



HAL
open science

Les dieux augustes dans l'Occident romain : un phénomène d'acculturation

Alain Villaret

► **To cite this version:**

Alain Villaret. Les dieux augustes dans l'Occident romain : un phénomène d'acculturation. Histoire. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2016. Français. NNT : 2016BOR3ET01 . tel-01439863

HAL Id: tel-01439863

<https://theses.hal.science/tel-01439863>

Submitted on 3 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT D'ÉTAT EN « HISTOIRE ANCIENNE »

Les dieux augustes dans l'Occident romain

Un phénomène d'acculturation

Présentée et soutenue publiquement le 12 Mai 2016 par

Alain VILLARET

Sous la direction de Jean-Michel RODDAZ

Membres du jury

Jean-Pierre BOST, Professeur, Université de Bordeaux III Montaigne.

Michel CHRISTOL, Professeur émérite, Université de Paris I Sorbonne.

Pierre COSME, Professeur, Université de Rouen.

Frédéric HURLET, Professeur, Université de Paris X Nanterre.

Jean-Michel RODDAZ, Professeur, Université de Bordeaux III Montaigne.

John SCHEID, Professeur, Collège de France.

Table des matières

Table des matières

Table des matières	2
Table des figures dans le texte	12
INTRODUCTION	14
I^{ère} PARTIE LES DIEUX AUGUSTES ET L'EMPEREUR	21
Chapitre I : Les dieux augustes, un moyen de diviniser l'empereur ou de le protéger ?	23
I - Les dieux augustes, un lien étroit avec l'empereur ?	23
A - Augustus désigne-t-il l'Empereur?	24
1 – <i>Augustus</i> , un synonyme de <i>Sanctus</i> ?	24
2 - Spécificité des <i>Dii augusti</i> ?	29
B - <i>Augustus/a</i> , substantif ou épithète, génitif ou datif?	32
1 - Le Génitif certain ou probable : <i>Aug(usti)</i> , <i>Augg(ustorum)</i> :	34
2 – La probabilité du datif	37
a) <i>Augg</i> , probable datif pluriel : <i>Augg(ustis)</i>	37
b) <i>Aug</i> , probable datif pluriel : <i>Aug(ustis)</i>	39
c) <i>Aug.</i> , probable datif singulier : <i>Aug(usto/ae)</i>	40
3 - Le datif prédominant dans les inscriptions non abrégées :	40
4 - <i>Augustus/a</i> placé avant le dieu, substantif ou épithète ?	43
C - Qui est honoré, le dieu ou l'empereur?	47
1 - Les dieux augustes : des princes identifiés aux dieux?	47
a) Images de Princes en divinités et dieux augustes	48
b) Identifications de la famille impériale sans rapport avec l'augustalisation	54
c) Incarnation, flatterie, métaphore ?	59
2 – L'empereur, destinataire secondaire plutôt que privilégié ou unique	63
II - L'Empereur, protégé des dieux: dieux augustes et culte domestique de la famille impériale?	66
A – Au point de départ: Dieux Augustes et Lares Augustes à Rome	67
1 – Des dieux Augustes dans les <i>compita</i> romains	67
a) Les faits	67
b) Les théories traditionnelles	69
c) Une justification: la forte prégnance de la religion domestique	71
2 – Les dieux augustes sont-ils des Lares Augustes?	72
a) Identité des Lares Augustes: des Lares compitales augustalisés?	73
b) Les autres dieux augustes dans les <i>compita</i> romains: dieux du <i>laraire</i> impérial?	77
c) Dieux augustes à Rome, hors des <i>Compita</i>	80
B - Dieux Augustes et Lares Augustes en Italie et dans les provinces occidentales: des cultes associés ?	82

1 - Les <i>Augustales</i> sont-ils chargés des Lares augustes et des dieux augustes?	82
2 - Les <i>Augustales</i> , les Lares Augustes et les dieux augustes: une imitation des élites?	87
3 - Une impulsion venue de l'élite et relayée par les <i>Augustales</i> :	91
III – Les dieux augustes : des dieux protecteurs de la <i>Domus Augusta</i> ?	92
A - Dieux augustes, <i>Dii Conservatores Imperatorum</i> ?	93
B - Dieux augustes et <i>vota</i> impériaux officiels.....	99
C – Le choix des dieux : des protecteurs particuliers de la <i>Domus augusta</i> ?	102
Conclusion du chapitre I.....	103
Chapitre II L'Empereur, médiateur des dieux: dieux augustes et légitimité	105
I – Les dieux augustes, une forme d'association entre l'Empereur et les dieux ?.....	106
A - Le cas emblématique des monuments lyonnais.....	107
B - Les dieux et l'empereur : une association omniprésente	112
1 - Les associations iconographiques : omniprésence de l'image impériale associée à celle des dieux	112
2 - Les associations épigraphiques : dédicaces juxtaposant l'Empereur et les dieux.	114
a) L'empereur sur le même plan que les dieux : un hommage divin ou honorifique ?.....	115
b) Dédicaces au dieu, au prince et à la cité	117
c) Dédicaces au prince seul	119
d) La dédicace du théâtre de Stobi	120
e) L'augusteum de Misène	122
3 - Des rapprochements entre ces associations et les dieux augustes ?	124
a) Dieux augustes associés au Numen impérial	124
b) Dieux augustes et Numen impérial présents en un même lieu	126
C - Un rôle actif de l'Empereur dans cette association : quelques exemples d' actions conjointes	127
1 - <i>Victoria Augusta, Pax Augusta</i> , et quelques autres	128
2 - <i>Ceres et Ops Augusta</i> en 7 p.C.	130
3 - <i>Concordia Augusta</i> en 10 p.C.....	131
4 - Mercure Auguste	132
5 - Diane Auguste à Patras.....	134
II – Les dieux augustes : un prince surhumanisé par sa fonction, instrument des dieux ?.....	136
A – Vertus de l'Auguste et dieux Augustes.....	137
1 - Le temple des Victoires de Caracalla à Dougga et les dieux augustes	137
2 - Les Vertus de l'Auguste, des facettes du <i>Numen</i> impérial	141
B – <i>Numen</i> impérial et dieux augustes.....	145
1 - Le <i>Numen Aug.</i> en Occident	145
2 - Le sens du <i>Numen Aug.</i>	149
a) Le Numen, une épiphany divine ?.....	149
b) Numen et Genius de l'empereur: leurs différences.....	150
c) Numen Aug : une divinité personnelle ou fonctionnelle ?.....	152
III - Augustus.....	159
A - Un terme exclusif dans l'association de l'Empereur aux dieux.....	159
B - Mars Auguste et les auspices d'Auguste	161

1 - L'inscription de Lepcis Magna.....	161
2 - Auguste, l' <i>imperium</i> et les auspices.....	167
a) Les Auspices de 43 a.C.....	167
b) <i>Ductu ... Auspiciis</i> , actualité d'une formule.....	170
c) <i>Auspicium</i> et <i>Augurium</i>	171
C - D'Auguste aux Sévères, une continuité dans la relation entre auspices et dieux augustes ?.....	175
1 - Les auspices d'Actium et les dieux augustes.....	175
2 - Sous les Sévères, Liber et Hercule, <i>dii patrii</i> , <i>dii auspicii</i> , <i>dii augusti</i> ?.....	177
3 - Une contrepreuve : <i>Victoria Sancta</i> en lieu et place de <i>Victoria Augusta</i> à Augsbourg.....	179
D - Titre d'Auguste et sanction divine.....	180
1 - Augustus- auctus:.....	181
a) Les Anciens.....	181
b) Les Modernes.....	182
2 - Romulus Augustus.....	184
3 - Les dieux augustes : l'empire, l'empereur et le cosmos.....	187
Conclusion du chapitre II.....	189

Chapitre III Les dieux augustes : leur impact sur les croyances, dans l'espace et dans le temps192

I - Portée religieuse: une part inégale des actes votifs.....	192
A – Pure convention routinière, loyalisme, autocélébration?.....	193
B – Un sentiment religieux, une foi réelle ?.....	194
II - Portée géographique : un phénomène occidental.....	195
A – Le contrepoint oriental.....	196
1 - Des dieux augustes en Orient: Un impact limité, mais une formulation semblable à celle d'Occident.....	196
2 - Un vaste espace de diffusion mais quelques îlots de concentration.....	199
a) des zones de concentration privilégiée.....	200
b) Des régions en contact avec l'Occident.....	205
c) Des cas isolés dans un milieu grec.....	207
3 - D'autres modalités de l'association de l'Empereur aux dieux en Orient.....	209
a) Apposition et qualification.....	209
b) L'association-juxtaposition.....	213
4 - L'originalité occidentale.....	215
B – Une répartition géographique inégale en Occident.....	217
1 - La part des dieux augustes, un poids provincial variable.....	217
a) Une grande diversité de situations.....	217
b) D'autres formes d'association ou de loyalisme en concurrence avec les dieux augustes?.....	223
2 - La répartition géographique des dieux augustes: une approche spatiale et chronologique de leur diffusion.....	226
a) En Afrique(cartes 2 & 3).....	227
b) Dans les îles méditerranéennes (carte 4).....	231
c) Dans la péninsule Ibérique (carte 5).....	232

d) Dans le secteur gallo-germanique et breton (Carte 6)	235
e) Dans les provinces danubiennes (Carte 7)	238
III - Longue durée et évolution idéologique ?	244
A – Le commencement	244
1 - À Rome et en Italie	244
2 - En Occident	248
a) En Afrique, une apparition précoce	248
b) Dans les autres secteurs provinciaux en fut-il de même?	251
3 - Les raisons d'une diffusion précoce	254
B - ... et la fin	257
1 - Données chronologiques :	257
2 - Un rapport avec la « crise du III ^e siècle » ?	261
a) Impact des invasions ?	262
b) Des raisons économiques, sociales et civiques ?	263
c) A ceci faut-il ajouter des raisons religieuses ?	265
C – Une évolution difficile à cerner ?	270
Conclusion du chapitre III	274
Conclusion de la I^e Partie	276

II^e PARTIE: DIEUX AUGUSTES ET IDENTITÉS..... 278

Chapitre IV : Les dieux romains traditionnels et « orientaux ».....280

I - Dieux de l'Etat et de l'empereur :	281
A - Le cas singulier de Jupiter et de la triade Capitoline	281
1 - Rareté de l'augustalisation :	281
2 - Les cas occidentaux	283
a) En Hispanie	284
b) En Gaule, Germanie et Bretagne	286
c) Dans les provinces de l'Adriatique et du Danube	287
d) En Afrique.....	289
3 - Junon et Minerve, déesses capitoline ou impériales :	292
a) Junon Auguste	292
b) Minerve Auguste.....	294
B - Les dieux de l'Urbs, anciens et nouveaux :	296
1 - Vesta Auguste	296
2 - Janus et Quirinus Augustes.....	297
3 - <i>Roma Augusta</i>	299
II - Les dieux personnels des Princes :	300
A - Les divinités augustéennes, julio-claudiennes et leur héritage:.....	301
1 - Apollon et Diane	301
a) en Hispanie.....	301
b) En Gaule.....	303
c) L'héritage postaugustéen: un Apollon dieu de la victoire et de la paix impériales	305
2 - Mars et Vénus	310

a) Des divinités dynastiques julio-claudiennes	310
b) Après les julio-claudiens, Mars et Vénus, divinités ancestrales garantes de la victoire	315
B – Les empereurs et quelques dieux augustes des II ^e et III ^e siècles	319
1 - Hercule et les Antonins	319
2 - Hercule, Liber Pater et les Sévères	321
3 – Dieux augustes et empereurs après les Sévères	326
a) Hercule au III ^e siècle	326
b) Jupiter et Hercule tétrarchiques	326
c) Sol et les empereurs des III ^e et IV ^e siècles	327
C - Le cortège des « vertus » impériales	328
1 - La victoire et ses causes	329
a) Victoria Aug.	329
b) Fortuna Aug.	333
c) Bonus Eventus Aug.	334
d) Virtus Aug.	334
e) Pietas Aug.	334
2 - La victoire et ses conséquences :	335
a) Pax Augusta	335
b) Concordia Augusta	336
c) Salus Augusta	337
d) Autres entités	337
III - Dieux des communautés et des individus	338
A - Dieux poliades et civiques :	338
1 - <i>Dii Patrii</i> et Génies des cités :	339
a) Les <i>Dii Patrii</i>	339
b) Les Génies de cités	341
2 – Autres divinités en rapport avec la communauté civique	342
3 - Divinités des autres communautés	344
B - Dieux des activités économiques et des groupes sociaux	345
1 - Divinités de la nature et des activités agricoles	345
2 - Dieux protecteurs de groupes sociaux ou professionnels	350
a) Dieux des soldats et autres combattants	350
b) Dieux des artisans, des commerçants, des marins	354
c) Divinités des femmes	356
C - Dieux personnels, protecteurs des individus :	357
1 - Dieux salutaires	357
2 - Dieux des cultes à mystères	360
Conclusion du chapitre IV :	368
Chapitre V : Dieux Augustes et identités locales	371
I - <i>L'interpretatio romana</i>	372
A – <i>Interpretatio romana</i> et intégration des cités	374
B – Quels Critères ?	378

II – Hispanie et Îles méditerranéennes	383
A - L' <i>interpretatio</i> en Hispanie	383
B - Dieux interprétés : divinités masculines:	385
1 - Hercule Auguste	385
2 – Les autres dieux	390
C - Divinités interprétées : les déesses.....	393
D - Dieux indigènes :	398
III –Alpes, Gaules, Germanies, Bretagne	400
A – <i>Interpretatio romana</i>	400
B – Divinités interprétées : les divinités masculines	405
1 - Mercure Auguste	406
2 - Mars Auguste.....	417
3 - Apollon Auguste :.....	431
4 - Jupiter Auguste	434
5 - Autres dieux :	438
C - Les divinités interprétées : les déesses :	439
1 - <i>Tutela Augusta</i>	439
2 - <i>Minerva Augusta</i>	441
3 - Les <i>Nymphae Augustae</i>	442
4 - Autres divinités	443
D – Divinités indigènes :	444
1 - Divinités féminines:.....	444
2 - Les divinités masculines	451
IV - Adriatique et Danube	457
A - Norique :	458
1 - Divinités interprétées : les dieux.....	458
2 - Divinités interprétées: les déesses	460
3 - Divinités indigènes	460
a) Les dieux	460
b) Les déesses.....	465
B - DALMATIE.....	467
1 - Divinités interprétées: les dieux.....	467
2 - Divinités interprétées: les déesses	470
3 - Divinités indigènes	474
C - Pannonies et Mésie supérieure:.....	475
1 - Divinités interprétées : les dieux.....	475
2 - Divinités interprétées: les déesses :	478
3 - Dieux indigènes en Pannonie.....	482
D - Y a-t-il une <i>interpretatio</i> en Dacie ?.....	482
V - Afrique.....	486
A – <i>Interpretatio romana</i> :	486
B – Les divinités interprétées.....	488
1 - Deux divinités majeures	488

a) Saturne africain	488
b) Caelestis Auguste.....	491
c) Divinités masculines	496
d) Divinités féminines	509
C - Divinités indigènes	513
1 - Les <i>Dii Mauri</i>	513
2 - Autres.....	515
Conclusion du chapitre V.....	515
Chapitre VI : Diversité régionale et absence de focalisation sur les dieux de l'Etat	518
I - Des hiérarchies divines différentes selon les provinces.....	519
II - La part des identités chez les divinités :	521
A - Dieux romains:	522
B - Dieux interprétés :.....	525
C - Dieux indigènes	527
III - la fonction des dieux : protection de l'Etat et de l'empereur ou protection des communautés et des individus ?.....	529
Conclusion du chapitre VI.....	533
Conclusion de la II ^e partie.....	534
III^e Partie - LES DIEUX AUGUSTES ET LA CITÉ	536
Chapitre VII : Dieux augustes, acculturation des cités et des individus, une approche.....	537
I – Dieux augustes et statut des cités	538
A - Réception des dieux augustes selon le statut des cités (Fig. 15)	538
B - Augustalisation et promotion municipale	542
II – Dieux augustes et acculturation onomastique des individus : Une onomastique principalement romaine ou romanisée.....	544
A – Une méthode : des blocs onomastiques	544
B – Une nomenclature très romaine	549
C - Des composants également bien romains ?	551
1 - En Hispanie.....	552
2 - En secteur danubien.....	554
3 - En Afrique	557
4 - Gaules, Germanies, Bretagne	561
D - Un bilan : les blocs onomastiques :	562
Conclusion du chapitre VII.....	565
Chapitre VIII: Des élites municipales très impliquées	567
I - Méthode :	569
A - Comment identifier la catégorie sociale du dédicant ?.....	569
B - Comment déterminer la signification de l'acte religieux ?.....	574
1 - le caractère public ou privé de l'acte	574
2 - les motivations de l'acte religieux	576
II - Les élites « impériales », une part réduite	577

A - Absence de l'empereur ?	578
B - Fonctionnaires ou officiers militaires sénatoriaux et équestres : une place modeste.	579
1 - Contrastes provinciaux	580
2 - Une expression secondaire du loyalisme ?	585
a) Le taux d'augustalisation	585
b) Actes publics ou privés ?	590
C – De rares affranchis impériaux :	593
III – Prédominance des élites municipales :	594
A - Composition et position économique par secteur provincial.....	594
1 - En Afrique (Tab. 6a, b, c, et 11, Ann. III).....	596
a) composition sociale.....	596
b) Origines et liens familiaux	602
c) Position économique	605
2 - En Hispanie.....	609
a) Composition sociale (Tab.8 & 12, Ann. III).....	609
b) Origines et liens familiaux	612
c) Position économique	614
3 - En Gaule, Germanie et Bretagne	617
a) composition sociale.....	617
b) Origines et liens familiaux	621
c) Situation économique.....	622
4 - Dans les provinces danubiennes	623
a) Composition sociale.....	623
b) Origines et liens familiaux	627
c) Situation économique.....	628
5 - Des élites très présentes dans l'augustalisation	632
a) Leur poids global.....	633
b) Des communautés civiques absentes?	633
c) Des notables du plus haut rang et d'autres en quête de reconnaissance ?.....	638
d) Une grande diversité d'origine, une culture municipale commune	642
e) une diversité économique favorisant les contacts avec les catégories inférieures.....	643
B – Signification du culte pour les élites municipales.....	645
1 - La part élevée de l'augustalisation	645
2 - Culte public ou culte privé ?	649
a) Une dimension largement publique en Afrique	649
b) Peu de traces apparentes d'un culte officiel ailleurs?	651
c) Quels dieux sont choisis ?	653
3 - Autoreprésentation ou piété personnelle ?.....	654
a) L'autoreprésentation, une évidence	655
b) Sous la piété affichée, une foi personnelle ?.....	664
Conclusion du chapitre VIII	669
Chapitre IX - Les Humiliores et les femmes, aussi	672

I – Les catégories intermédiaires : d’autres élites ?	672
A – De riches civils, des collèges, des communautés locales.....	673
1 – La situation économique et sociale par secteurs provinciaux	674
a) En Afrique.....	674
b) dans les îles méditerranéennes	682
c) En Hispanie	682
d) Dans les Gaules, les Germanies, la Bretagne.....	686
e) Dans les provinces danubiennes.....	690
f) Un bilan : Des catégories en retrait	695
2 - Le sens de l’augustalisation pour les civils des catégories intermédiaires :	701
a) Part de l’augustalisation	701
b) Entre autoreprésentation et piété personnelle	703
c) Une augustalisation inspirée des élites.....	713
d) Autoreprésentation ou piété personnelle.....	718
B - Militaires, la différence ?	722
1 - Répartition : du centurion au troupié.....	722
2 - Une augustalisation en retrait	724
3 - autoreprésentation ou piété personnelle ?	728
II – Couches populaires de l’ <i>infima plebs</i>	731
A – Une composition difficile à cerner.....	731
1 - Situation par province.....	731
2 - Bilan.....	736
B - Portée du culte pour les couches inférieures.....	738
1 - Un taux d’augustalisation bien en deça des élites	738
2 - Une démarche religieuse et personnelle ?	742
III – Et les femmes ?	747
A – Un rôle effacé ?	747
B – Avant tout, des femmes de l’élite municipale :	749
Conclusion du chapitre IX.....	756
Chapitre X : Les dieux augustes dans l’espace de la cité	759
I - Espace rural ou espace urbain?	759
A - Une définition délicate des sites	760
B – Les dieux augustes absents des campagnes?.....	762
C - Prédominance de la localisation urbaine :	768
II – Les dieux augustes au cœur des villes	769
A – Investissement des centres civiques et poliades.....	770
1 - Le centre civique recherché	771
2 - Le temple principal du forum, un site privilégié.	772
3 - L’ <i>area</i> du forum et son environnement.....	778
a) au centre de l’ <i>area</i>	778
b) Sur le pourtour du forum	778
c) En périphérie du centre civique ou de la place centrale.....	786

d) Empereurs et dieux associés, une évidence	788
B - Dans des pôles religieux hors de l'espace civique principal	789
1 - Les sanctuaires poliades	789
2 - Des sanctuaires municipaux du culte impérial	797
3 - Les sanctuaires provinciaux du culte impérial et leurs abords	800
III – Une diffusion dans l'ensemble du tissu urbain.....	803
A – Présence dans les édifices de loisirs.....	804
1 - Dans les théâtres	804
2 - dans les amphithéâtres	805
3 - Dans les thermes urbains	806
B - Les dieux augustes dans les quartiers et le périurbain.....	808
1 - Dans les quartiers.....	808
a) petits sanctuaires et temples plus importants	808
b) Dans les scholae des collèges	812
3 - Dans les demeures	815
4 - Aux limites de la ville : portes, suburbium et proche campagne (le périurbain).....	816
a) L'entrée en ville	816
b) Le suburbium	816
IV – Dans les camps légionnaires et auxiliaires:.....	821
A – Les <i>principia</i>	822
B – Dans le reste du camp	826
1 - Bâtiments à usage public ou semi-public :	826
2 - Bâtiments privés	827
C – A l'extérieur du camp.....	828
V - En marge des villes et des camps : sites militaires et administratifs	832
A - Les <i>stationes</i> (militaires et douanières)	832
B - Edifices administratifs dans le centre ou ailleurs ?.....	833
VI – Une logique dans la géographie urbaine des dieux augustes ?.....	834
A – Le cas de Munigua	834
1 - Dans ce municpe marginal, un ensemble religieux exceptionnel.....	835
a) Le centre civique.....	836
b) Le sanctuaire	838
2 – Idéologie et rites.....	842
a) Un message idéologique?.....	842
b) Une liturgie associant l'Empereur aux dieux?.....	844
B – Une Intégration des dieux augustes dans les cérémonies du culte impérial ?.....	845
1 - Sur de grands axes processionnels intra-urbains?	846
2 - Autres parcours processionnels possibles.....	849
3 - Les dieux Augustes des quartiers sollicités lors des grandes fêtes impériales ?	850
Conclusion du chapitre X	851
Conclusion de la III ^e partie	854
CONCLUSION GÉNÉRALE	855

TABLE DES FIGURES DANS LE TEXTE

Fig.1 - <i>Augustus</i> au datif et au génitif dans les inscriptions non abrégées des dieux et vertus augustes.	41
Fig. 2 - Représentations de princes en divinités et dieux augustes en numismatique	50
Fig. 3 - Dieux Augustes et formule <i>pro salute imp(eratoris), D(omini) N(ostri)</i>	97
Fig. 4 - Le <i>Numen</i> impérial en Occident.	145
Fig. 5 - Les dieux augustes en Orient.	196
Fig. 6 - Formes orientales de l'association de l'empereur aux dieux	209
Fig. 7 - Taux d'augustalisation en Occident	220
Fig. 8 - <i>Jupiter, IOM</i> et la triade capitoline (sans le titre Auguste) en Occident.	225
Fig. 9 - Les premiers documents datés des dieux augustes.	246
Fig. 10 - La fin des dieux augustes (épigraphie).	261
Fig. 11 – Répartition chronologique des dieux augustes.	274
Fig. 12 : Classement des quinze premiers dieux augustes dans les panthéons provinciaux	520
Fig. 13 - L'identité des dieux augustes.	522
Fig. 14 - Fonctions des dieux augustes.	531
Fig. 15 - Dieux augustes et statut des cités	539
Fig. 16 - Nomenclature des dédicants des dieux augustes.	549
Fig. 17 - Composants onomastiques des noms des adeptes de l'augustalisation	551
Fig. 18 – Classement des fidèles par blocs onomastiques	562
Fig. 19 - Hauts fonctionnaires et dieux augustes	580
Fig. 20 - Taux d'augustalisation des hauts fonctionnaires	586
Fig. 21 - Elites municipales et dieux augustes.	595
Fig. 22 - Taux d'augustalisation des notables municipaux	647
Fig. 23 – Catégories intermédiaires et dieux augustes.	675
Fig. 24 - Taux d'augustalisation des <i>Humiliores</i> .	704
Fig. 25 - La part des couches inférieures d' <i>Humiliores</i> adeptes des dieux augustes.	735
Fig. 26 - Taux d'augustalisation des humbles : Sondage sur quelques provinces	741
Fig. 27 - Femmes et dieux augustes.	749
Fig. 28 - Les dieux augustes dans les sites ruraux.	763
Fig. 29 - Répartition des dieux augustes dans les sites urbains.	769
Fig. 30 - Répartition des dieux augustes dans l'espace urbain.	773
Fig. 31 - Répartition des dieux augustes dans les sites militaires.	822

LES DIEUX AUGUSTES DANS L'OCCIDENT ROMAIN.

UN PHÉNOMÈNE D'ACCULTURATION

INTRODUCTION

Est-il besoin de consacrer une recherche approfondie aux dieux augustes, aspect particulier du « culte impérial » si largement étudié par ailleurs¹ ? Le « culte impérial », expression controversée² mais commode ne signifie pas autre chose que l'insertion de l'empereur et de son pouvoir dans le cadre de la religion romaine traditionnelle et c'est ce que réalisent précisément les dieux augustes en Occident. Bien que ces dieux aient été étudiés par des chercheurs, tels R. Etienne, D. Fischwick ou W. Van Andringa, dans le cadre de travaux importants consacrés au « culte impérial » ou à la religion provinciale, ils n'y occupent en général qu'une place secondaire³. Pourtant nous rencontrons assez souvent les dieux augustes dans certaines provinces occidentales, ce qui permet de soupçonner leur importance idéologique. Ils continuent d'ailleurs d'intriguer divers auteurs qui, à travers certaines études⁴ viennent ajouter une nuance au schéma général. Les opinions continuent à être partagées et certains ont pensé même que le titre n'avait rien à voir avec l'Empereur. Il n'est donc pas inutile de tenter de faire une synthèse sur ce sujet, de voir si l'on peut accorder des opinions différentes, en réexaminant l'ensemble des sources de la façon la plus exhaustive possible afin de les intégrer dans un système explicatif global. Cette tentative d'« histoire totale » des dieux augustes ne prétend pas apporter un point de vue révolutionnaire mais devrait permettre d'envisager l'ensemble des possibilités et d'arriver à une conclusion plausible.

Définition du sujet : Nous devons au préalable nous entendre sur le concept de dieux augustes. On désigne traditionnellement par ce terme des divinités dotées de l'épithète *Augustus/a* dès le règne du premier empereur et jusqu'au IV^e s. Le port du titre

¹ Les bibliographies alignent des listes impressionnantes de titres, celles de Herz 1978a ou de Fishwick *ICLW* II/2, 1992, sans compter les plus anciennes de Cerfaux et Tondriau 1957 pour ne citer que les plus connues.

² Beard-North-Price 1998/2006, 330, préfèrent employer le terme de « rites impériaux » qui ne sont pas séparables du reste de la religion romaine, estimant que « le « culte impérial » n'existe pas ». Lierz 1998, 210, Scheid 2001, 89 : « Même si le bénéfice politique de ces hommages (hommages égaux à ceux des dieux conférés à Auguste) est évident, et que ce privilège exprimait de manière rituelle la surhumanité de l'action d'Auguste, le culte impérial n'était donc ni une usurpation d'honneurs divins, ni une divinisation pure et simple, mais un partage particulier des honneurs accordés *sur terre* à ceux qui paraissaient (ou voulaient) dépasser la condition et le pouvoir humains » et sur la modestie religieuse du « culte impérial », *Id.*, 2005, 65-70.

³ Etienne 1958/1974, 319-349, Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446-474., Van Andringa 2002, 164-167.

⁴ Tout récemment Panciera 2003 pour Rome, Gregori 2009 pour l'Italie, Kantirea 2003 pour l'Achaïe.

impérial semble indiquer une relation particulière entre ces divinités et l'empereur, la famille impériale ou le pouvoir impérial. Mais quelles divinités doit-on considérer comme entrant dans cette catégorie ? On doit logiquement retenir toutes les divinités traditionnelles qui ont une existence propre en dehors du cadre du « culte impérial ». Apollon, Vénus, Mars, Mercure, Victoire peuvent être des divinités augustes. En revanche il est tout naturel d'exclure les « divinités » qui, tout en possédant le titre Auguste, servent à définir plus particulièrement un aspect de la personnalité surhumaine de l'empereur. Il s'agit de *Genius Augusti*, du (des) *Numen/ina Augusti/orum*, des vertus *Augusti/orum*, qui ne sont pas des divinités autonomes hors de l'existence du Prince. Ainsi les dieux augustes seront compris comme des divinités « de plein droit », existant hors de la sphère impériale, que l'attribution du titre « auguste » relie cependant à l'empereur.

Il convient maintenant de fixer les limites de cette recherche dans le temps et dans l'espace. Le *terminus post quem* est facile à déterminer. Les dieux augustes – au sens où nous les entendons – ne peuvent avoir existé avant 27 a.C., date à laquelle le Sénat conféra à Octavien ce *cognomen* religieux d'Auguste pour marquer la fin des guerres civiles après Actium et la mise en place d'un *novus status*, cette « monarchie masquée » selon l'heureuse expression de R. Turcan¹, que le titre servait à définir de façon subtile. Le *terminus ante quem* est constitué par les dernières inscriptions datées qui sont attestées en 362-363. Mais, nous le verrons, la proportion des dieux augustes diminue fortement après les Sévères. Leur présence en Occident témoigne donc d'une belle longévité de trois siècles et demi. Dans l'espace les dieux augustes sont une forme du « culte impérial » propre à l'Occident romain. Même s'ils apparaissent en Orient ils n'y présentent nullement la même ampleur. Nous consacrerons donc nos efforts aux provinces d'Occident qui forment un ensemble relativement homogène partageant la langue latine : Afrique, îles méditerranéennes, Hispanie, provinces gallo-germaniques (des Alpes à la Bretagne), danubiennes (du Norique et de la Dalmatie à la Dacie). Nous laisserons de côté Rome et l'Italie pour rester dans le cadre provincial. Certes les dieux augustes sont bien présents en Italie, curieusement un peu moins à Rome² où pourtant ils se sont manifestés d'abord. Aussi nous ne manquerons pas d'établir des comparaisons avec cette région centrale de l'Empire.

Problématique : L'adoption en Occident des dieux augustes venus de Rome pose d'emblée le problème de l'acculturation des Provinciaux. Il convient d'abord de nous

¹ Turcan 2015.

² Leur faible proportion dans les dédicaces religieuses pose problème (Panciera 2003).

entendre sur le sens de cette « acculturation »¹ ou de ce que l'on appelle plus communément la « Romanisation »², un concept ambigu et flou, marqué par le contexte colonialiste de sa naissance, contesté aujourd'hui comme inadéquat³! Faut-il voir dans la Romanisation une acculturation totale, à sens unique, subie par des Indigènes passifs avec la complicité des élites⁴, et que P. Le Roux désigne comme la « romanification »⁵ ? Cette notion semble bien

¹ Wagner 1993, 445-463, tente une typologie des formes de contact culturel, distinguant la diffusion culturelle (intégration) de l'acculturation, qui peut être imposée, spontanée, et agit à travers divers processus : l'intégration (les éléments étrangers s'incorporent dans le système local), l'assimilation (l'adoption d'éléments étrangers s'accompagne de l'élimination des traditions propres), avec des situations intermédiaires : le syncrétisme (réinterprétation et recherche d'équivalences entre éléments externes et internes), hybridisme (mélange fondé sur l'accumulation ou la combinaison d'éléments culturels divers), avec disjonction ou métissage. L'acculturation peut être superficielle (diffusion), moyenne (déstructuration et/ou adaptation), profonde (restructuration), totale (transculturation ou mutation). La réponse positive aux échanges culturels est l'assimilation ou l'intégration ; la réponse négative est la contracculturation (inertie culturelle/traditionnalisme ou à l'inverse évasion, rupture ou agression)

² Barrett 1995, 51-65, voit la romanisation comme un processus par lequel des communautés diverses, avec des expériences diverses, reconnaissent dans l'Empire, dans lequel ils veulent s'intégrer, un idéal de destin commun qu'ils veulent partager. Woolf 2001, préfère parler de « révolution culturelle romaine », culture impériale, forgée sur des traditions grecques et romaines réinterprétées et promues par Auguste en culture d'un empire unifié. Pour une redéfinition récente de la « romanisation » et la critique historiographique du concept, voir Ceconi 2006, 81-94 et Inglebert 2005 et 2002 qui analyse et critique modèles diffusionnistes, dualistes et complexes. Pour lui, le fait de se définir comme romain fut une réalité dans l'empire (mais avec des phases chronologiques différentes). L'imposition de l'ordre romain fut le point de départ incontournable d'une « romanisation contrainte ou subie » (à finalité politique, administrative, sociale mais non culturelle), en apportant des mutations essentielles. Les interactions culturelles dans un empire qui favorisait les contacts de population, l'imitation de Rome par des élites locales soucieuses de maintenir ou d'accroître leur pouvoir et capables de réinterpréter et d'intégrer des éléments de la culture locale au modèle romain. Si une identité romaine impériale (fondée sur la pratique culturelle, la participation à une civilisation matérielle et culturelle comme les *ludi*) s'impose, la pluralité des identités provinciales ou locales demeure, la dualité identitaire étant la norme (la théorie cicéronienne des deux patries, naturelle et politique). Cette cohabitation d'identités multiples peut d'ailleurs expliquer la longévité de l'empire romain.

³ Le Roux 2004, fait une analyse critique du concept et de son interprétation dans l'historiographie et plaide pour le maintien du terme. Dernièrement Le Bohec 2008, propose de substituer « Romanité » à « Romanisation ». Ce terme, qui n'existe pas en latin, est apparu au milieu du XIX^e s. et relève d'une pensée colonialiste (pour Mommsen, Rome a voulu civiliser les barbares) dépassée – Syme le jugeait déjà anachronique - car Rome n'a pas voulu imposer la romanisation et ne l'aurait pu (aussi Hopkins 1996); et s'il n'est pas correct de parler de « résistance », les nombreuses survivances montrent que Rome n'a pas cherché à effacer les cultures antérieures. Voir aussi Alföldy 2003/2005. Webster 2001 passe en revue et critique les diverses conceptions de ce phénomène en Bretagne et en Gaule romaines dans l'historiographie britannique. Les vues de ces historiens britanniques ont été marquées par le contexte eurocentrique de l'Europe coloniale des XIX-XX^e s. Pour Haverfield, la Romanisation est l'acculturation totale des indigènes, détruisant les traditions locales dont on ne relève que quelques survivances. Pour Collingwood, elle est une culture synthétique, hybride adoptée par les élites avec dissémination de quelques éléments aux pauvres. Pour Millett 1995, 93-100, la Romanisation est un processus spontané accepté volontairement (pour d'autres sur intervention délibérée de l'Etat) par les élites indigènes à qui Rome a laissé le pouvoir, progressivement adopté par les couches inférieures ensuite en vertu d'un processus d'émulation progressive. Ainsi l'adoption de la Romanisation par les élites leur permettrait de renforcer leur identification à Rome et d'assurer leur pouvoir sur les couches inférieures, conception renouvelée par Woolf (1998, 2001) qui voit dans la culture romaine un marqueur de statut, non d'identité. Ces conceptions traditionnelles ignorent le concept de sous-culture et de contre-culture. Voir aussi Alvar 1990, Webster 1997, 165-182 et 1995a, et dernièrement Le Roux 2004, et 2006, Ceconi 2006, 82-83, (avec bibliographie p. 11-17), Traiana 2006, 151-158, D'Encarnaçao 1993b, Lambrino 1965.

⁴ Brunt 1976, 161-173, qui souligne les avantages qu'elles en tiraient : confort et agrément certes, mais surtout garantie de l'autonomie locale, ordre social, renforcement de leur pouvoir et opportunité de promotion. Révolte et résistance sont des phénomènes marginaux, ce qui ne signifie pas que les traditions culturelles aient été abolies comme le montre la longue pratique des langues vernaculaires même après la chute de l'Empire (p. 170-172).

⁵ Le Roux 2006c, 161.

obsolète¹. Ou, à l'inverse, n'était-elle qu'un mince vernis dissimulant mal une réalité indigène capable de « Résistance » active, théorie elle-même bien criticable²? Doit-on enfin comprendre la romanisation comme une culture synthétique, hybride³? C'est vers cette dernière conception que s'orientent aujourd'hui les chercheurs car elle permet de rendre compte du caractère mixte des cultures provinciales, résultat d'interactions mutuelles, de l'existence de doubles identités⁴ et P. Le Roux souligne que chacun peut devenir Romain « à sa manière »⁵ et voit l'Histoire romaine comme « une acculturation permanente »⁶. Or c'est une conception que traduit parfaitement le phénomène des dieux augustes.

Dans le contexte d'une acculturation politique, déterminer la nature des dieux augustes, leur signification intrinsèque⁷ s'impose au premier chef. Si ces dieux, comme leur épiclese le laisse penser, ont un rapport avec l'empereur et le « culte impérial », il convient de se demander s'ils ne représentent pas une forme de légitimation du pouvoir : identification de l'empereur aux dieux à la manière orientale ? Protection divine des empereurs inspirée entre autres du modèle romain du culte domestique des Lares ? Ces théories classiques se heurtent à quelques difficultés et il nous semble possible de présenter une autre explication. Le phénomène de l'« augustalisation » des dieux – ainsi le nommerons-nous par commodité - n'exprimerait-il pas la médiation que l'empereur, *Tutela praesens*, exerçait entre les dieux et

¹ Woolf 2001, 173-183.

² Sur le concept de « Résistance », Benabou 1976, pour qui la Romanisation n'est qu'un vernis sur une réalité indigène, conception qui n'explique cependant pas les aspects hybrides. Thébert 1978, critique cette conception dualiste de romanisation-résistance, estimant que les Africains – bien intégrés avant la conquête romaine dans une civilisation méditerranéenne - sont les agents volontaires et actifs de leur propre romanisation, les différences tenant à la diversité de la société.

³ P. ex. Whittaker 1995, 1997. On parle d'hybridation (Bendala Galan), de transculturation (Fear 1996, 267-269, qui note, en Bétique, le maintien d'éléments traditionnels dans la culture des élites elles-mêmes, adoptant seulement par opportunité les apparences de la culture romaine (noms, magistratures), voire de « créolisation (Webster 2001, par référence à un phénomène semblable étudié dans la société créole caraïbe et américaine après la conquête espagnole du XVI^e siècle. Concept repris par Häussler 2008, 16).

⁴ Wallace-Hadrill 2008, 3-37, contestant le concept de « créolisation ». Hopkins 1996. Keay 2001.

⁵ En ce sens aussi, Mattingly 2004, 5-24, soulignant que dans la même province, chaque groupe de population, chaque individu construit sa propre identité, qui d'ailleurs peut évoluer selon les circonstances et la modification de la situation du groupe ou de l'individu. Ce n'est pas parce que l'on utilise le latin et d'autres éléments de la culture romaine que l'on devient Romain. Les identités provinciales sont forcément diverses et hétérogènes. Pour Lassère 2015, 246-249, en Afrique, la romanisation c'est « rendre non pas semblable, mais comparable aux Romains ». « Tout en conservant leur originalité, [les citoyens d'Afrique] pouvaient adhérer à une communauté de culture ».

⁶ Le Roux 2006, 161. France 2001, fait cependant remarquer que dans les régions sans structures civiques, dans les Gaules et les Germanies notamment, l'Etat impérial fut un « agent actif et intentionnel de l'urbanisation et de la municipalisation » et donc d'une « véritable politique de romanisation » assez souple pour s'adapter « aux traditions et aux identités indigènes ». Hingley 2005 souligne la stratégie flexible d'incorporation du pouvoir impérial, certes favorable aux élites, définissant les relations avec ses sujets afin d'encourager leur développement pacifique le long de voies indigènes. Ce qui a conduit à des identités fractionnées, des différenciations régionales s'intégrant au sein d'un système-monde global. Le concept d'acculturation a un défaut : il « occulte la dynamique des processus acculturatifs » et nie « l'importance des relations de pouvoir qui peuvent conditionner deux structures sociales en contact » (Sebaï 2005, 51-52).

⁷ Sur cette problématique : Etienne 1958/1974, 319-349, Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446-474, Le Glay 1983, Lierz 1998, Marco 1993, 167-177. Van Andringa 2002, 164-167, Panciera 2003.

les hommes ? C'est la thèse que nous souhaitons défendre. Cette médiation est suggérée par la coopération de l'empereur et des dieux sans cesse rappelée par l'image et le texte, une coopération entre deux puissances supérieures mais inégales celle des dieux au sommet de la hiérarchie et celle de l'empereur disposant d'un *numen*, mais en position intermédiaire entre les Immortels et les hommes. Dans cette situation n'est-il pas logique de penser que l'empereur pouvait apparaître comme l'agent des puissances supérieures, capable de dispenser leurs bienfaits sur terre. La notion d'auspices, élément essentiel de la souveraineté, et attachée au titre d'*Augustus*, pourrait confirmer cette médiation. L'idée d'une véritable synergie entre le Prince et les dieux, reposant sur des notions bien romaines, suppose une double acculturation politique : celle des Romains de souche assimilant le nouvel ordre politique et celle, plus difficile, des Pérégrins ou des Néoromains, acceptant à la fois l'ordre politique et une expression culturelle venus de Rome. L'augustalisation a-t-elle rencontré une large adhésion, a-t-elle été un aspect de ce *consensus* tant recherché par le Principat¹ ? L'examen de sa diffusion dans l'espace et le temps pourra donner une première réponse.

L'adoption des dieux augustes en Occident peut être un bon test de l'acculturation, religieuse d'abord, de ces provinces. L'augustalisation a-t-elle imposé partout des dieux romains proches du pouvoir ? A-t-elle gommé ou au contraire préservé, voire exalté les identités multiples qui caractérisaient l'immense Occident romain². L'analyse de l'identité des divinités sera une approche capitale pour déterminer si les Provinciaux ont subi une acculturation totale de la part de Rome ou ont choisi une intégration volontaire laissant la place aux traditions. L'examen des fonctions divines sera utile pour préciser la nature même des dieux augustes : représentent-ils seulement des symboles du pouvoir ou sont-ils proches des préoccupations communautaires ou personnelles des hommes ?

Enfin pourra être abordée la place des dieux augustes dans les cités. Sont-ils à chercher dans les seules cités de statut privilégié, et dans une population romanisée ? Quelles couches de population ont-ils le plus attirées ? Les hauts fonctionnaires proches du pouvoir ? Les élites municipales en mal de loyalisme ? Les *humiliores*, et notamment les plus riches d'entre eux, ont-ils adhéré à ce culte ? Une analyse approfondie, à la fois sociale, prosopographique, économique est indispensable pour cerner ces dévôts, sonder leurs intentions. Enfin une géographie des dieux augustes dans l'espace de la cité peut illustrer puissamment l'image, la mise-en-scène d'un pouvoir proche des dieux et bien présent au cœur de celle-ci.

¹ Hurlet, 2014.

² Le Glay 1983,154, sur l'importance des particularités religieuses «nationales», «régionales et même locales».

Sources et méthode : La documentation historique à notre disposition permet-elle de répondre à toutes ces questions ? Nos sources sont en effet limitées et nous serons frustrés dans les réponses qu'elles daignent nous apporter :

La littérature est largement muette sur les dieux augustes. Hormis les vertus augustes telles *Pax* ou *Victoria*, seuls les lares augustes sont mentionnés. Elle n'est cependant pas avare d'informations sur le « culte impérial », sur ses notions constitutives comme le *Numen* ou le *Genius* qui d'une façon ou d'une autre touchent aux dieux augustes et peuvent servir à les éclairer ; on fera donc de la littérature un usage indirect. En numismatique si les « vertus » augustes sont présentes dès Tibère, avec *Salus Augusta*, dans le monnayage d'Etat les « dieux » augustes proprement dits apparaissent sous Claude avec *Ceres Augusta*, mais sont assez rares. Ils se multiplient au II^e s. Mais les divinités dont les images sont gravées sur les revers – sans être qualifiées d'augustes ou même nommées – ne sont-elles pas systématiquement associées à l'image de l'empereur à l'avant et de ce fait implicitement augustes ? On ne peut que le soupçonner sans pouvoir en faire état dans notre étude. Quoi qu'il en soit les légendes monétaires relèvent largement de la « propagande » – promotion d'une politique, de valeurs représentées symboliquement par des divinités - et non du culte, même si certains textes ou images se réfèrent à des cultes réels. Nous ne pourrions donc utiliser cette source qu'avec prudence et à titre secondaire. Les œuvres iconographiques et surtout sculptées sont rarement associées à des dieux augustes. Mais certaines représentations de dieux dotés des traits d'un prince ou d'empereurs munis d'attributs divins ou représentés en posture de divinités ne pourraient-elles, sans le dire, traduire la notion de dieux augustes ? La question mérite d'être posée.

L'épigraphie en définitive est la source principale et sera la base de notre travail¹. La documentation sera analysée dans des tableaux ou notices placées dans des annexes², analyse qui nous amènera à utiliser des abréviations³. Nous disposons d'un nombre d'inscriptions satisfaisant 2722⁴ dont 1593 pour la seule Afrique⁵. On peut certes s'interroger sur leur représentativité étant donné les faibles chances de survie des monuments inscrits antiques⁶.

¹ Le Glay *Com. Hum. Litt.* 104, 263-267, soulignait la valeur documentaire irremplaçable des inscriptions latines.

² Les trois annexes, mises sur CDRom, correspondent, chacune, à l'une des trois parties de la thèse. Un relevé des inscriptions douteuses non retenues mais qui pourraient mentionner des dieux augustes ou au contraire des inscriptions incertaines mais acceptées en raisons du contexte épigraphique et chronologique se trouve dans le CDRom.

³ Le sens de ces abréviations est donné par une fiche placée dans le CDRom.

⁴ Y compris une dizaine d'inscriptions connues trop tardivement pour avoir été prises en compte dans les statistiques. Elles figurent cependant dans les tableaux, mais sans numéros d'ordre. Certaines inscriptions dont la restitution du terme *Augustus* est douteuse n'ont pas été retenues ; d'autres, mutilées, ont été gardées quand la restitution de l'épithète est hautement probable (du fait du contexte épigraphique notamment ; voir « Documents incertains » dans CDRom).

⁵ Afrique : 1593 ; Îles méditerranéennes : 14 ; Hispanie : 199, Gaule, Germanie, Bretagne : 312 ; Provinces danubiennes : 604.

⁶ Kolendo 2000, Mrozek 1973, 1990 (1998, 2004).

Les lacunes du matériel à notre disposition risquent de rendre les résultats bien aléatoires et soumis à révision¹. Nous demanderons à la méthode statistique, que M. Le Glay appelait de ses vœux², le moyen d'évaluer au mieux cette représentativité. Certains cas privilégiés de cités où les conditions ont permis la conservation d'un maximum de textes nous serviront de tests. La plupart des textes présentent malheureusement une formulation stéréotypée³ dont on ne peut tirer que peu d'enseignements directs sur la nature des dieux augustes mais beaucoup plus sur les dons, le culte, les dédicants, les lieux... Aussi sera-t-il essentiel de repérer les infimes précisions, les ajouts significatifs... Aussi sera-t-il profitable de bien replacer les documents dans leur contexte (épigraphique, archéologique, monumental) pour éclairer le sens des dieux augustes.

La méthode qui sera précisée pour chaque chapitre repose sur le recouplement des sources, des faits en relation avec les dieux augustes.

Malgré leur insuffisance les sources permettent d'éclairer les divers thèmes évoqués ci-dessus. Ils donneront lieu à nos trois parties :

I – Les dieux augustes et l'Empereur.

II – Dieux augustes et identités.

III – Les dieux augustes et la Cité.

¹ Deux exemples : Munigua/Mulva (Bétique) où l'on ne connaissait aucun exemple de divinité auguste en a livré 6 dans les fouilles des années 60 et 70 (*AE* 1966, 183, 184 ; 1972, 251-254 ; *CILASé*, 1054-5, 1057, 1060-61) ; par chance seul un village minier et non une ville s'installa à proximité. La colonie de vétérans de Baeterrae (Narbonnaise) n'a fourni à ce jour aucune divinité auguste alors qu'on y connaît des *flamines aug*, des *seviri aug*. Mais presque toutes les dédicaces religieuses viennent du sanctuaire suburbain du Plateau des Poètes, d'origine indigène, et non du forum et autres espaces publics dont les pierres furent probablement remployées dans la cathédrale St-Nazaire ou les églises de la Madeleine et de St-Aphrodise.

² Le Glay 1983, 166.

³ Les textes sont plus développés en Afrique mais donnent davantage de renseignements sur les dédicants, les dons, que sur la nature des dieux augustes eux-mêmes.

I^{ère} PARTIE
LES DIEUX AUGUSTES ET
L'EMPEREUR

Que les dieux augustes, apparus en même temps que le Principat, portent un des titres majeurs de la titulature impériale pose d'emblée la question du rapport entre ces derniers et l'empereur et donc celle de l'acculturation politique. Encore faut-il être sûr qu'*Augustus* désigne bien le souverain ou la famille impériale. Si c'est le cas ces dieux ne sont-ils pas une forme de légitimation de ce nouveau régime ? Doit-on voir en eux une manière orientale d'identifier le souverain aux dieux, tradition courante dans les monarchies hellénistiques¹, pourtant méprisée par Octavien dans sa lutte contre Antoine et Cléopâtre ? Ou, plus probablement, leur signification repose-t-elle sur des notions bien romaines, plus respectueuses de la fiction républicaine du Principat ? Le culte domestique si bien récupéré par Auguste a-t-il servi de modèle pour assimiler ces dieux augustes à des Lares de l'empereur ou en tout cas à en faire ses protecteurs et ceux de sa dynastie pour le salut desquels on prononce précisément des vœux au début de chaque année ? Ou bien leur signification est-elle ailleurs et pourquoi pas dans l'affirmation de l'empereur comme un intermédiaire, un médiateur entre dieux et hommes, médiation qui ne pouvait qu'attirer sur terre les bienfaits divins. Possesseur d'un *numen*, d'auspices supérieurs il avait les moyens de cette fonction. L'augustalisation exprimerait donc cette situation d'interface vécue par l'empereur en synergie avec les dieux que nous nous efforcerons de retrouver dans l'iconographie mais surtout dans les inscriptions. Ces dernières nous permettront aussi d'apprécier la portée religieuse de cette conception et l'ampleur de sa diffusion dans l'espace occidental et dans le temps.

¹ L'influence des monarchies hellénistiques sur le culte impérial romain a jadis été surestimée (Cerfaux, Tondriau 1957).

Chapitre I : Les dieux augustes, un moyen de diviniser l'empereur ou de le protéger ?

La signification des dieux augustes a suscité de nombreuses questions chez les chercheurs. L'épigraphie n'est en effet guère explicite à ce sujet. Il nous a semblé indispensable de partir d'observations simples et de recoupements permettant d'éliminer ou de nuancer fortement les explications les moins probables, de lever certaines incertitudes. Appliqué aux dieux le titre *Augustus* désigne-t-il l'empereur ou est-il, plus banalement, le synonyme de *sanctus* ? Est-il une épithète du dieu ou un substantif au génitif exprimant l'appropriation du dieu par l'empereur ? En utilisant cette expression épigraphique veut-on identifier l'empereur au dieu ou s'adresse-t-on avant tout à la divinité elle-même ? Si le premier cas est peu probable en Occident, que signifie donc la collation du titre impérial aux dieux ? Désigne-t-il ces derniers comme les Lares domestiques de la famille impériale ou du moins ses protecteurs ? L'analyse épigraphique permet d'esquisser quelques réponses.

I - Les dieux augustes, un lien étroit avec l'empereur ?

Il convient avant toutes choses de définir l'emploi historique du titre *Augustus* en rapport avec des divinités et de préciser les formules épigraphiques désignant les dieux augustes. Cette approche est nécessaire pour déterminer d'abord la valeur du terme *Augustus*, en particulier son « coefficient impérial » et ensuite la forme grammaticale par laquelle il est joint aux divinités, forme qui peut être révélatrice de la nature de la relation que l'empereur entretient avec le divin.

A - Augustus désigne-t-il l'Empereur?

1 – *Augustus*, un synonyme de *Sanctus*?

La première incertitude à lever est celle de savoir si le titre *Augustus/a* appliqué aux divinités met *de facto* celles-ci en relation avec l'Empereur ou la famille impériale. L'idée vient naturellement à l'esprit dans la mesure où ce titre a été solennellement accordé par le Sénat à Octavien le 16 janvier 27 a.C. lors d'une séance mémorable au cours de laquelle était redéfinie la situation du fils de César dans une « République » qu'il venait de rétablir¹. C'est le titre d'*Augustus* qui finit par s'imposer et contribua si bien à exprimer l'*auctoritas* du prince et le *novus status* qu'il fut porté sans exception par les successeurs d'Auguste. Il apparut dès lors systématiquement dans les titulatures impériales gravées sur les monuments ou sur les monnaies. Il fut employé pour nommer les hauts fonctionnaires comme les *legati Aug. pro praetore* ou les *procuratores Aug. Augustus* devint de toute évidence une référence à l'empereur.

Pourtant, appliqué aux dieux, ce titre renvoie-t-il obligatoirement à l'empereur ? Ne faut-il pas y voir tout bonnement un synonyme de *sanctus* ? H. Fugier constate que, dans la littérature, dès l'origine *sanctus* sert à qualifier les dieux. Calqué sur le grec *αγιος*, il signifie à la fois « cultuel », « consacré (à un dieu) », « qui appartient (à un dieu) », « numineux, qui est dieu »². Il a été cependant rarement utilisé dans la littérature³. Cicéron emploie souvent *augustus* comme synonyme de *sanctus* ou de *religiosus*⁴. Mais Tite Live y a recours, dans des circonstances étrangères au premier empereur, en opposition à *humanus*, pour commenter toutefois la valeur religieuse du nouveau titre accordé à Octavien⁵. Dans l'Orient grec son équivalent *Σεβαστος*, n'était pas familier. Il n'apparaît pas dans la littérature avant Auguste et demeure d'un emploi rare sauf en référence à la famille impériale⁶.

Malgré tout est-il pensable que dans les innombrables dédicaces aux dieux augustes le dédicant ait songé précisément et en permanence au souverain ? Bien des chercheurs en

¹ Suétone *Aug.*, 7, Dio Cassius 53, 16, 8, Ovide *Fast.* I, 587-616.

² Fugier 1963, 270-292. Les lauriers – arbres de la victoire et d'Apollon - placés sur les montants de la porte de la maison d'Auguste en 27 p.C. signalaient « la gloire militaire acquise sous la protection d'Apollon *Actiacus* », « conféraient à la résidence...un caractère sacerdotal et sacré correspondant au surnom Auguste » (Scheid 2007, 89).

³ Haverfield 1915, 249-250. On rencontre *numen augustum deae* et autres *numina deorum* (*Th. L.L.* col. 1381), mais dans ces cas *augustum* qualifie le *numen* du dieu, non le dieu lui-même.

⁴ *Th.L.L.* col. 1379 et autres occurrences dans la littérature col. 1379-1381.

⁵ Taylor 1918, 159. On ne peut donc parler que de connotation.

⁶ *id.* 160, pour la première fois en 7 a.C., chez Denys d'Halicarnasse II, 75 . Aussi Nock 1925, 92, note 73.

doutent et ne croient pas que les dieux augustes recèlent un quelconque « coefficient impérial »¹. P. Herz² a une position plus mesurée en estimant que dans le cas des dieux de l'Etat et des divinités dynastiques, *Augustus* fait référence à l'Empereur tandis que dans celui des divinités locales, il reprend son sens de « saint » et n'est autre qu'« ein unverbindlichen Ehrentitel ». Ruggiero pensait déjà que *Augustus* gardait son sens traditionnel quand il était le qualificatif attribué de certains dieux comme Caelestis, Saturne, Silvain ou dans le cas des dieux topiques et faisait référence à la *Domus Augusta* dans la majorité des autres cas³. Cette pratique serait d'une grande ambiguïté, difficilement compatible avec la précision des dédicaces dans lesquelles les donateurs souhaitent définir avec justesse le champ d'action du dieu auquel ils s'adressent. M. Le Glay⁴ hésite lui aussi sur la validité d'un rapport direct et permanent entre l'Empereur et le grand dieu africain Saturne inmanquablement affublé du titre *Augustus*. Il doute que dans tous les cas on ait voulu appeler la protection du dieu sur l'empereur et pense que le sens de *Sanctus* devait demeurer très présent. Peut-être *Augustus*, devenu synonyme de « royal », d'« impérial », qualifiait bien ainsi un dieu considéré comme un Maître tout puissant, sans que l'on doive songer obligatoirement à un lien entre Saturne et l'Empereur⁵. Mais, par ce titre, le dieu et l'empereur se renforçaient mutuellement⁶. M. Beard, J. North et S. Price pensent également à une relation réciproque des deux termes : la divinité locale s'intégrait dans le monde romain et elle protégeait l'empereur⁷. Ainsi l'emploi du titre d'Auguste semble entâché d'une certaine ambiguïté ou même de confusion. Cela n'est guère satisfaisant et l'on peut penser à une évolution du sens du mot. Toutefois il est possible d'avancer plusieurs arguments pour reconnaître un « coefficient impérial » dans le terme *augustus/a*.

¹ Expression de Dunand dans *BSF* 41, 1963, 349. Malaise 1972, 183-184, ne croit pas à la « résonance impériale de ce titre ». Dorcey 1988, 133. Pour S. Saint-Amans 2004, 131-132, l'épithète « introduit n'importe quelle divinité...non pas dans le panthéon privilégié de l'empereur régnant à proprement parler, mais au-delà, dans le cycle même et dans les plus hautes sphères de la religion romaine ».

² Herz 1975, 79, 104 et *id.* 1978. Le Glay 1983, 166, qualifie cette distinction de « subtile et difficile à établir ».

³ Ruggiero *Augustus* in *Diz.* 1886, I, 926, fait cette distinction de sens en estimant cependant que, dans la majorité des cas, le terme s'applique à des dieux liés à la *Domus Augusta*..

⁴ Le Glay 1966, 129 et 1983, 166-167, qui critique la distinction proposée par Herz comme « subtile et difficile à établir ».

⁵ Dans ce sens également Benseddik, Lochin 2005b, 266, qui voient dans les traditions royales numide et punique « l'explication du rapide succès du culte impérial et de l'attribution au grand dieu de l'Afrique du titre impérial par excellence ». Mais dans ce cas le terme peut faire redondance notamment dans une inscription de Belli (Proconsulaire, A327) où l'on peut lire *Regi Saturno Aug(usto)*.

⁶ Voici le texte de Le Glay 1983, 167: « Il me paraît probable que dans une expression comme *Aecorna Augusta* ou *Saturnus Augustus* les deux entités évoquées s'enrichissent mutuellement: *Aecorna* et *Saturnus* de l'idée de primauté, de puissance et de sainteté contenue dans *Augustus*, et l'Auguste régnant de la valeur et du prestige des deux divinités aux yeux des gens d'Emona et aux yeux des Africains. Ce qui ne veut pas dire qu'un *Emoniensis* ou un Africain de l'époque impériale établissait une relation directe de sa déesse ou de son dieu à l'empereur de Rome chaque fois qu'il s'adressait à *Aecorna Augusta* ou à *Saturnus Augustus* ».

⁷ Beard, North, Price 2006, 332.

Peut-on croire que par son emploi routinier au seul usage de l'empereur, dans sa titulature, dans la désignation de ses mandataires ou fonctionnaires, *Augustus* ait fini par ne signifier autre chose qu' « impérial », « souverain », terme désormais totalement détaché de toute référence à l'empereur régnant ? Cela paraît difficile quand on voit à quel point les princes sont châtouilleux dans tout ce qui les concerne. Le *cognomen Augustus* n'est guère diffusé chez les particuliers¹. Il devait être largement considéré comme réservé à l'Empereur comme le pense D. Fishwick². Ajoutons quelques observations tirées de l'épigraphie.

Une première constatation s'impose: c'est la quasi absence de l'épithète *Augustus/a* sous la République, notamment en épigraphie³ avant l'adoption de ce titre par Octavien en 27 a.C. Certes en Italie, un texte épigraphique la met en connection avec une divinité avant Auguste. Un monument trouvé à Sabioneta, daté incontestablement de 59 a.C., mentionne des *[A]ug(ustis) Laribus*⁴. C'est un cas unique. Reconnaissons cependant avec I. Gradel que l'abréviation *[A]ug(ustis)* dans cette inscription implique un usage répandu sans doute dans les formules rituelles. Il faut donc admettre que la pratique existait avant 27 a.C.⁵ Mais cet unique cas épigraphique fait figure d'exception même si les dédicaces républicaines et notamment celles où les dieux sont dotés d'une épithète sont peu nombreuses en regard des dédicaces impériales. Aussi l'exception ne confirme-t-elle pas la règle d'une référence majoritaire au souverain de l'épithète auguste? D'ailleurs dans la littérature républicaine, *Augustus/a* n'est pas utilisé comme titre de divinité mais sert à qualifier des sanctuaires ou des objets rituels⁶. Sous l'Empire, le premier exemple daté d'utilisation de l'épithète Auguste pour qualifier une divinité remonte à 13 a.C. avec la fondation de l'*Ara Pacis Augustae* (*Amit., Ant.* 30 janv.)⁷. Les « vertus augustes » reçoivent précocement ce titre à Rome⁸ mais aussi en province: un autel de Narbonne consacré *Paci Aug(ustae)* par un particulier, *T. Domitius*

¹ Haverfield 1915, 250 note 1, qui donne les références du *CIL* et explique cette rareté par la crainte de poursuites pour atteinte à la *maiestas* du Prince. Cependant le *cognomen*, sans être très répandu, n'est pas inexistant. On relève 53 cas en Europe occidentale d'après l'*Onomasticon* et 7 *Augusta* et aucun *Augustus* en Afrique dans le seul *CIL* 8.

² Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446-454

³ Haverfield 1915, 249-250, voir *Th. L.L.* 2, 1393-1402

⁴ *C.* 1, 753= *C.* 5, 4087= *ILLRP*, 200 (Betriacum/Sabioneta, *ager* de Mantoue), le monument est consacré par 19 esclaves portant tous des noms grecs ou orientaux. Il pourrait provenir de Rome (Zaccaria 2008a, 223, n. 8) ; mais un texte plus récent semblable *Augustis Laribus* (*C.* 5, 4865, I^o-II^os. p.C.) vient de Toscolano Maderno (Brixia). Voir aussi Gregori 2009, 316, qui doute de l'interprétation traditionnelle de cette supposée dédicace de Betriacum perdue.

⁵ Gradel 2002, 113-114.

⁶ Chez les poètes latins on n'en trouve pas trace d'après Carter 1902, *Th.L.L.* col. 1379-1381. Sous l'Empire on rencontre des exceptions. Ainsi Apulée désigne Isis comme un *Numen Augustum* (*Métam.*, 11, 22), et écrit *Solis Augusti* (*Met.*, 2, 28) sans qu'il y ait ici de rapport avec l'empereur. L'emploi d'*augustus* dans le sens de *sanctus* pour désigner un objet consacré aux dieux est attesté en 1 p.C. dans la dédicace d'un probable *magister vici* à une série de dieux, *iussu Iovis aram augustam posuit* (*C.* 6, 30975= ILS 3090 ; Pouthier 1981, 307).

⁷ *Cum., Vict. Aug.* en 43 a.C.

⁸ On connaît les autels de *Pietas Augusta*, *Iustitia Augusta*, le temple de *Concordia Augusta*. infra p. 131.

Romulus, est attribué à 26-25 a.C.¹ et l'édifice d'*Eumachia* à Pompéï est consacré à *Pietas* et à *Concordia Augusta* entre 7 a.C. et 2 p.C. (C. 10, 810, 811). Il est évident que dans ces cas la référence au premier empereur est éclatante². Un autre argument nous vient de la numismatique. Si les vertus suivies de *Augusti* sont incontestablement liées à l'empereur, dans les autres cas, comme *Fortuna Augusta*, *Victoria Augusta*, l'illustration du revers ou de l'avvers rendent évident ce même lien.

Une confirmation indirecte peut être trouvée dans la comparaison entre l'emploi des termes *Augustus* et *Sanctus* en épigraphie pour désigner les dieux dans les provinces. Le tableau 1 (Ann. I) souligne la considérable disproportion au profit d'*Augustus* dans toutes les provinces sauf exception³. La différence est écrasante (Bétique, Narbonnaise, Aquitaine, Lyonnaise, Norique, Dalmatie, Pannonie, Tripolitaine, Proconsulaire, Numidie, Maurétanie Sitifienne) – jusqu'à 81 fois plus pour *Augustus* en Proconsulaire - ou modérée (Belgique, Germanie Supérieure, Dacie, Mésie supérieure) mais toujours significative (jamais inférieure au double pour *Augustus*). Globalement le titre *Augustus* est accordé aux dieux près de dix fois plus (9,6 ; 91,6 %) que celui de *Sanctus*. En outre alors que *Augustus*, très fréquemment appliqué aux divinités, l'est depuis le premier empereur, *Sanctus* est une épithète peu utilisée et de façon tardive comme l'a montré pour la Gaule et les Germanies M.-Th. Raepsaet-Charlier⁴. En Tarraconnaise elle semble attestée à la charnière des I^{er} et II^e siècles et des Flaviens à 256/257 en Afrique, surtout à partir des Sévères. Elle semble se limiter à quelques divinités en Hispanie⁵, dans les régions danubiennes; en Afrique l'utilisation de *sanctus* est plus large ; l'épiclèse est attribuée aussi bien à des dieux gréco-romains, et « orientaux », à des abstractions divinisées qu'à des dieux indigènes et interprétés. Cette disparité est un indice significatif. Si les deux titres étaient équivalents et interchangeables, il est certain que les proportions devraient s'équilibrer: le cas de la Lusitanie où cet équilibre existe est trompeur; la plupart des divinités qualifiées de *sanctae* à l'exclusion presque totale d'*Augustae*, sont des divinités indigènes honorées dans des sanctuaires ruraux ou domestiques. A Rome la situation chronologique des deux épicleses est comparable à celle

¹ *AE* 1952, 165, Seston 1954, Chastagnol 1999.

² *Eumachia* imite consciemment Livie qui avait dédié avec Tibère la *porticus Liviae* sur l'Esquilin en 7 a.C. (avec une *aedes* à *Concordia Aug.*). Dans l'abside axiale située au fond de l'édifice était exposée une statue de *Concordia Augusta* qui portait peut-être les traits de Livie. Dans le même axe, en correspondance, dans l'exèdre du cryptoportique se dressait une statue d'*Eumachia*. (Zanker 1993, 320 ; Torelli 1998).

³ En Lusitanie et en Rhétie les occurrences de *sanctus* sont à peine moins nombreuses que celles d'*Augustus*. En Bretagne seulement elles sont le double.

⁴ En 166-169 en Germanie Inférieure et en 201 en Germanie supérieure (Raepsaet-Charlier 1993).

⁵ En Hispanie c'est le cas surtout pour *Ataecina/Proserpina*, ou *Endovellicus* divinités indigènes qui ne sont jamais qualifiées d'Augustes, mais aussi pour d'autres divinités qui peuvent recevoir en d'autres occasions l'épithète Auguste, comme Silvain (C. II⁷, 131), Cérès (C. II⁵, 52), Cybèle et Attis indirectement (*Arbori sanctae*: C II⁵, 1132).

de l'Occident : les dieux augustes sont dans les *compita* dès 7-6 a.C. alors que la première attestation datée de *sanctus* est de 108 p.C. (C 6, 680). En revanche les occurrences de *sanctus* dépassent sensiblement celles d'*Augustus*. En numismatique, nous faisons la même constatation que dans l'épigraphie des provinces occidentales. *Sanctus* appliqué à une divinité n'apparaît que sous Pescennius Niger¹ alors que *Augusta* est appliquée à Cérès pour la première fois sur des monnaies de Claude²; là encore la disproportion d'emploi est manifeste: 166 *Aug.* (dont 23 fois pour des vertus) et 15 occurrences de *sanctus* (dont aucune pour les « vertus »). Mieux, un dieu peut recevoir dans la même dédicace, les deux épithètes qui feraient alors double emploi (Tab. 2, Ann.I). En revanche la logique est sauvée si les deux épithètes désignent deux notions différentes.

Ainsi la chronologie de l'utilisation d'*Augustus* comme épithète des divinités, la comparaison avec l'emploi de *sanctus* plaident pour une attribution exclusive de ce titre à la *domus augusta*. Cette conclusion est admise aujourd'hui par la quasi-totalité des savants, à la suite de chercheurs comme R. Etienne, D. Fishwick et d'autres qui se sont penchés sur ce problème de façon approfondie³. Cette vue est devenue une donnée d'évidence qui ne prête plus à discussion. Une réserve est cependant de mise pour répondre aux réticences déjà notées de certains chercheurs sceptiques quant à la référence permanente à l'empereur du titre divin d'*Augustus*. On peut en effet admettre que si ce titre avait une signification bien précise dans l'idéologie ou la théologie impériale, ce que l'on peut vérifier d'Auguste à Constantin, certains particuliers aient pu imiter une dédicace officielle sans en comprendre le sens, se soient contentés de reprendre de façon routinière la dénomination du dieu telle qu'elle s'inscrivait officiellement sur les frontons des temples publics. Ou bien ils ont pu adopter cette épithète parce que son utilisation en rapport avec l'empereur lui avait conféré une aura, un prestige tel que son emploi était particulièrement recommandé pour des dieux personnels que l'on voulait honorer au plus haut point⁴. Et dans ce cas le titre pouvait en effet retrouver son sens premier de *sanctus*, de vénérable⁵. On ne doit pas exclure cette

¹ RIC IV, 1, p. 22, 2 a,b,c (*Apollini Sancto* sur des deniers de Pescennius Niger), p. 131, 319 (*Minerva Sanct.* sur des deniers de Septime Sévère), p. 320, 45, p. 328, 98, p. 329, 105 (*Minerva Sanct.* sur des deniers de Géta), p. 171, 587, p. 178, 648, p. 209, 869, p. 211, 894 (*Vestae Sanctae* sur des deniers, *dupondii* ou *aurei* de Rome et Laodicée au nom de Julia Domna). ; enfin RIC IV, 2, p. 37, 143 et *id.* p. 43, 195 (*Sanct. Deo Soli Elagabal* sur un *aureus* d'Elagabal à Rome et un denier d'Antioche). Il n'existe pas d'exemple républicain (Crawford 1974) mais il est vrai que peu de divinités dotées d'une épithète sont mentionnées dans les monnaies à cette époque.

² Il est employé essentiellement pour les Abstractions divinisées, la première étant *Salus Augusta* en 22-23 (RIC I, 81-84). On relève *Paci Augustae* en 41-42 (RIC I, 126, 26-37) ; 185, 18), *Spes Augusta* sous Claude (RIC I, 129-64) *Libertas Augusta* sous Caligula (RIC I, 117-33), *Concordia Augusta* en 63-68 (RIC I, 148, 43).

³ Etienne 1958/1976, 334-349, Fishwick ICLW II/1, 1991, 446-454; aussi Hornum 1993, 37-40.

⁴ Le Glay 1966, 129 et 1983, 166-167.

⁵ A. Arnaldi 2001, 469-470, pense que lorsque des divinités augustes sont invoquées *in honorem et memoriam* d'une défunte, *Augustus* a alors le sens de vénérable. Pourtant le contexte public et même impérial est parfois net (*augusteum* de Narona ; cas de sévirs). Ne vaudrait-il pas mieux penser que la coopération du dieu et de l'empereur sont attendues pour la protection de la famille ?

éventualité et nous y reviendrons. Il nous semble cependant que ce ne devait pas être la signification la plus courante. Et le qualificatif *Augustus* appliqué aux dieux garde son coefficient impérial jusqu'à une époque tardive comme l'atteste une inscription de Bou Arada (Proconsulaire, A412) : elle est dédiée *Soli Invicto Aug(usto) sac(rum)* par des *Devoti numini magestati eorum*, pour le salut de l'empereur Julien *Victor ac Triumphator semper Augustus*. Ces *devoti* seraient d'après C. Lepelley¹ des notables païens manifestant, à titre privé, leur adhésion à la politique religieuse de l'empereur, dans une cité probablement majoritairement gagnée au christianisme. Or il est évident qu'ici, précisément, *Aug(usto)* a bien une signification impériale et a été choisi à dessein.

2 - Spécificité des *Dii augusti* ?

On peut même dire que les dieux augustes forment un groupe divin spécifique, ressenti comme tel, en Afrique mais aussi en Italie². Ainsi à Thugga un monument porte l'inscription *Diis Aug(ustis), Genio Thug(gae), Aescula[pio], Saluti, Victoriae* (A635). Les quelques exemples du tableau 3 (Ann. I), allant du règne de Claude à celui des Sévères, montrent que les *dii Augusti* désignent en Afrique essentiellement, et dans une mesure limitée, des divinités du panthéon ou des abstractions divinisées qualifiées d'augustes, qu'il s'agisse des seuls dieux cités dans l'inscription ou déduits du contexte archéologique³ ou de l'ensemble des dieux du panthéon susceptibles de devenir augustes⁴. La forme *Di Caesarum* doit leur être assimilée d'après D. Fishwick⁵. L'expression est donc conforme à ce que l'on entend habituellement par « dieux augustes ». Il n'est pas possible d'assimiler l'expression *dii*

¹ Lepelley 2006, 275.

² Tableau A3, voir Fishwick 1978.

³ A Dougga l'inscription énumère au titre de *dii Augusti*, le *Genius Thuggae* (Pluton), Esculape, *Salus* et *Victoria*. A Bulla Regia (A884, 885) les dieux *Augusti* doivent être, outre le dieu poliade Apollon nommé cité, les divinités hébergées dans le sanctuaire d'Apollon, soit Cérès et Esculape dans la *cella* et Saturne et Minerve sous les portiques.

⁴ Fishwick 1978, 1989.

⁵ Fishwick *ICLWII/1*, 1991, 451 ; *id.* 1978, 1989. A propos de l'inscription augustéenne de Thinissut (*Augusto deo cives romani qui Thinissut negotiantur*, *ILAfr.* 306), *Augustus deus* et *deus Augustus* seraient des formules interchangeables désignant un dieu inconnu qualifié d'Auguste, de même que *deus Visidianus* désigne le dieu inconnu protecteur de la *gens Visidia*. On ne peut interpréter l'expression comme exprimant la déification d'Auguste vivant, ce qui semble correct. Contra Beard, North, Price 2006, 318, Kotula 1984, 215-218, pour qui les *Cives Romani qui Thinissut negotiantur* ont très bien pu honorer la divinité d'Auguste ; Virgile fait bien dire au berger Tityre *Namque erit ille mihi semper deus*. Il est vrai que *deus* peut être mis ici pour *Divus* (en ce même sens, Smadja 1978, 158, Saint-Amans 2004, 70-71). Pourtant *deus* est placé après *Augustus* ce qui n'est jamais le cas pour *Divus Augustus*. On peut aussi observer que la forme *Di Caesarum* – où *Caesarum* est un génitif – est plus proche de *Numina Augustorum* que de *Dii Augusti* et toute la série de dieux dits *Augusti*. Les *Dii Caesarum* sont uniquement attestés au Djebel Mansour en Proconsulaire (*AE* 1977, 855).

Augusti à celle de *dii deaque omnes*, plus tardive, comme l'a montré A. Cadotte¹. Cette dernière est reconnue comme une expression syncrétiste, équivalente de *Pantheus*, par laquelle le dédicant, se conformant à une tendance universaliste de la deuxième moitié des II^e et III^e s., s'adresse à l'Être Suprême sous toutes ses formes et fonctions innombrables. Ici les *dii Augusti*, contrairement aux *dii deae omnes*, reçoivent une qualification qui les identifie, qui les caractérise spécifiquement en leur ôtant tout sens syncrétique² : soit elle s'applique à une série de divinités – dieux ou « vertus » - limitée, indiquée par le contexte épigraphique ou archéologique (Tab. 3, Ann. I), signification la plus pertinente, soit elle concerne l'ensemble des dieux, non comme les diverses facettes de l'Être Suprême mais comme des divinités entretenant des relations particulières avec l'Empereur.

En revanche il est impossible de les identifier aux *Θεοι Σεβαστοι* orientaux qui ne sont pas comme on pourrait le croire une traduction des *dii augusti*. L'expression grecque est employée du vivant même d'Auguste et elle est nettement distinguée des *Θεοι Ολυμπιοι* sur la dédicace d'un *Sebasteion* de l'acropole de Ioulis (Kea, Cyclades), probablement sur une aire sacrée occupée aussi par le temple d'Apollon Pythios³. Les deux catégories de dieux sont invoquées pour le salut du « dieu César Auguste » (ce qui prouve que malgré son titre, Auguste n'est pas considéré comme un « dieu réel » !). Pour S. Zoumbaki et L., G. Mendoni⁴ qui ont étudié ce texte, les *Θεοι Σεβαστοι* sont le couple d'Auguste et de Livie, princesse qui portait déjà le titre de *Σεβαστη* dans les inscriptions d'Orient où elle est désignée seule ou identifiée à diverses divinités féminines - honneurs banals depuis longtemps accordés aux souverains hellénistiques et à leurs familles -, et cela du vivant même d'Auguste. Le couple continua à être nommé ainsi après la mort d'Auguste. A Aphrodisias le groupe des *Θεοι Σεβαστοι* est bien distingué de celui des *Θεοι Ολυμπιοι* dans la dédicace du *Sebasteion*. Ainsi les *Θεοι Σεβαστοι* étaient le groupe des *Divi/ae* et des *Augusti/ae* portant indistinctement le titre de *Θεοι* à l'instar des Olympiens⁵. On peut se demander si, par exception, cette signification n'est pas présente en Occident par suite d'une influence orientale. Ainsi à Lepcis Magna, dans la *porticus post scaenam* du théâtre augustéen a été élevé en 42 p.C. un temple consacré aux *Dii Augusti*⁶. Certes on peut penser qu'il abritait des

1 Cadotte 2002-2003, 60-67.

2 Cadotte, 2002-2003, 67-68.

³ *IG XII 5*, 629.

⁴ Zoumbaki, Mendoni, «*Θεοι Σεβαστοι*» in *Meletemata* 1998. Voir aussi Kantiréa 2008, 95 et *id.* 2003, pour qui « le passage du nom individuel du prince à l'appellation générale de sa famille » est attesté dès Tibère

⁵ Harland 2003, 115-136. Lozano 2002, 58-60, inclue aussi dans ces *Theoi Sebastoi* les *Augusti* defunts qui n'ont pas été divinisés. Ce culte collectif qui supplanta à partir de Claude le culte individuel des empereurs était destiné à honorer le pouvoir et sa continuité dans le temps (Kantiréa 2008, 95).

⁶ Sur ce temple Brouquier-Reddé 1992, 110-113.

dieux augustes au sens habituel du terme¹, surtout si l'on songe que le temple se trouve exactement dans l'axe de la *valva regia* et de l'*aedes in summa cavea* renfermant une statue de Livie-Cérès avec la dédicace *Cereri Augustae sacrum*. Ce jeu de correspondances peut inciter à penser que le temple abritait un groupe de dieux augustes dont Cérès Auguste faisait partie. On peut songer aussi aux dieux poliades de la cité *Liber* et *Hercules* les mieux placés pour être qualifiés d'Augustes². Cependant une autre interprétation a cours depuis longtemps qui voit dans ces *dii Augusti* des *Divi*. Une base destinée à trois statues (non retrouvées) a fait supposer qu'elle devait porter les représentations de César - mais il n'a jamais été *Augustus!* -, Auguste et Livie divinisés³ ou plutôt des *Divi* Auguste et Livie et de l'empereur régnant Tibère⁴ - ou peut-être Claude empereur régnant depuis 41. Certaines observations peuvent aller dans ce sens. Ainsi la statue de Livie-Cérès du théâtre a été érigée en 35-36, précédant de six ans à peine la construction du temple des *dii Augusti*; elle est donc une représentation *post mortem* mais antérieure cependant à la divinisation de l'épouse d'Auguste⁵ intervenue l'année même de la réalisation de l'édifice. En faveur de l'hypothèse d'une présence de Livie – peut-être en Cérès Auguste ? – nous devons invoquer le rôle du proconsul de 41 à 43 responsable de la dédicace, *Q. Marcius C.f. Barea Soranus*. Il était un ami personnel de Claude et ne pouvait qu'appliquer avec enthousiasme sa politique consistant à valoriser les membres de la famille claudienne afin de renforcer sa légitimité. La mise en avant du couple des *Divi* Auguste et Livie, à la fois épouse et fille du premier par son adoption en 14 p.C., mère de Tibère, soulignait clairement la continuité gentilice jusqu'à Claude⁶. Or c'est *Soranus* qui introduisit à Circa le culte de *Diva Augusta* et consacra plusieurs monuments à Claude en Afrique⁷. Il est donc probable qu'il ait suggéré au donateur *Iddibal Magonis f. Tapapius* d'honorer dans le temple les *divi Augusti* et *Augusta*, associés soit à Tibère soit plutôt à Claude. Ajoutons que le quadriportique *post-scaenam* abritait souvent un sanctuaire consacré

¹ En ce sens Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 450 ss. Des statues de divinités augustes sont attestées dans des théâtres : *Iustitia Augusta* dans l'orchestra du théâtre d'Aequiculum (*C* 9, 4133), *Nemesis Augusta* dans le *postscaenium* du petit théâtre de Pola (*It.* X/1, 18) (Fuchs 1987, 61; Aequiculum, 108 ss; Pola). A Minturnes, la *porticus postscaenam* abritait le Capitole et un temple A qui a été identifié comme celui de Rome et Auguste; une inscription à *[Concord]ia Augusta* trouvée à proximité montre que les divinités augustes y avaient leur place (Coarelli 1982, 374-376).

² Saint Amans 2004, **.

³ Romanelli 1959, 225, Caputo 1987, 58; Di Vita 1982, 559 et récemment Smadja 2011, 222.

⁴ Boschung 2002, 23.

⁵ Les jeux de correspondances entre les statues du *sacellum* de la *summa cavea* et celles de la *Frons scaenae*, notamment celles situées au-dessus de la *valva regia* sont bien mis en lumière, entre autres, dans le théâtre de Suessa Aurunca où la Matidie-Luna du mur de scène s'envole, comme dans une scène d'apothéose triomphale, en direction du *sacellum* de la *cavea* pour y rejoindre les *Divae*, surtout si l'on songe que les absides et niches du mur de scène étaient considérées comme les « grottes du ciel » (Rosso 2009, 112-118).

⁶ D'autant plus que Claude choisit l'anniversaire du mariage d'Auguste et de Livie pour la diviniser le 17 janvier 42.

⁷ Sur la politique claudienne de légitimation gentilice et sa traduction en Afrique à travers le culte de Livie et des autres membres de la famille claudienne, Cenerini 2008.

à la famille impériale comme c'était le cas à Mérida, à Italica, peut-être à Avenches¹... ce qui laisse imaginer des parcours processionnels entre les deux édifices à travers la *valva regia*². Si cela était vrai pour Lepcis Magna, les *dii Augusti* auraient exceptionnellement la même signification que les *Θεοι Σεβαστοι* orientaux et l'on pourrait penser à une influence de la Cyrénaïque voisine ou de toute autre province orientale. D'ailleurs à Pisaurum les *signa deorum August[orum]* offertes par deux *seviri augustales*, sans doute pour un *augusteum*, sont à coup sûr celles de *Divi*³. Mais on peut aussi bien penser que le temple des *dii Augusti* de Lepcis Magna renfermait peut-être, outre les statues du prince régnant et de sa famille – images des *numina* ? – au fond de la *cella*, des statues de divinités augustes, placées sur les côtés, comme on le vérifie dans certains sanctuaires ultérieurs (Italica, Dougga... infra 137, 306). Ou bien les princes étaient représentés en divinités et peut-être Livie en « Cérés Auguste »⁴, vu le contexte lepcitain. Cela pourrait concilier les hypothèses de Romanelli ou de Boschung et celle de Fishwick. Il semble cependant que le plus souvent les *dii Augusti* soient des dieux entretenant des relations étroites avec l'empereur. Mais cette expression semble peu répandue et limitée à Rome, à l'Italie et à l'Afrique.

B - *Augustus/a*, substantif ou épithète, génitif ou datif?

Une autre question, non négligeable, porte sur le formulaire épigraphique : la nature grammaticale du terme *augustus/a* accolé au nom des dieux n'est pas très claire.

¹ Pour Avenches : Etienne 1985, 19- 24: le complexe associant théâtre et temple du culte impérial enveloppé par une *porticus triplex* remonterait au modèle du complexe pompéien du Champ de Mars, lui-même inspiré de précédents hellénistiques. Pour R. Etienne il ne fait pas de doute que les temples associés au théâtre (parfois remplacé par un amphithéâtre comme à Amiens) sont ceux du culte impérial. Egalement Gros 2002, 292, à partir des exemples de Mérida et Lepcis. Pour une autre hypothèse à Avenches, Van Andringa 1994. Récemment Ramallo Asensio 2009, étudie les théâtres d'Hispanie et leur environnement comme lieu d'exaltation (non forcément de culte) de la famille impériale présente sur la *scaenae frons*, dans l'*orchestra*, la *cavea*, et la *porticus post scaenam*. Dans cette dernière on rencontre une exèdre ou un temple souvent consacré au culte impérial : à Mérida il s'agirait plutôt d'un *lararium* impérial abritant les statues de *togati* (Auguste *velato capite*, Tibère et Drusus Minor), mettant l'accent sur l'aspect dynastique et la *pietas* de l'empereur (Arce 2002, 237-239 ; Boschung 2002, 79). À Segobriga on propose d'identifier un lieu de culte à Rome et Auguste derrière le *postscaenium* (Almagro, Abascal 1999). En revanche à Baelo le *sacellum* face au *postscaenium* a pu abriter les statues de la triade capitoline (Fincker, Moretti, 2009), mais un culte dynastique à Cherchell. Dans la *summa cavea* Ramallo Asensio note parfois l'existence d'un temple consacré aux dieux ou au culte impérial (Vénus, *Honos, Virtus, Felicitas* au théâtre de Pompée, la triade capitoline ? à Trieste, Livie et un *togatus* ayant un lien avec Tibère à Bilbilis). Enfin sur les terrasses associées au sommet de la *cavea* : *sacellum* avec autels à Auguste et *Fortuna Augusta* à Cordoue, Auguste (?), Vénus, Diane, Hermès, les Nymphes à Italica, tête sévérienne (Esculape ?) à Carthagène, Venus Genitrix et Cupido à Castulo.

² Sur le transfert de statues divines ou impériales vers le théâtre lors des fêtes religieuses, par ex. Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 532ss, Le Glay 1992.

³ Bertrand 2015, 348.

⁴ Comme on l'a vu, Cérés Auguste est la première divinité traditionnelle (hors les « vertus ») à être honorée sur les monnaies sous Claude précisément (*RIC* I, 136, 137, DP, Rome, 41 p.C.). Or un *dupondius* de 41-42 représente à l'avers la tête d'Auguste radiée avec la légende *Divus Augustus* et au revers Livie drapée avec une couronne d'épis, assise sur un trône et tenant des épis de blé dans sa main droite et une torche dans la gauche avec la légende *Diva Augusta* (*RIC* I, 224-225, Rome). Livie a déjà été assimilée à *Concordia Aug.* (Auguste) et à *Salus Augusta* (Tibère).

Comment en effet doit-on restituer ce terme le plus souvent abrégé dans les inscriptions, en général sous la forme « *Aug.* » plus rarement *August.*, *Augus.*, *Au* ou *A*¹. S'agit-il d'un substantif au génitif ou d'une épithète au datif accompagnant le nom du dieu au datif? Pour de nombreux chercheurs les deux formes d'expression sont équivalentes². Pourtant la question est d'importance car dans le premier cas il est évident qu'*Augusti/orum* désigne l'empereur et démontre le lien des dieux augustes et du pouvoir. Dans le second, le doute subsiste de savoir si *Augustus/a* signifie « saint » ou « relatif à l'Auguste ». Il se peut surtout que l'association entre empereur et divinité prenne une signification différente selon que l'on emploie le substantif au génitif ou l'épithète. On peut avoir un doute d'ailleurs sur l'équivalence supposée des deux expressions lorsque l'on constate leur emploi dans la même inscription. C'est le cas, en Afrique, où l'on rend hommage à la *Victoria Augusta imperatoris...*³. La juxtaposition du qualificatif *Augusta* et du génitif *Imperatoris N...* est redondante si les deux expressions ont la même signification! Pour y voir clair il convient de confronter les textes abrégés aux inscriptions bien conservées et rédigées *in extenso*.

Nous étudierons d'abord le cas des « dieux augustes » proprement dits, en réservant celui des « vertus augustes » qui présentent, en ce qui concerne la restitution du terme *Aug.*, une différence capitale avec les précédents. Trois cas sont possibles :

* *Mercurio Aug(usto)* : on peut ici tout naturellement interpréter *Aug(usto)* comme une épithète: « A Mercure Auguste ».

* Mais on pourrait aussi traduire par « à Mercure (identifié ou comparé à) l'Auguste»⁴. On ferait ainsi de *Aug(usto)* un substantif désignant l'Empereur régnant - possibilité avancée par M. Clauss⁵ - et mis en apposition à Mercure pour suggérer une identification ou une

¹ Bien que *S(ilvano) A(ugusto) s(acrum)* soit présent dans les provinces danubiennes et *S(aturno) A(ugusto) s(acrum)*, fréquent en Afrique.

² La plupart des auteurs estime qu'il n'y a pas lieu de faire la distinction entre le génitif et l'épithète; Ainsi Etienne 1958/1974, 334, Clauss 1999, 281-284, Marco 1993, 168, Nock 1925, 92-93, Fishwick *ICLW* II/1, 1991,446 la trouvent invraisemblable. Cependant Gradel 2002, 103-106 et 138 n'est pas du même avis et interprète avec raison *Fortuna Augusti* comme une nouvelle déesse par rapport à la *Fortuna* traditionnelle. Il s'agirait ici de la divinité tutélaire personnelle d'Auguste. *Fortuna Augusta*, tout en reliant la *Fortuna* traditionnelle à l'empereur, ne modifierait pas sa nature. Elle pourrait continuer à être la déesse tutélaire d'une cité. Dans le même sens Van Andringa 2011. L'emploi de l'adjectif, plus vague et ambigu, introduit une transformation subtile de la divinité, sans changer sa nature.

³ Par ex. : (C. 8, 13258, 15258, 26243, 9288). Voir Tab. 11, Ann. I.

⁴ Ou « A Mercure et à Auguste », ce que refusait déjà Chittenden 1928, 49.

⁵ Clauss 1999, 280, qui se demande si dans *Mercurio Augusto* et plus encore dans *Augusto Mercurio* il ne faudrait pas comprendre « A Mercure et à Auguste » (contra Letta 2002, 629-630), comme dans les formules épigraphiques *Augusto sacrum (et) Mercurio* attestées en Gaule. On aurait alors une dédicace adressée à deux dieux, Mercure et l'Empereur, puisque les deux sont dépendants de la formule *sacrum*. Cette hypothèse n'est guère tenable.

juxtaposition de deux divinités. Une formule approchante¹ est courante dans les provinces orientales où nous rencontrons Octavien Hermès, Néron Apollon ou Hadrien Néos Dionysos (infra).

* *Mercurio Aug(usti)* pourrait aussi être restitué. *Aug(usti)* serait alors un substantif au génitif possessif désignant là encore clairement Mercure comme la divinité personnelle de l'Empereur régnant.

1 - Le Génitif certain ou probable : *Aug(usti)*, *Augg(ustorum)*

Ici on doit faire une distinction entre les dieux augustes « proprement dits » et les vertus augustes. Pour ce qui est des premiers la numismatique elle-même (tab. 9, Ann.I) ne fournit quasiment pas de formule non abrégée avec le génitif *Augusti*. *Iovi Augg(ustorum)* apparaît seulement sous Dioclétien (*RIC* V/2, 223, 25, 231, 112)². On relève 4 entrées avec le génitif contre 21 avec le datif. En épigraphie le tableau 4 (Ann.I) nous permet de constater que le phénomène est extrêmement rare : deux cas non abrégés au singulier et un (plus fragile) au pluriel³, six cas dans lesquels, *Augg* s'appliquant à une divinité au singulier⁴ ne peut être restitué que par un génitif pluriel, comme dans *Numinibus Augg(ustorum)*, *Victoria Augg(ustorum)*, ou encore *legatus* ou *procurator Augg(ustorum)*. Enfin trois cas où *Aug* abrégé est suivi de la lettre *N* qui permettrait de restituer le génitif *Aug(usti) n(ostri)*, formule courante pour désigner le prince au III^e s. Cependant cette dernière restitution n'est pas certaine car le pronom possessif peut également s'appliquer au dieu. Ainsi dans l'inscription de Genève (G93) on pourrait lire *Mercurio Aug(usto) N(ostro) Marathonius*, restitution justifiée par l'existence en Gaule de formules comme *Mars suus*⁵. Bien que le dédicant, *Marathonius*, soit unique, il peut cependant agir pour un groupe. D'autre part il est possible mais non probable que *Aug. N.* qualifie *Marathonius* lui-même comme un esclave impérial

¹ On a à Rome *Iuppiter Iulius*, où *Iulius* est un substantif (Dio Cass. 44.6.4 ; Weinstock, 1971, 301-305 ; Clausen 1999, 280). voir infra p. 209.

² On relève aussi *Mars Augustorum* (*RIC* VI, 481 en 311-313 ; *RIC* VII 422, 1 en 311-312), *Herculi Augg.* (*RIC* VI, 169, 42 en 294-305).

³ Dans cette dédicace de Vichy (C 13, 1495) consacrée par les *Dianenses* à *Deae Diana(e) Augustorum...*, *Augustorum* se rapporterait peut-être à *N(uminibus)* disparu.

⁴ Cependant à Henchir-el-Ksur *ILAlg.II*², 4400 doit être rejeté aussi: le texte conservé donne [*Soli ou Solis?*] *Invicti Augusti* (III^e s.). Si *Augusti* est bien au génitif, il n'est sans doute pas un substantif mais une épithète qui s'accorde avec le dieu, lui-même probablement au génitif comme semble l'indiquer l'adjectif au génitif *Invicti*, titre habituel du dieu *Sol*.

⁵ Dans ce sens Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 449, note 19.

(*Aug(usti) N(ostri s(ervus))*)¹. De même à Sidi Habich (Proconsulaire) nous notons trois cas de *sacerdotes Saturni Aug(usti)* pour un seul de *sacerdos Saturni Aug(usti) N(ostri)*². Ici *Nostris* s'applique sans doute au dieu plutôt qu'à l'empereur. Ces trois cas doivent être considérés avec réserve même si l'inscription de Tibiscum (*AE* 1997, 1296=IDR 3/1, 184) atteste incontestablement d'une référence à « Nos Augustes » : *Minervae Augg Nostrorum* dans laquelle *Nostrorum* ne peut que se rapporter sans doute à Philippe l'Arabe et à son fils associé au trône; il est en effet difficile de retenir la suggestion selon laquelle *pro salute* serait sous entendu avant *Augg nostrorum*. Dans l'inscription de S. Pedro do Sul (H27), on lit *Mercurio Augg(ustorum) Aguaequo*. La position de *Augg* appliquée à *Mercurio* est étrange car elle est placée entre le nom du dieu et son épithète *Aguaequo*. Si *Augg* était bien le génitif *Augg(ustorum)*, on s'attendrait à le rencontrer à la fin de la désignation du dieu. Ne s'agirait-il pas d'une erreur du lapicide influencé par d'autres inscriptions contenant l'abréviation *Augg*? Au total on relève 12 inscriptions qui attesteraient du génitif – dont certaines (3 ?) seraient à éliminer – sur 110 non abrégées, soit 10,9 % des cas seulement. Une exception qui confirme la règle. Or ces inscriptions ne sont pas antérieures à Marc Aurèle et l'on peut penser qu'alors la banalisation de la formule de l'augustalisation a peut-être gommé la différence entre génitif et datif qui paraissent à certains interchangeable. On peut aussi se demander si l'influence des vertus augustes beaucoup plus souvent suivies du génitif (*infra*), notamment sous des règnes conjoints à partir de 161 p.C., n'a pas déteint sur la formulation des dieux augustes en l'adaptant au goût du jour sans que pour autant on ait vu une grande différence de sens. En tout cas le génitif réellement attesté est d'une rareté exceptionnelle.

Pour les « vertus augustes » la situation est nettement moins tranchée. Les tableaux numismatiques (Tableau 10 a & b, Ann. I) et épigraphique (Tab. 11, Ann. I) montrent que dans le cas d'inscriptions non abrégées ou sûrement restituables, le génitif (*Augusti* ou *Imperatoris...*), l'emporte largement sur l'adjectif au datif : en épigraphie on relève 25 datifs pour 82 génitifs et 13 inscriptions mixtes³ et en numismatique les attestations des vertus *Augusti/orum* sont de 226 et de 26 pour les vertus augustes⁴. Nous relevons 22 vertus différentes suivies du génitif d'Auguste en numismatique alors que huit seulement sont augustalisées. On observe une disparité parmi les fidèles⁵, nette en Afrique où la

¹ Rémy 2003, 365-375.

² *Sacerdos Saturni Aug* (A38-42), *sacerdos Saturni Aug. N.* (A37).

³ *Aug.* peut être un datif comme dans *C. 8, 26243* ou un génitif comme dans *ILAlg II/3, 7645*.

⁴ Il ne s'agit pas du nombre d'émissions mais, pour chaque règne, de l'attestation que telle ou telle vertu est associée à l'adjectif ou au génitif Auguste. Ainsi *Victoria Augusti/orum* ne sera comptée qu'une fois par règne même si le nombre d'émissions est beaucoup plus élevé.

⁵ Les notables municipaux, les mieux représentés sont davantage attirés par les vertus de l'empereur (37 contre 23 et parmi celles-ci 8 formes mixtes). Les hauts fonctionnaires et les militaires honorent deux fois plus les vertus de l'Auguste que les vertus augustes (12 contre 6). Les particuliers – du sévir au pérégrin- font part égale (4 et 4). Nous ne tenons compte ici que des inscriptions dont la restitution est sûre.

documentation est plus fournie : ainsi les simples particuliers et les *cultores* préfèrent *Victoria Augusta*, alors que les élites, les communautés municipales, les militaires sont fortement attachés à *Victoria Aug(usti/orum)* et à *Victoria de gentibus* surtout à partir des Sévères¹, époque à laquelle la formule *DNMQE* prend son essor dans les mêmes catégories sociales : raison de plus pour faire de *Victoria Aug(usti/orum)* un aspect du *numen* impérial (infra p. 141)².

La perplexité est d'autant plus grande que dans la grande majorité des documents épigraphiques la formule est abrégée en *Aug.* comme si on ne se préoccupait guère des différences dans la pratique. Mais ces dernières ont pu exister en théologie puisque les deux formes grammaticales existent³. Il est possible en effet que dans un premier temps une distinction ait été faite entre les deux formules. Ainsi les premières consécration à Rome sont faites à des divinités dotées de la forme adjectivale : *Pax Augusta*, *Iustitia Augusta*, *Concordia Augusta*, *Victoria Augusta*...⁴. En numismatique le génitif apparaît pour la première fois sous Claude (*Constantia Augusti*) et côtoie encore l'épithète jusqu'à Vespasien ; ensuite le génitif l'emporte largement. En épigraphie le génitif *Aug(usti/orum)*, qui peut être utilisé au I^{er} s. (C. 2, 5761) n'est vraiment attesté pour la première fois qu'en 166 (C. 8, 965)⁵. Il connaît une véritable inflation à partir des Sévères en même temps qu'est attestée une forme mixte

¹ Smadja 1986.

² En revanche on ne peut voir de différence fondamentale dans l'emploi des monuments et des formules. À *Victoria Augusta* sont attribués toutes sortes de monuments, en particulier des autels (C 3, 11771; AE 1944, 47, C. 8, 9025), des temples (C 8, 15576, Dougga *Ét. ép.* 149, 1, C. 3, 11771 ;) ainsi que les formules *sacrum* (C. 2, 1967, AE 2005, 1888, C. 8, 15576, *ILAlg* II, 10 & 6503), *ex voto* & var. (C. 3, 11771, AE 1944, 47, *RIB* 945, C. 8, 9027), *pro salute* (C 3, 11771). Nous retrouvons les mêmes caractéristiques pour *Victoria(e) Aug(usti/orum)* : mêmes monuments dont autels (C. 8017, AE 1951, 67 ; *RIU* 640 ; *IDR* 3₂, 94, 211, 328 ; *ILAlg* I, 178 ; *ILAlg* I, 2038 ; *ILAlg* II₃, 7759, 7760, 7761 ; C. 8, 2351, (2465), 4583, 18242 ; *IAM* 360), temples (linteaux : *IL Afr* 121, 252), mêmes formules *sacrum* (C. 13, 2981 ; AE 1951, 67 ; C. 8, 4582), *ex voto* & var. (C. 2, 5761 ; C. 10025, 170 a & b ; C. 3, 10109 ; *ILJ* 2806, AE 1946, 39 ; C. 8, 2425, 18242 ; AE 1951, 67), pas *pro salute* (de particuliers).

³ C'est l'opinion de Mattingly 1937, 103 ss, Grant 1954, 154ss qui voient dans l'adjectif la référence à un « bienfait » et dans le génitif le signe d'une qualité innée du Prince. Pour Norena 2011, 162, à propos de *Victoria Aug.* sur les monnaies, « Resolved as *Victoria Augusti*, the legend could refer either to Augustus or to the reigning emperor ; resolved as *Victoria Augusta*, it denoted the goddess that attended the institution of the monarchy ». Mais la plupart des auteurs soutiennent ou admettent l'équivalence du génitif et de l'épithète comme Etienne 1958/1974, 327, 334, qui penche pour le sens « actif » de *Victoria Augusti* maintenant une participation effective de l'Empereur vivant. Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 462-463, Fears 1981a 778-782, 1981b, 886-889, Panciera 2003, 238, Wallace Hadriell 1981, 309, Perez 2003. Pour Fears 1981b, 894, la fréquence de l'abréviation qui rend impossible la distinction est signe que cette différence n'existait pas. Mais il reconnaît que dans *Constantia Augusti*, le génitif exprime l'intime association de cette vertu avec la personne de Claude.

⁴ Fears 1981b, 887, note que sous Auguste on préfère utiliser l'épithète et que le génitif apparaît en liaison avec les vertus à partir de Claude. Dans les calendriers (*Degrassi I. It.* , 13, *Fasti et Elogia*) fixant les fêtes et les anniversaires impériaux, aucune divinité ne reçoit l'épithète Auguste en dehors là encore des « abstractions divinisées », retenues par Auguste : *Iustitia Augusta* (*Praen.* 8 janv.), *Concordia Aug* (*Praen.* 16 janv.), *Pax Augusta* (*RGDA* 12, Scheid 2007, 47; autel fondé entre 16 et 13 a.C. (*Amit.*, *Antiat. Min.*) constitué le 4 juil. 13 a.C. (*CFA* 30 n°12), dédié le 30 janv. 12 a.C. (*Praen.*, *Verulani*, *Caeret.*), *Ops Augusta* (*Amit.*, *Antiat. Vall.* 10 août), *Victoria Augusta* (*Cum.*, 15 avr.).

⁵ Mais la forme *Victoria imp(eratoris) N...* (ou autre abstraction suivie du nom de l'empereur au génitif) existe avant : en 69-79 à Rome (C 6, 198, 200), à Terracine (C 10, 6310), sous Trajan à Cora (C 10, 6310), en 114-116 à Hippone (*ILAlg* I, 178), en 156-157 à Cuicul (*ILAlg* II³ 7688).

combinant le datif d'*Augusta* au génitif de l'empereur comme dans *Victoriae Augustae Imperatoris*... Sans doute y a-t-il eu comme le pense E. Smadja¹ pour l'Afrique une évolution de la Victoire Auguste à la Victoire de l'Empereur. On peut en dire autant pour les autres vertus et les autres provinces. Néanmoins la forme adjectivale, beaucoup moins fréquemment attestée, l'est encore au III^e s. Cette utilisation conjointe des deux formules peut faire songer à une confusion des deux dans l'esprit des gens et il est possible qu'au moins au III^e s. on n'ait guère fait de distinction de sens entre les deux. On doit se demander si la diffusion du génitif n'a pas été favorisée par la numismatique où ce dernier l'emporte largement sur l'adjectif. Ceci étant dit, ce que l'on appelle indistinctement et par commodité « vertus augustes » semble pourtant recouvrir des réalités différentes. Cependant, dans l'impossibilité de restituer les inscriptions abrégées des vertus « *Aug* », nous les accueillerons toutes dans nos tableaux², en sachant que certaines doivent être des vertus « *Augusti* »³.

2 – La probabilité du datif

a) *Augg*, probable datif pluriel : *Augg(ustis)*

Cela signifie-t-il qu'à la fin du II^e s. et au III^e s. *Augg* suivant le nom de divinités doit toujours être restitué par un substantif au génitif désignant les deux *Augusti* régnants ? L'interprétation ci-dessus paraît certes s'imposer naturellement⁴ surtout lorsque, dans le même texte, *Augg* apparaît à la fois dans la désignation des dieux et, quelques lignes au-dessous, dans une titulature ou l'expression d'un statut social où *Augg* est obligatoirement un génitif. Pourtant les apparences peuvent être trompeuses (tab. 5). Ainsi en est-il de l'inscription de Besançon aux *Matrabus Augg* offerte par *Martialis Augg NN ver(na)* : on pourrait penser ici que dans *Augg* et *Augg NN* se succédant à une ligne d'intervalle, le même cas, le génitif pluriel est employé. Pourtant dans les inscriptions non abrégées, les *Matres*, sont toujours accompagnées de l'épithète *Augusta* au pluriel. Et il en est de même pour les *dii*

¹ Smadja 1986, 509 : «le nombre des dédicaces à la Victoire Auguste diminue... le relais est pris, à l'époque sévérienne, par la Victoire de l'Auguste... La Victoire perd donc progressivement son caractère de divinité autonome, pour devenir quasi-exclusivement un attribut de l'empereur ».

² C'est le parti pris par Panciera 2003 dans son étude sur les divinités augustes à Rome. La question peut se poser plus particulièrement pour la Gaule où les vertus augustes ne semblent pas attestées. Cependant on peut penser que la dédicace de Narbonne *Paci Aug.* datée entre 26 et 13 p.C. (G133) est une *Pax Augusta*, les vertus *Augusti* n'étant pas encore attestées en numismatique. Elle s'inspire probablement de la dédicace de l'Ara Pacis romain qui était consacré à *Pax Augusta*. De même on peut penser que la *Tutela Vesunna* est *Augusta* en s'appuyant sur G170 où *Aug.* est encadré par deux datifs : *Tutelae Aug(ustae) Vesunniae* et G173 où il est logique de restituer *[Numini ?] Augusti / [Tutelae A]ugustae / Bellic[us et] Bello / Prim[i]ani / Tutelae Vesunnae / porticum*... puisque le portique de *Tutela Vesunna* ne pouvait être consacré qu'à cette déesse dont le nom a disparu dans la lacune précédant *[A]ugustae*.

³ On notera cependant que l'examen des formules dédicatoires comme des dédicants (en Afrique par ex.) rend probable la restitution d'une épithète dans la majorité des cas.

⁴ Chastagnol 1999, 7-8.

Mauri, les *dii Caelestes*¹. Les *Silvan(a)bus Augg* de Campona sont de 193, date du règne du seul Septime Sévère. En ce qui concerne les « dieux célestes » d’Auzia, les deux formes *Dis Caelestabus Augustis* en 200 (entre 200 et 222 ; A1574-1576) et *Diis Caelestabus Augg* en 241 (A1577) sont présentes dans le même sanctuaire et à la même époque. Or en 241, seul Gordien III règne et *Augg* ne peut donc s’appliquer à deux princes régnants. C’est la preuve qu’*Augg* est bien ici l’abréviation d’*Augustis*, comme d’autres exemples le confirment², même si parfois l’association de *Augg* avec des divinités plurielles peut coïncider, sans que la chronologie trop floue nous permette de l’affirmer, avec des règnes conjoints. Un cas aberrant va dans le même sens. Ainsi lisons-nous à Mustis (A707) *Diis Mauris Castoribus Augg.* avec deux « GG », *pro salute... Auggg.* avec trois « GGG »! Cette différence de formule dans le même texte montre bien la différence de nature grammaticale. Il faut comprendre *Diis Mauris Castoribus Augustis...pro salute... Augustorum*, les *Augusti* étant en 202-205 Septime Sévère, Caracalla et Geta. *Augg* pourrait donc bien être tout bonnement la marque du pluriel *Augustis*³. Il en est sans doute de même lorsque *Augg* s’applique à une série de divinités. Ainsi l’invocation *Diis Magifae Augg(ustis)* est suivie de la liste de ces dieux maures au nombre de cinq (A800). Il est probable que dans la plupart des groupements divins ce sont tous les dieux qui sont faits augustes par le biais d’une épithète commune au pluriel, comme semble le montrer une inscription non abrégée⁴ : *IOM Iunoni Reginae, Minervae et Genio Tananti Augustis*⁵. Notons d’ailleurs que dans le cas des divinités traditionnelles *Augg.* apparaît généralement associé à une collectivité divine au pluriel ou à une série de divinités et rarement à un dieu au singulier (Tab. 5), ce qui serait plus convaincant pour en faire un génitif. En revanche *Augg.* apparaît plus souvent associé à une Abstraction divinisée, confirmant ici le génitif (infra. Tab. 11).

Seuls les *Silvanae* et les *Spinces* ne peuvent être confirmés par des textes non abrégés. Il est plus difficile d’affirmer que *Aug.* est un datif pluriel quand il suit une série de dieux mais cela est très probable.

¹ Les deux formes *Caelestabus Augg* (A1577) et *Dis Caelestabus Augustis* en 200 (A1574), 213 (A1575) et 222 (A1576) sont présentes dans le même sanctuaire d’Auzia et à la même époque. C’est la preuve qu’*Augg* est bien l’abréviation d’*Augustis*.

² En 193, en 211-217, également un seul empereur est sur le trône.

³ Autres exemples à Rome où dans *[Lari]bus Augg* (AE 1995, 91= C. 6, 455, en 168), il faut restituer *Augg(ustis)* d’après les inscriptions non abrégées (C. 6, 443, 444, 445, 448, 450, 451, 30962). Raepsaet-Charlier 1993, 47, se demande si, dans *Num(inibus) Aug(g)*, *Augg* désigne avec certitude deux empereurs régnants ou s’il n’est pas simplement la marque du pluriel (cf *numina Augg* où sont inclus les *Augusti* vivants et divinisés. La question est posée par Cibu 2003, 344, qui ne se prononce pas tout en trouvant logique que le nombre de « G » corresponde au nombre d’empereurs régnants. Voir aussi Liertz 1998 et Clauss 1999, 1996 pour le *numen*.

⁴ Dupuis, Morizot 1991, 9, 371-375, 2.

⁵ Il y a cependant des exceptions notamment avec la triade capitoline: RA 1950, 136

b) *Aug*, probable datif pluriel : *Aug(ustis)*

D'un autre côté, lorsqu'une collectivité ou une série de divinités est suivie du terme *Aug.* avec un seul « G », faut-il en déduire que *Aug.* est obligatoirement un singulier et donc un génitif puisqu'il ne peut alors s'accorder avec le datif pluriel des divinités ? Rien n'est moins sûr comme le suggère le tableau 7 (Ann. I).

Il montre la fréquence de l'association de *Aug.* avec un seul G à des collectivités ou séries divines (78 et 53 cas). Un monument consacré *Nutrici Frugifero Aug(ustis)* date de 208-211, époque où trois *Augusti* sont associés (A709, Mustis); or *Aug.* ne peut les désigner puisqu'il ne comporte qu'un seul « G »¹; il faut donc dans ce cas voir en lui un datif pluriel se rapportant aux divinités². D'ailleurs les inscriptions non abrégées confirment que la plupart des divinités collectives du tableau 6 - *Lares, Nymphae, Matres, Iunones, Comedovae, Nutrices* – ne sont suivies que du datif à l'exclusion du génitif. Dans le cas de séries de divinités, il est probable que *Aug.*, surtout lorsqu'il est placé à la fin de la liste, soit habituellement une épithète au datif pluriel qualifiant l'ensemble des dieux³; mais une seule inscription non abrégée d'Afrique en apporte confirmation⁴. Quand la série commence ou se termine par *Diis Augustis*, il est probable que tous les dieux de la liste soient *Augusti*⁵.

Il n'empêche que parfois le titre Auguste ne concerne qu'une divinité de la série, lorsqu'il est placé au sein de la série à côté du dieu qu'il qualifie. Des inscriptions non abrégées montrent qu'en particulier dans les dédicaces capitolines seule Minerve – qui n'est pas pourvue d'un autre qualificatif contrairement à Jupiter et Junon qui sont respectivement *Optimus Maximus* et *Regina* - reçoit le plus souvent ce titre, plus rarement Junon et encore moins *IOM*⁶. Dans ce dernier cas le dédicant a voulu attribuer le titre d'Auguste à une divinité

¹ Le démontrent les textes suivants: *Nymphis. Aug(ustis) pro. sal(ute). C. Iuli Superi. proc(uratori) Augg(ustorum duorum) Prov(inciae) Siciliae* (D403) ou *[M]inervae, Vic[ito]riae Aug(ustis) sac(rum) pro salute Augg[g] [im]pp[p(eratorum trium)]* (G179). Autres cas : D68 (*Dianae Aug. pro salute imperatorum*), 384 (*Nymfis Aug p. s. Augg*), 516 (*Marti Aug. pro salute D[d] N[n]*), 567 (*Eponae Aug. pro salute ...Augg*)... A Rome: C 6, 38398= 36868= AE 1997, 479;

² Ainsi Liertz 1998, 165 restitue *Neptuno deisque Aug(ustis)* (Parentium C. 5, 328), *Nymphis Augg(ustis)*

³ Lierz 1998, 165 s'y rallie parfois (D446, datant de 180-183: *IOM [I]unoni Minervae Volcano Aug(ustis) sac(rum)*) mais estime (p. 168) que dans certains cas l'épithète ne s'applique qu'à une seule divinité de la série (*infra* p. 40).

⁴ *Iovi Optimo Maxim(o) Iun[oni] Reginae Minervae et (ou) Ge(nio) Tanant(i) Augustis* (A1454, Guegaoun)

⁵ Par ex. à Thugga : *Dis Aug(ustis) sac(rum) Genio Thug(gensis) Aescula[pio] Saluti Victoriae* (A635), à Bulla Regia : *Apol[lini] Genio Col(oniae) Bul[lens(ium) Regior(um)] et Diis A[ug(ustis)]* (A884), *[Deo Patrio Ap]ollini et Diis A[u]g(ustis)* (A885).

⁶ Dans l'inscription non abrégée A605 (Numlulis, en 170) : *[I]ovi Optimo Maximo. Iunoni Reginae. Minervae Augustae* (cas identique à Moptha, A1521). Dans A946 (Thagaste, après 161), on lit : *Iovio Opt(imo) Max(imo) Statori et Iun(oni) Aug(ustae) Reg(inae)*, dans laquelle *Aug.* ne qualifie que Junon. Autres exemples : *Victoriae et Fortunae Augustae* (D385, Vindobona), *[I.O.M.] Aug sac Iunoni Reg, Minervae* (D422, Brigetio); *Isidi Aug et Bubasti* (D376, Scarbantia); *Bedaio Aug et Alounis* (D115, Bedaium); *[Fortun]ae Aug[...et] ge[nio] [Man]liensiu[m]* (D27, Virunum).

spécifique, pour des raisons particulières (infra). On a pu avancer l'idée qu'un équilibre esthétique dans la répartition des épithètes entre chaque divinité a pu jouer : telle est l'explication donnée par U.-M. Liertz dans sa restitution d'une inscription de Trennfurt datée de 212 : *IOM Silvano Con(servatori) Dianae Aug(ustae) vexi[ll(atio) le]g(ionis) XXII*¹. Ceci voudrait dire que *Augustus* n'est qu'une épithète banale sans lien avec l'empereur. Cela ne semble pas probable lorsque la dédicace est étroitement connectée, dans le reste de l'inscription – comme en Afrique – à une invocation pour le salut d'un empereur dont le nom renferme le titre d'*Augustus*² : dans le même texte *Aug.* ne peut avoir des significations si différentes. Au total *Aug.* pourrait être restitué en *Augustis* dans 130 cas (tab. 7, Ann.I).

c) *Aug.*, probable datif singulier : *Aug(usto/ae)*

Aug. peut être restitué par un datif singulier d'après le contenu de l'inscription. Le phénomène rencontré avec des séries de divinités se retrouve dans le cas de dieux isolés. A quelques lignes de distance, la dissymétrie entre *Aug.* avec un seul « G », appliqué à une seule divinité et *Augg.* avec deux ou même trois « G », inclus dans la mention de princes, dans le statut de hauts fonctionnaires, d'affranchis ou d'esclaves impériaux souligne la différence grammaticale des deux termes, adjectif au datif singulier pour le premier, nom au génitif pluriel pour le second. L'inscription suivante illustre bien ce fait : *Marti Aug(usto) sacr(um) pro salute DD[d(dominorum)] NNN(ostrorum) Auggg(ustorum trium)* (A1253, Cuicul, 210)³. La supposition que *Aug.* doit être généralement l'abréviation du datif singulier *Augusto* ou *Augustae* peut s'appuyer sur le cas des inscriptions non abrégées.

3 - Le datif prédominant dans les inscriptions non abrégées :

¹ C. 13, 6618; Liertz 1998, 168 explique l'attribution du titre *aug(usta)* à la seule *Diana* soit par un souci d'équilibre esthétique entre les épithètes données aux dieux, *Optimus Maximus* allant à Jupiter, *Conservator* à Silvain et *Augusta* à Diane, soit par une référence à une inclination particulière de Caracalla pour Diane. et p. 176 dans un cas semblable: la répartition des épithètes « sonne bien, à l'oreille ».

² Cas des nombreuses dédicaces à un dieu auguste *pro salute Imp Caes Augg(g)* ou mentionnant des *proc Augg*, des *Augg NN Vilici* et des *Augg Lib.* (p. ex. D293, 295, 341, 526, 569)

³ Autres cas avec *pro salute ..Augg(g)* (ou *DDNN*) : A21, 68, 54, 93, 103, 105, 307, 427, 654, 724, 752, 788, 970, 982, 1253, 1313, 1324, 1348, 1352, 1405, 1414.

La preuve majeure est cependant apportée par l'examen des inscriptions non abrégées, telles que nous les présentent le tableau 6 (Ann. I) et dont la fig. 1 nous offre une vue synthétique :

Provinces	<i>Augustus/a</i> datif	<i>Augustus/a</i> génitif	% du datif
Îles Méditerranéennes	(2)		(100 %)
Pén. Ibérique	25	2	92,59 %
Gaule, Germanie, Alpes, Bretagne,	35	6	85,36 %
Adriatique, Danube	15	3	83,33 %
Afrique	45	12	78,94 %
Total	120	23	83,91 %

Fig.1 - *Augustus* au datif et au génitif dans les inscriptions non abrégées des dieux et vertus augustes.

Le datif est majoritaire¹ d'une façon écrasante avec près de 84 % des cas. Le pourcentage est encore plus fort si l'on ne tient pas compte des « vertus » augustes, qui accueillent plus facilement le génitif (supra p. 35). Ce déséquilibre n'est guère corrigé si l'on ajoute aux inscriptions complètes celles dont l'abréviation permet une reconstitution sûre (Tab. 4, 5, 7), les séries de dieux avec « Aug » étant exclues ; le poids du génitif en est à peine augmenté : 23,63 % contre 76,36 % pour le datif. Ce sont là encore les « vertus » augustes qui influent en faveur du génitif. Pour les seuls « dieux » augustes la part du datif arrive à 93,08 % contre 6,9 % pour le génitif. Le tab. 6 (Ann.I) nous permet de constater que tous les types de dieux sont concernés gréco-romains, « Orientaux », interprétés, indigènes. En revanche les dieux « de(s) Auguste(s) » se limitent à Hercule, Mercure, Diane ? , Apollon, Mars, Nemesis, Minerve, sans qu'on puisse dire s'il existe à ce choix une autre explication que le hasard. Quoi qu'il en soit *Aug.* est bien un datif et non un génitif lorsqu'il accompagne une divinité. Mais qui nous dit si ce datif est une épithète, hypothèse la plus vraisemblable, ou un substantif mis en apposition au dieu et désignant le (ou les) empereur(s) régnant(s) comme identifié(s) au dieu ?

M. Clauss évoque - avec scepticisme cependant - la possibilité que dans *Mercurio Augusto*, ce soit réellement *Mercurio* qui soit adjectivé et doive être considéré comme une qualification de l'Auguste régnant². Pourtant le cas des divinités collectives, notamment féminines, comme les *Nymphae Augustae*, *Matres Augustae* ou des groupes de divinités augustalisées (supra p. 37) vient à notre secours pour nous permettre de choisir avec certitude

¹ Déjà observé par Green 1927, 87. Nous n'avons pas tenu compte des îles méditerranéennes faute de documents suffisants.

² Clauss 1999, 280-281

l'adjectif: *Augusto*, *Augustae* sont bien des épithètes. Faut-il d'ailleurs attacher une importance primordiale à la nature grammaticale de *Aug.* ? Bien des chercheurs pensent que les deux formules sont interchangeable¹. L'usage habituel de l'abréviation *Aug.* n'est-il pas le signe clair du caractère habituel d'une formule que tout le monde comprenait sans qu'il soit besoin de préciser le génitif ou l'adjectif. Ou bien signifie-t-elle indifférence et banalisation? Il se peut que *Mercurius Augustus* et *Mercurius Augusti* aient fini par avoir la même signification dans l'esprit des gens et c'est l'explication la plus communément acceptée. On peut se demander si l'exemple des vertus augustes – notamment dans les émissions monétaires –, dans lesquelles le génitif *Augusti/orum* est plus fréquent, n'a pas parfois déterminé l'adoption du même génitif en épigraphie (pour les « dieux » augustes). Sans préjuger de l'interprétation des dédicants, il nous semble cependant que la disproportion entre génitif et épithète est telle qu'elle ne peut que recéler une signification particulière des dieux augustes conçus, à l'origine au moins, non comme les dieux personnels de l'empereur régnant, ce qu'affirmerait le génitif, mais comme des dieux placés dans une relation particulière avec le Souverain, avec le Pouvoir², relation qu'il nous faudra élucider³. Ils ont certes pu être victimes à la longue d'une certaine banalisation encore que – on le verra –

¹ Pour beaucoup adjectif et génitif sont proches (Nock 1925, 42 et 93, Etienne 1958/1974, 334, Fears 1981b 887, Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446, 462 ; Clauss 1999, 281), interchangeables (Green 1927,86, 88, 91). Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446, explique la prépondérance de l'adjectif, moins explicite, par la répugnance des Romains à lier de façon trop extravagante l'empereur aux dieux. Dernièrement, Panciera 2003, 237-238, voir note suivante.

² Panciera 2003, 237-238, qui penche pour une équivalence du génitif et de l'adjectif au datif, estime que dans l'un ou l'autre cas le terme *Aug.* établit un lien entre la divinité et l'empereur régnant et non le régime impérial en général. Pour lui le titre d'Auguste donné aux dieux serait une façon d'accorder à l'empereur des *ornamenta divina* à défaut de la divinité proprement dite qu'il ne pouvait officiellement obtenir qu'après sa mort. « Il culto delle divinità auguste a Roma ed altrove...non presuppone ...l'idea di un imperatore-dio. Se mai, l'idea di un imperatore superuomo perché divinamente assistito al punto da essere compartecipe dei poteri degli dei ».

³ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 463, explique la rareté du génitif par le fait qu'il établirait un lien si étroit entre l'empereur et les dieux que ce serait considéré comme une offense. Les proportions semblent pourtant indiquer une différence, la comparaison avec les vertus augustes également. Mattingly (1928/1962, 160) à propos des abstractions divinisées, voit une différence entre le génitif qui personnifie faisant de la « vertu » une qualité de l'empereur lui-même et l'adjectif qui associe la « vertu » au système impérial en général ; le génitif insiste plutôt sur la liaison du dieu avec l'empereur réel régnant ; l'adjectif « augustéen » lierait le dieu à l'empereur en tant qu'institution (« Where the genitive « *Augusti* » is used we are probably strictly correct in regarding the personification as a definite quality of the Emperor himself ; when the adjective « *Augustus(a)* » takes its place, the association is a looser one and only relates the personification in a general way to the imperial system. « *Pax Augusti* » as distinguished from « *Pax Augusta* », should denote rather the pacific temper of the Emperor than the vaguer idea of « imperial peace »). Mais, à propos des divinités il pense que l'adjectif exprime une identification de l'empereur au dieu, ce que nous ne pouvons admettre (« When the adjective « *Augustus(a)* » is applied to a deity, we seem to have something very like identification, but this use is mainly late and at no time really common » (Mattingly 1928/1962, 159). Pour Gradel 2002, 103-106, 138, le génitif indique la création ou la reconnaissance d'une divinité nouvelle alors que l'adjectif se contente de modifier subtilement, imperceptiblement une divinité existante. Il interprète avec raison *Fortuna Augusti* comme une nouvelle déesse par rapport à la *Fortuna* traditionnelle. Il s'agirait ici de la divinité tutélaire personnelle d'Auguste. En revanche *Fortuna Augusta*, tout en reliant la *Fortuna* traditionnelle à l'empereur, ne modifierait pas sa nature. Elle pourrait continuer à être la déesse tutélaire d'une cité. L'emploi de l'adjectif, plus vague et ambigu, introduit une transformation subtile de la divinité, sans changer sa nature. Dans le même sens Van Andringa 2001 (*Fortuna Aug.* de Pompeï).

certain documents du III^e s. témoignent d'une forte conscience de la synergie établie entre les dieux augustes et l'empereur.

4 - *Augustus/a* placé avant le dieu, substantif ou épithète ?

On pourrait davantage hésiter devant quelques cas litigieux, ceux dans lesquels le terme *Aug.*, abrégé ou non, précède la divinité, selon les deux variantes suivantes:

* *Aug(usto) sacrum deo Mercurio*

* *Aug(usto) deo Mercurio* ou *Aug(usto) Mercurio*

Les inscriptions complètes non abrégées ne sont d'aucun secours lorsque la divinité est masculine, *Augusto* pouvant être alors un nom ou une épithète.

- *Aug(usto) sacrum deo...* : La première formule est assez strictement localisée en Gaule dans les *civitates* des Sénonis et des Eduens (d'Auguste au début du III^e s.). Elle peut dériver de la consécration officielle en 12 a.C. de l'Autel du Confluent à Lyon *Romae et Augusto sacrum*. Les délégués du *Concilium* ont pu décider de choisir cette formule pour les consécration officielles de leurs cités en remplaçant toutefois la déesse *Roma* par une divinité propre à la communauté locale¹: on reproduisait ainsi au niveau local un schéma provincial en associant l'empereur à la divinité incarnant l'empire ici, à la divinité locale là. Dans ce cas de figure *Aug.* doit être considéré comme un substantif et désigne bien l'empereur Auguste et tout autre empereur régnant, associé dans une même dédicace à une divinité. C'est ce que montrent sans contestation possible quelques textes gallo-romains comme, par exemple :

Augusto sacrum deae Eponae (C.13, 2902, Entrains).

La différence de genre entre l'Auguste et la déesse permet d'affirmer que dans la formule *Aug(usto) sacrum deo/deae...*, *Aug.* est un substantif désignant l'Auguste et non une épithète qualifiant la divinité qui suit². Dans ces conditions, la formule *sacrum* qui sépare l'Auguste de la divinité qui l'accompagne joue le rôle d'une conjonction de coordination et est l'équivalent de *sacrum et*, forme que l'on trouve dans un seul cas il est vrai³. On économise ainsi deux caractères et un intervalle, ce qui n'est pas négligeable quand la place manque au

¹ Infra. Villaret 1999 (contra Van Andringa 2002, 184, n. 45). On peut se demander si le fait d'accoler *sacrum* à *Augusto*, qui de ce fait est séparé du nom de la divinité qui suit, n'est pas précisément un décalque de la formule lyonnaise où les deux termes se touchent.

² Il existe cependant des cas où la divinité est séparée de son épithète par le terme *sacrum* : voir infra.

³ *Augusto sacrum et Genio Civitatis Bit(urigum) Viv(isorum)* à Bordeaux (C. 13, 566).

lapicide. Il peut cependant exister des exceptions. Ainsi à Lugo¹ une dédicace porte la formule *Augg(ustis) sacrum Laribus Vialib(us) M. M. Anni Verus et Verianus cc(enturiones) legg(ionum) pater et filius ex voto*. Il n'est pas sûr que *Augg(ustis)* désigne deux corégents particuliers². Il faudrait plutôt, selon nous l'interpréter comme le qualificatif de *Laribus Vialibus*. Certes ce serait le seul cas d'attribution du titre auguste aux *Lares viales*. Cependant d'autre part la formule *Aug(usto) sacrum deo* n'est pas attestée en Hispanie³. Le cas de Lugo (Tarraconaise) serait donc un *unicum*. Sans doute objectera-t-on que le terme *sacrum* s'interpose entre *Augg.* et le dieu comme une barrière infranchissable pour interdire son interprétation comme qualificatif des Lares. Mais précisément un cas semblable nous vient de Trujillo (Lusitanie) où un autel est consacré *Marti sac(rum) Solutorio*. Et il existe d'autres exemples dans l'Occident romain⁴. A Lugo, on pourrait admettre que nous ayons des *Lares Viales augusti*, mais le cas est trop incertain et nous ne retiendrons pas ce texte.

On rencontre aussi, dans d'autres régions la formule *Aug(usto) et deo ...* Mais elle n'est pas fréquente: 9 cas qui se réduisent en fait à 6 si l'on considère la seule forme *Aug. et deo* et non l'association d'un dieu à l'Empereur désigné sous son nom personnel.

- *Aug(usto/ae) deo/ae ...* : On peut hésiter lorsque *Aug(usto/ae)*, en tête, n'est pas séparé nettement de la divinité qui lui est associée par *sacrum* ou par *et*. Cette expression est attestée de Tibère au III^e s pour les dieux traditionnels mais apparemment jamais pour les abstractions divinisées. Faut-il y voir un substantif faisant de l'Auguste un partenaire associé au dieu qui l'accompagne? On peut croire cependant qu'il s'agisse plutôt d'une épithète. La présence d'un adjectif avant le nom du dieu qu'il qualifie n'est certes pas un phénomène exceptionnel. Des expressions comme *Deo Sancto Marti, Sancto Silvano* ou *Sancto Libero* ne sont pas rares. Il arrive même que le nom d'une personne attribué comme qualificatif à un dieu précède ce dernier ; ainsi à Rome : *Valentio Silvano* (C. 6, 698). Le mieux est de consulter le tableau 8 qui rassemble les diverses occurrences de ce cas dans l'empire.

Le problème se complique quand l'inscription s'accompagne de lacunes comme c'est le cas par exemple à Seyssel où l'on peut sans doute restituer *Augusto [Vintio ou deo Vintio]*

¹ C. 2, 2572, AE 1973, 293, Richert 2005, 38, 160.

² Une interprétation du type *Augg(ustorum) sacrum* est à exclure si l'on considère que dans le même texte le redoublement des lettres dans les abréviations est seulement la marque du pluriel et non du génitif (*cc(enturiones) legg(ionum)*).

³ Le seul cas approchant nous vient d'Ossigi (H115, Bétique) : *Augusto, Paci Perpetuae et Concordiae Augustae...*

⁴ CPILC 523; Autres cas où la divinité est séparée de son épithète par le terme *sacrum* ou par un autre élément : *[Sat(urno) A]ug(usto). sac(rum) [Balcar]anensi...(A275) ; Iovi. Opt(imo). M[ax(imo)] Praetextat[us] Aug(usto). sac(rum)* (A887).

mais aussi *Augusto [sacrum Vintio]* (A82)¹, bien que le premier cas soit plus probable puisque *Aug(usto) Vin[t(io)]* est attesté dans un site proche. Il reste cependant suffisamment d'inscriptions intactes et même sans abréviation pour clarifier la question. Doit-on penser que cette formule n'est qu'une variante de la précédente avec *sacrum*? Malgré quelques exceptions cette expression ne coïncide pas, dans les mêmes cités, avec la forme *Aug. sacrum deo...* ni avec la forme *Aug(usto) et deo...*, qui sont censées être proches². On trouve cependant cette expression parfois dans les mêmes cités que les dieux augustes³ et dans celles qui connaissent l'association des dieux et du *numen* impérial⁴. Ces rapprochements géographiques ne semblent pas des plus convaincants pour trancher dans le sens du substantif ou de l'épithète. Dans *Aug(usto) deo Apollini*, *Aug(usto)* ne peut-il être qu'un substantif et non une épithète faisant d'Apollon un dieu auguste? C'est la première interprétation que préfèrent R. Cravayat⁵, M. Clauss⁶ et W. Van Andringa⁷ qui s'appuie sur la comparaison avec les cas d'*Aug. sacrum* et *Aug. et*, déjà mentionnés. Ce dernier reconnaît lui-même que dans certains cas cependant l'épithète s'impose par exemple dans *Aug(ustis) Lar(ibus)* (C. 13, 2811) et que de toute façon l'ambiguïté demeure. Bornons-nous à quelques remarques. La forme *Aug(usto/ae) deo/ae...* existe dans d'autres provinces où elle n'a pu être inspirée par les formules *Aug(usto) sacrum deo* ou *Aug(usto) et deo* qui y sont totalement inexistantes⁸: c'est le cas en Tarraconaise d'*Aug(ustae) Nemesi*, où la reconstitution de l'épithète peut s'appuyer

¹ Sur le problème des restitutions voir Christol 2003, qui étudie trois possibilités : *Augusto [Sacrum]*, *Augusto [Vintio]* et *Augusto [sacrum Vintio]*, donnant sa préférence à la dernière. Nous préférons la deuxième qui est aussi celle de B. Rémy dans *ILN, Vienne*, 786 (qui pourtant se rallie à la première hypothèse de Christol in Rémy 2003, 364) ou une variante plus longue – longueur qui conviendrait à l'hypothèse de Christol pour la restitution du reste de l'inscription – telle que *Augusto [deo Vintio]*. Cette restitution peut être soutenue par d'autres cas de Hauteville près de Seyssel même (A80 ; *ILN, Vienne*, 778, entre 1 et 50 p.C.) et de Lyon un peu plus tard (G184 ; fin I^{er}-d II^e s ou 117-128), alors que la formule *Aug sacrum* est très rare en Narbonnaise (un seul exemple dans la cité de Vienne) et est plutôt caractéristique des Eduens et Sénon.

² Pour la répartition de ces formules voir les cartes de Van Andringa 2002, 161. On note une seule exception chez les Sénon pour *Aug. Sacrum deo*. Mais la deuxième formule *Aug. et deo* ne coïncide avec *Aug(usto) deo...* que dans deux cités voisines : *Aug. Marti Mullo(ni)* chez les Andécaves et *Aug. et Marti Mulloni* chez les Aulerci Cenomanni.

³ Pas toujours cependant : c'est le cas chez les Andécaves, les Lingons, les Sénon, à Lyon mais pas chez les Aulerci Diablintes ou Ebuovices, les Bituriges Cubes, les Carnutes, et les Namnètes.

⁴ Bituriges Cubes, Namnètes uniquement.

⁵ Cravayat tire argument d'un point séparatif qui isolerait *Aug* des dieux qui l'accompagnent dans le texte : *Aug(usto)* Apollini et deae Sironae*. Mais n'était-il pas logique si l'on voulait marquer nettement la séparation entre l'Auguste et les dieux associés d'utiliser la conjonction « et » que l'on a employée dans la suite de l'inscription, et pour laquelle on disposait donc d'espace, entre *Aug* et *Apollon*? A mon avis les seuls destinataires de la dédicace sont Apollon et Sirona, couple divin gallo-romain traditionnel, dont la jonction est bien marquée ici par *et*, et qualifiés tous deux du titre d'Auguste, mis en valeur en tête de l'inscription. Ainsi il me semble préférable de lire *Aug(ustis) Apollini et deae Sironae*. Ce type de restitution est proposé par Le Bohec 2003 pour les inscriptions des Lingons.

⁶ Clauss 1999, 281.

⁷ Van Andringa, 2002, 160-162.

⁸ On ne peut tenir compte en effet des formules *Aug(usto) sacrum* isolées, non associées à un dieu du panthéon. Il s'agit là du culte impérial direct, c'est-à-dire d'un autre phénomène.

sur des textes non abrégés¹. Un cas africain est plus délicat. Il s'agit de la dédicace des *cives romani qui Thinissut negociantur* formulée *Augusto deo* (A334). On l'a interprétée comme une divinisation de l'empereur Auguste, *deus* étant mis pour *divus* et S. Saint-Amans soulignant la rareté de la formule en Afrique (8 cas dans lesquels le nom de la divinité précède *deus/a*) alors que la formulation inverse est fréquente (74 cas)². A l'inverse D. Fishwick³, pense que *Augustus* qualifie une divinité inconnue du lieu désignée simplement comme *deus*. Malgré l'incertitude nous préférons suivre ce dernier chercheur car la rareté de la préséance du qualificatif sur le dieu n'est pas un argument décisif : certes elle est plus fréquente en Gaule mais pas dans des proportions considérables par rapport à la formule inverse bien plus fréquente. Quant à l'explication de *deus* par une confusion avec *Divus*, elle est difficile à comprendre car on ne connaît pas d'exemple africain d'empereur divinisé dont le titre de *divus* suivrait le nom personnel. Dans l'*Aug(ustae) Nemesi* de Tarraconnaise, comme dans l'*Augusto deo* de Thinissut nous aurions donc affaire à des divinités augustes. C'est ce que pense D. Fishwick pour les cas gaulois, soulignant que, dans *Augusto Mercurio*, ce n'est certainement pas Auguste qui est « mercurisé »⁴, mais bien l'inverse.

Un document semble apporter un élément essentiel: la dédicace d'un monument grandiose consacré par un noble sénonais sur le territoire de l'Autel du Confluent à Lyon⁵. Ce monument religieux et familial (infra) alignait sur un stylobate les statues de trois divinités, Mars, Vulcain, Vesta et des membres de la famille de *Sex. Iulius Thermianus* (G184 ; C. 13, 1676). Or deux socles de statues divines ont été conservés porteurs des inscriptions *in extenso*; *Aug[usto] d[eo] Vol[kano]* est mutilé mais *Augustae deae Vestae* est intacte. Par déduction on peut penser que la troisième base portait [*Augusto deo Marti*]. *Augusto* est ici un adjectif qualifiant chaque dieu plutôt qu'un substantif, désignant deux fois et de façon redondante l'Empereur régnant dans la même dédicace. Quant à *Augustae*, il nous semble impossible qu'elle désigne l'impératrice: *Augustae deae Vestae* ne peut signifier « à l'*Augusta* et à la déesse Vesta » mais « à la déesse Vesta Auguste ». En effet, ni en Gaule, ni ailleurs en Occident on ne rencontre d'impératrice associée à une divinité sous cette forme. Les seules exceptions viennent de la *pars orientis*. Dans une inscription de Dymè (Achaïe) du début de l'Empire (C. 3, 7254), on peut être tenté de voir dans *Augustae Veneri*, dédicataire du monument et entrant sans doute dans la titulature de la prêtresse *Fulvinia Helene*, une divinité

¹ *Augustae Nemesi* (H55, 56, 65, 183); Aussi, *Augusteis Larib(us)*(H34). Peut-être un cas à Asturica : *Augg sacrum Laribus Vialibus* (non retenu).

² Saint-Amans 2004, 69-71, s'est penchée sur ce problème.

³ Fishwick 1978, 375-380, 1991, 452-453.

⁴ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 450, et *id.* 1978, 378 : pour qui *Augustus Mercurius* n'est autre qu'une variante de *Mercurius Augustus*.

⁵ G184 (C. 13, 1676). Le texte a pu être reconstitué au moyen d'une inscription presque semblable de Sens (*id.* 2940), émanant du même donateur.

auguste dont le titre précède le nom divin. La prêtresse n'appartient-elle pas d'ailleurs à la couche des colons césariens et non au milieu hellénique? Certes cette interprétation n'est pas certaine.

N'est-il pas plus prudent de mettre la formulation en rapport avec les expressions courantes du culte impérial en Orient. On y trouve souvent des formules du genre *Nero Apollo* ou *Hadrianos Neos Dionysos*. Cette apposition implique une assimilation honorifique plus que réelle. Si c'était le cas pour *Augusta Venus*, il faudrait voir dans *Augusta* la référence à une princesse, Livie ou Julie la fille d'Auguste déjà rapprochée d'Aphrodite en Orient¹ plutôt qu'à *Iulia Titi* voire à *Drusilla*. On retrouve la même formulation à Acraïpha, toujours en Achaïe, avec la même explication². Il peut donc s'agir d'une exception explicable par l'influence orientale. Mais cela n'est pas sûr et F. Camia (2011, 207) préfère expliquer *Σεβαστη Υγεια* (IG II-III/2, 3240) comme une *interpretatio graeca* de *Salus Augusta*. Dans la formule proche *Augusto sacrum deo/deae*, bien attestée en Gaule et Germanie, c'est toujours *Augusto* qui apparaît et non *Augustae* même avec des déesses. Si une impératrice est associée à une déesse en Occident, c'est d'une manière tout à fait différente, rappelant d'ailleurs les pratiques orientales. Ainsi de Livie nommée *Julia Augusta Genetrix Orbis* (C. 2/5, 748, Italica) ou *Iulia Augusta (Domna) Caelestis dea* (C. 13, 6671, Mayence).

Ainsi préférons-nous interpréter des formes telles *Apollini Aug.* ou *Aug. Apollini* comme désignant des dieux augustes, c'est-à-dire des dieux recevant l'épithète cultuelle d'*Augustus/a* qui les lie directement à la famille impériale, l'épithète placée en tête revenant justement à attirer l'attention sur la spécificité du lien entre le dieu et l'empereur.

C - Qui est honoré, le dieu ou l'empereur?

Si les dieux augustes expriment, à l'évidence, une connexion étroite entre l'Empereur et les dieux, il reste à savoir quelle est la nature de cette relation et, en particulier, qui est vraiment honoré à travers pareille formule: le dieu ou l'Empereur?

1 - Les dieux augustes : des princes identifiés aux dieux?

¹ Rizakis 2008, 68, pour qui le culte de Venus s'accorderait bien avec l'identité de cette colonie césarienne.

² *[Au]gustae Veneri / [sa]crum / C. Curtius Certus* (Acraïpha (C. 3, 7302, Achaïe, en 14-29 p.C.). Ici, *Augusta* est le nom personnel de Livie et non le titre impérial en tant que tel, associé à une divinité du panthéon.

Les dieux augustes font-ils de l'empereur un dieu ou expriment-ils l'incarnation d'un dieu dans la personne du prince¹? Depuis longtemps la formule des dieux augustes qui unit si intimement l'Empereur aux dieux a pu faire naître l'idée que dans ce cas on voulait exprimer la fusion des deux, l'assimilation et, à un degré plus élevé, l'identification de l'Empereur au dieu², voire son incarnation dans l'Empereur, l'épiphanie du dieu dans sa personne³. Certains, tirant leurs arguments de la littérature, de l'iconographie, de l'épigraphie, le pensent⁴. D'autres se sont contentés de poser la question sans y répondre comme par exemple C. Jullian⁵ et F. Staehelin⁶. D'autres enfin refusent totalement cette identification⁷.

a) *Images de Princes en divinités et dieux augustes*

- Livie-Cérès Auguste au théâtre de Lepcis Magna :

Divers auteurs estiment que la représentation d'un dieu doté des traits d'un souverain (ou d'une princesse) est la traduction iconographique d'un dieu auguste⁸. Le cas le plus net est

¹ Végèce *Epit.* II, 5, écrivait, certes à une époque tardive, en 386-388 : «Quand un empereur a reçu le nom « Augustus », la *devotio* lui est due et toujours un culte vigilant doit lui être rendu tout à fait comme à un dieu présent et incarné ». A cette époque le christianisme a triomphé mais, dans cette formulation, il doit rester quelque chose des anciennes conceptions.

² O. Brendel 1935, 248, pense que les représentations de Mercure avec les traits d'Auguste (celles du plafond de la Farnésine, de l'autel de Bologne) traduisent en image l'expression épigraphique « Mercure Auguste ». A.D. Nock 1930, 32, 40 ne nie pas qu'une identification ne soit possible mais rarement et de la part de personnes privées en Orient: à Alabanda la mention d'un « *Απολλωνου Ελευθηριου Σεβαστου* » suggère une fusion (« conflation ») des deux idées d'Auguste comme *Ζευς Ελευτηριος* et d'Auguste en étroite association à *Apollo*. Sur ces problèmes, Cerfaux et Tondriau 1957.

³ Rostovtseff 1922, 139, voyait en Auguste, *Απολλο Επιφανες*. Chittenden 1928, 49.

⁴ Sur l'assimilation d'Auguste à Jupiter, Ward 1933, 220, qui voit dans les dédicaces à Jupiter et Junon Augustes du forum de Iader (Dalmatie) l'assimilation d'Auguste et Livie à Jupiter et Junon, ce qui ne paraît pas justifié. Pour Ruggiero & Cardinali (*Dizz. Ep.* 1886, 925-927) les dieux augustes signifieraient que l'empereur est vénéré comme un dieu. Pour M. Clauss 1999, 280, dans *Jupiter Iulius* (où *Iulius* est un nom), Jupiter renforce ou symbolise la divinité du dieu vivant *Iulius*. Mais Cicéron, plus fiable, n'emploie que l'expression *Divus Iulius*.

⁵ Jullian 1908, VI, 76 : « Fréquemment les Gaulois donnent à leurs divinités, grandes ou petites, le nom sacré de l'empereur et ils élèvent des autels « à Jupiter Auguste », « à la Tutelle Auguste », « aux Nymphes Augustes » ; et là encore nous ne savons ce qu'ils ont entendu faire, ou associer aux titres impériaux les dieux de l'Olympe et les Génies du sol, ou fondre en un seul être l'empereur et le dieu ».

⁶ Staehelin 1948, 703 : « Est-ce pure flatterie pour le dieu de se voir décerner l'attribut impérial, ou bien n'y trouve-t-on pas en réalité une expression de la fusion de l'empereur avec l'un des dieux...pour une unité plus grande dans le culte ? ».

⁷ Par exemple Turcan 1978, 1052: « La qualification d'*Augustus/a (sebastos/e)* appliquée à certaines divinités ou allégories n'implique pas positivement que l'empereur soit de la même essence, mais tout simplement les liens privilégiés de ces déités avec la personne de l'Auguste en titre ». Déjà Beaudouin 1891, 44.

⁸ Ainsi pour Pollini 1990, 353-355, Diane dotée des traits d'Auguste sur un denier romain de 13 a.C. serait l'image de *Diana Augusta*. De même, pour Varner 2008, 185-187, le Colosse de Sol-Néron serait *Apollo Augustus*, et l'auteur interprète d'autres exemples d'empereurs représentés en déesses (Auguste en Vénus, Domitien en Minerve et Vesta) comme une illustration des divinités augustes. Pour lui les empereurs revêtaient ainsi les vertus dont ces divinités étaient porteuses.

celui de la statue de Livie-Cérès¹ du théâtre de Lepcis Magna en Tripolitaine. Cette statue colossale² de 3,10 m de haut, est une image culturelle logée dans une *aedicula* sise à la partie supérieure de la *cavea* du théâtre augustéen (inauguré en 1-2 p.C.) de Lepcis en 35-36 p.C., d'après la mention du proconsul, soit après la mort de Livie³ mais avant sa divinisation. Cet ensemble officiel a été dédié par le proconsul *C. Rubellius Blandus*, marié à une descendante de Livie⁴ et offerte par *Suphunibal Annobalis Rusonis*, sans doute prêtresse du culte et membre éminent de l'aristocratie lepcitaine⁵. La statue représente Livie selon le modèle de la Korè de Praxitèle, empreinte d'une dignité modeste qui n'exclue pas une certaine sensualité. Elle porte non seulement le pavot et la couronne d'épis de Déméter et Korè mais aussi la couronne tourelée de Cybèle ou de Tychè-Fortuna⁶. Ainsi l'*Augusta* apparaît-elle clairement « as not only a bringer of prosperity but as protector and benefactor of cities and presumably in particular of the city of Leptis Magna »⁷. Le traitement « flamboyant » de la tête (notamment de la chevelure traitée comme une auréole) accentue le caractère divin⁸ de l'impératrice et distingue ce portrait de ceux réalisés durant sa vie. Or la dédicace de la statue est sans ambiguïté : cette déesse aux traits de Livie est bien désignée comme *Ceres Augusta*. Il est difficile de penser à une incarnation de la déesse dans l'impératrice alors défunte et non encore divinisée. Livie a couramment les attributs de Cérès sur les gemmes (et aussi de Cybèle sur le Camée de Vienne), les monnaies⁹ et elle est « divinisée » ou associée à Cérès Auguste dans les inscriptions. Les attributs de Cybèle (Mère des dieux, déesse de Troie, du Palatin et de la *gens Claudia*) et de Cérès (déesse mère par excellence) confèrent à Livie le

¹ Livie est, avec Julia Domna, l'impératrice qui connut le plus grand nombre d'identifications avec des déesses : Micocki 1995, Wood 1999, 99-100 : la coiffure de Livie sur le 6^e panneau de l'*Ara Pacis* offre des connotations rappelant Tellus, Cérès, Vénus et *Pax Augusta*. L'identification de Livie avec Cérès est des plus courantes comme le montre le catalogue de Micocki 1995, 151-169 et on en connaît d'autres cas à Lepcis même (Caputo, Traversari 1976, 79, n°59 ?). Voir aussi Caputo 1987, Boschung 2002, 22-23.

² Wood 1999, 122-124 et fig. 43, Musée de Tripoli inv. N° 26 avec bibliographie note 150, p. 121.

³ Cependant Livie a été désignée Cérès Auguste avant sa mort, pendant son veuvage (Wood 1999, 11). En outre la chapelle était prévue dans le projet initial du théâtre construit en 1-2 p.C. mais n'a été terminée qu'en 35-36.

⁴ Boschung 2002, 23, note 201.

⁵ *IRT* 269; A1. La dédicace était sans doute inscrite sur le podium.

⁶ Les attributs tenus en mains sont perdus. Ce devaient être une corne d'Abondance dans la main gauche et un sceptre dans la main droite selon Caputo 1987, 65.

⁷ Wood 1999, 122. Pour Micocki 1995, 143, la déesse est le résultat d'un syncrétisme entre Cérès, Tychè et Cybèle.

⁸ La datation claudienne de la statue par S. Saude, in *Acta A. Art. Hist.*, 5, 1985, 154 ss., d'après l'évolution de l'héroïsation à la divinisation, est contredite par la datation de la dédicace.

⁹ Ainsi le revers d'un *dupondius* de Rome de 41-42 (*RIC* I, Claude, 224-225) présente Livie drapée, couronnée d'épis, assise sur un trône et tenant des épis et une longue torche ; l'inscription *Diva Augusta* l'accompagne. L'impératrice est souvent représentée en Cérès sous le Haut-Empire, ce qui renvoie à l'Age d'Or (Spaeth 1996, 169ss).

statut de mère et la désignent comme la mère de Tibère (et futur *divus*)¹ et de la dynastie sinon de l'empire².

Faut-il penser à un simple hommage posthume ou a-t-on voulu exprimer l'idée d'une étroite collaboration entre une divinité protectrice – on peut même dire poliade dans ce cas – et le pouvoir protecteur de la dynastie régnante ici symbolisée par Livie garante de la continuité gentilice ?

– L'apport de la numismatique et de l'épigraphie:

27 occurrences numismatiques sont rassemblées dans le tableau suivant (Fig. 2).

Référence Monnaies	Lieu	Type	Légende	Iconographie	date
RIC I, 106, 23	Rome		<i>Salus Augusta</i>	Livie en <i>Salus</i>	24-21 p.C.
RPC 1, 71, 38	Emerita	Aes	<i>Salus Augusta</i>	Buste de Livie	Tibère
RPC 1, 73	Hispalis	Cuivre	<i>Iulia Augusta Genetrix Orbis</i>	Tête de Livie sur un globe, croissant	Tibère
RPC 1, 344	Caesaraugusta		<i>Pietati Augustae</i>	Livie en <i>Pietas</i> ?	28-29
RPC 1, 795	Thapsus	Aes	<i>Cereri Augustae Thampsitani</i>	Livie voilée assise avec un sceptre et deux épis sur un <i>modius</i>	16-21
RPC 1, 796	Thapsus	Aes	<i>Thapsum Iun Aug</i>	Tête de Livie voilée	16-21
RPC 1, 797	Thapsus	Aes	<i>Thapsum Iun Aug</i>	Livie assise, tenant patère, sceptre	16-21
RIC I, 130, 67	Rome		<i>Ceres Augusta</i>	Antonia? en Cérés	
RIC I, 131, 80	Rome		<i>Constantiae Augusti</i>	Antonia? en <i>Constantia</i>	
RIC III, 394, 250-253	Rome		<i>Her(cules) Rom Aug</i>	Commode en Hercule	191-192
RIC III, 439, 637-639, 644-645,	Rome		<i>Herc Rom Aug</i>	Commode en Hercule	192
RIC VI, 138, 89	Rome		<i>Virtus Aug</i>	Gallien en Mars	268
RIC V2, 362, 307	Cologne		<i>Herculi Romano Aug</i>	Postume en Hercule	260-269
Référ. Médaillons					
Gnecchi II, 80, 2&3			<i>Herculi Romano Aug</i>	Commode en Hercule	192
<i>Id.</i> 5&6			<i>Herculi Romano Aug</i>	«	192
<i>Id.</i> 7			<i>Herculi Romano Aug</i>	«	192
<i>Id.</i> 20c			<i>Herculi Romano Aug</i>	«	192
<i>Id.</i> 31			<i>Herculi Romano Aug</i>	«	192

Fig. 2 - Représentations de princes en divinités et dieux augustes en numismatique

¹ Halley 236-237. Le sardonix de Vienne la représente en prêtresse d'Auguste divinisé munie des attributs de Cybèle, Cérés et Vénus (Halley 226, Zanker 1988, 234 ; Lambrechts 1952, 251-260).

² A Lepcis même, des émissions municipales de bronze présentent Livie en déesse avec la légende *Augusta Mater Patria* (Muller 1964, 23 & 24).

A Rome Livie est représentée en *Salus* dans une émission de 21-24 p.C. à l'occasion de la grave maladie dont elle fut atteinte en 22 p.C. En Italie Livie¹ est probablement représentée en *Concordia*, statue associée à l'inscription *Concordiae Augustae* de l'édifice d'Eumachia à Pompeï (C. 10, 810) et en *Salus* à Urbs Salvia qui avait cette déesse éponyme pour protectrice (C. 9, 5534)².

En province: Des documents africains, moins spectaculaires puisqu'il s'agit de monnaies, ont précédé la statue du théâtre de Lepcis dans l'association d'une identification iconographique divine de Livie et de la formule de l'augustalisation. C'est le cas d'un as tibérien³ - peut-être deux - émis en 14-16, donc du vivant de Livie, par la cité de Thapsus. Il associe l'effigie de Livie-Cérès - Livie voilée assise, tenant un sceptre et deux épis de blé sur un *modius* - à la dédicace *Cereri Augustae Thampsitani*. Un deuxième as porte l'inscription *Thapsum Iun(oni) Aug(ustae)*⁴, mais la tête de Livie voilée ou la Livie voilée assise tenant sceptre et patère constituent-elles à proprement parler une image de *Juno*? Pour J. Alexandropoulos⁵, *Ceres* et *Juno* auxquelles Livie est identifiée recouvrent en fait deux aspects de la déesse locale *Tanit*, protectrice traditionnelle de Thapsus⁶. Ici encore l'augustalisation associe des déesses-mères poliades et Livie « mère » de la *gens* julio-claudienne, toutes protectrices des cités concernées. Notons que ces émissions n'ont pu voir le jour sans l'aval des proconsuls⁷ qui ont pu inspirer ces rapprochements, les cités choisissant la divinité à laquelle elles souhaitaient identifier l'impératrice, témoignant ainsi de leur attachement à la famille impériale.

Ce phénomène n'est pas limité à l'Afrique. En Hispanie⁸, la colonie d'Emerita émet sous Tibère une monnaie dont le revers montre, avec la légende *Salus Augusta*, le buste de Livie que certains ont identifiée à *Salus*, *interpretatio* possible d'une déesse indigène du territoire éméritain. À Caesaraugusta la légende *Pietati Augustae* sur une monnaie de 28-29

¹ Micocki 1995.

² Delplace 1983, 768-776, 1993, 239. Le changement du nom de la cité de Pollentia en Urbs Salvia et l'aménagement d'un grand sanctuaire poliade de *Salus Augusta*, est à la fois en liaison avec un ancien culte de divinité des eaux guérisseuse et la maladie de Livie en 22 et sa guérison. Un ami de Tibère et patron de la cité a dû être responsable de ces deux événements (Bertrand 2013). Le temple, contemporain du théâtre était en connexion axiale avec lui et l'on peut penser que l'édifice de spectacle abritait un sanctuaire du culte impérial (Bertrand 2015, 362-366), ce qui expliquerait d'autant le titre de la déesse *Salus*.

³ A Rome, Livie n'est assimilée à une déesse – Vesta, Cérès – en numismatique qu'à partir de Caligula (*RIC* 30-32) et de Claude (*RIC* 67); cf. Alexandropoulos 1986-1987, 74 note 49.

⁴ Micocki 1995.

⁵ Alexandropoulos 1986-1987, 74-76.

⁶ A Lepcis, des monnaies tibériennes désignent Livie comme *Augusta Mater Patriae*, titre que lui avait toujours refusé Tibère, mais correspondant à une réalité ressentie par la population, voir Wood, 1999, 90. Alexandropoulos 2007, 76, a montré aussi que des émissions d'Hadrumète rattachent Baal Hammon, maître de cette cité, à l'Age d'Or augustéen, ce qui pourrait se traduire, sans que la connexion formelle soit faite, par la désignation de Baal Hammon comme Saturne Auguste.

⁷ Martin 2012.

⁸ Sur les assimilations divines de Livie en Hispanie, Miron-Perez 2000.

(RPC I, 344) fait-elle allusion à Livie ? Pour M.-D. Miron-Perez, ces incarnations signifient que Livie représentait les vertus familiales de piété et de concorde, la fécondité et la continuité de la *gens* julio-claudienne¹. Ainsi dans la statuaire comme dans la numismatique le lien entre représentation d'une princesse en divinité et formule de l'augustalisation est attesté à une époque ancienne, mais avec peu de documents. S'agit-il d'une incarnation véritable ou plutôt d'une simple allégorie, de l'illustration d'un rapport étroit avec le divin ?

A Carthage, dans l'abside latérale de la grande basilique judiciaire de Byrsa se dressait une statue acrolithe colossale de Lucilla (plutôt que de Faustine) dont la tête diadémée a été retrouvée : elle se tenait probablement auprès d'une statue de même taille de son mari l'empereur Lucius Verus à une date qui doit être celle de leur mariage ou de la naissance de la première fille de Lucilla (164-165)². Il semble que l'impératrice ait été représentée en Junon et par déduction l'empereur devait être représenté en Jupiter, iconographie princière courante. Or un fragment épigraphique trouvé en ces lieux qui pourrait se rapporter à la statue se laisse restituer [*Iunon*]i Au[gustae]³, ce qui laisserait supposer pour l'autre statue un « *Iovi Aug.* ». Si l'hypothèse est juste, on voit qu'ici les activités de la basilique (justice, peut-être délibérations municipales) étaient soumises au contrôle et à la garantie du couple impérial, dépositaire de la souveraineté de l'Etat, ce qu'exprimerait bien son assimilation au couple souverain de Jupiter et Junon. Et à Carthage il est possible que la Junon du Capitole voisin ait rencontré la Tanit-Caelestis, antique divinité poliade⁴. L'augustalisation pourrait désigner le couple impérial comme médiateur de la souveraineté cosmique divine, détenteur d'une souveraineté terrestre image de la souveraineté céleste, déléguée par les dieux.

A Rome : Commode-Hercules Romanus Augustus :

Le cas le plus flagrant est celui des médaillons et monnaies de Commode associé et même identifié à Hercule dont il apparaît comme l'incarnation. L'année même où Commode prend le titre d'Auguste, en 176, un camée et un médaillon le montrent revêtu de la

¹ Identifications auxquelles on peut ajouter *Venus Genetrix orbis*, bien qu'il n'y ait pas d'augustalisation dans ce cas. Miron-Perez 2000, 1996, 57-58, pense à une triple assimilation de Livie à Cybèle protectrice des *Claudii*, à *Dea Caelestis* qui en Bétique recouvre des déesses lunaires ibériques et la Tanit phénicienne, également déesses de la fécondité, et la *Venus Genetrix* des *Iulii*. Comme *Genetrix Orbis*, Livie est mère du nouvel ordre, réincarnation de la déesse fondatrice de la dynastie qui l'a instauré et garante comme déesse de la fécondité de sa continuation.

² Gros 1995.

³ A131. Sebaï 2005, 287.

⁴ Gros 1995, 55-56.

peau de lion mais il n'y a là encore aucun signe d'adoption d'une idéologie herculéenne¹. Commode était persuadé de sa divine élection², qui justifiait son pouvoir tourné vers le bien-être de ses sujets (*Saec(uli) Fel(icitas)*). Bien qu'il ait été assimilé iconographiquement à d'autres dieux³, l'empereur adopta brusquement et exclusivement l'identification à Hercule à partir de 190. L'image est associée sur les monnaies émises par l'atelier de Rome de 190 à 193, destinées à un large public, à la légende *Herculi Commodiano*⁴. A partir de 191, la légende *Herculi Romano Augusto* est accompagnée d'une représentation du dieu sans référence⁵ à l'empereur qui est cependant bien présent à l'avvers⁶. Le seul type monétaire où Commode apparaît en Hercule conduisant la charrue du fondateur de la nouvelle Rome capitale du Monde, *colonia Antoniniana Commodiana...*, présente la légende *Her(culi) Rom(ani) Conditori* où Hercule n'est pas augustalisé, même s'il est évident que le *Conditor* en question ne peut être que Commode⁷. En 192-193, alors que l'idéologie héracléenne a été adoptée par l'empereur, des médaillons du nouvel an représentent Commode-Hercule appuyé sur la massue⁸, avec la peau de sanglier ou de lion⁹ ou assis sur un roc¹⁰, associé à la légende *Herculi Romano Aug(usto)*. On peut rencontrer un autre type avec la tête de Commode couverte de la peau de lion à l'avvers et la légende *Herculi Romano Aug* (ou *August*) au revers, accompagnée des attributs d'Hercule. Ces médaillons, dons du nouvel an réservés à un petit nombre de proches, illustrent le stade final de l'identification de Commode à son patron¹¹ : Il apparaissait de plus en plus comme le dieu incarné. Pourtant le choix du modèle dans la sculpture du type lysippien, tout en étant une référence à Alexandre-Héraclès, suggérait que

¹ Hekster 2002, 89, observe qu'Hercule n'a jamais été lié à Marc Aurèle mais en revanche à Lucius Verus et à sa mort à Commode quand celui-ci devient Auguste et pense que le patronage d'Hercule était réservé au plus jeune corégent.

² Hekster 2002, 91-93, à propos des émissions célébrant la *Providentia Deorum*.

³ Hekster 2002, 93-95.

⁴ *RIC IV*, 669, 676-677, en 190-191. (*RIC III*, 390-221, 432-581, 433-586, 433-591, Ce serait la plus ancienne manifestation de l'idéologie héracléenne selon Hekster 2002 ; cette expression serait proche de *Herc. Comes* alors que *Herc. Rom. Aug.* exprimerait une véritable identification entre Commode et Hercule, comme le pense aussi Jacksynovska 1981, 639, l'Empereur-dieu, apportant un nouvel Age d'Or. Cette nouvelle politique serait liée au 30^e anniversaire de Commode et surtout au besoin de légitimation divine, consécutif aux troubles révolutionnaires de 190 liés à l'assassinat du puissant affranchi impérial *Cleander*, rendu responsable d'une grave famine à Rome (Hekster 2002, 98-99).

⁵ Seuls des deniers (*RIC IV*, 395, 250-252) présentent une massue à l'intérieur d'une couronne; mais est-ce ici le symbole du pouvoir impérial?

⁶ Ainsi l'avvers de *RIC IV*, 711-713 (Rome f. 191-192) présente le buste de Commode avec la peau de lion. Le plus souvent il s'agit d'un buste de l'empereur sans connotation héracléenne accompagné de son nom.

⁷ En 179-180 déjà, un sesterce représentait Commode en Romulus (*RIC IV*, 1726-1727, Rome).

⁸ Gnecci II, 80, p. 55, 2 & 3, 31.

⁹ *id. ibid.*, II, 80, 5 & 6.

¹⁰ *id. ibid.*, II, 80, 7.

¹¹ Toynbee 1944, 75.

l'empereur se considérait comme un simple mortel¹. Son identification à Hercule doit donc être comprise non comme une incarnation mais comme un message signifiant la volonté de suivre le demi-dieu comme modèle² ou exprimant l'idée que l'empereur se considérait comme l'agent du dieu sur terre, son intermédiaire auprès de ses sujets auxquels il apporterait un nouvel âge d'Or³.

Ainsi l'iconographie – monétaire plus que sculptée - des princes en divinités peut accompagner et servir à illustrer les dieux augustes⁴ sans qu'on puisse en déduire l'idée d'une incarnation réelle⁵ plutôt que d'une métaphore ou d'un message idéologique. Cependant cette coïncidence entre expressions écrite et iconographique de l'augustalisation est assez rare (Tab. 9, Ann. I) alors que les représentations de princes en divinités sont assez courantes ?

b) Identifications de la famille impériale sans rapport avec l'augustalisation

L'identification des princes aux dieux, monnaie courante dans l'art, serait-elle une traduction exacte et habituelle de la formule de l'augustalisation⁶ ? Les images de Princes munis d'attributs divins ou de dieux dotés des traits des princes représenteraient-elles des divinités augustes implicites ?

Identifications littéraires et dieux augustes : L'identification poétique d'un être vivant à un dieu n'est pas étrangère à la tradition romaine⁷. Les poètes de Cour ont usé et abusé du procédé en toute liberté, même s'ils étaient attentifs aux goûts de leur Maître et mécène⁸.

¹ Heckster 2002, 107-108. D'ailleurs ne dédie-t-on pas aux dieux pour le salut de ce Commode-Hercules *Romanus*, comme dans la dédicace d'un décurion de cohorte au Génie de Doura (*AE* 2002, 1501 (Doura Europos), *pro salute Commodi Aug. et victoria D. N. Imp. Pac(atoris) Orb(is) Invict(i) Rom(ani) Her[c(ulis)]*).

² Heckster 2002, 112.

³ A ce titre il est pourvoyeur d'abondance : un sesterce (*RIC* IV, 711-720, Rome, 191-192) montre Commode en Hercule tenant des épis et posant le pied sur une proue ; il est accompagné d'Africa. Une inscription mentionne *Providentiae Aug S.C.*

⁴ Ces identifications iconographiques peuvent être utilisées dans un autre contexte. Ainsi Caligula prévoyait de placer dans le temple palatin – donc en contexte privé – de son propre *numen* la statue de Zeus olympien doté d'une tête à son image (Baldson 1934/1966, 162-163, Suétone *Gaius* 22,3).

⁵ On peut évoquer l'image du triomphateur revêtu de la tenue de Jupiter Capitolin. Elle n'en faisait pas une « incarnation » du dieu mais plutôt un double signifiant la présence de Jupiter souverain dans la cité (Scheid 1992, 104-106). Ne pourrait-on en dire autant des statues représentant les princes *in formam deorum* ? Elles pourraient signifier la présence agissante et bienveillante des dieux dans l'Empire, à travers le dépositaire de l'*imperium* qu'est l'empereur.

⁶ C'est ce que pensent Hallet 2005, 243-247, Zanker cité par Hallet 243.

⁷ Gradel 2004, 188-189.

⁸ Références rassemblées dans Riewald 1912, 271-285, Cerfaux, Tondriau 1957, 333, 343-379. L'identification peut n'être qu'allusive et relever plutôt de la comparaison, du symbole ; ainsi les jumeaux et frères de la famille impériale sont-ils rapprochés des *Castores* pour exprimer entre autres leur concorde (Scott 1930).

Ainsi Horace et Ovide ont-ils vu en Octavien puis Auguste Jupiter, Mercure... jusqu'à ce qu'ils s'imposent une certaine réserve, quand Auguste décida de faire preuve de retenue à partir de 27 a.C.¹. Stace et Martial ont multiplié les rapprochements ambigus entre Domitien et Jupiter², mais, plus que d'identification, il s'agit de comparaison, flatteuse d'ailleurs pour Domitien, présenté comme le vice-régent du dieu sur terre, comme « Notre Jupiter »³. Plus tard au Bas Empire, dans les Panégyriques, l'empereur et tout ce qui le concerne sont décrits avec des épithètes jadis réservées aux dieux seuls. Mais il s'agit d'une sécularisation du langage religieux à l'époque de l'absolutisme qui ne fait pas de l'empereur un dieu⁴. Ces identifications poétiques ou rhétoriques d'initiative privée, que l'on ne trouve jamais associées à la formule de l'augustalisation, doivent être prises pour de simples comparaisons hyperboliques, des métaphores⁵, des parallèles mythologiques relevant de la flatterie courtisane. Les intellectuels, eux, placent la divinité dans la vertu et ne soutiennent nullement l'identité divine des princes⁶. Elles sont peut-être cependant l'écho de la politique religieuse et du comportement de certains empereurs : goût appuyé pour telle divinité, recherche de son patronage, de sa protection, voire imitation de cette divinité.

Les Historiens nous rapportent que certains empereurs ont donné l'impression de vouloir sciemment s'identifier avec certaines divinités⁷. Ils décrivent à l'envi les mise-en-scène extravagantes à travers lesquelles ces princes costumés en dieux ou même en déesses⁸ se présentaient à l'adoration de leurs dévots. Les historiens romains ne désignent pas ces identifications par la formule de l'augustalisation mais des chercheurs ont fait tout naturellement le rapprochement. Quelle est la portée réelle de ces assimilations ? Faut-il y voir toujours un signe de folie, de mégalomanie de la part du Prince ? Rencontrons-nous ici la malveillance des historiens romains, membres de l'ordre sénatorial, qui à une époque de

¹ Beard, North, Price, 1998/2006, 206. Halley 224-225; cf Liertz 1998, Bickerman 1972/1973, 3. Ainsi Ovide pratique l'identification ou la comparaison d'Auguste avec Jupiter (Scott 1930b).

² Stace *Silvae* 4, 3, 129ss ; voir Lierz 1998, 164-165 sur Domitien-Jupiter (avec renvoi à Sauter note 3).

³ Domitien est aussi comparé par ce poète à Apollon, Mars, Pollux, Dionysos (Scott 1936, 133-148) et surtout à Hercule (p. 141-146).

⁴ « If the emperor is represented as a god among men, it is not suggested that he is a god among gods ». La *felicitas* des empereurs, simples humains, dépend de la faveur surnaturelle (Liebeschuetz 1981).

⁵ Nock 1972, 938-939, qui parle de métonymie ; Elmore 1931, sur le symbolisme de l'identification d'Auguste avec Mercure.

⁶ « Être un dieu est, pour un Mortel, aider un Mortel » dit Pline l'Ancien *H.N.* II, 18. Plutarque désapprouve la déification des empereurs qu'il considère comme une folie (Scott 1929). Même les *Divi* ne sont pas placés sur le même plan que les dieux traditionnels (Bowersook 1973).

⁷ Tels Caligula apparaissant sous l'aspect de *Jupiter Feretrius* ou de *Diana/Luna(Isis)* (Isis collatrice de souveraineté et de victoire) entre les *Castores* (Gury 1996 qui voit dans ces identifications la référence au modèle égyptien suivi par ce prince pour imposer une monarchie absolue) ou paradant avec les attributs d'Heraklès, de Dionysos, d'Hermès, d'Apollon, d'Arès et des Dioscures (Philo, *Leg. Ad Gaium*, 75-114), Néron en Apollon, Commode en Hercule (Dio 77, 7, 4 ; Bruhl 1953, 192-193), Caracalla en Dionysos, Elagabal en Dionysos et Cybèle (*HA, Vita Elagabali*, 38, 2-3).

⁸ Des épiphanies de dieux à travers les empereurs ont été organisées mais plutôt dans le cadre privé du Palatin. Le culte de Caligula avec temple et flamme était privé.

renforcement de l'absolutisme, au III^e s., manifestent ainsi une forme d'opposition politique, en s'en prenant aux empereurs autoritaires, psychopathes, aux « mauvais empereurs » du Passé, considérés comme des tyrans, non sans faire leurs bien des ragots invraisemblables? Ou bien peut-on envisager que ces mise-en-scène tentent de délivrer le message politique du caractère divin, sacré et absolu du pouvoir¹ ?

Identifications iconographiques : Les représentations figurées ont été le plus souvent utilisées pour étayer ou suggérer l'idée d'une identification des princes avec les divinités, voire d'une incarnation² selon une pratique d'origine hellénistique³. La statuaire, la numismatique multiplient les effigies de membres de la famille impériale munis d'attributs divins - ce qui caractérise une « assimilation » - ou de divinités dont les traits évoquent ceux du visage idéalisé des princes vivants (images théomorphes)⁴ - ce qui est le propre des identifications. Il n'est pas dans notre intention d'en dresser la liste ici, tant ces figurations sont banales. Contentons-nous de renvoyer aux études anciennes⁵ ou récentes⁶.

Ces effigies qui semblent exprimer une identification des princes et des divinités⁷ sont-elles la traduction iconographique exacte de la formule de l'augustalisation? Il est difficile de le dire pour la statuaire car il est rare que nous disposions, en connection, et la statue identifiant un Prince à une divinité et la dédicace correspondante à cette divinité potentiellement auguste, exception faite pour la Cérés Auguste de Lepcis Magna. Au contraire

¹ En ce sens Gradel 2002, 140-161, notamment à propos de Caligula, les sources archéologiques et numismatiques ne confirmant nullement la divinisation de l'empereur affirmée par la littérature (Aussi Simpson 1996, estimant que les formes de déification de l'empereur étaient un moyen d'affirmer son exceptionnelle autorité). Wallace-Hadrill 1982.

² Ladage 1980, 378, Pollini 1990, 334 ss. Ainsi des représentations numismatiques de Sex. Pompée en Neptune, d'Octavien en Neptune et Jupiter qui cessent à partir de 27 p.C. (Halet 224-225), Tibère en Jupiter (jamais divinisé !). Voir le Catalogue de Gradel, Karanastasi, *ThesCRA* 2004, 207-212.

³ Micocki 1995, 127-123, 148.

⁴ Le terme de portrait « théomorphe » est de Bergman 1998. Les empereurs vivants sont souvent représentés en Jupiter trônant ou debout, tels Auguste, Tibère, Domitien...mais aussi en Mars, Apollon ; les impératrices revêtant l'aspect de Cérés, Junon, Vénus... La statue d'Apollon Palatin portait les traits d'Auguste. Mais elle se trouvait dans la bibliothèque et non dans le temple du Palatin (Ps. Acron in Horace *Ep.* I, 3, 17 ; Servius in Virgile *IV^o Egl.*, 10); des statues d'Auguste, Tibère, Claude et autres empereurs vivants ou *divi* en Jupiter sont présentes dans les cycles statuariens italiens, mais aussi à Lepcis Magna et ailleurs... (Fishwick *ICLW* III/1, 2002, 235-246, Turcan 1978, 1046-1049, Fuchs 1988, 280-282) ; le procédé d'identification iconographique remonte à Alexandre. Rappelons aussi les cas de princes en Mercure, dieu de la paix et de la prospérité ou en Hermès psychopompe d'après des modèles funéraires hellénistiques. Voir aussi Scott-Ryberg 1955, 38-40. Lambrechts 1952. Un camée de Vienne (onyx) représente Livie identifiée à Vesta-Cybèle, déesses de Troie et Cybèle, déesse du Palatin, est aussi une déesse de la *gens Claudia*; elle tient en lieu et place du palladium de Vesta le buste d'Auguste apollinien (?) divinisé: un message politique!

⁵ Riewald 1912, 265-344. Cerfaux & Tondriau 1957.

⁶ Niemeyer *Stud.* 1968 ; Pekary 1985. Micocki 1995 ; Gradel 2004, 186-199 et la série d'articles de *Thes-Cra* sur « Héroïsation, Apothéose » dus à Gradel, à K. Buraselis et à P. Karanastasi (199-204).

⁷ En Orient où de telles représentations sont nombreuses et ont été mises en relation avec la formule épigraphique de l'apposition d'un empereur avec une divinité (Néron Zeus Eleuthéros, Hadrien Neos Dionysos) elles ne sont que des conventions destinées à honorer les empereurs et leurs parents en les associant aux dieux sans que cela implique une quelconque divinisation (Kantiréa 2003, 140-141), des comparaisons flatteuses n'impliquant nullement incarnation (Nock 1930, 33-37).

nous avons des cas où la statue d'un prince en divinité est dédiée à la divinité sans le titre d'Auguste, tel ce Commode-Hercule trouvé dans la villa d'un vétérân à Ajka (Pannonie) dédié seulement *Herculi sacrum*¹. Cependant il ne faut pas exclure que des statues de princes identifiés à des dieux aient été fixées sur des piédestaux portant la formule de l'augustalisation, aujourd'hui disparus et inversement : les bases aux dieux augustes sont en effet nombreuses alors que les statues en marbre ou en bronze ont disparu dans les fours à chaux ou dans les creusets des bronziers. Pourtant, le plus souvent, la statue associée à la formule de l'augustalisation ne devait pas identifier le prince au dieu si l'on en croit la plupart des exemples restants².

La situation est très nette en numismatique où le monnayage impérial, sénatorial et municipal illustre la politique officielle. D'après le tableau 9 (Ann. I) et la Fig. 2, la coïncidence entre formule de l'augustalisation et identification iconographique des princes aux dieux se produit 27 fois³ alors que l'augustalisation numismatique existe depuis Tibère pour les « vertus », commence sous Claude, avec Cérès Auguste, pour les autres dieux et se poursuit avec des fortunes diverses jusqu'à Constantin. Dans plus de 90 % des cas, l'image qui accompagne la mention numismatique de dieux augustes n'est jamais celle d'une identification mais l'effigie classique de la divinité. Ce qui prouve encore une fois par parenthèse que dans les dieux augustes, c'est le dieu et non l'empereur qui est principalement honoré.

Malgré la rareté du fait, l'image de l'identification divine des princes peut illustrer parfois la formule de l'augustalisation et lui donner un sens mais elles s'excluent le plus souvent. Cette exclusion est-elle le signe d'une équivalence entre l'expression écrite et l'expression iconographique à tel point que l'une n'a pas besoin de l'autre pour être comprise ? Les cas épigraphiques d'association entre augustalisation et identification permettent-ils de soutenir l'équivalence entre augustalisation inscrite et identification iconographique ? On ne saurait le dire.

¹ Thomas 1964, 14.

² Supra p. 54. Par ex. *Minervam Augustam* d'Aquae Iasae (Pannonie sup., D340), des reliefs représentant Liber et Hercule dans un sanctuaire de Cuicul (Numidie ; A1248, 1249, 1251, 1252).

³ Cas de Livie, de Commode et quelques autres abordés plus haut. Il se pourrait que sur les monnaies représentant Néron en Sol-Apollon tenant patère et sceptre ou branche et Victoire la légende *Augustus, Augusta* qui accompagne l'image soit une allusion à l'Apollon augustéen dont il aurait repris le patronage et dont il remplirait sur terre les fonctions (Toynbee 1947, 139). Peut-être y a-t-il là une expression équivalente à Apollon Auguste ?

Identifications épigraphiques : Elles se manifestent par l'apposition¹ du nom du prince à celui d'une divinité qualifiée d'auguste. A vrai dire un seul cas pourrait nous intéresser. Il s'agit d'une inscription de Nepes (C. 11, 3196, Etrurie) : *Cereri August(ae) Matri Aug(usti) ou agr(orum)*. Cette dédicace bien datée de 18 p.C. est consacrée par un *magister Pagi L. Bennius Primus* et son épouse *Bennia Prima magistra*. La date -13 Kal. de Mai – est celle des fêtes de Cérès (du 12 au 19 avril). *Matri Aug(usti)* désigne-t-elle Livie comme identifiée à Cérès, déesse qui reçoit de ce fait le titre d'*Augusta*. Ici le rapport entre la formule d'augustalisation et une identification épigraphique semblerait attesté. Pourtant il est sujet à caution car, selon une restitution récente, *Aug.* devrait être lu *Agr.*, ce qui ferait de Cérès une *Mater Agr(orum)*, et non une *Mater Aug(usti)*. Même si, à cette date, une telle Cérès est identifiée implicitement à Livie, la preuve ne peut en être apportée. Il est donc difficile de retenir le document. Il en est de même pour un texte de Gaulos/Gozzo, (*ILS* 121, C. 10, 7503, Malte) : *Cereri Iuliae Augustae*. Ici *Augustae* n'est pas un qualificatif de la déesse mais fait partie intégrante du nom personnel de Livie. Quant aux autres identifications par apposition, elles ne comportent pas le titre d'Auguste et, comme à Gaulos, elles sont à rapprocher des formules de divinisation à l'orientale².

On le voit, l'identification épigraphique n'est pas généralement désignée par la formule de l'augustalisation des dieux même si cela arrive parfois. Les images traduisent-elles implicitement cette augustalisation et dans ce cas les dieux augustes expriment-ils l'incarnation des dieux dans les princes ?

¹ Le procédé d'apposition existe aussi dans le cas des identifications honorifiques privées p. ex. *Antoninae Q. f. Deae Bonae Piae* (C. 10, 6395), *Veneri Latinillae* (C. 2, 4415).

² Le texte d'El Lehs (Proconsulaire) : *Iunoni Liviae Augusti sacrum* (C. 8, 16456) ne peut être retenu, bien que l'identification ne soit pas surprenante dans cette province. Ici *Iuno* n'est certainement pas l'épouse de Jupiter mais le féminin de *genius*. On lit sur une monnaie d'Hispalis, *Iulia Augusta Genetrix orbis* (*RPC*, 1998¹, 73) qui identifie formellement Livie à *Venus Genetrix*, ancêtre des *Iulii* et mère des Enéades. A une date proche, Livie est *Venus Genetrix* sur le relief de Ravenne, aux côtés de *Divus Augustus* (Scott Ryberg 1955, 91). A Eresos (Lesbos ; *Ath. Mitt.* 1889, 260 & Nock 1930, 40) on a aussi "*Ιουλια Καισαρος Τυγατρι Απηροδι[τ(] Γενετειρα*". Mais on ne peut retenir une inscription d'Anticaria (C. 2, 2038) où la même formule avait été lue à tort (Canto 2004, 148-149). Livie a pu être identifiée à la déesse peut-être après sa mort (comme pour Cérès Auguste à Lepcis Magna ?). Miron Perez 1996, 57-58, pense à une triple assimilation de Livie à Cybèle, protectrice des *Claudii*, à *dea Caelestis* qui, en Bétique, recouvre des déesses lunaires ibériques et à la Tanit phénicienne, également déesses de la fécondité, et la Vénus des *Iulii*. Comme *Genetrix Orbis*, Livie est mère du nouvel ordre, réincarnation de la déesse fondatrice de la dynastie qui l'a instauré et garante comme déesse de la fécondité de sa continuation. On voit bien que ces identifications relèvent plus d'un langage métaphorique, d'une comparaison, d'un message idéologique que d'une croyance en de multiples incarnations dans la personne de Livie ! Mentionnons aussi les identifications épigraphiques de Commode à Hercule Romain, incluses dans sa titulature officielle, (*IAM* 2, 363, en 191 ou 192 ; *AE* 1999, 973b, = *RIB* 946 ; *AE* 2002, 1501 = *AE* 1928, 86, Doura Europos, Syrie), de Septime Sévère à Jupiter et de Julia Domna à Junon en Germanie et en Afrique, sans que les dieux soient qualifiés d'augustes. (Smadja 2005, 343; par ex. *Iuliae Domnae Aug(ustae) deae Iunoni orbis t[err]rae* en *IRT* 291). A propos de l'inscription de Ksar Toual Zouammel (*vicus Maracitanus*) mentionnant *IOM* Septime Sévère et *Iuno Iulia Domna*, Smadja 2011, 229-230, qui doute d'une identification et d'une divinisation des princes aux dieux et fait un parallèle avec la représentation des princes en divinités et, à la suite de L. Déroche (1948), pense qu'il s'agit d'une « élévation du couple impérial au niveau des dieux suprêmes », unissant plus intimement les deux cultes officiels de l'Empire.

c) *Incarnation, flatterie, métaphore ?*

Quelle est donc la portée réelle de ces identifications ?

absurdité de l'incarnation

Rien n'est plus courant dans la mentalité populaire que le sentiment d'une présence divine éprouvée dans les rêves, les oracles mais aussi dans la réalité de la vie quotidienne¹. Pourquoi, à une époque où la ligne de démarcation entre le Divin et l'Humain demeure floue², les dieux ne s'incarneraient-ils pas dans l'empereur que son pouvoir si exorbitant rapproche déjà des Immortels? Il est difficile d'accepter cette suggestion, surtout pour l'Occident³. En vérité les documents en prouvent l'impossibilité. Le même souverain, la même impératrice ont été identifiés iconographiquement à plusieurs divinités, parfois dans le même lieu et en même temps⁴. Est-ce bien raisonnable ? Il est évident que dans ces cas-là le prince ne peut être l'incarnation de ces multiples divinités⁵. Et le fait que dans la même dédicace plusieurs divinités ou des collectivités divines sont dites augustes (Tab. B 2 & 3) montre bien que l'augustalisation ne désigne en rien une identification. Une autre aberration consiste dans l'identification iconographique des souverains à des déesses. C'est le cas d'Auguste prêtant ses traits à Diane sur une monnaie de Rome⁶. La représentation en divinité féminine d'un empereur et non d'une princesse est un cas très rare même s'il n'est pas unique⁷. Il est clair qu'ici il ne peut s'agir d'une incarnation. Une incarnation est d'autant moins à l'ordre du jour que les dieux augustes sont parfois invoqués *pro salute imp(eratoris)*, preuve que l'empereur n'est pas capable d'assurer son propre salut (infra). Serait-ce nécessaire si l'empereur était l'incarnation d'un dieu? On doit comprendre plutôt ces procédés comme autant de tentatives pour exprimer un certain rapport entre la personne de l'empereur

¹ Lane Fox 1986/1997, 105, relatant l'histoire de Paul et Barnabé pris pour Dionysos et Esculape à Lystres.

² Clauss 1996, 401.

³ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 449 exclue formellement toute identification dans sa conclusion. Il ne l'admet que dans le cas de l'apposition comme dans l'Orient grec (p 453-454). F.Taeger (1960) interprétait lui aussi les identifications comme des comparaisons et le culte impérial comme faisant de l'empereur – à travers l'intermédiaire du *genius* ou du *numen* - un instrument des dieux plutôt qu'un dieu. Pour l'Orient, Price et Fishwick, voir infra p. 157-158.

⁴ Pour les impératrices, Micocki 1995. Par ex. Livie représentée en Junon et Cérès sur les monnaies de Thapsus (supra p. 50-51). L'iconographie nous montre le même empereur doté des attributs de dieux différents (Bergmann 1998, 68).

⁵ Le grand nombre de divinités différentes recevant le titre d'auguste va dans le même sens (Lierz 1998, 164).

⁶ Pollini 1990, 353-355.

⁷ Varner 2008, 185-189, qui interprète ces identifications féminines comme une référence de l'empereur aux vertus symbolisées par ces divinités.

et le Divin: protection, présence d'une énergie divine¹, ou médiation impériale, sans exclure la part de la flatterie, de l'hommage, de la simple politesse?

Comparaison avec les identifications privées : une expression banale

La théomorphie est également largement en vogue dans la sphère privée essentiellement en contexte funéraire. Peut-elle nous éclairer sur le sens de la théomorphie impériale ? La mode vient certainement des pratiques de la *Domus Augusta*². H. Wrede répertorie les nombreuses inscriptions funéraires et votives mettant en relation femmes et déesses, selon des formules proches de celles employées dans le monde grec pour les membres de la famille impériale et suppose qu'elles étaient accompagnées de représentations de défunt(e) *in formam deae*³. Un autel funéraire consacré *Fortunae, Spei, Veneri et memoriae Claud(iae) Semnes sacrum* était accompagné de statues-portraits de la défunte en *Fortuna, Spes* et *Venus*. H. Wrede interprète ces déifications privées comme des honneurs rendus aux défunts⁴. Le choix de la divinité peut être en rapport avec l'hommage rendu. Ainsi Vénus renvoie à la beauté de la disparue. Le dieu peut aussi symboliser le métier, la promotion sociale du défunt. Tertullien *Ad. Nat.* 1, 10, 26 ss, rappelle que « le soldat est consacré en Mars et le forgeron en Vulcain » ; des médecins sont représentés en Esculape. Le moissonneur de Mactar est en Hercule. Les portraits de riches affranchis et de *seviri* en Mercure illustrent l'aisance et la promotion sociales obtenues avec l'aide du dieu⁵. Parfois l'identification à une divinité n'a d'autre valeur qu'onomastique telle celle d'un *Artemidoros* d'Athènes en *Artemis*⁶. Le terme de « déifications privées » (Wrede), serait mal choisi⁷ car ces représentations ne marquent pas le nouveau statut divin du défunt, n'appellent pas la protection de la divinité sur le mort, et impliquent encore moins l'incarnation du dieu dans la

¹ Turcan 1978, 1041, souligne à propos de monnaies montrant l'image de Caracalla ou de Probus munis des attributs héracléens: « ces attributs, s'ils évoquent bien les charismes héracléens, n'impliquent pas confusion de l'homme avec le héros déifié par sa *virtus* ».

² Micocki 1995, 141-142.

³ Wrede 1981, 187-192 (dont 189, notes 23-24); on ajoutera une épitaphe libellée *D.M. sacrum Deanae et memoriae Aeliae Proculae*, en rapport avec un relief de *Procula* représentée en Diane (id. 189), *Dianae sacr(um) Quintae* de Terracina (C. 10, 6300) ou *Veneri Latinillae* rappelant la Vénus de *Germanicus* de Gytheion (Wrede 1981, 187). Et l'apposition *Pobliciae Cale Bonae deae* ou *Antoninae Q. f(iliae) Deae Bonae Piae* évoquent les formules du genre *Λειβίαν Ηεραν* ou *Ιυλία Νεα Απροδιτη*. Pour H. Wrede ces textes renvoient à des statues de la divinité dotée des traits de la défunte. On peut se demander si ce sont les empereurs qui ont imité la pratique privée de l'identification iconographique mais c'est plus vraisemblablement l'inverse (Wrede 1981, Gradel 2004). Ces identifications à des divinités ouraniennes sont d'autant plus étonnantes que les rites funéraires aux dieux Mânes sont caractéristiques des divinités souterraines et infernales (Gradel 2004, 193-194).

⁴ Wrede 1981, 189. Dans le même sens Laubry 2015 qui souligne cependant la diversité des cas et l'ambiguïté de ces « apothéoses » privées à la visibilité publique ; la pratique sert à la construction du statut du mort moins dans l'Au-delà que dans la communauté des vivants.

⁵ Ainsi Trimalcion dans la peinture de son antichambre (Veyne 1991/2001, 52).

⁶ Varner 2008, 196.

⁷ Varner 2008.

personne représentée. Elles évoquent simplement l'entrée du défunt dans l'Hadès¹. Elles relèvent de l'ordre de la mémoire, de l'hommage, de la métaphore, d'autant que le plus souvent elles sont pratiquées dans l'espace privé de la tombe et sont destinées au groupe limité des parents et amis². Comment mieux honorer un cher parent disparu qu'en lui donnant l'aspect sublime d'un dieu immortel ? C'est dans cette perspective qu'il faut envisager une série de monuments étonnants. Des dédicaces assez nombreuses à des divinités augustes sont consacrées *in honorem (et memoriam)* de particuliers. Si l'on suit Wrede la statue qui accompagnait ces dédicaces devait représenter le défunt sous l'aspect de la divinité. Il est regrettable que l'on ne dispose pas de la statue pour vérifier. Mais cela est très plausible. Considérons que la statue de Vénus Auguste de Culti (H44) – la formule *in honorem...* n'est pas mentionnée mais est implicite – en l'honneur d'*Aemilia Artemidora*, représentée probablement *in formam Veneris*³, était accompagnée de dons d'objets précieux en particulier de bijoux qui avaient dû appartenir à la défunte. On comprend que cette dernière ait souhaité par testament que sa statue en ait été parée. Ici l'hommage apparaît bien humain malgré la connotation « divine ». L'identification du défunt est purement formelle et copie d'ailleurs les assimilations impériales rendues familières par la statuaire et la numismatique⁴. Elle est une comparaison. Mais le disparu n'est nullement considéré comme une incarnation de la divinité⁵! Alors pourquoi les dédicaces vont-elles à des dieux augustes ? Il faut dire que ces monuments, malgré leur connotation funéraire, ne sont pas liés à la tombe. Ils sont érigés en plein forum et apparaissent comme des monuments commémoratifs à la gloire du défunt et de sa famille. Mais il devait être plus facile à une famille de l'élite, pour obtenir la publicité de l'espace civique, de procéder à une consécration à des dieux augustes, hôtes habituels de ces lieux, et en associant à la dédicace la mémoire d'un défunt, de bénéficier par un effet collatéral d'un honneur apprécié. Il se peut que dans ce cas la portée religieuse de la dédicace aux dieux augustes, qui existe certes, passe après la glorification d'une famille. Le message idéologique quoique incontestablement affecté, n'en existe pas moins⁶ car le choix de la divinité, sans doute imposé, en tout cas approuvé par la Curie, est avant tout destiné à illustrer

¹ Dardenay 2010, 182.

² Karanastasi *ThesCRA* 2004, 203-204.

³ Keay 1994. Nombre d'auteurs pensent que les textes incluant cette formule devaient être liés à une statue funéraire *in formam deorum* (Stylow 2001, 152, Marin 1996, 1999).

⁴ Micocki 1995, 141-142.

⁵ Turcan 1978, 1035 rappelle que ces assimilations de défunts à des divinités sont fréquentes sur les sarcophages sculptés de la fin du II^e s et du III^e s (cf Turcan 1966, 94 ss) et relèvent de la simple analogie: « les défunts dont Dionysos porte les traits se comparent au dieu (en tant qu'amoureux d'Ariane ou en tant qu'ivres bienheureux) plutôt qu'ils ne prétendent se confondre en lui ou avec lui ».

⁶ L'intérêt de la ville ou de l'Etat est alors pris en considération autant que la *memoria* du défunt (Wrede 1981,189).

les liens du pouvoir impérial avec le Divin, en rapport avec la propagande impériale¹ même si accessoirement elle contribue à exalter un défunt et une famille d'évergètes.

Hommage ou message ?

Une telle banalisation de l'image et des attributs divins pour représenter des particuliers réduit la portée des mêmes procédés utilisés pour la famille impériale, encore que le contexte soit public à la différence des identifications de particuliers. Aussi doit-on penser que le plus souvent ces images « théomorphes » sont des symboles, des « métaphores visuelles », des « comparaisons panégyriques » tendant à exprimer, par ce biais, les vertus, les qualités des princes ou les effets positifs de leur action², leurs relations avec les dieux, dans une perspective de légitimation³. Deux exemples augustéens suffiront à illustrer cette idée et à recadrer le problème. Il s'agit d'abord d'une monnaie de Rome sur laquelle J. Pollini a attiré l'attention⁴. Le revers montre une effigie de Diane avec les traits d'Auguste, cas rare mais non unique d'une image de déesse portant les traits d'un Empereur et non d'une princesse impériale! Il est évident qu'Auguste ne peut être Diane. Il ne peut donc s'agir d'une incarnation; l'explication est ailleurs. Diane est ici bien entendu la déesse qui apporta à Octavien la victoire de Nauloque sur Sextus Pompée. En somme la puissance divine de Diane, s'exprimant à travers Octavien et ses lieutenants aux prises sur terre avec Sextus Pompée, serait à l'origine de la victoire. Ainsi l'Empereur serait non pas la réincarnation à proprement parler de la déesse, et plus généralement des dieux, mais plutôt leur associé, leur intermédiaire, leur médiateur auprès des hommes? Les dieux augustes ne seraient-ils pas l'expression formelle de cette conviction? J. Pollini lui-même met en relation la monnaie décrite ci-dessus avec des dédicaces romaines presque contemporaines à *Diana Augusta*⁵. Une autre bonne illustration est le choix par Auguste lui-même de l'image de Jupiter doté de ses propres traits pour exprimer sa nouvelle position dans la République après 27 a.C. On ne

¹ Micocki 1995, 121 ss.

² Bergman 1998, 16-39 et CR de Smith 2000; cette interprétation métaphorique est confirmée par la présentation que fait Philon (*Legatio ad Gaium* 98) des apparitions de Caligula en costumes de divinités. Sur le jeu des comparaisons panégyriques, Hallet 231-232 : Claude-Triptolème et Agrippine-Déméter sur le sardonix de Paris symbolisent les bienfaits de l'Annone; l'adoption du caducée par un empereur exprimerait seulement qu'il a apporté paix et concorde au peuple à l'image de Mercure qui d'ailleurs partage son attribut avec *Pax* et *Concordia*. (Karanastasi *ThesCRA* 2004, 199-204). Voir aussi Nock 1930, 40-42 : l'attribution des titres *Olympios*, *Panhellenios*, *Eleutherios* à Hadrien a pu être exprimée dans une statue de Zeus portant les traits du prince (simple hypothèse, probable au demeurant) dans le Panhellenion d'Athènes. Mais il estime qu'elle dut être sporadique (p. 40) plutôt grecque, formelle et signifier une sorte d'association ou de comparaison (p. 42) plutôt qu'une réelle assimilation. Fishwick *ICLW* I/1, 1987, 29-31 pense lui aussi que les identifications iconographiques trouvent leur contrepartie épigraphique grecque dans la juxtaposition des noms du dieu et du souverain (Berenikè Isis) et doivent être considérées comme une comparaison, l'expression d'une analogie des qualités du dieu et de l'Empereur - non une incarnation - comme une sorte de flatterie. Mais ce cas est-il assimilable aux dieux augustes où le terme qui désigne l'Empereur est une épithète du dieu ?

³ Surtout à partir des Flaviens qui ne disposaient pas de la légitimité des Julio-claudiens (Hallet 254).

⁴ Pollini 1990.

⁵ Ces dédicaces à Diane Auguste (*C* 6, 128 en 7-6 a.C., *C* 6, 129 en 1 a.C.) sont attestées dans des *compita* romains.

pouvait rêver mieux que la figure de Jupiter, père des dieux et des hommes, pour illustrer le titre de *Pater Patriae*, le plus apprécié du *Princeps*. Il est bien certain que l'empereur, surtout de son vivant – car les *Divi* ne sont jamais figurés en dieux mais en *togati* radiés – ne pouvait être considéré comme Jupiter incarné ou comme un dieu vivant, à une époque où il avait rompu avec les représentations trop divinisantes de sa personne. Il pouvait ici apparaître comme le vice-roi de Jupiter et la nature « paternelle » du nouveau régime était affirmée¹.

Mais, les monuments consacrés aux dieux augustes sont de nature religieuse et sont les éléments d'un culte. Aussi peut-on voir dans les images théomorphes accompagnant l'augustalisation, comme la statue cultuelle de *Ceres Augusta*-Livie à Lepcis, un message explicatif des dieux augustes. Le sens va plus loin, semble-t-il, que la pure comparaison car les monuments sont des consécration religieuses plus souvent que des ornements. Sans doute veut-on exprimer l'idée que la divinité inspire l'empereur et lui prête sa capacité d'action ou que les bienfaits attendus du dieu sont censés se produire grâce à la médiation impériale². Ainsi les identifications ne seraient qu'un élément de la panoplie des *Isotheoï timai*, honneurs de type divin accordés à un homme doté de pouvoirs exceptionnels, semblables au pouvoir des dieux. Ils confèreraient à l'empereur un statut d'intermédiaire au dessus des hommes et en dessous des dieux, peut-être dans la dernière catégorie des dieux³.

Que les Princes ne soient nullement divinisés par l'augustalisation, est montré par leur position secondaire dans les dédicaces.

2 – L'empereur, destinataire secondaire plutôt que privilégié ou unique

F. Folliot a émis une hypothèse paradoxale⁴, selon laquelle, dans les dieux augustes, l'Empereur était le véritable destinataire de l'hommage, dans la mesure où, dans son

¹ Hallet 2005, 256-258, qui précise (p. 250-251) que même les mauvais empereurs comme Néron ont refusé la divinisation de leur vivant ; mais les écrivains sénatoriaux malveillants n'ont pas manqué d'exploiter les figurations théomorphes – à connotation purement métaphorique - comme preuve de la mégalomanie et de la tyrannie.

² Ainsi dans le monnayage de bronze de Domitien, à partir de 84, Minerve n'apparaît plus avec l'égide qui est désormais portée exclusivement par l'empereur. On peut l'interpréter comme la délégation par Minerve de ses pouvoirs à l'empereur ainsi que le fait Morawiecki 1977 (bien que ce dernier estime que c'était une façon pour l'empereur de se faire reconnaître comme dieu). Notons que sous Domitien des monnaies d'Alexandrie désignent Minerve comme *ΑθENA Σεβαστη* (RPC 2570-572, 2620).

³ Ainsi peut-on interpréter comme *isothoï timai* prières, sacrifices, jeux, prêtres, titres de *theos*, *eleuthérios...epiphanès...* comme le pense Price 1980, 42, 1984b, 94. L'empereur « was both in need of divine support and also god-like », sans être personnellement un intercesseur entre les dieux et les hommes (Price 1984, 94). et Fishwick *ICLW* I/1, 1987, 21-31. Comme le dit Nock 1957, 120, « *Isotheos* is not *theos* ».

⁴ Folliot 1927, 146. Voir aussi Stahelin 1948, 505 n.2, Ward 1933, 220 ss.

action terrestre, le souverain assumait les fonctions des divers dieux: ainsi « Le culte de Mercure ou d'Apollon *Augustus* n'était pas, comme on l'a soutenu, le culte de Mercure ou d'Apollon; pas plus que celui d'Apollon ou de Mercure Epiphane ou incarné... Il semble que, exactement comme *Victoria Augusti* ou *Maiestas Augusti* étaient aussi *ex officio* des aspects du *Numen Augusti*, Mercure Auguste était le *numen* du prince dans la mesure où il accomplissait ce qui était généralement considéré comme la fonction de Mercure. C'est *Mercurius* et non *Augustus* qui est vraiment adjectivé »¹. Cette idée originale est cependant difficilement recevable². En réalité, c'est le dieu qui est le destinataire véritable du monument.

Cela ressort de certaines formulations épigraphiques. Ainsi un autel de Salone (D160) est consacré à *F(ortuna) A(ugusta)* par *Papinius Maximianus* qui ajoute après son nom *Fortunae ex viso* ; une inscription de Suttu (A612) mentionne *[H]erculi Aug, Geni[fo Pagi]... in honor[em] Herculis* et une autre, à Thala, donne *Saturno Aug sacr. Deo Domino Saturno* (A110). Cette répétition du dieu sans la mention d'*Augusta/us* signifie clairement que l'on s'adresse à la divinité et non à l'empereur. Le contexte montre bien aussi que ce dernier n'est pas le véritable destinataire. Cela est évident lorsque une base inscrite est trouvée avec la statue correspondante. Celle-ci représente toujours le dieu et non l'empereur. Ainsi de la statue de Minerve accompagnée de l'inscription *Minervam augustam* à *Aquae Iasae/Varasdinske Toplice* (D340) en Pannonie. Dans le temple d'Apollon Auguste à Bulla Regia, la magnifique statue d'Apollon, trouvée à l'intérieur de la *cella*, ne présente pas les traits d'un empereur particulier. C'est le cas aussi de reliefs représentant Liber et Hercule dans un sanctuaire de Cuicul (Numidie) : ils sont associés à des dédicaces à Liber et à Hercule Augustes en 241, mais les visages des dieux ne portent pas les traits d'un empereur. Et que dire des innombrables stèles africaines à Saturne Auguste accompagnées d'un relief représentant le dieu à la harpe sans la moindre référence iconographique à un quelconque souverain! D'ailleurs ce Saturne africain prend parfois le nom du lieu qu'il protège, tel *Saturnus Augustus Balcaranensis* (A275) signifiant bien par là qu'il est le dieu de ce lieu avant d'être celui de l'empereur.

L'Afrique nous apporte une autre confirmation très nette. Les dédicaces de temples, statues... et autres monuments appartenant à un complexe religieux sont adressées très majoritairement à des dieux augustes. Pourtant lorsque le donateur mentionne son offrande dans le cours de l'inscription dédicatoire, il désigne fréquemment le monument comme étant

¹ Théorie depuis longtemps critiquée par Pippidi 1939, 16, n. 3 et ensuite par Etienne 1958/1974, 340-341. La statue de Livie-Cérès accompagnée de la dédicace *Cereri Augustae* de Lepcis Magna est une exception rare.

² Etienne 1958/1974, 338, Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 448-449. Déjà Beurlier 1891, 44-52, pour qui c'est le dieu, non l'Empereur qu'on honore mais l'ambiguïté de la formule « est de nature à inspirer pour lui une vénération religieuse ».

celui du dieu sans lui attribuer ici l'épithète auguste¹. Ainsi mentionne-t-on le don d'un *templum Fortunae* associé à une dédicace *Fortunae Reduci Aug.* (A406), la restauration d'un *templum Caelestis* à *Caelestis Augusta* (A1145), ou d'une *statua Pudicitiae Aug(ustae) et thorace Caelestis Augustae* dans une *aedes Caelestis* (A187). Sur une base de Thugga portant la dédicace *Iovi Aug(usto) sacrum*, le donateur précise bien qu'il offre un *signum Iovis Victoris Conservatoris* (A639, vers 50 p.C.). De même un texte d'Uchi Maius porte la consécration à *Concordia Aug.* d'une *statuam Concordiae Perpetuae* (A688) une autre de Sutunurca mentionne l'offrande d'une *sta[t(uae)] Martis* à Mars Auguste (A340). Alors que les dédicaces indiquent une consécration à des dieux augustes, le monument n'est connu que comme la propriété du dieu désigné par son nom seul². Le véritable dédicataire est donc le dieu et non l'empereur. Le même phénomène se produit, avec quelques exceptions dans la mention des sacerdoces de Saturne – le plus fréquent – ou d'autres dieux. Ainsi les stèles à Saturne Auguste sont souvent consacrées par des *sacerdotes* du dieu qui se disent parfois *sacerdotes Saturni*³ mais très rarement *sacerdotes Saturni Augusti*⁴. D'ailleurs l'impression que l'empereur n'est pas placé sur le même plan que les dieux ressort de certains textes. Ainsi dans un tarif sacrificiel mentionnant une série de dieux augustes (A727) en Afrique, chacun reçoit une victime spécifique alors que l'empereur ne reçoit rien. Il n'est donc pas honoré en tant que tel et encore moins en tant que divinité.

Si le dieu est le principal récipiendaire, est-ce à dire que l'Empereur ne joue qu'un rôle secondaire, honorifique ou même inexistant ? Peut-on croire vraiment que par son emploi routinier au seul usage de l'empereur, dans sa titulature, la désignation de ses mandataires ou fonctionnaires, *Augustus* ait fini par signifier « impérial », « souverain » ou *publicus* dans l'absolu⁵, comme un terme désormais totalement détaché de toute référence à l'empereur régnant ? Exprime-t-il ainsi seulement l'intégration des dieux topiques dans le panthéon romain⁶ ? Cela paraît difficile quand on voit à quel point les princes étaient

¹ Avec des exceptions (*ILAlg* III, 10316, *AE* 2005, 1689= *C.* 8, 26458 ; *AE* 1992, 1766 ; *AE* 1982, 931).

² Temples : A17, 67, 176, 823 ; Statues : A35, 639, 786, 800, 1112, 1303.

³ A41, 128, 222, 382, 922, 937, 986, 1334, 1449, *C.* 8, 4827 ?, 23108 ? ; pour les personnes se disant *cultores* de dieux sans l'épithète auguste dédiant à ces mêmes dieux qualifiés d'augustes : A915, 1010.

⁴ A37-40. Cette expression ne se retrouve qu'à Enfida où l'on relève aussi mention de *sacerdos Saturni*, preuve que les *sacerdotes* sont avant tout ceux de Saturne et non ceux de l'empereur. (*id.* 112).

⁵ Nock 1925, (= 1972, 42), 104, 1930, 59 (=1972, 248) et 1947, 102-116 (= 1972, 655, 661), suivi par Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 448.

⁶ Mourlot 1895, 80 : « ce vocable (*augustus*) ... signifie que ces dieux (topiques) sont entrés dans le panthéon romain. Cette qualification, d'une part augmente leur prestige et leur puissance, d'autre part le culte qu'on leur rend est un hommage de plus à la divinité impériale ». Pour M. Clavel Lévêque 1972, l'augustalisation exprimerait la mainmise politique sur les dieux locaux. Dans le cas des dieux indigènes mais aussi de dieux romains vénérés dans des régions à dominante indigène, on a émis l'idée que *Augustus* servait à exprimer que les dieux étaient caractérisés comme romains, ou propres au panthéon romain. Voir Desjardins 1879, 41, Pavis d'Escurac, 1967, Février 1976, 319, Delaye 1981, 341, Hatt 1985, 225, Mayer 1993, 177. Ainsi Hopkins 1978, 229-231 : « The Greek and Roman Pantheon served to integrate local gods into the religious frame of the

châtouilleux en tout ce qui les concernait et en particulier leur titulature. Ainsi F. Haverfield remarque la rareté de l'emploi du *cognomen Augustus*¹ par des particuliers et l'explique par la crainte de poursuites pour atteinte à la *maiestas* du Prince². Le *cognomen Augustus* devait être largement considéré comme réservé à l'Empereur³. Il est vrai d'autre part que l'attribution du titre *Augustus* à des dieux locaux les intègre *de facto* dans le panthéon romain mais ce n'est pas la raison suffisante de l'utilisation de cette épithète puisque elle est attribuée aussi largement à des dieux olympiens! Il y a là une autre signification à rechercher. Faut-il alors se résigner à ne voir dans les dieux augustes qu'une forme d'hommage indirect et machinal à l'Empereur, de politesse et de loyalisme formel, mécanique⁴, surtout dans le cas d'hommages privés de petites gens qui n'ont pas à exprimer un loyalisme politique? S'en tenir là serait bien réducteur et il est difficile de penser que l'empereur n'ait joué aucun rôle actif auprès des dieux. L'idée d'une synergie entre les dieux et l'empereur peut être fructueuse mais beaucoup d'historiens ont plutôt privilégié pour ces dieux une fonction de protection de la famille impériale.

II - L'Empereur, protégé des dieux: dieux augustes et culte domestique de la famille impériale?

Si les dieux augustes ne désignent pas l'Empereur comme un dieu incarné, ne peuvent-ils exprimer la protection spéciale que le souverain et sa famille reçoivent des dieux? Les dieux augustes pourraient ainsi relever du culte domestique de la *Gens Augusta*. On trouve cette conception dans la théorie traditionnelle devenue classique. Elaborée d'abord par G. Wissowa, reprise et élargie par R. Etienne, elle a connu une nouvelle formulation de la part de D. Fishwick et se trouve largement admise aujourd'hui⁵. Sans contester la valeur de cette explication et des arguments développés pour la soutenir, et tout en reconnaissant que des

conquerors. And beyond this, Augustus served as the integrating title of them all»; Mais il se demande ce que croyaient réellement les gens; sans doute avaient-ils un vague sentiment que « kings as gods had mystical powers ».

¹ Haverfield 1915, 250 note 1: jamais chez les hauts fonctionnaires et à une date tardive.

² Il en est de même pour *sacratissimus*.

³ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446-454.

⁴ Latte 1960, 324. Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 448-449, pense que cette pratique pourrait bien n'être qu'un geste mécanique et conventionnel de flatterie envers l'Empereur ou de sympathie passive avec l'Etat et sa politique.

⁵ Par ex. Van Andringa 2002, 164-167.

fidèles ont pu avoir cette « foi » dans une protection divine pour les empereurs exprimée par l'augustalisation, il est prudent d'émettre des réserves, de souligner des insuffisances. Elles nous conduiront à dépasser cette interprétation.

A – Au point de départ: Dieux Augustes et Lares Augustes à Rome

1 – Des dieux Augustes dans les *compita* romains

Pour une première approche de la signification des dieux augustes il est naturel de remonter à la source c'est-à-dire à la première apparition de ces divinités à Rome au tournant de notre ère. C'est ce que fit G. Wissowa¹ qui, constatant la relation étroite des dieux augustes et des lares augustes, pensa que les premiers pouvaient être définis comme des dieux du lair impérial protecteurs de la *Domus Augusta*.

a) *Les faits*

C'est à Rome que nous commencerons cette enquête. En effet, bien que, comme le souligne S. Panciera², la part des dieux augustes dans les dédicaces votives y soit extrêmement faible par rapport à certaines villes italiennes et aux provinces occidentales, c'est là qu'ils sont apparus. C'est donc par là qu'il faut aborder le sujet. Le tableau 13 nous y aidera.

C'est en 7 a.C. que, pour la première fois, - exception faite de *Pax Augusta* connue dès 13 a.C. (*Amit.*, *RGDA* 12) - se trouve attestée l'attribution de l'épithète auguste aux *Lares compitales* et en même temps à des divinités du panthéon dans les *compita* romains. L'épigraphie nous en fournit la preuve incontestable. Les *Fasti magistrales*³ notent pour cette année-là:

*Imperator Caesar August[us, pontif(ex) Maximus] co(n)s(ul) XI / tribun(icia) potes[t(ate) X]VII / Lares Aug(ustos) Mag(istris) vici dedit*⁴

¹ R. Etienne reprendra en partie ses idées, *Infra* p. 70.

² Panciera 2003, 227-230.

³ *Ins.It.* 13, 2, 96 ; Niebling 1956, 326 (bibliographie).

⁴ Suivent les noms des quatre magistrats de la première année du nouveau culte, puis ceux de la deuxième et de la troisième année. Rüpke 1998, 31-32, estime que deux documents administratifs nous font connaître les magistrats: les albums des *curatores regionum* et les *commentarii* des *vicomagistri*.

Le texte se réfère au don effectué par Auguste lui-même des nouvelles statues de culte des Lares et de son *Genius* aux *vicomagistri*. Le titre d' « Auguste » porté par les lares semble ici choisi par l'empereur. Les autels de *Compita*, consacrés par des *magistri primi*, c'est-à-dire, ceux de l'An I des Lares Augustes, soit en général en 7/6 a.C., attestent, eux aussi, pour cette même année une telle dénomination, ainsi:

Laribus Augustis G[enis Caesaru]m sacr[um]...magistri qui K. Augustis primi mag[isterium ini]erunt (C. 6, 445)¹.

Mais le titre est également attribué de la même manière à d'autres dieux et l'initiative semble venir ici des *magistri* eux-mêmes² :

Mercurio Augus[to sacrum] / Mag(istri) vici / qui k. Aug. primi magister. i[nierunt]/ Q. Clodius QQ. L(ibertus) Nica[nor]/ N. Lucius N. l(ibertus) Herm[eros]/ L. Sutorius L. l(ibertus) Ant[iochus]/ (C. 6, 283, en 7/6 a.C., S^a-Maria-in-Cosmedin, sous l'Aventin)

[D]ianae August(ae) / sacrum / Q. Avillius Adaeus / magister vici / qui K. Augustis primus / magisterium init. (C. 6,128, 7/6 a.C., Musée des Conservateurs)

Statae Matri August. (C. 6, 764, 6/5 a.C., Via Nomentana mais d'origine compitale romaine).

Voici des textes particulièrement précieux. Le premier est comme l'acte de naissance officiel du culte des Lares augustes et G. Niebling a su en tirer tout le parti possible pour dater définitivement la création du culte de 7 a.C.³. L'attribution du titre « Auguste » aux Lares⁴ est confirmée par les inscriptions officielles gravées sur les autels des *vicomagistri* cités plus haut et datés de la même année; on ne dispose d'aucune attestation du titre avant 7/6 a.C. dans son acception impériale. Mais l'épithète n'est pas exclusivement réservée aux *Lares* puisque, la même année, d'autres *vicomagistri* consacrent en corps ou individuellement des autels à Mercure et Diane Augustes dans des *compita*. Le tableau chronologique (Tab.13 Ann.I) nous montre que le mouvement lancé en 7 a.C. ne s'arrête pas: chaque année, jusqu'en 2/3 p.C., les

¹ Le datif *Augustis* en toutes lettres est attesté encore en 149, mais à partir de 161 on relève le génitif *[Augus]torum*. La formule mixte *Laribus Augustis Imp. Nervae Caesaris Traiani Aug...* est attestée en 98-99.

² En effet lorsqu'Auguste dédie lui-même *vicatim* un monument religieux, avec l'argent des étrennes du nouvel an, la divinité destinataire n'est pas dite « Auguste », par exemple Mercure en 10 a.C. (C. 6, 30974), Vulcain en 9 a.C., (id. 457), *Apollo sandaliarius* contrairement aux dédicaces officielles aux vertus augustes.

³ Niebling 1956 : La chronologie des monuments demeure incertaine faute de date consulaire sur les autels des *vicomagistri primi*. En réalité c'est en 13/12 a.C. que les premiers *vici* ont été restructurés tel le *vicus Iovis Fagutalis*, alors qu'Auguste vient d'être élu *Pontifex Maximus*, en 12 a.C. (Rüpke 1998, 28). On sait en effet que l'inauguration des cultes compitalices a pu s'étaler sur plusieurs années et que les *compita* ne sont pas tous actifs dès 7 a.C. Mais cette date d'inauguration doit être valable pour la grande majorité.

⁴ Certes *Lares Augustos* désignent plutôt dans le texte les objets sacrés que sont les statuettes des nombreux Lares offertes par Auguste lui-même aux *vici*. Aussi *augustos* ne qualifierait-il pas plutôt les statuettes que les dieux, désignant ces dernières comme « saintes », selon l'usage habituel de l'épithète « auguste » appliquée, sous la République aux seuls temples, objets ou actes religieux et non aux dieux eux-mêmes. Sur le sens classique de « *augustus* », voir *Thesaurus Linguae Latine* col. 1379-1395, Ruggiero *Diz.* 1886, I, 926, Etienne 1958/1974, 342-343.

magistri vici consacrent des autels tout autant aux dieux Augustes qu'aux Lares Augustes. Rares sont les dédicaces offertes aux dieux Augustes par d'autres individus que les *magistri* (Tab. 13, Ann. I) sous les julio-claudiens. Si l'on ne considère que les dédicaces des *magistri vici* augustéens on relève : 11 dédicaces aux Lares Aug. et 13 aux dieux Augustes. Jusqu'aux Flaviens les dédicaces se poursuivent de façon plus espacée mais assez fournie et se font moins fréquentes ensuite; la dernière dédicace de *magistri* est datée de Sévère Alexandre. En revanche les dédicaces d'affranchis, de collègues, peut-être des *cultores Larum et Imaginum* semblent prendre le relais. Au total cependant les dédicaces aux lares et dieux Augustes attestées dans les *compita* même s'élèvent à 44 sur les 103 dédicaces romaines¹ et celles offertes par les *magistri* ou *ministri vicorum* attestés sont au nombre de 35 soit 33,98 % des dédicants. Les autres dédicants sont des affranchis, des *collegiati*, des esclaves, très proches des *vicomagistri*². L'« augustalisation » des dieux semble donc naître et se diffuser d'abord le plus largement dans les *compita* romains. Cette liaison intime au sein même des *compita* entre Génie impérial, lares et dieux augustes a tout naturellement conduit – on le comprend – à mettre ces derniers en rapport avec le culte domestique de la *Domus Augusta*, comme le fait G. Wissowa, et à confondre les dieux augustes avec les Lares d'Auguste à en faire une variante en quelque sorte.

b) Les théories traditionnelles³

En effet, G. Wissowa⁴, le premier, part du culte domestique des *Lares Augusti* et de *Vesta* transférée en 12 a.C. dans la demeure impériale du Palatin, - on pourrait y ajouter celui d'Apollon installé dès 28 a.C. dans une partie déclarée publique de cette maison⁵ - pour estimer qu'accorder à un dieu le titre d'Auguste, c'était l'honorer dans le même esprit que l'Empereur dans sa *domus*. Les dieux augustes seraient une extension du culte domestique du

¹ Panciera 2003, 227, estime la part des dieux augustes au vingtième des dédicaces sacrées de Rome et à 25 sur 200 le nombre de dieux différents dotés de l'épithète. Les Lares augustes représentent 36,66 % des dieux augustes.

² En dehors de quelques ingénus des ordres supérieurs, la quasi-totalité des dédicants sont constitués d'esclaves et d'affranchis, dont beaucoup issus de la Maison impériale (Panciera 2003, 234-236).

³ Elles ont été récemment résumées dans Lierz 1998, 163-164, qui penche aussi pour l'idée de protection des dieux et une expression croissante de loyauté envers l'empereur (p. 210).

⁴ Wissowa 1912, 76 « L'initiative d'Auguste de recommander à la vénération universelle les dieux de sa maison porte maintenant ses fruits: après le culte des *Lares Augusti* et de *Vesta Augusta* c'est-à-dire les dieux du foyer de l'Empereur, on en arrive à ajouter l'épithète *Augustus* à tous les dieux sans exception, pour exprimer que l'on vénère la divinité en question dans le même esprit que l'Empereur dans sa Maison ». Cette conception a été reprise par Latte, 1960, 325. La théorie est contestée par Nock 1925, 92. Egalement par Green 1927, 86, qui voit les dieux augustes comme « semblables à beaucoup d'égards au *Genius* de l'empereur » en tant que protecteurs et comme une façon d'honorer l'empereur.

⁵ Mais comme le fait remarquer Gradel 2002, 115-116, ces cultes demeurent publics et ne rendent pas publics les cultes domestiques du Prince.

Palatin et toute chapelle dédiée à ces dieux, un lairaire impérial mis à la disposition du peuple, partie prenante d'une famille impériale dont le chef est le *Pater Patriae*.

Nock voit, dans les dieux augustes, au mieux l'expression d'une assistance demandée aux dieux en faveur de l'Empereur - à l'image de l'expression grecque *Zeus Σελευκιος*. « Les dieux augustes sont les dieux gardiens de l'Empereur tels les dieux du Capitole, ceux du Palatin et les dieux personnels des Princes »¹. On voit qu'il songe essentiellement à des dieux proches du pouvoir, voire des dieux de la Maison impériale, bien que, pour lui, le plus souvent, le sens minimal de « royal, impérial » ait dû prévaloir.

L'originalité de R. Etienne², qui reprend l'idée du culte domestique, est de considérer que les fidèles ne se contentent pas d'adopter les dieux dynastiques mais, à l'inverse, transposent leurs propres dieux, ceux de leurs familles, de leurs cités, dans le culte domestique de l'Empereur. « Rien dans le divin n'est étranger à l'Empereur » est une formulation tout à fait juste et heureuse. Le titre charismatique d'*Augustus* unit en effet des divinités aussi diverses que les divinités romaines dynastiques ou non, orientales et topiques. Or, selon une vieille tradition romaine avérée, une épithète tirée d'un nom de famille, attribuée à un dieu, en fait le protecteur spécial de cette famille qui se l'approprie³. Le dieu n'est-il d'ailleurs pas parfois qualifié de *meus, suus, domesticus*? Ainsi les dieux augustes, qui ne seraient en somme que les « dieux de l'Empereur »⁴, semblent entrer « dans la classe universelle des Lares augustes », idée présente déjà chez E. Desjardins⁵. Le caractère

¹ Nock 1947, 103,107 = *id.* 1972, 655, 661: « L'addition de l'épithète *Augustus* (plus rarement *Sebastos*) ou le génitif *Augusti* aux noms de divinités, aux festivals signifierait en théorie que l'assistance divine est ainsi recherchée pour l'Empereur. En pratique la divinité ou la fête deviennent « royale, impériale » et aussi *id.* 1930, 59, *Id.* 1925, 92.

² Etienne 1958/1974, 344.

³ Etienne 1958/1974, 344, « Le fidèle fait des vœux pour la sauvegarde du prince et de la Maison impériale, pour le bien-être de chaque empereur...Il peut désirer mettre l'Empereur sous la protection spéciale de la divinité: c'est à la divinité que l'on s'adresse...Mais dans cette association, qui, finalement, a tourné au profit de l'Empereur, les divinités invoquées perdent leur caractère habituel. En effet, ce n'est pas Jupiter que l'on vénère mais plutôt Jupiter auguste ou même le Jupiter de l'Auguste ». Aux exemples de dieux dotés d'épithètes gentilices pour signifier leur protection sur une famille, donnés par R. Etienne à Rome (*id.* 344) on peut ajouter le cas de *Diana Planciana*, protectrice des *Plancii* de Pergè (Jones 1976, 235-237 ; *AE* 1971, 3132, *C* 6, 2210). Remarquons cependant que dans cette formule, c'est le gentilice qui est transformé en épithète alors qu'*Augustus* est le *cognomen* du premier Empereur. Mais il est vrai que l'expression *Gens Augusta* existe à cette époque dans la dédicace du célèbre autel de Carthage (*ILAf* 353).

⁴ Etienne 1958/1974, 346, « Le panthéon romain s'est modifié jusqu'à n'être plus que le Panthéon de l'Empereur lui-même. De même que les Lares sont devenus augustes le jour où ils ont pris place dans la Maison de Prince, de même les dieux se sont transportés auprès d'Auguste et sont devenus pour ainsi dire ses dieux familiaux ». Nock 1930, 57, note 2 estimait que les formulaires attestés dans l'inscription de Gytheion « Victoire de Germanicus », « Aphrodite de Drusus », sont du même type que *Mars Augustus*, *Aphroditè Stratonikis* et même *Jupiter Iulius* et signifieraient l'appropriation personnelle de la divinité. Rappelons aussi *Venus Sullana*, *Victoria Sullana* (Hurllet 1993).

⁵ Desjardins 1879, 41, et 1876-1893, 3, 214-215. Green 1927, 87 et 91-93, pense que les dieux augustes sont les protecteurs de l'Empereur, semblables au *Genius Augusti* lui-même: « L'honneur rendu au groupe entier des divinités augustes était très semblable à celui rendu au *Genius* de l'Empereur. Ils étaient les esprits gardiens inséparables de sa personne... Ajouter le terme *Augustus* à n'importe quelle divinité honorée était tout

domestique du culte, l'origine populaire des fidèles, parmi lesquels on compte nombre de *seviri augustales*, supposés liés au culte du *Genius Augusti* ne feraient que le confirmer.¹

c) *Une justification: la forte prégnance de la religion domestique*

Ces appréciations paraissent en effet recevables dans la mesure où elles s'accordent parfaitement avec la référence à une forme domestique bien attestée dans le culte impérial, dans ses variantes officielle et populaire². La multiplication des cycles statuaires³, surtout à l'époque julio-claudienne, sur les *forum*, dans les basiliques, les théâtres impose la conviction que la *gens* régnante est devenue la famille de tous les citoyens dont l'Empereur est le *Pater Patriae*. Et la présence de ces groupes dynastiques fait des lieux où ils sont exposés comme de véritables laraires municipaux. D'ailleurs, plusieurs inscriptions municipales officielles, s'adressent à l'Empereur ou à un prince de sa famille en mettant l'accent sur sa qualité de *Patronus*⁴. Il est probable que les Empereurs qui ont accordé une promotion municipale ou coloniale à une ville ont pu être considérés comme *Κτιστες* et donc comme patrons naturels sans en porter le titre ni en exercer la fonction⁵. Dans la titulature des dédicaces honorifiques impériales, on ne manque pas de noter le titre de *P(ater) P(atriciae)* porté depuis Auguste. En Arles Auguste est même désigné *Parens Patriae* entre 8 et 5 a.C. avant que le titre de *P.P.* lui soit officiellement attribué en 2 a.C.⁶. Ainsi le culte des dieux augustes présent dès le premier empereur peut s'inscrire dans le contexte de la *Domus* et du *Patrocinium*. Cette situation correspond bien à la politique de récupération de tous les ressorts du culte domestique conduite par Auguste: le titre de *Pater Patriae* considéré par lui comme

simplement honorer l'Empereur. L'Empereur dans un sens était le centre du panthéon ». L'idée est reprise par Charlesworth 1943, 7.

¹ Nock 1972 et Herz 1975, 1978.

² Taylor 1931, 151-152, 181-194, 220-221, a beaucoup insisté sur le *Genius Augusti*, génie du *Pater Familias* des *Julii* et du *Pater Patriae* de tous les Romains, comme caractéristique du culte de l'Empereur vivant, confondant *Numen* et *Genius Aug.* Turcan 1998, a souligné l'importance des caractères domestiques, propres à la religion romaine traditionnelle, dans le culte impérial ; voir aussi *Id.* 1978, Lierz, Clauss, Van Andringa 2002.

³ Par exemple en Bétique, Rodriguez Oliva 1996, 35. En Gaule, Rosso 2006. En Afrique Hurlet 2000a,b.

⁴ Ainsi en Bétique à Ulia Fidentia (*C. II/5*, 486-488, 490), à Italica (*Ti. Claudius Nero, patronus, CILASé* 364). Ailleurs le nombre des statues de la famille Julio-cludienne, notamment, le suggère, même si le titre de *patronus* est absent. A Gadès, sur un dupondius où il est associé au dieu poliade Hercule, Agrippa est désigné comme *Municipi Parens* (*RIC*, 1, 78, 80-82). I. Cogitore 1992, montre, que la référence à des formes républicaines de dépendance et d'hommage comme la mention du patronat, sur les dédicaces de statues impériales, est caractéristique de l'époque augustéenne; mais peu à peu (dès Claude) la légitimité de la dynastie s'est imposée et il n'a plus été nécessaire de recourir à ces anciennes coutumes.

⁵ Les émissions de Caesaraugusta et Emerita, Iulia Traducta, Colonia Patricia, Acci font allusion à leur fondation par Auguste (Etienne 1958/1974, 392-393). Auguste en vient à exercer un *patrocinium urbis terrae*; il est *pater urbium* (Horace). Il se pourrait même que le *Genius Municipii* honoré par certaines villes hispaniques se confonde avec le *Genius Augusti*.

⁶ Demougeot 1969, 40, 50-52, pour qui Auguste et peut-être déjà César exerçaient un *patrocinium* moral sur les colonies de Narbonnaise ; de nombreux membres de la *gens* furent patrons de colonies.

l'honneur le plus important qu'il ait obtenu (RG 35)¹, l'aménagement du *forum augustum* comme un vaste *atrium*, un laraire public national² dans lequel les statues des *summi viri* de Rome les présentaient comme des ancêtres englobés dans la *Gens augusta* auprès des dieux fondateurs Mars et Vénus, des grands ancêtres anciens (Enée, Romulus) et récents (César); enfin les funérailles publiques des membres de la *domus augusta* jouent sur le même registre³. En toute logique, si les dieux augustes sont les protecteurs de la famille impériale, ils deviennent ceux de l'Empire dont le souverain est le représentant et le père, donc le protecteur de tous les citoyens⁴.

Ainsi la vraisemblance d'une conception domestique des relations du souverain très forte sous Auguste va dans le sens d'une conception des dieux augustes comme une variante des Lares de la *Domus augusta*. Cependant la prudence s'impose avant de conclure à une véritable identification.

2 – Les dieux augustes sont-ils des Lares Augustes?

La question est d'importance. De deux choses l'une: si les Lares Augustes sont ceux de l'empereur - ne dirait-t-on pas alors *Laribus Augusti* et non *Augustis*? - , ils relèvent purement et simplement du culte domestique du Palatin et ne sont aucunement un exemple de relation entre l'empereur en tant que tel et le Panthéon de l'Empire. Dans ce

¹ Letta 2003, 230-232, pense que, à Pompeï, l'autel de *Mamia* dédié *Geni[fo Augusti et Laribus Augustis]* devant un sanctuaire du Génie et des Lares impériaux – le « *cosidetto* » Temple de Vespasien -, a été consacré entre 12 a.C. et 14 p.C., probablement au tournant de l'ère, un 5 février, date de l'attribution au *Princeps* du titre de *Pater Patriae* et que le *Genius Augusti* (celui du Prince régnant?) recevait encore un sacrifice le 5 février 62 p.C. Ce qui signifiait que « si rendava omaggio ad Augusto come *pater familias* dell'intera comunità ». Le contexte du culte domestique serait ici flagrant! Cependant l'autel de *Mamia*, dont la provenance est inconnue, peut n'avoir aucun rapport avec le temple et était peut-être dédié *Geni[fo Coloniae]* (Gradel 1992, 2002 ; Fishwick 1995 ; Van Andringa 2009, 51-53). Selon W. Van Andringa, le « temple de Vespasien » serait un *templum Augusti* comme le suggère son autel. Notons cependant que les deux lauriers encadrant la couronne civique de la face est sont le symbole du *Numen Augusti* (A. Alföldy 1973). A Pompeï, le *Genius Augusti* serait représenté sur 5 peintures de *compita* et dans de nombreux laraires domestiques ; pourtant les lares peints évoquent les dieux domestiques traditionnels (Van Andringa 2009, 247). Dans la Casa del Menandro cependant un graffiti de laraire annonce « O Lares Augustes ! », invocation qui peut être mise en rapport avec l'empereur (un deuxième graffiti mentionne une date relative à Caligula (*X K(al) Gaios*) mais « auguste » peut aussi être interprété dans le sens de *sanctus* (Van Andringa 2009, 246-247). A Capène, il est probable que le titre de *Pater Patriae* ait été présent dans une dédicace semblable à celle de Pompéi: [*Genio Imp. Cae]sar[is] Divi f[ilii] A[ugusti] patris patriae et Laribus A[ugust]i[s]...*(C. 11, 3083, et Letta 2003, 223).

² Badel 2005, 225-227, Flower 1996: le forum d'Auguste conçu comme un vaste *atrium*... Il sera imité : à Pompéi les *tituli* d'Enée et de Romulus... sont gravés à l'entrée de l'édifice d'*Eumachia* et les deux héros sont peints également sur la façade d'une demeure (Zanker 1988, fig. 156); à Mérida où des fragments de statues d'Enée ont été retrouvés.

³ Toute la cité est frappée par les deuils impériaux comme s'il s'agissait de sa propre famille (Fraschetti 1990/1994, 51-129). Sur le choix des *imagines* pour composer l'image de la *domus augusta* (forum d'Auguste, palais impérial, funérailles, titulature), par intégration de *summi viri* issus d'autres *gentes* sénatoriales ou impériales, Badel 2005, 222-243.

⁴ Miron Perez 1996, 238. L'expression *parens generis humani* est attestée sous Caracalla comme sous la Tétrarchie (Benoist 2006).

cas il ne s'agit pas de dieux augustes. Si au contraire les Lares ont une signification topique, sans lien premier avec l'empereur, leur qualification d'augustes en fait alors d'authentiques dieux augustes.

a) *Identité des Lares Augustes: des Lares compitales augustalisés?*

Les Lares augustes sont institués par l'empereur lui-même en 7 a.C. lors de la réorganisation du *spatium urbis* de Rome qui aboutit à la création des XIV régions urbaines et des 265 vici confiés chacun à quatre *vicomagistri* affranchis assistés de quatre *ministri* esclaves¹. La réforme a été réalisée dans un contexte particulier et souligne la volonté d'Auguste de récupérer un culte public² identitaire très fort dans des quartiers organisés sur des structures traditionnelles, afin d'intégrer, dans le consensus général, les couches populaires remuantes de l'*infima plebs*³ et de les lier au nouveau régime⁴.

Certains éléments donnent à penser que la réforme fut radicale: les Lares de la *Domus augusta* auraient été substitués aux *lares compitales* traditionnels⁵ dans les chapelles restaurées que l'empereur équipait des statues de son Génie et précisément de ses Lares. Dans

¹ Il est possible que la réforme date de 12 a.C., date du souverain pontificat d'Auguste et qu'elle ait été systématisée à partir de 7 a.C. (Letta 2003, 221). En 7 a.C. un incendie provoqué par des débiteurs détruisit de nombreux édifices autour du forum et explique que les nouveaux *vicomagistri* aient été chargés de la lutte contre les incendies (Fraschetti 1990, 266-267).

² Bien que célébrés par des *magistri vicorum*, les *Compitalia* (anciennement *Lararia*) étaient un culte public (Scheid 2001, 101-105, 2004; Harmon 1978); en y introduisant son *Genius* Auguste amorce habilement la reconnaissance de son statut surhumain, plutôt que de l'imposer dangereusement d'en haut dans les cultes de l'Etat.

³ Flambart 1981, analysant les *collegia compitalicia* de la République a montré l'individualité marquée et la forte organisation des *vici* romains et de leurs *sacraria*: peuplés d'esclaves, d'affranchis et d'hommes libres pauvres, les *vici*, unité sociale immédiatement supérieure au cercle familial, reproduisant à leur échelle stratification sociale et préjugés de la cité, organisés en associations dirigées par des *magistri* pouvaient devenir dangereux comme le montrèrent les troubles des années 60 a.C. Les collègues compitalistes jouaient néanmoins un rôle de « soupape sociale » et de « propédeutique civique » en vue de l'intégration des esclaves et affranchis dans la citoyenneté. Voir Fraschetti 1990/1994, 213-227. Benoist 1997,1999, 300-308, 314-315, souligne, dans la réforme augustéenne, la volonté de gommer le caractère subversif des *Compitalia* célébrés jadis lors du passage d'une année à l'autre, période de transition expliquant les rituels d'inversion – et de les contrôler en changeant la date des fêtes, en confiant leur organisation aux *vicomagistri* et en se gardant d'autoriser les anciens *collegia* responsables des troubles de jadis. Aussi Fraschetti 1989= 1990/1994, 272-276. Wallace-Hadrill 2003, qui voit dans la cité et ses *vici* le microcosme de l'empire avec ses cités-états, souligne le parallélisme entre *magistri vicorum* et magistrats de l'Etat comme facteur d'organisation, d'intégration et d'ordre.

⁴ Auguste fit cette réforme en tant que *Pontifex Maximus* (Rüpke 1998, 28). Sur la portée de cette réforme et les modifications d'organisation et de date apportées par Auguste, voir Benoit 1999, 298-316. Selon l'auteur (p. 314), Auguste aurait restauré les autels des *Compita* et les *ludi scaenici* lors de son triple triomphe de 29 a.C. en prévision de la future réforme des *vici*. Les jeux compitalices interdits à la suite des troubles provoqués par les collègues excités par les *Populares* à la fin de la République furent autorisés à nouveau en 12 a.C. quand Auguste devint *Pontifex Maximus*. Mais l'organisation d'un culte confié aux *vicomagistri* entre dans le cadre de la réorganisation du *spatium Urbis* et date de 7 a.C (Niebling 1956, Fraschetti 1989).

⁵ Fraschetti, 1990/1994, 272-276, Beard & al. 2006, 185, Gradel 2002, 127; aussi Silvestrini 1992a, 87, Scott-Ryberg 1955, 54-55, Taylor 1932, 184-185.

les inscriptions, où le *Genius Augusti* est rarement cité¹, les Lares sont systématiquement dits *Augusti* depuis le début, ce qui suppose une intervention d'en haut². Les scholies d'Horace semblent claires en effet: *Ab Augusto Lares, id est dii domestici, in compitis positi sunt* dit Porphyrius³ et Ps. Acron ajoute: *Iusserat enim Augustus in compita deos Penates constitui*⁴. Malgré le vague de la formulation, le contexte incite à comprendre *domestici* comme s'appliquant aux Lares qu'Auguste aurait transférés de sa propre *Domus* en même temps que son *Genius* personnel. Il s'agirait de nouveaux lares se substituant aux *lares compitales*: Ces derniers n'étant pas restaurés, c'était un culte nouveau qui était établi⁵. Il n'y aurait là rien d'étonnant tant est attestée la pratique religieuse augustéenne consistant à récupérer une vieille tradition religieuse en lui donnant une « inflexion » nouvelle. Une confirmation de ce transfert du culte domestique de l'empereur dans les *vici* pourrait être trouvée dans les références multiples à la *gens Augusta* dans la décoration sculptée des autels des *vici*: Princes vivants, grands ancêtres divins et humains⁶. De nombreux symboles⁷ sont associés au *Genius Augusti*, parfois représenté lui aussi sur une face⁸ et de toute façon présent par sa statuette placée entre les deux lares à l'intérieur de chaque chapelle. Statuettes des Lares et du Génie sont fournies d'ailleurs par Auguste lui-même⁹. L'épigraphie confirmerait ultérieurement l'identification des lares de la *Domus Augusta*: alors que depuis Auguste, dans *Lares Augusti*,

¹ Et rarement représenté (Hano 1978, 2358-2358). Pourtant le Génie impérial, qui reçoit le sacrifice d'un taureau (au lieu d'une libation pour le Génie du *Pater familias*), alors que les Lares n'ont droit qu'à un porc, est le dieu principal (Hano 1978, 2362).

² Le Sénat, Auguste lui-même (Gradel 2002, 127).

³ Porphyrius, scholiaste d'Horace (*Ad Sat. III, II, 281*) affirme: « *Ab Augusto Lares, id est dii domestici, in compitis positi sunt et libertini sacerdotes dati, qui Augustales adpellati* »

⁴ *Iusserat enim Augustus in compita deos Penates constitui, ut studiosius colerentur. Erant autem libertini sacerdotes qui Augustales dicebantur* (Ps. Acron *Ad Hor. Serm. II, 3*)

⁵ Wallace-Hadrill 2008, 276-290, parlant de « point zéro », insiste sur la « recreation » du culte dans une perspective augustéenne, quels qu'aient été les antécédents. D'ailleurs les verbes employés: *positi sunt* ou *constitui* et non *restituere* semblent conduire à la même conclusion.

⁶ Princes vivants (Auguste, C. et L. César, Livie?: Hano 1978, n°2), ancêtres humains (César, Hano 1986, 10), mythiques (Enée, Hano 1978), divins (Vénus Genitrix: Hano 1978 n° 2). En outre le début de certaines ères vicinales – 12 a.C. pour le *vicus Iovis Fagutalis*; 9 a.C. pour le *v. Honoris et Virtutis* – coïncident avec le décès de membres de la famille impériale (Agrippa en 12 a.C., Drusus Maior en 9 a.C.) (Fraschetti 1990/1994, 277-280).

⁷ *Lituus*, lauriers, victoire, *clipeus Virtutis*, couronne civique se rapportent au *Genius Augusti* (Hano 1978, 2237-2250). Le transfert de la fête au 1^{er} Août, date d'entrée en charge des *vicomagistri* est aussi une référence au *Genius* impérial. Pour la décoration des autels, voir aussi Scott-Ryberg 1955, 53-63.

⁸ *Genius*: Hano 1978.

⁹ Niebling 1956, 309-320. D'après Tarpin 2002, 159-161, l'autel du Belvédère (de provenance inconnue, 12-2 a.C.) montre sur ses diverses faces la victoire au bouclier entre deux lauriers, Enée et la truie de Lavinium, l'apothéose de César entre Auguste et C. et L. César accompagnés de Venus Genitrix (Zanker 1988, 220-221) et enfin Auguste en Grand Pontife, accompagné de C. et L. César (ou des deux consuls), tendant une statuette de Lare à trois personnages qu'il faut identifier, non aux *magistri vici* qui sont quatre, mais aux Vestales. Ce sont bien ici les Lares d'Auguste qui sont confiées aux Vestales puisque Vesta est dès lors établie dans sa maison. (Tarpin 2002, 157-161; la scène pourrait se passer au Palatin d'ap. Galinsky 1996, 319-321). Il ne s'agit donc pas du culte compital mais plutôt d'un culte lié à la *Domus Vestae* et à la *Gens Augusta*. Le sanctuaire compitalice situé à la porte de l'*atrium Vestae* devait être celui des *Lares Praestites* qui devinrent les *Lares Compitales* et *Augusti* du *vicus Vestae* (Coarelli *Foro Romano*, 1, 34, 265-270, 280; 2006, 301).

le deuxième terme est un adjectif qualificatif et non un génitif d'appropriation, cent ans après, en 98-99 p.C., un autel du *vicus Porta Collina* porte l'inscription *Laribus Augustis Imp(eratoris) Nervae Caesaris...*(C. 6, 450). Le génitif *Imp. Nervae* appliqué à *Laribus Augustis* semble montrer qu'à cette époque les lares des *Compita* sont bien ceux de la famille impériale¹ - ou sont associés à eux: *et est-il sous-entendu? Ou bien l'expression originelle n'est-elle plus comprise et épithète ou génitif sont jugés de sens identique? -, et l'expression peut renvoyer à une situation antérieure. Or ces Lares ne seraient autres que les morts divinisés² anciens et récents de la gens Augusta³. A ce titre la représentation de l'apothéose de César (Zanker et Tarpin) plutôt que d'Agrippa (Fraschetti)⁴, reconnue sur l'autel du Belvédère, qui n'est cependant pas un autel compital, serait particulièrement significative. A. Frascetti a souligné l'originalité d'un tel processus transposant le culte domestique impérial à la cité, voire à l'Empire et mettant en valeur le Prince comme *Pater Patriae*⁵.*

¹ Quelle que soit d'ailleurs la dynastie au pouvoir, car la *gens Augusta* est devenue la *gens* idéale de toutes les dynasties successives. On peut y ajouter *AE* 1971, 34 (*[Laribus Augusto]rum*, en 161) et peut-être *CIL* 6, 455 (*[Laribus]us Augg* en 168). Une formulation semblable se rencontre à Vérone sous la Tétrarchie: *Laribus Augustorum Dominorum Nostrorum et Caesarum* (C 5, 3259).

² Sur la nature des Lares, voir en particulier Dubourdiou 1989, qui souligne que l'on en est venu à identifier *Penates*, *Dii patrii* ou *parentum*, *Dii Manes*, et *Lares*. Cependant les *Dii Penates* sont les dieux protecteurs de la *domus* elle-même, et du *paterfamilias* seul: ils ont pu par la suite être identifiés à toutes sortes de dieux choisis par le *paterfamilias* comme protecteurs particuliers de la maison, ainsi qu'on le voit dans les laraires pompéiens. En revanche les *Lares* sont des divinités secondaires chtoniennes, confondues avec les *larves* et les *Manes*, esprits des ancêtres, esprits divinisés des morts, mais ils ne sont pas confinés à la maison; ils sont en rapport avec le monde extérieur, « ils sont les dieux des champs et des carrefours, donc ils se situent à la frontière où l'univers familial de la maison ou du domaine côtoie... les forces extérieures. Ils ne protègent pas uniquement les maîtres, mais l'ensemble de la maisonnée y compris esclaves et affranchis. Habituellement les Lares, dieux du terroir, du lieu, du *compitum*, puis du foyer de la maison ont pris peu à peu une valeur funéraire ». Sur cette signification des Lares comme esprits des morts, Varron (Arnobé III, 41), Vitucci *Lares in Diz. Ep.* 394-407.

³ Niebling 1956, 308. Frascetti 1987/1989 = *id.* 1990, 272-276, rappelant l'opinion de Varron et de *Verrius Flaccus*, et l'identification des Lares avec les Mânes, estime que les Lares Augustes représentent donc les morts de la *Domus Augusta*. Interprétation admise par Beard-North-Price 2006, 185, Tarpin 2002, 153-164, *id.* 2008, 44-47, Tran 2014 et déjà Crook 1994. Selon Tarpin 2008, 58-63, Auguste aurait imposé dans les *compita*, la substitution des lares de sa famille à ceux des *gentes* des *vici*, afin d'affaiblir leur influence. Lierz 1998, 118-119, précise que sur la colonne de Jupiter à Mayence, dédiée *IOM pro salute Neronis* en 59-61, l'avant dernier tambour est orné du *Genius Aug.* de deux lares et de Liber Pater; le *genius* porterait les traits de Néron et les deux Lares ceux d'Auguste et de Tibère. Lacey 1996, 175, note cependant que les beaux jeunes gens qui représentent les Lares domestiques sont inappropriés pour des ancêtres défunts et sont plutôt les esprits protecteurs de la maison, lui assurant la prospérité. Pour Harmon 1978, 1593-1596 et Orr 1978, 1564-1569, les lares ne sont pas les esprits des ancêtres inquiétants mais les dieux bienveillants d'un lieu. Contra, D. Fischwick (*ICLW* II/1,1991, App., 610, *id.* 2014) qui pense qu'Auguste place la statue de son Génie entre les *Lares Compitales* existants et non les Lares domestiques d'Auguste.

⁴ Voir à ce sujet la discussion de Tarpin 2002, 158-159.

⁵ Frascetti 1990/1994, 330-360, oppose à l'introduction décidée par senatus-consulte du culte de Vesta et des Pénates publics dans la partie déclarée publique de la *domus* palatine la diffusion par un processus systématiquement contraire des lares de la *Domus augusta* vers les *vici* romains. « Pensare i culti di una citta a immagine delle propria casa, ma pensare allo stesso tempo i culti delle propria casa a immagine di una citta ». Cette interférence, justifiée par le fait qu'Auguste descendant d'Enée pouvait se dire « *cognatus* de Vesta et des Pénates », et cette ambiguïté sont pour Frascetti « inévitables, nécessaires et structurales ». Sur l'assimilation du culte familial d'Auguste au culte public, voir Lacey 1996, 169-189.

On peut cependant hésiter à accepter pareille interprétation. L'initiative augustéenne se situe dans le prolongement du culte officiel de son *Genius*¹: Dès 30 a.C. un décret du Sénat autorise les libations au *Genius* d'Octavien dans les banquets publics et privés (Dio, LI, 19, 7)². Dès lors, spontanément, les Romains associent le culte du *Genius Augusti* aux *Lares familiares* (et *compitales*?), ce dont témoignent Virgile *Egl.* I, 6, 7 et Horace *Carm.* IV, 5 en 13 a.C.; celui-ci utilise, par métonymie, le terme de *Numen* à la place de *Genius*³. Ce ne sont aucunement les lares impériaux⁴. Plus tard le sacrifice public d'un taureau en l'honneur du Génie d'Auguste fut établi comme l'attestent ultérieurement les Commentaires des Arvales⁵. En 7 a.C., ce n'est plus le Sénat mais Auguste, désormais *Pontifex Maximus*, et à ce titre chef de la religion romaine depuis 12 a.C., qui, tirant parti d'une dévotion répandue spontanément, prend l'initiative de l'officialiser. On peut penser qu'il le fit dans le prolongement des habitudes antérieures, c'est-à-dire qu'il associa son *Genius* au culte déjà bien implanté des *Lares compitales*⁶. Certes les *Lares Compitales* ruraux (gardiens de l'identité familiale dans son implantation terrienne) avaient perdu leur signification primitive en étant transplantés en ville⁷ mais ils durent garder leur caractère de protecteurs d'un lieu⁸, le quartier, comme l'indiquait leur nom de *Compitales*. Il se peut même que certains *vici* aient été fortement marqués par une grande famille qui y possédait sa *domus*. C'est ce qui semble ressortir du fait que le nom de maint *vicus* soit tiré d'un gentilice, comme le *compitum*

¹ Taylor 1932 en a fait l'élément essentiel du culte public du souverain à Rome et en Italie. Le problème du culte du *Genius Augusti* a été repris, sur la base de nouvelles découvertes épigraphiques par Letta 2001/2003, 217-236.

² Ce culte du *Genius* d'Octavien puis d'Auguste ne s'inscrit pas seulement dans un contexte familial mais aussi public, car le *Genius Augusti* rivalisait plutôt avec le Génie du peuple romain ou avec le *Genius coloniae, municipii*, et même les dieux (Scheid 2004). Aussi est-il difficile de suivre Gradel 2002, 132, pour qui le culte du Génie de l'Empereur, culte d'esclaves et de dépendants ne pouvait être accepté par l'aristocratie sénatoriale et municipale et ne relevait que de la sphère privée. Les rites associés (libation avec acclamation) sont caractéristiques du *Genius* (Fishwick 1995, 22-24). Strothmann 2000, 97-98 : un taureau est offert à la fois au *Genius Aug.* (alors que le *Genius* domestique ne reçoit que des libations) et au *Numen Aug.*

³ Fishwick 1995, 23: une telle appellation est impensable à cette époque.

⁴ De même à Pompéï, la statue du Génie d'Auguste aurait été introduite à côté de celle du Génie du *pater familias* et des Lares familiaux dans les laraires privés (Hänlein Schäfer 1996, 73-98; Fishwick 1995, 25-26; Galinsky 1996, 302); contra Gradel 2002, 123, estimant que la toge prétexte portée par le génie domestique ne suffit pas à identifier le Génie d'Auguste.

⁵ Letta 2003, 219-221. Scheid 1998c, fr.16: l'attestation du premier sacrifice date de Caligula mais remonte certainement à Auguste probablement en 12 a.C., date de l'élection au souverain pontificat.

⁶ Fishwick 1991, 610, 2014, 49-50, estime que les Lares Augustes demeurent toujours des *Lares Compitales* (aussi Tucan 2015), s'écartant ainsi de Frascetti (1990/1994, 272-276); Scheid 1998a, 134-135, souligne la confusion entretenue volontairement par Auguste entre les deux identités de ces Lares, à la fois dieux du terroir et du quartier et de la *Domus Augusta*. Cette association a pu être préparée par l'union du culte du *Genius* impérial et de celui des *Lares publici* dont Auguste reconstruisit le temple avant 12 a.C.; Voir Letta 2003, 220, et note 12. Pour Tarpin 2002, 153, cette initiative rappelle les précédents de *Marius Gratidianus* et de Sylla, mais les Gracques et Marius ont été aussi honorés dans les *compita*. Voir Alföldy 1973, 24.

⁷ Gradel 2002, 124-125.

⁸ C'est ce que dit Ovide *Fast.* II, 615. Voir Vitucci *Lares in Diz. Ep.* 398. Ce caractère est bien marqué à Pompéï (Van Andringa 2000b; Charles-Laforge). Dumézil 1987, 335-338.

*Acilium*¹. On doit d'ailleurs se demander si dans la population libertine de ces quartiers ne se trouvaient pas nombre de clients de ces familles. Les Lares avaient donc une valeur géographique et sociale non négligeable qui empêche de les identifier aux Lares de la *Domus augusta*. D'ailleurs Suétone *Aug*, 31, en évoquant la réforme d'Auguste parle bien des *Lares compitales* et non des Lares d'Auguste.

Et c'est leur association au *Genius Augusti* qui leur doit cette nouvelle appellation de « Lares Augustes » signifiant sans doute que leur protection s'effectuait désormais en coopération avec le Prince, *Pater Patriae*. D'ailleurs l'association du Père de la Patrie et des petites divinités protectrices locales n'en a qu'une plus grande signification. Ainsi les *Lares Augusti* sont sans doute bien demeurés les *Lares Compitales* comme le pensent de nombreux auteurs², même s'il était facile de faire l'amalgame entre Lares des *compita* et Lares de l'empereur dans l'atmosphère d'ambiguïté entretenue sciemment par le pouvoir.

Qu'en est-il des autres dieux augustes honorés dans les *compita*, tels Apollon, Mercure, Vénus...?

b) Les autres dieux augustes dans les compita romains : dieux du laraire impérial?

Sous les Julio-claudiens (jusqu'en 45-46 p.C.) on relève 13 dédicaces datées aux Lares Augustes effectuées par les *magistri* ou *ministri vici* dans les *compita*. Les dédicaces consacrées par ces mêmes personnages aux dieux augustes s'élèvent à 21 (dont 13 sous Auguste lui-même) alors que trois seulement sont consacrées à des divinités non qualifiées d'augustes (tab. 13, Ann.I)³. L'augustalisation des divinités honorées avec le *Genius Aug* et les Lares Augustes dans les *compita* est donc très vite devenue la règle. Les *dii Penates* souvent, confondus avec les Lares⁴ qu'ils côtoient dans les laraires, sont différents

¹ Panciera 1987, 61-73., Dondin-Payre 1987, 87-109, Platner, Ashby 1929, 570-580.

² Tels Fishwick, Scheid, Galinsky (supra).

³ Scheid 2001, 102-106, souligne qu'Auguste, outre les statues de son *genius* et de ses lares, offrit aussi des statues d'autres divinités. Mais les titulaires des chapelles des *vici* étaient bien le *Genius Aug.* et les *Lares Aug.* Cependant ces lieux de rencontre aux carrefours ont attiré bien d'autres dieux? Est-ce parce que leurs statues ont été offertes par Auguste ou plutôt parce qu'ils cotoyaient le Génie impérial (et les Lares augustes) à l'action duquel ils coopéraient qu'ils ont été désignés comme augustes? Le culte introduit l'empereur comme 3^e partenaire à côté des dieux et des hommes et lui accorde en somme les *ornamenta* divins sans le statut qu'il n'aura qu'après sa mort.

⁴ Cette confusion est faite par les scholiastes cités précédemment qui emploient le terme de Penates pour celui de Lares à propos de l'institution du culte compitalice par Auguste.

cependant: Ils ne sont autres que des divinités protectrices de la famille choisies par le *paterfamilias* parmi celles du panthéon¹.

Le tableau 13 montre que, dans 7 cas, les dieux augustes de *compita* peuvent être des divinités dynastiques², encore que cela ne soit pas absolument prouvé: Apollon et Diane dieux de la victoire, des Jeux séculaires et du nouvel Age d'Or, Vénus, ancêtre des *Iulii*, Mercure, dieu de la diplomatie, de la paix et de la purification après les guerres civiles³. On pourrait même s'appuyer sur quelques textes prouvant le rôle de l'empereur dans l'installation de divinités dans les *compita* comme le montre la décoration d'autels compitalices⁴. Suétone *Aug* 57 s'en fait l'écho. On sait qu'Auguste offrit une statue d'Apollon au *vicus Sandaliarius*; or le dieu prit le nom d'*Apollo sandaliarius* mais non d'*Augustus*⁵. Il installa aussi une statue de Mercure en 10 a.C., trois ans avant la réforme des *vici*, - réforme en préparation cependant - dans un *vicus* de l'Esquilin⁶. Le dieu n'est cependant pas dit « Auguste ». Pourtant la liaison de ce Mercure avec l'empereur était particulièrement étroite puisque la statue fut consacrée à Mercure grâce aux étrennes du nouvel an offertes par les Romains à l'empereur.

Mais si les *sacella compitalicia* ne devaient contenir que les Pénates de la *domus augusta*, on est étonné de ne pas y rencontrer certaines divinités dynastiques du prince. Ainsi en est-il de Mars, l'*Ultor* de César et du désastre devant les Parthes, qui pourtant occupe la place centrale au forum d'Auguste, cet *atrium* public à ciel ouvert. Ainsi en est-il de Vesta introduite pourtant dans une partie publique de la *domus* du Palatin.

Et pourquoi, à l'inverse, y rencontre-t-on toutes sortes de divinités qui ne faisaient pas partie - autant qu'on le sache - du laraire impérial? En réalité de nombreuses divinités augustes d'époque julio-claudienne sont des divinités honorées traditionnellement depuis la République dans les *compita*, aux côtés des *Lares Compitales*⁷. C'est le cas de *Stata Mater Aug*⁸, protectrice contre les incendies, ces fléaux si fréquents dans les quartiers populaires.

¹ Dubourdieu 1989, Orr 1978, 1563, 1578-1581 ; Parmi les divinités peintes dans les *lararia* de Pompeï: Triade capitoline, Fortuna, Vesta, Liber, Venus, Apollon, Mercure, Hercule, Esculape... (Van Andringa 2009, 256 ss).

² Schilling 1954, 1988 ; Pollini 1990.

³ Combet-Farnoux 1980, 433-471.

⁴ Mais il serait abusif d'en tirer la conclusion que les dieux ont pris le qualificatif auguste de cette circonstance, comme dans le cas de *Diana Cornuficiana* ou d'*Apollo Sosianus*, oeuvres évergétiques de *Cornuficius* ou *Sosianus*.

⁵ Tarpin 2002, 148, estime que l'Apollon Auguste des *vici* est l'Apollon favorable à Auguste, l'Apollon actien. Rappelons qu'Auguste fit fondre des statues de lui-même, offertes par le peuple, pour en faire des trépieds qu'il offrit à Apollon Palatin.

⁶ C. 6, 30974 : *Imp. Caes. Divi f. August. Pontif. Maximus cos XI Tribunicia Potest. XIII / ex stipe quam Populus Romanus K. Ianuariis apsentī ei contulit Iulio Antonio Africano Fabio cos / Mercurio sacrum.*

⁷ Clark in Richardson, Santangelo 2011, 359, souligne que les divinités augustes honorées par les *vicomagistri* sont sans doute importantes dans l'idéologie impériale mais sont ici liées avant tout au quartier lui-même et à ses activités commerciales ou autres.

⁸ Il existe d'ailleurs un *vicus Statae Matris*.

Sans doute la question est plus complexe qu'il n'y paraît¹. La déesse est certes concernée par l'apaisement des incendies², mais elle a été jadis l'objet d'un culte populaire – et non royal comme celui de Vesta à laquelle on a voulu l'identifier – lié à la stabilité politique et cosmique. On peut en dire autant de *Volcanus Quietus* : personnification du feu dévorant, Vulcain protège du péril des incendies menaçant les récoltes et les greniers³. Mais, identifié à Romulus, Vulcain est lui-même proche de *Stata Mater* et héritier comme elle de cultes sabins de la stabilité politique par opposition aux cultes royaux romains de Mars et Vesta et M. Tarpin pense qu'Auguste ne put manquer de tirer parti de cet arrière-plan politique⁴. On connaît bien l'habileté d'Auguste à récupérer, réinterpréter les cultes, à « infléchir » la religion traditionnelle. Cela ne fait cependant pas de *Stata Mater* et de *Vulcain* des dieux du lair impérial. Ces divinités devaient être perçues avant tout comme les divinités populaires des *vici* répondant aux préoccupations quotidiennes et au besoin d'identité et de protection des populations. Une des attributions des *magistri vici* n'était-elle pas la lutte contre les incendies si fréquents dans cette mégapole⁵? On peut penser que ces fonctions touchant aux préoccupations quotidiennes des habitants des *vici* leur parlaient davantage que celles des dieux spécifiques de la *domus augusta*. D'autant qu'Auguste se préoccupait de la lutte contre les incendies et de la stabilité des quartiers et à ce titre son *genius* pouvait tout à fait collaborer avec les dieux concernés. Il en est de même de Mercure, très présent dans les quartiers populaires comme dieu des artisans et des commerçants. C'est dès le IV^e s. a.C. que Mercure⁶ est lié aux Lares à Rome⁷. Un autel compitalice du Caelius, daté de 145-100 a.C., et dédié par trois *mag(istri) de duobus pageis et vicei Sulpicei* (*ILLRP* 702= *CIL* I², 1002), représente Maia et Mercure sacrifiant. On connaît l'importance du culte de Mercure et Maia au *Circus Maximus* comme lieu de *lustratio* des commerçants⁸. Le couple est particulièrement en honneur dans les collèges de commerçants, non seulement à Rome, mais aussi en Italie⁹ et

¹ Tarpin 2002, 148-153.

² Capdeville 1995, 419. On sait combien Auguste s'attachait à la lutte contre les incendies.

³ Dumézil 1987, 326-328: à son autel du Volcanal il monte la garde à une entrée de Rome. Aux *vulcanalia* du 23 août, il reçoit des sacrifices avec d'autres dieux pour la défense des grains.

⁴ Tarpin 2002, 152.

⁵ Tarpin 2002, 148, sur la fonction des *mag. vici* en matière de lutte contre les incendies. Il semble que des sanctuaires de Vulcain (théâtre et *crypta Balbi* de Rome, théâtre et place des Corporations à Ostie) se dressaient à proximité des casernes de pompiers (Coarelli 1997, 218-225, 1994, 316-317).

⁶ Dumézil 1987, 439: le culte de Mercure est lié dès sa fondation en 495 a.C. au ravitaillement de Rome. Il est le dieu qui libère l'échange mercantile au moyen de rites de lustration (Combet-Farnoux 1980).

⁷ Sur une dédicace du milieu du IV^e s. a.C. on lit: [*Deo Merc*]urio P[*e*]natium [C]omiti adque custodi (Aronen 1989, 65-89). Selon le mythe, Mercure aurait eu de *Lara Muta*, violée par lui, les deux *Gemelli* (Ovide *Fast.* II, 583-616).

⁸ Combet-Farnoux 1980, 268-289.

⁹ A Pompéï les *ministri Mercurii Maiiae* (*C.* 10, 884-923).

même à Délos à l'époque républicaine¹. Mais Diane elle-même était présente en de nombreux *dianiae* privés et dans les *vici* de Rome, sans doute pour sa puissance sur la procréation et la naissance des enfants², avant de devenir une déesse augustéenne. Et Apollon ou Hercule eux-mêmes pouvaient être patrons de collèges de gens d'affaires³.

Ainsi les *compita* ont reçu d'Auguste lui-même le *Genius Augusti* et les nouvelles statues des *Lares Compitales*, dits Augustes à cette occasion. Leurs *magistri*, suivant cet exemple ont eux-mêmes donné ce titre à des divinités protectrices de la *Gens augusta* ou à des vertus impériales – peut-être certaines étaient-elles des divinités anciennes des quartiers réinterprétées ? – donnant ainsi partiellement raison à G. Wissowa. Il n'en reste pas moins qu'ils ont aussi donné le titre d'Auguste aux divinités déjà installées dans ces mêmes lieux. L'habileté consistait peut-être à confondre divinités traditionnelles et divinités nouvelles en feignant leur identité ou à trouver une fonction nouvelle aux dieux traditionnels des quartiers. Sans doute voyait-on la protection apportée par le Génie de l'Empereur comme le corollaire de l'action des dieux présents depuis si longtemps en ces lieux ; il y avait là en tout cas un moyen de créer un lien direct entre la plèbe et le prince⁴.

c) Dieux augustes à Rome, hors des *Compita*

Le mouvement était lancé et les divinités augustes devenaient une expression religieuse nouvelle destinée à lier l'empereur au monde divin. Cependant il ne faut pas croire que la forte présence initiale des dieux augustes et des lares augustes dans les *compita* les liait éternellement les uns aux autres. On constate en effet qu'à Rome le « découplage » se produit rapidement entre les deux. Dans les *compita* le foisonnement de dédicaces aux dieux augustes ne semble pas se poursuivre au delà de 46 p.C.⁵. En effet les *magistri/ministri vici* continuent à dédier, rarement, aux Lares augustes et au Génie de l'empereur⁶, mais on

¹ Mavrojannis 1995, 89-123: le collège des *Hermaïstai* dédie un temple à Mercure et Maia et une *aedicula* aux *Lares Compitales*.

² Dumézil 1987, 412: des *dianiae* sur le Caelius, le Ciprius, la Velia, le vicus Patricius dans le *sacellum* duquel seules les femmes étaient admises.

³ Des *Apolloniastai* de négociants italiens existent à Délos (Mavrojannis 1995). A Rome Hercule, dont l'*Ara Maxima* trône au *forum boarium*, dans un quartier commerçant, est dit *Olivarius*, en raison de ses liens avec les négociants en huile.

⁴ Zanker 1988, 134.

⁵ Les dernières dédicaces de *magistri/ministri vici* à des dieux augustes seraient C. 6, 35 en 46 p.C. et C. 6, 801 entre 50-100.

⁶ La permanence du culte des lares augustes et du Génie impérial est attestée dans les *compita* romains par les titres des *magistri/ministri larum aug* et quelques dédicaces jusqu'à Sévère Alexandre.

discerne une certaine désaffection et il se produit une centralisation accrue ôtant aux *magistri* toute initiative¹. En tout cas ceux-ci ne consacrent plus de dédicaces aux dieux augustes.

En dehors des *compita*, les Lares Augustes sont sans doute aussi l'objet des soins de nombreux collèges privés de *cultores Larum et Imaginum Dom(us) Aug(ustae)* ou des *cultores imag(inum) D(omus?) Div(inae?)* et leurs variantes, des collèges souvent liés à la Maison impériale². Contrairement aux *Lares compitales* devenus augustes, il s'agit ici à proprement parler des Lares de la *gens Augusta*. Ces collèges ne semblent pas introduire les dieux (traditionnels) augustes dans leur culte. Il est rare que ces derniers apparaissent désormais dans les *compita* (3 cas par des non *magistri*). Ils sont à partir des Flaviens honorés essentiellement par des esclaves et des affranchis souvent liés à la Maison impériale³ essentiellement dans le cadre d'administrations comme la *Moneta*, ou de collèges liés à l'administration ou de divers collèges professionnels⁴; on les trouve aussi parfois sur le site de propriétés impériales. Il ne semble pas qu'il y ait un lien quelconque entre eux et le culte du Génie impérial et des Lares de la *Domus augusta*. Les dieux augustes semblent ici complètement déconnectés du culte des Lares Augustes. Ce sont probablement les dieux patrons de leur collège que ces dévôts désignent comme augustes⁵. On retrouve ici encore

¹ Tarpin 2002, 164-174, constate le déclin rapide du culte compitalice. Les *sacella* semblent mal entretenus. Ils ont été restaurés sous Domitien, après l'incendie de 80, puis sous Trajan. Le nom des *vicomagistri* ne figure pas régulièrement dans les Fastes ou sur les autels, signe de dédain pour la magistrature (Tarpin) ou d'un prestige insuffisant pour justifier la dépense de la gravure (Rüpke 1998, 37). D'ailleurs à partir d'Hadrien on assiste à une centralisation accrue (contrôle du préfet des Vigiles) et les *vicomagistri* ne sont plus que des relais du prince.

² Ces collèges sont attestés à Rome de 66 p.C. à Septime Sévère. Ce ne sont pas des collèges funéraires comme on l'a cru mais des collèges purement religieux d'esclaves et affranchis - impériaux le plus souvent - chargés (entre autres?) du soin des *imagines sacrae* de la dynastie dans le palais impérial (Santero 1983) ou (plus souvent) hors du Palais, dans les quartiers. Ces associations s'inspireraient des cultes domestiques (à Rome mais aussi en Italie) (Gradel 2002, 213-233). Leur dénomination indique bien la spécificité de ce culte privé mais collectif, qui devait comporter la vénération des *imagines* de la *Domus augusta*, c'est-à-dire des portraits des princes vivants et de leurs familles, représentant leur *Genius* ou leur *Numen*, et les Lares de cette même *gens*. Boulvert 1970, 90.

³ Les dieux augustes sont à Rome essentiellement un culte d'esclaves et d'affranchis, liés notamment à la famille impériale et à l'administration (Panciera 2003, 234-236). Voir Boulvert 1970, 237.

⁴ En revanche les collèges privés de *Mensores* ou d'agents des *horrea*, autorisés ou tolérés par l'Etat, s'ils honorent l'empereur (*Numen Domus Aug.*, *Herculi Domus Augusti*, *Victoriae Imp. Caesaris Vespasiani Augusti*), ne connaissent pas les dieux augustes (Tran 2008).

⁵ Ainsi l'*officina Monetae Caesaris* (place St Clément) a fourni trois bases de statues de même date (en 115 p.C.) consacrées par les mêmes *Felix Aug lib optio et exactor auri arg. aeris item signat(ores), suppostores, malliatores Monetae Caesaris N.* Elles portaient les statues respectivement d'Apollon Auguste (C. 6 42), d'Hercule Auguste (C. 6, 44) et de Fortune Auguste (C 6 43). Des *officinatores et nummularii officinarum? Argentariarum familiae monetari*, dédient à Hercule Auguste (C. 6, 298). Des gladiateurs et *venatores* honorent Silvain et Diane Augustes entre 150 et 300; des *operarii Galbe(n)ses*, agents des *horrea* impériaux vénèrent l'Hercule de la *Domus Aug.* entre 100 et 150. Il se peut que dans la *schola* de ces collèges le *Genius Aug.* soit présent, mais on n'en a pas la preuve. Pour la plupart, il s'agit de dieux populaires, protecteurs des petites gens, impression confirmée par le culte que les mêmes esclaves et affranchis adressent individuellement aux mêmes dieux: un *tabularius a Marmoribus* à Hercule Auguste (C 6, 301+30731), un *dispensator fisci frumentar.* à Silvain Auguste et au *Numen* de Trajan (C. 6, 634+30842? et 544), des *dispensatores (procuratores* ou non), à Hercule Auguste (C. 6, 299, 300 et *id.*, 300). Ces dieux sont d'abord les protecteurs de leur activité avant d'être les protecteurs de l'Empereur. Certes ils sont qualifiés d'Augustes car leurs dévôts appartiennent à la famille impériale et que l'empereur est leur patron et protecteur naturel.

l'impression que l'addition de l'épithète « Auguste » exprime de la part des fidèles la foi en une protection conjointe du dieu et de l'empereur.

B - Dieux Augustes et Lares Augustes en Italie et dans les provinces occidentales: des cultes associés ?

Dans les *compita* romains, l'association du Génie impérial et des *Lares compitales* a conduit logiquement à qualifier ces Lares d'Augustes. Par une démarche symétrique les *vicomagistri* ont pris l'initiative de donner la même épithète aux autres dieux vénérés dans les *compita*. Ce processus se répète-t-il en Italie et dans les provinces occidentales? Les (*seviri*) *Augustales*, que l'on dit si proches du culte du *Genius Augusti*, de la *Domus Divina* et des *Lares Augusti*, montreraient une véritable prédilection pour les dieux augustes qui pourrait être liée à leurs « fonctions religieuses »¹. En tant que « prêtres » éventuels des Lares Augustes seraient-ils aussi les initiateurs et les responsables du culte des dieux Augustes²?

1 - Les *Augustales* sont-ils chargés des Lares augustes et des dieux augustes?

Certes en Italie un culte officiel du Génie impérial et des Lares Augustes est attesté au niveau municipal dès Auguste et sous les Julio-Claudiens³. Mais un culte semblable s'est-il développé dans le milieu des affranchis comme dans les *compita* romains? Les scholiastes d'Horace désignent, mais à une époque tardive et de façon partiellement erronée, les *vicomagistri* du nom d'*Augustales*⁴. Cette information, erronée pour

¹ Etienne 1958/1974, 278-279, 346 fait le lien, en Hispanie, entre ces cultes et les milieux populaires, avec au premier chef les *Augustales*. L'érection de nombreuses statues des dieux augustes du *conventus Tarraconensis* par les *seviri Augustales* ne doit pas être séparée de leur fonction religieuse (Alföldy 1979, 197-198).

² La fréquence des dédicaces aux dieux augustes chez les *Augustales* s'expliquerait par leur liaison avec le culte impérial (Rodriguez Cortes 1991).

³ Ce culte servi par les élites est attesté ou présumé à partir d'indices solides à Pompeï (?), Capena, Ferentium, Caere, Trebula Sufenas et celui du Génie impérial seul à Nepes, Naples, Viminium, Centuripae, Lipara, Vérone, Acerrae (Letta 2001/2003); la liste des monuments de ce culte offerts par les esclaves et affranchis est donnée p. 226, note 36). Le culte du Génie impérial est également attesté dans les Commentaires des Arvaies dès Caligula et doit remonter au temps d'Auguste (Scheid, 1998). Ces faits remettent en cause l'opinion de Gradel 2002, 138, selon laquelle les élites ne pouvaient se livrer au culte dégradant du Génie et des Lares Augustes qui se serait adressé à des esclaves et affranchis. Pour Letta 2001/2003, 227, les nombreuses dédicaces d'*augustales* et de particuliers de basse condition au Génie et aux Lares Augustes présuppose le plus souvent l'existence d'un culte public reconnu.

⁴ Porphyron *Ad Sat. III*, II, 281, Ps. Acron *Ad Hor. Serm. II*, 3, 281

Rome où l'on ne connaît que des *magistri vicorum*, signifie-t-elle qu'ailleurs, les (*seviri Augustales* si largement répandus ont été chargés officiellement du culte du Génie impérial et des Lares Augustes? Et dans ce cas leur éventuel service des Lares Augustes les aurait-il conduits, comme les *vicomagistri* romains, à favoriser l'augustalisation des autres dieux?

L'augustalité qui désigne les associations tirant leur nom de l'empereur et liées à lui d'une certaine façon a été minutieusement analysée par R. Duthoy¹. Il n'est évidemment pas question de reprendre l'étude de ce phénomène complexe et encore controversé. Ces associations, les *magistri augustales*², les *seviri (augustales)*³ et les *Augustales*, apparaissent sous Auguste⁴ et se recrutent dans le milieu des riches affranchis principalement. Il est admis aujourd'hui qu'il s'agit d'associations indépendantes⁵ créées à l'initiative des municipalités

¹ Duthoy 1978, avec critique approfondie de la bibliographie antérieure.

² Avec la variante provinciale des *magistri Larum Augustorum* en Hispanie. A Tarraco, capitale provinciale et siège du culte impérial provincial, de nombreux *magistri Larum Aug.* – mais *Aug.* doit être restitué en *Augustalium* – sont attestés (des Flaviens au III^e s.), le titre étant cumulé par des affranchis avec celui de *seviri augustales*; ils auraient ici survécu comme statut majeur d'un *cursus* populaire, « un *cursus* para los libertos », et les individus auraient obtenu cet honneur après le sévirat (Serrano Delgado, 1988a). Les *magistri (ou ministri) augustales* ne sont pas des magistrats annuels de l'organisation des *augustales* (Duthoy 1978, 1264). Les *magistri augustales* attestés en Italie seulement au début du I^{er} s ont dû être supplantés par les *seviri augustales* et les *augustales* (Duthoy 1978, 1288, Papi 1994, 145). Les *augustales* pourraient être l'abréviation de *magistri augustales* (Fishwick 1991, 609).

³ Il faut exclure les *seviri nude dicti* qui se recrutent dans les élites et n'ont rien à voir avec le culte impérial. Dans les villes où sont attestés des *seviri* républicains, les *seviri* ultérieurs ne sont pas des *seviri augustales* (Sasel Kos 1999). Il ne faut évidemment pas les confondre non plus avec les *sodales augustales* (Lindersky 2007). Cependant *sevir* peut être l'abréviation de *sevir augustalis* (Duthoy 1978, 1262, Zaccaria 2008a, 230). A Brescia, bien que distincts à l'origine, *seviri* (ingénus fraîchement romanisés et affranchis) et *seviri Augustales* (les plus nombreux; essentiellement affranchis) ont dû se fondre au II^e s et les titres sont interchangeable (Gregori 1999, 157; Mollo 2000). A Aquilée *Seviri* (les plus nombreux) et *Augustales* (une élite choisie par les décurions) sont distincts mais regroupés dans le même *ordo* à la fin du I^{er} s (Buonopane 2003).

⁴ Des *magistri augustales primi* sont attestés en Etrurie à Nepes en 12 a.C. (C. 11, 3200), des *seviri augustales* à Caere en 25 p.C., à Lucus Feroniae en 27-28 et en 33, un *augustalis* à Véies en 33 également (Papi 1994, 139-142). A Puteoli on relève des *augustales* sous Auguste (C. 10, 8179) et les Julio-claudiens (*id.* 1574, 1624, 1807) (Ostrow, 1985, 73-74; Silvestrini 1992a). Les *magistri Larum Augustorum* sont présents en Bétique (Italica, Cordoue...), d'Auguste au début du II^e s. (Delgado Delgado 1998, 133-135) et en Tarraconaise à partir d'Auguste et pour toute l'Hispanie, les *seviri Aug.* sont attestés de 1-50 au III^e s. et les *augustales* de 56/57 au II^e s. (Duthoy 1976). En Narbonnaise des *seviri augustales* se rencontrent de Trajan à 245 (surtout après 69) (Duthoy 1976). Le phénomène est absent de l'Orient grec (Duthoy 1976, 1978, sauf à Corinthe). L'encouragement probable du pouvoir n'empêche pas la variété des initiatives des cités (Ostrow 1985, 68); a pu jouer aussi le rôle des affranchis impériaux (Ostrow 1985, 85; Etienne 1958/1974, 274).

⁵ Duthoy 1976b, 1260-1265 (après Premerstein, Mourlot, Taylor), constate qu'en général on ne retrouve qu'un seul titre dans la plupart des villes, parfois dans des régions entières, signe d'une initiative locale. Les trois organisations sont contemporaines et distinctes (la même personne peut être membre de plusieurs). Elles étaient fort semblables (Ostrow 1985, 65) et devaient être étroitement liées (Castillo Garcia 2003, 86; Abramenko 1993a, 178); ainsi un *ordo sevirorum et augustalium* commun existe à Aquilée (II 522). Les *seviri augustales* pourraient être calqués sur les *seviri* républicains (voir Taylor 1931, 219-221, Kneissl 1980, 316, notamment en Italie du Nord: Buonopane 2003, 342; un *sevir Iulialis* est attesté à Iader en 30-27 a.C. et en 13-7 a.C. à Assise (C. 11, 5424) et les *Augustales* dans l'ensemble, imitèrent les *magistri vici* de Rome (Wallace-Hadrill 2008, 279; Wohlmayr 2004, 51-52). On peut envisager aussi le modèle des *magistri* des collèges religieux: *Mercuriales*... d'Italie; *Hermaïstai*, *Apolloniastai*, *Poseïdoniastai* de Délos, *magistri* de Capoue qui étaient aussi représentants de la population (Ostrow 1985, 91-95, Kneissl 1980, 307-316, Duthoy 1976b, 1285-1293, Mourlot 1895, 64-76). A Pompeï, les *ministri Mercurii Maiae* nommés par les décurions se transforment en *ministri Augusti Mercurii Maiae* associant les cultes de Mercure et Maia et d'Auguste. Ils cèdent la place, après 40-41 p.C. à des *Augustales* qui auraient été créés lors de la réforme du culte impérial sous Claude consistant à introduire la *gens Claudia*: ce nouveau culte de la *Domus Divina* aurait été hébergé dans le sanctuaire dit « des

sans doute encouragées par le pouvoir¹. Elles sont organisées très tôt comme les collèges professionnels², et leurs membres sont choisis par les décurions³. Ils forment (plus tard?) un *ordo augustalium*⁴, le « second *ordo* »⁵. Ces collèges d'*augustales* atteignent ou dépassent parfois la centaine de personnes⁶, sont dotés d'honneurs et de charges par les décurions mais semblent parfois totalement autonomes⁷. Situés entre l'*Ordo decurionum* dont ils étaient dépendants et la plèbe, les membres de cet *ordo*, la *libertina nobilitas*, trouvaient là une compensation honorifique à une infériorité juridique - l'exclusion des charges municipales depuis la *lex Visellia* de 24 p.C.- que ne justifiait pas le niveau de leur fortune. Et les élites y voyaient l'avantage de ressources financières pour la cité, une forme de contrôle un gage de stabilité face aux remuantes couches populaires qui pouvaient ainsi se sentir représentées et

Lares publics » (abritant un cycle statuaire imposant) – entre le temple « de Vespasien » et le *macellum* - et confié aux *Augustales* nouvellement créés (Van Andringa 2009, 59-74, Torelli 1998, 266 ; date néronienne d'après Dobbins 1996). Faire reposer le culte impérial sur ces institutions traditionnelles était un gage sûr de succès (Kneissl 1980, 315). Mais voir Abramenko 1991a,b. L'évolution de la dénomination peut dépendre d'un effet de mode (tels les *Augustales* d'Ostie, devenant des *seviri augustales* (Kneissl 1980, 317).

¹ Ostrow 1985, 68.

² Faut-il songer d'abord à des collèges restreints (outre les *seviri*, on rencontre des *IIIviri Aug*, *IV viri Aug*, des *VIIIviri Aug*) de magistrats annuels choisis par les décurions et rééligibles (*magistri augustales* (ou *Larum aug.*), *seviri (augustales)*)? L'absence d'attestation d'une intervention des décurions s'expliquerait non par son inexistence mais par sa fréquence et sa banalité (Gregori 1999, 168-169). Les *seviri augustales* étaient-ils un collège de 6 magistrats populaires ou une institution beaucoup plus nombreuse tirant son nom des prestigieux *seviri* républicains et non du nombre de ses membres? A Ostie, le groupe restreint des *Augustales* du I^{er} s serait devenu sous Trajan le collège important des *seviri Augustales* aux multiples fonctions internes (Meiggs 1973, 218-219). En Hispanie *augustales* et *seviri augustales* séparés au I^{er} s. auraient fusionné – tant ils étaient proches - sous Trajan à la suite d'une intervention de Rome qui aurait aussi ajouté les Lares Augustes à leurs attributions (Etienne 1958/1974, 273-275). Ces associations seraient organisées sur le modèle des *collegia* républicains dès Auguste et les Julio-claudiens (Ostrow 1985, 73-75, 82, soulignant sa précocité et son succès en Campanie; Silvestrini 1992a, 88-90), ou au II^e s seulement (Duthoy 1978, 1274, 1286-1287; attesté au II^e s pour Brescia (Gregori 1999, 168)). Ils ont des magistrats (*curatores, quinquennales*), sont parfois répartis, comme les collèges, en curies (Guadagno *CErc* 18, 1988, 199-203; contra P Lopez Barja de Quiriga in *Hom. Presedo* 1994, 543-546).

³ Duthoy 1978, 1266, 1277, 1281, Kneissl 1980, 293, 322-325. En outre à Herculanium la *sedes Augustalium* est donnée aux *Augustales* par les décurions (*C.* 10, 1462).

⁴ Dès Auguste (Ostrow 1990, Nock 1933-1934, 353-354). Pour d'autres cette évolution se placerait au II^e s, peut-être au début (Premmerstein, Taylor 1914, 242-243 (Trajan), Etienne 1958/1974 (Trajan), Castillo Garcia 2003). Un *ordo sevirorum et Augustalium* est attesté à Aquilée (*IAq.* 522). Des indices pourraient indiquer que des *Augustales* appartenaient à une liste de réserve de candidats attendant l'accès à l'*ordo*: ce seraient les *primi Augustales* (Castillo Garcia 2003) ou les *Augustales non corporati* (à Misène: D'Arms 2000, 128-129).

⁵ Leur importance et leur prestige sont soulignés par l'adlection à titre honorifique dans leur corps de membres de l'élite municipale tel *A Sempronius A f Verus Ilvir, quinquennalis, Salius, Quaestor P(ecuniaie). Publ(icae), sevir Augustalis* en 193 (*AE* 1972, 163, Trebula Suffenas).

⁶ 200 à Puteoli (Ostrow 1985, 74), 100 à Misène (D'Arms 2000), 450 à Herculanium (Ostrow 1985, 78), entre 250 et 280 à Barcino (Castillo Garcia 2003, 89),

⁷ Cela semble le cas du collège des *Augustales* de Misène, d'après trois inscriptions de 147-149 découvertes en 1993 dans leur célèbre *augustalium*. Elles distinguent les *Augustales corporati* de ceux *qui in corpore non sunt*. Ces derniers représenteraient une réserve de membres associés dans l'attente d'une *adlectio* dans le *corpus* limité sans doute à cent membres par un *numerus clausus*. Or ce sont les *Augustales* eux-mêmes qui procèdent à cette *adlectio* et non les décurions. Ils peuvent également prendre des décrets et élire leurs magistrats annuels, des *curatores* (parfois *perpetui*); on constate ici l'analogie avec les décurions (D'Arms 2000, 128-129). Mais ce cas est-il généralisable? Il semble que la dépendance envers les décurions ait été la règle ailleurs. On connaît des *seviri augustales corporati* à Nîmes.

défendues¹. Dans cette perspective la religion pouvait être un moyen d'action pour les *Augustales*.

La fonction religieuse des *Augustales* est discutée². Le terme d'*Augustalis* désignerait, comme *Mercurialis* ou *Apollinaris* le dieu honoré par les titulaires du titre³. Il semble bien que, d'après leur nom, les *magistri augustales* italiens ou les *magistri Larum Augustorum* provinciaux aient eu en charge le culte du Génie impérial et des Lares Augustes à l'instar des *vicomagistri* romains⁴ soit dans les *vici*⁵, soit dans un lieu central (le principal *compitum*)⁶; ils ne semblent pas y ajouter, contrairement aux *vicomagistri* romains, les dieux augustes⁷.

¹ Ostrow 1985, 95-98; sur le contrôle des décurions sur les *Augustales*. Pour Tudor 1962, 201, en Dacie, les empereurs pouvaient éventuellement utiliser leur fidélité contre l'aristocratie municipale

² Elle est admise ou affirmée par Mourlot 1895, 77-85 (culte d'Auguste puis de ses successeurs et des *Divi*), Etienne 1958/1974, 275-279 (en Hispanie, le culte de l'empereur vivant et de la *Domus Divina*, des *Divi*, des dieux augustes, proches des Lares Augustes dont se chargent les *seviri augustales* à partir de Trajan), Duthoy, Ostrow 1985, 67, Fishwick *JCLW* II/1, 1991, 609 ss, Castillo Garcia 2003, 82-83 (il se fonde sur l'analogie des titres des *Augustales* avec les *flamines augustales* qui partagent les mêmes mentions de *perpetuus, primus*). La mention d'un *sacerdos primus inter corporis Augustalium* à Senia (Dalmatie, C. 3, 3016) peut ne désigner qu'une « prêtrise » interne au collègue. Amiri 2010 admet la dimension religieuse de leur fonction. Une fonction religieuse spécifique des *Augustales* en rapport avec le culte impérial est refusée par Beard & al. 1998, 337-338, Abramenko 1993a, D'Arms 1981, 2000 (et déjà par Mommsen), qui ne voient en eux qu'une organisation de type social, un *ordo*. Sur ce problème, récemment Bertrand 2015, 325-326.

³ Kneissl 1980, 313.

⁴ A Cumes en 1 p.C., 4 *magistri* (deux affranchis et deux esclaves) offrent les statues des *Lares Augustos* (C. 10, 1582). La mention des *Lares (Augusti)* est incluse dans les titres des *magistri* ou *ministri* (C. 9, 137, 2835; 10, 137, 205, 1269, 1582, 7514?, 7582 ou 1582, 7953; 11, 7872; 14, 367; H51, 52, 123, 127, 129). Des *magistri augustales* dédient en corps aux *Lares augusti* (et/ou au génie impérial): *AE* 1964, 155, 161 a, b; C. 14, 3561?, individuellement: C. 9, 423, 3657. Les dédicaces répétées de *mag. Aug. (ou sev aug?)* en Etrurie incitent à penser qu'à l'origine au moins ces *magistri* étaient en charge du génie impérial et des Lares Augustes (Arnaldi 2004/2008, 55-70). Un autel dédié à Cosa/Orbetello, entre 12 a.C et 14 p.C., *Caesari Divi f Augusto* et décoré d'un Lare et du *clipeus?* par deux *mag. Aug.* fait tout de suite penser aux autels des *vicomagistri* romains (Arnaldi 2008, 67; *AE* 1979, 232).

⁵ A Ostie, en 51 p.C., lors d'une restructuration de l'espace urbain liée à la construction du port, on a construit des *sacella compitalicia* (3 sont attestés) dédiés *Laribus Augustis*: celui du forum (Bloch 1962) est un édifice circulaire jouant le rôle d'un *mundus* lors d'une véritable refondation claudienne. Ces Lares sans doute étroitement liés à l'espace urbain restructuré, comme ceux des *compita* de Rome, appartiennent donc à un culte important et public, desservi par des *magistri* annuels issus des affranchis enrichis dans le commerce du port (Mar 2002, 130-133, avec bibliog.). A Pompéï le *Genius Augusti* serait représenté sur 5 peintures compitales et dans les demeures (Letta 2001/2003, 234; contra Van Andringa, note suivante).

⁶ Sur le forum: en Italie (Van Andringa 2000b: au forum ou au *compitum* principal; dans les *vici* de Pompéï n'est attesté que le culte des *lares compitales* contrôlé par les *gentes* de notables du lieu), à Pompéï (Letta 2003; Charles-Laforge 2011) et peut-être à Assise (Gros, Theodorescu, 1987b). Ce culte pouvait prendre place ailleurs, peut-être au théâtre (un *[sacr?]arium Larum et imaginum* à ciel ouvert dans la *cavea* du théâtre de Merida renfermait 6 petits piédestaux consacrés *Aug. sacrum*. Ils devaient porter des statuettes de bronze de 80-90 cm des lares ou *imagines* de la famille impériale (Trillmich 1989/1990, 87-102).

⁷ Ainsi à Potentia (C. 10, 131) un *minist(er) Lar(um) Aug(ustorum) et Aug(ustalis) Merc(urialis)*, consacre un autel à *Silvanus deus* seul, sans se sentir obligé de le qualifier d'auguste. En revanche à Singilia Barba (Bétique) un *magister Larum Aug.* dédie à Mars Auguste (début II^e siècle) et à Carales un *mag(ister) Augustal(is) accensus consulum* dédie à *Aesculapius Aug(ustus)* (M4; I^{er} s.). Mais ces deux documents datent d'une époque où les dieux augustes se sont déjà largement développés en dehors de leur canal. Tudor 1962, 209, suppose un rapport entre les dieux augustes honorés par les *augustales* de Dacie et le culte impérial pratiqué par eux.

En revanche il n'est pas facile de savoir si les *seviri augustales* et les *Augustales* étaient chargés de ce culte ou même d'un culte particulier¹. On ne peut utiliser leurs dédicaces votives individuelles car elles relèvent d'un acte privé même lorsqu'elles sont réalisées *ob honorem seviratus*². Les dédicaces effectuées par les *Augustales* en tant qu'*ordo, ex officio* sont rares. R. Duthoy³ déduit d'une seule inscription d'Aquincum (C. 3, 3487) qu'ils pratiquaient le culte du *Numen* impérial⁴ et du Génie de l'empereur régnant, concluant que les *Lares Augusti* (non cités ici) devaient y être associés⁵. D. Fishwick pense plutôt à un culte de l'empereur régnant comme incite à le faire le titre d'*augustalis* mais aussi ceux forgés sur le nom de successeurs d'Auguste⁶. Leur culte se serait étendu à la *Domus Divina*. La découverte récente des inscriptions de Liternum prouve qu'en certains lieux les *Augustales* sont chargés officiellement du culte de la *Domus Divina* : *Augustales creati e qui in cultu domus divinae contulerunt*⁷. Et on a pu ajouter dans certaines cités le culte du Génie impérial et des Lares Augustes⁸.

¹ Beard-North-Price 1998/2006, 338. A. Von Premerstein (*Diz. Epig.* I, 1894, 824-877, distinguait les *seviri augustales*, chargés selon lui du culte de l'empereur vivant, des *Augustales*, chargés des honneurs religieux à la *gens Iulia*.

² Les donations *ob honorem seviratus* sont des dons personnels et généreux qui s'ajoutent au *munus* obligatoire dû lors de l'accession au sévirat (Roda 1992). En Hispanie les *Augustales* consacrent de préférence des statues de divinités (augustes) sur le forum, alors que les élites financent plutôt des statues de la famille impériale, ce qui impliquerait une participation des premiers dans les cultes municipaux (Sasel Kos 1999, 178). Mais doit-on en inférer qu'ils étaient chargés particulièrement d'une forme de « culte impérial », *ex officio*?

³ Duthoy 1976b, 1293-1305.

⁴ En ce sens, l'*Ara Numinis Augusti* de Narbonne. Son culte est desservi par 6 hommes comprenant 3 chevaliers et 3 affranchis (élus par la Plèbe) qui, s'ils ne sont pas des *Augustales*, relèvent d'une initiative parallèle à tel point que l'on a jugé le texte de l'*Ara Narbonensis* comme la charte de fondation de l'Augustalité (Kneissel 1980 après Beurlier 1891, 234, Mourlot 1895, 68). Contra Gayraud 1981, 366 et Demougin 1988 qui souligne que le terme d'*Augustales* n'est pas employé à Narbonne (et on n'y connaît que des *seviri* et *seviri augustales*); chaque groupe de desservants issus de milieux différents a pu être désigné comme *IIIviri Aug* comme c'est le cas en Italie du Nord où des chevaliers sont nommés ainsi (par ex.: *AE* 1980, 489, sous Claude ou Néron); malgré tout ces 6 hommes ne sont pas nommés par les décurions mais par la plèbe, contrairement aux *Augustales* qui les ont peut-être supplantés.

⁵ Idée reprise par Serrano 1988b.

⁶ Les termes *sevir Aug(ustalis)* et *Tib(erialis)* (à *Asculum*, Paci 1998, 1999), *Claudialis*, *sevir Aug. Neroniens(is)* (C. 5, 3429), *Flavialis*, *Titialis*, *Nervialis*, *Trajanalis*, *Hadrianalis*... (à Narona, p. ex. D133, 137), *patronus Septimianorum Aurelianorum Augustalium IIIIII virorum* (C. 5, 1012) semblent montrer que les *seviri* assumaient, au moins dans certaines villes, le culte d'empereurs particuliers (le plus souvent des *Divi*). C'est ce que suggère la symétrie avec les titres de *flamines* (dans la même région): *flamen Ti. Caesaris, Augustalis, Divi Augusti et Divi Iuli et Divi Claudi, Flavialis, Divi Vespasiani, Traianalis, Traiani, Hadriani; flaminica Divae Augustae, Divae Iuliae Piae Aug.; sacerdos Divae Plotinae, Divae Marcianae, Divae Faustinae* (Paci 1998, 111-113). A Corinthe sont attestés des *augustales* (ils dédient à *Divus Augustus*, Corinth VIII/3, 52) mais on a aussi un *aug(ustalis) Ti Caesari Aug(usti)* (Corinth VIII/2, 77).

⁷ *AE* 2001, 853, 854 ; Van Andringa 2009, 338.

⁸ Fishwick 1991, 609-616. Les rites accomplis dans les *scholae* des *Augustales* sont les mêmes que ceux de Narbonne et sont caractéristiques du Génie impérial (*id* 613). Significatif, comme le fait remarquer Fishwick (1991, 615), est le don de *Lares Augustos* aux *cultores domus divinae et Fortunae Augustae* de Tibur par trois *Herculanei Augustales*, appartenant à un collège d'Hercule ayant adopté le culte impérial – on peut présumer ici le Génie impérial et les Lares Augustes – collège évoluant peut-être vers l'augustalité. Sans doute le culte public des *Divi* leur était-il interdit puisqu'ils étaient pour la plupart des affranchis (Bertrand 2015, 326).

Certes la ressemblance des *seviri augustales* et des *Augustales* avec les *magistri vicorum* de Rome, le fait qu'ils ont pu se substituer aux *magistri Augustales* (ou *Larum Aug.*) hors de Rome¹ laissent penser qu'ils étaient chargés d'un culte populaire du Génie impérial et des Lares Augustes². D'ailleurs la confusion, déjà signalée, faite entre *vicomagistri* romains et *Augustales*, qualifiés de plus de *sacerdotes*, par les scholiastes (tardifs cependant) d'Horace n'est-elle pas significative d'une réalité concrète³? Si cela était, ne faudrait-il pas voir, dans les multiples dédicaces des *Augustales* aux dieux augustes, la transposition de ce que l'on constate dans les *compita* romains? La qualification auguste ne viendrait-elle pas de l'imitation des titres officiels que les *Lares Augusti* tiraient de leur voisinage avec le Génie impérial? Si l'on peut penser en effet que ce processus dérive d'une association quelconque de l'empereur et des dieux, on doit cependant demeurer prudent quant au rôle des *Augustales* dans un tel processus.

On peut remarquer d'abord qu'en province la connexion épigraphique entre les dieux augustes, le Génie impérial et surtout les Lares Augustes n'est pas attestée. Il arrive que le Génie impérial soit associé à *IOM* et les Lares Augustes à diverses divinités⁴, mais sans que ces dernières soient dites Augustes à une seule exception près⁵. On ne trouve nulle part des *augustales* associant génie impérial et/ou Lares Augustes à des dieux augustes.

2 - Les *Augustales*, les Lares Augustes et les dieux augustes: une imitation des élites?

¹ Un argument en ce sens est le décalage chronologique entre *magistri Laribus* d'Arles attestés aux I^{er} s. a. et p.C. et les *augustales* de la même ville attestés aux II^e et III^e s. (Tran 2014).

² Aucun lien explicite entre *Augustales* et culte des Lares Augustes n'existe. Cependant quatre *[au]g(ustales) quin(quennales) pri(mi)* dans un *vicus* rural de la cité de Vibinum semblent dédier en corps *[Laribus] Augustiis* au début du I^{er} s.; le lien entre augustalité et culte des Lares Augustes trouve ici un argument d'autant que le nombre de quatre correspond à celui des *vicomagistri* romains (Silvestrini 1992a, 88; Wallace-Hadrill 2008, 279; Etienne 1958/1974, 275-276, date de Trajan l'introduction des Lares Augustes dans les charges des *Augustales*); l'entrée en charge le 1^{er} août (cf inscription de Petelia: C. 10, 112 ; Fishwick 1991, 615), le port de la toge prétexte, les licteurs sont d'autres éléments de rapprochement. Cependant à Ostie des *Augustales* sont contemporains de *magistri* en charge des *Lares Augusti*; les *Augustales* ne sont donc pas ici en charge de ce culte populaire. Et nous avons ailleurs le cas d'*Augustales* en même temps *magistri Larum*. La diversité locale doit être de règle.

³ Porphyryon (II-III^e s.): *Ab Augusto enim Lares id est dii domestici in compitis positi sunt et libertini sacerdotes dati qui Augustales dicebatur*, et Pseudo Acron (V^e s.): *Iusserat enim Augustus in compitis deos Penatos constitui, ut studiosus colerentur. Erant autem libertini sacerdotes qui Augustales dicebantur*. Ils ont confondu également Lares et Pénates.

⁴ Minerve, Mercure, Nemausus, Avicantus à Nîmes (C. 12, 3077), Mercure à Melun (C. 13, 3013, 3014 sous Néron) et à Carthagène (C. 2, 5950 en 14-19). Quant au Génie de l'empereur, il est le plus souvent associé à *IOM* non qualifié d'auguste ou honoré seul.

⁵ Mars Auguste à Singilia Barba, Bétique (C. 25, 773). En revanche les dieux augustes côtoient parfois explicitement le *numen* impérial (Lyon, Périgueux, infra), comme nous le verrons, mais sans rapport aucun avec les Lares augustes.

En vérité les *seviri augustales* et les *augustales*, devenus très tôt un *ordo*, n'avaient pas a priori la charge d'un culte particulier¹, comme c'était d'ailleurs le cas pour les *ordines* supérieurs en tant que tels. Sans doute l'annalité et l'itération du sévirat supposent l'exercice de charges annuelles², d'ailleurs explicitement liées à un *honos*. Mais il serait aventuré d'en déduire qu'il s'agissait de prêtrises, même populaires, du culte impérial. On doit plutôt penser que, comme les *seviri* républicains chargés des *ludi* ou des organisations de *iuvenes*, les nouveaux *augustales* devaient assumer pendant un an certaines dépenses afférentes à l'organisation du culte public, notamment impérial – desservi uniquement par des prêtres élus parmi les décurions -, auquel tout l'*ordo augustalium* participait d'ailleurs à travers les cérémonies, les *pompae* et les *epulae*³. C'était l'occasion de faire preuve d'évergétisme et, pour ces non-citoyens, de manifester une forme de « civisme ». Mais rien ne les empêchait de pratiquer, dans leur *sedes Augustalium/schola*, tel le *templum Augusti* des *augustales* de Misène, distinct du *templum Augusti* municipal⁴, un culte privé de l'empereur dont ils avaient seuls l'initiative et qu'ils auraient pu vouloir particulièrement diffuser. Or nous trouvons dans ces *scholae* peu de traces des Lares Augustes⁵ et aucune des dieux augustes: les dieux qui y sont parfois mentionnés ne portent pas cette épithète même si leur présence peut avoir un rapport avec le culte impérial. Les *sacella* sont consacrés aux empereurs vivants, à leur *Genius* ou aux *Divi* et les statues impériales sont partout présentes⁶

¹ Même si en tant qu'*ordo*, ils étaient fortement impliqués dans le culte impérial (Gradel 2002, 229-230).

² Wohlmayr 2004, 53.

³ Ils auraient été en particulier chargés de l'organisation des *ludi* (p. ex. à Brescia, Gregori 1999, 159) et des *epulae* lors des fêtes impériales, notamment les *Augustalia* (Duthoy 1976b, 1301-1304). Les *vicomagistri* de Rome étaient chargés de l'organisation des *ludi compitalici*. Des *ludi augustales* sont attestés dans certaines inscriptions comme étant des charges habituellement effectuées par des *seviri augustales* (Bertinetti 2006, Buonocore 1995). Des *ludos Augustos* sont organisés en 12-2 a.C. à Forulis (C. 9, 4395) par *L. Silvanus pater*. Les consécration fréquentes des *seviri* adriatiques à Diane (Auguste) seraient liées à l'organisation par eux de jeux amphithéâtraux (Sasel Kos 1999, 179).

⁴ Gros 2015, 166.

⁵ Dédicaces des *augustales* aux Lares Augustes (et/ou au Génie impérial): en corps (C. 14, 3561), individuellement (AE 1989, 340), à un prince vivant: en corps (C. 11, 3336), individuellement (AE 1988, 549).

⁶ Deux cas éclatants. Le *templum Augusti quod est augustalium corporat(orum)* de Misène (Franciscis 1991, Wohlmayr 2004, 94-101, Bolmann 1998) disposait d'un *sacellum* (A) renfermant dans l'abside un cippe consacré *Aug sacr. Genio Augustalium* par un *curator* des *augustales* (AE 1975, 211), flanqué dans des niches latérales des statues des *divi* Vespasien et Titus (*Divo Vespasiano*, AE 1975, 212); l'escalier d'accès était flanqué des statues équestres de Domitien/Nerva et de Trajan; dans la salle C à l'est, plusieurs statues de divinités (Esculape, Apollon, Liber Pater, Venus) consacrées chacune *Aug sacrum* (AE 1993, 468, 469, 470; de Franciscis 1991) à titre d'*ornamenta*. Dans la salle B, Camodeca 2000 suppose que le culte de Domitien dut avoir une place importante, édulcorée après sa *damnatio memoriae*: le cippe à Auguste, génie des *Augustales* a pu remplacer un monument consacré au *Genius?* de Domitien et la statue équestre de l'empereur a été réattribuée à Nerva. L'espace est utilisé de plus en plus comme lieu d'ostentation privé des *Augustales*. A Herculaneum (Wohlmayr 2004, 71-87), la *schola* des *Augustales* renfermait les statues des *Divi Iulius* et *Augustus* dédiées par les *Augustales* eux-mêmes (C. 10, 1411, 1412) et, dans la niche centrale, une base ou autel dédié *Augusto sacr*. Des peintures représentaient les empereurs (Néron?, Vespasien) en Hercule. A Ostie (Wohlmayr 2004, 101-107), à Rusellae (Torelli 2001), à Luni? (Claude: Rossignani 1995, 444; Sacchi 2000). A Trebula Suffenas en 8 p.C., l'*album* des probables *augustales* mentionne des *imagines Caesarum* (AE 1972, 154). A partir du II^e s., ces espaces semblent en voie de « privatisation », servant essentiellement à l'autoreprésentation des *augustales* (Rosso 2004, 43).

ainsi que les symboles impériaux¹. Doit-on voir là comme une sorte de lairairie de la famille régnante? Il semble que le culte rendu dans les *sedes Augustalium* reproduise à une échelle inférieure, celui des *augustea* municipaux, qui sont de véritables galeries dynastiques² et renferment parfois des autels dédiés au *Numen* et au Génie des empereurs³ plus rarement à d'autres divinités non qualifiées d'augustes⁴. Il arrive que les chapelles des *scholae* des *Augustales* soient en rapport étroit avec des *augustea* municipaux⁵.

Les *Augustales* ne sont donc pas structurellement liés aux Lares et aux dieux augustes. Que les *Augustales* ne soient d'ailleurs pas les seuls initiateurs des dieux augustes, la situation de l'Afrique le montre. Ici les dieux augustes sont bien attestés à l'époque julio-claudienne alors que, sauf en Maurétanie, les *augustales* y font particulièrement défaut. En Afrique, comme sans doute ailleurs, les autorités municipales ou impériales ont joué le rôle essentiel dans la décision de l'augustalisation.

¹ Des fragments permettent de reconstituer un grand autel (augustéen ou tibérien) venant probablement d'un *sacellum* des *Augustales* de Potentia. Il était décoré d'un cortège de *seviri aug.* accompagnés d'un licteur; au-dessus deux victoires volantes soutenaient le *clipeus virtutis*, portant la dédicace sénatoriale et des cornes d'abondance, symboles des Lares. Il était dédié par quatre *Vivir(i) Au[g(ustales)]* dont les noms (disparus pour la plupart) étaient mentionnés dans la dédicace surmontant le bouclier. Il semble que ce monument ait été érigé à l'intérieur d'un *sacellum* des *Augustales* (Antolini 2004). On retrouve le *clipeus* sur les autels du *vicus sandaliarius* (2 a.C.), du sanctuaire d'Auguste (du *Genius Augusti* ? ex-« Temple de Vespasien ») de Pompéï (Dobbins 1992), de la *Gens Augusta* de Carthans de l'autel municipal de Tarraco, du trophée de St-Bertrand-de-Comminges (25 a.C.) (Antolini 2004, 12-14; Marengo 2008,169). Le *clipeus* serait le symbole du *Genius Augusti* (Alfoldy 1973; Gros 1987c, 347).

² Les cycles statuaires ont une valeur dynastique marquée (Cogitore 1992). Sur la définition des *augustea*, Gasperini 1977, Mayer 1998, Witschel 2002 (avec doutes et réserves). Le catalogue de Wohlmayr prouve la présence de cycles impériaux dans tous les *augustea* et sièges d'*Augustales*. A titre d'ex.: 67 statues au forum et dans l'*augusteum* de Ferentium (C. 11, 7431), un cycle julio-claudien à Ocriculum (Dareggi 1982), des cycles dynastiques dans les *augustea* de la *Regio X* (Zaccaria 2008a); en province: cycle julio-claudien à Clunia (Roda 1998). Les *aedes Augusti*, logés dans les basiliques selon le modèle vitruvien de Fano, et utilisés éventuellement comme tribunal ou curie (Mar, Ruiz de Arboló 1988), renferment eux aussi une statue impériale ou un groupe dynastique: peu après 14 p.C. le *templum Divi Augusti* à Lucus Feroniae (Manzella 1982) renfermait 10 statues (Auguste, Agrippa, Trajan, Gallien), (Papi 2000); il a pu être construit dès 12 a.C. et nommé alors *templum Augusti* ou *augusteum* (Gros 2015); pour d'autres cas précoces: *caesareum* de Bénévent, *augusteum* de Pise, de Rusellae (Gros 2015), statue de Tibère à Saepinum (Gaggiotti 1978). Plus tard des *augustea* indépendants de la basilique s'ouvrirent probablement sur le forum, tel l'*augusteum* de Narona (Gros 2015). En province (infra): cycles augustéens ou julio-claudiens à Emporiae, Tarraco (associé à des statues de Vénus et d'Apollon peut-être Auguste (*RIT* 19, 20), Sagonte, Clunia (Roda 1998) Cordoue, (Mar, Ruiz de Arbuló, 1988). A Narona (Dalmatie), des cycles julio-claudien, flavien et antonin entourent un monument dédié *Divo Augusto*; les deux statues dédiées à Vénus Auguste sont tardives (fin II^e s.) et témoignent d'une « privatisation » de l'*augusteum* (terme non attesté) et non d'une conception idéologique primitive (Marin 1996): jamais ou rarement des dieux augustes sont présents dans ces *augustea*. A Nesactium et dans d'autres villes italiennes, certaines *tabernae* du forum ont été réaménagées en *augustea* ou *sacella* absidés sans doute réservés au culte impérial. Peut-être y avait-il là le culte des Lares Augustes municipaux (Rosada 1998)? Voir Rosso 2013.

³ Forum Clodi: *augusteum* (malgré l'absence du terme) comprenant l'autel du *Numen Augustum* (avec association des Génies d'Auguste et de Tibère) et, dans la cour et dans l'*aedicula*, les statues du *Divus Augustus* entouré de celles de Livie, Tibère et Drusus Minor et de Germanicus et L. et C. César défunts); Firmum Picenum (Gasperini 2004 (2008)); Génie impérial et cycle claudien à Aquilée (Zaccaria 2008a), 251-253). Scheid 2004, 246, estime que les *Caesarea* et *Augustea* d'Italie accueilleraient le culte du Génie impérial autant que des *Divi*, (tel le *caesareum* des Frères Arvales).

⁴ La *Victoria Britannica* de Claude et de Britannicus à Rusellae; Apollon à Cumes? (Wohlmayr 2004, 61), *Victoria Augusta*? dans le temple C de Minturnes (Wohlmayr 2004, 89-93), le *Genius Augusti* à Scolatium (Wohlmayr 2004, 137), et à Velia (*id.* 139-141), *Venus Victrix* à Ocriculum (*id.* 166), Tyche à Luni (*id.* 2004)

⁵ Van Andringa 2009, 59-74.

Une évolution naturelle des *collegia*: Un autre processus étranger, aux Lares Augustes, a pu jouer au moins dans certaines régions, notamment en Italie. L'épigraphie nous montre qu'en de nombreuses cités, les *Augustales* sont souvent étroitement associés à des collèges religieux dédiés au culte d'une divinité particulière. Ils ont pu imiter l'organisation de ces associations et semblent parfois avoir fusionné avec elles ou même les avoir absorbées: nous aurions ici l'origine de certaines organisations d'*Augustales*. L'augustalisation des dieux ne viendrait-elle pas de l'association de la divinité patronne du collège primitif et de l'empereur, objet particulier du culte des *Augustales*? Le meilleur exemple vient de Paestum où existaient au milieu du I^{er} s. a.C. des *magistri* républicains affranchis érigeant, dans leur *sacellum* sur le forum¹, des autels à *Mens Bona* (AE 1975, 237-239, 241, 242): ils peuvent être considérés comme des *magistri Mentis Bonae*. On relève aussi parallèlement des *magistri augustales* (C. 10, 485) sans doute en charge des seuls Génie impérial et Lares Augustes. Les *magistri Mentis Bonae* ont pu s'inspirer de l'exemple des *magistri augustales* pour introduire le culte impérial dans leur collège. En effet une dédicace *Ment(i) B[on(ae)] August(ae)* est due à deux *magistri* (AE 1975, 240). Et l'on voit apparaître le titre d'*Augu[st(ales)] Mentis [Bonae Aug(ustae)]* (AE 1975, 243). Plus tard sans doute, le titre *Augustalis* seul est attesté (AE 1975, 244). Ainsi, sous l'impulsion et le contrôle probables de la cité, le culte impérial – peut-être le Génie de l'empereur? - a été associé par les *magistri Mentis Bonae* au culte de la déesse qui de ce fait y gagna le titre d'*Augusta* et qui amena les *magistri* à prendre le nom d'*Augustales Mentis Bonae Aug.* puis tout simplement d'*Augustales*². L'augustalisation découlerait donc ici directement de l'association de la divinité à l'empereur sans passer par l'intermédiaire des Lares Augustes. Un processus comparable semble se produire à Tibur avec les *H(erculanei) A(ugustales)* et à Pompéï avec les *ministri Aug(usti) Merc(urii) Mai(ae)*. Mais il ne se traduit pas par l'augustalisation d'Hercule, ni de Mercure et Maia³. Du

¹ Le *sacellum* et siège du collège serait situé dans un espace réaménagé à partir de deux *tabernae*, près de l'angle Nord-ouest du *forum* (Rosada 1998, 130).

² Avons-nous une évolution semblable à Antium où est attesté un *quinquennalis Spei Augustai* et un *Augustalis [Spe]i Augustae* (C. 10, 6645). Ici les deux associations semblent être restées indépendantes.

³ A Tibur, le titre d'*H(erculanei) A(ugustales)* devait désigner deux collèges d'affranchis chargés des *sacra* des principales divinités. Le premier, le plus ancien, rendait un culte à Hercule, patron de la colonie et de ce collège de commerçants, et devait exister à l'époque républicaine: entre 20 et 15 a.C., l'affranchi, *M. Varenus Diphilus*, donateur d'une *mensa ponderaria est mag(ister) Hercul(aneus)* (C. 14, 3687, 3688); il est aussi le donateur d'un petit *augusteum* (Coarelli 1982, 88-90). Le deuxième collège fut créé sans doute sous Auguste pour rendre un culte à la *domus augusta*. Des *H(erculanei) A(ugustales)* offrent les statues des *Lares augustos* aux *cultores Domus Divinae et Fortunae Aug(ustae)*. Mais agissaient-ils *ex officio* ou plutôt par pur évergétisme? Les deux collèges – *Herculanei* et *Augustales* semblent étroitement liés car c'est le titre *HA* qui, sauf exception (C. 14, 3540), prévaut, comme si les deux collèges avaient fusionné ou comme si l'on était obligatoirement membre des deux. Une caisse commune: *thensauro Herculis et Augusti* est attestée en 127 p.C. (C. 14, 3679). Sans doute les *Herculanei* ont-ils introduit dans leur culte celui de l'empereur ou de la *Domus Divina*, ce qui mena au changement de nom (Kneissl 1980, 314). Mais ce rapprochement n'a pas conduit à honorer Hercule Auguste (uniquement qualifié de *Tiburtinus, Victor*), contrairement au processus de Paestum associant les *augustales* à *Mens Bona Aug.* Mais cela paraissait peut-être évident et il était inutile de le préciser? A Pompéï, des *ministri Mercurii Maiae* républicains deviennent sous Auguste des *ministri Augustales Mercurii Maiae*. On peut songer

moins aucune attestation n'est parvenue jusqu'à nous. A Ostie est attesté un sévir augustal, *L. Calpurnius Chius*, membre de nombreux collèges (C. 14, 309) dont certains ont pour patrons des divinités augustes : il est *Quinquennial(is) collegi(i) Silvani Aug(usti) maioris... magistro ad Martem Ficanum Aug(ustum)* ; il est aussi *quinq(uennalis) corporis mensor(um) frumentarior(um) Ostiens(ium)* dont on sait que la divinité patronne était Cérès Auguste (C. 14, 409)¹. La forte présence des *seviri* dans l'organisation des collèges n'aurait-elle pas eu pour conséquence l'adoption des divinités augustes ?

3 - Une impulsion venue de l'élite et relayée par les *Augustales*:

Le culte des dieux augustes a en fait une autre origine qu'une initiative des *vicomagistri* romains ou des *augustales* provinciaux.

C'est tout à fait officiellement que des divinités augustes proches de l'empereur reçoivent un culte à Rome à une date de peu antérieure à l'introduction du génie impérial et des Lares Augustes dans les *vici*. C'est d'abord *Victoria Augusta*², puis *Pax Augusta*, dont l'autel est fondé en 13 et dédié en 9 a.C., ensuite *Ops Augusta* et *Ceres Mater* en 7 p.C. probablement qui reçoivent des autels. Tibère consacre le temple de *Concordia Augusta* en 10 p.C. et une statue de *Iustitia Augusta* en 13 p.C. Ici les initiateurs d'une augustalisation qui demeure limitée à des Abstractions divinisées sont l'empereur lui-même, les membres de la famille impériale, ou le Sénat. Il est évident que ces monuments sont en relation avec les hauts faits de l'empereur et expriment un rapprochement de l'empereur et des dieux. C'est le pouvoir qui impulse cette nouvelle expression religieuse. Pourtant tous les dieux liés à l'idéologie impériale qui bénéficient d'un monument ne reçoivent pas le titre d'auguste, tels *Apollo Palatinus* – mais la dédicace est antérieure d'un an à la collation du titre d'*Augustus* au

là aussi à une fusion des cultes dont l'évolution conduira à l'éviction de Mercure et Maia du titre des magistrats devenus *Ministri Augusti* (Torelli 1998, 262-263, 266). Là encore aucune dédicace à Mercure et Maia Augustes n'a été relevée (mais pour Combet-Farnoux 1980, 456ss, *Mercurius Augustus* est implicite). Dans de nombreuses localités existent simultanément des collèges dédiés à une divinité: *Mercuriales*, *Martenses*... et des *seviri augustales* ou *augustales*. Parfois les mêmes individus sont membres des uns et des autres (mais l'expression *Mercurialis Augustalis* signifie-t-il une ou deux organisations?). Cette double affiliation dut faciliter l'influence, sur les collèges, des *Augustales* qui purent éventuellement y introduire les dieux augustes; mais aucune preuve ne peut en être apportée. Un *dendrophorus aug(ustalis)* à Amsoldingen (Aventicum, C. 13, 5153), Lyon (C. 13, 2026).

¹ Une influence semblable a-t-elle été exercée par les affranchis impériaux, importants dévôts des dieux augustes à Rome ? Notons la présence de tels personnages parmi les *cultores Spei Augustae* d'Antium (C. 10, 6645).

² L'autel de la Victoire est dédié à la Curie le 28 août 29 a.C. (*Maff., Vat.*) et rétrospectivement la Victoire est qualifiée d'Auguste dans le calendrier de Cumès à propos d'une action de grâces qui lui est rendue en remerciement de la première victoire d'Octavien en 43 a.C.

prince -, Fortuna *Redux* en 19 a.C. - même si la fête associée est appelée *Augustalia*, et célébrée à partir de 14 p.C. seulement, semble-t-il -, *Vesta* en 12 a.C. au Palatin, *Mars Ultor* dont le temple est dédié en 19 a.C. et consacré en 2 a.C. Bien qu'elles n'aient pas reçu l'épithète impériale, ces divinités ne sont-elles pas implicitement augustes, tant elles sont liées au prince? En tout cas Vertus Augustes et Lares Augustes à Rome sont nés d'une initiative du pouvoir. Et il est probable que les dieux augustes, très tôt présents dans les *compita*, n'aient fait que suivre l'exemple des Lares Augustes dans ces mêmes lieux et s'ils ont été honorés par les *vicomagistri*, le modèle de dénomination n'en vient pas moins d'en haut.

En Italie et en province le culte des dieux et des vertus augustes est en fait issu de décisions des municipalités (infra 254-256). Cette expression du culte impérial se diffuse dans les couches populaires par imitation ou à la suite de l'initiative des membres de l'élite et des *augustales*, ces derniers aspirant d'ailleurs à intégrer l'ordre supérieur, et pouvant avoir une influence directe¹ sur les couches populaires dont ils sont issus. Ceci expliquerait la fréquence des dieux augustes dans les collèges italiens. Mais les *augustales* ne semblent pas avoir pris d'initiative originale, se contentant de diffuser une expression culturelle décidée au niveau municipal.

Ainsi l'examen de la nature des Lares Augustes, des *seviri augustales*, dont on a fait à tort les desservants de ce culte associé au Génie impérial, et les initiateurs des dieux augustes, contredit la conception de ces dieux comme issus du lairaire impérial. Il reste à nous demander si malgré tout en désignant des dieux comme Augustes on ne voulait pas attirer leur protection sur la famille impériale.

III – Les dieux augustes : des dieux protecteurs de la *Domus Augusta*?

L'approche traditionnelle des dieux augustes privilégie, nous l'avons vu, l'idée qu'ils sont invoqués en vue de la protection de l'empereur et de sa famille². R. Etienne en

¹ Kneissl 1980, 293, 322-325, pense que les *augustales* choisis par l'*ordo* parmi les affranchis de l'aristocratie municipale étaient les représentants autonomes de la plèbe locale servant ses intérêts contre ceux de l'aristocratie, en amortissant les conflits. On comprend que les notables aient voulu y promouvoir leurs propres affranchis.

² Théorie généralement partagée aujourd'hui notamment par Beard North Price 2006, 332, Van Andringa 2002, 164-167. Mac Mullen 1987, 166-167, pense que *Augustus/a* pouvait qualifier le dieu comme celui de l'empereur, celui qui le protégeait particulièrement ou exprimer seulement son loyalisme envers le pouvoir mais son utilisation spontanée par des particuliers montre que « à l'évidence ils ne concédaient par là aucun monopole à l'empereur sur l'attention de ces dieux », et y reconnaissaient « plutôt le lien privilégié qu'ils entretenaient avec l'empereur ».

particulier a insisté sur le parallélisme de cette désignation et de celle des divinités dotées d'épithètes dérivées de gentilices de particuliers¹ afin d'attirer la protection du dieu sur un individu, une famille². D. Fishwick³ a repris cette interprétation en y ajoutant une nuance. A la suite de Radke⁴ et de J.R. Fears⁵, il pense que l'attribution à une divinité de noms d'autres dieux sous forme adjectivale ou génitive - comme *Janus Quirinus*, *Moles Martis*... - sert à définir précisément la sphère dans laquelle la divinité exerce sa fonction, son pouvoir divin⁶. Pour D. Fishwick, soulignant comme R. Etienne la personnalisation du dieu qu'implique un tel procédé, accorder à une divinité le titre *Augustus* c'est non pas honorer l'Empereur comme un dieu mais désigner la divinité comme protectrice et patronne de la famille impériale⁷. Il trouve à cette idée une confirmation dans la formule d'accompagnement de certaines dédicaces plus développées aux dieux augustes donnés comme *Conservatores* de l'empereur ou invoqués *pro salute Imperatoris*⁸.

A - Dieux augustes, *Dii Conservatores Imperatorum*?

Conservator Imp(eratoris): Le titre de *Conservator Augusti/orum* est en effet attesté en relation avec des dieux augustes. En vérité les cas sont fort peu nombreux: on n'en

¹ Ainsi *Diana Cariciana*, *Valeriana*, *Silvanus Naevianus*, *Hercules Romanillianus* On note 11 cas à Rome (Etienne 1958/1974, 344, Fishwick 1978, 377), 26 pour toute l'Italie, très peu dans le reste de l'Empire (*Diana Planciana* à Perge). Références des épithètes gentilices de dieux dans Carter 1902: C. 6, 131, 135, 187, 204, 644, 645, 649, 30874?, 30902=3687, *AE* 1926, 41.

² Dans ce cas ne faudrait-il pas attendre à la place d'*Augustus* appliqué d'abord à la dynastie julio-claudienne, un titre tiré des gentilices des dynasties successives ou du nom personnel des empereurs. Ce n'est pas le cas, même si on rencontre exceptionnellement à Torlonia (Ostie) un *Liber Pater Commodianus*, invoqué justement ici *pro salute imp. M. Aurelii Commodi* (C. 14, 30). On peut citer aussi un *Silvanus Flavioorum* (C. 6, 644), mais il ne concerne pas les empereurs. En effet, *Cassianus T. Flavi Aug. lib(ertus) Celadi lib(ertus)*, qui est l'affranchi d'un affranchi de l'empereur Titus, honore, en 149, Silvain, dieu de prédilection des esclaves et affranchis en le nommant *Silvanus Flavioorum*. On pourrait considérer le dieu comme un équivalent de *Silvanus Augustus*. Mais il ne s'agit pas ici, on le voit des Flaviens qui ont disparu en 149 p.C., mais des *Flavii* issus des affranchis des Flaviens qui constituent une communauté gentilice, sans rapport désormais avec la famille impériale.

³ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 446-454.

⁴ Radke 1979, 10-13 et 24-38. « Les deuxièmes membres des « doppelnamen » sont à même de former aussi les espaces fonctionnels des divinités nommées dans les premiers membres » (*id.* 34).

⁵ Fears 1981b, 886-887; se référant lui-même à Radke 1979, 24-38, et 1981a, 736-826.

⁶ On ne peut certes voir dans Apollon Auguste une subordination du dieu à l'empereur comme, dans *Hercules Iovius* (ou dans *Nerio Martis*), une subordination d'Hercule à Jupiter. En revanche on peut voir dans l'augustalisation une démarche symétrique de la formule *Juppiter Liber*, dans laquelle une épithète tirée du dieu *Liber* est attribuée à Jupiter pour exprimer une activité particulière du dieu souverain.

⁷ Fishwick 1991f, 447-448 ; il conclut (p.454): "*Augustus* implique plutôt que le pouvoir d'une divinité est approprié pour la Maison impériale, que le *Numen* du dieu est invoqué pour la protection de l'Empereur et de sa famille" et *id.* 1991g 462. Conception admise par Marco 1993, 170.

⁸ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 448. Nock 1935, 92 & 1947 avançait déjà de tels arguments.

trouve aucun en Hispanie, en Gaule, Germanie ou Bretagne ou dans le secteur danubien¹ ni même à Rome² et en Italie. L'Afrique est seule à fournir un petit lot de sept inscriptions concentrées en Numidie, par exemple *Iovi Omnipotenti Aug. sac(rum) [Con]servatori Augustorum* (A1152), *Marti Aug. Protectori D. N. imp.* (A1128, Sigus, 222-235)³. Ces formules à la diffusion géographique limitée sont tardives et s'échelonnent des Sévères à Galère. On ne peut donc se fonder sur celles-ci pour expliquer l'augustalisation présente dès le règne d'Auguste. Certes le titre de *Conservator Aug(usti/orum)* est accordé encore 23 fois à des divinités non qualifiées d'augustes⁴; à huit reprises un dieu *Conservator* non qualifié d'auguste est invoqué pour le salut de l'empereur. Il est bien évident que ces deux cas de figure – d'ailleurs tous tardifs (161-307) - ne peuvent être utilisés comme une illustration du sens des dieux augustes! Enfin dans les cas restants le titre de *Conservator* appliqué à des dieux, augustes (7 cas) ou non (124 cas ; 17 à Rome), n'a aucun rapport avec l'empereur mais avec la protection d'un particulier⁵, d'une famille⁶, d'une communauté. Ainsi c'est seulement 7 % des *dii Conservatores* qui sont dits à la fois augustes et protecteurs de l'empereur ou de sa famille, à une époque tardive et dans un cadre géographique limité. Le titre de *Conservator Aug.* n'est appliqué que dans 0,4 % des cas à des dieux augustes. Le titre *Conservator Imp.* associé trop rarement et tardivement aux dieux augustes ne semble donc pas un argument probant pour expliquer la fonction des dieux augustes comme protecteurs particuliers de la *Domus Augusta*.

Comites Aug. Il arrive qu'un dieu auguste soit qualifié de *Comes Aug(usti)*, pratique attestée pour la première fois sous Commode et la présence des *dii Comites est*

¹ Dans le texte de Delminium (D198), *Silvano Conserv(atori) Aug(usto), Aug.* ne peut pas être restitué en *Aug(usti)*. Il ne s'agit donc pas d'un dieu *Conservator Imp(eratoris)*. C'est aussi le cas de D2, 497, A47, 639.

² Une variante est invoquée par Fishwick 1991f, 448: *He]rculi Tut[atori A]ug(usti) sacr[um]* (C. 6, 343). Elle daterait de Tibère et signifierait la protection spéciale accordée par Hercule à l'empereur au moment de la conjuration de Pison. Cependant on ne peut exclure qu'il s'agisse seulement d'un dieu auguste: *Herculi Tutori Aug(usto)*.

³ Voici la liste complète: *Mars Aug. Conservator Dominorum NN Impp...* en 198-211 (A1348, Timgad), *Hercules Aug Comes et Defensor D.N.* en 213 (A1226 Uzelis), *Mars Aug Protector D.N.* en 222-235 (A1128, Sigus), *Mars Aug. Protector D N Imp Caes.* en 239 (A358, Villa Magna), *Hercules Aug conservator D.N* en 286-305 (A1345, Timgad), *Genio Virtutum Marti Aug. Conservatori [Galeri]* en 304-311 (A1349, Timgad), *Jupiter Omnipotens Aug conservator Augustorum* en 161-300 (A1152, Castellum Elefantum/Rouached).

⁴ Surtout *IOM* (14 cas) ; on rencontre aussi Apollon, Liber Pater et Hercule. En numismatique le titre de *Conservator* est attribuée principalement à Jupiter (O.M.), assez souvent à Apollon, beaucoup plus rarement à Iuno, Ianus, Liber, Neptune, Sérapis. Ce titre ne se rapporte pas particulièrement à l'empereur mais caractérise une fonction du dieu concerné. Le titre *Conservator Aug(usti/orum)* donné à Jupiter, Juno, Liber, Mercure et Neptune, désignant formellement l'empereur comme le protégé d'un dieu, est rarement employée. Mais on relève le titre *Conservator Aug.* seul faisant du dieu représenté sur le même revers que la légende le protecteur de l'empereur.

⁵ Par ex. *Deo Sancto Mercurio Augusto Conservatori suo* (C. 6, 573= *id.*, 30797). 124 cas provinciaux pour les dieux *Conservatores* non augustes.

⁶ *Caelesti. Aug(ustae). Reduci. et. Conservatrici. Domus. suae.* (A1549). Noter le cas curieux: *IOM Conser. Domus Heraclitanae ... pro sal. DN* (RIU V, 1069)

presque exclusivement limitée à Rome et ne comprend aucune divinité indigène¹. Il ne peut s'agir d'expliquer ce terme par comparaison avec les titres portés par les membres de l'entourage du souverain, car les dieux conservent leur supériorité et ne sont pas subordonnés à l'empereur. Il faudrait plutôt voir dans les *dii comites* des dieux qui gardent et aident l'empereur, des *Conservatores*. D'après L. Dina Possenti², le terme est plus fort que *Conservator* ; lié au trône plutôt qu'au simple souverain il exprime un rapport plus intime avec le divin, une plus grande garantie de pouvoir dans une période d'angoisse (entre Gallien et le début du IV^e s.). Protecteur invisible, gardien, garant des II-III^e siècles, il appartient à la chaîne d'intermédiaires entre les hommes et la divinité suprême. Faut-il penser que l'empereur est un double du dieu qualifié de *Comes*³ ? L'empereur n'est pas identifié au *Comes* mais voit en lui un compagnon divin et un ami⁴. R. Turcan va plus loin : observant les bustes accolés d'Hercule et de Postume sur les monnaies de ce dernier avec la légende *Comiti Aug.*, il en conclut que l'empereur est l'expression épiphane de la puissance « herculienne » coopérant avec lui ; « il incarne le *numen* herculien »⁵, ce que l'augustalisation pourrait traduire. Pourtant, dans les inscriptions, ces *dii comites* sont rarement dits augustes : La Respublica d'Uzelis en Numidie offre en 213 un autel *Herculi Aug(usto) sac(rum) comiti et defensori Domini Nostri* (A1226); il semble qu'il s'agisse d'un cas unique en épigraphie⁶. Nous retrouverons ultérieurement cette idée de coopération des empereurs et des dieux qui va bien au delà d'une simple protection lointaine de ces derniers sur les premiers.

La formule *pro salute imp(eratoris...)* : Cette formule avec des variantes comme *pro salute et incolumitate et victoria imp...* peut venir du sentiment que la *salus* du peuple romain, des individus dépend de la *salus* du prince et de sa famille⁷ (infra). Elle est en soi la preuve que l'empereur en tant qu'individu n'est pas considéré comme un dieu puisque son salut est

¹ En Afrique *Herculi Aug(usto) sac(rum) Comiti et / Defenso[ri] Domini Nostri...* à Uzelis en 213 (A1226)

² Possenti 1995.

³ Nock 1947, 108, après Piganiol. Nock 1947, 103, pense que les *Dii Comites* agissent à travers leurs subordonnés et donc à travers l'empereur. Il compare joliment les *Comites* divins à des lignes téléphoniques privées branchées sur le Divin, les hommes activant la plus adéquate selon les circonstances; on peut estimer que les statuettes de dieux protecteurs personnels gardés dans les *lararia* sont des *comites* (*id.* 112). Aussi Fishwick *JCLW* II/1, 1991, 472-473. Il appartient à la chaîne des intermédiaires entre les hommes et la divinité suprême (Possenti 1995).

⁴ Marc Aurèle reconnaissait dans les dieux des aides et assistants visibles (Lane Fox 1986/1997, 137), proches sans doute de la notion de *comes*.

⁵ Turcan 1978a, 1022-1025 : « l'empereur figure au premier plan, comme si l'on eut voulu souligner qu'il était l'expression immédiatement présente aux hommes, visible, « épiphane », de cette puissance « herculienne » qui coopère directement à l'action militaire de l'Auguste » et *id.* 1981a, 822-823 .

⁶ On rencontre le cas approchant d'*Hercules Augustus Consors Domini Nostri Aureliani Invicti Augusti* (C. 11, 6308).

⁷ Idée présente dans Cicéron *Pro Lege Manilia* 10-16.

réclamé aux dieux¹. Pour D. Fishwick, l'association de cette formule avec les dieux augustes confirmerait « la vue qu'un dieu auguste est celui dont la protection est recherchée pour l'empereur » explicitement². Pourtant cette pratique est loin d'être systématique. Comme l'illustre le tableau (Fig. 3)³, la formule est peu ou très peu utilisée dans les dédicaces aux dieux augustes et même jamais dans certaines provinces⁴: entre 0,98 % et 9,18 % des inscriptions aux dieux augustes; à Rome même le ratio est de 5,7 %! Il est vrai que dans les mêmes provinces l'assistance réclamée aux dieux augustes pour des particuliers (*pro salute* ou *pro ...*) n'est guère plus répandue (entre 0 et 13,64 %). Il semble que si la formule *pro salute imp.* était une mention destinée à indiquer la fonction des dieux augustes, on la retrouverait plus souvent associée à ces derniers car elle préciserait ainsi pour quel empereur on attendait une protection divine. D'ailleurs, hormis en Afrique, le salut de l'empereur est plus souvent demandé à des dieux non dotés du titre Auguste (353 cas contre 183 ; la disproportion est très importante en Europe). Certes on pourrait observer que la mention *pro salute imp* dans une dédicace aux dieux augustes est inutile si l'idée de protection de l'empereur est implicitement contenue dans ces dieux. Il serait donc superflu et redondant d'ajouter la formule *pro salute imp.* dans le cas des dieux augustes et de mentionner le titre d'Auguste dans les inscriptions où la formule *pro salute imp.* est présente. Mais alors on ne comprendrait pas pourquoi dans les provinces où elle est assez répandue, la formule *pro salute* est utilisée également pour des particuliers dans les dédicaces aux dieux augustes⁵. Dans ces derniers cas la protection du dieu est réclamée pour des particuliers, non pour l'empereur! Il semble donc difficile de tirer argument des inscriptions où *pro salute imp* est associé aux dieux augustes pour généraliser et expliquer le sens de ces derniers, comme protecteurs spéciaux de la *Domus Augusta*.

¹ Liertz 1998, 163. Voir cependant les remarques de Turcan 1978, 1016. Castillo, Sanchez-Ortiz 1998/2000, ont constaté le succès de cette formule associée à des divinités protectrices dans les milieux légionnaires à partir d'Hadrien et surtout sous les Sévères. Elle décline ensuite à mesure que la formule *D(evotus) N(umini) M(aiestati)Q(ue) E(ius/orum)* prend de l'ampleur ; ce qu'ils interprètent comme un signe d'une divinisation personnelle accrue de l'empereur régnant. On relève quelques cas où la *salus* du prince semble demandée au prince lui-même, ainsi la dédicace d'un arc à Musti (C. 8,1578) : *Gor[d]iano Aug(usto) pro salute imp(eratoris) [Caes(aris) M. Antoni Gordiani...]*, une inscription de Capène (C. 11, 3872 : *[Ti. C]aesari Divi Augusti f. Augusto [Ponti]f Maximo, cos V...pro salute et incolumitate eius par un augustalis*)

² Fishwick 1991f, 449.

³ Sont exclus les textes mutilés ou ne citant pas le nom de la divinité (par ex certains tauroboles); les textes dans lesquels les dieux sont seulement mentionnés (nom de temple, titre de prêtre) et non invoqués ne sont pas retenus.

⁴ Sicile, Sardaigne, Lusitanie, Bétique, Alpes, Narbonnaise, Trois Gaules, Rhétie, Dalmatie.

⁵ Dans les provinces danubiennes pour 108 dédicaces aux dieux augustes invoqués pour des particuliers on n'en compte que 26 en faveur des empereurs. Dans le cas des dieux non augustes il en est de même bien que l'écart soit moindre. En Gaule-Germanie-Bretagne les écarts vont dans le même sens tout en étant bien moins marqués. Si l'augustalité désignait l'empereur comme le protégé des dieux, les pourcentages devraient être inversés dans le cas des dieux augustes! Les données hispaniques, trop pauvres en formules *pro salute*, sont inexploitable.

Comment expliquer alors l'exception africaine ? En effet en Afrique la mention *pro salute Imp* est beaucoup plus souvent associée aux dieux avec le titre d'Auguste qu'à

Province	Dieux Augustes		Dieux non Augustes		<i>pro sal. imp.</i> dans inscr. des dieux Aug.	<i>pro sal. imp.</i> dans inscr. des dieux non Aug.	dieux aug. avec <i>pro sal imp.</i> dans total des dieux aug.	dieux aug. avec <i>pro sal imp.</i> dans total des dieux aug.	dieux aug. avec <i>pro sal</i> de particuliers dans total des dieux aug.
	pro sal. imp.	pro sal. d'un particulier	pro sal. imp.	pro sal. d'un particulier					
Afrique	151	14	93	10	91,51 %	90,29 %	61,88 %	9,18 %	0,85 %
Hispanie	2	0	25	27	(100)	48,07 %	7,4 %	0,98 %	0 %
Gaules, Germanies, Bretagne	4	6	72	109	40	73,15 %	5,26 %	1,45 %	2,18 %
Danube	26	88	163	250	22,8	60,53 %	13,75 %	4,03 %	13,64 %
Total	183	108	353	396					

Fig. 3 - Dieux Augustes et formule *pro salute imp(eratoris), D(omini) N(ostri)*

ceux qui en sont dépourvus: 151¹ contre 93 soit 61,88 % des formules *pro sal. imp.*². Ce pourcentage élevé doit s'expliquer par la forte proportion des dieux augustes africains par rapport aux dieux non qualifiés d'augustes. Il faut cependant relativiser: *pro salute imp.* n'apparaît que dans 9,18 % des inscriptions africaines des dieux augustes.

Sur le plan chronologique, dans l'ensemble de l'Occident y compris l'Afrique, la formule d'invocation en faveur de l'empereur est relativement tardive par rapport à la diffusion des dieux augustes. Certes elle apparaît dès Tibère en Achaïe³, mais pas avant les Flaviens à Rome (C. 6, 528)⁴. Dans nos provinces occidentales ses premières attestations sont du II^e s. sinon de l'époque des Sévères: sous Trajan en Dalmatie, et en Afrique, Hadrien en

¹ Surtout pour la Proconsulaire (y compris Tripolitaine et Byzacène) (122) et la Numidie (38) : la formule est en revanche rare en Maurétanie (3 cas).

² En revanche les particuliers emploient rarement la formule *pro salute* pour eux mêmes ou leurs parents soit avec les dieux augustes (14 cas) soit avec les dieux seuls (10 cas).

³ En Orient elle est attestée dans une dédicace de Corinthe (West 1931, 15): [*Dianae*] *Paciluciferae Aug[ustae] sacrum [pro salut]e Ti Caesaris [Augusti]* par un affranchi impérial *Philosebastos*. Kantiréa 2003,101, replace cette consécration dans le contexte du complot de Séjan, le qualificatif de *Pacilucifera* faisant de la déesse une porteuse de Paix autant que de salut, et l'épithète auguste plaçait cette paix civile sous la protection du Prince. Selon nous le qualificatif *augusta* indiquait que le prince avait joué un rôle actif dans l'échec de la conjuration, permettant ainsi (ou s'associant à) l'action pacifique de la déesse, dont le prince avait été lui-même l'instrument. Hahn (1994, 49, 329) pensait que Livie était ici assimilée à *Pacilucifera*. Kantiréa voit dans cette dédicace un écho des sacrifices extraordinaires célébrés à Rome à l'occasion des complots. (Scheid 1990, 394-408).

⁴ En numismatique la mention de *Salus Aug.* est attestée en 22-23 (revoir références) (Mattingly I, 81-84; RIC I 106, 23), 68-69 (Mattingly 1928/1962, I, 119; RIC I, 204, 49; 217, 167), 71? (Mattingly 1928/1962, I, 265), 73 (Mattingly 1928/1962, II, 87, 105), 77-78 (*id.*, II, 827, 855), 140-143.

Hispanie, Antonin en Bretagne et en Dacie, Commode en Pannonie, Septime Sévère en Germanie Supérieure et en Mésie Supérieure, après 161 p.C. en Norique. La plus grande diffusion s'observe sous les Sévères (64 cas en Afrique) Ce décalage d'un siècle au moins voire de deux entre le début de la diffusion des dieux augustes et celui de la formule *pro salute imp.* semble indiquer que les deux phénomènes sont indépendants. Ce caractère tardif s'expliquerait-il par une évolution des dieux augustes dans le sens d'une simplification, d'une banalisation? Les dieux augustes après avoir traduit une forme de coopération entre les dieux et l'empereur (infra) auraient-ils fini par être perçus en effet comme les protecteurs de l'empereur? Cela est improbable. On peut songer à une autre explication notamment en Afrique où le phénomène est important. Le plus souvent ces dédicaces viennent de milieux officiels (70 hauts fonctionnaires, notables ou communautés municipales) qui à l'occasion d'un acte religieux font preuve d'évergétisme et de loyalisme¹. Il est possible que l'attribution devenue routinière (?) du titre *Augustus* à un dieu n'ait pas suffi à marquer l'allégeance au souverain régnant du moment. L'ajout de la formule *pro salute* toujours suivie du nom personnel de l'empereur y palliait. Cela signifie peut-être aussi que les dieux augustes ne sont pas implicitement invoqués pour le seul salut du prince régnant puisqu'il est nécessaire de préciser le nom de ce dernier quand on souhaite spécifier ce salut.

Ainsi le titre auguste confère au dieu un champ d'action qui est celui du pouvoir impérial alors que la formule *pro salute imp...* suivie du nom personnel de l'empereur et de ses titres appelle la protection du dieu qu'il soit auguste ou non sur un individu précis, fragile comme tout mortel, l'empereur ou un membre de sa famille. L'invocation *pro salute imp.* permet de faire allégeance à un empereur particulier ce qui n'est pas possible dans un hommage aux dieux augustes. Les deux formulations semblent donc indépendantes² et de signification théologique différente.

¹ Pour une interprétation de la formule *pro salute imp.* comme pure expression de loyalisme envers le régime et le prince, Christol 2006, Simon 1993, 411-428.

² En Orient où les dieux augustes sont plus rares, les divinités sont souvent invoquées pour le salut de l'empereur. Selon Moralee 2004, la formule *υπερ τεσ τον Σεβαστον σοτεριας* existe dans les dédicaces proche-orientales et est utilisée de Tibère à Justinien, avec une plus grande densité entre Trajan et Caracalla. L'idéologie salutaire, réservée aux dieux seuls sous la République fut appliquée sous l'influence de la tradition hellénistique aux généraux romains victorieux en Orient puis récupérée et imposée par Auguste à Rome. De cette formule découle l'idée que le salut et la prospérité du peuple dépendent du salut accordé par les dieux aux empereurs. Ces vœux devenaient des tests de loyauté en même temps qu'ils accompagnaient l'évergétisme des riches et leur contrôle sur la société locale. Les principaux dieux invoqués dans ce sens au Proche-Orient sont Agathè Tychè, Zeus/IOM (24 cas) et de nombreuses divinités locales. Mais jamais dans ces dédicaces le dieu ne reçoit l'épithète de *Σεβαστος* ni un génitif d'appartenance désignant l'empereur

B - Dieux augustes et *vota* impériaux officiels

La conviction que le salut des individus et de l'Empire est solidaire de la survie du Prince est cependant répandue dès Auguste et est confirmée par la multiplication des *vota publica* et des supplications des particuliers *pro salute Augusti*¹. D'ailleurs l'empereur en tant que *Pontifex Maximus* est l'intermédiaire idéal qui par sa *pietas* établit la *pax deorum* favorable à ses sujets autant qu'à lui-même². Cette conviction apparaît très nettement dans les formules du type *Salvis Augg(ustis) et populo Romano, Felix Tarraco*³ ou *Augusto feliciter...* apparues dans un contexte privé ou municipal. Elles sont inspirées par les sacrifices instaurés au plus haut niveau de l'Etat pour la *salus* de l'empereur, de sa maison et de l'Empire.

On a souligné l'importance des sacrifices du 3 janvier⁴, accomplis *pro salute imperatoris...* à Rome mais aussi dans toutes les provinces⁵. Le témoignage de Pline le Jeune illustre ces pratiques dans sa province de Bythinie (*Ep.* 35 et 100). L'image de l'*imperator* sacrifiant aux dieux pour le salut de l'Empire, de l'empereur et de la *domus divina* est devenue familière, tant elle est propagée par les monuments ou la numismatique⁶. Mais la formule de l'augustalisation est-elle utilisée plus particulièrement lors de tels sacrifices? Dans les *Acta Fratrum Arvalium*⁷, ces compte-rendus précis des sacrifices habituels, extraordinaires et des *supplicationes*, à Rome, à l'occasion des vœux des 1^{er} et 3 janvier, d'investitures, de victoires, les divinités invoquées sont au premier chef celles de la triade capitoline. Les seules divinités augustes mentionnées sont des « vertus augustes ». Certaines reçoivent un sacrifice telles *Salus Augusta Publica Populi Romani* en 91 p.C. (*CFA*, 59, 1, 17), *Felicitas Augusta* en 213 (*CFA*, 99b 2). Les mentions de *Pax Augusta* (*CFA* 12b, 10; 12c, 68; 15, 10) ou de *Providentia Augusta* (*CFA* 12C, 56; 13f, 5) interviennent non comme destinataires d'un sacrifice mais comme titulaires des autels devant lesquels des sacrifices destinés à d'autres

¹ Martin 1982, 78. *R.G.*, 9 (commentaire de Scheid 2007, 43-45) : « Le Sénat a décrété que tous les 4 ans les consuls et les prêteurs feraient des vœux pour mon salut... Dans leurs maisons particulières et dans les municipales, tous les citoyens sans exception et sans relâche ne cessèrent d'adresser des supplications pour ma santé, à tous les dieux, chez tous les peuples ». Ce salut découle de la *Pax deorum* entretenue par la *pietas* de l'empereur et des sujets (Turcan 1978a, 1011).

² Le cumul des grands sacerdoces, le monopole du sacrifice faisait d'Auguste le seul intermédiaire entre le peuple romain et ses dieux, le seul garant du salut de l'Empire (Lozano 2002 cf Iossif, Lorber 2011, 694).

³ *RIT* 369 (161-250) est inscrite sur la cloche du culte provincial de Tarraco. Un autre exemple provenant du *collegium Silvani Aureliani* à Rome : *Felici imperatori omnia felicia salvo Commodo felix familia, Silvanum Augustum familia restituit* (*C.* 6, 632). Les attestations de ces formules (50 de Tibère au IV^e s.) sont rassemblées dans Scheithauer 1996, 222-226, où l'on compte 2 cas en Hispanie, 1 à Lyon, 1 en Bretagne, 1 en Pannonie, 1 en Dacie, 6 en Afrique, les autres à Rome et en Italie. Alföldy 1990, 22.

⁴ Beard, North, Price 2006, 331; Il semble que les vœux annuels *pro salute imp.* aient été également offerts en privé (*id.* 245, Fronton *Lettres* I, 228-230).

⁵ La santé du prince est un don des dieux autant qu'un effet de sa propre vertu (Gaillard-Seux 2001).

⁶ Scott Ryberg 1955, 210, qui souligne une évolution du rite: l'empereur tout en étant sacrificateur apparaît comme le récepteur du sacrifice, soit comme *deus praesens*.

⁷ Scheid 1998c, index p. 375. *Id.* 1992.

dieux sont célébrés. En revanche les dieux du panthéon traditionnel – même ceux considérés comme protecteurs des empereurs ou de l'Etat – n'y sont pas dits augustes¹ alors que les sacrifices sont faits en leur honneur pour le salut du souverain. Il en était de même dans les provinces où ces sacrifices accomplis par les gouverneurs associés sans doute au *Concilium provinciae* suivaient exactement le protocole consigné par les Arvales².

Dans les calendriers (*Degrassi I.It.*, 13, *Fasti et Elogia*) fixant les fêtes et les anniversaires impériaux, aucune divinité ne reçoit l'épithète Auguste en dehors là encore des « abstractions divinisées », divinités créées sous Auguste: *Iustitia Augusta* (*Praen.* 8 janv.), *Concordia Aug.* (*Praen.* 16 janv.), *Pax Augusta* (*Praen.*, *Verulani*, *Caeret.*, dédicace, 30 janv.; *Amit.*, *Ant. Min.*, fondation, 4 juil.), *Ops Augusta* (*Amit.*, *Ant.*, 10 août), *Victoria Augusta* (*Cum.*, [*Praen.* ?] 15 avr.). Les autres nombreuses divinités classiques citées dans ces calendriers augusto-tibériens n'y reçoivent jamais le titre d'Auguste.

Tel est aussi le cas du *Feriale Duranum* qui fournit la date des fêtes célébrées par les unités militaires de Doura Europos au III^e s., reprenant scrupuleusement les prescriptions d'un calendrier officiel probablement augustéen réécrit sous les Sévères. D. Fishwick³ a relevé, dans l'Empire, les dédicaces correspondant aux dates données par le *Feriale*. Le plus souvent le monument est consacré à *IOM* et (ou) au *Numen* impérial. Dans quatre cas cependant, à l'occasion de *dii natales* d'empereurs ou de Rome, il s'agit de dieux augustes⁴:

- *Natalis* de Marc Aurèle: Hercule Auguste (*Salone*, D161, 26 avril 179): un vétéran, ancien centurion, ouvre un passage dans un espace privé.
- *Natalis* de Caracalla: Mars Auguste (*Cuicul*, A1253, 4 avril 210): dédicace du *beneficiarius* du gouverneur et *adiutor principis praetori(i)*, *C Egrilius Fuscianus, pro salute Auggg.*⁵
- *Natalis* de Rome: *Victoria Augusta* (G287, *Dedekirchen/Bonn*, 21 avril 222): autel financé par un primipile, dédié par le légat propréteur et le légat de légion.
- *Natalis* des *Divi* Claude et Pertinax: Silvain Auguste (*Novae*, *CIL* 3, 1911, 1er août 239): par un *beneficiarius Consularis*.

¹ Ainsi Diane, Jupiter, Junon, les Lares, Mars Ultor, Mars Gradivus, Minerve, Vesta.

² Des témoignages existent en Cyrénaïque (à Cyrène et Ptolémaïs au I^{er} s., Reynolds 1962). Marghitan, Petolescu 1974. A Sarmizegetusa (Dacie) une dédicace a été accomplie par le gouverneur et probablement le *Concilium Provinciae III Daciae*, à l'occasion de la campagne de Marc Aurèle sur le Danube. Malgré la mutilation de la pierre, il est évident que la formule de dédicace est copiée sur la formule des Arvales. Les dieux dont les noms apparaissent complets, *IOM* et Minerve, ne sont pas augustalisés. Quant à *Mars Pater Gradivus*, dont la mention est suivie d'une lacune, on ne peut savoir si le titre d'*Augustus* lui était aussi attribué. C'est improbable étant donné que la formule suit mot à mot le texte des Arvales qui ne comporte pas d'augustalisation.

³ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 593-608.

⁴ Ajoutons y A601 de Sustris (Proconsulaire), sanctuaire consacré à *IOM*, *Iuno Regina*, *Fortuna Aug.* pour le salut de Gordien, dédié [*die*] *Natalis D.N. Aug.* (Gordien en 238) *et ob utramq(ue) laetitiam*.

⁵ Mais dans cette colonie, Mars a déjà été désigné comme Auguste avant Caracalla (vers 160, A1257, 1258).

Notons que la *salus* de l'empereur n'est demandée que dans un seul cas. La dédicace de Novae est sans doute sans rapport avec la fête des *natales* de Claude et Pertinax morts depuis longtemps et s'explique par la volonté de faire une dédicace un jour de fête quelconque sans que le titre Auguste attribué à Silvain ait été déterminé par l'objet effectif de cette fête devenue probablement routinière. Les autres dédicaces coïncident avec des anniversaires toujours d'actualité, ceux de Rome et d'empereurs régnants. Doit-on en inférer obligatoirement que les dieux sont invoqués pour le salut de Rome ou des empereurs? On peut tout aussi bien penser que l'on songe à une coopération des dieux avec le *Numen* de ces princes, *Numen* parfois célébré lors des anniversaires de naissance impériaux (Autels de Narbonne, de Forum Clodi). Somme toute les dieux augustes ne représentent que 11 % des monuments consacrés aux dates de fêtes prévues par le Calendrier de Doura Europos, dont beaucoup doivent coïncider avec les vœux *pro sal. Imp.* du 3 janvier. Or il ne semble pas que des monuments provinciaux aient été consacrés à des dieux augustes à cette date particulière.

Les supplications d'actions de grâce demeurent fréquentes sous l'Empire mais elles s'adressent le plus souvent directement à l'Empereur et non plus aux dieux selon Freyburger¹. Pour cet auteur elles contribuent à « honorer la puissance divine qui se manifestait dans les succès de l'empereur », puissance surnaturelle accordée à l'Auguste par les dieux. Nous y reviendrons.

Les *vota* jubilaires, *vota decennialia*, *vicennialia*, *tricennialia*... ne semblent pas être spécialement adressés à des dieux augustes. A. Chastagnol a relevé les inscriptions des monuments offerts en de telles occasions² entre 86 et 368 p.C. Sur trente et une de ces bases de statues impériales et autres monuments, six sont consacrés à des dieux dont deux seulement sont augustes³. Il en est de même des inscriptions votives sur objets. Elles ne mentionnent aucune divinité sauf une fibule cruciforme d'Ericanabree (Dumfriesshire, Ecosse)⁴ datée du 20 novembre 303, où l'on peut lire *Iovi Aug. vot. XX*. Mais il est évident qu'ici, nous n'avons pas affaire à Jupiter Auguste mais à une acclamation dans laquelle l'empereur est désigné par son titre tétrarchique officiel *Iovius Augustus*⁵.

Ces observations sur l'usage des titres divins (*Conservator*, *Comes*), les formules (*pro salute imp.*), les pratiques cultuelles (*vota* impériaux) ne conduisent pas à donner une

¹ Freyburger 1978.

² Chastagnol 1988, 13-26.

³ *Victoria Augusta* (Chastagnol 1988, 28b, C. 8, 4764=18698, Macomades, 20/11/303), et ... *Aug* (C. 9, 282, Bari, IV^e s.). Les dieux non augustes sont *IOM* (2 cas), *Jupiter Redux* (1 cas), *Jupiter Stator et Conservator* (1 cas), *Isis* (1 cas),

⁴ C. 7, 1283, Catalogue Chastagnol 1988, 25, n°11.

⁵ Les mêmes acclamations se retrouvent ailleurs: une fibule en or trouvée dans une tombe à Taranès en Macédoine porte les inscriptions *Iovi Aug(uste) vincas / Iovi Caes(ar) vivas*. (Ivanovski M., *Ziva Antika*, 34, 1984, 219 et *Archaeologia Jugoslavia*, 24, 1987, 83; *AE* 1989, 653).

explication des dieux augustes comme protecteurs de la *Domus augusta*. La même conclusion peut être tirée de l'observation des dieux choisis pour recevoir le titre d'augustes.

C – Le choix des dieux : des protecteurs particuliers de la *Domus augusta*?

L'analyse des divinités choisies pour recevoir le titre d'Auguste sera abordée dans la deuxième partie. Dès à présent nous pouvons dire que si certaines divinités augustes semblent en effet avoir pour fonction la protection de la famille régnante, ce n'est pas le cas de la majorité. Certes Esculape Auguste peut guérir l'empereur malade, tel Commode ou Caracalla faisant prier pour eux dans tout l'Empire. Certes Apollon ou Mars peuvent lui donner la victoire. Mais outre que l'on peut envisager une autre modalité d'action de ces dieux, une coopération dans laquelle l'empereur est actif, il faut reconnaître que la fonction de protecteurs particuliers de la *Domus Augusta* ne convient pas à la plupart des dieux augustes. Beaucoup de dieux apparemment romains sont en réalité le résultat d'une *interpretatio romana* de dieux locaux, protecteurs de communautés civiques ou de particuliers et ne sont pas invoqués prioritairement pour protéger l'empereur. Et que dire des dieux strictement indigènes? *Rudiobus*, les *Matres*, *Baal Hammon*, et les *dii Mauri* ne sont-ils pas d'abord invoqués pour protéger les gens du cru? Non seulement il est évident que ces dieux n'appartiennent en aucune façon au lair impérial mais leur champ d'action est limité à la sphère régionale ou locale et il est peu probable qu'on ait pensé à eux pour la protection particulière et continue de la famille impériale¹.

Conclusion : Que les dieux soient les protecteurs de l'empereur et de sa famille, c'est une évidence que souligne la multiplicité des *vota pro salute imp.*, qui par la même occasion nous apportent la preuve que l'empereur régnant n'est pas un dieu puisqu'il a besoin de la

¹ Certes ces dieux peuvent agir loin de leur domaine géographique mais en faveur de la personne qui les tient pour ses *dii patrii*. Ainsi les *dii Mauri*, les dieux de Carthage *Caelestis* et *Aesculapius Aug.* en Dacie (D562 ; 220). Il arrive cependant qu'un individu invoque son dieu personnel pour le salut de l'empereur, ainsi que le montre une inscription d'Apulum en Dacie (IDR III⁵, 227= C. 1088) : *IOM Tavianus et d. d. q. pro sal. et vict. D. N. sanct., Tavianus Aug. lib. subproc. Auriarum v. s.* Ici l'affranchi impérial *Tavianus* invoque son dieu personnel désigné comme tel par l'épithète tirée de son propre nom, *IOM Tavianus* – ce dieu est invoqué dans une autre inscription *p. sal. sua*, peut-être par le même individu non désigné dans le texte (IDR III⁵, 227= AE 1980, 748), un dieu dont il a éprouvé le pouvoir protecteur, pour le salut et la victoire de l'empereur! Mais ce dieu n'est pas augustalisé. Tel dédicant africain honore un dieu *pro sal mea et imp.* (AE 1992, 1769, 1771). La curieuse formulation de *Flavia Cuba* est-elle la preuve qu'un dieu local peut être invoqué pour protéger l'empereur? On lit sur C. 13, 1353 (Levroux, Bituriges Cubes) : *Cososo deo Marti suo hoc signum donavit Augusto*. On peut comprendre en effet que *Flavia Cuba* invoque son Mars personnel, *Cososus*, pour Auguste. Mais une autre interprétation est possible en faisant de *Mars Cososus* un dieu auguste si l'on traduit : « Au dieu *Cososus*, son Mars, *Flavia Cuba* a donné cette statue en tant qu'Auguste ». Mais il ne s'agit là que de cas limites exceptionnels.

protection divine. Cependant la formule de l'augustalisation désigne-t-elle spécifiquement et exclusivement cette protection divine spéciale ? Une première objection vient du fait que les dieux augustes sont souvent invoqués non pour la *salus* du prince mais pour la *salus* de simples particuliers et qu'en dehors de l'Afrique *pro salute imp.* est davantage associé à des dieux sans le titre d'Auguste. Une autre objection tient à la nature de nombreux dieux augustes, simples divinités locales que l'on ne s'attend pas à voir invoquées pour le salut de l'empereur. Il est donc utile de chercher une autre explication, peut-être du côté d'une coopération dans l'action de l'empereur et des dieux.

Conclusion du chapitre I

Trouver une signification aux dieux augustes n'est pas une tâche aisée en raison des informations limitées fournies par la documentation, en particulier les inscriptions sur lesquelles nous fondons cette étude. Une première approche consiste à tenter de déterminer ce qu'ils ne sont pas.

D'abord l'épithète *augustus/a*, proche de *sanctus*, appliquée aux dieux ne les qualifie pas simplement comme des dieux « saints » ou « impériaux » c'est-à-dire banalement publics. La disproportion et la chronologie des occurrences des deux épithètes divines s'y oppose. Les *dii augusti* – désignés comme tels en Afrique – sont avant tout des dieux en relation étroite avec l'empereur et sa *gens*.

Ces dieux ne sont pas non plus les dieux « de l'Auguste » : l'emploi du génitif *Augusti/orum* est très rare, sauf pour les « vertus ». Il est possible qu'avec le temps la distinction n'ait plus été faite mais, théologiquement, il semble que les dieux augustes aient été autre chose que les simples protecteurs personnels de l'empereur qu'exprimerait le génitif.

Ils sont encore moins l'expression d'une incarnation des dieux dans les membres de la famille impériale. Si les identifications iconographiques sont nombreuses, elles sont très rarement associées à une inscription des dieux augustes. Et si tel est parfois le cas – la Livie-Cérès du théâtre de Lepcis Magna est désignée Cérès Auguste -, il faut voir dans l'image théomorphe non l'idée d'une incarnation mais seulement l'illustration d'une synergie entre la divinité et le prince, message que peut très bien exprimer l'augustalisation épigraphique. Comment ne trouverait-on pas aberrante une incarnation quand un empereur peut être identifié avec plusieurs divinités, même féminines et quand ces identifications sont très répandues au demeurant dans la sphère privée où elles ne sont autres que des formes d'hommage.

D'ailleurs le véritable destinataire d'une dédicace à un dieu auguste n'est pas l'empereur – qui serait honoré par exemple pour exercer la fonction du dieu auquel il est associé comme le voudrait Folliot – mais le dieu et lui seul. Diverses particularités des inscriptions, les statues ou reliefs qui leur sont associés le montrent assez.

Les dieux augustes ne semblent pas être non plus les protecteurs attitrés de la *Domus Augusta*. Certes l'apparition précoce des Lares et autres dieux augustes, encadrant le *Genius Augusti*, dans les *compita* romains a donné à penser qu'ils étaient les dieux du lair de l'empereur (Wissowa), qui, devenu *Pater Patriae*, aurait transféré ses dieux domestiques dans l'espace de la cité (Fraschetti). Certes la forte prégnance du culte domestique et des relations de patronage, d'ailleurs habilement exploitée par Auguste, pouvaient inciter à la penser. Pourtant les Lares Augustes semblent bien être toujours les *Lares Compitales* et non ceux du Palatin, malgré une certaine ambiguïté, et les dieux augustes, ceux des *vici* ou des collèges, autant sinon plus que ceux du Prince. Quant aux *augustales* que l'on pourrait voir comme des prêtres du Génie impérial et des Lares Augustes, comme des responsables de la diffusion des dieux augustes – tant ils leur offrent de dédicaces -, il est probable qu'ils n'aient constitué qu'un *ordo*, qui, s'il participait aux dépenses du culte impérial, n'était en charge d'aucune prêtrise de ce culte. Et leur vénération des dieux augustes ne faisait que s'inspirer de la conduite des élites.

Si les dieux augustes ne sont pas des Lares Augustes à proprement parler, ils ne semblent pas être non plus, ou pas seulement des protecteurs spéciaux de la *domus augusta* (Etienne, Fishwick) ; s'en tenir à cette option paraît bien réducteur. C'est en effet très rarement et tardivement que les titres de *Conservator Aug.*, *Comes Aug.* sont attribués à quelques dieux augustes ou même que le salut de l'empereur leur est demandé. Quant aux *vota* officiels *pro salute imperatoris*, ils ne sont jamais adressés à des dieux augustes. D'ailleurs les dieux choisis pour être augustalisés n'ont apparemment pas toujours, loin de là, de rapport direct avec la souveraineté propre à l'empereur.

Ces réponses négatives nous conduisent donc à chercher une autre explication. Si la conception d'une protection de la famille impériale par les dieux augustes n'est pas satisfaisante, l'idée première de D. Fishwick faisant de ces dieux, des divinités agissant dans la sphère de la famille impériale – sans doute vaudrait-il mieux dire dans la sphère du pouvoir impérial – nous paraît davantage porteuse de sens, car nous entrevoyons la part active que pouvait jouer le pouvoir impérial aux côtés des dieux. L'augustalisation n'exprimerait-elle pas en effet une coopération, une synergie, entre l'empereur, voire la famille impériale et les dieux, le titre d'Auguste semblant définir le pouvoir impérial comme la sphère d'action de ces dieux ?

Chapitre II

L'Empereur, médiateur des dieux: dieux augustes et légitimité

S'il est possible que les dieux augustes aient été parfois considérés comme de simples protecteurs de l'empereur, ou même comme l'expression d'une forme d'hommage à sa personne, ces explications souvent inadéquates n'épuisent pas en tout cas le contenu de l'« augustalisation » dont la signification va bien au-delà, nous semble-t-il. On est frappé de constater que l'empereur ne paraît pas être le simple réceptacle passif de la protection divine mais joue au contraire un rôle important et actif auprès des dieux, comme en témoignent l'iconographie et l'épigraphie. L'augustalisation ne serait-elle pas plutôt une expression religieuse servant à définir les relations particulières entre l'empereur et le Divin¹ ? N'exprimerait-elle pas une synergie étroite entre les dieux et l'empereur. Dans un Cosmos

¹ Des conclusions parallèles dans Kantiréa 2003,195 à propos de l'utilisation des cultes traditionnels pour définir la place des empereurs dans un système de valeurs hiérarchiques et les intégrer dans le discours culturel des cités qui reflétait la « bipolarité de la nature du prince autant divine qu'humaine ». D'après le néopythagoricien Jean de Stobes : «le roi est le dernier des dieux et le premier des hommes ».

hiérarchisé, où l'ordre du monde est décidé par les dieux¹, entre les dieux tout puissants et les hommes de l'Empire qui éprouvent les effets de leur action, l'empereur ne serait-il pas, non un dieu lui-même - on l'a vu -, mais leur agent, leur instrument, un catalyseur de la puissance divine, un médiateur entre mondes divin et humain²?

Cette thèse ne peut s'appuyer sur des preuves formelles et explicites. Mais elle paraît s'imposer par suite d'une importante convergence de faits. Il semble en effet que les diverses manifestations du « culte impérial » souvent étudiées séparément relèvent en réalité d'une même théologie sous-jacente, implicite même si elle est empirique et présentent une unité de conception, à laquelle les dieux augustes participent. Aussi ne devons-nous négliger aucun de ces aspects et nous demander si chacun ne peut être en relation avec les dieux augustes.

Pour comprendre le « fonctionnement » des dieux augustes nous devons d'abord mettre en valeur cette coopération permanente, cette synergie entre les dieux et l'empereur, qu'elle s'exprime à travers l'augustalisation ou sous une autre forme parallèle – dieux non augustes associés au *Numen Aug.*, aux vertus de l'Auguste, à l'Auguste -, les deux modalités pouvant d'ailleurs se recouper et s'éclairer mutuellement. Il nous restera enfin à étudier le contenu de ces notions, en particulier celle – complexe et omniprésente - d'*Augustus*, structurellement liée aux dieux augustes mais aussi aux vertus et au *numen* de l'empereur. Il est à présumer qu'*Augustus* soit une clé essentielle de l'interprétation.

I – Les dieux augustes, une forme d'association entre l'Empereur et les dieux ?

¹ L'idée d'un destin qui détermine le pouvoir, l'élection du Prince est présente dès Auguste qui utilise très subtilement ses propres songes, son horoscope...voir Sauron 1994.

² La notion d'intermédiaire providentiel élu des dieux existe à la fin de la République (Jaczynowska 1986, 1981/1983). On la retrouve chez les auteurs romains comme Pline le Jeune (Trajan, *dis simillimus*, *Optimus Princeps*, serait une sorte de *daimon*, cf. Méthy 2000, 401). Cette notion est admise par de nombreux auteurs pour l'Empire, bien qu'elle ne soit pas mise en rapport avec les dieux augustes : empereur intermédiaire en tant que *pontifex maximus* (Martin 1998, l'empereur est « l'expression présente aux hommes de la puissance des dieux »), en tant que *Conditor*, nouveau Romulus, *pater patriae*, *Divi filius* (Benoist 2001 ; aussi *id* 2006 ; mais aussi par exemple Smadja 2005, Herz 2007. Pour Gordon (2011) l'empereur par son ubiquité son immense pouvoir sa capacité de choix entre de multiples possibles, est le « Key Mediator » entre les deux mondes divin et humain. Avec la caution stoïcienne d'une légation divine du prince, Jupiter (sous Trajan), est l'empereur des dieux et le dieu des empereurs. Cette fonction d'intermédiaire peut être exprimée par l'érection de statues de l'empereur dans le « *pronaos* des temples, espace intermédiaire entre la *cella* des dieux et l'*area* ouverte aux hommes » ; en outre Auguste avait remplacé la date du *dies natalis* des temples qu'il restaurait par celle d'événements marquants de sa vie (Estienne 2001b, 163-166). Nock 1947, 103 ; Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 472-473 ; Possenti 1995).

L'association iconographique, épigraphique de l'empereur ou des membres de la *domus augusta* avec les dieux est extrêmement répandue et banale ; elle se traduit parfois – pas toujours – par l'augustalisation des dieux. Doit-on voir dans ces diverses modalités – augustalisation ou juxtaposition – les nuances d'un même phénomène ? Un simple hommage poli et loyaliste envers l'empereur ou la reconnaissance d'une coopération, d'une connexion étroite du pouvoir et du Divin ? Un exemple éclatant et précoce de cette connexion entre dieux et empereur, désignée ici par la formule de l'augustalisation, est fourni par un ensemble de monuments lyonnais.

A - Le cas emblématique des monuments lyonnais

Trois monuments lyonnais datés de Tibère nous paraissent propres à illustrer le rapprochement du *Numen* impérial et des dieux augustes. Il s'agit de trois blocs découverts en mai 1848 « au talus voisin des télégraphes »¹ portant tous trois la même inscription « en grandes et belles lettres » commémorant la dédicace d'une *aedes* de Mercure et de Maia Augustes par l'affranchi *M. Herennius M. l. Albanus*². Le texte (G202 ; C. 13, 1769 a, b, c) est le suivant:

Mercurio Augusto / et Maiae Augustae / sacrum ex voto / M. Herennius M. l(ibertus) Albanus / aedem et signa duo cum / imagine Ti. Augusti / d(e). s(ua). p(ecunia). solo publico fecit

Un fragment d'un autre texte où l'on peut lire [*Merc*]urio Aug[usto] (G200 ; C. 13, 1767) trouvé quelques années plus tôt « sous le pavillon du télégraphe »³ doit faire partie du même ensemble. A proximité ont été observés « quantité de débris antiques »: blocs réguliers d'assises, bases de pierre moulurées, briques murales et tuiles⁴ qui ont peut-être appartenu à l'édifice - *aedem* - mentionné dans le texte. Les blocs ont-ils été trouvés *in situ*? Certes ils ont pu être rassemblés en vue d'un remploi⁵, mais, même ainsi, ils doivent provenir d'un même édifice antique, point trop éloigné, hypothèse renforcée par le lot des trois inscriptions identiques.

Le don de *M. Herennius Albanus* comprenait donc *aedem et signa duo cum imagine Ti. Augusti*. Cette *aedes* a été construite *solo publico* et on doit penser à une place publique –

¹ De Boissieu 1846-1854, 606.

² Infra p. 688.

³ De Boissieu 1846-1854, 606.

⁴ *id; ibid*

⁵ Une partie de ces éléments architecturaux a pu servir lors de la construction d'une chapelle médiévale à Ste Marguerite d'après Audin 1956, 155.

en bordure de la voie d'Aquitaine, sans doute à proximité du sanctuaire municipal tibérien du culte impérial consacré à Tibère et aux *dii deaeque lugudunenses*¹ ?

L'intérêt réside dans les renseignements fournis par le texte sur l'aménagement intérieur du sanctuaire. Sans doute doit-on interpréter *signa duo et imagine Ti. Augusti* comme les deux statues de Mercure Auguste et Maia Auguste, dieux cités en tête et seuls destinataires de la dédicace, accompagnées de l'*imago* de Tibère². Dans le texte *imago* s'oppose nettement à *signa duo*. L'*imago* de Tibère doit être interprétée comme un portrait de l'empereur. L'*imago* est en général un buste sculpté – en or, argent³, bronze ou marbre – ou peint⁴. Il peut s'agir d'une *imago clipeata*⁵. De toute façon l'*imago* s'oppose à la *statua*, au *signum* ou au *simulacrum* qui désignent des statues en pied⁶. L'*imago* est donc le moyen idéal pour représenter des portraits surtout si l'œuvre est de petite taille. Aussi, bien que le terme d'*imago* puisse être utilisé pour désigner des représentations de divinités⁷, il est beaucoup plus souvent mis en rapport avec des portraits d'individus⁸, et surtout d'empereurs ou de membres vivants ou divinisés de leur famille⁹. L'épigraphie apporte la preuve que ce sont

¹ La proximité de la porte ou de la voie d'Aquitaine, traversant des quartiers artisanaux expliquerait le dieu des voyageurs, des négociants et des artisans... Il y aurait eu deux autres temples de Mercure dans le secteur de Fourvière (G201, rue de Trion, G203, Choulans) selon Pelletier 1999.

² Et non les statues de Mercure avec les traits de Tibère et de Maia avec ceux de Livie comme le suggérait C. Jullian 1908, VI, 76, note 2: « Mercure et Maia ne peuvent guère être que les équivalents de Tibère et de Livie ».

³ Les statues en métal précieux comme signes d'honneurs divins, Scott 1931b. L'*imago* en or n'est pas obligatoirement la marque d'une divinisation qui découle plutôt de la localisation de l'*imago* dans le sanctuaire (Letta 1978). Sur le refus des *imagines* en métal précieux par Auguste, dans la ligne du discours de Mécène, soutenant que la base de la divinisation est la vertu et non les honneurs divins votés, Fishwick 1990b.

⁴ De tels bustes pouvaient être fixés sur des *vexilla* militaires (Riccardi 2002).

⁵ Parmi les exemples les plus célèbres d'*imagines clipeatae* conservées citons le tondo peint avec les portraits de Septime Sévère et Julia Domna et leurs deux fils trouvé en Egypte (Heinem 1991 ; Mc Cans 1968, 79-80) et l'*imago clipeata* en bronze de Trajan à Ankara... Ce type d'*imagines* devait être fréquent en particulier dans les camps militaires où il pouvait servir lors de la prestation du *sacramentum*. Voir Euzennat 1994, 111-115.

⁶ Letta 1978, 3-19 à 14-16 et note 53 et p. 15 note 56 pour les *imagines clipeatae* et aussi Berni Brizio 1972-1973, 156. Bowersock 1972/1973, 185 (Pline *Ep. X*, 97, sur la distinction entre *simulacra deorum* et *imago* de Trajan par Pline et Trajan lui-même), la même distinction se retrouvant entre *agalma* et *eikon* cf. L. Robert *REA* 62, 1960, 316-319 et discussion de Koonce 1988. Voir aussi M. Nowika *Archeologia* 44, 1993, 123-124 : en grec *eikon* désigne un portrait sous forme de buste ou statue sculptée et *eikon graptè* un portrait peint. Aussi Fishwick *ICLW* II, 1, 542-543. Van Andringa 2000a, 30. Pour Smadja 1995, *statua* désigne toute représentation en pied d'homme ou de dieu, *imago* est une représentation de l'empereur vivant, *signum* et *simulacrum* sont les statues de culte des divinités.

⁷ *Diz. Epigr. IV, imago*, 34.

⁸ Les portraits en cire des défunts portés lors des funérailles ou ceux des ancêtres conservés dans les laraires sont désignés par le terme d'*imagines Maiorum*. L'épigraphie impériale donne maint exemple de portraits de particuliers désignés par le terme d'*imago* : *Dizz. Epigr. IV, imago*, 35. Selon M. Nowika *Archeologia* 44, 1993, 123-124, *eikon* « en règle générale s'applique à un personnage réel, précis et non pas, par exemple, à une divinité ».

⁹ Letta 1978, 17, note 74 et 75. *Eikon* correspond à *imago* ; sur la terminologie grecque, Price 1984a, 176-181. Dans l'épigraphie de Bétique *signum* et *statua* sont employés pour des représentations votives ou décoratives de dieux, *statua* sert aussi pour les représentations honorifiques ou funéraires de particuliers. *Signum* se réfère presque toujours aux représentations de dieux et de *Divi*. *Imago* terme peu utilisé sert dans l'empire pour des portraits impériaux culturels ou honorifiques mais aussi des portraits privés de défunts ; en Bétique une

sans doute l'empereur et sa famille qui sont les principaux destinataires des représentations appelées *imagines*.

La disposition des statues dans le sanctuaire a dû refléter cette situation. D'après J. Hupe¹ l'un des socles (dont il reste la partie supérieure : 57x95(108)x45(57) cm) asymétrique et un autre, de même taille, aujourd'hui disparu, auraient constitué les extrémités du monument portant le groupe et auraient accueilli les statues de Mercure et de Maia. Ils devaient occuper une place centrale. Un autre socle (45x65x49 cm) – de taille plus petite – aurait porté l'*imago Ti. Augusti*². Était-elle située en retrait sur un côté ou au contraire devant le groupe des divinités tutélaires, ce qui paraît préférable? Le dernier monument (144x62x44 cm), avec une inscription plus grande et davantage soignée, devait être un autel placé à l'extérieur, devant le temple. Aucun autel n'est en effet affecté à Tibère et d'ailleurs les auteurs latins n'emploient jamais *imago* pour désigner un portrait recevant des honneurs cultuels³ ; ainsi les *imagines* ne seraient pas des images cultuelles mais des *ornamenta* des sanctuaires. On voit ici que la place de l'empereur est ici secondaire, ce qui est marqué par la différence de nature et sans doute de taille des représentations, l'absence de l'empereur dans l'invocation dédicatoire et l'absence d'un autel qui lui soit spécifiquement attribué. Le culte s'adresse donc aux dieux mais l'adjonction de l'*imago* de Tibère montre bien que l'empereur est censé coopérer avec les dieux. Et cette coopération est fortement exprimée par le titre d'Auguste attribué aux deux divinités. Ici les dieux augustes sont traduits visuellement par la juxtaposition des images de l'empereur et des deux divinités. Il convient dès lors de nous demander quelle notion recouvre l'*imago* citée par le texte.

L'*imago Principis* désigne-t-elle le *Genius* ou le *Numen* impérial? On peut certes tout naturellement interpréter l'*imago* du prince comme une représentation du *Genius Imperatoris* qui reçut avec les *Lares Augusti* un culte officiel dans les *compita* romains⁴. L'épigraphie associe assez souvent l'*imago* du prince aux Lares. Le foisonnement des *cultores Larum et Imaginum Augusti* – et leurs variantes – à Rome et en Italie surtout mais attestées aussi – beaucoup plus rarement il est vrai – en province semble en apporter le témoignage dans un cadre privé ou semi-public. On peut en effet en déduire que l'*imago* n'est autre que le *Genius Aug.* Puisqu'il est étroitement, structurellement associé aux Lares Augustes, comme dans les

inscription d'Alcolea del Rio (CILASé 1, 233), mentionne dix *imagines* d'argent consacrées au *Numen*, sans doute de petits bustes de l'empereur et de sa famille (Oria Segura 2000a).

¹ Hupe 1997, 123, 169-170, n°95.

² La présence de statues impériales dans des temples de divinités est fréquente (Fishwick 1992).

³ Letta 1978, 15-19.

⁴ Flower 1996, rappelle que les *imagines*, masques des ancêtres décédés – elles ne pouvaient donc représenter le *genius* d'un homme vivant –, réalisées de leur vivant, utilisées lors des funérailles et exposées dans l'*atrium* ne servaient pas au culte du *Genius* du *paterfamilias*. Les *imagines* des *Divi* étaient absentes des cortèges funéraires des empereurs, au moins au début.

compita romains¹. L'origine populaire des fidèles ne fait que renforcer cette hypothèse, en tout cas dans le cadre des *collegia*.

Pourtant il est possible également de voir dans *imago* la désignation du *Numen* même à cette époque précoce². Il semble bien qu'il ait existé des bustes ou portraits de *Divi* qui correspondent à des *imagines* – sans que le terme d'*imago* ait été il est vrai utilisé. Or en aucun cas un *Divus* ne peut posséder de *Genius* (avec exception à Rome) qui est le propre d'un être vivant et qui meurt avec lui. L'inscription *AE* 1990, 515 atteste sous Trajan l'existence dans l'*imma cavea* du théâtre de Merida (Lusitanie) d'un [*...sacr*]ari ? *Larum et imaginum*.... Or six petites bases destinées certainement à recevoir les *imagines* citées, sans doute les statuettes ou bustes de membres de la *Domus Divina* portent la dédicace *Augusto* et non *Genio Imp*...³.

Ce qui est surprenant est d'ailleurs la rareté des dédicaces au *Genius Aug*.⁴ Ce dernier est mentionné aux côtés des *Lares Augustes* à Rome jusqu'à l'époque des Sévères mais nullement ailleurs. On rencontre aussi des *cultores Domus Aug*. Mais pas de *cultores Genii Aug*. La rareté des attestations du *Genius Aug*⁵ donne à penser que ce dernier a pu être remplacé par le *Numen Aug*⁶ qui pourrait se cacher derrière le terme d'*imago*. (à Rome où les *cultores Domus Aug* sont nombreux on rencontre aussi des dédicaces au *Numen* de la *Domus Augusta*⁷). En effet l'iconographie canonique du *Genius Augusti*⁸ ne reproduit pas habituellement le portrait du prince. Son image est celle d'un personnage anonyme⁹ vêtu de la toge prétexte, *velato capite*, tenant une corne d'abondance sur son bras gauche et une patère à libation dans sa main droite.

¹ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 537-540 et III/2, 2004, 278-279.

² Le *Numen* de Tibère est en effet attesté (*C.* II/5, 591, Moriles, Bétique); son *Genius* aussi d'ailleurs (Périgueux; *C.* 13, 941).

³ Un monument semblable a pu exister au théâtre (?) de Corduba où a été retrouvée une dédicace *Augusto sacrum*.

⁴ Les dédicaces directes au *Genius* de l'empereur sont rares en province et tardives et ne sont pas associées aux lares augustes.

⁵ Il apparaît rarement aussi en numismatique sous Néron seulement et les Sévères, donc sous des régimes accentuant le caractère monarchique du principat. Mais *Numen Aug* n'apparaît jamais en numismatique.

⁶ Gradel 2002 pense à tort que le culte du *Genius* pouvait paraître dégradant aux hommes libres et que celui du *Numen* lui aurait été préféré pour cette raison. Contra Scheid 2004 qui souligne le caractère public du *Genius Aug* (supra p. 51.)

⁷ *C.* 6, 236, 240, 338, 541 (48 p.C.), 542 (112 p.C.), 543 (115 p.C.), 30983, 30985.

⁸ Hanlein Schafer 1996 et Kunkel 1974, 26 ss, 46 ss : le *genius* n'a pas les traits individuels indiscutables d'un empereur donné. Ce qui se vérifie par exemple dans la statue du *Genius* d'Aquilée.

⁹ Seul Auguste serait reconnaissable (mais en augure ?) sur un autel (Hanlein Schafer 1985, 81 ?). Selon Lierz le génie de la colonne de Mayence aurait les traits de Néron et les lares, ceux d'Auguste et de Tibère. Pour Em. Rosso 2014, l'iconographie aurait évolué du *civilis princeps* en *togatus velato capite* (*Genius* personnel) au personnage divin en semi-nudité (*Genius* institutionnel); mais le visage aurait porté les traits idéalisés du prince régnant (infra).

L'omniprésence de l'*imago principis*¹ et en particulier sa fréquence dans les laraires privés du culte domestique est largement attestée par la littérature². Mais n'est-ce pas le *Numen Aug.* qui est ici honoré ? Lorsque Horace (*Carm.* 4.5.31-6) nous apprend que dès 30 a.C., à la suite d'un décret du Sénat, les Romains introduisent l'empereur dans leur culte domestique, il emploie le terme de *Numen* : *Laribus miscet numen tuum*³. Sans doute s'agit-il d'une libation en l'honneur de l'empereur et des lares domestiques que l'on retrouve exactement dans le *Satyricon* (60) de Pétrone. Trimalcion fait apporter dans la salle du banquet les statuette des lares et de l'empereur devant lesquelles les rites sont accomplis. Il s'agit ici de l'*imago* impériale. Une confirmation peut être trouvée dans Ovide *Pont* 2, 8, 1-10. Lorsque le poète, exilé à Tomi, reçoit, juste avant la mort d'Auguste, les statuette d'argent d'Auguste, de Livie et de Tibère qu'il place dans le *sacrum Caesaris* de sa demeure, il emploie encore, à propos d'Auguste, le terme de *Numen*⁴ et il considère ces statuette comme le signe de la présence réelle de ces *numina*, comme une épiphanie (*quasi cum vero numine posse loqui...*). Mais le terme de *Numen* n'est-il pas dicté ici par une emphase littéraire ? Cependant à Alcolea del Rio (Bétique), à la fin du I^{er} ou au début du II^e s., dix *imagines* d'argent sont dédiées *Numin[i Aug.]*; sans doute s'agit-il de petits portraits de l'empereur et de membres de la *domus augusta* (*CILASé* 1, 233)⁵.

Grâce à l'exemple des monuments lyonnais de Mercure et Maia Augustes, on peut donc considérer comme plausible le fait que l'association des dieux et du *Numen* impérial (de préférence à son *Genius* ou de toute autre forme de désignation du souverain, comme *Augustus*) ait été exprimée par la formule de l'augustalisation⁶.

¹ Fronton *Ep. ad M. Caes.* 4, 12, 6; Fishwick *ICLW* II, 1, 533; Turcan 1996, 58-62. On a aussi interprété des figurines de bronze de laraires privés comme des représentations de princesses flaviennes ou antonines (Santrot 1993, 271, d'après L. Maurin).

² Culte de l'empereur avec les lares domestiques ? M Bassani 2003, 179 ss : ces *sacrari* pouvaient contenir des statues impériales (voir le graffiti « *Theois sebastois* » à Ptolemaïs ; Kraeling 1962, 209). Pourtant Van Andringa 2009, n'en trouve guère la trace à Pompéï.

³ Gradel 2002 estime que le terme doit être pris ici à la lettre et non comme un terme mis pour *Genius* comme le soutenait L. R. Taylor 1931, 182, 220, 226.

⁴ Ovide *Pont* 2, 8, 9-10 ; Fishwick 1991e. Il emploie aussi le mot *Numen* en d'autres occasions par ex. en *Pont* 13, 24 où il concerne alors *Divus Aug.* (Millar 1993, 15-16).

⁵ On a aussi l'exemple de représentations individualisées d'empereurs – désignées non pas *imago* mais *statua* et correspondant à une statue en pied portant cependant les traits de l'empereur comme dans le cas des *imagines*. A Forum Clodii le culte est rendu à l'autel du *Numen Augustum* devant les *statuae* d'Auguste, Livie et Tibère. A Lepcis Magna le *chalcidicum* (Boschung 2002, 21-22) dont l'*aediculum* est dédié *Numini Imp. Caes. Divi f. Aug. Pont. Max.* a livré deux bases de statues cultuelles, une tête d'Octavien en relation avec une statue de *Divus Augustus*, une autre statue d'Auguste. Suétone (*Gaius* 22,3) rapporte la construction par Caligula d'un temple (privé) à son propre *Numen* qui renfermait une statue de l'empereur représentant apparemment ce *Numen*.

⁶ Notons l'agencement remarquable des édifices du culte impérial sur le forum de Pompeï : le sanctuaire d'Auguste (ou du *Genius Augusti* plutôt que du *Gen[ius Coloniae]*) occupe la place centrale du côté est du forum ; les reliefs de l'autel montrent les insignes augustéens (clipeus, couronne de chêne, lauriers) et même un personnage qui semble bien être Auguste sacrificiant, image même de la *Pietas*. Or dans l'édifice d'*Eumachia* voisin et contemporain était honorée *Concordia Augusta* à laquelle Livie était sans doute assimilée iconographiquement (on n'a cependant retrouvé que la *cornucopia* de la statue) et *Pietas (Augusta ?)* ; à l'entrée

B - Les dieux et l'empereur : une association omniprésente

1 - Les associations iconographiques : omniprésence de l'image impériale associée à celle des dieux

D'innombrables travaux ont souligné la présence obsédante de l'empereur et de sa famille dans les espaces publics¹. La statue du Prince, les cycles statuaire dynastiques², principalement ceux des julio-Claudiens occupent des espaces privilégiés : espace civique d'abord, et en particulier *area* et portiques du forum, *sacellum* ou tribunal de la basilique³, *augustea*⁴ mais aussi théâtres⁵, et de plus en plus thermes, amphithéâtres⁶. Et les gouverneurs s'appliquent, en général indirectement, à chaque avènement, à diffuser cette image du pouvoir⁷, image standardisée venue du centre et dont la réception donne lieu à un hommage dans toutes les cités⁸. Partout, et surtout dans les *loci celeberrimi* s'affiche l'omniprésence de l'empereur dont l'image rend immédiatement présent le pouvoir, garant de la loi, de la justice,

figuraient les *elogia* des ancêtres de la *gens Iulia*, Enée et Romulus. De l'autre côté se trouvait le *macellum* (claudien) qui vendait entre autres la viande du sacrifice (Van Andringa 2009) ; il renfermait une chapelle associée à un autel (de Mercure très probablement) et un deuxième *sacellum* abritant un groupe claudien autour de *Divus Claudius* ? (Small 1996). Il était desservi par des *ministri Mercurii Maiae* nommés par les décurions qui étaient devenus en 2 a.C. des *ministri Augustales Mercurii Maiae* et en 3 a.C. des *ministri Aug(usti)* (C. 10, 884-923; dernièrement Van Andringa 2009, 196-214). Peut-être Mercure et Maia y recevaient-ils le titre d'Auguste (comme à Lyon sous Tibère) mais on n'en a aucune preuve épigraphique ; dans plusieurs marchés africains, mais aux II^e- III^e s., Mercure Auguste est attesté. Plus loin à la bordure du forum et à la même époque, se dressait l'*aedes Fortunae Augustae*, construite par un *duumvir*, peu avant notre ère ; ce culte public était desservi en 3 p.C. par des *ministri Fortunae Aug.* Dans la *cella* une statue d'Auguste était dédiée [*August]o Caesari Parenti Patriae* (C. 10, 823). Il semble donc possible qu'à Pompeï, la situation du temple impérial ait suscité dans le voisinage des espaces honorant des divinités augustes. La qualification d'« auguste » peut être éventuellement mise là aussi en rapport avec le *Genius Augusti*, la *Gens Augusta* et la fonction de *Pater Patriae* comme dans les *compita* romains. Il a été remarqué que l'*imitatio Augusti* était une donnée cruciale à Pompeï (Dobbins 1996, 113, et 1992 ; Torelli 1998).

¹ Price 1984a, 133-169 a accompli dans ce domaine un travail pionnier pour la province d'Asie. On est frappé de voir combien l'image impériale envahit les agorai, stoai, basiliques. Zanker 1988, 298-299 ; Sauron 2005, 276-280 avec bibliographie. Andreae 1998, 88 ss. Boschung 1991, 391-400. Estienne 2001a, notamment 162-166.

² Balty 1984, 1988, Rose 1996, catalogue. Pour l'Hispanie, Rodriguez Oliva 1996, Boschung 1991 ; Alföldy 1979.

³ Par exemple, Saletti 1968, la célèbre basilique de Fano décrite par Vitruve.

⁴ Mayer 1998, 2004. Dareggi 1982. A Rome le Panthéon d'Agrippa (Roddaz 1984, 261-268 et Coarelli 1980, 203-206).

⁵ Gros 1991, 381-390, 1987, 350-357. A Arles Apollon... Aussi Ramallo Asensio 2009.

⁶ Voir pour l'Afrique Hurllet 2001b. Alors que le *forum* et le théâtre tombent en désuétude pour la localisation de l'image impériale en Italie et dans le reste de l'Occident, l'Afrique, qui les a adoptés plus tard, y reste fidèle, ce qui fait sa spécificité (Queyrel 1993). Pour l'Espagne Arce 2002, 235-250, Rodriguez Oliva 1996, 23-47.

⁷ Roddaz, Hurllet 2001.

⁸ MacMullen 2003, 184-187. Et Zanker 1988, 300-302: en Orient les modèles sont parfois adaptés; (Price 1984a, 175). Des préférences peuvent être décelées ; ainsi l'Espagne préfère le modèle civique du *togatus* au modèle triomphal de l'*imperator* cuirassé (Arce 2002, 237).

de la victoire. L'*imago* est un substitut de la personne de l'empereur¹ – le plus souvent absent - dont l'accessibilité et la visibilité sont des devoirs essentiels².

Or, très souvent, les représentations sculptées (ou peintes) de l'empereur ou des membres de sa *domus* côtoient les dieux³ – c'est aussi le cas en numismatique⁴ - dans ces lieux privilégiés⁵. Il arrive que dans ce cas les dieux prennent le titre d'augustes, par exemple *Iustitia Augusta* dans le théâtre d'Aequicum⁶, *Nemesis Augusta* dans celui de Pola⁷. Les images des princes pénètrent même dans l'espace divin des sanctuaires⁸, prenant place sous les portiques de l'*area* sacrée, dans la *cella*⁹ ou sous le porche ou la galerie circulaire des *fana*¹⁰ ou même les *scholae* des collèges¹¹. On rencontre la situation inverse : des statues de

¹ Price 1984a, 200.

² Benoist 2001a. Pour l'Afrique : Hurllet 2000b, 317, la formule *pro salute*, permet d'associer au pouvoir impérial une ou plusieurs divinités et permet d'intégrer la figure de l'empereur dans le panthéon local. Mais la multiplication de la statuaire impériale ne se produisit pas en Afrique avant les Antonins à mesure de la romanisation et de la promotion municipale sauf dans quelques centres très romanisés (Lepcis, Carthage, Thugga...). Sur les groupes statuariers : Lepcis Magna (Smadja 1978), Ziane (Queyrel 1993), Markouna ? (150-début III^es.; Baratte 1983).

³ C'était déjà le cas sous la République (Kuttner 1996, 56-67).

⁴ Très fréquemment, au buste du prince à l'avant répond une effigie de dieu au revers. En outre il arrive que les dieux côtoient les princes sur les revers monétaires.

⁵ Pekary 1985, 116-131, 90-96., Gros (2000 et 1986), a noté comment les Capitoles et les temples poliades traditionnels ont été dès le règne d'Auguste habilement « encadrés », "enveloppés" par des édifices du culte impérial, profitant ainsi de la notoriété de ces *loci celeberrimi*, mais aussi certainement pour exprimer une relation étroite entre l'Empereur et le divin. Les exemples foisonnent en Italie: Pola, Pompeï, Minturnes, Ostie mais aussi en Espagne (Clunia) et les statues impériales côtoient celles des dieux sous les portiques du forum, sur les arcs, dans les édifices de spectacle, les thermes...

⁶ Fuchs 1987, 61: Aequicum/Nesce, C. 9, 4133.

⁷ Fuchs 1987, 108: Pola, *Ilt* 10/1, 18.

⁸ Italie : à Luna le grand temple de la déesse éponyme *Diana-Luna* accueille le culte impérial comme le montrent divers éléments sculptés trouvés dans l'aire du temple (statue cuirassée, fragment de bouclier, aile de Victoire) : habilement la déesse poliade réinterprétée en déesse de la victoire de Nauloque est ainsi étroitement liée à Auguste qui, en outre était le patron de la ville qu'il avait refondée (G. Legrotaglie *Centro Studi Lunensi quaderni* 1, n. ser, 10-75). On trouve aussi l'association d'Aphrodite d'Aphrodisias et des *Θεοι Σεβαστοι* dans le *sebasteion* de la cité ; la déesse poliade était aussi celle des julio-claudiens (Erim 1982, Reynolds 1981, Smith 1987).

⁹ Ainsi à Baelo (Bétique ; Dardaine 2000a, 179-203), le temple à trois *cellae* séparées (A, B, C) dominant le forum et la ville de sa terrasse a été identifié comme un Capitole, sanctuaire poliade augustéen. Or le temple B (*cella* de Jupiter) accueille à partir du milieu du I^{er} s. deux statues acéphales de *togati*, un peu plus grandes que nature, sans doute des statues impériales, introduites à l'époque flavienne. A la même date la terrasse se peuple de statues de princes, sans doute un cycle statuaire (p. 193). La terrasse du forum est construite en 65-70, sans doute sous les premiers Flaviens, et porte probablement de nombreuses statues impériales. A la même époque, au bas et aux extrémités de la terrasse, sont édifiés deux petits *sacella* (E et F) consacrés certainement au culte impérial. Un exemple semblable à Alba Fucens où des statues acéphales de *togati*, probablement de la famille impériale, ont été trouvées dans la *cella* du sanctuaire d'Hercule, à côté de la statue du dieu (Mertens 1969, Catalli 1992, 40). Fishwick 1992: des statues ou statuette d'argent de l'empereur auraient été déposées dans le temple, interprété par lui comme un Capitole hadrienien aux Moulinassès à Narbonne.

¹⁰ Van Andringa 2000a, 2002 pour la Gaule.

¹¹ Par exemple à Tarraco, la *schola* des *Fabri* renfermait, outre des bustes d'Empereurs dont Claude et Hadrien, des statues de divinités (Génie, Dionysos, Minerve, Victoria, Nympe, Diane...), pour la plupart du II^e s. (Koppel 1988, 13). Dans les théâtres, les dieux présents dans l'orchestra (autels apolliniens d'Arles, autels dionysiaques d'Italica) ne sont guère éloignés des princes logés dans le mur de scène où les dieux sont présents aussi (Gros 1991).

divinités consacrées dans des sanctuaires du culte impérial ou des *augustea* (p. ex. Italica, Narona... ; infra p. 317, 797).

Ce voisinage ne relève pas seulement d'un souci de « propagande » mais aussi de la volonté d'une illustration idéologique de ces relations étroites¹ qui rendent les empereurs solidaires des dieux et que semble refléter aussi l'augustalisation. Cette situation a été analysée en Orient par S. Price² qui montre que partout la place subordonnée de l'empereur par rapport aux dieux est constatée, soit par la situation de l'*imago* impériale dans un espace subalterne (porche, chapelle...) soit par sa taille inférieure : ainsi la hiérarchie des pouvoirs est-elle respectée. Et J. Scheid fait la même constatation pour l'Occident³. C'est bien l'image que donnent également les monuments lyonnais étudiés ci-dessus.

Certes le rapprochement physique des statues impériales et divines peut relever de banals honneurs – des *ισοθεοι τιμαι*⁴ – ou d'une demande de protection comme c'est le cas pour les statues de particuliers hébergées aussi dans des temples, manifestation de leur piété ou de leur besoin de protection. Mais il va au-delà ; il suggère une synergie entre empereur et dieux sous une forme iconographique que rejoint d'ailleurs l'expression épigraphique de cette même association.

2 - Les associations épigraphiques : dédicaces juxtaposant l'Empereur et les dieux.

A côté de l'augustalisation existe une autre modalité d'association épigraphique de l'empereur et des dieux. Il s'agit de la juxtaposition que l'on rencontre essentiellement dans les Trois Gaules, les Germanies et la Bretagne et très épisodiquement dans d'autres provinces occidentales. La formule dédicatoire mentionne en effet l'empereur vivant, généralement en tête, et un dieu - romain, gallo-romain ou indigène. L'empereur est

¹ Price 1984a, 171, l'image « servait à articuler le thème traditionnel de la relation entre le souverain et les dieux ».

² Price 1984a, 146-156.

³ Scheid 1995, 428-432 : La *cella* du Panthéon de Rome est réservée aux dieux et à *Divus Caesar* alors que les statues d'Auguste et Agrippa ne trouvent place que sous le porche, dominant cependant du haut du podium la foule occupant l'area devant le temple. De même dans le sanctuaire de *Dea Dia* à la Magliana, le *Caesareum* occupe une terrasse inférieure par rapport au sanctuaire et au bois sacré de la déesse qui occupent les terrasses supérieures ; en outre les rituels célébrés par les Arvales montrent bien que le *Genius* de l'empereur ou les *Divi* passent après *Dea Dia* et les autres dieux. La hiérarchie entre les dieux et entre les dieux et les hommes est bien respectée. Voir aussi Scheid 1999b.

⁴ Le partage d'un temple, d'un autel, l'introduction d'une statue impériale dans une partie secondaire ou même dans le naos d'une divinité peut n'être qu'un honneur suprême qui ne fait pas de son bénéficiaire un dieu - des évergètes privés en bénéficient parfois aussi (Nock 1930, 14, Fishwick in *JCLW* I/1, 1987, 21-31, Price 1984a, 170-206).

invoqué soit par son nom personnel¹ - ce qui est rare - soit, le plus souvent, par le titre d'Auguste ou mieux encore par le *Numen Aug.*² Ce qui nous retiendra ici, c'est la signification à donner à cette juxtaposition :

a) *L'empereur sur le même plan que les dieux : un hommage divin ou honorifique ?*

Quelques exemples suffisent à montrer que la juxtaposition place sur le même plan le dieu et l'empereur.

- *Augusto sacrum deae Eponae* (C. 13, 2902, Entrains)

- *Augusto sacrum et Genio Civitatis Bit(urigum) Viv(iscorum)* (C. 13, 566, Bordeaux)

- *Numinib(us) August(orum) deo Apollini* (C. 13, 1730, Lyon)

- *[Num(inibus)] Aug(ustorum) sacr(um) [et] Matri Deum* (C. 13, 2896, Mesves)

Doit-on penser que dans de tels cas³ l'empereur est considéré comme l'égal du dieu, comme un dieu lui-même : l'empereur a souvent droit à la préséance en tête de l'inscription et est introduit par la formule *sacrum* destinée précisément à toute consécration aux dieux⁴! Serait-il donc comme le dieu qui l'accompagne bénéficiaire du monument et des *vota* qui y sont en général associés? Cette opinion est soutenue par J. Toutain⁵ et récemment par M. Clauss⁶ qui estime que la consécration est bel et bien faite à l'Auguste dont la nature divine se déduit de la divinité des autres membres de la série, par exemple dans l'inscription *Aug(usto) sacr(um) deo Albio et Damonae*.

Nous avons déjà vu que, dans le cas des dieux augustes et des identifications, il n'en était rien (supra p. 47-66). Cela irait à l'encontre de la règle fixée par Auguste et réitérée par

¹ C'est le cas surtout au début de l'Empire avec Auguste, Tibère, Caligula... alors que l'enthousiasme populaire s'exprime envers ces êtres surhumains qui ont mis un terme aux guerres civiles ou leurs successeurs du même sang, et à une époque où dans les provinces et notamment dans les cités pérégrines, alors les plus nombreuses, le culte impérial est plus spontané, moins contrôlé (Villaret 1999).

² Les *Numina Augustorum* sont ceux des *Divi* et de l'empereur régnant. Infra p. 151. Selon Chastagnol 1999, il y aurait eu une directive de l'Etat pour passer de l'invocation du prince régnant à celle de l'Auguste, désigné par ce titre même, puis une intervention autoritaire d'Hadrien pour imposer le *numen* impérial et centrer le culte impérial sur la fonction plutôt que sur la personne du souverain.

³ Les dédicants sont d'origine très diverse : cités, prêtres fédéraux, *duoviri*, *magistri vici*, évergètes, affranchis, particuliers...

⁴ *Gallus Aelius* in *Festus* (Lindsay 424) voir Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 439.

⁵ Toutain 1917/1920, 43-53.

⁶ Clauss 1999, 285-288. Voir aussi Harland 2003, 119-121, pour l'Orient ; il pense après Robert, Will, Hopkins, Momigliano que les empereurs ne recevaient pas un culte différent de celui des dieux traditionnels. Reste à savoir le sens de ce culte : reconnaissance de divinité ou honneur pur et simple.

Tibère¹, règle dont peuvent cependant s'exempter des communautés locales ou des particuliers. Pour D. Fishwick² l'association de l'empereur et du dieu ne peut qu'être dissymétrique. L'explication de l'apparente égalité tiendrait à la nature du formulaire, votif en réalité pour le dieu, mais honorifique pour l'empereur. *Augusto sacrum deo Mercurio* ne doit pas être traduit par « Consacré à l'Auguste et au dieu Mercure » mais « pour l'Auguste, consacré au dieu Mercure » et le voeu mentionné ensuite dans la dédicace s'adresserait par conséquent à Mercure et non à l'Auguste³. Le datif votif grec originel qui inspira les dédicaces latines se serait affaibli pour devenir une pure expression d'honneur, de respect⁴. De telles formules feraient de l'empereur un *Συμβαλος Θεος* du dieu⁵. Plusieurs objections viennent à l'esprit. D'abord dans le cas de dédicaces à un dieu pour le salut d'un particulier on ne rencontre jamais une telle formule de juxtaposition ; le nom du bénéficiaire est toujours introduit par *pro* ou *pro salute*. Soit *Aesculapio pro N.* mais jamais *Aesculapio et N.* encore moins *N. et Aesculapio*. D'autre part on rencontre l'expression suivante: *Augusto sacrum et Genio Civitatis Bit(urigum) Viv(iscorum)*⁶. Il faut bien reconnaître qu'ici *sacrum* se rapporte d'abord à *Augusto* et aussi, par la conjonction *et*, au Génie de la Cité: « consacré à Auguste et au Génie de la Cité » paraît être la traduction correcte et non « consacré pour Auguste et au Génie de la Cité ». On ne peut donc être que très réservé sur l'interprétation de la formule comme joignant un datif votif et un datif d'hommage impossible à distinguer de toute façon. Si *Augusto* exprime une puissance surnaturelle⁷ - une sorte de *numen* de la fonction impériale?-, quel mal y aurait-il à en faire le destinataire d'une consécration? De même *sacrum* n'est jamais utilisé en liaison avec des particuliers vivants : jamais on ne rencontrera *Secundo et deo Mercurio sacrum*. On ne trouve que très rarement *sacrum* (et encore moins *VSLM*) appliqué aux princes régnants⁸. Il n'empêche que l'ambiguïté de la formule est sans doute voulue¹, soulignant l'incertitude du statut de l'empereur entre dieux et hommes.

¹ Suétone *Aug.* 52.

² Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 436-445.

³ *id.* 439-442. Ce qu'admet Liertz 1998, 170, Letta 2002, 625-626. Contra Clauss 1999, 285 et aussi, pour l'Orient, Harland 2003, 117-119, pour qui la dédicace d'Ephèse « à Déméter Karpophoros et Thesmophoros et aux *Theoi Sebastei* » (*IEph.* 213, en 88-89) ne fait aucune distinction entre la déesse et les empereurs destinataires des mystères et sacrifices au même titre que la déesse. Il ne souscrit pas à la proposition de Price 1984a, 207-233, qui voyait dans de tels documents une dédicace au dieu pour (le salut de) l'empereur (Harland *id.*, 127-128).

⁴ Sur l'évolution des dédicaces grecques et latines voir l'étude approfondie de Veyne 1962, 67-97. En Grèce le datif votif qui divinise s'opposait à l'accusatif honorifique (p. 69) mais se serait affaibli et laïcisé en datif honorifique sous l'influence du datif honorifique latin. Voir aussi Price 1980, 441.

⁵ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 438, 441.

⁶ C. 13, 566 (Bordeaux). On rencontre aussi *Iovi et Augusto sacrum* (C. 13, 2583b), qui lui est proche.

⁷ Dans ce cas *Augusto*, même honoré seul, désigne l'empereur régnant en tant que titulaire de la fonction impériale d'essence divine et non *Divus Augustus* comme le suggère Van Andringa, 1999, 438.

⁸ Par ex. : Italie : Auguste (C. 11, 1923, Pérouse) ; Occident : Auguste ? (C. 3, 1769, Narona ; il manque peut-être la première ligne qui aurait contenu le nom d'un dieu), Tibère (C. 2/5, 591 ; C. 12, 1844, *ILGN* 88 ; C. 13, 3570, 4535 ? ; C. 3, 10918, Savaria) ; Drusus (ou Germanicus ?) (C. 12, 3138). On rencontre encore plus rarement

b) Dédicaces au dieu, au prince et à la cité

Mais les dédicaces joignant à l'empereur et au dieu le *pagus*, le *vicus* ou la cité² ne donnent-elles pas raison à D. Fishwick ? Ne peut-on avoir ici davantage l'impression que le dieu est le seul récepteur du vœu et que ses partenaires ne sont là qu'à titre honorifique³ ?

1 - *L. Cerialius Rectus sacerdos... IIIvir qq praef...Cinio... Numinibus Aug. Pago Catuslou[gi Marti ou Mercurio]...cum proscaeni[o]...d s (AE 1978, 501, Eu-Bois l'Abbé, fin II^e s.-250).*

2 - *Num. Aug. Pag(o) Catus(lougo) Iovio, Mercurio Brigensi P. Magnius Belliger, basilicam d.s.d. (RAP 2006, 3/4, 31-49, à 38, Eu-Bois-l'Abbé).*

3 - *Num. Aug. deo Apollini Pago Vennecti proscaenium L. Magius Secundus dono de suo dedit (C 13, 3450 (Nizy-le-Comte).*

4 - *Num. Aug. d[eo Vol]kano Civit. Vi[romandui] ? (C 13, 3528, St Quentin).*

5 - *IOM et Num. Aug. et Genio Viciniaie (C 13, 3652, Trèves).*

6 - *N. Aug. deo Vol... porticum cum campo...consacratam L. Fl. Martin. M. Lucceius Genialis vicanis portensib. conces[serunt] (C 13, 3107, Nantes).*

7 - *Numini[b. Aug?] et vicanis Bo[utensium] (C 12, 2532, Meythet).*

8 - *Pro sal. imp. Caes. M. Aurel... Numinib. Aug. totiusque Domus Divinae et situ (ou statu) CCC Aug. Lugud. tauribolium fecerunt Dendrophori.. (C 13 1752, Lyon, 16/06/190).*

9 - *Aug. sacr. deae Cluto[i]dae et vicanis Masavensibus (C 13, 2895, Mesves).*

Il est incontestable que dans les n° 6 à 8 la dédicace au dieu est faite pour les *vicani* ou pour la colonie de Lyon. Mais cela doit-il induire que l'invocation aux *Numina* est honorifique et peut se traduire « pour les *Numina* »⁴? En tout cas une autre interprétation est souhaitable pour les autres cas (1 à 4). Ainsi à Nizy-le-Comte, on peut lire « au *Numen Aug.*, au dieu Apollon et au *Pagus Vennectis* », ce dernier étant mis pour « au génie (sous-entendu) du *Pagus Vennectis* ». Une confirmation nous vient du texte n°5 qui porte « à *IOM* et aux *Numina* des Augustes et au Génie du *vicus* »; le mot *Genius* est ici clairement indiqué. Une dédicace du même type trouvée en Espagne a été interprétée de la même façon par P. Le Roux

l'empereur seul destinataire semble-t-il d'un vœu (*VSLM*) : Auguste et Livie à Neuilly-le-Réal (C. 13, 1366) ; *Caes(ari) V.S.* (Châteauneuf-de-Savoie, *AE* 1993, 1149, 1150) ou un prince qualifié de *deus (Liviae August. deae municipium* à Haluntium, Sicile ; C. 10, 7464)..

¹ Price 1980, 1984b, Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 436-445.

² Cas semblables en Orient dont P. Veyne (1962) souligne le caractère honorifique surtout quand les dédicaces sont gravées sur des monuments publics (ou des milliaires comme en Afrique).

³ Fishwick *ibid.*

⁴ On pourrait alors penser dans le cas des tauroboles que la puissance de la divinité est invoquée pour recharger périodiquement en énergie les *numina* impériaux.

dans une étude approfondie¹: [*Num(inibus) Augg*], *Iunoni Reginae, Veneri Victrici, Africae Caelesti, Frugifero, Augustae Emeritae et Laribus Gallaeciorum, Saturninus Aug lib(ertus)*, où *Augustae Emeritae* ne signifie pas « pour *Augusta Emerita* » mais sous-entend une invocation « au Génie d'*Augusta Emerita* » intégré dans une série de divinités. Il n'est donc pas possible de se fonder sur de tels exemples pour déduire la nature purement honorifique de la dédicace à l'empereur quand il est nommé à côté d'un dieu et de la même façon que lui. Il semble qu'il joue un rôle actif aux côtés des dieux.

Une confirmation archéologique ? : l'archéologie des sanctuaires des Trois-Gaules, Germanies et Bretagne semble confirmer cette idée. Dans ces lieux, l'épigraphie traduit dans le texte la coopération de l'empereur et des dieux que le sanctuaire donne à voir dans l'exposition de ses statues et dans le déroulement des cérémonies qui respectent la hiérarchie entre des dieux prééminents et des souverains intercesseurs. Ces sanctuaires sont en effet dédiés aux dieux et au *numen* impérial, comme on l'a vu. Or si l'on a parfois retrouvé des statues de pierre des dieux ou leurs vestiges, il n'existe guère de traces des *images* des *Numina Aug*. On doit penser que ces dernières étaient fabriquées en matériaux périssables comme des portraits peints sur bois vite détériorés ou en bronze ou en métal précieux qui ont, depuis longtemps, été l'objet de récupération et fondus². Il n'empêche : la structure de ces sanctuaires³, la liaison étroite temple-théâtre devait permettre de concrétiser les rapports idéologiques, religieux étroits entre les dieux et l'empereur et souligner la mission d'intercesseur de ce dernier à travers l'épiphanie de son *Numen*. L'hypothèse la plus plausible est que le théâtre, lieu de rassemblement des foules du *vicus* et de toute la cité parfois, lors des pèlerinages et des grandes fêtes des dieux, pouvait être, à l'occasion, le siège d'un culte des *images* impériales associées à celles des dieux du *fanum* qui, apportées ici en procession, y recevaient un hommage public semblable à ce que l'on connaît des honneurs rendus à la famille impériale à Gytheum⁴. En temps ordinaire les *images* impériales devaient être exposées sous le porche ou la galerie circulaire qui entoure fréquemment le temple « gallo-romain » alors que la statue des dieux résidait dans la *cella*⁵. Le lien cultuel entre dieux et

¹ Le Roux 1985, 1995a, 119. *AE* 1985, 494.

² Quelques exemples subsistent sans qu'on puisse le plus souvent les replacer dans leur contexte tel le Marc Aurèle d'Avenches.

³ Fincker, Tassaux 1992.

⁴ Inscription de Gytheum (*AE* 1929, 99) et cf Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 501 ss.

⁵ C'est ce qui ressort d'une étude pénétrante de W. Van Andringa (2000a et 2002, 99) qui a pu reconnaître dans des représentations de sanctuaires sur un vase de Sains-du-Nord un buste (probablement impérial) sous le portique jouxtant la *cella* qui, elle, contient la statue colossale de Mercure ; cette disposition lui semble confirmée par les reliefs d'une stèle consacrée à *Mars Sutugius* à Saint-Plancard montrant le dieu de grande taille sur la face principale et un buste, plus petit, ressemblant à un portrait impérial sur une face latérale.

empereurs semble assuré. Que l'empereur soit le siège d'une énergie divine – qui peut agir en synergie avec les dieux – peut être déduit du fait que le souverain reçoit également pour lui seul un culte direct.

c) *Dédicaces au prince seul*

Ainsi le terme *sacrum* s'applique parfois au prince vivant seul désigné par son nom personnel et sa titulature¹ à *Augustus* seul² ou encore au *Numen* impérial seul³, sans qu'on puisse imaginer que le monument soit consacré « pour » l'empereur et « à » un dieu innommé⁴. Et l'on ne trouve jamais *sacrum* appliqué à de simples particuliers⁵ dans les dédicaces honorifiques. Cet emploi de *sacrum*, qui est une pratique rituelle, paraît bien exprimer un caractère divin. Pour D. Fishwick, il s'agit d'une formule conventionnelle, un stéréotype ressemblant beaucoup à *in H(onorem) D(omus) D(ivinae)* préfaçant aussi la dédicace à un dieu et inspirée par la même psychologie sous-jacente aux dédicaces aux dieux augustes⁶. Pourtant il faut bien reconnaître aussi que certaines pratiques cultuelles sont destinées indubitablement au souverain vivant seul, tels certains sacrifices⁷ et des *supplicationes*¹, des voeux², des prières³ ou des sanctuaires.

¹ A Auguste: *AE* 1975, 211, Misène; *AE* 1979, 169, Herculanium; *AE* 1995, 1362, Nicopolis ad Istrum; Alföldy, Abascal, Cebrian 2003, 255, n° 3 (Segobriga; 2 a.C.-14 p.C.), *C.* 13, 11224, Chalon s/Saône). À Tibère: *C.* 13, 3570, Bavaï; *ILTG* 147 (avec *IOM*); *RIU* 160, Sitke;

² Dédicaces à Auguste seul avec *sacrum* : *C.* 12, 5894 (Nîmes), *C.* 13, 2656 (Charbonnières), *C.* 13, 2845 (Les Bolards), *C.* 13, 2884 (Flavigny), *C.* 3, 1769 (Narona).

³ Dédicaces au *Numen Aug.* seul avec *sacrum* : *C.* 2, 2653 (La Coruna), *AE* 2002, 796 (Medinaceli), *ZPE* 2007, 256-258 (Aime-en-Tarentaise), *ILN* 1, 5 (Fréjus), *C.* 8, 958 (Vina), *ILAlg* I, 533 (Zattara), *pro salute imp.* : *C.* 13, 389 (Bagnères-de-Bigorre), *C.* 13, 2809 (Bourbon-Lancy) *Esp* XIII, 8280?;

Sans *sacrum* : *AE* 1965, 195 (Cimiez), *C.* 12, 102 (Aime), *ILN* 1, 11 (Riez), *AE* 1952, 167 (Arles), *AE* 1936, 167 (Vidy), *AE* 1934, 167 (Alex), *ILGN* 347 (Aoste), *C.* 12, 2351 (Les Eparres), *C.* 12, 2532 (Meythet), *C.* 12, 2533 (Novel), *C.* 12, 2596 (Genève), *C.* 12, 4146 (Nages), *C.* 12, 4333 (*Ara Numinis Augusti* de Narbonne), *C.* 13, 916 (Hautfage-la-Tour), *Caesarodunum* 11, 1976, p. 268 (Les Tours Mirandes), *C.* 13, 196 (Moutier d'Ahun), *C.* 13, 1320 (Vendoeuvres-en-Brenne), *C.* 13, 1330 (Alléan), *C.* 13, 1355, 1356, 1357 (Alichamps), *C.* 13, 1449 (Rancon), *ILTG* 234 (Lyon), *C.* 13, 1678, *AE* 1999, 1055, 1774, 1775, 1776, 1777 (Lyon), *C.* 13, 3154 (Rennes), *C.* 13, 4131 (Bitburg), *ILTG* 561 (Omont), *AE* 1939, 207 (Vidy), *C.* 13, 5166 (Petonesca), *C.* 13, 6431 (Lengfeld), *C.* 13, 7317 (Cassel), *RIB* 707 (Brough-on-Humber), *RIB* 1227 (Risingham),

⁴ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 441, avance cette explication. Certes le monument peut être consacré dans le sanctuaire d'un dieu ou porter une statue d'un dieu. Ainsi la dédicace d'un taureau de bronze *Augusto sacrum* par *Boiorix* ? Est-ce l'image de la victime ou le symbole d'un dieu indigène ? Dédicace à *Num Aug.* d'un *fanum Plutonis*.

⁵ Seuls les défunts y ont droit (par ex. *ILAlb.* 196, 197, Macédoine)

⁶ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 443, constate que parfois la formule *Aug. sacr* se tient à part du reste de l'inscription, en tête, et parfois séparée nettement, sur un élément différent du champ épigraphique habituel, comme inscrit par le lapicide avant qu'un particulier ne passe commande pour son dieu personnel ou au contraire comme rajouté après coup. Mais peut-on en déduire qu'il s'agit d'une convention purement formelle sans signification religieuse réelle? Pourquoi dans ces conditions, beaucoup de dédicaces s'adressent au dieu seul sans cette formule conventionnelle qui par le fait même qu'elle est conventionnelle devrait être employée systématiquement, comme c'est le cas pour *in HDD* en Germanie?

⁷ En Orient, S. Price 1980 constate cependant que si des sacrifices de victimes animales ont été offerts d'abord aux souverains hellénistiques, ils ont ensuite, après affermissement de leur régime été offerts aux dieux pour le salut des souverains. Et c'est ce cas de figure qui s'impose à l'égard des empereurs romains même s'ils peuvent recevoir, exceptionnellement des sacrifices directs (décrets de Mitylène: *IGR* IV, 456). Il constate un décalage entre le langage identifiant l'Empereur avec le dieu et le rituel, nettement en retrait. En Occident, Fishwick *ICLW*, II/1, 1991, 501-518, a recensé les cas de sacrifices d'animaux. Ils sont largement attestés: *immolatio*

Voici quelques exemples de ce dernier cas.

- Dans la dédicace officielle de l'Autel du Confluent de Lyon, *Romae et Augusto sacrum* (C. 13, 1664) on doit admettre que le culte s'adresse à deux êtres divins et non « à Rome, pour Auguste ». Il doit en être de même dans les cas semblables où Auguste est associé à un dieu dans les cités; ce dernier ne fait alors que remplacer *Roma*. La fréquence de la formule *Augusto sacrum et deo* chez les Eduens et les Sénon, pourrait bien s'expliquer par une influence du modèle lyonnais de l'Autel du Confluent⁴. D. Fishwick⁵ reconnaît d'ailleurs ici le caractère votif de *Augusto sacrum*, expliquant cette exception par le fait que le culte impérial est à ses débuts et que *Augusto* désigne le premier empereur dont la surhumanité paraissait manifeste ou qu'il se rapportait à l'empereur en tant qu'« Auguste », c'est-à-dire détenteur d'un « pouvoir » surhumain. On ne peut qu'être d'accord avec la dernière partie de l'explication surtout. Comme dans les dieux augustes - nous y reviendrons - c'est le terme *Augustus*, seul ou en combinaison avec le *numen*, qui désigne l'empereur. Aussi bien est-ce l'empereur en tant que détenteur d'une fonction sacrée qui est mis sur le même plan que les dieux et non l'individu mortel et revêtu à titre viager de la pourpre impériale!

d) *La dédicace du théâtre de Stobi*⁶

Le *nemeseion* (de la scène) du théâtre macédonien construit sans doute à la fin du II^e s. ou au début du III^e s. a livré, in situ, des statues et dédicaces de Nemesis - gravées sur la base de l'édifice - datées du II^e s. ou du début du III^e s. Or la dédicace de la base de la statue de Nemesis est ainsi libellée :

Deo Caes(ari) Aug(usto) P(atri) P(atriciae) et munic(ipio) Stob(ensium) Ultricem Augustam Sex. Cornelius Audoleo et C. Fulcinus Epictetus et L. Mettius Epictetus Augustal[es] fecerunt

Caesari (i.e. Auguste) *hostia*, (Ill. 13, 2, 279) taureau (ou boeuf ou veau) pour le *Numen Aug.* et le *Genius Aug.*, porc pour les Lares Aug. cf Arvaes. Mais il n'existe pas de sacrifice à l'empereur *pro salute* d'un particulier.

¹ Fishwick *ICLW*, II/1, 1991, 501-518 et *ICLW*, III, 247-253. A l'anniversaire du jour où Octavien fut nommé Augustus, la *lex* de l'*Ara Numinis Augusti* de Narbonne et le *Feriale* de Cumes (à l'anniversaire du *natalis* d'Auguste aussi) prescrivent une *supplicatio* ... à Auguste lui-même. Voir Freyburger 1978, Gradel 2002, 96.

² Par ex. à Neuilly-le-Réal où les bustes de bronze d'Auguste et Livie sont consacrés à ces princes par *Atespatus Crixif.* en ex voto (*VSLM*) (C. 13, 1366) mais D. Fishwick pense que c'est dans le temple d'un dieu et que le vœu est en fait adressé au dieu pour le salut des Princes (aussi Van Andringa 2002, 119). Mais pourtant à Châteauneuf de Savoie des graffiti invoquent *Caes(ari) v.s.l.m.* ou *v.s.l.m. Caesari* (Mermet 1993 ; AE 1993, 1149, 1150). Et l'*Ara Numinis Aug* de Narbonne mentionne bien un *votum susceptum in perpetuom* adressé au *Numen* d'Auguste (C. 12, 4333). Pour Turcan 1996, 56-57, les nombreuses statuettes d'empereurs des lairies privés ou de tombes « prouvent qu'on attribuait à l'*imago* impériale le même pouvoir protecteur dans la vie posthume que celui d'un dieu comme Attis ou Osiris ». Il parle de l'efficacité manifeste du *Numen* représenté par l'*imago*. Fishwick III, 248-252.

³ Des *supplicationes* adressées directement à Auguste (*supplicatio Imperio Caesaris Augusti* (Cum. 30 janv.), au *Numen Aug* (Narbonne). Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 501-518.

⁴ Il en est sans doute de même de l'expression *Num Aug et deo...* car le *Numen* impérial est très présent à Lyon et notamment sur le territoire de l'Autel du Confluent. Villaret 1999.

⁵ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 443.

⁶ Papazoglu 1990, 213-221.

D'autres inscriptions de Stobi dont les auteurs sont probablement ou certainement des *Augustales* portent la même formule :

Deo C[aes(ari)] Augu[sto....templum ; ou sacrum] Iovis Libera[toris] (sous Auguste)

Deo Cae(sari) et municipio Stobensium sacrum Isidis... (Domitien). Ainsi des sanctuaires publics de Stobi, affectés à divers dieux, sont-ils consacrés au « Dieu César Auguste » et au municipe de Stobi. En Orient il est assez courant que le moindre monument public fasse l'objet d'une dédicace honorifique au prince et à la cité (Kantirea 2003). En revanche l'expression *Deo Caesari* en latin n'est pas commune. Avec raison F. Papazoglu pense que la formule *Deo Caesari* n'est autre que la traduction en latin de la formule grecque *Theos (Kaisar)*, titre attribué à de nombreux empereurs vivants et en particulier à Auguste¹. Cela s'explique par le fait que le municipe romain de Stobi, situé dans l'espace hellénophone, reçut de nombreux immigrés italiens et adopta le latin comme langue des documents officiels. On peut donc penser que *Deus* traduit du Grec *Θεος* pourrait être ici l'équivalent du latin *Numen* ; et nous rencontrons donc une situation comparable aux dédicaces latines du même type, utilisant le terme *Numen*² (supra p. 115-119). D'ailleurs, à propos de Domitien, Quintilien comme Pline le Jeune emploient le terme de *Numen*. Le libellé de l'inscription montre que l'Empereur et le municipe sont honorés à l'occasion d'une dédicace à Nemesis Auguste – appelée ici *Ultrix Augusta*. Et la formulation nous renvoie au paragraphe précédent sur la distinction entre dédicaces votives et honorifiques.

Bien qu'elle soit adressée à l'empereur et au municipe, la dédicace est érigée dans un sanctuaire de Nemesis Auguste, dont la statue – *Ultricem Augustam* – est citée dans l'inscription. C'est bien à elle qu'un culte est rendu. C'est bien la déesse qui est récipiendaire de la statue et c'est à elle que l'on rend un culte et non à l'empereur. On pourrait donc conclure à un simple honneur flatteur et à une manifestation de loyalisme pour l'empereur. Pourtant la déesse est dite *Augusta*. Et ici l'adjectif ne peut signifier simplement saint et sacré et servir à qualifier l'objet même qu'est la statue ; il est un véritable titre de la déesse, car la même inscription donne précisément à l'empereur ce titre d'Auguste. Ce qualificatif est là pour rappeler les liens entre la déesse et l'empereur. Certes Nemesis est la déesse des compétitions agonistiques de l'amphithéâtre et sa place dans un théâtre, dont l'*orchestra* a été dès le début conçue comme une arène, se justifie. Mais elle est aussi la déesse du destin, de la vengeance et peut être mise en rapport soit avec la justice impériale, soit avec une victoire sur le monde barbare. Elle peut être perçue comme agissant à travers l'action terrestre de

¹ *Id* 216, note 17. Sur le titre de *Theos* appliqué aux empereurs vivants et notamment à Hadrien en Orient, Le Glay 1976b, 351-353. Aussi Benjamin, Raubitschek 1959, 67-72, 75-83.

² La présence du titre *Caesar* à côté de *Deus* interdit cependant d'interpréter ce dernier terme en *Divus*, car *Caesar* désigne l'empereur vivant qui recevait en pays grec couramment le titre de *Théos*.

l'empereur. Celui-ci n'était-il pas lui aussi présent par ses statues dans la décoration du mur de scène du théâtre, monument qui servait souvent à la dévotion de l'*imago* impériale? Cela ne signifie pas que l'empereur recevait personnellement un culte à l'égal de la déesse : il est désigné par ses titres et non par son nom personnel ! C'est donc en tant que détenteur d'une fonction d'essence divine qu'il est honoré et non comme individu.

On peut en rapprocher le cas du théâtre de Tarragone où se dressait un autel dédié *Numini August(i)*, sans doute dans l'*orchestra* devant le *pulpitum*, dans l'axe de la *valva regia*. Si tel est le cas, on ne peut que mettre cet autel en rapport avec les statues de dieux portées par la *frons scaenae* (peut-être deux statues d'Aphrodite/Vénus et sans doute d'autres) : Le *numen* impérial y apparaîtrait, semble-t-il, dans une position intermédiaire entre le front de scène et la *cavea*, autrement dit entre les dieux et les hommes¹.

e) *L'augusteum de Misène*

Dans d'autres cas, en revanche, il semble bien que ce soit l'empereur lui-même, seul, qui reçoive un culte exprimé par le don de statues de dieux. Dans l'*augusteum* de Misène², sanctuaire des *augustales*, créé sous Auguste et en activité jusqu'à la fin du II^e s., période au cours de laquelle il connut divers remaniements, on a pu identifier trois *sacella*. Le sanctuaire appartient bien à la « divinité » impériale. Dans la salle 1 ont été découvertes les statues de deux princesses augustéennes et une statue équestre en bronze de Domitien, transformée en Nerva après sa *damnatio memoriae*. La salle 2 constitue le temple : le fond du *sacellum* couvert de marbre est occupé par une abside sur le podium de laquelle un cippe d'époque julio-claudienne, porteur peut-être d'une statue ou d'une *imago* était dédié *Aug(usto) sacr(um) Genio Augustalium Sex. Gellius Georgus curator Augustalium anni sui pecunia sua* (AE 1975, 211). Des niches latérales rectangulaires étaient occupées par les statues des *Divi Vespasianus* et *Titus*, dans la nudité héroïque, statues dont on a retrouvé les dédicaces (AE 1975, 212 et 1993, 476). Ainsi le sanctuaire a été d'abord dédié à Auguste de son vivant. Par la suite *Augustus* a désigné l'empereur régnant et on lui a associé des *Divi*. Mais le titulaire du temple est toujours l'Auguste. Or dans la cour précédant le *sacellum* ont été trouvées *in situ* en même temps que des bases à Domitien, Trajan, Nerva, des piédestaux de statues de divinités datés entre 102 et 161 : *Aesculapius* (AE 1993, 468 ; 3/1/102), *Apollo* (id 469 ; 3/1/102), *Liber Pater* (id 470 ; 27/12/161), *Venus* (id 475 ?), *Mater Deum* (Muscettola 1994). Or toutes les dédicaces sont rédigées sur le même modèle : *Aug(usto) sacrum / Apollo*. Le nom du dieu au nominatif sert à identifier la statue qui est offerte, non au dieu lui-même, mais à l'Auguste invoqué au datif par l'intermédiaire de la formule *sacrum*.

¹ Ramallo Asensio 2009, 139.

² Franciscis 1991.

Ces statues sont donc les *ornamenta* d'un sanctuaire consacré à l'Auguste qui reçoit ici un culte direct, ce qui ne veut pas dire que ce soit la personne de l'empereur qui reçoive un culte mais la puissance divine exprimée par son titre¹.

Une même situation apparaît dans l'*aedes Augustalium* d'Herculanum : le *sacellum* (sous Tibère) renfermait une table dédicatoire de l'édifice (du vivant d'Auguste) : *Augusto sacr(um)*... et deux bases de statues consacrées par les *Augustales* l'une *Divo Iulio* et l'autre *Divo Augusto*. Or les parois sont décorées de peintures représentant Hercule, dieu poliade d'Herculanum, dans ses travaux avec les traits de Vespasien et de Titus. On voit bien qu'ici l'invocation à l'Auguste ne peut être considérée comme un honneur banal mais comme une indication du statut exceptionnel d'un empereur que les dieux côtoient dans son sanctuaire parce qu'ils sont d'une certaine façon associés et complémentaires.

On retrouve le même type de disposition, soit des divinités qui apparaissent elles-mêmes comme *Συνναοι Θεοι* des empereurs (!), ou divinités invitées dans des sanctuaires occidentaux (Italica, Dougga ; il s'agit là de dieux augustes) et orientaux².

Pour S. Price, ces pratiques culturelles dont les empereurs sont bénéficiaires en Orient sont semblables à des *ισοθεοι τιμαι*. Sans doute ne s'agit-il pas là d'un culte d'Etat mais de mesures décidées par des cités. Il n'empêche, ces faits montrent que les empereurs vivants reçoivent un culte semblable à celui des dieux, avec une ambiguïté voulue. Sans doute peut-on voir dans ces pratiques une simple question de langage culturel, la plus haute marque d'honneur, d'hommage au pouvoir souverain et non le signe que l'on reconnaît la divinité de l'empereur³. D. Fishwick retient aussi l'idée des *isotheoi timai* pour l'Occident. Pourtant doit-on banaliser la présence de l'empereur aux côtés des dieux⁴ ? Certes le rappel du pouvoir impérial s'impose partout y compris sur des horloges hydrauliques... et on peut penser avec P. Veyne et D. Fishwick à une convention obligée, à une routine s'installant avec le temps. Néanmoins il nous semble que le plus souvent cette association consciemment ou non est

¹ Une disposition semblable apparaît dans le *trajaneum* d'Italica ou le temple des Victoires de Caracalla à Thugga : le sanctuaire consacré à l'empereur (*Divus* à Italica, Victoires impériales à Thugga) abrite sous ses portiques ou dans des niches des statues qui ici sont dédiées à des dieux augustes (infra p. 137-140, 797-799).

² Cf ; note 1. En Orient on a l'exemple du sanctuaire d'Hadrien à Ephèse sur l'avant-place duquel ont été découvertes des dédicaces à Hestia Boulaia, Déméter et Coré, Apollon Clarios... (Le Glay 1976, 354 ; *Ojh* 44, 1959 ; beibl. Col. 291-292, n°66).

³ Les sacrifices...sont offerts le plus souvent aux dieux et pour le salut de l'empereur; les exceptions sont très rares. Il y a donc une utilisation subtile des *isotheoi timai* qui permet de faire la distinction entre l'empereur et les dieux même si une grande ambiguïté demeure (Price 1980). L'empereur est un *theos anthropos* et pas plus qu'un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Aussi Nock 1932, 517. Les intellectuels, grecs ou latins, représentatifs des élites responsables de l'introduction et de la promotion du culte de l'empereur, considéraient ce dernier comme un mortel susceptible de devenir dieu seulement après sa mort, suivant ainsi la règle préconisée par Auguste lui-même (Madsen).

⁴ Fishwick *ICLW* I/1, 1987, 21-31. L'ajout d'*Aug. sacr.* ou de *Num. Aug. sacr.* n'est sans doute pas toujours une pure formalité dans la mesure où ces formules ne figurent pas sur tous les monuments, contrairement à *in h. d. d.* précédant beaucoup plus systématiquement et mécaniquement les adresses à des divinités.

destinée à situer l'empereur par rapport au monde divin et pas seulement de façon symbolique comme le pense S. Price¹. Comme le montrent les références citées par R. Turcan², les sujets attribuaient au souverain un pouvoir plus qu'humain³, confirmé par les pratiques cultuelles citées plus haut. Pour J. Scheid, observant les pratiques cultuelles des Frères Arvales, « c'est la modalité sacrificielle qui réalise [le] statut théologique [de l'empereur] » et non sa désignation comme prince régnant ou *Divus* ; et il semble bien que le culte ne soit pas direct mais qu'il s'adresse à son *genius* (ou à son *Numen* ?)⁴. Et c'est du fait de ses capacités et de sa fonction qu'il pouvait être associé étroitement aux dieux⁵, apportant à l'exercice de leur puissance une efficacité particulière⁶, qui en faisaient des intermédiaires.

Peut-on comparer ces diverses formes de juxtaposition entre un dieu et un empereur à l'augustalisation qui associe également dieu(x) et empereur ? Faut-il voir dans ces deux modalités une signification semblable et conclure à leur équivalence ?

3 - Des rapprochements entre ces associations et les dieux augustes ?

a) Dieux augustes associés au *Numen* impérial

Il arrive en effet que, dans le cas de juxtapositions, ce soient des dieux augustes qui se trouvent associés au *numen* impérial⁷.

- [Numini?] *Augusti [et Tutelae? A]ugustae Bellic[us et] Bello Prim[i]ani Tutelae Vesunnae porticum ex[colu]endum et ...* (G173, 151-200). Dans le sanctuaire de *Tutela Augusta Vesunna* à Périgueux, le *Numen* impérial est présent et est possiblement matérialisé

¹ Car politique et religion sont inséparables et l'on ne constate pas de déclin de la religion traditionnelle touchée par une laïcisation impensable comme le souligne Price 1980, 41, 43: le sacrifice est un système dans lequel la relation avec le dieu demeurait importante et se présentait à un certain degré: le sacrifice n'est pas moribond mais bien intégré à la vie de la cité; le rituel ne constitue pas seulement des honneurs mais est une partie d'un système cognitif.) p. 43 « I prefer... to take ritual not simply as "honours" but as part of a cognitive system through which the actors organized and perceived the world ».

² Turcan 1996, 55-62.

³ Clauss 1999, 285-288 estime qu'une véritable foi s'exprime envers la divinité de l'Empereur. Ne vaudrait-il pas mieux parler de surhumanité et placer cette essence divine dans les seuls *Genius* ou *Numen* ?

⁴ Scheid 2010.

⁵ Pour P. Veyne 1976, 556-562: la fonction se confond avec l'homme (le Roi est l'Etat) ; le roi est responsable de la sécurité comme des bonnes récoltes; personne ne croit que le souverain est un dieu ; les empereurs sont dieux parce qu'ils sont souverains, non pas dieux mais hommes divins ayant droit à des isothéoi timai.

⁶ Liertz 1998, 168.

⁷ Un exemple à Rome : *Numini domus Aug. Aesculapio et Saluti Aug(ustis ?), collegium salutar(e)* constitué d'esclaves impériaux des *praedia Galbanorum* (C. 6, 30983). Il semble que dans un enclos sacré du théâtre de Cordoue deux autels consacrés l'un à Auguste vivant, l'autre à *Fortuna Augusta* (H125) aient été en relation (Ventura 1999).

par la statue d'un (ou plusieurs) empereur (Antonin ?) qui a pu occuper l'exèdre du péribole (infra p. 795).

- *Numinib(us) Aug(ustorum) et Magne Matri Deum Aug(ustae). L. Pompon(ius) Sext(i) Pompon(ii) Patierni sacerdot(is) Arens(is). fil(ius) Quir(ina tribu) Paternus aram taurob(olium) posuit dedicavit *que ** (G168 ; Périgueux , 180-250).

- *Numinibus Aug(ustorum) [e]t Magnae [Matri Aug(ustae)] ... ** (G169 ; Périgueux, 161-300).

- *Numinib[us] Aug(ustorum) Matris Augustis C. Nonius [Euposius]* (G197 ; Lyon, 117-300). Le monument a été trouvé à Vaise. A Lyon, dans le sanctuaire fédéral les *sacerdotes* à la sortie de leur charge offraient un autel au *Numen* impérial, associé à des statues de dieux (parfois Augustes) et de membres de leurs familles (infra).

- Un cas africain : *[Numi]ni Aug. et [Ven]eri Aug.* par le collège des *Lares Caesaris N.* et les *liberti et familia item conductores qui in regione Hipponiensi consistunt* (A913).

Un monument lyonnais pourrait être particulièrement éclairant mais son caractère incomplet entretient une incertitude. Un notable sénon *Sex. Iulius Thermianus, sacerdos ad Aram* a édifié, à la fin du règne de Trajan ou au début de celui d'Hadrien, sur le territoire de l'Autel Fédéral à Lyon un grandiose stylobate courbe monumental consacré à la gloire de sa famille dont les statues sont mêlées à celles de dieux ainsi désignés : *[Augusto] deo Marti, Augusto deo Volcano, Augustae deae Vestae* (G184)¹. Or, dans cet espace qui pouvait être le *lucus* du sanctuaire fédéral où les prêtres avaient le droit d'édifier un monument à leur sortie de charge, il est probable qu'un autel au *Numen Augusti* ait été érigé dans la courbe du stylobate, dans une position axiale² comme cela est courant depuis Hadrien³. Le rapport entre les dieux et le *Numen* impérial serait ici bien marqué⁴.

L'augustalisation de la divinité associée au *Numen* impérial n'est-elle pas commandée précisément par cette association ? Autrement dit les dieux augustes n'auraient-ils pas une signification équivalente de la juxtaposition ; dédier *Numinibus Aug et Matribus* ne reviendrait-il pas au même que de dédier *Matribus Aug(ustis)* ? Ne retrouverait-on pas là

¹ *M. Magilius Honoratus*, le beau-fils de *Thermianus*, consacre à Sens un sanctuaire aux mêmes divinités désignées *Marti, Volcano et sanctissimae deae Vestae*. Le titre d'Auguste a ici disparu, mais l'invocation aux dieux est précédée de la formule *in honorem Domus Augustae*. C'est une formule qui deviendra fort banale (notamment sous la forme *in H.D.D.* à partir d'Hadrien). Elle est à rapprocher de nombre de dédicaces honorifiques privées (*in honorem et memoriam*). Si l'augustalisation n'est pas utilisée ici, c'est qu'elle n'est guère répandue dans cette cité.

² Infra 798-799. On a d'autres exemples de monuments semblables et de nombreux autels au *Numen* impérial ont été trouvés dans ce site (infra *id.*).

³ De toute façon l'orientation du monument de *Thermianus* en direction de l'*Ara* fédéral est bien le signe d'un rapport entre ces dieux augustes et le *numen* impérial.

⁴ On pourrait établir un parallélisme avec l'*aedes* lyonnais tibérien associant Mercure et Maia Augustes à l'*imago* de Tibère (supra p. 107).

d'ailleurs le processus qui conduisit à attribuer le titre d'Auguste aux *Lares Compitales* et à d'autres dieux dans les *compita* de Rome parce qu'ils étaient associés au *Genius Augusti* ?

b) *Dieux augustes et Numen impérial présents en un même lieu*

Une situation différente peut conduire à la même conclusion: sur le même site on peut rencontrer à la fois des monuments ou objets associant le *Numen* impérial et certaines divinités d'une part et d'autres monuments consacrés à ces mêmes dieux augustalisés d'autre part; n'est-ce pas un signe que les deux formules sont équivalentes ? Ainsi :

- aux Tours Mirandes (Pictones, Aquitaine) : plaque de marbre (117-235):

- face a : *[Apollini] Augusto sacrum... [M]ura[nius]...[tribunus] mi[litum]* (G177).

- face b : *[N]um(inibus) A[ug(ustorum)] Deo [Apo]ll[ini]... Pomp(eius) Sabi[n]us [Victo]ris [f(ilius ?)]..fla[men perpetuus sacerdos] Rom(ae) et [Aug(usti)] Ma[gister ? v]ic(i) C..., curator [ci]vi[tatis ou coloniae ou civium romanorum?]... (Goffaux, Hiernard, *Gallia* 68, 2011, 253-290).*

- à Argentomagus (Bituriges Cubi, Aquitaine) :

- *[Numini]bus. Aug(ustorum). et. Minervae...* (AE 1973, 340 ; à la fontaine; 150-déb. III^e s. ou III^e s.).

- *Numinibus Aug(ustorum). et. deo Mercurio Felici. Q. Serg(ius). Macrinus. aed(ilis).d.s.d. v.s.l.m.* (AE 1973, 341 ; dans un édifice à 50 m du temple Ouest; 150-déb. III^e s. ou III^e s.).

- *Num(inibus). Aug(ustorum). et deo Mercurio Felici Quint(us) Sergius Macrinus aedem.D(ei). Nov(am) donavit.v.s.l.m* (AE 1973, 342 ; dans un édifice à 50 m du temple Ouest; 150-déb. III^e s. ou III^e s.).

- *[deo Mercu]rio et de[ae Minervae ? A]ug(ustae/ustis ?) Ates[patus?]....* ...*[Ae]liani? (filius)...*(G178 ; remploi dans la façade de l'église de St-Marcel):

- à Aquae Neri (Néris-les-Bains, Bituriges Cubes), dans le sanctuaire du dieu local *Nerius*:

- *Numinibus Aug(ustorum) et Nerio deo usibusque R(ei) P(ublicae) B(iturigum) Cub(or)um) et vicanorum Neriomagensium L. Iulius Equestris fil(ius) Equester II vir II, flamen Romae et Augusti itemque flamen (Provinciae Aquitaniae ou Pietatis?) et Lucii Iulii Equestris filii Cimber et Equester flamines Romae et Augusti, diribitoria tabernas, porticus, quibus fontes Nerii et thermae Pietatis cinguntur cum omnibus suis ornamentis ob honorem*

flamonion obtulerunt. Ainsi peuvent être reconstituées des inscriptions identiques (C. 13, 1376-1379 (150-200) gravées sur les architraves du portique.

- ...*nidunus Aug(usto) deo Nerio* (G180 ; grafitte sur un fragment de mortier ; fouilles place de l'église).

- à Berthouville, au sanctuaire de Mercure Kanneltonensis (Lexovii):

- *Num(inibus?). Aug(ustorum?) signum Mercur(i) cum sua aede. ex [pecunia conla]ta*. Sur un autel (C. 13, 3177, II^e s.?) réemployé comme bénitier (?) dans l'église de St-Germain-la-Campagne, proche de Berthouville d'où il provient probablement¹. Babelon 1916 attribue la statue de bronze d'un prince *in formam Mercurii* à cet autel.

- Or la plupart des pièces du trésor d'argenterie trouvées dans le sanctuaire portent gravée au point la dédicace *Mercurio Aug(usto) sac(rum)* (G228-239). Il est donc possible que les dieux augustes soient les équivalents de l'association du *numen* impérial avec un dieu, ici *Nerius*, là Mercure.

Si l'association fréquente du *numen* impérial avec les dieux - et dans certains cas des dieux augustes – peut être considérée comme un équivalent de la formule de l'augustalisation, l'emportant sur celle-ci pour des raisons culturelles dans certaines régions où cette dernière ne se répandit guère, il est alors intéressant de se demander ce que représentent les *Numina Aug*. N'est-ce pas en raison de leur nature, de la définition religieuse du prince qu'ils exprimaient qu'ils pourraient être sous-entendus dans la formule de l'augustalisation?

C - Un rôle actif de l'Empereur dans cette association : quelques exemples d'actions conjointes

Que les dieux augustes puissent exprimer la fonction de l'empereur comme catalyseur de l'action divine, divers cas semblent le montrer. L'association des dieux et de l'empereur fait de ce dernier un acteur réel plutôt que l'objet d'un hommage formel. Dans cette association dieux et empereurs sont dans une relation de mutuelle responsabilité². Pour saisir plus concrètement en quoi consiste cette synergie nous aborderons quelques exemples

¹ Babelon 1916 : la section de sa base correspond à l'espace creusé pour recevoir l'autel dans le sanctuaire de Berthouville:

² C'est ce qu'exprime bien le Panégyrique de Trajan. L'empereur y est étroitement connecté aux dieux du fait de son choix par Jupiter, de ses vertus semblables à celles des dieux. Leur soutien et leur approbation est une importante source de pouvoir pour le prince qui n'est pas un dieu mais un agent des dieux comme on le voit sur l'arc de Bénévint. Microcosme terrestre et macrocosme divin sont deux univers parallèles et communicants : les relations de Jupiter et de l'empereur sont en termes de soutien et de responsabilité mutuels (Schowalter 1989).

augusto-tibériens de Rome et d'ailleurs, exemples d'abstractions divinisées promues par le pouvoir lui-même¹ aussi bien que de dieux qui ont reçu très tôt le titre d'Augustes.

1 - *Victoria Augusta, Pax Augusta*, et quelques autres

Victoria Augusta : *Victoria* est attestée en 43 a.C. (C. I², 229 ; *Cum*, 14/4 / 43 a.C.) : *Cum*. mentionne un jour d'action de grâce à *Vict. Aug.* le 14 avril, commémorant la première victoire d'Octavien en 43 a.C, et donnant le titre d'Auguste rétrospectivement à la déesse. En revanche les calendriers (*Arv.*, *Amit.*, *Ant.*) ne donnent pas *Victoria Augusta* lors de la mention de la victoire d'Actium.

La statue de *Iustitia Augusta* (*Praen.* 8 janv.) offerte par Tibère en 13 p.C. dans le temple de Bellone, à l'occasion de son triomphe sur l'Illyricum est à relier à la notion de « guerre juste », base d'une victoire et d'une paix solides.

Pax Augusta (*Cum.*, *Caer.*, *Praen.*, 30 janv 9 a.C.), *Amit.* (13/7/13 a.C. et *RGDA*, 12, 2, Scheid 2007, 47) : au retour d'Auguste d'Hispanie et de Gaule, le Sénat décide l'érection de l'*Ara Pacis*, constitué le 4 juin 13 et dédié le 30 janvier 9 a.C. (anniversaire de Livie). La décoration de l'autel nous renvoie à une paix augustéenne, romaine et cosmique² issue de la victoire et conférant le pouvoir : son bénéficiaire Auguste y apparaît, à travers la référence à sa conception et à sa naissance établie par l'ombre de l'obélisque, comme l'être élu du destin, dont la puissance était une émanation de *Sol/Apollon*³, le dieu du nouvel *Aurea Aetas*. Cependant cette paix bien que qualifiée d'Auguste a une origine divine comme le montrent les multiples allusions à Apollon⁴. L'association de Mars, Vénus, Roma et Enée – sur des panneaux séparés – à Auguste conduisant la procession dans le registre humain, montre que ce dernier est l'agent de ses ancêtres divins (Kuttner 1996, 66-67).

¹ Le précédent des *Imperatores* a préparé le terrain ; rappelons pour mémoire la *Victoria Sullana* ?, la *Felicitas Sullana*, mais aussi la *Venus Sullana* ...

² Ce qu'illustre la représentation des provinces, la connexion avec l'*horologium solarium Augusti*.

³ Cependant la dédicace par Auguste lui-même de l'*horologium* ne qualifie pas *Sol* d'*Augustus* (*Soli donum dedit*, C. 6, 701-702). Selon Buchner 1982, l'ombre du gnomon devait se poser sur le visage d'Auguste, au centre de l'*Ara Pacis*, lors de l'équinoxe d'automne qui coïncidait avec la naissance d'Auguste. Le complexe de l'*horologium* était aussi lié au signe zodiacal d'Auguste, le capricorne.

⁴ Les griffons, 20 cygnes, les lauriers, l'abondance des rinceaux d'acanthes. Sauron 1994, 511-519. Sur le complexe augustéen du Champ de Mars comme centre cosmologique, Rebak 2006. Le choix d'Apollon est d'autant plus heureux que ses attributions à la fois guerrière et salutaire conviennent bien à Octavien-Auguste comme guérisseur de l'Etat romain (Wickkiser 2005).

Un autel de *Providentia Augusta*¹ est consacré par Tibère au *Campus Agrippae* peu après le 18 octobre 31, date de l'exécution de Séjan. La déesse était remerciée d'avoir sauvé Tibère et l'Etat². Un sacrifice accompli par les frères Arvales est par la suite attesté sous Caligula à cet autel, mais il est très probable qu'il ait eu lieu aussi sous son prédécesseur. En 38 il se déroula le 26 juin, anniversaire de l'adoption de Tibère par Auguste en 4 p.C. (*Amit.*) et en 39 il eut lieu très probablement le 18 octobre, anniversaire de la chute de Séjan ; et l'on peut supposer que ce dernier fut accompli chaque année à cette date depuis 32. La Providence était donc liée à la répression des complots et à la succession impériale et ainsi à la continuité du pouvoir au sein de la *domus* impériale. La *Providentia* qui prit un relief particulier sous Tibère, à tel point qu'elle fût célébrée alors en Italie et en province³, est bien une notion propre à cet empereur comme l'a bien montré J.-P. Martin⁴. Pour lui, Tibère, féru d'astrologie, avait reconnu dans les astres « le dessein des dieux, d'assurer la succession impériale dans la famille d'Auguste ». Il reconnaissait ainsi l'existence de *Providentia* qui pouvait se manifester dans certaines circonstances comme la mise en échec d'un complot ou le choix d'un successeur. C'est peut-être pour cette raison que l'on rencontre les deux expressions, qui ne sont sans doute pas identiques : *Providentia Augusta* et *Providentia Augusti* (ou *Ti. Caesaris Aug.*). Elles désignent deux aspects complémentaires: la première s'applique à la déesse en tant qu'entité supérieure aux hommes susceptible d'intervenir en permanence dans la sphère du pouvoir impérial et la deuxième désigne le *numen* de l'empereur qui a accompli l'acte en accord avec les dieux et en tant qu'instrument de leur volonté et de leur puissance et donc de la Providence⁵. Plus tard la pensée stoïcienne fera de la Providence un principe d'adhésion à la volonté divine, garantissant une action libre mais dans le sens voulu par le destin⁶.

¹ L'épithète *Augusta* et non le génitif *Augusti* est donnée dans les *AFA* (*AE* 1983, 95).

² Selon Fishwick 2010, la construction de l'autel aurait commencé en 4 p.C. ou peu après et aurait été achevée avant la mort d'Auguste ou peu après.

³ Monnaies d'Hispanie: *Provident* (Emerita, Martin 1982, 104), *Providentiae Augusti* (Italica, Martin 1982, 104,114). Inscriptions : à Interamna *Salus Perpetua Augusta, Libertas Publica Populi Romani*, associée à *Providentia Ti Caesaris Augusti* et au Génie du municpe (*C.* 11, 4170) et *Providentiae Augustae* (*C.* 11, 4171) ; *Numen ac Providentia* à Gortyne (*C.* 3, 12036) ; *sacerdos in perpetuum Providentiae Aug. et Salutis Publicae* à Corinthe (*AE* 1974, 607, *AE* 1978, 778).

⁴ Martin 1982, 103-134.

⁵ « Croire à la providence d'un homme, c'est croire à une Providence au-dessus des hommes et dont elle issue. Il y a accord entre la raison dans l'homme et la raison du monde, la première étant un reflet de la seconde » (Martin 1982, 182).

⁶ Martin 1982, 183. Pour Fishwick 2010, la date de 4 p.C mettrait l'autel en rapport avec l'adoption de Tibère auquel Auguste imposa l'adoption de Germanicus, ces adoptions venant après les divers réglemets successoraux en faveur d'Agrippa puis de C. et L. César. L'autel ne célébrerait pas seulement l'adoption de Tibère mais la vertu qui permit à Auguste de prendre les décisions judicieuses destinées à assurer sa succession, au gré des circonstances tragiques qui avaient frappé la *gens*.

- *Pietas Augusta* et *Salus Augusta* ont été liées à la maladie de Livie en 22 p.C., marquée par les vœux de Tibère¹; En réalité *Salus Augusta* peut s'inscrire dans la politique augustéenne de sauvegarde des droits civiques et est en tout cas célébrée après l'échec du complot de Séjan² : des sacrifices à *Salus Perpetua Augusta*... sont alors accomplis³. Et *Salus* est associé à *Providentia* à Interamna (C. 11, 4170) tandis qu'à Corinthe on relève une *sacerdos publ(ica) Providentiae Augustae et Salutis Publicae* (AE 1971, 442).

2 - *Ceres* et *Ops Augusta* en 7 p.C.

Les calendriers romains (*Fast. Vall., Amit., Ant., Min.*), l'*Arvalium* signalent l'instauration par Auguste d'un culte à *Ceres mater* et *Ops Augusta*. Les autels des deux déesses furent érigés au *vicus Iugarius* le 10 août, mois d'Auguste, en 7 p.C. et les cérémonies annuelles se déroulaient lors des *opiconsivia* du 25 août, liées aux *consualia* du 21 août. P. Pouthier⁴ a bien montré que la déesse privilégiée est ici *Ops*, plus que Cérès à laquelle elle est cependant liée en tant que déesse agraire. Elle est honorée en son mois, lors de sa fête et y apparaît non comme la déesse des moissons mais comme la déesse de l'abondance des grains engrangés. Or seule *Ops* est qualifiée d'*Augusta*⁵. Est-ce parce qu'elle représente un idéal que, telles *Pax* ou *Concordia*, seul l'Empereur se doit d'atteindre? Ne faudrait-il pas plutôt la mettre en rapport avec des événements qui exigeaient son intervention et auxquels le Prince aurait contribué? P. Pouthier lie l'établissement du culte aux graves famines qui ont frappé Rome en 22 a.C. puis de 5 à 8 p.C. et sans doute en 9 p.C.⁶. A chaque fois le Prince dut intervenir. En 22 a.C. il accepta la *cura annonae* et en 6 p.C. il prit toute une série de mesures : doublement de l'allocation en céréales, rationnement et affectation d'anciens consuls au contrôle de la distribution, création des vigiles placés sous l'autorité d'un préfet pour combattre les incendies - grand risque pour les greniers - mais aussi les émeutes frumentaires⁷. Ainsi *Ops* ne pouvait que favoriser l'engrangement des récoltes et, par sa liaison avec Saturne, la lutte contre l'incendie redoutable pour les greniers. Ainsi le

¹ Fears 1981b, 891.

² BMC I, 81-84. Martin 1982, 130.

³ Fears 1981b, 892.

⁴ Pouthier 1981, 281-310.

⁵ Deux poids de bronze retrouvés au Capitole offrent l'inscription *templ(um) Opis aug(ustae)* (ILS 8637a ; Pouthier 291). Ainsi la déesse titulaire du vieil *aedes* républicain du Capitole avait elle aussi adopté le titre d'Auguste.

⁶ Garnsey 1996, 290-291, 298-302, 304, 310, 314 ; Viriouvét 1985.

⁷ Les autres mesures de 6 p.C. : renvoi de personnes superflues hors de Rome, permission aux sénateurs de s'absenter, suspension des tribunaux, réduction des festivités coûteuses (Dio 55, 26-27). Sur les aleas de l'approvisionnement maritime, Rickman 1980, 261-275.

qualificatif d'Auguste pourrait s'expliquer par le fait que l'action d'Auguste était inspirée par la déesse ou exprimait - à travers lui - l'action même de la déesse secourable. Ajoutons qu'un syncrétisme présent chez Virgile, Ovide, Tibulle, rapprochait *Ops* de *Rhea Sylvia* et de *Magna Mater* qui, protectrice d'Enée et des Troyens, apparaissait comme une déesse nationale et dans la mesure où son temple du Palatin était proche de la *domus augustana*, pouvait apparaître comme une déesse gentilice ou domestique du Prince descendant d'Enée!

3 - *Concordia Augusta* en 10 p.C.

Le temple de cette déesse a été dédié par Tibère en son nom et en celui de son frère décédé Drusus sur les pentes du Capitole, sur un site républicain plein de signification, près du temple de Castor et Pollux le 16 janvier 10 p.C. Cette date est l'anniversaire du jour où Octavien reçut le titre d'Auguste, ce qui ne donne que plus de relief au titre d'*Augusta* porté par la déesse : Auguste apparaît comme le support permettant l'action de la déesse dans la fin de la guerre civile et la réconciliation des citoyens. Qui plus est la conception du temple illustre magnifiquement l'épiphanie de la déesse (liée à *Pax Augusta*) dans ce nouvel Age d'Or initié par Auguste sous les auspices d'Apollon : concorde entre le *Princeps* et son héritier désigné Tibère, jadis disgracié, concorde entre les ordres, et enfin harmonie de l'univers. Dans le temple la disposition des sculptures avec ses couples divins, celle des peintures, réalisées par de grands artistes grecs répond à des spéculations symboliques et astronomiques conçues par le néopythagoricien Thrasyllus assisté probablement par Manilius pour représenter l'harmonie et l'ordre du cosmos¹. Apollon, le dieu préféré d'Auguste depuis Actium, l'initiateur du nouvel Age d'Or y occupe une place centrale². Il est à la tête des signes du zodiaque et le groupement particulier des divinités représentant ces signes sert à illustrer le « nouvel ordre mondial harmonieux de *Concordia Augusta* » et sa corrélation avec les dirigeants eux-mêmes. Ce n'est donc pas un hasard si le titre d'Auguste sert à qualifier *Concordia*. N'est-ce pas le *princeps*, lui-même porteur du titre qui, instrument des dieux, et en particulier d'Apollon, remporta la victoire d'Actium ouvrant ainsi l'ère nouvelle qui permit aux autres divinités, représentées dans le temple, celles de la prospérité (Liber, Cérés..), *Concordia* d'apporter leurs bienfaits à l'humanité. D'ailleurs il est probable que la *porticus Liviae* ait été dédiée à *Concordia Augusta* en 7 a.C. lors du deuxième triomphe de Tibère après une victoire remportée sous les auspices d'Auguste. L'édifice

¹ Analyse très riche de Kellum 1990.

² Allusions à sa réconciliation avec Junon après la Guerre de Troie, avec Liber Pater/Dionysos qui déserta le camp d'Antoine pour celui d'Octavien et d'Apollon, avec Mercure (Apollon représentant Auguste et Mercure, Tibère) après le don de la lyre à Apollon

pompéien d'*Eumachia* dédié à *Concordia Augusta* et *Pietas* est l'écho du monument de Livie. Et le temple de Tibère lui-même a été consacré lors de son troisième triomphe en 12 p.C.¹. On voit combien *Concordia Augusta* était liée aux auspices d'Auguste. Si *Concordia* est « Auguste », c'est donc parce que ses bienfaits passent par l'action concrète d'Auguste et toutes les divinités qui y contribuent et sont présentes dans le temple mériteraient elles aussi le même titre.

Venons-en maintenant aux dieux « réels » eux aussi dotés précocement à Rome du titre *Augustus*².

4 - Mercure Auguste

B. Combet-Farnoux³ s'est penché attentivement sur le cas de *Mercurius Augustus* à Rome sous le premier Empereur. Après avoir fait le tri des documents concernant ce dieu, il exclut l'idée que l'identification de l'Empereur avec le dieu, que l'on a tirée notamment de la célèbre Ode d'Horace (*Carm.* I, 2), puisse constituer une divinisation à proprement parler. Il estime que les documents contemporains, en particulier les titres de *Ministri Aug. Merc. Maiae* pompéiens ... démontrent l'existence d'un culte de Mercure Auguste - bien que la formule n'apparaisse pas dans les dédicaces - régi par des *collegia* chargés officiellement des *sacra* du Mercure romain. Il ne s'agit pas du patron des gens d'affaires mais du dieu de la *merx* détenteur à ce titre d'un pouvoir libérateur et purificateur lié à l'eau. L'analyse de l'ode d'Horace montre qu'en 29 a.C. Auguste joua le rôle de Mercure par une action de lustration après la mort de César et les guerres civiles. Au moment où Octavien venge l'assassinat de César et met un terme aux guerres civiles, la *Pax deorum* ne peut être rétablie qu'en effaçant la souillure des meurtres et du parricide sacrilège. Or seuls les *sacra* de Mercure sont aptes à annuler les effets néfastes de ces actes passés et rétablir les liens coupés entre les dieux et les hommes. Mais on voit bien que les bienfaits du dieu passent par l'action du prince. L'efficacité purificatrice et libératrice du dieu est liée aux rites, aux cultes établis par Octavien-Auguste. Ce dernier peut apparaître comme le médiateur de l'action divine. En outre le dieu *Pacifer* est bien choisi au moment où par la diplomatie propre à Mercure plutôt que par la guerre, Auguste engage une action diplomatique qui aboutira à la restitution pacifique des enseignes de Crassus pris par les Parthes. Là encore l'action

¹ Richardson 1978.

² Si l'Apollon Palatin n'est pas dit officiellement « auguste », c'est que le temple fut dédié en 28 a.C. soit avant l'attribution du titre à l'empereur. C'est aussi que la prudence du Prince autorisait plus facilement l'attribution du titre à des « vertus », plutôt qu'à des dieux réels. Aucune dédicace impériale à des dieux ne les qualifie d'augustes, sauf les Lares des *compita*.

³ Combet-Farnoux 1981, 433-471.

impériale n'est que la manifestation concrète de l'efficace du dieu. Et l'autel de Bologne illustre cette identification de la fonction du Prince garant de la paix avec celle du dieu¹. L'importance de Mercure dans le culte des *Compita* serait aussi liée à la lustration caractéristique des fêtes compitalistes, libérant ainsi les relations entre les quartiers : des *vicomagistri* dédient à Mercure Auguste dans les *compita* romains (en 8 a.C. notamment) mais Auguste, auteur d'une dédicace à Mercure dans le *compitum* de l'Esquilin en 10 a.C. (C. 6, 30974) ne le qualifie cependant pas d'Auguste. Ainsi l'action de Mercure s'accomplissait-elle par le canal de l'empereur investi de sa fonction purificatoire, gage de paix. L'expression *Mercurius Augustus* attestée à Rome traduirait cette situation².

On le voit les célébrations officielles décrétées par le Sénat s'adressent exclusivement aux Abstractions divinisées étroitement en relation avec des événements majeurs de la vie politique et militaire dans lesquels Auguste joua un rôle essentiel. Elles contribuent à la définition de la place du prince dans le nouveau régime qui prend naissance en 27 p.C. Toutes ces Personnifications reçoivent le titre d'Auguste en épithète et ne sont pas présentées comme des divinités du prince au moyen du génitif *Augusti*. En somme elles sont des dieux augustes. Les dieux du panthéon qualifiés d'augustes – Mercure mais aussi Diane, Stata Mater, Vulcain, Apollon³ ... -, eux, apparaissent en même temps que les Lares Augustes dans les *compita*, dès 7 a.C., soit six ans après le vœu de l'*Ara Pacis Augustae* et seulement deux ans après sa dédicace. Les monuments qui sont consacrés à ces dieux qui, avec Auguste sont les protecteurs des quartiers, ne sont pas décidés par le Sénat mais par les *vicomagistri* eux-mêmes qui les placent à côté du *Genius Augusti* et des Lares Augustes dont le culte a été organisé par le prince lui-même (supra p. 73-74). On peut dire par conséquent que vertus et dieux augustes font partie du même flux, relèvent de la même inspiration malgré le léger décalage. Et l'association des Lares et des dieux augustes au Génie impérial dans les *compita* souligne le rapport étroit ressenti entre ces dieux et l'empereur comme il l'était dans le cas des « vertus » augustes.

Cette relation étroite entre les dieux et l'empereur traduite par le titre d'Auguste s'est également produite précocément en province comme le montre le cas de Patras

¹ Combet-Farnoux 1980, 464-465: « L'identification du *Princeps* avec Mercure ne se situe pas au niveau de la protection des affaires et des intérêts des *mercatores* mais à celui de la puissance souveraine fondant et garantissant en droit religieux la cohésion de la communauté romaine en dedans et ses rapports au dehors soit dans la guerre, soit dans la paix régie selon la formule de l'accord contractuel ».

² Ovie *Fast.* V, 663-692, en fait le médiateur de la paix et de la guerre.

³ Si l'Apollon Palatin n'est pas dit officiellement « Auguste », c'est que le temple fut dédié en 28 a.C. soit avant l'attribution du titre à l'empereur. C'est aussi que la prudence du Prince autorisait plus facilement l'attribution du titre à des « vertus », plutôt qu'à des dieux « réels ». Aucune dédicace impériale à des dieux ne les qualifie d'Augustes, sauf les Lares des *compita*.

5 - Diane Auguste à Patras

Le cas de Patras - bien que relevant de l'Orient romain - est particulièrement éclairant car il permet de mettre en relation une action précise d'Auguste avec la formule des dieux augustes. Ville d'Achaïe dépeuplée par les guerres des II^e-I^{er} s. a.C.¹, Patras fut refondée comme colonie romaine - *Colonia Aroe Augusta Patrensis* - par Auguste en 15 a.C. Il procéda à un synoecisme attribuant à la ville la population grecque d'un vaste territoire² et, par *deductio*, des vétérans romains des X^e et XII^e légions, démobilisés après Actium³. En tant que ktistès, Auguste donna à la ville ses cultes poliades. Le principal fut semble-t-il celui d'*Artémis Laphria* dont la statue fut apportée de Kalydon en Etolie⁴. La déesse fut appelée Diane par les vétérans romains et ce culte synchrétique ne pouvait que favoriser l'union des deux groupes ethniques en une même communauté⁵. Il est possible que la ville ait possédé un autre *theos patrios*. Apollon, est attesté comme tel avant la fondation de la colonie⁶. Mais ni l'épigraphie, ni la numismatique ne le confirment pour l'époque romaine. On notera que ces antiques divinités de la Grèce et de Patras étaient en même temps les dieux dynastiques d'Auguste auxquels tout naturellement les vétérans devaient rendre un culte. On ne pouvait mieux choisir ces divinités poliades pour favoriser la fusion des deux parties de la population. Diane-Artémis possédait son temple sur l'acropole (Pausanias) où il avait certainement remplacé celui d'une déesse poliade plus ancienne, *Diana Triclaria*⁷. Apollon dont Pausanias suggère l'existence d'un lieu de culte sur l'acropole, devait sans doute être présent à ses côtés mais l'absence de fouilles archéologiques ne permet pas de le préciser⁸.

¹ Sartre 1991, 123.

² *id.*, *ibid.*, 201: il comprenait tout le Nord-Ouest du Péloponnèse, absorbant le cité de Dymè et de l'autre côté du Golfe de Corinthe, le sud de l'Etolie et la Locride.

³ *id.*, *ibid.*, 201.

⁴ Auguste reproduisait ainsi le geste d'un ancien fondateur de la cité Eurypylos, qui avait apporté jadis le xoanon de Dionysos de la rive d'en face (Pausanias): ainsi Auguste a-t-il voulu nettement se placer dans cette continuité. Sur les rapports entre le synoecisme, *Artemis Triclaria* de Patras, *Artemis* de Kalydon, et la *Diana Laphria* péloponnésienne, Auffarth 1997, 2009. Sur le culte de *Diana Laphria Augusta* à Patras, Kantiréa 2003, 98-101. Sur Artémis en Achaïe, Lafond 1991.

⁵ Il semble que les Grecs aient reçu la « liberté » selon Pausanias, c'est-à-dire la citoyenneté romaine comme les vétérans.

⁶ Rizakis 1998, 38.

⁷ L'assimilation de *Laphria* à cette déesse indigène protectrice de l'ancien synoecisme est d'autant plus plausible que le culte d'Eurypilos, fondateur mythique de la ville grecque était associé à celui d'Artémis Laphria (Kantiréa 2003, 99). La dimension indigène de la déesse est d'ailleurs marquée par un rite triennal surprenant en l'honneur d'Artémis : une gigantesque battue permettait de rassembler quantité d'animaux sauvages vers un corral d'où ils étaient poussés vers une rampe qui les menait directement à un immense feu (Pausanias 7, 18, 11-13 ; Mac Mullen 1987, 44-45). Le culte d'Artemis était encore pratiqué à l'époque de Pausanias. Au cours d'une procession mêlant toute la population, au cours de laquelle la prêtresse paraissait sur un char tiré par des cerfs, une *imago* du prince pouvait être portée dans le temple de la déesse sur l'acropole (Camia 2011, 213-215 ; Kantiréa 2007, 100).

⁸ Rizakis 1998.

Or la déesse poliade, Diane, est dès le début désignée comme *Diana Augusta*. La formule est attestée par le titre d'une prêtresse d'époque augustéenne *Aequana Musa* (n°5) et des monnaies coloniales de l'époque de Néron¹ et de Domitien²: ce titre officiel de la déesse se maintient donc pendant tout le I^{er} s. Comment expliquer ce choix? Plusieurs explications se présentent:

- Auguste a voulu, en vertu de sa *pietas*, restaurer, comme à Rome, les cultes traditionnels - ici des *dii patrii* - tombés en désuétude et, tout en les « infléchissant » rétablir ainsi la *Pax deorum*, rompue par les Guerres civiles, et indispensable à la vie de la société³.

- Auguste a voulu promouvoir dans cette colonie romaine des cultes dynastiques, ceux de ses patrons, Apollon et sa soeur Diane, responsables de ses victoires de Nauloque et d'Actium et, à travers eux, glorifier sa propre personne et souder les nouveaux citoyens autour d'un culte gentilice et loyaliste, comme il se doit de la part des clients à leur puissant patron: cultes civiques et cultes familiaux pourraient ainsi se rejoindre et les *dii patrii* de la cité se fondre avec les dieux Lares d'Auguste. On peut appuyer cette interprétation d'une observation de A. D. Rizakis : il constate que *Aequana Musa* fut prêtresse d'Auguste après avoir été prêtresse de *Diana Laphria Augusta*. La conclusion qu'il en tire est que le culte d'Auguste - de son *Genius* ou *Numen*? - a pu être introduit dans le temple d'Artémis Laphria⁴ et que, en tout cas, les deux cultes entretenaient des liens.

- Une autre explication, non exclusive des précédentes est possible et c'est celle que je préfère. Le titre d'*Augusta* attribué à *Diana* doit être mis en relation avec l'acte fondateur d'Auguste. D'une part la colonie est constituée de Grecs et de Romains qui se reconnaissent dans les cultes communs syncrétistes. L'épithète d'Auguste est là pour rappeler le pouvoir souverain qui autorisa la fondation. Ainsi l'invocation à *Diana Laphria Augusta* est une façon d'exprimer l'identité de la nouvelle cité: de nouveaux citoyens d'origine grecque et romaine intégrés dans la cité romaine et dans un Empire dirigé par une dynastie à laquelle on affirme son loyalisme par le titre d'Auguste attribué aux dieux identitaires de la cité, qui, par chance, sont aussi des dieux dynastiques. Mais il y a mieux. L'acte de fondation est particulièrement important car il va conditionner tout le destin de la nouvelle colonie. Cette création a été décidée par Auguste et l'acte de fondation a été accompli sous les auspices de l'Empereur. Ainsi la nouvelle cité venait à l'existence par la volonté des dieux et notamment les *theoi*

¹ RPC I, 261, n°1276 (as, rev.: *Deanai Augustai C P*), 1281 (as, rev.: *Laph]ria Gac (?) Dian. Aug.*) en outre *Apol. Aug.* (1275) et *Hercul. Aug.* (1278)

² RPC 227= BMC 29 (as, rev.: *Dean. Aug. Laphr.*), 230 (as, rev.: *Dean. Au. Patr.*).

³ Rizakis 1998, 35.

⁴ L'eikon d'Auguste devait se trouver dans la *cella* du temple de la déesse;

patrooi, Diane et sans doute Apollon¹ qui, à travers les auspices, autorisaient Auguste à fonder la colonie qui se développerait sous leur protection en même temps que sous le patronage de l'Empereur. La formule de l'augustalisation était donc tout à fait adéquate pour exprimer et sacraliser l'évènement de la fondation. La renaissance de la cité et son destin futur étaient entre les mains de ses *dii patrii*, notamment de Artémis-Diana Laphria. Mais cette création divine se concrétisait dans l'action d'Auguste qui donnait vie au projet divin. Ainsi Auguste apparaît-il comme le médiateur, le canal par lequel la puissance des divinités amenait une cité à son existence².

Nous pouvons vérifier cette synergie entre dieux et empereur dans des domaines aussi variés que la politique, la cité, l'économie, le salut, en analysant les dieux choisis pour l'augustalisation dans la deuxième partie. On le voit à travers ces exemples, la formule des dieux augustes peut être utilisée pour exprimer qu'un bienfait divin est décelable dans l'action concrète du prince. A quel titre celui-ci, acteur effectif, peut-il être associé à la divinité source du bienfait par l'épithète Auguste ? Le qualificatif est le signe d'une relation intime, très poussée entre les dieux et l'empereur, relation que l'on ne retrouve pas entre les dieux et les particuliers³. Cette association ne peut que traduire la reconnaissance d'un statut particulier du prince, proche des dieux, au-dessus du commun des mortels⁴.

II – Les dieux augustes : un prince surhumanisé par sa fonction, instrument des dieux ?

La section précédente a montré combien les dieux augustes pouvaient être liés à des actes précis, à des bienfaits effectifs de l'empereur. Dans ce cas on peut comprendre que les autorités ou les fidèles aient associé dans leurs hommages l'empereur aux dieux comme co-responsables de ces bienfaits, les dieux en étant la source lointaine et

¹ Lui aussi est attesté comme Auguste sous Néron. Les monnaies représentent un Apollon à la lyre, c'est-à-dire l'Apollon actien (ou celui de Néron?).

² Un cas semblable à Luni dont Auguste était le patron. Le grand temple de la déesse éponyme *Diana/Luna*, déesse de Nauloque et du *Saeculum Aureum* accueille le culte impérial lors de la restructuration augustéenne ; cela peut signifier la coopération de la déesse et de l'empereur, son intermédiaire (Legrottaglio Luni). S'il n'existe aucune dédicace à *Diana/Luna augusta*, c'est peut-être parce que le temple daterait de 28 a.C.

³ De rares exceptions sont à noter: *Diana Gratidiana*, *Planciana*... Les dédicaces *in honorem (et memoriam)* de particuliers n'ont pas la même portée.

⁴ Sur la relation de Jupiter et de Trajan bien illustrée par le *Panégyrique* de Pline, Schowalter 1989, 88-143. L'élection divine serait liée à l'exercice des vertus par Trajan et les rapports entre l'empereur et les dieux seraient fondés sur un soutien et une responsabilité mutuels et n'entraîneraient en rien la divinité du prince.

l'empereur, l'agent immédiat – la *tutela praesens*¹. En somme l'empereur nous est apparu comme un intermédiaire, un intercesseur², un catalyseur de la puissance divine. S'il remplit une telle mission, c'est qu'il se situe au dessus des hommes. Certes il n'est pas l'incarnation d'un dieu, nous l'avons vu ; mais est-il lui-même un dieu inférieur, un être surhumain se situant dans un niveau intermédiaire entre les « vrais » dieux et les hommes? Doit-il cette situation à ses vertus personnelles, à sa fonction et au choix divin³ ? Le statut surhumain du Prince peut être approché à travers l'examen des rapports entre vertus de l'Auguste, *Numen* impérial et dieux augustes.

A – Vertus de l'Auguste et dieux Augustes

Abordons le problème par un cas concret, fort révélateur et convaincant bien que tardif, celui du temple des Victoires de Caracalla à Dougga en Afrique Proconsulaire (Tunisie).

1 - Le temple des Victoires de Caracalla à Dougga et les dieux augustes

Des recherches récentes ont permis de découvrir de nouveaux monuments épigraphiques à Dougga. Certains sont à rattacher au temple des Victoires de Caracalla connu depuis longtemps par la dédicace gravée sur son linteau⁴. Ce temple a été identifié dès 1966 par Cl. Poinssot⁵ et étudié récemment par M. Khanoussi, N. Kallala⁶, A. Mastino, V. Brouquier-Reddé⁷ et S. Saint-Amans⁸. Il peut en effet être identifié avec un sanctuaire situé un peu à l'ouest du temple anonyme dit de « Dar-el-Acheb » (ou Dar Lachab), dans le quartier au sud-ouest du forum. Il s'agit d'un don magnifique de 150.000 HS offert par *Gabinia*

¹ « The most manifest god » selon Ando 2003.

² Sur l'intercession des empereurs Mac Mullen 1987, 123 et 1976, 27, n 14.

³ Fears 1977 ; voir Bertrand Ecanvil 1994, Sauron 1994.

⁴ C. 8, 26546 + 26650 + 26679? et 5 fragments inédits publiés dans Maurin, Khanoussi 1997, 149, 1.

⁵ Poinssot Cl. *BCTH*, n.s., 1966.

⁶ Khanoussi 2003a, Kallala 1996/1997.

⁷ Brouquier-Reddé 2003.

⁸ Saint-Amans 2004, 170-178.

Hermiona, membre d'une des principales familles de la cité, à l'occasion de son flaminat perpétuel probablement¹.

Situé sur un terrain donné par *Hermiona*, en forte déclivité, ce dont on a tiré parti, au moyen d'énormes terrassements, pour le mettre en valeur, le temple, orienté au sud, domine la pente². De grandes dimensions (41,5x14,2 m) c'est un édifice toscan, tétrastyle in antis, sur podium, bâti au fond d'une cour trapézoïdale dont il occupe toute la largeur ; il est unique à Dougga³. Le *templum* est désigné dans le texte comme *Templum Victoria[...D]omini Nostr* (A671). Une restitution peut être proposée grâce à la découverte d'un nouveau fragment : *Templum Victoria[rum Augustarum D]omini Nostr*⁴. S. Saint-Amans 2004, 172, propose *templum Victoria[rum Augusti D]omini Nostr*, sans certitude. On a reconstitué un fragment (A672) *V[ictor]iis [Augustis] sacrum*, le nombre de caractères manquant dans la lacune correspondant bien à l'épithète au pluriel. Le temple est consacré *pro salute imp*. Daté de 214 (A671), il célèbre certainement les trois grandes victoires de Caracalla : la victoire germanique sur les Alamans en septembre 213⁵, victoire qui fut le fruit d'un énorme effort militaire⁶ à la hauteur du péril germanique inquiétant depuis Marc Aurèle; grâce à elle la paix fut rétablie pour vingt ans⁷. Les autres sont la victoire parthique et peut-être la victoire adiabénique de 214. On notera que *Victoria Augusta* est mise au pluriel

Or les dernières fouilles ont permis de retrouver quatre bases de statues dont trois sur le site du temple, et dédiées, sans mention de dédicant, à des divinités augustes: Apollon Auguste (A626), Liber Pater Auguste (A642), Neptune Auguste (A660). La quatrième, dédiée à Mercure Auguste (A650) a été retrouvée à proximité du théâtre. La taille, le style, la graphie identiques de ces bases permettent d'affirmer qu'elles faisaient partie, avec les statues qu'elles portaient de la décoration du sanctuaire. N. Kallala⁸ pense qu'elles devaient orner la vaste cour. Mais il est préférable de penser, avec M. Khanoussi et V. Brouquier-Reddé⁹, qu'elles étaient logées dans les niches latérales de la *cella*. La *cella* unique

¹ Kallala 1997, 117.

² Sur la description du monument, voir Khanoussi 2003, 447-453, et Brouquier-Reddé 2003, 457-469.

³ Brouquier-Reddé 2003, 461. On entre dans le sanctuaire depuis une rue parallèle, enjambée à la hauteur du pronaos par un arc corinthien à une arche qui souligne la présence de l'édifice religieux et son caractère triomphal. On pénètre par une porte latérale à porche distyle dans la cour à ciel ouvert sans portique. Un dallage cruciforme la divise en quatre espaces, situés en angle, occupés par des bassins ménageant ainsi un cheminement par une allée centrale et un cheminement périmétral. L'allée centrale se termine par l'escalier d'accès au pronaos, précédé d'une plateforme - comme dans d'autres sanctuaires impériaux.

⁴ A La place de *Victoriae Augustae* restitué par N. Kallala, A. Mastino proposait *Victoriae [Germaniae ou Ger(manicae) Max(imae) ou Ger(manicae) Aug(ustae) d]omini Nostr*. On a aussi proposé *Templum Victoria[rum Augusti D]omini Nostr*. Il nous semble que l'épithète est préférable au génitif : *Victoriae Augustae Domini N.* est attestée ailleurs.

⁵ Célébrée par les Arvales le 6 octobre, elle a été célébrée aussi à Verecunda (C. 8, 7402, au forum)

⁶ Une « guerre d'extermination » selon l'Histoire Auguste.

⁷ sur cet épisode voir Le Gall, Le Glay 1987, 566-588.

⁸ Kallala 1997.

⁹ Khanoussi 2003a, 452*, et Brouquier-Reddé 2003.

distyle, jadis revêtue de marbre, présente quatre niches latérales de 2 m. de large et 0,70 m de profondeurs sur chacun des longs côtés intérieurs, tandis que le fond est occupé par une grande niche à 1,75 m du sol. Mais il est probable qu'une autre série de niches était superposée à la première, ce qui doublerait le nombre de statues. Le début d'une inscription à *Minerva... (Aug ?)* (A659) peut être lu sur la corniche à la base de l'étage supérieur. La niche triple du fond pouvait accueillir trois statues celles des Victoires de Caracalla accompagnées peut-être de celle de l'empereur.

Si tel était le cas, nous aurions un schéma semblable à celui de bien des *augustea*, dans lesquels l'édifice principal est dédié à l'empereur sous les formes diverses du *Divus*, du *Genius Augusti*, ou du *Numen* impérial dont la statue ou le buste occupe le fond de la cella. En revanche les espaces secondaires, abritent des divinités associées à l'empereur (*augusteum* de Narona, *trajaneum* d'Italica, *augusteum* de Misène ; supra p. 122) divinités dont les statues ne sont pas seulement des *ornamenta* du sanctuaire, mais suggèrent un rapport entre l'Auguste et le Divin.

Il paraît logique de penser que ces statues divines étaient en rapport avec les victoires de Caracalla. En effet, plus qu'un souci esthétique, c'est la volonté de transmettre un message politico-religieux qui les a fait placer là. Si la restitution de la dédicace est la bonne, nous avons une combinaison entre deux facettes de *Victoria* ; la *Victoria Augusta*, divinité autonome, spécialisation de la puissance de Jupiter, qui agit dans la sphère du pouvoir impérial. Si elle est mise ici au pluriel et peut-être représentée par les statues de victoires différentes, c'est que l'on veut exalter sa triple épiphanie à travers le *numen* impérial. Les *Victoriae Germanica, Parthica et Adiabonica (?)* de Caracalla ne sont autres, en effet, que le *Numen Domini Nostri* manifesté à travers les victoires spectaculaires sur les Alamans, les Parthes et les Adiabènes. Il convenait donc de vénérer particulièrement ces épiphanies instantanées, remarquables du Divin, à travers la personne du vainqueur Caracalla, sous les auspices duquel les actions furent menées. Or les dieux augustes, honorés d'une statue dans le sanctuaire, peuvent être mis en relation avec ces victoires et renforçaient le caractère triomphal du temple¹. Apollon, rare en Afrique et unique à Thugga n'est autre que le dieu triomphal du Palatin² qui donna la victoire d'Actium à Auguste et inaugura l'Age d'Or et qui contribua peut-être aux victoires des Sévères³ qui célébrèrent des jeux séculaires ouvrant un nouvel Age d'or. Minerve (Auguste ?) souvent qualifiée de *Victrix*, mais aussi déesse de la raison, du bon gouvernement, a pu inspirer la stratégie de l'empereur. Liber Pater Auguste est

¹ Saint-Amans 2004, 176-178 : au nombre de 6 (mais sans doute 12 voire 18) ces divinités sont de vieilles divinités de Rome, intégrées au cycle augustéen, capables de remporter la victoire et de garantir la paix.

² interprété en ce sens par Kallala, 167.

³ En outre Caracalla, malade après la victoire consulta Apollon en Rhétie puis à Claros.

avec Hercule Auguste - qui pouvait être présent parmi les quatre monuments disparus de la *cella* - un des *dei patrii* de Lepcis Magna et donc des Sévères. Liber Pater – bien attesté par ailleurs à Dougga - est aussi le dieu du triomphe oriental préféré d'Alexandre, modèle de Caracalla, le dieu victorieux de cet Orient où se déroula la campagne parthique¹. Ce dieu que les monnaies sévériennes qualifient avec Hercule de *deus auspicus* a pu jouer un rôle dans le destin de la bataille. Quant à Mercure Auguste, il est peut-être lié à la paix consécutive à la victoire mais aussi à l'activité diplomatique déployée par Caracalla qui réussit à se concilier par des cadeaux ses anciens ennemis alamans qui devinrent les alliés de Rome. Enfin Neptune Auguste, maître des mers, représenté sur les mosaïques africaines triomphant sur son char marin, peut avoir joué son rôle en tant que dieu des eaux en facilitant la traversée du Danube par les troupes, puis celle du Pont Euxin à moins qu'il ne soit considéré comme un garant de la prospérité agricole - comme c'est le cas en Afrique - garantie par la victoire sur les Barbares, ceux de Germanie comme du reste de monde. Ainsi les dieux, par leur coopération, ont rendu possible les victoires germanique et asiatiques et leurs effets bénéfiques².

Ces explications sont probables ou possibles mais ne sont pas exclusives d'une signification plus large. On ne peut en effet exclure que la *cella* et la vaste cour du temple aient abrité bien d'autres statues de divinités dont les traces ont disparu: pourquoi pas Hercule Auguste, l'autre *deus patrius* de Lepcis en même temps que *deus auspicus*; et Mars Auguste, le dieu de la guerre et l'*Ultor*, et bien d'autres. Il est possible que ce soit tout le panthéon romain – au moins les Olympiens - qui y ait été réuni. Et quelle signification donner alors à cet ensemble. Il en est une qui paraît plausible. Le sanctuaire est peut-être l'image du cosmos dans lequel agissent les puissances divines représentées par les statues. Ces puissances, l'Empereur se doit de les capter pour le bienfait des citoyens grâce à sa *pietas* et à ses vertus. Or la conjonction de ces puissances divines peut aboutir à créer une victoire comme la victoire germanique ou la victoire parthique de Caracalla, quand le destin de l'Empire est en jeu.

Ainsi les victoires de Caracalla, dans cette perspective, seraient l'épiphanie de la puissance de ces dieux à travers l'action impériale, dieux que l'on ne peut de ce fait que qualifier de *dii Augusti*. Là encore l'hypothèse suggère le rôle de médiateur joué par l'empereur, capable de canaliser, à travers sa propre action terrestre, la puissance des dieux au service des Romains.

¹ Sur cette campagne Le Glay in Le Gall, Le Glay 1987, 588.

² Possibilité envisagée par Kallala, 1997, 170. Sur le caractère romain et triomphal des dieux du temple, Saint-Amans 2004, 176-178.

2 - Les Vertus de l'Auguste, des facettes du *Numen*

impérial

Laissons de côté les mentions numismatiques auxquelles on ne peut attribuer une valeur culturelle¹. Elles sont, comme l'a bien souligné J.-P. Bost², l'expression de valeurs exaltées par la propagande impériale. Nous avons considéré les vertus dotées de l'épithète Auguste comme des dieux augustes, divinités autonomes agissant dans la sphère impériale. Le titre de *Dea* n'est-il pas attribué à *Victoria Aug(usta)*³ à Thala (A115)? Mais qu'en est-il des abstractions divinisées reliées à l'empereur par le génitif *Augusti/orum*? Sont-elles également des divinités autonomes⁴ ou le génitif *Augusti/orum* les rend-il étroitement dépendantes de l'empereur?

Maints auteurs distinguent, on l'a vu, les vertus (ou Abstractions), divinités autonomes liées aux dieux immortels des vertus, qualités divines des empereurs⁵. Ce sont ces

¹ Même si certaines mentions font allusion à des cultes publics (cf les célébrations de l'*Aeternitas Augusta* en Hispanie, à Emerita et à Tarraco, allusion au temple du *Divus Augustus*; *RPC Spain*, 71, 29, 47, 48, 219, 226).

² Bost 2004, Norena 2001. En effet la monnaie, instrument privilégié de communication entre le Prince et l'opinion (c'est-à-dire celle des élites), livre un message (voire un programme politique, une image idéologique) évoluant d'une justification du nouveau régime destinée à l'Urbs vers un discours plus impersonnel, universel, altruiste et civil du bon gouvernement prenant en compte la réalité de l'opinion provinciale: les vertus sont désormais les valeurs et les qualités de tout souverain. Voir aussi Charlesworth 1937, pour le rôle de la propagande numismatique dans la présentation d'une image du souverain paternel, bienveillant, attentif aux besoins de ses sujets, image dans laquelle la Providence devient l'attribut essentiel. Voir aussi Fishwick 1991g, 457-459.

³ D'ailleurs «la victoire d'Auguste était le support et la justification de l'instauration du nouvel ordre... le pouvoir d'Auguste reposait davantage sur la victoire que sur la force militaire. Cette victoire n'était pas simplement conquête : elle ouvrait une nouvelle ère de paix et de prospérité » (Roddaz 2006).

⁴ Les Romains accoutumés à créer des abstractions divinisées pour expliquer des faits exceptionnels s'adressaient à elles comme à des divinités autonomes. Fears 1981a, b, Fishwick *ICLWII/1*, 1991, 455ss, soulignent l'influence des Personnifications divinisées adoptées par les Monarchies hellénistiques sur les Abstractions divinisées romaines... A la fin de la République et à plus forte raison sous l'Empire la situation se complique du fait de l'appropriation de ces vertus par les *imperatores* puis les empereurs (Fears, *Virtues* 875-885; Fishwick *ICLWII/1*, 1991, 456-457; Norena 2001, 152): les vertus deviennent un monopole impérial. Sous l'Empire les vertus *Augustae*, *Augusti* ou *Imperatoris*... sont indistinctement considérées comme des divinités comme le prouvent certaines pratiques culturelles attestées par l'épigraphie (temples, autels, formules *sacrum*, *VSLM*, *pro salute* leur sont destinés; Fishwick *ICLWII/1*, 1991, 462-465; Smadja 1986, 504). Le problème est de savoir s'il s'agit de divinités autonomes, « de plein droit » (ou si elles sont intimement liées à la personne impériale comme qualités personnelles ou attributs de leur personnalité. Dans le premier cas on pourrait les considérer comme des divinités augustes, dans le second cas il s'agirait plutôt d'aspects du *Numen* impérial qui n'entrent pas directement dans notre sujet.

⁵ La terminologie qui désigne ces divinités du nom générique de vertus ou abstractions divinisées incite en effet à la confusion. Ainsi C. Norena 2001, 153, distingue les Personnifications comme *Libertas*, *Pax*..., dans lesquelles on peut voir des divinités autonomes, des vertus proprement dites (*clementia*, *pietas*...) qui sont des qualités morales inhérentes à l'homme⁵. De même *Providentia* est à la fois celle des dieux, la divinité qui préside à l'ordre du monde et une qualité d'intelligence et de raison propre à l'empereur qui déjoue les complots, pourvoie à sa succession, prend soin de ses sujets et assure ainsi l'éternité de Rome, gouvernant en accord avec les plans divins (Martin 1982, 421-428; Charlesworth 1936). *Felicitas* aurait été conçue comme une force innée sous la République avant d'être assimilée sous l'influence grecque à *Εντυχία/Fortuna* et conçue comme venue des dieux (Wagenvoort 1980, *Felicitas*). Voir Wallace-Hadrill, 2008. Pérez 2003 52-54, définit la *Victoria Augusti*, « comme qualité divine d'un homme favorisé par les dieux », qualité dérivant des dieux eux-mêmes et élevant l'empereur au dessus des hommes. Si la *Victoria* (ici *Augusti*) vient des dieux, *virtus* est une qualité innée

dernières qui nous intéressent ici. Elles ne sont pas des dieux augustes mais entretiennent avec eux des relations étroites comme le prouve le temple des Victoires de Caracalla étudié ci-dessus¹. Ces vertus dont le caractère personnel est accentué par l'emploi du génitif² sont des qualités innées propres à chaque empereur³ et sont comme l'épiphanie de sa puissance ou pour le dire autrement de son *Numen*⁴.

Cette épiphanie apparaît évidente quand la vertu est dotée d'une épithète qui la relie à un événement particulier comme c'est le cas pour *Victoria* qualifiée de *Germanica*, *Parthica*,

possédée par l'empereur qui l'a fait choisir par les dieux (p. 54) ; ces vertus sont diffusées par des monnaies de Vespasien dans un souci de légitimation d'une nouvelle dynastie après les guerres civiles. Elles sont la base même de l'*auctoritas* des Flaviens. D. Fishwick sépare lui-même les bienfaits (blessings), des vertus, estimant cependant que les deux catégories sont des divinités autonomes, proches des Olympiens, mais distinctes de ces derniers en ce sens qu'elles n'ont pas de personnalité mythique mais se définissent comme des *numina* fonctionnels. Contrairement à ce qui a été affirmé, il n'existe pas de vertus cardinales issues de la philosophie grecque, qui formeraient un canon impérial idéal, telles celles illustrées par le *clipeus Virtutis* décrété à Auguste par le Sénat en 27 a.C. (Wallace-Hadrill 1981, Classen 1991, Norena 2001) : les vertus du *clipeus* ne correspondent pas exactement à celles des philosophes et de Cicéron et ne seront pas reprises comme un ensemble par les successeurs d'Auguste.

¹ Etienne 1958/1974, 316-349, qui note cependant leur lien étroit avec les dieux augustes, Fishwick 1991, 454-474. Panciera 2003, 229, reconnaît que la distinction peut être motivée, même s'il ne la retient pas.

² Mattingly *BMC* 1, LXXIII f ; id *Rom Coins*, London 1960, 160, pense que le génitif insiste sur le caractère plus personnel de la vertu. L'adjectif signifie une association mineure de la vertu au système impérial en général et souligne le caractère général et fonctionnel de la vertu transmissible avec le pouvoir, comme l'illustrerait le transfert de la statue de *Fortuna Aug.*, à la mort du souverain, dans la chambre de son successeur.

³ Selon Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 469-470, « a deified quality would thus be immanent in the emperor, whose actions will be manifestations of its working through his person as an intermediary ». Avec références littéraires notamment Cicéron *De leg.*, 2, 11, 28. Plus qu'un *comes Augusti*, notion tardive, une vertu serait à rattacher à la notion de *Theios anthropos* : l'empereur serait « a kind of vessel in whom and through whom divinity can function ». Sur l'empereur médiateur du dieu suprême, Origène *Contra Celsum* 8, 67. Fears 1981a, 806 citant le décret de la Ligue des cités d'Asie adoptant l'anniversaire d'« Auguste le dieu » comme début du nouveau calendrier : « La Providence... a créé le plus parfait bienfait pour nos vies en produisant Auguste et en le remplissant de vertu pour le bienfait de la race humaine », et pour lui *Victoria* est un « inextricable aspect de la personnalité impériale » (p. 813), et les vertus sont des « qualités innées de l'empereur » (p. 819). Aussi Perea Yebenes 2007, qui ne distingue pas vertus augustes et de l'Auguste.

⁴ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 470 : « immanent Blessings and Virtues have the appearance of facets or specializations of the immanent, higher *numen* of the emperor ». Picard 1957b, 291-301, 310-311, pense que le trophée de la Turbie est un véritable heroon consacré à l'occasion de la soumission des peuples alpins dont les noms figurent dans la dédicace, et dont l'architecture en rotonde, soumise à des rythmes duodécimal (zodiaque) et septenaire (planètes) et la décoration de victoires et de barbares vaincus illustrent l'épiphanie de la victoire cosmocratique d'Auguste. Or ce monument dédié par le Sénat et le Peuple romain, ne l'est pas à des divinités, comme cela aurait dû être le cas (ainsi le trophée de Nicopolis ou le monceau d'armes de Germanicus après la seconde défaite d'Arminius (Tacite, *Ann.* 222) mais à Auguste lui-même, titulaire de l'*imperium, quod eius ductu auspiciisque gentes alpinae...sunt redactae*. Selon l'auteur il est impensable qu'à cette époque le Sénat ait reconnu l'empereur vivant comme un dieu : sous le nom d'Auguste il faut donc entendre une adresse au *Genius Augusti* ou (plutôt) au *Numen Augusti*. Il suppose que se dressait au sommet une statue d'Auguste peut-être en Apollon symbolisant ce *Genius* ou ce *Numen*, protecteur des confins. Selon Binnering 2006, Hercule était présent sur le site et Auguste aurait pu s'identifier à lui lors de son retour d'Espagne, suivant la trajectoire même du héros. La statue sommitale du prince pouvait donc être *in formam Herculis*. Ainsi la victoire pouvait-elle apparaître comme une hypostase du *numen* impérial. A St-Bertrand-de-Comminges, le célèbre trophée (daté de 16-13 a.C. n'est pas accompagné d'une inscription mais il s'élevait dans le contexte du forum où ont été trouvées des dédicaces (non datées) à *Victoria Augusta* de la part d'un *sacerdos Romae et Augusti* (G145) et une autre à *Fortuna [Augusta]* (G144). Il est probable que le trophée symbolisait une victoire comme épiphanie du *numen* d'Auguste. De même les *arae sestianae* d'Hispanie étaient-ils en fait consacrés à Auguste (c'est-à-dire à son *numen* ?) à l'occasion de ses victoires cantabriques (Roddaz 2004, 43). Sur les trophées élevés aux confins de l'Empire pour être les signes du charisme victorieux de l'empereur et des limites atteintes par la conquête, voir Roddaz 2004.

Arabica... Il est bien certain que dans ces cas là on a à l'esprit la manifestation d'une puissance qui émane de l'empereur et qui s'est révélée dans des circonstances historiques précises. On a affaire à des entités (passagères) qui émanent du *numen/ina Augusti/orum*¹. Ainsi les vertus peuvent être liées à un acte particulier du prince et donc exprimer son *numen* souverain².

Une première identification d'une vertu au *numen* impérial est attestée sous Tibère : le fourreau de Mayence qui illustre les rapports entre la *Felicitas Tiberi* et la *Victoria Aug(usti)*, permet de mettre en évidence le fait que cette victoire est toujours agissante après la mort d'Auguste et qu'il s'agit en fait de la victoire du *Divus Augustus*³. Le fait est confirmé par le *congeries armorum* consacré, à la suite d'une victoire de Germanicus, par l'*exercitus Tiberi* en Germanie ; il est dédié *Marti (Ultori)*, *Divo Augusto* si l'on accepte la restitution de J. Gagé qui substitue *Divo* à *Iovi*, transmis par une copie probablement erronée⁴. On reconnaît là un élément du *Numen* impérial que les *Divi* possèdent autant que les empereurs vivants. D'ailleurs l'appartenance de la victoire au *Numen Aug.* a été affirmée très tôt, du vivant même de l'empereur. En effet Tibère consacra à Rome, l'*ara Numinis A[ugusti]*, première attestation de cette entité, en 9 p.C., le 17 janvier, jour anniversaire du mariage d'Octavien et de Livie, et le lendemain du vote d'une ovation à Tibère le jour de son retour après sa victoire sur l'*Illyricum* révolté⁵. Dans l'iconographie la victoire impériale illustre parfois la notion du *Num(en) Aug.*⁶.

¹ Scheid 2001, 98 et 2004, 241 : « la puissance d'Auguste (*Numen Augusti*) est la divinisation de son pouvoir d'action, comme la Victoire d'Auguste (ou de Mars) est la divinisation des effets de l'action impériale ». Fischwick *ibid* 470: « Immanent Blessings or Virtues have the appearance of facets or specializations of the immanent, higher *numen* of the emperor ». Smadja 1986, 509-510 estime qu'en Afrique la victoire de l'Empereur « est conçue ... comme une sorte de génie », la Victoire de l'Auguste supplantant peu à peu la victoire auguste, sauf en Maurétanie en raison des problèmes de sécurité posés par les *gentes* barbares; « la victoire perd donc progressivement son caractère de divinité autonome pour devenir quasi-exclusivement un attribut de l'empereur » ; « le pouvoir de remporter des victoires est devenu immanent ». Pour Wallace-Hadrill 1981, 319 « les personnifications identifient les divers aspects d'utilisation du pouvoir.. ».

² Les exemples sont innombrables. Ainsi *Pietas Aug.* et *Providentia Aug.* sous Tibère font respectivement référence à l'organisation du culte du *Divus Augustus*, acte de piété filiale et à la répression du complot de Pison, dans ce cas, semble-t-il, acte de providence et de vigilance de l'Empereur. La Victoire est la révélatrice des vertus personnelles du Prince comme le montre bien le fait qu'à la Curie le *clipeus* d'or de *Virtus, Clementia, Iustitia, Pietas*... est soutenu par une statue de la Victoire (Fears). La théologie de la victoire est la justification de son charisme (Fears 1981, 781, 806).

³ Gagé 1930b, id 1931 30ss.

⁴ Gagé 1930b, 5-6. Tacite *Ann.* 2.22.

⁵ *Praen., Ver.* ; Gagé 1935, 165-166.

⁶ Par ex. Picard 1950 interprète le monument aux victoires de Carthage comme une illustration du *numen* de Marc-Aurèle et de Lucius Verus à l'occasion des victoires de ce dernier en Arménie et en Asie. La *Victoria-Virtus* au trophée représenterait les effets du *numen* de Lucius Verus qui commanda les troupes; la *Victoria Felix* à la corne d'abondance se rapporterait au *numen* de Marc-Aurèle qui conçut le projet. « *Victoria* serait ainsi étroitement associée à la personne impériale, en sorte qu'il n'est pas excessif de dire que la déesse se trouvait réduite au rang de simple hypostase du *Numen Augusti* ». La Nikè du trophée dionysiaque de Trajan sur la mosaïque des thermes d'Acholla (Proconsulaire) serait une hypostase du *Numen Augusti* (Picard 1957b, 412-414). A Bitburg (*BRGK* 40, 8) un *prosaenium* (?) est consacré en 253 au Génie des *vicani* et au [*Numin*]i *Aug(ustorum)* ; la victoire auguste est représentée sur le bloc portant l'inscription. Une plaquette d'or d'Omont

Certains textes épigraphiques le confirment. Dans une inscription de Tipasa (*ILAlg* I, 1984) on lit *Victoriae Reginae, Numini Hadriani*¹. L'apposition des deux termes vaut identification. La victoire est bien conçue ici comme un aspect du *Numen* d'Hadrien. Or à la fin de l'inscription nous trouvons la consécration *Victoriae Herculi(s?) Aug(usti)*. Il semble donc que la victoire, effet du *Numen* impérial, ait été rapportée à Hercule Auguste. Cela pourrait être la preuve de l'intervention d'Hercule chargeant le *numen* impérial de la force nécessaire pour remporter la victoire. Certes *Victoria* ne fait allusion ici à aucune victoire effective sur le terrain sous le règne de cet empereur pacifique. Il s'agit ici du pouvoir victorieux permanent qui constitue la base du charisme impérial. Ce pouvoir victorieux trouve son origine à la fois dans le *numen* impérial et dans le dieu Hercule. Cette dédicace est, nous semble-t-il, l'exact équivalent de *Num. Aug. sacrum Victoriae et deo Herculi*. Sur un document de Complutum (Tarraconaise) on peut lire *Sacrum Numinis pro salute et victoria Caesaris* (*ILCS* 117, I^{er}-II^e s.). Si le *Numen* est celui de l'empereur, c'est bien de lui qu'on attend l'épiphanie de la victoire qui est une virtualité de sa nature². Si comme le pense A. Alföldy³ les *Geminae Laures* sont les symboles cultuels du *Numen Augusti*, nous avons plusieurs illustrations de leur lien avec les vertus impériales. Ils figurent en effet sur *l'Ara Pacis* et sur un autel de Narbonne consacré à *Pax Augusta* (G133 ; C. 12, 4335, Espérandieu 1, 362, 558 ; en 26-25 a.C.). En Afrique les simples particuliers et les *cultores* sont très présents dans le culte de *Victoria Augusta*, mais quasiment absents dans ceux de *Victoria Augusti/orum* et de *Victoria de gentibus*. En revanche ces deux dernières catégories sont largement honorées par les élites, les communautés municipales et les militaires, surtout à partir des Sévères, époque à laquelle la formule *Devotus) N(umini) Maiestati)Q(ue) E(ius)* prend son essor dans les mêmes catégories sociales. Raison de plus pour faire de la *Victoria* des empereurs un aspect du *numen* impérial⁴.

Une constatation peut aller dans le même sens. Les seuls secteurs provinciaux où les vertus augustes ou de l'Auguste sont bien ou assez bien représentées (tab. 11, Ann.I ; Hispanie : 70 cas, Afrique : 145 ; Danube : 71) sont aussi ceux où le culte direct du *Numen*

(Ardennes, *ILTG* 561) porte la figure d'un empereur tenant une victoire avec l'inscription : *Num. Aug.* (Liertz 1998, 128). A Vendoeuvre un autel dédié *Num(inibus) Aug(ustorum)* est accompagné de représentations d'un trophée, symbole de la victoire auguste, de deux mains enlacées, symbole de la concorde auguste (Soubrier 1963).

¹ De même la victoire de Corbulon en Orient n'est que la manifestation de la *Victoria Neronis*, *numen* de l'empereur agissant sans sa présence visible (Fears 1981b, 895).

² Si les autels sestiens du Finistère hispanique étaient dédiés au *Numen Augusti*, soit par les trois légions hispaniques ayant participé aux guerres asturo-cantabriques (Etienne 1958/1974, 313) ou par les trois peuples du Nord-Ouest (Tranoy 1981, 149, 327-328), après la victoire sur les Astures et les Cantabres, nous aurions la preuve que la *Victoria Augusti* n'est autre qu'un aspect du *Numen Augusti*.

³ Alföldy 1973, 36-45.

⁴ Smadja 1986.

Aug. associé ou non aux dieux est très faible (Hispanie : 8 ; Danube : 12 ; Afrique : 17). En revanche le secteur provincial où le culte des vertus est sensiblement moins important (Gaules-Germanies-Bretagne : 41) est aussi celui où le *Numen Aug.* occupe une position de force (Bretagne : 63; Germanies : 13 ; Belgique : 18; Lyonnaise : 34 ; Aquitaine : 48; Narbonnaise : 17 ; Alpes : 5, en tout : 198) sans compter la formule rare ailleurs *Augusto sacrum* qui pourrait recéler le *numen* impérial. Il semble donc que les vertus de(s) l'Auguste(s) aient joué ici le rôle tenu par le *numen* impérial ailleurs, avec cette différence que les vertus de l'Auguste sont très souvent vénérées seules alors que le *Numen* est majoritairement associé aux divinités.

Que les vertus soient (ou soient devenues) les diverses facettes du *Numen* impérial explique qu'elles soient entrées dans la titulature même des princes qui depuis l'époque antonine sont qualifiés de *Victor, Pius, Felix*, tous titres tirés de la dénomination même des vertus (cf St. Benoist). Comme le dit R. Etienne¹, l'Empereur a idéalement toutes les vertus ; sa personne est le foyer de l'univers moral : « le monde moral [est] cristallisé par la personne de l'Empereur ».

B – *Numen* impérial et dieux augustes

Si les vertus de l'Auguste apparaissent bien souvent comme l'épiphanie du *Numen Aug.*, ce dernier doit logiquement, comme elles, être associé aux dieux augustes et, dans ce cas, doit marquer le statut du prince dans l'augustalisation. Quelle est la situation du *Numen Aug.* en Occident ? Est-il honoré seul, associé à des divinités dont les divinités augustes ?

1 - Le *Numen Aug.* en Occident

<i>Numen Augusti/orum</i>	Lu	Tar	Bét	Alp	Nar	Aq	Lyo	Bel	G.S.	GI	Bre	Dl	Pan	Dc	Tr,By,Pr	Nu	M	Total
<i>Numen</i> seul		4	4	2	11	12	11	3	4	1	13	1		4	6	4	2	82
<i>Numen</i> avant le dieu		0	0	3	5	36	21	12	5	1	17			1	1			102
<i>Numen</i> après le dieu	1	1	0	0	1	0	2	3	2		33		4	2	2	2		53
Total	1	5	4	5	17	48	34	18	11	2	63	1	4	7	9	6	2	237

Fig. 4 - Le *Numen* impérial en Occident.

¹ Etienne 1958/1974, 333, 335.

Le culte direct du *Numen* de l'empereur (fig. 4), est assez circonscrit géographiquement : il est attesté de façon significative aux II^e et III^e s. dans les provinces de Narbonnaise, Trois Gaules, Germanies¹ et surtout de Bretagne². Absent de Rhétie, Norique, Mésie Supérieure, il figure très épisodiquement dans les autres provinces occidentales, ce qui n'est pas le cas pour le culte indirect au moyen de la formule *D(evotus) N(umini) M(aiestatique) E(ius/orum)* (infra) associée aux statues impériales. C'est le plus souvent l'expression *Numina Augustorum* qui est attestée. Mais le nombre important des *Num. Aug.* ne permet pas de trancher entre le singulier ou le pluriel bien que ce dernier soit souvent le plus probable³.

Il peut être vénéré seul (20,63 %) mais il est associé deux fois plus souvent (79,36 % en Bretagne) à une ou plusieurs divinités gréco-romaines surtout mais aussi interprétées et indigènes. Il s'agit bien ici d'une association et non d'une identification comme pourraient le laisser penser certains cas ambigus d'apparente apposition telle cette dédicace de Germanie Inférieure *Num. Aug. deo Invicto*⁴ ; en réalité il faut comprendre « Aux *Numina Augustorum* et à *Deus Invictus* » (=Mithra) et non « Au *Numen* d'Auguste (identifié avec) le dieu Invaincu »⁵. En effet le plus souvent le *Numen* impérial est joint aux autres divinités par la conjonction *et* (plus de 60 %) qui marque bien l'identité distincte de chacun, que ce soit en Gaule, en Germanie ou en Bretagne. Dans cette association le(s) *Num(en/ina) Aug(usti/orum)* sont le plus souvent cités en premier (65,8 %) - sauf en Bretagne - avant des dieux comme Apollon, Mars, plus rarement avant *IOM*⁶, ce qui leur donnerait la prééminence (Liertz). Mais ce n'est pas une règle absolue et dans 53 cas ils sont cités après le dieu. On ne peut conclure à une préséance absolue du *Numen Aug.* Cette association avec les dieux justifie une comparaison avec les dieux augustes, les deux modalités pouvant avoir la même signification.

Le culte du *Numen Augusti* a certainement été initié⁷ par Tibère lorsqu'il dédia officiellement à Rome, le 17 janvier 6 p.C., à l'occasion de l'anniversaire du mariage

¹ Sur son culte en Belgique et Germanies, Liertz 1998, 125-142.

² Pour cet espace, Fishwick 1969a; pour l'Afrique, Fishwick 1990.

³ Fishwick 1969a, 1971, 1989, 1994.

⁴ C.13, 6431, 6432, Lengfeld, Germanie Supérieure, fin II^e-III^e s.

⁵ Liertz 1998, 141.

⁶ C'est le dieu le plus souvent associé au *Numen* (pour les Germanies et la Belgique, Liertz 1998, 132-133. Sur l'association du *numen* aux dieux en Gaule, Van Andringa 2002, 169-170.

⁷ La libation décrétée par le Sénat en 30 a.C. (Dion 51, 19, 10) lors des banquets publics et privés était destinée au *genius* plutôt qu'au *numen* d'Auguste. Mais d'après Gradel 2002, 246-247, L.R. Taylor aurait abusivement interprété le terme *numen* employé par Horace (*Carm.* 4.5.31-6) comme désignant en fait le *genius* : *...et Laribus tuum miscet numen uti Graecia Castoris et Magni memor Herculis* ; la comparaison avec les héros grecs Castor et Hercule divinisés après leur mort excluerait cette interprétation. En réalité Horace a pu employer *numen* comme désignation hyperbolique du *Genius Aug.* (Scheid 2004)

d'Auguste et de Livie¹, l'ara *Numinis Augusti (Praen.)* considéré comme la première attestation de la divinité. A partir de là certainement il se diffusa dans le culte municipal en Italie et en province :

Italie :

- ara du *Numen Augustum* de Forum Clodi (C. 11, 3303) en 18 p.C.
- *[Nu]mini August[i]* (AE 1979, 62, Parme, début du Principat)
- *per Iovem optimum Max et Numen Divi Aug et Genium C. Caesaris Augusti* (AE 1973, 138, Pompéï, 39 p.C.)
- *et iuravi per Iovem et numen Divi Aug* (AE 1974, 274, Pompéï, 49 p.C.)
- dédicace d'un combat de gladiateurs au *Num. Aug.* à Nocera par un flamme (C. 4 3882, avant 50 p.C.; Van Andringa 2002,168).

provinces occidentales :

- ? *N(umini) et G(enio) L. Caesaris* (ILTG 160 = AE 1916, 66, Bourges, vers 4 a.C.)
- ara *Numinis Augusti* de Narbonne en 11 p.C. voué par la *Plebs Narbonensis* (C. 12, 4333)
- autel au *Numen Augusti* dédié par un *vicus* à Bagnères-de-Bigorre (Convenae, Auguste, Julio-claudiens; C. 13, 389).
- *Numen [Augusti]* (Arles, forum, Auguste ?; AE 1952, 167).
- *Numini Imp. Caesaris Divi f.Aug. Pont. M[ax. Imp. XX cos. XII]I Tr. Pot. XXXIII Augusti* , en 11-12 p.C. (IRT 324a=AE 1948, 8, Lepcis Magna) ; dédicace du *Chalcidicum* (monument destiné à l'exposition des statues impériales) par les *quindecemviri sac(rorum)*².
- autel *Numini Augusti* du théâtre de Tarragone (RIT 48= AE 1946, 198, Auguste).
- *Numen Ti. Caesaris Augusti* par *Flaccus Fidentinus* (C II⁵, 591, Moriles, Bétique, 14-37).
- *Numen Augustum* et *Numen Imp. Domitiani* (puis *Traiani*) de l'arc de Medinaceli (AE 2002, 796= HEP 12, 2002, 378)

En dehors de l'autel romain offert par Tibère, tous les monuments italiens et provinciaux semblent être des monuments publics municipaux. A ces dates précoces il s'agit

¹ Mais cette assertion a été refusée par I. Gradel (2002, 238 & note 11) considérant qu'elle repose sur une restauration abusive du texte très mutilé du calendrier de Préneste qui donne *...victumas in / m[ola]nt n[umini] Augusti ad aram q[uam] dedicavit Ti. Caesar.* Or le « N » de *numen* pourrait aussi bien être un « M » et la restitution pourrait être: *M[arti] Augusto Patri]* par exemple. J. Scheid (Scheid 2007b, 1^{er} février) rejette cette hypothèse jugée excessive car la graphie de la lettre subsistante ne permet pas de trancher (un N est très probable). En outre l'occasion de la dédicace (anniversaire du mariage d'Auguste et Livie et adoption de Tibère) implique une divinité comme *Numen Aug.* plutôt que Mars. D'ailleurs l'affirmation de l'existence du *Numen Augusti* peut s'appuyer sur l'existence avérée, quelques années plus tard, d'un tel *Numen* en province (à Lepcis Magna, Narbonne, Arles, Forum Clodii, voir liste ci-dessus). Comment expliquer cette soudaine apparition sinon par l'imitation d'une initiative officielle ?

² Fishwick 1990.

toujours du *Numen* de l'empereur vivant¹, et il n'est jamais associé à des dieux. Cependant le *Numen* de *Divus Augustus* est attesté dès 20 p.C. par le senatus consulte *De CN. Pisone Patre*². Jusqu'à Trajan ou Hadrien les dédicaces sont peu nombreuses. Tout change alors. Désormais, et dans l'ensemble des Trois Gaules-Germanies-Bretagne essentiellement, ce sont les *Numina Augustorum* - avec toutes sortes de variantes dans les abréviations³ - qui reçoivent de multiples dédicaces de militaires et de civils. La formule nouvelle, au pluriel, comprend, comme l'a bien montré D. Fishwick à la fois l'Empereur vivant et les *Divi/ae*⁴ voire l'ensemble de la *Domus Divina*⁵. L'autre nouveauté est l'association des *Numina Aug* aux dieux⁶. Un nouveau changement intervient avec les Sévères: l'accent est mis à nouveau sur le *Numen* de l'empereur vivant et de la *Domus divina* de plus en plus invoqué dans la formule stéréotypée *D(evotus) n(umini) m(aiestati)q(ue) e(ius/orum)*⁷. On a pu noter que l'hommage au *Numen* de l'empereur vivant – notamment par la formule *DNMQE* - désigné personnellement⁸ était plutôt le fait des militaires tandis que le *Numen* indifférencié

¹ Fishwick 1970, 192-193. L'autel de forum Clodii, connu par un décret daté de 18 p.C. a été dédié en fait avant la mort d'Auguste et, en 18 p.C., on y ajouta un temple et des statues d'Auguste, de Tibère et de Livie. Les deux dédicaces au *Numen Augustum* seront envisagées plus loin. Gradel 2002, 242-243, estime qu'une influence de Narbonne a pu jouer pour le choix d'un culte au *Numen* dans cette cité.

² Fishwick 2007b.

³ A ce sujet, Fishwick 1969, Liertz 1998 pour la Germanie. Ce culte a été mis en place sous Hadrien (Chastagnol 1995).

⁴ Fishwick 1969, 1970, 191-197. Contra Mann 1991, 22, 173-177 pour qui *Aug.* suivant le pluriel *numinibus* ne peut être restitué par *Augustorum* mais par *Augusti*. Ainsi un seul empereur peut disposer de plusieurs pouvoirs divins (*numina*), ce qui pourrait s'expliquer par la triplification des pouvoirs d'une divinité dans le monde celtique où les dédicaces *numinib. Aug.* ont été principalement trouvées. Il exclut en tout cas que des *Divi* puissent être des dieux à part entière (personne n'a jamais fait de vœu à un *divus*), tout au plus des dieux « honoraires » et puissent être inclus dans un *Aug* qui, serait à comprendre comme un pluriel, contre toute règle épigraphique. En réalité *Aug* peut être l'abréviation d'*Augustis* (Tab.7, Ann.I). Il explique les exceptions comme des erreurs. Un démenti est apporté par l'épigraphie qui atteste le *Numen Divi Augusti* (s.c. *De Cn. Pisone patre*, 45-48, 68-70 et inscriptions de Pompeï, Nescania, Avignon, Grand, Somerdale Keynsham, Leintwardine, Zattara) ; L'inscription d'Aquisgrana (Germanie inférieure) mentionne *Numinibus Divor(um) Aug(ustorum)* (Guido 2009). Que les *Divi* aient un *numen* peut également se déduire du fait que les Arvales leur adressent des vœux au même titre qu'à Jupiter (Nock 1957, 115, *AFA* 102ss), et la notion de *divus* est proche de celles de héros ou de *daïmon*, considéré depuis Platon comme un intermédiaire divin (Nock 1957, 121). Il arrive même que le *Divus* soit considéré comme un dieu capable d'action comme cela semble le cas à Feurs sous Claude où *Divus Augustus* est invoqué *pro salute Ti. Claudii Caesaris August. Germ. (C. 13, 1642)* et à Mustis où une dédicace de l'*Ordo* à *Divus L. Septimius Severus* qualifie ce dernier de *Pacator Deus* (Mastino 1999, 381-382). La croyance populaire pouvait attribuer aux *Divi* une efficacité divine (Fishwick 1995). Il semble que l'on ait pu croire au pouvoir de médiateurs des princes morts et divinisés comme le suggère le culte de *Divus Augustus* sous Hadrien à Pergame (Fishwick 1991).

⁵ L'inscription *G(enio) et N(umini) L. Caesaris*, montre déjà avant 4 a.C. que Lucius César détenait un *numen* avant son entrée en fonction ; il le tenait donc de la *gens julio-claudienne*, d'ascendance divine et de caractère divin par la fonction exercée par Auguste. Sur les *Numina* de la *Domus Divina*, Fishwick 2007a.

⁶ Cette association trouve son parallèle dans les dédicaces orientales comme *Theoi Sebastoi kai Asklepio* dans lesquelles on serait tenté de voir dans les *Theoi Sebastoi* (qui incluent *Augusti et Divi*) une sorte d'équivalent des *num(ina) Aug(ustorum)* occidentaux. Pour (Kantiréa 2003, 197-199) l'expression désigne les *Augusti* et les *Divi*. Le *numen Aug.* à proprement parler est peu attesté en Orient (en Mésie Inférieure : *C. 3, 751-752, AE* 1957, 751 ; en Thrace : *C. 3, 7380*)

⁷ Etienne 1958/1974, 310-314 (des Sévères à Carus en Hispanie), Gundel 1953.

⁸ La formule s'applique parfois à plusieurs membres de la *Domus divina* ; le *Numen* devient familial (Smadja).

(comprenant les *Divi*), celui des civils¹. Les poussées du culte du *Numen* s'expliqueraient selon D. Fishwick par la nécessité de légitimation d'une nouvelle dynastie ou du pouvoir en période de crise de l'autorité².

2 - Le sens du *Numen Aug.*

a) Le *Numen*, une épiphanie divine ?

Il semble que *Numen* soit la manifestation tangible de la puissance d'un dieu individualisé, sa puissance agissante, efficace³. C'est ce que suggère son étymologie: *numen* vient de *nuere* dont la racine « i.e. » *neu-* signifie « faire un geste de la tête ... un signe pour approuver ou pour refuser »⁴. Il est donc « l'intégrale des volontés particulières d'un dieu » selon la formule de G. Dumézil⁵. Le terme ne relève pas du langage du rituel mais de celui de l'expérience religieuse⁶ en particulier de la constatation d'une force en mouvement. On a pu même jadis estimer, à tort, que le *numen* impersonnel était la forme romaine du « mana » des « Primitifs » - largement étudié en Polynésie - une force « orendistique » résidant à l'intérieur d'un arbre, d'un rocher, d'une source⁷ qui n'aurait été attribué que plus tard à un dieu puis, à la fin de la République, au Sénat, au Peuple romain et enfin à des êtres humains, avant de devenir synonyme de dieu⁸. En réalité la critique du « manaïsme » a été menée en particulier par G. Dumézil⁹ et est résumée par D. Fasciano¹⁰: depuis toujours le *numen* est attaché à une divinité personnelle. Si cette dernière n'est pas nommée, c'est qu'elle n'a pu être identifiée par celui qui éprouve la manifestation de son *numen*; mais elle existe, quoique demeurant anonyme¹¹. Ainsi *Numen* qui s'apparente à *vis divina*, à *virtus* selon Cicéron *De Rep.* I, 7,

¹ Liertz 1998.

² Fishwick 1990, 89-91.

³ Dumézil 1987, 33-45.

⁴ Varro *LL.*, 7, 85. T. Live 7, 3020.

⁵ Dumézil 1987, 44.

⁶ Pötscher 1982.

⁷ Wagenvoort 1947, *id.*, 1980, 227-232 et 237-256, d'accord avec des thèses soutenues par Rose 1926, 1950, Warde Fowler 1922, Pfister *RE* XVII, 17 (1937), col 1287, 1290, 45; Pippidi 1931, 22-23 et Grenier 1974, *id.* 1969, 82-85.

⁸ Dumézil, 44: sous Auguste *Numen* devient un « synonyme poétique de dieu, une province du domaine d'un dieu, l'expression du mystérieux ». Cicéron *Phil.* 3, 32, *Quin.* 18; Fishwick 1967, 361; Pötscher 1978, 390. *Numen* est synonyme de *deus* chez Plinius (Schowalter 1989, 91-92, dans le Panégyrique de Trajan).

⁹ Dumézil 1987, 33-45, pour qui la notion de mana, de prédéisme, d'animisme n'existe pas dans la religion romaine archaïque qui connaît déjà des dieux individualisés, à p. 43: « Jusqu'à Auguste *Numen* n'est jamais employé seul mais toujours avec le génitif d'un nom divin ».

¹⁰ Fasciano 1971.

¹¹ Boyancé 1972, 2-7, qui adopte les idées de Dumézil contre H.J. Rose et Wagenvoort. Pour lui « ce qui reste vrai... c'est que... la constatation pour ainsi dire expérimentale d'une présence divine précède son identification, que même parfois celle-ci apparaît impossible ou superflue ».

« est ce qui fait qu'un dieu soit un dieu »¹. Il n'indique pas une nature divine mais la manifestation, l'épiphane d'un pouvoir divin². Un terme au contenu religieux aussi fort appliqué à l'empereur, fait-il de celui-ci un dieu?

b) *Numen et Genius de l'empereur: leurs différences*

Le *Numen* impérial n'est pas identique au *Genius Augusti*³, contrairement à ce qui a été soutenu jadis⁴ et même si les couches populaires ont pu faire la confusion parfois⁵ et même si leurs cultes offrent des ressemblances⁶ l'épigraphie elle-même les distingue puisque certains textes mentionnent conjointement les deux notions, ainsi à Aquincum (C. 3, 3487, 124-138): *Numini(bus). Aug(ustorum). et Genio. Imp(eratoris). Caes(aris) T. Ae[l(ii)] Hadr(iani). Antonini. colleg(ium). augustal(ium)...⁷*. En outre la répartition numérique et géographique des deux est extrêmement contrastée⁸: si *Genius* et *Numen* étaient synonymes, leur ratio devrait être plus équilibré. Alors que les *genii loci, collegii, coloniae* foisonnent en Trois Gaules et Germanies, c'est très majoritairement le terme *Numen* qui s'applique à l'empereur⁹.

En fait le *Genius* suivi du génitif du nom de la personne est lié à l'individu, naissant et mourant avec lui¹⁰: il est la « personnalité divinisée d'un homme », expression de

¹ Fishwick 1969, 1989.

² Fishwick 1967, 364; Pötscher 1982, 387-392. Mais le terme a fini par devenir synonyme de *deus*.

³ Etienne 1958/1974, 314-315, Fishwick 1969, 356-367, développent les arguments que nous ne reprendrons pas ici. Etienne 1958/1974, 315, admet qu'ils ont pu se confondre au début. *Genius* - comme *Numen* d'ailleurs - est une notion bien romaine qui ne dérive pas du daimon grec contrairement à ce que soutenait Taylor 1931 (Seston 1935).

⁴ L'analyse des thèses des historiens sur ce sujet par Etienne 1958/1974, 314-315, Pötscher 1982, 380-382. Parmi les partisans d'une identité des deux notions, Pippidi 1931, 36-46, Grenier 1948, 190; Taylor 1920, 126-133, pour qui il s'agit d'une question de degré: un homme supérieur comme Auguste a droit à un *Genius* supérieur nommé *numen*.

⁵ Fishwick 1969, 362-363.

⁶ Fishwick 1969, 358. Gradel 239 constate que le vin et l'encens offerts habituellement au *Genius*, argument pour soutenir son identification avec le *Numen* ne sont pas des offrandes spécifiques du *Genius* mais sont présents dans toutes les *supplicationes* offertes indistinctement à tous les dieux.

⁷ Fishwick 1969, 358-359. Autres exemples : *ILTG* 160. Mais cela n'exclut pas que des dédicants privés et insuffisamment avertis aient pu les confondre.

⁸ Pauvreté du Génie impérial et abondance du *Numen Aug.* en Bretagne, Germanie, Trois Gaules et régions de Narbonnaise proches de Lyon, mais rareté du *Numen Aug.* dans la Gaule du Midi (où le *Genius* du maître est assez abondant). De même, contraste entre abondance du *Genius Aug.* et absence du *Num. Aug.* en numismatique. Etienne 1958/1974, 309 explique cette rareté en Hispanie par la vogue considérable du culte direct de l'Empereur vivant dans cette province.

⁹ Pour l'Hispanie, Etienne 1958/1974, 305.

¹⁰ Le *Genius Divi* existe cependant. Ainsi les Génies d'Auguste et de Tibère sont invités à la célébration de leurs anniversaires à l'*ara Numinis Augusti* de Forum Clodii, quatre ans après la divinisation d'Auguste. Il y a là une mutation dont témoigne l'iconographie étudiée par Em. Rosso 2014. L'évolution du génie personnel initial au génie institutionnel représentant le Principat (à la fois *paterfamilias* de la *Domus Augusta* et *Pater Patriae*), est marquée par un changement de costume (*togatus velato capite* du *civilis princeps*, puis semi-nudité et pieds nus divinissants, rappelant le *Genius Populi Romani*) ; mais le visage empruntait les traits idéalisés du prince régnant.

l'originalité, de l'individualité d'une personne¹. Certes le *Numen* est lui aussi suivi du nom personnel de l'empereur² ou du titre *Augustus* au génitif. Et au III^e s., dans les dédicaces aux empereurs cités au datif en tête, la formule finale *d(evotus) n(umini) m(aiestati)q(ue) e(ius)* renvoie aussi au nom personnel du prince³. D'ailleurs le fait que le *Numen* impérial soit représenté par l'effigie personnelle de l'empereur selon I. Gradel⁴, comme le montrent les socles de statues impériales portant la formule *D.N.M.Q.E.*, va dans ce sens⁵. Il y a là, apparemment, une personnalisation du *numen* impérial qui semble proche du *Genius*⁶.

Pourtant il est difficile de considérer que le *Numen* est individuel comme le *Genius* lorsque *Numen* au singulier concerne plusieurs princes⁷ ou l'empereur et l'impératrice. Le *Numen* est alors celui de la collectivité des *Augusti* et des *Divi*⁸. I. Gradel fait remarquer que, contrairement au *Genius*, le *Numen* est de genre neutre et, de ce fait, ne peut être qu'impersonnel⁹. Cette impersonnalité – qui n'est pas toujours vérifiée – viendrait-elle du rapport de la famille impériale avec la fonction souveraine ?

¹ Dumézil 1987, 362-369, à 366. Meslin 1978, 243-247. C'est ce que confirment les témoignages de Germanie et de Belgique (Lierz 1998, 122, 124). Le *Genius Aug.* y est plutôt l'objet d'une vénération militaire alors que le *numen Aug.* est davantage vénéré par les civils (Lierz 1998, 124-125).

² C'est surtout au début de l'Empire mais plus rarement au II^e s.

³ Gundel 1953, Turcan 1978, 1018 : « La détermination au génitif lui confère un caractère ponctuel, au même titre que la *Victoria Augusti*... L'épigraphie ne confirme pas la conception moderne d'un *numen* impersonnel » « Chaque empereur a son *numen* ». Etienne 1958/1974, 316 souligne que le génitif exprime le lien existant entre la personne et son attribut.

⁴ Gradel 2002, 243.

⁵ C'est ce que note Brahmi 2006 pour la Maurétanie où la formule *DNMQE* fait partie des cultes municipaux et fait apparaître le *numen* comme attaché à la personne des princes et princesses mais qui peut parfois être commun à plusieurs personnes ou à toute la *Domus Divina*.

⁶ Etienne 1958/1974, 315, pense qu'ils ont pu se confondre au début. Turcan 1978a, 1018, observant l'emploi du pluriel dans *Numinibus Augustorum* y voit le signe que chaque empereur avait son *numen*.

⁷ Références dans Abascal, Alföldy 2002, 101, n. 173, et Fishwick 2007c, qui estime à moins de 20 % cette expression qui selon lui est insuffisante pour soutenir la notion d'un *numen* impérial général commun à tous les empereurs. Le *chalcidicum* de Lepcis Magna est dédié en 10-11 p.C. au *Numen* d'Auguste, mais le bâtiment renferme les statues de plusieurs membres de la famille julio-claudienne (*Divus Augustus*, Tibère, Drusus Minor, Germanicus et Livie ?; Boschung 2002, 21ss).

⁸ On pourrait arguer que le *Genius* s'appliquant à des personnes vivantes, il ne peut exister de *Genii Divorum* comme il existe effectivement des *numina Divorum Aug.* (à Avignon (*AE* 1998, 888) Tibère se dit *parens Num(inis)* sur une dédicace qu'il consacre à *Iulia Drusilla German(ici) Caesar(is) f(ilia)*, décédée). Ce n'est pas le cas et le *Genius Divi Augusti* existe (supra). Mais les *Divi* ne sont pas de simples défunts. Ils sont des dieux et comme eux ont droit à des *Genii*.

⁹ Gradel 2002, 235, 243: on ne connaît d'ailleurs aucune image du *Numen Aug* alors qu'il existe des représentations du *Genius Aug.* En fait les représentations accompagnant des dédicaces au *Numen* sont celles des princes eux-mêmes (p ex. à Forum Clodi). Etienne 1958/1974, 312, 316, a remarqué cette apparence impersonnelle du *numen* qui peut être commun à la fois à un empereur et à une impératrice: le *numen* – dont le genre « neutre ... favorise la diffusion » – « est une abstraction commune aux deux sexes...[qui] sert à caractériser la divinité des personnes de la famille impériale”..

c) *Numen Aug* : une divinité personnelle ou fonctionnelle ?

C'est en effet le plus souvent *Augusti/orum* qui suit le mot *numen.*, soit le titre exprimant la dimension religieuse de la fonction impériale¹ et non pas le nom personnel du prince sauf au début de l'empire et dans la formule *DNMQE* du III^e s². Quelques cas permettent de souligner cette relation étroite du *Numen Augusti* avec la fonction impériale.

L'Autel de Narbonne :

Cette relation a été bien mise en lumière par J. Cels Saint-Hilaire dans un article pénétrant³, où elle réexamine la célèbre *ara Numinis Augusti* de Narbonne (C. 12, 4333) vouée en 11/13 p.C., c'est-à-dire à une date proche de l'autel romain voué au *Numen Augusti* par Tibère (9 p.C.), de celui de Lepcis Magna de 10 p.C. (*IRT* 324a) et du *Numen Augustum* de Forum Clodii attesté par un décret municipal de 18 p.C. mais voué sans doute antérieurement à 14 p.C. (C. 11, 3303). L'auteur démontre que les Narbonnais célèbrent par ce voeu le *numen* de l'empereur qui aurait fait sa première apparition vers 13 a.C. (Horace) c'est-à-dire dans le contexte de l'élection au Grand Pontificat et apporté ainsi au prince une légitimation religieuse; il aurait alors remplacé le *Genius Aug.* vénéré depuis 30 a.C. (décret du Sénat). Or dans le contexte tardo-républicain, *numen* (que Varron rapproche d'*imperium*) désigne, selon J. Cels-Saint-Hilaire⁴, un « pouvoir souverain conçu... par analogie avec ce qu'on imaginait du pouvoir des dieux »; « Reconnaître à quiconque - assemblée politique ou individu – un *numen*, c'est essentiellement... lui reconnaître un pouvoir de décision légitime sur le reste de la communauté, autrement dit...une valeur politique qui le place hors du commun ». Or les Narbonnais ont éprouvé la puissance supérieure de ce *Numen* puisqu'ils étaient redevables à Auguste de bienfaits, de mesures de promotion que l'empereur avait pu imposer par son autorité légitime, malgré l'opposition probable du Sénat. Ces bienfaits ne seraient autres que l'intégration à l'ordre équestre de colons provinciaux d'origine italienne ou même indigène, l'attribution de la citoyenneté romaine avec *ius honorum* à des *incolae* (d'origine indigène) assez riches⁵. Ainsi *Numen Aug.* serait ici la manifestation du pouvoir souverain du prince, un pouvoir d'essence politique et religieuse reposant sur les magistratures, le Souverain Pontificat et le titre de *Pater Patriae*. Pour J. Cels-Saint-Hilaire ce

¹ En ce sens Lierz 1998, 133, 142.

² Etienne 1958/1974, 316, pense que l'on est passé de la souveraineté personnelle, exprimée par le culte privé du *Genius Augusti* à la souveraineté impersonnelle que traduit le *Numen Augusti*. Il est difficile de suivre Brahma 2006, lorsqu'il soutient que le *Genius* est attaché à la fonction alors que dans tous les exemples qu'il donne, le mot *Genius* est suivi du nom personnel de l'empereur et non du seul titre d'Auguste.

³ Cels Saint-Hilaire 1986 ; voir les réserves de Fishwick 1990, 84-85.

⁴ Cels-Saint-Hilaire 1986, 482-484.

⁵ Cels-Saint-Hilaire 1986.

pouvoir considérable ne fait certes pas de l'empereur un dieu mais est semblable au pouvoir des dieux¹. Faut-il donc voir seulement dans *Numen Aug* l'expression d'un honneur supérieur - des *isotheoï timai* - d'un hommage civique sans connotation religieuse² ou bien la mention d'une sorte de garant officiel³ ? Mais ne doit-on pas aller plus loin, au-delà de la simple comparaison et penser que ce pouvoir, cette puissance surhumaine est d'essence divine ?

En effet le *numen Aug.* reçoit un culte comme un dieu⁴. On lui attribue un pouvoir divin. Le *numen* impérial seul est invoqué *pro salute imperatoris* (AE 1934, 167...?) ou reçoit des *ex-voto* (C. 13, 5679, 1777?) comme le *votum susceptum* au *Numen Augusti* des Narbonnais (C. 12, 4333) et plus souvent encore il est associé aux dieux (fig. 4)⁵. Certains auteurs vont plus loin et considèrent que le *numen* fait de l'empereur un dieu vivant⁶. Ainsi I. Gradel pour qui, le *Numen* étant une qualité caractéristique des dieux, « il était explicitement formulé que l'empereur était divin et non simplement un *paterfamilias* » et « honorer la

¹ Cels-Saint-Hilaire 1986, 482 ; Veyne 2002, 49-74 souligne que le « culte impérial » était un langage hyperbolique semblable au « discours » sur les dieux (69) : la certitude que le prince est « un maître, un être supérieur par nature à ses sujets », la réelle affection populaire envers l'empereur tient à sa fonction même que l'on ne distingue pas de sa personne. La « divinité » de l'empereur n'est pas charismatique mais fonctionnelle. P. Veyne reprend à son compte l'opinion de Fustel de Coulanges 1994 191 : « Il (l'empereur) n'était pas dieu en vertu de son mérite personnel, il était dieu parce que empereur ». « Jamais personne ni dans le peuple, ni parmi les lettrés, n'a cru que l'empereur «était un dieu à la lettre » ; « Qualifier de dieu un homme était une hyperbole » (Veyne 2005, 68-75). Contra Harland 2003, 119-130, critiquant l'interprétation purement politique, non religieuse, publique et non privée du culte impérial qu'il attribue à l'influence de la séparation moderne entre Politique et religieux et refuse de faire une distinction entre le culte de l'Empereur et celui des dieux. : les inscriptions ne feraient aucune différence entre les sacrifices – et autres rites - offerts aux dieux ou aux empereurs (et non aux dieux pour le salut des empereurs). En fait le rite est un moyen d'intégrer l'individu, le groupe dans un ordre du monde cosmique (p. 133 cf Geertz) et p. 134, citant Price 1984, 7-11: « l'empereur est représenté en termes familiers de pouvoir divin, le culte impérial créant une relation de pouvoir entre souverain et sujets comme dans le culte des dieux traditionnels : dieux et *Sebastoi* sont dans une sphère séparée des humains quoique en interaction avec eux (135) : *Sebastoi* et dieux seraient donc au même niveau, co-régents et non intermédiaires entre dieux et hommes. Claus 1996, 428 semble aussi lier la puissance et la nature divine du *princeps* à son pouvoir exceptionnel et donc à sa fonction, une forme d'honneur attribué par les hommes à celui (Auguste) qui a inauguré un nouvel ordre du monde. Le *princeps* est un homme mais aussi un dieu, un dieu vivant qui par sa présence terrestre écoute les hommes et peut éminemment satisfaire leurs besoins (p 430 ; le droit d'asile des statues impériales est plus fiable que celui des statues des dieux)

² Nock 1957, 114-115, 1932, 518 et 1955, 245; Veyne 1976, 561, 736.

³ Un cas troublant est à relever sur des stèles funéraires des Bituriges Cubes : à côté de l'invocation aux dieux Mânes, on trouve une adresse aux *Numina Aug.* Faut-il y voir l'attente d'une protection outre-tombe pour le défunt ou simplement l'expression – dans un milieu militaire - d'une garantie impériale pour la protection du monument funéraire (Claus 1996, 431; voir IGR 4, 661, 22 : *theoi sebastoi* et *theoi Patrioi* sont invoqués pour la garde d'une fondation funéraire)? De même la mention du *Num. Aug.* dans une dédicace aux dieux peut être vue comme un « garant préalable » cautionnant le don par le pouvoir souverain qu'il représente (Turcan 1978a, 1018.).

⁴ *Numen Aug* est honoré de la même façon que les vrais dieux qu'il accompagne sur les dédicaces, parfois en première position, parfois seul (fig. 4). Et on lui consacre aussi bien des autels, des temples que des bâtiments civils. Pour Rémy 2000a, 893, dans les Alpes, « les dévôts ont indubitablement témoigné d'une véritable foi envers les pouvoirs divins des princes ».

⁵ Mais dans ce cas l'ex-voto n'est-il pas destiné aux seuls vrais dieux?

⁶ Toutain 1917-1920, I, 51-54, estimait que distinguer le *numen* impérial de la personne même du souverain était impossible pour les nombreux dédicants populaires incapables de se livrer « à ce travail d'abstraction presque philosophique d'où serait sortie ... la distinction du *numen* de l'empereur de la personne impériale ». Contra, Beaudouin 1891, 48, Pippidi 1931, 20. D'ailleurs Auguste qui interdit toujours sa divinisation à Rome de son vivant n'aurait pas toléré la dédicace de Tibère à son *Numen* en 6 p.C. si ce dernier impliquait sa propre divinisation.

divinité de l'empereur (*numen*) était simplement synonyme de l'honorer directement comme un dieu »¹. M. Clauss constate que les Panégyriques du III^e s.² identifient le *numen* à l'empereur à travers l'expression *Numen Tuum* appliquée à Dioclétien et remarque que cette puissance peut agir à distance d'après l'exemple de Domitien emprunté à Martial. Il est cependant plus nuancé en estimant que l'empereur appartient à la fois au monde divin et humain et qu'il est par là un intermédiaire entre les dieux et les hommes³. Il est cependant difficile d'aller aussi loin : le *numen Augusti* est seulement « la divinisation de son pouvoir d'action »⁴. Avoir une puissance divine ne fait pas de l'empereur, qui est bien un être mortel, un dieu⁵. C'est en effet la fonction qui est divine et c'est à elle que s'attache une telle puissance qui de fait trouve sa source non dans l'homme qui en est revêtu, si exceptionnel soit-il, mais dans les dieux (et les *Divi* ?) qui ont approuvé son investiture et ont accordé à son titulaire le pouvoir nécessaire pour l'accomplir⁶.

L'expression *Numen Augustum*⁷

Une confirmation du rapport entre le *Numen* impérial et la fonction pourrait être trouvée dans une forme rarement employée mais précoce et continue semble-t-il, celle de *Numen Augustum*, attestée par quatre témoignages épigraphiques, et dans laquelle il ne faut pas voir, malgré l'apparence, une divinité auguste :

¹ Gradel 2002, 245. Certes, dans la sphère privée des individus « éprouvent » la divinité de l'empereur et des poètes l'expriment (Habicht 1973).

² Clauss 1999, 232.

³ Clauss 1999, 234-235, 237.

⁴ Scheid 2004, 241, *id* 2001, 98, 102.

⁵ Fishwick 1967, 364. Voir aussi Scheid in Jacques-Scheid 1990, 214 ss, Scheid 2003, 134, pour qui dans le culte du *Numen Augusti*, « ce n'était pas la divinité du *princeps* qui était en jeu, mais plutôt celle de son extraordinaire action ». Habicht 1972/1973, 51, estime que le *genius* ou le *numen*, les abstractions révèle la nature divine implicite de l'empereur honoré de cette façon indirectement. Plusieurs empereurs (Tibère, Claude, Vespasien) ont clairement souligné leur nature mortelle. Le refus par les empereurs des honneurs divins de leur vivant dans le culte public remonte à un précédent d'Auguste mais cette interdiction ne s'applique pas au culte municipal (Habicht 1972/1973, 80-84). Chez les militaires les dédicaces à un dieu *pro salute imperatoris* cèdent la place, après les Sévères, aux dédicaces à l'empereur dont on se dit *DNMQE*, l'accent étant mis sur la divinité de la fonction impériale, sans plus de référence à des divinités protectrices de l'individu détenteur de l'Empire (Castillo, Sanchez-Ortiz 2000).

⁶ Turcan 1998. En Afrique les *Saienses maiores* lient le *numen* de Caracalla dont ils se disent *devoti* à la divinité de Septime Sévère dans une dédicace de 212 au *Divus Severus* (C. 8, 25502 ; Smadja 2005, 338-344 et aussi *L'Afr. Rom.*, 12, 978-80. On peut envisager un *numen* collectif des empereurs, une essence divine commune à tous les empereurs, la conception d'un *numen* évoluant de l'individuel à la fonction: « Dans l'esprit de ceux qui ont dédié ces inscriptions, un principe divin unique anime des empereurs qui se succèdent ou sont associés au pouvoir. Le caractère divin n'est pas seulement le fait de la personnalité individuelle d'un empereur, il est lié à la sacralité du pouvoir, et destiné à être transmis au cours d'une succession dynastique organisée ». *Numen* suivi du nom de l'empereur au datif: datif votif + datif honorifique? (Hippo Regius et Thagora). Pour Van Andringa 2002, 169, la formule des *Numina Aug.* « recouvre la volonté... de lier le premier *princeps* et premier *divus* à tous ses successeurs divinisés ou destinés à l'être dans le cadre d'un culte défini à l'origine autour de la personne d'Auguste ».

⁷ Sur *Numen Augustum* et son rapport avec le génie impérial, Gasperini 2008.

- *Ara(m) Numini Augusto* (Forum Clodii, C. 11, 3303, 18 p.C. ; l'autel existait avant 14 p.C.), associé aux statues d'Auguste, Tibère et Livie.

- *Numini Augusto sacrum* (Forum Sempronii/Fossombrone ; Calmazzo), *AE* 2005, 478 ; Auguste-Claude), associé peut-être à des dédicaces à Claude (C. 11, 6114) et Agrippine la Jeune (Pesaro p. 109).

- Arc de Médinaceli (Tarraconaise, *AE* 2002, 796= *HEp* 12, 2002, 378):

Numini Augusto sacrum (face Nord) avec les statues possibles d'Auguste et Claude

Numini Imp. Domitiani Aug. Germ.

- *Numinib(us) [Augus]tis [et Ner]io d[eo..]* (Néris-les-Bains ; C. 13, 1379), (sur les autres exemplaires du même texte : *Numinib(us) Aug. et Nerio Deo* (C. 13, 1376-1377)¹. Mais un autel du II^e s. des *vicani Neriomagenses* porte l'inscription *Numinibus Augustorum et Iunonibus* (C. 13, 1374).

- *arcum fecit et numini Aug(usto) eorum dicavit* (Vaga/Beja, C. 8, 14395+ 1217, en 209).

Les deux formes épigraphiques *Numen Augustum* et *Numen Augusti* sont-elles équivalentes²? Peut-être le sont-elles dans l'esprit des gens du peuple mais sur le plan théologique la distinction doit être faite³. La forme *Numen Augustum* est tellement rare qu'aux yeux de D. Fishwick, elle est difficilement admissible. Il préfère avancer la possibilité que, sur l'arc de Medinaceli, *Numini Augusto* soit synonyme de *Deo Augusto* et désigne donc un dieu auguste innommé, tirant argument de la fréquence des arcs consacrés à des dieux augustes⁴. Pourtant il est difficile de penser que, hors de tout contexte permettant l'identification – présence d'un sanctuaire⁵ -, on n'ait pas donné le nom du dieu. D'ailleurs dans tous les cas d'arcs consacrés à des dieux augustes, les noms de ces derniers sont toujours cités⁶. On pourrait à la rigueur penser que *Numini Augusto* est mis ici pour *Divo Augusto* car *numen* est devenu synonyme de *deus* et l'hommage au *numen* du fondateur du régime sur un arc qui honore le *numen* d'un prince de la dynastie suivante serait propre à les légitimer l'un

¹ Il s'agit de la dédicace du portique du sanctuaire thermal offert par C ? *Iulius Equester* et ses fils tous trois flamines de Rome et Auguste.

² Ovide les utilise en concurrence : *Augustum Numen adora* (*Pont.* III, 1, 263), *Augusti Numen adora* (*Trist.* III, 8, 13). Fishwick 2007b, pense qu'il s'agit de variantes et que *Numen Augustum* si rarement attesté peut être une erreur ou a pu être choisi par tatonnement après la mort d'Auguste. Marengo 2005, 61, pense lui aussi à un usage de cette expression dans cette phase de transition. Pourtant à Forum Clodi il semble que l'autel du *Numen Augustum* ait existé avant 14 p.C.

³ L'idée de deux types de *Numen Aug.* et l'existence même du *Numen Augustum* serait pour D. Fishwick 2007b, 255, une innovation théologique sans parallèle.

⁴ Fishwick 2007b, 253-254, et 1978, rappelle en outre le cas de l'inscription de Thinissut dédiée *Augusto deo* par des *Cives Romani qui Thinissut negotiantur* (*ILAf* 306).

⁵ Mais il est vrai que l'attique de l'arc pouvait porter la statue du dieu qu'il était dès lors inutile de nommer.

⁶ Liste in Fishwick 2007b, Abascal, Alföldy 2002, 100.

et l'autre en soulignant la filiation et la continuité du *numen* impérial. Cependant la nomenclature officielle réserve aux princes divinisés le titre de *Divus* et il n'y a pas lieu d'y substituer le terme *numen* sur un monument officiel.

Pour S.-M. Marengo l'adjectif *Augustum* projetterait la qualité de *Numen* sur tous les *Augusti* successeurs d'Auguste et exprimerait la continuité sacrale du pouvoir¹. On peut même se demander si ce *numen augustum* ne concerne pas l'ensemble de la *Domus Augusta*². Le rapport au pouvoir, à la fonction semble bien illustré en tout cas par les inscriptions de l'arc de Medinaceli qui peut être considéré comme un lieu de culte, les statues de son attique - disparues - jouant le rôle de statues cultuelles³. Au *Numen Augustum* qui occupe la face nord, répond le *Numen Imperatoris* de l'empereur régnant (Domitien, puis Trajan) de la face sud. Pour J.-M. Abascal et G. Alföldy, *Numen Augustum* désigne « une force surnaturelle commune », « le pouvoir divin du souverain en général »⁴, pouvoir qui se transmet aux successeurs, « pouvoir divin de tous les empereurs divinisés et de l'empereur régnant ». Ce pouvoir se manifeste concrètement dans la personne du souverain qui occupe le trône, et est désigné dès lors comme *Numen Augusti* (ou *Imperatoris*...).

Le *Numen* ne fait pas de l'empereur un dieu vivant⁵. Mais revêtu par sa fonction d'un pouvoir incomparable, souverain, l'empereur est le siège d'une puissance divine reconnue comme telle par les dédicants⁶ : son action bienfaitrice et juste porte la marque de l'inspiration ou même de l'intervention divine⁷. En parlant de *numen Aug.* on veut seulement

¹ Marengo 2004/2008, 61, parle d'une adaptation du culte à la transformation du pouvoir de personnel à dynastique après la mort d'Auguste

² La *Domus Augusta* attestée dès 19 p.C. (*Tabula Siarensis*), sans être une institution officielle, est une entité familiale collective dont les membres sont inscrits dans une chaîne hiérarchique ordonnée en vue de la succession. Elle tire sa *maiestas* et sa sacralité de son fondateur Auguste qui lui a transmis le *nomen Augustum* et de ce fait est un « instrument de légitimité ». Le terme ultérieur de *Domus Divina* fait autant allusion à son caractère divin qu'à sa descendance de *Divi* (Corbier 2001). Ce caractère « divin » de la *Domus Divina* peut suggérer la possession d'un *numen* collectif : d'ailleurs la formule *DNMQE* s'applique à plusieurs personnes de la famille impériale, dont des princesses.

³ On pourrait songer aux *Divi* Auguste et Claude sur la face nord, associés au *Numen Augustum* et sur la face sud, Domitien (puis Trajan) encadré des *Divi* Vespasien et Titus, associés au *Numen Imperatoris... Domitiani* puis *Traiani* (Abascal, Alföldy, 2002, 102).

⁴ Sur la notion de *Numen* comme expression de la souveraineté impersonnelle, Etienne 1954/1974, 316-317, qui voit dans le *Numen* « la tendance à l'abstraction, la tendance à maintenir la distinction entre la personne impériale et son caractère de divinité ».

⁵ Contra Clauss 1996.

⁶ « Quoique possédant un *numen*, Auguste n'est jamais devenu lui-même un *numen* » (Fishwick 2014, 50 et *id.*, 2005, 241, 2007, 254-255).

⁷ L'iconographie monétaire illustre ce fait : sur une monnaie on voit Jupiter tendre une statuette de Victoire à l'empereur qui reçoit ainsi du dieu sa capacité à être victorieux (P. Herz 2007, 311). Sanchez-Ortiz 2003 consacre une étude intéressante à l'association du *numen* et de la *maiestas* chez Apulée et dans l'épigraphie des II^e et III^e siècles. Elle permet d'affiner la notion de *numen*. Pour lui, le *numen*, rapproché des *daïmones* grecs par le néoplatonisme, est une « fonctionnalité divine transitive », tandis que la *maiestas* désigne le sentiment de révérence respectueuse envers une divinité, les deux termes finissant par être synonymes et se référant à la divinité en action et l'impression que cette action suscite. Dans le cas de la formule *DNMQE* qui accompagne une statue impériale, l'image du souverain dégage la sensation d'une présence divine: ce n'est pas que

signifier que cette puissance se manifeste dans sa personne¹, dans son action sans qu'on puisse dire qu'elle en est l'origine. Aussi n'est-il pas contradictoire de penser que le *numen* est attaché à la personnalité de chaque empereur tout en trouvant son origine dans la fonction. Dans la mesure où le *numen* est une épiphanie, une manifestation de puissance, celle-ci ne peut s'effectuer que de façon concrète et donc à travers la personne charnelle du souverain et après sa mort à travers celles du *Divus* et de son successeur. Certes l'empereur, en tant que surhomme vertueux contribue à exercer cette puissance, mais sa force agissante efficace vient des dieux². Elle agit par le canal de l'empereur et il semble pertinent de considérer ce dernier, avec R. Turcan et D. Fishwick, comme l'intermédiaire, l'instrument de la volonté d'action divine³. R. Turcan emploie l'expression de « trait-d'union sacré entre le ciel et la terre »⁴ ; on pourrait aussi parler de catalyseur, fonction par laquelle l'empereur rend effective et concrète l'action de la puissance divine sur terre. C'est d'ailleurs ce que suggère l'association fréquente du *numen Aug.* et des dieux. Ainsi l'empereur, par le pouvoir attaché à sa fonction, se situe à l'interface entre les dieux et les hommes.

Une illustration de cette médiation ?

Cette fonction de médiateur semble remarquablement illustrée visuellement par la disposition des statues des fronts de scène des théâtres (infra p. 803-805) la succession des statues divines au registre supérieur, statues héroïques et impériales au registre médian et statues humaines au registre inférieur, souligne bien la hiérarchie cosmique et en faisant de

l'empereur soit considéré comme un dieu mais que le « poder celestial que predestino al emperador se muestra a través de la statua » et l'élève au-dessus de l'humanité.

¹ Fishwick 1967, 364 et 1987/1992, II, 1, 387; Potscher 1978, 387-392. Pour Scheid 1985a, 151-152, le *Numen* de l'Auguste est « sa volonté divine, l'élément mystérieux et surnaturel que traduit l'ensemble de sa puissance d'action ».

² Villaret 1999, 132. L'*imago* du prince porte une part du *Numen praesens*, potentiel, force effective, efficace qui vient des dieux, objet d'une foi populaire (Turcan 1978, 1020-1021, 1996, 57-58). Il est symptomatique à cet égard, ajoutons-le, qu'Auguste ait fait fondre les statues d'argent de sa personne, offertes jadis, afin de consacrer des trépieds d'or à Apollon Palatin (Suétone *Aug.* 52). Ainsi Apollon était-il désigné comme la source des bienfaits qui avaient valu à Auguste l'honneur des statues. De même en 11 a.C., il utilisa l'argent offert par le Sénat et le Peuple pour réaliser des statues de lui à la fabrication de statues de *Salus Publica*, *Concordia* et *Pax* (Dio Cass. 54, 35). Or ces divinités qui portaient l'épithète auguste (Scott 1931b, 111) pouvaient être considérées comme associées à son *numen*.

³ Pour Turcan 1978, 1020-1021, *numen* « s'applique à l'intervention ponctuelle des dieux dans le monde...comme à celle des empereurs en tant qu'épiphanies de l'énergie divine ». « Ce *numen* actif, actuel et secourable de l'empereur pouvait... être conçu comme une sorte d'intercesseur. L'Auguste régnant en fonction même de son *imperium majus* et de son grand pontificat, n'était-il pas branché sur l'énergie divine? » D. Fishwick reconnaît lui aussi cette fonction d'intermédiaire en faisant de l'empereur un *Theios Aner* (Fishwick 1969, 364-365 et 1970, 191: « a mediator through whom divinity could function and the emperor's « divinity » must be understood not as the conferring of divine nature upon Augustus but rather as the working of divinity through the agency of the human emperor », l'empereur étant un *Theios Aner*. Aussi Benoist 2005, 333, 337, 342. Pour Em. Demougeot 1969 déjà, la possession d'un *numen* faisait de lui un intermédiaire entre les dieux et les hommes.

⁴ Turcan 1978, 1000.

l'empereur le point focal de l'ensemble le désignent comme le point de contact obligé, le médiateur entre monde d'en haut et monde d'en bas¹. La même idée semble émerger des dédicaces associant le *Numen* impérial et les dieux et le monument familial de *Thermianus* à Lyon pourrait en être une illustration (supra p. 125). Mais nous retiendrons ici un événement sans doute provoqué mais certainement inspiré par la croyance populaire, qui montre bien le processus par lequel un dieu peut agir par le truchement d'un être humain supérieur, choisi par lui, l'empereur. Il s'agit des miracles de Vespasien à Alexandrie, interprétés comme le signe d'une investiture sérapéenne.

Les événements de l'hiver 69-70 à Alexandrie, lors de l'avènement de Vespasien, ont été maintes fois analysés. Le contexte politique – légitimer la fondation d'une nouvelle dynastie après la disparition des Julio-claudiens et à partir d'une famille de médiocre extraction –, la nécessité de rallier l'Égypte et l'Orient à la cause de Vespasien expliquent le besoin d'une investiture divine². Celle-ci fut probablement organisée par le préfet d'Égypte *Ti. Iulius Alexander* et les prêtres de Sérapis qui mirent au point une mise-en-scène miraculeuse³. La consultation de l'oracle de Sérapis, le plus grand dieu de l'Égypte, dieu de la Royauté, rappelle le précédent d'Alexandre à l'oasis de Siwa et se calque sur l'investiture des Séleucides. La révélation de l'investiture divine est aussitôt suivie des guérisons miraculeuses effectuées par l'empereur selon le mode thérapeutique sérapéen : un paralytique est guéri par l'imposition du pied – le pied de Sérapis était en particulière vénération – et l'aveugle par l'imposition de salive. Le pouvoir guérisseur du nouvel empereur, qui n'est autre ici que l'instrument de Serapis⁴, découle de son investiture par le dieu d'Alexandrie, investiture reconnue par les Alexandrins qui l'acclament à l'hippodrome comme « *Dominus Augustus, Bienfaiteur, Sar[apidi]* ». Certes la scène se déroule en Orient. Mais elle eut un écho important à Rome et les historiens l'ont rapportée tout en essayant de gommer les aspects trop orientaux. Un élément intéressant est l'emploi du mot *auspicium* employé par Suétone pour qualifier la consultation oraculaire de Sérapis par Vespasien. Au sens strict, le terme est impropre mais il est très révélateur en ce sens qu'il connecte l'investiture alexandrine avec

¹ « Le mur de scène offrait une vision du cosmos stabilisé par le triple concours des puissances divines, qui octroyaient la victoire, de l'empereur qui savait la conquérir ou la préserver, et du *populus* qui, par son assentiment périodiquement renouvelé lors de cérémonies « identitaires » garantissait sa pérennité (Rosso 2009). La disposition de la statue d'Auguste dans la concavité « céleste » du front de scène du théâtre d'Orange illustre l'idée que son pouvoir émane de celui d'Apollon (Sauron 2009). Sur la hiérarchie entre dieux, personnifications et princes étagés sur la *frons scaenae*, illustrant le rôle d'intermédiaire de l'empereur entre ses sujets et les dieux, Ramallo Asensio 2009, 138-142, Sauron 1994, 536-553, Gros 1987a.

² Sur les rapports entre la Providence et l'investiture sérapéenne de Vespasien à Alexandrie, Martin 1982, 207-209.

³ Scott 1936, 9-19. Le miracle n'eut pas de suite et ne peut être considéré comme le début d'une religion personnelle envers le souverain mais relève avant tout de l'hagiographie des Flaviens (Bowersook 1973, 209).

⁴ Nock 1957, 117. Les miracles sont aussi « une métaphore des pouvoirs de guérison du nouveau régime », Vespasien étant le médiateur de Sérapis (Levick 1999/2002, 102).

l'investiture romaine dans laquelle les auspices jouaient depuis Auguste un rôle capital. Le terme d'*Augustus*, lié aux auspices est d'ailleurs celui qui est utilisé pour désigner Vespasien, en concurrence avec *Dominus*, et le rapprocher de Sérapis dans les acclamations de l'hippodrome¹.

Conclusion: Les dieux augustes ne représenteraient-ils pas l'autre face de l'association du *Numen Aug.* ou de l'Auguste avec les dieux ? Le culte du *Numen Aug* reconnaît le potentiel divin ou l'épiphanie d'une puissance divine dans la personne d'un homme revêtu de la fonction souveraine. Les dieux augustes identifient la source de cette puissance qui flue à travers l'Auguste. Le terme Auguste ne serait-il pas là pour faire la jonction entre pouvoir divin et pouvoir humain. Ne serait-il pas une clé de lecture de l'augustalisation ?

III - Augustus

Il est temps d'en venir à ce titre, *Augustus/a*, attribué aux dieux augustes et qui sert le plus souvent à désigner la personne de l'empereur associé aux dieux (dans les expressions *Numin. Aug. et deo ...*, *Augusto sacrum deo...*).

A - Un terme exclusif dans l'association de l'Empereur aux dieux

Dans les provinces occidentales, c'est l'emploi exclusif du terme *Augustus* comme épithète, qui sert à noter l'association des divinités et des Empereurs. Il faut se rendre à l'évidence. Ce n'est ni le nom personnel du Prince, ni celui de sa *gens*, ni un autre élément de sa titulature comme *imperator*² ou *Caesar*, mais c'est toujours *Augustus* qui est retenu: non pas *Mars Claudianus*, *Venus Iuliana* ou *Apollo Imperator* mais Mars, Vénus, Apollon Augustes³.

¹ Sur la visite de Vespasien à Alexandrie: Gagé 1976, Derchain, Hubaux 1953, Henrichs 1968, Hidalgo de la Vega 1998, Levick 2002, 101-102.

² Dans l'inscription suivante : *D(eo) I(nvicto) I(mperatori) Ulp Am.. p(ater) s(acror) ... ex iussu ipsius* (AE 1999,1098, Altbachtal de Trèves), *I(mperatori)* est-il une référence à l'empereur ou un terme synonyme de *dominus* et qualifiant le dieu comme un Maître absolu ?

³ Il existe certes quelques exceptions mais elles sont particulièrement rares: *Claudiana Victoria Augusta* (Nock 1925, 93), *Hercules Commodianus*, *Liber Pater Commodianus* (Ostie C. 14, 30), *flamen Commodianum*

Sans doute pourra-t-on objecter que *Augustus* était le nom personnel du premier empereur. C'est ainsi qu'il est désigné couramment dans la littérature notamment chez les Historiens romains ou grecs¹. Peut-on en déduire pour autant qu'en maintenant l'usage de ce terme après la mort du premier empereur on continuait à se référer à lui comme à un être divinisé par ses vertus exceptionnelles ou à la *gens Augusta*, issue de son sang? Le fourreau d'épée de Mayence qui mentionne *Victoria Aug(usti)*, *Felicitas Tiberi*, exaltant la Victoire du premier Auguste à l'action sous le règne de son successeur, en serait la preuve. J. Gagé² comme A. Chastagnol³ pense que le souvenir du premier Empereur reste vivant à travers l'emploi du titre d'Auguste associé ou non à une divinité. Un cas exceptionnel atteste l'existence d'une *Claudiana Victoria Augusta* en Egypte⁴. Cela signifie-t-il que les effets de la victoire d'Auguste étaient ressentis à travers la victoire de Claude? Ou, plus vraisemblablement – du fait du qualificatif *Augusta* au lieu du génitif *Augusti* – s'agit-il d'une victoire liée à la fonction impériale et se manifestant à travers l'empereur régnant? En effet, dans le cas des vertus augustes, nous rencontrons aussi *Victoria Augusta*⁵ actualisée par la mention de l'Empereur régnant et parfois d'une épithète renvoyant à une victoire contemporaine. *Augustus/a* désigne bien ici l'Empereur vivant⁶ en tant que détenteur de la fonction impériale.

Mais si ce terme a été privilégié sous le fondateur du Principat, c'est en raison de la signification qu'il revêtait. Son contenu religieux l'a fait choisir pour définir le nouveau régime - *novus status* - et tout a été utilisé pour l'imposer - numismatique, dédicaces officielles. Si d'autre part il continue à être utilisé après Auguste, ce n'est pas par pure routine⁷, mais parce que la conception religieuse du pouvoir qu'il exprimait et qu'Auguste avait voulue, continuait bien évidemment à être le fondement du régime impérial pendant les siècles suivants.

Herculaneum (Clauss 1999, 282 et 131). On rencontre aussi des *Nymphae Flavianae*, des *Nymphae Domitianae*; mais dans ce cas le *cognomen* impérial ne fait que désigner le responsable de la création ou de la restauration des thermes. On a également à Rome le cas d'*Initiales Collegi Silvani Aureliani*, regroupant essentiellement des gladiateurs de la *familia gladiatoria* du prince, dont un curateur est affranchi de Commode (C 6, 631, 31006) : ici *Silvanus Aurelianus* est le dieu protecteur du prince plutôt que celui des *Aurelii* affranchis impériaux car le collègue ne comprend pas que des *Aurelii*. C'est ce que confirme la désignation d'une statue restaurée par la *familia* (C 6, 632) : *Silvanum Augustum* est sans doute ici l'équivalent de *Silvanum Aurelianum*.

¹ Curieusement une monnaie du Koinon de Crète (RPC II/1, 27) fait apparaître les deux termes : *ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ* dans la nomenclature du prince : *Δομτιανος ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ* et *Σεβαστη* comme qualificatif d'une divinité : *Ευθηγνια Σεβαστη*. Dio distingue *ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ* de *Σεβαστος*.

² Ce serait seulement à partir de Vespasien qu'« *Augustus* » désignerait enfin l'empereur vivant quel qu'il soit (J. Gagé).

³ Chastagnol 1995c, 1999.

⁴ Nock 1925, 93.

⁵ Par exemple: *Victoria Parthica*, *V. Britannica imp. Claudi*.

⁶ Dans le même sens, Etienne 1958/1974 (à *Genius* et *numen*).

⁷ Le *nomen Augustum* était transmis systématiquement au successeur. Mais le titre conservait une valeur très importante comme le montrent les faux scrupules de Tibère à l'accepter (Rostovtsev 1929).

Ainsi c'est par le biais de sa fonction charismatique définie par le terme *Augustus* que l'Empereur est associé aux dieux¹. Et le concept ne fait que se renforcer: l'idéologie officielle valorise la fonction au détriment de l'individu qui en est le porteur à partir des Flaviens (voire de Caligula)². L'empereur vivant demeure un mortel et est traité comme tel - les dédicaces *pro salute imp.* en sont le signe flagrant! - mais la fonction impériale, elle, est divinisée ou tout au moins a un rapport étroit avec le divin³; ainsi le titre d'*invictus* est-il en fait attaché à sa fonction.

Si l'on veut comprendre toute la richesse de signification des dieux augustes, il faut donc se tourner vers le sens de ce terme fonctionnel, de ce titre essentiel de la nomenclature impériale, *Augustus*. Une inscription de Lepcis nous permet de toucher le cœur du problème.

B - Mars Auguste et les auspices d'Auguste

Cette inscription est un document exceptionnel d'époque augustéenne qui jette une lumière vive sur le rapport des dieux augustes avec un des éléments essentiels de la souveraineté, le « monopole » auspicial du *Princeps*.

1 - L'inscription de Lepcis Magna

Il s'agit d'un panneau de calcaire gris trouvé en 1935 à Lepcis Magna en Proconsulaire (ultérieurement Tripolitaine ; *IRT* 301, A4)⁴. Il porte l'inscription suivante que nous citons *in extenso* :

¹ Sur le charisme fonctionnel voir déjà Taeger 1960, confirmé par Etienne 1958/1974 et le point de vue de Demougeot 1969. Sur la valorisation de la fonction, Turcan 1978, 1998, 99-101 (et bibliographie) qui souligne que la fonction divinise et rappelle une constatation déjà faite par Fustel de Coulanges: « le prince n'était pas un représentant de dieu; il était un dieu », « il était dieu parce qu'il était empereur ». Voir aussi Liertz 1998, 163, 210. Pour Panciera (2003, 237-238) cependant, le titre *Augustus* (au génitif ou au datif) n'institue pas un rapport à l'empereur comme institution mais bien concrètement à l'empereur vivant. Certes mais cet empereur régnant est l'incarnation de l'institution impériale et c'est à ce titre que l'on songe à lui à travers les dieux augustes. Dans les provinces orientales, c'est plutôt le nom personnel qui est utilisé sous la forme d'une apposition des noms de l'Empereur et du dieu (infra p. 209-215).

² On constate un changement semblable en Orient où le culte impérial évolue à partir de Claude et Néron de la vénération d'empereurs particuliers et de leurs parents à la vénération collective de la Maison impériale comme un ensemble (Spawforth 1997, Kantiréa 2003, 198).

³ Cette évolution a été bien reconnue par St. Benoist dans son étude de l'évolution de la pratique festive: ainsi au II^e s. le Prince est de plus en plus isolé de la foule dans les cérémonies (*Adventus...*) pour bien souligner la distance entre la fonction d'essence divine qu'il assume et le commun des mortels (Benoist 2005, 245, 251-252, 300).

⁴ Romanelli 1939, 99-104.

Marti Augusto sacrum / auspiciis Imp(eratoris) Caesari Aug(usti) / Pontificis Maximi Patris / Patriae ductu Cossi Lentuli / co(n)s(ulis) XVviri Sacris Faciundis / proco(n)s(ulis) Provincia Africa / bello gaetulico liberata / Civitas Lepcitana

On voit immédiatement l'intérêt capital de ce texte daté de 6-8 p.C. d'après le proconsulat africain de *Cossus Cornelius Lentulus*¹. C'est la seule fois, et à une date précoce, sous le règne du fondateur même du Principat qu'un dieu auguste - en l'occurrence Mars Auguste - est mis en relation avec les auspices de l'empereur et donc avec son *imperium* et par voie de conséquence avec la théologie de la victoire impériale. Il s'agit certainement de *Mars Ultor* dont le temple, particulièrement lié à la victoire et au triomphe, puisque, voué avant la bataille de Philippes, fut inauguré en 2 a.C. à Rome sur le Forum d'Auguste et abrita les enseignes restituées par les Parthes en 20 a.C. Les statues des triomphateurs et le char triomphal de l'empereur étaient exposés sur ce forum. C'est précisément de ce temple que partaient les légats nouvellement nommés, c'est là que le Sénat délibérait de l'entrée en guerre et votait les décrets concernant triomphes ou *ornamenta triumphalia* et que les généraux vainqueurs venaient déposer devant Mars leur sceptre et leur couronne ainsi que les enseignes prises à l'ennemi (Dio 55, 10). Ce Mars augustéen, dynastique, ainsi doté de certaines attributions de Jupiter était donc particulièrement lié aux auspices d'Auguste sous lesquels ses légats avaient remporté leurs victoires². Que ce sanctuaire dynastique soit devenu un haut lieu de la *profectio* des proconsuls comme des légats montre bien quelle était l'origine de leurs éventuels succès³. A travers cet exemple, nous pouvons supposer que non seulement les dieux augustes appartiennent à la sphère de la famille impériale mais encore qu'ils sont au cœur même de la construction politique et idéologique si habilement édifiée par Auguste mêlant au fonds de traditions bien romaines des innovations parfois audacieuses mais non choquantes pour le peuple romain.

Le lieu et le temps : Qu'un document aussi explicite et évoquant des conceptions aussi romaines ait pu être exposé dans une ville africaine, Lepcis Magna, qui n'est à cette date ni

¹ *PIR* II, 340, n° 1392.

² Auguste est le seul triomphateur, bien qu'il ait refusé de célébrer tout triomphe après ceux de 29 a.C. Le port du titre d'*Imperator* comme prénom (Syme 1979), les représentations (forum, arcs, monnaies) l'attestent (Hickson 1991). Mars Ultor est Mars « Auguste » par excellence même si c'est implicitement, en raison de son lien avec les auspices et l'*imperium* (Benoist 2001, 37).

³ Hurlet 2006, 173-174.

une capitale provinciale, ni une colonie ou un municipes¹ mais une simple *civitas* punique, voilà de quoi nous surprendre!

Cependant, réflexion faite, la situation particulière de cette *civitas* peut nous apporter une réponse. Cité punique rivale de Carthage, Lepcis fut pendant les Guerres Punique, puis durant la Guerre de Jugurtha, l'alliée de Rome qui trouva dans l'*emporium* syrtique le port d'attache indispensable à sa flotte ; enfin lors des Guerres Civiles, après avoir soutenu les Pompeïens, elle dut choisir le camp de César. Elle en tira bien des privilèges², un enrichissement³ et connut très tôt la présence romaine⁴. Au contact des Romains ses élites adoptèrent la civilisation romaine – usage du latin, présence de flamines, urbanisme augustéen organisé en fonction du port rendu possible par la richesse de la cité – tout en conservant autonomie et spécificité – maintien du Punique, sufètes. On ne s'étonnera pas que cette cité, objet de la protection de la dynastie régnante⁵ et de l'attention des proconsuls, si précoce dans l'expression de son allégeance en organisant un culte officiel⁶, consacre un monument à Mars Auguste, à une époque où les dieux augustes ne sont pas encore très répandus dans les provinces et le fasse en connaissance de cause, en liant étroitement le dieu aux auspices du souverain. Les grandes familles puniques, en voie d'acculturation, devaient en effet être très précisément au fait des subtilités de l'idéologie impériale, telles qu'elles apparaissent dans le monument que la *Civitas lepcitana* consacre à Mars Auguste. L'occasion en est la victoire romaine qui met fin au *bellum Gaetulicum*, qui mit en péril l'existence de la cité - en même temps que les intérêts de Rome dans la région des Syrtes. Le proconsul d'Afrique, province à laquelle Lepcis, qui relevait jadis de la Cyrénaïque, a été rattachée, *Cossus Lentulus*⁷ joua un rôle de premier plan dans la victoire ; il a dû contribuer, par ses conseils, à la décision des Lepcitains de consacrer ce monument, qui tout en rapportant la victoire à Auguste contribuait aussi à sa propre gloire, et inspirer la rédaction d'un texte aussi orthodoxe dans l'idéologie qu'il exprime.

L'importance attribuée par les Lepcitains à cet *ex voto* de victoire est soulignée par le lieu de son érection. La plaque a été retrouvée à proximité du *cardo maximus*, dit *Via*

¹ Elle devient un municipes sufétal au plus tard en 77-78 p.C. (Di Vita 1982).

² Elle est *civitas libera, foederata* ? (Di Vita 1982; Bartoccini 1959, 218-229, note 19).

³ Il est lié à sa fonction de grand port syrtique du froment et de l'huile à destination de l'armée et de la capitale romaines (On connaît un *statio Sabrathinorum* sur la place des Corporations d'Ostie). Lepcis Magna redistribuait aussi les denrées précieuses acheminées par caravanes venues du sud (Fezzan)

⁴ Elle accueille en 106-105 un *praesidium* romain de quatre cohortes légionnaires ; plus tard les troupes romaines y débarquent pour combattre les nomades du sud (Rachet 1970, 80). Enfin les négociants romains fréquentant le port étaient groupés dans un *conventus civium romanorum* (?).

⁵ Auguste lui remit le tribut d'huile imposé par César en raison de son passé pompéien et se préoccupa de la protéger contre les incursions des peuples nomades.

⁶ Flaminat d'Auguste, temple de Rome et Auguste avec un magnifique cycle statuaire.

⁷ Il était lié à Tibère (Hurler 1997).

triumphalis, dans une *insula* (encore non fouillée) située entre le marché et le *Chalchidicum*, (proche du futur arc de Tibère). Bien qu'aucun vestige archéologique de monument n'ait été identifié¹, on peut penser que le dieu avait en ce lieu une chapelle, un trophée ou une statue qui a disparu. Il se trouvait en tout cas en un point crucial de l'urbanisme augustéen, dans un lieu de passage très fréquenté².

L'importance du monument découle des circonstances de son érection. Le *Bellum Gaetulicum*³ dont il est fait mention et qui a embrasé toute la *provincia Africa* vient à peine de se terminer - *Africa...liberata*. Il s'inscrit dans une longue série de troubles opposant Rome, sa province et son protégé, le Royaume maurétanien de Juba II, aux peuples nomades transhumants - *vagantes* selon l'expression d'Orose - groupés en une vaste confédération⁴.

C'est à *Cossus Cornelius Lentulus* que revint la gloire de mettre un terme aux conflits interminables du *Bellum Gaetulicum*. Consul de 1 a.C., *XV vir Sacris faciundis*, *Cossus*, proche de Tibère⁵, fut nommé proconsul d'Afrique, *extra sortem* et fut prorogé en raison des événements, de 5 à 7 ou de 6 à 8 p.C.⁶. C'est lui qui, particulièrement concerné par une guerre

¹ Brouquier-Reddé 1992, 200-201; Romanelli 1939, 99-104.

² Au point d'inflexion entre la partie nord du *cardo maximus* donnant accès au *forum vetus* (5-2 p.C.) qui hébergeait les temples de Rome et Auguste (dédié en 14-19 p.C.) et des dieux poliades Liber/Shadrappa et Hercule/Melqart et le quartier du théâtre (construit en 1-2 p.C., dédié à Auguste) avec ses monuments claudiens à Cérès Auguste/Livie et aux *dii Augusti*. Le monument de Mars Auguste était encadré au nord par le marché (9-8 a.C.) et au sud par le *Chalchidicum* (11-12 p.C.), consacré au *Numen Imp. Caesaris Divi f. Augusti* (*IRT*, 324a) (associé à Vénus Chalchidica). Sans doute tous ces éléments urbanistiques ne sont-ils pas en place à la date de la dédicace à Mars Auguste; mais ils sont, pour la plupart, programmés, notamment le *forum* et ses temples. On voit donc tout l'intérêt de rencontrer un *ex voto* à Mars Auguste mentionnant les auspices souverains d'Auguste, en un lieu conduisant aux temples de Rome et Auguste incarnation du pouvoir romain et des dieux poliades, incarnant l'identité des Lepcitains, eux-mêmes peut-être qualifiés d'Augustes et coopérant avec l'empereur dans la protection de la cité. Ajoutons que la proximité des dédicaces au *numen* impérial, à Vénus (la dédicace antonine a pu en remplacer une plus ancienne) et à Mars Auguste soulignent la forte présence des dieux dynastiques. Cependant Cadotte 2007, 221-224, fait de cette Vénus une interprétation d'Astartè.

³ Références à cette guerre dans Florus III, 12, 40; Dio LV, 28; Orose VI, 21, 18; Velleius Paterculus II, 116.

⁴ Réexaminant le problème des Gétules, après Desanges 1964, 1969, 1997 et Rachet 1970, E.B. Fentress 1982 328, 331, en arrive à la conclusion qu'ils formaient une vaste confédération occupant - au temps de la guerre de Jugurtha - la zone longeant la frange de la province romaine et du royaume de Jugurtha, de la Maurétanie à la côte des basses Syrtes (Florus 2, 31). Cette large confédération formée à partir de tribus diverses était constituée de populations nomades et semi-nomades mais aussi de sédentaires (Fentress 1982, 330 et n.13; Strabon 17, 3, 9. Contra Rachet 1970). Elle se renforça en s'opposant très tôt à une confédération concurrente, celle des Numides, opposition traditionnelle mise à profit par les factions romaines lors des guerres civiles. Ainsi le *Bellum Gaetulicum* dépasse de loin la simple révolte « indigène » contre les Romains et leur allié Juba - telle que la présente Dio 15. On comprend dès lors les difficultés des Romains à venir à bout de cet incendie qui renait de ses cendres entre le troisième tiers du I^{er} s a.C. et le premier quart de I^{er} s. p.C (Rachet 1970, 81 ss.; Desanges 1964, 36). Les fastes triomphaux signalent des triomphes africains en 34, 33, 28, 21, 19 a.C (Romanelli 1959, 175 ss, Barini *Fasti triumph* adn 35; *Ilt* XIII,1, p. 569 ; Benabou 1976, 58; Rachet 1970, 69 ss.) : expédition victorieuse de *L. Cornelius Balbus* (19 a.C.) contre les Garamantes sanctionnée par un triomphe; interventions limitées de ses successeurs, reprise de la guerre (*Bellum Marmaricum*) de 3 a.C. à 2 p.C. dans toute l'Afrique, avec l'assassinat tragique du proconsul *L. Cornelius Lentulus*, parent de notre *Cossus* par les Nasamons de Cyrénaïque (Desanges 1969, 197-213, note 24) ; en 3 p.C. nouveaux troubles dus à la Confédération gétule entre Sabratha et la Grande Syrte et matés par le prédécesseur de *Cossus*, *L. Passienus Rufus*, qui obtint salutation impériale et ornements triomphaux.

⁵ *PIR* II, 340, n° 1392. C'est probablement sur son intervention qu'il fut nommé (Hurlet 2000a, 1515).

⁶ Cagnat 1913/1975, 8 ss. Syme 1979, Romanelli 1959, 184. Rachet 1970, 77, n. 4. Selon Di Vita Evrard 190, 329-331. Voir surtout dernièrement et de façon convaincante Hurlet 2000a, 1528-1530, sur la manipulation par

dont son parent avait été victime, battit les Gétules, après trois ans d'efforts cependant, en 6 p.C.¹. Dans le secteur Est, les évènements furent assez graves pour que la riche ville de Lepcis Magna ait été directement menacée par les Cinithii² - ce qui explique la commémoration de la victoire dans cette ville. A l'ouest, *Cossus* reçut le concours militaire de Juba II qui repoussa les Musulames, membres de la coalition³. Dans un contexte de défaites ou de demi-succès, ces victoires apparurent assez décisives pour mériter les ornements triomphaux à Juba qui les fit figurer sur une émission monétaire de 6-7 ou 7-8 p.C.⁴ et à *Cossus* qui reçut aussi le *cognomen* de *Gaetulicus* qu'il transmit à son fils⁵. Il est fort probable que le proconsul, fier de sa victoire et de la distinction impériale fut l'inspirateur de la dédicace des Lepcitains - où il figure en bonne place - qui éprouvèrent plus particulièrement la proximité du danger et la valeur de la *Pax romana augusta*.

Or la consécration de cette dédicace est l'occasion pour le proconsul *Cossus Lentulus*, tout en magnifiant une victoire augustéenne dont il tire indirectement gloire bien qu'il en ait été le véritable acteur, d'effectuer, tout naturellement semble-t-il, un rapprochement entre un dieu porteur de l'épithète auguste et les auspices de l'empereur à qui la victoire est rapportée. Dans des circonstances semblables, la même idéologie se lit dans la démarche du proconsul *P. Cornelius Dolabella* qui accomplit une dédicace au *forum vetus* de Lepcis en 21 p.C. à *Victoria [A]u[gu]sta, occiso T[acfa]rinate* (A10) mais aussi à Oea, A13), bien que les auspices de Tibère ne soient pas mentionnés mais implicites. La divinité honorée, *Victoria*, reçoit comme Mars le titre d'Auguste⁶. Quoi de plus habile pour affirmer son allégeance à un pouvoir validé par les dieux qui a longtemps cherché ses modalités, mais qui est ici clairement défini, pour faire acte de foi dans une expression religieuse d'inspiration nettement romaine, pour enseigner et faire partager cette idéologie à une population non romaine mais disponible

le Prince du tirage au sort des proconsuls ou le contrôle en particulier par nomination *extra sortem*, en cas de troubles dans les provinces. Il pense que *Cossus* fut un proconsul *extra sortem* (p. 1531), ce qui est exceptionnel pour les provinces publiques et donc son *imperium* n'était pas indépendant de celui du Prince sous les auspices duquel il combattait. Il en était une délégation comme celui des légats propréteurs impériaux. Il découlait d'une nomination *ex auctoritate Augusti* et à la suite d'un *S.C.* (p. 1536).

¹ Peut-être fut-il secondé par le légat de Syrie *Quirinus* (ou le proconsul de Crète et Cyrénaïque) qui aurait envoyé des troupes adaptées à la traque d'oasis en oasis (Desanges 1969, 211).

² Ce que pense Romanelli *Epigraphica*, 103.

³ Coltelloni-Trannoy 1988-1989, 47: les souverains maurétaniens se présentent comme délégués du *Princeps* en Afrique, affirmant leur participation à la victoire et à la paix mais aussi leur subordination à l'empereur en reprenant le motif à peine modifié de la victoire d'Actium. D'autres échos de la participation de Juba II à la répression des troubles gétules dans Desanges 1997.

⁴ Coltelloni-Trannoy 1988-1989; Rachet 1970, 77-78. Falbe & al. 1964, III, n° 70 cf 65-67; Desanges 1964, 36; C. Mazard 1955, 88 ss n°192 et 104, n°282; Gsell 1927, VIII, 227 ss.

⁵ Orose, VI, 21, 18. Velleius Paterculus, II, 116.

⁶ Un autre monument du culte impérial peut être mis en rapport avec cette victoire : *C. Vibius Marsus*, proconsul entre 27 et 30 dédia une porte de Lepcis Magna à *[Fortuna ? ou Porta ?] Augusta Salutaris* (A8 ; IRT 308) que l'on identifie à Livie. Cet arc aurait été édifié pour célébrer la victoire sur Tacfarinas qui avait garanti le salut de la cité (Torelli 2003). Livie aurait donc servi ici encore de support à une expression de l'idéologie impériale dans laquelle les dieux augustes sont particulièrement concernés.

et ouverte aux avances de la *Pax romana* et de son représentant ? Ce texte illustre ainsi magistralement le lien étroit et ancien existant entre l'*imperium* et les auspices supérieurs d'Auguste.

Auspiciis... ductu, « archéologie » et actualité d'une formule : La consécration à Mars Auguste est immédiatement suivie en effet de la mention des auspices qui prennent, de ce fait, un relief considérable. *Ductu...auspicio*, la formule n'est pas nouvelle. Expression consacrée du droit public romain, elle a donné lieu à d'innombrables commentaires de la part des spécialistes des institutions romaines et tout dernièrement de F. Hurllet¹.

Une tradition républicaine: la formule est attestée épigraphiquement pour la première fois en 146 a.C.² où elle s'applique au consul *L. Mummius L.f.*, vainqueur de l'Achaïe, destructeur de Corinthe et triomphateur à Rome. La littérature et l'épigraphie la reprennent avec quelques variantes³ jusqu'au début de l'Empire. Sous la République le *ductus* n'est en principe jamais séparé des *auspicia* et les généraux revêtus de l'*imperium* consulaire ou proconsulaire conduisent l'expédition militaire *auspiciis suis*.

L'*imperium*, hérité du Passé archaïque et royal contenait encore au début de l'Empire les deux composantes *domi militiaeque*⁴ et était conféré, par une *lex de imperio* votée par les Comices centuriates, au magistrat⁵ qui ne pouvait en faire usage avant d'avoir pris les *auspicia populi romani*, autorisés soit par une *lex curiata*, soit par une *lex rogata* centuriate ou tribuée⁶. Ces auspices sont d'une importance capitale en ce sens qu'ils manifestent l'assentiment (et la participation) divin sans lequel l'*imperium* ne peut être exercé⁷. Liés à l'*imperium domi militiae*, donc à l'exercice d'une fonction élective, ces auspices civils d'entrée en charge, militaires de départ en campagne⁸ constituent donc une véritable investiture sacrée. Depuis le

¹ Hurllet 2000a, 2001a, *id* 2006 ; Dalla Rosa 2011. Aussi Versnel 1970, 313-319, fait une revue des diverses opinions sur ce sujet.

² C. 6, 331.

³ *ThLL*, *Auspicium*, col 1543-1552.

⁴ Girardet 1990, Roddaz 1992, 190. Giovannini 1983, *Id* 1999, 95-106.

⁵ Les promagistrats investis non par le peuple mais par le seul Sénat, prenaient cependant les auspices en estimant que ces derniers découlaient de l'*imperium* détenu lors de la magistrature à laquelle ils avaient été élus. Les auspices devaient être pris avant l'extinction de leur premier mandat, ce qui ne fut plus possible avec la *lex Pompeia* de 52 a.C., qui imposait un délai de cinq ans entre la gestion d'une magistrature et d'une promagistrature: voir Hurllet 2000a, 1520-1521.

⁶ Selon Magdelain 1977, 224, et *id* 1968, 309, il s'agit de la *lex curiata* qu'il qualifie de « loi d'investiture ». Sur le formalisme des comices curiates, Nicolet 1976, 296-297 et *id* 1977, 395 et Hurllet 2000a, 1520 et note 34, pour qui la *lex curiata* ne servait qu'à ratifier formellement l'élection et la transmission des auspices était assurée par le vote d'une *lex rogata* par les comices tributes ou centuriates.

⁷ Richardson 1991, 2-3, souligne qu'en fait, l'*imperium* est réellement accordé à son titulaire par les auspices, c'est-à-dire par Jupiter.

⁸ Ils sont valables pour toute la durée de la campagne militaire concernée et doivent s'éteindre au retour du général après le franchissement du *pomerium* (Festus 27, 62?). Ces auspices dépendant de la fonction sont soumis au contrôle des augures qui peuvent en vérifier a posteriori la validité (Combès 1966, 389).

III^e s. a.C., se produit une crise des auspices. Ils étaient liés à la fonction, mais les temps exaltent la personnalité de l'*imperator* proclamé par ses troupes, doté de vertus, d'une *Felicitas* d'inspiration grecque. Cependant, selon J. Combès¹, ces nouveautés s'inscrivent dans un retour à la fonction et la recherche de l'augurat par les chefs de guerre est le signe qu'il peut accroître leur efficacité religieuse.

La connexion étroite entre les *auspicia populi romani* et l'*imperium* - l'un ne se conçoit pas sans l'autre et la hiérarchie des pouvoirs s'établit en fonction du droit d'auspices² - explique aisément l'insistance mise par Auguste à revendiquer dans ses *Res Gestae*³ ses auspices supérieurs, fondements d'un pouvoir souverain ainsi légitimé, sinon vraiment légal.

2 - Auguste, l'*imperium* et les auspices

a) Les Auspices de 43 a.C.

Or le premier *imperium* d'Octavien, s'accompagne d'auspices mémorables⁴ dont leur bénéficiaire sut tirer plus tard un remarquable parti, les présentant comme porteurs de son destin, comme le signe d'un assentiment et d'une protection divins.

Le 1^{er} janvier 43 a.C., alors qu'il s'apprête à poursuivre les meurtriers de son père, le jeune ambitieux, en charge du lourd héritage de César, obtient exceptionnellement du Sénat un *imperium* proprétorien et les ornements consulaires. Le 7 janvier, à Spolète, en tant que *privatus cum imperio*, il inaugure son pouvoir en prenant les faisceaux et les auspices, en vertu de l'habituelle *lex curiata* qui « associe le peuple » - même si c'est en l'occurrence pour la forme - à la décision du Sénat⁵. C'est précisément cette première prise d'auspices - auspices de départ en campagne⁶ - que commémore l'*Ara Numinis Augusti* consacré en 11 p.C. à

¹ Combès 1966, 202 ; Bayet 1955/1971, Hurllet 1993, Wagenwoort 1980, Versnel *De la lex curiata à l'acclamatio imperatoris*. Sur les auspices, références et commentaires in *ThLL, Auspicium*, col 1543-1552, Wissowa *Auspicium* in *RE* II, 2, col. 2580-2587.

² Ce qui ressort clairement du texte d'Aulu Gelle *Nuits Attiques* XIII, 15, 16 qui résume et cite l'augure Messala.

³ *RGDA* 4, 26, 30.

⁴ Sur les auspices de 43 a.C., références dans Vigourt 2001, 190, 194.

⁵ Sur ces événements et l'évolution politique, Scheid in Jacques, Scheid 1990, 8-21 avec bibliographie (p. XVI), Roddaz 2000, 825-912, à 839-841.

⁶ Ils sont pris traditionnellement au Capitole, ici à Spolète.

Narbonne¹, ce qui en dit long sur l'importance attribuée par Auguste² et les contemporains à ce premier exercice de l'*imperium*³:

imperium ... auspicatus est

Comme le souligne Magdelain⁴, ces auspices confèrent à Octavien une puissance lui permettant d'exercer l'*imperium*: ils sont une investiture jovienne pour toute action militaire hors du *pomerium*. Quelques mois plus tard, en l'acclamant *imperator* pour la première fois - ainsi que les deux consuls - sur le champ de bataille de Modène⁵, les soldats victorieux reconnaissent cette puissance exceptionnelle issue des dieux!

Plus éclatants encore et porteurs d'avenir sont les auspices d'août. Le 19 de ce mois, excédé par les atermoiements du Sénat, qui hésite à lui accorder le consulat après la mort des deux consuls, Octavien exécute sa « deuxième marche sur Rome »⁶ et sous la pression de ses huit légions, obtient l'organisation d'élections consulaires où il est élu pour la première fois dix ans avant l'âge légal. C'est lors de ces élections que se produisent des auspices d'autant plus mémorables que la régularité du processus légal pouvait être contestée. Dion Cassius (XLVI, 46)⁷ nous révèle que « le premier jour des élections, quand il entra sur le champ de Mars, il vit six vautours, et le lendemain, alors qu'il haranguait les troupes et prenait les augures, douze ou six (?) autres. En comparant à celui de Romulus l'*omen* qu'il avait obtenu, il attendait d'obtenir aussi la souveraineté d'un roi ». Et Suétone (*Aug.* 95) « Durant son premier consulat, quand il prenait les auspices, douze vautours se montrèrent à lui comme (autrefois) à Romulus... »⁸.

Dion Cassius mentionne deux prises d'auspices: la première, celle des six vautours, doit correspondre aux *auspicia impetrativa* sollicités par les proconsuls organisateurs de l'élection, avant son déroulement⁹. Ils sont simplement le signe de l'assentiment de Jupiter pour le seul déroulement des élections, assentiment précieux si l'on songe aux circonstances plus ou moins légales de cette consultation. La deuxième prise d'auspices, celle des douze

¹ C 12, 4333 = *ILS* 112 .

² C'est par le rappel de ce premier *imperium* que s'ouvrent les *Res Gestae* 1.

³ Célébré également par le *feriale Cum.* et les *Fasti Praenestini*. Le *Numen Augusti* est célébré à l'autel de Narbonne, à l'anniversaire de ces auspices le 7 janvier, entre autres dates commémoratives.

⁴ Magdelain 1968, 224: *auspicari* a ici son sens plein et non celui d'*incipere*. cf *FIRA* III, n. 73.

⁵ Syme 1967, 169-170.

⁶ *id. ibid.*, 181.

⁷ Pour Julius Obsequens, 69, six vautours au Champ de Mars qui réapparurent quand Octavien monta aux Rostres.

⁸ Même version dans Appien *B.C.*, III, 94.

⁹ Le texte précise « quand il entra sur le champ de Mars » où se déroulaient les comices centuriates. Sur le processus électoral et en particulier la prise d'auspices, Nicolet 1976, 296-297 et *id* 1977, 395.

vautours¹ - et la plus importante, la seule qui soit mentionnée par Suétone - est la prise d'auspices d'entrée en charge, lors de la montée aux rostrales, qui inaugure le consulat après l'élection. Ces auspices constituent une « investiture sacrale du pouvoir civil »², conférant mystérieusement l'*imperium*, sans que l'on puisse parler de droit divin à proprement parler et possèdent une valeur augurale – « augmentative » - pour toute la durée du mandat³ et non pour le jour ou l'action en cours - valeur permissive⁴. Or il s'agit là d'auspices miraculeux, ceux-là même qu'obtint Romulus, *rex augur*, un augure de fondation de Rome et du pouvoir⁵, faisant d'Auguste un nouveau *Conditor*⁶. Ces auspices s'intégraient d'ailleurs dans un ensemble de présages signalant la destinée exceptionnelle d'Octavien⁷.

On ne s'étonnera donc pas si, après les Triumvirs qui avaient tiré leurs pouvoirs exceptionnels d'un *imperium consulare*, Auguste, qui, lors de son premier consulat, avait obtenu des auspices « romuléens », signifiant le choix des dieux et interprété peut-être comme le signe d'un grand destin, fit de l'*imperium consulare* la base du Principat après la restauration de la République en 28 a.C.⁸ et jusqu'en 27, voire 23 a.C. C'est probablement en 23 a.C., au moment où les consuls perdent leur pouvoir militaire, qu'Auguste renonce au consulat en échange de la puissance tribunicienne, de la permanence de son *imperium* - non déposé désormais à l'entrée dans le *pomerium* - et d'un *imperium proconsulare maius* de fait plus que de droit, exactement défini dans le *S.C. de Cn. Pisone patre*. Enfin en 19 a.C. Auguste obtenait le pouvoir consulaire à vie⁹.

¹ Ces auspices inhabituels par l'observation du ciel, au lieu des poulets sacrés, ont probablement été manipulés par Auguste qui dut procéder à un lâcher de vautours. A cette date où Antoine disposait d'une *auctoritas* supérieure il lui fallait à tout prix créer la sienne en agissant dans le style de son père adoptif César au moyen de références aux anciens rois de Rome, en particulier Romulus (Scheid 2005, 184-186 et id 2000, 43-45).

² Magdelain 1968, 223-226. Denis Halic. 2, 5-6. Les auspices de Romulus qui étaient en fait les auspices de fondation de Rome de Romulus *augur*, devinrent le prototype des auspices d'entrée en charge. Sur les rapports entre *imperium*, *auspicium*, *lex curiata*, voir cependant Versnel 1970, 304-371, pour qui l'auspication n'était ni la condition, ni la cause de l'obtention de l'*imperium* ; pour lui les auspices n'ont pas un effet de bénédiction ou de renforcement.

³ L'empereur exerce par la volonté du peuple romain ; il n'est donc pas de droit divin même si les auspices jouent un rôle considérable dans son investiture (Scheid 1992, 233).

⁴ Liou-Gille 1998, 113-123.

⁵ Sur la première prise d'auspices et la fondation de Rome, Liou-Gille 1998, 17-24.

⁶ Le *primum consulatum* d'Octavien et par suite ses auspices romuléens ne sont-ils pas mis en rapport avec le *cognomen Augustus* puisque ce nom aurait été donné par *senatus consulte* au mois de *Sextilis* afin de commémorer ce consulat et les victoires (en fait le triple triomphe de 29 a.C.). Sur la proposition perfide de ce *S.C.* par Tibère en 8 a.C., (Bosworth 1982, 182).

⁷ Bertrand-Ecanvil 1994.

⁸ Sur la restauration républicaine, voir Lacey 1996, 84-87.

⁹ Roddaz 1992, 202-206, date de 27 a.C. le retrait du pouvoir militaire des Consuls. Pour Giovannini 1999, 95, 102, ce serait en 23 a.C. et non en 19 a.C. comme le pense Giradet 1990. Pour Ferrary 2001, Auguste reçut en 27 a.C. le gouvernement des provinces « impériales » en vertu de son *Consulare imperium* tandis qu'un intervalle quinquennal était imposé aux magistrats avant d'obtenir une province proconsulaire pour un an, ce qui les privait d'un droit d'auspices valide. Mais les conséquences de cette mesure – le proconsul ne disposant que d'*auspicia minora* - ne furent réellement tirées qu'en 19 p.C. (Hurllet 2006, 166-173). En 23 a.C. l'attribution à Auguste de la puissance tribunicienne annuelle compensait son abandon du consulat et il pouvait garder son *imperium*

b) *Ductu ... Auspiciis, actualité d'une formule*

L'imperium consulare et *l'imperium proconsulare « maius »* constituent donc une base essentielle du nouveau régime. Et c'est en vertu de la supériorité de leur *imperium* et des auspices qui lui sont attachés qu'Auguste et ses successeurs disposèrent notamment du « monopole » de la victoire et du triomphe. C'est ce qu'illustre bien la formule *Auspiciis Imp. Caesaris Augusti...ductu Cossi Lentuli...procos...* de l'inscription de Lepcis Magna. L. Schumacher a mis en valeur le tournant constitué par cette dissociation du *Ductus* et des *Auspicia*¹ qui existait cependant avant le Principat². Mais l'originalité du texte de Lepcis est que, pour la première fois, nous avons l'attestation qu'un gouverneur de province sénatoriale, disposant en principe de ses propres auspices a agi sous les auspices de l'Empereur. *L'imperium* de ce dernier ne pouvait s'appliquer que dans les provinces dites impériales où ses légats l'exerçaient par délégation³ et donc sous ses auspices comme en témoigne la fréquence de la formule *ductu N, Auspiciis Aug.* dans les *Res Gestae*⁴. Dans les provinces publiques le Prince ne disposait que de *l'imperium majus* ou plutôt *aequum*⁵; seule son *auctoritas* faisait la différence; les gouverneurs sénatoriaux possédaient le leur propre et pouvaient agir sous leurs propres auspices et donc triompher comme le démontrent certains cas postérieurs à 23 a.C.⁶. Mais F. Hurllet a démontré que dans des situations exceptionnelles de troubles, au lieu de tirer au sort les gouverneurs de ses provinces, le Sénat pouvait demander au Prince de les nommer, ce qui les plaçait de facto *auspiciis Imp. Caesaris*

militiae – un *imperium* supérieur à celui des proconsuls - en franchissant le *pomerium*. En 19 a.C. Auguste recouvra les insignes de *l'imperium consulare domi* comprenant probablement la possession continue des auspices (Hurllet 2001a); ce qui aboutit à la notion d'un *imperium* supérieur à tout autre en 17 p.C. Sur le caractère progressif de l'établissement du nouveau régime, Roddaz 2003.

¹ Schumacher 1985, 191-222.

² Hurllet, 2000a, 1523. Dès 194 a.C. (Tite Live 40, 52, 6, parle de *l'auspicio, imperio, felicitate ductuque* de Regulus; aussi Pompée en 55 a.C.).

³ Hurllet, 2000a, 1524, en donne de nombreux exemples.

⁴ *R. G.* 4, 26; elle est employée également sous les successeurs d'Auguste (Suétone, Tacite) et les Panégyriques du III^e s. la reprennent (*Pan Lat.* II (10), 11 (4-5, 7), Ando 2000, 294-295).

⁵ Hurllet 2006, 177-195, la première attestation d'un *imperium maius* absolu sur tout le territoire est de 17-19 p.C.

⁶ Hurllet 2000a, 1527: ainsi en Afrique les triomphes de *L. Sempronius Atratinus* en 21 a.C. et de *L. Cornelius Balbus* en 19 a.C. Pour Hickson 1991, le contraste entre les triomphes antérieurs (20) et postérieurs (4) à 27 p.C., suggère que le monopole triomphal et donc auspicial d'Auguste détenteur de *l'imperium majus* et des auspices majeurs et de ses successeurs potentiels aurait été établi cette année-là. Cependant, pour Hurllet 2001a, le monopole triomphal et auspicial a été réellement établi en 19 a.C. après qu'en 23 a.C. Auguste eut renoncé au consulat auquel était attaché jusqu'ici le statut auspicial du prince; en compensation il obtint le pouvoir des consuls à vie (Dio 54, 10, 5) ce qui incluait sans doute le droit viager de prendre les auspices. En même temps Auguste réactivait, probablement en 19 a.C., l'interdiction pour tout magistrat d'obtenir une province avant cinq ans, ce qui les privait de *l'imperium domi* et donc du droit de prendre les auspices de départ selon le droit augural et donc de triompher éventuellement (voir aussi Berthelet 2015, 289-293).

*Augusti*¹. Tel fut le cas de *Cossus Cornelius*, proconsul *extra sortem*, du fait du *bellum Gaetulum*². Le jour où il quitta Rome le *dux* « avait renoncé à prendre lui-même les auspices pour laisser au prince une telle compétence »³ et il dut se contenter après la victoire des *ornamenta triumphalia* alors qu'Auguste fut le seul bénéficiaire de l'acclamation impériale des troupes - la XVII^e⁴. C'est aussi ce qui explique le titre *Augustus* attribué à Mars – comme à la *Victoria Augusta* de Dolabella quelques années plus tard. En réalité l'affirmation des auspices supérieurs d'Auguste est l'aboutissement d'un processus qui remonte à la réforme de Sylla⁵. En tout cas le lien des dieux augustes avec le prince détenteur des auspices souverains – le système auspicial est alors neutralisé - est ici clair.

c) Auspicium et Augurium

La nature de ces auspices est à coup sûr augurale (ils ne peuvent en effet être confondus avec les auspices d'un jour). D'ailleurs les Anciens emploient souvent indifféremment le terme d'auspices ou d'augures qu'ils semblent confondre (Cicéron). Ainsi Suétone parle de l'« augure » des douze vautours de 43 a.C., terme impropre⁶ s'il s'agit des auspices d'entrée en charge pris par le magistrat lui-même alors que les *auguria* sont le fait des augures seuls, ce que n'est pas encore Octavien à cette date. C'est donc que, dans l'esprit des contemporains, la confusion se faisait aisément, excepté sans doute chez les spécialistes comme les membres du collège des Augures.

Cette question a stimulé l'ingéniosité des chercheurs. Contrairement à G. Wissowa, les savants distinguent nettement les deux notions aujourd'hui, ce que suggérait d'ailleurs le binôme maintes fois répété *auspicium augurium*. Ainsi P. Catalano⁷ distingue

¹ Hurllet 2000a, 1528-1530

² Hurllet 2000a, 1536: il fut sans doute nommé, comme *P. Paquius Scaeva* en 10 a.C., *ex auctoritate Aug. et S.C.*. R. Syme 1979, avait déjà songé à une nomination impériale du fait que *Cossus* est désigné *dux* par Florus 2, 31, 40 et Orose 6, 21, 18.

³ Hurllet 2000a, 1518. Dalla Rosa 2011, a montré que la supériorité des auspices d'Auguste sur ceux des proconsuls amorcée avec prudence, de façon négociée, était un fait en 6-8 p.C. les proconsuls faisant sans doute personnellement soumission aux auspices du prince avant leur départ (Berthelet 2015, 302, pour qui la gravité de la crise de 6-8 rend probable le placement de tous les proconsuls sous les auspices d'Auguste).

⁴ Elle apparaît sur l'arc de Ticinum érigé en 7-8 p.C. Voir Schumacher 1985, 216-217, qui souligne que son prédécesseur *L. Passienus Rufus* aurait été le dernier à diriger une expédition *auspiciis suis* et aurait été proclamé *imperator* par les troupes mais aurait dû renoncer à demander le triomphe en raison du nouveau contexte politique.

⁵ Seuls les possesseurs de l'*imperium* suprême pouvaient posséder des auspices légitimes et autonomes, ce qui excluait les promagistrats qui ne possédaient que des auspices subordonnés et inférieurs. Cette évolution des auspices, due à l'impérialisme et à la lutte des *gentes* sénatoriales à Rome, a été une adaptation plutôt qu'une modification des structures de la divination publique (Scheid 2012).

⁶ Mais le terme ne lui vient-il pas à l'esprit en songeant aux auspices de Romulus qui, lui, était augure et qui, en la circonstance, inaugurait et la ville et son pouvoir.

⁷ Catalano 1960, 23-24.

étymologiquement les deux notions mais attribuée à l'*augurium*, à la fois une « valeur permissive » et une « valeur augmentative ». Cette distinction est nette chez A. Magdelain¹ pour qui « l'*auspicium* est l'observation des oiseaux (*avis*), l'*augurium* est le signe qui est porteur d'un « accroissement divin (*augere*) »... « La formule technique *auspicium auguriumque*² fait la somme de l'opération en associant à l'auspication (*auspicium*) le signe (*augurium*) qui apporte la grâce demandée »³. Plus récemment J. Linderski rejette aussi la confusion des valeurs « permissive » et « augmentative » de l'*augurium*⁴. Pour lui l'*auspicium* des magistrats ou des augures limité à un jour se borne à fournir l'autorisation divine pour une action à entreprendre⁵, alors que l'*augurium* a une valeur permanente et établit son bénéficiaire (objet, lieu, personne) dans le statut d'un être inauguré⁶ et ne peut être réalisé que par les augures. L'« augure » des douze vautours semble bien, dans ce cas, avoir été l'auspice d'entrée en charge pris par le nouveau consul. Mais au cours de l'auspication, des *auspicia oblativa* - ceux des douze vautours - ont pu être obtenus et signalés par l'augure présent. C'est pourquoi on pourrait parler d'*inauguratio*. Quoi qu'il en soit, il semble bien que les contemporains, volontairement ou non, firent la confusion et assimilèrent cette prise d'auspices à une *inauguratio*.

D'ailleurs, n'est-ce pas la connotation « augurale » de cet *imperium* qui poussa Octavien à rechercher l'augurat⁷ qui plaçait le titulaire dans l'état d'inauguré et le rendait plus apte que quiconque à communiquer avec les dieux⁸. La vitalité de cet « augurat impérial » a été bien mise en valeur par J. Gagé⁹ et J. Bayet¹⁰. Octavien ne fait que suivre le précédent de

¹ Magdelain, 1977, 218.

² Magdelain 1977, 226: sur cette formule attestée chez Ennius, Plaute, Tite Live Paul Festus, voir Magdelain 1977, 218.

³ Pour Kany-Turpin 1999, l'augure tient au contraire son droit d'auspice de l'investiture jupitérienne et a un statut permanent de *persona inaugurata*, un pouvoir religieux absolu non tributaire des comices; ils fondent la possibilité du libre jeu des auspices. Pour les magistrats en revanche, l'auspice d'entrée en charge, investiture sacrale donnée par Jupiter selon Magdelain, porterait sur le caractère favorable ou non de la magistrature, sans référence à un destin, une prédestination, et n'engagerait pas l'avenir.

⁴ Linderski 1986, 2291. Sur la différence entre *auspicium* et *augurium*, Linderski 1993/1995, 492-493.

⁵ De fait au temps d'Auguste, chez un Virgile par exemple, les *auspicia* sont conçus dans le « sens de signes pris avant une entreprise pour voir si elle est approuvée ou non par les dieux » Voir Boyancé 1963, 106. Scheid 1992, 96, insiste sur le fait que « la prise d'auspices traduisait normalement... la présence de Jupiter parmi les citoyens ». Dans la consultation auspicielle, le magistrat « avait pour fonction d'associer Jupiter à tout acte de souveraineté... ».

⁶ Pour Magdelain 1977, 219, « *augurium* ... se confond dans l'esprit des Romains dès le début de leur littérature, avec le signe auspicielle qui le fournit ». Pour Kany-Turpin 1999, les auspices d'entrée en charge.

⁷ Et pas seulement l'attente du Grand Pontificat qu'avait revêtu César et qu'Octavien considérait comme un héritage familial mais qu'il ne voulait pas dévaloriser en en dépouillant l'« usurpateur » Lépide.

⁸ A Rome l'augure était un interprète de Jupiter plus que l'intermédiaire magique du pouvoir divin qu'il a pu être chez les Indo-Européens (Linderski 1986, 2290-2291, contre Wagenvoort 1947).

⁹ Gagé 1931.

¹⁰ Bayet 1955/1971 et 1958/1971.

Sylla qui fit de l'augurat le fondement sacré de sa « monarchie manquée »¹. Dans cette époque troublée des Guerres civiles où les rivalités des *imperatores* trouvent dans les prêtrises un enjeu, objet de toutes les surenchères², Octavien s'appuie sur l'augurat qu'il revêt officiellement en 42-41. Dès 43 les symboles de l'augurat - aiguière et *lituus* - figurent sur ses monnaies³. Mais il est en concurrence avec le pontificat et supplanté par le quindecemvirat qui rapprochait Octavien d'Apollon. Il n'empêche que l'augurat sera toujours affirmé par Octavien même après qu'il fut devenu Auguste et grand pontife⁴.

Que les auspices fassent de l'empereur, détenteur de l'*imperium maius*, possesseur du prénom *imperator* et du monopole triomphal, un médiateur entre les dieux et les hommes et en particulier entre les dieux et le *dux* combattant sous ses auspices est bien montré par certaines œuvres d'art créées dans les milieux de la cour, mais reprenant probablement les schémas de monuments plus importants⁵. Sur la *Gemma augustea* de Vienne, Tibère vainqueur descend de son char pour rendre hommage à Auguste entouré de divinités ; or ces dernières ne regardent pas le vainqueur mais le seul Auguste qui a transmis l'influx divin qui a permis la victoire. La tenue du *lituus*, symbole du nom *Auguste*, par l'empereur fait le lien entre ce titre, les auspices majeurs et la victoire. Cette médiation est même mise-en-scène lors du triomphe de Tibère sur les Germains en 12 a.C. : avant de monter au Capitole, il descend de son char pour s'agenouiller devant Auguste (Suétone, *Tibère* 20). Comment mieux exprimer la médiation d'Auguste entre le dieu suprême et le général qui remporta la victoire sous ses auspices ? Sur une coupe de Boscoreale Auguste trônant – évoquant l'image de Jupiter - reçoit une statuette de Victoire de la part de Vénus, suivie du Génie du Peuple romain et de Roma. De l'autre côté, en miroir, Mars conduit à Auguste le cortège des provinces⁶. Cette iconographie illustre clairement l'origine divine des succès militaires⁷. Ce schéma idéologique de la médiation impériale est maintenu à la mort d'Auguste, avec un échelon de

¹ Bayet 1955/1971, 279: sur le revers d'un *aureus* et d'un denier frappés en Grèce, le *lituus* et l'aiguière, symboles de l'augurat apparaissent entre deux trophées et la légende *imper. iterum* ; au revers, Vénus *mater Aeneadam*. Voir aussi Hurlet 1993. Le *lituus*, lié à l'augurat et à la prise des auspices, est un symbole de la souveraineté (Gagé 1935).

² Bayet 1955/1971, 315 parle de « guerre des sacerdoces ». Antoine n'a justement revendiqué son augurat que lorsqu'Octavien prétendit l'en dépouiller. Les auspices ont toujours joué un rôle important dans la politique romaine soit comme régulateurs du pouvoir, soit, pendant les Guerres Civiles, comme moyen de paralyser des concurrents et d'affermir son propre pouvoir (Scheid 1998a, 99-100. Benoist 2005, 346).

³ Bayet 1955/1971, 315 note 2: *RIC* I, 19 (Q) de 28-26 en 13 a.C. dans le monnayage oriental (cistophores, non datés).

⁴ Voir Gagé 1931, 93, 102 ss, 107 ss.

⁵ Ando 2000, 278-292.

⁶ Kuttner 1987, 13-34.

⁷ Kuttner 1987, 67, qui rappelle que déjà Cicéron (*Philippiques* 5, 11, 28 et 3, 2, 3) faisait du *divinus adulescens* Octavien, l'agent spécial de Jupiter.

plus, celui du *Divus*. C'est ce dont témoigne le Grand Camée de France¹ et l'épée de Tibère. Sur le fourreau de cette arme de parade trouvée en Germanie², Tibère est assis entre *Mars Ultor* et *Victoria* qui regardent tous deux l'empereur. Germanicus (?) lui offre une statuette de Victoire. Sur un bouclier appuyé contre le trône impérial on lit *Felicitas Tiberii*, tandis que *Victoria* tient un bouclier portant l'inscription *Vic(toria) Aug(usti)*, *Augusti* étant ici *Divus Augustus*, puisque Tibère récusait ce titre. On voit ainsi la hiérarchie divine et humaine par laquelle passe le *numen* de la victoire : de *Mars* et *Victoria* à *Divus Augustus* puis à Tibère et enfin à Germanicus³. En tout cas les auspices, en particulier les auspices d'investiture continuèrent à jouer un rôle essentiel sous l'Empire même si l'on n'en a guère de traces, certainement parce qu'ils ne posaient plus problème contrairement à la période des guerres civiles⁴. La longévité des auspices est exceptionnelle puisqu'on en trouve trace dans les Panégyriques et autres documents des III^e et IV^e siècles. Les Empereurs chrétiens eux-mêmes étaient parfois tentés d'utiliser les auspices traditionnels ou s'inspiraient de leur modèle pour établir leur rapport avec Dieu⁵.

Or c'est précisément peu après qu'il ait déposé l'*imperium* exceptionnel attaché à sa fonction de *III vir R.C.* et lié à ses auspices, que le Sénat confère à Octavien le titre d'Auguste - en accord probable avec les pontifes - pour définir son nouveau pouvoir. N'est-ce pas parce que ce titre renfermait cette notion d'auspices⁶, signe de l'élection divine au pouvoir souverain? N'est-ce pas parce qu'il exprimait au mieux, de l'aveu même du Prince, une

¹ Tibère en compagnie de Roma (ou Livie) assis sur un trône assiste au départ de Germanicus pour l'Orient en 17 p.C. Dans le registre supérieur est assis *Divus Augustus* en face de qui on reconnaît Enée avec le globe symbole de la domination promise par Jupiter à la *gens Iulia* (Gagé 1932).

² Zanker 1988, Gagé 1930b, 8-10 ; C 13, 6796).

³ Pour Nock 1947, 114-115, « the fact that subordinates fought under his *auspicia*, not their own, may well have implied from early in the principate that the ruler was credited with potentialities operating beyond the range of his presence and even of his directives »; il rappelle l'opinion du rhéteur Ménandre selon lequel le souverain est « an effluence of higher powers », soulignant que cette capacité est attachée au Trône plutôt qu'à l'individu empereur. Cependant par suite de l'évolution de la religion au II^e s le soutien des dieux dépendrait de la conduite morale observée par les princes régnants d'après Shochat 1985.

⁴ Une seule attestation à l'avènement de Néron (Scheid 1992). Les monuments triomphaux témoignent du rôle des auspices (Picard 1957b, 57).

⁵ Heim 1988. Le *Pan.* IX, 14, 2 (Maximien) parle de « mystérieuse fécondation de l'action des généraux par les auspices impériaux » et reprend la formule *ductu...auspiciis...* Mais on ne peut dire si au IV^e s. les auspices correspondaient exactement aux rites traditionnels du I^{er} s.; l'haruspicine prenait alors le pas sur l'avispicine.

⁶ Contra Hurler 2000a, 1516 et note 14. Pour Berthelet 2015, 304, le choix du *cognomen Augustus*, constituait une « rupture idéologique ... radicale » car il « renvoyait au statut « inauguré » des *templa...*, des anciens rois, du *rex sacrorum*, des flamines majeurs, des augures et même à Jupiter... souverain par excellence et maître des signes. Octavien attachait ainsi d'une manière indissociable l'*auctoritas* à la fonction impériale...et mettait un terme ... à la séparation républicaine entre la *potestas* et l'*auctoritas* », ce qu'expriment les *RGDA* 34, 3 : « Depuis ce temps, je l'emportais sur tous en autorité, mais je n'avais pas plus de pouvoir que tous ceux qui ont été mes collègues dans toutes les magistratures ».

*auctoritas*¹ étroitement connectée aux auspices²? Outre l'inscription de Lepcis Magna d'autres monuments semblent suggérer un lien étroit unissant les dieux augustes aux auspices.

C - D'Auguste aux Sévères, une continuité dans la relation entre auspices et dieux augustes ?

Le schéma idéologique illustré par le Mars Auguste de Lepcis Magna connaît-il des antécédents et des descendants ?

1 - Les auspices d'Actium et les dieux augustes

Le lien indirect entre les auspices d'Octavien pris avant la bataille d'Actium et les dieux augustes peut trouver confirmation dans des monuments de la province d'Achaïe. On sait que l'empereur fonda près du lieu de la bataille la ville de Nicopolis³, ville grecque créée par synoecisme. De l'autre côté du golfe d'Ambracie, il édifia en 29 a.C., au dieu qui lui avait accordé la victoire, *Apollon Leucadius*, un sanctuaire construit sur l'emplacement même de son camp au pied de la colline (Michalitsi) dominant le golfe, colline où se trouvait un sanctuaire d'Apollon. Au centre d'une terrasse supérieure (62x50 m), sur le lieu même de l'*auguraculum*⁴, s'élevait un grand autel (d'Apollon ?) décoré de scènes de bataille (Amazonomachie : allusion à Cléopâtre ?), de Romulus et Rémus avec la louve, d'une procession triomphale et de sacrifices. Une base semi-circulaire montrait Apollon et les onze autres dieux. L'autel était flanqué de statues des divinités protectrices dont l'action dans la victoire avait été décisive, Apollon (dont une probable statue colossale), Mars, Neptune, et probablement des statues du prince et de ses généraux. Dans cet espace étaient exposés aussi des *spolia navalia*, échantillons des navires capturés et sur la façade de la terrasse inférieure

¹ Ferrary 2001. Pour Béranger 1953, 114-133, l'*auctoritas* est liée à l'exercice des magistratures, et s'accroît avec leur cumul ; c'est en ce sens que Dion Cassius (Zonaras) voyait un rapport sémantique entre *Augustus* et *auctoritas*. Pour Magdelain 1947, elle est indépendante des magistratures et dépend des *res gestae* et des honneurs selon Cicéron.

² Sur le lien étroit entre la légitimité et le système auspicial d'investiture, Scheid 2001, 146-149, qui précise « En se faisant attribuer le titre d'*Augustus*, dont il fera un surnom canonique, le prince affirme clairement qu'il est désormais le seul dépositaire des auspices pleins, qu'il est investi en permanence de cette force d'action quasi divine que procureraient en quelque sorte des auspices toujours favorables, exceptionnels et privilégiés. »

³ Sa fondation près d'Actium où, selon Denis d'Halicarnasse, Enée avait fait escale manifestait la volonté d'Auguste d'effacer le clivage révélé par les guerres civiles entre Orient et Occident (Martin 1971).

⁴ C'est là qu'Octavien aurait pris les auspices avant la bataille (Gagé 1955, 509-510). Le prodige de 36 a.C. – la foudre tombant sur le terrain de sa maison du Palatin – fut rétrospectivement interprété comme annonce de sa victoire et de son *imperium* (Scheid 2005).

étaient fixés 36 rostres de navires pris à l'ennemi : l'ensemble constituait un trophée naval¹. Au-dessus des rostres une dédicace latine à Mars et à Neptune² était gravée sur le côté méridional du mur de soutènement du podium de l'autel et du trophée sur plus de 56 m. Si Apollon est absent de l'inscription, il est bien présent sur le site : la colline lui était consacrée ; une statue géante dont on a peut-être retrouvé le socle décoré d'une représentation du dieu actien de la paix devait se dresser sur la terrasse supérieure qui pouvait jouer le rôle d'un sanctuaire à ciel ouvert du dieu. D'ailleurs les Actes des Arvales permettent de le confirmer. Ils notent la commémoration d'Actium par un sacrifice accompli le 23 septembre, anniversaire d'Auguste, adressé à Mars, Neptune et Apollon, c'est-à-dire aux trois dieux présents certainement sur le monument situé à Actium³. Bien que non qualifiés d'Augustes à Actium – Auguste n'était encore qu'Octavien - ces dieux le sont implicitement car le monument d'Actium est similaire de l'*Ara Pacis* – plus tardif - et, célébrant la paix issue de la victoire il relève de la même idéologie ; or cette paix était *Pax Augusta*. Ce sont en effet ces mêmes dieux qui, peu après sans doute, sont honorés, avec le titre d'Augustes, dans la colonie romaine de Corinthe. La consécration *d'aedem et statuas Apollinis Augusti et tabernas decem* est effectuée au début de n.è. par quatre individus, dont deux [*sacerdotes Apollinis Augusti*]⁴ sans doute dans un enclos sacré renfermant la statue du dieu, proche de la fontaine Peirène sur le *forum*, un peu au nord de la colline où s'élevait le temple archaïque d'Apollon⁵. Des inscriptions plus tardives – l'une claudienne, l'autre de la deuxième moitié du II^e s. - attestent respectivement l'existence d'un *sacer[dos] Neptuni Aug(usti)* et d'un *sacerdo[s] M[a]rtis Aug(usti)*⁶. Ces deux prêtrises devaient exister déjà sous Auguste comme celle d'Apollon Auguste en raison du contexte idéologique de cette triade. L'épithète Auguste semble bien ici faire le lien entre l'empereur agent d'une victoire procurée par Apollon, Mars et Neptune, à la suite d'heureux auspices pris avant la bataille sur un site ultérieurement monumentalisé: Octavien a joué ici le rôle d'instrument des dieux dans un conflit aux dimensions «cosmiques».

¹ Kantiréa 2003, 89-93, avec bibliographie et *JRA*, 1993/94.

² Suétone et Dion placent Neptune avant Mars mais les découvertes de fragments épigraphiques incitent à inverser cet ordre. Apollon n'était pas cité dans la dédicace qui ne concernait que les dieux du camp d'Auguste ou qui symbolisaient la nature de la victoire et de la paix obtenue *terra marique*, ainsi que le rappelle le texte (Hjort Lange 2009, 106-111 ; Zachos 2003, 76, Murray, Petsas 1989, 62-77).

³ Hjort Lange 2009, 120.

⁴ *C. 3*, 534 = *Corinth 8,2*, 120. Kantiréa 2003, 93-95.

⁵ On peut noter à ce sujet qu'une nouvelle signification s'est ajoutée pour ce dieu poliade, responsable du synoecisme et honoré depuis le VIII^e s. à Corinthe. Il est désormais aussi le dieu augustéen, nouvelle interprétation qui s'explique d'autant plus facilement que des changements dans la population, avec l'arrivée de colons romains se sont produits (Bookidis 2003).

⁶ *Corinth 8, 3*, 156, 212. Kantiréa 2003, 188-189.

2 - Sous les Sévères, Liber et Hercule, *dii patrii*, *dii auspicii*, *dii augusti* ?

Le règne des Sévères nous offre une autre association remarquable entre les auspices et les dieux augustes. Dans le contexte de la guerre civile entre Septime Sévère et Pescennius Niger, le premier fit preuve d'une grande habileté dans sa propagande numismatique pour soutenir ses prétentions à l'Empire¹. Il fit figurer sur ses monnaies de 194 les divinités poliades de sa ville natale de Lepcis Magna², Liber et Hercule, en les qualifiant de *Dii Auspicii*. Ces *dii patrii* – *interpretationes* des phéniciens *Shadrapa* et *Milkashtart* – revêtaient ici une dimension impériale puisqu'ils étaient porteurs d'*auspicia* favorables à Septime Sévère leur agent ; ils sont donc aussi les porte-parole de Jupiter, *Rector Orbis*³. Les dieux sont chargés ici d'une signification nationale : Liber/Dionysos, triomphateur de l'Orient, inspirateur du conquérant Alexandre, admiré par les Sévères, convenait particulièrement dans la lutte contre un Pescennius Niger allié aux Parthes⁴. La victoire de Septime Sévère sur ces derniers est célébrée par des monnaies où figure un éléphant, animal associé à Dionysos/Liber en tant que conquérant de l'Orient. Si Liber était le vainqueur de l'Orient, Hercule était le conquérant de l'Occident ; le dieu de Lepcis n'était pas éloigné d'ailleurs de l'*Hercules Gaditanus* – *interpretatio* de Melqart – déjà honoré par les Antonins, auxquels les Sévères n'ont eu de cesse de se rattacher. Or précisément, le dieu reçoit des honneurs monétaires sous le nom d'*Hercules Defensor* en 197, date du déclenchement du conflit contre Clodius Albinus. L'association des deux dieux affirme donc l'élection divine de Septime Sévère à la souveraineté d'un empire unifié, rassemblant les deux parties du monde. Les deux dieux, dénommés *dii patrii*, sont honorés dans les Jeux Séculaires de 204, qu'ils semblent présider⁵ et reçoivent un temple gigantesque construit à Rome entre 194/198 et 204. Ils sont donc devenus dieux de l'Empire par suite d'une *evocatio* pacifique. Septime Sévère fait là preuve d'une grande habileté en suivant l'exemple d'Auguste : il cherche à apparaître comme le restaurateur de la République face à un concurrent soutenu par l'étranger parthe, et le propagateur de l'empire⁶ et fait référence dans ses monnaies aux dieux augustes liés aux

¹ Pour tout ce développement l'article fort intéressant et stimulant de Desnier 1994.

² A moins qu'il ne s'agisse ici purement et simplement des dieux romains traditionnels (Desnier 1994, 759-763). Ces premières frappes interviennent après la bataille de Cizyque.

³ Une monnaie montre Jupiter tendre le globe du monde à Septime Sévère (*BMC V*, p. 31, n°67).

⁴ *Liber* figure seul sur des monnaies de Septime Sévère lors de la guerre contre Pescennius Niger (194) puis lors de l'expédition contre les Parthes (197) (Desnier 1994, 761).

⁵ Birley 1988b.

⁶ Comme le proclame son arc construit face aux monuments augustéens du forum (Desnier 1994, 756).

auspices du premier empereur, tels que *Apollo Augustus* et *Mars Ultor*¹. En 211 des monnaies montrent Liber et Hercule couronnant respectivement Caracalla et Geta en tenue militaire, pratiquant la *dextrarum iunctio*, symbole de la *Concordia Augg*, que mentionne d'ailleurs la légende².

On ne peut qu'être frappés par cette association des *dii patrii* de Lepcis syncrétisés avec des divinités classiques de l'Empire, aux auspices, à la victoire et à la souveraineté des Sévères. Ces *dii auspicii* sont-ils véritablement des *dii augusti* ? C'est ce que suggèrent un certain nombre de faits :

- le sanctuaire de Liber et Hercule Augustes à Cuicul : Cette colonie romaine de vétérans fondée par Nerva en 96 ou 97, connut un tel développement au II^e s. qu'elle dut s'étendre hors du rempart sud. Là fut créé sous les Sévères un *forum novum*, à l'est duquel se développa le quartier est. La place dallée de ce quartier était bordée à l'ouest par 5 boutiques donnant sur le *cardo IV* ; au dos de ces boutiques, dominant la place, s'élevait un petit temple (8x4,3 m) érigé au II^e s. attribué à *Liber* et *Libera* d'après les inscriptions et statuettes découvertes dans les déblais ou remplois voisins³. Parmi les monuments épigraphiques, deux bases trouvées en 1949 et 1954 doivent attirer notre attention⁴. La première (A1248) est consacrée à Hercule Auguste par un *sacerdos Liberis*, et *IIvir* qui se dit lui-même *V(ir) O(ptimus ou Honestus)*. La deuxième base (A1252), consacrée à *Liber* et *Libera* Augustes vraisemblablement par la sœur du prêtre de Liber⁵, supportait la statue d'un satyrisque. Elle se distingue par sa riche décoration associant Liber et Hercule : sur la face gauche on voit en bas un satyre versant dans un cratère le vin, don de Bacchus à l'humanité et au-dessus tournoie frénétiquement une ménade échevelée avec son tambourin et sa nébride. Sur la face droite, en haut, Hercule portant la peau de lion nouée sur sa tête tient une coupe dans sa main gauche tandis qu'en bas un personnage barbu en pagne avec une femme nue regarde avec amour son sauveur. Les deux bases, dont les textes sont proches, et qui ont été offertes par des familles apparentées forment un même ensemble. Les bases, qui ont une différence de taille (0,98 m pour A, 1,33 pour B) qui pouvait être compensée par la hauteur des statues, devaient se faire pendant de part et d'autre de l'autel ou du groupe statuaire représentant les dieux. Le 13 mai, date de la dédicace des deux bases, s'insère dans les *Rosalia*, fête de la renaissance et d'une vie future

¹ *Apollo Augustus* (BMC V, p. 33, n° 78-79, en 194-195), *Mars Ultor* (BMC V, p. 152, en 196/197-198). Desnier 1994, 762-763.

² BMC V, p. 407, 232 ; p. 409, 240. Les *dii patrii* de Lepcis Magna occupent une place de premier plan dans l'idéologie des Sévères (Desnier 1994, 752-766).

³ Allais 1954, 352-356.

⁴ Leur analyse a été faite par Carcopino 1954, 419-432. Sur les reliefs, Picard 1955. D'autres monuments non datés dédiés à Hercule Auguste (A1250) ou Liber Auguste (*id.* 1251, 1252) viennent du quartier Est.

⁵ D'autres dédicaces à Hercule Auguste (A1246 offerte par un *sacerdos Liberis*) ou *Liber Pater* et *Libera* (ILAlg II₃, 7672) viennent peut-être du quartier Est sans que l'on soit assuré de leur provenance.

heureuse semée de roses. Elle fait penser au culte de membres d'un thiasse dionysiaque, associant deux divinités de salut. La dimension mystique, sotériologique est évidente¹ en même temps que l'aspect aristocratique et officiel du culte. Cependant le titre d'Auguste systématiquement accordé aux deux divinités, leur association même², la date des monuments probablement sévériens incite à voir ici l'intention très nette de désigner Liber et Hercule, dieux du couple poliade lepcitain³, comme les *dii auspicii* des Sévères, ce qui justifie leur qualification d'Augustes. A1248 et 1252 donnent la date consulaire de 237, mais J. Carcopino pense que les monuments datent de 198 ou 199⁴. (Ont-ils été voués à cette date mais dédiés plus tard ?). Les donateurs descendent de notables de la première heure car ils arborent comme un titre de noblesse la tribu de Nerva. Ils semblent de chauds partisans des Sévères puisque un membre de la famille, *Iulia Septimina*, porte un *cognomen* tiré du gentilice sévérien. Il n'y a là rien d'étonnant car la ville manifeste de façon éclatante son allégeance à la dynastie en élevant sur le *forum novum* proche du quartier est un temple à la *Gens Septimia*, renfermant les statues colossales de la famille. Les bienfaits de la dynastie africaine se sont répandus sur la ville (arc de Caracalla ?). Si cette hypothèse chronologique est bonne nous avons là un exemple de l'association entre le titre d'Auguste et des divinités qui sont officiellement responsables des heureux auspices de la *Gens Septimia*. Que ce lien entre dieux augustes et auspices soit ressenti encore au milieu du III^e s., un exemple à rebours nous permet, semble-t-il, de le vérifier.

3 - Une contrepreuve : *Victoria Sancta* en lieu et place de *Victoria Augusta* à Augsbourg

Le plus souvent le titre d'Auguste renvoie à l'action de l'empereur sous les auspices duquel la victoire a été remportée. Il est intéressant de constater que l'absence de l'épithète dans la fameuse dédicace à la Victoire d'Augsbourg peut signifier le refus de reconnaître ces auspices souverains. Cette « grande » victoire fut remportée les 24-25 avril 260 près d'Augsbourg sur les Juthunges par le gouverneur équestre de Rhétie *M. Simplicinius Genialis*, partisan du futur usurpateur Postume ; elle permit de libérer des milliers d'Italiens captifs des barbares. Curieusement elle a été qualifiée de *sancta* au lieu d'*augusta* : *Deae Sanctae*

¹ Le Glay 1992c, 303-304 : selon lui le fidèle pense qu'il échappera à la mort qu'Hercule a si souvent dominée et jouira dans l'Au-delà de la félicité enivrante de Bacchus. Carcopino 1954, souligne les *cognomina* mystiques des fidèles, le symbolisme des bas-reliefs

² Au II^e s. le sanctuaire semble n'avoir été consacré qu'à Liber et Libera.

³ D'autres monuments sévériens attestent de l'identification de Liber et Hercule aux *dii patrii* de Lepcis Magna (Liber Pater en Afrique A35 ; Hercule en Pannonie) ; voir infra p. 322-327.

⁴ Les monuments commencés sous les Sévères ont-ils été consacrés seulement en 237 ? J. Carcopino pense que le culte des dieux sévériens a pu persister après les Sévères et manifesterait en 237 une protestation contre Maximin, peu aimé en Afrique.

Victoriae. Cette anomalie a été expliquée par H. Lavagne¹ : *Genialis* a certes combattu sous les auspices de Gallien dont il tenait son autorité et à qui il aurait dû rapporter sa victoire en la qualifiant d'auguste. Mais en évitant d'utiliser le titre impérial, il escamotait le problème des *auspicia*, insistant d'ailleurs sur sa qualité de vainqueur direct de la bataille en employant la formule *compos. votorum suorum*. Il chercha dans l'inscription à rattacher *a posteriori* la victoire au nom de Postume, associé aux titres d'*Imperator* et d'*Augustus*, devenu empereur au moment (11/9/260) de l'érection de l'autel d'Augsbourg, quatre mois plus tard². Il reconnaissait ainsi en la Victoire « sainte » une divinité autonome³ qui pouvait choisir le chef à qui elle prodiguerait ses faveurs!

D - Titre d'Auguste et sanction divine

W.K. Lacey⁴ a reconstitué avec vraisemblance le déroulement des trois jours de séances du Sénat - les 13, 15 et 16 janvier 27 a.C.⁵ – au cours desquels furent conférés à Octavien, *Vindex Libertatis* et *Restitutor Rei Publicae* depuis qu'il avait en 28 a.C. mis fin à l'ère triumvirale, des honneurs et des pouvoirs qui contribuaient à élaborer le nouveau régime du Principat dont la construction sera progressive et empirique⁶. Octavien reçoit le 13 la *corona civica, ob cives servatos*, pour avoir mis fin à la guerre civile⁷ et donc pour ses vertus, le droit de fixer des lauriers (apolliniens) aux montants de sa porte pour célébrer ses insignes victoires⁸. Les 15 et 16 furent sans doute occupés par le débat sur le choix délicat d'un nom qui définirait la place d'Octavien dans le nouveau régime, véritable monarchie sous des apparences républicaines rigoureusement respectées⁹: le *cognomen Augustus* qui fut adopté le 16¹⁰ participe de cette ambiguïté. Et c'est sans doute un an plus tard en 26 a.C. - comme le suggère la date du *Clupeus Virtutis* de marbre d'Arles¹¹ - probablement lors du premier

¹ Lavagne 1994.

² D'ailleurs Postume s'appuiera sur le prestige de cette victoire qu'il n'avait pourtant pas remportée mais dont il s'attribua le charisme pour décider de prendre le pouvoir (Lavagne 1994, 443-444). Voir aussi Le Roux 1997 et Christol 1997, 139-141.

³ Fishwick *ICLW* II/1, 1991, 465-469, envisage que les vertus aient été les compagnons divins de l'empereur. Smadja 1986, 504 à propos de *Victoria Augusta* en Afrique.

⁴ Lacey 1996, *RGDA* 34 (Scheid 2007, 87-91), textes et références sur l'attribution du titre Auguste in Scheid 2007, 88.

⁵ Le 14 était jour néfaste.

⁶ Scheid 1990, 14-46, Ferrary 2001, Roddaz 2014, Hurlet 2014, soulignent la négociation à laquelle elle a donné lieu avec l'aristocratie.

⁷ Lacey 1996, 80-83.

⁸ Lacey 1996, 87-88.

⁹ Scheid 1990.

¹⁰ Lacey 1996, 93-94.

¹¹ Seston 1954.

anniversaire de l'attribution du nom d'Auguste qu'un bouclier d'or, le *clupeus Virtutis, Clementiae, Iustitiae, Pietatis erga deos patriamque* fut voté par le Sénat et le peuple romain¹.

1 - Augustus- auctus:

a) Les Anciens

Le choix du *cognomen Augustus* par Octavien dans les circonstances que l'on sait² a donné l'occasion aux auteurs anciens de préciser l'étymologie et le sens du mot³. L'insistance qu'ils y mettent prouve, s'il en est besoin, combien le contenu du mot - tel qu'il était perçu au temps d'Auguste - joua un rôle essentiel dans son choix, parce qu'il définissait l'essence du nouveau régime, ce qui explique son adoption par tous les empereurs.

Suétone sous Hadrien et Dion Cassius sous les Sévères, ont retenu du nom *Augustus* qu'il exprimait quelque chose de saint⁴, de plus qu'humain⁵. Mais au début du règne de Tibère, c'est Ovide *Fast.* I, 608 qui paraît le mieux exprimer toute la richesse de la signification du mot en étant le premier à le lier à une étymologie que ne désavoueraient pas les Modernes⁶. D'emblée il range le nom d'Auguste dans la sphère du divin puisque, après avoir évoqué les titres des grands triomphateurs du passé, il ajoute « mais pourtant tous ces héros sont célèbres par des honneurs humains », et, en contrepoint:

« Auguste partage son nom avec Jupiter souverain. Nos pères appelaient augustes les choses saintes, on appelle augustes les temples rituellement consacrés... »

Il est frappant de voir combien Ovide met en lumière la racine du mot: « De la même racine vient *augurium* et tout ce que Jupiter augmente ». Accorder le nom d'*Augustus* à un homme, c'est donc lui reconnaître une valeur surhumaine, une valeur conférée par Jupiter et

¹ Lacey 1996, 94. Les *Res Gestae* 34 donnent tous ces honneurs et pouvoirs le même jour, ce qui montre à quel point ils étaient liés dans l'esprit d'Auguste.

² Lacey 1996, et aussi Jacques 1990, 14-16.

³ Références rassemblées par Scott 1925, 86-87 : *RG* 34, Liv. 134, Ovide *Fast.* 1, 608 ss, Suétone *Aug* 7, Dio 53, 16, 6-8, Florus 4, 12, 66, Appien *B.C.* I, 5. *Augustus* dans la langue latine, cf. *ThLL. augustus*, col. 1379-1395. Selon Magdelain 1947, 54-59, le titre d'*auctor optimi status* définissant Octavien comme restaurateur de la république, apparu dans l'édit de restauration du 13 janvier 27 a.C., aurait déterminé le choix du titre *augustus* adopté trois jours plus tard.

⁴ Suétone *Aug.* 7. Il désignait jusque là des objets, des lieux consacrés rituellement par des augures (cf *Dizz. Epig. Augustus*, 925-927, *ThLL. augustus*, col. 1379-1395, Neumann in *RE, Augustus*, col. 2369-2372) mais n'avait pas été utilisé comme épithète de dieu ou d'homme. Voir cependant l'exception des *Augusti Lares* de 59 a.C. (supra p. 26). *Σεβαστος*, l'équivalent grec, est tiré du verbe signifiant « révéler » (Dio 53, 16, 6-8). Voir Fugier 1963, 270-290 : l'empereur a un caractère saint et sacré marqué par le titre d'*Augustus*.

⁵ Dio Cass. 53.16.8; dans ce sens aussi Tite Live, Florus 2.34.66 estime que ce nom seul conférerait la divinité au prince. C'est ce qui explique la réticence de Tibère, en proie à une fausse modestie et à un calcul politique, à utiliser ce *nomen hereditarium*, qui à la mort d'Auguste était le *cognomen* d'un *Divus* (Scott 1931a).

⁶ Sur les problèmes d'étymologie et notamment sur la racine commune de *Augustus*, *augurium*, *augere*, voir Porte 1985, 223-226.

constatée par les auspices souverains liés à l'*imperium (majus)*. Jupiter avec qui Auguste « partage son nom » est « Auguste » parce qu'il est le dieu qui « augmente » le pouvoir des hommes et parce qu'il est le dieu des auspices, de l'*augurium* et confirme aux hommes l'accroissement de pouvoir - l'*imperium* - qu'il a placé dans l'individu supérieur¹.

Ovide, tout au long d'une vingtaine de vers, établit clairement un lien entre la sphère divine et l'*imperium* ou le surcroît de pouvoir efficace que peut détenir un individu en mettant en valeur :

- le triomphe que procure la victoire de l'*imperator*, après la longue allusion aux *cognomina* triomphaux des généraux romains de la République (« l'Afrique a donné son nom... »)

- l'accroissement de pouvoir que vaut la protection des *dii auctores* (et notamment de Jupiter): « Puisse-t-il augmenter l'empire de notre chef, augmenter le nombre de ses années et puisse la couronne de chêne protéger votre porte! »

- la souveraineté et les auspices: « Auguste partage son nom avec Jupiter souverain ». Le titre Auguste apparaît ici comme un attribut ou une expression de la souveraineté et donc comme un titre essentiel dans la légitimation du pouvoir. « Sous les auspices des dieux, puisse l'héritier d'un si grand nom - c'est-à-dire Tibère - assurer la charge du monde avec les mêmes présages que son père! » Notons au passage qu'il s'agit des dieux au pluriel et non du seul Jupiter! Le *cognomen* Auguste - que Tibère avait fait mine de refuser - devient héréditaire et Ovide le revêt d'une charge de souveraineté confirmée par la volonté des dieux – « sous les auspices des dieux » – « avec les mêmes présages que son père ».

Tout est donc dit dans ces quelques vers: légitimation du pouvoir par l'approbation divine (sans parler toutefois de droit divin) exprimée par le terme *Augustus*². Et Macrobe (*Saturnales* I, 12, 35) confirme ces relations entre le nom d'Auguste, l'*imperium*, la victoire et le triomphe, la *felicitas*. Le lien avec le premier consulat et donc les auspices fondateurs de 43 est reconnu³. Le *lituus*, symbole de l'augurat apparaît précisément sur les monnaies de l'année 27 a.C. ainsi que sur des monuments où il exprime, tel un sceptre, la souveraineté du prince. Il se pourrait qu'il soit le symbole même du nom d'Auguste⁴.

b) Les Modernes

¹ L'investiture jovienne est confirmée par l'apparition de l'aigle jupitérien tenant la couronne de chêne sur les monnaies frappées en 27 a.C. précisément (Zanker 1988, 93 ; Bertrand-Ecanvil 1994, 518-519). Le lendemain du 16 janvier 27 a.C. fut cependant marqué par un prodige défavorable qui fut interprété dans un sens positif puisque le *novus ordo rerum* était le meilleur qui fut : la crue désastreuse du Tibre ne fut pas l'objet d'une *procuratio* et fut expliquée par les haruspices comme annonçant l'accroissement du pouvoir d'Auguste (Dio 53, 20, 1), accroissement qui serait une allusion directe au nom *Augustus* (Linderski 1993, 618).

² En réalité, si les auspices apportent l'assentiment des dieux, ô combien essentiel, la magistrature n'est conférée que par le vote des citoyens (Scheid 1992a).

³ Pour Bertrand-Ecanvil 1994, 497, l'*auspicium oblativum* apparut lors de sa prise de la toge virile en 48 a.C., était déjà le signe qu'Octavien était « investi d'un pouvoir mystique inné, celui de l'homme *Augustus* ».

⁴ Scott 1925, 101-104.

Or ces implications du terme *Augustus* fondées sur l'étymologie, telle que la construisaient les contemporains¹, se retrouvent dans les analyses philologiques des Modernes.

La contribution de G. Dumézil² qui refuse cependant de voir en *Augustus* un synonyme d'*auctus* ou d'*auguratus* est précieuse. Il compare *augus* à son correspondant védique *ojas* qui relèverait de la deuxième fonction guerrière i.e.³ et désigne « une réserve, un stock de force, préalable et entretenu, où le héros ou l'agent puise la force particulière nécessaire à tel exploit ou à tel travail » (p. 139). « *Ojas* « plein de force » fait en vue de l'action ... justifie la formation du mot ... à partir d'une racine signifiant « augmenter » (p. 162)⁴. « Serait donc proprement *augustus* l'être ou la chose de première fonction possédant... le « plein de force sacrée » qui lui permet immédiatement, sans autre préparation de faire le service attendu ou espéré ». Le dossier a été repris par D. Porte⁵ qui souligne la « particulière pénétration d'Ovide, qui a compris en profondeur l'idéologie de l'*Augustus* », « le premier à mettre en rapport *augurium* avec le verbe *augere* », étymologie à laquelle se sont rangés les auteurs modernes. Faut-il voir dans *augos* un sens actif : « celui qui augmente » (Bucheler ; Zimmermann, Flink, Ehrenberg) ou passif : « celui qui est augmenté » (Premenstein, Koops, Dumézil, Fugier) : l'*Augustus* est celui qui obtient toujours l'*augurium* (Levi). Mais l'*Augustus* est un homme dont la seule intervention accroît la valeur des choses ». Auréolé de « tout le prestige sacré du fondateur » Auguste (puis ses successeurs) est l'*auctor*, l'auteur, le fondateur par son « excellence augurale ». Il est de ce fait « saint » et « plus qu'humain » et cela se traduit en image. P. Zanker⁶ pense en effet que le nouveau portrait d'Auguste – celui de la Prima Porta - créé en 27 a.C. traduit précisément le contenu du nouveau titre. Au visage réaliste de jeune homme aux traits osseux et irréguliers, sévère et impétueux, succède un visage harmonieux, calme, digne: une « beauté classique sans âge » qui est l'image même de la sainteté et de la sereine divinité dont le Prince est revêtu par sa fonction même. Que le titre d'Auguste soit étroitement lié à des auspices souverains faisant d'Auguste le détenteur d'un

¹ Les Anciens avaient déjà le sentiment que *augustus* était en quelque sorte synonyme d'*auctus* (Gagé 1930a).

² Dumézil 1957, 126-151

³ Dumézil 1957, 162.

⁴ En revanche l'*augus* de la Rome archaïque s'appliquait à « tous les mécanismes naturels et sociaux » et « dépendait...de la volonté, des intentions préalables, des plans particuliers ou généraux des dieux » (Dumézil 1957, 144). Des techniques sacrées étaient destinées à fournir l'*augus* et d'autres à découvrir si les dieux avaient mis ou consentaient à mettre « le plein », condition du succès, là où les hommes le souhaitaient ». « L'art augural est une technique de consultation, non d'influence » (*id.* 145). Les *augura* ne sont pas le « plein de force » mais les signes du « plein de force » (*id.* note p. 147)⁴. « L'augur a d'abord incarné le plein de force puis il est le prêtre qui s'informe auprès des dieux de la présence du plein ».

⁵ Porte 1985, 223-226, 277.

⁶ Zanker 1988, 98-100. Voir aussi Sauron 1994, 524, qui l'interprète comme « la projection terrestre d'Apollon-Sol ».

imperium supérieur, de victoires et de triomphes éclatants, d'une *auctoritas* inégalable, est bien mis en valeur par la décision du Sénat de renommer Auguste le mois de *Sextilis* en 9 a.C. Au cours de celui-ci en effet il avait obtenu son premier consulat (et ses auspices romuléens), sa victoire sur l'Égypte¹ et la fin de la guerre civile, son triple triomphe enfin, évènements qui ont tous un rapport étroit avec les auspices².

On voit combien cette conception s'applique bien au cas de Lepcis Magna...: si les triomphes sont rapportés à l'empereur, ce n'est pas seulement parce que, en prêtre, il a pris des auspices favorables, c'est qu'en détenteur de l'*imperium majus* seul, il a reçu des dieux le pouvoir et l'autorisation d'agir en leur nom au profit de la collectivité. On pourrait donc interpréter Mars Auguste comme le dieu ayant mis en Auguste le plein de force nécessaire pour accomplir la campagne sur les ordres de Jupiter, dieu des auspices, ce pouvoir étant attesté par les auspices d'investiture et, par là-même, permanent. Dans cette victoire, le *Numen* d'Auguste, d'ailleurs vénéré à Lepcis Magna même en 10 p.C. s'est manifesté et l'*Ara Numinis Augusti* de Narbonne établit un lien éclatant entre cette puissance divine, les auspices et le nom *Augustus* puisqu'il prévoit une fête commémorative à l'anniversaire du jour où Auguste reçut ce titre : *Idus Ianuar. Qua die primum imperium orbis terrarum auspicatus est*³.

2 - Romulus Augustus

Ce lien entre *Augustus* et les auspices trouve confirmation, si besoin est, dans le fait que le titre fut choisi au lieu de celui de Romulus, que préférait Octavien pour caractériser la situation inédite qu'il occupait désormais dans la *Respublica* qu'il avait fondée. Le nom du fondateur même de Rome paraissait idéal à qui fondait la Ville pour la seconde fois, une Rome à qui souriait un nouvel Age d'Or⁴! L'utilisation consciente de la mythologie romuléenne était selon J. Scheid destinée à souligner la position « surhumaine » du *princeps*

¹ Le jour de la prise d'Alexandrie fut déclaré jour auspiceux et devint le point de départ du calendrier des Alexandrins (Dio Cass. 51, 19, 9).

² Macrobe *Sat.*, I, 12, 35, donne les termes du S.C : *cum imperator Caesar Augustus mense Sextili et primum consulatum inierit et triumphos tres in urbem intulerit et ex Ianiculo legiones deductae secutaque sint eius auspicia ac fidem sed et Aegyptus hoc mense in potestatem populi Romani redacta sit finisque hoc mense bellis civilibus impositus sit atque ob has causas hic mensis huic imperio felicissimus sit et fuerit, placere senatui ut hic mensis Augustus appelletur. item plebiscitum factum ob eandem rem Sexto Pacivio tribuno plebem rogante.*

³ C. 12, 4333.

⁴ Gagé 1961, 49-51.

dans le nouvel ordre politique, ce que continua à exprimer le *cognomen Augustus* lorsqu'il se révéla impossible d'adopter le nom de Romulus¹.

Le *Conditor Urbis* passait pour l'*optimus augur* qui avait obtenu selon Ennius d'« augustes augures » pour fonder Rome. Ce qui signifie, si l'on suit Magdelain comparant cette expression à la formule *auspicium auguriumque* que l'auspication est suivie d'une *inauguratio* qui sacralise immédiatement le territoire de l'*Urbs intra pomerium*. Or c'est par le biais de cet *augustum auspicium augurium* qu'est suggérée la filiation entre le titre de Romulus et celui d'*Augustus*.

Qu'Octavien ait voulu se poser en nouveau Romulus voilà qui paraît évident². Il est probable que l'augure consulaire de 43 - augure de douze vautours, identique à celui du *Conditor Urbis* – était destiné à affirmer sa mission romuléenne³. Habitant le Palatin, hanté par le souvenir de Romulus, Auguste s'efforça de présenter le premier roi de Rome, au même titre qu'Enée, comme un précurseur⁴. Les poètes s'en firent l'écho⁵. Et un certain *Tarutius*, calculant l'horoscope de Romulus, découvrit son identité avec celui d'Auguste⁶. Dans l'atmosphère mystique des lendemains d'Actium, cette assimilation était populaire à Rome. Après les troubles de la guerre civile, Octavien, vainqueur de l'Orient, *Vindex Libertatis*, s'apprêtait à refonder Rome sur de nouvelles bases politiques et à inaugurer un nouvel âge d'or, ultérieurement ouvert par les *Ludi Saeculares* de 17 a. C. Le second *Conditor* de cette nouvelle Rome libérée ne pouvait mieux apparaître que sous l'aspect d'un nouveau Romulus⁷.

¹ Scheid 2003,132-135. Beard, North, Price, 1998/2006, 181-184.

² Scott 1925, qui rattache en outre le terme *augustus* à *augere*, à *augurium*, à *auctoritas* (R.G. 34). Aussi Taylor 1918. La *gens Iulia* aurait favorisé l'assimilation de Romulus ancêtre des *Iulii* à *Quirinus* pour additionner le prestige du fondateur de Rome au dieu des Quirites et renforcer le lien de la *gens* avec le peuple romain, justifiant la revendication du titre de Père de la Patrie et une éventuelle apothéose (Porte 1981).

³ Gagé 1930a, 140: les statues d'Enée et de Romulus se retrouveront au *Forum* d'Auguste et au dessus du temple de *Divus Augustus* à Rome.

⁴ Ainsi il restaura la hutte de Romulus proche de sa *domus* du Palatin et plus tard en 16 a.C. le temple de *Quirinus* ; le fronton, représenté sur un relief ultérieur, était organisé autour de la prise d'auspices : au centre l'entrée de l'*auguraculum* (?), à gauche Victoria, Mars, Jupiter et Pales (?), à droite Mercure, Bona Dea (?), Hercule, Murcie (?) sont en liaison avec Romulus et Rémus qui, assis dans les deux coins, scrutent le ciel ; au-dessus de la porte de l'*auguraculum* des vautours se dirigent vers Romulus (Beard, North, Price, 1998/2006, 181-184). Il rétablit aussi les cultes liés à Romulus (en 29-28 a.C. le *lucus* de *Dea Dia* dont le culte fut fondé par Romulus et ses frères adoptifs, mais aussi le lupercal), et des collèges religieux (les *Arvales*, les *sodales Titii*, les *Caeninenses*) ; il prit comme Romulus le titre de *Pater Patriae* et il apparut de ce fait comme un Nouveau Romulus (Scheid 1990a; *id* 2001, 93 et aussi Beard-North-Price 1998/2006, 181-184). S'il fut dissuadé de prendre ce titre par *Munatius Plancus* qui proposa de lui substituer *Augustus*, c'est qu'il rappelait trop la monarchie et avait une connotation sinistre puisque Romulus était l'assassin de son frère, et avait lui-même été assassiné par les Sénateurs, ce qui ne pouvait qu'éveiller des échos au lendemain de la guerre civile et de l'assassinat de César accusé de vouloir prendre le titre de roi.

⁵ Scott 1925, 93 ss.: Virgile (*Aen.*, I, 292; *Georg.*, III, 27); Tite Live (V, 49, 7 et VII, 1, 16), Manilius (*Astron.*, I, 704-706), Properce (IV, 6, 21), en parlant de Romulus-Quirinus font allusion en fait à Auguste.

⁶ Scott 1925, 98.

⁷ L'assimilation des Princes à Romulus se poursuit au-delà d'Auguste. Sur l'Empereur *conditor* permanent, *auctor imperii*, déplaçant les limites du *pomerium*, et la *renovatio temporum* dont il est le garant en organisant des jeux séculaires progressivement remplacés par des jubilés réguliers (Benoist 2001, 26-34, 2005, 273 ss, 299, 316, 332, 344).

L'optimus augur était l'intermédiaire¹ privilégié entre les dieux et les hommes et l'*augurium* était à la fois un signe favorable et « l'octroi divin d'une force surnaturelle »². Les *Res Gestae* (*R.G.*, 34) soulignent d'ailleurs le rapport entre la fin des guerres civiles, la fondation du nouveau régime et l'adoption du titre d'Auguste³. C'est à ce titre de bienfaiteur de l'humanité qu'Auguste pouvait espérer la divinisation posthume qui avait été réservée à Romulus-Quirinus⁴.

Mais ce projet ne fut pas retenu parce que dans le contexte politique du dernier quart du I^{er} s. a. C., moins de vingt ans après l'assassinat de César suspect d'aspirer à la Monarchie, Romulus présentait une connotation défavorable⁵. Pourtant le titre d'*Augustus* conservait la notion d'auspices que renfermait celle de Romulus, *optimus augur* ! J. Gagé⁶ a bien montré le prix qu'Octavien attachait à l'augurat - sa prêtrise préférée - qu'il revêtit sans doute en 41 a. C. et qu'il considérait comme un héritage familial. Les mesures qu'il prit entre 29 et 12 a. C. - restitution de l'*augurium salutis*, des *Titii* et des *Arvales*, des vieux sanctuaires de Rome, rites séculaires de 17 av.J.C. - ont un « caractère augural »⁷. Et le *lituus*, insigne de l'augurat qui apparaît sur les monnaies d'Octavien avant 36 a. C., finit par représenter, après 27 a. C., un symbole du nom d'*Augustus*⁸ ! Ainsi figure-t-il sur les grands camées historiques de Paris et de Vienne et sur les monnaies des successeurs d'Auguste. C'est bien là le signe d'un rapport étroit entre *augurium* et *Augustus*.

¹ C'est ce que pensait G. Boissier 1874, 82 : « il [Auguste] semblait proclamer, en prenant ce titre d'Auguste, qu'il était investi d'une autorité divine et qu'il fallait le regarder comme le représentant des dieux sur terre ».

² Liou-Gille 1998, 115.

³ *id.*, *ibid.*, 88.

⁴ Cette référence à la mort et à la divinisation de Romulus apparaît dans la construction du panthéon d'Agrippa en 27-25 a.C. : il se situait au Champ de Mars en un lieu où l'on plaçait l'ascension de Romulus, et à proximité des *saepia* où Octavien avait obtenu l'augure des douze vautours en 43 a.C. ; les statues d'Auguste et d'Agrippa, associés dans le consulat républicain, mais rappelant le couple Romulus et Rémus, étaient placées dans le pronaos et non aux côtés des divinités dynastiques Mars, Vénus et *Divus Iulius* dans la *cella*, pour souligner que seule la divinisation *post mortem*, comme celle de Romulus, était acceptable (Roddaz 1984, 261-277 et 205-209, Coarelli 1983, 41-45). En Lusitanie la mystique romuléenne apparaîtrait dans la dédicace du temple du pont d'Alcantara consacré en 103-104 p.C. par l'architecte lusitanien *C. Iulius Lacer*, l'expression *Romuleis templum cum Caesare divis*, identifiant les *Divi* à des Romulus (C 2, 761, Etienne 1958/1974, 480-485). La persistance, à cette époque, de la mystique romuléenne exprimant aussi la continuité et l'éternité de l'Empire serait remarquable mais il est probable que l'inscription soit un faux ou une reconstruction du XVIII^e s. (Gimeno Pascual 1995). Cependant les représentations de Romulus et d'Enée, à l'imitation de celles du *Forum Augustum*, ont été mises en évidence par ex. sur le forum colonial de Mérida, de Romulus sur les forums de Cordoue et d'Italica (Trillmich 1992, Nogales Basarate 2008, Dardenay 2010, 95-96, 139-140). Les empereurs (p. ex. Hadrien) voulurent par la suite apparaître comme de nouveaux Romulus, c'est-à-dire de nouveaux fondateurs ou de nouveaux Augustes (Dardenay 2010, 120).

⁵ En outre le meurtre de Rémus par Romulus évoquait par trop le drame de la guerre civile (Schilling 1960).

⁶ Gagé 1931, 94.

⁷ *id.*, *ibid.*, p. 102.

⁸ *id.*, *ibid.*, p. 88.

3 - Les dieux augustes : l'empire, l'empereur et le cosmos

Les auspices, dont le nom d'*Augustus* est porteur, sont le signe matériel d'une étroite connexion entre les dieux et l'empereur, d'une communication entre les deux univers parallèles, – divin et humain – qui se trouvent en état de sympathie : en somme l'empereur détient un pouvoir d'essence divine qui en fait un élément essentiel d'un cosmos régenté par les dieux¹. Cette idée est déjà exprimée en Bétique, à Romula et à Anticaria, dans des hommages d'époque augustéenne à Livie: elle est en effet nommée *Iulia Augusta Genetrix Orbis*². Et l'on retrouve presque le même titre attribué à Julia Domna à Lepcis Magna : *Dea Iuno Orbis T[er]rae* (IRT 291). La *frons scaenae* du théâtre augustéen illustre l'idée d'un cosmos stabilisé, hiérarchisé et unifié du *Regnum Apollinis* dont Auguste, présent dans la niche surmontant la *valva regia* apparaissait comme le délégué sur terre³. La notion d'un cosmos organisé, hiérarchisé existe chez les philosophes stoïciens, inspireurs du pouvoir, mais aussi chez les néopythagoriciens⁴. Ils voient le Roi comme le lieutenant, le vice-roi du dieu suprême, Zeus/Jupiter qui n'est autre, pour les (Néo-) Platoniciens que le Logos, la Loi animée, dont le souverain doté de vertus et de raison, est la représentation incarnée et c'est à ce dernier de dispenser les bienfaits du Logos et en particulier la justice à l'humanité⁵. Si le

¹ L'idée que le destin de l'empire universel de Rome s'inscrit dans une cosmogonie est ancienne et bien exprimée par Virgile (Olmo Lopez 2008).

² RPC I, 73, et CIL II, 748.

³ Conception architecturale apparue avec le théâtre de Pompée (Sauron 1994, 536-553) et largement inspirée par la philosophie platonicienne de Varron (*id.* 288-297), Gros 1987a.

⁴ Les Néopythagoriciens des I^{er} –II^e s p.C., reprennent les idées de leurs prédécesseurs helléniques comme Diotogène, Ecphante et Sthenidas. Pour Diotogène le Roi possède un aspect divin du fait de sa fonction de lieutenant de Dieu sur terre et de la ressemblance entre royauté terrestre et royauté céleste. Sthénidas s'en rapproche beaucoup dans sa conception d'une royauté paternelle. Pour Ecphante au contraire, le Roi est prédestiné ; créé à l'image du Dieu suprême il tient dans la hiérarchie cosmique le rôle d'un médiateur entre Dieu et les hommes. « Dieu communique ses vertus au Roi et il travaille, grâce à lui et à travers lui, au salut du monde ». L'empereur s'en inspirera; en se présentant « sous les traits d'un médiateur et d'un sauveur... il promet à la communauté humaine de réaliser un ordre de choses qui, en reproduisant l'organisation de l'Univers, répond à la volonté de Dieu et assure le salut de l'humanité » (Delatte 1942, Chesnut 1978).

⁵ Sur cette théologie jovienne du pouvoir présente chez les Stoïciens et les Platoniciens, André 1982. Elle existe chez Plutarque (Scott 1929). Pour Pline (Panégyrique de Trajan) les affaires terrestres sont un microcosme pour le macrocosme des cieux: les deux univers sont parallèles et Jupiter n'est pas un simple protecteur de Trajan – qui n'est lui-même ni un Jupiter présent, ni un Hercule vivant; leur relations sont en termes de soutien et responsabilités mutuels. Les images des dieux dans le monnayage sont des symboles de l'action impériale: les dieux y sont représentés dans l'action de protéger Trajan. Il y a très peu d'identifications de Trajan (avec le foudre) à Jupiter et l'arc de Bénévient illustre cette notion de coopération: les dieux ont sur les reliefs une position au centre des activités terrestres et il est clair que Trajan n'agit pas de son propre chef (Schowalter 1989, 95, 106-107, Pline, Panégyrique de Trajan, 123). De même pour le stoïcien Aelius Aristide l'empereur est le correspondant de Zeus et lui est comparé; il est le chef coryphée. Il y a là une assimilation implicite de l'empire au cosmos et de l'empereur à Zeus organisateur du cosmos, assimilation mais non identification de l'empereur à Zeus (Quet 2001). Cette correspondance stoïcienne entre le royaume universel de Zeus et l'empire de César se retrouve chez Dion de Pruse, qui comme les autres stoïciens reprend les idées des anciens traités sur la Royauté.

cosmos des philosophes peut être lu dans le registre symbolique et peut n'avoir été compris que de l'élite instruite¹ – mais cette élite va jusqu'à l'*ordo decurionum* dont les fils reçoivent une éducation humaniste -, il n'en reste pas moins que les couches populaires comprenaient la notion d'un univers fait de deux mondes en correspondance², en sympathie, mondes habités par des êtres de rangs inégaux : dans la sphère céleste, Zeus le souverain organisateur de l'univers, les autres dieux supérieurs ses conseillers et ses agents, les dieux inférieurs, génies, *Divi, Daïmones*³. Sur terre l'empereur, dont le destin est inscrit dans les astres⁴, élu des dieux et doté par eux d'un pouvoir surhumain ne pouvait qu'être leur intermédiaire en favorisant par ses vertus et son action l'afflux des bienfaits divins chez les hommes. C'est par cette médiation que le pouvoir impérial possédait une dimension cosmique⁵.

Il était donc naturel que le panthéon fût redéfini pour exprimer cette fonction médiatrice. Le qualificatif d'Auguste attribué aux dieux en était le moyen le plus commode.

« En conséquence, obéir au César, c'est se conformer à l'ordre cosmique » (Sur Dion voir aussi Fears 1981c, 90-92). Cette conception, par delà le néoplatonisme, est présente sous la Tétrarchie : « les dieux, les princes, l'Empire ont partie liée : c'est le même influx sacré qui part des cieux et y revient par la médiation des divins empereurs » (Jerphagnon 2004, notamment 149-160). On peut trouver un remarquable témoignage de la liaison entre l'augustalisation et cette idéologie sous la Tétrarchie en Orient. Une dédicace des Augustes Dioclétien et Maximien à Hercule Auguste à Thessalonique (C. 3, 12310) est contemporaine de l'arc de Galère dans la capitale de ce César. Ce colossal « octopyle » triomphal, inauguré en 303, donnait accès au palais et au mausolée de Galère. Les deux piliers restants sont décorés de reliefs très denses exposant l'idéologie de légitimation de la Tétrarchie (Laubscher 1975, 2009; Pond Rothman 1977, Spieser 1984, 99-104). Ces reliefs illustrent par des représentations de faits réels ou transposés la victoire de Galère sur les Perses de Narseh et les vertus qui lui permirent de réaliser ce brillant exploit ; ils mettent en exergue l'épiphanie du *Numen* de Galère. Mais il se peut que les reliefs manquants aient illustré la victoire de Constance en Bretagne (Leadbetter 2009, 236). L'arc présente l'idéologie tétrarchique dans son ensemble plutôt que la glorification du seul Galère. Deux panneaux du pilier sud (faces est et nord) peuvent éclairer l'augustalisation du dieu Hercule dans l'inscription. Le premier représente le sacrifice d'action de grâces consécutif à la victoire perse. Les empereurs d'Orient, l'Auguste Dioclétien, en costume civil, accompagné d'Aion, d'Oikouménè, d'Eirénè et d'Omonia, regarde son César Galère, en costume militaire, dans une attitude subordonnée, offrir l'encens sur un autel au-dessus duquel sont représentés Jupiter et Hercule, dieux patrons de la Tétrarchie. La dédicace à Hercule Auguste, et peut-être une autre, disparue, à Jupiter Auguste, s'intègre bien dans ce message présentant les Césars victorieux comme les agents des Augustes sous le regard des dieux dont ils sont les descendants en tant que *Iovii et Herculii*, et dont ils tirent leur inspiration et l'énergie de leur action (Seston 1946, 1950). Le panneau voisin, grandiose, vient confirmer cette relation privilégiée entre la Tétrarchie et les dieux, inscrite dans une perspective cosmique, relation que peut traduire l'augustalisation. On y voit Dioclétien et Maximien sur leurs trônes entre Constance et Galère debouts. Ils relèvent la Syrie et la Bretagne agenouillées, provinces menacées et désormais libérées. A la cérémonie assistent Isis, Virtus, Sérapis et Jupiter encadrés par les Dioscures, Honos et Fortuna. Au-dessous du relief sept Victoires tenant des statuettes (des divinités planétaires?) illustrent l'invincibilité des Tétrarques et sont porteuses des dons de l'Eternité. Tout indique l'idée d'une approbation divine du règne des Tétrarques, descendants de Jupiter et d'Hercule. Agents des dieux, ils apportent, par leurs actions terrestres, paix et harmonie au monde. *Jupiter Auguste* et *Hercule Auguste* peuvent ainsi exprimer une idéologie modernisée de la fonction médiatrice du pouvoir impérial entre dieux et hommes, dans une perspective cosmique.

¹ Marrou 1948 /1981, 75, seule l'élite a accès à l'enseignement secondaire et supérieur.

² Au II^e s. l'astrologie fait de l'empereur un souverain cosmocratique prédestiné par les astres (Turcan 1978, 1030-1035). Mais les spéculations astrologiques ou divinatoires sur le pouvoir impérial concernent avant tout les milieux dirigeants (Smadja 1999, 311).

³ Sur cette hiérarchie voir par ex. Mac Mullen 1987, 132-140.

⁴ Smadja 1999, 306-308, souligne l'importance d'une astrologie impériale – le zodiaque apparaît dans l'iconographie impériale - qui apporte une justification cosmique au pouvoir.

⁵ Les mosaïques reflètent cet idéal d'ordre et d'unité de la personne, de l'empire, du cosmos que partagent les élites qui en sont les commanditaires (Morand 1994).

Aussi à notre avis toutes les divinités deviennent potentiellement, virtuellement Augustes et pas seulement les divinités préférées de la dynastie (infra 2^e partie). C'est l'ensemble du monde divin qui est concerné, impliqué dans cette réorganisation du pouvoir sur la terre. Comme le dit R. Etienne¹, « pas plus que l'univers moral, l'univers divin ne peut rester étranger au culte impérial, à la divinité de l'empereur » ; « rien dans le divin n'est étranger à l'empereur ». En effet la puissance du pouvoir est telle, les actions entreprises si gigantesques et si bénéfiques pour l'Humanité qu'elles ne peuvent qu'être d'origine et d'essence divines. Le *Numen* des Augustes, les vertus de(s) l'Auguste(s) expriment la réalité de cette puissance divine dans la personne, l'action du Prince. Les dieux augustes, eux, nous renseignent sur l'origine de cette puissance surnaturelle. Si une victoire est attribuée à Mars Auguste, c'est que le dieu est intervenu ou a fourni au Prince les moyens du succès. Si une cité adopte une déesse poliade dite Auguste, c'est qu'elle lui reconnaît la capacité de la faire exister, de la garantir, de la protéger, une capacité qui s'est exprimée à travers l'action concrète du prince : il a fondé la cité ou lui a donné une nouvelle naissance en lui attribuant le droit romain. Si des gens d'affaires remercient Mercure ou Neptune Augustes de la réussite de leurs entreprises, c'est que ces dieux y ont contribué en même temps que l'Empereur, constructeur de routes, de ports, garant de la sécurité des voies de communication et du bon déroulement des marchés. Cela n'exclut pas que, tout en agissant dans le cadre de leurs fonctions, pour les hommes, à travers l'Empereur, ces dieux augustes ne protègent pas aussi l'individu vulnérable qu'est le souverain. Mais cette fonction de protection peut être située dans une relation plus large, plus globale des dieux et de l'Empereur, une relation dont la finalité est l'accomplissement des destins voulus par Jupiter et le bon ordre de l'Empire, élément du vaste Cosmos.

Conclusion du chapitre II

Partout en Occident – en Orient aussi – s'affirme l'association étroite de l'empereur, de la famille impériale et des dieux. Les *images* des princes, omniprésentes, véritables substituts de souverains lointains, peuplent les espaces civiques et les divers monuments publics où elles côtoient très souvent les dieux. Nombreuses aussi sont les dédicaces du secteur gallo-germanique et breton qui associent fréquemment aux dieux l'Auguste ou le(s) *Numen(ina) Augusti/orum*, mis sur le même plan. Or il semble bien que cette proximité, cette coopération ait pu se traduire par l'augustalisation, soit dans des sanctuaires de dieux augustes accueillant le *Numen* impérial comme l'*aedes* de Mercure et

¹ Etienne 1958/1974, 349.

Maia Augustes à Lyon, soit dans des sanctuaires de l'Empereur hébergeant des dieux augustes invités comme le Trajaneum d'Italica ou le Temple des Victoires de Caracalla à Dougga.

Dans cette coopération l'empereur (ou les membres de sa famille), destinataire d'*isotheoi timai*, n'est pas un dieu mais joue un rôle actif auprès des dieux, situation que traduit l'augustalisation comme le montrent divers exemples, ceux de l'*Ara Pacis Augustae*, de l'autel de *Ceres et Ops Augusta*, du temple de *Concordia Augusta* à Rome, du culte de *Diana Laphria Augusta* à Patras. Ces observations imposent l'idée que l'empereur joue, dans l'augustalisation, le rôle d'un médiateur entre dieux et hommes. Ce rôle tient sans doute à sa *pietas*, mais surtout à la nature surhumaine qui lui vient de sa fonction. Cette suhumanité est illustrée par les vertus de l'Auguste qui sont à la fois des qualités personnelles et les multiples facettes de son *Numen*. Attesté dès Auguste à Rome, Narbonne et Lepcis Magna, le *Numen Augusti* – élargi ultérieurement aux *Divi*, et à la *Domus Divina* -, différent du *Genius Augusti*, attaché à l'individu, est une puissance d'action divine qui se manifeste dans les actes impériaux mais dont la source est surnaturelle: à Alexandrie, c'est en agent de Sérapis que Vespasien accomplit des guérisons miraculeuses. L'augustalisation des dieux, expression de la médiation impériale, rend le Prince solidaire de ceux-ci et lui offre un moyen prodigieux de légitimer son pouvoir.

Il est de première importance de constater que c'est exclusivement au titre *Augustus* que l'on a recours dans l'association de l'empereur et des dieux et non à une épiclèse tirée d'un autre titre impérial ou du gentilice de la dynastie régnante. Et ce choix est significatif du rapport que l'on veut établir non pas avec l'individu mais avec le souverain revêtu de la plus haute fonction qu'est l'empereur.

L'inscription de Lepcis Magna à Mars Auguste nous a permis de comprendre le lien établi entre les dieux augustes, l'*imperium majus* et les auspices qui le légitiment. Auguste lui-même leur a toujours attaché une importance primordiale, recevant dès 43 a.C. des auspices romuléens et insistant dans ses *Res Gestae* sur les victoires de ses lieutenants remportées sous ses propres auspices. Ils soulignent bien la médiation par laquelle le Prince, agent des dieux, transmet, par un effet catalyseur, l'énergie divine qui permet la victoire ou toute autre action du pouvoir utile au Peuple Romain. Que ce lien entre auspices, victoires et autres actes du pouvoir et souveraineté ait pu se traduire par l'augustalisation des dieux semble confirmé par quelques exemples : les dieux acteurs de la victoire d'Actium, présents sur l'*auguraculum* de Nicopolis sont dits augustes à Corinthe ; les *dii patrii* et *auspicii* des Sévères sont qualifiés d'Augustes à Cuicul et en Pannonie.

On revient donc toujours à l'importance du titre *Augustus* conféré à Octavien par le Sénat en 27 a.C. pour définir sa position éminente d'*auctoritas* dans le *novus status* heureux qu'il avait instauré au sortir des atroces guerres civiles. A défaut du nom de Romulus, qu'il

cherchait à imiter comme nouveau fondateur de Rome, nom qu'il aurait préféré, *Augustus* renfermait en lui toutes les potentialités de la souveraineté. L'augmentation de puissance suggérée par l'étymologie (*auctus*), voulue par Jupiter et validée par les auspices – le *lituus*, symbole du nom d'Auguste – était perçue par les Anciens (Ovide) et est reconnue par les Modernes (Dumézil et la notion i.e. d'*ojas*, « plein de force »). Elle conférait au Prince une *auctoritas* inégalable. La médiation impériale était bien en accord avec les idées du temps, celles des philosophes stoïciens ou néoplatoniciens, comme celles du peuple qui remplaçaient le souverain dans un ordre cosmique entre les dieux et les hommes. Les dieux augustes soulignent la synergie existant entre les dieux et l'empereur en situation d'interface entre les deux mondes divin et humain.

Il faut à présent nous demander si l'ampleur de la diffusion des dieux augustes dans certaines régions d'Occident n'est pas un signe de l'intériorisation de cette conception, acceptée spontanément, ce qui témoignerait de la profondeur de l'acculturation politique.

Chapitre III

Les dieux augustes : leur impact sur les croyances, dans l'espace et dans le temps

Il s'est révélé peu à peu dans le chapitre II que les dieux augustes exprimaient une idéologie de la médiation impériale. Les éléments de cette idéologie apparaissent dans l'iconographie, les monuments religieux qui font parfois preuve d'une élaboration subtile. Mais quelle était la portée de telles conceptions ? Portée religieuse d'abord : l'augustalisation n'est-elle qu'un culte « politique » ou inspire-t-elle une foi plus profonde dans la puissance divine de l'empereur ? Portée géographique : les dieux augustes sont-ils demeurés confinés aux territoires centraux de l'empire : Rome, l'Italie, les premières provinces très romanisées ? Portée chronologique enfin : ce culte si lié au départ à des circonstances politiques particulières a-t-il connu un essor rapide et durable ou s'est-il très vite essoufflé ?

I - Portée religieuse: une part inégale des actes votifs

On sait combien dans la religion ritualiste de Rome les croyances personnelles sont découplées du culte lui-même. Le « culte impérial » destiné à créer le *consensus universorum*¹, n'échappe point à la règle et la participation à un tel culte, nécessaire pour rassembler les hommes peut s'accompagner du doute voire de l'incroyance individuelle². Qu'en est-il des dieux augustes qui associent étroitement les empereurs à des dieux qui gardèrent jusqu'à la fin de l'Antiquité des dévôts convaincus de leur puissance et de leur bienveillance ? Si l'on peut penser que cette association traduit la position de l'empereur comme intermédiaire actif entre dieux et hommes, peut-on être assuré que le dédicant ait pratiqué cette association dans une telle perspective ? A travers le titre d'Auguste associait-on l'empereur et sa famille aux dieux « pour la forme » ou en reconnaissance d'une efficacité, d'une participation à l'action du dieu ?

¹ Scheid 2007, 82-86 ; *RGDA* 34.

² Benoist 2006, reprenant JP Martin.

A – Pure convention routinière, loyalisme, autocélébration?

L'ajout du titre *Augustus/a* à une divinité, quelle qu'en ait été la signification primitive, serait le plus souvent une pure formalité, une convention¹, tout au plus un geste de politesse et de loyalisme banal envers l'empereur à l'occasion d'une consécration personnelle². U.-M. Liertz³ parle du vide croissant du contenu « *Augustus* » et se demande si le fidèle est bien conscient de cet acte de loyalisme ou s'il agit par pure routine⁴.

Il est certain que la perception du concept de médiation de l'empereur exprimé dans les dieux augustes a pu s'éteindre et ne plus être réellement compris au cours du temps. Cependant certains monuments (officiels), comme le temple des Victoires de Caracalla à Dougga, montrent qu'il semble demeurer vivace au III^e s. Certes, dans le cas d'actes de particuliers on ne peut savoir quelle est la motivation précise de ceux qui emploient cette expression. Se contentent-ils de copier, comme distraitemment, une dédicace officielle gravée sur l'architrave d'un temple ? Ou bien - et cela est tout aussi négatif pour la portée religieuse des dieux augustes – utilisent-ils un titre, que son implication dans le pouvoir impérial a rendu si prestigieux, a doté d'une aura telle qu'il semble le plus propre à honorer le plus dignement possible un dieu particulièrement chéri. Dans ce cas la référence à l'empereur serait complètement perdue. Plusieurs auteurs pensent en effet que *Augustus* peut dans certains cas retrouver son sens primitif de *sanctus*. Des exemples de ces diverses attitudes seront rencontrés dans la III^e partie.

Nous trouverons aussi dans les *loci celeberrimi* des cités des monuments offerts aux dieux augustes qui, à travers un hommage religieux et un acte ostentatoire de loyalisme sont en fait une manifestation d'autoreprésentation du donateur ou de sa famille (III^e partie). Sans doute de tels monuments ne témoignent pas à coup sûr d'une conviction personnelle des donateurs concernant la fonction médiatrice de l'empereur (infra) ; pourtant le titre d'Auguste renvoie ici encore consciemment à l'idéologie impériale.

¹ Fischwick *ICLW* 1987, 1991f, 446-454.

² Latte 1960 324-325.

³ Liertz 1998, 129-130, 210.

⁴ Un exemple d'un tel automatisme sans rapport avec l'idéologie impériale est donné par Miron Perez 1996, qui signale l'étrange dédicace, par une femme du nom pérégrin de *Lacititave* d'une stèle funéraire de *Divodurum* : *D(iis) M(anibus) Augusto* (n° 106 du catalogue); mais *Augusto* ne serait-il pas ici le nom du défunt?

B – Un sentiment religieux, une foi réelle ?

Une croyance en la puissance religieuse de l'empereur est-elle possible ? Est-elle perceptible dans nos inscriptions.

Des marques d'enthousiasme envers l'empereur ont été notées qui peuvent être interprétées soit comme la croyance en un pouvoir surnaturel détenu par le prince soit comme un élan d'affection spontané provoqué par la présence du souverain ou par un bienfait quelconque de celui-ci. P. Veyne parle à ce sujet de « l'amour de l'Auguste »¹, et les graffiti peints sur les murs de Pompéï – « A l'Auguste ! », « Vive Néron ! »... - relèvent du même sentiment². Mais le sentiment religieux est également présent³ et s'exprime à travers les inscriptions gravées par les dévôts eux-mêmes sur les murs de la *cella* du temple de Châteauneuf-de-Savoie par exemple : *Neroni VSLM* mais aussi *Mercurius Augustus*⁴. Dans le cas des dieux augustes pouvons-nous en effet imaginer que l'on honore l'action efficace de l'empereur coopérant avec les dieux ?

Que doit-on penser des dieux augustes invoqués pour obtenir la guérison de particuliers (infra p. 532)? Peut-on croire qu'ici l'empereur était pour quelque chose concrètement dans la guérison du dévôt ou de son fils...? On peut avoir des doutes. Il est possible que le titre Auguste soit ajouté machinalement au nom du dieu gérisseur. Mais ce n'est pas certain. Le recours à l'épithète Auguste est souvent un acte conscient, volontaire⁵, le résultat d'un choix personnel⁶ pour la simple raison que *Augustus/a* n'apparaît pas systématiquement sur toutes les dédicaces⁷. Il ne s'agit donc pas d'une pratique routinière comme a pu l'être l'emploi de la formule *In H.D.D.* beaucoup plus systématiquement et mécaniquement inscrite en tête des dédicaces de Germanie Inférieure. Le choix du titre Auguste suppose que l'on attribuait une signification particulière au terme choisi. Faut-il croire que, au moins dans certains cas impossibles à déterminer, l'épithète apportait un facteur supplémentaire et que le résultat du vœu pouvait être plus efficace si l'on s'adressait au dieu par l'intermédiaire de l'empereur que sa *pietas*, son élection divine, sa puissance d'action – son *numen* – octroyée par les dieux rendaient plus proches de ces derniers ?

¹ Veyne 1958/1959.

² Van Andringa 2009, 70-73.

³ Turcan 1996.

⁴ Mermet 1993. Rémy 1999, *id.* 2000, 893, 895.

⁵ Sur la libre initiative du dédicant, Liertz 1998, 163, 176.

⁶ Comme le remarquait déjà Le Glay 1983, 167. Et ultérieurement Tassaux 1997, 1999, 183, qui, soulignant le caractère largement spontané, parle d'un « sentiment religieux véritable » et d'une « croyance sincère dans le caractère divin de l'empereur »?

⁷ Voir les taux d'augustalisation (infra ; tab. 7, Ann. II).

Dans ce sens un texte émouvant donne à réfléchir. Il s'agit d'un cippe consacré à *Nemausus* Auguste certainement dans le sanctuaire du dieu à Nîmes. Son auteur est un citoyen romain d'origine indigène, parfaitement acculturé, *Censor(ius) Iugarius*, sans doute un notable du I^{er} s. (?) et il accompagne la dédicace du monument votif d'une mention exceptionnelle, particulièrement rare dans des dédicaces rarement développées : *ex voto si filia superstit decessisset*. Voici donc un homme qui a une « foi » singulière en la puissance de *Nemausus* pour offrir en une sorte de sacrifice de substitution sa propre vie en échange de celle de sa fille gravement malade sans doute. Or au moment d'engager ce vœu il décide de préciser la qualité du dieu *Nemausus* en lui donnant le titre d'*Augustus*. A Nîmes, au sein du sanctuaire de la Fontaine où l'empereur est partout présent, il n'y a pas de doute : ici *Augustus* constitue une référence claire à l'empereur et non un simple synonyme de *sanctus*. Or peu de dédicaces à *Nemausus* qualifient ce dieu d'*Augustus* (2 sur 14). Si donc *Censorius Iugarius* fait cette démarche très personnelle – et on ne peut parler ici d'ostentation car l'autel mesure 20 cm de haut sur 16 cm de large seulement - c'est qu'elle représente pour lui quelque chose d'important ! Et quoi sinon un moyen essentiel dans la guérison de sa fille qu'il semble avoir obtenue sans que les dieux aient exigé la vie qu'il leur offrait ; la formule *ex voto* indique en effet que le texte a été gravé après la réalisation du vœu. Cet exemple nous engage donc à ne pas considérer toujours et partout l'épithète Auguste comme le résultat d'une banalisation et d'un conformisme. Il est d'ailleurs surprenant de rencontrer un autre membre de cette famille honorant lui aussi une divinité auguste bien loin de là. Il s'agit de *M. Censorius M. fil. Voltinia [Co]rnelianus* centurion de la *X^a Fretensis*, préfet de la *cohors I Hispanorum (milliaria)*, *ex provincia Narbo. domo Nemauso* à Uxellodunum en Bretagne ; la mention de son origine nîmoise, et son gentilice rare de *Censorius*, garantissent sa parenté avec *Iugarius*. Or il consacre un autel à Jupiter Auguste dans son lieu de garnison (G297). Est-ce simplement parce qu'il était issu d'une ville où les dieux augustes étaient largement honorés ? Ne serait-ce pas aussi parce que sa famille partageait une foi particulière dans la médiation impériale exprimée par l'augustalisation ?

II - Portée géographique : un phénomène occidental

L'association de l'empereur et de sa famille aux dieux s'est-elle répandue à travers tout l'Empire ? Ne revêt-elle pas des formes variables selon les lieux ? Les dieux

augustes ont-ils pu connaître la même faveur en Orient et en Occident, espaces aux civilisations et au passé si différents malgré l'unification impériale? En Orient une sensibilité et des traditions différentes, héritées des monarchies hellénistiques, n'auraient-elles pas poussé à d'autres choix, à des modalités d'association plus « orientales » ?

A – Le contrepoint oriental

1 - Des dieux augustes en Orient: Un impact limité, mais une formulation semblable à celle d'Occident¹

Les dieux augustes (ou *sebastoi*) ne sont certes pas inconnus en Orient². Mais le tableau statistique permet de mesurer le contraste considérable avec la situation de la *pars occidentalis*.

Epigraphie	Europe-Cyrénaïque		Asie -Egypte		Total
	latin	Grec	Latin	Grec	
« Dieux » Aug	44	3	3	22	72
« vertus » Aug	9	8	1	17	35
Dieux <i>Augusti/orum</i>				1	1
vertus <i>Augusti/orum</i>	1			3	4
Total	54	11	4	43	112

Numismatique	Europe-Cyrénaïque		Asie -Egypte		Total
	latin	Grec	Latin	Grec	
« Dieux » Aug	18		9	9	36
« vertus » Aug	15	6	43	58	122
vertus « <i>Augusti/orum</i> »			5	1	6
Total	33	6	57	68	164

Fig. 5 - Les dieux augustes en Orient.

L'épigraphie¹ fournit 112 occurrences² en Orient soit à peine 3,97 % du total des divinités augustes de l'Empire. Aussi n'est-il pas étonnant que le ratio entre dieux

¹ Fig. 5, Tab. 13 & 14, Ann. I.

² Certaines formulations ambiguës sont difficiles à classer. Dans *Θεοι Σεβαστοις Μεγαλοις Καβειροι και Παιδι* (SEG 22 (1967) 418, à Thèbes sous les Flaviens) on peut comprendre la juxtaposition des *Theoi Sebastoi*, des *Theoi Megaloi*, de *Kabeiros* et de *Pais* (Schachter) ou seulement *Kabeiros* et *Pais* qualifiés de *Theoi, Sebastoi, Megaloi* ; dans ce cas *sebastoi* signifierait « vénérable », sans rapport avec l'empereur (Kantiréa 139-140). Je serais plutôt tenté d'y voir des dieux augustes selon la formule occidentale, peut-être inspirée des pratiques des colonies romaines d'Achaïe. D'autant que parfois les *Θεοι Σεβαστοι* sont bien distingués des *Θεοι Ολυμπιοι* (IG 12,5, 629 (Ioulis, Kea, Cyclades) quand on veut signifier deux catégories différentes de dieux.

augustes et total des dieux associés à l'empereur soit faible (15,1 %) sauf exception³. Ces dédicaces sont réparties sur 58 sites dont 25 en Europe hellénique. Les émissions monétaires provinciales et municipales⁴ si courantes en Orient donnent-elles une image plus favorable de la diffusion orientale des dieux augustes ? Rares sous les Julio-claudiens elles se multiplient grandement sous les Flaviens. On retiendra 164 occurrences concentrées dans 28 cités. Et notamment dans des cités qui ont fourni peu ou pas de divinités augustes en épigraphie⁵, signe que les monnaies n'ont pas exercé une influence capitale dans la diffusion de l'augustalisation⁶. Sur les centaines de villes que compte l'Orient romain, les dieux (et surtout les vertus) augustes ne sont attestés par les textes épigraphiques et les monnaies que dans 44 cités. Manifestement les dieux augustes ou sébastes sont une modalité d'association de l'empereur au divin peu adoptée en Orient. D'ailleurs dans cet espace hellénophone, plus de la moitié des textes épigraphiques concernant les dieux augustes est rédigée en latin (57 contre 46 en Grec) !

Ceci dit, lorsqu'elle est employée en Orient, la formule de l'augustalisation ne se distingue guère de son emploi en Occident. Le poids des « dieux » augustes est le double de celui des « vertus » augustes (72 contre 35 (39 en comptant les vertus « *Augusti* »))⁷ qui tiennent cependant plus de place qu'en Occident. Dans les textes latins prédominants en Europe hellénique et en Cyrénaïque, les « dieux » augustes l'emportent largement sur les « vertus » augustes (47 contre 10), comme c'est le cas en Occident, alors que dans les textes grecs, presque exclusifs en Asie, les occurrences sont équilibrées (32 dieux et 26 vertus « sébastes »). Et cette tendance est accrue dans les documents numismatiques⁸. La position de

¹ Ont été consultés les divers recueils d'inscriptions grecques (*IG, CIG, Sylloge IG, CIGR, OGIS, Inschrift. Gr, CIL 3, IGL Novae, ILJ, CIL Alb.*) et diverses publications (Collart 1937, Kent 1966) complétées par les revues *SEG* et *AE* depuis 2000.

² En intégrant dans les dieux augustes les quelques cas où « Sebastos » est remplacé par « Kaisar », plus rarement « autokrator ».

³ L'association de l'Empereur aux dieux semble beaucoup moins importante en Orient (696 cas, dieux augustes compris) ; mais il faut tenir compte du fait que ces associations apparaissent souvent dans des titres de prêtres, ce qui suppose un culte organisé et permanent alors qu'en Occident les associations sont données essentiellement par des dédicaces votives qui répondent le plus souvent à une démarche ponctuelle. Le ratio des dieux augustes peut dépasser la moyenne de 15 % ; ainsi relevons-nous 81,25 % à Corinthe, 71,42 % à Philippes et à Cyrène, 50 % à Patras. Mais à l'autre extrémité le ratio est de 0,7 % (sur 142 textes) à Athènes, 0 % (sur 60 textes) à Ephèse qui préfèrent l'apposition, l'association et surtout les épithètes divines.

⁴ Ont été consultés les recueils numismatiques suivants : *RIC, BMC, RPC*.

⁵ Nicopolis, Amastris, Prusias ad Hypium, Antioche, Ephèse, Caesarea, Alexandrie, Crète.

⁶ Les seules exceptions notables de cités où les dieux augustes sont présents à la fois dans l'épigraphie et la numismatique sont Patras et Corinthe voire Philippes.

⁷ La part des « dieux » augustes atteint donc 66 % du total (soit beaucoup moins qu'en Occident : 88,81 %).

⁸ Ils mentionnent à une écrasante majorité des vertus augustes (117 occ.) plutôt que des « dieux » augustes (une trentaine) donc des divinités qui illustrent la « propagande » impériale. C'est en Asie que le contraste est le plus fort (93 contre 16) alors qu'en Europe hellénique les deux groupes sont équilibrés (23 et 18). L'accent mis sur les vertus (Victoria/Nikè, Pax/Eirene, Omonoia ...) semble indiquer la référence à des valeurs (plutôt qu'à un culte des dieux augustes) telles que les diffusent les monnaies impériales. D'ailleurs la plus grande partie de ces émissions date des Flaviens : elles émanent de la Ligue thessalienne, du Koinon d'Ephèse ?, de l'atelier

l'épithète après le nom divin est la règle comme en Occident. Certes il arrive, plus souvent qu'en Occident semble-t-il mais de façon tout aussi minoritaire, que le titre d'Auguste précède le dieu (21 cas ; tab. 14 & 15 Inn. I)¹. Cela se produit presque exclusivement dans le cas d'inscriptions grecques (20 cas)², ce qui n'est pas sans présenter une certaine ambiguïté. Ainsi on peut se demander si nous n'avons pas affaire alors à des formes d'association de type oriental dans lesquelles l'identification d'une princesse à une divinité est exprimée par l'apposition du nom personnel de la première à celui de la seconde³. *Σεβαστη* est le nom personnel de Livie depuis 14 p.C. et dans *Σεβαστη Υγεια, Σεβαστη Δικα[ι]οσυνη*, il est tentant de voir une allusion à cette impératrice lorsque ces attestations datent de son vivant⁴, plutôt que des divinités augustes. Mais sur une vingtaine d'occurrences épigraphiques cette signification paraît limitée à quelques cas et le plus souvent nous avons bien des dieux augustes⁵. Lorsque le titre vient après le dieu nous pouvons avec plus de sûreté reconnaître une divinité auguste : *Artemis sebaste, Apollon Eleutérios sebastos, Rhéa sebaste, Zeus sebastos, Hecaté sebaste*, mais aussi *Omonoia Sebaste, Eirene Sebaste, Elpis Sebaste*. En outre comme en Occident, c'est très majoritairement le titre *Augustus/a* ou *Σεβαστος/η* qui est attribué aux dieux; on rencontre cependant, dans 4 cas seulement, *Καισαρ*, et une fois *αυτοκρατορ*, titre qui n'a pas la même portée « théologique » mais qui pourtant met l'accent sur la fonction. Jamais le nom personnel de l'empereur n'est attribué sous forme d'épithète à un dieu. La même règle existe donc pour les dieux augustes en Orient comme en Occident.

La notion de *dii Augusti* existe-t-elle en Orient ? Une dédicace de Palmyre (*AE* 1933, 213) peut poser problème ; on y lit en effet : *Latonam et Apollinem dib(us) Aug(ustis)*. Ces *dii Augusti* sont-ils les dieux augustes (P. Veyne) Apollon et Latone représentés sur le bas-relief

d'Alexandrie et font partie de la propagande de la nouvelle dynastie flavienne. Les seules émissions présentant les mêmes divinités que les monuments épigraphiques sont celles de Patras (Apollon, Diane et Hercule sous Néron, Diane et Neptune sous Domitien). Ailleurs il est rare que les divinités locales (Diane Aug. à Ephèse) ou impériales (Athéna Sebaste à Alexandrie sous Domitien ; Mars Aug. à Antioche en 193-194) soient attestées en numismatique comme en épigraphie.

¹ A quoi il faut ajouter 4 autres occurrences en numismatique.

² En grec le titre *Sebastos* en tête est employé deux fois plus souvent avec les vertus qu'avec les dieux traditionnels (13 cas contre 7). En latin *Augusta* ne précède qu'une seule fois la divinité (Venus).

³ Cependant même lorsque *Sebastos* vient après le dieu Nock (1930, 32, 40) ne nie pas qu'une identification ne soit possible: à Alabanda la mention d'un *Απολλωνου Ελευτηεριου Σεβαστου* suggère une « conflation » des deux idées d'Auguste comme Zeus Eleuthérios et d'Auguste en étroite association à Apollon.

⁴ Ainsi dans la mention de « Sebaste Déméter Karpophoros » incluse dans le titre d'une prêtresse (Harland 2003, 117), il ne s'agit pas de l'équivalent en Grec de « Demeter Karpophoros Auguste » mais plutôt de Livie elle-même, identifiée à Déméter. Le seul cas latin *Augustae / Veneri sacrum* (Dymè, *C* 3, 7254 ; Aphrodite y était déjà connue), pourrait bien être la traduction latine de la formule grecque. En effet *Augustae* est volontairement inscrit en caractères nettement supérieurs à *Veneri* et l'auteur de la dédicace est la prêtresse *Fulvinia Helene* dont l'onomastique révèle une origine grecque et une identité romaine de citoyenne. Dyme étant une colonie de vétérans de César, elle peut descendre d'un affranchi de ces vétérans. Rizakis 2008, n° 10, estime d'ailleurs que dans ce cas, *Augusta* n'est autre que Livie, ce qui n'est pas sûr (Camia 2011, 215-216).

⁵ Ainsi dans une série de légendes monétaires de Prusias ad Hypium sous Domitien on emploie indifféremment *Ομονοια Σεβαστη* ou *Σεβαστη Ομονοια* (*RPC* II, 672-684).

portant l'inscription du préfet *Brizanus* originaire de Tarse ? Il est préférable d'y voir une traduction de l'expression *Theoi Sebastoi*, qui désigne en Orient l'ensemble des *Augusti* et des *Divi*¹ auxquels seraient offerts le relief. De nombreux monuments publics sont en effet dédiés par politesse à des dieux, aux dieux Sebastes et à la cité.

Dans le choix des dieux on note comme en Occident la présence de divinités dynastiques ou proches du pouvoir Apollon, Diane, Mars, Vénus, Hercule, Nemesis, Sol, les vertus. Mais aussi des divinités locales² : Diana Laphria (Patras), Apollon et Diane (Montana), Men (Kvajë, Dyrrachium), Diana (Bendis ? Tomi), Kabiros et Païs (Thèbes), Zeus Larasios (Tralles) et Kodopaios (Hasanaliler, Cilicie), Apollon (Kourion, Cyrène), Zeus (Cyrène), Cérès (Cyrène).

27 textes épigraphiques mentionnent des prêtrises des dieux ou des vertus augustes, 25 autres sont offerts par des personnages officiels ou par le demos, ce qui dénote un culte officiel ; 33 le sont par des personnes agissant à titre privé. Ainsi en Orient le culte semble organisé au niveau de la cité (surtout si l'on y ajoute les émissions monétaires) sans qu'il y ait un très large écho dans la dévotion privée³.

2 - Un vaste espace de diffusion mais quelques ilots de concentration

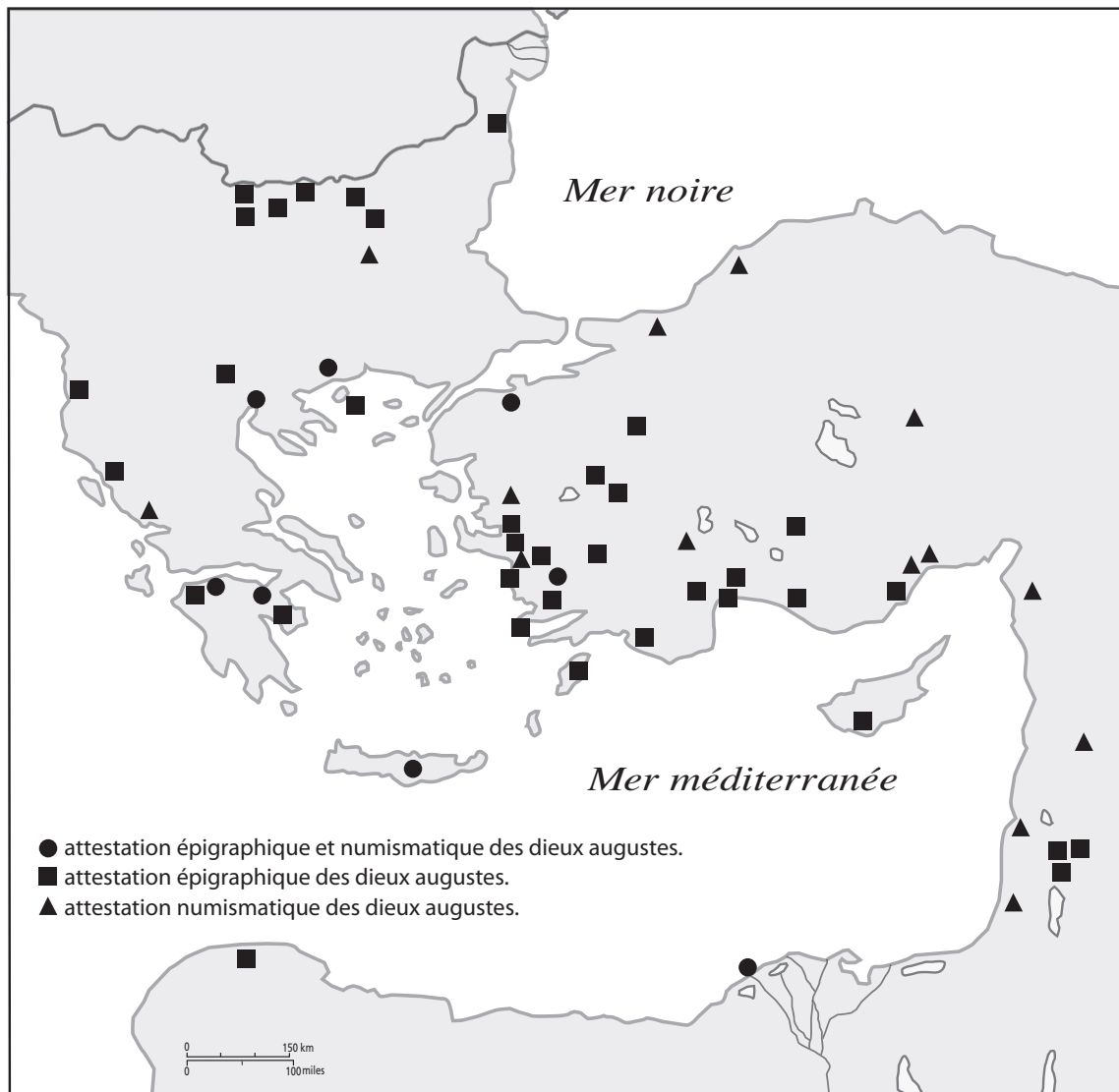
La carte 1 – réalisée à partir des attestations épigraphiques et numismatiques - permet de constater que dieux augustes ou sébastes sont attestés dans toutes les provinces orientales mais avec des fortunes très diverses. Les témoignages épigraphiques se répartissent équitablement entre l'Orient européen et l'Orient asiatique et africain: 52 inscriptions viennent de la péninsule balkanique et 51 du reste de l'Orient. Mais dans ce cadre les différences sont manifestes. En Europe l'Achaïe vient en tête (25 occurrences) devant la Macédoine (7 occ.) ; la Thrace et l'Épire n'offrent chacune que 2 textes. Dans le reste de l'Orient c'est la province d'Asie qui l'emporte (27 cas) devant la Lycie-Pamphylie (11 cas) et la Cyrénaïque (6 ou 8 cas); en revanche Galatie, Cilicie, Chypre, Syrie, Arabie, Égypte ont fourni peu de documents. La plupart de ceux-ci semblent des I^{er} et II^e siècles. Les dieux augustes sont beaucoup moins attestés au III^e siècle.

¹ Kantirea 2003, 198, Lozano 2002a, 58-59.

² Camia 2011 note la fréquence de l'association des empereurs aux *theoi patrioi* en Grèce, souvent à titre d'hommage, parfois comme partenaires cultuels.

³ Mais la mise en relation de l'empereur avec les dieux pouvait y prendre une forme mineure avec la formule *υπερ της των Σεβαστων σοτεριας* (Moralee 2004)

a) des zones de concentration privilégiée



Carte 1 – Les dieux augustes en Orient.

En Europe balkanique seules quelques colonies romaines, surtout Corinthe, font, et ceci dès Auguste, une place plus ou moins large à nos dieux augustes (et ne connaissent guère les formes orientales de l'association de l'empereur aux dieux). Nous nous attarderons au cas emblématique de Corinthe bien documenté. Corinthe¹, la *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*, fondée par César (44 a.C.), capitale de l'Achaïe, ne compte pas moins de 14 occurrences de

¹ Spawforth 1994, 227-228.

dieux augustes à côté d'autres manifestations spécifiquement romaines du culte impérial¹. Les cultes d'Apollon, de Mars, de Neptune Augustes y sont desservis par des prêtres dans un contexte postactien². Les prêtres sont des colons ou des affranchis de colons ou leurs descendants³. Les dieux sont précisément ceux qui contribuèrent à la victoire d'Actium et que mentionne Tacite. On peut supposer la coexistence du culte traditionnel de l'Apollon archaïque et celui, nouveau, de l'Apollon augustéen sous le titre d'*Apollo Augustus*. Le temple archaïque d'Apollon pourrait bien avoir disposé d'une structure bipartite en deux *cellae* adaptée au culte de deux divinités soit Apollon et *Numen Aug* ou la *Gens Iulia/Augusta*⁴, soit la divinité et son hypostase Apollon Patroos (?) et Apollon Auguste⁵. L'association dans le même temple d'Apollon et de la famille impériale expliquerait l'appellation d'Apollon Auguste. Une inscription augustéenne gravée sur une architrave ionique de marbre⁶, mentionne le don d'un complexe comprenant des *aedem et statuam Apollinis Augusti et tabernas decem*, offerts par des citoyens, dont deux prêtres d'Apollon Auguste, appartenant à des familles de futurs *duoviri*, agonothètes et Isagogues⁷. Or si Apollon Auguste renvoie à Auguste, Diane Auguste pourrait bien renvoyer à Livie, les dieux de l'Age d'Or et des Jeux séculaires patronnant ainsi le pouvoir bienfaisant et pacificateur de Rome. Est attestée en effet une divinité auguste qui doit être Diane d'après West 1931, 15: [*Dianae*] *Paciluciferae Aug]ustae sacrum [pro salut]e Ti Caesaris [Augusti]*. Le contexte du « culte impérial » est bien marqué puisque le dédicant est un *philosebastos*⁸, affranchi d'un *P. Licinius* ; la formule *pro salute Ti. Caesaris* renvoie au complot de Séjan⁹. Le titre unique de *Pacilucifera* fait de la déesse une porteuse de lumière autant que de paix, et de salut, autrement dit la déesse du nouvel Age d'Or augustéen, qui se manifesta déjà en faveur d'Auguste à Nauloque. L'épithète Auguste plaçait cette paix civile sous la protection du Prince. Selon nous le qualificatif

¹ Il y avait un Capitole. On relève *Divus Iulius Caesar*, fondateur de la colonie, *Divus Augustus, Roma, Genius Augusti*, un cycle statuaire julio-claudien, un collège d'*Augustales* (Camia 2011, 208-213).

² Ces trois dieux étaient honorés aussi à Nicopolis fondée à proximité d'Actium, sans le titre d'Augustes (supra p. 175-176).

³ Le *sacerdos Neptuni* daterait de Claude et celui de Mars de la deuxième moitié du I^{er} s. Mais ces sacerdoces doivent être antérieurs.

⁴ Le temple archaïque restauré aurait abrité dans ses deux *cellae* Apollon et *Divus Iulius*, puis serait devenu le temple de la *Gens Iulia* (Hoskins Walbank 1997, 122, *id.* 1996, 202-207). D'autres pensent que le temple de la *Gens Iulia*, représenté sur les monnaies, était ailleurs (Camia 2011, 212).

⁵ Kantiréa 2003, 94-95. Un autel [*Αυτ]οκρατορος [Και]σαρος*] prouve l'association d'Auguste au culte d'Apollon. Cependant les attestations d'Apollon Auguste ne proviennent pas du temple archaïque.

⁶ La pierre trouvée en remploi à peu de distance au nord du temple archaïque provient-elle d'un marché voisin, cour entourée d'un quadriportique sous lequel s'ouvraient des boutiques.

⁷ Corinth VIII/2, 120. Hoskins-Walbank 1996, 210.

⁸ Les *philosebastoi* sont les membres d'associations privées consacrées au culte de la Maison impériale (Harland 2003, 125).

⁹ Kantiréa 2003, 101, qui voit dans cette dédicace un écho des sacrifices extraordinaires célébrés à Rome à l'occasion des complots. Scheid 1990a, 394-408; Jones 2004, 94-95.

Augusta indiquait que le prince avait joué un rôle actif dans l'échec de la conjuration, permettant ainsi (ou s'associant à) l'action pacificatrice de la déesse, dont le prince avait été lui-même l'instrument. Il est possible que l'on ait voulu identifier indirectement Livie à Diane, faisant de l'impératrice le signe d'une continuité dynastique entre son mari et son fils, gage de paix et de stabilité¹. Cette allusion à Livie est peut-être transparente ; elle reste cependant discrète. L'association au divin se fait à l'Occidentale et non de façon marquée par une identification à l'Orientale. En Orient en effet on fait couramment précéder le nom de la divinité du nom du prince ou de la princesse honoré(e) (infra p. 209-215) : nous devrions donc avoir ici *Augusta Diana Pacilucifera*. Aussi pour nous il s'agit bel et bien d'une divinité auguste à l'Occidentale. Si toutefois on veut y voir une identification de Livie à Diane – comme Cérès Auguste à Lepcis Magna - cela n'implique pas la divinisation de l'impératrice; il faut plutôt comprendre une association des divinités avec le pouvoir à qui elles confèrent surcroît de légitimation, avec un hommage collatéral à Livie. D'ailleurs la même idée est exprimée par une inscription tibérienne érigée à côté de celle de Diane Pacilucifera et honorant *Callicratea, sacerdos in perpetuom Providentiae Aug., Saluti Publicae* (West 1931, 13), abstractions qui furent, comme on le sait, identifiées aussi à Livie². Là encore le contexte romain paraît évident. On relève aussi un prêtre de Saturne Auguste – le dieu de l'Age d'or augustéen ? - et plus tard les Lares Augustes, divinités des couches populaires, Nemesis Auguste (II^e s?), *Tutela Augusta*. Le seul cas de formule orientale associant l'empereur au divin n'apparaît que sous Hadrien³. La liaison entre les dieux augustes et la fonction d'intermédiaire de l'empereur pourrait bien être illustrée par l'aménagement scénographique du forum de la colonie. Les *Augustales* avaient offert une statue de *Divus Augustus* élevée sur une haute base qui se dressait à 12 m de haut dans la partie sud-ouest du forum⁴. Or sa situation sur l'axe Est-ouest du forum la mettait en contact avec les dieux augustes peuplant

¹ Pour l'identification à Livie, Hahn 1994, 49, 329. Peu de choses dans Auffarth 2009, 230-231. Des monnaies de 32-33 p.C. représentent le portrait de Livie avec les légendes *Salus Augusta* et *Pietas Augusta* (RPC I, 1153-1156 et 1159-1161). Un éclairage nouveau est apporté par un épigramme d'*Honestus* de Corinthe (Jones 2004, 93-95) : « l'*Augusta* qui possède deux dieux souverains, des Césars, a illuminé les doubles lumières de la Paix. Elle convient aux Heliconiennes comme leur associée au sage conseil, puisque son intelligence a sauvé le monde entier ». L'*Augusta* serait Livie et *Pacilucifera* la rapprocherait de *Pax*, comme l'avait fait le choix de son anniversaire, le 30 janvier, pour dédier l'*Ara Pacis Augustae*. Les deux lampes de paix que Livie illumine seraient Auguste, son mari, et Tibère, son fils, exprimant ainsi la continuité dynastique, gage de paix et de salut universel, salut que rappelle la fin de l'épigramme et qui s'exprime aussi dans le titre de *Genitrix Orbis* attribué aussi à Livie identifiée ici à Vénus en Bétique (à Hispalis, RPC I, 73, à Anticaria, C 2/5, 748). Il est à noter qu'Auguste, Livie et Tibère devaient avoir des statues dans le temple de la *Gens iulia* (le temple archaïque ?) si l'on en croit des monnaies tibériennes (Hoskins Walbank 1996, 202-207). Livie semble avoir été surtout identifiée à ou rapprochée de Hera/Iuno (16 cas), puis de Déméter et Vénus (5 cas chacune) enfin de Diane et Cérès (4 cas chacune) (Barrett 2002, 266ss ; Mickocki 1995, 95-96 pour Livie en Artémis)

² Livie y est également représentée en Junon (Mikocki 1995, 178-179) et en *Pietas* (id. 110).

³ Il s'agirait d'un prêtre d'*Αδριανος Πανελληνιος* (IG IV, 1600).

⁴ Sur cette statue et sa situation dans le contexte du forum, Laird 2010. C'était un monument hybride faisant une synthèse architecturale du Passé grec et du Présent romain.

l'espace public. Le *Divus*, qui dominait (et protégeait) les citoyens assis sur les bancs aménagés dans la base¹, avait derrière lui la basilique julienne renfermant un cycle julio-claudien, et un *lararium* des *Lares Augusti*, et devant lui un autel monumental, véritable « *mundus* » de la colonie. Il regardait à l'ouest vers les temples occidentaux. Or le temple E, probable Capitole abritait sans doute le culte impérial et la connection du *Divus* avec la triade capitoline serait d'autant plus éclatante que le *Divus* pouvait être représenté *in formam Iovis*, comme cela était habituel². Ce temple E et les petits temples occidentaux attribués à Vénus (temple F), à l'Apollon de Claros (temple G), à Tychè/Fortuna (temple D ?³) devaient accueillir des divinités « augustes ». Les attestations de prêtres de Mars, de Saturne, de Neptune, de *Providentia Augustes*, la dédicace de *Diana Pacilucifera Augusta* – sur des monuments provenant de l'agora – doivent renvoyer à des cultes trouvant leur place sur le forum, pourquoi pas dans les temples occidentaux. En outre le *Divus* était connecté visuellement au nord avec le temple archaïque, siège probable des cultes d'Apollon Auguste et de la *Gens Augusta* et au sud avec le bouléutérion qui, vers 250, accueillit des dédicaces au *Genius Sanctissimus Augustus*, génie de la colonie qui devait être déjà honoré dès la fondation coloniale. De plus les dédicaces ultérieures à des divinités dans l'espace civique leur attribuent le titre d'Auguste (*Nemesis Augusta* ; *Tutela Augusta*, dans la Boulè), signe probable que la médiation de la puissance impériale, à travers l'image emblématique du fondateur divinisé du principat, était toujours vivante.

A Patras, autre colonie romaine augustéenne, sont attestés sous les Julio-claudiens, en épigraphie et surtout en numismatique, *Diana Laphria Aug.* divinité poliade augustalisée au début de l'Empire (supra p. 134-136), Apollon, Hercule, Neptune Augustes⁴ ; il s'agit là encore de cultes officiels municipaux. En revanche, il faut attendre Hadrien pour qu'une formule d'association de type oriental apparaisse⁵. Philippes est la seule colonie romaine (augustéenne) de Macédoine à fournir des dieux augustes⁶ absents dans les autres cités romaines de la province (Byllis, Dion...) : sont présents au forum, sur l'acropole, Minerve

¹ Ces bancs jouent un rôle important dans l'affirmation idéologique du principat (Laird 2010)

² Laird 2010, 93.

³ Dans les environs ont été trouvés des fragments d'une statue cultuelle de Tychè/Nemesis (Hoskins Walbank 2010, 170-171). Or *Nemesis Augusta* est attestée à Corinthe (West 1931, 10, à l'est de l'agora).

⁴ Les mentions monétaires d'Apollon, Hercule, Diana Laphria Aug. ne datent que de Néron puis de Domitien. Apollon et Hercule Augustes illustrent les victoires de Néron aux concours. Et à Dymè, colonie avortée rattachée au territoire de Patras est attestée *Augusta Venus*, allusion à Livie.

⁵ *Σοτερι και κτιστει Αυτοκρατορι Αδριανο Ολυμπιο* (Rizakis 1998, n° 24, en 128/9-132). L'iconographie nous offre une Livie-*Pietas* (Mikocki 1995, 112).

⁶ Avec le municpe (flavien) de Stobi où est attestée (*Nemesis*) *Ultrix Augusta*.

⁷ A Thessalonique, tardivement, une inscription est dédiée à Hercule Auguste par les Tétrarques eux-mêmes (C. 3, 12310) ; nous l'avons reliée aux reliefs de l'arc de Galère (supra p. 187-188).

Auguste dont une effigie guerrière placée entre deux victoires¹ dominait un temple (Collart 1937, 395), élément d'une triade capitoline ou déesse militaire et poliade des colons et une statue de *Quies Aug.* veillant à la stabilité de la cité². Une monnaie coloniale augustéenne cite *Victoria Aug.*; dans la ville basse, près de la basilique, un édile a offert un monument à Mercure Auguste sans doute dans le contexte d'un marché³. Là encore les associations de type oriental ne sont attestées que sous Hadrien⁴. A Buthrotos (Epire)⁵ on rencontre Mercure et Minerve Augustes⁶ mais pas de formes orientales d'associations.

Cette présence de divinités augustes à l'Occidentale au début du Principat s'explique bien. Patras⁷, comme Corinthe ou Philippes, ont une identité romaine bien marquée⁸ : colonies romaines fondées dans des villes dépeuplées, elles ont reçu par déduction des immigrants italiens, vétérans ou affranchis⁹, alors que les anciens habitants grecs ont été réduits à l'état d'*incolae*¹⁰. Il n'est pas étonnant que le culte impérial ait dans ces colonies une forme très romaine¹¹ et que les dieux augustes¹² y figurent dans les cultes publics¹³ desservis

¹ En outre une monnaie de bronze représente à l'avant une Victoire avec la légende *Vic(toria) Aug(usta)* et au revers trois enseignes militaires accompagnées de la légende *Cohor(s) Prae(toria)* et *Phil(ipp.)*

² Cette divinité est-elle invoquée pour calmer les tensions entre les colons déduits et dotés au détriment des anciens habitants grecs ?

³ Un autre édile offre une statue d'*Aequitas Augusti* et des *mensuras* à ce marché (Collart 1937, 411).

⁴ *Imp. Hadriano Olympio et Iunoni Coniugali Sabina[e]* (Collart 1937, 412, 4).

⁵ Colonie César-octavienne où les civils italiens étaient prédominants (Wilkes 2008).

⁶ L'inscription de Minerve appartenait à un bâtiment tripartite (Capitole ?) en bordure du forum (Hernandez, Condi 2008, 251-252) ; la plaque de Mercure vient d'un espace public ; Les dédicants à la nomenclature latine mais au *cognomen* grec sont affranchis, descendants d'affranchis ou de Grecs romanisés (Deniaux 2008, 279-285).

⁷ Cependant Dymè, autre colonie romaine césarienne, ne livre qu'une seule divinité auguste (peut-être contestable supra p. 198) mais il faut tenir compte de son échec, lié à une mauvaise implantation, qui se traduit par son incorporation dans la colonie de Patras. De toute manière on ne relève aucune occurrence d'identification à l'Orientale (Rizakis 2008).

⁸ On doit cependant noter que les déductions coloniales ou la création de colonies honoraires ne firent jamais disparaître la culture grecque dans les couches populaires et dans les élites helléniques (Sartre 2004).

⁹ Ville dépeuplée après sa défaite de 146 a.C., Corinthe reçut lors de la fondation coloniale des colons romains constitués d'affranchis, de vétérans, de *negotiatores* et de quelques notables grecs venus de l'extérieur (Spawforth 1996/1997 ; Gilman Romano 2000, 101-104) sans liens avec l'ancien passé hellénique (Hoskins-Walbank 1997, 107). La plupart des affranchis liés à de puissantes familles romaines répandues à travers la Méditerranée au I^{er} s. a.C. s'étaient romanisés sans perdre leur identité grecque et les descendants de familles romaines s'étaient partiellement hellénisés à travers des mariages mixtes ; grâce à eux Corinthe fut certes une ville bien romaine qui n'avait pas perdu ses racines grecques comme le montre l'usage du latin dans les inscriptions officielles et du grec dans les inscriptions privées (Millis 2010). Patras reçut des vétérans des légions X et XII et les Grecs d'un vaste territoire (Nord-ouest du Péloponnèse, sud de l'Étolie, Locride ; Sartre 1991, 201)... et Philippes, des vétérans de la XXVIII^e légion, des cohortes prétoriennes et des Italiens dépossédés (Collart 1937, 231-232).

¹⁰ Sur ces questions de peuplement, voir Sartre 2004 et 1991, 200-207,

¹¹ Par exemple à Corinthe, il y avait un Capitole. Le temple archaïque restauré aurait abrité dans ses deux *cellae* Apollon et *Divus Iulius*, puis serait devenu le temple de la *Gens Iulia* (Walbank 1997, 122, Walbank 1996, 202-207). On relève *Divus Iulius Caesar*, fondateur de la colonie, *Divus Augustus, Roma*, un cycle statuaire julio-claudien, un collègue d'*Augustales* (Kent 1966).

¹² Un habile fusion entre divinités poliades et dynastiques semble s'être opérée : Apollon et Diane à Corinthe, Diane (et Apollon ?) à Patras.

¹³ Les auteurs des dédicaces sont la cité, des prêtres, magistrats, des tribules, des *augustales*, des *cultores*.

par des prêtres et dans les émissions monétaires : les colons italiens font écho à l'idéologie de leur fondateur. D'ailleurs ce caractère romain – culte des dieux augustes, des *Divi* plutôt que des princes vivants identifiés aux divinités - serait pour elles une façon de marquer leur romanité face aux villes grecques davantage marquées par les traditions hellénistiques de vénération du souverain vivant et de son assimilation aux dieux¹.

b) Des régions en contact avec l'Occident

Les dieux augustes apparaissent volontiers dans les territoires orientaux proches de provinces latines connaissant les dieux augustes; ces dernières peuvent avoir exercé une influence, servi de modèle. Ainsi en Mésie inférieure on observe une concentration de textes le long du Danube, dans le prolongement de la Mésie Supérieure et de la Dacie alors qu'un hiatus est perceptible entre la Mésie Inférieure et la Macédoine. En effet en Mésie Inférieure, province très militarisée, rapidement romanisée² par des soldats et des vétérans majoritairement latinophones, les dieux augustes semblent être vénérés presque uniquement dans le milieu militaire (Montana, Novae³), sans doute par des individus issus de provinces où ce culte existait⁴.

Cyrène est la seule cité de Cyrénaïque à présenter une concentration exceptionnelle et précoce de divinités augustes quasiment absentes par ailleurs d'Égypte et du Proche-Orient phénicien (tableau). Son cas est à rapprocher de celui de cités occidentales voisines comme Lepcis Magna⁵ ou Gightis. En effet dès l'époque augusto-tibérienne sont attestés trois et probablement cinq divinités augustes. Diane Auguste, sans doute aussi Apollon Auguste et peut-être Léo Auguste⁶ sont l'objet de cultes publics de la part de la cité, dès Auguste, dans

¹ Lozano 2002, 56.

² Sartre 1991, 249-253. La part des dieux augustes dans les textes religieux de Novae n'est que de 8,1 %. Dans ces textes privés les dieux non augustes sont parfois mis en rapport avec l'empereur par la formule *pro salute Imp(eratoris)* (5 cas seulement).

³ Une *vexillatio* de la *Legio I Italica* de Novae était stationnée en permanence à Montana où le grand sanctuaire d'Apollon et Diane ont livré des dédicaces à Diane (et probablement à Apollon aussi) Auguste.

⁴ C'est une certitude à Novae où l'auteur du piédestal dédié en 184 à *Victoria Aug(usta) Panthea sanctissima* est un primipile de la *Legio I Italica*, *L. Maximius L. f. Voltinia Gaetulicus* originaire de Vienne en Narbonnaise (*IGL Novae* 46= *AE* 1985, 735 ; Rémy, Kaiser 2005) ; le donateur d'un monument à Diane Auguste, un tribun de la Légion I Italica, *M. Ulpus Peregrinus* est, lui, originaire de Napoca en Dacie (*Thraco-Dacica* 13, 1992, 123) et l'auteur d'une dédicace *Quadrivis Aug.*, *Fortunatius Lucilius*, est probablement originaire de provinces occidentales en raison de son gentilice de formation patronymique, caractéristique de ces provinces, (peut-être de Pannonie ou de Germanie où les *Quadriviae* sont bien attestées).

⁵ Cyrène est proche de Lepcis Magna qui présente des traits plus orientaux, phéniciens que puniques (Brouquier-Reddé 1992, 312-313).

⁶ Marengo 1988, 97, note 38, opte plutôt pour la Nymphé Cyrène à la place de Latone. Voir aussi Callot 1999, 307-331, Stucchi 1983. Cyrène ou Libya devaient être nommées dans la lacune de l'inscription de la *porticam augustam* du forum:

l' « *augusteum* » de la ville installé dans le bâtiment couvert du puits sacré, restructuré pour l'occasion. On voit qu'il s'agit là d'un rapprochement entre un dieu poliade (Apollon) et la triade augustéenne du temple d'Apollon palatin. Le titre d'Auguste est donc adéquat pour exprimer que la protection de la cité attribuée au *deus patrius* Apollon passe aussi désormais par la médiation augustéenne. Lors de sa restauration, le grand temple de Zeus, dont l'existence remontait au VI^e s. a.C., fut redédié à Jupiter Auguste en latin, comme l'attestent deux inscriptions provenant respectivement de l'architrave du pronaos et de la façade est et datées de la fin du règne d'Auguste ou du début de celui de Tibère¹. Le dieu honoré est bien le dieu grec traditionnel comme le suggèrent la mention de Zeus en grec sur la base de la statue du II^e s. et l'aspect de cette dernière, probable réplique de celle du Zeus d'Olympie². L'augustalisation du dieu grec peut s'inspirer des dieux augustes présents dans la voisine Lepcis Magna. Mais on peut plutôt penser à l'influence des autorités romaines. En effet, si le temple est offert par la *civita[s Cyrenensium]*, il est dédié par un proconsul anonyme. Rappelons qu'à Lepcis Magna également, le proconsul a dû intervenir dans la dédicace à Mars Auguste datée de 6 p.C. (supra p. 161). Enfin Cérès Auguste reçoit un ex-voto à l'époque julio-claudienne de *M. Romanius Epulo, promagister Publici Cyrenensis*, chargé de collecter pour Rome les revenus de l'*ager publicus*, essentiellement constitué par des céréales³. La base employée au II^e s. dans le sanctuaire hors-les-murs de Déméter et Korè dans le wadi Belgadir, peut avoir été retravaillée sur place ou provenir du temple de Déméter intra muros ou même de l'*augusteum* tous deux sur l'agora. Le titre d'Auguste peut signifier que la paix apportée par le Principat est responsable de la prospérité agricole et de la bonne rentrée des taxes mais suggère aussi que la stabilité des grandes propriétés céréalières est garantie autant par Cérès que par l'empereur⁴. Dans le sanctuaire du wadi Belgadir, restauré sous les Julio-claudiens, a d'ailleurs été trouvée une statue d'Octavia, sœur d'Auguste, tandis

Ζηνι σωτηρι και Ρωμ[αι αιωνια? και ...]αι και Σε[βασταωι Θεωι? καισαρι?] (AE 1927, 141; Marengo 1988, 92, 97).

¹ Il est possible qu'une dédicace à *Zeus Σεβαστος* ait été érigée ultérieurement. Le temple fut endommagé lors de la révolte juive de 115-117 et sa *cella* fut restaurée en 172-175. Une nouvelle statue acrolithe, colossale, copie probable du Zeus Olympien de Phidias, y fut dressée en 185-192 : l'inscription en grec est mutilée *τω Διος Σ[...]*. L'épithète peut être *Z[ω]τηρι[ω]*- avec l'ajout d'un autre fragment – mais aussi *Σ[εβαστω]*, ce qui serait dans la continuité de la dédicace tardo-augustéenne (Goodchild, Reynolds 1958, 34-35). Les titres de Zeus n'apparaissent pas non plus dans l'inscription de l'entrée de la *cella* (id. 31-34).

² C'est ce que semble confirmer une inscription due à l'architecte du temple et trouvée dans le pronaos : elle est adressée *Δι Ολυμπιω Θεω επηκωω* (SEG 9, 126, époque de Commode). Herington 1958, 60. Zeus Olympien est l'héritier de Zeus Lycaios archaïque dans ce sanctuaire qui accueillit à l'époque hellénistique Zeus Olympien et Sôter aux III^e et II^e s. a.C., ou même Zeus Ammon (Bonacasa 2007). Au II^e s. l'appellation Zeus Olympios pouvait rappeler le titre officiel adopté par Hadrien assimilé ou associé à Zeus Olympien en Orient.

³ Mohamed, Reynolds 1994.

⁴ Kane 1998, montre que l'élite de grands propriétaires terriens de la cité marquait son contrôle sur le territoire céréaliier grâce au sanctuaire de Déméter et korè du wadi Belgadir lié directement au sanctuaire intra-muros de Demeter par des rites comportant probablement une procession.

que des statues de la famille julio-claudienne ont été découvertes dans le sud-ouest de la ville en compagnie de statues de Demeter et Nikè¹. Enfin il est possible que les Nomophylakes aient consacré un monument à *Ομονοια [Σεβαστη?]* (SEG IX, 135).

c) *Des cas isolés dans un milieu grec*

Considérons d'abord les colonies ou municipes romains assez bien représentés en Achaïe, en Asie Mineure, en Syrie. Contrairement à toute attente dans ces villes où l'élément italien était conséquent, au moins au début, nous avons une situation tout à fait différente de Corinthe, Patras ou Philippes. Alors que ces dernières concentraient les cultes aux dieux augustes, ceux-ci ne font que de rares apparitions dans les premières². Elles ont plutôt vénéré l'empereur sur le modèle oriental³. Il faut tenir compte là de l'environnement hellénophone : les Romains ont fini par s'helléniser et le Grec, par triompher⁴ : il est donc normal qu'une forme occidentale du culte impérial comme les dieux augustes n'y soit guère représentée (tab. 14 & 15, Ann. I). On s'étonnera encore moins que les *poleis* grecques aient largement boudé les dieux augustes pour se tourner naturellement vers des formules d'association dérivant de la tradition hellénistique⁵. Ainsi à Athènes cité libre, pour 4 cas de dieux augustes on relève 29 cas d'association à l'Orientale. A Nicopolis, fondation romaine étroitement liée à la victoire d'Actium, mais conçue pour être une cité grecque, créée par synoecisme, Néron vainqueur des concours helléniques est sur les monnaies « Nouvel Apollon » ou Néron Apollon (RPC 1371-1376) ; mais on chercherait vainement Apollon Auguste en épigraphie comme en numismatique. Aphrodisias de Carie possède un magnifique sebasteion célébrant l'association des empereurs et des dieux, en particulier la déesse poliade Aphrodite. Pourtant cette dernière ne reçoit jamais le titre de *Σεβαστης*. On ne relève que deux mentions de *Νεικη Σεβαστων*, victoire des Augustes et non Victoire Auguste, sur une

¹ Kane 1998, 297.

² Si Stobi accueille Nemesis Auguste (supra p. 120), c'est que cette cité pérégrine à été donnée à des citoyens romains en tant qu'*oppidum civium romanorum*, futur municipe flavien (Sartre 1991, 204) ; A Thessalonique l'inscription à Hercule Auguste est offerte par les Tétrarques eux-mêmes.

³ De rares mentions de dieux augustes apparaissent sur les monnaies d'Emèse et Laodicée, colonies des Sévères, à cette époque précisément. Et à Antioche en 193-194 (RIC IV/1, 31, 51, 52).

⁴ Sartre 1991, 268-270, 2004 ; Rizakis 1995.

⁵ L'Achaïe grecque ne connaît pas de culte collectif à l'empereur avant le milieu du I^{er} s. On note une indifférence politique à l'égard de la dynastie (les seuls cultes précoces à la dynastie à Athènes sont établis par devoir afin d'apaiser la colère d'Auguste contre une cité du camp d'Antoine ; Spawforth 1996/1997) et parfois même des troubles (Athènes) dans bien des cités achéennes (Spawforth 1994, 227). Ceci peut expliquer la rareté des dieux augustes et autres manifestations du culte impérial dans les cités grecques, d'autant que Corinthe où les dieux augustes sont bien attestés ne pouvait guère servir d'exemple aux cités grecques qui la méprisaient (Spawforth 1994, 228).

inscription de la façade du portique sud du Sebasteion¹. Mais que dire de l'absence des dieux augustes dans de grandes métropoles comme Ephèse, Milet, Antioche, et même Alexandrie² ?

L'absence des dieux augustes dans l'épigraphie du Proche Orient romain est d'autant plus étonnante que certaines cités ont frappé des monnaies en leur honneur : ainsi le Koinon d'Asie, la cité d'Ephèse, diverses cités de Bythinie, le koinon de Crète, Antioche, des cités de Galatie, de Cappadoce... et enfin Alexandrie³ ! Il faut croire que ces hommages monétaires officiels, circonstanciels (la plupart datent de Vespasien et surtout de Domitien) n'ont guère eu d'écho dans la population locale qui préférait des modalités d'association orientales. Le cas est flagrant pour Ephèse qui a livré tant d'inscriptions contenant une association du souverain avec Artémis Ephesia ou attribuant à l'empereur un titre emprunté aux dieux !

Il existe des exceptions que l'on peut souvent expliquer par des influences occidentales directes. Ainsi à Bostra (*IGLSyrie* 13, 9016) l'unique mention d'un dieu auguste vient d'Africains : des *Thysdritani*, commerçants de Thysdrus, en Byzacène, consacrent en effet un monument à leur dieu poliade africain : *Mercurius Augustus, Genius Coloniae*. A Gerasa c'est *M. Calventius Viator*, centurion de la légion *V Macedonica* qui consacre un autel sous Trajan ou Hadrien à *Deania Aug.* au nom des *equites singulares* (*AE* 1915, 42). Or cet officier a servi en Dacie où il a consacré un monument *Eponabus et Campestribus* (*IDR* 3/2, 205) à Ulpia Traiana en 114 et il est connu ensuite à Lambèse en 128 (*C.* 8, 2531+18042)⁴. Ces individus sont originaires de provinces occidentales où les dieux augustes sont très fréquents et à qui ils restent fidèles dans un milieu qui leur est étranger.

Ainsi les dieux augustes ou sébastes n'ont pas été massivement adoptés en Orient, contrairement à l'Occident. Les dédicants sont essentiellement les élites municipales (55,55 %) mais non les *augustales* (un cas; et un cas de *magister larum Aug.*). La part des particuliers n'est que de 9,72 % (y compris un esclave). Le culte est donc largement décidé officiellement par les élites et n'a que peu d'écho dans la population. Sans doute la sensibilité de la *pars Orientis*, moins modelée par Rome et héritière de la riche tradition hellénistique poussait-elle les cités à choisir d'autres formules pour associer l'empereur au divin.

¹ Reynolds 1981, 323, 6, I^{er} s.

² Exception faite d'une éventuelle dédicace aux Lares Augustes retrouvée à Marseille mais de probable origine alexandrine.

³ Tableau 14, Ann. 1: *RPC* II 896, 2570-73, 2578, 2601, 2606-09, 2620-25, 2644, 2679, 2683 et Kapossy 1983-1984, 47-48). La mention d'*ΑθENA Σεβαστη* à l'époque de Domitien ne peut que renvoyer à la déesse patronne de cet empereur et l'on peut supposer que le Vice-Roi pouvait ici donner des suggestions aux autorités municipales. En revanche pas de dieux augustes dans les dédicaces de monuments (sauf peut-être les lares augustes), donc dans les cultes publics, ni dans la dévotion populaire.

⁴ Petolescu 2004-2005.

3 - D'autres modalités de l'association de l'Empereur aux dieux en Orient

Si l'augustalisation est relativement limitée en Orient, cette région n'est cependant pas avare de dédicaces associant étroitement l'empereur ou l'un de ses parents à une divinité soit à travers l'apposition soit par l'attribution d'un titre divin soit enfin par la juxtaposition. Ces formules représentent 83,47 % de l'association de l'empereur aux dieux contre 16,52 % pour les dieux augustes¹. Faut-il y voir la même finalité que dans les dieux augustes, le souci de définir l'empereur comme un intermédiaire proche des dieux ?

Formes orientales	Europe-Cyrénaïque-Crète		Asie-Egypte		Total
	Epigraphie	Numismatique	Epigraphie	numismatique	
Neos Theos	23		69	7	99
Appositions	23	15	95	10	143
Epithètes	132		153	3	288
Associations	20		111	2	133
Total	198	15	428	22	663
Total épigraphie					626
Total numismatique					37

Fig. 6 - Formes orientales de l'association de l'empereur aux dieux

a) Apposition et qualification

L'apposition orientale semble aller plus loin en exprimant une identification du prince au dieu ; elle se présente, avec 242 cas, sous deux formes principales (Fig.6) :

- Apposition des noms du prince – cité en premier - et du dieu² (74 occurrences épigraphiques, 25 numismatiques), par exemple Auguste/Mercure, Sebastos/Hermès à Cos³, Autokratoros Kaisaros... Apollonos Mouseion, Germanicus

¹ Et nous ne parlerons pas de la formule *pro salute imp(eratoris)*, qui semble avoir été assez répandue si l'on en croit le seul exemple du Proche-Orient (Moralee 2004, 121-128).

² On doit prendre garde au fait que l'apposition peut n'être qu'apparente et l'inscription nommer parfois côte à côte deux êtres différents, le dieu et l'empereur comme le montrent des monnaies de Pergame (*BMC, Asia, Pergame 142, 262 : Philios Zeus Traianos Pergamenon* avec une représentation distincte de Zeus Philios et de Trajan, et dans ce cas, Trajan apparaît comme un mortel respectueux devant le dieu).

³ Maiuri 1925, 466: "*Imp. Caesari Divi f. Aug. Mercurio, Αυτοκρατορι Καισαρι υιοι Σεβαστο| Ηερμει|*".

Aphrodite de Gytheion, Claude Apollon Patroos¹, Néron Zeus Eleuthérios², Neron Apollon à Nicopolis, Hadrien Zeus Olympios à Athènes, Milet et Ephèse. Il s'agit ici d'une véritable identification formelle selon P. Veyne³, l'empereur étant l'hypostase du dieu⁴. Cette formule apparaît parfois, rarement, en Occident⁵.

- une variante consiste à apposer au nom des souverains celui d'une divinité précédée de l'épithète *Neos/a* (83 occurrences épigraphiques et 1 ? numismatiques). Ainsi trouvons-nous Néron Neos Apollon, Hadrien Neos Dionysos⁶. Exceptionnellement cette formule est attestée en Occident. Ainsi à Nîmes le collège (*Sacra Synodos*) des *technitai* dionysiaques dédiée à Hadrien *Neos Dionysos* (C. 12, 3232) : seule dans les provinces occidentales, Nîmes dispose d'un tel collège, affilié à l'association générale des Technites patronnée par l'empereur depuis Trajan. Or Nîmes a une communauté gréco-orientale importante et l'impératrice Plotine, originaire de Nîmes dut jouer un rôle essentiel dans l'officialisation par son mari du synode nîmois au sein de la Confédération des artistes dionysiaques⁷. Ces formules d'apposition sont plus fréquentes en Asie (160 cas) qu'en Europe balkanique et en Cyrénaïque (50 cas).

L'attribution à un empereur de l'épithète propre à un dieu déterminé (66 cas env.) peut également suggérer l'identification. Si les titres de *Sôter*, *Euergetès*, et peut-être aussi *Epiphanès* - avec le sens banal d'« éminent » - sont à écarter⁸ car ils sont utilisés même dans la sphère civile pour des particuliers, les épicleses d'*Eleutherios* et d'*Olympios* renvoient

¹ Auguste Apollon Mousaios à Mégare (*IG* 7, 36 ; Kantiréa 2003, 96-97), et Claude Zeus Patroos à Athènes (id 97).

² À Acraiphia (Kantiréa 2003, 96)

³ Veyne 1962, 53. D'après Nock 1930, 32 (cf note 64) cela peut se traduire iconographiquement par une statue d'Hadrien en Zeus.

⁴ Le Glay 1976, 354-357, donne de nombreuses références à ces types d'hypostases. Rostowtseff 1930, 17, estime que dans l'inscription de Gytheon, les expressions Germanicus Victoire et Drusus Vénus « forment les parties divines de leur être, comme le génie des Romains ou la Tychè gréco-orientale. Il souligne le caractère essentiellement hellénistique du culte de Gytheon. Et il suppose que ces expressions devaient être illustrées par deux statues dans le Caesareum, l'une de Germanicus tenant une *victoriola* ou couronné par une Victoire et une de Drusus unie à celle d'une Livilla-Aphrodite, représentant la Venus Genitrix de la *gens Iulia*.

⁵ A Ksar Toual Zouameul l'ordre est inversé dans l'inscription du « Capitole » offerte par les *vicani*: *IOM-Septime Sévère, Iuno Regina-Iulia Domna* (Déroche 1948, 72 ss). A Lepcis Magna : *Iuliae Domnae Aug. Deae Iunoni Orbis Terrae* (*IRT* 291, Forum vetus), identification épigraphique à laquelle répond celle de l'arc quadrifrons sévérien érigé sur la *via triumphalis* de la colonie. En Bétique : *Iulia Augusta Genetrix orbis* sur une monnaie d'Hispalis (*RPC*, 1998¹, 73).

⁶ Quatre autels d'Athènes (*IG* II, 2, 3278 ; voir Kantiréa 2003, 98). Sur Hadrien *Neos Dionysos*, Nock 1930, 35-37, et 1928, 21-43 ; Beaujeu 1955, 172-174 : Hadrien promut cette expression, appliquée à sa personne ; elle signalait le patronage conjoint du dieu et de l'empereur sur les associations de *Τεχνίται* dionysiaques et présentait l'empereur comme incarnation épiphane de Dionysos ; A noter aussi le caractère triomphal du dieu conquérant de l'Orient dont l'empereur pouvait être l'épiphanie dans ses guerres daciques ou parthiques (Bru, Demirer 2007).

⁷ Lavagne 1986, 129-149.

⁸ Price 1984b, 86-89. et Fishwick *ICLW*, III, 27: Euergetès et Sôter renvoient à des circonstances particulières dans lesquelles la communauté a tiré bénéfice de l'action du souverain. Epiphanès peut se référer à l'avènement, l'apparition théâtralisée du souverain en personne ou à la manifestation concrète de son pouvoir (cf aussi Nock).

immanquablement à Zeus et ont été portées par Auguste, Néron, Hadrien...¹. La majorité de ces épithètes ont été attribuées à Hadrien qui, dans les titres de prêtres notamment, comptabilise dans notre sondage épigraphique 53 *Olympios*, 5 *Pythios* et 3 *Eleutherios*.

L'iconographie assez fréquente de princes munis d'attributs divins et de divinités dotées des traits des princes semble illustrer à merveille ces expressions épigraphiques².

Ces diverses modalités épigraphiques de la vénération impériale se partagent inégalement entre les formules d'apposition (autour de 157 cas dont 83 *Neoi Theoi*) et les épithètes divines conférées aux souverains (autour de 66 inscriptions) celles-ci peut-être sans grande portée puisqu'elles peuvent faire partie de la titulature banale de certains empereurs : Hadrien reçoit systématiquement le titre d'Olympios. Mais elles sont très inégalement réparties géographiquement. Peu attestées dans les provinces du nord de la péninsule balkanique (env. 9 cas), elles sont très employées en Achaïe (env. 53 cas³) notamment dans la cité d'Athènes. Elles sont très fréquentes aussi dans la province d'Asie (125 cas env.⁴) surtout dans les secteurs côtiers. En revanche dans le reste des provinces anatoliennes (26 cas env.), de la Syrie et de l'Arabie (1 cas), de l'Égypte (8 cas) et de la Cyrénaïque-Crète (1 cas) ces formes orientales sont fort peu représentées. Le degré d'hellénisation doit être la raison principale de cette répartition.

A-t-on voulu, par ces formules orientales – apposition, qualification – qui associent intimement dieu et prince comme c'est aussi le cas avec les dieux augustes occidentaux, exprimer l'incarnation d'une divinité dans les membres de la famille impériale⁵, faire du souverain une hypostase de la divinité⁶. Serait-ce étonnant dans un Orient réputé

¹ Auguste (Nock 1930, 40), Hadrien (Nock 1930, 32-33). On rencontre aussi *Theos* (Price 1984). Hadrien *Eleutheros* trouve son équivalent dans Trajan *Optimus*, décalque de *IOM*, qui n'a jamais été conçu que comme une comparaison et non une incarnation ! Hadrien porte aussi le titre de *Pythios* qui renvoie à Apollon.

² Parfois le texte accompagne l'image. Ainsi à Nicopolis (*RPC*, 1371, 1376) la légende *Νερονη Απολλωνη κτιστε* est associée à une représentation de Néron en Apollon jouant de la lyre. Voir *BMC*, Mysie, 142, 139, 51. *Σεβαστης Ιουλιας Ηρας μετερ* avec une représentation de Livie en Héra à Tarse (*RPC* 4005), Domitia Aug. sur des cistophores d'Asie à la légende *Venus Aug.* (*RPC* II, 870= *BMC* 256= *RIC* 230). Portrait de Livie associé aux légendes *Pietas Aug.* et *Salus Aug.* à Corinthe (*RPC* I, 1153-1156 et *RPC* I, 1159-1161). ; à Pergame des monnaies donnent « Libian Heran » avec la représentation de Livie en Héra et « Ioulian Aphrodite » avec la représentation de Livie en Aphrodite (*BMC*, Asia, Pergame, 139, 248a). A Alexandrie au milieu d'une série de légendes monétaires domitiennes mentionnant des divinités augustes on rencontre *Δομιτια Σεβαστη*. avec la représentation de Domitia en Euthénia que l'on pourrait interpréter en Euthénia Sebastè, si l'on prend en compte la série précédente (*RPC* II, 2602-2605). Kantirea 2003, 95-98. Pour Price 1984a, 183-184, ces assimilations iconographiques ne font qu'évoquer la nature divine des pouvoirs et fonctions de l'empereur sans que l'on puisse songer à une incarnation !

³ *Neos Theos* : 20 ; apposition : 14 ; épithète : 19 ; association : 10.

⁴ *Neos Theos* : 53 ; apposition : 48 ; épithète : 24 ; association : 67.

⁵ C'était la conviction de Ramsay W. in *JRS*, 12, 140 ; 14, 178 ; 16, 111 (cité par Nock 1930, 37).

⁶ C'est l'interprétation de M. Le Glay 1976, qui voit dans Hadrien qualifié de *Θεος* de son vivant, désigné comme Hadrien Olympios, Hadrien Zeus Olympios, Hadrien Neos Dionysos, Hadrien Neos Asklépios, l'hypostase de ces dieux, leur forme visible.

mystique et exalté? En réalité les identifications épigraphiques honorifiques aux dieux reposent sur une tradition bien établie depuis Alexandre en Orient¹ et sur des traditions du pouvoir divin bien plus anciennes. S. Price² nous avertit à juste titre du danger qu'il y aurait à transposer la notion chrétienne d'incarnation aux cultes païens. Pour A.D. Nock³, ces procédés apparaissent « like formal identifications » et sont souvent « only a kind of association or comparison ». *Neos* qui signifie « jeune » et « nouveau », quand il est ajouté au nom d'un dieu, « describe a man as reproducing his qualities or achievements ». On pourrait y voir comme un aspect nouveau, plus jeune du dieu⁴. Cette épithète « limite la portée de ces déifications verbales » qui ne sont autres qu'« une comparaison sans plus »⁵. Une identification est d'autant plus exclue que dans le même texte on associe le vrai dieu par exemple Asclépios au nouveau, *Neos Asclépios*, soit l'empereur⁶. « Powerful as the Gods, sprung from them, he (l'empereur) is the effective present power »⁷, ce que souligne l'épithète d'Epiphanès qui lui est souvent donnée et qui ne l'assimile pas à un dieu⁸. Il s'agit donc pour A.D. Nock d'une simple comparaison⁹. Et c'est ce que pensent aussi D. Fishwick¹⁰ et S. Price¹¹ pour qui, dans Hadrien Zeus, Zeus pourrait être considéré comme un « predicate referring to a certain type of divine power ». On voit combien cette explication est proche de la conception que F. Folliot tirait des dieux auguste eux-mêmes. Pour lui, vénérer Mercure Auguste, c'était rendre hommage à l'empereur dans l'exercice d'une fonction propre à

¹ Herz 2007, 306.

² Price 1984b, 87.

³ Nock 1930, 42. Nock 1928, 35, 37.

⁴ Kantiréa 2003. Harland 2003, 130-132, pense que dans les mystères célébrés par les associations cultuelles orientales, empereurs, qualifiés de *Neoi Theoi* et dieux avaient peut-être leur place dans les représentations théâtrales données lors des festivals ; les *Sebastophantoi* étaient chargés de la révélation des images impériales. A Athènes le temple d'Arès, transplanté de la Chora - un sanctuaire de dème d'Arès et d'Athéna à Acharnaï commémorant la victoire athénienne sur les Perses datant du V^e s. - sur l'agora, sans doute par Agrippa en 23-13 a.C., renfermait des inscriptions à C. César et Drusus Caesar comme *Neoi Ares*, lors de commandements militaires des deux princes en 2 a.C. pour le premier (en Orient) et 17-20 p.C. pour le second (en Illyricum). Le temple fut sans doute inauguré en 2 a.C., la même année que la dédicace du temple de Mars Ultor à Rome, lors de la visite de C. César en route pour l'Orient. Une dédicace à Arès et à Auguste (*IG II/2*, 2953) est également attestée dans ce temple mais la mention d'Auguste serait purement honorifique (Spawforth 1996/1997, 188). La continuité de la protection contre le danger extérieur jadis assurée par les divinités traditionnelles auxquelles s'associent désormais les empereurs est ainsi affirmée (Spawforth 1996/1997 ; Lozano 2002, 47-48).

⁵ Turcan 1978, 1052-1053.

⁶ *περι τον Διονυσον και Αυτοκρατορα Καισαρα Τιτιον Αυλιον Αδριανον [Αντωνεινον Σ]εβαστον Ευσεβε Νεον Διονυσον* (Athènes ; 138-161 ; *IG III/2*, 22 ?).

⁷ Nock 1928, 35, 37.

⁸ Price 1984b, 86-88, Fishwick D., "Isotheoi timai", in *ICLW I*, 1987, 21-31, passent en revue les diverses formes de ces *isothēoi timai* utilisés dans le monde hellénistique et appliquées ensuite à l'empereur romain: souverain sunnaos d'un dieu par introduction de sa statue dans le temple du dieu, épithètes divinisantes, identifications statuariques (attributs divins donnés à une représentation du souverain, visage du souverain donné à une statue de dieu).

⁹ A noter la curieuse formule du Calendrier de Doura Europos au 16-31 Août : « Pour l'anniversaire de Mamaea Augusta mère de notre Auguste... à Junon modèle de Mamaea Augusta ».

¹⁰ Fishwick *ICLW I*, 1987, 30. Sur Hadrien *Neos Dionysos*, Nock 1930, 35-37.

¹¹ Price, *JHS*, 1984, 86.

Mercure. Cela n'est pas acceptable dans le cas des dieux augustes occidentaux car dans cette expression Mercure est bien considéré comme un dieu réel et non comme un symbole¹. Mais les identifications formelles orientales peuvent être considérés comme un élément de la panoplie des *Ισοθεοι τιμαι*², honneurs de type divin accordés à un homme doté de pouvoirs exceptionnels, semblables au pouvoir des dieux. Pour M. Kantiréa³ la vénération orientale des souverains est principalement une expression politique ; les assimilations d'empereurs à Apollon, à Zeus, à des dieux locaux permettent de définir ses qualités de vainqueur, de sauveur, de fondateur ou de libérateur, de définir sa place dans un système de valeurs hiérarchiques et de l'intégrer dans le discours cultuel des cités. M. Sartre va plus loin tout en reconnaissant qu'on ne peut savoir ce que croyait réellement le dédicant ; ces expressions seraient une « manière de désigner l'empereur-dieu. Il ne faudrait pas y voir une incarnation du dieu, mais plutôt une manifestation particulière du dieu »⁴. En Orient comme en Occident, ces honneurs confèreraient à l'empereur un statut d'intermédiaire au dessus des hommes et en dessous des dieux, peut-être dans la dernière catégorie des dieux, sans pour autant en faire, personnellement, un intercesseur entre les dieux et les hommes (Price, 42, 94) car l'empereur « was both in need of divine support and also god-like ».

b) *L'association-juxtaposition*

Cette conception d'un hommage honorifique ou d'une médiation impériale s'impose à plus forte raison dans les cas d'association, dans lesquels empereurs et dieux sont nettement distingués⁵, mais partagent le même autel, le même temple, le même culte (?), les

¹ supra p. 63-64.

² Ainsi peut-on interpréter: prières, sacrifices, jeux, titre de *theos, eleuthérios...epiphànès...* cf Price 1980, 1984b Fishwick *ICLWI*, 1987, 21-31 et Nock 1925, 1930. Aussi Bickerman 1972. Kantiréa 2003, 141, estime que ces « assimilations nominales et figuratives impériales aux divinités traditionnelles dérivait de la décision politique d'une communauté d'honorer les membres de la *domus augusta* en les associant aux dieux locaux et elles servaient à leur intégration dans le système honorifique et religieux d'une cité. Or elles seules ne pouvaient attribuer à leur porteur aucun caractère divin sauf si elles faisaient partie des rites cultuels ».

³ Kantiréa 2003, 195-196 et aussi *Id.*, 141 : ces appellations variaient selon le panthéon de chaque cité et, bien que faisant allusion à des représentations iconographiques analogues, ne peuvent être considérées comme des moyens de divinisation ; une effigie d'un empereur en dieu renvoie aux conventions officielles de l'idéologie, au langage artistique grec car on ne peut savoir si les statues faisaient l'objet d'un rituel : l'association des empereurs aux dieux locaux est un honneur qui ne pouvait leur attribuer un caractère divin. Voir aussi Veyne, 1962, 52, Wegner 1982, 654-655.

⁴ Sartre 1991, 118.

⁵ Ainsi par exemple à Athènes sur un petit propylée d'accès au sanctuaire d'Asclépios on lit [*Ασκληπιω και Υγεια Σεβαστρω Καισαρι* (*IG II/2*, 3120) ; un lieu de culte est dédié à l'Aphrodite chypriote et à l'empereur Titus César Vespasien Auguste en 79-80 (*AE* 1950, 121 ; Aupert, Hermary 2006). En revanche on ne prendra pas en compte les dédicaces du temple (ou autre monument) d'un dieu à l'empereur selon le modèle : *Deo C[ae(sari) Augu[sto..templum ?] Iovis Libera[toris]...* (Papazoglou 1990). Il ne s'agit là que d'une banale dédicace formelle et polie de tous les monuments publics à l'empereur ou à la cité.

empereurs étant alors les *sunnaoi* des divinités¹ (88 occurrences épigraphiques dont 67 en Asie). Ainsi une dédicace de Messène (*AE* 2004, 1347) associe : *[Θεω]ν Μεγαλων [Καρ]νειων Επιφανων συνβομων Πατρο(ι)ων και Σεβαστου Καισαρος*². S. Price a montré qu'en Asie cette association était dissymétrique, les empereurs étant subordonnés aux dieux³. Elle est dans la droite ligne des honneurs cultuels rendus depuis le II^e s. a.C. aux bienfaiteurs de la cité fréquemment associés aux dieux⁴.

S'il est évident, pour certaines élites et notamment pour les intellectuels grecs, que l'empereur vivant n'est pas un dieu⁵, on peut se demander cependant si, dans les milieux populaires, une foi dans la puissance divine de l'empereur⁶ ne s'exprime pas notamment à travers les mystères⁷, certains rites d'arrivée ou de départ dans les ports⁸. M. Sartre est d'avis

¹ Des références dans Le Glay 1976, 354, et notamment l'Asklépeion de Pergame, où Hadrien est le *sunnaos* de Zeus-Asklépios.

² *SEG* 43, 163. Les cultes traditionnels des dieux liés à la fondation et à l'histoire de Messène sont associés à l'empereur sur un autel commun: « Aux Grands Dieux Carneiens Epiphanes (Déméter, Artémis Oupésia et Ortheia, Dioscures) qui partagent l'autel avec les (Dieux) *Patrooi* (héros fondateurs) et avec Auguste ». C'est donc aux dieux exprimant très fortement l'identité civique de Messène que l'empereur est associé. Les sanctuaires (séparés) de ces divinités étaient voisins (au nord et à l'ouest de l'Asklépeion) (Deshours 2004). Hoët 1999, 177, restituait *[Sebas]meion*, à tort au lieu du probable *[Kar]neion*, ce qui aurait fait des « Grands dieux » des dieux augustes (*Sebasmeios* remplace parfois *Sebastos* dans le culte impérial) et souligne le fait que l'empereur est souvent identifié à l'un des dieux auxquels il est associé.

³ Price 1984, 133-169 : des procédés architecturaux font bien sentir la différence entre dieux traditionnels et empereurs et la subordination des seconds aux premiers, soit par la position et la taille des statues divines et impériales, soit par la position secondaire d'une chapelle impériale dans le sanctuaire d'un dieu. Une dédicace offerte à une divinité, un (ou des) empereur(s) et au peuple ou même aux seuls empereur et peuple correspond en fait au sanctuaire de la seule divinité.

⁴ Ces honneurs cultuels en l'honneur de particuliers (prêtres, autels, sacrifices, statues dans le temple d'un dieu dont ils sont les *sunnaoi*) s'interrompent avec le Principat, l'empereur étant désormais le seul destinataire de ces hommages (Strubbe 2004). D'ailleurs nombreux sont les temples consacrés à l'empereur seul (par ex. Price 1984a, 249-274 pour l'Asie).

⁵ Bowersock 1972/1973.

⁶ Lane Fox 1986/1997, 134-135, 149

⁷ L'empereur est vénéré en Orient dans le cadre de mystères impériaux ou de mystères traditionnels dans lesquels il est associé à d'autres dieux : un *Θεολογος* fait son éloge, les *Σεβαστοφαντης* présentent aux initiés son image (*εικον*) illuminée brusquement par des lampes en pleine nuit : elle est encensée et des Hymnodes chantent des hymnes tandis que des acteurs jouent le rôle de l'empereur et du (des) dieu(x) associé(s) (Pleket 1965).

⁸ Plusieurs souverains ont reçu un culte en tant qu'*Επιβατηριοι* tels Auguste dont le sébasteion d'Alexandrie était dédié à *Καισαρ Επιβατηριος* (Philon *Leg. Ad Gaium* 150-151), mais aussi Trajan qualifié de Zeus Embaterios à Hermione (Argolide) et Hadrien à Erythrées. Des rites officiels étaient célébrés en l'honneur de ces souverains *Επιβατηριοι* (sacrifices) dans les ports pour obtenir une bonne traversée ou remercier d'une arrivée à bon port. Or les souverains contribuaient à une bonne traversée en aménageant les ports et en facilitant leur accès par la construction d'amers (Richard 1988). Une recension de ces amers (dont un peut être une statue géante de l'empereur) liés à des *sebastaia* ou des sanctuaires du culte impérial in Janon 1991, 749-759 (Alexandrie, Caesarea Maritima, Eresos ?, Gytheum ?, Césarée de Mauritanie, Tarraco ?, Nîmes, Fréjus). La célèbre adresse à Auguste lancée par des marins d'Alexandrie débarquant à Pouzzoles « vêtus de blanc, couronnés de fleurs et brûlant de l'encens » peut être rattachée au culte alexandrin où le sébasteion est considéré comme « espérance de salut pour ceux qui prennent le large et pour ceux qui rentrent au port » (Philon *Leg. Ad Gaium* 150-151). Avec tous leurs vœux de bonheur ils lui adressent cette louange « Par toi nous vivons, par toi nous naviguons, par toi nous jouissons de notre liberté et de nos biens » (Sutéone *Aug.* 98). Seyrig dans la discussion de Bickerman 1972, 31, estime qu'il s'agit d'une vénération spontanée de l'empereur comme dieu. Remarquons cependant que les marins ont commencé par des vœux de bonheur à Auguste, ce dont un dieu n'aurait pas besoin. Il faudrait plutôt songer à des sentiments d'affection, à « l'amour de l'Auguste », qui

que l'empereur était réellement *θεος* ou un *ισοθεος* – ce qui n'était pas restrictif - c'est-à-dire le réceptacle d'un immense pouvoir, « à la croisée des hommes et des dieux »¹.

Cependant la démarche politique semble prédominante dans le cas de nos documents. Les expressions orientales de l'association sont fournies majoritairement par le témoignage des monnaies municipales et d'inscriptions décidées par le proconsul, le Koinon, le demos, la cité, les tribus, les prêtres, des notables, les thiasés. Tout indique l'organisation de cultes officiels destinés à formuler le statut de la cité par rapport à ses dieux et aux empereurs, ces derniers paraissant étroitement associés aux premiers, comparés voire même substitués à eux².

4 - L'originalité occidentale

Certes ces expressions orientales de l'association du pouvoir aux dieux sont très rares en Occident. L'association n'y est pas inconnue mais prend une autre forme en joignant aux dieux le *numen* impérial ou l'Auguste, comme nous l'avons vu (supra p. 114-119) ; elle est assez fréquente dans les trois Gaules et la Bretagne³, rare ailleurs et l'apposition ou la qualification sont presque inexistantes⁴. Il y a donc des spécificités occidentales et orientales dans la formulation de cette association. Il existe aussi et surtout un élément différenciateur constitué par la dénomination des princes dans les formes d'association. Entre l'Occident et l'Orient la différence saute aux yeux. Alors qu'en Occident, le choix s'est porté exclusivement sur le titre d'*Augustus* soit dans les dieux augustes, soit dans la juxtaposition du *Numen Aug.* ou d'*Augustus* et d'une ou plusieurs divinités (supra p. 159-161), en Orient c'est le plus souvent le nom personnel du prince vivant (ou d'un membre de sa famille) qui

prennent ici une forme rituelle destinée à exprimer le plus grand honneur envers l'empereur. Peut-être pensait-on que l'empereur, sans être lui-même un dieu, par son action (aménagement des ports, sécurité des voies maritimes) favorisait une bonne navigation mais le destin du voyageur n'en restait pas moins entre les mains des vrais dieux, avec lesquels l'empereur pouvait seulement coopérer. Cela paraît ressortir de la dédicace d'Hermione à Trajan *Zeus Embaterios* où l'identification formelle est à la fois un honneur comparatif et la reconnaissance que Trajan était l'instrument de Zeus, dans la mesure où il avait pu aménager un port.

¹ Sartre 1991, 120

² Camia 2011, 193, se demande si l'association des empereurs aux dieux traditionnels des cités ne contribuait pas « pour ainsi dire à les « anesthésier » et à en réduire leur portée autocratique ».

³ En Gaule, Germanie, Bretagne, *Aug. sacr. deo ...* : 44 cas ; *Aug. et deo ...* : 12 cas ; *Genius Aug et deo ...* : 10 cas (Danube : 21 cas ?) ; *Num. Aug. et deo..* : 135 cas (Hispanie : 1 cas ; Dan : 5) ;

⁴ Afrique : *Imp (Commode)[Deo Herc]uli Genio municipii...* (IRT 286, Lepcis Magna), *Iuliae Domnae Aug deae Iunoni Orbis T[er]rae* (IRT 292, Lepcis Magna), *[IOM L Septimio Seve]ro Aug, Iunoni Reginae Iuliae Domn[ae] (+ Caracalla)* (C. 8, 25966, Ksar Toual Zameul) ; Hispanie : *Iulia Aug Genitrix orbis* (Anticaria, C 2/5, 748), Gaule-Germanie : *[Io]vi [O]ptim. Max [Ti]b Caesari Aug sacrum* (ILTG 147, Chamiers), *D. Invi[cto Soli] Imp. Cae[s(ari) M. Aure]lio Ant[onino] Pio...* (C 13, 6754, Mayence ; mais Christol 1975 restitue *D.N. Invictissimo Imp.* ...).

est retenu¹, avec parfois sa filiation et ses *cognomina* triomphaux². Ce choix d'une personnalisation de l'hommage correspond bien d'ailleurs à la tendance orientale à « déifier » non le souverain mais le bienfaiteur de la cité, qui se trouve être souvent l'empereur³. Et c'est ce qui peut expliquer que la formule de l'augustalisation trop neutre et impersonnelle n'ait pas eu autant de succès.

En outre dans le cas des appositions orientales, proches par la forme des dieux augustes occidentaux, la logique est inversée : en Orient le nom du prince est généralement placé devant et celui du dieu arrive ensuite comme une qualification du prince⁴ ; ailleurs c'est le nom d'un dieu qui est attribué au prince (en lieu et place d'une épithète) et beaucoup moins souvent le titre du prince, « Auguste », qui est donné comme épithète à un dieu. Cela n'est pas sans conséquence pour la signification de l'association des empereurs et des dieux : cette modalité renforce l'idée qu'en Orient l'on se contente d'une comparaison honorifique, hyperbolique⁵. C'est d'autant plus vrai que, dans le même texte, Néron, par exemple, est dit *νεος Ηελιος* et est aussi identifié à *Δευς Ελευτηριος* (IG 7, 2713, Acraïpha). En Orient on voit, semble-t-il, dans l'empereur régnant un souverain apollinien ou jovien, c'est-à-dire détenteur de qualités, de fonctions propres à ces dieux et non un dieu agissant dans la sphère impériale comme en Occident où l'on met l'accent sur la fonction assumée indistinctement pas tous les empereurs successifs, à laquelle participe aussi leur famille, sans se préoccuper de la personnalité des princes régnants. Le diagnostic d'*isotheoi timai*, largement formels depuis l'époque hellénistique⁶, est confirmé lorsque l'on se rend compte que les simples particuliers sont apparemment une minorité parmi les dédicants. Les monuments sont consacrés par les

¹ Les cas d'association des dieux traditionnels à la collectivité des *Θεωι Σεβαστωι* qui semble supplanter la mention du nom personnel du Prince à partir de Claude (Kantiréa 2008, 95, 2003,) existe aussi mais demeure limitée (39 cas sur 133) : ainsi *Αυτοκράτορι Θεοίς Σεβαστοίς Ολυμπίοις και Θεα Αφροδείτη επιφανη τη προμήτορ[ι] του γένους των Σεβαστων* à Aphrodisias (I Aph. 5,6), *Διος Ολυμπιος Και Σεβαστοι* à Salamine de Chypre (I Salamis 100), *Αθηνα| Αρχηγιτιδι και Θεος Σεβαστο|ς* (IG II/2, 3183 ; SEG 21, 1965, 846),

Athènes : *Εστια και Απολλωνι και Θεοις Σεβαστοις και τη Βουλη.. και τω δημω* (Néron, Kantiréa 2008, 129), *[Διονυσωι Ελ]ευθεριει και [Νερωι] Κλαυδιωι Καισαρι Σε[βαστωι Γερμανικω...]* (IG II/2, 3182). La citation des princes avec la divinité locale n'implique pas obligatoirement un culte commun. La citation est faite *honoris causa* et peut être comparée à la formule occidentale *in h(onorem) d(omus) d(ivinae)* (Kantiréa 2003, 138-139).

² Cependant les impératrices sont plus souvent représentées de manière théomorphe en Occident qu'en Orient (sauf en Egypte) mais à l'inverse sont plus souvent identifiées épigraphiquement à des divinités en Orient qu'en Occident (Alexandridis 2005).

³ Bickerman dans la discussion de Bowersock 1972/1973, 210.

⁴ Quelques cas cependant où le nom du dieu précède celui du prince : *Δι Σοτηρι Ολυμπω Αδριανω* (I Prusias a.H36), *Ζανι Ελευθεριω?Αντονινω Πιω Σοτηρι* (IG II/2, 3396, Athènes), *Δι Σοτηρι Ολυμπιω Αδριανω αυτοκρατορι* (I Mus. Iznik 32, Nicée). *Ηρα Σαβεινη Σεβαστη* (E Ephesos IV, 3411).

⁵ Rappelons qu'à côté des identifications aux dieux le titre de *θεος* est accordée à tout souverain régnant. Les nombreux autels consacrés à Athènes à Auguste *Αυτοκρατορι Καισαρι Θεου υιωι Θεωι Σεβαστωι* sont ultérieurement dédiés à ses successeurs (Benjamin, Raubitschek 1959, 83).

⁶ Cela est vrai pour les élites mais il ne faut pas négliger la religiosité plus instinctive des couches populaires plus aptes à croire en la réelle divinité des empereurs (Lane Fox 1989, 109-274)

Cités, le démos, les tribus, des prêtres. Le titre divinisant ou associant au divin fait parfois partie de la nomenclature des prêtres : il s'agit donc d'un culte officiel de la cité. Il porte sur les membres vivants de la famille impériale que l'on tient à honorer parce qu'ils ont rendu service à la cité, ou parce que l'on attend leur protection ou simplement pour manifester son enthousiasme (lors d'une visite ?), « l'amour de l'Auguste ». Mais qu'y a-t-il là de divin sinon des formes cultuelles¹ ? La formule orientale est plutôt une façon d'honorer les princes vivants en les comparant aux dieux ; la formule occidentale exprime un processus de synergie entre dieux tout-puissants et empereurs-agents.

Les dieux augustes sont donc minoritaires en Orient dans l'expression de l'association du pouvoir au divin, et très largement majoritaires en Occident. Cela signifie-t-il qu'ils sont caractéristiques de toutes les provinces occidentales ?

B – Une répartition géographique inégale en Occident

Le déséquilibre qui caractérise les dieux augustes dans leur répartition entre Orient et Occident et à l'intérieur de l'Orient lui-même se retrouve à l'intérieur de l'Occident également. Ces contrastes sont-ils révélateurs de choix locaux particuliers, d'aires ou d'influences culturelles différentes ?

1 - La part des dieux augustes, un poids provincial variable

a) Une grande diversité de situations

Une étude statistique peut se révéler intéressante pour apprécier le poids réel de l'augustalisation dans les diverses provinces de l'Occident romain. En effet avant d'analyser la répartition géographique proprement dite, il est souhaitable de considérer le « taux d'augustalisation ». Ainsi désignerons-nous les ratios provinciaux des dieux augustes calculés par rapport à l'ensemble des dieux relevés dans les dédicaces religieuses de la province concernée²; ce taux tient compte en effet de la richesse épigraphique variable selon les provinces et évite la surévaluation des dieux augustes qui pourrait se produire si ces derniers étaient les seuls pris en compte dans une comparaison. Ainsi la Narbonnaise qui offre un total

¹ Il semble qu'il en soit de même avec les « dieux sebastes », même si des dédicaces de particuliers apparaissent plus souvent.

² Nous ne tiendrons pas compte de l'*instrumentum*, difficile à rassembler pour de nombreuses provinces, (ni des titres de prêtres ou mentions d'édifices.

honorable de 126 dieux augustes, soit 39,74 % des dieux augustes du secteur gallo-germanique et breton, mais 4,46 % des dieux augustes d'Occident, n'a qu'un ratio provincial modéré de 14,22 %.

Le tableau suivant (Fig. 7, p. 219) donne les résultats de cette recherche. Nous avons tenu compte de toutes les occurrences de divinités utilisables portées dans les dédicaces votives ou monumentales. Nous avons en revanche laissé de côté les mentions de dieux dans la dénomination d'une prêtrise, d'un temple, d'une statue. Dans ces derniers cas il est rare en effet que la divinité soit dite Auguste ou soit associée à l'empereur, (ou même accompagnée d'une épithète). Et pourtant, bien souvent, les dédicaces offrant cette mention commencent par une invocation à la divinité qualifiée alors d'Auguste ou bien, dans le même sanctuaire, des dédicaces à la divinité dotée du titre auguste ont été retrouvées (supra p. 64). La dédicace a certes une valeur plus grande que la simple mention. La colonne 2 indique le taux d'augustalisation. La colonne 3 donne la part des dieux augustes dans le groupe des divinités associées à l'empereur (aux dieux augustes sont ajoutées ici les divinités suivies de *Augustus* au génitif (essentiellement des « vertus », très rarement des « dieux »), ou accompagnées des expressions *Augusto sacrum deo...* ou *Num. Aug. et deo...*, de la mention de princes désignés par leur nom personnel)¹. Enfin la colonne 4 donne la part des divinités associées, par l'épiclèse Auguste ou par juxtaposition à l'empereur et sa famille par rapport à l'ensemble des dieux invoqués dans des dédicaces

A Rome et en Italie: Nous ne pouvons qu'être surpris par le faible ratio de Rome (5 % des dieux sont augustalisés ; 26 % des dieux augustes d'Italie ; 19,64 % des dieux augustes occidentaux)². Dans la capitale de l'Empire la quantité des textes épigraphiques, très abondants, n'est pas en cause. Il semble que le culte des dieux augustes se soit limité aux *compita* et au milieu des esclaves et affranchis étroitement liés à la Maison impériale³ en dehors des quelques consécrations officielles augusto-tibériennes à *Pax*, *Concordia*, *Iustitia* augustes, claudienne à *Pietas* auguste. Est-ce parce que l'Empereur se trouvait sur place et qu'on le voyait jouer son rôle d'intermédiaire, de protecteur qu'il était inutile de joindre son titre à celui des dieux ? D'autres formes d'association de la Maison impériale aux dieux ne manquent pas⁴. Les hommages – laïques – à l'empereur, plus directs étaient plus nombreux.

¹ Mais les dédicaces à *Augustus* ou *Num. Aug.* seuls sont exclues, car nous souhaitons mesurer les cas d'association de l'empereur aux dieux.

² L'empereur ou la *Domus Augusta* sont associés aux dieux sous d'autres formes dans 81 documents (association de dieux avec le *Numen*, le *Genius* impérial ou un *Divus* (17 cas), avec la formule *pro salute Imp.* et ses variantes (49 cas), dédicaces aux Vertus des empereurs (15 cas), dieux *conservatores Imp.* (4 cas)).

³ Panciera 2003, 233-236.

⁴ On rencontre l'association d'une divinité avec le Génie ou le *numen* impérial, un *Divus* (C. 6, 31139-40, 31150-51, 31157, 31164, 31180, AE 1946, 91 (sans parler de l'association fréquente avec les Lares Augustes), l'invocation à des dieux de la *Domus Augusta* (C 6, 196, 30901, AE 1912, 38, AE 1971, 29), à des dieux

Région	% Dieux Augustes sur total des dieux	% Dieux Augustes sur dieux associés à l'empereur	% Dieux en relation avec l'empereur sur total des dieux
Rome	5 % ¹		
AFRIQUE			
Tripolitaine	26,41 %	84,37 %	37 %
Byzacène	63,86/53,29%	94,85 %	71,78 %
Proconsulaire	78,87 %	95,65 %	78,92 % %
Numidie	57,12 %	95,41 %	67,72 %
Maurétanie Sitifienne	72,64 %	98,71%	75,96 %
Maurétanie Césarienne	27,27 %	96,87 %	34,57 %
Maurétanie Tingitane	26,53 %	77,77 %	63,04 %
ÎLES MÉDITERRANÉENNES			
Îles méditerranéennes	14,28 %	85,71 %	17,85 %
dont Sardaigne :	9,67 %		
dont Sicile :	25 %		
HISPANIE			
Lusitanie	5,25 %	93,75 %	5,44 %
Bétique	41,7 %	99,06 %	44,48 %
Tarraconaise	7,75 %	96,29 %	10,73 %
ALPES, GAULES, GERMANIES, BRETAGNE			
Alpes	10,16 %	6,66 %	15,78 %
Narbonnaise	13,03 %	88,09 %	29,76 %
Aquitaine	9,61 %	51,76 %	15,49 %
Lyonnaise	17,42 %	46,9 %	51,04 %
Belgique	2,95 %	7,77 %	29,41 %
Germanie Supérieure	3,24 %	48,71 %	25,42 %
Germanie Inférieure	env. 1%		
Bretagne	3,15 %	26,96 %	16,11 %
PROVINCES DANUBIENNES			
Rhétie	3,7 %	14,28 %	26,66 %
Norique	31,12 %	96,21 %	33,57 %
Dalmatie	20,79 %	94,92 %	23,65 %
Pannonie Supérieur	21,95 %	94,57 %	30,48 %
Pannonie Inférieure	11,01 %	86,48 %	19,44%
Mésie Supérieure	8,78 %	100 %	23,41 %
Dacie	9,27 %	90,56 %	16,71 %
Provinces occidentales	22,47 %		

Fig. 7 - Taux d'augustalisation en Occident

Le rôle d'intermédiaire de l'Empereur était évident et il n'était nullement besoin, au moins pour les élites qui le cotoyaient, de le rappeler dans chaque dédicace en accolant le titre

consevatores des princes (C. 6, 305-6, 423, 485, AE 1981, 134). D'autres dieux sont invoqués *pro salute imperatoris* (une quarantaine de cas). Des monuments sont aussi dédiés aux vertus des Augustes (C. 6, 180, 198, 200, 563, 789-90, 793-4, AE 1991, 273, AE 2004, 285), mais aussi au Génie impérial seul (C. 6, 252-255) au *Numen Aug* ou à la *Domus Aug* seuls (C. 6, 236, 240, 338, 538, 541-4, 30983-5). On trouve plus rarement l'apposition de type oriental comme *IOM Heliopolitano Commodo* (C. 6, 420).

¹ D'après Panciera 2003.

d'Auguste aux dieux. La prépondérance parmi les fidèles d'esclaves et d'affranchis de l'empereur, les premiers concernés par la protection « paternelle » de leur maître et patron a-t-elle joué un rôle déterminant ? Les élites sénatoriale et équestre romaines, les empereurs eux-mêmes utilisent très rarement le titre d'Auguste pour qualifier les dieux¹ et seulement à époque tardive (4 cas postérieurs à 161 p.C.). Est-ce parce que le culte, très présent dans les *compita*, où les Lares Augustes ont pu servir d'exemple (supra p. 67), avait une coloration plutôt populaire que les élites le dédaignèrent ? Une autre hypothèse est à considérer. A Rome les relations du pouvoir et des citoyens sont réglées depuis longtemps à travers des cultes civiques très encadrés par les collèges sacerdotaux. Malgré quelques nouveautés introduites par le principat, la vie religieuse suit son cours selon des traditions anciennes bien établies². Rappelons par ailleurs que l'empereur se réserve le monopole des évergésies dans la Ville Eternelle et ôte ainsi aux élites l'occasion de dédicaces publiques qu'ils auraient pu consacrer à des dieux augustes. En Italie³ les régions les plus riches en divinités augustes sont les régions I et X. La première (Latium, Campanie ; 13 % des dieux augustes) fortement liée à Rome a dû être influencée par l'exemple romain⁴. La Vénétie et l'Histrie offrent 60 % des dédicaces italiennes aux dieux augustes, et la plupart est attestée à Aquilée (45 % de la région X) ; la part des dieux augustes dans les dédicaces religieuses s'élève à 36,07 % dans cette ville. Le cas exceptionnel d'Aquilée s'explique-t-il par l'attractivité de ce grand emporium qui vit affluer des Italiens de régions où les dieux augustes sont attestés, notamment de Rome et d'Etrurie⁵ ? Comme à Rome les affranchis sont particulièrement nombreux dans la dévotion aux dieux augustes⁶ en particulier les *seviri augustales* présents dès Auguste⁷. En revanche les

¹ Par exemple les *praefecti Urbis* honorent Apollon (C. 6, 28, 45), les *Dei Consentes* (C. 6, 102, en 367), sans le titre d'Auguste et des *praetores urbani*, Hercule seul (C. 6, 313-5, 317-9). Une quinzaine de sénateurs ou chevaliers font de même. Ils suivent d'ailleurs l'exemple des empereurs qui ne dédient pas aux dieux augustes (C. 6, 74, 701/2, 31060, 30974, AE 1900, 88, 135) hormis les cas de « Vertus » qualifiées d'Augustes au début de l'Empire. Cela est vrai aussi en Italie (à Aquilée Dioclétien et Maximien dédient [*Apollini*] *Beleno* (IAq. 127) et *Deo Soli* (IAq. 354) sans le titre d'Auguste.

² Les épithètes divines sont fixées depuis longtemps : ainsi à Rome Hercule est-il *Victor, Invictus, Sanctus, Primigenius* voire *Herculi Domus Augusti* (C. 6, 30901) mais rarement *Augustus* (5 cas sur 93) et à Tibur il est toujours appelé *Victor, Invictus* mais jamais *Augustus*.

³ Gregori 2009.

⁴ Gregori 2009, 311, qui souligne l'apparition des *Lares*, de *Fortuna* et *Concordia Aug.* à Pompéi à l'époque augustéenne.

⁵ L'index des IAq. indique 10 individus originaires de Rome, 6 d'Etrurie, régions qui furent les premières à connaître les dieux augustes, mais aussi 7 d'Emilie, 3 d'Ombrie, 4 de Campanie. Or le CIL 11 qui couvre l'Etrurie, l'Ombrie et l'Emilie fournit 26 occurrences de dieux augustes, le C. 10 qui couvre la Campanie, 25.

⁶ 51,41 % d'affranchis (*seviri augustales* : 20 % ; mention du statut : 14,28 % ; *cognomina* grecs : 17,13 %). Les simples particuliers porteurs des *tria* ou *duo nomina* latins (28,57 % dont un *negotiator* et quelques *collegiati*). On compte peu de membres de l'élite (7,14 % dont un chevalier, un IV vir), de soldats (2,85 %), d'esclaves (4,28 %). Gregori 2009, 321-322, donne la répartition pour l'Italie ; on y retrouve la prédominance des couches moyennes et populaires (30,2 % de *liberti*, 11,4 % de *seviri/Augustales*, 6,2 % de *collegiati* et *cultores*, 8,8 % d'*ingenui*, 10,8 % d'*incerti*, 7,4 % d'esclaves) contre 7,4 % de membres des élites sénatoriale, équestre et surtout décurionale.

⁷ IAq 582.

Lares augustes en sont quasiment absents¹. Notons enfin le vide constitué par le sud de la péninsule éloigné des foyers romain² et aquiléen, et sans doute moins peuplé et moins riche en inscriptions³.

Dans les provinces occidentales : Il est surprenant de voir combien la part des dieux augustes est bien plus élevée dans la plupart des provinces occidentales qu'à Rome : seules la Lusitanie, la Belgique, les Germanies, la Bretagne et la Rhétie font moins de 5 %. Quatre sont entre 5 et 10 %, trois entre 10 et 20, six entre 20 et 30, deux entre 30 et 50 et trois au dessus de 50 %. L'empereur étant lointain, inconnu de beaucoup, il n'était pas inutile de rappeler cette fonction d'intermédiaire qui légitimait son pouvoir et rapportait tous les bienfaits dont disposaient les citoyens à l'empereur, en tant qu'agent des dieux. Dans les provinces des intermédiaires s'interposent entre Rome et les citoyens ou les sujets ; Ce sont d'une part le gouverneur, d'autre part les assemblées provinciales et les élites civiques qui devaient manifester par elles-mêmes leur adhésion au régime et à l'Empire. Et on peut penser que c'est à ce niveau-là que le choix d'une expression épigraphique du « culte impérial » et en particulier des modalités d'association de l'empereur aux dieux a été prise, ce qui a pu favoriser l'augustalisation dans de larges régions (infra III^e partie).

L'impact de l'augustalisation (colonne 2) dans l'expression épigraphique religieuse apparaît cependant très diverse selon les provinces.

- L'Afrique vient très largement en tête avec des chiffres impressionnants dépassant souvent 60 %. Certes les différences régionales sont importantes : le taux d'augustalisation est le plus élevé en Proconsulaire où il atteint un maximum inégalé de près de 80 %. Dans les provinces voisines de Byzacène à l'est, de Numidie et de Maurétanie sitifienne à l'ouest, il décroît de 10 à 15 % par rapport à la Proconsulaire mais reste élevé. En revanche dans les provinces orientales et occidentales extrêmes le taux d'augustalisation décline rapidement : il est encore de près de 50 % en Maurétanie césarienne, mais ne se situe plus qu'entre 20 et 30 % en Maurétanie tingitane et en Tripolitaine, ce qui est malgré tout bien au-dessus des taux des provinces d'Europe occidentale.

- Les autres provinces donnent en effet des résultats bien en deçà. Au mieux quelques-unes se situent dans une fourchette comprise entre 30 et 45 % (Bétique, Norique) ou entre 20 et 30 % (Sicile, Lyonnaise, Dalmatie, Pannonie Supérieure) ; la Narbonnaise approche les 15 %. Beaucoup n'atteignent pas 10 % ou à peine (Sardaigne, Aquitaine, Alpes, Tarraconaise,

¹ On ne relève pas de *magistri vici, Larum Aug.* et le culte des Lares augustes est peu attesté (*IAq* 271, II^e s.). Les *Lares Aug.* sont attestés dans les cités voisines d'Emona, Verone, Trente.

² Hormis la Campanie (p. ex. 8 occurrences à Pompeï, 4 à Puteoli) dont les relations avec Rome sont bien connues.

³ Gregori 2009, 314. Peut-être les traditions grecques y demeurent-elles plus vivaces ?

Pannonie Inférieure, Mésie Supérieure, Dacie) et les lanternes rouges, même pas 5 % (Lusitanie, Belgique, Germanies supérieure et inférieure, Bretagne, Rhétie).

- Ces pourcentages ne donnent qu'une idée globale de la situation par bloc provincial. Mais une surprise nous attend si nous passons à l'échelon inférieur de la région ou de la cité : les contrastes peuvent être considérables. Le faible ratio des dieux augustes dans certaines provinces n'exclue pas un ratio élevé dans certaines parties ou cités de la province. Ainsi en Lusitanie pour un ratio global de 4,86 %, les ratios par conventus vont de 3,43 % (Emeritensis) et 5,08 % (Pacensis) à 18 % (Scallabitanus)¹. En Tarraconaise, les ratios décroissent de la côte méditerranéenne vers l'intérieur et le Nord-ouest : 31,57 % dans le Conventus Carthaginensis, 25,19 % dans le Tarraconensis, 11,11 % dans le Caesaraugustanus, mais 5,12 % dans le Cluniensis, 1,93 %, 1,53 % et 0,33 % respectivement dans les conventus d'Asturica, de Lugo et de Bracara². Dans une province aussi romanisée que la Narbonnaise, le ratio global réduit (14,22 %) nous étonne. Il couvre bien des différences allant de 57,54 % dans la cité de Vienne (et Alba) à 17 % à Nîmes et Narbonne³ et à une absence totale dans bien des cités de Provence⁴. Dans les Trois Gaules quel contraste encore entre les Convenae (5,26 %) et Bordeaux (38,09 ? %), Périgueux (44,44 %) ou Lyon la métropole des Gaules (36,98 %). Dans les régions danubiennes, en Dalmatie le ratio de Narona est le double de celui de la capitale Salone (44 et 23,13 %) et les villes de l'intérieur ont un ratio semblable aux villes de la côte (autour de 25-35 %) mais elles sont moins nombreuses à avoir fourni des dieux augustes. En Pannonie les cités des voies de la Save, de la Drave et de l'Ambre ont des ratios plus élevés (25 à 43 %) que ceux des cités du Danube (10-21 %). En Dacie la capitale Ulpia Trajana atteint 18 % 20 % ainsi que le camp d'Inlaceni (18,75 %) mais les autres sites importants ne dépassent guère 10 % et Apulum n'atteint que 4,75 % ! En Afrique une sélection de cités fournit des ratios qui confirment les ratios provinciaux. Les cités de Byzacène, Proconsulaire et Numidie fournissent des ratios élevés, avec des différences malgré tout (49,2 % à Carthage mais 82,6 à Thugga ; 84,61 % à Timgad, en revanche 31,95 % à Lambèse)⁵. Dans les Maurétanies les ratios vont des alentours de 15 % (Caesarea, Volubilis) à 95 % (Novar(icia), Mophta).

La faiblesse ou la modestie de certains ratios provinciaux est-elle due au hasard des découvertes et au caractère aléatoire de la conservation des documents malmenés

¹ Autour de 15 % à Olisipo et Capara, 30 % à Conimbriga.

² Le ratio par cités (plus de 15 textes) est beaucoup plus élevé sur la côte est (entre 20 et 30 % à Barcino, Tarraco, 25 % à Clunia) que dans l'ouest (0 à 5,5 % à Asturica, Legio et Bracara).

³ Dans la cité des Voconces on note la contraste entre Vasio (3,63 %) et Die-Luc (20 %).

⁴ Ainsi à Aix, Glanum, Avennio, Cabellio, Apt, Béziers, Toulouse.

⁵ Autres exemples : 79 % à Uchi Maius, 88 % à Giufi, 92 % à Ammaedara, 70 % à Thévetse, 76 % à Madaure, 72 % à Sétif. Le taux des cités de Tripolitaine varie de 8 à 50 % (17,85 à Lepcis Magna).

par les multiples emplois subis surtout dans des villes qui n'ont cessé d'évoluer jusqu'à nos jours ? Sont-elles dues à une indifférence à l'égard de la « culture épigraphique »¹ ? Ce n'est pas le cas dans des provinces où la base numérique est élevée (Lusitanie, Tarraconaise, Narbonnaise... ; Tab. 6, Ann. II). Doit-on penser que la relation de l'empereur et des dieux est négligée ou mal perçue dans certaines régions ou dans certaines catégories sociales ? Il est possible que là où les dédicaces privées sont extrêmement nombreuses, les dieux augustes ne soient pas privilégiés car la démarche d'un dédicant modeste concerne sa propre personne, sa famille et les considérations « politiques » sont généralement bien éloignées de son esprit² : cela ne peut qu'induire la faiblesse du taux d'augustalisation.

Si de telles explications sont valables localement, en raison de circonstances particulières, elles ne peuvent l'être à l'échelle de toute une province, les cas particuliers (atypiques) étant alors estompés, surtout si ce phénomène local de rareté ne touche pas les dieux non augustes. Ainsi un pourcentage provincial faible peut être significatif d'un comportement général. Ne peut-on penser que dans certaines provinces d'autres choix ont été faits pour rapprocher les empereurs des dieux ?

b) D'autres formes d'association ou de loyalisme en concurrence avec les dieux augustes ?

A Rome - et en Italie - il existe d'autres façons que l'augustalisation pour associer l'empereur et la *Domus Augusta* aux dieux. Nous les retrouvons aussi dans les provinces occidentales (supra p. 114-119).

- La colonne 4 qui présente la part des dieux associés à l'empereur par rapport à l'ensemble des dieux ne montre guère d'écart avec la colonne 2 qui présente le taux d'augustalisation, sauf dans le cas de l'Aquitaine, de la Lyonnaise et de la Bretagne. C'est précisément là que se sont le plus développées des formes concurrentes d'association de l'empereur aux dieux. Le culte conjoint de l'Auguste ou du *Numen* (moins souvent du *Genius*) impérial et des dieux est un substitut possible aux dieux augustes dont il est l'équivalent (supra p. 115-119). Or il occupe précisément une place importante dans des provinces où le ratio des dieux augustes est faible ou modéré : *Augusto sacrum deo...* surtout en Lyonnaise chez les Sénons et les Eduens³, *Num(ini/inibus) Aug. et deo...* en Aquitaine, en Lyonnaise et en Bretagne⁴. Si la première

¹ Par ex. Ouzoulias 2010.

² C'est ce que montre l'abondance des dédicaces à des dieux indigènes sans rapport avec l'Empereur en Lusitanie (par ex *Endovellicus, Ataecina, Turobriga*), dans le Nord-ouest hispanique et même en Narbonnaise.

³ 42 cas en Lyonnaise, 8 en Aquitaine.

⁴ 38 cas en Aquitaine, 23 en Lyonnaise, 53 en Bretagne.

formule est attestée dès les Julio-Claudiens, la seconde n'apparaît pas avant Hadrien. Son choix est sans doute ici en relation avec le caractère plus tardif de la romanisation de régions qui, désirant exprimer leur intégration politique, ont choisi la formule la plus nouvelle. Ainsi dans les Trois Gaules a-t-on pu s'inspirer du culte fédéral de Lyon, métropole des Gaules, siège du *Concilium Provinciae*. Le *Concilium* sous la présidence du *Sacerdos Romae et Augusti ad Aram ad Confluentes* et en présence du gouverneur, a pu proposer diverses formes du « culte impérial » aux délégués des 60 cités. La formule *Augusto sacrum* dérive peut-être de la dédicace de l'Autel fédéral, fondé en 12 a.C. par Drusus, *Romae et Augusto sacrum*, Rome étant alors remplacée par une divinité locale. Quant au culte du *Numen Aug.*, les autels à lui consacrés se multiplient sur le territoire du Confluent à partir d'Hadrien : il a pu alors être diffusé dans les cités par leurs délégués au *Concilium Galliae* à leur retour. En Bretagne l'armée a pu être un vecteur essentiel du *Numen* impérial puisque près de 60 % des dédicaces viennent de ce milieu. Ce n'est pas le cas en revanche en Afrique où les dieux augustes abondent alors que la formule *Augusto sacrum deo...* n'existe pas et que le *numen* impérial est rarement associé aux dieux¹. Ici le taux d'augustalisation atteint des records.

- Dans plusieurs provinces, il n'existe même pas de dédicace conjointe au dieu et à l'empereur ; on se contente de mentions telles que *In H(onorem) D(omus) D(ivinae)* ou *pro salute Im(eratoris)...*² dans les dédicaces à des divinités qui ne sont nullement qualifiées d'augustes, ainsi en Belgique, dans les Germanies, mais aussi en Pannonie³. Il s'agit de formules basiques mais elles ont paru suffisantes pour exprimer un loyalisme minimum à l'égard du pouvoir.

- Le culte des dieux augustes est, entre autres, une forme de loyalisme qui a pu devenir banale avec le temps ; pour certains il s'agit d'une formule passe-partout d'allégeance au régime impérial, à l'occasion d'une dédicace à une divinité. Or ce loyalisme, cette intégration des cités dans l'empire, pouvait être exprimé d'une autre façon, sans attribuer le titre d'auguste

¹ Il en est de même du couple *Roma et Aug.*, ou de l'association d'un prince vivant ou d'un *Divus* avec les dieux. Quelques formules de type oriental cependant, on l'a vu : *IOM*-Septime Sévère, *Iuno*-Iulia Domna, Antinoos-Liber?, Commode-Hercule. L'absence du *Numen Aug.* (la formule *DNMQE* étant exclue) est peut-être compensée ici par les dédicaces directes aux vertus *Augusti/orum* (65 cas, dont les cas de vertus *Augustae imp(eratoris)...*), tab.11, Ann. I), qui cependant ne sont que rarement associées à des dieux du panthéon. En Sicile, à Eryx, notons l'association honorifique de Tibère à la grande déesse Vénus Erycine, qui n'est jamais « auguste » (sauf en Afrique) : *L. Apronius Caesianus* offre en 21 p.C. à la déesse désignée comme *Aenadam Alma Parens* – la déesse dynastique masque désormais la vieille Astarté-Aphrodite – un monument portant les statues de Tibère, de lui-même, *septemvir epulonum*, et de son père qui, proconsul d'Afrique, avait remporté une victoire sur les *gaetulas gentes*, troupes de Tacfarinas, victoire que son fils se devait de commémorer et dont il rapportait le mérite à l'Erycine ancêtre de la *gens Iulia* dans sa version romaine (C. 10, 7257).

² En Afrique cependant cette mention est fréquente mais est souvent associée à des dieux augustes (supra p. 95-98).

³ *In H DD* (la très grande majorité) ou *pro salute imp* (et var.) ou dieu *conservator imp.* : par ex. autour de 60 en Belgique, de 240 en Germanie supérieure, 35 en Bretagne, 25 en Rhétie, 55 en Pannonie supérieure, 60 en Pannonie inférieure. Dans plusieurs provinces (Belgique, Germanie supérieure, Rhétie) c'est autour de 20 % des dieux non augustes qui sont concernés.

aux dieux¹. Par exemple en consacrant des monuments à *IOM*, dieu suprême de l'Etat romain s'il en fut ou à la Triade Capitoline qui jouaient alors « le rôle fédérateur ou d'intercesseur divin » incarné ailleurs par le culte impérial². Dans certaines provinces (notamment en Lusitanie, Tarraconaise occidentale, Belgique, Germanies, Bretagne, Rhétie, Pannonie Inférieure, Dacie, Mésie Supérieure ; fig. 8), où précisément l'augustalisation est faible, le culte de Jupiter/*IOM* « romain »³ prend une importance appréciable qui a pu – seul ou parfois avec les formes d'association mentionnées ci-dessus - compenser la rareté des dieux augustes. On peut penser là encore à l'influence des cultes militaires dans ces provinces fortement marquées par la présence de l'armée⁴.

<i>IOM</i>	Lusit.	Ouest Tarrac.	Est Tarrac	Belgi- que	Ger. Sup	Ger. Inf	Bret.	Rhét	Noriq	Dalm	Pan. Sup	Pan. Inf	Més. Sup	Dacie	Proc	Num.	Maur.
Total <i>IOM</i>	113	157	66	36	334	99	116	22	87	200	200	283	81	253	38	52	24
% <i>IOM</i>	19,15	26,38	15,03	11,8	24,77	11,04	15,91	20,37	21,32	31,74	27,97	48,7	41,53	24,44	3,09	7,96	1,83

Fig. 8 - *Jupiter, IOM* et la triade capitoline (sans le titre Auguste) en Occident.

D'une façon générale les dieux augustes (sauf les vertus augustes ou de l'Auguste ?) ne semblent guère en honneur chez les militaires (infra p. 722-728). Leurs cultes sont d'abord les cultes officiels tels qu'ils apparaissent dans les Commentaires des Arvales. *IOM* vient souvent en tête. On peut penser que, par mimétisme, la société civile si liée à l'armée dans certaines provinces (*canabae*, vétérans devenus décurions) a adopté ce culte dominant (120 civils lui ont dédié en Pannonie) qui dépasse largement les dieux augustes (mais 55 de ceux-ci sont quand même honorés par des militaires). En Dacie les monuments de *IOM* se répartissent également entre militaires ou administrateurs (126) et civils (127), que ce soient des membres de l'élite, des *augustales* ou de simples particuliers. En Afrique en revanche *Jupiter/IOM* n'est guère honoré même dans une province militaire comme la Numidie (7,96 % des dieux contre 26,92 % de dieux augustes), même dans des villes qui furent le siège de la III^e Légion auguste.

¹ Le loyalisme peut se manifester également à travers des dédicaces honorifiques directes à l'Empereur ou à sa famille. Mais nous sortons alors du domaine du religieux.

² Van Andringa 2002, 261, à propos de l'importance du culte de *IOM* chez les Convènes et cités voisines du sud de l'Aquitaine où il est souvent associé à des divinités indigènes (pp.258-264). Ailleurs, comme *Jupiter Repulsor* ou *Solutorius* en Lusitanie par exemple, il peut être l'interprétation d'une divinité indigène.

³ Sont exclus du tableau les Jupiter « orientaux » (*IOM Dolichenus*...) et interprétés (*IOM Teutamus*).

⁴ Toutain 1917-1920, 198, notait déjà la concentration des dédicaces à *IOM* en Bretagne et dans les provinces rhéno-danubiennes, zones militaires. Sans doute on peut songer à la composition démographique de la population et envisager une sensibilité différente entre villes militaires et civiles; nous étudierons cette éventualité ultérieurement. A titre d'exemples, s'opposent les résultats faibles ou modérés de Brigetio, Carnuntum, Aquincum, Apulum, Tibiscum et ceux de Poetovio, Siscia, Savaria, Scarbantia, Ulpia Trajana ou en Afrique ceux de Vazaïvi, Lambèse, et ceux de Timgad, Verecunda... Mais un cas de figure inverse nous vient de Maurétanie : 14,81 % à Caesarea mais 63,63 % à Auzia !

Mais en Afrique l'expression du loyalisme passait de préférence par l'augustalisation qui y rencontre les taux les plus élevés d'Occident.

- En revanche une identification de type oriental (supra p. 209-217) entre un membre de la famille impériale et une divinité est rare même dans une province comme la Sicile où la culture grecque était demeurée vivace¹.

Si des formules de compensation ou d'équivalence aux dieux augustes existent, on doit se demander pourquoi l'une s'impose ici et l'autre, là. Il faut d'abord y voir la liberté de choix des communautés locales – conseillées par les autorités impériales ? -, choix sur lequel se règle ensuite le comportement des particuliers. Mais pourquoi un choix a-t-il prévalu plutôt qu'un autre dans toute une région donnée ? Doit-on invoquer le degré et la date de la romanisation, l'existence d'influences liées à la présence de pôles diffusant des formes spécifiques du culte impérial ou de loyalisme ? En tout cas, de toutes les formules associant l'empereur aux dieux, c'est l'augustalisation qui a le plus souvent la faveur des Occidentaux qui lui donnent plus de la majorité dans 21 provinces comme en témoigne la colonne 3 du tableau (fig. 7).

2 - La répartition géographique des dieux augustes : une approche spatiale et chronologique de leur diffusion

Si l'analyse des ratios provinciaux de dieux augustes sur l'ensemble des dieux et des autres formes d'association de l'empereur au divin nous a permis d'esquisser des aires culturelles différentes, il faut maintenant nous tourner vers les cartes de répartition géographique des dieux augustes en Occident. Elles nous permettront de mieux cerner leur implantation précise, d'analyser la progression de leur diffusion à travers l'espace et donc de mieux saisir les pôles de diffusion et leurs zones d'influence. Il faut cependant renoncer à une vision claire de la réalité en raison du caractère trop lacunaire, flou et incertain de la chronologie. Il est cependant possible d'esquisser quelques pistes.

¹ Du fait de ses contacts avec l'Orient et du dynamisme de la langue grecque surtout dans les campagnes (Manganaro 1990/1993). Ainsi on ne relève que la mention de *Ceres Livia Aug.* dans l'île de Gaula/Gozzo (C 10, 7503= Pirino 2005) et *Liviae August. deae Municipium* (C 10, 7464, Haluntium). Dans cette province où la part des dieux augustes est de 25 %, il est étonnant que Venus Erycine, qui fut rapprochée de la Vénus julienne, et dont Tibère promit de restaurer le sanctuaire, n'ait jamais reçu le titre d'Auguste (Manganaro 1988, 67). Ailleurs, on l'a vu, on note l'identification de Livie à Vénus *Genitrix Orbis* à Anticaria (C. 2/5, 748), d'Hadrien à *Neos Dionysos* à Nîmes (C. 12, 3232), de Iulia Domna respectivement à *Caelestis* et de Caracalla à *Sol* à Mayence (C 13, 6671, 6754), de Septime Sévère et Iulia Domna à *IOM* et *Iuno Regina* à Ksar Toual Zouameul (Déroche 1948), de Iulia Domna à *Dea Orbis Terrae* à Lepcis Magna (IRT 291).

a) *En Afrique*¹ (cartes 2 & 3)

La carte 2 met en évidence la forte densité des textes en Proconsulaire. D'abord sur le littoral oriental avec une concentration particulière dans la baie de Carthage, de la capitale à la base du Cap Bon, et des attestations régulières le long de la côte et dans l'immédiat arrière-pays². Vers l'Intérieur ce sont les grandes vallées fertiles du Bagradas (Medjerda) prolongé par l'oued Mellègue, de l'oued Miliane-Kébir, et des plateaux voisins de la Dorsale tunisienne qui concentrent les attestations. On voit bien que ce sont là encore les régions les plus dynamiques, exportatrices de céréales vers Rome, régions urbanisées et romanisées³, qui reçurent les premières colonies de vétérans, qui sont en jeu. La capitale Carthage et les autres ports de son golfe, les ports syrtiques en rapport depuis longtemps avec Rome sont atteints dès Auguste⁴. A partir de là les dieux augustes gagnent rapidement l'intérieur. L'existence d'un vaste territoire appartenant à la pertica de Carthage a certainement été particulièrement favorable. Les bourgades y étaient fort nombreuses du temps de la domination carthaginoise puis numide et elles ne pouvaient que recevoir l'influence de la colonie de Carthage qui créait dans sa pertica, à côté des civitates pérégrines, des pagi de citoyens romains, anciens colons ou nouveaux venus originaires de Carthage, sans compter que maint notable de la capitale possédait des biens fonciers dans les terres fertiles de l'intérieur. L'exemple le plus éclatant est celui de ce chevalier carthaginois *M. Licinius Rufus* grand propriétaire terrien de Thugga et de ses affranchis *M. Licinius Tyrannus* et *Licinia Prisca*, ses agents installés sur place, qui multiplient les monuments consacrés au culte impérial et notamment à Cérès Auguste sous Claude. Sous ce règne également les dieux augustes sont attestés à Chul, sous les Julio-claudiens à Thinissut, Thuburnica, sous les Flaviens à Maxula, à Thurburbo Majus, à l'Hr R'mel, sous Domitien à Thignica, Uchi Maius. Mais il est probable que toutes ces régions côtières ou de l'intérieur aient été touchées plus tôt puisque Saturne Auguste est attesté, semble-t-il, sous Auguste à Belalis Maior. Le seul point de l'Intérieur profond touché sous les Flaviens (85-86) est Théveste mais c'est un cas particulier puisque la ville devient camp de la III^e Légion en 75. En revanche nous n'avons pas d'attestation précise à Ammaedara, pourtant camp de la légion dès Auguste et colonie de Vespasien, avant 125-150 (A751). En général l'intérieur est atteint beaucoup plus tard à mesure que la pacification, la romanisation, la promotion municipale et l'urbanisation

¹ Pour le contexte C. Lepelley in Lepelley 1998, 71-112.

² Thinissut, Segermes, Pheradi Maius, Hadrumetum, Gightis, Lepcis Magna, Sabratha et Cyrène.

³ La province d'Africa (vetus) est créée autour de Carthage en 146 a.C. et celle d'Africa Nova en 46 a.C.

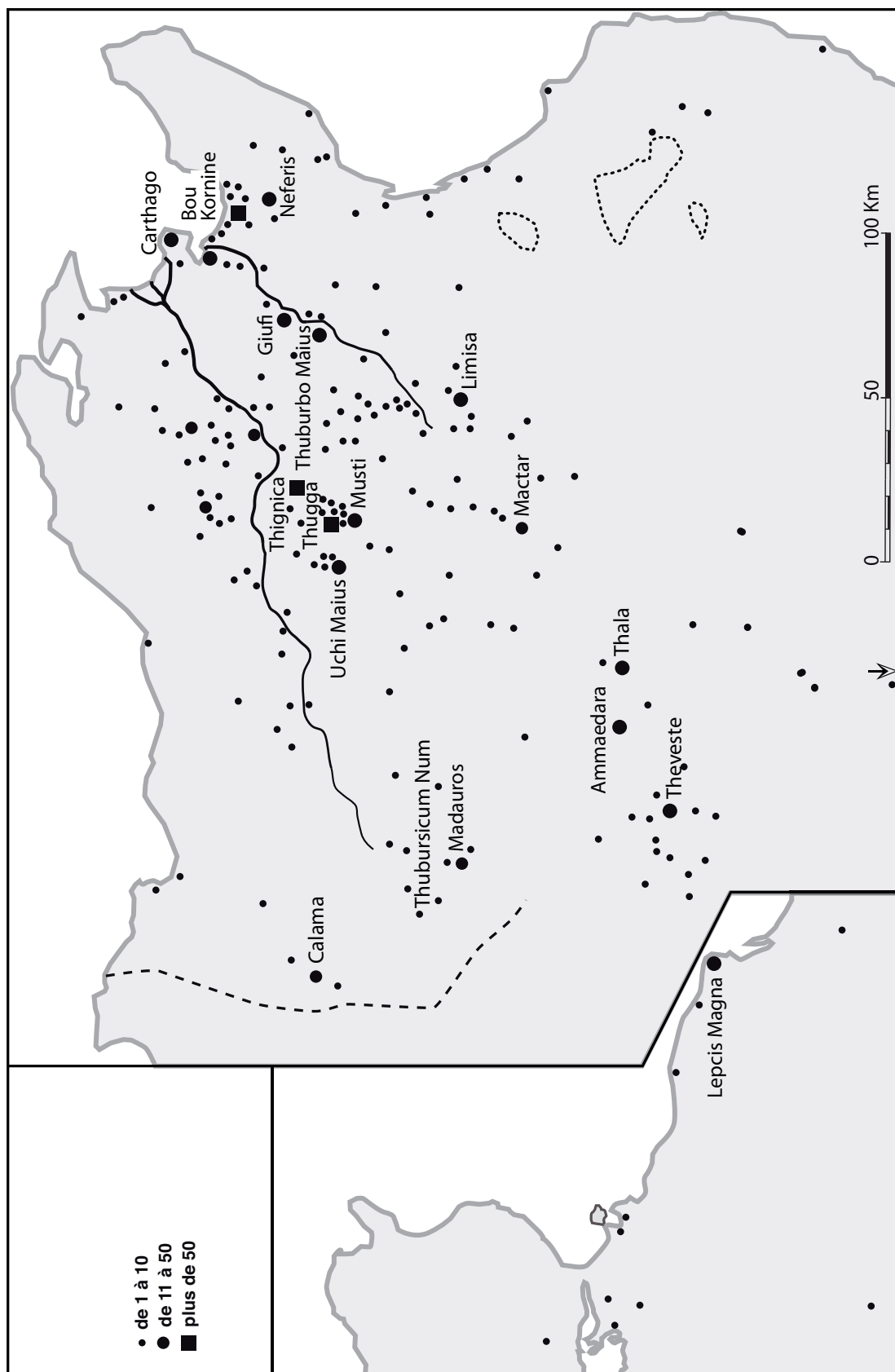
⁴ Lepcis et sa voisine Cyrène sous Auguste, Gightis sous les Flaviens (peut-être dès Auguste), Carthage port et capitale et son territoire sous Claude (mais certainement dès Auguste). En revanche les ports de la côte nord (Utique, Thabraca, Hippone) sont peu concernés. Le port d'Utique touché par l'ensablement a perdu le dynamisme qu'il avait à l'époque républicaine.

progressent en même temps que la mise en valeur par une économie moderne, en particulier l'oléiculture et les activités annexes notamment à partir d'Hadrien¹. En Numidie (carte 3) la densité est élevée dans la Confédération cirtéenne, principauté de Sittius très romanisée dès César, surtout dans la partie proche de la colonie octavienne de Cirta et ses abords, de Celtianis à Sigus et au-delà vers Cuicul, colonie de Nerva. Cependant les dieux augustes ne sont pas attestés avant les premiers Antonins, de Trajan à Antonin (Rusicade, Cirta, Thibilis, Idicra), et la plupart des datations donnent la deuxième moitié du II^e s. et surtout les Sévères et le III^e s. Dans la colonie nervienne de Cuicul le premier texte daté est d'Antonin et les années 160 sont particulièrement riches. Une autre concentration s'observe sur le *limes* sud, autour des sites militaires de Mascula (municipe de Trajan), Timgad (colonie de Trajan), Lambèse (camp de Trajan, municpe de Marc Aurèle), Verecunda (municipe sous Marc Aurèle) et Diana (municipe trajanien): les dieux augustes y sont attestés sous Antonin à Lambèse et à Zarai, en 169 à Timgad et sous les Sévères à Calceus Herculis. Malgré le degré élevé de romanisation on n'en constate pas moins un décalage avec la Proconsulaire, normal dans les fondations antoniennes mais étonnant dans la confédération cirtéenne. En Maurétanie, où la densité des dieux augustes est faible, seules Caesarea et Volubilis, respectivement colonie et municpe claudiens, connaissent précocément les dieux augustes, la première en 45-47, la seconde sous les Flaviens. Mais ils ne sont attestés qu'à partir du II^e s. ailleurs². La carte montre une assez forte densité en Sitifienne, au contact de la Numidie, à proximité de Cuicul, mais seulement des taches isolées ailleurs. La faible densité et le caractère tardif des dieux augustes s'explique ici par la faible romanisation de l'ouest de l'Afrique romaine – il y eut ici peu de créations municipales - dont une large partie du territoire reste occupé ou menacé par des tribus berbères nomades et remuantes, situation peu propice à l'éclosion urbaine³. On doit se demander si, ici, la diffusion des deux augustes ne fut pas favorisée par les liens étroits

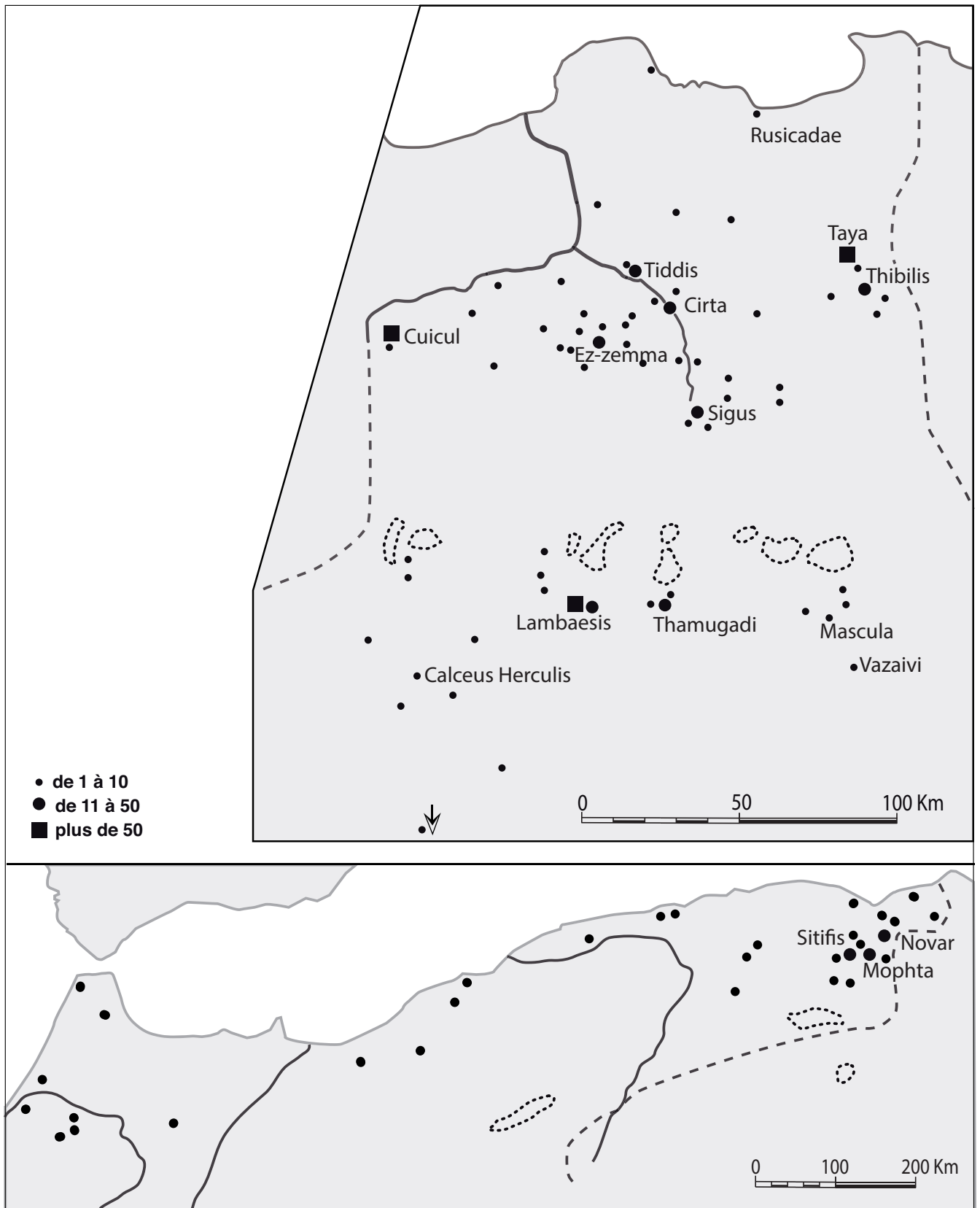
¹ Thala, El Afareg à la fin du I^{er} et au début du II^e s., Madaure (colonie de Vespasien) sous Nerva, Mustis, Tituli, Capsa, Bordj Hellal, Thubursicum Numidarum, Tipasa, sous Trajan, Uzali Sar sous Hadrien, Ammaedara entre 125 et 150, Hippone (100-150), Muzuc, la Gens Bacchuiana, Apisa Minus, Limisa, Avedda, Vazari, Bulla Regia sous Antonin, Furnos Maius, Mactar, Sustri, Alma, Numlulis, Suas sous Marc Aurèle, Chiddibia sous Commode, Civitas Siviritana, Golas à la fin du II^e s., Ghadamès après 161, Calama au II^e s.

² En 117-118 à Saldæ, en 170 à Sétif (colonie de Nerva ou Trajan), en 169-177 à Aïn Touta, à partir des Sévères à Mopht (colonie de Nerva ou Trajan), Sataf, Novar(icia/ia), Auzia (municipe d'Hadrien).

³ Noter le contraste frappant entre la diffusion des cultes capitolins entre Maurétanie césarienne et Proconsulaire (Kallala 1985).



Carte 2 – Les dieux augustes en Afrique (Tripolitaine, Byzacène, Proconsulaire).



Carte 3 – Les dieux augustes en Afrique (Numidie et Maurétanies).

entre les Maurétanies et la Bétique, province riche en dieux augustes, à laquelle la Maurétanie fut même rattachée administrativement un temps et avec laquelle elle établit des échanges commerciaux, humains...¹.

b) Dans les îles méditerranéennes² (carte 4)

La Sicile avec peu de dieux augustes (8 occurrences) offre un ratio plus qu'honorable de 25 % mais avec une base épigraphique faible. L'île demeure largement rurale et conserve sa culture grecque malgré l'influence romaine³, ce qui peut expliquer la situation précédente. Les dieux augustes apparaissent presque exclusivement dans des villes côtières – l'intérieur est resté très rural – qui ont pu connaître une présence romaine plus forte : la colonie romaine d'Himère qui reçut des vétérans italiens, l'oppidum civium romanorum de Lipari, mais aussi des municipes latins comme Halaesa, Lilybée, Centuripae, Soluntum et même une localité rurale comme Acate. Les dédicants semblent être soit des Romains soit des affranchis (à cognomen grec) liés à l'ordre romain puisque ce sont des sévirs. La présence des seviri augustales (3) dans les hommages aux dieux augustes où les Lares Augustes dépassent 37 % nous renvoie au culte romain où les affranchis et le culte des Lares Augustes tiennent une place importante. En revanche sur le même nombre global d'inscriptions la Sardaigne, peu urbanisée, peu intégrée à l'Empire, n'offre que trois cas de dieux augustes (9,67 %) apparus à Turrus Libisonis, seule colonie, à Carales municipes, tous deux grands ports d'exportation du blé vers Rome et dans le municipes de Forum Traiani, grand centre commercial. Ces deux provinces dont l'intérêt essentiel pour Rome était la fourniture de blé n'ont guère bénéficié des efforts du pouvoir pour les intégrer, contrairement à la Bétique ou à la Narbonnaise, ce qui peut rendre compte du peu de succès des dieux augustes.

¹ La fréquence des *augustales* est une autre ressemblance avec la Bétique (Delgado Delgado 1998).

² Pour le contexte M. Tarpin, in Lepelley 1998, 57-70, Rowland 2001, Wilson 1990, Manganaro 1988 et 1993. Meloni 1975, Zucca 1992. Nous laisserons de côté la Corse trop peu représentée (*Roma Augusta* et *Diana Augusta*).

³ Rome, intéressée par la valeur stratégique et économique de l'île n'a guère cherché à l'intégrer sous la République. La romanisation y fut très limitée (faible développement urbain, peu de colonies sans guère de déduction, développement des latifundiae sénatoriaux). La vigueur de la culture grecque est illustrée par la permanence du Grec, le Latin n'étant utilisé que pour les dédicaces officielles.



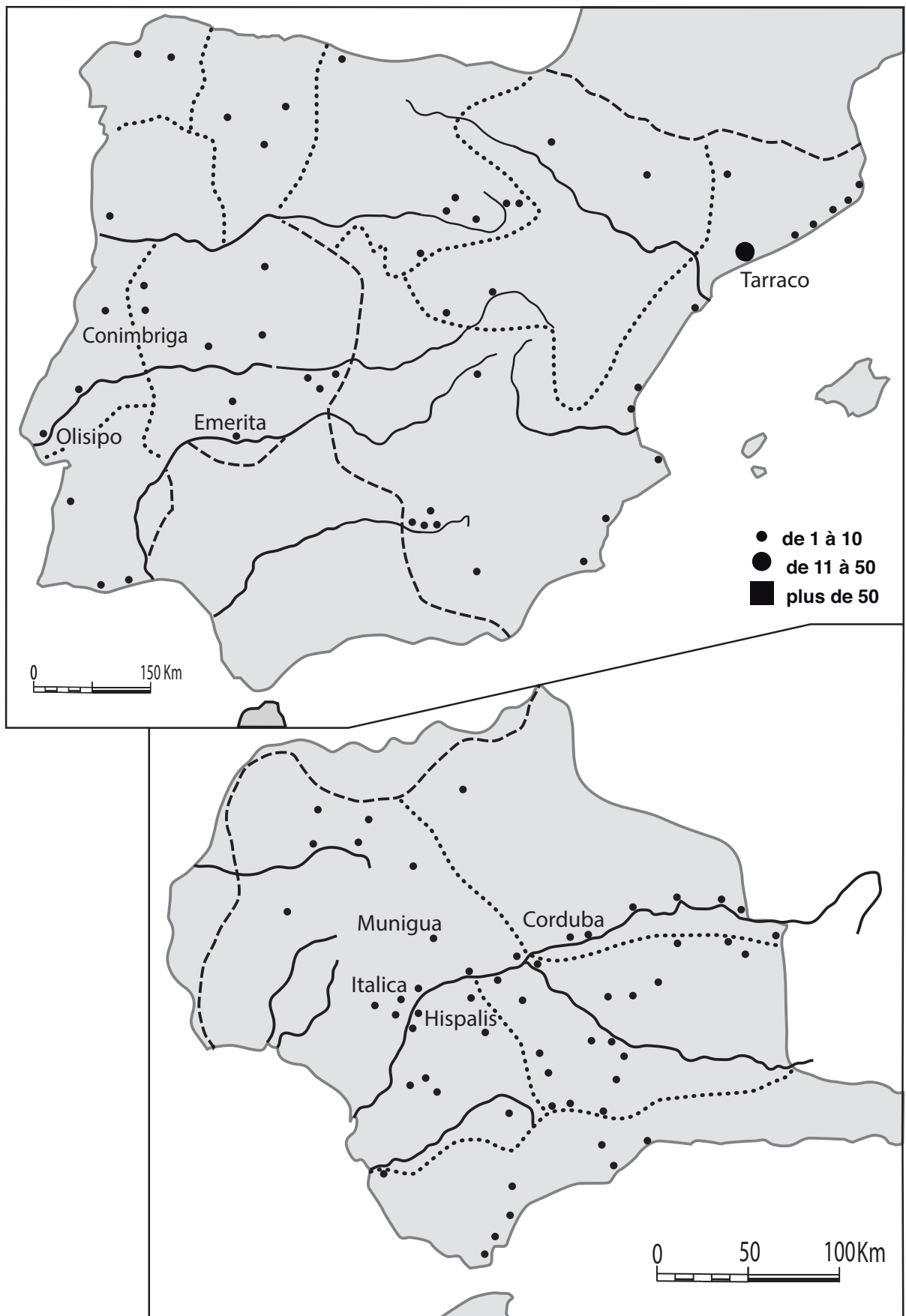
Carte 4 - Les dieux augustes dans les Îles méditerranéennes.

c) Dans la péninsule Ibérique¹ (carte 5)

Globalement la carte 5 privilégie les régions fortement romanisées entrées depuis longtemps dans l'orbite de Rome et qui accueillirent tôt les immigrants ou les militaires italiens et connurent les premières fondations coloniales : le littoral méditerranéen prolongé par le littoral atlantique jusqu'à Olisipo. En Bétique une concentration se dessine dans la zone des ports maritimes entre les emporia de Gadès et de Malaca². On constate aussi très nettement la densité et la précocité des attestations le long de l'axe crucial du Baetis –

¹ Pour le contexte D. Nony in in Lepelley 1998, 113-142.

² En particulier à Suel, Barbesula, Cartima probablement sous les Flaviens.



Carte 5 – Les dieux augustes en Hispanie.

doublé par la via Augusta - et ses abords¹, entre Gadès et la frontière de la Tarraconaise et même au-delà jusqu'à Castulo. Entre ces deux axes s'opère (sous les Flaviens) une pénétration dans l'Intérieur (notamment dans le conventus astigitanus) sur les routes reliant Malaca à Cordoue et au Baetis². Mais il semble que des points relativement éloignés de ces axes puissent avoir été atteints assez tôt³. Les villes de ces régions sont souvent des colonies ou des municipes césariens ou augustéens, ouverts depuis longtemps à l'immigration italienne. Elles appartiennent à un réseau économique et social étroit et dynamique, impliqué dans la production, la transformation et les échanges de l'huile surtout, du garum, et des minerais sans parler du marbre. Elles constituent donc un milieu particulièrement favorable à l'implantation précoce et continue des dieux augustes. En Lusitanie on retrouve la même implantation dans les ports maritimes dynamiques actifs dans la production de garum et le commerce⁴. Dans l'intérieur, demeuré plus « indigène », les dieux augustes apparaissent semble-t-il à partir des Flaviens⁵ le long de la « via de la plata » avec les progrès de la romanisation et de l'urbanisation liés à un dynamisme économique croissant. La chronologie est tardive pour Emerita, ce qui n'est guère significatif : il est probable que la colonie romaine accueillait les dieux augustes dès le I^{er} s. : les vertus augustes y sont en tout cas bien présentes dans les monnaies coloniales sous Tibère (*Aeternitas, Salus, Providentia Aug.*, *RPC.* 71, 20, 38, 39, 47, 48). Et c'est peut-être à l'influence de la colonie que l'on doit la présence des dieux augustes à Igaedis et à Capera. En Tarraconaise nous observons la concentration précoce le long de la côte méditerranéenne dynamisée par l'économie viticole dès Auguste⁶ et sous les Flaviens⁷. La densité s'atténue nettement vers l'Intérieur pourtant atteint dès les Flaviens⁸ ; on note en particulier une concentration autour de Clunia sur une route de Tarraco à Asturica. Le Nord-Ouest est touché plus tardivement au II^e s.⁹, et beaucoup moins intensément. Dans ces dernières régions moins urbanisées, où l'armée joua un rôle capital dans l'économie (surveillance de l'extraction minière), un autre modèle, celui de la légion (culte de *IOM*) fut adopté par des populations touchées plus tard par la romanisation; seuls

¹ Sous Auguste à Italica, à Cordoue et à l'entrée de la via Augusta en Bétique, en 27-28 à Sacili Martiales, avant 50 p.C. à Orippe près d'Hispalis, vers 50 à Cordoue. Sur cet axe les documents sont fréquents au I^{er} s. sans que l'on puisse préciser (Arva, Celti, Urgavo), sans doute sous les Flaviens (Munigua, Ossigi) ou à la charnière des I^o et II^os (Oducia, Epora).

² Igabrum en 75, Mentesa à la fin du I^{er} s., Ostippo au I^{er} s.

³ Arucci entre 1 et 50, Ugultunia et Seria Fama Iulia sous les Flaviens.

⁴ Olisipo en 1-25, sans doute aussi Balsa et Mirobriga bien que les premières attestations soient du II^e s.

⁵ Capara en 50-100, Conimbriga, Igaedis, Bobadella, Parrillas.

⁶ Tarraco la capitale sous Auguste qui y séjourna, Barcino sous Auguste ou Tibère, Carthago Nova en 13-19, Ilici au I^{er} s.

⁷ Valence, Sagonte.

⁸ Flaviens (Clunia, Baesucci), I^{er} s. (Pallantia, Andelos), Trajan (Aeso).

⁹ La Corogne (f. I-d II^e s), Lugo, Legio, Petavonium (milieu ou fin du II^e s).

des administrateurs et des immigrants romains ou romanisés consacrent aux dieux augustes¹.

d) Dans le secteur gallo-germanique et breton² (Carte 6)

La densité est élevée le long de la via Domitia entre Narbonne et Arles, notamment à Nîmes, et le long de l'axe rhodanien, dans la cité de Vienne, à Lyon où les dieux augustes sont présents dès Auguste ou les Julio-claudiens³; quelques témoignages apparaissent dans le prolongement, chez les Séquanes, les Helvétès, les Rauraques⁴. En Aquitaine l'axe de la Garonne, ancien Isthme gaulois entre Narbonne et l'océan, est aussi jalonné avec des points forts à Burdigala et Lugdunum Convenarum et en marge de cet axe, à Vesunna Petrucorum⁵. Certes ces régions sont favorisées par la précocité et la richesse de l'épigraphie, mais celles-ci ne sont-elles pas le signe d'une romanisation et d'une intégration rapides selon le modèle italien ? Les colonies romaines – même si peu d'entre elles ont livré des attestations⁶ - avec apport italien abondent en effet en Narbonnaise anciennement romanisée et urbanisée, dès l'époque républicaine et augustéenne, et les colonies romaines césariennes ou augustéennes de déduction de Lyon, Nyons et Augst prolongent l'influence romaine sur l'axe économique Méditerranée-Rhône-Rhin très dynamique ; les liaisons avec l'Espagne et l'Italie ne pouvaient que favoriser la diffusion de l'augustalisation. L'axe Aude-Garonne est lui aussi privilégié par sa connexion avec la Narbonnaise mais aussi par l'octroi du droit latin dès Auguste à certaines cités (Convenae, Ausci, Santons ?, Bituriges Cubes ?) et des villes comme Saintes, Bordeaux, Périgueux témoignent de la précocité du culte impérial.

Ailleurs la répartition des dieux augustes est plus diffuse. On suit leur trace avec quelques attestations le long de la Saône et du Rhin⁷, dans le prolongement de l'axe dynamique rhodanien. Dans l'Ouest, plus éloigné des régions dynamiques, on les trouve parfois dès le I^{er} s. (Carnutes) mais surtout à partir du II^è s. sur les axes de circulation le long

¹ C'est le cas d'une flaminiqne de Braga (C 2, 2416) appartenant à une grande famille de propriétaires terriens et d'industriels de la céramique, seule dans cette ville à avoir qualifié une déesse, Isis, du titre d'auguste ou d'un *architectus aeminiensis*, officier sans doute, qui consacre à Mars Auguste le phare de la Corogne dont il a sans doute assuré la construction (C. 2, 2559+5639). Infra p. 591, 611.

² Pour le contexte Raesaet-Charlier in Lepelley 1998, 143-195.

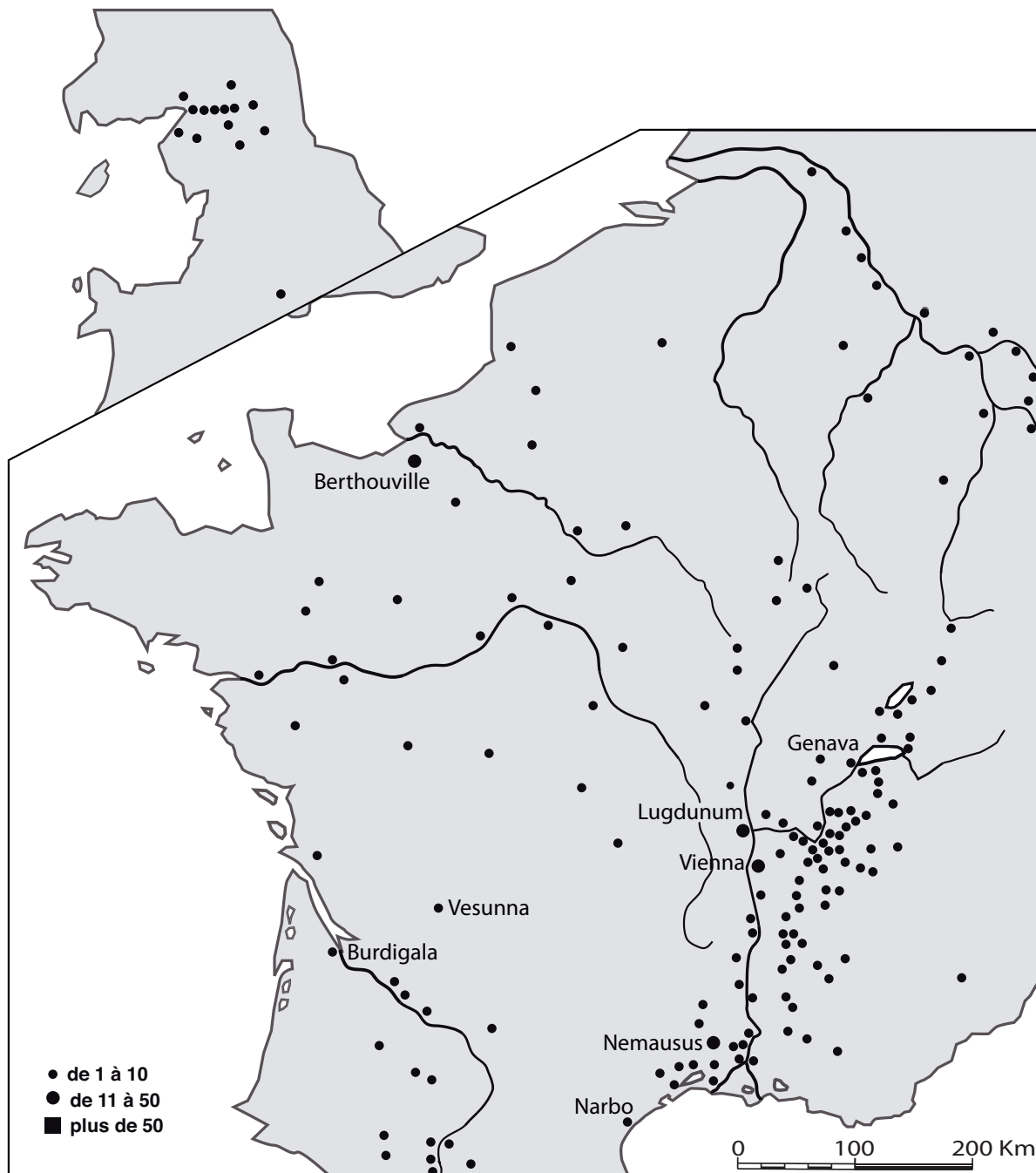
³ Vers 26 a.C. à Narbonne, sous Tibère à Lyon, et dans la cité de Vienne (Hauteville, et Seyssel), sous les Julio-claudiens à Andance et St Innocent toujours dans la même cité.

⁴ Ils sont vers 50 à Augst et au Lac d'Antre.

⁵ Les dieux augustes semblent attestés sous Auguste à Bordeaux. Vesunna a pu être touchée au I^{er} s.; elle est d'autre part en relation avec Narbonne où les dieux augustes sont bien attestés. Certaines familles de la ville semblent d'origine narbonnaise (*Valerii, Pompei* : cf. Bost 2001, 2005)

⁶ Ce qui étonne c'est l'absence totale de dieux augustes dans les cités de la côte provençale à l'est du Rhône, (Aix, Glanum, Avennio, Cabellio, Apt) mais aussi plus à l'ouest (Béziers, Toulouse) ou leur rareté (Arles, Carpentras, Orange, Vaison).

⁷ A Trèves, sous les Flaviens à Mayence et Cologne.



Carte 6 – Les dieux augustes dans les Gaules, les Germanies, la Bretagne

de la Loire, de part et d'autre de la Seine avec la concentration étonnante de Berthouville chez les Lexovii. Le décalage dans l'apparition et le nombre des dieux augustes par rapport aux régions précédentes peut s'expliquer par une romanisation et une urbanisation plus tardives ; ainsi la généralisation du droit latin intervient seulement sous Claude dans les Trois Gaules et sous Trajan et ses successeurs dans les Germanies. Mais on peut s'interroger sur la validité des résultats opposant les densités des dieux augustes forte dans le sud et la vallée du Rhône, faible ailleurs, si l'on tient compte de la disparité dans la répartition épigraphique : forte

concentration sur le littoral méditerranéen et l'axe rhodano-rhénan, concentration secondaire dans la vallée de la Garonne mais faible densité dans le nord-ouest (l' « arc armoricain »)¹. La rareté des dieux augustes peut donc s'expliquer par le « silence épigraphique » de ces régions², qui ne signifie pas un défaut d'intégration et de développement mais traduit peut-être l'indifférence de l'élite pour la commémoration épigraphique dans des régions où les masses paysannes, largement prédominantes et liées économiquement aux *villae* des élites, étaient analphabètes. Cependant d'autres régions pauvres en dieux augustes comme la Belgique, la Germanie inférieure sont riches en documents épigraphiques. Il n'y a pas de lien absolu entre les deux phénomènes : dans ces régions l'expression d'un rapport entre l'empereur et les dieux a pris une autre forme³ et l'on peut penser que les régions du Nord-Ouest ont fait, elles aussi, un autre choix dans les diverses possibilités proposées à l'époque où elles ont érigé des monuments, c'est-à-dire plus tard qu'en Narbonnaise ou à Lyon : celui d'associer le *Numen Aug.* aux dieux par exemple⁴. Certes on peut opposer à cette rareté des dieux augustes dans le Nord et l'Ouest le contrexemple du trésor d'argenterie de Berthouville qui offre un lot de vaisselle sacrée dont pas moins de 11 objets portent la mention, gravée au point, *Mercurio Aug.* Il s'agit là d'une exception qui requiert une explication particulière. Il est probable que le donateur principal du sanctuaire de Kannetonum/Berthouville, *Q. Domitius Tutus* inscrit dans la tribu *Voltinia* soit originaire de Narbonnaise d'où il aura introduit l'augustalisation. On suppose qu'il possédait une riche *villa* dans les environs où ses ancêtres narbonnais (ou italiens ?) seraient venus s'installer. Les autres offrandes gravées ont été déposées par des étrangers de passage en partance vers la Bretagne, faisant étape dans ce sanctuaire à peu de distance au sud de la Seine. Sans doute se sont-ils contentés d'imiter la dédicace du donateur principal. Les dédicaces aux dieux augustes qui s'échelonnent dans une zone plus ou moins large de part et d'autre de la Loire peuvent avoir été inspirées par l'influence de commerçants lyonnais (*nautae ligerici* ?) en direction de Nantes. L'influence de la colonie de Lyon, dont le

¹ Ouzoulias 2010, 203-209. Mais dans des provinces à forte densité épigraphique comme la Germanie Inférieure, la pauvreté d'attestation des élites donne à penser qu'elles ne recouraient pas à la célébration épigraphique, ce qui a pu nuire à l'exposition des dieux augustes (Raepsaet-Charlier in Lepelley 1998, 184).

² Goudineau 1998, 241.

³ C'est ainsi que la seule présence de la maison impériale dans de nombreuses dédicaces aux dieux n'est autre que la mention, généralement en tête de l'inscription, de l'invocation *I(n) h(onorem) D(omi)us Divinae*. Elle est rare et souvent non associée à un dieu en Afrique (2 cas), en Hispanie (4 cas). On compte 46 cas en secteur danubien (dont 7 à 11 sans association à un dieu ; 33 dans la seule Rhétie), et surtout 469 (dont 59 à 86 sans association à un dieu) en Gaules, Germanies, Bretagne concentrées essentiellement dans les Germanies supérieure (105 cas) et inférieure (48 cas), la Belgique 98 cas). Pour l'ensemble de l'Occident cette invocation n'apparaît que trois fois dans des dédicaces à des dieux augustes. Leurs aires d'expansion sont donc totalement différentes.

⁴ *Numen Aug* seul (*Parisii, Riedones, Coriosolites, Viducasses, Tricasses*), Dieux Augustes seuls (*Andecavi, Diablintes, Eburovices*), *Numen Aug.* et dieux Augustes (*Carnutes, Lexovii*), *Aug. et deo* et dieux augustes (*Aulerci Cenomanni*), *Numen Aug, Aug. sac.* (*Parisii, Osismi*), *Numen Aug., Aug. sac. deo*, Dieux augustes (*Namnetes*).

Concilium Provinciae a pu diffuser le culte du *Numen*, a dû jouer également un rôle essentiel dans la diffusion des dieux augustes. Ceux-ci y sont vénérés, dès le règne de Tibère dans le cadre municipal et l'on sait combien les commerçants et les nautes lyonnais ont été actifs sur les axes économiques de la Gaule (Rhône, Saône, Rhin, Loire, lacs suisses)¹.

En Bretagne² la présence, faible, des dieux augustes, largement dépassés par le *Numen Aug.*, n'est pas antérieure à Antonin³. Elle se limite à quelques sites du Mur d'Hadrien⁴ pour l'essentiel, donc dans une région faiblement romanisée où seuls les militaires affirment la romanité. Ils sont absents aussi des secteurs civils les plus romanisés du sud-est (et notamment dans les villes ou colonies de Londinium, Lindum, Camulodunum, Eburacum)⁵. L'augustalisation est ici surtout le fait de militaires (66 %) surtout des officiers. Ces derniers peut-être originaires de cités où les dieux augustes sont bien implantés ont pu tout naturellement les introduire dans cette province lointaine. Cette hypothèse peut être appuyée par deux cas éclairants. *M. Censorius M. f. Voltinia Cornelianus*, centurion de la *X^e Fretensis* puis *praepositus* de la I^{ère} cohorte Hispanique, donateur, à Uxellodunum, d'un monument à Jupiter Auguste, est originaire de Nîmes en Narbonnaise (G297). Or dans cette ville, où les dieux augustes ne sont pas rares, un de ses propres parents *Censorius Iugarius* consacre un monument à Nemausus Auguste (G112). Une dédicace de Cumbria à un dieu auguste (Mercure ou Mars) est réalisée entre 217 et 222 par un *beneficiarius consularis*, promu centurion de la légion VI Victrix, au nom largement mutilé, originaire d'Afrique, région où les dieux augustes sont très largement majoritaires (G296).

e) Dans les provinces danubiennes⁶ (Carte 7)

Les dieux augustes progressent d'après les attestations épigraphiques (carte 7)

¹ Par exemple on retrouve des *seviri* lyonnais à Salodurum chez les Helvètes (C. 13, 5174).

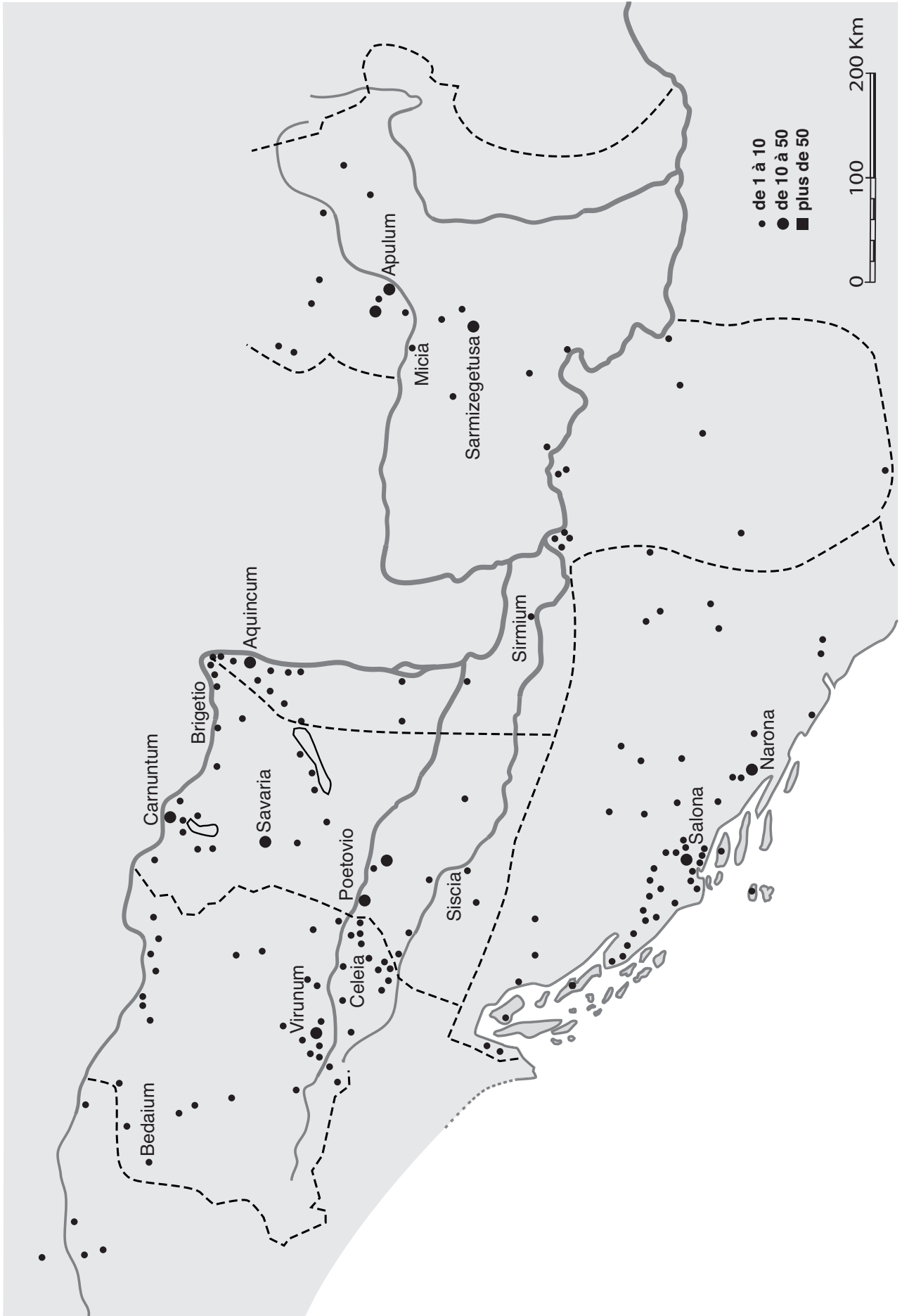
² Pour le contexte P. Southern in Lepelley 1998, 197-230.

³ L'association du *Numen Aug* avec les dieux commence à la même époque, le premier texte daté est de 152 (*RIB* 309, Venta Silurum, dans le cadre d'un collège). Mais *RIB* 640 (Eburacum) daterait du début du II^es.

⁴ Alauna/Maryport, Corstopitum ?/Corbridge, Habitancium/Risingham, Cilurnum/Chesters, Brocolitia/Carrowburgh, Vindolanda/Chesterholm, Aesica/Great Chesters, Magnis/Carvoran, Camboglanda/Birdoswald, Banna/Castlesteads, Blatoburgium/Birrens.

⁵ *Fortuna Aug.* est attestée à Magnae en 136-138 ? et Mars Auguste sous Antonin à Brocavum (*RIB* 783) et la dernière divinité auguste (*IOM Dolichenus* et *Salus Aug*) date de 286 à Cilurnum. Les divinités non augustes s'inscrivent dans la même fourchette entre 115-135 et 307-308. L'association des *Numina Aug.* et des dieux est attestée à la même époque, de 152 (*RIB* 309, ou du début du II^e s. ? *RIB* 640). Le dernier dieu auguste date de 286 mais Mithra et Sol Invictus sont encore attestés en 307-308 à Londres (*RIB* 4). Si des monuments aux dieux augustes ont existé sous les derniers Julio-claudiens dans les colonies méridionales, ils ont pu disparaître dans la tourmente de la révolte de Boudicca. En outre Lindum ne devint colonie que dans les années 90 et Eburacum, sous Septime Sévère mais elle demeurait forteresse légionnaire et à ces dates là le *numen* impérial s'est déjà diffusé (il est attesté à Lindum et à Eburacum).

⁶ Pour le contexte J. Wilkes in Lepelley 1998, 231-298.



Carte 7 – Les dieux augustes dans les provinces danubiennes.

des régions proches de l'Adriatique vers l'Intérieur, ce qui est logique.

En Norique les principales concentrations s'observent le long des axes commerciaux dynamiques et urbanisés de la Drave et de la portion norique de la Save: ils sont attestés probablement sous Claude – créateur de 5 municipes - dans le municipe claudien de Virunum et sans doute à la même époque (ou sous les Flaviens) à Celeia, autre municipe claudien sur la route de l'Ambre¹. Certes des datations incertaines attribuant au I^{er} s. ou au début du II^e s. des documents de Teurnia, de Virunum et de son territoire², de Lavant, suggèrent que les dieux augustes étaient bien présents (peut-être depuis Claude ou les Flaviens) sur ces axes liés économiquement à Aquilée et à Emona. Les nombreux gentilices de ces deux villes ou de la Cisalpine attestés à Virunum, Celeia... sont un signe de l'intensité des échanges commerciaux – fer norique contre céramique et autres produits italiens – et en même temps l'indice d'une influence culturelle qui peut expliquer le succès des dieux augustes, ces derniers étant bien représentés à Aquilée, Nauportus et Emona³. En revanche la progression vers le Nord et le Danube, où la densité des textes est bien moindre semble se produire plus lentement. Les premières attestations datent du II^e s. à Flavia Solva, municipe flavien et à Cetium (fondée par Hadrien), entre 161 et 198 à Iuvavum (municipe claudien), et sous les Sévères à Bedaium et Lauriacum. L'importance accrue alors du *limes* danubien tant sur le plan militaire que sur le plan commercial peut expliquer la diffusion des dieux augustes introduits par des familles venues des cités du sud qui les connaissaient déjà. En revanche la Rhétie est bien pauvre en dieux augustes (3 ou 4 ? cas) et ils ne sont pas antérieurs au II^e s. L'influence des municipes noriques s'affaiblit au profit d'influences venues de Germanie (auxiliaires, commerçants): les formules *in hdd* ou *pro sal(ute) imp.* associées aux dieux, si fréquentes en Germanie y sont en effet beaucoup plus nombreuses (25 occurrences).

En Dalmatie les dieux augustes, très fortement attestés sur le littoral adriatique, sont présents dès Auguste à Flanona et Albona, proches d'Aquilée et de Pola, et peut-être aussi à Salone et à Iader, colonies augustéennes. Sous Tibère ils sont à Cissa, sous Claude à Narona, colonie augustéenne⁴, et entre 25 et 75 à Tragurium. D'autres sites côtiers où des datations floues du I^{er} s. situent quelques documents⁵ peuvent les avoir accueillis dès les Julio-claudiens. La plupart des textes attribués au II^e s. (ou aux I^{er} et II^e s.) se retrouvent encore dans les sites

¹ Le plus ancien texte de Celeia est compris entre 50 et 150, mais la présence de dieux augustes dans la ville voisine de Nevioudunum en Pannonie sous les Julio-claudiens plaide pour une date identique à Celeia.

² Landskron, Grossbuch, Toltschach, Hohenstein.

³ L'onomastique suggère que nombre de dédicants sont originaires d'Aquilée ou leurs descendants ou ont partie liée avec des familles de la grande cité adriatique; ce que tend à confirmer la présence de certains dieux typiquement aquiléens comme *Belinus*. Maintes familles aquiléennes s'étaient enrichies en organisant le commerce du fer norique. D'autres cités, Emona, Nauportus... y avaient participé.

⁴ Peut-être sous Auguste ? Ils y sont très fréquents au début du II^e s.

⁵ Tresenik, Bubar, Aenona.

côtiers¹ ou proches des régions côtières comme Doclea². Ces villes, souvent des ports très dynamiques sont en effet depuis longtemps en relation avec Aquilée et l'Italie et commercent aussi entre eux. Certes le recours à l'augustalisation peut être un fait individuel³. Mais la multiplication des dieux augustes au I^{er} s. dans les cités de la côte peut être mise en relation avec le rayonnement d'Aquilée – où le ratio des dieux augustes atteint 38 %⁴ - dont les liens avec les cités dalmates a été mis en relief⁵. Parmi les dévôts des dieux augustes de ces cités on trouve en effet de nombreux porteurs de gentilices d'Aquilée ou de familles de l'autre rive de l'Adriatique : colons italiens, affranchis fondés de pouvoir de ces familles. Il n'est donc pas étonnant que les villes côtières dalmates aient adopté rapidement les dieux augustes. En revanche la plupart des sites de l'Intérieur, où la densité des dieux augustes est nettement plus faible, ne sont pas touchés avant le milieu du II^e s. et même le III^e s.⁶ Il y a là un rapport entre l'arrivée des dieux augustes et la romanisation de l'Intérieur provoquée par l'exploitation minière qui donna naissance à de nouvelles cités et à une immigration d'éléments romanisés – fonctionnaires, affranchis impériaux, commerçants, soldats - venus des villes côtières adeptes des dieux augustes depuis longtemps. Ainsi à la fin du II^e s., un certain *Aemilius Antonius*, duumvir du *municipium S.* (D251) dans l'intérieur est certainement membre d'une famille de Salone (*ILJ* 1706) et l'on peut penser que son installation dans le secteur minier des *Pirustae* pouvait être destinée à organiser l'extraction et/ou l'acheminement du minerai vers la côte.

En Pannonie les documents se concentrent le long de l'axe économique majeur qu'est la route de l'Ambre d'Aquilée à Carnuntum et les vallées qui y conduisent : celles de la Save et de la Drave, prolongements naturels du Norique. Nous relevons en effet les premiers dieux augustes à Savaria colonie claudienne de la route de l'Ambre sous Claude et à Nevioudunum (municipe flavien) sur la Save sous les Julio-claudiens⁷, puis à Poetovio (municipe de la fin du I^{er} s.) sur la Drave sous les Flaviens. On voit ici le rôle crucial de la route de l'Ambre parcourue par des négociants d'Aquilée ou d'Emona. Les auteurs du premier texte de Savaria sont d'ailleurs des *Emonienses qui consistunt finibus Savariae*⁸. On comprend que les autres villes de cet axe majeur soient gagnées peu après : Scarbantia (municipe flavien) au début du

¹ Narona, Salone, Novae, Brattia, Tilurium, Issa, Aequum, Magnum, Rider, Arba, Senia.

² Ce municpe flavien fournit 3 documents entre 70 et 200.

³ Comme la dédicace de Cissa à *Bona Dea Domina Heia Augusta* de *Calpurnia* fille de l'augure *Piso* membre d'une grande famille sénatoriale richement possessionnée dans la région et liée à la famille impériale.

⁴ Calcul d'après les seules *IAq* (1991-1993). Les dieux augustes sont, de loin, le principal mode d'association de l'empereur aux dieux à Aquilée.

⁵ Wilkes 1969.

⁶ Urlika, Gradac (Lepenica, Kiseljak), Mun. S.../Plevlje, Bistue Nova flavienne.

⁷ En revanche la première attestation à Siscia daterait de la fin du II^e s., mais des documents antérieurs ont pu disparaître

⁸ *RIU* 135.

II^e s et Carnuntum (municipe d'Hadrien) au milieu du II^e s. Le *limes*, suivant le cours du Danube, grand axe économique entre les provinces gallo-germaniques de l'Ouest et les provinces balkaniques, en plein essor au II^e s., à la suite de la nouvelle politique de paix d'Hadrien, semble touché densément mais plus tard au II^e s., voire au III^e s.¹ En Mésie Supérieure, les monuments sont beaucoup moins denses² et ne sont pas antérieurs à Trajan/Hadrien³.

La Dacie n'est conquise et ne devient province qu'en 106. Les premiers textes apparaissent presque aussitôt dans le camp légionnaire d'Apulum (106-138), et vers le milieu du II^e s. dans la colonie trajanienne et capitale d'Ulpia Traiana-Sarmizegetusa (120-166) et quelques autres sites⁴, et dans la deuxième moitié du II^e s. à Ampelum. A Napoca et Tibiscum les attestations n'apparaissent que sous les Sévères... L'introduction rapide des dieux augustes dans cette nouvelle province est due sans doute à l'exemple des hauts fonctionnaires⁵ et à l'afflux de nouveaux colons occidentaux venus de provinces où ce culte existait (Pannonie ...). La concentration des dieux augustes à Ulpia Traiana et à Apulum et dans ses environs correspond à des secteurs économiques essentiels (la capitale, le cours navigable du Mures, le secteur des mines d'or d'Alburnus Major, l'axe Drobeta-Apulum ?) où l'action des gouverneurs a pu se conjuguer avec celle d'Occidentaux venus de cités pannoniennes connaissant bien les dieux augustes. Cependant la faible proportion de ces derniers donne à penser que l'influence italienne (Aquilée ...) est amoindrie par l'arrivée de militaires et autres migrants venus de Gaule du Nord, de Germanie ou d'Orient (Syriens ?..) peu adeptes de ce culte et plus sensibles sous l'influence de l'armée (notamment à Apulum, camp légionnaire) au culte d'*IOM* seul ou avec une épithète orientale.

Ainsi dans les régions danubiennes la densité des dieux augustes est d'autant plus grande que nous sommes proches d'Aquilée grand port et centre économique, largement adepte des dieux augustes (et de l'Italie) et sur des axes économiques essentiels et tôt jalonnés de colonies romaines ou de municipes: Sud Norique, côte dalmate, route de l'Ambre et Danube entre Vindobona et Aquincum. Au-delà, dans le Nord du Norique et en Rhétie, dans l'intérieur de la Dalmatie et de la Pannonie, en Mésie et en Dacie (exception faite

¹ Au II^e s. (Mursa, colonie d'Hadrien), au milieu du II^e s. (Carnuntum, Aquincum, municipes d'Hadrien, colonie de Septime Sévère), à la fin du II^e s. (Brigetio, municipes d'Hadrien, Csajag, Campona, Intercisa, Gorsium, municipes d'Hadrien, Budaors, Sirmium, colonie de Vespasien) ou à partir des Sévères (Arrabona, Gerulata, Nyergesuifalu, Sopianae...) La colonie sévérienne d'Aquincum qui soutint Septime Sévère lors de sa prise du pouvoir fournit de nombreux dieux augustes à l'époque sévérienne.

² Mais la formule *pro salute imp* (rarement *in h dd*, supra p. 224) est également fort employée ainsi que l'invocation à *IOM* latin (supra p. 225). Ces pratiques viennent de décurions, militaires et magistrats de collége.

³ La province est peu peuplée et on y a fait appel à des recrues orientales moins touchées par les dieux augustes.

⁴ A Ulpia Traiana (120-166), à Brucla (158), à Sub Cununi (157-158), Ad Mediam (157) puis à Alburnus Major (av 167 ?)

⁵ Les dieux augustes sont nombreux dans le *praetorium* d'Ulpia Trajana.

de la zone Ulpia-Trajana-Apulum), cette densité diminue rapidement. L'éloignement du foyer de diffusion d'Aquilée, l'apparition d'autres influences (Germanies, Orient ?), le retard de la romanisation et la pauvreté des zones intérieures expliquent certainement ce décalage.

Conclusion : Dans un Occident où les dieux augustes constituent la modalité majeure d'association du pouvoir impérial au divin, les provinces ou même, dans ces provinces, des régions, des cités présentent des ratios, des densités fort différents, parfois élevés parfois faibles – ce qui ne signifie pas toujours dans ce dernier cas une indifférence à exprimer l'association de l'empereur et des dieux. Cette diversité, preuve d'une liberté de choix, révèle des aires culturelles différentes liées au degré et à la date de la romanisation et de l'intégration. Ainsi dans certaines régions il est probable qu'au II^e s. l'on ait préféré aux dieux augustes l'association des dieux à l'Auguste et au *Numen* (ou *Genius*) impérial (Trois Gaules, Bretagne) ou le culte loyaliste de *IOM* (Nord-ouest hispanique, Germanies, Bretagne, limes danubien), sous des influences diverses (armée, *concilium Provinciae*, apparition d'expressions nouvelles du culte impérial). Ailleurs on s'est contenté de simples invocations *pro salute Imp.* ou *in H(onorem) D(omus) D(ivinae)* dans des dédicaces religieuses (Germanies, Rhétie...). La diversité et la précocité de l'implantation des dieux augustes tient sans doute à divers facteurs. Les régions économiques dynamiques dotées très tôt, dès Auguste, d'infrastructures, de villes et en particulier de colonies romaines attirant une immigration italienne, ont constitué un terrain favorable. Les littoraux et leurs ports (Hispanie, Narbonnaise, Dalmatie, Africa), les grands axes fluvio-routiers (Baetis, Rhône, Drave et Save, route de l'Ambre, Danube, vallées de l'est de l'Africa) ont été particulièrement touchés. Il est probable que certaines métropoles aient joué le rôle de pôles de diffusion pour les régions voisines (Aquilée pour les régions adriatiques et danubiennes, Lyon sur l'axe Méditerranée-Germanie, Carthage pour les plaines et plateaux de l'Africa, Cirta pour sa confédération) et des cités moins importantes ont pu jouer le rôle de relais¹. En revanche les dieux augustes sont plus rares dans les régions moins ou plus tardivement intégrées de l'Intérieur ou de la périphérie (Nord et Ouest de la Gaule, Germanies, Bretagne, Rhétie, Norique septentrional, Intérieur dalmate et annonien, Dacie, Sud de l'Africa, Numidie occidentale, Maurétanies).

Cette répartition privilégie les régions les plus romanisées, avec une présence italienne parfois ancienne. L'analyse de la chronologie nous permettra-t-elle de voir la diffusion et l'intensité des dieux augustes en fonction de ce phénomène ?

¹ Les cartes montrent une diffusion autour d'autres villes notamment en Afrique : Thugga surtout, Uchi Maius, Mactar, Vaga, Ammaedara, Théveste, Sicca Veneria, Madaure, Thibilis, Mascula, Lambèse, Sétif ; dans les provinces danubiennes: Virunum, Celeia, Carnuntum, Aquincum, Salone, Apulum.

III - Longue durée et évolution idéologique ?

Il est indispensable de pouvoir disposer de textes bien datés pour déterminer les modalités d'implantation, de diffusion, d'évolution des dieux augustes, le processus de leur disparition. Malheureusement très peu de documents fournissent une date précise par les consuls ou la titulature d'empereurs ou de membres de leur famille ou la mention de personnages connus. Les autres ne peuvent être situés que dans une fourchette chronologique déterminée par des critères internes (formulaire votifs et funéraires, onomastique, mention de fonctions, de divinités ...) ou plus vaguement encore par la graphie, le style du monument ou le contexte archéologique. Le bilan est donc décevant puisque trop souvent la fourchette de datation est de un voire deux siècles. Cependant certains textes bien datés permettent de cerner les débuts de l'expression épigraphique et la fin. Il est plus difficile de suivre l'évolution du culte.

A – Le commencement ...

1 - À Rome et en Italie

A Rome – on l'a vu (supra p. 128) - l'initiative vient du pouvoir, qu'il s'agisse des premiers monuments consacrés aux « vertus augustes » (*Victoria, Pax, Iustitia, Concordia, Ops...*), expressions de la puissance d'Auguste ou des Lares Augustes. Le modèle venu d'en haut est rapidement imité par les *vicomagistri*, les collèges et les *collegia Larum et imaginum*, qui confèrent le titre d'Auguste à de nombreuses divinités – celles qui les concernent plutôt que celles de l'Empereur - sans que le pouvoir semble s'en mêler. L'empereur ne cherche d'ailleurs pas à augustaliser systématiquement les divinités classiques. Il s'est abstenu d'appliquer son *cognomen* aux dieux des nombreux temples qu'il restaurait, voulant peut-être respecter des dédicaces plus anciennes, ou des monuments qu'il créait¹. Il offre lui-même à diverses divinités des statues avec l'argent des dons du *populus romanus*. Or aucune des inscriptions n'attribue le titre d'Auguste à ces dieux : Mercure sur un autel de *vicus* (C. 6, 30974, en 10 a.C.), *Volcanus* (C. 6, 457 en 9 a.C.), les *Lares Publici* (C. 6, 456 en

¹ Dans le temple d'Apollon Palatin érigé en 28 a.C. avant l'adoption du titre d'Auguste (27 a.C.) le dieu ne pouvait être dit Auguste.

N°	Références	Site	Dieux Augustes	Date	Dédicant
	Îles méditerranéennes				
M1	Michel 2011, 2	Aleria	[Deae] Ro[mae Augu]sta[e]	27-1 a.C.	Coloni Alerini
M12	Michel 2011, 5 ; AE 1989, 346=1941, 81	Lipara	[Lar]ibus Augusteis et Genio Caesa[ris] liberorumq eius	f. 1 ^{er} s a.C.-14 p.C.	C Publius... [Phi]l[ar]girus se[vi]r primus et prior
	Hispanie				
H187	RIT 58	Tarraco	[Vi]ctor[iae A]ugustae	26-19 a.C.	Colonia T[riumphalis] Tarraco
H117	C 2, 4701, 4703-4711	Via Augusta pr Castulo	Iano Augusto	2 a.C.	
H125	C/7,976=AE.1991,1027	Corduba/Cordoue	Fortunae [Aug?]	5 p.C.	L Postumius Bla...
H51	C 2, 1133 ; CILaSe 385	Italice	mag Larum Aug	1-14	C Marcus Apilius
H163	C 2, 5929	Cart Nova	Lares augustales et Mercurium	14-19 p.C.	piscatores et propolae
H191	C 2, 4500 = IRC IV, 17	Barcino/Tar/Barcelona	Veneri aug	1-30	M Porcius Martialis
H123	CILII ² /7, 204	Sacili Martiales	mag Larum Aug	27-28	
H8	C 2, 181	Olisipo	Mercurius aug	1-50	C. Iulius C Iulii Lib., Augustalis
H35	ERBC 156	Arucci	Marti Aug	1-50 p.C. ou II ^e s (CILA)	(municipal ? Campus Martis ?)
H64	CILA 2, 601= Hep 5, 696	Orippto/Dos Hermanos	Merc[ur]ius aug[us]	41-54 ou 1-50	L Egnat[ius]..sevir
H87	C 2,1952	Cartima	Venus aug	53-54?	[Vib]ia L f Rusticana Cartimitana
H124	CILII ² /7, 222	Corduba/Cordoue	Dianae A[ugustae]	vers 50 p.C.	Sulpici[a] Proc[ula]
H20	CPILC 492	Augustobriga/Talveira-la-Vieja	Nymphae Aug.	Julio-claudiens	M. Antonius, Ivagum
H128	CIL II ² /7, 324	Corduba/Cordoue	mag Larum Aug	1 ^{er} -d II ^e s	
H129	CIL II ² /7, 327	Corduba/Cordoue	mag Larum Aug	1 ^{er} -d II ^e s	
	Gaule, Germanie				
G133	C 4335	Narbonne	Paci Aug	26-25 a.C.	T Domitius Romulus
G159	ILA Bordeaux 3= C 13, 569	Burdigala	Iovi Aug	20 a.C.- 14 p.C.	Martialis, arula... cum templo et ostis
G242	ILTG. 359	Beauvais	Mercurius	1-25?	C Iulius Melissus
G202	C. 1769	Lyon- St Just	Mercurius & Maia	14-37	M Herennius M I Albanus
G80	C 12, 2558	Hauteville (Allobroges)	Aug. Vin[ti]o	14-50	T Valerius ... Crispinus sacer. Vinti, praef pagi Dia...
G81	C 12, 2561	Seyssel (Allobroges)	Vintio Au[g] Polluci	14-50	Q Catus...Bellicus, sacerdos [praef ?] pagi Dia[rensis]
G82	ILGN 348	Seyssel (Allobroges)	Augusto [Vintio?]	14-50	C Marius D f vol , Ilvir, praef fabr IIIvir locor Publ pers.
G267	C. 5343	Lac d'Antre	Marti Augusto	vs 50	Q Petronius Metellus, M Petronius Magnus IIII? Viri, C Iul Respectus, C Iul Metellus
G261	AE 1993, 1221	Augst-Grienmatt	Aesculapio Aug	vs 50	Ti. Claudius Claudianus
G32	G31 ; C 12, 5859	Andance (Allobroges)	Apollo Aug	Julio-Claud.	C Iulius M f...; C Iul C f...; Iulia...
G205	C. 1780	Lyon-Trion	Silvanus	1-68?	Tib. Cl. Chrestus, clavic. Carc. Publ., aram et signum inter duos arbores cum aedicula
	Prov. danubiennes				
D181	C 3, 3158	Salona?	Ianus Pater Aug	ap 9 p.C.	C Iulius C f Ser Aetor
D221, 222	C 3, 2904 + 9982, 6566 + 9994	Iader	Iovi Augusto, Iunoni Augustae	Auguste?	Appuleia M f Quinta, L Turpilius Brocchus Liciniani f
D225	Sasel 260 = AE 1964, 270	Cissa/Caska, Pag	B D Dom Heia aug Triumphalis terrae marisq ...	vs 24 p.C.	Calpurnia L Pisonis aug(uri) f(ilia)
D229	C 3, 3047	Alvona	Nymphae	d 1 ^{er} s	Ti. Gavilius C f Claud Lambicus%
D357	RIU 135; AE 1934, 68	Savaria/ Szombately	Aecorna	1-41	Emonienses
D232	ILJug 3, 2902	Gradisce p. Plomin	[Silvan]us?	1-50	L? Aquilius Rufus
D273	C 3, 3922 = ILSI 1, 18	Neviodunum/Gross Malence	Sedatus	1-50	
D144	C 3, 1796	Narona	Saturnus	41-54?	Claudia Aesernina, sacerdos Divae Aug. ?
D185	Marsic 2007, 111-128	Tragurium/Trogir	Hercules Aug	25-75	Donatus
D19	AE 1950, 98 = Ilpron 121	Virunum/Grossbuch (rég. Klagenfurt)	Dis Smertrius	41-70/100?	M Claudius Rufus, Iulia Gemellina
D580	IDR 5, 366; C 3, 1158	Apulum	Victoriae Aug	98-138	L Iul T f Galer Leuganus Clunia vet leg XIII G M V aedis custos C R keg XIII
D570	IDR 5, 74=C 3, 1008	Apulum	Fortunae Aug et Genio Canabens	117-138	L Silius Maximus vet leg I Ad P F magistrans primus in can, Silia lanuaria, Silius Firminus
D560	IDR 3, 241; C 3, 940; AE 1971,38	Geoaiu Bař, Brucla, p. Nagy-Enyed	Nymphae	158	M Staius Priscus, Leg Aug Pr Pr
D533	IDR 245	Sarmizegetusa	IOM, Marti Aug	120-166	Translati in Leg XIII G
D577	C 3, 7768= IDR 317	Apulum	Sarapi Aug	164-168	Tib. Iulius Flaccinus, Leg Aug Pr pr
D515	C 3, 1568	Ad Mediam/Mehadia	Herculi Aug	157	Felix ...Saturnu P(ublicus) ex stationis Tsiernen

D551	IDR III/3, 276;C 3,1416	Sub Cununi	<i>Victoriae Aug</i>	157-158	<i>M Staius Priscus legatus eius pr pr</i>
	AFRIQUE				
A4	IRT 301	Lepcis Magna	<i>Marti Augusto</i>	6 p.C.	<i>Civitas Lepcitana, auspiciis imp(eratori) Caesaris Aug(usti), ductu Cossi Lentuli co(n)s(ul) XV viri sacris faciundis proco(n)s(ul) Provincia Africa</i>
A861	AE 1981, 870	Belalis Maior/Hr el Faouar	<i>Sat(urno) Aug(usto)</i>	Auguste	<i>[Iu]lius Adiuto(r)</i>
A10 (et A13)	AE 1961, 107	Lepcis Magna	<i>Victoriae [A]u[gu]stae (occiso Tacfarinate)</i>	21 p.C.	<i>P Cornelius Dolabella cos VII vir Epul Sodalis Titiens proco(n)s(ul)</i>
A8	IRT 308	Lepcis Magna	<i>[Fortuna ou Porta] Augusta Salutaris</i>	27-30 p.C.	<i>C Vibius Marsus, procos.</i>
A1	IRT 269	Lepcis Magna	<i>Cereri Augustae sacrum</i>	35-36	<i>C. Rubellius Blandus co(n)s(ul). pont(iffex). proco(n)s(ul). dedic(avit). Suphumbal ornatrix patr[ria]e Annobalis Rusonis. [f]iliae. d(e).] s(ua). p(ecunia). f(aciendum).</i>
A2	IRT 273	Lepcis Magna	<i>Dis. Augustis</i>	42 ou 43	<i>Q. Marcius. C. f(ilius). Barea. co(n)s(ul). XV vir. S(acris). F(aciundis). Fetialis. Proco(n)s(ul). II. Patronus. dedicavit / Iddibal. Magonis. f(ilius). Tapapius. Lepcitanus. de. sua</i>
A18	C 8, 22694 (cf C.22733, 22728, ILT 37)	Gigthis	<i>[Libe]ro? Patri? A[u]g(usto)</i>	Auguste ? ou II-III ^e S ?	<i>M. Iulius C. [f]ilius]. C. [f]ilius Quir(ina) Mandus. flamen [perpetuus decreto or]dinis [ex HS ...] MN. flamoni. pe[r]petui sui are[am]. m[agnam marmor]eam.</i>
A19	C 8, 22695	Gigthis	<i>M[er]curi[o] Aug.</i>	Néron	<i>C. Serv[ili]us. [P]la[ut]us ? Qui[r]r(ina) Mauri[n]us pro f[lam]o[n]io / p(erpetuo). suo et. Vale[riae] Paulinae. u[xor]is...</i>
A20	C 8, 22696	Gigthis	<i>Mercuri[o] Aug(usto) sacr(um)</i>	Néron	<i>C. Servilius. Mau[ri]nus flamen p(er)p(etuus)</i>
A171	C 8, 24347	Djebel Djellud	<i>Saturno Aug(usto)</i>	I ^{er} s ? Julio-Claudiens ?	<i>Q. C(aelius). F(elix) sacer(dos). intravit</i>
A334	ILAF 306	Thinissut Bir Bou Rekba	<i>Augusto. deo</i>	Julio-Claudiens ?	<i>Cives. romani qui. Thinissut negotiantur, curatore. L. Fabricio.</i>
A631	C 8, 26464	Thugga Dougga	<i>Cereri. Aug(ustae).</i>	54 (50-60)	<i>M. Licinius. M. l(ibertus). [T]yrann[us]. et. Licinia. M. l(iberta). Prisca, flamine et flaminique du Pagus</i>
A632	C 8, 26603	Thugga Dougga	<i>[Cer]eri. Aug(ustae).</i>	54 (50-60)	les mêmes
A635	ILAF 546	Thugga Dougga	<i>Dis Aug(ustis). sacr(um). Genio Thug(gensis) Aescula[pio] Saluti. Victoriae.</i>	41-54	<i>Ti. Claudius. Abascantus suo. et sodalium. nomine</i>
A1568	AE 1998, 1594	Caesarea/ ChercHELL	<i>Veneri [Augustae signum] cum duabus [statuis marmoreis] Iubae et Ptol[emae]i regum recu]batoris quat[tor insignibus] ornatis d(edi)</i>	45-47	<i>Serg(ius). Su[l]picius Galba] proco(n)s(ul) Africae d(onum)</i>
A324	AE 1992, 1805	Chul /Beni Khaled (4 km au S de Menzel Bou Zelfa), O de presqu'île du Cap Bon	<i>Saturno. Aug(usto).</i>	47-55	<i>civitas. Chul. sufe [atus] C. Lepthini et Mani... Senti</i>
A649	Dougga Et. Epig.165, 5	Thugga	<i>Mercurio Aug(usto)</i>	Avant 50	<i>L. Liconiu[s] Rogati[amus]</i>
A639	Dougga Et. Epig. 158, 3	Thugga	<i>Iovi. Aug(usto). sacrum</i>	Caligula-Claude ou Flaviens	<i>L. Terentius Adiatoris fil(ius) Rufi nianus signum. Iovis Victoris conservatoris et candelabra cum lucernis ob honorem patronatus civitatis suae Thugg. in se decreto</i>
A902	C 8, 25703	Thuburnica /Sidi Ali Bel Kacem	<i>Marti Aug(usto)</i>	Julio-Claudiens ? (Auguste ?)	<i>Q. Furfanius. Q. f(ilius). Lem(onia tribu). M[art]ialis. ... ob hono[re]s suos. II vir(atus). et. flam(onii)/ Aug[usti]</i>

Fig. 9 - Les premiers documents datés des dieux augustes.

4 a.C.)¹. Et c'est le cas aussi pour le dieu *Sol* associé à l'obélisque qu'il érige au Champ de Mars². Mieux, aucune des divinités citées dans les Actes des *Ludi Saeculares* ne reçoit le titre

¹ Supra p. 78; C. 6, 74, 701/2, 31060, 30974, AE 1900, 88, 135.

² C 6, 701-702 : *Imp. Caesar Divi f. Augustus Pontifex Maximus Imp. XII, Cos XI, Trib. Pot. XIV, Aegypto in potestatem Populi romani redacta Soli donum dedit.*

d'Auguste¹. Et dans les Actes des Arvales on ne rencontre que les vertus augustéennes du début de l'Empire (*Felicitas, Pax, Providentia, Salus Augustae* ; Scheid 1998c). L'empereur ne laisse-t-il pas en ce domaine libre initiative aux particuliers et aux associations après avoir donné l'impulsion première avec les Vertus et les Lares Augustes ?

Il semble que l'imitation du modèle romain soit la règle en Italie. Les premières dédicaces concernent, comme à Rome, les Vertus et les Lares Augustes². Elles émanent des élites ou de collèges contrôlés par elles³. A Pompéï le modèle romain - *imitatio Urbis* - semble étroitement suivi à travers les cas de *Fortuna Augusta* et de *Concordia Augusta*. Sur le forum, dans l'édifice du culte impérial – *chalcidicum, cryptam, porticus* - qu'elle consacre à *Concordia Augusta* et à *Pietas, Eumachia, sacerdos publica* (C. 10, 810, 811) ne fait que suivre l'exemple de Livie à Rome où un « culte oblique » de l'impératrice transparait sous la figure de *Concordia* dans la *porticus Liviae* de l'Esquilin : l'exèdre du portique d'*Eumachia* présente une statue de Livie-Concorde, à laquelle répond symétriquement dans la crypte la statue d'*Eumachia*, son imitatrice⁴. De même si *Fortuna Augusta* reçoit son temple en 3 p.C. d'un membre de l'élite, *M. Tullius M. f., tribunus militum a populo*, son culte est desservi par des *ministri* esclaves ou affranchis qui lui consacrent des dédicaces de 3 à 45 p.C.⁵. Enfin il est possible – mais sans attestation épigraphique – que le sanctuaire du *macellum*, donnant sur le forum, desservi par les *ministri Mercurii et Maiae*, devenus *ministri Augustales Mercurii et Maiae*, puis *ministri Augustales*, esclaves ou affranchis eux aussi, ait été le siège d'un culte à Mercure Auguste⁶. Nous retrouvons ici une certaine imitation des *magistri vici* de Rome. Les Lares Augustes sont honorés par des *ministri* à Puteoli en 1 p.C. En 18 p.C. des affranchis, *magistri pagi* honorent Cérès Auguste dans l'*ager* de Nepet⁷. A Oriculum en 32 p.C.⁸ on rencontre aussi *Fortuna Augusta* vénérée par un magistrat et *praefectus fabrum*. Les Lares Augustes sont honorés par des *cultores Larum* à Tusculum en 33 et par des *magistri* à Ostie

¹ Panciera 2003, 228-229, note 105.

² La diffusion des dieux augustes s'est faite en Italie à partir de Rome, mais à un rythme lent (Gregori 2009, 317).

³ En Italie, Gregori 2009, 323, relève 11 dédicaces de la première moitié du I^{er} s. Une seule est donnée par un magistrat et *praefectus fabrum* (C. 11, 4081, Oriculum). Toutes les autres le sont par des affranchis ou esclaves, *ministri, cultores Larum*, sévir, mais 8 d'entre elles ont été soumises à autorisation des décurions.

⁴ Livie avait dédié en 7 p.C. avec son fils Tibère – qui venait de célébrer un triomphe et de dédier en son nom et en celui de son frère Drusus le temple de la Concorde - la *porticus Liviae* conçue comme un sanctuaire luxueux qui célébrait Livie, lien vivant entre Auguste et Tibère, comme un symbole de la concorde dynastique gage de continuité et de stabilité du pouvoir. Or *Eumachia* poussait l'imitation, non seulement en s'inspirant de monuments romains, mais en dédiant son « édifice » en son nom et en celui de son fils probablement décédé. Il est particulièrement signifiant que l'édifice voisin était le sanctuaire du *Ge[n]ius Augusti* ou *coloniae* ?] offert à la même époque en 7-4 a.C. par Mamia, elle aussi *sacerdos publica*. Pour cette analyse voir Torelli 1998, 251-261.

⁵ C. 10, 824 en 3 p.C., 828 en 15-17, 827 en 39-40 et 825 en 45 ; Torelli 1998, 262.

⁶ Torelli 1998, 262

⁷ C. 11, 3916.

⁸ C. 11, 4081.

en 51¹. Ainsi le relais des notables, imitateurs de la famille impériale, semble avoir été rapidement pris par des affranchis. Quelle est la situation dans les provinces occidentales ?

2 - En Occident

Comment l'introduction des divinités augustes s'est-elle déroulée en Occident ? Quelques observations dans les divers secteurs provinciaux nous amèneront à proposer une réponse.

a) En Afrique, une apparition précoce

Les témoignages les plus significatifs viennent d'Afrique. Si l'empereur est absent des premières dédicaces datées il n'en est pas de même des proconsuls. On les voit ériger des monuments personnels comme *P. Cornelius Dolabella* qui honore *Victoria Augusta* en 21 p.C. à Lepcis Magna et à Oea (A10,13)² ou *C. Vibius Marsus* qui s'adresse probablement à [*Fortuna* ou *Porta* ?] *Salutaris Augusta* en 27/30 à Lepcis Magna (A8). A Caesarea le proconsul *P. Sulpicius Galba* vénère Vénus [Auguste] en 45-47 (A1568)³. Si ces dédicaces de gouverneurs sont rares, elles sont généralement bien situées dans les espaces urbains, notamment ceux des capitales provinciales ; pourtant elles ne constituent au mieux que des exemples visibles. En revanche maint gouverneur ou autre haut fonctionnaire, sans être lui-même donateur, apparaît comme dédicant d'un monument offert par une cité, un évergète et l'on ne peut s'empêcher de penser que ses conseils, ses suggestions ont pu contribuer à l'adoption de l'épithète Auguste pour désigner le dieu honoré. Cela semble particulièrement vrai au début de l'Empire pour *Cossus Cornelius Lentulus* dédicaçant en 6-8 p.C. le don de la *civitas lepcitana* à Mars Auguste à l'occasion de sa victoire sur les Gétules remportée sous les auspices de l'empereur (A4). Il en est de même pour *C. Rubellius Blandus* (A1)⁴, protégé de Livie qui dédie en 35-36 le temple du théâtre de Lepcis Magna, offert par *Suphunibal* à Cérès Auguste. La statue de la déesse qui porte les traits de l'impératrice constitue un hommage indirect à l'*Augusta* depuis peu disparue. Dans ces deux cas lepcitains

¹ C. 10, 1582, *EE* 9, 679, *AE* 1964, 151.

² Il a été auparavant gouverneur de Dalmatie, province dans laquelle il a développé le culte impérial (dédicace à *Divus Augustus* dans l'*augusteum* de Narona, création du culte provincial à Epidaurum) (Zaninovic 1998).

³ Et *C. Pomponius ... Rufus Acilius... Caelius Sparsus* (A16 ; Chemmakh) mais à une date plus tardive (98-117).

⁴ Mais aussi probablement pour *Q. Marcius Barea* qui dédie le temple d'*Iddibal Tapapius aux Dii Augusti* en 42-43 (A2).

les gouverneurs avaient une implication particulière dans les dédicaces offertes par la cité ou un de ses notables et il est possible qu'ils aient donné leur avis¹.

Mais ce sont les communautés civiques et les élites municipales qui fournissent l'essentiel des premiers documents datés². Sur 62 occurrences des débuts de l'Empire retenues nous comptons 4 proconsuls, 11 communautés civiques, 24 magistrats, 6 pérégrins appartenant à l'aristocratie des *civitates*, 2 vétérans, 3 descendants de colons italiens, 2 collègues, 2 militaires, 4 hommes du peuple, 13 affranchis, 1 *vilicus*, 1 esclave (du légat propriétaire). Les élites municipales représentent donc près de 70 % du total. Ces faits semblent confirmer que l'augustalisation a été initiée par les communautés civiques ou les membres de l'aristocratie en fonction mais que les autorités impériales se sont révélées assez discrètes (6,45 %).

Certains cas privilégiés semblent accréditer cette conclusion. A Lepcis Magna où les documents sont bien datés, c'est la *civitas lepcitana* qui inaugure une longue série de monuments aux dieux augustes (Mars Auguste, dès 6 p.C. ; A4)³, suivie par de grands évergètes appartenant à l'aristocratie phénicienne de la ville : *Suphunibal Annobalis Rusoni*, en 35-36 (A1), *Iddibal Magonis Tapapius* en 42-43 (A2). A Thapsus des émissions municipales (RPC 795-797) honorent Junon et Cérès Augustes sous Tibère. A Gigthis c'est Mercure Auguste qui est honoré par un flamine sous Néron (A19, 20). En Proconsulaire, à Belalis Major (A861) le monument d'un citoyen à Saturne Auguste serait augustéen. La *civitas* de Chul offre une stèle à Saturne Auguste en 47-55 (A324). Dans le *pagus* et la *civitas* de Thugga les premiers dieux augustes datent pour la plupart de Claude ; parmi les auteurs des hommages, on note : *Tyrannus* (A632, 631), affranchi, flamine du *pagus*, associé à son épouse flaminique elle-même. Il est fondé de pouvoir d'un chevalier de Carthage, *M Licinius Rufus*, possessionné en ce lieu; son hommage à Cérès Auguste – et le recours à l'augustalisation - doit prendre modèle sur la capitale. On relève aussi un autre affranchi *Ti. Caudius Abascanthus* et le *sodalium* dont il est membre (A635), un Africain naturalisé, patron de la *civitas*, *L. Terentius Adiutoris fil. Rufinianus* (A639) et enfin un pérégrin, *Felix Dati Leuga*, *sufes maior* membre de l'aristocratie de la *civitas* (A636). Mais dans la capitale Carthage nous n'avons pas d'attestation ancienne de l'augustalisation qui devait y être cependant présente. En effet le culte impérial y fut particulièrement précoce comme en

¹ Et cette influence a dû être permanente comme le montrent des exemples plus tardifs. A Théveste le légat propriétaire assume en 85-86 la dédicace d'un autel (?) à Jupiter Auguste donné par un vétéran, ancien centurion de la *XXII Primigenia*, ancien prétorien, originaire d'Alba Pompeia (A783). A Timgad en 120 un autre légat procède à la dédicace au *Genius Coloniae Augustus* d'un monument offert par un *flamen perpetuus* (A1343).

² Certes la démarche est très approximative car beaucoup d'inscriptions ne sont pas datées ou le sont de manière imprécise.

³ Ajoutons pour une date aussi précoce les monnaies municipales de Thapsus (RPC 1, 795-797) mentionnant Junon et Cérès Augustes.

témoignent les monuments augustéens que sont le sanctuaire (privé) de la *Gens Augusta* et les reliefs de La Malga (appartenant à un autel monumental). Cette rareté des dieux augustes s'explique sans doute par les destructions et la restructuration du centre urbain de la colline de Byrsa où se trouvaient les principaux sanctuaires poliades tels ceux d'Esculape-Eshmoun, de Caelestis-Tanit, de *Concordia*, sans parler du Capitole. Or des documents tardifs font peut-être référence à la dénomination des dieux de l'époque augustéenne puisque – cela est prouvé – l'aménagement du centre urbain fut particulièrement précoce et doit remonter à la fondation de 29 a.C. Un texte mentionnant une évergésie de plusieurs centaines de milliers de sesterces s'ouvrirait par une dédicace [*Caelest* ou *Iunon*]i *Au[g sac]* ¹. Une dédicace d'Apulum (D562) en Dacie réalisée en 198-209 par un légat devenu gouverneur de Rhétie, originaire d'Afrique est précieuse car elle associe les principaux dieux de Carthage, *Caelestis*, *Aesculapius*, le *Genius Carthaginiis*, au *Genius Daciarum*. Or les deux premières divinités sont dites Augustes sans doute parce qu'elles l'étaient déjà dans la capitale africaine, et ceci peut-être dès Auguste. Enfin un élément supplémentaire nous vient de Thugga sur le territoire de Carthage. Il semble que certains cultes y reprennent ceux de la métropole: nous avons déjà cité Cérès Auguste sous Claude (A631, 632), ajoutons les *Dii Augusti*, soit le Génie de Thugga, *Salus* et *Victoria*, vénérés par un affranchi de Claude (?). Nous relevons encore un texte mentionnant Jupiter Auguste offert par un patron de Thugga sous Caligula ou Claude (peut-être les Flaviens). Mercure Auguste est rencontré avant 50 p.C. et enfin *Concordia Augusta* (non datée)... Il est donc fort probable qu'Esculape, Caelestis, Cérès, Concordia au moins aient été dénommés précocément Augustes à Carthage même.

Il est intéressant d'examiner des monuments plus tardifs mais qui sont les premiers attestés dans leurs cités ; ces documents montrent bien la part primordiale prise par les notables dans l'adoption de l'augustalisation². A Mactar c'est sans doute l'*ordo* de la cité qui honore un dieu auguste inconnu (Apollon, Diane)³ avant 70 (A95). A Thignica (A436) la *civitas* offre un sanctuaire à Dis et Saturne Augustes en 93-94. Un temple de Saturne Auguste est élevé par le Pagus d'Uchi Maius en 96-98 (A695). A Limisa, les *Limisenses* honorent Mercure Auguste sous Hadrien (A64). A Thuburbo Majus les premières dédicaces, datées de 98-138, sont l'œuvre de magistrats pérégrins⁴ ou de descendants de colons italiens citoyens ou magistrats de Carthage⁵ mais aussi d'un *vilicus* (A392). A Mustis, municipe romain de César, les premiers textes datés sont de l'époque trajano-hadrienne, et ils sont tous issus de

¹ Elle peut appartenir au temple de *Caelestis* ou à la basilique et se rapporterait alors à la statue colossale de *Lucilla in formam Iunonis* (Sebaï 2005, 279, 287).

² Une exception: à Théveste, Mais à Théveste le premier texte daté (en 85-87) vient d'un centurion (A777).

³ L'inscription a été trouvée dans le temple d'Apollon près de l'arrivée de l'aqueduc.

⁴ A382, 389, 390 ; un non magistrat : 394.

⁵ A373, 375, 384.

personnages qui sont à la fois flamines perpétuels et duumvirs. La *civitas sustritana* restaure un temple de Pluton Aug. en 161-169 (A602). A Chidibbia c'est la *civitas* qui honore Hygie (?) Aug. en 182-183 (A834). Dans les colonies de Numidie fondées par Nerva ou Trajan (Cuicul, Timgad, Lambèse), les premiers représentants de l'augustalisation sont majoritairement des flamines perpétuels, flaminiques ou autres notables (vétérans..). Un autre cas exemplaire nous vient de Giufi qui devint colonie sous Sévère Alexandre sans que l'on puisse connaître sa vie municipale antérieure. Non seulement la *civitas peregrina* a offert un monument et un spectacle en l'honneur de Minerve Auguste en 198-209 (A348). Mais, peu après, au moment de la fondation coloniale, une série de statues est érigée au forum, dédiées surtout à des dieux augustes, par les soins des édiles, magistrats particulièrement prestigieux ici, agissant souvent en couple¹, c'est-à-dire *ex officio*. Th. Belkhaïa-Karoui² qui a étudié ces documents en conclue que c'est l'*ordo* qui a imposé ces actes d'embellissement de la cité à ses magistrats en guise de *summa honoraria* : ici l'*ordo* aura par conséquent choisi à la fois les divinités à honorer et le titre *Augustus/a* qui les désigne presque toutes.

b) Dans les autres secteurs provinciaux en fut-il de même ?

En Corse les *coloni Alerini* offrent un monument à *Dea Roma Augusta* (M1) probablement associée à Auguste en 27-1 a.C.

En Hispanie, nous n'avons qu'une occurrence de communauté civique précoce, la colonie de Tarraco qui dédie à *Victoria Aug.* en 26-9 a.C. (H187). On pourrait songer à d'autres monuments datés de 2 p.C. Il s'agit des milliaires de la *Via Augusta* (H117): ils comptent les distances *a Iano Augusto*, c'est-à-dire, selon P. Sillères³, à partir d'un arc marquant l'entrée de la voie en Bétique, au passage du Baetis. Le monument n'a pas encore été retrouvé mais P. Sillères pense avec de bonnes raisons que l'arc - semblable au Janus consacré en l'honneur de *Germanicus* à Pise et portant des effigies impériales⁴ - comportait sans doute une chapelle consacrée à Janus Auguste, dieu des passages - et de la paix - tout à fait approprié dans ce site frontalier. Bien entendu le *Janus Augustus* peut ne désigner que l'arc lui-même sans qu'un culte particulier soit rendu à Janus en tant qu'Auguste. Mais si

¹ A342-344, 346-355.

² Belkhaïa-Karoui 2012 (Giufi). L'auteur souligne la volonté de l'*ordo* d'imiter Rome dans le choix des dieux augustalisés : *Quirinus* (rappelant le fondateur de Rome Romulus), *Apollo, Liber, Mercurius*...

³ Sillères 1994. Voir infra p. 298.

⁴ L'arc de Vindonissa/Brugg en Germanie supérieure (C. 13, 5195) consacré par les *vicani Vindolandenses* à Mars, Apollon, Minerve et Vespasien pouvait supporter les statues de ces dieux et de l'empereur qui leur était ainsi associé.

l'hypothèse de P. Sillères est exacte¹, nous avons là, en 2 a.C. au moins, l'un des plus anciens exemples de dieu auguste en Hispanie. On peut penser que ce monument officiel dressé sur une voie construite par l'empereur a été consacré sinon par l'Empereur lui-même, du moins par un gouverneur, donc à l'initiative du pouvoir central désireux de propager une formule épigraphique liant l'empereur aux dieux². Cependant l'arc a pu être élevé et financé par des municipalités voisines ou par un riche particulier³. Les divinités augustes attestées par les émissions municipales tibériennes (*Aeternitas*, *Providentia*, *Salus Augustae* à Emerita (RPC 29, 47, 48, 39, 38), *Aeternitas Aug.* à Tarraco (RPC 219, 226), *Pietas Augusta* à Caesaraugusta (RPC 344)) sont bien la preuve que les corps civiques sont les premiers responsables de la diffusion de cette expression du culte impérial. Nous relevons encore six notables⁴ dont certains ont dédié à l'intérieur de sanctuaires publics, ce qui laisse entendre qu'ils reprenaient des formules religieuses de la communauté. A côté des élites les dieux augustes sont très tôt adoptés par les couches moyennes et l'Hispanie nous en montre maint exemple précoce avec les Lares Augustes. On rencontre en effet un *magister Larum Aug*, *C. Marcius Apilus* dès le premier empereur à Italica. Et le culte des Lares Augustes, desservi par des *magistri Larum Aug.*, est attesté dès Auguste et Tibère à Cordoue, *Seria Fama Iulia* ... Il semble bien que le culte des Lares Augustes ait été organisé par les cités elles-mêmes puisque les desservants se disent *magistri Larum* de telle cité⁵ et sans doute ont-ils été nommés par elles. Les plus anciennes dédicaces de *seviri Augustales*, à un dieu auguste sont attestées à Olisipo (H8 ; en 1-25 ?), à Orippe (H64 ; en 1-50 ou 41-54), à Barcino (H191, en 1-30), puis à Italica (H52 ? ; Julio-claudiens); quelques unes datent des Flaviens⁶. Or les *augustales* sont eux aussi désignés par l'ordo et leurs dons aux dieux augustes sont accomplis souvent *ob honorem*. Le milieu des collègues est également rapidement touché comme le montre l'exemple des *piscatores et propolae* de Carthago Nova, qui associent en 14 p.C. Mercure aux *Lares augustales*. Cependant la mention sur la dédicace du magistrat monétaire peut indiquer un contrôle de la part de la cité. Ainsi les notables municipaux semblent bien être les initiateurs

¹ Un argument en ce sens est à chercher dans les dédicaces réelles celles-là, à Janus Auguste liées à des arcs africains.

² Que les empereurs n'aient pas pris l'initiative de l'augustalisation est montré par un document de Tucci (C. 2/5, 65) où un légat impérial consacre un monument, au nom de Tibère, à *Hercules Invictus* qui ne reçoit nullement le titre d'Auguste.

³ Ainsi le temple du pont d'Alcantara sur le Tage a été consacré en 103-104 par son architecte *C. Iulius Lacer* (Etienne 1958/1974, 480-485) et financé par diverses cités de Lusitanie (C. 2, 760).

⁴ Julio-claudiens : H21, 124, 125; Flaviens : H24, 87, 107.

⁵ A Cordoue la titulature *mag(ister) lar(um) aug(ustorum) C(oloniae) C(ordubensum) P(atriciensium)* semble bien montrer que le culte est public bien que desservi par des affranchis (c'est le cas aussi des *magistri vicorum* romains). A Tarraco ces mêmes *magistri* se maintiennent conjointement avec les *augustales* (Serrano Delgado, 1988a). Ils sont attestés des Flaviens (C. 2/14, 1256 ?) au III^e s. (C. 2/14, 1247).

⁶ Flaviens : Suel (H84), Ipagrum (vers 75 ; H106), Singilia Barba (*mag lar.* H95), Ossigi (H115), Baesucci (H157) ;

de l'augustalisation mais ils ont été tout de suite rejoints et imités par les riches affranchis, notamment les *magistri Larum* et les *augustales*.

La Gaule et la Germanie sont de peu de secours tant les inscriptions précocément datées sont rares. Pourtant la même image se dégage. On attribue à 26-25 a.C. donc à une date très précoce – avant l'édification de l'*Ara Pacis* romain - un monument à *Pax Augusta*, offert par un colon de Narbonne, *T. Domitius Romulus* (G133), dont le gentilice renvoie à une famille d'aristocrates indigènes bénéficiant de la citoyenneté depuis la fondation de la colonie par *Cn. Domitius Ahenobarbus* en 118 a.C. et dont le *cognomen* affirme la romanité de façon éclatante. Sous Tibère peut-être des dédicaces sont adressées à *Vintius Aug.* par des préfets de *pagi* allobroges (G80-82). Sous les Julio-claudiens un sanctuaire du territoire de la colonie de Vienne, à Andance, a dû être dédié par des membres de l'aristocratie allobroge en l'honneur d'Apollon Auguste, à la fois l'Apollon actien et le protecteur d'un *pagus* (G32; infra p.309-310). Ces dédicaces allobroges viennent toutes de notables du territoire alors que dans la capitale aucun dieu auguste n'est attesté à date haute. Mais on peut penser que les dédicaces de l'ager ne font que refléter les formulations épigraphiques du chef-lieu. Sous Tibère, sûrement, un sanctuaire avec des statues de Mercure et Maia Augustes et une *imago* de cet empereur est offert par l'affranchi *M. Herennius M. l. Albanus solo publico*, ce qui laisse supposer une intervention de l'*ordo decurionum* (G202). A Beauvais un texte mentionnant Mercure Auguste (G242) daterait de 1-25 : si cette chronologie est exacte, l'auteur de la dédicace *C. Iulius Melissus* ne peut être qu'un aristocrate gaulois (*cognomen*) dont la famille a été naturalisée depuis peu. Les autres monuments ne peuvent être datés avec assez de précision¹. Ce sont des magistrats de la cité de Langres qui, vers 50, consacrent un temple de Mars Auguste dans le sanctuaire public du lac d'Antre (G267). Et à la même époque un notable d'Augst honore Esculape Auguste (G261), là encore dans un grand sanctuaire public. Vers 80 un sanctuaire de Mercure Auguste est offert très probablement (le texte est très mutilé) par l'*ordo* de Cologne (G290). Comme en Afrique ou en Hispanie les élites sont les premières à adopter et à diffuser l'augustalisation. Il est difficile en revanche de trouver des dédicaces précoces de sévirs. Elles apparaissent postérieures à celles des élites².

Dans le secteur danubien, le texte daté le plus ancien – après 9 p.C. – dédié à Janus Auguste émane d'un décurion, probablement de Salone, vétéran glorieux et décoré des

¹ Il se peut que l'Apollon augustéen ait été vénéré en tant qu'*Apollo Augustus* chez les Allobroges (infra p. 304-305).

² Ainsi dans la cité de Vienne l'augustalisation est attestée chez les notables en 1-37 (G81, 82), 1-50 (G72, 80, 89) alors que chez les sévirs elle n'apparaît pas avant 50 p.C. (G56). Dans la cité de Nîmes les sévirs ont recours à l'augustalisation dès le I^{er} s. (118/119, 120) mais les inscriptions des notables ne sont pas datables. A Narbonne une inscription de notable a été attribuée à 26-13 a.C. (G133), soit avant une inscription aux Lares Augustes d'un groupe de 3 personnes qui pourraient être des *magistri larum Aug* (G130) et qui serait du I^{er} s.

guerres illyriennes de Tibère (D181). Sous Auguste apparemment, des membres de l'élite, mère et fils, offrent les statues des divinités de la triade capitoline qualifiées d'Augustes (Jupiter et Junon augustes seuls attestés) pour un temple qui était peut-être le Capitole de Iader (Dalmatie ; D221, 222). Un autre monument précoce est celui que dresse vers 24 p.C. à *Bona Dea Domina Heia, Calpurnia* la fille de *L. Piso augur* (D225). D'autres inscriptions augusto-claudiennes viennent de membres probables de l'*ordo decurionum*¹, mais aussi de marchands d'Emona, d'un exploitant de mine². Les inscriptions des *augustales* apparaissent sous les Flaviens et surtout à la fin du I^{er} et au début du II^e s³. Elles sont donc postérieures à celles des élites⁴ ici comme ailleurs. En Dacie devenue province en 107 seulement, les gouverneurs ont-ils donné l'impulsion première ? Les dieux augustes sont honorés avant 160 quatre fois par eux⁵, mais aussi par deux vétérans, un *augustalis*, et un esclave public contrôleur des douanes (fig. 9)⁶.

Ces observations tendent à montrer que l'augustalisation s'est répandue très vite en Occident, peu après son apparition à Rome. L'initiative semble être venue des communautés civiques et de ses élites. Mais les couches supérieures des *humiliores, magistri Larum, Augustales*, peut-être des collègues ont été prompts à suivre l'exemple.

3 - Les raisons d'une diffusion précoce

Il reste à tirer un bilan de ces constatations. Il semble difficile que dans un laps de temps relativement court entre la fondation du principat sous Auguste et les règnes de Tibère ou de Claude, le titre Auguste ait été exclusivement⁷ retenu par hasard pour qualifier les dieux en relation avec le pouvoir impérial dans des provinces aussi éloignées que les trois

¹ D19, 144, 232, 229, 273.

² D357, 185.

³ Flaviens : D372 ; fin I^{er}-déb. II^e s. : D133, 137, 140; sans précision mais après le début du II^e s.: D16, 411.

⁴ A Salone en 9 p.C. (D181), à Iader sous Auguste sans doute (D221, 222), à Cissa vers 24 p.C. (D225), à Alvona au début du I^{er} s. (D229), à Narona (D144 en 41-54 ?) ; sous les Flaviens à Savaria (D360).

⁵ Les premiers documents datés remontent aux années 157-168 (D550 en 157/8, D560 en 158, D569 en 161-164 ; D577 en 164-168 – et leurs dédicaces se poursuivent régulièrement jusqu'en 253). Mais ils peuvent avoir été érigés dans le contexte privé du *praetorium* comme sans doute D562, 577 et cette antériorité apparente n'est peut-être pas significative. Les premiers notables municipaux sont attestés vers 170/180 (D515, 554), ou même en 204 (D601).

⁶ Le rôle du gouverneur apparaît aussi en 161-169 dans une dédicace de la *Res publica* de Poetovio aux Nymphes Augustes où figure la mention *mandante leg. Augg. pp.* (D341).

⁷ Seules les provinces des Trois Gaules, des Germanies et de la Bretagne ont adopté parallèlement aux dieux augustes d'autres expressions de l'association de l'empereur aux dieux : juxtaposition de *Augustus* et plus tard (II^e s.) du *Numen Aug.* aux dieux.

provinces hispaniques, 4 des 7 provinces Gallo-germaniques, 2 des 6 provinces danubiennes, et 3 des 5 provinces africaines. Faut-il invoquer le modèle romain ?

Dans la capitale même les empereurs n'ont pris que des initiatives limitées, laissant le soin aux *magistri vicorum*, aux esclaves et affranchis impériaux, aux collèges de s'emparer de la formule de l'augustalisation. En province également le prince s'abstient d'employer une telle formule dans ses dédicaces. Voulait-il ainsi favoriser l'expression spontanée (réelle ou supposée) d'une adhésion consensuelle à sa personne dans sa fonction de médiateur entre les dieux et les hommes ? Mais le modèle romain a pu être diffusé par la numismatique. Cependant on est étonné de constater qu'aucune divinité auguste n'apparaît dans le monnayage impérial ou sénatorial augustéen. Sous Tibère n'est attestée que *Salus Augusta*. C'est seulement avec Claude que les légendes des revers monétaires mentionnent des divinités dotées du titre d'Auguste (*Ceres, Libertas, Pax* et *Victoria*) alors qu'en épigraphie on les connaît dès le premier empereur. Il faut sans doute chercher ailleurs l'influence de Rome.

On sait que la préoccupation des élites locales est l'*imitatio Urbis*¹. Et il se peut que les échanges humains entre la capitale et les cités (ambassades, voyages des notables, des commerçants) aient pu faire connaître ici et là les diverses formes d'expression du culte impérial en honneur dans la capitale. Certaines cités avaient pour patrons des sénateurs ou même des princes de la *gens Augusta*². D'autres virent l'empereur lui-même séjourner dans leur chef-lieu (Tarraco, Narbonne, Nîmes ...). Mais de telles modalités de contact expliqueraient-elles une diffusion aussi uniforme des dieux augustes ?

A y réfléchir, une intervention discrète mais directe du pouvoir impérial semble probable. Si partout le terme « Auguste » apparaît et lui seul, se pourrait-il qu'il y ait eu une sorte de consigne ? On songe alors au rôle possible des gouverneurs, bien que les dédicaces des hauts fonctionnaires aux dieux augustes soient peu nombreuses (infra III^e partie). On en a la preuve à Lepcis Magna (supra p. 161) où quatre gouverneurs participent à des dédicaces aux dieux augustes sous Auguste, Tibère et Claude³. Dans trois cas ils se contentent de faire la dédicace de monuments offerts par la cité ou ses élites. On ne peut que soupçonner leurs

¹ Gros, Zanker 1988, 297-333. Nous avons évoqué le cas de Pompeï.

² En Hispanie, en Narbonnaise...

³ On a aussi le cas de dédicaces à Apollon et Diane Augustes, à Jupiter Auguste par les gouverneurs de Crète-Cyrénaïque à Cyrène (supra p. 206) et à Sérapis, Victoria, les Nymphes, *IOM* et Mars Augustes par des gouverneurs peu après la conquête de la Dacie (fig. 9). Il se peut qu'en Dacie, province conquise tardivement, les autorités aient donné l'impulsion première. La province est créée en 106 et les premiers documents datés remontent aux années 157-168 ; ils émanent pour la plupart des gouverneurs ou des procurateurs : D531 :157/8, D560, en 158, D569 en 161-164 ; D577 en 164-168 – et leurs dédicaces se poursuivent régulièrement jusqu'en 253 ; on a aussi mais aussi un *praefectus cohortis* (D513), un vétérans (D580), et un esclave (D515). Mais leurs monuments peuvent avoir été érigés dans le contexte privé du *praetorium* et cette antériorité apparente n'est peut-être pas significative. Les premiers notables municipaux sont attestés vers 170/180 (D534, 573), ou même en 204 (D601).

conseils dans l'élaboration de l'inscription. Sans doute entrait-il dans leurs attributions de contrôler la politique urbanistique des cités, elles-mêmes honorées lorsque le représentant du Prince procédait à la dédicace d'un monument qu'il avait autorisé. On peut donc supposer qu'ils ont été des conseillers – peut-être des relais du pouvoir impérial - auprès des élites de la cité pérégrine ou privilégiée et qu'ils ont suggéré l'augustalisation. Or les conseils ou les consignes du gouverneur pouvaient être sollicités aisément par les représentants des élites municipales lors des séances des assemblées provinciales¹ auxquelles assistait le gouverneur. Il pouvait en particulier émettre des vœux, des suggestions devant les représentants du *Concilium*. Ses conseils s'exerçaient également lors de la tenue des *conventus*. Et d'autres contacts avec eux n'étaient pas rares (ambassades...). La dédicace avait lieu sans doute lors d'une tournée du gouverneur qui avait, lui-même, la satisfaction de voir son nom figurer en bonne place sur un monument public important dans un *locus celeberrimus*². Dans cette hypothèse, le pouvoir pouvait laisser se manifester une certaine spontanéité, tout en l'encadrant, en la canalisant vers des formes idéologiques « politiquement correctes ». Mais il est vrai que les véritables donateurs décidaient et n'étaient pas tenus de suivre les conseils de l'autorité impériale³. Si des suggestions proposées d'en haut ont été cependant adoptées, c'est qu'elles ont rencontré un terreau favorable au sein d'une élite de colons ou d'indigènes largement acculturés et désireux de s'intégrer. Le relais des élites municipales⁴ trop heureuses d'imiter la capitale⁵, auxquelles s'associaient les riches catégories moyennes – mais pas encore les couches populaires ? -, a donc été essentiel : les dieux augustes ont été célébrés sur les monnaies municipales, dans des sanctuaires, par l'érection d'autels dans le centre civique. L'émulation entre les cités ne pouvait que favoriser l'imitation des unes par les autres ou l'adoption commune d'une suggestion faite par le gouverneur au sein du *Concilium*

¹ Elles existent en 12 a.C. dans les Trois Gaules, à l'époque claudienne ? en Narbonnaise (Le Roux 1994d, 398-399 ; Vespasien pour Fishwick 1978b, 1219-1233), en 26 a.C. en Bétique (Etienne 1958/1974, 416), sous Tibère ? en Tarraconaise (Le Roux 1994d, 399 ; Fishwick 1978b, 1210-1215) sous Claude ? en Lusitanie (Le Roux 1994d, 400 ; Fishwick 1978b 1215-1219), sous Vespasien en Afrique et en Dalmatie (Fishwick 1978b, 1219-1233), sous Trajan en Pannonie, en Dacie (Fishwick 1978b, 1233-1236, *id.* 2002, 173-177).

² Saatsamoinen 2010.

³ D'après J.-B. Rives en Afrique : Les gouverneurs, s'ils dédient des temples, n'ont aucune autorité religieuse et ne prennent pas d'initiative ; ils ont un simple rôle d'encouragement (Rives 1994, 76-84). L'Assemblée provinciale, qui pourrait jouer un rôle d'intermédiaire avec l'Etat, peut exercer une influence concernant le culte impérial municipal, voter des décrets jouant uniquement comme des recommandations (Rives 1994, 85-96). Pas de contrôle religieux de la part du pouvoir. J.-B. Rives pense que l'initiative vient des élites individuellement et qu'elles sont avalisées par la cité trop heureuse de profiter de leur évergétisme (Rives 1994, 100-172).

⁴ Elles organisent parallèlement le culte impérial municipal autour d'un autel du prince vivant (et de Roma ?) puis d'un temple des Divi, culte confié à un *flamen Aug.*... Sur le culte municipal : en Hispanie Etienne 1958/1974, 197-250, Delgado Delgado 1998, 2003 ; en Narbonnaise, Demougeot 1969b.

⁵ Ainsi à Cordoue peut-être sous Auguste, *Sulpicia Procula*, dame de l'aristocratie, consacre un monument à Diane Auguste. Il devait prendre place dans un sanctuaire consacré à Diane (et à Apollon ? *infra* p. 302-303), imitant le temple d'*Apollon Sosianus in circo* à Rome (Garriguet 1996, 280 ss, Marquez 1998, 123-124)

Provinciae, sans préjuger des différences dues à des sensibilités ou à une chronologie différentes.

B - ...et la fin

1 - Données chronologiques :

On peut pour commencer faire le recensement des derniers monuments précisément datés aux dieux augustes (Fig. 10). Bien que les deux ultimes textes datent du milieu du IV^e s., la plupart ne dépasse pas la fin du III^e s. Dans les provinces occidentales, entre 235 et 310 on compte au total 38 documents et seulement 4 à partir de 310¹. La numismatique officielle offre le même spectacle puisqu'on relève 41 occurrences de « dieux » augustes dans les légendes des Julio-Claudiens et des Flaviens, 53 dans celles des Antonins et des Sévères et 36 entre 235 et 310. Pour ce qui est des vertus augustes (Tab. 10, Ann. I) les émissions se concentrent dans la période julio-claudienne (11 cas) et les guerres civiles (7 cas) pour disparaître sous les Flaviens (2 cas) et les Sévères (1 cas) au profit des vertus de l'Auguste.

Dans la péninsule Ibérique la dernière attestation sûre² est une dédicace de Tucci à *Pietas Aug.* en 198-217. Quelques dédicaces sont datées sous toutes réserves du III^e s. et sept autres de la fin du II^e ou du début du III^e s. Autrement dit aucun texte ne paraît postérieur aux Sévères. L'Hispanie est le premier secteur provincial à voir disparaître les dieux augustes. Dans les Gaules et les Germanies, on relève 4 textes datés précisément : l'un mentionne Diane Auguste à Trennfurt en 212, un autre, *Victoria Aug* à Dedekirchen en 222, un troisième cite *Tutela Aug* à Bordeaux en 224, et enfin un dernier porte le nom de Mercure Auguste à Zellhausen en 249. Comme en Hispanie les Sévères ou leurs successeurs immédiats semblent être le terme du culte des dieux augustes. Sept inscriptions plus vaguement et moins sûrement datées semblent de la fin du II^e s. ou du début du III^e s. peuvent renforcer cette impression. Mais il se peut que quelques inscriptions relèvent du III^e s. sans pouvoir préciser davantage (9) et même du début du IV^e s. Dans les provinces danubiennes l'expression épigraphique des dieux augustes semble avoir perduré plus longtemps : si en Norique la dernière dédicace date de 310 – il s'agit de *Victoria Aug.* – huit, de la deuxième moitié du III^e s. et neuf, du III^e s. sans précision, c'est 17 que l'on peut attribuer à la période des Sévères à 250. Là encore c'est

¹ Les documents datés après 235 dans la péninsule italienne sont peu nombreux : à Rome : *Fons Aug.* en 244-249, (C. 6, 150), *Victoria Aug* en 365-367 (C. 6, 31403/4) et en Italie *Mercurius Aug.* en 244 (C. 5, 8237, Aquilée); *Victoria Aug* en 249 (C. 11, 3780, Veïes), *Hercules Aug. comes imp. Aureliani* en 270-275 (C. 11, 6308, Pisaurum).

² Une dédicace d'un patron de Conobaria à *[Pro]videntia [Aug] ?* (CILASe 992), datée de 297 est malheureusement mutilée.

	Références	Sites	Dieux augustes	Dédicants	Date
HISPANIE					
H68	CILaSe 991	Conobaria	[Pro]videntia [Aug] ?	Aristius Optatus patronus Rei P Hisp[alensis] (praef Aeg. en 297)	Vs 297 ?
GAULES, GERMANIES					
G46	C 12, 1834	Vienne	Silvano Au[g]	Primigenius Victoris se[rvus]	d. IV ^o s ?
G163	C 13, 584	Bordeaux	Tutelae Aug	C Octavius Vitalis (lddd)	224
G280	C 13, 6618	Trennfurt	IOM, Silvano Cons. Dianae Aug	Vexill. Leg. XXII PPF Sever.	212
G281	C 13, 6658	Zellhausen	[IO]M Helipolitano, Veneri Felici, Mercurio Aug	M Iulius M f Fabia Rufus Papinianus Sentius Gemellus dom. Beryto praef. Coh. Aquit. Castris Beldens ?	249 ?
G282	C 13, 6659	Seligenstadt	Dian(a)e August(a)e	L Gellius L f Flavia Celrianus Nemet. (centur) leg XXII PPF	204
G287	C 13, 8035	Dedekirchen	Victoriae Aug	C Publicius C f Septimia Sisca Priscillianus PP leg I M Alex. PF	222
PROVINCES DANUBIENNES					
D44	C 3, 4812	Virunum	Victoriae Aug	Fl Tacitus S.C. alae Aug, Ael Martius s C coh I Ael Brit	238
D117	C 3, 5572, Illpron 1503	Bedaïum	Bedaïo Aug sarc Aloumar	Setonius Maximianus, Fir. Firmianus II vir	237
D118	C 3, 11779	Bedaïum	Sacro Aloumarum Aug	Non Iuvenalis, L Vigius Victorinus (Ilviri ?)	241
D119	C 3, 5565+ 11771	Bedaïum	Victoriae Augustae	Aur Senecio V P dux	310
D121	C 3, 5613	Weihmorting	Noreiae [Aug]	Septimius Claudianus	244-249
D126	AE 1968, 413	Lauriacum	IOM, Iunoni Reg., Minervae Aug ceter. DD	Ael Restutus V P A V P	260-300
D153	C 3, 1911	Novae	Silvani Aug	Acutianus bf cos	239
D188	C 3, 10107	Brattia	Herculi Aug	Val Valerianus mil(es)	Licinius ? 308-324
D264	ILJ 1646	Halapic	H(erculi) A(ug)	P Aelius Celsius	241
D249	C 3, 13849, AE 1998, 1027	Mun. S.../Levertera	Invicto Aug	Aur. Argyrianus proc. [Aug ?]	270
D270	AIJ 240	Nevidonum	Deae Coryphea sive Caelesti Aug	M Aur Alexander bf Cos leg X Gem	232
D338	AE 1976, 540	Aquae Iasae	Fortunae Aug	T Fl Titi f Pap Oesci Domitius Valerianus (centurio) legionarius	231
D425	RIU 444	Brigetio	Minervae Aug	Sc(h)ola tubicinum	229
D407	C 3, 4441	Carnuntum	Silvanabus et Quadribis Aug	C Antonius Valentinus vet leg XIII G (porticum)	241
D432	RIU 832	Dunabogdany	Silvani Silvestro Aug	Iul Secundinus vet. (templum)	249
D478	C 3, 10304	Intercisa	Dianae Aug	Veterani coh. Hemesenorum	222-235
D437	C 3, 3412	Aquincum, Aquincum, Vac	Aesculapio et Hygiae Aug	Aur. Artemidorus bf leg. II Ad PGS agens CC	228
D444	C 3, 3427, 10380	Aquincum,	Herculi Aug	G Iul. Carinus PP leg II Ad PF sev.	233
D453	C 3, 3469	Aquincum	Marti Aug	Ael Paternianus V.E. praef leg II Adit A V L	283-285
D462	C 3, 10440	Aquincum	Diana Nemesis (dea)	Pupilius Hylatianus	259
D413	AE 1974, 500	Winden-am-see	Victoriae Aug	Fl Tacitus s. c(urator) alae Aug s c coh I Ael Brit	238
D434	RIU 871	Szentendre	Herculi Aug	P Ael. Aelianus praef leg II Adiut Protector Gallieni Aug N A V Leg	261-267
D516	IDR 3/1, 144	Tibiscum	Marti Aug	Iulius Licinianus co(n)s(ularis)	236-238
D517	AE 2006, 1175	Tibiscum	Minervae aug et Genio N. Pal.	Val. Rufinus actarius	Vs 250
D536	IDR 3/2, 266	Sarmizegetus	Marti Aug	M Antonius Valentinus eq r. dec. M Apul. Sacerd. Arae Aug N coronatus Dac III	238-244
D561	IDR 3/5, 32	Apulum	Apollini Aug	C Iul Lysias (centurio) leg XIII Gem sever	222-235
D567	IDR 3/5, 68	Apulum	Eponae Aug	Aur. Marcus V.E. A.V.P.	251-253

AFRIQUE					
A47	C 8, 23062+ 11167 et 906	Segermes	<i>Iovi Conservatori [Iunon]i. Reginae. Miner[vae Aug(ustae)]</i>	<i>Capitolium] Respublica Segermitanorum</i>	286-293
A88	C 8, 23400	Mactar	<i>M(atri) D(eum)M(agnae) I(deae) Aug(ustae)</i>	<i>Q Arellius Optatianus eq(ues)</i>	276-282
A89	C 8, 23401	Mactar	<i>M(atri). D(eum). M(agnae). I(deae). Aug(ustae).</i>	<i>Q Minthionius Fortunatus sacerdos MM</i>	285-293
A127	ILAf 106	Hr Cheraga	<i>M(arti ou ercurio) A(ugusto) et numinis maiestatem...dii boni impp DD NN</i>	<i>P Spiculus una c</i>	285-293 ?
A107	AE 2000, 1613	Thala	<i>Deo Patrio Marti Aug Adsertori Libertatis</i>	?	Tétrarchie
A114	C 8, 23286	Thala	<i>[Saturno] Aug(usto).</i>	<i>P. Postumi[us] Proculus. flaminatu. suo aram.</i>	286-305 ?
A323	AE 1975, 874	Chul	<i>Saturno Aug(usto) sacr(um)</i>	<i>C Manius Felix Fortunatianus sacerdos</i>	283
A412	AE 1988, 1110	Aradi	<i>Soli Invicto Aug</i>	<i>Devoti..</i>	361-363
A619	C 8, 15258	Thib. Bure	<i>Victoriae Augustae Imperatorum</i>	<i>[Colonia] Thubursicu[devota]</i>	Tétrarchie
A859	AE 1969/70, 657	El Ayaïda	<i>Saturno Aug</i>	<i>M Gargilius Zabo sacerdos</i>	323
A956	ILAlg I, 1241	Thub. NumiD.	<i>V(irtuti, eneri ?) A(ug)</i>	<i>Modestii. sacerdotes. Castinianus. pater et Festucius. et Purp</i>	284-305
A1056	ILAlg II, 4556	Taya	<i>B(acaci) A(ugusto)</i>	<i>N[o]nius Felix et Caecilius Tacit ?us m(agistri) T(hibilitani)</i>	283
A1368	AE 1949, 134	Timgad	<i>Victoriae Aug D N</i>	<i>Respub et Ordo Col Thamug</i>	361-363
A1403	AE 1919, 28	Lambaesis	<i>Iovi Optimo M(aximo Iunoni Reginae Minervae sanctae Victoriae Herculi Aug(usti) Genio Loci Dis Deabusq(ue).omnibus</i>	<i>M Aurel(ius) Decimus v. p. p(raeses) p(rov.)N(um)</i>	283-284
A1412	C 8, 2643	Lambaesis	<i>Deo Mercurio sancto Aug</i>	<i>M Aurel(ius) Decimus v. p. p(raeses) p(rov.)N(um)</i>	283-284 ?
A1481	C 8, 10909 + 20446 a	Novar(icia)	<i>Saturno Aug</i>	<i>(populaire)</i>	f. III ^e - d. IV ^e s
A1557	C 8, 9025	Auzia	<i>Victoria Sanctae Augustae</i>	<i>Praepositus Limitis</i>	301

Fig. 10 - La fin des dieux augustes (épigraphie).

sous les Sévères que les dieux augustes semblent briller de leur derniers feux ! La Dalmatie offre son dernier texte daté en 270 (*Invictus Aug.*) mais deux autres sont datés de 239 (*Silvanus Aug.*) et de 241 (*H(ercules) A(ug)*), trois autres pouvant dater des Sévères. En Pannonie, les derniers textes apparaissent sous la Tétrarchie (2 cas : Mars et Hercule Augustes à Aquincum), et ceux attribuables probablement ou sûrement au III^e s. sans précision sont au nombre de 32. Les dédicaces entre les Sévères et le milieu du III^e s. sont au nombre de 39 ! Enfin en Dacie les dernières dédicaces datées sont du milieu du III^e s. soit 20 ans avant l'évacuation des trois provinces : à Mars Auguste en 236-238 et en 238-244¹ et vers 250 à Minerve Auguste et au génie du *Numerus Palmyrenorum*, en 251-253 à Epona Aug. Les

¹ Une dédicace de Dacie à *Minerva Augg NN* date de 244-249 (*IDR 3/1, 184 ; Tibiscum*).

inscriptions sévériennes sont là encore conséquentes avec 13 occurrences. Le III^e s. sans précision donne deux textes. Venons en à l'Afrique où les dieux augustes sont attestés beaucoup plus longtemps. Un texte date de Julien et fait toutefois figure de survivant en 361-363¹ ; Un autre est daté de 323 et un, de la fin du III^e et du début du IV^e s. Dix textes datent de la Tétrarchie ; 26 se situent entre les Sévères et la Tétrarchie.

Ainsi la palme de la longévité revient à l'Afrique suivie de la Pannonie avec des monuments consacrés sous la Tétrarchie voire plus tard pour l'Afrique. Dans les autres provinces en revanche les textes ne dépassent guère la dynastie des Sévères et en tout cas se font beaucoup plus rares après. C'est donc au cours du III^e s. et plus particulièrement après les Sévères que l'usage de cette expression originale du culte impérial que sont les dieux augustes s'étiole et disparaît peu à peu. Cette raréfaction des textes après les Sévères, dans certaines provinces, ne serait-elle pas une illusion d'optique ? On a ainsi invoqué, pour la Bétique, une modification de l'« habitude épigraphique », comme par exemple la pratique d'inscriptions non plus gravées mais peintes sur les parois lisses des monuments dont la conservation est plus problématique². Pourtant des textes gravés sur pierre existent pour le III^e s., par exemple des dédicaces impériales et si le culte des dieux augustes était demeuré aussi important qu'au II^e s., il en resterait quelques témoignages même dispersés³.

De même les destructions éventuellement provoquées par les Barbares⁴, les remplois de monuments dans la construction d'enceintes ont pu faire disparaître les monuments les plus récents⁵. Mais pourquoi les textes postsévériens seulement auraient-ils été touchés ? On retrouve d'ailleurs dans les enceintes du Bas-Empire des monuments de toutes époques⁶. Il n'empêche que les dieux augustes connaissent un effacement par rapport aux siècles précédents. Il doit donc y avoir une raison spécifique. Faut-il incriminer la « crise du III^e siècle » qui, outre les destructions, la ruine économique et leurs conséquences sociales, amena

¹ Le christianisme ne triomphe pas avant la fin du IV^e s. en Byzacène centrale (Ben Baaziz 2000, 362-364).

² Le Roux 2001, 58, évoque la possibilité d'inscriptions peintes sur les parois lisses des autels ou bases et que le temps aurait facilement effacées. Mrozek 1973. Mac Mullen 1987, 184, 201-206. En Hispanie, Mayer 1993, 161-171 : constate que la saturation des espaces civiques et la nécessaire économie amène au III^e s. à la réutilisation de monuments antérieurs (gravure sur les autres faces, regravure, peinture sur ancienne gravure), puis à la peinture des inscriptions.

³ Comme c'est le cas dans les autres provinces (Afrique, régions danubiennes...). Même si un recyclage rapide des monuments est attesté (Le Roux 2001, 52), il est difficile de penser à un tel destin pour les monuments des dieux augustes avant la fin du III^e s. car, contrairement aux monuments honorifiques, ils sont consacrés (*sacrum*) aux dieux.

⁴ Les destructions dues aux Chrétiens ne peuvent être antérieures au milieu du IV^e s.

⁵ Le Roux 2001.

⁶ Par exemple à Bordeaux ont été remployés dans le rempart du Bas-Empire les textes *ILA* Bordeaux 2 (I^{er}-II^e s.), 3 (-20/+40), 12 (151-300), 17 (224), 20 (I^{er} s), 21 (51-220).

ou accentua des changements affectant le système de la cité, la religion et l'idéologie politique¹ ?

2 - Un rapport avec la « crise du III^e siècle » ?

La « crise du III^e siècle », longtemps associée à la notion impropre de « décadence » et largement surestimée, est aujourd'hui réévaluée par les Historiens². Pour ne prendre qu'un exemple, la Bétique a été peu touchée par les invasions³, et les pestes⁴ et ne fut pas dépeuplée⁵. L'économie prospère du II^e s. a pu être affectée dès la deuxième moitié de ce dernier et surtout au suivant par un ralentissement de son dynamisme⁶, mais elle se maintient en s'adaptant⁷. Il est donc impossible de voir dans la situation militaire et économique du III^e s. la cause directe de la désaffection envers les dieux augustes qui en Bétique – où les attestations de ce culte sont pourtant nombreuses - semble avoir été particulièrement précoce. Certes la situation au regard de la crise est fort différente d'une province à l'autre. Les Gaules et les Germanies semblent connaître un déclin économique lent et progressif, depuis le milieu ou la fin du II^e s., accompagné là aussi d'ajustements ; elles ne sont pas drastiquement affectées par des invasions pourtant catastrophiques sur le moment⁸. Malgré les invasions, les provinces danubiennes, elles, profitent du déplacement de l'axe stratégique de l'Empire sur le Danube et de la liaison étroite entre la société et l'économie urbaines de ces régions avec

¹ Après 260, dans les inscriptions sûrement datées, les cités (12 cas), les élites municipales (9 cas) sont toujours en tête devant les gouverneurs et procurateurs (8 cas), les soldats (4 cas), particuliers (1) et esclave (1).

² En dernier lieu Carrié, Rousselle 1999, en particulier pp. 89-125, qui soulignent l'excès du catastrophisme des sources littéraires des III-IV^e s., contredit par certains événements et les données archéologiques notamment. Lassère 2015, 159, parle pour l'Afrique d'un « accident passager après lequel tout ou presque reprend son cours normal ». Voir aussi Petit 1974, 297-523, notant le déclin de l'évergétisme dès la fin du II^e s. en Espagne et en Narbonnaise mais non en Afrique, ni Pannonie, ni Orient. La problématique est déjà développée dans Rémondon 1970, 243-324.

³ Après avoir subi, sous Marc Aurèle, l'assaut très bref mais dévastateur des Maures, qui n'interrompt pas le culte des dieux augustes attestés ultérieurement, la Bétique fut épargnée par la première vague d'invasions du III^e s. et relativement protégée lors de la deuxième vague (276) par les murailles construites et le plan défensif adopté après l'invasion des Maures. Seuls de petits bourgs industriels côtiers semblent avoir été détruits.

⁴ Carrié, Rousselle 1999, 523: celle de 165-190 épargne l'Espagne. On évalue aujourd'hui la part des victimes de la peste de 5 à 10 % de la population et non à la moitié comme on a pu l'avancer. Carrié in *CCG* 10, 1999, 255-260.

⁵ Les cas de villes ou portions de villes abandonnées le sont pour des raisons particulières (affaissement de terrain dans la *nova urbs* d'Italica, déclin des mines à Munigua).

⁶ Chic 1994, 195-199. Sans doute constate-t-on le déclin des mines (Domergue 1990, 219-223 ; Padilla Monge 1989, 253-422) et de la céramique sigillée (Mayet 1984, 291-294).

⁷ Si l'exportation de l'excellente huile bétique, principale richesse de la province, en partie liée à l'Annone qui lui assure un marché important, marque le pas (Padilla Monge 1989, 33-37), elle ne cesse pas, ni sous sa forme annonaire ni sous sa forme privée (Cabrera 3 sans tituli picti datée de 253 environ). Concurrencée en Italie par l'huile africaine, perdant le marché africain, l'huile espagnole put trouver de nouveaux marchés (Celui de l'Empire gaulois par exemple. Padilla Monge 1989, 34). Au demeurant c'est dans toute l'Hispanie que les cités conservent leur dynamisme (Perez Centeno 1999).

⁸ Knight 1999, 8-24. Sur le déroulement des invasions et les ruines consécutives, Demougeot 1969, 463-534.

l'armée¹. L'Afrique fut certainement la province la moins touchée par la crise dans sa prospérité et sa brillante vie municipale².

a) *Impact des invasions ?*

Le choc immédiat des invasions dont les effets – ruines matérielles, dépeuplement, angoisse - ont été surestimés a-t-il porté un coup à la confiance dans les dieux augustes ? Il est difficile de le dire. Vers 170 la Dacie est fortement touchée par la vague des Marcomans qui saccagent la zone des temples aux portes de Sarmizegetusa. Or la première préoccupation, la bourrasque passée, est de restaurer les monuments détruits. Le nouveau temple de Liber est dédié à Liber Augustus³, preuve s'il en est que l'idéologie impériale n'est pas encore affectée par ces prodromes de la crise. Mais en est-il de même un siècle plus tard ? Examinons la situation dans les provinces les plus touchées par des invasions. Certes des monuments de Dacie et de Pannonie sont consacrés à Mars ou à Hercule Augustes pendant des opérations contre les Barbares ou dans les années qui suivent. Après les assauts des Goths sous Philippe (243-249) on relève sous cet empereur et ses immédiats successeurs qui ont tenté de redresser la barre, des dédicaces à Mars, Minerve et Epona Augustes. Ont-elles été érigées pour les soutenir ? Notons qu'elles proviennent toutes de militaires et d'un gouverneur. En Pannonie la même incertitude domine. C'est au moment de l'invasion des Sarmates en 259 qu'à Aquincum *Pupillus Hylatianus* dédie à Nemesis Auguste, porteuse de la vengeance impériale contre les barbares, peu avant que la ville ne soit partiellement détruite en 260⁴. Faut-il voir aussi dans la dédicace d'un préfet de légion à Hercule Auguste à Aquincum sous Gallien l'espoir que le dieu agira à travers l'action militaire impériale contre les Alamans à Milan ou contre les Goths en Thrace après 260 (D442) ? 270, l'année où Aurélien combat les Vandales et les Sarmates en Pannonie mais est battu à Plaisance, est celle au cours de laquelle un *procurator Aug.* offre un monument à un dieu *Invicto Aug.* en Dalmatie (D249) ! S'il n'est pas toujours possible de prouver qu'ils sont en relation avec des événements militaires, la coïncidence chronologique incite à le penser.

On ne peut juger de la situation des Gaules et des Germanies ravagées à plusieurs reprises : la plupart des monuments datés ne dépassent guère les Sévères. Pourtant un préfet de cohorte originaire de Beyrouth fait encore une place aux dieux augustes en 249

¹ Au moins jusqu'en 268-270. Wilkes 1998, 282-297.

² Kotula 1995, Lepelley 1979, 1998, 102-104.

³ Daicoviciu, Piso 1977.

⁴ Sur les faits militaires Demougeot 1969, 446-447.

puisqu'il honore à Zellhausen la triade palmyrénienne en lui attribuant ce titre¹. Aucun monument ne semble en liaison directe avec les invasions et celles-ci n'ont pas eu pour effet direct de disqualifier les dieux augustes puisque ces derniers réapparaissent ensuite, s'il est vrai que Silvain Auguste est bien attesté sous la Tétrarchie G46). Certes les dédicaces se font plus rares chez les notables municipaux et les simples particuliers ; elles sont plutôt le fait de hauts fonctionnaires et de militaires (infra). En outre, en Gaule par exemple, de nombreuses dédicaces aux dieux augustes ont été remployées en urgence, comme bien des éléments de monuments funéraires et publics dans les remparts du Bas-Empire, tel celui de Bordeaux². N'est-ce pas le signe que ces monuments n'étaient plus considérés comme sacrés dès la fin du III^e s. qu'ils n'avaient plus la signification qui était la leur au moment de leur érection? L'Afrique modérément inquiétée par les Maures (entre 251 et la Tétrarchie) et envahie tardivement par les Vandales (249) fait figure d'exception ! Ses nombreux monuments d'époque tétrarchique viennent de communautés civiques, de magistrats et de prêtres municipaux autant que de militaires et de gouverneurs équestres.

Faut-il croire qu'ailleurs les élites municipales ruinées par les invasions et leurs conséquences économiques et politiques n'avaient plus les moyens de soutenir un évergétisme qui avait profité aux dieux augustes ? Ou bien leur désaffection était-elle liée à la mutation du système municipal ?

b) Des raisons économiques, sociales et civiques ?

D'après le tableau (Fig. 10), après 235, les dédicants appartenant aux communautés civiques et à l'aristocratie municipale avec 17 cas (surtout en Afrique) diminuent tout en demeurant importants ; mais les *augustales* et les riches affranchis ont disparu, les simples particuliers sont au nombre de quatre. En revanche on dénombre 13 hauts fonctionnaires (beaucoup de gouverneurs *A(gentes) V(ices) L(egati)* et 6 militaires (10 déjà sous les Sévères) : la part de l'administration et de l'armée semble donc accrue. Cette répartition est bien symptomatique et correspond à l'évolution sociale du III^e s³. Il y a là un signe évident de la désaffection de la communauté civique (sauf en Afrique) pour une expression du culte impérial si présente dans la cité aux siècles précédents. Cette désaffection est-elle due aux

¹ Nous laisserons de côté un document contestable. Il s'agit d'une monnaie de contrefaçon frappée clandestinement sous l'Empire gaulois : elle représente un dieu qu'elle nomme *Suttus Aug.*, probable *interpretatio romana* du Lug celtique (Gricourt & Hollard 1997). Mais il s'agit d'une imitation des monnaies officielles à la légende de *Victoria Aug.* Le titre *Aug.* ne s'explique sans doute pas par une intention religieuse ou idéologique mais par le simple souci d'avoir une contrefaçon crédible en collant aux légendes officielles.

² C'est le cas de *ILA* Bordeaux 2, 3, 12, 17, 18, 20, ou à Vesunna/Périgueux de *ILA* Pétrucorès 5, 9, 27.

³ Alföldy 1991, 143-165.

conditions économiques créées par la crise ? Face au péril militaire l'Etat en quête de ressources financières exerce une pression accrue et une contrainte administrative et policière que l'on a qualifiée de « terroriste » sur la population. Les catégories les plus touchées furent les notables de l'*ordo decurionum*. Certes une riche aristocratie terrienne minoritaire – parfois sénatoriale - prospère¹ profitant de la concentration des terres en *latifundia*, dominant une population croissante de colons², et vit dans de luxueuses villas suburbaines³ sans pour autant désertier la ville, lieu de prestige⁴. Mais à côté subsistent difficilement de nombreuses familles décurionales ébranlées par la crise économique, les destructions, et accablées par les charges imposées par l'Etat, sans pouvoir s'y dérober⁵ comme les plus riches. Dans ces conditions là, et même si quelques magnats peuvent manifester leur générosité, les vieilles familles décurionales ne peuvent plus faire preuve d'évergétisme⁶. Ni d'ailleurs les riches affranchis et les *augustales* frappés par l'inflation et le déclin du commerce interprovincial⁷. Or c'étaient ces notables municipaux et ces riches affranchis qui trouvaient dans les dons d'édifices ou de statues souvent consacrées aux dieux augustes l'occasion d'une autocélebration indispensable à l'illustration de la *dignitas* de leur famille⁸. Et l'on sait que les affranchis n'avaient de cesse que de suivre ce modèle élitiste.

Pourtant il y a lieu de s'interroger : si les statues des dieux augustes sont plus rarement attestées, il n'en est pas de même des statues impériales dont l'inflation est liée à la valse des empereurs à qui l'on doit allégeance lors de leur avènement⁹. Il y a donc là un choix au détriment des dieux augustes. Les dieux augustes étaient l'expression d'une foi dans la médiation impériale entre les dieux et les hommes permettant d'établir l'harmonie, la

¹ Pour l'Espagne, Le Roux 2001, 45-61, Jacques 1986, 106-121.

² Carrié-Rousselle 1999, 680-687.

³ Pour l'Espagne Padilla Monge 1989, 53-59, Gorges 1979, 104-105.

⁴ Perez Centeno 1999.

⁵ Sur la crise de l'*ordo decurionum*, Alföldy 1991, 147. L'Etat légifère pour faire respecter l'*obnoxietas* qui rencontre de plus en plus de résistances à partir de 250 (Carrié-Rousselle 1999, 692-69).

⁶ Il est vrai que l'évergétisme a pu changer de forme, les banquets se substituant aux constructions déjà réalisées (Melchor Gil 1994, Carrié, Rousselle 1999, 707). Le Roux 2001, 54-61 ne croit pas à la décadence des élites de Bétique. En outre le déclin de la construction publique, notamment en Afrique, peut s'expliquer par l'intensité de la construction à l'époque sévérienne laissant aux cités un patrimoine monumental suffisant (Lassère 2015, 509). Mais dans les Trois Gaules bien des familles de notables imprudemment endettées dans l'évergétisme ne peuvent plus faire face (Raepsaet-Charlier 2015).

⁷ Les affranchis sont de moins en moins nombreux (Camacho Cruz 1997 pour l'Espagne) et les *seviri augustales* ne sont plus attestés après Commode (Delgado Delgado 1998, Etienne 1958/1976 270-272). Voir Abramenko 1993.

⁸ Sur la relation entre raréfaction des inscriptions et crise des classes moyennes urbaines (décurions et riches affranchis), Mrozek 1973, 1998. Pour la Gaule «c'est la pression fiscale et la crise financière qui sont directement responsables du « silence » des monuments » (Delaplace, Jérôme 1997, 111-112). Sur le déclin de « l'évergétisme compétitif », Lane Fox 1986/1997, 603-606. Les attestations de décurions et de *seviri Augustales* se raréfient au III^e s.

⁹ C'est le cas en Espagne (Etienne 1958/1974, 497-517, qui note pourtant le déclin du culte impérial au III^e s.: il devient une simple obligation institutionnelle).

cohésion, la protection et la prospérité de la communauté civique. Or on assiste à une mutation de la cité comme porteuse de valeurs. Depuis la *Constitutio Antoniniana*, elle n'est plus un vecteur d'ascension sociale. L'Empire est passé de la « structure souple de fédération de cités sous l'autorité de Rome à la structure plus intégrée que justifiait l'universalisation de la cité romaine » avec un transfert des contraintes civiques sous un contrôle plus direct de l'Etat¹. L'exercice d'une magistrature ne confère plus la cité romaine à des pérégrins qui ont disparu et il n'est plus utile d'utiliser le support épigraphique pour faire connaître à ses concitoyens la possession de ce privilège de la citoyenneté romaine². Le décurionat n'est plus une étape vers l'ordre équestre alimenté directement par les *milites* et les *officiales*. Rouage administratif et fiscal essentiel pour un Etat de plus en plus lointain, anonyme et exigeant, la cité ne fait plus rêver. A partir de 250³ surtout on a l'impression que les cités se replient sur un certain égoïsme plutôt qu'elles ne participent avec enthousiasme à la grande aventure universaliste proposée par la réforme de 212⁴ et l'esprit civique recule devant les progrès de l'individualisme⁵. Le forum n'est plus le lieu du *consensus* civique autour d'un empereur désormais redouté et souvent détesté ; bien des centres urbains ne sont plus entretenus et servent dès le III^e s. de réserves de matériaux pour des édifices jugés plus utiles⁶. On comprend donc que les monuments publics, les statues qui dans ces espaces civiques portaient des dédicaces aux dieux augustes ne soient plus élevés, d'autant plus que les moyens font défaut. Pourtant le système civique n'est point mort même s'il se concentre dans le chef-lieu⁷.

c) A ceci faut-il ajouter des raisons religieuses ?

¹ Carrié, Rousselle 1999, 712. Et avec Dioclétien on assiste à une recombinaison des provinces et des cités.

² Derks 1999, 125 explique la « fin du *votum* », par la dépression économique du III^e s., mais aussi la *constitutio antoniniana* de 212 qui rendit inutile d'étaler sa citoyenneté au moyen du *votum*.

³ Carrié, Rousselle 1999, 698 ss.

⁴ Carrié, Rousselle 1999, 72.

⁵ On voit dès le II^e s. et surtout au III^e se développer un individualisme qui valorise les vertus domestiques (Etienne 1993, 85-91 ; Le Roux 1995, 124-125) mais aussi les intérêts et les égoïsmes privés et modifie les habitudes de convivialité. Les riches consacrent leurs ressources au luxe de leurs demeures plus qu'à la gloire de leur cité. Les classes moyennes se retrouvent dans le cadre des collèges dont les *scholae* ont toute l'apparence de luxueuses demeures.

⁶ En Aquitaine et en Gaule nombre de ces *membra disjecta* sont systématiquement réemployés dans les remparts de la fin du III^e et du IV^e s. (Maurin 1990). Voir récemment Van Andringa 2014, qui souligne la crise de la polis-religion qui, associée au culte impérial, n'est plus l'axe du *consensus* civique. Leur entretien est négligé au profit de la construction de nouvelles enceintes réutilisant les matériaux des édifices publics. Les sanctuaires en ruines sont pourtant encore visités après le milieu du III^e s., par des individus et des familles mais ne sont plus le cadre des grandes cérémonies civiques.

⁷ Raepsaet-Charlier 2015.

On a pu parler de la concurrence du Christianisme en pleine ascension - notamment lors de la « Petite Paix de l'Église » - s'exerçant à l'encontre du culte impérial et de la religion traditionnelle ; l'augustalisation en serait alors la première victime. Il semble que ce soit bien prématuré vers 250. Malgré leur visibilité accrue¹, les Chrétiens ne dépassent pas 4 à 5 % de la population au III^e s.² Les malheurs des temps, signes d'une rupture de la *pax deorum*, déchaînent les passions contre ces Chrétiens impies, qui se disent de la Cité de Dieu et non de celle de Rome, et sont jugés responsables. Les persécutions déclenchées par un pouvoir poussé par la population – là où les Chrétiens sont suffisamment nombreux - montrent bien que la foi dans les dieux traditionnels n'est pas ébranlée par le christianisme³. D'ailleurs la numismatique officielle consacre de nombreuses émissions aux dieux et vertus augustes⁴. Cependant en Afrique M. Le Glay⁵, notant la raréfaction des stèles à Saturne à partir du milieu du III^e s. attribue ce phénomène à la puissante diffusion du christianisme⁶. Au IV^e s. en tout cas l'impact de la nouvelle religion a pu être plus déterminant. Certes les dieux traditionnels restent vivants et activement vénérés⁷. Mais avec Constantin le Christianisme prend un avantage décisif et irréversible⁸. Quand celui-ci triomphe ce sont les dieux « païens » et l'augustalisation qui reculent parallèlement non sans résistance. Il est symptomatique malgré tout que la notion de « dieux augustes » ne se soit pas perdue comme

¹ Leppin 2007. Pour l'Afrique où le christianisme est précoce, Lassère 2005b. La christianisation est beaucoup plus limitée ailleurs (Mimouni, Maraval 2006, 330-332) : en Gaule (où elle fait de gros progrès après le milieu du III^e s., Delaplace, France, 1997, 139-140), Germanie et Bretagne et même en péninsule ibérique, mise à part la Bétique. Cette province semble déjà profondément christianisée à la fin du III^e s. (Garcia Villoslada 1979, 39-65, 89-97, 111; Sotomayor 1979, 92) ; les Chrétiens y représenteraient la moitié de la population ou au moins le groupe religieux majoritaire (Santos Yangas 1996, 184-185). Pourtant les Chrétiens espagnols subissent une forte pression païenne d'après le Concile d'Elvire.

² Pour Lane Fox 1997, 282-288, 606-613, le christianisme est très minoritaire avant Constantin.

³ Mac Mullen 1987. Les sacrifices continuent à être célébrés, sans doute de façon moins ostentatoire, jusqu'au IV^e s. (Raepsaet-Charlier 2015).

⁴ Mais il semble que depuis Dioclétien il s'agisse presque exclusivement des dieux ou vertus des (ou de l') Augustes. Les mentions de dieux augustes s'arrêtent avec Constantin (*RIC* V à VII). Dans *RIC* VII on ne relève que *Felicitas*, *Pietas* ou *Victoria Augustae*, et le plus souvent les « vertus » sont suivis d'*Aug.* au génitif ; les seuls « dieux » sont *Mars Augustorum*, *Sol Invictus Aeternus Aug.* Eux aussi sont associés au génitif d'*Augustus*.

⁵ Le Glay 1966, I., 487.

⁶ Le christianisme progresse notablement dans la deuxième moitié du III^e s. en Afrique mais les chrétiens n'y représentent encore qu'une « minorité appréciable » (Lassère 2015, 524). Lengrand 1998, 971, songe également aux progrès du Christianisme, et son succès populaire, pour expliquer la raréfaction des dédicaces païennes au III^e s.

⁷ Beard, North, Price 2006, 358-364, Petit 1974, 639-641. Ainsi en Afrique, Conti 2006 et aussi Lepelley 1979, 331-369, qui, rappelant les progrès rapides du christianisme populaire au III^e s., montre que seules les élites municipales restent attachées à un paganisme intellectuel et syncrétique, propre à exalter le patriotisme municipal et à garantir l'ordre social mais incapable de séduire les couches populaires qui restent cependant attachées à des pratiques païennes superstitieuses, qui ne disparaîtront pas avec la christianisation. Le christianisme est incapable d'incarner le patriotisme municipal ou d'exalter le loyalisme et l'unité autour du pouvoir. Les conversions opportunistes des maîtres suivies de celles de leurs dépendants sont restées bien souvent superficielles.

⁸ P. Veyne 2007, a bien montré que le triomphe du Christianisme au IV^e s. ne se serait jamais produit sans la conversion personnelle de Constantin et le soutien croissant des empereurs jusqu'à l'interdiction du culte païen.

le montrent les documents les plus tardifs¹. C. Lepelley a attiré l'attention sur une dédicace d'Aradi/Bou Arada en Proconsulaire (A412 ; infra p. 329) datée de 362-363, soit du règne de Julien au cours duquel la « Réaction païenne » triomphe. Elle est dédiée *Soli Invicto Aug(usto) sac(rum)* par des *Devoti numini magestati eorum*, pour le salut de l'empereur. Ces *devoti* seraient d'après C. Lepelley² des notables païens manifestant, à titre privé, leur adhésion à la politique religieuse de l'empereur, dans une cité probablement majoritairement gagnée au christianisme. Mieux, en 366-367, sous le règne tolérant de Valentinien, est connue une dédicace du Sénat et du Peuple romain, aux bons soins de l'*ex-praefectus Urbis Lucius Aurelius Avianius Symmachus*³, père de Symmaque, grande figure de la Réaction païenne. Elle est dédiée à *Victoria Augusta* à l'occasion de la restauration du *Pons Agrippae/Aurelii/Valentiniani* (C. 6, 33/4) sur lequel elle est gravée⁴. Il est fort probable que ce monument ait commémoré les victoires de Valentinien et de Valens, que l'une des statues érigées sur la balustrade représentait. La dédicace a pu être gravée aussi pour célébrer la déesse peu après le rétablissement en 361 par Julien de l'Autel de la Victoire enlevé de la Curie par Constance II en 357 et avant la deuxième affaire de l'Autel de la Victoire en 382, au cours de laquelle Symmaque, fils du précédent, préfet de la Ville en 384 s'illustrera. Ainsi les dédicaces aux dieux (et vertus) augustes ont pu être utilisées comme marques de résistance propre à la « Réaction païenne ». Mais leur rareté fait qu'elles constituent un « baroud d'honneur » pour les dieux augustes.

Si les dieux augustes ne sont plus qu'un souvenir au IV^e s., c'est qu'ils ont dé péri dans la deuxième moitié du III^e s., sans que l'on puisse accuser encore la concurrence du christianisme. Ne faudrait-il pas songer à une désaffection croissante à l'égard de l'idéologie impériale, ce qui ne signifie pas un effondrement de la fidélité à l'Empire⁵ ? En effet les affirmations de loyalisme et de dévotion au *Numen* impérial se multiplient⁶. Mais les statues

¹ On laissera de côté des dédicaces tardives à Saturne Auguste de la part de particuliers, la plus récente datant de 323 (A859 ; *AE* 1969/1970, 657, El-Ayaïda). Ce dieu reçoit systématiquement l'épithète Auguste si bien que son emploi peut relever d'une routine sans rapport direct et conscient avec l'empereur.

² Lepelley 2006, 275.

³ *RE* « Symmachus », col. 1141-1143.

⁴ Les deux pilastres qui portaient la dédicace se trouvaient disposés des deux côtés du pont, le texte lisible de l'intérieur (Bertinetti 2000, 55-57. *LITUR* 4, 1999, 107).

⁵ Selon Rémondon 1970, 246, la « fidélité générale des classes urbaines dirigeantes explique en partie que l'Empire ait surmonté la crise du III^e s. »

⁶ Dans un certain sens, à travers les vicissitudes c'est la valeur d'un homme qui s'impose sur le terrain militaire et (ou) politique et parvient à l'Empire. Cette valeur ne peut qu'être divine; elle est l'épiphanie d'une puissance divine qu'elle qu'en soit l'origine - personnelle ou surnaturelle (divine, astrale) - que chacun lui attribue. Elle est un *numen* que l'on désigne du nom de l'être supérieur en qui il se manifeste concrètement. D'où la multiplication de la formule *DNMQE*, qui partout devient la manifestation la plus éclatante d'une foi dans un pouvoir divin de l'Empereur à partir des Sévères seulement et surtout après eux, c'est-à-dire au moment où les dieux augustes déclinent. Ce n'est que l'annonce d'une évolution vers la survalorisation de la personne impériale - culminant avec Aurélien, *Dominus et Deus Natus* - survalorisation croissante avec l'affaiblissement du pouvoir et organisée

dont les bases portent la formule standard *d(evotus) n(umini) m(aiestatique) e(ius)* sont des hommages obligatoires et officiels envers les empereurs ; elles sont érigées par les communautés civiques, les hauts fonctionnaires ou les militaires et affirment un loyalisme indispensable, incontournable en ces temps d'usurpation. Le déclin du culte impérial est flagrant : il est de plus en plus institutionnalisé et a perdu sa spontanéité. L'augustalité a disparu¹, parfois le flaminat provincial². Le culte impérial n'est bien souvent qu'une coquille vide³. C'est que les malheurs des temps, même surestimés, amplifiés par la rumeur, créent un sentiment d'angoisse tel que l'on se met à douter du régime impérial et de ses relations avec les dieux malgré la propagande monétaire⁴. Instabilité, invasions, crise, inflation, appauvrissement, impuissance de l'Etat face à l'oppression et à la corruption des *Potentés* et même des représentants de l'empereur⁵, dureté d'une politique impériale de redressement finissent par provoquer chez certains une véritable haine du pouvoir. Peut-on croire encore que l'empereur soit le médiateur entre les dieux et les hommes pour leur apporter la paix, la prospérité, le bonheur ? On ne peut que douter de cette synergie qui découlait jadis de l'association des dieux et du prince. Les dieux ne se seraient-ils pas détournés désormais du souverain qui n'est plus le « bon prince » vertueux et pieux de jadis malgré l'insistance de la propagande monétaire ? Une Fortune aveugle ne conduirait-elle pas capricieusement le destin des hommes et de l'Empire à travers des événements devenus imprévisibles ? L'engouement populaire pour une astrologie estimée à l'égal d'une science ne pouvait que minimiser le pouvoir des dieux soumis comme les hommes à une prédestination astrale⁶. Quant aux élites cultivées et nourries de philosophie, elles pensent que le Grand Architecte, l'Un, décide de

d'en Haut, relayée par les hauts fonctionnaires suivis par les dirigeants officiels des cités, seuls à employer cette formule par devoir et routine.

¹ Duthoy 1976, 192. Les *augustales* ne dépassent pas le début du III^e s. en Bétique et le règne d'Antonin en Tingitane (Delgado Delgado 1998, 124-127, 132-135).

² Fishwick 1978b, 1250-1253.

³ Pour l'Hispanie, Etienne 1958/1974, 497-517, Padilla Monge 1989, 50. Et à plus forte raison au IV^e s. C'est ce qui explique l'existence de flamines ou de prêtres provinciaux chrétiens, charge que leur titulaire n'estime pas en contradiction avec sa foi (ainsi en Afrique: Lepelley 1979, 362-369 et Chastagnol, Duval 1974, 87-118) même si les autorités ecclésiastiques le condamnent (Concile d'Elvire). La formule *DNMQE* est employée par des fonctionnaires païens surtout, mais aussi chrétiens pour des empereurs païens mais aussi chrétiens, ce qui prouve qu'elle n'était plus qu'un acte de loyalisme formel, mécanique sans grande valeur religieuse, même si les élites païennes du IV^e s. se raccrochent au culte traditionnel du *Numen* comme ciment de la citoyenneté romaine (Gauthier 2000).

⁴ La propagande impériale insiste pendant la crise sur l'association des empereurs aux dieux. La représentation que le pouvoir donne de lui-même dans les types de revers de *denarii* fait une large place aux associations divines (21,8 %). Le thème de *Providentia Deorum* ou *Aug.* qui exprime le choix des empereurs par les dieux est le support de la légitimité impériale (Manders 2006, 285-289). Si cette propagande était efficace, elle devrait favoriser les dieux augustes même si les légendes monétaires ne les mentionnent pas directement.

⁵ Mac Mullen 1991.

⁶ En l'absence d'une loi de succession, les signes ont joué un rôle important dans l'affirmation d'une prédestination du pouvoir par les dieux. Mais au III^e s. s'affirme de plus en plus une prédestination astrale - en germe dès Auguste dans la valorisation de son signe le Capricorne. Pour Turcan 1978, 1032, cette prédestination astrale, désignant l'Empereur de toute éternité, est « vérifiable objectivement par les *Mathematici* et ... dépasse en somme la volonté des dieux »

tout; les dieux sont parfois ravalés au rang de daïmones ou de symboles. En outre la tendance vers une forme de monothéisme - dans les dédicaces: *Jupiter Pantheus, dii deaeque omnes* - se renforce qui joue contre le culte de multiples divinités spécifiques. D'un autre côté beaucoup recherchent un contact plus personnel avec les dieux, dans lequel l'émotion, le sentiment de respect entrent davantage en ligne de compte¹. Mais on assiste aussi au succès croissant des dieux « orientaux », à l'avènement d'un « second paganisme »² - surtout dans un milieu cultivé - dans lequel les dieux sont devenus providentiels, bons, moraux, collégiaux, de bons rois en somme, plus forts qu'une fortune capricieuse. On attend directement du dieu le salut personnel et familial³ et l'on se préoccupe moins de contingences politiques qui semblent insaisissables. On prie les dieux pour soi mais on attend peu de l'empereur auquel seules les personnalités rendent des hommages obligés.

C'est ce que paraît confirmer la documentation postérieure à 235. Dans les provinces danubiennes, face aux 16 occurrences pour les dieux augustes (attestés en Norique et Dalmatie au début du IV^e s.) on en relève 49 pour les dieux sans le titre d'auguste ; en Gaule le titre d'auguste n'est plus donné alors que nous avons 19 occurrences de divinités bien datées. Le cas de l'Hispanie ne peut être étudié faute de dédicaces datées postérieures à 235⁴. Seule l'Afrique nous réserve une surprise avec un poids beaucoup plus élevé des dieux augustes après 250 même s'ils restent inférieurs aux non augustes (25 contre 30)⁵. Mais en Afrique le poids de l'augustalisation a toujours été élevé (supra p. 221) et une telle disproportion n'est pas étonnante, d'autant plus que ces régions ont beaucoup moins souffert de la crise du III^e s⁶.

L'analyse des dédicants est elle-même significative. Si l'on s'en tient aux dernières dédicaces sûrement datées d'après 235, 37,5 % appartiennent aux ordres supérieurs : un sénateur, 14 chevaliers dotés de hautes charges (*praeses*, préfets militaires, procureurs, un

¹ Pour Rupke 2009, l'instabilité du temps aurait amené une évolution de la piété, moins attirée par la publicité d'une belle dédicace gravée que par une autre forme de communication religieuse comme la participation à des collèges de *cultores*, une conduite morale.

² Veyne, 1986.

³ Mais non la vie après la mort ou la résurrection, « besoins sociaux et spirituels qui furent bien plutôt créés que satisfaits par le christianisme » (Mac Mullen 1987, 215 et aussi 96-99).

⁴ A l'exception d'une consécration d'Emerita à Mars Auguste de 262-282 (H17) ; mais il s'agit de la restauration d'un monument bien antérieur.

⁵ En Proconsulaire et en Numidie, bien dotées en textes datés, les dieux augustes sont bien présents sous la Tétrarchie et vont même au-delà sous Julien (voir tableau). Sans le titre d'auguste, les dieux ne dépassent pas la Tétrarchie en Proconsulaire (*ILAlg* I, 179, 1228, 2048 ; C. 8, 17327) mais on en relève un en 320 en Numidie (AE 2003, 2012).

⁶ Mrozek constatait une reprise de la production épigraphique au IV^e s. après le creux de la deuxième moitié du III^e s. (Mrozek 2004, 136= *id.* 1998, 19-20). Pourtant on note l'absence d'une telle reprise autant pour les dieux augustes que les non augustes (8 et 5 occurrences respectivement au IV^e s.).

sacerdos Arae Aug de Dacie)¹. En revanche les élites municipales si présentes dans le culte au II^e s. ne recueillent que 27,5 %². Les *seviri*, les riches affranchis n'apparaissent plus. Les particuliers modestes ne représentent que 12,5 % et l'on ne trouve qu'un esclave. En revanche les militaires (du centurion au simple soldat et au vétéran) pèsent 20 % du total. Il est évident que les catégories sociales urbaines supérieures et moyennes qui constituaient l'essentiel de adeptes des dieux augustes (infra III^e partie) n'ont plus qu'une part réduite à 40 % alors que fonctionnaires et militaires atteignent 57,5 %³. Les monuments offerts aux dieux augustes le sont désormais essentiellement par des gouverneurs, de hauts fonctionnaires ou des militaires, autrement dit par des individus qui par leur fonction même devaient manifester en permanence et sous toutes les formes possibles leur loyalisme et illustrer l'idéologie impériale.

C – Une évolution difficile à cerner ?

Les résultats (Fig. 11) sont ici bien fragiles. On notera d'abord la forte proportion des inscriptions qu'il est impossible de dater (28,64 %). Pour ce qui est des textes datés, bien souvent la datation n'est pas sûre (45,87 % des inscriptions seulement sont datées précisément d'un règne ou d'une dynastie, avec quelques incertitudes parfois) et demeure trop vague de l'ordre du siècle ou plus (53,18 % ; tableau). Les critères retenus sont parfois contestables comme la graphie ou même le formulaire onomastique. On ne peut qu'espérer atteindre un ordre de grandeur à considérer d'ailleurs avec précaution. Ceci dit, il semble évident (en prenant le chiffre minimum) que l'on assiste à un progrès continu du culte des dieux augustes avec 9,78 % au I^{er} s., 26 % au II^e s. et 38,12 % au III^e s., 4,53 % étant à répartir entre les I^{er} et II^e siècles et 19,74 % entre les II^e et III^e s. Certes ces statistiques cachent des réalités plus complexes si l'on examine séparément les divers secteurs provinciaux. L'Hispanie et les Gaules-Germanies-Bretagne disposent de pourcentages déjà élevés pour le I^{er} s. (25,15 et 22,09 %) qui atteignent leur maximum au II^e s. (54,6 et 33,7 %) pour retomber sensiblement au III^e s. (11,65 et 14,36 %)⁴. En revanche dans les secteurs danubien et africain, le pourcentage beaucoup plus faible au I^{er} s. (5,64 et 6,43 %) progresse tout en restant

¹ Il en est de même pour les dédicaces aux dieux sans le titre d'Auguste en Proconsulaire et Numide, postérieures à 250 : le poids des gouverneurs surtout et autres administrateurs y est largement prédominant. Bien souvent, à défaut du titre Augustus, la relation avec l'empereur est établie au moyen de la formule *pro salute D.N.*

² Ces dernières sont surtout importantes (15 % du total) en Afrique où la crise municipale est moindre.

³ On note aussi 47 dédicaces *pro sal imp.* (tauroboles, dédicaces à IOM et autres dieux) : 19 à des dieux augustes, 28 à des dieux non augustes. Les premières émanent plutôt des chevaliers (et sénateurs) (9 cas) et les secondes des élites municipales (15 cas), les militaires étant peu représentés.

⁴ Mais 5,52 % seraient des I-II^e s. et 3 % des II-III^e s. en Hispanie et pas moins de 18,23 % des I-II^e s. et 11,6 % des II-III^e s. en Gaule, Germanie, Bretagne.

	Julio-claudiens			Flaviens	I ^{er} siècle	Antonins				I ^{er} -II ^e siècles										Total doc. datés	?		
	Auguste	14-68	1-50			68-96/100	I ^{er} siècle	98-161	50-150													vers 150	150/161-193/200
Iles Médit.	1			1	1				1												5	9	
Lusitanie		1		1	1	3		2	1	11		1		1	1							24	5
Bétique	3	2	2	14	4	16		8	6	7-11	1-2	2	10		4	2						81	15
Tarracon.	1	1	1	7	3	19		1	4	11	2	3	1		2-3	2-3						58	9
Hispanie	4	4	3	22	8	38		11	11	29	3	6	11	1	7	5						163	
Alpes											1				2							3	3
Narbon.	2	2	4-5	2	9-13	8-9	1		1	25-31	10	2	2		3-4	5-6	1					77	29
Aquitaine	1				1				2	1	4	1	6			9						25	11
Lyonnais e		2		1	10-12	2	1		2	5-6	9					3						35	20
Belgique					1					2	1				1							5	3
Germ. Su.		2		1	1	1			1	2	1-2	2?	6		3-5							20	10
Germ. Inf.				1							1				1							3	3
Bretagne						2			3	2		1			1?	4						13	5
Gaule, Germanie, Bret	3	6	4	5	22	13	2		9	37	27	6	14		11	21	1					181	
Rhétie													2			2						4	2
Norique					1-4	4	1-3	2	2	8-14	7-11	2	18-20	3	1	10-15	8-10	1				92	29
Dalmatie	3	3	2		4-7	4	2	2	4	7-12	8-9	2	3		8-11	11			1?			76	58
Pannonie Sup			2	4	1	3		3	4-5	9	2?		27-29	3		11-14	31-39	1				115	39
Pannonie Inf								1	4	3			22	4	2	7-10	10					56	6
Mésie Sup.						1				1		1?	4	1	2	4						14	4
Dacie						4		4	10	5			24	4		4	31					86	4
Pr. Danub.	3	3	4	4	6	16	3	12	24	33	17	5	100	15	3	42	97	2	1			390	
Tripolitaine	1	4	3	1	2	3-4		1		2			5		1?	1?						25	1
Byzacène		1		1		7			7-9	2-3			18-20		6	4-7	7-8	3				65	34
Proconsulaire	1	4	3	7-8	31-33	39-42	1	7-8	52-55	34-36	10-14		93-95	12	5-7	134-164	90-102	2	1	1	556	291	
Numidie					1	9-10		9	16-17	9-11	2-3		69-77	35	4	14-32	94-106	3	1	4	313	152	
Maur.			2	1?		1			5	5			16-17	14	4	9	20-23	4		1	86	31	
Afrique	2	9	8	9-11	34-36	59-64	1	17-18	80-86	52-57	12-17		201-214	61	19-21	162-213	212-240	12	2	6	964		
Total	13	22	19	41	71	126	6	40	125	151	59	18	326	77	22	222	335	15	3	6	1697	763	

Fig. 11 – Répartition chronologique des dieux augustes.

inférieur aux secteurs précédents (22,56 et 21,68 %) au II^e s. et atteint son maximum au III^e s. (41,02 et 47,19 %). Une analyse plus poussée, fondée sur les monuments plus précisément datés de l'ordre du demi-siècle donne les résultats suivants sur six périodes successives :

Julio-claudiens, Flaviens, premiers Antonins (98-161), derniers Antonins (161-193), Sévères, et période tardive (235-310). En Hispanie les attestations de dieux augustes doublent des Julio-claudiens (11 cas) aux Flaviens (22), doublent encore entre 98 et 161 (49 cas) se réduisent sous les derniers Antonins (11 cas) et les Sévères (11) pour disparaître quasiment ensuite (1 cas). Dans les Gaules et les Germanies on relève 13 cas sous les Julio-claudiens et 5 seulement sous les Flaviens pour 40 au I^{er} s. Des 61 occurrences du II^e s. 15 peuvent être datées entre 98 et 161 et 9 ensuite. On en compte 11 sous les Sévères sur les 26 du III^e s. Dans les provinces danubiennes on relève 10 occurrences julio-claudiennes et 4 flaviennes sur les 20 du I^{er} s., 28 sous les premiers Antonins, 24 sous les derniers sur les 85 attestations du II^e s. mais 100 sous les Sévères et 20 seulement ensuite. En Afrique nous observons une progression plus rapide avec 19 cas sous les Julio-claudiens et 9 sous les Flaviens sur les 62 du I^{er} s. Ensuite la croissance est rapide avec 77 occurrences sous les premiers Antonins, 80 sous les derniers, puis 201 sous les Sévères pour retomber à 92 dans la période suivante.

Faut-il voir dans ce tableau un reflet de l'évolution du culte avec une diffusion lente au I^{er} s. qui s'accélère au II^e s. pour se ralentir au III^e s. surtout après les Sévères, et s'éteindre au début du IV^e s. ? Ou bien est-ce le résultat de l'imperfection de nos datations et du gauchissement résultant des critères utilisés ? Ou simplement le reflet de la répartition globale des inscriptions dans l'Occident romain ? Cette dernière explication trouve un support certain dans la comparaison entre la répartition chronologique de nos textes et celle des inscriptions datées telle que l'a réalisée St. Mrozek¹ à partir d'un pannel d'inscriptions relatives à tous les aspects de la vie de l'Empire du I^{er} au III^e s. : 16,6 % pour le I^{er} s, 53,66 % pour le II^e s. et 39,7 % pour le III^e s. Ce schéma évolutif correspond grossièrement à la situation des deux premiers secteurs (Hispanie, Gaules-Germanies-Bretagne). Mais la situation des secteurs danubien et africain s'en écarte puisque le III^e s. y apparaît comme le mieux doté. L'écart est moins important qu'il n'y paraît si nous nous reportons au tableau par demi-siècle de Mrozek. On y constate une forte concentration des inscriptions dans la première moitié du III^e s., équivalente à celle de la deuxième moitié du II^e s. et un recul prononcé dans la deuxième moitié du III^e s. Or c'est précisément ce que nous constatons dans nos provinces notamment dans les secteurs danubien et africain où le maximum du III^e s. n'est dû qu'à l'acmé du temps des Sévères, le déclin étant très marqué ensuite. Si une telle chute, que Mrozek date du milieu du III^e s. et met en relation avec le changement de la coutume

¹ Mrozek 1988, 30. Le problème de la répartition chronologique des inscriptions est aussi abordé par Mac Mullen 1982, 233-246. Soulignant le lien entre textes gravés et argent, il note que la disparition de dédicaces concernant les cultes officiels couteux, peut celer la vitalité de cultes populaires immémoriaux qui n'ont pas laissé de traces écrites (*id.*, 1987, 202-206).

épigraphique, elle-même liée à la crise économique et financière¹, peut en effet être en rapport avec certains aspects de la crise du III^e s. comme nous l'avons vu plus haut, que dire de la faiblesse numérique du I^{er} s.? Peut-on l'expliquer par la destruction ou le remploi des monuments – qui finissent par encombrer forum et temples – au cours des siècles suivants²? Mais aussi tout autant par le fait que les dieux augustes n'ont pas été adoptés partout dès le début et se sont diffusés lentement? En tout cas la période antonino-sévérienne semble constituer un apogée qui mérite explication et qui retiendra notre attention ici. Deux explications seront avancées:

- Tout d'abord l'Année des Quatre Empereurs ébranle la foi dans la mission d'une dynastie et l'avènement de Vespasien qui souhaite revenir à des apparences plus « républicaines »³, tout en s'appuyant sur une mystique exprimée à Alexandrie, font apparaître le pouvoir comme plus impersonnel⁴, plus intrinsèque à Rome et à son Eternité qu'au destin d'une dynastie dont on sait qu'elle peut être éphémère. C'est sans doute ce qui explique le moindre enthousiasme pour la personne même des souverains⁵ et la vogue accrue des dieux augustes. Désormais l'accent est mis sur la légitimation divine: ce sont les dieux qui règlent la marche du Monde et donc de l'Empire (les *Fata imperii* et l'individu régnant n'en sont que les jouets ou les agents) et leur relation avec le pouvoir romain est établie à travers l'épithète Auguste, qui relève de notions religieuses liées à l'augurat et à l'investiture des magistrats dont l'Empereur est le premier et non à la personne même d'un Empereur dont l'Histoire a montré qu'il pouvait faillir et être emporté par les événements alors que l'Empire et la fonction de l'Empereur demeuraient comme voulus et consacrés par les dieux, tous les dieux. Les Provinciaux passent d'une allégeance personnelle liée aux notions de clientèle et de patronat à de nouvelles formes plus politiques et juridiques liées à une souveraineté abstraite.

- On doit ensuite prendre en compte l'engouement des nouvelles cités romaines pour leur statut latin ou romain. On assiste à l'extension du culte des dieux augustes hors du cercle géographique étroit des quelques cités romaines julio-claudiennes pour celui beaucoup plus large des cités dotées plus récemment du droit latin (ou romain) aux époques claudienne,

¹ Mrozek 1998, 1973.

² Kolendo 2000, 72 ss.

³ Etienne 1958/1974, 444-446, note la restauration pendant la Guerre Civile du rôle de *Roma*, le retour sous Vespasien à la tradition augustéenne. Il souligne (p. 452) la "conception abstraite, juridique" de la souveraineté.

⁴ Le pouvoir se fait plus lointain, centralisé, plus administratif dès Caligula. Etienne 1958/1974, 436-440, met en relation la fin du monnayage municipal avec la fin des manifestations originales et personnelles du culte impérial. La déception provoquée par les mauvais empereurs, Caligula, Néron, fait douter de la *Domus Augusta*.

⁵ En Hispanie par exemple, les Flaviens qui pourtant ont, comme les Julio-claudiens, ramené la Paix après une nouvelle guerre civile, qui ont accordé le droit latin aux Espagnes, reçoivent trois fois moins d'hommages directs que les premiers Julio-claudiens adulés jusqu'au délire (Etienne 1958/1974, 355-459). A Ossigi (Bétique) on rencontre sous Vespasien une dédicace emblématique désignant l'empereur non pas par son nom personnel mais par son seul titre d'*Augustus* et l'associant à deux divinités augustes *Concordia* et *Tutela: Augusto, Paci perpetuae et Concordiae Aug.* Elle est consacrée par une *ministra Tutelae Aug.* et son mari sévir (H115).

flavienne puis antonine et sévérienne (infra p. 538-544). Les conseils du *Concilium* provincial fréquenté par leurs délégués, l'imitation de cités plus anciennes accueillant déjà les diverses expressions du culte impérial pouvaient pousser ces villes nouvelles ou dotées de droits nouveaux à adopter les dieux augustes. Leur apparition en ces lieux ne coïnciderait-elle pas avec la promotion municipale¹ (infra), avec la monumentalisation de la ville qui en résulte, accompagnant la prospérité économique ? L'analyse de la répartition géographique le laisse soupçonner. L'adoption de cette expression du culte impérial serait alors symptomatique d'une volonté d'acculturation et d'intégration de la part des Provinciaux. Nous approfondirons cette question dans les chapitres suivants.

Conclusion du chapitre III

L'augustalisation, phénomène d'acculturation politique, expression d'une idéologie de la médiation impériale, susceptible de créer un vaste consensus autour du prince a-t-elle reçu un écho favorable dans les esprits, dans l'espace et dans le temps ?

On peut s'interroger sur la portée de sa signification religieuse, galvaudée peut-être par une banalisation qui fait oublier le lien avec l'empereur, par sa limitation à une simple expression de loyalisme, par le détournement vers des préoccupations d'autoreprésentation. Pourtant cette signification est perceptible, semble-t-il, dans de rares cas, tel le vœu très personnel d'un Nîmois à Nemausus Auguste.

Dans leur diffusion à travers l'empire les dieux augustes ne font qu'effleurer l'Orient. Seules quelques colonies romaines déduites (Corinthe, Patras, Philippes), quelques sites voisins de provinces occidentales (Cyrène) d'où peut venir l'exemple, lui font une place conséquente. Dans les cités de population grecque ou fortement hellénisée de l'Europe hellénophone on en rencontre bien peu et encore moins en Asie. Les dieux augustes y sont l'objet d'un culte ou d'une expression publics (prêtrises, monnaies) sans écho dans la population. Il est vrai que l'Orient a recours à d'autres modalités d'association de l'empereur aux dieux héritées des Monarchies hellénistiques. Les Princes y bénéficient officiellement d'une identification purement honorifique avec les dieux par apposition, désignation comme

¹ La question sera abordée dans la III^e partie. On observe un phénomène semblable dans l'évolution des épitaphes, marqueurs de romanité, leur fréquence au II^e et au début du III^e s. correspondant à l'extension de la citoyenneté romaine consécutive aux promotions municipales (Meyer *JRS* ?, 74-96). Ce désir de montrer sa citoyenneté s'atténue après la *Constitutio Antoniniana* de 212 qui étend la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'Empire.

Neoi Theoi, attribution d'épiclèses divines. Dans ces *isotheoi timai*, les Princes, *sunnaoi* des dieux, sont en position subalterne et ne reçoivent nullement une nature divine (Price). Dans ces associations orientales ils sont toujours désignés par leur nom personnel : l'accent est mis sur l'individu. En revanche, dans l'augustalisation occidentale, l'empereur est exclusivement désigné par le titre d'Auguste : l'accent est mis sur une fonction renforcée par les dieux.

Ainsi par leur diffusion, autant que par leurs caractères, les dieux augustes sont bien un phénomène occidental. Certes l'Occident n'est pas unanime et bien des provinces connaissent peu l'augustalisation. A Rome même elle n'est présente que dans 5 % des dédicaces et touche principalement le milieu des affranchis et des esclaves notamment dans les *compita* et les collèges. Dans les provinces, où il est davantage nécessaire de rappeler la fonction médiatrice d'un empereur lointain, la part des dieux augustes représente le tiers des dédicaces religieuses. Avec d'énormes différences ! Au poids considérable de l'augustalisation en Afrique (surtout en Proconsulaire : 80 %, puis en Byzacène et Numidie : 60%), s'oppose la part très modérée (20-30 %) ou même faible (5 %) des provinces européennes. Cela n'empêche pas que, dans des provinces modérément ou faiblement touchées, les dieux augustes aient un poids remarquable dans certaines cités (Vienne...). Leur diffusion suit l'avancée de la mise-en-valeur, de l'urbanisation, de la romanisation, ce qui ne peut guère nous étonner. Partout les dieux augustes apparaissent dans des villes du littoral (golfe de Carthage et des Syrtes, côtes andalouse, catalane, golfe du Lion, côte adriatique) et de ses prolongements fluviaux (Bagradas..., Baetis, Garonne et Rhône, Drave et Save). L'Intérieur plus profond, le *limes* sont touchés plus tard.

L'arc chronologique des dieux augustes est très large puisqu'il s'étend du premier empereur au début du IV^e s. Nés sous Auguste à Rome ils apparaissent très vite dans les provinces occidentales à l'initiative « spontanée » des communautés civiques et des élites, conseillées très probablement par les gouverneurs. Les dieux augustes se raréfient après les Sévères, plus vite en Hispanie et en Gaule, Germanie et Bretagne, ensuite dans les provinces danubiennes, enfin en Afrique où ils accusent leur plus grande longévité. La crise du III^e siècle ne peut tout expliquer : les dieux augustes sont de retour après certains épisodes d'invasion dans le secteur danubien au III^e siècle. Mais ils ont perdu leurs principaux fidèles. Touchés par la crise économique les *augustales* ont disparu et les riches affranchis sont affaiblis. Et, si l'on met de côté les magnats, les élites municipales, écrasées par les charges étatiques, de plus en plus individualistes, n'ont plus les moyens de l'évergétisme et n'éprouvent plus le besoin d'afficher leur statut de citoyen, preuve d'ascension sociale, depuis la *Constitutio antoniniana* de 212. Si l'idéologie de la médiation que soustend l'augustalisation n'a pu être menacée par le christianisme au milieu du III^e siècle, elle connaît sans doute une certaine désaffection. Les dieux, peut-être eux-mêmes jouets d'une Fortune

aveugle, agissent-ils toujours par le canal de princes incapables de maîtriser des événements imprévisibles ? On préfère compter sur les dieux personnels seuls en qui on a confiance et on laisse les dieux augustes aux détenteurs de fonctions pour qui ils sont une expression de loyalisme obligé parmi d'autres. La période la plus brillante de l'augustalisation semble être celle des Antonins et des Sévères. En effet, après la crise de 68-70, le pouvoir, dans un réflexe « républicain » met l'accent sur l'exaltation d'une fonction légitimée par les auspices plutôt que sur la personne du souverain, et un nombre croissant de cités, obtenant depuis les Flaviens un statut romain ou latin, cherchent à s'intégrer : les dieux augustes sont une expression de cette acculturation.

Conclusion de la I^{ère} Partie

Au terme de cette première partie nous pouvons dire, semble-t-il, que les dieux augustes expriment, plutôt qu'une « divinisation » à l'orientale, plutôt qu'une simple protection de la famille impériale, une forme de l'idéologie impériale faisant de l'empereur détenteur d'un pouvoir approuvé par les auspices, un médiateur entre les dieux et les hommes, un agent de ceux-là auprès de ceux-ci. Agissant en synergie avec les dieux l'empereur, sacralisé par la possession d'un *numen* et d'auspices monopolisés, se place dans une perspective cosmique et légitime ainsi son pouvoir. Les dieux augustes sont donc un révélateur de l'acculturation politique des Occidentaux marquant par là leur adhésion au régime impérial et aux valeurs romaines. On nous reprochera peut-être d'avoir élaboré une reconstruction « théologique » artificielle reposant sur une large part d'hypothèse. Sans doute pourra-t-on objecter que les dieux augustes ne sont autre qu'une forme banale, machinale de loyalisme et il n'est pas exclu qu'avec le temps une certaine routine, une banalisation ne se soient instaurées¹. Mais s'en tenir là serait bien réducteur. Ce serait ne tenir aucun compte de multiples faits convergents imposant l'idée que les dieux augustes s'intégraient dans un message politico-religieux, celui de la médiation impériale.

La réception de l'augustalisation est un phénomène d'une certaine ampleur en Occident. Des signes révèlent que l'on pouvait attacher foi en l'efficacité de la médiation

¹ Ce que ne croit pas pour la ville de Rome Panciera 2003, 228.

impériale¹. En tout cas l'expansion des dieux augustes dans l'espace montre qu'ils ont un incontestable succès dans de larges régions – les plus romanisées et urbanisées - de l'Occident romain. Elles adhèrent ainsi à une forme originale, bien romaine, d'association aux dieux de l'empereur, en tant que détenteur d'une fonction surhumaine, face à un Orient beaucoup plus tourné vers des pratiques d'identification formelle de la personne même de l'empereur vivant aux dieux, pratiques issues des monarchies hellénistiques. La diffusion dans le temps est, elle aussi, symptomatique d'une forte adhésion pendant près de trois siècles. Adoptés partout sous Auguste, peu de temps après Rome, les dieux augustes ont connu une accélération de leur diffusion sous les Flaviens et plus encore sous les Antonins à mesure que l'intégration des cités et l'urbanisation qui l'accompagnait progressait. D'ailleurs le déclin des dieux augustes après le milieu du III^e s., plus que par la crise de ce temps, doit s'expliquer par la mutation des cités et des attitudes à l'égard du pouvoir.

Ce succès est-il le signe d'une soumission des anciens vaincus à la volonté de Rome, d'un loyalisme forcé, d'une acculturation obligée imposant des dieux romains que le titre d'Auguste relie directement au pouvoir de l'empereur et d'une Rome dominatrice ? Nullement et l'examen des dieux choisis pour devenir Augustes va tâcher d'en apporter la démonstration.

¹ Le Glay 1983, 167, pense que le choix du titre devait être conscient puisqu'il n'est pas constant.

II^e Partie : Dieux Augustes et identités

Quis deum ? Le titre d'Auguste implique-t-il le choix de dieux spécifiques ? Ne s'applique-t-il qu'à des dieux romains proches du pouvoir comme le pensait G. Wissowa qui voyait dans les dieux augustes des protecteurs de l'empereur, ceux qu'il vénérât en son lair ? Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'augustalisation est une formule théologique bien romaine, dénotant une bonne assimilation des concepts religieux romains. Elle nous est apparue en même temps comme une forme de légitimation du pouvoir dans la mesure où elle fait de l'empereur un médiateur entre les dieux et les hommes. Bref elle constitue une double acculturation politique et culturelle. Aussi convient-elle plus particulièrement aux dieux proprement romains.

Mais ces dieux si fortement liés à Rome pouvaient-ils remplacer, effacer les dieux des peuples conquis et intégrés. Les divinités locales, *dii patrii*, attachées au sol et aux peuples étaient-elles exclues de l'augustalisation ? Adoptant ou non un nom romain, devenaient-elles aptes à recevoir le titre d'Auguste et ainsi à entrer dans la synergie particulière liant l'empereur aux dieux et à manifester l'intégration des provinciaux à l'Empire ?

Nous nous attacherons à définir à la fois l'identité du dieu, romaine ou exprimant une réalité locale (dieux interprétés ou indigènes) et, dans chaque catégorie, la (ou les) fonction(s)¹ de chaque divinité. Nous nous efforcerons de montrer quand cela sera possible

¹ Les divinités peuvent avoir plusieurs fonctions simultanément. La définition de ces fonctions pour un cas donné ne peut qu'être approximative. Elle peut être révélée avant tout par les épithètes du dieu, mais aussi par le contexte (historique, archéologique), la nature de la dédicace (officielle et publique ou privée), le statut et la catégorie sociale du dédicant (augustales privilégiant les dieux des affaires qu'ils conduisent (artisanat, commerce...), collègues honorant les dieux patrons de leurs métiers, ou les divinités psychopompes attachées à

le rapport de la divinité à l'empereur, rapport que semble justifier pour elle le titre d'Auguste. Loyalisme, foi dans la transcendance du pouvoir, intégration dans la romanité, besoin de protection ? Que peut nous révéler l'identité romaine ou locale des dieux choisis pour être augustalisés ?

leurs fonctions funéraires), les raisons de la dédicace (*in honorem* d'une charge publique, *in hon. et mem.* d'un défunt, *pro salute* d'un particulier).

Chapitre IV : Les dieux romains traditionnels et « orientaux »

La consultation du tableau (Tab.6, Ann.II) fait apparaître l'écrasante domination des théonymes latins. Les dieux traditionnels, authentiquement romains, ceux qui, par l'effet de la *pax deorum* entretenue par la *pietas*, ont soutenu Rome au cours de sa longue histoire, sont certainement les plus à même de recevoir le titre d'Auguste. Entendons-nous bien : ces dieux « romains » ne sont plus seulement ceux des temps lointains de la Royauté et de la Rome archaïque, qui ont eux mêmes évolué notamment au contact de l'hellénisme. A mesure que Rome devenait un empire, ils ont été rejoints – depuis l'introduction de *Magna Mater* en 205 a.C - par les dieux « orientaux » que nous considérerons comme romains¹. Mais, parmi ces dieux mêmes, certains ne sont-ils pas tout naturellement « Augustes » ? Dans ce polythéisme où les dieux sont fonctionnels², on ne peut que songer à ceux³ qui expriment la souveraineté (la triade capitoline), la continuité de Rome (Vesta) et du pouvoir impérial (les dieux dits dynastiques). La propagande monétaire en faveur de ces divinités, si présente, a-t-elle été suivie par les Occidentaux dans leur démarche d'augustalisation ? En tout cas, c'est par ces dieux que nous devons commencer.

Enfin, si les dieux augustes impliquent une relation avec le pouvoir souverain, relèvent-ils en permanence d'une affirmation de cette souveraineté⁴ ? L'augustalisation de nombreux dieux locaux met l'accent sur les préoccupations des communautés civiques, des individus, dont le souci premier est la vie de leur cité et de ses habitants. Comment faire la différence, pour les mêmes dieux, entre les diverses applications de leur fonction ? Quand

¹ Sur le concept de « dieux orientaux », en fait entrés depuis longtemps dans le panthéon romain, Turcan 1992, 7-33.

² Scheid 1998a, 128-132; Beard, North, Price 2006; Meslin 1978, 197-217.

³ Nous ne comptons pas suivre un ordre théologique impossible à établir et sujet à constante évolution (Bayet 1969, 113-120 ; aussi Beard, Scheid).

⁴ Nous excluons l'idée que les dieux ne seraient autres que des symboles du pouvoir car la croyance en ces êtres surnaturels est largement attestée (Mac Mullen 1987, 107-124).

sont-ils vecteurs de légitimation du pouvoir, et quand, protecteurs d'activités professionnelles ou de personnes. L'examen du contexte épigraphique, archéologique, le statut du dédicant peuvent sans doute nous aider à nous prononcer, toute réserve gardée. Sans oublier que la même dédicace peut invoquer des bienfaits liés à plusieurs capacités du même dieu. On peut penser que les dieux relevant d'un culte officiel sont probablement à définir comme dieux de l'Etat ou de la communauté locale alors que ceux relevant d'une initiative privée correspondent plutôt aux préoccupations personnelles du dédicant ; mais ils ne sont pas pour autant fondamentalement différents de ceux des cultes publics.

I - Dieux de l'Etat et de l'empereur :

Ces dieux si attachés au sol romain pouvaient-ils être exportés vers des territoires lointains de l'Occident? Certes dans les colonies, images de Rome dans les provinces, dans les municipes, ces dieux romains, marqueurs d'identité romaine, devaient être dans leur élément naturel. Mais rien n'empêchait les cités pérégrines autonomes de les adopter. La part de ces dieux dans l'augustalisation correspond-elle à leur importance politique ?

A - Le cas singulier de Jupiter et de la triade Capitoline

L'étude de la vénérable triade capitoline, par laquelle nous nous devons de commencer, ne laisse pas d'être surprenante.

1 - Rareté de l'augustalisation :

Si des divinités méritent d'être appelées Augustes, ce sont bien celles de la Triade Capitoline et en particulier Jupiter ! La Triade était le symbole de la domination politique de Rome, la marque de la romanité et les colonies et municipes se devaient de célébrer son culte comme le confirment les lois municipales de Bétique telle la *lex coloniae Iuliae Genetivae Ursonensium* (C. 2, 5439). Bien que Jupiter ait eu depuis toujours une prééminence incommensurable sur des parèdres fallotes, celles-ci pouvaient assister Jupiter dans sa fonction souveraine¹. L'image du Père des dieux et des hommes ne pouvait que se refléter dans la figure d'un empereur *Pater Patriae*, s'appuyant dès Auguste sur les ressorts

¹ Junon était *Regina* et relevait des trois fonctions i.e. et Minerve, déesse des métiers revêtit ultérieurement un caractère guerrier et une fonction de régulatrice des grands destins (Dumézil 1987, 298, 317). Sur Jupiter et ses rapports avec les autres dieux, Scheid 2008, Montrémy, Scheid 2008.

de la paternité pour définir son pouvoir. Dieu de la souveraineté¹, dieu constitutionnel de l'Etat romain, dieu des auspices, Jupiter était tout désigné pour recevoir le titre d'Auguste, et par là exprimer son action dans l'empire par le truchement d'un empereur qui, surtout depuis Trajan, se présentait volontiers comme son délégué, son vice-roi²! Or tel n'est pas le cas ! Le tableau 7 (Ann.II) montre le faible ratio de Jupiter/*IOM* Auguste dans les dédicaces consacrées à Jupiter³. La triade capitoline reçoit rarement l'épithète Auguste et lorsque cela se produit elle est placée en fin de liste et l'on a de bonnes raisons de penser qu'elle est exclusivement appliquée à Minerve notamment en Afrique, alors que les autres membres de la triade conservent leurs titres habituels d'*Optimus Maximus* pour Jupiter et de *Regina* pour Junon. Il est rare que *IOM* seul soit désigné comme Auguste. Le titre s'applique plus volontiers à Jupiter seul. Que doit-on penser d'une telle situation ?

La faiblesse ou la modestie de l'augustalisation de Jupiter pourrait s'expliquer par les circonstances de la « politique religieuse » des souverains. Ainsi Auguste qui s'était d'abord rapproché de Jupiter dieu de la victoire et du Destin⁴, le réduit ensuite à un rôle honorifique mais subalterne⁵, accordant la première place à Apollon actien et à Mars Ultor. Peut-être Jupiter était-il trop lié à la République et il convenait au fondateur d'une monarchie qui ne voulait pas dire son nom de ne pas mettre en lumière le symbole d'un régime tombant dans l'obscurité. Ou au contraire rattacher son pouvoir à celui du dieu suprême par excellence ne définissait-il pas son propre régime comme une monarchie absolue et théocratique⁶, ce que voulait éviter le fondateur du principat ? Pourtant Jupiter revint en faveur dès Néron ou même Caligula et bien entendu avec Domitien, Trajan, les Antonins et jusqu'à la Tétrarchie, la théologie jovienne du pouvoir tint une place considérable. C'est Trajan, l'« *Optimus* » *Princeps* qui, se présentant comme le vice-roi, le médiateur du dieu suprême, *ab Iove electus*, réussit à faire la synthèse du Jupiter républicain, garant de la *Libertas* chère aux Sénateurs et du Jupiter monarchique, image du despotisme antonin centralisé et éclairé⁷. Comment donc expliquer, si l'empereur est le médiateur de Jupiter, que ce dieu soit si rarement augustalisé ? Serait-ce parce que *Jupiter O.M.* est le

¹ Les autres dieux ne sont autres bien souvent que des qualités de *IOM*.

² Dans le cas de Trajan il a joué un rôle essentiel dans la légitimité de sa désignation (Alvar 2003).

³ Nous excluons de ces calculs les Jupiter interprétés « orientaux » tels *IOM Dolichenus*, *Heliopolitanus*... Pour *IOM*, 0,92 % en Hispanie, 1,5 % dans les Gaules-Germanies-Bretagne, 1,26 % dans les provinces danubiennes mais 8,3 % cependant en Afrique où le ratio plus élevé peut s'expliquer par l'assimilation de Jupiter à Saturne sous la forme *Iovi Saturno Aug.*. Pour Jupiter : 2,88 % en Hispanie, 10,93 % en Gaules-Germanies-Bretagne, 13,96 % dans les provinces danubiennes, 33,33 % en Afrique.

⁴ Le rapprochement entre l'empereur et Jupiter dieu du Destin est fait dès Auguste (Fears 1981c, 56-59)

⁵ Fears 1981c, 59-66. Bonnefond 1987, a bien montré le transfert de fonctions liées à la guerre et à l'intégration civique de Jupiter à Mars Ultor particulièrement lié au nouveau régime augustéen.

⁶ Ce que suggéraient les écrivains julio-claudiens (Fears 1981c, 66-74)

⁷ Fears 1981c, 80-97. Beaujeu 1955, 69-80.

Souverain par excellence et donc très éloigné des hommes (il reçoit pourtant beaucoup d'ex-votos privés dans l'Ouest) et des dieux eux-mêmes ? Il est tellement au-dessus qu'il ne lui est pas nécessaire d'intervenir directement dans les affaires du cosmos : il le fait par l'intermédiaire des autres dieux qui se répartissent les diverses tâches¹. Aussi est-il naturel d'associer l'empereur à ces derniers dans leurs actes concrets sur terre.

Une autre explication est possible. On ne doit pas perdre de vue que l'augustalisation est un moyen, entre autres, de manifester son loyalisme, son adhésion au régime et son intégration à l'empire. Or le même rôle peut être joué par le culte capitolin qui s'identifie à la *Romanitas*, qui est le « culte national » par excellence. *IOM* étant si étroitement lié au pouvoir romain et l'empereur étant reconnu, depuis Trajan, comme son vice-roi, l'association de l'empereur avec *IOM* n'était-elle pas d'une évidence si flagrante qu'elle rendait inutile l'ajout du titre Auguste alors implicite² ? Cela est particulièrement vrai dans les zones militaires et les moins romanisées où le culte impérial est peu répandu³ (supra p. 243). Ainsi dans le Nord-Ouest hispanique *IOM* a-t-il recouvert de nombreuses divinités locales⁴. *IOM* père des dieux et des hommes était idéal pour intégrer hiérarchiquement les cultes locaux dans l'empire quand le culte impérial ne pouvait remplir cette fonction, introduisant dans les communautés indigènes le ciment du système familial⁵.

2 - Les cas occidentaux

Quoi qu'il en soit, dans certaines cités c'est l'ensemble de la triade capitoline qui semble avoir été augustalisée. Il arrive que nous ne retrouvions qu'une base dédiée à l'un de ses membres recevant le titre Auguste dans un contexte capitolin ; une telle circonstance donne à penser que les deux autres divinités étaient, elles aussi, Augustes.

¹ Les nombreux dieux présents sur le Capitole de Rome « exprimaient tous, d'une manière ou d'une autre, l'exercice de leur fonction par les dieux titulaires » (Scheid 2005, 99).

² Dans ce sens les inscriptions du chapiteau d'une colonne cannelée d'Autun (G211 ; C. 13, 2655 et 2654) : d'un côté on lit *Iovi Augusto donum* et de l'autre *IOM*. Il est tentant de voir une équivalence entre, d'une part Jupiter Auguste et de l'autre *IOM*. Dans le cas où la souveraineté de Jupiter est nettement marquée par ses titres capitolins, il devient inutile d'y ajouter le titre impérial, les deux expressions reliant le dieu à la fonction souveraine. Il existe même un cas d'identification épigraphique du dieu à un empereur, en l'occurrence Septime Sévère, par les *vicani* du *vicus Maracitanus* (C. 8, 25966; Kallala 1992).

³ Placido 1992, 231-235 ; Mangas 1992, 421-422. Le sanctuaire des *beneficarii* de Sirmium est révélateur à ce propos puisque les 85 autels trouvés sont tous consacrés à *IOM*, associé parfois à une autre divinité, mis à part deux dédicaces à Mars Auguste (Jeremic & al. 1992a).

⁴ Knapp 1984, 224-225. Dans le nord et l'intérieur de la Lusitanie (Beltran Lloris 2002b, 105-108).

⁵ Prieto 1977. Peaud 1993, estime que la diffusion du culte de Jupiter dans les régions moins romanisées, où le culte impérial, point d'appui essentiel de l'intégration, est peu développé – car la vitalité des cultes indigènes est un obstacle –, constituerait une phase transitoire à la totale intégration (selon Vazquez Hoys 1981, elle marquerait le désir des populations de s'intégrer à la romanité, alors qu'en Bétique où le culte est presque absent, cette motivation serait superflue). Alarcao 1988, 99-100.

Parfois le caractère politique de Jupiter peut être rattaché à des circonstances historiques précises. Passons quelques cas en revue.

a) *En Hispanie*

En Tarraconaise l'énorme forum de Clunia¹, cité arévaque fondée par Tibère, construit sous Claude, était dominé par un temple absidé interprété comme un Capitole², à proximité duquel se trouvaient, en face, dans la basilique, une *aedes Augusti* et au milieu du côté est du forum un *augusteum* flavien. Le Capitole subissait ainsi un « encadrement », un « noyautage », comme cela est fréquent, par des espaces culturels dynastiques³. Des environs de ce Capitole provient une dédicace *Iovi Aug(usto) Ultori*, datée de 70 p.C. (H140) Le contexte est important. Clunia, quartier général de Galba, avait vu l'avènement de cet empereur, prophétisé précisément par ce Jupiter dont l'oracle était localement célèbre⁴. Or appliquer à Jupiter le titre traditionnel de Mars⁵, c'était réaliser un véritable syncrétisme dans le contexte particulier de la prise du pouvoir et de la défaite de Galba dont le dédicant *L. Valerius Paternus, optio* de la légion X Gemina⁶, était un chaud partisan. Pour cet *Hispanus*, en 70 p.C., le dieu était à la fois le Jupiter capitolin de Clunia, dont l'oracle prophétisa l'avènement de Galba et un Jupiter *Ultor* qui, comme Mars Ultor présent sur le monnayage de Galba, avec des symboles augustéens, était, par l'entremise de Vespasien, le vainqueur de Vitellius et le vengeur de Galba et de l'Hispania qui s'était rangée derrière lui⁷. On peut penser ici à un Jupiter garant du retour à un ordre « républicain » après les errements de Néron et des guerres civiles. Le dieu avait donc fait de Galba et de Vespasien les instruments de ses volontés. Il se peut d'ailleurs que tous les membres de la triade capitoline aient reçu le titre d'Auguste. Le soldat, auteur de la dédicace, *L. Valerius*

¹ Palol 1987, 153-163.

² Ce que semblent confirmer les dédicaces à Jupiter et à Minerve Augustes trouvées sur le site. Mais ce n'est pas sûr (infra) : le temple pouvait abriter le culte impérial.

³ Gros 1986, 113. Il semble même que le Capitole ait pu être lui-même colonisé par les statues des princes qui, comme à Baelo (Dardaine 2000) pouvaient être en situation de *sunnaoi theoi*.

⁴ Oracle de Jupiter donné par la *fatidica puella* (Alvar 1996, 275-276). Il est possible que le Jupiter de Clunia ait été une synthèse entre le dieu du Capitole et le vieux dieu oraculaire de la cité mentionné par Suétone (Galba 9, 5-6) (Picon 1981, 157-163).

⁵ A Rome un temple de Jupiter Ultor sur le Palatin avait été réutilisé par Héliogabal pour construire son sanctuaire à Sol Heliopolitanus, qui, après la mort de l'empereur, fut redédié aussitôt, à Jupiter Ultor qui trouvait ainsi la vengeance impliquée par son titre (Beard, North, Price 2006, 248-249).

⁶ Cette légion césarienne qui participa au Bellum Cantabricum et fut cantonnée à Petavonium, fut envoyée à Carnuntum en 62-63 ; elle fut rappelée à Rome par Néron au moment de la Guerre civile, où elle montra des sympathies pour Verginius Rufus, puis renvoyée en Espagne où elle soutint Vitellius nommé en Germanie par Galba et vainqueur d'Othon qui avait renversé ce dernier (Gomez-Pantoja 2000, 169-190). La victoire de Vespasien et le retour à la paix pouvait apparaître comme la manifestation de la vengeance divine, celle de Jupiter Ultor.

⁷ Le Roux 1982, 134 ss.

Paternus, sans doute originaire de Clunia ou de la région porte le même gentilice que le flamme municipal auteur de la dédicace à Minerve Auguste, *Valerius Vegeti[anus ?]* (H141). De là à penser qu'ils appartenaient à la même famille, il y a une hypothèse à envisager. On pourrait alors supposer qu'un troisième membre de la famille ait consacré un autre monument à Junon Auguste. Ainsi ce serait toute la triade capitoline qui se trouverait récupérée par le culte impérial en ces temps de crise.

D'autres dédicaces à Jupiter Auguste peuvent être liées de façon plus conjecturale à un Capitole en Lusitanie à Capara¹, à Emerita, en Tarraconaise à Tarraco. Dans la capitale de la Lusitanie une base de statue en marbre blanc, dédiée à Jupiter Auguste² par *M Arrius Laurus* et *Paccia Flaccilla* en l'honneur de leur fils *M. Arrius Reburrus Lanc(iensis) Transc(udanus)* peut être mise en rapport avec l'un des deux forum de la cité³. Si le Jupiter Auguste de l'inscription correspond bien à une statue de *M. Arrius Reburrus in formam Iovis* – comme le suggère la formule *in honorem* – il est tentant de faire le rapprochement avec les statues impériales de la *cella* du temple municipal qui représentent les empereurs de la même manière. Ajoutons que des statues semblables devaient occuper aussi la *cella* du temple provincial. On peut donc se demander si ces statues impériales n'ont pas servi de modèle pour la représentation de *Reburrus*. Ce dernier (ou ses parents) pouvait être un personnage représentatif de sa communauté (cité stipendiaire, municipale ?), les *Lancienses Transcudanti*⁴, qui apparaissent dans la dédicace du pont d'Alcantara, et un personnage de poids sur le plan économique, peut-être un bienfaiteur

¹ Face à une triple entrée, le forum était bordé au nord-ouest, par un front de trois temples, dont celui du centre devait être consacré à Jupiter O. M. Auguste, d'après le texte trouvé non loin de là (H22). L'ensemble de ces trois édifices, séparés les uns des autres, mais avec des cellae reliées par un mur constituaient peut-être un Capitole à l'image de celui de Baelo.

² Malgré l'érosion de la première ligne, due à un emploi comme chapiteau corinthien, le texte a été reconstitué par A. U. Stylow. (*MM* 1987, 116-117, n° A3, *AE* 1987, 494, C. 2, 5261). Le texte avait été mal compris comme une dédicace des Lancienses Transcudani à Trajan. Mais Mantas 2002b restitue *Apollini* au lieu de *Iovi*.

³ Il existe des doutes sur le lieu de sa découverte que certains identifient avec la zone du Parador Nacional qui occupe une partie d'un probable forum provincial de grande ampleur : le temple colossal tibérien de la rue Holgin renfermait probablement les statues des *Divi Augustus (Aeternitas Aug)* des monnaies) et *Augusta* dans la *cella* et celles de Tibère, Domitien ..., de *Concordia Augusti* dans le pronaos ou sous les portiques (Saquete 2005a, 279-308 et 2005b, 277-297 ; Stylow 2006). Edmonson 2007, 563-567, émet la possibilité que l'inscription de *Deus Mars Augustus* ait pu trouver sa place dans un temple de Mars voisin de celui du culte impérial provincial. On ne peut exclure cependant que la statue de Jupiter Auguste ait été érigée sur le forum colonial (Nogales Basarate, Alvarez Martinez 2005, 213-231), dominé par le « temple de Diane », temple hexastyle de la fin du I^{er} s. a.C. Il était dédié sans doute à Rome et Auguste et renfermait les statues assises d'empereurs – Auguste plutôt que Tibère à qui l'apothéose a été refusée et Claude - héroïsés en Jupiter dont on a retrouvé les torsos colossaux et d'autres statues impériales (Trillmich 1996, 95-103, Nogales Basarrate 1996, 115-131, Nogales Basarrate 2004, 113-125, à 118-119). Il est cependant possible que le temple ait été un Capitole, ayant abrité ultérieurement le culte impérial (Alvarez Martinez J.-M., in Nogales, Basarrate 2005, 145-146). Un *forum adiectum* portiqué est interprété comme un *augusteum*, s'inspirant du *forum Augustum* de Rome (Nogales Basarrate 2004, 119-124) : il pouvait contenir un cycle dynastique auquel appartenait le groupe statuaire d'Enée, Anchise et Iule et des statues de *summi viri*. Un autel monumental inspiré de l'*Ara Pacis* (Il est décoré de guirlandes, *geminae laurus*, et scène de sacrifice en présence d'Agrippa, patron de la colonie) a pu en occuper le centre: il pourrait être l'*ara Providentiae* des séries éméritaines.

⁴ Il est possible que des représentants d'autres communautés aient été présents sur le forum.

de la cité ou de la province. Cela pourrait expliquer cet hommage posthume sur l'un ou l'autre des forum éméritains. Or désigner comme Auguste un Jupiter dont la statue représentait un particulier, si c'est bien le cas, doit avoir une signification autre que la simple autoreprésentation. On peut y trouver l'idée que les notables se doivent d'apparaître comme les images des princes de même que ces derniers sont les images du souverain des dieux Jupiter, surtout depuis l'époque de Trajan, *optimus princeps*, qui contribua à revivifier l'idéologie jovienne du principat. Ainsi comme dans le *trajaneum* d'Italica¹, les dieux et vertus augustes pouvaient former, sous les portiques (?) du temenos, une couronne enserrant le temple des *Augusti* et des *Divi*, soulignant l'idée d'une coopération étroite dans laquelle l'empereur vivant ou divinisé jouait le rôle d'un intermédiaire entre les dieux et les hommes. A Tarraco il est difficile en revanche d'attribuer au Capitole une dédicace à Junon Auguste offerte par *Caecilius Epitynchanus in honorem et memoriam* de son épouse (H180)². Cependant la découverte d'une dédicace à Minerve Auguste, Place Prim, contigüe au Capitole présumé est un élément pour penser que l'ensemble de la triade pouvait être augustalisée. L'autel commémore la restauration d'une exèdre et de la façade du temple de Minerve Auguste par des *Tectores* et des *Pictores*, qui terminent leur inscription par la formule *et c(oloniae, cultoribus..) d(ederunt)*. Si la restitution *c(oloniae)* était exacte, il s'agirait d'un édifice important, soit le Capitole lui-même ou la *cella* de Minerve à l'intérieur du Capitole, soit un temple indépendant de Minerve³ associé (au) ou proche (du) Capitole.

b) En Gaule, Germanie et Bretagne

Dans cet espace on ne trouve pas de témoignage d'un culte à la triade capitoline Auguste⁴. Seules sont rencontrées des dédicaces isolées de particuliers à Jupiter ou *IOM* Auguste souvent hors de tout contexte. Il est possible que l'intitulé d'un culte public ait été repris ici dans la dévotion privée⁵. Il est possible aussi que parfois ces Jupiter aient

¹ Leon 1988, 82ss ; Guarriguet *CSIR* 117. Il est possible que le temenos du *trajaneum* d'Italica probablement dédié à *Divus Trajanus*, peut-être *in formam Iovis* ait abrité une statue dédiée au milieu du II^e s. *Iovi [Optimo Maximo ou mieux Optimo Augusto]* comme il abritait les statues d'Apollon Auguste et de *Victoria Augusta*.

² Elle a été trouvée remployée dans un mur de la salle capitulaire de la cathédrale c'est-à-dire à l'emplacement présumé du temple du forum provincial flavien (Dupré i Raventos 1988), très fortement inspiré du Forum Augustum – on la croirait cependant plutôt issue du forum municipal car le forum provincial était réservé aux flamines provinciaux et le dédicant semble être un notable municipal. Et plus précisément des abords du Capitole.

³ A Tarraco Minerve jouissait d'une place privilégiée dès l'époque républicaine.

⁴ Mis à part un autel mutilé de Luguvalium de restitution hypothétique que nous ne retiendrons pas : *IO[M] Iunon[i] Reginae] Miner[vae Aug] Mart(i) P[at]ri Victo]riae c. diis dea[busque] omnibus* (AE 1989, 489 en 211-300).

⁵ Ainsi à Bordeaux les dédicaces de pèlerins à Jupiter Auguste (*ILA* Bordeaux 3, d'époque augustéenne et id. 2) s'adressent au protecteur de la communauté et donc aussi de ses citoyens, choisi sans doute lors de la désignation

recouvert des divinités locales (infra p. 434-438). Un cas particulièrement intéressant est fourni par une inscription (G209) trouvée chez les Eduens à Chauffailles près de Maçon sur le site d'une *domus* : le *[poss]essor Tasgillus Iul(li ?) fili(us)* et *Claudia Litugeni f.* sans doute son épouse ont dédié une base de statue de 1 m de haut à Jupiter Auguste et à Junon¹ pour la santé de *Lucilius* (leur fils ?). Malgré l'absence de Minerve il peut s'agir de la triade capitoline² présente probablement à Autun, capitale de la cité où Jupiter Auguste et *IOM* sont attestés (G211) ou d'une association du dieu souverain romain adopté comme dieu de la communauté civique par la cité et de Junon, ici déesse romaine du foyer³. Il est intéressant de voir que des pérégrins fortunés, appartenant peut-être à une famille décurionale ont probablement choisi ce dieu civique Auguste – et peut-être capitolin ? – pour en faire le protecteur de leur domaine et de leur famille.

c) Dans les provinces de l'Adriatique et du Danube

Sur le forum de la colonie césarienne ou augustéenne de Iader/Zadar le grand temple à trois *cellae* a été identifié comme un Capitole⁴, un temple du culte impérial⁵ ou un temple associant les deux fonctions, construit entre la fin du règne d'Auguste et le règne de Claude. S'il est considéré comme un Capitole, c'est à cause des deux dédicaces à Jupiter et Junon Augustes trouvées sur le forum, un troisième bloc encore engagé dans une fondation de la cathédrale voisine de St-Donat pouvant porter une dédicace à Minerve Auguste. Ces trois blocs ont été interprétés comme les bases des statues cultuelles du temple⁶ bien que les inscriptions ne correspondent pas aux dédicaces capitoline habituelles⁷ et pourraient se rapporter à des statues d'Auguste en Jupiter⁸ et de Livie en Junon illustrant le culte impérial⁹. Si l'hypothèse du Capitole était confirmée nous aurions là une mise en relation de

de Bordeaux comme capitale des Bituriges Vivisques. A Eauze (C. 13, 541) *T. Iul. Fidelis* associe *IOM* et *Fortuna Aug.*

¹ Ce couple divin est déjà attesté à Mornay (C. 13, 11215) sans le titre d'Auguste : *IOM, Iunoni Reginae*, le titre de Junon renvoyant à la triade capitoline.

² Plutôt qu'une *interpretatio* du couple Taranis et Rigani, le monument étant parfois interprété comme la base d'une colonne au cavalier anguipède (Benoit 1959, 40-42 ; Thévenot 1955, 454-459).

³ Van Andringa 2002, 278.

⁴ Giunio 1994/1995, 1999, 2005.

⁵ Aucune preuve formelle de l'existence d'un Capitole pourtant présumé à Iader mais aussi à Aenona, Salona, Narona, Epidaurium, Pola, Nesactium, Parentium, ne peut être apportée alors que des indices pourraient faire identifier ces édifices à des temples du culte impérial. L'idéologie augustéenne met en avant le Prince et la *Gens Augusta*, au détriment de la triade capitoline liée à la vieille République en faillite (Sinobad 2007 [2008]).

⁶ Giunio 1999, 2005a. Il n'est pas sûr que le Capitole reconstruit au III^e s. ait accueilli les cultes orientaux au détriment de la triade capitoline et du culte impérial, les éléments en ce sens ne pouvant être retenus (Bugarski-Mesdjian 1999).

⁷ De même la *Lex Arae Iovis Salonitanae* est adressée à *IOM* et non à la triade capitoline (Laffi 1980).

⁸ Un relief de Zadar (I^{er} s.) représente Jupiter assis sur un trône ; de provenance exacte inconnue, il pourrait provenir du complexe du forum et représenter *IOM* ou Jupiter Auguste (Giunio 1994, 2003 [2005]).

⁹ Sinobad 2008, 232. Suic 1965, 119, évoquait la possibilité que le temple ait été un augusteum, hypothèse qu'avait rejetée Giunio 1999.

l'ensemble de la triade capitoline avec le pouvoir impérial, si l'on admet plausible l'existence de la troisième base à Minerve Auguste, les trois membres de la triade étant augustalisés. Cette fusion ne serait pas étonnante dans une colonie romaine, où la présence d'un Capitole était de rigueur. Auguste y avait reçu le titre de *Parens Coloniae* et la présence d'un édifice (*augusteum* ?) consacré à la famille impériale y est probable¹. De même que Jupiter avait présidé par ses auspices à la naissance et au destin de Rome et du principat, de même la fondation et le destin de la colonie étaient liés à l'action d'Auguste, agent de la triade capitoline.

Le recours à *IOM* Auguste peut être une façon de bien marquer son identité romaine comme en témoigne une inscription d'Issa en Dalmatie (D189, I-II^e s.). *C. Vallius Festus*, appartenant à une famille d'immigrants italiens installée à Salone², s'affirme fièrement fondateur d'un vignoble appelé à une renommée éternelle : *conditor vineae huius loci qui nunc Valianus a Festo dicitur aeternumque tenet per saecula nomen !* Festus remercie de sa réussite *Jupiter Optimus Maximus* qualifié d'Auguste en agrandissant son autel (public ?) et en lui immolant un taureau. Sans doute s'adresse-t-il au dieu de l'Etat romain dans une région demeurée attachée à son identité grecque³ mais aussi à un dieu qui conservait à Rome des rapports avec le vin⁴, offrande noble pour un dieu souverain. Il est probable qu'à Issa, ville rattachée à la colonie romaine de Salone, *IOM* ne soit autre que le dieu civique de Salone où son culte est attesté par une *lex Iovis Salonitanae*.

En Pannonie supérieure, à *Aquae Iasae/Varasdinske Toplice* (D340) ville d'eau dépendant de la colonie de Poetovio, devenue municipe, un autre Capitole abrite certainement une triade capitoline augustalisée. Un chevalier originaire de Numidie, décurion de Savaria et de Salla, prêtre provincial dédie au début du II^e s. une statue de *Minervam Augustam*, retrouvée *in situ*⁵ ; il est donc possible que Jupiter et Junon aient été

¹ Sinobad 2008, Giunio 1999.

² Alföldy 1965, 113.

³ Cette ancienne colonie grecque qui avait soutenu Pompée a perdu son autonomie pour être rattachée à Salone, mais on continue à y parler grec et son théâtre est de type grec (Wilkes 1969, 229, 291, 386).

⁴ Dumézil 1987, 193-196 : les fêtes des *Vinalia* lui sont attribuées et le vin lui est offert au titre de dieu souverain plutôt que de divinité agraire.

⁵ Rendic-Miocevic, Segvic 1996/1998, 7-8. La statue de marbre était posée sur le piédestal monumental portant l'inscription. Son aspect est classique (chiton, casque corinthien, égide avec Méduse ; elle tenait sans doute une épée dans sa main droite, la gauche reposant sur un bouclier abritant un serpent. Ses traits ne reproduisent pas ceux d'une impératrice (*Religions... Pannonia* 1998, 63).

aussi déclarés Augustes¹. D'autres dédicaces danubiennes attribuent le titre d'Auguste à la triade capitoline ou à un seul de ses membres, *IOM* à Brigetio, Lauriacum, à Sarmizegetusa².

d) *En Afrique*

L'Afrique est la région où le nombre de Capitoles attestés dépasse celui de l'Italie et de beaucoup celui des autres provinces³. Les nombreuses dédicaces à la triade capitoline⁴, issues probablement de Capitoles surtout au II^e s. posent ici un problème car l'abréviation *Aug*, placée immédiatement après la mention de Minerve, à la fin de la liste capitoline, ne permet pas de savoir si le titre concerne cette dernière ou tous les membres de la triade. Il est probable, d'après quelques inscriptions non abrégées, que *Aug*. ne concerne que Minerve (exceptionnellement Junon)⁵, les autres divinités étant dotées des titres canoniques, *Optimus Maximus* pour Jupiter, *Regina* pour Junon⁶ même si une règle grammaticale permettrait de considérer que *Augustae* concerne les trois⁷. Il est en outre assez surprenant que Minerve Auguste honorée seule l'emporte très largement sur *IOM* Auguste seul. Certes dans la triade Junon et Minerve ne sont que des émanations de Jupiter et donc, qualifier Minerve d'Auguste c'est, indirectement, qualifier Jupiter de même⁸. Il faut expliquer cette étrangeté. Minerve est à Rome identifiée au *palladium* troyen, précieux talisman symbolisant l'éternité de l'Urbs et donc la confiance dans les destinées de l'Empire; la représentation monétaire de la remise du *palladium* à un empereur symbolisait

¹ Il est possible que l'attribution du titre, rare pour la triade capitoline, soit une initiative de ce chevalier probablement originaire de Cuicul, car en Afrique l'augustalisation de la triade et surtout de Minerve au sein de celle-ci n'est pas rare.

² A Lauriacum *IOM, Iunoni Reg(inae), Minervae Aug(ustae) ou ustis* ? (D126) ; à Brigetio (D422) un vétéran de la légion *I Adj P F* consacre un autel à *IOM* Auguste en y associant Junon Reine et Minerve. Il est à noter qu'ici, seul *IOM* est dit Auguste ! A Sarmizegetusa sur le forum novum (?), *IOM* et Mars Aug. (D533), Minerve Auguste (D543).

³ Barton 1982; Kallala 1980, 1985, met leur construction non pas en relation avec le statut ou la promotion municipale de la ville mais avec les phases de monumentalisation.

⁴ L'adresse à la triade comporte le titre Auguste sûrement (15 cas) ou probablement (5 cas). Il est possible que des dédicaces incomplètes dont ne subsiste que la mention de *Minervae Aug* aient été capitolines, les deux premières divinités étant nommées sur une plaque ou un élément d'architrave disparu comme par exemple à Giufi (Ferchiou 2003, 153-158).

⁵ Minerve à Numlulis : *[I]ovi Optimo Maximo. Iunoni Reginae. Minervae Augustae* (A605, en 170), à Mophta/Mons : *[Iovi Optimo Maximo Iunoni R]eginae Minervae Augustae* (A1497 ; en 222-235). Junon à Thagaste : *Iovi Opt(imo) Max(imo) Statori et Iun(oni) Aug(ustae) Reg(inae)* (A946). Mais on a aussi la preuve que tous les membres de la triade peuvent recevoir le titre d'Auguste : *Iovi Optimo Maxim(o) Iun[oni] Reginae Minervae et (ou Ge(nio)) Tanant(i) Augustis*, (A1454, Guegaoun/Ikikouen) et que Jupiter seul est lui-même augustalisé : *IOM* (A404, Hr Embarek Ben Sla ; A835, Chidibbia ; A887, Bulla Regia ; A1096, Cirta) ; Jupiter (A639 à Thugga précisément ; A728, Ucubi ; A915, Hr Zidana ; A775, 783 à Théveste ; A1127, Sigus ; A1117, El Khroub ; A1140 (*Iovi Silvano Aug.*), Mastar ; A1312, Hr Aïn Mtirschu).

⁶ A Segermes cependant Jupiter a abandonné ses titres traditionnels pour celui de *Conservator*, ce qui le prédispose plus particulièrement à garantir la protection de l'empereur, de la cité et, au-delà, l'intégrité de l'empire (Dietz 1995, 719-721).

⁷ En Latin une règle veut que, dans une série de noms, l'adjectif qui la détermine s'accorde en genre et en nombre avec le mot le plus proche. Ainsi dans *IOM, Iuno Regina, Minerva Augusta, Augusta* qualifierait aussi *IOM* et Junon.

⁸ Scheid 2008.

la légitimité de son pouvoir¹. Dotée du titre de *Victrix* à partir de Domitien, Minerve est la déesse de la *Virtus* guerrière et de la victoire². Mais on n'oubliera pas que Minerve Auguste, en tant que fille de Jupiter, est dépositaire de la Raison de son père ordonnateur du cosmos (Beaujeu). Aussi est-elle proche de l'empereur qui, au II^e s., se sent de plus en plus comme un monarque éclairé dont les décisions sont inspirées par cette Raison divine³. C'est donc en association avec la déesse, mandataire de Jupiter, qu'il dirige l'empire, parcelle terrestre du Cosmos. De nombreuses raisons peuvent donc expliquer l'augustalisation de la seule Minerve au sein de la Triade capitoline.

L'exemple le plus significatif nous paraît être celui du Capitole de Thugga. Cette vieille capitale numide qui, à l'époque augustéenne, juxtapose deux communautés, celle de la *civitas* des pérégrins centrée autour de la place du marché à l'est et le *pagus* de citoyens romains de Carthage disposant du forum à l'ouest. C'est sous Marc Aurèle et L. Verus seulement que les deux communautés se rejoignent en une seule cité détachée de Carthage⁴. Cet événement exceptionnel est célébré par une réorganisation remarquable de l'espace urbain à laquelle F. Dohna⁵ a apporté une signification politico-religieuse ingénieuse. C'est en effet sous le règne conjoint de Marc Aurèle et L. Verus entre 166 et 169 qu'est édifié le Capitole dominant de son haut podium – et selon les recommandations vitruviennes – toute la cité. En face du temple une place, l'*area ante capitolium*, est bordée au sud par un édifice (basilique ?) devant lequel une exèdre abritait une fontaine. En 172 ou 173 ont été érigés devant cette fontaine, dans l'axe de la *cella* centrale, les colosses des deux empereurs. Le monument est, selon Dohna⁶, le signe de l'union des deux communautés en une « commune double » autonome, leur concorde répondant à celle des deux corégents,

¹ Girard, 1981a & b. Beaujeu 1955, 215-217.

² Ainsi les *protomae* de gorgones – allégories du pouvoir et du triomphe - des clipei – véritables *clipei virtutis* – ornant le *forum severianum* de Lepcis Magna sont une allusion à l'égide de Minerve. La déesse apparaît aussi comme symbole de la vertu sévérienne en compagnie de Jupiter-Septime Sévère et de Junon-Julia Domna sur l'arc quadrifrons de la même ville (Bartoccini 1931, 83-85); peut-être est-elle ici une allusion à Caracalla (Vittozi 1993; Brouquier-Reddé 1992, 280, 285, Veyne 1961, 242). Minerve est en effet rapprochée du prince héritier, qui, comme elle, reçoit sa sagesse de son père et l'aide à gouverner ; elle est attachée au César comme Jupiter le serait à l'Auguste et Junon à l'Augusta (Girard 1981a, b ; Beaujeu 1955, 301-304).

³ Elle est rapprochée du prince héritier, qui, comme elle, reçoit sa sagesse de son père et l'aide à gouverner ; elle est attachée au César comme Jupiter le serait à l'Auguste et Junon à l'Augusta (Girard 1981a, b ; Beaujeu 1955, 301-304). Sur l'arc quadrifrons de Lepcis Magna Septime Sévère est figuré en Jupiter, Iulia Domna en Junon et Caracalla en Minerve.

⁴ Une inscription aux deux empereurs (C. 8, 26528b) mentionne le *beneficium caeleste* qu'ils accordèrent à Thugga, l'octroi du *ius capiendorum legatorum* au *pagus* préparait l'autonomie et l'unification de la cité.

⁵ Dohna 1997. Voir aussi Khanoussi 1997, Saint-Amans 2004, 134-142.

⁶ F. Dohna estimait que cet espace constituait le lien entre le vieux forum, espace des citoyens romains du *pagus* et le marché, espace des pérégrins de la *civitas*. La place devant le temple aurait donc concrétisé l'union des deux communautés sous le signe de la *romanitas* symbolisée et garantie par le Capitole qui, au lieu de tourner sa façade vers le forum – comme c'était possible (Saint-Amans 2004, 252). -, lui présente son flanc alors que le fronton domine la nouvelle place à la fontaine trait d'union entre les deux espaces communautaires symétriques du forum ; ce serait là un symbole fort. Il semble en réalité que le complexe du marché ait appartenu également au *pagus* (preuves épigraphiques dans Khanoussi, Maurin 2000a, 88). Mais cela ne supprime pas l'intérêt de l'analyse de Dohna, même si l'on exclue son interprétation de la topographie du capitole.

eux-mêmes reflets de la concorde et de l'unité divines de la triade capitoline et des *Divi*¹. Il a d'ailleurs été offert par un personnage qui symbolise la fusion des deux communautés *L. Marcius Simplex* - avec son fils *Regillianus*. D'origine numide, *Simplex*, patron du *pagus* et de la *civitas*, *flamen perpetuus* à Thugga, *flamen Divi Aug.* et édile à Carthage, fait chevalier par Antonin, était le premier de sa famille à avoir accédé à la citoyenneté carthaginoise, faisant en sa personne même le lien entre les deux communautés.

F. Dohna a par ailleurs montré le lien étroit entre la triade capitoline, *Divus Antoninus*, et les princes régnants. L'apothéose du premier est représentée, fait inhabituel, dans le fronton, à l'imitation des images monétaires contemporaines. Marc Aurèle et *L. Verus* - ce dernier récemment décédé - sont présents par leurs statues colossales dressées dans l'axe même de la *cella* centrale du temple, à l'autre extrémité de l'*area ante capitolium*. La hiérarchie est respectée : l'espace divin représenté par le temple haut placé et dominé par la triade capitoline dont les statues trônent au fond de la *cella*. Le *Divus* représenté au-dessus de la porte du temple apparaît en médiateur quittant le monde des hommes où il a agi personnellement pour celui des dieux où il va continuer à agir indirectement en protecteur, signification soulignée par la situation du relief sur la porte, lieu de passage du monde des hommes à celui des dieux. Le monde inférieur est occupé par les deux empereurs régnants², agissant par leurs bienfaits, responsables précisément de l'autonomie municipale et de l'union des deux communautés.

F. Dohna dit peu de choses de la dédicace qui nous paraît cependant illustrer et confirmer l'analyse qu'il fait de l'espace urbain. Le temple est en effet consacré à la triade capitoline dotée du titre Auguste : *Iovi. Optimo. Maximo [Iu]noni [Reginae] Minervae. Aug(ustae/ustis?)* (A654). Certes l'abréviation *Aug.* ne permet pas de savoir si elle s'applique à l'ensemble de la triade ou à la seule Minerve, hypothèse plus probable et que nous retiendrons³. Il y a là, si la restitution est exacte, la volonté de souligner la relation particulière de Minerve avec les empereurs régnants, médiateurs des dieux. Alors qu'Antonin divinisé emporté par l'aigle de Jupiter vers les cieux est comme assimilé au dieu souverain dont il a été le régent sur terre, et que l'impératrice est assimilée à Junon⁴,

¹ Khanoussi, Maurin 2000a, 91.

² Les statues dressées en 172 ou 173 représentaient *Divus Verus* à côté de Marc Aurèle mais elles avaient été programmées avant la mort du premier.

³ Dohna 1997, 466, restitue *Aug(ustae)*, ainsi que Khanoussi, Maurin 2000, 87, 31.

⁴ C'est ce que suggèrent les représentations impériales de la basilique de Carthage à la même époque : les statues acrolithes colossales de Lucille en Junon de 8 m de haut et de *L. Verus* (en Jupiter ?) occupaient une extrémité du gigantesque bâtiment de Byrsa et devaient faire face, à l'opposé, aux colosses de Marc Aurèle et de Faustine peut-être identifiés eux aussi à des dieux (Saint Amans 2004, 136-137 ; Gros 1995) ; une inscription attribuable à la basilique est restituée *[Iunon]i Au[gustae]* (Ladjimi Sebaï 2005, 287), le titre d'Auguste donné à Junon, représentée ici par une impératrice exprime bien la fonction médiatrice de la *Domus Divina*. Sous les Sévères un relief de l'arc quadrifrons de Lepcis Magna montre Jupiter et Junon avec les traits de Septime Sévère et de Iulia

Minerve est plus proche des jeunes souverains, comme leur éducatrice d'abord, comme déesse de la Raison et porte-parole de Jupiter dont elle est la pensée, comme une image de Rome qui se confond avec l'empereur régnant. Mais l'idée de médiation demeure si c'est l'ensemble de la triade qui est augustalisée.

Jupiter honoré seul est le plus souvent bien romain comme on le voit à Thugga où un patron de la *civitas*, le néo-citoyen *L Terentius Adiutoris fil(ius) Rufinianus* offre à Jupiter Auguste un *signum Iovis Victoris, Conservatoris*, les épithètes confirmant la nature officielle politique et militaire du dieu¹.

3 - Junon et Minerve, déesses capitoline ou impériales

Les deux déesses de la triade capitoline qualifiées d'Augustes sont parfois honorées seules. Doivent-elles alors être considérées comme capitoline ? Ces monuments isolés ont pu faire partie d'un ensemble concernant la totalité de la triade – nous avons déjà abordé quelques cas. Mais les déesses peuvent avoir un lien direct, particulier avec la famille impériale, notamment Minerve patronne de Domitien. On peut aussi rechercher dans ces déesses une protection locale, professionnelle, domestique, sans rapport direct avec l'empereur et la politique; nous les retrouverons alors ultérieurement.

a) *Junon Auguste*

La déesse² est le plus souvent associée au titre d'Auguste lorsqu'elle est incluse dans la triade capitoline³ où elle participe à la fonction souveraine⁴. Il n'existe presque pas de témoignage de Junon seule qualifiée d'Auguste⁵. La déesse peut être alors

Domna et l'inscription du Capitole du *vicus Maracitanus* réalise la même identification (*AE* 1949, 109) (Dohna 1007, 475-476).

¹ A639. Saint Amans 2004, 90-92. Sans préjuger d'un Jupiter interprété notamment en Saturne (*infra*). Voir Kallala 1985, 1990.

² Le port du titre d'Auguste par Junon seule est rare en Gaule-Germanie (taux d'augustalisation de 1,63 %), dans le secteur danubien (2,3 % ?), modéré en Hispanie (11,76 %) et en Afrique (14,06 %) où elle est pourtant souvent l'interprétation de Tanit.

³ Au moins une fois c'est à elle qu'est explicitement attribuée le titre d'Auguste dans cette triade (A946).

⁴ Elle participe à la fonction régaliennne en tant qu'épouse de Jupiter, « reine des rites sacrés », inaugurant les mois. Elle est d'ailleurs le plus souvent inmanquablement affublée de son titre de *Regina*, ce qui lui arrive parfois lorsqu'elle est invoquée isolément (*C.* 13, 1816) ; il n'est pas possible de dire si le monument ne faisait pas alors partie d'un ensemble dédié à la triade capitoline.

⁵ Trois cas en Hispanie, un en Narbonnaise, un en Pannonie, six en Afrique où elle peut recouvrir parfois *Caelestis*.

tout simplement la déesse protectrice des femmes. Il se peut que le titre d'Auguste lui confère un lien privilégié avec les femmes de la *Domus Divina*. C'est ce que semble montrer une dédicace de Barbesula (H79) en Bétique. Elle est gravée sur un piedestal de marbre qui devait porter la statue en argent de la déesse ou de la flaminique perpétuelle municipale – *in formam deae* – en l'honneur de laquelle la statue est offerte par sa famille, celle d'un *diffusor olearius* du milieu du II^e s. C. *Iulius Alfius Theseus*. Les reliefs de la base, de grande qualité, décorée d'acanthes, sont abîmés; on distingue cependant à droite une figure féminine portant un manteau tombant sur les pieds avec un enfant sur les bras. Symbole de fécondité selon Rodriguez Oliva¹, qui évoque la fonction de *Juno Lucina*. L'idée de fécondité est soulignée par la guirlande de fruits présente sous l'inscription. Or cette statue précieuse qui devait de ce fait se trouver dans un édifice fermé du *Forum* a été découverte en même temps qu'une dédicace à Faustine la Jeune et une belle base de statue. Si tous ces monuments appartenaient au même ensemble, le lien de Junon avec la *Domus Augusta* – de toute manière très probable – n'en serait que renforcé².

En effet à cette date d'innombrables médailles d'Antonin célébrant la naissance d'un enfant du couple de Marc Aurèle et de Faustine la Jeune, représentent entre autres déesses *Iuno Lucina*³. C'est ainsi la maternité, la fécondité de l'impératrice à qui l'on doit la naissance d'un héritier et donc la continuité de la dynastie dont dépend l'Eternité de Rome qui sont célébrées⁴. Choix qui s'explique autant par la propagande officielle contemporaine que par la fonction de la flaminique, honorée par la même occasion, *in formam deae?*, et chargée du culte des impératrices. Si Junon est dite Auguste, c'est qu'elle aide et protège l'impératrice lors de l'accouchement⁵. C'est aussi que l'impératrice est « l'instrument » par lequel la fécondité de Junon s'accomplit pour assurer à l'Empire un héritier. Si l'Empereur remplit sur terre la fonction de Jupiter, l'impératrice, elle, accomplit celle de Junon⁶. Une dédicace africaine (A640) à *Iuno Lucina Augusta* érigée probablement dans le contexte du Capitole de Thugga par le *Pagus* et la *Civitas* nous offre un autre exemple de la fonction médiatrice des impératrices dans la continuité de la *Domus Divina* et donc dans la stabilité de l'Empire.

¹ Rodriguez Oliva 1979, 258-259: sans doute va-t-il trop loin en y voyant un syncrétisme avec des déesses orientales comme Isis, Tanit ou Déméter, même si Juno Caelestis-Tanit a dû être fortement présente dans le Sud Andalous (infra).

² La flaminique *Alfia Domitia Severiana* en l'honneur de laquelle était offerte la statue était-elle en charge du culte de Faustine outre celui des *Divae* ?

³ Beaujeu 1955, 290, 420; *Fecunditas Augustae* est célébrée sur le monnayage de Faustine la Jeune.

⁴ L'occasion de la dédicace aurait été la récente maternité de Faustine la Jeune (Delgado 1993, 341-342 suivant Rodriguez Cortès 1991, 35, n°7).

⁵ Etienne 1958/1974, 344.

⁶ Beaujeu 1955, 420; Mikocki 1995, 101-103: les assimilations d'impératrices à Junon sont très fréquentes surtout pour Livie, Sabine et Julia Domna (mais aussi pour Faustine la Jeune).

Mais Junon Auguste peut participer plus directement au salut et à la stabilité de l'empire comme en témoigne une dédicace du forum de Verecunda (Numidie ; A1378). Elle est offerte à *Iuno Concordia Augusta* par un vétéran *L Propertius L f Victor*, en l'honneur du flaminat perpétuel de son frère, *pro salute* de Caracalla en 212. La date correspond à la crise dynastique cruciale qui aboutit à l'assassinat de Géta par son frère. On sait que Caracalla présenta ce meurtre comme une mesure de salut public inspirée par la Providence divine¹. Et c'est bien dans cette perspective que se place *L. Propertius Victor* puisqu'il dédie au même endroit et à la même date un autre monument à *IOM Conservator DN*². La providence de Jupiter, protecteur de l'Etat et de l'empereur est passée ici par le canal de *Juno*, dans son rôle de *Moneta*, avertissant l'empereur du complot et lui permettant ainsi d'intervenir pour le « salut » de l'Etat et le rétablissement de la concorde. Il est possible aussi que *Juno Concordia* désigne la *Juno* de l'impératrice-mère³. On voit ici comment le titre Auguste peut exprimer la coopération hiérarchique entre *IOM*, Junon et l'empereur.

b) *Minerve Auguste*

Le plus souvent la Minerve qualifiée d'Auguste est soit la Minerve capitoline, soit la protectrice des collègues d'artisans ou de soldats (techniciens, administrateurs, musiciens) liés à la fonction intellectuelle et artistique de la déesse (infra).

Comme exemples du premier cas nous pouvons songer à diverses dédicaces offertes par des *Civitates* ou par des magistrats, prêtres ou sevir *ob honorem* : elles peuvent s'intégrer dans un cycle d'hommages aux grands dieux de Rome et notamment à la triade capitoline (16 cas dont 11 sûrs). Ainsi l'heureuse découverte récente de deux monuments dont l'un est un piedestal de Minerve Auguste attribuable à la *schola* du *Corpus oleariorum splendidissimus* d'Hispalis (H61 ; Bétique)⁴, en bordure du forum des Corporations (sous la cathédrale) proche du port⁵ permet de voir l'articulation entre le culte public de la triade capitoline et sa traduction dans un cadre privé ou semi-public. Ce piédestal et un autre consacré à *Venus Genitrix Augusta* ont été offerts par la famille du *diffusor olearius Valerius Valens*, curateur ou patron du collège, et sur son ordre. Les deux statues devaient prendre

¹ Martin 1982, 2001.

² C 8, 4196; Martin 2007. Ce dieu a souvent été invoqué lors de ruptures de la continuité du pouvoir, pour confirmer un pouvoir récemment installé, pour légitimer le pouvoir après une crise.

³ Scheid 2002, 524-526, qui relève dans les *AFR* la similitude entre la Juno d'Agrippine et sa *Concordia*, déjà honorée par Livie et en conclut que la « figure divine [de *Juno Concordia*] correspond aux impératrices mères », semble-t-il.

⁴ *HEp.* 10, 577. Le premier a été trouvé sous une porte de l'Alcazar et le second in situ bien qu'en position secondaire dans un édifice romain de la rue Argote de Molin.

⁵ Sur la localisation du forum des corporations, associé à des thermes, et du port, Campos, Gonzalez 1987, 150-157.

place dans un espace cultuel à l'intérieur du siège collégial. *Valens* dut offrir l'édifice, sa décoration, y compris peut-être des statues, les accessoires du culte et son épouse et ses filles y ajoutèrent chacune une statue. L'intérêt est de se trouver en présence d'un ensemble statuaire incomplet que l'on peut être tenté de reconstituer. *Venus Genitrix Augusta* est ici la déesse dynastique de César, fondateur de la colonie. Minerve Auguste, sa « compagne » ne peut être la déesse de l'olivier, patronne des *Olearii*¹. Elle est plutôt la troisième personne de la triade capitoline², si l'on a présent à l'esprit la *lex coloniae genetivae urbanorum* d'Urso, colonie de César également, qui donnait comme divinités poliades à cette ville la triade capitoline associée à Vénus Genitrix. Il en est probablement de même ici et l'*aediculum* de la *schola* a dû abriter les divinités poliades de la cité, dont l'activité principale était le commerce de l'huile, qui faisait des *Olearii* le collègue le plus riche et le plus puissant de la ville, sans doute un collègue « provincial »³. On peut donc conjecturer que les statues de *IOM* et de Junon Augustes ont été offertes également par la famille de *Valens*⁴. Il est probable qu'une dernière statue de l'empereur Antonin qui autorisa le collège⁵ dut être donnée encore par les *Valerii*. Ainsi pouvons-nous comprendre l'épithète Auguste comme la reconnaissance du rôle du souverain – César jadis, Antonin aujourd'hui – dans la fondation de la colonie et dans celle du collège, qui semble se considérer comme l'image de cette colonie qui lui doit sa prospérité, si, comme on le croit, il avait adopté comme dieux protecteurs les dieux officiels d'Hispalis. On peut certainement reconnaître la Minerve capitoline dans certaines dédicaces à Minerve Auguste seule mais qui peuvent être associées à d'autres honorant d'autres membres de la triade capitoline⁶.

En dehors des cas où la dimension capitoline est probable ou possible et hormis les cas d'*interpretatio* (infra), la déesse honorée seule semble avoir un caractère bien romain. Ainsi peut-on lui reconnaître une fonction guerrière favorisant la victoire impériale⁷ comme dans cette inscription de Douar Bayoud (A103) où des *[C]oloni Gam(onienses)* associent Minerve et *Victoria Aug(ustes)* et à Giufi où la *civitas* lui dédie un monument pour le salut de Septime Sévère, de ses fils et de son épouse, *perenn[ibusque victo]riis eorum* (A348). A plus forte raison dans le temple des Victoires de Caracalla, où sont associées aux victoires Augustes de Germanie et de Parthie, les divinités augustes qui ont pu contribuer aux

¹ Les *[Vina]rii* semblent vénérer leur patron Liber Pater (*CILASé* 1, 2).

² C'est le cas le plus fréquent en Hispanie (Delgado 1993, Rodriguez Cortès 1984/1985).

³ Canto 2004.

⁴ Stylow, Gimeno Pascual, 2002, 345-346. Cf *HEp.*, 577

⁵ Les *Centonarii* rappellent l'indulgentia d'Antonin qui autorisa leur collège (*CILASé* 1, 6) et les *scapharii* offrent des statues à Antonin et à Marc Aurèle et Lucius Verus (*CILASé* 1, 8, 9).

⁶ Ainsi A953(*[M]inervae [A]ug*) et *ILAlg* I, 1232 (*[IOM]*) offertes par la cité de Thubursicum Numidarum et dédiées par le gouverneur *C Pomponius Rufus Acilius Coelius Sparsus* en 112.

⁷ Beaujeu 1955, 216.

événements ou à leurs effets, on doit reconnaître dans une *Minervae [Aug]*¹, la déesse de la *Virtus* guerrière, qui depuis Domitien reçoit le titre de *Victrix*.

En revanche la dévotion de Domitien pour Minerve à qui il attribuait ses victoires et dont il fit sa patronne² – elle peut être associée au regain d'intérêt des Flaviens pour la triade capitoline : *IOM* ne fut-il pas le sauveur de Domitien ? – ne semble avoir eu d'écho nulle part dans les provinces occidentales³. Une seule inscription de Minerve Auguste date en effet de cette période⁴. L'auteur de la dédicace (A658) datée de 84-89, grand personnage de Carthage, peut avoir eu à l'esprit la déesse favorite de l'empereur lorsqu'il décida de son don par testament. Si les dieux Augustes étaient les dieux du lairair impérial on ne comprendrait pas l'absence de Minerve présente précisément dans le lairair de Domitien ; certes la *damnatio memoriae* a pu faire disparaître des témoignages.

B - Les dieux de l'Urbs, anciens et nouveaux

1 - Vesta Auguste

Desservie par le plus ancien corps religieux romain, les Vestales, la déesse dont le feu incarnait le foyer de Rome « un des garants de son enracinement sur sa terre, de sa permanence dans l'Histoire », dont le temple rond abritait les plus précieux talismans troyens (*palladium*, Pénates) de Rome, était avec ses prêtresses, les Vestales, responsable de la *Salus* de l'empire, de l'Eternité de Rome et de l'accroissement de sa grandeur⁵. Auguste lui consacra une chapelle dans une partie rendue publique de sa *domus* du Palatin au moment où, devenant grand pontife en 12 a.C., il devait résider *in loco publico*. Son origine troyenne la liait particulièrement au descendant d'Enée et en faisait une protectrice particulière de la *Gens Augusta*⁶. Comment donc Vesta n'aurait-elle pas été dite Auguste ?

¹ *AE* 2005, 1687. L'épithète est quasi certaine si l'on tient compte des autres inscriptions du site où toutes les divinités sans exception sont dites augustes.

² Girard 1981a,b; Mrozewicz 2006.

³ Cependant une statue de Domitien de Vaison montre sur la cuirasse impériale la gorgone, emblème de Minerve surmontant une effigie de Minerve sur une base élevée ; la déesse est adorée par deux Victoires dansantes (Mrozewicz 2006).

⁴ Seule une monnaie d'Alexandrie honorant *Αθηνά Σεβαστή* date de Domitien (Vogt 1924, 47 ; supra p. 208).

⁵ Dumézil 1987, 322-332, Beaujeu 1955, 92, 142. Beard, North, Price 2006, 67-69.

⁶ Ainsi on note l'assimilation quasi exclusive de Livie – qui avait rang de Vestale – à la déesse (Mikocki 1995, 115). Selon Wagenvoort 1980, 210-222, qui constate combien Vesta acquerrait une place de premier plan dans les Fastes d'Ovide.

Or précisément les inscriptions à Vesta Auguste – et à Vesta tout court - sont particulièrement rares¹. Sans doute peut-on les mettre en relation avec la survie de Rome après les secousses d'une guerre civile, survie dont on peut créditer la nouvelle dynastie. En particulier la dédicace d'un affranchi et sévir de Mentesa (H114) *Ti Claudius Felix*, dont le gentilice donne à penser qu'il était lui-même affranchi de Claude ou plutôt d'un affranchi de cet empereur – car l'expression *Aug. lib.* est absente -, pourrait situer l'inscription à l'époque de Vespasien : leur rapport avec la fin de la guerre civile, la paix et la concorde² retrouvées serait alors évident.

2 - Janus et Quirinus Augustes

Dieu des *prima*³ dans le sens de passage d'un lieu, d'un temps, d'un état à un autre, *Janus* – considéré aussi comme le plus vieux roi du Latium, un roi de l'Age d'Or - pouvait de ce fait être mis en rapport avec la guerre et la paix et être assimilé à *Quirinus*. Cette fonction ne favorisait-elle pas sa récupération par Auguste et le pouvoir impérial bâti sur la théologie de la victoire et de la paix Augustes? La triple fermeture de son temple⁴, ses liens avec *Quirinus*, rattachaient certes *Janus* à la *Pax Augusta* et cependant son culte ne fut guère mis en avant par le fondateur du principat, qui pourtant ne manquait pas de rappeler dans ses *RGDA* 13 la fermeture de son temple; mais sous l'empire *Janus* demeure le dieu de la paix armée⁵.

- *Janus Aug.* : Nous retiendrons quelques documents dont le contexte permet de rattacher *Janus Auguste* à cette paix augustéenne. Le premier est la mention en 2. p.C. ? d'un *Janus Augustus* sur des milliaires de la *via Augusta* (H117) mesurant les distances depuis l'entrée de la voie en Bétique, au passage du Baetis. Ce lieu était marqué par un monument important, sans doute un arc portant des statues de la famille impériale, mentionné comme *Ianus Augustus*, l'expression désignant l'arc lui-même ou une chapelle dédiée à ce dieu des

¹ Deux en Hispanie, 4 en Afrique. La Vesta Auguste honorée à Lyon en compagnie de Mars et Vulcain Augustes est plutôt l'*interpretatio romana* d'une déesse gauloise (infra p. 425-427) ; cependant Vulcain est proche de Vesta (Dumézil 1987, 326). De même Cadotte (2012, 129) envisage que Vesta ait pu être une *interpretatio* de Tanit-Astarté à l'époque des Sévères (infra).

² Une dédicace d'Ossigi au nord du même *conventus*, offerte par un sévir et son épouse, *ministra Tutela Aug.*, à Auguste, à la Paix perpétuelle et à *Concordia Augusta* date précisément de Vespasien.

³ Dumézil 1987, 333-339.

⁴ Sous Auguste il fut fermé trois fois (en 29, 25, 13 a.C.) et une fermeture décidée en 11/10 a.C. fut empêchée par une guerre contre les Daces. En 14 p.C. le temple de *Janus* est toujours ouvert (Scheid 2007, 48). Il ne fut pas fermé par ses successeurs directs. Néron célébra la fermeture du *Janus* après les victoires de Germanie et l'allégeance de Tiridate. Domitien construisit un *Janus* sur le chemin entre le temple de Mars Ultor et le forum de la Paix, soulignant le passage de la guerre à la paix que patronnait le dieu. Hadrien lie le dieu à la *Renovatio Temporum* ; Commode fait de même (Turcan 1981a).

⁵ Turcan 1981, 374-380.

passages, des commencements et de la paix (supra p. 251-252)¹. A travers le dieu on célébrait donc l'action d'Auguste que ce soit le retour à la paix et l'ouverture d'une route si importante pour la province !

Une dédicace dalmate de provenance inconnue mais qui pourrait venir de Salone (D181) est offerte à *Ianus Pater Aug.* par le descendant d'une famille aristocratique dalmate, *C. Iulius C. f. Ser. Aetor*. Citoyen romain, il rappelle avec fierté sa participation au *Bellum Delmaticum* conduit de 6 à 9 p.C. par Tibère sous les auspices d'Auguste (RGDA 30) et la décoration que lui valut sa bravoure : *donatus ab Ti. Caes. Aug. F. Augusto torq. maiore bello Delmatico*. Ce vétéran auréolé de gloire prit aussitôt une place de premier plan dans la ville où il exerça les fonctions d'édile et de *duumvir*. Après la chaude alerte et la victoire à laquelle il avait participé, on comprend qu'il ait voulu célébrer le dieu garant de la *pax augusta*, en lui attribuant précisément le titre d'Auguste, manière de rappeler les auspices de l'empereur² sous lesquels la victoire avait été remportée. Il manifeste ainsi une remarquable compréhension de l'idéologie impériale, une grande familiarité avec la culture romaine. Il paraît évident que pour lui le titre d'Auguste exprime bien la relation étroite entre Janus dieu de la Paix, Auguste détenteur de l'*Imperium* et des auspices et la victoire concrète de Tibère sur l'Illyricum³. Il n'est pas certain que les autres dédicaces à Janus Aug soient à rattacher à la paix impériale⁴.

- *Quirinus Aug.* fort rare en Occident (3 occurrences seulement) est-il étroitement lié au pouvoir impérial ? Le dieu archaïque, dieu de la paix armée et de la communauté des Quirites a été considéré comme Romulus divinisé⁵ et, à ce titre, annexé par l'idéologie impériale. Est-il sous l'Empire une façon de dire *Divus Augustus*⁶, puisque le premier

¹ Sillères 1994.

² Dans les RGDA 30, on lit : « Les tribus des Pannoniens...je les ai vaincues par l'intermédiaire de Tib. Néron qui était alors mon beau-fils et mon légat ».

³ Il est possible que d'autres dédicaces à *Ianus Augustus* fassent allusion à la paix, par ex. les dédicaces d'arcs africains.

⁴ En Dalmatie (C. 3, 2969, Aenona), en Afrique (C. 8, 15577, Mustis ; AE 1908, 9, Lambèse ; C. 8, 4576, Diana) : elles peuvent relever du dieu des recommencements cycliques (Sous Domitien puis sous Hadrien et Commode Janus, dont le double visage regardait le Passé et l'Avenir, est mis en relation avec la *renovatio temporum* et de l'Age d'Or (Turcan 1981a, 385-394) ou tout bonnement de celui du dieu de l'Année (Ce qui semble être le cas en Afrique, Turcan 1981a, 399), le dieu des passages à l'entrée de la ville... Cadotte 2012, 121, 127 n'y voit pas d'*interpretatio* mais une influence de colons italiens ou la volonté de notables locaux de célébrer le statut de leur cité.

⁵ Dieu de la 3^{ème} fonction dans la première triade archaïque, anciennement rapproché de Mars et assimilé à Romulus divinisé, présenté parfois comme un dieu sabin, Quirinus était par son étymologie (covirino) proche des hommes, le dieu des Quirites, c'est-à-dire d'une « masse sociale organisée » dans ses activités civiles ; en tant que « Mars tranquille » il pouvait être assimilé à un Janus dieu de la paix armée (Dumézil 1987, 257-282). Quirinus est un dieu guerrier (*bellorum potens*) qui intervient dans les déclarations de guerre (rite du Fétial) et aussi dans leur conclusion (consécration de dépouilles opimes).

⁶ On pourrait faire le rapprochement avec la curieuse expression *Deivis Romuleis* qui désigne les *Divi* dans l'inscription du pont d'Alcantara en Lusitanie (Etienne 1958/1974, 480-485). Mais cette inscription est sans

empereur se présentait comme un nouveau Romulus ? Faut-il voir en lui la divinité sabine des Flaviens¹. Les deux dédicaces non datées de La Villette (G60, 61 ; Allobroges) ne permettent pas de trancher². On pourrait songer plutôt au dieu de la communauté civique comme l'est le *Quirinus Aug.* de Giufi en Proconsulaire (A353 ; infra p. 341).

3 - *Roma Augusta*³

Déesse créée par les cités d'Orient⁴ pour vénérer une puissance victorieuse qui ne s'incarnait pas dans un roi, *Roma* fut honorée, avec l'autorisation d'Auguste, par le Koinon d'Asie. En Occident le culte de *Roma et Augustus* fut introduit pas les empereurs eux-mêmes dans le culte provincial d'abord, le 1^{er} août 12 a.C., à l'Autel du Confluent à Lyon et dans diverses autres régions ou provinces. Sous les Flaviens *Roma* semble être passée au second plan. Elle ne retrouva pas un rôle déterminant dans le culte provincial sous Hadrien bien que cet empereur en eut fait à Rome, où il introduisit pour la première fois son culte, une déesse prééminente incarnant l'Éternité de l'Urbs (et de l'Empire tout entier) aux côtés de Vénus ancêtre mythique des Romains. Les cités adoptèrent très tôt le culte de Rome et d'Auguste, puis des *Divi*, avec de multiples variantes, mais là aussi il semble qu'on ait assez vite oublié *Roma* pour ne retenir dans les titres des flamines que celui de l'Auguste ou des *Divi*. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de la rareté de l'augustalisation de *Roma* (3 cas). Un exemple précoce (en 27-1a.C.) peut être trouvé en Corse à Aleria (M1) et il est probable que la statue de la déesse ait cotoyé celle du premier empereur⁵ ce qui montrerait que *Roma Augusta* est une expression traduisant l'association classique de Rome et Auguste. Dans les autres cas on peut voir en elle la déesse d'Hadrien, le Génie de Rome confondu avec l'*Aeternitas Imperii*, comme cela apparaît dans l'inscription que la Respublica de Thibursicum Bure offre à *Urbs Roma Aeterna Augusta* (A618 ; en 198-211)⁶. Le titre d'Auguste peut indiquer que la puissance de Rome et son éternité se concrétisent à travers l'action des empereurs successifs, ses mandataires.

doute un faux ou a été très altérée et recomposée (Gimeno Pascual 1995). Des monnaies d'Hadrien (*BMC Emp.* III, 443 ; *RIC* II, 653, 370) d'Antonin (*BMC Emp.* IV, 916 ; *RIC* III, 272) portent la légende *Romulo Augusto*.

¹ Dardenay 2010, 117.

² On a aussi songé pour ces deux cas à l'*interpretatio* d'un dieu local (Rémy)

³ Mellor 1981; Etienne 1958/1974, 121-250 sur les cultes provincial et municipal en Hispanie ; Fishwick 1978b, *ICLW* 2002 , 1982, 1996, 1999, 2000.

⁴ Elle est proche de Vesta, Terra Mater voire de Jupiter Capitolin (Mellor 1981, 1027) et fait partie des *pignora imperii*, garants de la survie, de l'éternité de Rome.

⁵ Michel 2011, 136, n°6 (01.003).

⁶ Une dédicace non datée d'Aequum (D202). L'image de la louve allaitant les jumeaux, symbole de Rome est également attestée en Dalmatie à Asseria, Lepuri, Burnum (Giunio 2005a).

On peut ajouter une variante de la dévotion – toute « politique » - à *Roma*, c'est la consécration de bases de statues à *Lupa Aug.*, la louve étant le symbole de *Roma* et *Lupa* une autre façon de la désigner¹. Il s'agit de monuments qui peuvent rejoindre sur les forum des cités les reliefs qui illustrent la légende de la fondation de Rome². L'un d'eux a été offert à *Lupa Augusta* par un sévir au II^e s. sur le forum de Baetulo (H192)³. Il s'agit là d'abord pour le municpe de renforcer son identité romaine et d'affirmer ses liens étroits avec Rome.

Il faut bien reconnaître que ces divinités, au cœur même de l'existence de la Ville et de sa pérennité, n'ont guère eu de succès dans l'empire. Les divinités traditionnelles adoptées comme protectrices particulières par les princes ont-elles eu davantage de chances de recevoir l'épithète Auguste, si l'on en croit la théorie selon laquelle ce titre les désignerait comme protectrices attirées de la *Domus Divina* ?

II - Les dieux personnels des Princes

On sait que depuis Auguste les empereurs ont choisi des dieux comme ancêtres, patrons, inspireurs, protecteurs, des dieux qu'ils pouvaient intégrer à leur laraire, ou auxquels ils pouvaient rendre un culte public, en tant que *pontifex maximus*⁴. Ces dieux que l'on a coutume de désigner comme dynastiques et qui étaient généralement de grands dieux romains de l'Etat ont-ils reçu plus particulièrement le titre d'Auguste ? L'ont-ils reçu parce qu'ils étaient dynastiques et présents dans le laraire impérial – comme le suggérait Wissowa - ou parce qu'ils détenaient des fonctions régaliennes ?

¹ La louve romaine apparaît comme signe d'identification de Roma pour la première fois sur un denier du II^e s a.C. (Dardenay 2010, 57) ; elle est associée à Roma (denier de 71 p.C.) et à Divus Vespasianus et à l'éternité de Rome (monnaie de 80-81) ; sous les Flaviens « l'image de la louve devient étroitement associée au concept de la divinité de l'empereur, de l'Empire et de Rome » (Dardenay 2010, 112).

² Sur l'utilisation des *primordia Urbis* dans la légitimation du pouvoir, Dardenay 2007 et 2010, 95-96, 139-140.

³ En Hispanie la louve, en qui on ne peut voir l'interprétation d'une divinité préromaine (Balil 1985, qui donne les occurrences de représentations de la louve en Hispanie), est assez bien représentée. Dès Auguste le nouveau municpe romain d'Italica émet un semis représentant la louve allaitant les jumeaux (*RPC* 62) et un as portant l'effigie de Roma (*RPC* I¹, p. 78, 61). On trouve aussi une dédicace à *Lupa Romana* (Epora, C. 2, 156) et le don d'une *lupa cum infantibus duobus* à Singilia Barba (C. 2, 5063) (Dardenay 2010, 149-152). Des dons de semblables statues sont attestés en Pannonie (à Poetovio, Hoffiler/Saria 187, 415 ; 191, 430 ; Vomer Goikovic 2005, 301), en Afrique (*signum Lupae cum insignibus suis* au *Numen* des Augustes à Vina, C. 8, 958 ; à Ghigtis, à El Haouaria, C. 8, 12220). La représentation de la louve allaitant les jumeaux est l'image même de Rome protectrice, pacificatrice et nourricière (Dardenay 2010, 212).

⁴ Sur la relativité de la « politique religieuse » des empereurs et sa portée, Mac Mullen 1987, 164-166.

A - Les divinités augustéennes, julio-claudiennes et leur héritage

1 - Apollon et Diane

On connaît la prédilection d'Octavien pour le couple divin d'Apollon et Diane. Le frère et la sœur furent ses dieux patrons, dispensateurs de la victoire à Nauloque et à Actium. Le *Regnum Apollinis* ouvrait un nouvel Age d'Or, de paix, de piété et de prospérité¹. Le dieu d'Actium, que la propagande voulut faire passer un temps pour le père naturel d'Octavien, était le gardien des *Fata romana*, consignés dans les oracles sybillins et Auguste se présentait comme « l'émanation actuelle » du dieu². Il fut particulièrement célébré, au détriment même de Jupiter Capitolin : après la restauration du temple d'*Apollo Sosianus*, ce fut la consécration en 28 a.C. du temple du Palatin, renfermant les statues de la triade Apollon, Diane et Leto, et accueillant la célébration des Jeux séculaires en 17 a.C. Cet apollinisme d'Auguste n'eut cependant qu'un écho modeste sous ses successeurs, bien qu'il fut repris par Néron qui le transforma cependant dans un sens solaire³. Quoiqu'il en soit Apollon accentua sous Auguste son caractère triomphal au détriment du caractère salubre du *Medicus*.

Dans nos provinces les attestations du couple d'Apollon et de Diane Augustes remontant au premier empereur ou à ses successeurs et susceptibles de se rapporter à l'idéologie augustéenne sont rares et leur liaison avec le culte palatin, hypothétique⁴.

a) en Hispanie

En Hispanie on relève plusieurs traces d'un culte conjoint d'Apollon et Diane conforme à l'idéologie augustéenne¹ mais seul un monument de Corduba témoigne peut-être

¹ Sur l'apollinisme d'Auguste qui remonte à 36 a.C., Gagé 1955, 479-541, Sauron 1994, 501-524. L'identification d'Octavien à son dieu protecteur est surtout antérieure à 27 a.C. (Lambrechts 1953). Le complexe du Champ de Mars associant le Mausolée à l'*horologium Augusti* et à l'*Ara Pacis*, était une illustration parfaite de cet Age d'Or qu'Auguste, envoyé d'Apollon, devait mettre en œuvre sur terre (Sauron 1994, 511-524). La *frons scaenae* architecturée des théâtres augustéens montre « l'image du cosmos stabilisé, hiérarchisé et unifié de l'*aurea aetas* et du *regnum Apollinis* » (Sauron 1994, 538-553).

² La statue de Prima Porta représenterait Auguste vers 17 a.C. comme la projection terrestre d'Apollon-Sol (Sauron 1994, 520-524).

³ Sur l'histoire de l'apollinisme impérial, Gagé 1981a. Pour Grimal 1971, l'Apollinisme de Néron aurait pu cacher une théologie solaire cosmocratique égyptienne mêlée par Sénèque à la théorie stoïcienne du Soleil, Raison dirigeante du monde.

⁴ Les hommages à *Apollo Palatinus* sont rares en numismatique ; on ne les relève que sur des monnaies romaines de Commode, entre 189 et 191 (*RIC* III, 387, 197 ; 388, 197a ; 389, 206 ; 390, 218 ; 432, 578 ; 433, 588). En Orient Apollon actien reçoit le titre d'Auguste à Corinthe (supra p. 201), sans doute à Cyrène (supra p. 205-206).

de son augustalisation. Dans la capitale de la Bétique² une dédicace à Diane Auguste (H124) a été trouvée aux Altos de Santa Ana, occupés entre Auguste et Vespasien par un espace vide, une grande place ouverte dallée³ - peut-être la place du *vicus Hispanus* – entre la place du *vicus forensis*, le forum colonial (rues Cruz Conde-Gongora) et son *forum adiectum* (rue Moreira) plus au nord. Le forum de Santa Ana occupe donc une position centrale à cheval sur le *cardo maximus* (rue Angel de Saavedra), et sur un *decumanus* conduisant au théâtre plus à l'est, et domine la déclivité conduisant au pont du Baetis au sud. Il est comme les autres forum de la capitale bétique envahi par les représentations liées au culte impérial, à tel point qu'on y présume la présence d'un *augusteum*⁴. On peut situer Diane Auguste dans le contexte du culte impérial municipal⁵. Le piédestal de la déesse daté du milieu du I^{er} s. provient probablement d'un sanctuaire édifié au sud-est de la place⁶. Il a été retaillé ultérieurement en base de colonne pour restaurer ce sanctuaire. Cette base doit imiter celles du sanctuaire primitif antérieur à 50 p.C. Or sa typologie cordée la rattache au temple augustéen d'Apollon *in Circo*, à Rome⁷. On en déduit que l'édifice de Cordoue était peut-être un temple d'Apollon et de Diane, dieux augustéens de la Victoire et de l'Age d'Or. Cette hypothèse est renforcée par la découverte en ce lieu de monuments de date ultérieure: un fragment de sculpture représentant Apollon (C/ Barroso) et un épigramme grec du proconsul Arrien en l'honneur d'Artémis⁸, témoignant de la présence du couple divin, donne à penser que le culte conjoint a pu exister à l'époque augustéenne. La proximité d'un édifice du culte impérial augustéen (*augusteum*) justifie d'autant plus l'épithète Auguste conférée à

¹ A Sagonte existait un collège augustéen d'Apollon et de Diane dont le lieu de réunion sur le forum servait aussi de curie (Bonneville 1985), Diane recouvrant et récupérant une *Diana Maxima* républicaine. On relève aussi un temple d'Apollon et de Diane à Arucci (*CILAHu.* 5).

² Ventura & al. *JRA sup.* 29, 92-99.

³ Leon 1996, 197-211. Keay 1995, 280-281. D'après Stylow 1990, 278, plutôt qu'à une survivance de la dipolis républicaine opposant les communautés indigène et romaine séparées par un mur, il faudrait expliquer la deuxième place par l'extension de la ville lors de la reconstruction à partir de 45 a.C.

⁴ Cycle statuaire julio-claudien (Livie-Salus, Tibère, Antonia Maior ? Caligula, Claude ?) dès l'époque tardo-augustéenne (Garriguet 1996, 48-65, à 50ss, id, 2002, 122-129, 144-175), concentration qui suggère l'existence d'un *augusteum* (Leon 1999, 47). Sur le forum colonial augustéen : autel augustéen, temple des *Divi Augustus* et *Augusta* en Jupiter et Juno ou Cérès, statue d'Auguste animé du vent de la victoire, comme un nouveau Mars.? (Leon 1990, 373-375 ; Garriguet *CSIR* 106-107). Sur le forum adiectum tibérien : temple colossal de *Divus Augustus* imité du Forum d'Auguste, célébration de la Pietas ?. Au théâtre : plaque tardo-augustéenne à *Fortuna Augusta* et autel *Augusto sacrum*, autel claudien influencé par l'Ara Pacis dans le temenos ? (Ventura Villanueva 1999, 57-72).

⁵ Le forum de Santa Ana ne peut être le forum provincial qui se situe plus à l'est (temple de la rue Claudio Marcelo, place et amphithéâtre d'Oribe (Garriguet 2002, 160-175). Pour Panzram 2003, 1231, il n'existait pas de forum « provincial » spécifique.

⁶ De provenance cordobaise sûre mais sans plus de précision sur le lieu de découverte (Garriguet 2002, 102-103). Or les fouilles du n°10 C/ Angel de Saavedra ont permis de retrouver les éléments architectoniques d'un portique parmi lesquels des bases semblables à celle tirée du remploi du piédestal de Diane Aug. (Marquez 1998a 181-182 ; 1998b, 124).

⁷ Marquez 1998, 123-124.

⁸ Ventura 1991.

Diane, dès l'époque julio-claudienne¹. Ce sanctuaire julio-claudien de Diane (et Apollon ?) devait avoir une grande importance car il fut modifié et embelli considérablement sous les Sévères².

b) *En Gaule*

Plusieurs monuments augustéens ou julio-claudiens de la colonie de Vienne se rapportent à Apollon³. Dans la capitale un autel est consacré à Apollon Auguste par *Nattia Soilli fil(ia) Severa*. L'autel est perdu mais a été découvert dans l'abbaye St-Pierre où l'on a trouvé bien des éléments en provenance du centre ou de St-André-le-Haut, d'où le monument pourrait aussi provenir. Or il est possible que cet autel soit julio-claudien. Si *Soillus* est le nom unique indigène de son père, *Nattia Severa*, dont l'onomastique est mixte, mais porte les *duo nomina*, a pu bénéficier de la citoyenneté romaine grâce à son mari qui dut être le premier de sa famille à exercer une charge. Or le nom pérégrin du père nous situe entre Auguste qui conféra le droit latin à la cité et Caligula qui lui donna le droit romain⁴. Qu'elle soit augusto-tibérienne ou plus tardive, l'inscription nous renvoie à divers témoignages augustéens du culte d'Apollon et, à Vienne tout au moins, doit se situer dans cette tradition. Ainsi il est possible que le « Temple de Livie » sur le forum qui fut d'abord un temple de Rome et Auguste ait été redédié sous Néron à *Apollon (?) Sanctus* et aux *Divi Augustus* et *Augusta*⁵. La *cavea* du théâtre du milieu du I^{er} s. est couronnée d'un portique ouvrant sur la terrasse d'un temple indéterminé qui a livré des chapiteaux apolliniens⁶. Or la présence d'un Apollon augustéen est confirmée par l'analyse menée par R. Robert⁷ d'une frise aux cygnes dont la plupart des fragments de marbre sculptés ont été découverts en 1837 sur les pentes nord de la colline du Pipet en remploi dans un mur de clôture de Saint-André-le-Haut proche du rempart médiéval en un lieu où de nombreux autres fragments lapidaires ont été trouvés (Mars, Victoire). Ces

¹ Garriguet 2002, se demande si les statues impériales julio-claudiennes (voir note 7 p. précéd.) ne se dressaient pas dans l'*aedes Dianae (et Apollinis)*.

² Le magnifique édifice sévérien était muni de portiques aux colonnes de granit et aux bases de marbre formant désormais un enclos cultuel.

³ Nous laisserons de côté la patère de Boutae/Les Fins d'Annecy, décorée de thèmes propres à l'apollinisme augustéen (Deonna 1920), qui daterait en fait de la fin de l'Antiquité (Gagé 1955, 573-574).

⁴ Cependant le monument peut tout aussi bien dater du II^e s. (Rémy in *ILN* Vienne 2).

⁵ Pelletier 1982. Une tête d'Apollon du II^e s. (*NEsp* 005) a été trouvée sur l'emplacement du portique nord de l'aire du temple d'Auguste et Livie).

⁶ Formigé 1950, fig 30 et Will 1952, 128. Grenier 1949, 382-385. Un autel à Apollon aurait été trouvé dans le *pulpitum*. Des chapiteaux apolliniens (*NEsp* 331-337) décorés d'un trépied delphique supportant une tête de Méduse (?) ou un animal ailé (aigle, corbeau ?) vers lesquels s'élèvent deux serpents enroulés autour du pied. La cuve du trépied est parfois décorée de griffons affrontés avec des feuilles d'acanthé. On y a retrouvé une inscription (*C.* 12, 1929) mentionnant un collège de comédiens. Pelletier 2001, 89, a émis des doutes sur cette attribution et envisagé ce temple dans le quartier de l'ancien hôpital (plus au sud) (Pelletier 1982, 398) mais d'autres pensent que ce temple a pu être dédié à Apollon (Bedon *Atlas*, 2001, Vienne, 328), ce qui ne serait pas étrange si l'on considère la place d'Apollon dans les théâtres contemporains d'Arles, de Vaison.

⁷ Robert 2005.

fragments appartiennent à une frise de 6 m. représentant deux (ou trois) cygnes volant vers la gauche et trois (ou quatre), vers la droite, deux d'entre eux tenant dans leur bec une guirlande de fruits. Le style est caractéristique de l'art augustéen. R. Robert pense que la frise faisait partie d'un complexe auquel on peut attribuer aussi deux têtes de statues grandeur nature, appartenant elles aussi à un bas-relief, presque en ronde-bosse: l'une d'Auguste couronné de chêne¹ et l'autre de Tibère encore jeune (au musée de Lyon mais d'origine viennoise) couronné de lauriers². Les cygnes et la guirlande de fruits évoquent le *Regnum Apollinis* et l'*Aurea Aetas* qui doit en être la conséquence, comme cela était déjà le cas à l'*Ara Pacis* et au théâtre d'Arles³. Tous ces fragments appartenaient probablement à un autel monumental de marbre, de grande qualité, peut-être imité de l'*Ara Pacis*, orné sur un de ses côtés d'une frise de personnages officiels dont Auguste et Tibère en haut-relief, de grandeur presque naturelle, et sur un autre, de la frise des cygnes. On peut imaginer qu'un autre côté portait la dédicace (à Apollon, *Pax*, *Concordia*?). Le quatrième côté pouvait porter un autre grand relief mythologique du musée Saint-Pierre (Sol émergeant des flots, tête féminine, porteur de libation)⁴. Avec beaucoup de sagacité R. Robert⁵ met ce monument en rapport avec des événements contemporains. Après le désastre de Varus, Tibère rétablit l'ordre en Germanie en 9 p.C.⁶ et ramena la concorde à Vienne où une partie de la population, encouragée peut-être par les défaites de Germanie, se dressait contre les notables partisans de Rome. La victoire de Tibère, dans ces contrées nordiques évoquait l'écho des voyages d'Apollon au pays des Hyperboréens. Héritier officiel d'Auguste depuis 4 p.C., promoteur de la concorde et de la paix, il ne pouvait que favoriser tout ce qui servait sa légitimité et la continuité dynastique. L'importance de ce monument, le lieu de découverte de certains de ses éléments suggère qu'il pouvait se dresser dans le complexe religieux établi sur la colline du Pipet⁷, dominant, sur un grand axe sacralisant, le théâtre puis le forum en contrebas. La dédicace de *Nattia Severa*, si sa date était confirmée prendrait alors toute sa signification. Mais même si elle est plus tardive elle a dû être influencée par l'idéologie d'un monument aussi spectaculaire.

Ailleurs on ne peut retenir aucun document prouvant le culte du couple augustéen bien que l'apollinisme du premier empereur ait été présent, notamment à Carthage sur l'autel de la *Gens Augusta* (Gagé 1955, 574-575) et que l'on puisse trouver à Narona

¹ *NEsp* 142.

² *NEsp* 143.

³ Sur le théâtre d'Arles Sauron 1994, 545-546, Gros 1987a.

⁴ *NEsp* 143, p.73-74.

⁵ Id 251-253.

⁶ Velleius Paterculus *Hist Rom* II, 121, 1.

⁷ Ce vaste complexe à triportique accueillant un ou plusieurs temples et plusieurs dieux (Mercure, Hercule, les Dioscures ...) était probablement en rapport avec le culte impérial.

(Dalmatie ; D144) un dieu de l'Age d'Or, Saturne Auguste honoré sous Claude, qui initia de nouveaux jeux séculaires, par *Claudia Aesernina flaminica* de Divus Claudius.

c) *L'héritage postaugustéen: un Apollon dieu de la victoire et de la paix impériales*

En Hispanie à Italica : Une dédicace de *M. Sentius Maurianus*, duumvir et augure, à Apollon Auguste (H49) dans le *trajaneum* d'Italica nous aide à comprendre comment le dieu d'Auguste a pu perdurer et être intégré dans de nouvelles constructions idéologiques. La promotion par Hadrien de sa cité d'origine et de celle de Trajan au rang de colonie détermina l'aménagement d'une *nova urbs*¹, une *Traianopolis* dont le *trajaneum*, les thermes et l'amphithéâtre furent financés par l'empereur lui-même. En position d'acropole sur la colline de Los Palacios le majestueux complexe de marbre du *trajaneum* sur l'axe majeur du *cardo maximus*, créait un effet scénographique remarquable et servait magnifiquement une idéologie de légitimation². Le complexe, d'une grande cohérence architecturale, annoncé par un tetrapylon triomphal comprenait un temple octastyle gigantesque à double colonnade – une « architecture-statue » (P. Leon) - consacré à *Divus Trajanus*³. Une statue colossale l'y représentait peut-être *in formam Iovis*⁴, chose courante déjà à l'époque augustéenne et à plus forte raison sous Trajan qui se présenta, en *Optimus Princeps*, comme le lieutenant de Jupiter sur terre, ainsi qu'en témoignent et la numismatique et Pline le Jeune. L'action surhumaine de l'empereur pendant sa vie terrestre, due à ses propres vertus mais aussi à l'énergie divine venue du Jupiter dont il était l'intermédiaire auprès des hommes, lui a valu tout naturellement la divinisation⁵. Entre le temple et le quadriportique qui l'enveloppait, des doubles files de statues sans doute des *summi viri* d'Italica, contribuaient à l'effet d'axialité. Des exèdres alternativement rectangulaires et circulaires occupaient les murs de fond des portiques nord, ouest et sud à

¹ Rodriguez Hidalgo, Keay, 1995, 395-420.

² Selon Rodriguez Hidalgo, Keay 1995, la *nova urbs* et le *trajaneum*, célébrant le glorieux enfant du pays Trajan, était un moyen pour Hadrien dont l'adoption par son prédécesseur n'était pas claire, de renforcer sa légitimité.

³ Comme le suggère le titre d'un *flamen perpetuus Divi Trajani*. Une statue héroïque de Trajan trouvée dans les thermes voisins doit en provenir.

⁴ Certains fragments conservés au Musée de Séville pourraient lui convenir. Pour certains il pourrait s'agir de Jupiter (Leon 1988, 82ss). Guarriguet CSIR 117, associe à ce Trajan divinisé, d'autres statues (Trajan, Hadrien ?) ou fragments de statues de caractère apothéotique.

⁵ Une dédicace à *Jupiter [Optimus Maximus ? ou peut-être Augustus ? ou Optimus Augustus ?]* du milieu du II^e s. provient d'ailleurs du site.

raison de trois par côté¹ : elles abritaient des statues. Parmi ces dernières devait se trouver celle d'Apollon Auguste – probablement en argent - dont la console ornée d'une cithare entre des feuilles d'acanthé, retrouvée sous les portiques, nous garde le souvenir. Cithare et acanthes sont probablement une citation de l'Apollon palatin augustéen² : dieu du palatin et/ou dieu de la culture hellénique – de la Civilisation – favorisée par Hadrien, châtistes de la nouvelle colonie d'Italica, *Neos Puthios*, philhellène, renouant avec l'apollinisme d'Auguste et de Néron, Apollon Auguste est sans doute ici le dieu de la paix et de l'harmonie du cosmos et de la cité, en prise directe avec l'empereur garant terrestre de cette stabilité. Sans doute de nombreuses autres statues de dieux, qualifiés peut-être eux aussi du titre d'Auguste, ont dû peupler ces espaces³. Tel doit être le cas de la statue d'argent ornée de pierres précieuses de *Victoria Augusta* offerte par la flaminique *Vibia Modesta* et trouvée en ce lieu⁴. Ainsi était dessinée une véritable « voie sacrée » constituée par les portiques et leurs exèdres peuplés de statues divines ou impériales.

Apollon et Diane, dieux dynastiques d'Auguste, dieux de la Victoire et de l'Age d'or, sont restés des dieux particulièrement liés au culte impérial. Apollon notamment dieu de la paix et des arts ne pouvait qu'illustrer la politique pacifique d'Hadrien⁵. Ainsi les dieux présents sous les portiques participaient par l'action impériale, ... à la divinisation du pouvoir impérial incarné par les lignées successives d'empereurs⁶. Hadrien lui-même devait être présent dans le sanctuaire⁷. Une dédicace du *flamen perpetuus Divi Traiani* et *flamen provinciae M. Cassius Serg(ia) Caecilianus* signale la consécration de quatre statues *ob honorem duumviratus quae sunt in ordinem positae*⁸ mais la plaque portant l'inscription est une dédicace *Genio Coloniae splendidissimae Italicensis*. P. Leon (1988, 108) pense que le *Genius* de la Colonie pourrait se confondre avec le *Genius* d'Hadrien, fondateur précisément

¹ On retrouve la même disposition dans la stoa de la Bibliothèque d'Hadrien à Athènes et surtout au Panthéon, disposition qui rappelle aussi le *Templum Pacis* de Vespasien et le concept dérive du Forum d'Auguste (Montero 1988, 92-93).

² Italica a livré une statue d'Apollon citharède, copie du II^e s. d'un modèle grec du IV^e s. a.C. (Rodriguez Oliva 1996, 28). Rappelons l'existence à Italica d'un temple d'Apollon dédié à la fin de la République par *M. Trahius*, ancêtre de Trajan (*AE* 1987, 494).

³ Elles ont hélas disparu dans le four à chaux d'époque tardive retrouvé in situ. Leon 1995, 34, 39, ... pense que des éléments sculptés trouvés dans les thermes proviennent en fait du Trajaneum. Ainsi un torse d'Artemis (39), un autre du type Méléagre (34), une statue de Fortuna Augusta (?) dont il reste une tête impressionnante de type Tychè auraient pu être installés sous les portiques.

⁴ Oria Segura, Mora de los Reyes 1991-1992, 124-125. Le texte précise *in templo suo*, expression qui peut s'appliquer à l'ensemble du sanctuaire

⁵ Il a particulièrement favorisé le dieu des arts en Grèce, ainsi que son successeur (Beaujeu 1955, 184-186, 299-300) mais sans référence au dieu du Palatin.

⁶ Une tête impressionnante de Tychè appartenait-elle à une statue de Fortuna Augusta (Leon 48)?

⁷ Une statue acéphale d'Hadrien (?) a été trouvée dans les Thermes mais provient sans doute du *Trajaneum* (Leon 1995).

⁸ Leon 1988, 108, pense qu'elles pouvaient se trouver sur les bases placées dans l'*area* entre le temple et les portiques.

de la colonie, concrétisée par la *nova urbs*. Si cela était, il se pourrait que la statue dédiée ait pris place dans l'exèdre rectangulaire située dans le prolongement du temple, derrière lui. On voit la signification idéologique centrée sur la continuité dynastique que pourrait offrir une telle position hautement symbolique: le temple était réservé au *Divus Traianus* et peut-être ultérieurement aux autres *Divi* devenus protecteurs divins de l'Empire après avoir assumé sur terre des qualités divines et l'exèdre située dans son axe, a pu être réservée au Génie (ou au *numen*) de l'Empereur vivant, assumant les charges d'un pouvoir de nature divine et bénéficiant pour ce faire de l'influx divin que les dieux représentés dans le complexe, Apollon, Victoire et peut-être aussi Diane¹, *Fortuna*, sans doute qualifiés d'Augustes, lui conféraient. On peut se demander si les similitudes structurelles et architecturales relevées entre le Trajaneum d'Italica et celui de Pergame², la bibliothèque d'Hadrien à Athènes et le Panthéon d'Hadrien à Rome ne recouvrent pas des similitudes idéologiques. Ainsi les exèdres alternativement rectangulaires et circulaires - comme à Italica - de l'intérieur du Panthéon renfermaient probablement les statues des douze dieux, si l'on en croit la signification de « pantheon », parmi lesquelles celles de *Divus Iulius*, symbole de tous les *Divi*, encadrée de celles de Mars et Vénus, alors que les statues des princes régnants - Auguste et Agrippa, symboles des empereurs successifs - étaient cantonnées au pronaos. Comment ne pas voir dans cette disposition l'image du Cosmos, surtout si l'on songe à la symbolique de la coupole, si chère à Hadrien, abritant ces statues. Le Cosmos est en effet régi par les dieux déléguant leur pouvoir aux empereurs dont les meilleurs, devenus des dieux, après l'apothéose, sont accueillis dans l'Olympe et participent à leur tour à l'harmonie de l'Empire et à son accord avec le plan divin. Il est fort regrettable que l'absence de données ne permette pas d'identifier les statues que portaient les alignements de bases situés dans les deux espaces longitudinaux entre le temple et les portiques et qui aboutissaient aux deux exèdres semi-circulaires du portique ouest. Il est à parier qu'elles formaient une suite hautement significative aboutissant à des effigies majeures nichées dans les absides et encadrant l'éventuelle statue du Génie d'Hadrien. S'agissait-il de dieux, de princes ou princesses de la *Domus Augusta*³, des *summi viri* d'Italica? Elles ne pouvaient que compléter la riche signification du complexe dans lequel des dieux comme Apollon et Victoria Augustes pouvaient s'insérer et transmettre la continuité du message augustéen.

Il semble donc probable que cet ensemble cultuel impérial et son ornementation sculptée ne constituaient pas seulement une manifestation banale de

¹ Une statue de Diane et Méléagre y a été trouvée. Il est possible qu'à Italica on ait voulu honorer par une statue de Diane Hadrien qui, dans sa jeunesse, pratiquait la chasse avec les *Iuvenes* de la ville et exerçait déjà une activité légitimante de sa *virtus* naissante (Oria Segura 1999).

² Akurgal 1985, 82; Radt 1999, 240ss, Ward Perkins 1994.

³ Une statue en tunique militaire (Leon 1995,10) a été retrouvée dans les thermes.

loyalisme et d'orgueil municipal de la nouvelle colonie, mais renfermait un message idéologique cohérent - que nous avons essayé d'imaginer de façon largement hypothétique mais sur quelques indices probables -, fondé sur l'association des dieux (augustes ?), de *Divus Traianus*, du *genius/numen* du prince régnant Hadrien. Ce message est diffusé à la fois par le pouvoir et par les notables dont l'adhésion est ici manifeste.

En Gaule au Châtelet d'Andance: Dans la cité de Vienne, Apollon est présent au II^e s. dans les espaces publics du chef-lieu (supra p. 304-305) et il est probable qu'il assume toujours la fonction victorieuse qui avait été celle de l'Apollon actien. Il a pu être diffusé également sur le territoire en tant que dieu civique et protecteur local. On le retrouve en effet dans le *vicus* double d'Andance et Andancette¹. Sur la colline du Châtelet qui domine le *vicus* et le Rhône, un imposant sanctuaire², comprenant aux I-II^e s. un temple de « tradition indigène » inséré dans un portique en U, ensemble luxueux au II^e s., a été construit dans un souci évident de scénographie. Il dut être financé par plusieurs évergètes : une famille de *Iulii* donateurs d'une plaque à Apollon Auguste (G32) appartenait à l'aristocratie allobroge et avait peut-être des attaches locales et un *III vir loc(orum). pub(licorum). pers(equendorum)* (*ILN* Vienne 315), preuve de l'implication de la cité dans la gestion de ce sanctuaire public. Il était très certainement consacré à Apollon³ comme en fait foi l'épigraphie et sans doute s'agissait-il du même dieu qu'à Vienne où il est connu certainement dès l'époque augustéenne. En tout cas l'idéologie impériale de la victoire qui était celle du dieu actien est présente ici : un fragment de table semble mentionner [...*Had ?*]rian[*i*...] (C. 12, 5863) et indiquer la présence de l'empereur dans le sanctuaire⁴ et un débris d'aile en bronze pourrait appartenir à une Victoire impériale dont l'Apollon actien avait été le garant : le titre d'Auguste donné par l'inscription des *Iulii* est donc amplement justifié. Ajoutons que le choix, par les autorités de la cité, d'une situation dominante pour ce lieu de culte, à l'écart du *vicus* lui-même a répondu à la volonté de faire de lui « le point

¹ A cheval sur le Rhône, au carrefour du fleuve et d'une voie se dirigeant vers les Vellaves. Leveau 1999, 92-93. *CAG* 07, 195, 09 et 335, 228. De nombreuses trouvailles de céramiques, de sépultures le confirment ; les quartiers d'habitat (*domus*) se trouvaient à Andance, les fours de potiers et nécropoles à Andancette. Une halte de batellerie devait se trouver à Andancette. Au voisinage d'Andance, imposant mausolée de la Sarrasinière (I^{er} s. p. C.) lié sans doute à un domaine foncier (Saint Bosc).

² Béal 2005-2006, 171-199, définit trois phases d'occupation : milieu du I^{er} s. a.C., période augustéenne, Antonins.

³ Il est douteux que sa sœur Diane ait complété le couple. Une statuette en bronze de Diane châsseresse a été trouvée au quartier Mortier et non sur le site même du temple; une inscription trouvée en 1867 (*ILN* Vienne 314) a été lue par Allmer [*Diana*]e et [*Apol*]l. Mais Béal 2005-2006 194, note 47 doute de la restitution. Un torse féminin au sein droit drapé portant peut-être un carquois (Diane ?) aurait été trouvé à proximité du sanctuaire.

⁴ Il est possible que l'exèdre située dans le portique, à l'arrière du temple, dans l'axe de la *cella* ait abrité la statue impériale (ou celle d'un bienfaiteur ?) (hypothèse de Fauduet 2010, 91).

focal » d'un *pagus*¹ qui pourrait être le *pagus Luminis*². Installer ici l'Apollon Auguste de Vienne avait une double signification celle d'attribuer au *pagus* un dieu tutélaire particulier, un *genius pagi*, qui se confondait avec un des dieux majeurs du chef-lieu et de l'empire et d'affirmer ainsi le contrôle de la cité sur le territoire.

Sur le Danube : Un monument (D549) a été consacré en 173-175 à Apollon Auguste par un gouverneur de Dacie *L. Aemilius Carus*, à Muntselu Gredistie, proche de l'ancienne capitale dace de Sarmizegetuza Regia, prise jadis par Trajan et abandonnée, en un lieu fortement marqué par la victoire impériale célébrée déjà en ce lieu par un autre texte en 157. La dédicace à Apollon Auguste commémorait la victoire de Carus, à la suite du *Bellum sarmaticum* (174-175), auquel il dut participer et qui aboutit à une paix avec les Iazyges qui avaient saccagé la Dacie³. C'est donc la permanence de la victoire impériale et ses origines divines qui sont célébrées en ce lieu (infra p. 332).

En Afrique : Le cas de Mactar est particulier. Sous les Antonins (171-174) le temple d'Apollon est refait et embelli par les soins de chevaliers originaires de la cité, dont la carrière de procurateur de l'Annone s'est déroulée à Rome et ailleurs (infra). Sans doute ont-ils voulu doter leur petite patrie d'un monument grandiose à la hauteur de son nouveau statut municipal et de leur propre élévation personnelle. Or ils choisissent pour cela le sanctuaire d'un *deus patrius* qui a toutes les chances d'être un dieu solaire numide proche de l'Eshmoun punique⁴. A cette occasion ils s'efforcent de proposer une nouvelle identité du dieu en le désignant comme Apollon Auguste (A77-79) et ses parèdres de la triade palatine Diane Auguste (A81) et Latone Auguste (A82) lui sont associées. Nous avons un bon exemple d'*interpretatio* qui confondait les deux dieux solaires et victorieux ou qui plutôt tendait à fondre le dieu numide dans le dieu romain, interprétation d'un membre de l'élite qui ne préjuge pas de la perception que des fidèles plus modestes pouvaient avoir d'un dieu héritier d'une divinité numide.

Faut-il voir dans une dédicace de Thuburbo Majus (A375) à Diane Auguste pour le salut d'Hadrien une allusion indirecte à la *virtus* du prince, manifestée précisément en

¹ On ne saurait dire s'il y a eu fusion entre une divinité locale indigène (le temple est de tradition celtique) et le dieu dynastique. Si *interpretatio* il y a eu, elle n'est plus décelable aujourd'hui.

² Béal 2005-2006, 199, note 59, signale la découverte au XIX^e s. à Limony au nord d'Andance, de deux statuettes de bronze dont un personnage ailé (80 cm), aujourd'hui disparues. La tradition les dirait issues du trésor d'un sanctuaire situé ailleurs qu'à Limony. Venaient-elles du Châtelet ? L'inscription de la plus grande jugée fautive par Hirschfeld pourrait simplement avoir été mal lue : *Apollini Pagi Luminis*.

³ Demougeot 1969a, 217-224.

⁴ Cadotte 2007, 165-200; Picard 1957a; Ben Baaziz 2000, 357-361.

Afrique au cours de chasses¹? Il est fort possible que le donateur *L. Romanus P. f. Arn. Gallus*, peut-être citoyen de Carthage installé sur le territoire du *pagus* de Thuburbo, ait voulu exalter l'empereur au moment où il venait d'accorder le statut de municipe et donc l'autonomie à la cité.

A Thugga, parmi les dieux accueillis dans le temple des victoires de Caracalla, se trouve Apollon Auguste (A626), le dieu garant de la victoire impériale depuis Actium et qui contribua aux succès de Caracalla en Germanie et contre les Parthes.

2 - Mars et Vénus

a) Des divinités dynastiques julio-claudiennes

Héritage des *imperatores* républicains et notamment de César, la religion de Vénus *Victrix* et *Genitrix*² est infléchie par son successeur qui, rompant avec les connotations orientales, ancre plus nettement la déesse dans la romanité. Son rapprochement avec Mars est nouveau³ et lui confère plus nettement la fonction guerrière que justifie son titre de *Victrix*⁴. Elle n'en reste pas moins en tant que *Genitrix* l'ancêtre des *Iulii*⁵, descendants de son fils Enée⁶, garante de la continuité dynastique. Mars, lui, est particulièrement favorisé puisqu'il hérite d'une partie des fonctions de Jupiter Capitolin⁷.

¹ Seul Hadrien, par goût et par idéologie, donna à la chasse, qu'il pratiquait avec passion, « une dimension impériale » alors que les autres empereurs la considéraient comme un élément de l'éducation aristocratique et un loisir sportif secondaire. Pour lui, à défaut de conquêtes glorieuses, la chasse était un révélateur de la *virtus Augusti* – thème célébré par ses monnaies - et l'image d'un empereur en danger mais finalement victorieux des fauves, image des forces du mal et des barbares qui menacent l'Empire (Le Roux 2009).

² A la Vénus *Victrix* de Pompée, inspirée de la tradition platonicienne, pythagoricienne et stoïcienne que Varron avait mise en scène dans le complexe pompéien du Champ de Mars (Vénus *Victrix* occupait un temple dans la *summa cavea* de son théâtre en 55 a.C.), s'opposait la Vénus *Genitrix* de César marquée par l'épicurisme de Lucrèce. Mais toutes deux étaient des déesses cosmiques incarnant le triomphe universel de Rome : Vénus était ainsi apte à créer le consensus dans le contexte de la guerre civile (voir l'analyse très fouillée de Sauron 1994, 280-302).

³ Pour Schilling 1954, 324-342, l'originalité d'Auguste a été de « créer » le couple romain de Mars et Vénus qui n'existait pas vraiment à Rome, en associant la Vénus *Genitrix* de César au Mars des *Octavii* invoqué comme *Ultor*, avec une signification guerrière et l'ancêtre de la Gens *Iulia* au père de Romulus, pour en faire les protecteurs de la dynastie impériale. Auguste est le premier à représenter officiellement le couple à Rome d'abord dans le Panthéon d'Agrippa en 25 a.C., puis dans le temple de *Mars Ultor* sur le forum d'Auguste en 2 a.C.

⁴ Sous Tibère *L. Apronius Caesianus* rapporte sa victoire de 20 p.C. sur les Numides à Vénus Erycine, *Aenaedum alma parens*, en lui consacrant une statue de l'empereur, seul détenteur des auspices (C 10, 7527, Schilling 1988, 157).

⁵ Livie est représentée en Venus *Genitrix* (coupe de Boscoreale, bas-relief de Ravenne), voir Schilling 1954/1983, 341 : la coupe de Boscoreale représente Auguste encadré de Mars qui introduit les allégories des provinces et Livie sous les traits de Vénus *Genitrix* accompagnée par l'Amour ailé derrière lequel s'avancent le *Genius populi Romani* et la déesse *Roma*.

⁶ Le lien avec la légende troyenne est permanent (Schilling 1988, 152-163).

⁷ Bonnefond 1987.

Mars, père de Romulus, ancêtre des Romains et, en tant qu'*Utor*, vengeur du meurtre de César et de la défaite de Crassus dont Auguste récupéra les enseignes prises par les Parthes, devient avec Vénus, mère des Énéades, le défenseur des *Iulii* et des Romains, et une divinité dynastique d'Auguste¹. En dehors de l'Afrique nous ne disposons pas de documents de l'époque d'Auguste ou des Julio-claudiens mais le culte de ces deux divinités est certainement un héritage de cette époque, celui de Vénus étant ravivé par la politique d'Hadrien. On peut penser que Mars est le dieu défenseur de l'Empire, de la victoire quand il est honoré par des civils (notables, sévirs), des fonctionnaires impériaux et plus particulièrement le technicien des combats, et le protecteur de ceux qui les mènent lorsqu'il est honoré par des militaires.

Afrique : Mars Auguste – invoqué seul ici - est très précisément mis en rapport, à Lepcis Magna en 6 a.C., avec la victoire augustéenne du légat *Cossus Lentulus* sur les Gétules : comme nous l'avons vu (supra p. 161) c'est bien ici le dieu traditionnel de la guerre, devenu le *Mars Utor* à qui Auguste avait dédié le temple de son forum quelques années auparavant en 2 a.C. qui est honoré par les Lepcitains. D'autant plus que le *chalcidicum* voisin abrite, outre le *numen* d'Auguste, une *Venus Chalcidica* qui pourrait bien être l'ancêtre divin des Julio-claudiens et des Romains². A Caesarea le proconsul et futur empereur *Serg. Sulpicius Galba* dans son hommage à *Venus [Augusta]* (A1568) en 45-47, lors d'une période de troubles, opère une fusion habile entre la déesse des *Caesarienses* et la divinité favorisée par les anciens souverains maurétaniens Juba et Ptolémée³. La déesse reçoit en effet une statue d'elle-même et deux autres représentant les rois de Maurétanie Juba et Ptolémée dont on connaît l'attachement et la dépendance à l'égard de l'empereur: il est probable que l'on ait affaire ici à la Vénus dynastique, ancêtre de la *gens Iulia* et mère des Énéades⁴. La légitimité du pouvoir impérial ne pouvait que se trouver renforcée par

¹ Schilling 1954/1983, 324-346. Pour Sauron 1994, 525-536, le rôle de Mars est subordonné au *Regnum Apollinis* et (id. 286) Auguste en fit un dieu de la réconciliation nationale en lui associant pour parèdres Vénus et *Divus Iulius*.

² Sa statue était exposée en compagnie d'autres de princes julio-claudiens dans l'édifice sacré de l'ensemble consacré au *numen Augusti* (Schippa 1981/1982, 224).

³ Le Glay 1983, 49.

⁴ On peut signaler plusieurs cas d'association de Vénus (non auguste) avec *Numen Aug.*, ce qui pourrait suggérer qu'il s'agit là de la déesse impériale (*AE* 1982, 944, Hippo Regius, *IRT* 316, Lepcis Magna). A Thugga un temple fut dédié sous Claude à *Venus Concordia*, interprétée comme le résultat d'un syncrétisme entre la mère des Énéades et la déesse officielle de la colonia Concordia Iulia Karthago, déesse dont Livie avait dédié ou restauré des temples à Rome. L'ancêtre divine de la dynastie apparaissait donc comme garante de la réconciliation des Romains divisés par la guerre civile et de la bonne entente entre Romains et Carthaginois si longtemps en guerre. Or S. Saint-Amans voit à travers cette déesse une allusion à peine voilée à Livie ; ne connaît-on pas une Ceres Augusta formellement identifiée à Livie à Lepcis Magna ? Et sous Hadrien l'assimilation de Vénus aux princesses symbolisant la concorde dans le couple impérial apparaît dans les monnaies. Or en 117 deux autres divinités ajoutées dans le temple à trois *cellae* désormais, *Fortuna Aug.* et Mercure Auguste, n'ont pas de rapport avec la déesse principale mais avec le marché voisin dont ils patronnent

l'addition des deux Vénus, celle des Julio-claudiens et celle de la dynastie maurétanienne ralliée, associée à la figure de deux rois numides éminents et respectés. On peut ajouter les deux statues consacrées à Thuburnica à Mars Auguste (A902) et à *[Ven]eriae [deae] Aug.* (A904) par le même flamine, dans un souci évident d'association des deux divinités ancestrales et protectrices de Rome.

Hispanie : La *civitas Igaeditana/Idahna-a-Velha*, nous offre un piédestal de granit consacré à Vénus Auguste *in honorem Rufinae Reburri f(iliae)* par sa mère *Severa* (H25, f.I-II^e s.). Il est très probable qu'il ait été érigé sur le forum, comme le suggère la formule d'autoreprésentation familiale qui désigne sans doute une statue de *Rufina in formam Veneris*. Dans ce cas, l'acte de dévotion à la déesse s'insérerait dans un ensemble idéologique impérial. Le forum augustéen créé lors de la constitution d'Igaedis en chef-lieu de la *civitas*¹ possédait en son centre un temple (« torre de templarios ») ceint de portiques². Il demeure anonyme mais a pu être dédié à Jupiter³, ou au culte impérial⁴. Il renfermait probablement un cippe en l'honneur de *C. Caesar* et une horloge destinée à marquer le temps civique⁵. La promotion flavienne au statut latin entraîna l'embellissement de la ville et en particulier de l'espace civique. C'est alors en effet que *C. Cantius Modestinus* (chevalier ?) chef d'une des plus puissantes familles⁶ de la *civitas*, construisit, à l'entrée du forum, deux petits temples l'un à Vénus⁷, l'autre à Mars, divinités liées à la victoire et aux origines de Rome, divinités à la fois dynastiques julio-claudiennes⁸, et divinités des

les activités. Ce qui est curieux c'est que seule la déesse qui a le plus de proximité avec l'empereur Venus Concordia n'est pas dite Auguste, sans doute parce que cela aurait été une « redondance inutile » (Saint-Amans 2004, 155-158).

¹ Fondée probablement vers 35 a.C. par *C. Norbanus Flaccus* (Mantas 1988, 419), à partir de la population des castros environnants, elle fut intégrée dans un réseau hiérarchique de cités et connut une première phase de romanisation sous Auguste où elle reçut de la capitale, Emerita, en 16 a.C., une horloge symbolisant l'adoption du concept romain de temps à usage de la vie politique et judiciaire (Etienne 1992, 355-362, = 2006, 253-260, et Mantas 1988). La cité était un relais entre la capitale Emerita et les petites *civitates* rurales du nord de la province (Carvalho 2009).

² La datation augustéenne (et non flavienne) a été confirmée par des fouilles récentes (Carvalho 2009).

³ On l'a attribué à Vénus (Mantas 1993, 246-247) puis à Jupiter (Mantas 2002a, après Alarcao 1988, 39).

⁴ Comme à Conimbriga par exemple. La famille impériale devait être présente par ses statues, celle d'Auguste, probablement réinstallée ici et celle de C. César.

⁵ Mantas 1988, 421-424.

⁶ D'origine indigène plutôt que romaine (Curchin 1990, 173).

⁷ Celui-ci a d'abord été reconnu dans la « torre de los templarios », en raison de l'inscription de *Modestinus* mentionnant un *[Vene]ris templum*, trouvée à 50 m de là (Mantas 1992, 227-249). On supposait que le temple de Mars offert par le même *Modestinus* devait se trouver sous la cathédrale wisigothique (Almeida 1977, 39-44, id. 1962, 1-14, id. 1959, 133-139).

⁸ D'autant plus dynastiques que la cité avait été fondée dans le contexte de la déduction de la colonie césarienne de Norba Caesarina/Caceres (Carvalho 2009, 126).

Romains¹, qui affirmaient l'identité du nouveau municpe. Il est probable que la dédicace privée à Vénus Auguste fait écho à celle du temple de Vénus et suggère par voie de conséquence l'attribution du titre d'Auguste également à Mars dans le temple symétrique². Mais il se peut qu'en même temps Vénus Auguste soit invoquée pour la protection d'une femme *Rufina Reburri f.* par sa mère aimante. Il est possible que le Génie du municpe et *Victoria* leur aient été associés³. Les Igaeditains qui entraient sur le forum pouvaient percevoir la hiérarchie divine et la médiation des princes. Ils passaient entre les deux petits temples de Mars et Vénus Augustes (associés peut-être à *Victoria*), divinités proches de la *Domus Augusta* pour accéder à l'espace civique, marqué peut-être par une dédicace au Génie du municpe, garanti par la divinité du grand temple principal, peut-être le dieu souverain Jupiter. Dans cette hypothèse, les bienfaits de Jupiter passaient par ses agents, Mars et Vénus, dont l'empereur était le médiateur.

Un cas très semblable apparaît au forum de Bobadella, municpe flavien entretenant des rapports étroits avec la *civitas Igaeditanorum*. Le même *Cantius Modestinus* a offert deux temples, l'un au Génie du municpe et l'autre à *Victoria*⁴ sur ce forum⁵ rénové après la promotion municipale. Une tête colossale de Domitien y atteste la présence de l'empereur en personne, dont la statue de marbre pouvait se dresser sur l'area ou peut-être dans le temple de *Victoria*. On n'est pas surpris que dans ce site proche de celui d'Igaedis ait été trouvé un autel très probablement dédié à [*Mars ?*] *Aug.*⁶, par *Elav[ius ?]* ou plutôt *Flav[ius ?]* utilisant la même formule [*ex pa*]trimonio que *Modestinus*. Le qualificatif *Augustus* faisant parfaitement le lien entre le souverain, la victoire et le dieu qui la procure est d'autant plus justifié.

¹ Gil Mantas 1992, 227-249. Au II^e s. à Merida la dédicace personnelle d'un affranchi médecin, *L. Cordius Symphorus* (C. 2, 470) à *Venus Victrix*, est accompagnée de la représentation d'un aigle (lien avec l'armée et la victoire ; Romero Perez 286). Domitien restaura à Rome le temple de *Venus Genitrix*.

² Les plaques de *Cantius Modestinus* ne sont pas à proprement parler des dédicaces au datif mais des inscriptions commémorant ses évergésies : les dieux n'y apparaissent au génitif que comme les propriétaires des temples et dans ce cas ne sont pas accompagnés d'une épithète, ce qui n'était sans doute pas le cas des dédicaces des statues qui ont malheureusement disparu.

³ Le même *Cantius Modestinus* offrit deux temples au Génie du municpe et à *Victoria* à Bobadella. Il a pu faire de même à Igaedis. Des dédicaces privées à *Victoria* sont attestées à Igaedis même (Salinas de Frias, Rodriguez Cortez 2004, 359).

⁴ Elle commémorait sans doute la victoire contemporaine de Bretagne et de Palestine (une dédicace à *Victoria aeterna* : C. 2, 5245).

⁵ Si l'on admet l'hypothèse de Mantas, 1992, 229-231, 246. Cependant les deux inscriptions mentionnant ces temples ont été trouvées à Coito de Midoes, située à 5 km, où il n'est pas exclu qu'ait existé un « lieu sacré » sur le territoire de la cité de Bobadella selon J. Cardim id. 248.

⁶ La restitution [*Marti*] *Aug(usto)* est préférable à celle de [*Romae et*] *Aug(usto)*, également proposée car Mars est attesté. Mars était-il également associé à Vénus Auguste comme à Igaedis ? C'est une possibilité.

Le couple de Mars et Vénus (Augustes), héritier des divinités dynastiques augustéennes, peut être présumé aussi à Mirobriga¹, à Cartima². A Sagonte Mars Auguste sur un monument non daté (H171), doit être identifié à l'*Ultor* d'Auguste même si un syncrétisme a pu se produire avec des divinités républicaines comme Hercule³. Vénus Auguste est également attestée dans la cité (H177) sans qu'on puisse affirmer qu'il s'agit de la parèdre du dieu.

Les inscriptions mentionnant la seule Vénus⁴ pouvaient aller de pair avec des inscriptions à Mars non retrouvées. Vénus était vénérée officiellement comme ancêtre de la *gens Iulia* et divinité poliade dans diverses cités de Bétique, comme on le voit dans le titre de *colonia Iulia Genetiva Ursonensis urbanorum*, de *Nabrissa Veneria* fondées précisément par César ou dans les prescriptions culturelles des lois flaviennes⁵. A Anticaria un *pontifex Caesarum* dresse entre 14 et 29 une statue de Livie désignée comme *Genetrix Orbis* (C. 2, 2038), ce qui l'assimile à la déesse et souligne son rôle dans la continuité dynastique ; un *dupondius* d'Hispalis (RPC I, 73) reprend la même formule⁶. Certaines de nos dédicaces reflètent bien l'idéologie augustéenne de la mère des Énéades : une statue de *Venus Genetrix Aug.* se dressait en effet dans le *collegium oleariorum* de cette même *colonia Romula*

¹ La dédicace (IRCP 147) de *Flavia Titia* à *Venus Victrix Aug. in honorem Luciliae Lepidinae*, sa mère, représentée peut-être *in formam Veneris* a été trouvée avec C. 2, 22 dédiée à Mars seul par *Paganica Mariana in honorem G. Pag. Manni*, son frère. La similitude des formulaires, le lieu commun de découverte dans les ruines d'un temple au sommet de la colline permet de supposer leur association (comme à Igaedis) : ces ruines ont livré deux inscriptions à Vénus (Almeida 1968, 92-96) et une à Mars, une plaque avec bucrâne; le monument était relié au forum par une large voie pavée. Est-il bien nécessaire de voir ici une Venus orientale (perse ?) en raison du titre de Victrix qui lui est attribué comme le suggère Speidel 1984, 2230. Mantas 2002a, 121, évoque l'hypothèse que dans cette cité Vénus ait été associée au dieu principal *Aesculapius* et qu'ils aient été la possible interprétation des divinités phénico-puniques Tanit et Eshmoun.

² Mars et Vénus sont bien présents sur le forum du municipe flavien. Ils sont honorés en couple si l'on se réfère aux dédicaces testamentaires de statues de Mars et de Vénus Augustes effectuées par *M. Porcius Victor* et son épouse *Scribonia Marciana* sans doute sous les Flaviens, peut-être Vespasien : ces statues pouvaient être installées dans une exèdre ou un édifice plus important du forum. En outre *Vibia Rusticana*, sous Vespasien, restaure une statue de Claude offerte avant la promotion municipale flavienne par son beau-père *Xvir* et consacre elle-même une statue de Vénus Auguste. Enfin la prêtresse municipale *Iunia Rusticana* élève une statue en bronze de Mars, sa propre statue et celles de son mari et de son fils. On peut penser qu'elles prirent place sous le portique tout neuf qu'elle avait fait refaire; probablement y étaient-elles groupées en un ensemble. On voit que dans l'espace public le couple de Mars et Venus était bien honoré avec le titre d'Auguste. Même si les monuments sont flaviens car dédiés à l'occasion de la monumetalisation du municipe flavien, ils relèvent d'une idéologie julio-claudienne et même césarienne (Rodriguez Cortés 1991, 91-97). Un petit bronze de l'*ager cartimitanus*, provenant peut-être d'un lairae, représente justement Mars Ultor (Rodriguez Oliva 1989/1990, 188-190). A Isturgi Mars et Vénus Augustes sont attestés mais à des dates différentes (H120 au II^e s. et H118 en 211-217).

³ La cité possédait des *Salii saguntini*, confrérie vouée au culte d'Hercule (Tibur) et surtout de Mars en Italie ; aussi, d'après Aranegui 2006, 72-73, le vieil Hercule sagontin républicain a pu survivre sous le Mars augustéen installé probablement sur le forum augustéen, à côté d'autres divinités augustéennes vénérées par le collège d'Apollon et de Diane (réinterprétation de la divinité poliade républicaine *Diana Maxima*) (Bonneville 1985)

⁴ Rodriguez 1986/1987, 137-143, a bien montré son caractère romain en Bétique.

⁵ Miron Perez 1996, 56-61. Vénus recevait un culte comme divinité poliade à Urso juste après la triade capitoline (*Lex col. Iuliae Genetivae ursnensis* : C. 2, 5419).

⁶ Sur les princesses assimilées à Vénus, Schilling 1988, 167. Micocki 1995.

d'Hispalis, fondée précisément par César, et il est possible que Mars n'ait pas été loin¹. Il est probable que les autres dédicaces à Vénus Auguste érigées dans l'espace public après les julio-claudiens s'adressent à la mère des Enéades et à la garante de la victoire romaine².

* En Narbonnaise, un autel à Vénus Auguste (C. 12, 3133) a été dressé à une date indéterminée dans l'*augusteum* de la Fontaine, à proximité de l'autel impérial monumental augustéen : il est probable que, dans ce contexte, Vénus soit la mère des Enéades, garante du destin et de la victoire de Rome, d'autant qu'elle devait cohabiter avec *Victoria Aug* (C. 12, 3134).

b) *Après les julio-claudiens, Mars et Vénus, divinités ancestrales garantes de la victoire*

Vénus et Hadrien³ : A Rome, en associant la mère des Enéades à *Roma* dans le temple colossal à deux *cellae* opposées et accolées, Hadrien, « nouvel Auguste », voire « nouveau Romulus » fit œuvre de grande originalité propre à convaincre de l'éternité de l'Empire⁴. Tandis que *Roma* dans sa *cella* regardait vers le vieux cœur de la Ville, vers le Passé, Vénus à l'opposé s'ouvrait vers l'Empire, vers l'avenir : leur association garantissait l'éternité et le renouvellement des temps dont l'Empire et la famille régnante bénéficiaient. *Roma* par sa fondation romuléenne et ses auspices était gage d'éternité⁵. La Vénus *Victrix* et *Genitrix* des Julio-claudiens, protectrice de la famille impériale et mère des Romains devenait sous Hadrien, en tant que *Venus Felix*, la source de la fécondité, de la prospérité, du bonheur universels, la patronne d'un nouvel âge d'or, *Felix Saeculum*⁶, que les travaux d'Hadrien parcourant les provinces, tel un nouvel Hercule⁷, ont introduits dans l'Empire.

¹ Bien d'autres statues ont disparu – Minerve Auguste et peut-être la triade capitoline (supra p. 294-295). Vénus reçoit aussi le titre de *Genitrix* à Valence (C. 2/14, 10) et à Barcino elle est honorée par un sévir entre 1 et 30 p.C. (C. 2, 4500; IRC IV, 17). Rappelons que Vénus est l'héritière de vieilles divinités phéniciennes ou puniques largement honorées dans la région comme Astartè, Tanit. Or Astartè-Vénus comme ses prédécesseurs orientaux était aussi une déesse marine, ce qui convenait bien également à un collège d'*olearii* dont la prospérité était liée à la fortune de la mer (Canto 2004, 149). Ainsi en Vénus *Genitrix* se concentraient toutes sortes de significations propres à en faire une déesse importante de cette ville maritime.

² Ainsi à Ampurias une plaque de marbre trouvée dans la zone du forum est offerte à Venus Auguste *ob honorem seviratus* au II^e s. (IRC III, 51). Le temple républicain (Capitole ?) du forum s'est trouvé enchâssé à l'époque augustéenne dans un portique en pi (a peut-être accueilli le culte impérial) et encadré par 7 petits édicules abritant peut-être des divinités augustes (Vénus mais aussi Apollon) ; le culte impérial était bien présent sur la place (aedes Augusti de la basilique ; lieu de culte des *cultores Larum*, IRC II, 41) (Sanmarti-Gregó 1987 ; Jacob 2004, 697-699).

³ Narona (2), C. 3, 2770 (Rider) ; C. 3, 3964 (Siscia) ; RIU 88 (Savaria).

⁴ Sur cette initiative originale de l'empereur, Beaujeu 1955, 128-161.

⁵ Le *natalis* du temple et de la ville coïncidaient.

⁶ Il est caractérisé par les références monétaires à l'Aion cosmique et au phénix.

⁷ Un médaillon représentant au revers *Tellus* entourée des quatre saisons avec la légende *Tellus stabilita*, montre à l'avant un buste d'Hadrien revêtu de la peau de lion (Beaujeu 1955, 159).

Cette *Venus Felix* n'est pas oubliée par ses successeurs¹, même si de façon plus banale sous les Antonins le couple de Mars et Vénus, auquel le couple impérial était souvent identifié iconographiquement, devenait pour les jeunes époux le symbole des vertus conjugales dont les souverains se voulaient le modèle.

Si certains textes concernant Vénus Auguste peuvent relever de l'idéologie d'Hadrien, il faut reconnaître qu'ils lient rarement la déesse à Roma. Pourtant une inscription de Cirta, du milieu du II^es., semble faire le lien entre les deux déesses garantes de l'éternité de l'Empire : *L. Iulius L. f. Q. Martialis, IIIvir*, ancien édile et questeur offre un *simulacrum aereum Veneris cum aede sua et Cupidinis*, à la suite de la libéralité de son père qui avait en outre offert au nom de son autre fils une statue de *Roma Aeterna* (A1112). On peut supposer que Vénus et Roma étaient unies ici dans le même culte et que leurs statues partageaient l'*aedes* cité dans le texte. D'autres monuments pourraient faire référence à la Vénus, sinon d'Hadrien, du moins à la déesse incarnant la victoire et l'éternité de Rome : deux statues de l'*augusteum* de Narona. Dans cet édifice ouvert sous le portique ouest du forum de Narona, les murs du fond et des côtés adjacents étaient occupés par des banquettes de pierre portant les statues (parfois colossales) de princes, de divinités et de notables. D'après E. Marin² face à l'entrée se tenait un colosse d'Auguste, flanqué de Livie, avec d'autres princes de la *gens Iulia* (Germanicus ?) ; sur la banquette de droite, *Divus Claudius* en Jupiter accompagné de l'aigle et sur celle de gauche, les Flaviens (Vespasien) et les Antonins. Un cippe avait été consacré *Divo Augusto* par le proconsul *P. Cornelius Dolabella* au centre de l'*augusteum*. Sous les premiers Sévères³ deux bases consacrées à Vénus Auguste ont été ajoutées dans la *cella* face à la banquette du fond. D'après leurs inscriptions portant la formule *in honorem et memoriam* ces bases étaient des dons privés en l'honneur de deux défunt(e)s de familles éminentes. Elles portaient en effet les statues, sans doute en argent, des personnes honorées *in formam Veneris* suivant une mode bien attestée au II^e s. selon E. Marin⁴. Ce dernier voit là un signe de « privatisation » du sanctuaire. Sans nier le mélange du public et du privé, il nous semble pourtant que ces effigies désignées comme Vénus Augustes s'intègrent bien dans l'idéologie impériale et participent à son expression, dans un édifice public, - et donc sans doute avec autorisation des décurions - l'*augusteum*, érigé à cette fin sous Auguste et qui devait avoir conservé cette fonction à la fin du II^e s.⁵. En effet la multiplication des effigies dynastiques, la succession

¹ Veyne 1960.

² Marin 1999, 1996, 1995, 2003.

³ Mayer 2004, 286 ou au milieu ou à la fin du II^e s. selon E. Marin 2003, 1996.

⁴ Wrede 1981.

⁵ Dans le même sens, Mayer 2004.

des dynasties autour des figures fortes de leurs *Divi* – Auguste, Claude, Vespasien – illustre bien l'idée sacrée de l'Eternité de Rome et de son destin. Comment dès lors ne pas voir dans le choix de Vénus Auguste une illustration supplémentaire et une sacralisation renforcée du pouvoir et de l'Empire ? Cela est d'autant plus vrai si les statues datent du début de la dynastie sévérienne, à une époque où l'Empire vient de traverser une grave crise et retrouve la stabilité et la paix avec une nouvelle dynastie. On peut d'ailleurs ajouter que, dans une colonie fondée par Auguste, la mémoire de la première dynastie, matrice des dynasties futures, et l'hommage à Vénus, son ancêtre divin et en même temps Mère des Enéades, devaient être célébrés comme le pense M. Mayer¹. Vénus Auguste est ici garante d'une succession dynastique dont l'Eternité de Rome a besoin, ce qui n'empêche pas d'exposer par la même occasion l'orgueil familial de quelques notables locaux. Certes l'utilisation d'un *locus celeberrimus* pour célébrer la *dignitas* familiale est tentant, mais l'insistance à utiliser par deux fois le titre d'Auguste, qui dans ce lieu a une forte connotation impériale, paraît intentionnel et fait certainement écho à l'idéologie politique officielle².

Aux II^e et III^e siècles Vénus Auguste, présente sur les forum, dans le voisinage du Capitole ou du sanctuaire du culte impérial, ne peut être que la mère des Enéades, la déesse de la victoire impériale. Ainsi en est-il à Volubilis où le côté sud du forum est occupé en son centre par le Capitole tandis que les extrémités reçoivent une chapelle consacrée à Vénus Auguste à l'est et une chapelle de *Fortuna Augg.* à l'ouest³. Ainsi les deux divinités sont à égale distance de la triade ce qui ne manque pas de faire sens. D'ailleurs Vénus Auguste porte souvent le titre de *Victrix* dans diverses provinces : il est probable que le plus souvent il faille reconnaître alors la déesse protectrice des Romains et de l'empereur qu'elle contribue à rendre victorieux⁴.

Mars, dieu de la victoire impériale, demeure toujours l'Ultor face à la menace barbare : Comme Vénus, Mars est associé à la victoire impériale comme le montrent bien des documents dans lesquels il reçoit l'épithète Auguste.

- En Hispanie : A Emerita, colonie romaine d'Auguste, capitale de la Lusitanie, on peut rapporter sans doute l'inscription⁵ à *Deus Mars Aug.* au grand temple antonin de Mars. Elle est l'oeuvre d'un procurateur de Lusitanie faisant fonction de gouverneur *Iulius Maximus*

¹ Mayer 2004.

² D'ailleurs à Narona même un autre monument du II^e s. est offert à *Venus Victrix Aug.* (D145).

³ Brouquier, Rebuffat 1998.

⁴ Il peut arriver cependant que *Venus Victrix* désigne en réalité une déesse orientale (membre de la triade héliopolitaine, la Caelestis africaine, ou, avec le titre de Parthica, l'Anahita iranienne) (Speidel 1984).

⁵ Il s'agit d'un piédestal votif de marbre, avec appliques de bronze, qui devait supporter une statuette de bronze de Mars (Edmondson 2007).

V.P. Proc. Aug. N. A(gens) V(ices) P(raesidis) P(rovinciae) L(usitanae) entre 262 et 282. Le don est offert «*pro incolumita(te) tempor(um), templ[i] por[t]ic[us] res[ti]t[uit]* in q[ui]b(us) sig[n]a [dei cum imag(inibus)] eius cl[i]pei[us] dedicavit » (H17) ; on voit qu'il comportait la restitution du portique du temple sous lequel étaient placées les statues du dieu associées aux *imagines* de l'empereur et aux *clipei* portant l'image de la Victoire. La décoration de trophées, d'armes et de Victoires de l'édifice, l'association iconographique de l'empereur et du dieu soulignent bien la fonction triomphale de Mars, concrétisée à travers l'empereur. La présence du dieu qualifié d'Auguste en ce lieu est d'autant plus significative dans cette colonie militaire fondée par le premier empereur qui y déduisit les vétérans de la guerre asturo-cantabre¹. Mars Auguste trouvait là au III^e s. une tradition militaire et triomphale remontant au début du principat² !

- Sur le Danube³: En Dacie un prêtre provincial *M. Antonius Valentinus* élève un autel à Mars Auguste pour le salut de Gordien en 238-244 probablement dans le sanctuaire provincial de Sarmizegetusa en Dacie. Sans doute faut-il mettre la consécration de cet autel en rapport avec la situation troublée provoquée par l'arrivée des Goths dans la région depuis 238; en conséquence les Carpes alliés aux Daces libres s'attaquèrent à la Mésie, puis en 242 les Goths alliés aux Sarmates accentuèrent leurs menaces. Gordien III en route contre les Perses remporta des succès suffisants sur les Barbares pour être qualifié de « vainqueur des Goths, vainqueur des Sarmates » (*Hist. Aug.*, 34, 3)⁴. Il est probable que le *Sacerdos Arae N.* dût consacrer solennellement l'autel dans le cadre des cérémonies annuelles du *Concilium Daciarum III*, avant même l'issue de l'affrontement, puisque Mars est invoqué *pro salute imp.* Il se situe à une époque où la Dacie menacée éprouve le besoin de faire corps derrière son empereur, dont on attend qu'il soit l'instrument efficace de la puissance divine de Mars, qualifié de ce fait d'Auguste. C'est peut-être dans un contexte proche que se situe une inscription de 236-238 à Mars Auguste (D516) de la part du Consulaire *Q. Iulius Licinianus* dans le camp militaire de Tibiscum. C'est en effet sous les auspices de Maximin que le

¹ Salinas de Frias, Rodriguez Cortez 2004, 354 ; des linteaux du milieu du II^e s, décorés de têtes de Méduse, de trophées, des *clipei* avec l'image de *Victoria*, de trophées et d'armes se rapportent sans doute à ce temple peut-être offert ou restauré par *Domitia Vettilla*, épouse du gouverneur de Lusitanie *L. Roscius Paculus* (Leon Alonso 1970). *Venus Genitrix* est attestée aussi à Emerita sans qu'on puisse faire le lien avec le temple de Mars (C. 2, 470).

² Il est possible que le temple de Mars ait été édifié à côté du temple du culte impérial sur le forum provincial (c/Holguin) ou au nord de celui-ci au Cerro del Calvario où les vestiges d'un imposant bâtiment du III^e s. ont été découverts (Edmonson 2007, 563-568).

³ A Mursa en Pannonie Inférieure (*AE* 1980, 718), une dédicace à *Mars Augg.* des environs de 169 a été mise en rapport avec la guerre des Marcomans car son auteur *Apolaustus* semble être le pantomime de L. Verus. *Apolaustus* attend-il que les empereurs soient les instruments d'une future victoire de Mars sur les barbares ou veut-il seulement qu'ils soient protégés par le dieu ? Mars n'est pas ici le dieu auguste mais le dieu « des Augustes ».

⁴ Demougeot 1969, 391-198.

gouverneur dut conduire l'armée. En outre *IOM* et Mars Aug. sont associés par les recrues - *Translat(i) in Leg. XIII G.* - envoyées par le légat *Iul Flaccinus* en 120-166 à Apulum (D533).

B – Les empereurs et quelques dieux augustes des II^e et III^e siècles

1 - Hercule et les Antonins

Malgré un brillant héritage et des liens accrus et anciens avec la guerre et la victoire, le « demi-dieu » Hercule, vénéré par les marchands à l'*Ara Maxima*, ce dieu de l'effort et de la vertu, *Victor* et *Invictus* devint rapidement – dès 312 a.C. - un grand dieu de l'Etat¹. Or il est négligé pour des raisons politiques par Auguste et ses successeurs, bien que Néron ait eu un penchant pour lui². Il revient en lumière avec Trajan³ et Hadrien qui, originaires d'Italica, et dévôts de l'Hercule Gaditain, ont à cœur de revivifier l'Hercule romain. Ce héros civilisateur, réinterprété aussi par les philosophes devenait le modèle du bon roi méritant l'apothéose par ses vertus et ses travaux en faveur de l'humanité⁴. Avec Commode, *Hercules Commodianus* ou *Hercules Romanus Augustus* est au premier plan : *Comes* de l'empereur auquel celui-ci est assimilé en 192, il est à la fois le modèle de l'empereur-gladiateur⁵ dont les exploits dans l'arène révèlent la *virtus* invincible⁶, le vrai *Conditor* de Rome, refondée par Commode comme *colonia Lucia Aurelia Nova Commodiana*. Sous les Sévères, *Hercule* est associé à *Liber*, comme *deus auspicius* et *patrius* de la nouvelle dynastie, en attendant qu'il soit consacré avec Jupiter comme dieu

¹ L'Hercule romain s'est constitué à partir d'influences grecques, phéniciennes mais aussi italiques. Dumézil 1987, 433-439. Sur l'évolution de son culte sous l'Empire, Jaczynowska 1981, 634-640.

² Perrin 1994. Le dieu était représenté dans la *Domus Aurea* et dans le *sacellum* impérial d'Antium ; L'Hercule des fresques de l'*Augustalium* d'Herculanum portait peut-être les traits de Néron. Des monnaies de Patras au type d'Hercule Farnèse portent la légende *Herculi Augusto* (RPC 1278). Mais l'épigraphie provinciale d'Occident ne connaît pas ce culte.

³ Trajan, connu pour son conservatisme, a honoré toutes les divinités romaines sur ses monnaies et l'Hercule Gaditain n'y tient aucune place (Salinas de Frias 2003, en désaccord avec Beaujeu 1955, 81-83) ou se confond totalement avec l'Hercule romain dans une ambiguïté voulue où des individus d'horizon culturels différents pouvaient se retrouver (Alavar 2003, 200-201).

⁴ Dieu de la *Virtus*, d'où son rapprochement avec les empereurs (Le Glay 1992c, 307).

⁵ L'empereur est aussi très populaire auprès des troupes du *limes* danubien dont Hercule est l'un des dieux favoris (Speidel 1993b).

⁶ Gagé 1981b, 1954. Son titre d'*Amazonius* le caractérise comme détenteur de la *Virtus Romana*. Aymard 1951, 537-558. La chasse, entraînement à la guerre, est le révélateur d'une *virtus* propre au souverain, montrant ainsi, tel Hercule, sa capacité à dominer les forces mauvaises pour le bonheur de l'humanité et l'avènement d'un nouvel âge d'or. Les monnaies représentant les chasses de Commode sont souvent accompagnées de la légende *Virtuti Augusti* (Aymard 1951, 544-545).

patron de la Tétrarchie. Hercule dieu de la *virtus*, dieu *invictus* ne pouvait qu'avoir une étroite proximité avec le pouvoir¹.

- En Afrique : Il est cependant difficile de trouver dans Hercule Auguste cette proximité éclatante avec le pouvoir impérial en Occident. Une inscription africaine de Tipasa (A958) associe la victoire d'Hercule Auguste au *numen* d'Hadrien (*Victo[ri(a)e] Regi[n(a)e N]umini [H]adriani; Domine Victoriae Herculi Aug*), façon de souligner la médiation impériale dans la permanence d'une victoire inspirée par Hercule. Il semble qu'ici une circonstance locale puisse expliquer cette dédicace. C'est en effet un *templum* circulaire pavé d'énormes dalles qui est consacré à la déesse associée à Hercule Auguste et au *Numen* d'Hadrien. Au cours de son voyage en Numidie, en 122, l'empereur, passionné d'exploits cynégétiques, se livra à une chasse au lion numide qui apparaît comme le type même de la chasse monarchique et miraculeuse, au cours de laquelle il sauva Antinoüs blessé². Ainsi exerçait-il sa *virtus* capable de dompter les fauves comme Alexandre le Grand et les rois hellénistiques, comme les dieux eux-mêmes, maîtres des animaux sauvages et gage de son pouvoir victorieux. Il est possible que d'autres Hercules impériaux soient à reconnaître à Cuicul. Une base octogonale à [Hercule Auguste] (A1145) identifiée par les reliefs représentant le héros et ses travaux, retrouvée sur le forum de la colonie est offerte par un notable et son épouse *ob victoriam Domini N Imp*. On peut hésiter entre Marc Aurèle et Commode ; en tout cas ici encore Hercule est associé à une victoire impériale précise.

- En Hispanie : l'Hercule Auguste de Munigua (H41) que le même dédicant honore vers le milieu du II^e s. dans la région d'Algésiras est-il le seul dieu romain, celui de Tibur, que le sanctuaire de la cité a pris pour modèle, ou recouvre-t-il aussi le dieu de Gadès (infra)?

- sur le Danube: *Peregrinus* nommé *sacerdos* d'Apulum par le gouverneur Pertinax en 177-180, consacre un monument à Hercule Auguste (D573). Peut-être faut-il mettre l'initiative de cette prêtrise en relation avec les guerres danubiennes de Marc Aurèle consécutives aux assauts des Quades et des Marcomans bousculés par les Germains orientaux: les Daces libres et les Costoboques avaient battu et tué le légat *Claudius Fronto*, alors que les Iazyges pillaient le nord de la Dacie, atteignant même la capitale dont les sanctuaires septentrionaux extra-muros avaient été détruits en 170³. Les victoires impériales de 175 qui valurent à

¹ Postume lui-même, empereur des Gaules choisit Hercule à la fois romain et recouvrant des divinités celto-germaniques (*Deusonensis, Magusanus*) parce que le dieu romain était de nature à garantir sa légitimité tout en trouvant des racines dans la tradition religieuse locale (Jaczynowska 1977).

² D'après le poème de Pankratès qu'elle inspira : « le lion dévastateur, le premier coup porté au fauve conformément à l'étiquette, l'intrépidité du chasseur qui sauve son compagnon et la fleur miraculeuse née du sang d'Antinoüs » (Aymard 1951, 526). Un des tondi de l'arc de Constantin, d'époque antonine, illustre justement cet événement mémorable : une représentation de chasse au lion est associée à un sacrifice à Hercule. *Virtus* et *Pietas* sont également joints dans une double image (Aymard 1951, 530-531).

³ Demougeot 1969a, 219.

l'empereur le titre de *Sarmaticus*, et celles de 179-180 plus éclatantes, demeuraient cependant fragiles¹ et l'on comprend que le *Consularis* des Dacies, particulièrement exposées, qui avait lui-même participé aux guerres marcomaniques aux côtés de l'empereur ait éprouvé le besoin de créer une prêtrise spéciale pour renforcer les liens de la population et de l'empereur face à la menace barbare. Il est d'ailleurs significatif que le dieu choisi par le premier *sacerdos* après son institution par Pertinax soit Hercule Auguste, symbole des éprouvants travaux militaires de l'empereur, symbole de la lutte de la Civilisation contre la Barbarie que l'empereur menait comme agent du dieu son inspirateur.

- Pour ce qui est de l'Hercule commodien nous ne disposons que d'une dédicace du procurateur impérial *Sempronius Urbanus* à Sarmizegetusa en Dacie datée de 182-185 (D531). L'autel a pu faire partie d'un ensemble consacré par le même procurateur à l'occasion de sa nomination : monuments à Junon, à Minerve Aug. (peut-être à *IOM*), à *Fortuna Daciarum*. Cette série regroupant en un ensemble hiérarchique la triade capitoline, Hercule et la Fortune des Daces ne manquerait pas de sens ! Le fait que seuls Minerve et Hercule reçoivent le titre d'Auguste est particulièrement éclairant. Minerve, fille du dieu souverain, déesse de la Raison, inspire la politique du prince et agit à travers lui et Hercule, lui aussi fils de Jupiter, héros au service de l'humanité, est le patron particulier de Commode à qui il inspire l'action et prête sa force. Ainsi les dieux augustes d'*Urbanus* seraient à l'origine de deux aspects de la fonction impériale : la pensée et l'action.

2 - Hercule, Liber Pater et les Sévères

Si Hercule *Invictus* est associé à la victoire, il en est de même pour Dionysos-Liber Pater², vainqueur de l'Inde, modèle d'Alexandre le Grand et des souverains hellénistiques, favorisé par César et Antoine paraissant en *Neos Dionysos* à Ephèse³. Si son vainqueur Auguste l'écarta officiellement ensuite, le potentiel politique du dieu n'était pas oublié notamment en Orient où les empereurs, d'Hadrien à Caracalla, reçurent le titre de *Neos Dionysos*⁴. L'association des deux divinités en connection avec le pouvoir impérial

¹ Demougeot 1969a, 221-229.

² Sur le culte de Liber, Bruhl 1953, Foucher 1981. Liber est le dieu des victoires orientales et Hercule celui des victoires occidentales (Desnier 1994 ; voir supra p. 177). Jalloul 1991, 1049, note plus de 90 inscriptions du dieu en Afrique.

³ Turcan 1992, 305.

⁴ L'empereur y est associé au dieu dans les fêtes, les prêtrises ou dans les temples par les cités où Dionysos tient souvent une place importante mais aussi par les associations des technites dionysiaques assurées de la bienveillance des Antonins (Bruhl 1953, 185-190). Beaujeu (1955, 172-174, 307-311), voit dans les monnaies à thèmes dionysiaques d'Hadrien et d'Antonin un encouragement des empereurs à ce culte dont ils patronnaient,

était logique et devint officielle sous les Sévères pour qui ils étaient d'abord les *dii patrii* de leur cité d'origine, Lepcis Magna ; l'épigraphie nous fournit semble-t-il le témoignage de cette liaison en attribuant aux deux divinités le titre d'Auguste.

En Afrique : Il est possible que les *dii patrii* des Sévères, dieux lepcitains mais aussi dieux de la victoire et de l'unité de l'Empire¹, Liber ayant en charge l'Orient et Hercule, l'Occident, aient été honorés en Afrique avec le titre d'Augustes. Nous avons étudié (supra p. 178-179) le cas particulier du sanctuaire de Liber² et Hercule à Cuicul. Un Liber Auguste sévérien est à coup sûr honoré à Hr Biniana : trois bases sévériennes semblables, de taille identique et trouvées ensemble devaient constituer un groupe dans un temple ou dans l'espace civique : l'une est consacrée à Liber Pater Auguste par un notable *Salvius* fils d'*Antonius Salvius* qui offre au dieu une statue, un autel et sans doute le temple ou la chapelle ornée de marbre (*albari* ?) (A35). Les deux autres sont dédiées à Septime Sévère et à Julia Domna (C. 8, 74, 75). Il est difficile de ne pas voir dans ce *Liber Pater* si bien entouré le dieu des Sévères. On rapporte également à Septime Sévère une dédicace originale de Cirta (A1097, en 193-211) libellée [*L]ari Libero A[ug(usto)]*, dans laquelle on interprète le mot « *Lari* » comme une référence au *deus patrius* de l'empereur. A ce texte fait écho une dédicace de Lepcis Magna libellée *Iovigena Liber Pater...Lari Severi Patrio Iovigenae Solis mei* qui précise bien la qualité de Liber Pater, Lare de Septime Sévère, né de Jupiter³. A Lepcis Magna encore une dédicace du théâtre (A5, non datée), est probablement consacrée [*Herc]ul[i et] Libero Patri [Augustis]*. *Augustis* est très probable car neuf caractères sont disponibles dans la lacune. Or la fosse du *pulpitum* a livré une tête de Septime Sévère-Hercule, empreinte de l'*ethos* olympien⁴ (et on peut en présumer une autre de Septime Sévère-Liber ?). En outre les deux divinités poliades sont bien présentes dans l'iconographie sévérienne de la ville : à la basilique sévérienne qui fait face au temple de la *Domus severiana* dominant le forum novum et désignée comme [*aedem C]onco[r]diae Augustae/orum ?] (Ward Perkins 1993, 54) ; sur l'arc quadrifrons, érigé à l'occasion de la visite impériale à Lepcis, ils sont représentés en*

en tant que *Neoi Dionysioi*, les associations de Technites. Des mosaïques d'Hispanie du II^e s. représentent le triomphe indien de Dionysos comme le triomphe d'un empereur romain, suggérant un rapprochement entre l'empereur et le dieu victorieux et civilisateur (Kuznetsova-Resende 2002). Le triomphe de Dionysos est également fréquent dans les mosaïques d'Afrique (Slim 1995). Le dieu est particulièrement en honneur dans le milieu des militaires actifs et des vétérans (thiases dans les canabae, prolongeant les fraternités militaires ?), il doit être lié à la conquête, à la victoire notamment en Orient sous les Sévères (Mayer 2006/2008).

¹ Septime Sévère leur éleva un temple majestueux sur le Quirinal après sa victoire sur les Parthes (Dio 76, 16, 3) et en fit les dieux principaux de ses jeux séculaires (supra p. 177 et Bruhl 1953, 191-194). Liber trône parmi les membres de la famille sévérienne sur l'arc des sévères à Théveste et Liber, Hercule et Fortuna figurent sur les parois du char triomphal de Septime Sévère sur l'arc quadrifrons de Lepcis Magna (Bartoccini 1931).

² Pour Cadotte 2007, 260-261, il est probable qu'en Numidie et Maurétanie où les deux dieux de Lepcis sont honorés ensemble ou dans les mêmes villes, Liber et Hercule soient Shadraba et Melqart mais cette identité demeure incertaine.

³ Guey 1950 ; IRT 295 (Forum Vetus).

⁴ Caputo 1962, 1976, 98-100, n. 77.

compagnie de la Tychè urbaine sur les chars triomphaux des Sévères et sur le relief intérieur d'une voûte ; dans ce dernier cas on voit se dérouler au registre inférieur un sacrifice de deux taureaux, devant un temple (celui de *Jupiter Dolichenus*) visible au registre supérieur, sur les marches duquel se tiennent les participants, la famille sévérienne accompagnée de divinités : à droite Septime Sévère et Caracalla accompagnés d'Hercule, à gauche Julia Domna (?) et Geta, flanqués de *Roma* et accompagnés de *Liber* (?) ; entre les deux groupes devait figurer le dieu titulaire du temple *Jupiter Dolichenus*. On a là une image de l'unité de la famille impériale exprimant la concorde et la piété, étroitement associée aux *dii patrii* et sans doute à *Jupiter Dolichenus*, dieu syrien particulièrement lié à la famille de l'impératrice¹ et inspirateurs et garants de leur pouvoir. Certes en dehors de A5 (et A11 malgré tout incertains), il n'existe pas de monuments aux *dii patrii* augustalisés dans la ville natale de Septime Sévère ; est-ce le hasard de la conservation des témoignages ou la volonté de mettre directement en avant la *Gens Septimia* à une époque où la dimension monarchique du pouvoir s'accroît en suggérant plus discrètement, à travers l'iconographie, les liens qui la rattachaient aux dieux ?

Les autres cas sont difficiles à détecter. Contentons-nous d'indiquer les monuments contemporains des Sévères : Liber et Libera Augustes sont honorés par l'affranchi d'un vétéran en 202-208 à Brigetio (D423) et par un *beneficiarius legati* en 230 à Aquincum (D447) : il est possible que l'on doive les rattacher à l'idéologie des Sévères étant donné leur date. Les témoignages africains de cette époque peuvent se trouver dans le même cas ou être simplement l'*interpretatio romana* de dieux phéniciens².

- sur le Danube, Hercule : En Norique dans le sanctuaire de hauteur de Kugelstein, consacré à Hercule, le dieu est qualifié deux fois d'Auguste, notamment peu avant 212 et associé à *Victoria Aug.* (D100, 101) ; dans ce dernier cas (D100) l'occasion de la dédicace est l'avènement du *praeses*, ce qui ne manque pas de souligner la hiérarchie des pouvoirs, d'Hercule et de Victoria au gouverneur par l'intermédiaire de l'empereur. Même si Hercule a pu être ici un dieu interprété, il a peut-être pris sous les Sévères un caractère romain et impérial, lié à la dévotion particulière de cette dynastie pour ses *dii patrii*. Mais ce n'est qu'une conjecture.

Pour la Pannonie, J. Fitz a soutenu, à partir d'une étude chronologique des représentations et des épigraphes d'Hercule de cette province, que les sanctuaires du dieu ont été reconstruits après les destructions des guerres marcomaniques, en particulier sous les Sévères³. A cette occasion un nouveau type iconographique, celui d'Hercule-Melqart, le

¹ Parra 1978.

² Ainsi : Maurin, Khanoussi 1997, 168, 8 ; *ILAlg* I, 1227 et *ILAlg* I, 1227 à Thubursicum Numidarum où Liber et Hercule sont associés ; *AE* 2007, 1753=*Ant.Afr.* 2007, 47-67=*AE* 1949, 20-21 à Mopht en 226.

³ Fitz 1962, 621-638, 1982, Sanader 1995.

dieu de Lepcis, aurait été introduit en même temps que l'emploi du titre *Augustus* pour le dieu. Il en déduit que c'est désormais l'Hercule lepcitain des Sévères, dieu vainqueur de l'Occident, menacé par la pression barbare¹, qui occupe les sanctuaires des camps et des cités de la province². Et de fait beaucoup d'inscriptions à Hercule Auguste datent des Sévères (17 cas des Sévères ou du III^e s.). A Savaria le fait que ce soit un esclave impérial *Canaekius Augg. NN. servus* qui dédie, sans doute en 198-211, à Hercule Auguste incite à voir dans ce dieu, celui des Sévères. Il en est de même pour cet *Oetcius Corvinus* dédiant au même dieu pour le salut de trois Augustes en 210 dans le fort de Campona (D469), ou des inconnus entre 211 et 217 à Vetus Salina (D472). Mais les cas les plus nets sont ceux d'Aquincum et de Gorsium.

A Aquincum, les divinités augustes semblent se concentrer majoritairement dans le camp légionnaire et les *canabae*. Certes le lieu de découverte n'est pas toujours connu. Cependant le statut des dédicants permet d'envisager l'hypothèse sérieuse de la localisation dans un contexte militaire. On doit imaginer que les *principia* du camp légionnaire accueillait (comme c'est le cas à Carnuntum) un *augusteum* où les statues de la dynastie sévérienne étaient exposées. Tout autour devaient se dresser des sanctuaires en relation avec l'empereur ou l'armée. La construction d'un sanctuaire d'Hercule est attestée dans le camp en 216 (D443), dans le contexte de la reconstruction sévérienne du camp après les guerres marcomaniques³ : *pro salu[te et incolumitate] D.N. Imp. Caes... (Caracalla et Iulia Domna) templum Herculis...a fundamentis*. Il s'agit à n'en pas douter du *deus patrius* et *auspicius* africain des Sévères et il devait être qualifié d'Auguste si l'on tient compte de la place disponible dans la partie mutilée de la première ligne qui nomme le dieu. Les quatre autres autels à Hercule Auguste ont été dédiés par trois préfets et un cavalier de la légion II Adjutrix. Certes deux ont été trouvés en remploi à Vac (à 30 km au nord de Budapest) mais viennent probablement d'Obuda. Il est assez significatif que l'un d'eux (D448) soit dédié *ob salutem et reditum D. N. Imp. S. Al[e]x[andr]i P. F. Aug. et Iuliae Mameae Augustae matris Aug. N. et Castrorum*. Or les reliefs latéraux de l'autel représentent Hercule et Liber Pater, associant les *dii Severi* africains. Il semble très probable que cet hommage à l'empereur en guerre et à sa mère, en même temps *Mater Castrorum* provienne du camp légionnaire d'Aquincum. L'association des *dii Severi* nous suggère qu'un sanctuaire de *Liber Pater*

¹ A tel point qu'Hercule est désigné *Illyricus* à Aquincum par un tribun de la légion II Adjutrix (Fitz 1962, 625, 638).

² Fitz 1962, 621-638. Fitz 1997, 71-72, met les reliefs représentant diverses scènes de la mythologie d'Hercule qui ornaient le sanctuaire du culte impérial de Gorsium (fin II^e –III^e s.) en relation avec les Sévères. Sanader 1995.

³ Zsidi 2002.

devait se trouver également dans le camp ou que le dieu partageait le lieu de culte d'Hercule¹.

Dans le municiple hadrienien de Gorsium/Tac, succédant à un camp auxiliaire, une vaste *area sacra*, composée de nombreuses salles et temples, a été interprétée par J. Fitz comme celle du culte provincial de Pannonie Inférieure². Cette interprétation donnerait du relief aux dédicaces à Hercule Auguste trouvées sur place. Mais cette attribution a été contestée par G. Alföldy et D. Fischwick³ qui ne voient dans cette *area* que le sanctuaire de *IOM Dolichenus*, ou des *Dii Magni* parmi lesquels *IOM Dolichenus*⁴. Même dans ce cas de figure le sanctuaire du Baal de Dolichè sans doute avec ses parèdres (statuettes de Vénus) s'est greffé sur d'autres cultes (sources, *Teutanus* ?) et a attiré d'autres dieux comme Hercule, dieu militaire comme lui. Un monument de Tac portant une représentation du dieu couvert de la peau de lion est consacré à Hercule Auguste par des *Septimii* (D471 en 214 ?) ; et un autre mentionne le même dieu en l'associant à la triade capitoline et aux dieux militaires (D472): *[IOM Iu]no[ni] Reg(inae) Minervae, Marti et Victoriae et Herculi Aug(ustis)⁵ pro salute D[n] M. Aur(elii) Severi [Ant]onini [Pi]i Fel(ici) [Aug(usti) et Iulia]e [Domnae Aug(ustae) ?]*. Reste à savoir si la dédicace doit être rapportée au *Dolichenum*, ce qui est vraisemblable étant donné la nature militaire du dieu dont le sanctuaire a été restauré par des militaires sous les Sévères ou dans l'espace public du municiple. A ces documents on pourrait ajouter, sous toutes réserves, des bas-reliefs mythologiques sévériens de la légende herculéenne retrouvés à Intercisa, mais originaires peut-être de Gorsium⁶. Selon J. Fitz l'empereur, en visite à Gorsium en 202, y aurait inauguré le sanctuaire - « impérial » à son avis – reconstruit après sa destruction durant les guerres marcomaniques, soit deux ans avant les jeux séculaires dans lesquels ce *deus patrius* africain de l'empereur prit une place importante. Mise à part cette hypothèse incertaine, il n'empêche que l'épithète Auguste s'appliquant ici plus particulièrement à Hercule souligne sa qualité de *deus auspicius*,

¹ Pas moins de cinq monuments de *Liber Pater Aug.* sont attestés à Aquincum, sans qu'on puisse affirmer son association avec Hercule, cependant probable. Quatre ont des militaires pour auteur : un *beneficiarius legati* (D447, en 230) et sans doute au III^e s. un *primus pilus* (D448), un soldat (D449), un vétéran (D451). Il devait en être de même dans le camp légionnaire de Carnuntum mais les monuments ne sont pas assez précisément datés. Ajoutons que Liber et Libera Augustes sont honorés par l'affranchi d'un vétéran en 202-208 à Brigetio (D423).

² Fitz 1996 [1998]. 1997.

³ Alföldy 1997, Fishwick 2000. Ce dernier souligne les obstacles à la localisation à Gorsium du culte provincial qui devait se situer à Aquincum.

⁴ Ces dieux sont attestés d'ailleurs sur place par des inscriptions (C. 3, 3345, Sarpentele) et notamment une restauration aux frais de Septime Sévère et Caracalla (C. 3, 3342, Fövenypusta).

⁵ La restitution d'*Aug.* par *Augustis* peut s'appuyer sur un autre texte de Tac dans lequel *IOM Aug* est mentionné.

⁶ J. Fitz attribue systématiquement à Gorsium ces reliefs trouvés pour la plupart à Intercisa et à Stuhlweissenburg où ils auraient été transportés depuis Gorsium ; cependant ces reliefs peuvent être totalement étrangers à Gorsium et provenir d'autres sanctuaires à Intercisa ou même de monuments funéraires (Alföldy, Fischwick). Mais l'un d'eux est vraiment attesté à Gorsium.

responsable avec d'autres divinités africaines et syriennes de l'avènement de la dynastie et de ses triomphes.

3 – Dieux augustes et empereurs après les Sévères

a) *Hercule au III^e siècle*¹

Gallien et Postume se comparent sur leurs monnaies à Mars et Hercule dont ils adoptent les attributs, suggérant que leur légitimité vient directement des dieux dont ils sont les intermédiaires. Il n'est pas possible d'affirmer qu'à Madaure Hercule Auguste est le *Comes* de Gallien et de Valérien, comme le proclame la numismatique, pour la seule raison que le document date de leur règne conjoint (A970) ; il peut être aussi bien l'*interpretatio* d'un dieu libyque et du Melqart cathaginois.

b) *Jupiter et Hercule tétrarques*

La théologie savante des Tétrarques, se donnant comme fils de Jupiter et d'Hercule, dieux de la tradition romaine après les expériences « solaires » de leurs prédécesseurs², a été parfois illustrée par l'augustalisation comme en témoigne un monument de Thessalonique consacré par les empereurs eux-mêmes à Hercule Auguste (C. 3, 12310 ; IG 10, 40/1). Cette même théologie est exposée par les reliefs de l'arc du palais impérial de la capitale de Galère (supra 188). Un écho peut en être trouvé en Afrique à Timgad dans deux autels jumeaux dressés en 286-305 près de l'arc « de Trajan » par le même *praeses Valerius Florus* à Hercule et au *Genius virtutum Mars Aug.* qualifiés tous deux de *Conservatores D. N.... Maximiani* (A1345, 1349). Et le même gouverneur dédie aussi un monument semblable à *IOM Conservator D. N. Imp. C. Val. Diocleti[ani]* (C. 8, 2347). Notons que la hiérarchie est respectée *IOM* est associé à Dioclétien et Hercule à Maximien ; le titre d'Auguste n'est attribué qu'à Hercule et à Mars, étant sans doute sous-entendu pour *IOM*. A Lambèse dans une série comprenant aussi la triade capitoline, le *genius loci* et les *dii deaeque omnes*, apparaît *Victoria Herculi Aug(usti)*. Il se peut que, dans cet Hercule Auguste à qui est rapportée une victoire, le *praeses M. Aurelius Decimus* ait voulu désigner plus particulièrement en 283-284 le dieu de la Tétrarchie patron, « père » de

¹ Grandvallet 2006, 337-351.

² Martin 2007, qui souligne le retour à *IOM Conservator*, attesté dans la numismatique et l'épigraphie (Hercule demeurant secondaire). Ce dieu a souvent été invoqué lors de ruptures de la continuité du pouvoir pour confirmer un pouvoir récemment installé.

Maximien et inspirateur de la victoire impériale¹. Nous constatons que seul Hercule Auguste a laissé des traces ; il est possible que des dédicaces symétriques à Jupiter Auguste aient disparu.

c) *Sol et les empereurs des III^e et IV^e siècles*

Dans le secteur danubien : un monument du *municipium S...* (Plevlje, Dalmatie, D249), consacré *Invicto Aug.* par un procurateur impérial en 270 ne peut s'adresser au dieu qu'Aurélien ne mit en avant qu'à partir de 273. Il s'agit plutôt d'un culte solaire favorisé par ses prédécesseurs comme Claude II.

Deux cas africains sont à retenir. Le temple de *Sol* édifié entre 283 et 284 à Thugga (A668) sous les règnes conjoints de Numérien et de Carin doit pouvoir être rattaché à l'héritage idéologique d'Aurélien mort 9 ans plus tôt². On connaît les mobiles de cet empereur énergique en quête d'un dieu qui exprime l'unité de l'empire entre les mains d'un pouvoir monarchique tout puissant, autocratique, s'exerçant directement dans tous les lieux de l'empire³. Ce dieu syncrétique *Sol Invictus* – à qui l'on attribuait la victoire sur Palmyre - n'a pas été emprunté à l'Orient comme *El Gabal* introduit à Rome par Héliogabal ; il n'est pas le dieu de Palmyre ramené à Rome après la conquête de sa cité, ni Mithra vénéré dans des « loges » fermées. Il est bien au contraire un dieu romain dont le culte est attesté par des calendriers du VI^e s. a.C. et de l'époque augustéenne. La mère d'Aurélien avait été prêtresse du Soleil et le nom même d'Aurélien pouvait servir de trait d'union avec les anciens desservants de son culte à Rome, les *Aurelii*. Ses nouveaux prêtres sont des sénateurs qui portent le titre traditionnel de *pontifices Solis*. Certes ce dieu national a pu attirer les traditions solaires de l'Orient comme celles de l'Occident, en particulier celles qui jouaient un rôle important dans les troupes danubiennes qui soutenaient Aurélien, empereur illyrien. Ce soleil source de vie pouvait apparaître comme un dieu tendant vers le monothéisme, un dieu universel, cosmique, que la philosophie stoïcienne identifiait à l'Un, et auquel pouvaient se subordonner tous les autres cultes. Son lien avec l'empereur est particulièrement marqué dans les monnaies où Aurélien apparaît comme l'agent qui réalise

¹ A Aquincum, capitale de la Pannonie Inférieure, c'est certainement au dieu tétrarchique que pense un préfet de la Legion II Adjutrix en consacrant en 290 dans le camp (C. 3, 10406), un monument à Hercule Augg. Ici cependant ce n'est pas Hercule Auguste mais l'Hercule des Augustes qui est invoqué.

² Saint-Amans 2004, 198-200.

³ Cizek 2006, 1994, Lama 1998.

les volontés du dieu. Le site de son temple à Rome à proximité de l'*ara Pacis Augustae* et de l'*ara Providentiae* est particulièrement significatif¹.

Le deuxième cas concerne une inscription d'*Aradi/Bou Arada* en Proconsulaire (A412 ; supra p. 267), gravée entre 361 et 363, sous Julien, lors de la réaction païenne. Ses auteurs se disent *Devoti Numini Magestati (sic) eorum, eorum* renvoyant aux dédicataires mentionnés plus haut à la fois le dieu suprême *Sol*² et l'empereur son médiateur : *Soli Invicto Aug(usto), pro salute Imp(eratoris) D(omini) N(ostri) Iuliani*. Ils sont probablement des notables appartenant à la Résistance païenne et expriment leurs convictions à titre privé faute de pouvoir le faire publiquement dans une cité où les Chrétiens devaient être majoritaires³. Il est certain que dans ce témoignage privé le recours à l'augustalisation, qui se raréfie partout, fait figure de « baroud d'honneur ».

On voit donc que les cultes promus par les empereurs de la fin du III^e s. et au-delà, Sol, les dieux de la Tétrarchie n'entrèrent guère dans l'augustalisation, beaucoup moins que les dieux dynastiques des Julio-claudiens. Peut-être ces cultes apparaissaient-ils comme artificiels (notamment le Sol de Julien, produit d'une réflexion théologique néo-platonicienne tendant au monothéisme incomprise des milieux populaires), et d'ailleurs on recourait de moins en moins alors à l'augustalisation. Sans doute aussi les Chrétiens avaient-ils gagné beaucoup de terrain et les divinités destinées à revigorer et restructurer le paganisme traditionnel, s'inspirant parfois du modèle chrétien, arrivaient trop tard.

Les dieux de l'Etat, la triade capitoline, les dieux de la Ville Eternelle ne sont guère présents. Les divinités privilégiées à certains moments par divers princes ont certes reçu le titre d'Auguste mais au total leur part dans l'ensemble paraît assez faible. On aurait pu s'attendre à un chiffre bien plus considérable si l'on songe à la théorie de G. Wissowa ! Serons-nous plus heureux avec les « vertus augustes » qui furent les remières à recevoir le titre impérial et qui sont particulièrement attachées à la fonction impériale ?

C - Le cortège des « vertus » impériales

Les abstractions divinisées peuvent être vues comme des prolongements de la puissance souveraine de Jupiter, devenues divinités autonomes, instruments de la volonté du dieu souverain. Ces épiphanies divinisées de la puissance souveraine de Jupiter passent par

¹ Beard North, Price 1998, 250-252.

² Sur la politique religieuse de Julien, par ex. Browning 1976, 134-143, 166-167.

³ Lepelley 2002, 275-276.

la médiation de l'empereur qui contribue à la victoire, à la paix, à la prospérité, au destin de l'empire. Il est donc naturel que ces entités nationales soient désignées comme augustes¹. De toutes les vertus augustes, la plus souvent rencontrée dans l'épigraphie est *Victoria Augusta*, élément central de l'idéologie impériale. Autour de cette divinité politique se groupent d'autres Abstractions divines qui complètent son action (*Fortuna* mais aussi *Virtus*, *Disciplina*, *Fama* faiblement honorées) ou en découlent (*Pax*, *Libertas*, *Salus*, *Concordia*).

1 - La victoire et ses causes

a) *Victoria Aug.*

La théologie de la Victoire est, depuis Auguste², au cœur de l'idéologie du principat et *Victoria Augusta* ne peut qu'avoir une place privilégiée parmi les *dii Augusti*. Est-elle invoquée pour son action permanente au service du pouvoir ou pour des raisons circonstanciées liées à des victoires précises remportées par les armées impériales ?

- *Victoria Aug(usta)*, une déesse en rapport avec des victoires particulières : Cette dernière hypothèse se vérifie à maintes reprises, lorsque *Victoria* reçoit un *cognomen* triomphal – *Germanica*, *Britannica*, *Parthica* - renvoyant à un succès militaire concret³. Prenons l'exemple d'Uchi Maius. En 214 *Victoriae Parthicae, [Br]itannicae, Germanicae Maximae Augustae Imp Caes...*(Septime Sévère et Caracalla) peut apparaître comme une déesse qui se manifeste à travers les victoires remportées par les Sévères. En effet si le titre de *Germanica Maxima* peut renvoyer aux succès de Caracalla contre les Alamans en 213, les titres de *Parthica* et de *Britannica* se réfèrent aux victoires personnelles de Septime Sévère sur les Parthes alliés de Pescennius Niger en 194-195 et en Bretagne en 208-210 à laquelle cependant Caracalla participa. Bien que ces titres ne reprennent que les *cognomina* triomphaux de la titulature de Caracalla indiquée quelques lignes plus bas (*Arabicus* et *Adiabenicus* portés par Septime Sévère sont absents), on peut estimer que cette *Victoria* est commune aux deux premiers empereurs de la dynastie. D'ailleurs la statue de la Victoire était érigée tout à côté de la statue équestre de Septime Sévère, façon d'affirmer la permanence de l'influx divin victorieux à travers la dynastie.

¹ Nous avons interprété les vertus accompagnées du titre d'Auguste au génitif comme des formes du *numen* impérial (supra), différentes des vertus *Augustae*, les seules retenues ici. Certes il est possible qu'une confusion ait fini par se produire entre les deux formes.

² Gagé 1933. La statue de la victoire de Tarente illustrant la puissance victorieuse d'Auguste était placée dans la Curie. Le *clipeus virtutis* offert par le Sénat à Auguste en 27 a. C. et souvent représenté comme supporté par une victoire montre le lien entre *Victoria* et d'autres vertus comme *Iustitia*, *Clementia* et *Pietas*. Elle apparaît dans le *Feriale Cumanum* (C. I₂, 229) et tient une place considérable dans les *RGDA*.

³ A698, Uchi Maius; A742, Althiburros ; A1368, Timgad ; A1381, Verecunda ; A1573, Numerus Syrorum.

Dans d'autres cas le texte fait même mention d'une victoire réelle: Ainsi Mars Auguste est-il invoqué en 6 p.C. par la cité de Lepcis Magna sauvée par la victoire des armes impériales sur les Gétules, une victoire remportée par le proconsul *Cornelius Lentulus* sous les auspices d'Auguste, est-il bien précisé (A4 ; supra p. 161-167). En 21 p.C. à Lepcis Magna (A10) et à Oea (A13) le proconsul *P. Cornelius Dolabella*, qui, sous les auspices de Tibère, mit un terme à la guerre de Tacfarinas, à défaut de célébrer un triomphe, vénère *Victoria Augusta* sans omettre de préciser *occiso Tacfarinate*, mention qui entretient directement la mémoire de son exploit personnel. A Tipasa (A1563), *Victoria Aug.* est vénérée *ducatu instantiaque Claudii Constantis Proc Aug¹ contigit ... et Musulamios civitatesque alias ...*, allusion très claire à un succès militaire sur les Musulames au III^e s. Enfin à Tamuda la mention *in pacem restituit* sur une inscription à la Victoire Auguste vouée par un gouverneur renvoie à la victoire de ce dernier sur une tribu barbare en 253 ou 257 (A1575). A Bedaium en Norique *Aurelius Senecio VP dux* lui offre un autel décoré d'armes diverses le 26 juin 310 *pro sal DN, ob victoria facta* (D119): sans doute une victoire locale qu'il remporta lui-même sur des barbares sous les auspices du souverain.

Il est probable également que des victoires particulières soient sous-entendues lorsque *Victoria Augusta* est suivie du nom de l'empereur au génitif: la victoire qui s'est manifestée à travers cet empereur, par exemple celles du temple des victoires de Caracalla à Thugga (supra p. 137-140) où l'on peut restituer *Victoriis Augustis D(omini) N(ostri)*. On peut en donner bien d'autres exemples: *Victoriis Aug. Imp. Caes.* à Membressa (A426), ou *Victoriae Aug(ustae) D(omini) N(ostri) [[Iuliani]]* à Timgad² (A1368), Le génitif de l'empereur s'ajoutant à l'épithète Auguste qui qualifie la Victoire montre bien son appropriation par l'empereur et son application à un événement concret.

Le contexte suggère parfois la relation avec une victoire particulière, qui peut apparaître comme l'avatar de la grande déesse impériale *Victoria*. Une flaminique provinciale de Tarraconnaise, originaire d'Aeso, consacre dans sa ville natale un monument à *Victoria Augusta* (H201). Le contexte familial nous oriente vers les guerres de Trajan. En effet les *Aemilii* d'Aeso³ appartenaient à la plus ancienne élite celtibère de la cité. Les frères *Paternus* (IRC 23, 54) et *Fraternus* (IRC 49) connurent une brillante carrière militaire qui les conduisit à l'ordre équestre sous Trajan⁴ et permit à leurs enfants d'accéder au flaminat

¹ Pflaum 1960, 842.

² Mais encore *Victoria Aug DN* à Lambèse (A1433), *Victoriae Aug L Septimi Severi..et M Aur..* à Auzia (A1556).

³ Mayer 2005. Voir aussi Salinas de Frias 2003, 228.

⁴ Guichard 1994, 257. *Paternus* devint primipile après une brillante carrière dont les étapes se lisent sur son épitaphe. Il exerça comme centurion dans diverses unités (VII^e Gemina, I^e, V^e cohorte urbaine, IV^e cohorte prétorienne). Sa valeur est soulignée par les distinctions militaires conférées par Trajan lors des campagnes de

provincial¹. On ne s'étonnera pas dès lors qu'*Aemilia Paterna*, fille et nièce de ces chevaliers honore *Victoria Augusta*, déesse qui fournit à Trajan de grands triomphes² auxquels participèrent ses parents. On comprend l'attachement de la famille à l'empereur qui fut à l'origine de son ascension et à une déesse qui proclamait, en même temps que la gloire de l'empereur, celle des *Aemilii*, dans le centre public de la cité où le monument devait se dresser. Dans le *trajaneum* d'Italica, une autre flaminique, municipale cette fois - *sacerdos col(oniae)* - *Vibia Modesta* offre une statue à la même déesse (H57, Not. App.III). Certes le monument est postérieur de 100 à 150 ans au règne de Trajan. Gageons cependant que, dans ce sanctuaire voué à un *Divus* dont la divinisation devait beaucoup à ses vertus et gloires militaires, *Victoria Aug.* demeure la déesse qui, à travers les empereurs successifs, et Trajan en particulier, assure le triomphe militaire de Rome.

Une chronologie plus précise semble faire le lien entre la Victoire Auguste et des victoires réelles. En Dacie divers monuments ont été consacrés à des divinités augustes de la victoire par des *legati Aug pr. pr.* certainement à la suite de succès militaires qu'ils avaient remportés sur les barbares menaçant ce bastion avancé de l'Empire. Il s'agit de *M. Staius Priscus* qui éleva, *pro salute imp.*, son monument à *Victoria Augusta* en 158, à la suite d'une victoire remportée par lui sur les Daces libres et les Iazyges en 157 (D550), et de *L. Aemilius Carus* qui offrit le sien à Apollon Auguste, après le *Bellum sarmaticum* de 174-175 (D549, Montselu Gredistje), auquel il dut participer et qui aboutit à une paix avec les Iazyges qui avaient saccagé la Dacie³. Or les deux gouverneurs ont choisi, pour l'érection de leur monument, le même emplacement le lieu-dit *Sub Cununi* à proximité du site de l'ancienne capitale du roi Décébale prise par Trajan. Le but est certes de célébrer des victoires réelles remportées en des moments graves pour la province et ainsi de consolider la fidélité des troupes autour du gouverneur représentant de l'empereur. Mais il y a plus, la référence à la conquête de Trajan, le choix d'Apollon⁴, dieu de la victoire impériale depuis Actium, semble particulièrement significatif de la volonté de célébrer non seulement la continuité des victoires daces mais encore la permanence d'une victoire dont l'empereur est l'instrument direct ou indirect depuis Auguste! A Virunum (D44) la *Victoria Aug.* célébrée par *Flavius*

Dacie et lors de la guerre parthique : torques, armillae, phalères, couronne vallaire. La concession du titre de *praefectus fabrum* le mène aux portes de l'ordre équestre comme son frère mort avant lui.

¹ Une homonyme est *flaminica PHC* à Tarraco (C. II, 4190 ; RIT 319, Trajan). Il est probable qu'il s'agisse de la même personne et que *Aemilia Paterna* n'ait pas été seulement flaminique municipale (*flam. pp*).

² La numismatique célèbre *Vic(toria) Dac(ica)*; l'effigie de la victoire figure sur de nombreuses émissions du règne, imposant l'idée que le pouvoir invincible de Trajan lui vient des dieux (Beaujeu 1955, 59-69).

³ Demougeot 1969a, 217-224.

⁴ Ce dieu a déjà été honoré en Dacie comme dieu de la guerre ainsi qu'en témoigne un monument de Potaïssa consacré par un centurion *Deo forti Phoebō Apollin(i) Parthico* (AE 1972, 454), à l'occasion de l'expédition parthique de L. Verus (161-166). Notons d'ailleurs qu'une dédicace à Apollon Auguste était érigée dans le *Trajaneum* d'Italica.

Tacitus, summus curator de la *I cohors Ael(ia) Brit(tonum)* serait celle de *Capellianus* sur Gordien II (Spaul 2000, 195-197). En Afrique deux dédicaces contemporaines d'Althiburos adressées l'une à *Victoria Aug* (A741), l'autre à *Victoria Sen(atus) Rom(ani)* (C. 8, 1823), sont interprétées comme une célébration de la victoire de Gordien et du Sénat sur Maximien tué en 238 à Aquilée. Il est plus difficile de dire à quelle victoire éventuelle se rapporte un monument de Gemellae offert *Vic(toriae) Aug(ustae)* (A1466) par une *vexillatio* de la III^e légion Auguste après la restauration de cette dernière en 253. Les responsables de la dédicace se disent *optiones [leg(ionis)] III Aug. restitutae e Raet(ia) Gemell(is ?) regressi* : célèbrent-ils la participation à une victoire remportée sur le Danube pendant cette époque troublée ou la victoire impériale permanente, dont la légion restaurée est partie prenante ? Il pourrait s'agir plus probablement d'une victoire remportée sur le sol africain contre les tribus remuantes du sud qui conduisirent des incursions à cette époque. En effet à la même date (253 ou 257) un gouverneur dont le nom n'a pas été préservé consacre un monument de Tamuda à *Vic. Aug., u[lt] Provinciam in]troivit barbaros [qui T]amudam inruperant fugavit et in pacem [re]stituit* (A1575). Enfin une base de Cirta consacrée par les *Constantinienses* à *Victoria Aug.* en 320 (A1114) concernerait une victoire sur les Francs ou les Alamans.

- en rapport avec la Victoire permanente, base du régime impérial : Nous admettons que c'est à la déesse veillant en permanence sur le succès des armes romaines que s'adressent les inscriptions gravées par les hauts fonctionnaires. Ainsi à Kugelstein (D100 ; Norique), vers 212, un hommage est rendu *Herculi et Victoriae Aug(ustis) pro salute et adventu praesidis* : on voit bien ici que le *praeses* est crédité à son avènement des grâces de ces divinités augustes dont le prince est le médiateur et qui légitiment le pouvoir de son représentant à la tête d'une province menacée. C'est sans doute la victoire permanente qui est honorée lorsque l'hommage est rendu par les cités et leurs magistrats¹ ou par des *cultores* à Sigus (A1135), lorsqu'elle est invoquée *pro salute imp.*², lorsqu'elle est associée à d'autres grands

¹ Cités (Tarraco, H187), magistrats et prêtres (*sac Rom et Aug* à Lugdunum Convenarum, G145) ; édiles à Malaca (H89), un pontife à Iponuba (H109) ; un *Ilvir adlectus sacerdos* et *flamen* (D46), *ob hon aedil et Ilviratus sui* (A355), un *sacerdos* d'Ammaedara (A768), *anno sufetatus* à Calama (A938), *ob hon flamon* à Tipasa (A1564), un soldat décurion de Madaure en 96-98 (A996), à Rusicade par un chevalier, décurion, *flam. pp* de *Divus Magnus Antoninus* en 218-222 (A1005), *ob hon magist* à Thibilis (A1085), *praef. pro duoviri* à Cuicul (A1303, 1304), édile d'Arsacal (A1201), *ob hon flam pp* de Lambèse (A1434) ; des *seviri augustales* (à Celti (H45, Baesucci (H157, en 69-80), à Huesca (H149) mais aussi des soldats et corps de troupes (vétérans à Carthago Nova (H164), *stator Aug* à Forum Germanorum (G4), un primipile à Dedekirchen en 222 (G287), des cohortes à Uxellodunum (G298, 299). En Hispanie aucune dédicace n'est en rapport avec des militaires mais des cités (Perea Yebenes 2007, 231-232 : un triomphe du pouvoir impérial dans la paix dont la municipalisation est l'effet).

² *Victoriis Aug. p. sal. imp.* en 222-35, *p. s. imp.* à Dj Mansour (A403), *p sal imp* à Uzali Sar (A830),

dieux de l'Etat¹ ou encore placée parmi des dieux poliades comme les *dii Augusti* de Thugga (*ILAf* 546)². La victoire, base du pouvoir impérial est par ailleurs déterminée par le hasard, par la Fortune (dont *Bonus Eventus* est proche) mais aussi par la piété du prince (et de ses sujets) et les vertus militaires du prince et de l'armée (*virtus, disciplina..*).

b) *Fortuna Aug.*

Elle ordonne le destin de l'empire et de l'empereur. Vespasien³, qui devait à la fortune des armes la création d'une nouvelle dynastie en recherche de légitimité, lui adressa une ferveur appuyée. C'est lui qui installa une statue de la déesse dans sa chambre, statue qui passait à la mort de l'empereur à son successeur. Cette Fortune impériale majeure est reconnaissable dans quelques cas : *Fortuna Redux Aug, pro salute imp.* à Hr Sidi Navi (A406) ou à Sutunurca (A341), à Sicca Veneria (A732), à Thubursicum Numidarum (A950). Il est assez piquant qu'à Cuicul on invoque *Fortunae Reduci Aug Divi Alexandri* (A1242), la Fortune dont on attend le retour d'un empereur défunt et divinisé! Soit la première partie de la pierre était gravée avant le décès de l'empereur, et le texte a pu être ensuite complété, soit le libellé ne recherche aucune cohérence.

Certaines associations semblent indiquer que *Fortuna Aug.* est bien, dans certains cas, une divinité impériale et non une déesse protectrice de la vie privée. A Virunum dans la *schola* de la *Iuventus Manliensium*, une dédicace (D28) lui est offerte en l'honneur du collègue et une autre est consacrée au *Genius Aug.* par les *Gentiles Iuventutis Manliensium* (C. 3, 4779), apparemment des magistrats du collègue. On comprend que les dieux vénérés dans ce collègue, associés au Génie impérial aient pris le titre d'Auguste. A Cuicul *C. Iulius Crescens* offre un arc qui soutient les deux statues de *Fortuna* et de Mars Augustes, les deux divinités présidant à la fois au destin de la colonie de vétérans dont Mars est le dieu poliade mais aussi au destin de l'Empire. Or le descendant de *Crescens*, *C. Iulius Crescens Didius Crescentianus* qui accomplit le legs de son grand-père y ajoute une statue d'Antonin, certes pour remercier l'empereur de l'avoir fait chevalier. Mais en plaçant cette statue entre les deux effigies divines, il illustre la qualification d'Auguste conférée à ces dieux, en rendant perceptible le rôle du prince comme médiateur de ces divinités, dont il pouvait mettre en

¹ *Victoria* et *Fortuna Aug.* par un *AVP* (D385), *IOM Iu]no[ni]*, *Reg Minerva, Mars, et Victoriae et Herculi Aug pro sal DN* (D472), Douar Bayoud : *Minerva, Victoria Aug* (A103), *Mars Gradivus et Victoria Aug.* à Timgad (A1347).

² Mais *Victoria Aug.* peut être invoquée aussi pour le salut de particuliers (D120 ; A1083) ; elle peut également être l'*interpretatio* d'une divinité indigène ou au moins locale : Olteanu 2008. Par ex. : *Tutela Vesunna* de Périgueux ou *Tutela Burdigala* de Bordeaux, *Fortuna Aug.*, génie de Siarium, *Victoria/Isis-Noreia ?* de Virunum et, dans ce cas, ne peut être définie comme une divinité dynastique. *Salus* d'Urbs Salvia est à la fois une divinité poliade et une divinité étroitement connectée à Livie qu'elle guérit en 22 p .C. (supra p. 51).

³ Néron aussi s'était intéressé à la Fortune (Pérrins 1994).

œuvre les bienfaits sur terre. On peut en dire autant quand *Fortuna Aug* est associée à *IOM* (Eauze, G152 ; Sustri, A601), à *Victoria* (à Vindobona, D385, par un gouverneur¹).

c) *Bonus Eventus Aug.*

Il est l'heureux événement produit par la Fortune, qui assure le succès des entreprises. Il peut être en relation directe avec un événement concernant l'empereur (avènement, victoire, bon retour...)². Mais cela ne s'impose pas toujours: il peut exprimer une chance, un succès³ concernant un collègue, une personne privée⁴, une victoire dans l'amphithéâtre⁵.

d) *Virtus Aug.*

Cette vertu éminemment militaire et citoyenne figure parmi celles du *clipeus virtutis* d'Auguste dont l'image est soutenue par une victoire dans la Curie romaine, ce qui souligne le rapport entre les vertus morales et la victoire ; *virtus* participe donc à l'idéologie de la victoire impériale et pourtant n'est pas souvent honorée avec le titre d'Auguste, curieusement par une femme (épouse d'un militaire ?) à Uxellodunum (G300),

e) *Pietas Aug.*⁶

La déesse recueille peu d'hommages bien qu'elle ait été une vertu majeure du *clipeus virtutis* d'Auguste, restaurateur de la *pietas erga deos patriamque*, cette *Pietas* indispensable à l'établissement de la *Pax Deorum* dont découlent victoire, paix et félicité pour le peuple romain. A Thugga le temple que lui élève *Rogatus* en vertu du testament de son frère *Pompeius Nahanus* (A665) peut dater de 135-140 (d'après le style du monument). Dans ce cas il faudrait voir en *Pietas Aug.* la divinité préférée d'Antonin, que son titre de *Pius* rattache à la tradition augustéenne du *Pius Aeneas* et consacre comme adepte constant de la *pietas*, notamment en sauvant des sénateurs de la condamnation et en faisant diviniser son père adoptif⁷. A Tucci (H111) c'est probablement la piété impériale qui est vénérée par

¹ Dans le palais du gouverneur d'Aquincum, un sanctuaire intérieur du culte impérial où se trouvait une statue de Fortuna-Nemesis avec les traits de Julia Domna (*Nemesis Augusta* selon Fitz 1982, 45 ; Poczy 1995).

² Tel pourrait être le cas d'une dédicace à cette abstraction par un sévir d'Iluro *P. Aemilius Gemellus* (H193): elle est datée du début du II^e s., ce qui correspond aux grandes victoires daciennes de Trajan, empereur « espagnol ».

³ Peut-être l'accès au sévirat de *L. Valerius Aelius Severus* à Munigua (H39).

⁴ Salinas de Frias 2003, 227. Tiddis (A1038) où la dédicace à *Aeventus Aug.* vient de *contubernales Lib(eri) A[ug(usti)]*.

⁵ A130; infra.

⁶ En Grec, *Sebastos* traduit à la fois *Augustus* et *Pius* (Placido 2002).

⁷ Beaujeu 1955, 280-291. *Pietas* tient une place exceptionnelle dans la numismatique d'Antonin.

un flamme de la colonie, *immunitum provinciae Baeticae*, pontife perpétuel de la *Domus Augusta* et son épouse elle-même flaminique perpétuelle de la *Domus Aug.* en 198-211 ou dans le *templum Pietatis [Aug]* construit à Regina par la *R(es) P(ublica)* (H37).

Mais là encore *Pietas Aug.* peut être invoquée pour des raisons familiales, intimes sans réel rapport avec l'empereur sinon qu'il peut être considéré comme le modèle de la piété : ainsi à Scallabis *Val(eria ?) Max(ima ?)* lui dédie *in memoriam suam et filiar(um)* (H9, Lusitanie), à moins qu'un hommage à la piété de l'empereur ne soit en même temps l'occasion d'honorer sa fille et de valoriser sa famille. Il en est de même à Castulo (H159) où une veuve *Cornelia C. f. Mar[ulla]*, prend en charge l'érection d'une statue de *Pietas Aug.* promise à l'*Ordo*, à l'occasion de laquelle elle honore la mémoire – *in memoriam L Cor(nelii) Marulli fili* - de son fils, mort prématurément sans avoir pu exercer les honneurs municipaux qui l'attendaient. Il y a ici l'affichage public d'un acte de piété familiale car il est évident que la statue est destinée à honorer le fils (et la famille) plus que l'empereur !

2 - La victoire et ses conséquences

a) *Pax Augusta*

Dans la *Pax Augusta* de l'*Ara Pacis* nous avons la première divinité qui ait été dite auguste. Elle n'apparaît pourtant guère dans l'épigraphie (4 cas). Notons cependant l'intérêt d'un autel de marbre de Narbonne¹ consacré par *T. Domitius Romulus* à la déesse. La mention « *quod fideicommissum Phoebum liberu(m) recepit* » serait l'évocation de l'enlèvement d'un affranchi que les autorités impériales auraient déjoué et que son patron aurait retrouvé. Il y a là un cas précis de lien entre un événement concret, le salut d'un particulier, et le pouvoir impérial garant d'une paix armée avec les autres peuples mais aussi de la paix publique. Cette référence au bienfait augustéen est bien mise en valeur par la décoration de l'autel : une couronne de chêne à lemnisques, la *corona civica* occupe la face antérieure, flanquée sur les deux côtés par un rameau de laurier, honneurs votés à Auguste par le Sénat en 27 a.C. Nous nous situons là dans le contexte d'une idéologie qui est bien celle de l'*Ara Pacis*². La paix, conséquence de la victoire, est aussi gage de prospérité. C'est ce qu'exprime l'association, dans le temple des Victoires Augustes de Caracalla à Thugga, à ces dernières de divinités de la paix et de la prospérité comme *Mercure Auguste* (A650). A

¹ G133, 26-25 a.C.; Gayraud 1981, 356.

² A Ossigi sans être augustalisée, *Pax* est liée à l'empereur et à d'autres divinités augustes sous Vespasien après la guerre civile dans un contexte proche du début du Principat (H115 ; C. II2/7, 3=C 2, 3349) : *Augusto Paci Perpetuae, Concordiae Augustae*, par un sévir et une *ministra Tutelae Augustae*.

nouveau nous rencontrons une telle association à Cuicul : les statues de la Victoire et de Mercure Augustes, dons de *L. Claudius Ti. f. Pap. Brutto*, encadrent la porte de la villa de *Castorius* (A1263, 1304). Mentionnons *Fama Aug.* connue par deux occurrences de Bétique seulement qui incarne peut-être la gloire qui résulte de la victoire (ou la gloire de la cité).

b) *Concordia Augusta*

La *porticus Liviae* dédiée en 7 a.C. sans doute à *Concordia Augusta*, l'*aedes Concordiae Augustae* romain dédié par Tibère en 10 p.C. exprimaient le retour à un ordre politique et cosmique harmonieux après les affres de la guerre civile (supra p. 131-132) en même temps que le retour de l'entente au sein de la famille impériale¹ et à Pompeï *Eumachia* dédiait son édifice à *Concordia Augusta*, entre 7 et 2 p.C., dans un net souci d'imitation de la capitale. C'est dans un tel contexte que certains de nos documents peuvent être replacés. Ainsi à Ossigi en Bétique (H115) où la déesse est associée sous Vespasien à l'Auguste et à *Pax Perpetua* par une *ministra Tutelae Aug.* et son mari sévir ; ici le contexte politique est évident et cette *Concordia* est celle que l'empereur maintient entre les citoyens et entre ceux-ci et le pouvoir dans un contexte de paix publique après la terrible Année des Quatre Empereurs². Il est probable également que le sacerdoce des *fl(aminicae) p(er)p(etuae) Concor(diae) Aug(ustae)*, attestées à Tarraco à la fin du I^{er} s. et au début du II^e s. soit à rattacher aux troubles politiques suivant la guerre civile de 68 ou la mort de Domitien (H177, 178). A Gigthis *Concordia Panthea Aug.*, dotée du pouvoir divin absolu et honorée d'une *aedes* au II^e s. (A17) par un notable à l'occasion de son flaminat perpétuel, doit avoir une portée universelle dont l'empereur ne doit pas être exclu³. La Concorde se trouve également au cœur du forum sévérien de Lepcis Magna ; l'*[aedem C]onco[r]diae Augustae] cum foro* désigne peut-être le grand temple (celui de la *Gens Septimia* ou de *Divus Severus* ?) qui domine le forum. Il n'est pas certain que la déesse soit dite Auguste, malgré la restitution de Ward Perkins (1993, 54), mais elle le pourrait. La Concorde est ici celle qui unit à nouveau les citoyens après la guerre civile grâce à l'action de la nouvelle dynastie mais aussi celle qui unit les membres de cette famille⁴. La concorde est un thème décliné aussi sur les reliefs de l'attique de l'arc quadrifrons édifié après le passage de

¹ Les tensions entre les branches julienne et claudienne avaient entraîné la retraite volontaire de Tibère à Rhodes de 6 a.C. à 2 p.C., après la disparition de C. et L. Caesar (Hurllet 2002b).

² Salinas de Frias 2003, 229.

³ L'épithète *Panthea* exprimerait-elle aussi l'idée d'une nécessaire entente entre les dieux pour le bien des mortels (Saint-Amans 2004, 154).

⁴ Un *aureus* de Rome daté de 202 (*RIC* V, 389, 90) présente à l'avant le buste de Caracalla lauré et au revers ceux de Septime Sévère radié et de Julia Domna couronnée du croissant lunaire avec la légende *Concordiae Aeternae*, la connotation astrale de l'iconographie renvoyant à l'éternité d'une vertu nécessaire à la stabilité de Rome.

Septime Sévère dans sa ville natale en 203 : deux illustrent la *virtus* et la victoire par des cortèges triomphaux ; deux autres, la concorde et la piété des empereurs. Sur le troisième panneau figure le groupe symbolique de la famille impériale avec dieux présents et dignitaires, image même de la concorde. (supra). Mais, à un niveau subalterne, la déesse est invoquée également pour le maintien de la paix municipale (infra).

c) *Salus Augusta*

La divinité a été souvent mise en relation avec Livie, dont la guérison a manifesté son efficacité, sur des monnaies (Rome, Emerita) ou dans des inscriptions (le timbre *Salutis Aug. Salviens.* sur des tuiles d'Urbs Salvia) : mais la *Salus* de Livie ne symbolise-t-elle pas la *salus* de la *domus Augusta* et donc le salut de l'Empire ? Il se peut que l'on retrouve cette signification dans une inscription. A Thugga (A635 ; en 41-54), *Salus* est incluse dans la série des *dii Augusti*, honorés par une sodalité. Elle est précédée dans la liste par le génie du Municipale (Pluton), Esculape et suivie de *Victoria*. La proximité de *Victoria* pourrait faire interpréter *Salus* comme présidant au salut de la communauté et de l'Empire ; mais elle est précédée d'Esculape, ce qui nous ramène aussi plutôt à la santé de la population : les deux notions se confondent-elles ici ? Le plus souvent cependant elle doit concerner le salut des individus et des communautés locales (infra).

d) *Autres entités*

Annona Aug. : Le ravitaillement de Rome, organisé par le prince est nécessairement conditionné par la paix et la prospérité de l'empire d'où sont tirées les ressources en blé indispensables à la mégapole. *Annona Aug.* n'est invoquée qu'une seule fois à Cuicul : le monument offert par un *pontifex* était en remploi mais doit concerner un lieu de stockage public ; on a retrouvé à Cuicul près de la porte sud-ouest les restes d'importants *horrea*¹.

Aequitas Aug. peut être la déesse du bon gouvernement, mais elle est plutôt celle du *macellum*².

Providentia Aug. : Déesse du destin, appliquée à la continuité dynastique (supra), elle est attestée très rarement en épigraphie et seulement en Afrique (A388, Thuburbo Majus ; associée à Diana à Cuicul, A1240).

¹ Papi, Martorella 2007, 178-182. A1162.

² Christol 2012, 2146 ; infra p. 499.

Au total la part des dieux augustes dont la dimension politique ou dynastique est évidente semble modeste par rapport à l'ensemble des dieux augustes.

III - Dieux des communautés et des individus

Dans la suite de cette partie, nous allons inverser la perspective. Nous analyserons les dieux dans leur dimension et leurs fonctions traditionnelles sans connection directe avec le pouvoir. Divinités romaines, romanisées ou indigènes, protectrices ou pourvoyeuses ont, elles aussi, été augustalisées sans être pour autant des divinités dynastiques ou patronnes personnelles de l'empereur. Pourtant le titre Auguste témoigne d'un rapport implicite à l'empereur, rapport qui peut devenir explicite dans certains cas privilégiés que nous rencontrerons chemin faisant. Dans cette perspective inversée nous nous demanderons donc si la médiation impériale n'était pas en somme reconnue et acceptée consciemment ou non dans les modalités d'action de tous les dieux de l'empire. Pour cette analyse nous répartirons les dieux romains répondant aux aspirations directes de leurs dévôts en trois catégories : dieux protecteurs des communautés civiques, dieux protecteurs des activités et des groupes professionnels qui leur sont associés, dieux protecteurs personnels et domestiques.

A - Dieux poliades et civiques

Les cités ont pu se choisir comme protecteurs particuliers toutes sortes de divinités tirées des panthéons romain et indigènes avec toutes les nuances possibles de l'*interpretatio romana*. Contentons nous ici des dieux « romains » (y compris « orientaux »)¹. A côté des titulaires officiels de la protection poliade, les *dii patrii*, on rencontre d'autres divinités spécifiquement représentatives et protectrices de la cité ou de ses subdivisions, les *genii civitatis, pagi, vici...* Ces génies, exprimant des lieux, des communautés vivantes, naissant et mourant avec elles, sont leur « double divin », objets d'un véritable « patriotisme municipal ». Il arrive cependant qu'ils soient confondus avec les

¹ Les dieux interprétés et indigènes sont abordés au chap. V.

dieux poliades - catégories pourtant en principe bien distinctes - que l'on désigne de leur nom¹.

On comprend que ces êtres divins, *dii patrii* ou *Genii* des lieux, aient reçu le titre d'Auguste car la protection des lieux, des cités, que l'on attendait d'eux allait de pair avec celle de l'empereur intervenant dans les cités, apportant promotions, honneurs et bienfaits, comme leur associé et leur représentant². Voici quelques exemples :

1 - *Dii Patrii* et Génies des cités

a) *Les Dii Patrii*

Apollon fondateur de cités³ était approprié pour devenir leur protecteur. A la date précise où la cité pérégrine d'Igabrum devient municipe en 74 p.C., un édile, néo-citoyen consacre une base à « l'Apollon Auguste du municipe »⁴, choisi précisément par la communauté comme nouveau dieu poliade : dieu fondateur de cités mais aussi dieu de la paix au lendemain des guerres civiles, dieu de l'ordre, un dieu doublement lié à Vespasien par sa fonction de *Conditior* et sa référence permanente à la tradition d'Auguste dont ce dieu était le patron. Dans la *colonia Paterna Munatia Felix Apollinaris Augusta Emerita Raurica*/Augst (Germanie Supérieure) l'Apollon Auguste vénéré dans un quartier de la ville (G262) est autant le protecteur de ce lieu que le dieu poliade de la colonie. Le sanctuaire de ce dieu se trouvait sur le Grienmatt dominant la ville ; bien qu'aucune dédicace ne puisse attester de son éventuel titre d'Auguste ici, il semble qu'il ait été associé à une autre divinité, Auguste elle, qui partageait son temple : son fils Esculape (G261). La triade palatine d'Apollon, Diane et Léo Augustes est poliade à Mactar mais Apollon y a remplacé un dieu indigène (A76-79). Apollon Auguste est également désigné comme *genius municipii* par les *Tuccenses* (A1468 ; Maurétanie sitifienne).

Mars : Dans la colonie nervienne de Cuicul en Numidie, les vétérans déduits eurent à cœur de faire du dieu qui les avait accompagnés dans les combats et les victoires

¹ Pour l'Afrique, Lepelley 1990 ; Bel Faïda 1998. La confusion entre *genii civitatis* et *dii patrii* est le fait d'individus qui maîtrisent mal les concepts de la religion romaine, ici des Africains romanisés (Lepelley 1990, 132-133).

² Kallala 2006.

³ Riccioni 1978: l'Apollon sculpté sur l'arc d'Auguste à Rimini établit un parallèle entre l'empereur *Augustus Conditior* et le dieu de Delphes dont l'activité oraculaire était tant sollicitée pour la fondation de colonies.

⁴ En Hispanie on relève plusieurs cas de *IOM Municipalis* qui ne sont cependant pas dits Augustes (Le Roux 1992).

leur *Genius coloniae*¹; sur l'arc de *Crescens*, il est associé à *Fortuna Augusta*, le destin de l'empire et peut-être aussi celui de la colonie et à l'empereur Antonin lui-même ; cette association qui rapproche identité locale, identité impériale et empereur exprime bien la solidarité essentielle entre les dieux, Rome et les cités, solidarité mise en œuvre par la médiation de l'empereur. De la même manière le *Genius Municipii Satafensis* est identifié à *Mars Aug. Conservator Salutis* (A1470) et Mars est également *Genius Coloniae* de Sétif (A1522). Il l'est peut-être aussi à Aime (Alpes Pennines ; G2) car il occupe le principal temple du forum, à Trèves où Mars Victor occupe un sanctuaire de périphérie en position dominante (G247)².

Minerve qui était à Rome, *Custos Urbis*, l'était aussi à Tarraco, où son effigie guerrière apparaît sur un bas-relief du rempart de la fin du III^e s. ou du début du II^e s. a.C., la gardienne de la ville et a dû conserver ce rôle poliade ultérieurement puisqu'un temple de Minerve Auguste est attesté sous l'Empire³.

Quirinus, seule occurrence africaine du dieu, est à Giufi (Proconsulaire ; A353) proclamé par les édiles, en 229-230, *deus patrius genius Municipii Aug.* La nouvelle cité de droit latin a pu songer à lui pour protéger la nouvelle communauté. Selon une hypothèse de Z. B. Ben Abdallah ce dieu archaïque remontant aux origines de Rome a pu être choisi par les descendants de colons italiens (voire étrusques) comme *deus patrius* au moment où Sévère Alexandre fondait leur municipes, fondation qui faisait écho à celle de Rome par Romulus⁴.

Tutela Augusta est à Bordeaux au III^e s. la divinité principale, incontestablement une divinité poliade à laquelle était consacré le sanctuaire des Piliers de Tutèle au cœur de la ville. Le nom de la déesse désigne en Gaule d'autres divinités poliades qui semblent être interprétées (infra p. 440-441 ; 795). En Hispanie Tutèle Auguste, connue par quelques occurrences à Ossigi (H115), à Dertosa (H175), n'est autre qu'une Tychè urbaine⁵.

Hercule est lui aussi héros-dieu fondateur de villes et de dynasties royales en Afrique (Le Glay 1992c) Mais il est souvent l'objet d'une *interpretatio romana* que nous retrouverons ultérieurement. Citons encore *Honos et Virtus Aug.* à Cirta (A1095), *Quirinus*

¹ Les inscriptions mettent en apposition *Mars* et *Genius Coloniae* (3 cas), ce qui impose l'idée d'une identification. Dans un cas seulement les deux divinités sont présentées comme différentes et associées (A1255).

² Il ne s'agit pas ici du dieu interprété *Lenus Mars* mais du dieu romain (Merten 1985, 102-106).

³ H181, 182; Pina Polo 2003.

⁴ Ben Abdallah 1999. Sévère Alexandre est d'ailleurs dit *Magnum* comme Alexandre le Grand à Giufi. Selon Cadotte 2012, 129-131, *Quirinus* serait ici un substitut à l'apparence plus romaine de *Pluto interpretatio* d'une divinité libyco-punique.

⁵ Même si l'on peut envisager une *interpretatio* dans les régions celtiques, ce qui n'est pas le cas ici (Pena 1981).

Aug. dont on précise sa qualité de Génie de Giufi (A353), Liber à Narona (D138, 139), Mercure probablement chez les Triboques et les Némètes (G276, 277).

b) *Les Génies de cités*

Les Génies de cités proprement dits¹ reçoivent le titre d'Auguste à Bavaï par exemple, mais surtout en Afrique où l'on relève 14 cas². L'existence du culte des *Genii* des colonies ou *castella* de la confédération cirtéenne est un signe de « leur dynamisme en matière d'identité et d'image vis-à-vis de l'autorité politique et morale de Cirta annonçant la dissolution des liens de la confédération et l'émergence d'un patriotisme municipal ». Ces cas constituent un minimum car certains éléments, trop imprécis cependant, incitent à penser que d'autres divinités pourraient bien avoir été poliades également. Leur allure est en tout cas bien romaine même si on ne peut exclure une *interpretatio* impossible à déceler³. On peut assimiler à ces génies les cités (ou provinces) divinisées qui doivent être une autre façon de désigner leurs génies. Ainsi *Karthago Augusta* est honorée par les élites d'Uchi Maius au moment où le *Pagus CR*, dépendant de Carthage va fusionner avec la *civitas* et obtenir son autonomie avec le titre de colonie sous Sévère Alexandre (A690). Il semble qu'à cette occasion on ait voulu conserver la mémoire de ces liens passés et affirmer la fidélité à ses racines. Ajoutons *Agger Aug.* (A100)⁴, *Ammaedara Aug.* (A748), *Noreia*⁵ (D21-23, 41,

¹ L'exaltation des *genii civitatis* ou des *genii patriae* est une « forme du patriotisme municipal ». A l'origine ces *genii* étaient « l'expression sacrée de la collectivité, transcendant les individus et la génération présente », à l'instar du *genius* d'un individu, donc des entités bien distinctes des dieux poliades. Mais une confusion, fréquente sans être généralisée, les a rapprochés de ces derniers avec lesquels ils finissent par fusionner (Lepelley 1990). Ainsi à Timgad le Génie de la colonie et Mars Auguste, d'abord reliés par la conjonction et sont ultérieurement purement et simplement juxtaposés, signe de leur assimilation.

² *Genius Civitatis* de Muzuc, *Genius Agbiae*, *Genius coloniae* de Thurnica, *Genius municipi* de Calama, *Genius Colo. Puteoli*, *Gen. colo. Vener. Rusicad.*, *Genius Celtianis*, *Genius Caldis*, *Gen. Auburuntium*, *Gen. Col. Thamugad.*, *Genius Patriae* de Verecunda, *G. Lamsort*, *G. Tfilzi*, *G. municipi* de Choba,

³ A Rusicade le *Genius Coloniae* est confondu dans la même inscription avec le *Genius Patriae*, ce qui fait dire à F. Bertrand (2012, 55) qu'il pouvait être d'origine indigène.

⁴ Ladjimi Sebaï 1988, 64-65.

⁵ Il est difficile de considérer *Noreia* comme une déesse épichorique. Elle a été interprétée comme une déesse-mère souveraine celtique de la tribu des *Norici* - dont elle portait le nom - et du *Regnum Noricum* (Kenner 1989, 876-894, qui en faisait aussi la Maîtresse des mines et des abîmes, des eaux, de la fertilité, des malades et des morts, une grande déesse du Destin). Aussi Vetter 1977a, 337-343. Serait-elle l'héritière d'une déesse protégeant les cols des Alpes, ces endroits pleins de dangers où des lieux de culte ont reçu diverses offrandes depuis les Ages des Métaux, sans cependant livrer de nom de divinité (Fischer 2002, 123-124.) ? En tout cas M. Sasel-Kos 1999b, 47-54, a montré que *Noreia* était une création romaine, vénérée exclusivement dans le milieu administratif romain, sans pénétrer dans les milieux populaires noriques. Elle personnifie la province du *Noricum*⁵ et s'apparente à un *genius loci*, ce qui est conforme à la mentalité romaine. La première dédicace date de Claude qui organisa la province du Norique et l'inscription d'un *beneficiarius consularis*, qui dû servir en Bretagne et en Norique, à [*Marti* ou *victoriae*] *Noreiae Reginae, Britanniae* illustre parfaitement cette interprétation (Sasel-Kos 1999a, 33-39. Sur ce point aussi Vetter 1977a, 337. De là son association ou identification à *Fortuna* ou à *Isis*⁵ qui possèdent ce caractère de *Tychè*. La statue d'« Isis-Noreia » des thermes de Virunum est plutôt une *Fortuna Virunensis*. Mais l'assimilation à Isis est attestée par C. 3, 4809 (Hohenstein),

89 ?,121), Teurnia (D9), Iovenatus¹ (D58), Celeia (D79), Genava (G87-88). Ces divinités sont toutes des Tychés urbaines de type romain². *Fortuna Aug.* peut elle aussi remplir un tel office. Ainsi *Fortuna Augusta* est le *Genius municipium* des *Fortunales Siarenses* de Siarium (H69, 70, Bétique) ; elle représente le destin de la cité étroitement lié au destin de l'empire dont l'empereur est garant. Il en est de même pour *Fortuna Crescens Augusta* de Munigua (H40) ou encore de cette Fortune Auguste associée au *Genius Canabensium* à Apulum (D570).

2 – Autres divinités en rapport avec la communauté civique

Liber Pater mérite un sort particulier. Dieu « étranger » à la cité qui provoque des troubles incontrôlables Liber Pater peut aussi les guérir et assurer le calme et la stabilité de la communauté. Il est ainsi devenu un dieu patron des activités civiques ; il accompagne la prise de la toge virile par les jeunes qui abandonnent leur toge prétexte lors des *liberalia* du 17 mars. En Afrique il est patron des curies, ces subdivisions électorales de citoyens³. La statue de son suivant Marsyas est le symbole de la liberté municipale présent sur le forum⁴. Ainsi à Thugga, patron des libertés civiques (Saint Amans 2004, 152-153), il est associé à des divinités assesseurs qui l'aident dans ses deux fonctions de dieu civique (Concordia) et agraire (Frugifer, Neptune). Sans être à proprement parler un dieu poliade il reçoit un culte public et des sacerdoces dans maintes cités, l'hommage des élites (magistrats ou *augustales*) car il est garant du fonctionnement de la cité. On peut le considérer comme tel dans certains cas : en Afrique⁵ où il est souvent interprété (infra), en secteur danubien à Narona où il a été introduit à l'époque républicaine (D138,139)⁶, peut-être à Aequum (D200), à Aquincum (D452 ?), Sarmizegetusa (D534, 535), en Hispanie à Italica (H53), Urgavo (H116).

4820, Illpron 1181? (Virunum), Cette assimilation à Isis, à partir de Vespasien, s'expliquerait par la dévotion des Flaviens aux divinités égyptiennes qui avaient promis l'empire au fondateur de la dynastie, ce qui justifierait le titre d'Auguste conféré à Isis à Virunum (seul cas du Norique).

¹ Eponyme d'Ivenna (Jauntal). Voir Vettiers 1977a, 343, id RE 9, Sasel-Kos 2000, 45, 1999a, 41; Ivenna dont *Iovenatis* est le dieu éponyme a pu tirer son nom d'une ivaie sacrée, sachant que l'if est un arbre sacré attaché au dieu jupitérien celte ; les toponymes régionaux (Jaunthal, Jaunberg) gardent le souvenir de cette ivaie jupitérienne (Sterckx 2005, 367) ; mais cela ne suffit pas à faire de *Iovenatis* une divinité indigène ou interprétée.

² Sasel-Kos 1999a, 41, 1999b, 1994, 102-103, pour celles du Norique.

³ Seston 1967.

⁴ Jacques 1992, 40-41, p. ex. AE 1914, 40.

⁵ Hanoune 1984, 161-163., Jalloul 1991, 1059-1061.

⁶ Mayer 2006/2008.

Concordia Aug. : Elle est invoquée également pour le maintien de la paix municipale surtout lorsqu'elle est menacée par les tensions entre catégories sociales ou entre communautés distinctes de la même cité ou des cités voisines¹. Et d'ailleurs concorde municipale et concorde impériale peuvent se confondre. Ainsi à Thugga *Concordia Aug.* est honorée sur le forum par le *pagus* et la *civitas* (A634) probablement à l'occasion de l'attribution du droit latin à la *civitas* dont le statut se rapprochait ainsi de celui du *pagus*². La déesse est dans ce cas celle de Carthage, *colonia Concordia*, métropole du *pagus*, mais aussi la garante de relations pacifiques entre les deux composantes de la population. De même à Uchi Maius c'est l'*ordo* de la *civitas Bencennensis* qui offre sur le forum une statue de *Concordia perpetua* à *Concordia Augusta* (A688) en 229. La consécration intervient au moment où le *Pagus* de citoyens romains d'Uchi Maius conquiert son autonomie par rapport à sa métropole Carthage, en devenant une colonie – avec *deductio* ? et en intégrant les indigènes de l'ancienne *civitas*. Cette promotion s'accompagna-t-elle d'une *attributio* de la *civitas Bencenensis*, regroupant une communauté numide voisine, à la nouvelle colonie ou d'une modification des limites à son détriment³ ? Quoi qu'il en soit, on comprend que la communauté lésée ne pouvait qu'accepter la décision impériale et exprimer sa soumission et son souci de bon voisinage en édifiant le monument sur le forum de la nouvelle colonie. La médiation des Sévères dans les bons rapports entre ces cités pouvait être illustrée par une mise en relation de la base de *Concordia Aug.* et des statues des Sévères érigées au milieu du forum⁴. Enfin la *concordia* du couple impérial doit être le modèle de la bonne entente des couples privés⁵.

Libertas Aug. : Lorsqu'il restaurait la République, Auguste se proclamait *Vindex Libertatis* et d'autres empereurs reprirent le thème après d'autres guerres civiles. Mais ce n'est pas à ce niveau que *Libertas Aug.* est attestée. Elle symbolisait l'autonomie municipale voire le statut de cité libre garanti par l'empereur⁶. Or les deux seuls cas de *Libertas Augusta* viennent d'Hispanie : Singilia Barba, cité libre (H96) qui devint un municpe sous flavien, garda le titre de *Liberum* dans le nom du nouveau municpe et Olisipo, municpe césarien,

¹ Hurllet 2002b, 173-178.

² Saint-Amans 2004, 144-146, Hurllet 2002b, 176.

³ *Attributio* (Mastino 1999, 375-377), modification des limites (Uchi Maius/Henchir-Douemis, in *CRAI* 2000, 1315-1317).

⁴ Khanoussi, Mastino 2000, 1313.

⁵ C'est ce qu'illustre bien une base de statues offerte à Ostie à Antonin le Pieux et à Faustine *ob insignem eorum concordiam utique in ara virgines quae in colonia Ostiensi nubent, item mariti earum supplicent* (*AE* 2008, 46)

⁶ Le don de la Liberté fait à la Grèce par Néron lui vaut l'assimilation à *Ζεὺς Ἐλευτεριος*.

où la cité l'honore au II^e s. (H7). On comprend que la divinité et l'empereur aient été remerciés de tels privilèges. Aussi est-il étonnant que la déesse n'apparaisse que deux fois!

3 - Divinités des autres communautés

Dieux des pagi, des vici, des quartiers, des lieux : Des *Genii Vici, Pagi* ... existent comme le *genius vici* de Verecunda (A1377); mais la plupart est constituée de divinités interprétées que nous retrouverons plus loin. *Atrans*, dieu ou déesse, cette divinité d'une passe de la montagne d'*Atrans*¹ est devenu le *genius loci* de la station douanière du même nom et l'on peut douter qu'il ait conservé trace d'un caractère indigène (D66).

Les *Lares Augustales* joints à Mercure par les *piscatores et propolae* de Carthago Nova en 14 p.C. (H163) ne semblent pas être les Lares de la *Gens Augusta*. Des Lares sans le titre d'Augustes reçoivent un lieu de culte dont un esclave est chargé de la dédicace entre 150 et 50 a.C. dans la même cité, dans un contexte d'installations minières². Nous considérerons donc les Lares Augustes comme des divinités tutélaires de quartiers ou même de villes³ patronnant l'intégration, l'enracinement de la population locale dans ces lieux.

Hercule romain est le génie d'un *Pagus Herculius* à Budaors (D467), et sans doute d'un *vicus* à Buba (D498).

Dieux patronnant les groupes civiques de la jeunesse:

Mars : Une grande dédicace de Mactar a été gravée, en 88 p.C., en l'honneur de Domitien par la *Iuventus Civitatis Mactarinae, cultores Martis Aug.*⁴ sur un linteau qui porte aussi l'*album* du collège, fort de 69 hommes (dont deux curateurs et deux magistrats), tous pérégrins⁵. Ce linteau appartenait sans doute à la *basilica* mentionnée en même temps que *horrea II*, dans le texte. Cet édifice était certainement le lieu de réunion de la *Iuventus* et comportait un *sacellum* consacré à Mars, représenté peut-être sur un claveau qui a été

¹ Sasel-Kos 1999a, 22.

² Pena 2008, 692-693 ; C. I/3, 3449. En Pannonie plusieurs attestations d'association du génie imperial et des Lares dans les maisons et les carrefours. Mais les Lares ne sont jamais dits Augustes (Zebehlicky 2008). En Arles aussi où existait un lieu de culte des Lares Augustes dans le quartier du port, desservi par des *ministri* esclaves, ces divinités ne sont pas dites augustes dans les inscriptions qui nous sont parvenues. Ce culte des Lares "Augustes" semble avoir succédé à un culte plus ancien (républicain?) de Lares desservi déjà par des esclaves, probablement des négociants, à l'image des villes italiennes, de Délos, de Carthago Nova (Tran 2014).

³ La désignation des *magistri Larum Aug.* « de la colonie » donne à penser que le culte concernait toute la ville.

⁴ A85. Sur cette *Iuventus*, l'étude approfondie de Picard 1957a, 78-147.

⁵ Il s'agit de pérégrins essentiellement et d'affranchis à la différence des *collegia Iuvenum* aristocratiques italiens. La *Iuventus* évoluera dans un sens plus aristocratique au II^e s.

retrouvé. Ce dieu Mars est ici le dieu romain choisi comme patron par la *Iuventus*¹. Cela ne peut nous étonner du fait de l'emploi éventuel de la *Iuventus* comme milice en cas de besoin.

Iuventas : divinité de la jeunesse intégrée au corps civique lors de la prise de la toge virile, protectrice des jeunes citoyens², à Lacippo en Bétique (H83).

B - Dieux des activités économiques et des groupes sociaux

1 - Divinités de la nature et des activités agricoles

Diane³, déesse des forêts, de la nature, peut protéger contre tout danger dans ces espaces inquiétants. Elle est la maîtresse des fauves, *Victrix ferrarum*⁴. C'est à ce titre qu'elle est la déesse châsseresse par excellence, et représentée comme telle, portant l'arc et le carquois, accompagnée d'un chien ou d'un cervidé. C'est pour cette raison qu'elle est invoquée par les chasseurs, civils ou militaires et leurs collèges ou par les *venatores* de l'amphithéâtre⁵ et leurs sodalités – elle est parfois assimilée à Nemesis⁶ dont le culte est fréquent en ces lieux. N'oublions pas que les soldats sont souvent pourvoyeurs des fauves de l'amphithéâtre qu'ils vont chasser dans les zones sauvages. La chasse a été pratiquée par les empereurs, passionnément par Hadrien dévôt de Diane, car elle était l'occasion de manifester sa *virtus*. Mais ce n'est pas pour cette raison que Diane Auguste doit être vue comme une allusion aux chasses impériales. Les chasseurs militaires qui capturent les bêtes pour l'amphithéâtre, les *venatores* qui les combattent pour manifester la domination de l'empire sur les espaces sauvages et leur faune inquiétante, ne participent-ils pas de cette *virtus* impériale essentielle au maintien de l'empire ? Pourquoi la déesse qui patronne cette

¹ Le claveau offrirait l'image d'un prototype militaire officiel selon Picard. Mais si le claveau est bien en rapport avec la *basilica* – ce qui n'est pas assuré - cette image ne correspond pas à un type très répandu de Mars (Goffaux 2011, 107). Hercule peut aussi jouer ce rôle (Jaczynowska 1981, 641).

² Ginestet 1991, 169 ; il sera concurrencé par celui de *Liber Pater*.

³ A Trennfurt une *vexillatio* de la XXII^e légion consacre un monument *IOM, Silvano Cons(ervatori), Dianae Aug(ustae)* (G280). Il se pourrait que les trois divinités soient dites Augustes, mais dans la mesure où Jupiter et Silvain sont déjà dotés d'épithètes, il est probable que seule Diane ait droit au titre impérial. Pourquoi ? Cela doit tenir à l'action précise accomplie par les soldats dont la *vexillatio* est *ag(entium in) lignari(i)s*, c'est-à-dire engagée dans une action de chasse ou de coupe des arbres dans les forêts. Or si *IOM* est le dieu de l'Etat auquel toutes les unités se doivent de rendre hommage, Silvain est le maître des espaces sauvages, et Diane patronne plus particulièrement les forêts inquiétantes dans lesquelles interviennent nos soldats-bûcherons. Le titre d'Auguste exprime la domination impériale sur le monde sauvage, domination qu'il partage avec la déesse et qui est exercée par le truchement de la *vexillatio*.

⁴ Carabia 1990.

⁵ Voir Ville 1981 à ce sujet ; Buonocore 1992, 27, 4.

⁶ Carabia 1990, 231. Ville 1981, 350.

virtus châsseresse ne serait-elle pas dite Auguste ? Mais ne peut-on pas voir aussi en Diane Auguste une déesse à l'œuvre dans la politique agraire d'Hadrien en Afrique lorsqu'on la voit identifiée à *Providentia* par un notable de Cuicul (A1240)¹ ?

Silvain : Voici le cas étonnant d'un dieu de la sphère domestique qui ne reçoit pas de culte public et ne peut être considéré comme dynastique et qui est pourtant qualifié d'Auguste. Proche des Lares et de *Faunus*, Silvain préside aux terres et aux bois voisins de la ferme et susceptibles d'être exploités ; il est le dieu de la *villa* et de ses limites (le *tutor finium* d'Horace) et protège toute la *familia*, mais apporté par les migrants ruraux à la ville il est devenu un protecteur domestique ou un dieu de salut pour les petites gens, leur rappelant leurs racines rurales². Dieu populaire donc, il est particulièrement prisé des collèges d'esclaves et d'affranchis impériaux à Rome. Le poids du titre Auguste dans les épigraphes de Silvain est cependant modéré (19,86 %) même dans les provinces où le dieu recueille de nombreux monuments (Narbonnaise, Pannonies, Dacie) sauf en Dalmatie (49,33 %) où il recouvre certainement une divinité tutélaire des *Delmatae* (infra p. 468-470). C'est bien dans ces milieux modestes urbains que se recrutent la plupart des fidèles de Silvain Auguste en Gaule³, en Hispanie⁴, sur le Danube⁵, en Afrique⁶. Il est aussi invoqué comme dieu du domaine rural⁷, ou dieu des forêts et de la nature sauvage par des soldats⁸. Si le titre d'Auguste lui est attribué c'est donc que l'on souhaite associer deux protecteurs complémentaires, le dieu et le prince.

¹ L'inscription, sans datation précise (96-300) donne *[Di]ana Providentia Aug.* J.-P. Martin 1982, 283-286, a montré le rapport entre la *Providentia Aug* et la *renovatio* attendue du retour à un nouvel *Aurea Aetas*. Un aspect essentiel de cette *renovatio* était la croissance de la production agricole pour combattre la faim et apporter le bonheur à tous. C'est à cette fin qu'Hadrien décida la *lex de rudibus agris* qui permettait aux paysans de s'installer sur des domaines impériaux pour les mettre en valeur ; la mise en application de cette *lex* est rappelée précisément dans l'inscription du domaine impérial d'Aïn-el-Djemala où l'autorisation d'occuper les terres est annoncée par les procurateurs lors du voyage d'Hadrien en Afrique en 128 : la manifestation de la *Providentia Aug.*, rappelée par les textes et les monnaies, coïncidait ici avec son *Adventus*.

² Dorcey 1988, 1992 ; Dumezil 1987, 350-352.

³ G10, 12, 46, 122, 204, 205 ; C'est certainement pour regrouper la *familia Caesaris* de son service autour du culte de Silvain Auguste qu'un *A Studiis Aug.* dédie un monument au dieu à Lyon (G204). Il en est de même pour cet affranchi gardien de la prison publique de la même ville qui dédie au dieu Silvain Auguste *aram et signum inter duos arbores cum aedicula* (G205), lieu de culte pouvant accueillir le personnel subalterne d'esclaves publics.

⁴ H167, 185, 196.

⁵ D421, 592.

⁶ A874. Il porte le titre de *Silvester* (A1232).

⁷ Un affranchi l'honore pour le retour de son patron au domaine à Tresenic (Dalmatie, D183). En Afrique, à côté d'un Silvain berbère, il y a bien un Silvain romain (Châtelain 1910, même si l'inscription de la plaine de Sers (CRAI 1909, 467-469) le place sous l'autorité de Saturne africain, elle le caractérise bien comme romain ; en milieu urbain à Carthage, Ben Abdallah 2000a).

⁸ H121 ; A1459.

Cérès : Il est surprenant que cette grande divinité agraire connaisse si peu d'occurrences épigraphiques et encore moins de dédicaces¹, hormis en Afrique où les *Cereres* relèvent du phénomène de l'*interpretatio*. En effet, déesse latine de la croissance des plantes, des animaux et des hommes, liée à Tellus et à d'autres divinités agraires latines², et rapprochée au III^e s a.C. de la Déméter grecque, Cérès n'en présente pas moins des aspects politiques et urbains³. Elle appartient à la triade plébéienne – Cérès, Liber, Libera – opposée à la triade capitoline patricienne, création romaine républicaine dans le contexte de la lutte du patriciat et de la plèbe. Cérès a une dimension chthonienne et funéraire en rapport avec le *mundus*, centre de la cité – ce qui souligne encore sa fonction politique. Pourtant elle n'est plus, sous l'Empire, dans le contexte des *Géorgiques*, que la déesse des matrones – comparées aux champs à ensemercer –, la déesse de la vertu féminine⁴, du lien matrimonial et de la campagne. Ce sont ces fonctions agraires et chthoniennes que nous retrouvons prioritairement dans nos documents⁵. Mais il arrive qu'elles soient replacées dans le cadre de la médiation impériale, l'action du prince contribuant à la prospérité agricole et à l'approvisionnement en céréales et l'abondance d'un Age d'Or. Le culte de Cérès Auguste permet d'exprimer – rarement cependant – la dimension politique de la prospérité agricole.

Cérès est en effet mise en relation avec l'Annone dont Auguste, en Arvale couronné d'épis, est fort préoccupé. L'autel qu'il consacre au *vicus Iugarius* à *Ops Augusta* et à *Ceres Mater* en est une illustration⁶. Sous Claude l'inquiétude alimentaire⁷, avec les risques sociaux induits, fut telle que l'empereur se préoccupa d'aménager le port d'Ostie afin d'accueillir le blé africain. Les émissions d'alors célébraient *Ceres Augusta* (*BMC, RE*, 136, 183) et identifiaient Cérès à l'Annone impériale : *Annona Augusti Ceres SC* (*BMC, RE*, 220, 126). Si Livie – puis d'autres impératrices – est si souvent identifiée à Cérès⁸ c'est qu'elle est l'épouse d'Auguste (et la mère de Tibère), et à ce titre participe à sa politique. Les dédicaces africaines à Cérès Auguste datables du règne de Claude, dont l'une, à Lepcis Magna est associée à une statue de Livie⁹ décédée depuis peu, représentée *in formam*

¹ 31 Cérès Aug. sur 94 mentions épigraphiques (32,97 %) ou sur 59 dédicaces (52,54 %) ; 30 sur 36 en Afrique !

² Vénus est probablement une déesse agraire de la fécondité lorsqu'elle reçoit un hommage dans un site rural proche de Cordoue (H130).

³ Chirassi Colombo 1981; Dumezil 1987, 375-394.; Le Bonniec 1958, Boyancé 1972, 53-63.

⁴ Par sa législation en faveur du mariage et des bonnes mœurs, Auguste avait favorisé indirectement cette vertu.

⁵ C'est bien la préoccupation de ce *sacerdos Cereris* de Thurburbo Majus qui dédie à *Frugifer Aug.* (A376).

⁶ Supra p. 130-131. Sa localisation au cœur de la cité proche du *mundus Cereris* et du temple de Saturne, son association à *Ops*, rappelait sa filiation mythique de Saturne roi du Latium et maître de l'agriculture et d'*Ops* (Chirassi Colombo 1981, 418-419).

⁷ Elle explique la condamnation à mort d'un Sénateur qui avait diffusé un rêve néfaste, considéré comme une atteinte directe à l'*auctoritas* de l'empereur.

⁸ A Gola/Gozzo.

⁹ A1; supra p. 48. Caputo 1987, I, 64-65.

*Cereris*¹, répondent sans doute à la préoccupation annonaire du prince, et à l'hommage funéraire à la première des matrones, sans oublier la personnification de la prospérité agricole, fruit de la paix et de l'Age d'or². De la même époque datent les monuments de Thugga³ offerts par un flamine et une flaminique affranchis du *Pagus*, clients d'un chevalier de Carthage où *Ceres* recevait un culte officiel desservi par les *sacerdotes Cerer(is/um)* et patronnait l'ère des *Cereres*. Il est possible ici de voir en Cérès la déesse politique des *populares*, celle de César au moment où il songeait à refonder la colonie de Carthage, projet repris par Octavien⁴. A Thugga Cérès Aug. peut apparaître à la fois comme une déesse des moissons que devaient porter les propriétés des *pagani*, citoyens de Carthage, aptes à alimenter l'Annone, mais aussi une déesse de la métropole, dont le culte exprimait le lien indéfectible du *pagus* avec la colonie cérérienne. Toujours en Afrique, il est possible de mettre en rapport Cérès avec les greniers emmagasinant le blé destiné probablement à l'Annone : à Tiddis un grenier composé de 3 salles de stockage, avec *mensa* pour les mesures de capacité, est associé à une « petite basilique » à laquelle on doit rapporter un autel à *Fortuna Cererum Aug.* décoré d'un verrat et d'une truie (?), associé à des ossements de porcs sacrifiés⁵. Enfin l'autel qu'un bénéficiaire du procurateur consacre à Cérès Auguste à Siscia, sur l'axe de la Save entre Sirmium et le Norique, sans doute dans le sanctuaire d'une *statio* de *beneficarii*, doit être mis en rapport avec le ravitaillement des troupes, la surveillance du transport de l'annone ou l'accès aux greniers⁶. Un autre exemple de la connection entre la fonction agraire et chthonienne de la déesse et l'implication du pouvoir dans les problèmes agricoles nous vient de Munigua. Vers la fin du II^e s. une statue d'argent y est consacrée sur le forum du municipale à *Ceres Augusta in honorem et memoriam* d'une flaminique provinciale de Bétique, par un client et ami (H38). On peut voir en elle à la fois la déesse agraire honorée comme telle sous Domitien par des *agrimensores* de la région à Carmo⁷, la déesse de la prospérité et de l'abondance dont le pouvoir est garant et en même

¹ De style praxitélien, *id. ibid.*

² Sauron 1994, 552. D'autant que le temple à pronaos hexastyle était prévu dans le projet augustéen (Caputo 1950). Brouquier-Reddé 1992, 280 (23) doute de l'identification de Livie à Cérès au théâtre. Sa couronne tourelée en fait aussi une déesse tutélaire de la cité exportatrice de grains vers Rome.

³ C. 8, 26454, 26603.

⁴ Février 1976, 307-309.

⁵ A1211. Papi, Martorella 2007, 176-178.

⁶ D284. Nelis-Clément 2000, 255.

⁷ L'inscription de Carmo (C. 2, 128) émane de *collegia Agrimensor(um)* de diverses villes dont Carmo et Munigua auxquels s'associent les *centuriae* correspondantes (dont certaines sont mentionnées dans une inscription d'Arva, C. 2, 1054, *CILASe* 191-192, 308), subdivisions préromaines du territoire semblables à des *pagi*. Elle s'adresse à *Cerer(i) Frugif(erae)*, possible *interpretatio romana* d'une déesse locale de la fécondité, *pro fr[u(gum)] inc[r(ementis)]*. Ces inscriptions ont été mises en rapport avec les délimitations de territoires municipaux à l'époque flavienne en vue de la levée des impôts annonaires, et afin de prévenir les contestations entre municipes (Chic Garcia 2001). La flaminique provinciale est-elle intervenue, à une date ultérieure, dans une opération de ce genre en faveur de sa cité Munigua ?

temps la déesse chthonienne protectrice des morts¹ garante d'immortalité et de divinisation posthume. Elle pouvait apparaître ici comme l'image des *Divae* dont la flaminique provinciale était la prêtresse et qui pouvait se présenter, dans une effigie posthume *in formam Cereris*, comme l'image locale de l'impératrice de Rome². On peut y ajouter une statue dédiée par un *magister* d'Uzelis, *Iovi Optimo maximo Genio Areae Frumentariae*, aire probablement en relation avec la collecte du grain pour l'Annone³.

Mars : Considéré à tort comme un dieu agraire, Mars a toujours gardé un caractère militaire⁴ et c'est précisément par sa capacité à défendre cultures et troupeaux contre maladies, événements météorologiques et prédateurs qu'il est lié à l'agriculture⁵ ; incarnant la violence guerrière il peut l'utiliser pour défendre plantes, bêtes et gens de tous les maux qui les menacent. Il est pourtant difficile d'identifier Mars Auguste dans cette fonction, tant les caractères militaire et dynastique sont prédominants. Tout au plus peut-on trouver deux dédicaces (A754, 755) où les dimensions agraire et militaire se trouvent mêlées : elles proviennent de la colonie militaire d'Ammaedara et ont pu être érigées par des descendants de vétérans. Elles ont été trouvées dans le sanctuaire de Saturne dont on connaît les compétences agricoles outre sa position de maître absolu ; cette dépendance à l'égard de Saturne africain pourrait s'expliquer par l'intervention de Mars dans la protection des récoltes.

Liber et Libera : Cet ancien couple divin de la fécondité et de la germination a été associé à Cérès dans la triade plébéienne de la Rome archaïque⁶. Liber a été syncrétisé avec le Dionysos grec. Il est probablement le dieu de la croissance végétale quand il est honoré par un *vilicus* (D290), ou un *vikarius* (D429), et plus particulièrement le dieu du vin en Dalmatie⁷ comme aussi de la végétation et de la fécondité en Afrique lorsqu'il n'est pas identifié à Shadrapa⁸.

¹ Y aurait-il un lien avec la chapelle de *Dis Pater* (et son cheval de bronze), *interpretatio* possible d'une divinité turdétane infernale ?

² En revanche aucun document ne semble dater d'Hadrien qui voua un culte si fervent à la Déméter eleusinienne, aux mystères de laquelle il se fit initiateur (Beaujeu 1955, 165-170).

³ A1223. Papi, Martorella 2007, 182-183. La construction et l'entretien de cette aire – ici communale – étaient l'objet de soins attentifs afin d'éviter la détérioration du grain sous les effets conjugués des intempéries et des parasites ; une protection divine puissante s'imposait donc (Bertrand 2012, 47-48).

⁴ Il lui viendrait de la deuxième fonction i.e.

⁵ Dumézil 1987, 215-256.

⁶ Dumézil 1987, 382-385.

⁷ Infra p. 470; Matijasic, Tassaux 2000.

⁸ Mactar (A84) ; dieu du vin, de la végétation et de la fécondité en Afrique (Jalloul 1991, 1057-1058).

Hercule est une vieille divinité italique présente sur les parcours de transhumance depuis le VI^e s. a.C.¹, dieu des bergers, défenseur contre les razzias..., dieu des voyageurs et des commerçants². Nous en avons une illustration avec celui qu'honore un *collegium bubulariorum* à Passau (Rhétie ; D6).

2 - Dieux protecteurs de groupes sociaux ou professionnels

a) Dieux des soldats³ et autres combattants

Mars : Grand dieu militaire romain, il peut être invoqué comme le dieu qui conduit le combat et anime le combattant d'une force et d'une fureur propre à sa survie et à la victoire. Nous sommes ici loin de *Mars Ultor* ou du *Mars Pater*. On peut penser que c'est cette dimension de Mars qui est retenue lorsqu'il est invoqué individuellement par les soldats, ce qui est fréquent, et collectivement par les unités. Il est aussi le patron du terrain d'exercices, le *campus* (D454). Et il arrive que Mars Auguste soit vénéré par d'autres combattants admirateurs de la force physique, les gladiateurs : à Narbonne, il est en rapport avec un *campus* lié à l'amphithéâtre du sanctuaire fédéral, à Lyon, par un *secunda rudis*⁴; à Théveste il est présent dans l'amphithéâtre (A785). Mais il est difficile de distinguer entre le dieu de l'Etat et le protecteur particulier des soldats. En Tarraconaise la construction par les soldats du phare de la Corogne dressé face à l'océan a donné lieu à la dédicace d'une statue à Mars Auguste de la part du constructeur, *C. Sevius Lupus, architectus aeminiensis*, appartenant lui-même probablement à l'armée⁵. Si le don marquait la participation de l'armée aux travaux, la présence du phare – assimilable à un trophée ? - et l'image de Mars Auguste n'en marquaient pas moins la domination romaine aux marges du monde occidental grâce à la victoire impériale : ici le protecteur des soldats rejoint le dieu de l'Etat et de l'empereur.

¹ Voir p. ex. Van Wonterghem 1989.

² Par ex. sur la Meseta espagnole (Gomez, Garcia 2000). Voir aussi Chevallier 1976, Moitrieux & al.2003, Gros 1996.

³ Sur la religion de l'armée romaine, Domaszewski 1895, avec la mise au point de Birley 1978, 1506-1541.

⁴ G131, 190.

⁵ Selon l'interprétation de Le Roux 1990, 2006, 90. D'Encarnaçao 1998.

Némésis¹: La part de l'augustalisation chez cette déesse du Destin (57,14 %) dépasse largement la moyenne occidentale. Cela signifie-t-il qu'elle entretient un rapport privilégié avec l'empereur ? La déesse grecque de la vengeance², assimilée à Tychè, représentant le Destin aveugle³ évolua vers l'incarnation d'une justice punitive inéluctable – allant jusqu'à la peine de mort - propre à rétablir l'ordre social troublé par un délit. On imagine le lien privilégié qu'elle pouvait entretenir avec le pouvoir. Venue de Grèce la déesse avait déjà une place officielle sur le Capitole de Rome avant 77 a.C. Elle parvint dans les provinces occidentales – où son culte s'épanouit entre 150 et 300 - surtout dans les provinces danubiennes gagnées par Aquilée et les provinces hispaniques; elle devint au II^e s. une déesse bienveillante et providentielle⁴. Les empereurs ont pu promouvoir l'association de *Nemesis* et du pouvoir par le truchement des monnaies comme l'a bien montré M. R. Hornum⁵. Ainsi la propagande monétaire de Trajan, en associant *Nemesis* à *Victoria*, a-t-elle présenté les guerres daciques comme une vengeance de l'affront infligé par les Daces à Domitien, et légitimé l'entreprise de l'empereur. Sa présence prédominante dans les amphithéâtres⁶ où elle possède souvent un *nemeseion*, mais aussi dans les *stationes de beneficiarii*, dans les *carceres* des camps⁷ éclaire sa fonction et permet de comprendre pourquoi elle a été si souvent qualifiée d'Auguste. L'amphithéâtre est le lieu de l'exécution des condamnés⁸ ou des barbares⁹ capturés dans des opérations militaires sur ordre de l'empereur. C'est donc le lieu où se confirme la légitimité de l'ordre établi. N'est-ce pas la déesse qui, à travers l'action impériale, remplit sa fonction de justice en punissant les ennemis de l'ordre romain – *debellare superbos* -, animés par l'*ubris*, qui mettent en péril

¹ Hornum 1993, notamment 15-42, Fortea Lopez 1994.

² On la rencontre encore sous la dénomination d'*Ultrix Augusta* à Stobi (Macédoine) (supra p. 121).

³ Ses attributs soulignent sa connexion à la Justice et au Destin : roue, balance, griffon.

⁴ Le Glay 1987 (1990), 220, qui relie cette évolution à l'apparition du « nouveau paganisme » qui, au II^e s, fait des dieux des êtres moraux (Veyne 1986).

⁵ Hornum 1993, 15-42 : ces relations ont des antécédents à l'époque pharaonique et hellénistique et sous les Julio-claudiens mais se précisent à partir des Flaviens et surtout de Trajan. L'image de *Nemesis* est associée à *Pax Augusta* sur des monnaies de Claude et à *Victoria Augusta* sur des monnaies d'Hadrien et d'Emilien et à d'autres vertus augustes comme *Fortuna* et *Iustitia* (Hornum 1993, 36-40). On a vu sur un camée de Stuttgart l'association d'un empereur-Jupiter et d'une impératrice-Nemesis ; Livie a pu être assimilée à la *Nemesis* de Rhamnonte (Hornum 1993, 17-19). On trouve des statues de *Nemesis* dans les Caesarea/Augustea de Cyrène et de Sidé (Hornum 1993, 20-24). Les reliefs d'un autel augusto-tibérien de Carthagène semblent faire référence à cette *Nemesis-Pax* (Act. IV *Reunion sobre Escultura Romana en Hispana* 1996, 176-200).

⁶ Et en Orient dans les théâtres transformés en amphithéâtres ; *Nemesis* y est associée à la victoire aux jeux (Fortea Lopez 1992).

⁷ Schmidt-Heidenreich 2013, 158.

⁸ Il a été remarqué que la chronologie du culte de *Nemesis* dans les amphithéâtres correspond à celle de la pratique des exécutions *ad bestias* (Fortea 1992, 1994). Esclaves rebelles, brigands, et marginaux, Chrétiens, menaçant la stabilité de l'empire sont ses victimes. Elle affirme aussi que seul l'Etat est maître de la justice, interdisant toute vengeance privée.

⁹ La montée de ces périls à la fin du II^e s. - notamment dans la zone du limes danubien particulièrement concerné - explique peut-être le regain de dévotion à *Nemesis* à cette époque, sa fréquence dans le secteur danubien et sa quasi-exclusivité dans le contexte des amphithéâtres.

l'équilibre de l'oikoumène¹ ? Plus symboliquement les *venationes*² illustrent la destruction des forces du mal représentées par les fauves, forces que doit anéantir l'empereur, instrument là encore de la déesse. Une référence probable de cette conception nous est donnée, semble-t-il, par deux dédicaces de Savaria (D367, 368) dont les auteurs sont des *sacerdotes provinciae*³. Il est possible que Némésis Auguste ait ici un rapport spécial avec le sanctuaire provincial de l'*Ara Augusti* situé au sud-ouest de la ville⁴. Certes on n'a retrouvé sur le site ni amphithéâtre, ni théâtre, ni cirque pouvant abriter un *nemeseion*⁵. En revanche un théâtre, occupant la pente du Calvarienberg, est tourné vers l'espace du sanctuaire fédéral avec lequel il devait être lié dans le contexte des cérémonies du culte impérial. Quels que fussent les spectacles de ce théâtre (gladiateurs ? *venationes* ? *ludi scaenici*), ils devaient être en rapport avec l'idéologie impériale et comporter un sanctuaire de la déesse du destin cosmique dont l'empereur est le bras armé⁶. Beaucoup de dédicants partagent certainement cette conception⁷ : les magistrats responsables de l'ordre public, les officiers et soldats qui maintiennent l'ordre et la paix aux frontières, les *beneficiarii* qui, dans leurs *stationes*, ont pour mission de maintenir l'ordre et la sécurité ou de les rétablir, en punissant s'il le faut les coupables. Ainsi tous accomplissent-ils une fonction déléguée de l'empereur, qui appartient aux attributions de *Nemesis*.

Cependant des fonctions moins directement liées au prince sont recherchées. Confondue avec *Fortuna* ou Tychè, elle est protectrice de la cité⁸ pour les magistrats qui lui offrent des vœux pour le salut de cette dernière⁹, ce en quoi elle rejoint la protection

¹ Hornum 1993, 25-27. A Aquincum une statuette en calcaire de *Fortuna-Nemesis*, dont la coiffure rappelle celle de Iulia Domna a été trouvée dans le palais du gouverneur : accompagnée du griffon qui fait tourner la roue de la Fortune, tenant une torche et le globe terrestre, elle apparaît comme une grande déesse cosmique (Szirmai 2005). Le griffon, symbole du pharaon représenté frappant ses ennemis est repris par l'empereur romain. Une monnaie d'Alexandrie sous Trajan représente *Nemesis* foulant un personnage prosterné ; elle symbolise le pouvoir romain capable de *debellare superbos* (Hornum 1993, 31-36). Le griffon est figuré sur les cuirasses des statues impériales dès les Julio-claudiens (Hornum 1993, 32).

² Elle est identifiée à *Diana/Luna*, à *Victoria*, à la fois maîtresse du monde sauvage, déesse des constellations nocturnes, de la victoire dans les joutes de l'amphithéâtre, de la chasse et des *venationes*, associée à des *venatores* dans les inscriptions, sur les reliefs par ex. en Norique et en Pannonie mais aussi à Tarraco (Gugl (2001).

³ Il en est de même à Aquincum (C. 3, 3485).

⁴ Il en est de même pour Aquincum et Sarmizegetusa.

⁵ Scherrer 2002, 64.

⁶ Rappelons que la *frons scaenae* du théâtre du municpe de Stobi (Macédoine) comportait une chapelle renfermant une statue de *Nemesis* désignée comme *Ultricem Augustam*. Pour Le Glay 1987 (1990), 222-223, le sang versé dans l'amphithéâtre était comme une « substitution » pour le sang de l'empereur prémuni magiquement, destiné à établir la *Pax deorum*, ce qui correspondrait à l'idée que de la *salus Imperatoris* dépendait directement la *felicitas imperii*.

⁷ Les combattants de l'arène seraient une minorité parmi les dévôts, constitués surtout par des militaires, des membres de l'élite municipale et des incerti qui ne semblent pas être des combattants mais de simples particuliers (Hornum 1993, 70-74).

⁸ Hornum 1993, 41-42, p. ex. à Aquincum. A Carnuntum est attestée *Nemesis Fortuna Karnuntina* (Balla 40).

⁹ Par ex. à Andautonia (Knezovic 2010).

impériale. Elle est celle qui permet la victoire dans les compétitions¹ et décide du sort des gladiateurs qui s'affrontent dans l'arène ou des *venatores* qui combattent les fauves² au péril de leur vie. Pour tous elle est la déesse du destin, déesse cosmique toute puissante, *Omnipotens, Regina*, efficace contre le mal³, contre les risques de guerre⁴, et bien des particuliers sans être liés au milieu de la gladiature, ont choisi le *nemeseion* de l'amphithéâtre pour déposer leurs *ex-voto*. Dans ce cas l'emploi du titre d'Auguste n'est-il pas autre chose que l'imitation mécanique d'une pratique courante des élites de la cité ? Ou bien répond-il à la perception consciente ou confuse que le destin individuel est étroitement lié au pouvoir impérial ?

Autres divinités : Certaines « vertus augustes », déjà examinées dans la perspective de l'idéologie impériale, concernent plus particulièrement l'armée : *victoria, virtus, disciplina* se manifestent à travers l'action des soldats, inspirée par l'empereur qui demeure toujours le médiateur de ces divinités. *Fortuna Aug.* est aussi invoquée pour des raisons personnelles (infra). Sont augustalisés aussi dans les camps, par des militaires ou des vétérans Hercule et Minerve. Hercule est le dieu du courage et de la force physique, le dieu invaincu, vainqueur des Amazones et autres barbares⁵ ; Minerve, qualifiée parfois de *Victrix*, est une déesse à la fois guerrière, représentée avec tout l'équipement militaire, honorée tant par les officiers que les soldats et les unités, mais aussi une déesse des arts et des techniques et à ce titre présente dans les *scholae* des camps où elle est la patronne des collègues

¹ Elle peut être également associée à l'entraînement sur le terrain d'exercice (Birley 1978, 1515-1516).

² Dans ce dernier cas *Nemesis* peut être assimilée à Diane (Carabia 1990 et bibliog.) ; ce syncrétisme est attesté aux II-III^e s (Le Glay 1987 (1990) 221). Des reliefs de Virunum prouvent aussi l'identification à Luna, elle-même souvent confondue avec Diane (Gugl 2001). Elle est aussi assimilée à la déesse africaine *Caelestis* à Italica (Beltran Fortez, Rodriguez Hidalgo 2004/2006. Les reliefs accompagnant les inscriptions de *Nemesis* Auguste montrent parfois clairement des combats de gladiateurs et des *venationes*; son iconographie l'assimile à *Victoria*, procurant la victoire dans les *agones*, ce que vient souligner la palme brandie parfois par la déesse. Les reliefs des provinces danubiennes montrent qu'elle est bien la déesse des combats et de la victoire dans les joutes de l'amphithéâtre ; en Norique et Pannonie elle est surtout représentée selon un type iconographique artémisien qui la rapproche de Diane (Bouley 1989/1993) et souligne son rôle dans les *venationes* ou les *damnationes ad bestias*). A Teurnia (D8), trois *venatores* à gauche combattent un ours ; à droite Diane-Nemesis, portant le carquois, sacrifie sur un autel situé au centre sur lequel est gravé *Nemesis Aug.* A Andautonia (D277), au-dessus de l'inscription *Nemesis Reginae Aug.*, dans une niche se tient la déesse dans une tunique longue hellénistique, portant ses armes; au-dessus du bouclier, on distingue la palme entre un flambeau et un trident ; à sa droite se tient le griffon et à sa gauche la roue de la fortune, du destin. Autres représentations à Scarbantia (D378), Sirmium (D490), Sopianae (D483).

³ Elle peut donner lieu à des pratiques magiques populaires comme semble en témoigner un texte d'Italica (H55 ; *AE* 1941, 92 ; *Epig. Amph.* VII, 2009, 62) : l'auteur en est un esclave public lycien *Zosimos* qui rédige le texte en latin en écriture rétrograde et en utilisant des caractères grecs, caractéristiques des incantations et que l'on découvre dans certaines *tabellae defixionum*, retrouvées dans ses sanctuaires souterrains installés sous l'arène (Le Glay 1990c, 221-222).

⁴ Le Glay 1990c, 224. C'est ce que souligne l'association *Marti Aug [Fortu]na[e?] Nem]esi* pour le salut d'un particulier à Topusko (D281).

⁵ Hercule : Sanader 1994, dieu romain des soldats et administrateurs en Croatie. Dieu des soldats dans les Balkans (Gavrilovic 2007, en tant que *invictus, victor, conservator*): D354 (decurion d'aile) ; D394, 395 (1,2) (dans la cour du camp de Carnuntum) ; D442 (*Praef leg, Aquincum*) ; D434 (*Ulcisia castra, praefectus, protector Gallieni*).

d'*armamentarii*, de *tubicines*, d'*excerptores* et cotoie les *imagines aureae* de la *Domus divina*¹. Diane déesse de la nature sauvage et de la chasse ne pouvait manquer d'être vénérée également par des soldats en mission dans des régions montagneuses et boisées et par les *venatores*².

Enfin certaines divinités salutaires sont particulièrement prisées par les soldats : Mithra dont le culte secret se pratique au sein de cénacles fermés, sortes de loges où les soldats nouent des liens hiérarchiques et fraternels³. Liber est très vénéré par eux et par les vétérans hors des camps, dans des associations fraternelles des *canabae*⁴. En outre ce dieu est tutélaire des sodalités de *venatores* en Afrique en tant que dieu vainqueur, dompteur des fauves, images des forces du mal (un tel symbolisme, comme dans le cas de Diane ou Némésis pouvait être récupéré par l'empereur, triomphateur du mal); des signes de sodalités sont en rapport avec des représentations du dieu⁵. Ainsi est-il vénéré aux environs de Timgad par des *Calpurnii* membres d'une même sodalité dont le signe figure sur le monument dédicatoire et vouée peut-être à la capture des fauves (A1332).

b) Dieux des artisans, des commerçants, des marins

Mercure Auguste « romain », dieu de la *merx*, devenu dieu du *lucrum* et patron des commerçants, est dans la plupart des cas le dieu des affaires, du commerce et de l'artisanat, de la prospérité⁶, vénéré sur les marchés et les lieux de *nundinae*. Il est aussi un dieu psychopompe, un dieu des routes, des limites entre cités et, en Afrique entre cités et *gentes*, où se tenaient souvent des *nundinae*. Il intéresse ici voyageurs, militaires en déplacement, commerçants. S'il est qualifié d'Auguste, c'est que le pouvoir crée les conditions de cette prospérité en favorisant les affaires, le transport, en garantissant les transactions commerciales.

¹ Par ex. celle des Sévères (Fishwick 1988).

² Par ex. à Aleria (M1), Buonocore 1992, 27-28 et Michel 2011, 134, n° 2.

³ Turcan 1992, 193-238.

⁴ Mayer 2006/2008.

⁵ Vismara 2007, 126.

⁶ Les hommages viennent souvent d'affranchis parfois en même temps sévirs (notamment en Hispanie : 11 cas, deux fois en Germanie, 2 en Dalmatie) et on connaît l'implication de ces personnages dans les activités économiques. Ces hommages proviennent souvent de marchés (infra; *ILA* Bordeaux 10-11 ; Thugga : C. 8, 26478, 26479). A Narbonne Mercure Auguste est honoré par un membre d'une famille de naviculaires (C. 12, 5365), à Lousonna, par les nautes du Léman (*AE* 1939, 209) et dans un atelier d'artisan à Chables (*AE* 2001, 1521). A Sarmizegetusa 2 inscriptions doivent provenir de la *schola* des *Fabri* (Piso 2006, 27-28). Si en Afrique il peut être l'interprétation d'un dieu indigène il n'en est pas moins le dieu romain du commerce (Benseddik, Lochin 2010, 536-545).

Mais n'a-t-il pas eu un rapport plus étroit avec le pouvoir comme dieu de la diplomatie et de la paix conformément à l'Hermès grec auquel il était assimilé. L'identification d'Auguste à Mercure soutenue jadis par de nombreux chercheurs¹ semble plus limitée qu'on ne l'avait pensé². Il est vrai qu'à Rome Mercure est avant tout le dieu de la *merx*, et exerce une fonction purificatrice et médiatrice, qu'Auguste a assumée (supra p. 132-133). Mais on ne peut trouver aucun indice de cette fonction dans l'épigraphie des provinces occidentales. Les successeurs du premier *Princeps* ont-ils cherché un rapprochement avec un Mercure proche d'*Hermes* dieu *Pacifer*, le *Logos*, dieu de l'éloquence, sauveur envoyé du ciel pour apporter ordre et paix, maître de la connaissance – très prisé par les monarques hellénistiques ? Là encore l'épigraphie reste muette. On pourrait peut-être interpréter ainsi la base à Mercure Auguste trouvée dans le sanctuaire des Victoires de Caracalla (A650). Le dieu se trouve là au milieu d'autres divinités augustes qui durent contribuer à ces victoires et être responsables de leurs effets, pour Mercure la paix, la prospérité.

Neptune : Très peu attesté en dehors de l'Afrique (42 cas sur 54), il a pu être mis en relation avec l'empereur comme on le voit sur les monnaies où il apparaît exclusivement comme dieu de la mer, contribuant à la domination impériale sur l'*orbis terrarum*, en permettant les victoires navales, le retour heureux des empereurs en expédition ou en voyage, le bon approvisionnement de Rome en grains égyptiens ou africains³. La *pax augusta* se trouve ainsi en partie assurée par lui. C'est peut-être à ce titre qu'il figure parmi les dieux qui font cortège aux *Victoriae Augustae* du temple des Victoires de Caracalla à Thugga (supra p. 137-140). Mais c'est bien là le seul document où il peut revêtir cette signification. En Afrique il est souvent l'*interpretatio* d'une divinité berbère (infra). Ailleurs il est l'héritier du Poseïdon hellénique, souverain des mers et c'est à ce titre qu'il est invoqué par tous les travailleurs de la mer et tous ceux qui tirent leurs intérêts de métiers liés à la mer ou dont les activités sont parfois livrées au péril de la mer: marins, nautes, producteurs de *salsamenta*..., soldats... Ainsi dans la cité bétique de Suel, dont les ressources provenaient essentiellement de la pêche et des *salsamenta*, un sévir affranchi, probable producteur de *garum*, *Iunius Puteolanus* (infra) est l'auteur d'une dédicace à ce dieu (H84). Dieu de la navigation dans les grands ports comme à Tarraco (H184), à Arles (G9), à

¹ Par ex. Chittenden 1945, Brendel 1935, Scott 1935. Les assimilations avérées semblent venir des milieux commerçants assimilant l'empereur à leur propre patron.

² L'ode d'Horace (Odes I, 2) datable du début de 30 a.C. ne fait nullement référence à une assimilation du prince à un Hermès gréco-égyptien lors de la guerre contre l'Égypte mais s'explique par la préférence personnelle du poète. L'identification d'Auguste et de Mercure ne reflète nullement une idéologie officielle (Gesztelyi 1973).

³ Arnaldi 1994.

Narona (D142), à Carthage ? (A144), à Hippone (A910), à Saldae par un *Iuridicus Alexandreae* (A1546), sur le Danube (à Sirmium : D491). A Sufetula un chevalier romain invoque Neptune Auguste comme *Rex Pelagius* (A123). Et à Althiburos, un affranchi élève un autel à Neptune Auguste pour le salut et le retour de son patron centurion de la III^e légion, probablement en mission outre-mer¹. Mais en tant que dieu de toutes les eaux courantes il peut patronner les sources alimentant les villes comme à Clunia (H142).

Hercule, dieu qui déploya sa force exceptionnelle au cours de ses travaux, était particulièrement vénéré par les travailleurs de force tels les carriers et les mineurs² qui lui attribuèrent le titre d'Auguste d'autant plus que carrières ou mines pouvaient être impériales³ ; Il est honoré par des procurateurs des mines daces, des notables de cités minières voire des pérégrins probables mineurs en Dalmatie et en Norique⁴.

Vulcain, lié au feu, peut, à l'occasion, être un dieu des métallurgistes voire des pompiers par exemple dans les provinces danubiennes (D333, 334 ?) ou des responsables du chauffage des thermes (D411).

Dieux des collèges (et sodalités) : Ils sont variés et dépendent souvent mais pas toujours des activités professionnelles des *collegiati* et nous les avons donc déjà rencontrés.

c) *Divinités des femmes*

De nombreuses divinités féminines déjà rencontrées peuvent être choisies comme protectrices particulières des femmes, tout en assumant parallèlement une autre fonction : Cela semble le cas de Cérès, Vénus, Isis, Bona dea... surtout lorsqu'elles sont invoquées par des femmes et notamment *in honorem et memoriam* d'une parente : dans ce cas la déesse doit autant servir à protéger une défunte qu'à la représenter de façon avantageuse pour l'honorer et honorer sa famille. Ainsi *Bona dea*, qui patronne la fécondité de la terre et des femmes, est vénérée par des femmes dans un culte interdit aux hommes et à qui Livie a rendu tout son lustre. Vénus, déesse qui assume la condition féminine, jeune, belle, sensuelle, déesse de l'Amour, du mariage et de la fécondité, souvent honorée par les

¹ A740. Bien que le texte ait été découvert à l'intérieur des terres, dans une région de sources, il s'agit plutôt ici du dieu romain de la mer, étant donné le bienfait obtenu ((Kallala 2006/2008).

² Gavrilovic 2005 : Balkans, Dusanic 1999, 1977.

³ A Brattia (D187). *Infra* p. 766.

⁴ En Dalmatie : Delminium : D197 ; Arupium: D236 ; Mun. S. D247, 248; Bistue Nova : D262; Halapic : D264), En Norique : mineurs ou voyageurs Virunum : D29,30 (sanctuaire du *suburbium*), S. Dionysen : D106 ; Iuvavum : D111.

femmes seules ou en compagnie de leurs époux¹, est aussi déesse funéraire² et domestique³. Depuis Antonin, à Rome les jeunes couples sacrifient devant les images du couple impérial représenté en Mars et Venus (supra). A Narona les deux statues de Vénus Auguste découvertes dans l'*augusteum* ont été offertes par des femmes et en l'honneur et à la mémoire de femmes⁴.

C - Dieux personnels, protecteurs des individus

1 - Dieux salutaires

Ils offrent le salut, c'est-à-dire d'abord la santé⁵, la sauvegarde dans les aleas de la vie mais probablement pas le salut *post mortem*⁶ : ils répondent à des préoccupations de la vie terrestre.

Aesculapius et Hygiae Aug.: Dans un tiers des 150 occurrences occidentales, Esculape est augustalisé, le plus fort taux se situant en Proconsulaire (51,85 %) où le dieu recouvre souvent un dieu berbère ou l'Eschmoun punique (infra). Mais il y revêt aussi une identité purement romaine. A Thuburbo Majus⁷ le sanctuaire d'Esculape Auguste est celui du dieu romain de la santé et une inscription de Tunisie (A906) est accompagnée d'un signe prophylactique. Il a peu de succès en Hispanie. Esculape, peu répandu en Gaule où il rencontra la concurrence de divinités gauloises interprétées (Apollon), est généralement le dieu salutaire gréco-romain, patron des médecins⁸. A Grienmatt, sous Néron, dans le grandiose sanctuaire périphérique⁹ de la colonie d'Augusta Raurica, en liaison directe avec

¹ Rodriguez Cortez 1986/1987,143.

² Schilling 1988, 171-175.

³ Fernandez Uriel 1999.

⁴ D146, 147. Le culte de Vénus est répandu sur la côte adriatique parfois en association avec Neptune, tous deux divinités marines, protectrices de la navigation. Ils étaient parfois vénérés dans les mêmes sanctuaires comme dans la somptueuse villa maritime de Brijuni (Begovic Dvorzak, Dvorzak Schrunk 2005). Les dames de Narona dévôtes de Vénus Auguste avaient peut-être elles aussi des intérêts maritimes, ce qui n'exclue pas la connotation impériale très présente aussi pour Vénus qualifiée de *Parthica* ou ici de *Victrix*. Les dieux marins de Brijuni ont été mis en rapport avec l'expédition de Bretagne de Claude. Vénus est aussi présente à Salone, Aenona (Venus Anzotica), Korcula (Venus Pelagia), Pola (Zaninovic 2005).

⁵ C'est l'un des mobiles principaux des prières (Mac Mullen 1987, 90ss)

⁶ On n'a aucune preuve de foi en la résurrection de la part de fidèles de dieux ressuscités comme Attis, mais on trouve l'idée de prolongation de la vie terrestre (Mac Mullen 1987, 94-99).

⁷ A363-365 ; Benseddik 2007; Ben Abed 1999.

⁸ Masson 2005. A Aoste il est invoqué sous son nom grec d'*Asclepius* par *M. Pennius Apollonius* dont le *cognomen* mystique pourrait signaler un médecin (G63). Souvent associé à des cachets de collyre, il pourrait être le patron des oculistes d'après Masson.

⁹ *Id.* 103-117. Paunier 1992a. Spickermann 2003, 152-155.

le forum, un autel de marbre porte une dédicace officielle de ce sanctuaire à *Aesculapius Augustus*. Ce dieu était avec son père Apollon le titulaire du temple¹. Ce temple-nymphée à deux *cellae*, de type « gallo-romain », abritait sans doute les statues des deux dieux², associées, dans un corps central à d'autres dieux ou à des princes (infra p. 818). Situation périphérique, type du temple, présence de *Sucellus*³ – pourraient faire penser à des dieux guérisseurs interprétés⁴. Apollon⁵ au moins, peut-être lui aussi « Auguste » sur des inscriptions disparues, pouvait syncrétiser la fonction guérisseuse d'un dieu indigène local et la fonction poliade du dieu romain de la victoire et de la paix, protecteur d'une ville – *colonia Augusta Raurica Apollinaris* - qui portait son nom⁶. Pour Esculape il vaut mieux, avec prudence, voir en lui le dieu romain dont le titre Auguste se trouverait largement illustré par la juxtaposition de sa statue et de celle de la famille impériale.

Il est un peu plus honoré dans les provinces danubiennes (18 cas) surtout par des notables et des militaires. C'est au dieu de la santé que l'on s'adresse. Cela est évident quand il est associé à Hygie, ce qui est fréquent p. ex. à Sarmizegetusa (D520, 521, 523, 524). Eclairante aussi est la dédicace (D438) du Prénestin *T. Venusius T. f. Men. Aper, optio valetudinarii* à Aquincum. La datation de la fin du II^e s. est trop floue pour qu'on puisse la mettre en relation avec la peste de l'époque de Marc Aurèle, comme d'ailleurs les autres témoignages danubiens.

Apollon et Diane Augustes : Une série d'inscriptions à Apollon Auguste (D561) et à Diane Auguste (D563-566) du III^e s. doivent provenir de l'asklepeion de Partos. Bien qu'il ait abrité la triade augustéenne d'Apollon, Diane et Leto elle-même incluse parmi des dieux salutaires (*IDR 3/5, 36*) les divinités sont ici avant tout thérapeutiques. Apollon et Diane sont associés à Esculape et Hygie (*IDR 3/5, 20*), et sont dits *salutares* (Apollon : *IDR 3/5, 34*) ou invoqués *pro salute* (Diane : *IDR 3/5, 55*). En Hispanie Apollon Auguste, parfois associé à Esculape, est le plus souvent un dieu guérisseur⁷.

¹ Purement romain pour Van Andringa 2002, 138.

² Ou Apollon et Sirona.

³ *In honor. DD Deo Sucello Silv(ius) Spart(us, ianus) lddd*, du II^e s (*RIS 239*).

⁴ Opinion de Fellmann 1992, 255.

⁵ Ce dernier ne combinait-il pas le dieu indigène guérisseur de la source du Rauschenbächlein (celle qui alimente les thermes du sanctuaire), dieu protecteur de la ville qui porte son nom, *Apollinaris*, et dieu de la victoire d'Actium : il devait être un dieu important du sanctuaire au même titre qu'*Aesculapius* : il aurait pu y avoir aussi une dédicace - disparue – à Apollon Auguste. Apollon est présent sur le site et en ville: autel votif de *Maria Paterna, Apollini* pour le salut de son fils (*RIS 238*), et omphalos votif sculpté consacré au dieu (*ZAK 3, 1941, 243*). De magnifiques appliques de bronze provenant de la porte de la *cella* nord représentent des griffons, animaux d'Apollon. Le nombre de statuette du dieu est bien plus élevé à Augst que la moyenne suisse (Laur-Belart 1991).

⁶ Il est associé à *Sirona* à Augst même (*BRGK 1958/59, 97*).

⁷ Certainement H90, 197; Mangas 1991.

Fortuna, incarnant parfois le destin personnel, offre la chance, une opportunité, un coup de pouce. *Fortuna Redux Aug.* peut être invoquée non pour le retour heureux du prince mais de la famille de son patron par un affranchi à Thibilis (A1073), par une femme à Lambèse (A1398). Les sévirs qui dédient à *Fortuna Aug. ob honorem seviratum*, reconnaissent probablement en elle autant la déesse du Destin de l'Empire ou la Tychè urbaine que la divinité favorable à leur propre destin et responsable de leur promotion (à Balsa, H2 ; à Lacippo, H82). C'est le cas à Aquae Iasae pour *T. Flavius Domitius Valerianus*, originaire d'Oescus, qui la remercie, en 231, d'avoir obtenu sa promotion de (*centurio*) *legionarius factus at suffragium leg. XIII Gem. M.V. Sever.* (D338) ou l'invoque pour assurer sa survie. Tel vétéran et décurion de Napoca l'invoque *pro salute sua et suorum* (D601). Dans les thermes *Fortuna Aug.* est la *Fortuna Balnearis* qui protège l'intégrité des individus lorsque leur nudité les expose à tous les dangers¹. Elle patronne aussi le destin heureux d'un collège de Virunum (D28).

Hercule: En tant que dieu défenseur, qui a vaincu les monstres et triomphé du mal et de la mort, Hercule est *salutaris* et peut avoir comme Mars une fonction salutaire induite, comme semblent le confirmer sa présence dans des sanctuaires curatifs des eaux² (en Dalmatie (Aquae Iasae : D339), en Dacie (Ad Mediam, Dacie : D515)³. En Afrique ses statues peuplent les thermes (Le Glay 299-301). Son aspect chthonien nourrit un courant mystique qui en fait le garant d'un salut dans l'Au-delà⁴. Il est aussi un dieu protecteur honoré dans la sphère domestique⁵.

Liber Pater : Dieu des mystères orgiaques, Dionysos-Liber Pater a été vénéré dans le cadre d'associations privées ou même dans le cadre familial comme en témoigne la fréquence des mosaïques dionysiaques - par ex. en Afrique – révélatrices de croyances réelles et pas seulement le somptueux décor de *domus* aristocratiques⁶. Le dieu apportait à

¹ G302, Longovicium ; G307, Habitancium, G309, Magnae ; D441, Aquincum, D568, Apulum.

² Par ex. en Gaule au sanctuaire de Deneuvre (Leuques) le dieu est associé à une source par laquelle le fidèle entre en contact avec lui (Moitrieux 2002, 118-128), à Glanum (Roth Congès 1997 181-195). Mais il n'est qu'une seule fois augustalisé dans ces provinces.

³ Et dans les Balkans, Gavrilovic 2007.

⁴ Le Glay 1992c, 301-304. Il est le patron avec Epona, autre déesse chthonienne, d'un collège funéraire à Virunum (D30).

⁵ P. ex. en Gaule (Moitrieux & al. 2003).

⁶ A ce propos les opinions contraires de Hanoune 1984, 152, penchant pour le côté purement décoratif et de Dunbabin 1978 (bien que les nombreuses mosaïques africaines soient souvent décoratives certaines faisant allusion à l'initiation et aux mystères de Dionysos suggèrent que leurs commanditaires étaient des initiés) et Jalloul 1991, plus favorables à la dimension religieuse des pavements.

ses fidèles la conviction du triomphe de la vie et du bonheur en ce monde et peut-être aussi dans l’Au-delà¹. L’initiation, les joyeux banquets entre amis, la consommation du vin au sein d’un thiasse² ou dans le cadre familial offraient aux participants, quelles que soient leurs convictions³, des moments de convivialité dans une ambiance dionysiaque faite de défoulement, de plaisir, éloigné de la monotonie quotidienne. Tout en sachant que la fonction salutaire peut être cumulée avec d’autres (supra), il est probable que les dédicaces en contexte urbain et privé, surtout si elles s’accompagnent d’une invocation *pro salute* s’adressent au dieu du salut⁴.

Les Nymphes sont peu attestées en Afrique en raison de l’immense succès du dieu Neptune qui recouvrit dans les sites de l’intérieur un génie libyque des eaux. Elles semblent plutôt romaines car elles ne reçoivent nulle part d’épithètes indigènes (infra)⁵. Elles sont plus fréquentes dans les régions gallo-germaniques et danubiennes où elles peuvent aussi être interprétées mais ont toujours une fonction salutaire.

L’augustalisation des dieux salutaires suggère que l’empereur, si étonnant que cela paraisse, puisse avoir une action contre la maladie⁶.

2 - Dieux des cultes à mystères

Nous devons nous demander si les dieux dits « orientaux » dont le succès va croissant aux II-III^e s., sont particulièrement justifiés à recevoir le titre d’Auguste. Ce sont des cultes « étrangers » qui n’ont pas été adoptés comme cultes publics, hormis celui de Cybèle. L’attrait de ces cultes célébrés souvent en privé, au sein d’associations réduites résidait tant dans leur exotisme, que dans les promesses de salut, les réponses qu’ils

¹ Turcan 1992, 305-313. Le triomphe de Dionysos sur un char attelé de tigres ou autres animaux sauvages fréquent sur les mosaïques représente le pouvoir du dieu sur la mort (Dunbabin 1978). En dehors du milieu civil les confraternités bacchiques paraissent tout autant importantes dans le milieu des militaires et des vétérans, en marge des camps surtout, notamment dans les *canabae* (Mayer 2006/2008).

² Ce qu’il ne semble pas être en Afrique (Hanoune 1984, 151-160).

³ Elles paraissent éloignées de la préoccupation du salut éternel au moins en Afrique (Hanoune 1984, 159).

⁴ Pannonie : D289, Siscia ; D399, Carnuntum ; D423, Brigetio ; D487, Sirmium ; D477, Vetus Salina ; Aquincum : D447- 452; Mésie Supérieure : D501, Viminacium. En Afrique une dédicace a été effectuée par ce qui semble être un thiasse dionysiaque dans les environs de Timgad (A1332).

⁵ Arnaldi 2004 ; Bel Faïda 2002 ; Petteno 1998. On ne peut exclure l’*interpretatio* (Bel Faïda 2002, 1720).

⁶ L’empereur a pu favoriser la lutte contre les maladies en créant des réseaux d’adduction d’eau, en contruisant des hôpitaux militaires, en prenant des mesures contre les épidémies. On a émis l’hypothèse que le sanctuaire d’Esculape et Hygie de Sarmizegetusa, qui a livré 23 inscriptions dont 7 au moins qualifient les dieux d’Augustes, était lié à un hôpital (Daicovicu, Alicu, 1981, 73-79). On a même trouvé une statue d’Hadrien en Asclepios dans le balnéaire de la villa romaine de Monte da Salsa (C. Pacensis) sans doute dans un temple aménagé près d’une source (Cardim Ribeiro 1982/1983, 190) ; mais il peut s’agir d’un hommage collatéral à l’empereur.

apportaient aux angoisses, aux souffrances de l'individu¹ et l'intégration dans une « fraternité », notamment après une initiation à des mystères ; c'est dire qu'ils parlaient avant tout à des individus en dehors de la hiérarchie des élites mais ouverts à une promotion². Bien sûr certains ont pu séduire les empereurs qui les ont favorisés. Sont-ils dits augustes pour cette raison ou bien, tout en étant augustes, ne sont-ils pas demeurés avant tout des dieux de « salut » concernant d'abord l'individu qui leur offre ce titre prestigieux? Le poids de l'augustalisation est modéré dans cette catégorie (tab. 7, Ann. II).

Les divinités égyptiennes : Isis et Sérapis Augustes semblent bien être en général vénérés pour des raisons personnelles, à titre privé³. La première est une déesse « myrionyme », synchrétique⁴, puissante souveraine universelle, maîtresse des étoiles, déesse de la terre, déesse-mère, que son errance sur les eaux avait fait maîtresse des mers et patronne des navigateurs⁵. Elle est à la fois une *Fortuna*⁶, déesse du destin et de la richesse, et une divinité nourricière et salutaire⁷. Sa domination universelle s'exprime par sa proximité ou même sa fusion avec *Luna* et *Diana* dont elle porte sur le front le croissant lunaire. Près de Nîmes le même sévir augustal offre un autel à Isis et Luna Augustes et un autre à Diane Auguste. On peut penser qu'ici *Luna* et *Diana* ne sont autres que des hypostases de la grande déesse souveraine égyptienne bien présente dans la vallée du Rhône⁸. Ce sévir qui peut avoir des intérêts dans le commerce maritime peut s'adresser ici, sur ce littoral méditerranéen, à des divinités protectrices de la navigation⁹. Quant à Sérapis

¹ Burkert 1992, 23-38 ; le salut attendu est « un salut ici et maintenant » et non une quelconque résurrection ou un vie individuelle dans l'Au-delà.

² Birth, North, Price 2006, 239-296.

³ Isis est bien présente dans le milieu de l'administration (les agents du *portorium* de Poetovio semblent avoir adopté Isis Auguste comme patronne d'après Tacaks 1995,168) et des marchands (notamment ceux de la route de l'Ambre en Pannonie).

⁴ Dunand 2000, Turcan 1996, 77-127.

⁵ A Tarraco une inscription à Isis Auguste a été trouvée à côté d'une autre à Neptune Auguste (à qui Sérapis est souvent associé)(Alva Muniz 2004). Il est probable qu'ici Isis comme Neptune sont les protecteurs de la navigation et des marins dans ce grand port de la Méditerranée. Et peut-être celle de Bracara, ville reliée à l'Atlantique (Pinheiro Blot 2003), à la même déesse de la part d'une flaminiqne de conventus (H132), membre d'une famille productrice de lampes exportées.

⁶ A Lyon une statuette de *Fortuna* (sans doute Isis-Fortuna), non la Fortune de l'Etat mais celle du dédicant *Q. Obellius Evangelus* (un négociant ?), et peut-être la protectrice de la navigation fluviale, est offerte à Isis Auguste (C. 13, 1738). A Cologne où elle porte les titres de *Myrionyma*, *Invicta*, elle est peut-être déesse du destin (de l'Etat ?). En Norique l'expression Isis Noreia ne signifie pas obligatoirement une assimilation mais indique la protection commune de la province (Dunand 2000, 151-152).

⁷ Dunand 2000, Turcan 1992, 77-126. Ainsi peut-être apparaît-elle dans la dédicace de *Clodia Orbiana in honorem et memoriam* de sa fille à Tarraco (A179), à moins qu'elle ne soit dans ce port une *Isis Pelagia* comme à Sagonte.

⁸ Turcan 1992, 77-126 et 1986, 462, 468ss, Dunand 2000, 146-147. Sa présence à Nîmes tient peut-être à l'installation d'anciens soldats de la flotte égyptienne d'Antoine.

⁹ En Afrique le culte d'Isis ne semble pas remonter à Juba II. Il a été introduit par des marchands et des militaires orientaux dont des familles entières se sont installées (Brahmi, Podvin 2009).

souverain chthonien, maître de la prospérité terrienne, salulaire¹, sauveur des vivants et des morts ; il est également protecteur de la navigation comme l'indique son assimilation à Neptune à Carthage (A144)². Il est lui aussi principalement vénéré à titre privé. Mais le personnel de l'administration impériale tel cet esclave *dispensator tabularii* de Poetovio, en Pannonie (D330) où le dieu est qualifié d'*invictus* ou associé à *Isis Victrix* peut l'invoquer pour la victoire et pour son salut personnel.

Pourtant quelques inscriptions émanent de décurions, d'un légat, de sévirs. Peut-on y voir l'écho d'un culte public inspiré par la politique impériale ? Les divinités égyptiennes connurent la faveur des princes. Divinités d'Antoine et de Cléopâtre, dédaignées pour cela par les premiers Julio-claudiens, elles furent favorisées par Caligula puis surtout par les Flaviens³ dont l'avènement fut légitimé à Alexandrie par Sérapis qui accomplit des guérisons miraculeuses par le truchement de Vespasien, alors qu'Isis sauvait Domitien lors de la guerre civile à Rome. Vespasien fit aménager l'*isaeum campense* où il avait passé la nuit avec Titus avant son triomphe sur la Judée en 71, signe du rapport d'Isis à la victoire du prince⁴. Domitien rapportait ses victoires à Isis comme le montre la construction de l'*Arcus ad Isis*, porte d'entrée triomphale de l'*Isaeum*, qu'il reconstruisit. L'obélisque qu'il y fit dresser le représentait couronné par Isis. Sa déesse préférée Minerve pouvait être identifiée avec Isis-Neith (un temple de *Minerva Chalcidica* voisinait l'*Isaeum*). Isis surtout et Sérapis offraient à la nouvelle dynastie une légitimité dont elle avait bien besoin. Enfin si Hadrien est intéressé par les divinités nilotiques, c'est surtout Caracalla, *philoserapis*, qui dédie à ce dieu salulaire un temple gigantesque (villa Colonna)⁵.

Malheureusement aucune dédicace ne peut être mise en relation sûre avec les Flaviens. A cette époque pourtant Isis Auguste reçoit un monument d'un sévir sur le forum de Volubilis (A1584). Il est possible que l'on ait voulu privilégier ici la déesse favorable à la nouvelle dynastie d'autant plus que l'on devait garder, en Maurétanie, le souvenir de la déesse égyptienne proche du pouvoir royal sous Juba II et Cléopâtre. Le sévir qui au II^e s.

¹ Une dédicace de Serapis Auguste concerne une statue colossale du dieu sur le pied duquel est gravée la mention *pro sal. Augg.* Il était présent dans le sanctuaire salulaire de *Dea Africa* à Timgad (A1361). Aux *Aquae Flavianae* un *vilicus* s'adresse *Patris dis salutaribus Iovi Serapi Aug.* (A1325). Voir Hamdoune 2005.

² Cette dédicace est gravée sur un monument figurant une proue de navire avec un pied, sans doute celui du dieu. Des lampes à bec en forme de navire de Carthage et de Gigthis portent les représentations de Sérapis, Harpocrate et sans doute Isis (Podvin 2005, 225). Les divinités égyptiennes sont les protectrices de la flotte annonaire (Bricault 2005, 291).

³ Bricault 2010.

⁴ Scheid 2004, 2009 et Bricault in *SNRIS* 189-190, 241-243.

⁵ Sur l'attitude des empereurs à l'égard des divinités égyptiennes, Turcan 1992, 87-95, qui renvoie à des deniers de Julia Domna montrant Isis allaitant avec la légende *Saeculi Felicitas* allusion à la maternité bénéfique de l'impératrice.

offre un autel d'Isis Auguste sur le forum de Banasa (A1576), devant le Capitole, avait-il en tête une déesse patronnant le destin de l'empire et de son souverain ?

En revanche nous avons sous les Sévères, en Pannonie, un témoignage éclatant de la liaison entre les dieux égyptiens augustalisés et la légitimation du pouvoir dans l'*Iseum* de Savaria. Le grand sanctuaire sévérien d'Isis a livré une tête de Sérapis et deux autels de marbre : l'un avec trace de pieds de statue consacrée à *Isis Aug.* par deux de ses prêtres et un autre aux sphinx Augustes¹. Au centre de l'aire sacrée s'élevait le temple. La décoration de l'attique de façade montre l'étroite liaison des divinités alexandrines avec le culte impérial. La dédicace qui n'a pas conservé le nom de la déesse est encadrée de reliefs représentant les divinités égyptiennes² avec des divinités romaines liées à l'Etat et à l'Empereur (Mars, Hercule?, Génie, Victoire)³. La frise prend toute sa signification : aux divinités alexandrines on attribue la victoire impériale - à laquelle participent aussi Mars et Hercule - victoire dont découle la prospérité. Entre les divinités alexandrines et romaines qui sont à l'origine de ces bienfaits, et les hommes, l'empereur joue un rôle d'intermédiaire ; Hercule, *deus patrius* africain, et Anubis feraient allusion à Septime Sévère⁴, surtout si le sanctuaire a été dédié en 202 lors de la visite du souverain⁵ ; aussi ne serons-nous point étonnés de voir les divinités alexandrines recevoir le titre d'Augustes sur les monuments consacrés dans le sanctuaire par les prêtres, les simples fidèles ou les *collegiati*. On ne peut que regretter la mutilation de la dédicace du temple qui devait porter le nom d'Isis Auguste⁶. Une plaque consacrée en 188 aux divinités alexandrines et aux divinités romaines associées (*Numinibus*), trouvée sur le site, prouve qu'une communauté isiaque divisée en 5 curies, composée de 88 personnes (citoyens, affranchis, esclaves) existait déjà auparavant. D'ailleurs un autel plus ancien (D360, en 70-117) consacré officiellement par un *Ilvir* et *pontifex* montre qu'un sanctuaire antérieur devait exister mais rien, hormis la coïncidence chronologique, ne permet de le relier aux Flaviens⁷. Aucune trace archéologique ne confirme non plus sa présence au même lieu que l'*iseum* sévérien.

¹ Scherrer 2002, 73-76. Selon Tacaks 1995, 172-173, le sanctuaire a pu être construit à la suite du miracle de la pluie attribué aux divinités alexandrines.

² C'est la représentation d'une procession en l'honneur d'Isis. A gauche est souligné le caractère chthonien : Isis avec le serpent, Anubis, conducteur des Morts, et Osiris-Serapis, dieu de l'Au-Delà. Sur le côté droit, Isis chevauchant le chien Sothis, symbole de l'étoile du soir, Fortuna-Abundantia ? (ou Génie ?) symbole de l'heureux âge d'or. Deux Victoires encadrent l'inscription principale. Enfin Mars et Hercule (avec les traits de Commode ?). Selon Balla 1971, 42, Vénus serait identifiée à Isis dans le sanctuaire mais il n'est pas possible d'y rattacher un dédicace à Venus Victrix Auguste (D371) dont le lieu de découverte n'est pas clair.

³ Scherrer 2002, 73-76. Malaise 1984, 1672-1676 n'était pas persuadé du lien entre le temple et le culte impérial.

⁴ Balla & al. 1971.

⁵ Fitz 1982, 36.

⁶ [*Isidi Aug.*] *sac(rum)* (D362), dédicace réalisée probablement par les *cultores*.

⁷ Le donateur *Ti Barbius Valens* donne à penser que l'expansion du culte se fit depuis Aquilée par le biais de familles commerçantes (Balla & al, 41 ; Tacaks 1995).

La Mère des Dieux¹ : Les monuments sur lesquels la déesse est augustalisée sont souvent de nature privée et les fidèles font sans doute alors appel au caractère salubre de la divinité, notamment quand elle est l'interprétation d'une déesse indigène². Cependant la déesse politique protectrice de Rome n'est sans doute jamais loin. La Grande Mère de Pessinonte et de l'Ida troyen, introduite lors de la Deuxième Guerre Punique, pouvait apparaître comme une divinité traditionnelle et ancestrale en raison de son origine « troyenne », protectrice du peuple romain à qui elle promettait la victoire (et l'abondance)³. Elle a été favorisée surtout par Auguste⁴, Claude, qui autorisa le culte public d'Attis, les Flaviens qui firent de la déesse une base de leur légitimité⁵, Antonin le Pieux qui créa l'archigallat et autorisa le taurobole pour intégrer davantage de citoyens dans les rites phrygiens⁶. Les impératrices sont rapprochées de la déesse sur les camées (Livie-Cybèle de Vienne) et les revers monétaires. Peut-on retrouver ce lien avec le culte impérial dans nos documents ?

De nombreux tauroboles sont célébrés *pro salute imp.* notamment à Lyon où les dendrophores accomplissent le premier d'entre eux en 160 (C. 13, 1751), donc à l'époque de la probable réforme d'Antonin. Il ne s'agit sans doute pas ici d'une formule banale et mécanique. Il semble que le sacrifice sanglant⁷ ait été accompli pour doter l'empereur et sa famille d'un capital de vie et d'énergie. Un médaillon de 158-159 frappé à l'occasion des *vicennalia* d'Antonin représente le prince en compagnie de Rome, Cybèle et Attis. Suggère-t-il la participation de la déesse à la « rénovation de la puissance surnaturelle du Prince »⁸ ? L'épigraphie semble traduire cette réalité. A Lyon un autel taurobolique de 190 est dédié au *Numen Aug tot(ius)que D(omus) D(ivinae)* (C. 13, 1752), pour le salut de Commode: l'effet ne serait-il pas de « recharger » le *numen* impérial pour une certaine durée? De plus Commode a échappé, trois ans plus tôt en 187, au complot de *Maternus*

¹ Borgeaud 1996 ; Turcan 1992, 35-75, Graillot 1912 ?

² On estime qu'elle peut interpréter *Ataecina* en Lusitanie, une déesse liburnienne en Dalmatie, que son succès a été préparé par des déesses qui lui sont proches (*Andarta* et les *Matres* en Gaule, *Caelestis* en Afrique)(Turcan 1992, 61-68).

³ Sur le contexte de son introduction, de la lutte contre les Gaulois et des victoires romaines en Orient, Borgeaud 1996, 89-128.

⁴ Elle est présente dans l'Énéide, sur la *gemma augustea* ; Livie est identifiée à la déesse sous Auguste et Agrippine sous Claude. Turcan 1992, 49; 2010. La référence précise à la déesse troyenne semble présente dans une dédicace d'Oneum (Dalmatie, *AE* 1989, 609: *Dii Asca(nii) et Matri Magnae*).

⁵ Turcan 1992, 50-54; Muscettola 1994 ; Bricault 2010.

⁶ Borgeaud 1996, 133-134, 141 qui songe aux influences réciproques du christianisme et du phrygianisme conduisant à une réélaboration de la religion métrouaque. Beaujeu 1955, 312-325 ; Carcopino faisait remonter l'archigallat à Claude (Turcan 1992, 54-55).

⁷ Il ne s'agit nullement du baptême sanglant décrit par le Chrétien Prudence (vers 400) mais d'un rite de substitution avec manipulation des *vires* qui initie le *tauroboliatus* aux rites de la Mère sans avoir à subir la castration (Borgeaud 1996, 157-166).

⁸ Beaujeu 1955, 313.

ourdi lors des fêtes de la Grande Mère à qui on attribua le salut de l'empereur. La déesse transfuserait donc son énergie au détenteur du pouvoir. Certes les inscriptions tauroboliques ne mentionnent pas le titre d'Auguste pour la déesse qui devait pourtant être augustalisée à Lyon comme en témoigne G191 (II^e s.). En revanche le lien entre Cybèle, le titre d'Auguste et le *numen* impérial est prouvé par des inscriptions de Périgueux. Un taurobole a été commandé par le fils d'un *Sacerdos Arensis, L. Pomponius Paternus* (G168; sans doute aussi G169) et dédié *Num. Aug. et Magnae Matri Deum Aug.* Il est à peu près certain que la pratique de ce sacrifice est nouvelle ici et a été introduite par le prêtre du Confluent à son retour de Lyon en imitation des pratiques de la capitale provinciale qui venait sans doute de les inaugurer. Il est probable que ce taurobole solennel de Vesunna prit place dans le cadre de cérémonies en l'honneur de l'empereur et le taurobolié, assimilé à Attis, en attendait certes prestige pour lui-même, mais aussi, pour l'empire, une protection renouvelée de la déesse qui devait passer par la médiation du *numen* impérial renforcé par cette source divine. C'est aussi un caractère officiel qu'il faut attribuer à la *Magna Mater Aug.* africaine¹ : à Mactar des crioboles et tauroboles sont célébrés par des *sacerdotes* dont l'un est chevalier *pro salute* de Probus, des tétrarques et de leur famille, sur décision de l'*ordo*, avec le concours des *sacrati* et des dendrophores. Ici c'est bien la déesse troyenne qui dès le début assura victoire et protection à Rome qui est invoquée aussi solennellement. Il en est de même à Civitas Nattabutum où la *Res Publica* l'invoque *pro sal. et victoria imp.* (A1087) en 211-212, à Cuicul où les dédicaces sont faites par un magistrat et les dendrophores (A1259, 1260), à Mascula de la part d'un *sacerdos* pour le salut des Sévères (A1313).

Proche de Cybèle était Bellone, mère guerrière, vénérée par les soldats qui pouvaient être initiés à ses mystères².

Sol Invictus Mithra : Le titre Auguste est une exception dans les invocations au *Deus Invictus Mithra*. En raison du caractère cosmogonique de la doctrine, mâtinée de stoïcisme populaire, qui conférait au dieu sauveur associé ou assimilé au Soleil la souveraineté universelle, en raison de sa diffusion privilégiée dans les milieux de l'armée et des fonctionnaires impériaux veillant au salut de l'Empire³, on pourrait trouver tout naturel que l'on attribue au dieu le titre impérial. Mais les empereurs eux-mêmes ne se sont guère intéressés à lui⁴ et le culte, qui n'avait pas le caractère public et exaltant de celui de Cybèle

¹ Bricault 2005, 293-297.

² Turcan 1992, 48-49. Dans les environs de la colonie militaire d'Ammaedara, un site boisé à l'écart devait être le théâtre de tels mystères.

³ Turcan 1992, 193-241. Halsberghe 1972, Vermaseren 1960.

⁴ La première dédicace officielle au dieu *fautor imperii sui* vient de Dioclétien et Maximien à Carnuntum en 307 (Turcan 1992, 237-238) ; et les empereurs ne le désignent pas comme auguste.

ou des divinités égyptiennes, se pratiquait dans des cryptes au sein de petits cercles d'initiés masculins exclusivement¹ assez fermés, des sortes de « loges ». Mithra parlait d'abord à l'individu lui insufflant courage et l'intégrant dans un réseau fraternel et il n'y avait pas lieu de recourir à la médiation impériale. On ne compte ainsi qu'une dizaine de cas où Mithra a été qualifié d'Auguste².

Divinités syriennes :

Triade héliopolitaine : En 249 sur le *limes* de Germanie supérieure, au fort de *Selgi/Seligenstadt* (Zellhausen), c'est un chevalier bérytain, préfet de la cohorte des Aquitains cantonnée dans le castrum *M. Iulius Rufus Papinianus Sentius Gemellus*, peut-être descendant d'un des citoyens romains déduits dans cette colonie augustéenne, qui adresse son vœu à la triade syrienne d'Héliopolis/Baalbek (G281). On sait que la « triade » de cette colonie romaine³ était largement vénérée aussi à Beyrouth, et que sa diffusion en Occident est le fait de militaires syriens héliopolitains ou Bérytains⁴. Ce culte a été largement favorisé à Héliopolis par les empereurs auxquels il a été associé dans les camps militaires. On comprend donc l'initiative de *Gemellus* qui voyait dans ces dieux à la fois des *dii patrii* protecteurs de sa ville, de lui-même donc, mais aussi de l'empire. On ne s'étonne pas qu'il ait usé de l'augustalisation. La seule surprise est qu'il n'ait attribué le titre impérial qu'au dieu fils Mercure : a-t-il voulu par là souligner la fonction d'intermédiaire du dieu suprême exercée par l'empereur à l'image du dieu fils en Syrie⁵ ? Il est probable que la déesse syrienne soit à reconnaître dans la *Venus Victrix Parthica Aug.* à Rider (D215) et dans la *Venus Victrix Aug.* du *dolichenum* de Savaria, ville qui avait une communauté dolichénienne et un collège de Vénus (D371). A Carnuntum il est possible que l'augustalisation de *IOM Heliopolitanus* soit en rapport avec l'avènement de Septime Sévère dans cette ville. A l'instar de Vespasien qui avait sollicité Sérapis, Septime Sévère, empereur africain mais dont les attaches syriennes étaient fortes, a pu se présenter comme l'instrument, le médiateur

¹ Un à 2 % de la population. Les fidèles semblent être majoritairement des Orientaux chez qui la pratique de l'augustalisation n'était pas courante.

² Deux en Hispanie, deux en Pannonie (ce qui est surprenant vu la diffusion du dieu dans les régions rhéno-danubiennes, 4 en Afrique.

³ Cette triade serait le résultat d'un syncrétisme habile entre les dieux capitolins imposés aux colons romains et une triade locale associant un dieu père (Baal Hadad/IOM), une déesse mère (Atargatis/Junon/Vénus), un dieu fils (Aliyan/Simios /Mercure). Ce Jupiter poliade, dieu de l'orage et de la pluie fécondante, possédait aussi une souveraineté cosmique manifestée par le port d'une cuirasse impériale. Sa parèdre Vénus était déesse agraire et son fils Mercure incarnait l'esprit de la végétation mais était aussi l'ange du dieu-père (Turcan 1992, 153-156; Dussaud 1942/1943). Mais selon une nouvelle interprétation (Kropp 2010), il n'y a pas de preuve iconographique de la triade héliopolitaine et l'image cultuelle de Zeus héliopolitain serait tardive. Vénus héliopolitaine n'est pas Atargatis et on n'a aucune preuve des traits solaires de Jupiter comme de Mercure ni de syncrétisme entre Mercure et Dionysios.

⁴ Turcan 1992, 153-156.

⁵ Turcan 1992, 153. À moins que l'épithète repoussée à la fin de la liste n'ait concerné l'ensemble de la triade. Sur cette triade voir aussi Dussaud 1942/1943.

du dieu d'Héliopolis dans une province où l'immigration syrienne était particulièrement importante. Le sanctuaire de la triade héliopolitaine, le plus grand après Rome en Occident, a été reconstruit dans la partie est des *canabae*, à l'époque sévérienne¹. Il renfermait un temple du dieu et un autre pour sa parèdre *Atargatis/Venus Victrix*, les deux divinités étant attestées épigraphiquement. Or une inscription trouvée *in situ* attribuée au dieu le titre d'Auguste (D398), ce qui montre bien le rapport étroit établi entre l'empereur et le dieu. On ne peut que mettre cette inscription, bien qu'elle ne soit pas précisément datée, avec les reliefs d'un buste cuirassé impérial sévérien de Carnuntum. En effet l'image cultuelle du dieu flanquée de deux taureaux, variante libre de l'image cultuelle de Baalbeck², apparaît au registre supérieur, sur la poitrine d'un empereur (Sévère Alexandre ?) ; au registre inférieur deux victoires présentent une couronne triomphale. La statue trouvée dans la zone des *principia*, devait se dresser dans un sanctuaire du camp, peut-être l'*aedes* des *signa*, en compagnie d'une autre statue impériale féminine, probablement Iulia Mamaea (en *Nutrix*)³. Bien que l'œuvre concerne le dernier des Sévères, elle reflète l'idéologie de toute la dynastie mise en place par son fondateur. Comment ne pas voir la filiation entre l'augustalisation du dieu dans son sanctuaire et la présence de son image cultuelle sur la poitrine de l'empereur ? Manifestation de la *pietas* de la dynastie si celle-ci a pris part à l'érection du bâtiment, mais plus probablement désir de se placer sous les auspices d'un dieu qui avait contribué à l'avènement de cette dynastie en provoquant la victoire impériale et qui continuait à faire du prince l'instrument de ses volontés.

Jupiter Dolichenus : Le dieu poliade de Dolichè en Commagène, où il est associé aux empereurs, est un dieu du ciel et de l'orage, souverain du Temps, devenu cher aux soldats qui l'ont diffusé en Occident, soldats dont il est le protecteur et à qui il apporte la victoire⁴. Nous possédons deux cas d'augustalisation de ce dieu (qualifié une fois de *Sal(utaris)* ou associé à *Salus*) dans le fort de Gerulata (Pannonie, D415 par un affranchi, D416, par un militaire) : sans doute attend-t-on de lui le salut personnel en même temps que celui de l'Etat.

Malagbel : les dieux de la cité caravanière du désert syrien, Palmyre, ont été diffusés en Occident par les militaires. Troisième membre de l'une des triades palmyréniennes, Malagbel est un dieu solaire radié, l'ange messager du dieu suprême céleste Baalshamin, et finit par se confondre avec Bel, maître absolu du cosmos et du temps. La cuirasse qu'il porte

¹ Kandler 2002, 58-59.

² Gallo 1979. Jobst 1992.

³ *CSIR* I/2, 197. Jobst 1998, 40, 2002. Obermayer 1967. Une représentation d'impératrice (?) sans tête (Iulia Mamaea, mère de l'empereur), dans un riche vêtement oriental l'accompagnait. Gassner, Kandler 2002, 145-146.

⁴ Turcan 1992, 156-166.

le désigne, ainsi que ses parèdres comme l'incarnation d'une royauté universelle en relation avec l'empereur¹. C'est à n'en pas douter dans cette perspective que des centurions de la III^e légion Auguste, *praepositi* du *Numerus Palmyrenorum*, ou d'autres militaires le vénèrent, sous son nom ou celui de son *interpretatio* en Mercure ou en Sol, parfois *pro salute imp.*, à Calceus Herculis (Numidie ; A1455-1457). Il n'est pas inintéressant de constater que c'est précisément Malagbel, médiateur du dieu souverain, qui porte le titre d'Auguste comme l'empereur, qui, sur terre, assume la même fonction.

Autres divinités syriennes augustalisées : Baltis, la « Dame de Byblos », est une Baalat, équivalente d'Astartè, associée à *Dea Syria*, soit une déesse de la fécondité et une maîtresse du ciel et de la terre². Il n'est pas facile de distinguer dans les textes de *Sol Invictus Augustus*, le dieu El Gabal d'Emèse de Mithra, lorsque le nom n'est pas précisé.

Dieux d'origine thrace : Le dieu thraco-phrygien Sabazius, proche de Dionysos, ne reçoit que rarement le titre d'Auguste à Timacum Minus (D508) en 241 et il en est de même en Afrique pour *Heros*, le cavalier thrace, dieu salubre (A134).

Conclusion : En dehors des dieux « politiques » l'éventail des divinités est donc très large, couvrant tous les aspects de la vie sociale et individuelle : dieux des communautés civiques locales, dieux des corporations et des activités économiques, dieux salutaires et personnels peuvent être dotés du titre d'Auguste. La question se pose de savoir si et en quoi l'empereur est impliqué dans les actions portées par ces divinités. Contentons-nous pour le moment de rappeler que les effets du pouvoir impérial se font sentir partout et qu'à travers sa médiation l'énergie divine pouvait s'exercer dans tous les domaines de la vie.

Conclusion du chapitre IV

Le choix des dieux retenus pour l'augustalisation s'est bien entendu porté sur les dieux bien romains et notamment sur ceux qui étaient proches du pouvoir, avec une surprise cependant, la rareté de Jupiter et de la triade capitoline. Sa qualité de dieu souverain, de dieu des auspices, aurait dû le favoriser. Sans doute son rapport avec le pouvoir

¹ Turcan 1992, 170-174.

² Turcan 1992, 132-142.

était-il tellement évident que l'augustalisation était implicite et qu'elle s'est reportée sur les divinités inférieures agissant sur terre avec l'empereur comme les instruments ou les prolongements de l'action jovienne. En Afrique, dans la triade capitoline, c'est Minerve seule qui est dite Auguste parce que, en tant que Raison de Jupiter, elle inspire l'empereur, monarque éclairé et fait le lien entre le souverain des cieux et celui de la terre, son agent, comme le montre bien le Capitole de Dougga. Les dieux symbolisant l'Éternité de Rome – Vesta, Janus, Quirinus, Roma, Lupa – apparaissent également.

Cependant ce sont les divinités personnelles des princes qui semblent favorisées. On reconnaît ici et là les divinités d'Auguste, reprises par certains de ses successeurs : Apollon actien et Diane, Mars Ultor et Vénus Genitrix ou Victrix, garants de la Victoire, de la Paix et de l'Éternité de Rome. Mais apparaissent aussi Hercule, dieu de la Virtus, avec les Antonins, Hercule et Liber Pater *dii patrii* et *auspicii* sévériens, Jupiter et Hercule, dieux géniteurs des Tétrarques, Sol dieu de Julien. On peut reconnaître tous ces dieux dans nos provinces, mais de façon limitée, inégale et souvent ponctuelle. Les vertus tiennent une place non négligeable dans l'augustalisation, du moins quelques unes, au premier rang desquelles *Victoria*, sur laquelle repose toute l'idéologie impériale, et, loin derrière, *Fortuna*, *Virtus*, *Pax*, *Concordia*...

La présence, dans l'augustalisation, de toutes ces divinités au caractère politique et impérial bien marqué est normale. D'ailleurs certains détails des documents, ou leur contexte permettent souvent de les mettre en rapport avec une victoire précise, un événement historique dans lesquels l'empereur ou ses parents s'est montré l'intermédiaire des dieux pour défendre l'empire et assurer la stabilité du pouvoir.

Pourtant nombre de dieux romains, même lorsqu'ils sont devenus augustes, n'ont pas de rapport direct avec le souverain. Ce sont des dieux proches des communautés et des individus mais dont les bienfaits passent par l'action impériale. Les divinités poliades et civiques sont en bonne place. On comprend que les *dii patrii*, les génies de cités, les Fortunes urbaines, *Libertas* soient associés à l'empereur car ils assurent ensemble la protection, l'intégration et la promotion de la cité. On comprend aussi que l'association du prince à Concordia et Liber Pater soit bénéfique pour leur stabilité. Et, notons-le, cette protection conjointe s'étend aux subdivisions de la cité comme le Pagus ou le Vicus dont les divinités protectrices deviennent aussi Augustes.

Dans les cas évoqués, l'association de l'empereur aux dieux garde toute sa logique. Mais que dire lorsque nous constatons que nombre de ces divinités sont celles de la nature, de l'agriculture et autres activités économiques ? ici on peut sans doute concevoir que partout le pouvoir impérial est indirectement à l'œuvre. Dans la mise-en-valeur des espaces sauvages il agit aux côtés de Diane et de Silvain ; dans l'accroissement de la production et le

ravitaillement de la population, sa législation, la gestion de ses propres domaines, l'organisation de l'Annone favorisent l'action de Cérès et d'autres divinités agraires. Avec leurs dieux patrons, l'empereur protège les groupes sociaux et professionnels en les autorisant et en prenant des mesures favorables à leurs activités. Avec Mercure il est le garant du commerce et des voyages dans la mesure où il construit et entretient les voies qui sillonnent les provinces ; avec Neptune il améliore les conditions de la navigation, en aménageant des ports. Les combattants de l'arène, représentants de la justice et de la vertu sont à la fois les agents de l'empereur et de divinités comme Némésis, Diane ou Mars, comme le sont aussi les soldats participant à la victoire impériale et assurant pour lui ordre et sécurité.

Il n'est pas jusqu'à des divinités plus personnelles qui ne soient dites augustes, les divinités de salut comme Esculape et Hygie, les Nymphes et même celles des cultes à mystères, qui relèvent parfois d'une préférence impériale comme la Mère des dieux ou les divinités alexandrines mais pas toujours. Il est pourtant difficile de se représenter la manière dont l'empereur pouvait intervenir directement dans la guérison d'un malade ou son salut personnel.

Ainsi l'augustalisation est à l'œuvre auprès des divinités romaines politiques et dynastiques comme des divinités romaines proches des communautés locales et des individus. Et c'est la part importante de ce dernier groupe qui donne à penser que les divinités indigènes et interprétées, proches elles aussi des populations provinciales, ne devaient pas être laissées pour compte.

Chapitre V : Dieux Augustes et identités locales

Il convient à présent d'aborder le cas des divinités augustes enracinées dans les traditions ancestrales des provinces et des cités et bien éloignées, semble-t-il, de la famille impériale. Certaines ont pu conserver apparemment leur personnalité indigène¹. D'autres ont composé avec les dieux romains et ont été recomposées au terme d'un processus conscient, souvent subtil que l'on appelle l'*interpretatio romana*². Et l'on doit se demander quelle est la part de ces divinités, éloignées, semble-t-il, de la famille impériale, à recevoir le titre d'Auguste et quelles raisons on peut donner à leur rapprochement.

Le titre d'Auguste s'applique-t-il de préférence ou même est-il réservé à des dieux indigènes ou interprétés dans le but de les romaniser comme on l'a soutenu³? Certes l'augustalisation est un mode d'acculturation et les dieux augustes se trouvent par le fait même intégrés au système impérial. Mais le titre d'Auguste assure-t-il un « baptême » des divinités locales et constitue-t-il un label de romanité ? Le dieu local ne doit-il pas passer par l'étape de l'*interpretatio* avant d'être augustalisé ? Ou bien celle-ci est-elle loin d'être un préalable et le titre impérial s'applique-t-il à des divinités demeurées foncièrement indigènes ? Les dieux interprétés dont les racines locales toujours réelles sont moins visibles sous leur nouveau nom, capables de satisfaire une population hétérogène, et de témoigner de

¹ M. Le Glay (1983, 166) soulignait la fréquence de l'association des cultes indigènes avec la religion du souverain en Gaule

² Les diverses interprétations in Beard, North, Price 2006, 301, 325-327. P. Le Roux 1995 comme aussi Mac Mullen 1987, 134-152, se demandent si l'*interpretatio romana* n'exprime pas une double identité plutôt qu'un syncrétisme. Il est possible que dans les cités privilégiées on ait également vénéré des divinités locales en les interprétant ; Les lois coloniales et municipales laissaient une large initiative aux autorités locales dans le choix de leur calendrier religieux et donc de leur panthéon, prescrivant seulement des pratiques du culte impérial substitué au culte capitulin.

³ Hatt 1979, 183, 1985, 219-235., Deshayes 1981, 341, pour qui l'épithète Auguste serait une marque de l'indigénat. Ce que refuse Le Glay 1983, 166. Rémy 1994, 185, à propos du Mercure allobroge, pense que le titre d'Auguste a pu être favorisé par le pouvoir romain afin de contrôler le panthéon indigène potentiellement dangereux et d'y introduire le culte impérial.

l'acculturation et de l'intégration de la cité ne sont-ils pas les plus aptes à recevoir, que ce soit formellement ou par conviction, le titre d'Auguste ?

Nous nous proposons donc d'analyser ces divinités très marquées par leur environnement local par secteur provincial. Pour chacune d'entre elles nous essaierons de repérer les dieux interprétés, puis les dieux indigènes, en nous demandant ce qui pouvait pousser à les rapprocher de l'empereur.

La dimension locale est facile à repérer lorsque nous sommes en présence de divinités portant un nom purement indigène, encore que l'on ne puisse être certain de l'existence préromaine de ces divinités qui ont pu être créées seulement sous l'Empire. Dans ce cas le recours à un théonyme indigène serait la marque, non d'une « résistance » à la romanisation mais du « désir d'exprimer une identité locale »¹. Mais la plupart des divinités augustes sont désignées par un nom romain et reçoivent un culte de forme romaine (infra). Cela n'en fait pas pour autant des divinités purement romaines ; nombre d'entre elles sont en réalité le produit d'une *interpretatio romana/peregrina*, phénomène lié à la romanisation (supra p. 16-17), si bien attesté partout dans l'Empire, même s'il arrive qu'il soit mis en doute. Mais c'est bien là que gît la difficulté : comment distinguer ces divinités des dieux « réellement romains »² ?

I - L'*interpretatio romana*³

« Simple traduction » au départ du nom « barbare » d'une divinité locale par le nom de la divinité latine la plus proche par ses caractéristiques, l'*interpretatio romana*⁴ induit des emprunts réciproques⁵. Aussi l'*interpretatio romana*, pratiquée par César (*B.G.* 6,

¹ Haussler 2008, 16-18, pour qui beaucoup de théonymes celtiques ne sont que des épithètes fonctionnelles ou déonomastiques fondées sur un nom personnel, de tribu, de rivière, de ville et non le nom de dieux distincts.

² Mac Mullen 1987, 17; Scheid 2006a; Le Roux 1998, 346 et id.1992, id.1995a, 126. L'une des caractéristiques de la religion romaine et des religions antiques en général est le respect des dieux des Ancêtres : Scheid 2001a, Van Andringa 2002, 280, qui insiste sur leur caractère évolutif, dans la dynamique de l'intégration au système impérial.

³ Sur le problème des contacts religieux, déjà Beaujeu 1976. Sur les divers types de syncrétisme, Lévêque 1973.

⁴ Sur les problèmes posés par ce concept, Ando 2006, Scheid « conclusion » de Delplace, Tassaux 2000, 275-280, qui insiste sur la prise en compte du contexte car un dieu donné peut ne pas être le même dans la même cité ou le même quartier. L'*interpretatio romana* n'est pas à proprement parler un syncrétisme mais peut favoriser ce dernier phénomène (Motte, Pirenne-Delforge 1994, 22). Des efforts de classement des divers types de syncrétisme ont été proposés depuis longtemps. Par ex. Lévêque 1973, qui fait de l'*interpretatio romana* une forme de syncrétisme (contra Motte, Pirenne-Delforge 1994). Le Glay 1975a et Le Glay 1983, 162-163, distingue le syncrétisme d'assimilation comprenant l'assimilation pure et simple (*interpretatio romana* ou *gallica, iberica*), l'assimilation avec adaptation, l'assimilation cumulative, et le syncrétisme d'association (ou de juxtaposition) comprenant le groupement de divinités associées et les formules syncrétiques du type *deabusque omnibus*. Le Roux 2003/2006, 95, et Mac Mullen 1987 voient plutôt dans l'addition d'épithètes indigènes à des théonymes romains une association plutôt qu'un syncrétisme.

⁵ On s'est efforcé de distinguer plusieurs stades d'*interpretatio* : Lambrino 1965, Leite de Vasconcelos 1905, « baptême linguistique » (théonyme tiré d'un toponyme local ou théonyme indigène associé à *deus, genius*,

inspiré largement de Poseidonios d'Apamée) et théorisée par Tacite (*Germania* 43, 3) ne peut plus être regardée aujourd'hui comme le produit d'une acculturation totale, imposée par l'«impérialisme romain»¹ substituant la divinité romaine à une divinité indigène grossièrement équivalente, ni l'expression d'une «Résistance» laissant subsister sous un vêtement romain superficiel, une divinité indigène intacte². Il faut plutôt songer à un phénomène d'échange culturel, déjà perçu d'ailleurs par P.-M. Duval et H. Lavagne³ notant le parallélisme entre *interpretatio romana* et *interpretatio gallica* en Gaule et l'apparition de « dieux métis »⁴. Et l'on peut songer à l'existence de plusieurs niveaux de syncrétisme⁵ plus ou moins avancé selon les catégories sociales concernées⁶. Récemment P. de Bernardo Stempel porte un œil critique sur *l'interpretatio romana*⁷.

lares) puis *interpretatio romana* proprement dite (qui «accolle au nom du dieu indigène latinisé celui d'une divinité romaine» ; par la suite ne subsiste que le nom romain associé à *deus*) (Etienne 1973, 1976), voir aussi Blazquez 1996b, 262-269, Cadotte 2007, 7-9.

¹ Pour Lambrino 1965, un processus d'acculturation totale se produisait en plusieurs étapes : dieu indigène avec le titre de *deus*, dieu indigène suivi du théonyme romain équivalent, puis théonyme romain suivi du théonyme indigène, enfin théonyme romain accompagné de *deus*.

² Etienne & al., 1976, 95-107. Henig 1984, 42-43. Ruiz Castellanos après Gascou semble penser que *l'interpretatio* permet de garder intacte la divinité indigène tout en s'intégrant à la cité romaine. Wissowa 1912, 86, voyait *l'interpretatio romana* comme « a transparent film of Roman names, that covered an inexhaustible diversity of religious beliefs, only loosely connected to the whole by the worship of *Jupiter Optimus Maximus* and the imperial cult in all its variety and nuance » et ne peut être une tentative pour créer une religion d'Empire, les dieux romains étant toujours liés à la ville de Rome et à sa région (voir aussi *id.* « *Interpretatio romana*. Römische Götter im Barbarenlande », *ARW* 19, 1916-1919, 1-49).

³ Duval 1976, 66-69. Lavagne 1970, 1979. Thévenot 1962, 1477-1479, 1489, reprend cette idée après P. Bober 1951, A. Grenier (*CRAI*, 1954, 328-335 ; *RAE*, 1956, 85), et Duval (1976, 63-66), Encarnaçao 2005, 415 y voit aussi un phénomène naturel, quotidien, loin de toute coercition des autorités. Marco 1996, voit dans les théonymes romains avec épithètes indigènes des cas d'*interpretatio* indigène, dans laquelle l'élément indigène est prédominant, mais qui appartient à un système religieux romano-indigène, sans que l'on puisse parler d'« impérialisme religieux » de la part de Rome. Häussler 2008e, 16, 171-172, pour qui dans *l'interpretatio indigena* on choisit une dénomination et une iconographie latines – le nom latin semblant plus approprié dans une inscription latine - pour un dieu indigène, qui, du fait de ces changements, va se transformer en acquérant des traits du dieu romain et entre ainsi dans un processus syncrétiste. Aussi D'Encarnaçao 1993b.

⁴ H. Lavagne parle de « métabolisme religieux ». Lavagne 1999, 95-101, qui fait un point rapide sur l'évolution des conceptions des historiens sur la religion en Gaule romaine : de l'impérialisme agressif de Rome suscitant une « résistance » indigène, à l'ouverture et à l'hybridation spontanée. Malgré son « décalage » par rapport au texte (apportant des éléments indigènes précis) l'image (trop souvent classique), peut révéler aussi des « codes forts » significatifs de croyances héritées de l'époque préromaine. Dans ce sens aussi pour l'Hispanie, Guzman Armario 2007, qui parle de romanisation en « peau de léopard » (Giardina), pour l'Afrique, Rives 2001. Sur la notion de métissage, F. Ouachour 2012.

⁵ On distingue divers types de syncrétisme : sur la distinction entre syncrétisme (hiérarchie et fusion ?) et juxtaposition, Mac Mullen 1987, 134-152. Lévêque 1973, et Le Glay 1973 qui a tenté une typologie des syncrétismes.

⁶ « L'un dans les couches populaires, plus proche des traditions indigènes et l'autre dans les couches aisées, plus sensibles au classicisme gréco-romain » (Clavel-Lévêque 1973-1974, 23).

⁷ Elle en distingue trois formes : 1°) *translatio celtica*, pure traduction d'un théonyme classique en Celte ; elle ne concerne nullement des divinités celtes préexistantes mais les nouveaux concepts sont pleinement intégrés dans le panthéon celte tardif préromain ; 2°) traduction d'un dieu celte préexistant en latin ; 3°) équation fonctionnelle entre dieux préexistants et dieux latins, *interpretatio romana* à proprement parler (de Bernardo Stempel 2008).

A – *Interpretatio romana* et intégration des cités

On ne peut comprendre l'*interpretatio* sans la placer dans le contexte de l'intégration des communautés locales dans l'Empire, à la suite de la conquête et de la colonisation¹. Pour J. Webster², le changement culturel est conditionné par les relations asymétriques entre dominants romains et dominés indigènes³. Selon l'auteur l'*interpretatio romana* est un « discours colonial », un « monologue impérialiste » méprisant tenu par les seuls Romains ou Romanisés qui, tout en changeant les divinités indigènes ne les détruit pas cependant. A ce phénomène répond l'attitude active des Indigènes, en général des couches inférieures, recourant à la « créolisation » c'est-à-dire à un processus d'« adaptation résistante » par lequel les éléments romains (iconographiques en général) sont détournés dans un sens indigène⁴. En fait Rome n'impose que son pouvoir et garde une attitude largement tolérante à l'égard des divinités locales⁵, une attitude en fait prudente qui consiste à accompagner les changements sans vouloir les brusquer⁶. On a vu dans l'*interpretatio romana* une forme d'*evocatio*⁷ qui cependant n'est nullement attestée sous l'Empire. Comme le souligne J. Scheid, la « tolérance » romaine s'explique plus simplement par le caractère même du polythéisme, accueillant par définition à toute divinité nouvelle pour peu qu'elle ne

¹ Déjà Whigtman 1986, 542-605 : la formation d'une société « gallo-romaine » induit obligatoirement des changements dans la relation entre les hommes et les dieux. Mais voir les critiques et les remarques de Woolf 1997, sur le modèle de la « Polis-Religion » qui, selon lui, n'explique pas tout le phénomène religieux notamment les mythes, les cultes privés, les cultes marginaux moins contrôlés par les cités. Une critique des idées de Woolf in Scheid 2013, 37 et une analyse des arguments des adversaires de la *polis-religion* (*id.* 25-49).

² Webster 1995a, 1997, note que le plus souvent le nom du dieu celte est traduit en latin et non l'inverse ; pour elle l'*interpretatio* est un « unequal discourse », un signe de domination du vainqueur – et des raliés - qui fait des dieux indigènes vaincus, des dieux acceptant d'entrer dans le panthéon romain et par là des dieux romains dont l'observation ne permet guère de remonter aux dieux celtes ; cependant, bien que l'*interpretatio* change les dieux celtes, elle ne les détruit pas ; elle est un processus dynamique et créatif établissant des relations entre Pouvoir et sujets. M. Green 1996, 474, remarque la dissymétrie de l'*interpretatio* dans les couples gallo-romains : seul le dieu porte un nom romain ou mixte, la déesse gardant un nom celte souvent seulement descriptif.

³ Pour Henig 1984, les Romains avaient la volonté d'encourager l'adoption de l'idéologie romaine par les communautés indigènes comme moyen d'intégration; contra Millett 1995, 94 et Woolf 1998 favorables au laissez-faire.

⁴ La déesse Epona et les Vénus de terre cuite de l'Allier seraient des signes de la force de la divinité féminine indigène dans les milieux populaires. Il s'agirait de formes mineures de résistance à petite échelle et répétitive (Webster 1997, 170-182).

⁵ Whittaker 1997, 148ss qui note pourtant l'intervention de l'Etat au début de l'intégration (interdiction des sacrifices humains par ex., Whittaker 1995). Il est plus prudent de parler de « local » ou « régional » à propos de la spécificité de l'iconographie provinciale ; on pourrait en dire autant des dieux qui ne sont pas purement « celtes », « puniques », « dalmates » ou même « romains » (Rolley 1981, 163, note 3). Sur la non-intervention du pouvoir central, le caractère d'« open system » du polythéisme, sa souplesse d'adaptation et de recomposition et l'habileté avec laquelle les élites en ont usé dans leur souci d'intégration, de domination locale et de compétition entre notables, Bendlin 1997.

⁶ En ce sens Gros 1986, 111, 113.

⁷ Henig 1986.

soit pas exclusive¹, une règle théologique caractéristique du polythéisme voulant que l'on vénère les dieux du lieu où l'on s'installe². P. Le Roux³ insiste même sur la « réactivation du discours religieux au contact de Rome » qui fournissait aux traditions religieuses locales de nouveaux moyens d'expression sans qu'on puisse parler de « résistance ». Ainsi des dieux locaux sont honorés sous leur nom indigène ou entrent dans le processus de l'*interpretatio*. La municipalisation avec la création de cités dotées du *Latium* oblige duumvirs et décurions des communautés locales à adopter un culte public conforme au droit romain, comme le préconisent les chartes municipales⁴. Aussi la religion des cités obéit à un processus continu de recomposition, de réinterprétation des panthéons locaux⁵, de « syncrétisme négocié » (Webster) effectué par des Provinciaux eux-mêmes qui, pèlerins ou nouveaux citoyens, acquièrent une nouvelle identité du fait de l'intégration de leur communauté dans l'Empire, identité qui s'exprime à travers l'*interpretatio*, expression non pas de l'adoption mais de l'adaptation des dieux romains⁶. P. Le Roux pense même que le *numen* de la divinité locale, présent dans l'épithète indigène accolée à un dieu romain, « conserve son efficacité par

¹ Scheid 1990b, 119ss et id.1985.

² Scheid, 1999.

³ Le Roux 1998, 350. Aussi Lavagne 1979, 155-197. Le Glay 1983, 151. La culture romaine fournissait des moyens d'expression aux identités locales même à la fin de l'Empire (Roth 2007).

⁴ Scheid 1999, pense même que la religion des peuples gaulois préromains était morcelée entre plusieurs lieux de pouvoir et clans et que la religion communautaire publique (les cultes privés se calquant sur ces derniers) n'exista que lorsque fut fondée une cité sous l'impulsion de Rome.

⁵ Le Roux 1998, 343-357, Beard-North-Price, 1998/2006, (7,2) 297-303, 321-329, (qui note (p. 301) les incertitudes sur le sens du processus) et Van Andringa 2002, 133-158, soulignent que les dieux indigènes n'ont pas survécu tels quels et ont été profondément romanisés, réinterprétés publiquement par la communauté civique parallèlement à la création de la cité et à sa promotion dans l'ordre romain. La tradition religieuse persistait mais en se transformant et ses dieux – indigènes ou interprétés – étaient partie prenante du panthéon de cités désormais intégrées à l'Empire (Van Andringa 2011). Déjà Wightman 1986, 584, parlait d'un processus vital et créatif, réutilisant des éléments traditionnels, auquel Rome ne s'opposait pas. Dans ce sens aussi Haussler 2004, qui estime qu'en Narbonnaise les cultes purement celtiques – tels les « accroupis » ou les « têtes coupées » - ont été abandonnés car ils n'avaient plus de raison d'être dans une Gaule pacifiée et intégrée. Le panthéon préromain (dérivant lui-même d'une *interpretatio* gallo-grecque) - non protégé par des livres sacrés ou des druides affaiblis ou interdits - fut sans doute profondément modifié et adapté pour créer une nouvelle identité aux groupes sociaux qui se définissaient désormais dans le cadre des cités et de l'Empire. Sans doute vit-on la résurgence de divinités pré-celtiques ou le maintien de divinités celtiques très diverses attestées chacune par un nombre très limité de documents, qui reflétaient mieux de petites communautés locales. On constate surtout l'éclosion des divinités « gallo-romaines », traduisant l'intégration des populations indigènes mais aussi des colons italiens dans une communauté romaine, ce que Rome - qui savait récupérer les lieux de culte célèbres pour y introduire le « culte impérial » - et les notables ne pouvaient que favoriser. Sans doute, dans ces nouveaux dieux restait-il quelque chose des anciennes traditions religieuses préromaines, mais la signification profonde de ces anciennes divinités était largement dénaturée et parfois perdue, à tel point que la question se pose de savoir si telle divinité « celtique » n'est pas une création de l'époque du Principat. Woolf 1997.

⁶ Woolf 2001, 173-183, à 178. Whittaker 1993. A Thugga (Proconsulaire), les deux communautés (*civitas* pèlerine et *pagus* de citoyens romains) élaborent ensemble un panthéon mêlant divinités romaines et interprétées, ces dernières divinités africaines s'intégrant ainsi dans les cultes officiels de la cité (Sebaï M., 1999).

l'intermédiaire de la divinité romaine »: il n'y aurait donc pas assimilation mais « association hiérarchisée des dieux »¹.

Certes un tel processus de recomposition qui suppose le choix de divinités, leur adaptation pour les besoins de la nouvelle communauté est le fait des notables romains ou romanisés² et en aucune façon du pouvoir central ou de ses représentants. Détenteurs du pouvoir local, ils décident dans le cadre des cités pérégrines, latines ou romaines de l'adoption des cultes publics, comme le leur imposent les chartes municipales dans le cas des municipes et colonies³. C'est ce qu'a bien montré pour la Gaule W. Van Andringa⁴. Encore ne faut-il pas surinterpréter le rôle des élites ; il vaut mieux reconnaître la formation d'identités provinciales diverses, à des niveaux différents⁵. A une époque où l'*amor patriae*, celui de la « petite patrie », avait gardé toute son importance⁶ malgré l'intégration dans la grande patrie commune romaine, les notables ne pouvaient en effet ignorer les *dii patrii*.

Il restait partout dans l'Empire et notamment en Occident une multitude de divinités préromaines avec leurs noms, leurs particularités, étroitement liées aux populations locales, jadis étrangères à l'empire. Elles étaient des éléments essentiels de l'identité de cette *patria*, et leur culte était si caractéristique du polythéisme sous l'Empire⁷ ; et l'autorité romaine les respectait. Pour les Provinciaux « de souche », ces dieux étaient les leurs, ceux de leurs parents et de leurs ancêtres, ceux du terroir ou, pour les immigrés, des *Genii loci*. Ils demeuraient particulièrement vivants dans les couches populaires - même si, faute de documentation suffisante concernant les humbles, on le perçoit difficilement. Et les

¹ Le Roux 2011, 249. On peut noter parfois l'association de rites romains et locaux par exemple en Afrique (Eingartner 2005).

² Beard & al. 2006, 301, 325 ; et bien d'autres... p.ex. Derks 1998, 101. Raepsaet-Charlier** réaffirme avec force le rôle des responsables locaux dans le processus de l'*interpretatio romana*, qui s'inscrit obligatoirement dans le cadre de la « polis-religion ».

³ Scheid 1999, Rüpke 2006, soulignant que seuls étaient imposés par Rome dans les colonies, le culte de la triade capitoline et éventuellement de *Venus (Genitrix)*, afin d'exprimer le lien symbolique avec Rome et les mêmes divinités ainsi que la *Domus Augusta* dans les cités latines, le choix des autres dieux étant du ressort des duumvirs et des décurions ; ces chartes ne s'opposent pas en tout cas aux traditions religieuses anciennes.

⁴ Van Andringa 2002, 149-151. Voir aussi les remarques de Raepsaet-Charlier in Lepelley 1998, 180-183, rappelle que l'*interpretatio*, plus qu'un « habillage », est la recherche d'« équivalences parfois savantes ... élucidées... à l'aide des concepts de la religion romaine ». Pour Derks 1998, 241ss, la romanisation religieuse est le résultat d'une interaction entre les codes culturels locaux dont les éléments essentiels de l'identité collective sont conservés et les codes romains dont certains éléments sont adoptés.

⁵ Ainsi James 2001.

⁶ Le Roux 2002. Il faut distinguer la *res publica*, ensemble des institutions de la cité, de la *patria*, qui constituait un ensemble spécifique composé par des individus unis par des liens de nature quasi-familiale qui rattachaient à la terre de sa naissance, de ses ancêtres, de ses concitoyens, protégée par ses *dii patrii*.

⁷ L'une des caractéristiques de la religion romaine et des religions antiques en général est le respect des dieux des Ancêtres. Festus 146, L, cité par Ando 2003, 237, dit à propos des *sacra municipalia* : « ces *sacra* sont appelés *municipalia* du fait qu'un peuple les tenait depuis son origine, avant de recevoir la citoyenneté romaine et que les *pontifices* voulaient que l'on continue à les observer et accomplir de la façon dont ils l'avaient été depuis l'antiquité ». Voir ; Scheid 2013, 165-174; Le Roux 1998, 346 et id.1992, 1995a, 126 ; Mac Mullen 1987, 17-21. Van Andringa 2002, 133-141, 280, insiste sur leur caractère évolutif, dans la dynamique de l'intégration au système impérial.

descendants de colons romains eux-mêmes, unis à la longue à l'élite locale, ne serait-ce que par les mariages mixtes, avaient adopté les dieux locaux¹. Mais l'épiclèse attribuée à ces dieux n'entraînait-elle pas une métamorphose à tel point que les racines préromaines étaient totalement occultées ? Ou au contraire le choix de dieux préromains même rebaptisés maintenait-il un lien avec la tradition qui permettait aux cités d'affirmer leur existence, leur continuité et leur singularité au sein d'un empire universel. Par réflexe personnel, par conviction, autant que par sens politique, les notables ne pouvaient que favoriser ces dieux locaux², les récupérer, les réinterpréter en fonction de la situation nouvelle créée par l'intégration dans l'Empire³. N'aurait-il pas été dangereux ou contreproductif d'adopter des cultes totalement étrangers aux traditions religieuses ? En respectant, dans une certaine mesure, les croyances locales tout en les plaçant dans une perspective délibérément romaine, maniant habilement l'art du compromis⁴, ils forgeaient une nouvelle identité propre à souder efficacement leur communauté⁵ et à assurer la stabilité d'un ordre social souhaité par eux-mêmes autant que par Rome qui ne pouvait qu'avoir un rôle incitateur⁶. Mais à côté de ce souci de contrôle social, l'attachement sentimental des élites comme des humbles à leurs traditions religieuses, même réinterprétées, ne doit pas être négligé⁷. La romanisation des

¹ C'est ce que montre à propos de l'Afrique Rives 1994, 149-151.

² Dans ce sens Bost 2001b, 78.

³ Sur le « dilemme » de certains dignitaires locaux qui, désireux de manifester leur évergétisme, « avaient le choix d'honorer les dieux traditionnels et locaux chers à leurs concitoyens et à eux-mêmes, ou ... reconnaître les divinités romaines officielles, certes moins familières mais liées à l'épanouissement de leur cité. Ce choix parfois déchirant pouvait trouver sa solution dans une voie médiane, celle de l'*interpretatio romana* » (Cadotte 2006, 11). Sur l'impossibilité des élites à imposer de nouvelles divinités totalement étrangères au panthéon préromain de la cité et la nécessité pour elles d'adopter des dieux romains récupérant les anciens mythes et croyances indigènes dans lesquels ils les enraccinaient, Haeussler 2007; d'où l'apparition de multiples panthéons de cités. Haeussler 2011 critiquant les excès de la théorie de la polis-religion estime que les élites ont du tenir compte de la religiosité de la population dans le choix de nouveaux cultes et que des dieux poliades n'ont pu être imposés à tout le territoire d'où la diversité innombrable des cultes locaux issus d'une évolution très lente depuis l'Âge du Fer.

⁴ Sur les aspects savants de l'*interpretatio*, Scheid 1995. En Afrique « l'analyse des dieux de Béja montre l'élaboration de nouvelles normes porteuses d'une culture ancestrale respectée et transformée » (Sebaï 2011).

⁵ On doit cependant s'interroger sur le message diffusé par l'épigraphie en latin sur des populations dont la majorité (les paysans) parlaient encore des langues indigènes.

⁶ Ainsi Février 1976 et Whittaker 1997, 159 et id. 1999, soulignent l'utilisation de la religion locale en Afrique pour jouer un rôle intégrateur entre *coloni* et *domini*, et explique les coïncidences relevées entre les provinces par l'intervention probable de Rome.

⁷ Rives 1994, 151, à propos de l'Afrique. On ne peut d'ailleurs exclure que dans le cas de dévotions privées, une initiative personnelle ne crée des formes d'*interpretatio* inédites. Dans ce sens Woolf 2003, estime que les cultes privés, domestiques, collégiaux ou même vicinaux n'étaient pas contrôlés par les autorités qui avaient cependant un droit de regard sur eux. Aussi les images qui préservaient des traits de divinités indigènes influençaient les représentations des fidèles, permettant à chacun de s'émanciper de leur religion ancestrale et de construire une identité religieuse personnelle en opposition ou en décalage non à Rome certes mais aux couches dirigeantes et au culte municipal officiel. Les images agissaient par elles-mêmes - et non en référence à d'anciens mythes ou à des textes inexistantes - sur des observateurs qui avaient « internalisé » les conventions générales de l'iconographie divine. Certes les dévotions privées devaient adopter les caractères généraux des dieux adoptés officiellement, mais en y ajoutant probablement des nuances fondées sur des traditions locales, ou des expériences personnelles qui peuvent expliquer un certain décalage avec les cultes classiques. La romanisation apparente des élites signifie-t-elle la transformation radicale de toute la population ? Selon Mac Mullen 1990,

dieux répond certainement à la volonté consciente de définir une identité¹ pour des communautés civiques et des individus se sentant membres à la fois d'une communauté locale et de l'Empire.

On comprend donc l'intérêt qu'il y a à tenter de définir la nature réelle des divinités qui reçoivent le titre d'Auguste. Leur enracinement local - même sous une appellation et une iconographie romaines -, s'il était confirmé, nous éloignerait de la pure et simple adoption de dieux dynastiques protecteurs de l'empereur. Il faudrait plutôt regarder vers une vénération de divinités dont la puissance locale est associée au pouvoir impérial parce que leur collaboration contribue à apporter des bienfaits locaux. Et par la même occasion l'usage du titre d'Auguste serait un moyen d'intégrer toutes les divinités de la cité, poliades ou locales, sans modifier leur nature, dans le système romain.

B – Quels Critères ?

Pour définir l'identité locale de ces dieux interprétés nous pouvons nous fonder sur divers critères classés des plus sûrs aux moins fiables, l'association de plusieurs de ces derniers créant cependant une forte probabilité.

- Épithètes indigènes : nom ou surnom du dieu ; encore faut-il se méfier de l'utilisation de termes « celtiques », en milieu linguistique « celte », pour illustrer des qualités ou fonctions de dieux purement romains². Il se pourrait qu'une épithète topique indigène indique seulement l'appropriation d'un dieu bien romain par la population locale qui l'aurait « naturalisé » et non une quelconque *interpretatio*³.

- Association à un parèdre indigène : La parèdrie elle-même apparaît comme une pratique beaucoup plus fréquente dans certaines provinces qu'à Rome. Ainsi en Gaule les dieux d'apparence classique sont très souvent doublés par une parèdre destinée à compléter le sens du dieu romain, jugé insuffisant dans le contexte de l'*interpretatio* locale⁴. A plus forte raison quand le parèdre porte un nom indigène.

56-66, tout un monde occulte, étranger à la civilisation classique inaccessible (faute de sources) se cache peut-être sous les traits classiques de la civilisation urbaine des élites. Cependant Scheid 2013 (notamment 165-215) insiste sur l'encadrement officiel des cultes et sur le fait que les cultes privés ou collégiaux suivaient le modèle des cultes publics. S'il y eut *interpretatio* populaire, elle dût être en accord avec les aspirations de l'élite elle-même.

¹ Sur la question de l'identité, le scepticisme de Le Roux 2006, 165 ss.

² Webster 1997, 176.

³ Ainsi *Dubnocariaticus* est un adjectif toponymique donné à plusieurs dieux ; Voir les remarques d'Alarcao 1988, pour la Lusitanie.

⁴ Vendryes 1948, 269, Renardet 1975, 216. Duval 1976, 88-90. de Vries 1977, 150-152, estime que le couple ne réunit pas des époux mais des divinités de même fonction.

- Association de divinités inhabituelle dans la religion romaine : elle peut s'expliquer par un substrat indigène, mais aussi dans un contexte privé romain et le critère ne peut être utilisé que prudemment. Les couples gallo-romains peuvent renvoyer à la pratique ou au mythe de la hiérogamie celtique¹.

- Contexte épigraphique local : La fréquence des dédicaces à Mercure (Gaule), Silvain (Dalmatie, Pannonie) plaiderait en faveur d'un dieu épichorique interprété. Saturne si rare à Rome est particulièrement fréquent en Afrique.

- Document figuré : l'iconographie accompagnant une inscription peut être révélatrice d'un caractère spécifique, « indigène », ou au moins local d'une divinité. Si les symboles laténiens considérés comme de véritables « codes » par J.-J. Hatt² doivent être considérés avec circonspection à l'époque gallo-romaine où ils peuvent ne représenter que des éléments décoratifs banals, l'originalité de certains attributs (Le Glay pour Saturne), le choix d'un certain type de représentation (Boucher 1976), peuvent orienter vers une interprétation locale de la divinité dénommée à la romaine.

- Titre de *deus* : La prise en compte – bien commode ! - de *deus/a*, qualifiant un dieu romain, comme signe de l'*interpretatio* d'une divinité indigène sous-jacente est ancienne et a été nettement exprimée par Lambrino pour l'Hispanie³. Acceptée pendant longtemps, elle suscite aujourd'hui réserves ou critiques⁴. L'argumentation la plus complète est exposée par M. Salinas⁵, qui conclut que, loin d'être un signe d'indigénisme, le terme *deus/a* serait l'indice d'une romanisation croissante. On ne peut cependant qu'être surpris par la fréquence d'utilisation du titre *deus/a* avec des divinités indigènes, alors qu'elle est très modérée avec des divinités classiques⁶. Aussi est-on en droit de se demander si, en province, le Romain ou le Romanisé qui qualifie de *deus/a* une divinité de nom latin n'a pas dans l'esprit de la désigner comme la divinité du lieu, dont le nom indigène est imprononçable

¹ Meid 2004, 191-192.

² Hatt 1981, 27-31.

³ Lambrino 1965, 223-243, suivi par Blazquez 1981, 209, Etienne 1973, 155 (« *deus Mars*, par sa tautologie dénonce bien une origine indigène », Knapp 1984, 228, Rolley 1981, 166, (cf Zeus devant un nom de dieu indigène en Asie est synonyme de *deus* : Will 1981, 158).

⁴ Déjà Duval 1976, 68-69., et plus récemment Derks 1998, 93 note 80 (non caractéristique d'un dieu indigène), Romero Perez 1996, 422, contra Ruggiero II, 2, 1716-1726, Baratta 2001, 108-109 dubitative ; Alarcao 1988, 101, interprète *deus* comme la première étape de l'adoption d'une divinité romaine par des indigènes et non comme un signe d'*interpretatio* de divinité indigène.

⁵ Salinas 1995, reproche à Lambrino de n'avoir pas utilisé des textes du même lieu pour étayer le processus d'*interpretatio* - du type : *deus Cosus* -> *Cosus Mars* -> *Mars Cosus* -> *Deus Mars* - et constate que le terme *deus/a* désigne aussi bien des dieux classiques, à Rome même, que des dieux indigènes alors que dans les régions celtibères hispaniques les dédicaces en langue indigène n'attribuent pas un titre indigène comme *deiwos* aux dieux ; en outre les dédicaces à une divinité indigène qualifiée de *deus* sont accomplies par des individus à l'onomastique latine. Pour J. d' Encarnaçao 1993a, 135, *deus* ne signale que la qualité divine du dieu indépendamment de son origine et évite de le nommer quand elle est employée dans un lieu de culte.

⁶ P. ex. en Lusitanie, *deus/dea* est appliqué à *Endovellicus*, *dea Sancta Turribriga*, *Ataecina*, *Nabia*...

pour un Romain ou tabou ou inutile pour un Indigène romanisé, dans la mesure où la divinité a fait l'objet d'une *interpretatio*. Une étude de S. Perea Yebenes¹ tendrait à confirmer le fait que l'emploi de *deus/a* présente une nette connotation indigène. Car ces dieux indigènes, dont les Romains ne savaient quels êtres ils étaient, simples génies mineurs, démons, il fallait en affirmer la qualité éminente de dieux. C'est par ce procédé que les divinités des Maures innombrables et aux noms compliqués sont désignés par les soldats romains – la formule *dis deabusque* se rencontre fréquemment dans les régions militaires – comme les *Dii Mauri*, terme repris d'ailleurs par les Maures romanisés. Il semble donc qu'avec prudence on puisse utiliser le titre de *deus/a* comme indice d'un syncrétisme. De l'étude de A. Cadotte sur l'épithète *deus/a* en Afrique² il ressort qu'elle a été utilisée primitivement avec des dieux non romains (libyco-puniques et orientaux) et que, employée au singulier et appliquée à un dieu romain, elle est le signe d'une *interpretatio romana*. Mais il ne s'agit là que d'un indice et il arrive que *deus* qualifie de façon « emphatique » certes des dieux bien romains³. A Rome même le titre de *deus* est fréquemment employé pour les dieux classiques et orientaux⁴.

- Forme du sanctuaire : on a depuis longtemps observé des différences flagrantes entre des sanctuaires « africains » et d'autres dits « de tradition celtique » ou *fana* et les sanctuaires romains classiques. De là à penser qu'ils hébergeaient des divinités indigènes ou interprétées, le pas a été vite franchi. Pourtant la certitude ne s'impose pas toujours.

On a pensé que les sanctuaires « africains »⁵ sont utilisés de préférence pour des divinités indigènes ou interprétées à l'époque romaine. Mais on constate que ce choix n'est pas exclusif et qu'en fait il n'y a pas de règle stricte⁶. Leur caractérisation comme

¹ Perea Yebenes 1998, fait des remarques intéressantes sur le sens à donner aux expressions *si deus, si dea* rapportées par la littérature ou *diis deabusque*, largement attestées par l'épigraphie. Il s'agirait pour des Romains venus dans une région barbare de désigner les dieux immémoriaux du lieu aux noms barbares, aux contours obscurs par des titres généraux destinés à les rendre propices car, en tant que *genii loci*, ils étaient incontournables. Qu'ils aient été évoqués ou non, ces dieux tutélaires locaux devaient avoir leur place dans les nouvelles cités fondées par les Romains, pour continuer à assurer leur protection et pour intégrer les populations indigènes. Ainsi s'expliquerait que la *Lex Ursonensis* rende obligatoire un culte *diis deabusque* (indigènes) à côté des dieux capitolins et de Vénus et que Caracalla, en prenant la *Constitutio* de 212, ait voulu créer nombre de nouveaux citoyens dont les dieux - deviendraient de nouveaux protecteurs de Rome face au danger croissant. Or les *dii deae* de la loi d'Urso comme les *Θεοι* de la *Constitutio antoniniana* seraient des divinités indigènes ! Le Glay 1983,165.

² Cadotte 2003a.

³ Qualificatif employé par Edmondson 2007, 568, à propos du *Deus Mars Augustus* d'Emerita.

⁴ Indices du C. 6. En revanche ce titre n'apparaît jamais en numismatique sauf très rares exception (*Segeta, Cabirus, Mars, Vulcain* en RIC V).

⁵ Pensabene 1990, Lézine 1961. Ils sont caractérisés par une cour (*area sacra*) entourée de portiques au fond de laquelle se dressent, au niveau du sol, ou sur un simple stylobate, une, trois, cinq *cellae* abritant les statues des divinités ou d'une divinité sous plusieurs aspects. Ces sanctuaires sont fréquents dans l'Afrique punique où ils hébergent des divinités puniques ; on leur a longtemps attribué une origine proche-orientale.

⁶ Saint-Amans 2004, 213-237. Ainsi pour de nombreux temples de Saturne (Pensabene 1990, 262-271). Mais le temple de Concorde, Liber, Frugifer et Neptune à Thugga accueille certes trois divinités interprétées mais aussi une divinité romaine, *Concordia* (Saint-Amans 2004 146 155).

« sémitiques » et leur origine proche-orientale présumée sont rejetées aujourd'hui¹ ; leur principale originalité est l'absence de podium. Les sanctuaires périurbains (souvent de « tradition africaine » d'ailleurs) hébergent en général des divinités africaines ou interprétées². Ces critères (sanctuaires de type africain ou périurbains) peuvent donc constituer parfois une présomption pour identifier une divinité indigène ou interprétée.

Les sanctuaires de tradition « celtique » : I. Fauduet³ a établi une typologie de ces *fana* – terme non attesté d'ailleurs dans l'Antiquité pour désigner ce type spécifique de temple⁴ – inclus dans des sanctuaires urbains ou ruraux – dont beaucoup en situation suburbaine⁵ ou en limite de cités - construits et reconstruits ou réaménagés en plusieurs phases⁶. Contrastant avec les temples classiques, ces temples de plan centré (ronds, polygonaux, carrés), s'ouvrant à l'est, composés d'une *cella* plus élevée et d'une galerie périphérique⁷, présentent une architecture hybride⁸, adoptant des formes classiques⁹ tout en les adaptant aux exigences religieuses locales¹⁰. Attestés depuis Auguste seulement¹¹, ils sont une spécificité des régions celtiques – on en compte plus de 780 d'après I. Fauduet - et ont pu être créés pour répondre à la redéfinition des cultes à cette époque¹². La galerie périphérique, apparue sous Auguste, était-elle destinée à abriter le rite réputé celtique de la

¹ Sebaï 2010, Dridi, Sebaï 2005. Ce type architectural africain mal défini apparaît seulement à l'époque romaine et les seuls traits communs sont l'absence de podium, la présence d'une *cella* et de portiques centrés sur un autel, en conformité avec le modèle romain.

² Picard 1954, 162, Rossignoli 1993, Saint-Amans 2004, 256-264, qui souligne la présence dans ces sites de sanctuaires préexistants numides ou puniques.

³ Fauduet & al. 1993, 102-131, Fauduet 2002 (sur la fréquence de l'antériorité d'un lieu de culte ancien sur le site de ces nouveaux sanctuaires gallo-romains du I^{er} s.), Fauduet 2005, 2010, 99-140.

⁴ Gros 2002, 199-203.

⁵ Fauduet 2010, 49.

⁶ Milieu du I^{er} s.a.C., époques augustéenne, flavienne, primo-antonine, monumentalisation souvent au II^e s.

⁷ Inexistante dans les sanctuaires celtiques, la galerie ambulatoire apparaît dans les constructions romaines et sont le signe d'une acculturation (Watson 2007, 127).

⁸ Ils combinent parfois des éléments architecturaux plus particulièrement romains comme le *pronaos* ou le *podium* à la *cella* et à la galerie périphérique. Maligorne 2006, 67 sqq.

⁹ Ce qui est reconnu depuis longtemps (Picard 1993, 275-283). Les temples à *cella* ronde avec (ou sans) *pronaos* ont été mis en rapport avec les *tholoi* grecques, dont certains exemplaires existaient à Rome (Largo Argentina) ; Gros 2002, 202 rapproche le temple de Vésone (II^e s.) à Périgueux du Panthéon de Rome. Mais des structures circulaires sont attestées à Hayling à la fin du I^{er} s.a.C. (Fauduet 2010, 104).

¹⁰ Ces formes originales peuvent être mises en rapport avec des structures circulaires de la Tène finale ; le temple quadrangulaire inclus dans un *temenos* clos aurait son origine dans les enclos funéraires de la Tène, car l'idée de vie outre-tombe a pu soutenir le concept du Surnaturel (Watson 2007, 121-131 ; Cabuy 1991). Fauduet 1993, Brunaux 1995, 158-159, qui estime que « le *fanum* apparaît comme une réinterprétation originale du temple celtique dont il reprend et l'emplacement et les dimensions et certaines fonctions ». Parmi les exemples précis citons Brunaux, 2000a, qui souligne les ressemblances (localisation, culte public/politique) et les différences (la *cella* gallo-romaine n'est pas l'autel couvert laténien), penche pour une influence étrangère en milieu celtique qui expliquerait l'architecture spécifique du *fanum*. Voir aussi Aupert, Fincker, Tassaux 1995, 60-62 ; aussi Bedon & al. 1988, Bedon 1999, 311-312.

¹¹ Mais ils succèdent souvent à des *fana* du I^{er} s. a.C., eux-mêmes succédant à des enclos à autels en creux couvert. Voir Arcelin-Brunaux 2005, 244.

¹² Van Andringa 2002, 99-101.

*circumambulatio*¹ ce qui pourrait suggérer la nature indigène ou fortement hybride du dieu abrité dans ce type de temple². Certes la prudence s'impose et les historiens sont divisés ; il semble cependant évident que le contact des fidèles avec la *cella*, grâce à la galerie périphérique ait été ressenti comme essentiel et doit venir des traditions préromaines³.

- Caractéristiques aussi d'un substrat celtique seraient les « enceintes à édifices multiples », groupements de petits temples ou de chapelles, de type *fanum* associant ainsi plusieurs divinités, à l'intérieur d'un enclos⁴. Ce genre de sanctuaire est plutôt associé à des divinités indigènes⁵ ou interprétées mais pas toujours. Ce critère ne peut donc à lui seul permettre l'identification d'une divinité.

- Antériorité d'un sanctuaire indigène : en Gaule les temples de tradition celtique ont été construits sur des structures préexistantes dans plus de 80 cas⁶. Ce n'est pas une garantie

¹ Strabon Géographie IV, 4, 6., citant Poseidonios, mentionne ce rite qui semble attesté dans le culte d'une divinité indigène de caractère dionysiaque pratiqué par des « bacchantes » dans une île proche de la côte des Namnètes (cf Brunaux 2006, 239-242. Il est signalé aussi par Athénée *Les Deipnosophistes*, IV, 152d, fr. 15 Jacoby et 67 Edelstein-Kidd. Fauduet 2010, 150.

² Goudineau 1998, 279-281.

³ Gros 2002, 302 : un temple de ce type à Avenches (La Grange-des-Dîmes) a pu en fait abriter le culte impérial et non une divinité celtique (ou les deux ?). Brunaux, Malagoli 2003, 44-45, mettent en garde contre la « surestimation » de la part gauloise dans les sanctuaires gallo-romains, en particulier la circumambulation, fort répandue et considérée à tort comme un rite proprement gaulois, peu attesté finalement par les textes antiques. Van Andringa 2002, 100-101, ne voit dans la galerie, peu appropriée à la circumambulation, qu'un espace abrité du soleil et de la pluie où pouvaient prendre place les statues d'autres dieux et *imagines* impériales offertes à la vénération des fidèles. Certes des statues prenaient certainement place dans la galerie. Cependant, certaines de ces galeries n'étaient pas couvertes et ne délimitaient qu'un espace de cheminement. En outre il semble que certaines aient été construites assez tard (II^e s.) autour des *fana* et qu'elle ne devaient pas constituer un élément essentiel dans le rituel (Bourgeois 1999). Il n'en reste pas moins que la galerie périphérique est une spécificité du domaine celtique et depuis longtemps elle a été naturellement associée à la circumambulation (ainsi jadis Whigman 1986, 564, Cabuy 1991). Aujourd'hui le concept n'a pas perdu ses partisans malgré les critiques récentes ci-dessus : Bost 2001, 76-78, 2004 et Fauduet 2002, 376, se demandent si elle ne s'est pas « imposée pour faciliter le parcours du fidèle qui auparavant tournait autour de la tombe, du foyer, de l'« autel creux ». Voir encore Maligorne 2006, 67-69. La preuve archéologique de ce rite peut être apportée par exemple par les traces de cheminement et les dépôts d'offrandes autour des *cellae* (Marquaire 1994) mais aussi les nombreux graffites inscrits sur les parois extérieures des *cellae* (Mermet 1993). Il est vrai que la circumambulation par la droite – de valeur positive par rapport à la gauche, dans le sens du soleil - autour de l'autel, à la fin de la pompe est un rite fort pratiqué en Grèce comme l'illustre fort bien Mehl 2002. Ce rite avait une fonction de purification et d'intégration du groupe (civique dans le cas des cultes publics) et donc de protection. L'opposition droite (bénéfique)-gauche (malfaisante) est théorisée par les Orphiques et les Pythagoriciens, dont les idées étaient largement adoptées par les druides. L'auteur précise que les Romains pratiquaient la rotation, non autour de l'autel, mais sur soi-même. Seuls les Gaulois pratiquaient, comme les Grecs, la circumambulation par la droite. Cette pratique n'aurait-elle pas été introduite chez les Gaulois à partir des Grecs (de Marseille ou par l'Europe centrale) ? Cela expliquerait la place et le maintien de ce rite jusque sous l'Empire. Watson 2007, 127-128, réaffirme la nature « celtique » du rite, n'adhérant pas à la proposition de Van Andringa d'en faire un rite purement romain.

⁴ Gros 2002, 202-203.

⁵ Dans plus de 60 % des sanctuaires de tradition celtique des listes de Fauduet 2010, 209-217, sont attestés des dieux interprétés ou indigènes. On a pu démontrer, en Bretagne insulaire, l'association des temples romano-bretons avec des rites celtiques dans les zones civiles rurales du sud et de l'est alors que ces constructions et ces rites sont absents des zones militaires romanisées du nord et de l'ouest ; dans les villes du sud et de l'est sont attestés à la fois temples et rites de tradition indigène et romaine. Voir Mattingly 2004, 17-22.

⁶ Fauduet 2010, 144 (recensement de 1992). Voir aussi Wilson 2007, 129, qui après Henig & King 1986, 22, en conclut que l'acculturation fut plus lente dans le domaine religieux.

de continuité d'un culte ancien. W. Van Andringa¹ a montré que la pérennité des lieux de culte s'accompagne, dès Auguste et surtout entre Claude et la fin du I^{er} s. p.C., d'une « reformulation drastique des espaces sacrés, impliquant un changement radical dans les rites, bien que certains rituels anciens aient pu parallèlement se maintenir ». Si cette permanence du lieu de culte peut être l'indice d'une récupération d'une divinité celtique, ce ne peut être que dans le cadre d'une réinterprétation selon les nouvelles normes politiques et sociales² et le critère doit être utilisé avec prudence, en connection avec d'autres critères seulement³.

- L'origine indigène du dédicant, si elle s'ajoute à d'autres critères, peut-elle inciter à trouver dans le dieu invoqué des racines indigènes ? Rien n'est moins sûr car les divinités locales peuvent avoir des fidèles dans toutes les couches de la population⁴. Mais le cas de pérégrins honorant des dieux bien romains existe aussi ; la prudence s'impose donc dans l'utilisation de ce critère.

Nous nous proposons d'analyser successivement dans chaque secteur provincial les dieux interprétés puis les dieux demeurés purement indigènes afin de déterminer si la dimension locale ou régionale a une part significative dans le culte des divinités augustes.

II – Hispanie et Îles méditerranéennes⁵

A - L'*interpretatio* en Hispanie

En Hispanie on ne retrouve pas de traces fréquentes du processus de l'*interpretatio romana*. Certes c'est le cas dans l'aire celtique du nord et de l'ouest plus tardivement romanisée et urbanisée où, hors des grands centres urbains – et hormis le cas de

¹ Van Andringa 2002, 87-99. Voir aussi Arcelin, Brunaux 2003, par exemple dans l'Ouest (80-84). Brunaux 2000, 140, souligne qu'à Ribemont-sur-Ancre, le trophée celtique a été soigneusement démonté ; cependant le sanctuaire gallo-romain occupe le même site, respectant certaines caractéristiques de l'ancien sanctuaire, mais avec des innovations qui ne relèvent pas de la tradition celtique (trois *cellae* au lieu d'un autel creux protégé par un abri, suggérant peut-être un changement de dieu ou l'adjonction de parèdres et Bourgeois 1999. (cf Fauduet 1993, 118, Brouquier-Reddé, Gruel 2006. A l'inverse Demarolle 1992, 252 insiste sur le fait qu'on ne peut déduire de la présence, à l'époque impériale, d'un *fanum* ou de dieux aux caractères indigènes, la pérennité d'un lieu de culte.

² Le choix de sites protohistoriques peut être déterminé par le désir de donner une certaine légitimité à un lieu de culte d'époque romaine (Häussler 2008e, 173).

³ Fauduet 2010.

⁴ Par ex. Raepsaet-Charlier 2006b.

⁵ Aucune *interpretatio* n'est décelable dans les Îles méditerranéennes sauf à considérer qu'un Esculape Auguste de Carales pourrait recouvrir Eshmoun ; nous n'avons guère d'indices à part l'existence d'un culte préromain du dieu phénicien et l'attestation de plusieurs dédicaces d'époque impériale à Esculape.

IOM -, les divinités communautaires indigènes (*Bandua*, *Cosus*) ont bien résisté¹. Mais on est surpris de constater la même situation dans les régions anciennement romanisées du Sud et de l'Est², où à l'inverse les dieux romains sont omniprésents, si bien que l'on en vient à exprimer un profond scepticisme à l'égard de l'*interpretatio romana* pourtant largement attestée dans les provinces occidentales³. Ainsi en Bétique les dieux à noms romains – même Hercule dont le caractère punique est pourtant bien marqué à Gadès - seraient simplement romains et ne recouvriraient nullement des divinités locales interprétées. Certes la conquête et la longue occupation romaines, l'immigration italienne, la municipalisation déjà ancienne expliquent une acculturation si rapide⁴ que les dieux purement romains se sont imposés à tous, contribuant à l'unification culturelle et à l'intégration de la Bétique⁵ à l'Empire. Pourtant certains indices peuvent donner à penser que l'*interpretatio romana* a eu lieu, mais qu'il n'en reste dans les sources que l'étape ultime, celle où une dénomination totalement romaine l'emporte, ce qui suppose une évolution profonde, un syncrétisme des dieux interprétés. Nombreux sont en effet les auteurs qui ont soutenu que la culture punico-turdétane ne s'est pas éteinte avec la conquête romaine, qu'elle a même perduré, au moins dans les couches populaires - mais pas seulement - sous l'Empire⁶, ce qui contredirait

¹ L'*interpretatio romana* y affecte surtout les Lares et les Nymphes. Des groupes ethniques de régions moins urbanisées ont tenu à conserver leur identité locale face à la centralisation autour des capitales des cités ; la caractéristique est la coexistence des cultes indigènes et romains (Olivares Pedreno 2008). L., A. Curchin (2003, 169-192 ; religious duality) est persuadé de la permanence du culte des divinités traditionnelles (et même des rites et sanctuaires de plein air) chez les Celtibères de la Meseta et surtout chez les ruraux qui n'ont pas laissé de traces épigraphiques, de la réalité de l'*interpretatio romana* (ou plutôt *indigena*, phénomène spontané pratiqué par les indigènes) et même d'une coexistence sans problème des dieux indigènes et romains constituant le caractère essentiel d'une nouvelle religion provinciale. Sur le panthéon et l'*interpretatio*, F. Marco Simon, *Religion de los Celtiberos* 55-74, à 57-67.

² Keay 1996, 164-177, souligne les différentes modalités de la romanisation (processus rapide au tournant de l'ère avec la création brutale de colonies de vétérans italiens et abandon rapide consécutif de nombreux centres indigènes en Bétique; processus plus progressif dès la fin du II^e s. a.C. dans le Nord-Est) initiée par les élites désireuses de conserver leur situation dominante dans le nouveau contexte socio-économique. Mais cette romanisation apparente des élites signifie-t-elle la transformation radicale de toute la population. Pour Mac Mullen 1990, 56-66 : tout un monde occulte, étranger à la civilisation classique inaccessible (faute de sources) se cache peut-être sous les traits classiques de la civilisation urbaine des élites.

³ Par ex. Mangas 2002, pour qui rites et dieux préromains ne figurent qu'à titre résiduels à la fin de la République en Bétique.

⁴ « La poliadisation impliquait une réelle acculturation » (Le Roux 1993, 192). Il en est de même en Tarraconaise comme le montre Keay 2006, où l'urbanisation est marquée par l'influence de Rome, qui s'appuie sur des établissements indigènes préexistants, sur la côte, la vallée de l'Ebre et l'intérieur mésetan sous la République et dans le Nord-Ouest après la guerre des Astures et des Cantabres (29-19 a.C.) ; entre 50 et 1 a.C., la « reconfiguration culturelle » du Nord-est aboutit à une culture mixte au service des élites locales ; accélération de la romanisation, qui a pu être « manipulée ou subvertie » localement, à partir d'Auguste, avec le concours actif des élites locales ; persistance de sites indigènes dans le Nord-ouest jusqu'à la fin du I^{er} s. p.C.

⁵ Les dieux préromains sont bien peu attestés mais des preuves d'*interpretatio* existent en Bétique (Gonzalez 1988).

⁶ Fear 1996, 257. Blazquez 1995, qui rappelle la forte présence d'une population punique et de ses cultes en Turdétanie jusqu'à l'ère chrétienne; Vazquez Hoys 1987. Lopez Castro 2002, conclut au maintien d'éléments culturels (anthroponymiques, religieux) d'origine phénicienne sous le Haut Empire et au-delà, bien que les élites puniques aient opté sans état d'âme pour l'« identité romaine ». Le Salambo dont il est question dans la Passion

l'affirmation de Strabon (III, 2, 15) sur la rapide romanisation de la Bétique¹. La continuité peut être détectée nettement au moins jusqu'aux Flaviens². Si donc les traces d'*interpretatio* ne sont plus guère décelables, dans le sud mais aussi dans l'est³, c'est que les couches populaires les plus proches des traditions vénérables ne pratiquaient pas l'écrit et en particulier la culture épigraphique monumentale⁴. La plupart des témoignages de culte – public ou privé - nous viennent des notables largement acculturés par leur éducation et leurs fonctions, des élites qui se devaient de remodeler à la romaine le panthéon civique⁵. Mais la force des traditions a pu les amener à rapprocher divinités locales et romaines, favorisant un syncrétisme original souvent subtil⁶, depuis si longtemps que les étapes de l'*interpretatio romana* ne sont plus perceptibles sous l'Empire. Néanmoins quelques indices suggèrent le caractère syncrétique des certaines divinités augustes.

B - Dieux interprétés : divinités masculines

1 - Hercule Auguste

Troisième dieu honoré en Hispanie⁷, particulièrement en Bétique où il compte 45,45 % de qualification Auguste (18 % pour l'ensemble de l'Hispanie), Hercule doit-il son succès dans cette province à l'*interpretatio* du Melqart/Milkashtart de Gadir devenu *Hercules*

de Justa et Rufina en 287 p.C. est une statue de Baal portée en procession lors des Adonies de Séville (Lipinski 1995, 102).

¹ Bendala 1981, 33-48 et id 1994, 115-123: Loin d'entraîner une rupture, la conquête et la colonisation ont été facilitées par l'urbanisation avancée de l'Hispanie préromaine, à laquelle les Carthaginois firent connaître l'urbanisme hellénistique. L'intégration à l'Empire a été facilitée par ce degré de développement. Rome s'est contentée de s'appuyer sur des structures urbaines existantes pour opérer son contrôle. Même conclusion dans Fear 1996, 227-269. Sur l'identité culturelle turdétane, modifiée par les influences punique et hellénistique, Downs 1998.

² Permanence de l'occupation des sites et donc maintien des structures politiques préromaines (Fear 1996, 245-247 (punique), 252-257 ; Munoz Amilibia 1986 ; le *conventus astigitanus* est moins vite romanisé que les rives du Baetis (Arteaga, Blech 1986) ; maintien d'éléments structurants indigènes comme les centuries du II^e s. (Chic 1993, 1998, 295-306) ou du peuplement malgré la colonisation italienne (Arteaga, Blech 1986, Keay 1998) ; Témoignent aussi d'une certaine continuité l'emploi des dialectes préromains (jusqu'au III^e s. dans les couches populaires (Koch 1976), villes gardant leur nom préromain (Saez Fernandez 1991), nécropoles, céramique (Galan 1976 et « Perduracion punica », Fear 1996, 241-244, Saez Fernandez 1991), maintien de cultes puniques célèbres (Melqart-Hercule gaditain, Tanit-Aphrodite) mais aussi turdétans (Galan 1981, 44, « Perduracion punica », 153-163. Saez 1994, 472-475 ; Etienne 1973, 153-163. Fear 1996 : puniques (234-259), Ibères (259-262). Etienne, et al., 1976, 105. Gonzalez 1992, 271-281, signale des dieux à noms indigènes: *Neto?*, *Poecosonicivus*, *Ataecina*, *Sisemio* (ce dernier réellement turdétan) sous l'Empire. Nombreux sont les sanctuaires ibériques du Sud qui continuent à être fréquentés jusqu'aux III-IV^{èmes} s. p.C. (Rosario Lucas « Santuarios y dioses de la baja epoca iberica ».

³ Alföldy 1992, 10-13, 23, admet la réalité de l'*interpretatio*, qu'il juge cependant indétectable.

⁴ Celle-ci ne se développe chez les notables qu'à partir d'Auguste. Voir Beltran Lloris 1995.

⁵ Les anciens dieux ont été reconsidérés, certains abandonnés, d'autres intégrés (Le Roux 1994a, 566-567).

⁶ Notamment dans les cités où cohabitaient indigènes et italiens que le syncrétisme religieux permettait d'intégrer dans le système romain (Alvar Ezquerro 2001, 479-481, 486-487).

⁷ Après Jupiter et Mars ; un tiers des inscriptions en Bétique (Oria Segura 1989, 264-267).

*Gaditanus*¹ dont le sanctuaire fut fréquenté jusqu'à la fin de l'Empire²? Dieu phénicien fondateur et protecteur de la cité de Gadès, dieu oraculaire, dieu solaire et marin (et donc de la navigation, du commerce et de la pêche), de la végétation primordiale³, Melqart fut rapproché d'une divinité turdétane⁴ et surtout de l'Hérakles hellénique en un profond syncrétisme⁵, diffusé par les colons grecs en extrême Occident⁶. Récupéré ensuite par les Romains qui le rapprochèrent sans doute de l'Hercule italique, Hercule Gaditain est donc bien un « dieu métis »⁷ même si ses traits orientaux demeurèrent marqués jusqu'à la fin de l'Empire⁸. Et à Gadès même l'identité punique du dieu restait vivante dans le *cognomen* théophore d'*Herculanus* et ses variantes⁹.

Que le culte du *deus patrius* de Gadès se soit répandu dans une grande partie de la Bétique, c'est une évidence pour Garcia y Bellido¹⁰: la sphère d'influence gaditaine, aurait été habilement respectée par le découpage du *conventus Gadensis*¹¹. Est-ce le même dieu que nous retrouvons interprété en Hercule sous l'Empire alors que ni les épithètes¹², ni

¹ Opinion soutenue par Garcia y Bellido 1963, 1967, Blazquez 1955, Basch 1981.

² Il fut consacré par les Tyriens à Melqart (Bonnet 1988b, 210-213) sur l'île de Sancti Petri (Corzo Sanchez 2005) et il avait un autre sanctuaire à ciel ouvert, à proximité, au Cap St Vincent (Salinas 1988, 136-141) et un autre dans l'île de Saltès (Garrido, Oria 1966). Sur le sanctuaire lui-même, Blazquez 1955, et 1991b 1991c, 333-347, Fear 1996, 234-238, Mierse 2004, 570-572, Blanco-Frejeiro 1985.

³ Sur ces fonctions, Blazquez 1991a, 340, 342, Corzo-Sanchez 2005. Sur son association à Astartè et son évolution en Milkashtart, Bonnet 1988b, 226-228, Lipinski 1995, 226-242, 271-274 (qui pense que l'Hercule gaditain pouvait recouvrir Milkashtart plutôt que Melqart).

⁴ Corzo-Sanchez 2005.

⁵ Syncrétisme auquel correspondrait la dualité du sanctuaire de Gadès (Chaves Martin 1981, 37).

⁶ Van Berchem 1982, Annequin- Jourdain 1982, 1989, 1992.

⁷ Alvar 1999a, : « el dios mestiz... el afamado Melqart-Heracles-Hercules que deja de ser fenicio o griego o romano para representar la totalidad de la nueva realidad bética bajo dominio romano ».

⁸ Garcia y Bellido ? 111-112, Bonnet 1988b, 216-219 à propos de la représentation centrale, parmi les travaux d'Hercule, du bûcher d'Hercule-Melqart, prélude à l'*euergesis* annuelle (après Tsirkin 1981).

⁹ Ruiz Castellanos « Onomastica Gaditana », 142-143, 146.

¹⁰ La diffusion des monnaies locales (d'époque républicaine, jusqu'aux Julio-claudiens) à l'effigie d'Héraklès, le long de la côte de Gadès à Abdère, et dans la vallée du Baetis jusqu'à Sisapo (Garcia y Bellido 1963, 134; elles représentent bien le dieu phénicien (Garcia Bellido M.P. 1991, 49-55), et signaleraient dans les villes émettrices l'existence d'un culte de Melqart-Hercule, symbole et justification de ... relations de dépendance" entre elles et Gadès, relations que Rome conserva habilement dans le découpage du *conventus gadensis* (Rodriguez-Ferrer 1988). Garcia y Bellido est suivi par Chaves, Martin 1981, 37; Contra Oria Segura 1993, 175-179 qui pense que les monnaies sont une preuve de l'influence de Gadès, non de l'existence d'un culte de Melqart. Bonnet 1988b, 231 indique que l'étymologie phénicienne de Carteia (fondation d'Héraklès selon Timothée et Strabon) serait une abréviation de Melqart; deux inscriptions latines y font mention d'Hercule dont un *sacerdos* du dieu. Oria Segura, *ibid.*, pense que l'Hercule Melqart de Carteia dut être profondément transformé par la présence romaine dans cette vieille ville latine.

¹¹ Rodriguez Ferrer 1988, 101-109 : les colons tyriens voyaient en lui le fondateur et le protecteur de la ville et les Barcides en firent plus tard un dieu dynastique (p. 105), frappant des monnaies à son effigie à Gadès.

¹² Ses épithètes - *Victor, Invictus, Primigenius* - évoquent le dieu romain, à connotation guerrière et triomphale adopté par les *imperatores* en Espagne ou les cultes latiaux : *Fortuna Primigenia* à Préneste, *Hercules Invictus* à Tibur et peut-être [*C]urinus* à Sulmona. Ce dernier attesté à Hispalis (C 2, 1251) : Canto 2004, 142, note 8 et 149 n. 34, déduit des sources étudiées qu'il y avait au moins deux temples d'Hercule à Hispalis. Le deuxième temple ne pouvait-il être l'*interpretatio* du Melqart punique ; une mosaïque du I^{er} s. ornant un édifice (public ?) du quartier portuaire et industriel a été offerte par *C. Publilius C. f. Herculanus* (et son père), dont le *cognomen*, rare, pourrait indiquer une connotation punique.

l'iconographie, ni les prêtres et dédicants aux noms bien romains ne renvoient au dieu phénicien¹ ? J. Mangas exclut donc toute *interpretatio* du dieu punique² et M. Oria Segura concède seulement la possibilité que le culte de Melqart ait pu préparer le terrain à l'Hercule romain de l'époque impériale³. Les objections à cette position radicale ne manquent pas⁴ mais les preuves formelles d'une *interpretatio* font, il est vrai défaut. Cependant un faisceau de présomptions nous incite à distinguer parmi ces Hercules bétiques ceux qui sont romains et ceux qui pourraient être interprétés. Tout d'abord le fait qu'*Hercules Gaditanus* ait été sous les Antonins particulièrement favorisé par la politique religieuse des empereurs. Pompée et César avaient déjà marqué leur faveur à l'Hercule gaditain⁵, *interpretatio* de Melqart, dans sa version hellénistique, favorisée par les élites locales qui briguaient le sacerdoce prestigieux du dieu, tel le sénateur *Q. Cornelius Senecio Annianus* à Carteia (?)⁶ : désormais le dieu, devenu Hercule Auguste, est celui de la victoire et de l'impérialisme romain, tout en gardant de fortes résonances puniques⁷. Si Auguste se tourna vers d'autres dieux⁸, avec Trajan, né à Italica et venu à Rome exercer le pouvoir suprême et y triompher de ses ennemis (?), comme Héraclès venu d'Espagne, après son triomphe sur Géryon, pour y combattre Cacus, le culte du demi-dieu prend un relief nouveau: émissions monétaires et *vota* célèbrent le dieu comme l'auteur de la victoire sur les Germains et les Daces⁹. Mais s'il

¹ Le point de cette *interpretatio* est fait par Galeano Cuenca 1997, 28-31. Bonnet 1988b, 231, ne se prononce pas. Le seul emploi de l'épithète *Gaditanus* est attesté à Carthago Nova, ville de fondation punique.

² Mangas 1996, 279-297, Salinas 2003, 223-225.

³ Oria Segura 1989, 270, 273 et id. 1997, 150.

⁴ L'argument a silentio n'est-il pas employé de manière trop systématique, le nombre de documents étant réduit et les sanctuaires puniques préexistants – souvent des aires à ciel ouvert – ayant pu disparaître complètement ? On peut cependant s'interroger sur la concentration particulière de monuments autour de Gadès, sur l'existence de prêtres particuliers que l'on ne retrouve pas pour les autres dieux romains ; on peut y voir le signe d'une « *meditada politica* » de syncrétisme par l'oligarchie intéressée à la cohésion sociale de ses communautés (Alvar Ezquerra 2001, 481). Les épithètes de *Victor* et d'*Invictus* elles-mêmes ne renverraient-elles pas aussi à l'*Hercules Gaditanus* dont le sanctuaire abritait la statue du conquérant Alexandre, descendant prétendu d'Héraclès, imité par un autre conquérant Hannibal - sans doute figuré sous les traits du dieu sur les monnaies de Gadès - et visité par les grands généraux romains déjà dévôts d'*Hercules Invictus* romain à qui ils pouvaient identifier le dieu de Gadès (Bonnet 1988b, 232, note 176 ; Gagé 1940). Quant à la nomenclature romaine des prêtres et dédicants, elle ne va pas à l'encontre d'une origine indigène, de même que la dénomination latine du dieu dont l'influence transparait dans l'existence du *cognomen Heracleus/Herculanus* dans l'onomastique gaditane (Lopez Castro 2002, 252).

⁵ Gadès exprima son appui à César, gratifié d'un oracle favorable de Melqart dans sa lutte contre les Pompéiens. César remercia le dieu en rédigeant des *Laudes Herculi* et en fit son protecteur, suivant l'exemple d'Alexandre le Grand et des Barcides (Lopez Castro 1995a, 264). Les monnaies gaditaines à l'effigie d'*Hercules Gaditanus* portent les légendes (et portraits) d'Auguste et des autres membres de la *gens Augusta* (C. et L. César, Tibère) (Garzon Blanco 1988, 257-265). Aussi Gagé 1940.

⁶ La présence à Graena de *sacerdotes Herculis et Junonis*, exercés respectivement par des *Annii* (originaires de Gadès ou Sexi ?) père et fils recouvrerait une interprétation du couple phénicien Melqart et Astartè (Lopez Castro 1995a 252-253).

⁷ Lopez Castro 2002, 251, qui nuance les vues radicales de Mangas sur un Hercule bétique purement romain, insistant sur le maintien d'un Hercule interprété au moins dans la zone d'influence phénicienne.

⁸ Jaczynowska 1981, 634. Gagé 1940, 425-428, Beaujeu 1955, 80-81.

⁹ voir Etienne 1958/1974, 470-471.

n'est pas absolument sûr que le dieu de Trajan soit le dieu de Gadès comme le voulait J. Beaujeu¹, ce dernier est particulièrement favorisé par Hadrien dont la mère *Domitia Paulina* était gaditain. Il porte clairement le titre de *Gaditanus* sur ses monnaies où il est représenté dans son temple de Gadès² et l'empereur et le dieu semblent avoir été associés dans ce sanctuaire³. Pour cet empereur, si sensible à la participation des provinces à la construction de l'Empire, si attentif aux originalités locales, il est certain qu'*Hercules Gaditanus* représentait certes un *deus patrius* personnel⁴ mais surtout un dieu exprimant le mieux l'identité de toute la province de Bétique⁵, province d'origine des Antonins. N'est-ce pas une façon d'exprimer la volonté d'acculturation des provinciaux à travers l'identification d'un dieu essentiellement local à un dieu romain: un baptême! Hercule Gaditain demeure espagnol mais accepte, en bon citoyen romain, de participer à la protection de l'Empire: on peut voir la richesse d'une telle synthèse unificatrice fusionnant l'identité locale et l'identité romaine autour d'un « *deus patrius* » de l'empereur, qui, par ses bienfaits à la Bétique se faisait l'intermédiaire du dieu. En tout cas, si certains Antonins ont choisi ce dieu, c'est qu'il devait exprimer fortement l'identité de la Bétique. Aussi serait-il étonnant que nous n'en ayons aucun écho dans un culte d'Hercule si important dans la province pour avoir été organisé officiellement au niveau municipal⁶. Par prudence nous considérerons que, sous l'Hercule de Bétique, nous devons avoir deux divinités différentes.

L'Hercule romain issu des cultes latiaux, dieu guerrier de la victoire, porteur d'épithètes fréquentes dans les sanctuaires du Latium, comme *Invictus*, *Victor*, *Primigenius*⁷ doit être préféré lorsqu'il est honoré dans des colonies romaines où la déduction de vétérans italiens explique largement son culte⁸.

¹ Pour Beaujeu 1955, 81-83, 433-434, Trajan aurait introduit à Rome le dieu gaditain en lui donnant l'aspect de l'Hercule romain: « Trajan a transfusé à l'Hercule romain le sang vivifiant du Mekqart de Gadès ». Mais Salinas de Frias 2003, 223-225, rappelle que les émissions trajaniennes ne portent pas la mention *Hercules Gaditanus*, contrairement à celles d'Hadrien et la promotion d'*Hercules Gaditanus* ne convient pas au conservatisme de l'empereur. Aussi Alvar 2003, 200-201.

² Les monnaies d'Hadrien et certaines d'Antonin font précisément référence à une statue du dieu gaditain dans un temple de type phénicien, avec des attributs rappelant le rôle marin de Melqart, les pommes des Hespérides rappelant un épisode espagnol du mythe de l'Héraclès grec (Garzon Blanco 1988, 258-260). Antonin, Marc Aurèle et Commode reviennent plus franchement à l'Hercule romain (Jaczynovska 1981, 633-636 et Beaujeu 1955, 304-306, 360, 401-408)

³ Corzo Sanchez (*BMCadiz*, 40) rappelle que des fragments d'une statue colossale d'empereur cuirassé en bronze et son socle ainsi qu'un empereur divinisé en marbre ont été trouvés sur le site de Sancti Petri. Des traces de la statue colossale d'Hercule en bronze auraient été vus après le raz de marée de 1755.

⁴ Plutôt qu'une identification de l'empereur et du dieu (selon Lopez Castro 1995, 265).

⁵ La littérature - les *Punica* de Silius Italicus - lie particulièrement l'Hercule de la mythologie à l'Hispanie, signe qu'il représentait l'identité locale (Atencia Paz, Beltran Fortes 1988, 134-135).

⁶ Le colosse de bronze de 6 m. qui surmontait le phare de Gadès et accueillait à leur arrivée dans la province les navires devait être *Hercules Gaditanus* (Blazquez 1991, 350-354).

⁷ Bien que certaines de ces épithètes puissent s'appliquer aussi au dieu de Gadès.

⁸ La meilleure illustration est la dédicace de Tucci à *Hercules Invictus*, faite au nom de Tibère, par un légat (*C. 2/5*, 65). Cependant Fear 1996, 237, estime que l'Héraclès d'Osqua, Ostippo, Onuba est l'*interpretatio romana*

Pourtant, si à Gadès même où le sanctuaire a disparu sous les eaux nous n'avons pas d'Hercule Auguste, nous serions tentés de soutenir l'hypothèse d'une *interpretatio romana* du dieu de Gadès dans quatre cas:

- les deux dédicaces de Ceret (H73, 74), dans les environs immédiats de Gadès, sous l'influence du sanctuaire de Melqart, où la population d'origine phénicienne devait être importante sous l'Empire.

- Le sanctuaire de *Munigua* (H41, infra p. 837-841) consacré à Hercule Auguste et à *Fortuna Crescens Augusta*. Les deux divinités, l'architecture même du sanctuaire font inmanquablement penser aux cultes d'*Hercules Invictus* à Tibur et de *Fortuna Primigenia* à Préneste comme l'a bien reconnu F. Coarelli, pour qui un sénateur gaditain, possible patron de Munigua, pourrait être à l'origine d'un syncrétisme entre son dieu de Gadès et le dieu de Tibur¹. On pourrait aussi penser que l'Hercule de Munigua recouvrait aussi une divinité turdétane². Si cela était vérifié, on aurait là une fusion exemplaire entre des dieux représentant une triple identité locale, provinciale et impériale. L'hypothèse d'une parenté de l'Hercule Auguste de Munigua avec celui de la côte andalouse bénéficie d'un argument de poids dans le fait que le même dédicant, notable de Munigua a offert l'autel de sa ville de résidence et un autre, au libellé identique, sur la côte andalouse dont des archives d'Algésiras nous ont conservé la trace (H76).

- *Hercules Primigenius Augustus* d'Ostippo (H100): L'épithète renvoie à un culte latial (*Fortuna Primigenia*) ou romain (*Hercules Primigenius*). Mais Ostippo est une cité d'origine indigène, l'Astapa? de la Deuxième Guerre Punique. Une statue d'Hercule trouvée en ce lieu

de Melqart. On peut s'interroger sur le cas d'Hispalis qui avait deux temples d'Hercule qui y porte une fois le titre sabin de [*C*]urinus (Canto 2004, 142) : les Hercules romain et gaditain cohabitaient-ils dans cette colonie de César?

¹ Coarelli 1987 : *L. Cornelius Pusio*, consul sous Vespasien, originaire de Cadix et sans doute lié aux *Cornelii Balbi* de cette ville, très attachés au culte de l'Hercule gaditain, aurait contribué à son identification avec l'Hercule de Tibur, ouvrant ainsi la voie au futur Trajan. Il possédait un villa dans cette cité du Latium, comme beaucoup de Sénateurs d'origine espagnole, souvent titulaires de la *Cura Fani Herculis*. Patron éventuel du nouveau municipe flavien de Munigua, il a pu y inspirer la construction d'un sanctuaire d'Hercule Auguste et de *Fortuna* selon les modèles latiaux susdits (infra). En même temps l'idéologie impériale du héros bienfaiteur de l'Humanité, qui s'exprimait à travers Hercule, pouvait être greffée sur ce culte (infra). La confusion de ces cultes permettait aux descendants de vieilles familles italiennes de réaffirmer leur origine et aux familles naturalisées de se forger une glorieuse origine latine.

² Le sanctuaire romain s'est installé sur le site grandiose d'un sanctuaire préromain; en outre Il existe en effet une homophonie troublante entre le nom d'Hercule et celui du peuple indigène occupant ces lieux, les Erques. Selon Corzo 2005, 111-114, l'Hercule hispanique, attesté sur les routes de transhumance du bétail, comme par exemple à Munigua, serait un dieu protecteur du pastoralisme, comme l'étaient aussi les Hercules du Latium, tel celui de Tibur. L'épisode hispanique - issu probablement du fonds tartessien - des bœufs de Géryon, amenés par le dieu en Italie, feraient de l'Hercule gaditain un dieu protecteur du pastoralisme et protecteur du commerce du bétail, fonction qui expliquerait son implantation à Rome et dans le Latium. A Munigua on pourrait aussi voir en lui le dieu des mineurs.

serait le résultat d'un syncrétisme entre le Melqart punique et un dieu indigène¹. La réserve s'impose cependant fortement dans ce dernier cas.

- Nous y ajouterons une dédicace tarraconaise à Hercule Auguste, d'Ilici, fondation punique, proche de Carthago Nova où *Hercules Gaditanus* est attesté épigraphiquement.

Ainsi il y avait bien des raisons pour rapprocher l'Hercule interprété de Bétique des empereurs dont plus d'un l'avaient honoré : il était à la fois dieu poliade, dieu triomphateur, maître de la mer et de la végétation primordiale, dieu patron de la Bétique. Le patronage des cités et de la province ne pouvait manquer de passer par la médiation de l'empereur.

2 – Les autres dieux

Mars Auguste : Il est rare que Mars apparaisse comme le résultat d'une *interpretatio*², mais il est possible que le culte du dieu romain associé ou non à Vénus (supra p. 310-318) ait été préparé par l'existence de divinités préromaines de la guerre, notamment par le couple El-Astartè en Bétique³. Un seul cas semble relever peut-être d'une *interpretatio* authentique⁴. Il s'agit d'une dédicace de Singilia Barba offerte à Mars Auguste par un *magister Larum Aug.* et sa fille (H95). Ce Mars pourrait bien être une divinité

¹ Perez Jimenez 1981: cet Hercule peut être une *interpretatio* de Melqart car la persistance de cultes carthaginois est attestée par le sanctuaire pré-romain de Tajo Montero à 500 m de la ville, fréquenté jusqu'à une époque tardive ; il aurait abrité – d'après les reliefs ou bustes du IIe s. – Saturne-Baal et Caelestis-Diane-Tanit (contra Blech 1999, qui y voit Apollon; pour Blazquez 1995, 161, les reliefs de Tajo Montero n'ont rien à voir avec Tanit). L'*interpretatio* est admise par Fear 1996, 237: note supra. *Primigenius* ne peut-il renvoyer au dieu de la végétation primordiale qu'était Melqart? Les influences sémites se manifestent dans cette zone de la préhistoire à la conquête romaine : Nécropole de Carmo, reliefs représentant des motifs puniques à Marchena (cheval et palmier, symboles de Tanit, cerf, faon et palmier).

² Le Roux 2006,

³ Il semble que Mars et Vénus n'aient pas connu la même faveur dans les cités côtières de Tarraconaise pourtant tout autant romanisées. Le taureau divin turdétan a pu préparer le terrain au Mars romain. Sans doute le « Mars » pré-romain est-il le résultat d'un syncrétisme entre un dieu tartessien de la fécondité, protecteur des troupeaux (Mangas 1988, 582) et de la guerre et un grand dieu phénicien, Baal Hammon ou El, dont le taureau était l'attribut (Dieu-taureau d'Obulco et d'Osuna, personnages au masque de taureau des peintures rupestres de Los Organos (Jaen), monnaies représentant le taureau, symbole de Baal à Malaca, Baelo...). Le taureau était un animal essentiel des cultes turdétans patronnant la fécondité et l'Outre-Tombe, conférant une protection ; il était lié au pouvoir comme l'indique la légende de Habis roi des taureaux et de Tartessos (Blazquez 1981, 182). Cette divinité syncrétiste a-t-elle trouvé une parèdre dans Astartè - montrée debout sur un taureau sur un as de Castulo (Blazquez 1999a, et 1999b) -, proche des déesses-mères ibères, plus tard assimilée à Aphrodite-Vénus ? Le caractère céleste et militaire de ce dieu a pu être renforcé par les mercenaires celtibères servant dans les armées turdétanes et puniques de Bétique: de nombreux ex-votos de guerriers celtibères sont présents dans le sanctuaire d'Obulco; les monnaies préaugustéennes de Bétique à la tête casquée pourraient traduire une *interpretatio romana* de ce dieu punico-turdétan effectuée par des vétérans d'origine indigène, parfois celtibères, installés dans les cités de Bétique après leur service dans l'armée romaine (selon Chaves Martin 1981).

⁴ D'autres cas d'*interpretatio* sont possibles en Bétique ou dans les aires celtiques de Lusitanie et du nord-ouest mais elles sont indémonstrables. Les titres de *deus*, *dominus*, dont Mars est parfois doté pourraient en être le signe. Dans la cité pérégrine d'Arucci Mars Auguste est peut-être d'origine celtique si l'on considère la réalité d'un *interpretatio* dans la cité voisine de Nertobriga (*Mars Sagatus*).

synchrétique si l'on en croit une découverte récente faite bien loin de là en Dacie ! Un procureur de cette province *C. Sempronius Urbanus* y consacre dans sa capitale, en 182-183, un autel à *Mars Singilis* et à Minerve. On sait que les cultes des procureurs sont ceux des divinités qu'ils ont rencontrées dans les régions où ils ont effectué leur carrière¹. Il revient à I. Piso² d'avoir fait le rapprochement entre l'épithète de *Singilis* attribuée à Mars, cas unique, et le nom antique du Génil - *Singilis* - affluent du *Baetis*. Le nom étant porté également par la ville de Singilia Barba, un *fundus* et un *pagus* dans la région du Génil, on peut penser, sous toutes réserves, que *Mars Singilis* recouvre peut-être un dieu indigène d'un certain rayonnement local³. S. Dardaine⁴ estime que le procureur a pu exercer, avant son poste de Dacie, la charge de *procurator Kalendarii Vegetiani*, en Bétique où il aurait pu adopter ce culte. Il est donc à peu près certain que le Mars Auguste vénéré par le *magister Larum Aug.* est le même dieu que le *Mars Singilis* de Sarmizegetusa. Il est fort probable qu'à Singilia Barba, ce Mars propre à la région du Singilis dont il assurait la protection et la prospérité⁵ ait été adopté comme dieu poliade et éponyme⁶. Cette fonction ne pouvait qu'inciter le président du collège des Lares Augustes à lui conférer le titre impérial !

Apollon Auguste : Il est le plus souvent le dieu gréco-romain même lorsqu'il est défini comme étant la divinité poliade spécifique des *municipes Igabrenses*⁷. On peut à la rigueur penser qu'à Nescania, au II^e s., Apollon et Esculape Augustes honorés par un notable *Postumius Castrensis*, recouvrent une divinité salutifère indigène⁸ ou ont été attirés par elle. Le lieu de trouvaille, la « montagne d'Abdulaziz », a fourni, à la Fuente de Piedra, un autre autel consacré à *Fons divinus* par un membre de la même famille (C. 2, 2005). Ces sources salutifères, visitées jusqu'aux temps modernes, expliquent le toponyme de Nescania qui vient de Nescas désignant des nymphes. A Caldas de Malavella⁹ des eaux chaudes et minérales fréquentées depuis le II^e s. a.C. ont donné naissance à une cité qui devint municipe flavien. Un grand complexe thermal y fut aménagé (Puig Sant Grau) comprenant un sanctuaire sur le lieu de surgissement de l'eau qui devait abriter une statue du dieu. Le

¹ Dardaine 1996.

² Piso 1983, 235-238; Husar, 1995, 86-87.

³ Le Roux 2006, 90, ne précise pas et penche plutôt pour une identité gréco-romaine.

⁴ Dardaine 1996, et *BRAH* 163, 1968, 196.

⁵ Ce Mars lié au fleuve aurait un lien avec la purification et la fertilité : divinité topique il serait le protecteur de la région à qui il procurerait sécurité et abondance agricole (Carbo 2009).

⁶ Peut-être formait-il avec Minerva – une *Minerva Gaditana* est attestée –, citée dans la dédicace de Sarmizegetusa, un couple dérivé de divinités pré-romaines ?

⁷ Stylow 1983 ; *AE* 1983, 334. Le Roux 1995a, 85. Malgré les monnaies régionales exprimant un culte d'Apollon héritier d'un dieu indigène, grec ou punique, mais au III^e s. a.C. (Chaves Martin 1981, 31-32).

⁸ Mangas 1988/1992, 176, 190.

⁹ Vivo & al. 2006, 119-124.

piédestal consacré par *Porcia Festa* à Apollon Auguste (H197) vient peut-être de là et le dieu pourrait recouvrir la divinité salutaire préromaine inconnue, génie de la source. Il se peut que le piédestal provienne du forum : nous aurions alors le dieu poliaide qui pourrait d'ailleurs ne faire qu'un avec celui de la source, comme *Nemausus* à Nîmes. Mais ces « interprétations » restent hypothétiques.

Mercure Auguste : Un seul cas d'*interpretatio* peut être retenu pour Mercure¹ qui est manifestement d'ordinaire le dieu du commerce. A San Pedro do Sul (Viseu) il porte le titre d'*Aguaecus* (H27) qui le lie aux vertus salutaires de l'eau surgissant dans un complexe thermal curatif, édifié à un carrefour routier, et qui doit recouvrir une divinité préromaine des eaux². En revanche, malgré l'attestation d'un culte de Lug à Uxama³ il est difficile de voir dans le Mercure Auguste honoré par *Pompeia Moderata* (H143) sur le forum de cette ville une *interpretatio* de ce dieu celtique⁴ dont on a pourtant trouvé les traces dans l'ensemble des régions celtiques d'Hispanie⁵!

Silvain Auguste: Le culte de Silvain assez bien représenté en Hispanie⁶ recouvrirait-il des cultes indigènes de l'arbre⁷ ? C'est pourtant bien souvent le dieu romain des esclaves, affranchis et petites gens que l'on rencontre⁸. Toutefois une dédicace d'Ilipa (H48) gravée sur un disque de pierre, curieusement adressée [*D(eo?)*] *Aug(usto) Silvani ab Ilia Ilipa*, se rapporte probablement à une divinité locale interprétée⁹. D'après la formulation et le statut

¹ Pour Baratta 2001, Mercure, quand il est qualifié d'Auguste en Hispanie centro-méridionale, est le dieu classique, objet d'un culte officiel. La possibilité d'une *interpretatio* existe dans la partie occidentale, sans que l'on puisse parler d'une influence directe du Mercure gallo-romain. Mercure a certainement recouvert un dieu indigène (*Coluau, Mercurius Coluau(alis?)*) en Lusitanie (Baratta 2001, Blazquez 1981, 197-198); Lorrio 2005, 332, verrait dans Diane, Hercule et Mercure de Segobriga des cas d'*interpretatio* (mais Mercure est honoré par un sévir !); Almagro Gorbea 1995c). Mantas 2002c, 159-160.

² L'association de Mercure au culte de l'eau semble exceptionnelle dans une province où les eaux thermales curatives sont plutôt placées sous le patronage des Nymphes et de Fons/Fontana (Fernandes 2002a). La concentration d'inscriptions du dieu (9 cas) dans des sites du Nord-Ouest associées à l'emploi d'une eau thermale curative (une cinquantaine) fait supposer une *interpretatio* (Baratta 2001, 89-91). Mercure est aussi invoqué *p(ro) s(alute) Caes[ari]s August[i]* à Olisipo (C. 2, 180; Cardim Ribeiro 1996, 189).

³ Une dédicace aux *Lugoves* faite pour le *collegium sutorum* d'Uxama (C. 2, 2818), et le père d'un Uxamensis portant le nom de *Lugadicus* (C. 2, 2732).

⁴ Curchin 1996, 146-147, croit possible l'*interpretatio* de Lug en Mercure, dieu bien représenté dans cette région celtique ou celtisée.

⁵ Olivares Pedreno 2002, 203-218: le dieu y est attesté par la toponymie, l'anthroponymie et l'épigraphie (par ex. l'inscription du sanctuaire de Penalba de Villastar (Teruel) et les invocations à un dieu triple *Lucubus*). Il semble y avoir été identifié comme en Gaule, à Mercure et à Apollon, d'où son aspect plurifonctionnel. Sur Lug en Hispanie voir aussi Curchin 2003, 170, 175-176, Tovar 1981, 279-282 et Blazquez 1981, 198.

⁶ Vazquez Hoys 1981, 1991.

⁷ Surtout dans le Nord-ouest (Pastor Munoz 1981).

⁸ Dorcey 1992.

⁹ Gonzalez 1992, 278-279.

de la dédicante *Agria Ianuaria, sacerdotia Ilipensis* – prêtrise étonnante pour un dieu masculin – il pourrait être un dieu poliade.

Neptune Auguste: A Clunia le dieu¹ est honoré près du centre civique et doit être un dieu important (H142). Or nous sommes assez loin de la mer ! Il se pourrait que le dieu soit à mettre en rapport avec la source surgissant de la Cueva de Roman près de la ville à laquelle elle fournissait l'eau. On a retrouvé dans la grotte des figurines humaines ithyphalliques, signe que l'on y honorait une divinité (indigène ?) de la fertilité. Les offrandes des magistrats locaux montrent qu'il s'agissait d'un culte important (et officiel). Cette divinité de la source pouvait être honorée publiquement au centre de la cité à qui elle assurait la prospérité agricole et la nourriture.

C - Divinités interprétées : les déesses

Vénus Auguste : Vénus, si apte au syncrétisme², est-elle parfois le résultat d'une *interpretatio* de divinités préromaines, protectrices de la fécondité ou de la navigation, si nombreuses dans le sud et l'est ou celles-ci n'ont-elles fait que préparer le terrain à la déesse romaine³ ? César lui-même n'a-t-il pas consulté à Gadès l'oracle d'Astartè-Aphrodite qui lui annonça un glorieux destin et lui offrit sa protection, préfigurant le rôle futur de *Victrix* et *Genitrix*⁴ ? Les cas possibles d'identification ne reposent que sur de faibles indices. Près de Cordoue, dans la zone rurale d'El Higueron (H130), Vénus Auguste pourrait recouvrir une divinité pré-romaine de la fécondité et de la fertilité⁵. Il est possible qu'à Jerez de la Frontera, si proche de Gadès, où le culte d'Astartè était si bien implanté, Vénus Auguste⁶ en soit l'interprétation⁷. A Mirobriga où *Aesculapius* est une *interpretatio* d'Eshmun, Vénus a

¹ On ne connaît que deux dédicaces au dieu dans tout le *conventus*, toutes deux de Clunia (C 2, 2777 = Clunia II 19 ; Clunia II 20, *AE* 1988, 771). Palol, Vilella 1987, 129-156 ; Gasperini 1995 ; et Curchin 2003, 184).

² Schilling 1998, 154-155.

³ Les « Dames » des sanctuaires ibéro-turdétans, aux caractères fécondateurs, fertilisateurs ou funéraires ont été aisément rapprochées de l'Astartè-Tanit des Phéniciens (Niveau de Villedary y Marinas 2003 ; Blazquez 1991a, 347ss ; Fear 1996 ; Blech 1999), elle-même confondue avec l'Aphrodite grecque (ou Déméter, ou Artémis) puis avec Vénus. La *Venus marina* romaine a hérité d'Astartè sa fonction de protectrice des marins (Canto 2004, 149 ; Salinas de Frias 1988 ; Leon 1989 ; Corzo Sanchez 1979 ; Blanco Freijeiro 1951).

⁴ Plutarque *Caes.* 7 ; Dio 37, 52.

⁵ Galeano Cuenca 1997, 31-32. A Carcabuey près de Cordoue aussi une *Venus Domina* pourrait recouvrir une divinité indigène (Stylov 1983) ; mais *Domina* peut aussi bien souligner le caractère de souveraineté cosmique (Rodriguez-Cortez 1986/1987, 142).

⁶ Si l'inscription mutilée (H75) porte bien ce nom.

⁷ Certains indices font penser que Vénus recevait un culte de type oriental à l'instar de Diane ou Isis: don de vêtements, bijoux et objets précieux. A Celti, Vénus Auguste reçoit *parergo item phialam argenteam item*

pu être, d'après V., G. Mantas¹, une *interpretatio* d'Astartè dans une région où l'influence phénico-punique a été ancienne et profonde.

Diane Auguste: Principale divinité féminine d'Espagne et deuxième après Jupiter², Diane a donné lieu à de multiples syncrétismes avec d'autres divinités classiques, orientales et certainement indigènes ; les preuves directes manquent malheureusement mais de multiples recoupements les rendent plausibles³. Voir en elle la seule déesse chasserresse que montrent sculptures et mosaïques serait bien réducteur. Ainsi il se peut qu'à Barbesula et à Ostur (Manzanilla), nous ayons deux cas d'*interpretatio romana*.

Le piédestal de Diane Auguste de Manzanilla, proche de Tejada la Vieja (ancien oppidum turdétan d'Ituci) sur le territoire de la cité d'Ostur (H58, Not. App.III) – dans la zone d'influence de Gadès⁴ - est un monument du II^e s. offert *ex decreto ordinis loco* par *Rantullana Priscillana* qui doit descendre d'immigrés italiens d'Etrurie installés sous la République dans cette cité proche d'Italica. La dédicace qui mentionne la formule *ob memoriam Fabiae M. f. Priscae*, fille de *Priscilla*⁵, présente un aspect funéraire (statue de *Prisca in formam Dianae* ?) ; et l'on connaît le caractère chthonien de Diane, parfois confondue avec Hécate et réceptrice des âmes des Morts qu'elle protège⁶. Or Manzanilla se trouve à proximité de la source qui alimentait l'aqueduc d'Italica construit sous Hadrien. Des vestiges semblent indiquer la présence d'un sanctuaire – d'où pourrait provenir la dédicace - en ce *caput Aquae*, sanctuaire que M. A. Canto⁷ compare aux grands sanctuaires puniques africains de sources, comme celui de Zaghouan ou aux sanctuaires ibères situés près des sources et des grottes du sud de la péninsule⁸. Diane Auguste pourrait exprimer ici

tabulam argenteam...annulum aureum gemna meliore (H44). Il existe peut-être la représentation d'une statue de Vénus sur une monnaie de Celti (Chaves Martin 1981, 42). Au III^e s. les Actes de Justa et Rufina nous décrivent les Adonies de Séville en l'honneur d'Astartè-Vénus et de son amant et parèdre Adonis comme une cérémonie orientale aux rites sémitiques très anciens (Mangas 1988a, 626 à l'instar de ceux d'*Hercules Gaditanus*). Contra Fear 1996, 240, qui n'y voit qu'un culte oriental d'époque romaine sans relation avec un contexte punique. Mais cela n'autorise pas à conclure à l'origine préromaine, orientale de la déesse.

¹ Mantas 1996, 350-351.

² Vazquez Hoys 1995/1996, II, 225?, Pena 1981.

³ Vazquez Hoys 1995/1996, II, 419-425.

⁴ Ferrer Albelda 2004, 293, sur Ituci.

⁵ Ces *Fabii* sont peut-être des notables d'Italica (sièges à l'amphithéâtre).

⁶ Vazquez Hoys 1995/1996, 360-363. De nombreuses lampes à l'effigie de Diane ont été trouvées dans des tombes en Hispanie (p. 424). Mais la même fonction de protectrice des morts est remplie également par Vénus, Minerve, et d'autres divinités. Le cerf, animal sacré de Diane, n'aurait-il pas favorisé l'*interpretatio* d'une déesse chthonienne liée au culte préromain (lusitan ?) du cerf, animal psychopompe et lié à la fécondité (Alvar 1996, 259).

⁷ Canto 1979, 329-333. Vazquez Hoys 1997, 181.

⁸ Tels que Collado de los Jardines, Castelar de Santiesteban, Na Sa de la Luz près de Murcie, dans une zone d'influence punique.

l'interpretatio romana d'un culte punico-turdétan de la source et de la lune¹, sans doute Tanit².

De même à Barbesula³, dans la première moitié du II^e s., *Fabia Fabiana*, membre d'une famille dirigeante de la cité offre officiellement - *epulo dato* - à Diane Auguste un candélabre (thymiaterion) sur lequel étaient exposés les nombreux bijoux offerts par la donatrice. Le culte des images divines donnant lieu à des cérémonies quotidiennes d'habillage, de parure, de présentation aux fidèles qui attribuent à la représentation un pouvoir magique serait caractéristique de l'Orient et non d'un culte classique à Diane chasserresse, déesse plutôt agreste et sobre⁴, surtout de la part d'une dédicante féminine. On penserait plutôt à ces déesses ibères couvertes de bijoux comme la Dame d'Elche. Il est probable que dans cette zone d'influence punique, Diane recouvre une Astartè-Tanit punico-turdétane⁵. Recevant des dédicaces de femmes, Diane apparaît avant tout comme la déesse vierge, déesse de la fécondité⁶, protectrice des femmes en relation avec les problèmes médicaux physiques et psychologiques féminins, une déesse à la marge de la société, comme les femmes enceintes⁷.

Caelestis Auguste: A *Caelestis Pia Augusta* est dédiée au II^e s., par *C? S[erv]ilius Africanus*, une plaque de marbre blanc avec *plantum pedis*⁸ (H50). Elle a été découverte

¹ L'existence d'une déesse lusitano-turdétane de caractère funéraire, lunaire et fécondatrice est prouvée par le culte du cerf attesté dans les nécropoles de Bétique et les amulettes en forme de croissant de lune - les monnaies d'Ituci (dont Manzanilla est proche) portent le croissant de lune (Canto 1979). Elle était liée à l'eau contrôlée par l'action de la lune et donc déesse de la santé, de la nature et de son cycle saisonnier (Vasquez y Hoys 1997, 179-183). Une *tabella defixionis* est consacrée au *Numen* d'une source à Italica. La vallée de Tejada (Canto 1979) - où se situe Manzanilla-Ostur - est appelée « prado de la luna » et l'on y vénère localement N^a S^{ta} de Luna. Tous ces indices confortent l'hypothèse d'un culte préromain de la déesse dans cette vallée qui demeura zone sacrée à l'époque romaine, au cours de laquelle se produisit un syncrétisme avec une Diane semblable à Hécate (Gil, Luzon 1975, 117 ; Vasquez Hoys 1997). Sa nature lunaire la rend apte à soigner les troubles liés à la sexualité féminine (crises hystériques liées à la continence) (Vazquez Hoys 1999, 446 et 1995).

² Diane, résultat probable d'un syncrétisme avec Astartè, Tanit (Tanit à la source de l'aqueduc d'Italica, Blazquez 1975, 143) ou Isis (Vazquez Hoys 1999, *id.* 1995b). Le grand nombre de statues de Diane à Italica pourrait s'expliquer si la déesse a recouvert par syncrétisme une divinité indigène (Blazquez 1981, 188, 1991a ; contra Oria Segura 1999, qui n'y voit que la Diane chasserresse honorée en hommage à Hadrien qui pratiquait la chasse dans sa jeunesse au sein de la *Iuventus* d'Italica).

³ Le monument H78, trouvé à Algésiras vient sans doute de Barbesula où est attestée la dédicante (Presedo 1984).

⁴ En Hispanie, la même pratique peut être observée pour le culte d'Isis, déesse orientale (C. 2, 3386 à Acci), où des femmes sont impliquées. Opinion de Presedo 1984 et Vazquez Hoys 1999, 446.

⁵ Sur le rapprochement possible de Diane, Astartè, Tanit, Vasquez y Hoys 1995, 363-368.

⁶ Déesse de l'accouchement (*Lucina*), de l'initiation des jeunes filles à la sexualité et au mariage.

⁷ Vazquez 1996, 231-232, et 1999.

⁸ Les *plantae pedum* seraient une allusion à un voyage d'aller et retour effectué sans encombre (Garcia y Bellido 1967, 142 ; Canto 1984) : elles auraient un caractère augural pour des magistrats organisateurs de *munera*. Pour Marin Ceballos 1993, 828, les *plantum pedae* ne sont pas propres à Némésis mais sont consacrés à d'autres dieux à Italica. Originaires d'Orient, d'Égypte surtout, elles sont connectées avec des dieux orientaux (p. 832) ; elles feraient allusion à des pérégrinations ou seraient des symboles magiques. A propos de monuments semblables du temple d'Isis à Italica et à Baelo, Corzo Sanchez, Toscano San Gil, 2003, 149, songent à un ex-

dans un lieu de culte de l'amphithéâtre d'Hadrien à Italica, au nord du passage principal oriental vers l'arène : on en a déduit qu'il s'agissait de *Nemesis* - dont la place dans les amphithéâtres est naturelle - assimilée à la déesse punique *Tanit* (ou Astarté¹), connue sous le nom de *Caelestis* à l'époque romaine². Il faut cependant remarquer qu'en Hispanie il n'existe qu'une seule preuve d'une assimilation formelle de *Caelestis* et de Némésis à Merida (*Dea Invicta Caelestis Nemesis*), assimilation que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans l'Empire. De plus l'Africaine *Caelestis* est toujours identifiée à Junon et non à Némésis en Afrique et cette dernière est absente des amphithéâtres africains. Nous avons donc peut-être affaire à une importation directe de la déesse *Caelestis* d'Afrique³. Quoiqu'il en soit, la présence de *Caelestis* n'est guère étonnante à Italica qui importait pour ses *venationes* des bêtes sauvages d'Afrique du Nord. Le dédicant au *cognomen* d'*Africanus* serait d'ailleurs un Africain et pourrait être lié au monde des *venationes*. Les Africains ne sont pas rares à Italica ; notons la présence à la même époque de *M. Sentius Mauri(t?)anus* qui partage d'ailleurs peut-être le même gentilice qu'*Africanus*⁴.

Nous retrouvons, dans un autre contexte à Lugo, *Caelestis Aug.* honorée par *Paterni qui et Constantii* (H134): il s'agit probablement là d'une *interpretatio* de la maîtresse universelle africaine *Tanit*. Cela est d'autant plus probable que la même ville nous a livré une dédicace sévérienne à une série de divinités impériales, africaines et locales, parmi lesquelles est nommément citée *Africa Caelestis*. Le donateur, le procurateur impérial affranchi *Saturninus*, est un Africain, ce qui garantit encore l'identité de la divinité.

Luna Auguste: Un *sacellum* est consacré à *Luna Aug.* à Malaca (H88) à l'époque des Sévères. Dans le Sud existait un culte à la lumière nocturne, *Noctiluca*, près de Malaca, et à *Lux Divina* à l'embouchure du Baetis. Des divinités astrales sont attestées par les monnaies des cités de Bétique. A Malaca même un buste radié sur les monnaies de bronze serait l'Astarté phénicienne ou plutôt *Tanit*. Il y aurait donc une possibilité pour que *Luna Aug.* soit

voto de remerciement pour un heureux voyage mystique d'initiation. Sur les différentes significations de ce symbole, dépendant du contexte, Dunbabin 1990.

¹ Pour Lipinski 1995, 152, *Caelestis* recouvre plutôt Astarté que *Tanit*.

² Bendala Galan 1986, 369-371, pour *Caelestis/Tanit* : 357-361 et pour Némésis: 402-404. *Tanit* survit dans les dénominations de lieux consacrés à Junon. Marin Ceballos 1993, 834, pense qu'elle s'est produite par le biais de l'identification des deux déesses avec *Fortuna* et évoque aussi le rapprochement *Tanit/Caelestis* et *Cybèle*: *Tanit* apparaît sur des monnaies hispaniques de bronze des Barcides à Obulco, Ilipa, Carmo, Caura. Elle apparaît sur le naïskos africain de Tajo Montero (Garcia-Bellido 1991, 41-48 et 55-64).

³ *Caelestis* est ici l'*interpretatio* de *Tanit* et n'a rien à voir avec Némésis (Beltran Lloris 1999,82). Une *Dea Caelestis* est attestée à la fin du I^{er} s. a.C. dans le sanctuaire ibérique de Torreparedones (Morena 1989 ; Marin Ceballos 1990).

⁴ Beltran Fortes 2004/2006, 1443-1447.

une *interpretatio* de ces déesses phéniciennes¹. La présence d'un temple tétrastyle avec un globe dans le fronton sur un revers malacitain inciterait à voir dans la déesse astrale une des divinités protectrices de la cité.

A Aeso *Luna Augusta*, attestée par la dédicace d'un *duumvir* (d'origine celtibère) et de son épouse en l'honneur et à la mémoire de leur fille sous Trajan, pourrait bien recouvrir une divinité indigène² sidérale, funéraire, protectrice et psychopompe, une souveraine des Morts ; l'inscription est dressée en l'honneur d'une défunte. La déesse semble diffusée chez les Celtibères comme le démontre l'abondance des stèles funéraires marquées du croissant lunaire³. Déesse qui pouvait trouver des caractères semblables dans la déesse romaine d'origine sabine, ce qui ne pouvait que faciliter l'*interpretatio*.

Minerve Auguste: Minerve a pu servir à l'*interpretatio* d'une divinité préromaine dans le *Conventus Gadensis*. C'est ce que suggère l'appellation de *Minerva Gaditana* lue sur une monnaie d'Hadrien⁴. La déesse aurait d'ailleurs eu un temple à Gadès⁵. On peut songer à l'interprétation d'une Astartè-Tanit ou une Astartè-Allat⁶, peut-être déjà combinée à une divinité turdétane. Il est possible aussi que l'Athéna grecque apportée par la colonisation hellénique chez les Ibères du Levant et aussi en Bétique ait participé à ce syncrétisme⁷. Les éléments pour envisager cette *interpretatio* sont minces⁸. On peut néanmoins la retrouver avec toutes les réserves d'usage dans la vallée du Singilis en particulier à Ilipula Minor où nous rencontrons Minerve Auguste. Il existait dans cette vallée probablement un couple divin ibère (turdétan ?) interprété en Mars Singilis et Minerve, interprétation connue par une dédicace de Dacie (supra)⁹. Dans le dernier quart du II^e s. à Ilipula Minor, dans cette zone,

¹ Rodriguez Oliva 1978, avec références à Avienus, Strabon. Rodriguez Cortez 1991, 73. Au III^e s. le *sacellum* serait consacré à des divinités astrales, parmi lesquelles Luna/Tanit.

² Planas Aguerra 1988, 483-484.

³ Mangas 1988b, 581-585 ; Blazquez 1975. Mais la divinité celtibère innommée de Strabon III, 4,16, souvent identifiée avec *Luna*, serait plutôt *Dis Pater* (Lorrio 2005, 330). Sur la possible association/identification de la Lune et du taureau (au caractère générateur et funéraire), attestée par les représentations iconographiques (tête de taureau, cornes et croissants notamment), sur des autels et stèles funéraires du territoire Vascon et les autels tauroboliques de Navarre et de Sarragosse (Canto 1997; Blazquez 1999).

⁴ La déesse tient un rameau d'olivier, richesse naturelle de l'Espagne - mais aussi arbre traditionnel d'Athéna -, tandis qu'un lapereau, symbole ancien de l'Hispanie, est à ses pieds. Cette émission est parallèle à celle d'*Hercules Gaditanus*, dont l'expression est symétrique. Voir Garzon Blanco 1988, 260, Lopez Castro 2002, 251-252. Mais Mangas 2002, 274, voit plutôt dans cette déesse la protectrice des artisans qui devaient être fort nombreux dans la cité portuaire de Gadès.

⁵ cf C. 2, 1724.

⁶ Girard 1981a, 213.

⁷ Strabon III 2, 13 ; 4, 3, citant le témoignage du grammairien Asclepiades vers 100 a.C. et l'Athéna d'Ulisi.

⁸ Ainsi la dédicace à Minerve Auguste trouvée in situ dans une villa romaine de Carteia patronnait plutôt les activités artisanales que pouvait abriter la domus.

⁹ Minerve semble recouvrir des divinités locales honorées dans les environs : On vénérât une déesse nommée Athéna à Ulisi à 20 km de là (Strabon III 2, 13 ; 4, 3). Des bustes d'Athéna, d'un type très particulier connu seulement en Andalousie (Jaen, Baena, Priego) apparaissent sur des lampes de terre cuite à Urso (- 50 à + 50?),

Optatus un soldat de la *V Cohors Baetica*, sans doute originaire de ce municipes dont il porte la tribu, y vénère précisément Minerve Auguste. Il pourrait s'agir d'une *dea patria* mais les circonstances de la levée de la cohorte dans la province même, c'est-à-dire les invasions maures de 171 et 177¹, font plutôt opter pour la déesse de la triade capitoline² ou la déesse guerrière protectrice des militaires. Il est impossible de dire s'il y eut un syncrétisme avec la Minerve locale.

Autres déesses : A Caesarobriga (H21) les Nymphes Augustes, déesses privilégiées dans l'ouest hispanique pour procéder à l'interprétation de divinités locales³, notamment en rapport avec des sources, semblent liées à une communauté, si l'on peut rapporter à une telle structure le mot d'*[I]vag(um)* qui suit le nom du dédicant. Il s'agirait ici de divinités salutaires qui pourraient être en même temps protectrices d'une gentilité, comme pouvaient l'être les *Matres*. A Cordoue (H126) un affranchi qualifié d'augustes et associe les *Fatae* peut-être interprétation de déesses domestiques semblables aux *Matres*, à moins qu'il ne s'agisse réellement des trois Parques, à *Nutrix* – sans autre attestation en Hispanie - qui pourrait être une déesse interprétée dans la mouvance du Saturne d'Afrique (infra), avec laquelle le dédicant pouvait avoir des rapports.

Ainsi en Hispanie les cas d'interprétation sont rares et nombre d'entre eux doivent être considérés avec circonspection.

D - Dieux indigènes

Si l'*interpretatio* en Hispanie révèle un stade très avancé de l'acculturation puisque les épithètes indigènes sont absentes des dieux interprétés qualifiés d'augustes, on peut s'attendre à ce que les dieux indigènes soient encore plus rares. Ils ne sont pourtant pas totalement absents d'un processus qui pouvait les intégrer dans le panthéon de l'Empire.

(Corzo Sanchez 1979 ; Chaves-Martin 1981) ; le type était très populaire et son modèle se trouvait sans doute en Bétique. Peut-être était-ce la statue cultuelle du temple d'Ulisi où l'on se rendait en pèlerinage pour vénérer Athéna dans son sanctuaire le plus lointain en Occident. Son culte ne s'est-il pas confondu avec celui d'une déesse guerrière locale, parèdre d'un autre dieu guerrier, devenu *Mars Singilis*, protecteur d'une communauté? Or Ilipula Minor, qui fournit deux textes de Minerve, se situe dans cette zone à quelques km au sud d'Urso, à 50 km à l'ouest de Singilia Barba, où Mars (Singilis) est honoré, et à une centaine de km à l'ouest d'Ulisi. Et cette Minerve d'Ilipula est une divinité officielle importante puisqu'un décurion *M. Curiatius Quir Longinus* lui fait don de deux jours de *circenses*. Ne pourrait-on voir en elle une divinité syncrétiste choisie comme déesse poliade par la cité ?

¹ Gonzalez 1994.

² Dont le culte est prévu par la *lex ursonensis* 70-71.

³ Olivares Pedreno 2008, 219, 225.

Nemedus Augustus: Cette divinité connue par 3 inscriptions de Pedraza (dont deux avec l'épithète Auguste H146,147) tire peut-être son nom celte du *nemeton*¹, sanctuaire constitué d'une grotte, la cueva de la Griega² où il était honoré par des pèlerins : certaines inscriptions ont été gravées intentionnellement sous des figurations de chevaux paléolithiques. Le culte doit être mis en relation avec la fécondité et la fertilité.

Augusta Trebaruna: Les monuments de cette déesse celte³ – dont le nom présente plusieurs orthographes⁴ – sont particulièrement concentrés en Lusitanie. Était-elle une divinité domestique⁵ devenue à haute époque une déesse guerrière, identifiée à la *Victoria* romaine selon Leite de Vasconcelos⁶ ? *Trebaruna* serait-elle une divinité des eaux, ce que suggérerait la nouvelle explication étymologique de Tovar⁷, la « Maison de l'eau », et les trouvailles archéologiques⁸ ? Ne serait-elle pas plutôt une ancienne déesse souveraine⁹ ? Cette fonction est suggérée par sa parédrrie avec *Reve*, dieu celte lusitano-galaïque souverain, et une réelle similitude étymologique ; il s'agirait donc, sous réserve, d'une déesse de caractère supralocal, puisqu'elle est attestée chez les *Igaedi*, les *Aebosocucenses*...¹⁰. La dédicace du *praefectus fabrum M. Fidius Macer* à *Aug(ustae) Trebarunae* est sans doute

¹ Marco Simon 1993b, 2007/2008, 1025; Corchon 1997 ; Curchin 2003,177, Phénomène à rapprocher d'autres théonymes : *Nimmedus* (Mieres), *Mars Rigonemetus* (Bretagne), *Nemetona* (Nemètes et Trévires), auxquels on peut ajouter *Nemausus* (Nîmes).

² Des sanctuaires du même type d'origine celtibère sont attestés en Hispanie notamment dans la province de Ségovie où se trouve Pedraza, par ex. des sanctuaires de Diane – *interpretatio* d'une Potnia Theron indigène? - près de Segobriga, de Sepulveda (Curchin 2003, 184 ; del Hoyo 2000).

³ Dans 2 cas sur 8 elle reçoit le titre d'Auguste.

⁴ Phénomène lié au passage de l'oralité à l'écriture selon d'Encarnaçao 2005.

⁵ D'après l'interprétation étymologique du théonyme celtique: « secret de la maison » par Leite de Vasconcelos (voir note suivante). Elle a pu être une divinité protectrice domestique autant que communautaire.

⁶ Selon une hypothèse aventurée de Leite de Vasconcelos 1905, 301-302, admise aussi par Garcia 1984, 76, constatant la similitude de répartition des inscriptions des deux déesses, ce qui a été contesté par Lambrino 1957. Un soldat offre à Fundau (*EE* 8, 14-15) une dédicace à *Trebaruna* et une autre à *Victoria* mais on ne peut dire si les deux déesses ont été confondues (Olivarès Pedreno 2008, 232).

⁷ Tovar 1985, 59, fait le rapprochement entre l'élément *-Aruna* et les termes hydronymiques « Aronde », « Aron » en France et Villar 1993/92, 376-378 interprète le théonyme en « source du peuple ».

⁸ L'autel de *Trebaruna* de Freire (Cascaïs) a été trouvé à proximité d'une source abondante et pérenne donnant naissance à un cours d'eau; il en est de même pour l'autel de S. Domingo de Rana (Cascaïs) (Encarnaçao, 1988, 271).

⁹ En ce sens Santos 2007, 184, qui, jugeant difficile l'interprétation comme « cours d'eau » approuve une autre hypothèse étymologique de Tovar fondée sur *aurunai/ouronna* et son rattachement aux théonymes védique Varuna, grec Ouranos et indo-iranien Aruna, faisant de *Trebaruna* une divinité souveraine de la première fonction i.e. dumézilienne. Fonction confirmée par la « liturgie sacrificielle » qui l'associe à un autre dieu souverain *Reve* dans l'inscription de Cabeço de Fragas. Déjà Lambrino 1965, 229-230 en faisait la déesse tutélaire d'une communauté humaine, celle des *Igaedi* (*id.*, *BEP* 20, 101 ss).

¹⁰ La parédrrie apparaît sur un autel de Cabeço des Fragas. *Reve* serait semblable au Taranis gaulois et donc lié au Jupiter romain (Olivarès 2008 246).

celle d'une chapelle du forum de Capera¹, dont *Macer* a offert l'arc quadrifrons qui en marque l'entrée et qui est consacré à la gloire de sa famille. Dans cette hypothèse nous aurions une bonne image de l'intégration des *Caparenses*, représentés par *Trebaruna*, dans l'Empire dont les dieux (*IOM Auguste* est attesté au forum) et les empereurs étaient en bonne place sur ce même forum : à côté des princes et de Jupiter, elle continuait à protéger la cité.

Les *Matres Augustae*: Ces déesses celtiques, dont les vingt témoignages sont concentrés principalement dans le *conventus cluniensis* (où des épithètes les désignent parfois comme protectrices de communautés², comme mères ancestrales communes), sont présentes aussi loin de là en Bétique où elles reçoivent deux fois le titre d'Augustes dans le nord de la province, au contact des zones celtiques. Il s'agit là d'exemple de culte extra-péninsulaire³ et leurs caractéristiques sont à rapprocher des Mères gauloises.

Remetes Augustae: Ces divinités collectives ne sont connues que par cette unique dédicace gravée sur une grande plaque (H15), trouvée dans un local des thermes publics de Conimbriga, au débouché de l'aqueduc qui les alimentait. La plaque offerte par *L. Ceius Eros* devait dédier un espace sacré officiel en ces lieux. Le nom semble être d'origine celte ou germanique⁴. Sans doute faut-il y voir des divinités semblables aux Nymphes ou aux *Matres*.

III –Alpes, Gaules, Germanies, Bretagne

A – *Interpretatio romana*

¹ Selon une hypothèse aventurée de Gonzalez Herrero (426) – sans possibilité de vérification - l'inscription du monument a pu être gravée sur un nymphée auquel aboutissait l'Aqua augusta, aqueduc alimentant la cité, face à l'entrée du forum.

² Des *Matres Civitatis* sont attestées à Sarreus (Orense) (*AE* 1979, 295), *Brigaecis*, *Enedeitenis*, *Gallaicis* à Clunia (Clunia II, 12-14, 211).

³ Olivarès 2008, 255. Sur les Mères en Hispanie voir aussi Hernandez Guerra 1999, 805-809., Hernandez Guerra, Garcia Martinez, 2002 (association avec *Cosus*).

⁴ Le celte *Remos* signifie « premier, prince », renvoyant à une fonction souveraine ? (Delamarre 2003, 217). Voir Lévêque, Conimbriga II, 18.

Dans ces provinces de l'ancien espace celtique¹ occidental (des Alpes à la Bretagne) entrées – sauf la Narbonnaise - plus tardivement que l'Hispanie dans l'orbite romaine² on peut s'attendre à une plus forte présence des divinités indigènes et du phénomène de l'*interpretatio romana*. Pourtant la réalité et la portée de cette dernière y sont souvent remises en question tant elle paraît souvent difficile à déceler³, la plupart des divinités étant, à l'époque impériale, désignées sous un nom latin et représentées de façon tout à fait classique. Leur apparente disparition ou leur « abâtardissement », seraient dues à la stricte oralité de la culture celte, diffusée par les bardes et les druides, l'effacement de ces derniers, seuls détenteurs d'une pensée théologique dont ils réservaient d'ailleurs l'essentiel à une poignée d'initiés⁴. La romanisation rapide des élites gauloises – dont bien des membres sont devenus des *Iulii* – acquises à l'intégration⁵ aurait fait le reste, au moins pour l'adoption des cultes publics.

Pourtant le constat d'une permanence, sous l'Empire, d'un substrat gaulois antérieur à la conquête ne peut manquer d'être fait⁶. Les nouveaux moyens d'expression – le latin, l'iconographie statuaire et numismatique - ont permis de faire connaître maints théonymes gaulois⁷ et des groupements ou des images de divinités insolites⁸ dans le système théologique romain. Ici et là se maintiennent des rites pré-romains⁹ et certainement une

¹ Nous emploierons par commodité le terme « celte » admis par l'usage bien qu'il ait été critiqué à juste titre par J.-L. Brunaux 2014, qui récusé l'idée d'un peuple celte de l'Europe centrale à la Bretagne insulaire mais reconnaît que la notion de « langue celtique » correspond à une certaine réalité » (p. 332). C'est dans ce sens que nous comprenons l'espace celtique, espace où ont été parlées des langues celtes.

² Les celtes de l'Europe du nord et de l'ouest sont ouverts, surtout à partir du II^e s a.C., aux influences romaines qu'ils ont su adapter à leur culture. Cette ouverture favorisa leur intégration voulue dans l'Empire (Buchsenschutz 2004).

³ G. Moitrioux 2014 parle de « témoignages sous influence »

⁴ Brunaux 1996, 56.

⁵ A ce sujet Bedon 1993.

⁶ Lavagne 1970, 1979, insiste sur la vigueur des divinités indigènes en Narbonnaise sous l'Empire et l'ampleur de l'*interpretatio romana* (Mars, Mercure, Silvain surtout), les formes divines variant selon le degré de romanisation des dévôts. Par ex. Le Glay, 1975, 249-273, fait un tableau des « survivances gauloises » dans le monde rural dans lequel la langue et les traditions celtiques se sont le mieux maintenues. En Gaule du sud, on souligne le maintien du substrat préromain après la conquête jusque sous Auguste et au-delà (Barruol 1976, 389-405). Un exemple récent : un stylet au nom de *Toutati* a été trouvé à Jost à la frontière des Lexovii et des Viducasses : ce dieu devait assurer la protection de la cité ou d'un *pagus* (Lajoye 2014).

⁷ Plus de 400 (Brunaux) (ou même 2000, Perrin) ont subsisté d'un nombre certainement beaucoup plus considérable. On a cependant soutenu que certains de ces noms représentaient des créations artificielles de divinités celtiques (ou utilisant la langue celte encore parlée) qui n'existaient pas au temps de l'Indépendance, ce qui indiquerait cependant la revendication de racines locales. Pour Deyts 1998, 41-44, ces théonymes peuvent être les noms de dieux gaulois ou des épithètes topiques ou laudatives d'une divinité innommée. Vendryes 1948 et Benoit 1959 soutenaient déjà la deuxième hypothèse.

⁸ Rolley 1981.

⁹ Cimetières de moutons et de chevaux en Champagne du I^{er} au IV^e s. p.C. (Clavel-Lévêque 1985, 571) héritage d'un culte chthonien laténien (Arcelin-Brunaux 2005, 245), dépôts de moitiés d'oiseaux sur la côte de l'Océan du I^{er} millénaire a.C. au IV^e s.p.C. (Perrin 2006, 89), dépôts d'animaux dans des fosses ou puits en Suisse (Martin-Kilcher, Castella 2002, 322-323). Le rite de la *circumambulatio* attesté pendant l'Indépendance et sous l'Empire par les *fana* à galerie périphérique (supra p. 381), les calendriers celtiques (Coligny, Villards d'Héria), synthèses savantes, druidiques, des calendriers lunaire et solaire, à finalité rituelle, attestant au II^e s.p.C. certains

mythologie préromaine demeure vivante dans les couches populaires et transparait dans certains détails de l'iconographie¹. Cette persistance – quelle qu'en soit désormais la signification - ne peut étonner : attachement aux *dii patrii*, maintien de la langue gauloise surtout dans les campagnes jusqu'au IV^e s.², de traditions populaires et de certains traits de civilisation³ ont dû y contribuer fortement notamment dans les régions rurales. Quel était donc ce substrat au moment de la Conquête et dans quelle mesure pouvait-il être récupéré ?

Le panthéon « préromain », difficile à reconstituer⁴, loin de correspondre à un panthéon « panceltique » uniforme⁵, est l'aboutissement d'une longue évolution, différente selon les lieux⁶, les époques et les influences subies⁷, depuis la Préhistoire. Et c'est cette diversité que semble traduire l'impression d'émiettement, voire de chaos du panthéon constatée par de nombreux auteurs⁸, mais aussi, pour certains dieux d'une personnalité si

dieux et fêtes celtiques (*RIG III*, Les calendriers, 45° supp. à Gallia, et notamment, p. 431-433 ; Aussi Lejeune 1995).

¹ Le combat des divinités ouraniennes et chthoniennes, expliquerait l'alternance des saisons, les phénomènes météorologiques, la génération engendrant la fécondité des hommes et de la terre et la prospérité. Cette reconstitution séduisante et imaginative de J.-J. Hatt (1965) est par certains aspects bien imprudente. Voir à ce sujet la position nuancée Rolley 1981, 164-167. L'iconographie du Chaudron de Gundestrup dont J.-J. Hatt tirait une interprétation naturiste et mythique est aujourd'hui expliquée dans un sens astronomique (Goudineau, Verdier 2006, 27-77).

² Guyonvarc'h, Le Roux 1986, 431-454., Hollard-Delestrée *Cah. Num.* 149, 2001, 4-11, à 9, Lambert 1998, 663-675, sur le large usage du gaulois comme langue vernaculaire à Châteaubleau à la fin du II^e et au III^e s. Selon Inglebert 2005, 337, le latin s'imposa dans les élites dès Auguste, mais les dialectes celtes persistèrent parfois, au moins jusqu'au VI^e s. dans certaines campagnes ; en Bretagne insulaire, le Latin semble n'avoir été parlé que dans les villes.

³ Barrauol 1976, Fiches 2000.

⁴ Guyonvarc'h, Leroux, 1990, 1986, 423, 455, Le Roux 1965, 176-182, 1970, rejettent même les documents épigraphiques, figurés, voire archéologiques gallo-romains ; seules les légendes médiévales insulaires, surtout irlandaises, même christianisées, reflètent les plus directs d'une mythologie celtique d'une grande cohérence, et pourtant postérieures de plusieurs siècles et circonscrites à un domaine géographique étroit seraient susceptibles d'être utilisées pour reconstituer une religion « celtique ». Sur la difficulté d'une *interpretatio romana* consistant à faire coïncider dieux gaulois et romains, Meid 2004, 187-189.

⁵ Position aventurée de Guyonvarc'h et Le Roux sur ce sujet à partir des épopées médiévales d'Irlande et Grande Bretagne. Hatt 1965, 119-123, estime très probable l'existence d'une religion unifiée commune aux Celtes continentaux. Ces positions sont rejetées déjà par Whigtman 1986, 542-604 et récemment par Brunaux 2006. James 2000, récuse l'existence d'un peuple celte homogène laténien dont certaines tribus auraient envahi Bretagne et Irlande, invention d'historiens démentie par l'archéologie. Peuples bretons et irlandais ne semblent pas avoir eu d'« identité » celtique, la diffusion d'une culture celte s'est faite à travers des contacts culturels entre les îles et le continent et ne concernèrent que les aristocraties dominantes et non les peuples : la conscience d'une quelconque celticité n'existait pas. Les aristocrates utilisant la culture celte comme signe de reconnaissance et de différenciation par rapport aux peuples dominés ont pu facilement utiliser plus tard, lors de leur ralliement à Rome, la culture romaine dans le même but. Mais il se peut qu'en réaction à l'occupation romaine, des identités ethniques indigènes, absentes jusqu'ici, se soient développées sur une grande échelle.

⁶ Ainsi l'Irlande préceltique et celtique, relativement isolée du continent, dut avoir son évolution propre. Aussi est-il délicat d'utiliser ses légendes médiévales pour reconstituer un panthéon « panceltique ».

⁷ Ainsi la Gaule méditerranéenne connut très tôt les influences helléniques, par le biais de Massalia et romaines, par les *negotiatores* romains.

⁸ Christol 2006, 80, parle d'une « extrême fragmentation » pour le panthéon de la Narbonnaise aux alentours de la Conquête ; Clavel-Lévêque 1972, 93, avance pour le panthéon gallo-romain le terme d'« atomisation », notion qu'elle relativise ultérieurement (1985, 586). Dans ce sens aussi Deyts 1998, 41-44, Kruta 1991, 533. Webster 1997, 177, se prononce pour un panthéon celtique hiérarchisé. On avait longtemps pensé qu'il avait existé à

riche qu'il est impossible de lui trouver un exact correspondant latin¹. La multiplicité des théonymes locaux ou régionaux (plus de 400) défie la synthèse mais peut s'expliquer par l'attribution à quelques mêmes dieux seulement d'épithètes et de titres différents selon les lieux, ce qui pourrait conduire à réduire sensiblement leur nombre, à tel point qu'on a pu penser que la religion gauloise était de tendance monothéiste².

Le célèbre exposé de César *BG VI* sur la religion gauloise, entièrement emprunté au voyageur et ethnographe scrupuleux qu'était Poseidonios d'Apamée³, donne une image très différente du panthéon romain dans le choix et l'ordre des dieux réduits à six, désignés sous un nom romain. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une *interpretatio romana*, mais d'un catalogue des fonctions divines⁴ qui pouvaient être assumées par un plus grand nombre de dieux gaulois différents. Il donnerait l'état du panthéon gaulois au II^e s. a.C., résultat de multiples transformations sous l'effet d'influences diverses : divinités préhistoriques et protohistoriques⁵, enrichies par des apports extérieurs, notamment helléniques¹,

l'origine un grand dieu archaïque polyvalent ultérieurement scindé en plusieurs divinités ou une triade primitive (Lambrechts 1942, 181, Benoît 1959, 160 sqq ; Thévenot 1955, 150 sq).

¹ Mac Mullen 2003, 132-137. Certains théonymes celtes sont des titres plutôt que des noms propres applicables à une seule divinité. Ainsi un dieu gaulois peut recevoir plusieurs interprétations romaines : Teutatès peut être Jupiter, Mercure, Mars, Apollo car Teutatès signifie « dieu de la tribu » et chaque tribu peut avoir adopté un protecteur différent ; Esus – dont le sens est « divin » plutôt que « Bon » - peut devenir à l'époque romaine Mars, Mercure (Meid 2004, 187-195). Opinion également défendue par Sterckx 2005, 415-429 et 441-453, qui estime que *Taranis*, *Toutati/Teutanos*, *Esus* s'appliquent au même dieu souverain et géniteur gaulois à la fois jupitérien et dispatérien, dont les aspects multiples peuvent être traduits par une *interpretatio* en Jupiter, Mars, Mercure, Silvain, alors qu'Apollon pourrait être le dieu-fils.

² La religion gauloise serait « une sorte de monothéisme » ; L'existence d'un esprit divin éminent se révélant à travers les forces de la nature et les cultes indigènes rencontrés est caractéristique des idées de peuples nomades comme le furent longtemps les Celtes (Brunaux 1996, 56-57). Aussi Guyonvarc'h, Le Roux 1990, 1986, Le Roux 1970. B. Cunliffe 2001 se prononce plutôt pour un système préhistorique binaire (Age du Bronze) associant une divinité mâle omnisciente et une divinité féminine-Terre (Dagda et Morrigan en Irlande), complété lors de la celtisation par l'introduction de dieux nouveaux comme Lug et Brigitt. Mais St. Boucher 1988, 77, rejette vivement l'idée de la « dilatation fonctionnelle » des dieux gaulois, idée selon laquelle « toute fonction peut être attribuée à tout dieu ».

³ Brunaux 2006, 231.

⁴ Brunaux 1996, 54 à la suite de G. Dumézil *Naissance de Rome*, Paris 1944, 22-33. Déjà, Guyonvarc'h, Le Roux 1986.

⁵ Le panthéon présente-t-il un écho même transformé de la structure trifonctionnelle i.e. ? La triade Teutatès, Esus, Taranis de Lucain (Pharsale II, 444-445) fait penser à celle des scholies de Berne, Mars (tribu, fonction guerrière), Mercure (production, prospérité, fécondité), et Jupiter (souveraineté). On la retrouverait dans la triade de Thienes (Boucher 1973, 114-116). Mais elle ne s'applique pas à tous les peuples gaulois (Duval Teutatès, Esus... 275-287). Hatt 1986a, 411, voit dans les cultes régionaux de la Gaule romaine « deux religions distinctes : une religion celtique d'origine indo-européenne, fondée sur la distinction, conforme aux théories de Dumézil..., des trois fonctions, de la souveraineté..., de la guerre..., de la production... ; une religion préceltique, fondée sur la suprématie d'un dieu unique, plurifonctionnel, assimilé en général à Mars, pourvu de nombreux surnoms indigènes. A cette divinité masculine était en général associée une divinité féminine, également plurifonctionnelle ». La première aurait prédominé dans le Nord-est de la Gaule, la seconde, dans les Alpes, en Provence, Pyrénées centrales, Bretagne, centre-Ouest et chez les Trévires et les Séquanes. L'interpénétration des deux religions, source des confusions ultérieures, se serait produite au début de la Tène (p. 412). Une refonte due aux Druides aurait eu lieu avant 50 a.C. au profit d'une triade indoeuropéenne Taranis (dieu du ciel)-Teutatès (dieu de la tribu en guerre et en paix)-Esus/Cernunnos (dieu du monde souterrain et de la richesse). Mais l'existence même des Indo-européens est remise en cause aujourd'hui (Demoule 2014) et Dumézil lui-même contesté (mais défendu par Scheid 2001, 95-117) ; il n'est plus possible de considérer les « Indo-européens » comme un seul peuple porteur d'une civilisation spécifique. La trifonctionnalité i.e. a été

réinterprétées par les druides, auteurs d'une réforme religieuse importante, instituant un culte strictement public². Les grands dieux souverains adoptés dans les cultes publics des communautés, tout en étant polyvalents, pouvaient avoir développé une fonction principale en liaison avec l'histoire locale : « Mars » guerrier en Belgique, « Mercure » commerçant chez les Eduens³, ce qui s'oppose à l'idée d'un polythéisme « intégral » confinant au chaos⁴. Mais à côté de ce « panthéon druidique (savant ?) » ou public, de mieux en mieux appréhendé par le peuple, avec les débuts de la représentation figurée au I^{er} s. a.C., continuait à vivre sans doute nombre de divinités populaires, très présentes dans une mythologie⁵ qui dut rester vivante jusqu'au Moyen Age (Brunaux lui-même le reconnaît) et put être réutilisée dans l'*interpretatio romana*. Il est certain que l'effacement des druides au I^{er} s. a.C., le regain des rivalités entre peuples, les nouvelles menaces (germanique, romaine) ont dû contribuer encore à l'évolution du panthéon dans le sens d'un renforcement des identités régionales et locales, ce qui peut contribuer à l'impression d'atomisation. Jufer et Luginbühl⁶ discernent une religion plus archaïque riche en Mars locaux dans le domaine

aussi rejetée par Oosten 1985, 18ss et 26-27 qui constate qu'il n'y a pas de claire différenciation des dieux dans le panthéon i.e. et opte pour le principe de souveraineté dans la classification des dieux. Selon Derks 1998, 79-81, à l'époque romaine, (comme avant), la règle n'était pas la spécialisation fonctionnelle mais au contraire l'omnipotence des dieux dans tous les domaines selon leur *modus operandi*, de telle sorte que tout dieu peut intervenir dans tous les domaines et plusieurs dieux peuvent intervenir dans le même domaine et l'on retrouve là une idée propre à Dumézil (Scheid 2001, 100, 107 citant Dumézil *Héritage indo-européen* 62-63).

¹ Dernièrement, Perrin 2006, 79-93.

² D'après J.-L. Brunaux 2006 les druides, philosophes imprégnés de pythagorisme, auraient voulu moraliser et pacifier la société en la dotant de structures « démocratiques ». La religion aurait joué un rôle capital en donnant la prééminence aux dieux pacifiques, bienfaisants, patronnant la production (Mercure, Apollon, Minerve cités en tête par César) au détriment des dieux guerriers (Jupiter, Mars) relégués au dernier rang. Ils auraient ainsi fait la synthèse entre les cultes aristocratiques et les cultes populaires (très diffusés à travers une riche mythologie entrevue. Poux 2005, 181-200, souligne la mutation du sanctuaire gaulois, du trophée guerrier voué au culte de la mort et réservé aux aristocrates, et des vastes enclos, lieux de réunion de l'armée, surtout dans le Belgium des IV^e-III^e s. a.C., au sanctuaire des II^e-I^{er} s. a.C., sis en liaison avec un habitat urbain, ouvert à tous, lieu d'assemblées civiques, de festins et de sacrifices accompagnés de rites chthoniens en rapport avec l'agriculture plutôt que la guerre.

³ Brunaux 2006, 57-58. Cependant Mars l'emportera sur Mercure dans la Narbonnaise romaine pacifiée depuis longtemps.

⁴ Pour M.J. Green 1996, 481, il existait un panthéon hiérarchisé selon la diffusion générale, régionale ou locale des divinités ; la religion celte était comme une « dynamic force » en perpétuel changement et adaptation aux nouveaux concepts tout en gardant un noyau de conservatisme. Mac Canna 1970 (voir chap. 8).

⁵ La difficulté est qu'elle est reconstituée au moyen du rapprochement des inscriptions et représentations d'époque romaine et des légendes celtiques irlandaises ou galloises christianisées remontant au Moyen Age qui n'ont aucun lien direct. Elles véhiculent cependant une mythologie indubitable mais réinterprétée sous un habillage chrétien (M.J. Green 1996, 481). Certaines reconstitutions pèchent par un excès d'imagination et d'imprudence telle celle de Hatt 1965, ce qui ne signifie pas que tout soit faux dans son approche et ses intuitions mais incite à la réserve. Les identifications de dieux celtes dans les images gallo-romaines, en l'absence de mentions épigraphiques, ne peuvent qu'être sujettes à caution et demeurer hypothétiques.

⁶ Jufer, Luginbühl 2001, 109, concluent leur étude sur les noms des dieux en distinguant (provisoirement) dans le panthéon gaulois un groupe méridional (Narbonnaise, sud-ouest de l'Aquitaine, Alpes) caractérisé par l'importance des Mars locaux ou micro-régionaux, la présence d'Apollon-Bélénus et un groupe septentrional (Gaule « Celtique », y compris les Allobroges et Arvernes, Belgique, Germanie et Bretagne) caractérisé par la domination des Mercures, des Mars tribaux ou supra-régionaux et d'un Apollon-Grannus.

« celto-ligure » et « celtibère » et un panthéon plus fortement influencé par le druidisme, avec la domination de Mercure-Lug dans la Gaule interne et en Bretagne insulaire.

C'est donc ce panthéon maintes fois transformé qui est à son tour repensé¹ par les élites gauloises romanisées – conseillées sans doute par les autorités romaines, par exemple pendant la tenue des assemblées provinciales – au moment de l'intégration de leurs peuples dans le cadre de la cité romaine². Si donc une extrême prudence s'impose dans la recherche d'une filiation préromaine aux dieux gaulois de nom latin vénérés sous l'Empire³ – et le terme de religion « gallo-romaine » est certes à proscrire⁴ – il semble possible de l'appréhender⁵ parfois car elle est une réalité ressentie par les fidèles, et pas obligatoirement les moins romanisés, les ruraux. Certes les dieux « gaulois » sous l'Empire ne sont plus les dieux gaulois de l'Indépendance : ils se sont hybridés⁶ et surtout ont été intégrés à un nouveau contexte politique et social où leur apparence est romaine. Mais nombre d'entre eux ont pu garder, certaines puissances efficaces de leurs ancêtres qui contribuent à modeler la nouvelle figure de dieux personnels, locaux ou municipaux qui ne sont pas exactement celles de leur correspondant romain ; ce sont désormais les divinités d'un panthéon romain « provincial » ou même « municipal ». N'ont-ils pas conservé cette puissance passée en la reconvertissant au service de Rome car ils étaient des *dii patrii* fortement ancrés dans les mentalités populaires ?

B – Divinités interprétées : les divinités masculines

¹ Clavel-Lévêque 1972, 131, parle de « syncrétisme commode » pour définir cette transformation appauvrissante, minimisant l'importance des dieux souverains d'antan, constituant une structure non de lutte des classes et de résistance mais de récupération au profit de la domination des classes dominantes.

² Cette recomposition a été opérée par les élites avec habileté et les choix d'équivalences ont été faits sur la base d'une connaissance précise des deux panthéons (Scheid) et non « sur une base très pauvrement informée, naïvement fonctionnaliste » comme le pense Webster 1997, 177 (il est vrai qu'elle songe aux interprétations des militaires romains en Bretagne).

³ Pour Raepsaet-Charlier 1998, 180-183, une définition nouvelle de l'*interpretatio romana* passe par la prise en compte de l'évolution chronologique depuis la Tène, du contexte ethnique, et du contexte historique romain et en particulier de l'intégration au système de la cité qui impose une redéfinition des panthéons, souvent négligés jusqu'à une époque récente.

⁴ Goudineau 1998/2000, 275 et Brunaux 2000, 19-20.

⁵ Certains traits particuliers des divinités gauloises de l'époque romaine, insolites, inexplicables dans le panthéon romain, peuvent être comparés avec ceux d'autres régions européennes (de langue celte). On a même tenté des rapprochements avec les héros et divinités d'Irlande et de Grande Bretagne dont les légendes sont certes très tardives (VI^e – XII^e s.) et très déformées par la christianisation mais peuvent ponctuellement être utiles tout en demeurant sujettes à caution.

⁶ A tel point qu'il est peut-être illusoire de tenter de les retrouver (Van Andringa 2004, 144-147). Pourtant les dieux hybridés auraient conservé des caractères importants des anciennes divinités, divinités des pères, familiales à tous (Deyts 1998, 44).

1 - Mercure Auguste

Avec 61 dédicaces, il vient en tête des dieux augustes en Gaule-Germanie (20 %)¹. Sa prééminence dans la liste de César comme dans l'épigraphie et l'iconographie, la rapidité et l'étendue de son expansion sous l'Empire² ont conduit à penser qu'il était l'*interpretatio* d'une grande divinité indigène, Esus³, Teutatès⁴, ou plus probablement Lug⁵. Ce dernier, attesté en Gaule essentiellement par la toponymie qui offre quinze *Lugdunum*, « colline de Lug »⁶ et quelques rares textes épigraphiques⁷, apparaît comme le principal dieu de la mythologie celtique irlandaise : dieu souverain des trois mondes (souterrain, terrestre et céleste)⁸, dieu « lumineux¹ » et solaire², « sympolytechnicien

¹ La géographie de Mercure est significative. Faible en Narbonnaise, sur le grand axe de circulation de la via Domitia, en Languedoc et Provence, sa densité devient exceptionnelle sur un territoire comprenant les Allobroges, la colonie de Lugdunum, les Ambarri, les Helvètes et les Rauraques, dans une zone contrôlée par le commerce lyonnais (et sans doute allobroge). Ailleurs les témoignages sont isolés. Mercure est aussi bien représenté chez d'autres peuples (Voconces, Aquitaine, Belgique, Germanies), sans qu'il y soit beaucoup qualifié d'Auguste.

² 510 inscriptions et 380 sculptures (Hupe 1997, 139); diffusion déjà assez large dans la deuxième moitié du I^{er} s.

³ Identification admise par de Vries 1977, 52, 105-108, Turcan 1980 (sur une monnaie ségusiave), Deyts 1992, 114-115 (relation de Mercure et d'Esus attestée par les monuments de Trèves et de Reims, par la mention de Mercure *Esunertus* (« Force d'Esus ») chez les Triboques), Whigtman 1986, 551-554 (elle le rapproche aussi de Cernunnos), Gricourt, Hollard 1997a,b, 1999, 2002, 2005. Contra Hupe 1997, 93-105, 139-141, rejetant aussi l'assimilation à Cernunnos et Sterckx 2005, 441-453, pour qui Esus est le « dieu (par excellence) », soit le Jupiter souverain gaulois. Le Mercure des scholies bernoises n'est peut-être pas l'Esus de Lucaïn (Duval 1958, 40-58). Esus entre dans la composition de nombreux anthroponymes (Meid 2008, 87).

⁴ Vries 1977, 53-58, Duval 1976, 27-28 et 69-71. Mercure, héritier d'un Teutatès hybride contaminé par un Lug hallstattien et un Mars préceltique, plurifonctionnel et lié par les mythes au grand dieu de la nature et des morts, Esus-Cernunnos (Hatt 1989, 48, 221-254), vue très hypothétique. Le « Cernunnos » de Reims entre Apollon et Mercure, image du « dieu jupitérien père », Maître souverain, entre ses deux fils [Maponos-Apollon, Lug-Mercure] répandant ses bienfaits sur ce monde (taureau domestiqué) et sur l'Autre (cerf sauvage) (Sterckx 2005, 491 Lingren 2003-2005).

⁵ Les « Mercures gallo-romains », les mieux représentés épigraphiquement, sauf en Narbonnaise, recouvriraient le dieu Lug. La rareté de sa mention épigraphique s'expliquerait par l'interdiction (ou la disparition ?) des druides qui avaient placé ce dieu à la tête du panthéon celtique. Les épithètes celtiques du Mercure gallo-romain renvoient à un dieu excellent, souverain et guerrier, caractères que l'on retrouvera dans le Lug irlandais (Jufer, Lubingdhul 2001) ; Hermès a pu être une interprétation intermédiaire entre Lug et Mercure (Watson 2007, 65-66, 68). La figuration laténienne d'une tête d'homme associée à la palmette et à la double feuille de gui, serait celle du Mercure de César et donc de Lug (Kruta 1991/1997, 533-541). Sur la problématique de Lug (et son interprétation en Mercure), Sanchez Gonzalez 1999 et Olivares Pedreno 2002, partisan d'une interprétation de Lug (=Esus et Cernunnos) en Apollon et surtout en Mercure, dans le monde celtique et en particulier en Espagne. Aussi Vries 1977, 59-62, Hatt 1989, 204-255. Lug serait assimilé à Mercure et à d'autres dieux (Smertrios en raison de la proximité phonétique de la syllabe mer que l'on retrouve aussi dans Rosmerta, parèdre du dieu) mais non Esus ni Cernunnos (Boucher 1983, 58-68). Gricourt 2003a, insiste sur un dualisme de Lug en se fondant sur les légendes irlandaises à propos de jumeaux rivaux qui seraient Lug/Esus et Cernunnos à comparer à l'opposition d'Apollon et de Dionysos en Grèce.

⁶ Ce toponyme apparaît aussi en Bretagne insulaire (Luguvallium), en Espagne ? (Lugo). On n'a parfois vu dans Lugdunum que la colline lumineuse, un « clermont », ce qui paraît bien réducteur et n'exclue pas d'ailleurs une référence à Lug, dieu « lumineux » les étymologies se recourent (Roman 1997, 536-537). Sur les nombreux anthroponymes et toponymes tirés de Lug, Lacroix 2007, 155-164.

⁷ Dedicaces *Bemuluci* (Ampilly, C. 13, 2885), *Lugoves* (Avenches, C. 13, 5078), *Lucubus* (Nîmes, C. 13, 3080), *Lucetectus* (Cucurron, ILN 3, 203).

⁸ Puissance exprimée par l'hypertrophie des bras ou de la main (monnaies gauloises de l'Indépendance et d'époque romaine ; céramique de Grande Bretagne) correspondant au titre « Lamfhalda », « Long Bras » des légendes irlandaises (Hollard, Delestrée 2001 ; Gricourt, Hollard 1997 ; Webster 1989, 11).

(Samildanach) »³, transcendant les trois fonctions i.e.⁴. Par ses capacités diverses, *Lug* pouvait fusionner avec une divinité détentrice du nouveau pouvoir civique et devenir un Mercure autant qu'un Apollon. Certes ces rapprochements, parfois convaincants ne peuvent être proposés qu'avec d'extrêmes réserves car il n'existe pas de continuité culturelle entre les deux divinités et le Mercure d'époque impériale qui présente tous les caractères du dieu romain⁵. Pourtant certains éléments concrets - épiclèses indigènes, particularités de l'iconographie⁶ - prouvent que Mercure était parfois un dieu interprété, résultat d'un syncrétisme avec une divinité gauloise. Il présente « un faciès original sensiblement différent de celui du Mercure romain »⁷. Bien qu'il soit généralement le dieu romain du commerce, surtout en Narbonnaise⁸, où les principaux dieux tribaux indigènes ont été interprétés en Mars, Mercure Auguste semble donc hériter parfois d'un dieu préromain aux fonctions plus larges.

* En Narbonnaise : Dans la cité de Vienne où il est largement diffusé⁹ Mercure est, comme l'a montré B. Rémy¹⁰ le grand dieu des Allobroges, le « chef » de son panthéon nettement avant Mars¹¹. Il a dû supplanter ce dernier – dieu poliade - dont les attestations diminuent après le I^{er} siècle au profit des siennes¹². Mars et Mercure, différenciés au départ

¹ De la racine leuk/luk, « brillant, lumineux » (Lacroix 2007, 161).

² A ce titre il est cavalier ou lié au cheval, animal symbole du char solaire (Gricourt, Hollard 2002, 2003), assimilable à Apollon dont il serait très proche (Apollon hyperboréen).

³ « Inventeur de tous les arts » dit César du Mercure gaulois. il est en particulier le maître de la parole, de la musique (Hollard 2003) – il est le dieu à la lyre – et donc des incantations magiques, qui enchaîne et délie les ennemis, la maladie (Aupert 1992, 68), ce qui le rend là encore très proche d'Apollon.

⁴ Gricourt, Hollard 1997.

⁵ Il est le dieu du commerce, des voyageurs, de l'artisanat et des affaires, mais aussi celui des passages (et donc psychopompe) ; il est vénéré par des négociants et ses temples se situent sur des axes routiers, des carrefours, des limites de villes ou de territoires (Van Andringa 2002, 135-137).

⁶ Un type de statuette de bronze de Mercure très répandu et uniquement en Gaule (Mercure nu, les ailerons implantés directement dans la chevelure et la bourse tendue dans la main droite, reproduisant sans doute le colosse du Mercure arverne praxitélien de Zénodore) doit être l'*interpretatio romana* d'un dieu « probablement indigène » (Boucher 1976, 100-127).

⁷ Il existe des nuances propres à la Gaule et étrangères au Mercure romain (abondance, fertilité), le Mercure gallo-romain étant surtout présent dans les régions marquées par le peuplement celtique (Rodriguez 2005).

⁸ Pourtant à Nîmes une dédicace aux *Lucubus* (C. 12, 3080) rend possible une interprétation de Mercure.

⁹ Par l'épigraphie (36 textes), l'iconographie (48 représentations figurées), la toponymie (Rémy 1994, 192), domaine où la prudence s'impose (Béal, *CAG* 69/1, 105).

¹⁰ Rémy 1994, *Id. CAG* 73, 67, *id.* 2002. Le succès du dieu dans la capitale (un temple dès le I^{er} s., C. 12, 1832) et sur le territoire, la foule de ses attributions (dieu du ciel, des sommets, dieu guérisseur, guide des voyageurs, garant de la prospérité terrienne et commerciale, protecteur des vivants et des morts), en font un dieu souverain patronnant toute la cité. Des particuliers peuvent en faire un dieu personnel comme *Marathonius* qui invoque *Mercurio Aug(usto) N(ostro)* (Rémy in *ILN* Vienne 832), se rapportant peut-être à un groupe (collège ?) – mais cela pourrait être aussi *Mercurio Aug(usti) N(ostris)* – selon une formule typique en Gaule (cf. les *Mars suos*). Il nous paraît cependant difficile de songer à une assimilation d'Auguste à Mercure (hypothèse de Rémy 1994, 191) car *N(ostro)* se rapporte, semble-t-il, au dieu et non à l'empereur comme *suo* dans l'expression *Marti suo*.

¹¹ Sans exclure le Mercure romain (les représentations polyclétéennes ou praxitéliennes, côtoient celles du « type gaulois »).

¹² Les deux dieux sont parfois associés (C. 12, 2436 au Mont du Chat, Allobroges, avec Jupiter à Genève, C. 12, 2589). Un cas révélateur du changement : à Amblagnieu Mercure Auguste reçoit publiquement un autel à

ont pu traduire divers aspects du même dieu tutélaire allobroge que Mercure a fini par incarner seul¹. Mais la personnalité indigène² dut demeurer forte³ dans le Mercure gallo-romain des II-III^e siècles - date des documents allobroges - comme le suggère l'identité de nombreux fidèles et la forte implantation rurale du dieu⁴, dont la dispersion des sanctuaires fait songer à une fonction protectrice de *pagus* ou de *vicus*⁵. A Beaucroisant Mercure Auguste porte le titre d'*Artaius*, qui renvoie à l'ancien toponyme local d'Artay - *Artaium*⁶ - où des ruines romaines indiquent sans doute un sanctuaire. Il était ici dieu tutélaire local, protecteur d'une communauté rurale⁷. Mais il garde le souvenir d'une dimension « souveraine » - au moins sur le plan local - puisque *Artaius* fait directement référence à l'attribut royal de l'ours - *artio*⁸. Dans le *fanum* double de Chateauneuf-les-Boissons⁹, sous les Julio-claudiens, nous avons la probabilité de l'*interpretatio romana* d'un dieu local *Limetus* en Mercure, auquel est associée *Maia* sans doute l'*interpretatio* d'une déesse allobroge¹⁰. Ce couple divin, rare dans le panthéon gréco-romain, fréquent dans le monde celtique, est attesté dans la cité mais aussi à Lyon¹¹. A *Mantala* ?/Châteauneuf l'empereur (dont Néron), Roma étaient vénérés en même temps que les dieux, comme en témoignent

la fin du II^e s. (C. 12, 2378) de la part d'augures (de la cité ?), dont les *cognomina* théophores (*Martius*, *Martinianus*) sont en rapport avec l'ancien culte aristocratique poliade de Mars, désormais supplanté par Mercure.

¹ Rémy 2002.

² Un buste de Mercure de Vienne encadré de feuilles de chêne, signes d'Esus, et de raisins, signes de Bacchus, ferait allusion à Teutatès-Mercure protégeant Esus-Dionysos (Hatt 1989, 224-231). Mais on peut ne voir là que des motifs décoratifs.

³ Dans les Alpes Occidentales Mercure (non Auguste) serait été (Wiblé 1980, Prieur & Davier, 1980, 42). Mais rien ne prouve cependant qu'il ait existé un Mercure alpin distinct du Mercure romain ; l'*interpretatio* n'est qu'une possibilité (Cibu 2005).

⁴ Largement présent dans la toponymie (Broise 1974, Rémy 2002).

⁵ Cela est confirmé par l'existence d'un *sacerdos Mercuri* à Tournon, d'un esclave de Mercure et Cérès à La Rochette. L'archéologie révèle l'importance de son culte à Gilly où existait un *sacerdos Mercuri* et où sa statue colossale a pu se dresser dans le complexe cultuel du Chapitre proche d'une place, à la fois lieu de foire ou marché et lieu de rassemblement civique ; il devait être un *deus Pagi* (Barthélémy 1986, 236-241, *CAG* 73, 161, 124 et Barthélémy 2005-2006).

⁶ Un autre toponyme Artas est attesté à une trentaine de km (Lacroix 2007, 113-118).

⁷ Rémy 1971, 171-196.

⁸ A rapprocher des déesses *Artio* (Trévires, Helvétès), *Andarta* (Die, Voconces). Le Roux, 1965. Lacroix 2007, 117-118 ; Delamarre 2003, 48-49. Mercure non qualifié d'Auguste est *Victor*, *Magniacus*, *Vellaunus*, à la fois le grand dieu des Celtes détenteur d'une fonction guerrière (*victor*), mais aussi protecteur de Magnieu (*Maniacus*) et de Billieu (*Vellaunus*) (Rémy 1971, 176, 1994, 188-189). Mais *Artaius*, *Magniacus* et *Vellaunus* sont des titres souverains signifiant respectivement « Roi du Monde » et « bienveillant », « pourvoyeur », ou « le Chef qui règne ? » (Jüfer, Luginbühl 2001, 90). Rémy 1994, 189 y voit un dieu protecteur des ours ou chasseur d'ours protégeant les hommes et garant de la prospérité terrestre. A St-Jean-en-Royans Mercure *Rudianus* doit être le protecteur du *pagus Rudianensis* (C. 12, 2213, Rémy 1971, 171-196. Benoit, 1959, 62). Mercure apparaît comme un grand dieu des Allobroges pouvant revêtir ici et là une signification locale.

⁹ Mermet 1993, *CAG* 73, 60, 141, 79. Rémy 1999.

¹⁰ Mercure a une autre parèdre féminine, Cérès (Rémy 1994, 189, id.1999).

¹¹ Avec le titre d'Auguste à Chatte (C. 12, 2194), Villaz (id 2557), seul à St. Hilaire (id 2570). *Maia*, Auguste ou non, est à Pact et dans deux agglomérations où Mercure est aussi présent, Grenoble (C. 12, 2222, 5870, *ILGN* 338), Genève (*ILGN*, 358, 359). A Lyon, infra.

maints graffiti ; on n'est pas étonné que Mercure y soit dit Auguste. D'autres associations inhabituelles à Rome font aussi penser à un héritage indigène¹. La situation des sanctuaires de Mercure n'est pas toujours significative de racines anciennes² ; pourtant ses sanctuaires du col du Chat³ en font aussi un dieu des sommets, de l'éther lumineux qui nous rappellent le dieu Lug.

En Aquitaine à Bordeaux l'épithète celtique de *Mercurius Visucius Augustus* (G160), signifiant « le savant », « le voyant » ou plutôt l'« excellent »⁴ évoque une fonction prophétique apollinienne mais aussi technicienne héritée d'un dieu celte⁵. Ce titre est particulièrement répandu en Germanie et à Trèves, et le donateur, l'affranchi *T. Iulius Montanus*, était peut-être d'origine trévire⁶ ; il s'agit sans doute pour lui d'un *deus patrius*. A Périgueux Mercure Auguste est qualifié de *deus* par un affranchi. Ce titre est un indice qu'il peut s'agir d'une divinité syncrétique dans une ville où l'on relève plusieurs signes d'interprétation de ce dieu⁷. Le donateur *Ponticus* aurait offert, à l'occasion de son affranchissement (d'ap. *ILA Pétr.* 5), une statue au dieu patron des marchands et garant des contrats, ce qui pourrait convenir à l'ancien *Lug* comme au dieu romain. *ILA Pétr.* 5 fait le rapprochement entre Mercure et le dieu tricéphale de Condat-sur-Trincou (II^e s.)⁸. Il est possible que certains caractères du dieu tricéphale se retrouvent dans ce Mercure gallo-romain. A Argentomagus⁹ un pérégrin *Ates[patus ?..Ae]liani (f)*, dédie un monument [*Deo Mercu]rio et de[ae... A]ug(ustis)* (D178). Mercure – fréquemment attesté chez les

¹ P. ex. la triade Jupiter-Mars-Mercure à Genève (C. 12, 2589). Le rapprochement ou le culte conjoint de Mars et de Mercure (sanctuaire du Col du Chat) est peut-être le signe qu'ils sont les doublets d'un même dieu interprété.

² La localisation près des limites des Ceutrons (Montgilbert) convient autant au protecteur de la tribu qu'au dieu romain des passages et du commerce transalpin ; De même pour les localisations routières (Châteauneuf).

³ Rémy 1994, 189-190. A proximité, à Lucey, toponyme qui peut dériver de Lug, est attesté *deus Mercurius propitius* (C. 12, 2440).

⁴ « Excellent » (Juffer, Luginbühl 2001, 90 ; de Bernardo-Stempel 2010, 23), « valable, digne de » (Delamarre 2003, 267).

⁵ Un Mercure gaulois est attesté à Bordeaux (statuette de bronze d'une divinité quadricéphale construite sur un Mercure nu, aux ailerons dans la chevelure tendant la bourse et à deux têtes jeunes et deux autres barbues ; Boucher 1976, 121). Pour Hatt 1989, 204-254, ce serait Teutatès.

⁶ *Visucius* est fréquent dans le nord-est de la Gaule en Belgique et Germanie supérieure (Trévires, Triboques, Vangions, Némètes). *Mercurius Viducus* est également honoré à Bordeaux par des *Cives Lemovices* (C. 13, 576).

⁷ C'est un dieu important (4 dédicaces ?) honoré par la *respublica* (C. 13, 11040). Sur un beau bas-relief du dieu ses animaux sont beaucoup plus mis en valeur que dans l'art gréco-romain (*ESP.* 1263 ; Girardy-Caillat, 1998, 80-81) ; de nombreuses statuettes de bronze de lui ont été trouvées sur le territoire (Monbazillac, Santrot 1997 ; *ILA Pétrucos* 5). Une dédicace de Mercure était peut-être dressée avec d'autres statues de dieux indigènes ou interprétés (*Telo, Stanna, Apollo Cobledulitavus*) dans le sanctuaire de tradition celtique de la Tour de Vésone consacré probablement à *Tutela Vesuna*, déesse poliade interprétée de la cité (Lauffray 1989, 107-108).

⁸ Le dieu, accosté d'un cervidé, serait la fusion de Cernunnos, Esus et Taranis (CAG 24/1, 129, 94-95). Sur le tricéphale, représentant trois dieux ou un dieu à trois stades différents, et possiblement interprété en Mercure ou Cernunnos, Watson 2007, 61-63, 78-82, Sterckx 2005, 493-503. Un autre possible *Esus* devenu *Mercurius Felix* à Argentomagus (note suivante).

⁹ Allain 1975. Fauduet 1992 et 1986. Sur l'identification possible de Lug-Mercure avec Esus et de Cernunnos avec Mercure, Watson 2007, 53, 77-78

¹⁰ Fauduet in *CAG* 18, 42-43.

-, avec le titre de *Felix*, porteur de chance, reçoit à la fin du II^e s. la dédicace d'une *aedes* de tradition indigène (petit temple 2) dans le sanctuaire des Mersans, sanctuaire important pour toute la cité¹, qui accueillait aussi sa parèdre². Dans un grand *fanum* de ce sanctuaire près du cœur du *vicus*, était vénérée la statue d'un « Accroupi » dont la dédicace mutilée pourrait être restituée, sans certitude, par *[Nu]m[in(ibus)] Aug(ustorum) E[su]*³. Cette divinité indigène⁴, identifiée par J.-P. Allain à *Esus-Cernunnos*⁵, dont les caractères chthoniens sont connus est rapprochée à la fois de *Mercure Felix* – dieu de la richesse mais aussi psychopompe – et des cultes dionysiaques, et orientaux (*Mater Deum, Sol Helios*) présents dans le sanctuaire. La nature de ces cultes aux dieux mourants et renaissants fait écho à celle du dieu indigène. *Mercurius Felix*, dont le titre est un *unicum* épigraphique, malgré sa dénomination classique, attestée au III^e s.⁶, doit donc être le résultat d'une *interpretatio romana*. Il en est de même pour sa parèdre anonyme munie d'une corne d'abondance, proche d'une déesse Mère, dont on retrouve l'image tant auprès du dieu accroupi que de Mercure, dans leurs temples respectifs. Le maintien de fortes traditions indigènes ne peut étonner dans ce *vicus* installé sur le site d'un vaste *oppidum* laténien et dans un sanctuaire édifié sur les vestiges d'un lieu de culte gaulois. Le couple divin devait être le protecteur du *vicus*, et était associé au *numen* impérial⁷, ce qui justifie le titre d'Auguste.

En Lyonnaise :

A Lyon, Lugdunum, la « colline de Lug », Mercure porte quatre fois l'épithète Auguste. Il devait avoir plusieurs sanctuaires⁸, ce qui a pu inciter à voir en lui l'héritier du

¹ Le vergobret des Bituriges y sacrifie au début de l'Empire. Le dieu du sanctuaire était-il aussi vénéré au chef-lieu, était-il ici la version locale d'une divinité poliade? (Fauduet 1994, 177 ; Allain & al. 1981). On relève à Bourges 3 dédicaces à Mercure (dont un *Rigisamus*), 3 à Mars (dont un *Mogetius*).

² Diverses statuettes de terre blanche ou de bronze, un fragment d'une statue de pierre le représentent et l'on a découvert les débris d'une statue de sa parèdre, une déesse de l'abondance, avec cornucopia, proche des déesses Mères. Sur ces représentations des déesses (Abondance ou Vénus) en pierre ou terre blanche, Cravay 1955, 215.

³ Allain 1975, 12-13. Meid 2004, 189-191, fait venir Esus d'une racine signifiant « Divin », le dieu par excellence, plutôt que celle qui en faisait un dieu « Bon » ; il peut signifier le « grand dieu » et désigner un dieu anonyme et donc s'appliquer aussi bien à Cernunnos, interprété en Mercure comme cela semble être le cas à Argentomagus.

⁴ Représentée par trois autres statues d'Accroupis acéphales (*CAG* 36, 70, 72). Cravay 1955, 210-213, notait déjà la faveur de ce dieu chez les Bituriges.

⁵ Allain 1975, 12-13. on peut lui rapporter de nombreuses offrandes d'andouillers ou des vestiges de sacrifices de cerf ainsi que des puits rituels chthoniens. Un accroupi acéphale de Verteuil (f. I^{er} s.) trouvé avec une statuette de déesse serait un Cernunnos (Baigt, Vernou 2001-2002).

⁶ Sur des médailles d'applique rhodaniens (Audin, Wuilleumier 1952, 111, n°187 a,b, 190) et sur le monnayage de Postume (*RIC* V2, 313 (Cologne), id.366, n.359 (Milan)).

⁷ *[Nu]m[in(ibus)] Aug(ustorum) E[su]* ? (*AE* 1973, 340) *Numinibus Aug(ustorum) et Deo Mercurio Felici* (*AE* 1973, 341, 342).

⁸ Un sur le plateau de Sarra au point culminant de Fourvière (*ILTG* 228, *M. Licinius Rari f. Ru(f)us murum et sedilia VSLM Mercurio* (?), ép. julio-claudienne), un autre dédié à Mercure et Maia Augustes au quartier Saint-Just (Audin, Guey 1961, 118). Le premier sanctuaire était-il proche du temple municipal du culte impérial

grand dieu celte¹, sans exclure bien sûr la présence du dieu purement romain². Le principal de ces documents (en trois exemplaires) associant Mercure et Maia Augustes date de Tibère et la parenté épigraphique amène à attribuer à la même époque deux autres textes, le quatrième étant plutôt du II^e s. Le rôle important joué par Tibère dans le développement du culte impérial municipal à Lyon, la première attribution contemporaine de l'épiclese Auguste à Mercure incite à voir dans ce dieu une divinité importante de Lyon. L'existence du couple Mercure-Maia est une forte présomption en faveur d'une identité syncrétique – avec *Lug* et *Rosmerta* –, d'autant qu'il est attesté aussi iconographiquement par le relief de la Duchère sous Claude³. Certes le culte de Mercure et Maia existe bien en Italie⁴ dans le milieu des affranchis notamment, mais il est probable que chez les Allobroges et leurs voisins lyonnais, il ait recouvert des divinités indigènes⁵. D'autres indices vont dans le sens d'une *interpretatio* de Mercure à Lyon⁶. Il semble qu'ait existé entre le II^e s. et 40 a.C., sur le site du Verbe Incarné où fut édifié ultérieurement le temple municipal tibérien, un vaste enclos public limité par des fossés. Il était probablement destiné à des festins rituels lors de grandes assemblées politiques et diplomatiques réunissant des peuples voisins (Ségusiaves,

commencé par Tibère qui le dédia peut-être *Romae et Augusto dis deabusque Lugdunensibus* et inauguré par Caligula (Lasfargues, Le Glay, 1980. Un troisième sanctuaire possible à Choulans.

¹ Opinion de Bruhl 1964, 166, sans preuve formelle (Pelletier 1999, 102).

² Mercure est aussi le dieu romain des affaires et des gains (Van Andringa 2002, 135-137) et ses sanctuaires de Fourvière (St Just et Choulans) sont érigés dans des quartiers artisanaux et commerçants à proximité de la voie d'Aquitaine.

³ Le relief claudien de la Duchère représenterait d'après J.-J. Hatt Mercure-Teutatès (puissance de fécondité masculine issue du ciel) et Maia-Rosmerta (puissance chthonienne, issue des entrailles de la Terre) de part et d'autre d'un autel-omphalos, apportant richesse et prospérité à Lyon. Maia viendrait du pays des Allobroges où elle aurait recouvert une déesse indigène et se serait combinée ensuite à Rosmerta. L'autel formé de quartiers de rochers serait à identifier au promontoire rocheux de « l'Homme de la Roche », recelant, sous la colline de Fourvière, une grotte dominant la Saône qui aurait abrité une statue colossale en bronze de Mars ou de Mercure (Hatt 1986b). Un autre relief montrerait Mercure et Rosmerta (?) à Fleurieu-sur-Saône près de Lyon (*CAG* 69/1, 230). Mais Rosmerta n'est attestée épigraphiquement que rarement en Lyonnaise (Eduens et Carnutes) beaucoup plus fréquemment en Belgique et en Germanie supérieure. Dans cette province elle est souvent remplacée par Maia qui représente sans doute un stade plus avancé d'*interpretatio* (Häussler 2008e, 199-200).

⁴ Le couple est attesté par le calendrier d'Antium (Kleiner Pauly 3, 894-895), les *ministri Mercuri Maiæ* de Pompeï, ou les *magistri* de Délos (*ILLRP* 747), un texte de Cisalpine (*C* 5, 6354).

⁵ Ainsi à Châteauneuf le couple Mercure et *Maia* succède à des dieux indigènes, *Limetus* et sans doute une parèdre, puisque le temple comportait deux *cellae*. Une dédicace de Metz *Maiabus* (*C.* 13, 4303) rapproche *Maia* des *Matres*.

⁶ Sur un gobelet d'argent augustéen, aux connotations mythologiques celtes, on pourrait voir dans le dieu couché au torse un dieu-père créateur-destructeur, Cernunnos, associé au cerf, au loup et au serpent (Zavaroni 2004) plutôt qu'un Apollon augustéen celtisé (Picard 1979) et dans le dieu assis recevant des pièces d'argent d'un corbeau le dieu-fils Lug, associé à l'aigle et au sanglier (Olivarès-Pedreno 2008, 213-214), rédempteur des âmes qui se réincarnent (Zavaroni 2004). On sait le rôle joué par des corbeaux dans la fondation de Lougoudounon (Plutarque *De Fluviis*, IV, 6). Les deux frères fondateurs ne seraient que deux des faces de *Lug* guerrier (*Atepomaros*) et sage aux dons prophétiques (*Momoros*). Lug-Mercure aurait été ensuite identifié au *Genius amantissimus* de Lyon (Audin, Couchoud 1955, Wuilleumier 1936, Gricourt 1997, 251-255). La divinité panthée d'un *aureus* d'Antoine serait Lug (Hatt 1986b, 252) ou le Génie de Lyon assimilé à Lug et à Mercure (Boucher 1976, 124) ou même un Aion Panthée (Turcan) ; Voir Gricourt 1997, 252. On connaît à Lyon des statuettes de bronze de Mercure au « type gaulois » ; en Gaule les traits d'un empereur, tels Néron et Titus à Lyon même, n'apparaissent que sur ce type (Boucher 1976, 106-107, 109 ; Reinach *Rép.* II, 155, 9 ; Babelon Blanchet BN. 836), illustrant a posteriori la formule de l'augustalisation.

Allobroges, Ambarres) ou leurs représentants¹. Elles devaient être placées sous la protection et la garantie d'un grand dieu celtique qui pourrait être *Lug*² (le dieu des serments) plus tard interprété en Mercure³. Le pouvoir romain a-t-il patronné l'*interpretatio* de *Lug* en Mercure et son association au culte impérial ? Drusus, en fondant l'Autel du Confluent, aurait choisi comme date de la fête annuelle des Trois Gaules le 1^{er} août non seulement parce qu'elle était dans le mois où Auguste avait célébré son triple triomphe mais aussi parce qu'elle coïncidait avec la grande fête saisonnière celtique de Lugnasad en l'honneur de *Lug*-Mercure⁴. En réalité le sanctuaire fédéral n'a aucun lien avec l'ancien *Lug*⁵, mais le choix de la date a pu découler du désir de profiter de la célébrité d'une fête traditionnelle attirant la foule. Tibère ensuite a pu associer, dans le sanctuaire municipal du culte impérial, à Rome et Auguste, les *dii deaeque lugdunenses* parmi lesquels on pouvait sans doute compter Mercure et Maia qui d'ailleurs reçoivent tout logiquement le titre d'Augustes dans trois textes contemporains, dans un sanctuaire voisin (supra p. 107-108). Plutôt que d'une intervention officielle directe des autorités impériales dans une éventuelle *interpretatio* de *Lug*, qui dut être réalisée par les autorités municipales, il faudrait parler d'une reconnaissance impériale. En tout cas le souvenir d'un enclos préromain réservé à des activités politiques « internationales », la jonction d'une *imago* de Tibère aux *signa* de Mercure et Maia, considérés peut-être comme des *dii patrii*, héritiers de prédécesseurs gaulois, dans un sanctuaire construit *solo publico* à proximité du sanctuaire municipal du culte impérial, tout conduisait à l'association du pouvoir impérial avec ces *dii lugdunenses* et donc à leur augustalisation.

Chez les Ambarres Mercure est le dieu le plus important de la cité. A Briord Mercure Auguste est probablement un dieu hybride patron du *vicus Brioratensis*⁶. Le *proscenium* du théâtre du sanctuaire (complexe Temple-théâtre) était consacré *in honorem domus divinae*

¹ Le site a livré des milliers de débris d'amphores vinaires italiques « sabrées » et d'ossements de porc et de mouton. Un possible enclos semblable dans les fouilles de la rue du Souvenir (Maza 2003). Les amphores décapitées, le vin répandu, la viande offerte seraient la transposition des restes humains exposés dans les sanctuaires des « Mars » celtiques du nord de la Gaule. Le théâtre et l'odéon voisins de ce site joueront plus tard le même rôle de rassemblement selon une organisation hiérarchique très stricte. Or le théâtre est précédé d'un vaste enclos bâti (le « prétoire de Plancus ») qui rappelle l'ancien enclos celtique (Poux 2003).

² Une fontaine claudienne des Choulans est dédiée à *IOM* à l'occasion de la victoire britannique de l'empereur né à Lyon. La tête du cyclope – présent aussi dans certains sanctuaires, sur des vases Satto - qui la décore curieusement serait une allusion au géant borgne Balor vaincu par Lug d'après l'épopée irlandaise, la mythologie celtique servant ici à commenter la victoire récente de l'empereur. Ce dernier, agissant sous la souveraineté suprême de Jupiter, à qui la victoire est rapportée, est comparé ou associé au dieu Lug, qui se cacherait à Lyon sous Mercure (Hatt 1973, 466-469) appelé précisément Auguste sur une dédicace trouvée dans le même quartier.

³ Poux 2003, admet cette *interpretatio*, l'archéologie confirmant la toponymie de Lugdunum, « mont de Lug » ou « mont de lumière », les deux étymologies ne s'excluant pas, car Lug est le dieu « lumineux ». La viande de porc prédominante dans les festins renverrait à une épithète de Mercure : *Moccus* (« le porc »).

⁴ F. Le Roux 1970.

⁵ Maurin 1986.

⁶ Le grand sanctuaire avec théâtre (*CAG* 01, 185, 99) des *vicani Brioratenses* lui est consacré à Briord où il reçoit le titre de *deus* (*C.* 13, 2424, 2462, Gschaid 1994, 172). *Deus Mercurius* est associé à Apollon à St Rémy-du-Mont (*C.* 13, 2579), ce qui est rare dans le panthéon romain.

deo Mercurio (C. 13, 2462), ce qui laisse entendre que des statues de la famille régnante pouvaient se dresser aux côtés du dieu, ce qui justifierait son titre d'Auguste¹. Chez les Eduens à Chalon-sur-Saône où Mercure est particulièrement bien représenté² *Deus Mercurius Augustus* semble bien être interprété. Outre le statut pérégrin du fidèle, *Habro* fils d'*Avitus*, la stèle présente des reliefs maladroits mais significatifs: un grand Mercure debout, nu, un manteau flottant noué sur sa poitrine, tient le caducée de la main gauche et une bourse de la main droite. Les animaux habituels l'accompagnent: bouc, coq, tortue. Mais, détail inhabituel, à la gauche du dieu, un petit personnage³, bras croisés, domine un serpent⁴ qui se dresse vers lui (ESP 2132). Sur la face latérale droite de la stèle sont sculptés deux *phallus*, qui avec le serpent, rappellent la puissance fécondante masculine⁵. A Berthouville Mercure *Kannetonensis* est le patron de la communauté locale de *Kannetum* (*pagus* ?)⁶ chez les *Lexovii* ; il est honoré par des citoyens, des affranchis, des pérégrins à l'onomastique celte et peut-être aussi par des voyageurs. Ce sanctuaire rural, de route et de frontière⁷, composé de deux temples voisins de tradition celte et d'un théâtre, a fourni un trésor d'argenterie très riche (patères, vases, statuettes) des I^{er} et II^e s.⁸ Les représentations de ce dieu interprété, que les inscriptions désignent le plus souvent avec les épicleses d'*Augustus*, de *deus*, parfois de *Kannetonensis*⁹, réalisées par des ateliers gaulois sont classiques mais avec des traits propres à la Gaule¹⁰. La parèdre que laisse supposer la seconde *cella* n'est pas mentionnée par les textes mais est représentée aux côtés de Mercure sur une coupe et une casserole (fin II^e s.) sous la forme de Maia¹¹, *interpretatio* possible de *Rosmerta*. Ce dieu tutélaire local¹ a été associé au *Numen* impérial (supra p. 115-118), ce qui peut expliquer l'augustalisation.

¹ Dans le *vicus* de Belley Mercure est associé au *Numen* impérial (C. 13, 2501).

² C 13, 2605-2609 et dans les environs (C. 13, 2631, 2636). A Saintenay un temple de Mercure (*Aug sacr deo Mercurio*, C. 13, 2636) cotoie le temple d'une parèdre (Rosmerta ?) et à Champoulet (Loiret, Carnutes), Mercure cotoie dans le même sanctuaire Rosmerta et Apollon avec qui il partage l'épithète topique de *Dubnocariaticus* tout en étant associé au culte impérial (AE 1980.642-644).

³ Ce serait Esus naissant protégé par Teutatès-Mercure (Hatt 1989, 221-242) ou plutôt le dédicant (Deyts 1992, 117).

⁴ Il ne s'agit pas ici du serpent à tête de bélier, animal chtohnien figurant souvent sur les reliefs de Cernunnos.

⁵ Dans des figurines de terre cuite des serpents sont associés au dieu et son sexe est intentionnellement souligné ; les représentations de *phallus* sont plus rares (un graffite au sanctuaire de La Roche à Poitiers), traits évoquant la puissance fécondante du dieu (Rodriguez 2005, 401).

⁶ Mercure patron d'une communauté locale, mais profondément romanisé (Van Andringa 2002, 136).

⁷ CAG 27, 151, 94-99, Grenier 1960, IV, 768. Il serait proche d'une villa, dont le toponyme voisin de Villeret garderait la trace. Son propriétaire pouvait être *Q. Domitius Tutus*, principal donateur du trésor (Babelon 1916, 32).

⁸ Babelon 1916. Les pièces de *Q. Domitius Tutus* sont du I^{er} s., les autres du II^e s.- d. III^e s.

⁹ *Augustus*, 11 fois, *Deus*, 2 fois, *kannetonensis*, 3 fois (dont une abrégée en « C », C 13, 3183, 1-24).

¹⁰ Barate 1989, 89-91, aussi Boucher 1976, 114). Il en est de même pour la possible statue de culte du dieu de 56,3 cm de haut et d'un Mercure « à la chlamyde » de facture provinciale (A.K.H. in Baratte 1989, 97 ; Boucher 1976, 112-114).

¹¹ Barate 1989, 92, 94.

A *Riobé/Châteaubleau*², important *vicus* cultuel et artisanal sur la voie d'Agrippa de Lyon à Boulogne, près de la frontière des Meldes et des Sénons, le sanctuaire de l'Aumone est composé de plusieurs *fana* alignés et associés à un théâtre dans le même péribole. Un puits sacré au centre d'un de ces *fana* – de forme hexagonale – a livré en même temps qu'une statuette d'Epona et des statuettes ou appliques d'équidés, une patère en bronze de type Canterbury portant l'inscription *Deo Mercurio Solitumaro Aug(usto)* gravée au poinçon. L'épiclèse celte connue comme anthroponyme est le seul emploi attesté pour un dieu. Elle signifierait « aux très grands yeux », « à la grande vue » et renverrait à la fois à l'œil, à la vue et au soleil³. Cette macrophtalmie permettrait de retrouver dans ce Mercure des caractères de Lug⁴, guérisseur et visionnaire⁵. P.-Y. Lambert conteste cette étymologie et rattache le terme à la notion de « profit, gain, bénéfice » qui convient autant au dieu romain qu'au principal dieu des Gaulois tel que le présentait César⁶. Si ces attributions ont prévalu ici, la situation frontalière du sanctuaire en laisse supposer d'autres liées à la protection du territoire.

En Belgique à Beauvais une stèle à sommet triangulaire (ou pilastre sculpté sur trois côtés) de 1-25 p.C. (?) décorée d'un haut relief portant une inscription à Mercure Auguste⁷, provient d'un *sacellum* du *suburbium*, proche de *villae* et sans doute de nécropoles⁸ à Marissel. Sa représentation est classique⁹ à l'exception du visage barbu et les deux côtés de la stèle sont décorés de serpents à tête de bélier¹⁰, de dauphins et de disques¹. Mercure dont

¹ La présence d'ex-voto en forme d'yeux laisse entendre également une fonction curative. On peut aussi comprendre ce type d'offrande fréquent en Gaule comme la volonté d'attirer l'attention du dieu sur le cas du fidèle (Dondin Payre 2012).

² Gricourt, Hollard, Pilon, 1999.

³ Mercure-Lug semble associé dans ce sanctuaire à Epona et au cheval (représentés par des statuettes et des appliques). La mythologie irlandaise présente Lug comme le fils d'Epona/Rhianonn/Macha, la déesse souveraine, né lors de la nuit de Beltaine (1er mai), fête du soleil-Bélénos (ce dernier serait un autre aspect de Lug) (Gricourt, Hollard 2002, 139-159).

⁴ Une statuette en bronze de Mercure de facture gauloise (IV^e s.), copie miniature de la statue de culte (?), trouvée à proximité, représente le dieu avec des yeux en amande immenses, ce qui traduirait plastiquement l'épiclèse. Cette macrophtalmie est attestée ailleurs (Gricourt 1999, 147-149, 152-156, 160-165).

⁵ La macrophtalmie signe de la capacité du dieu à guérir les maladies ophtalmiques, mais également de sa capacité à voir l'invisible, à obtenir magiquement – comme les anciens chamanes - l'illumination intérieure qui débouche sur une connaissance (*Visucius*, le Savant) et une efficacité d'action (guérison, prophéties) (Gricourt et al., 1999). Des ex-voto en forme d'yeux ont été trouvés.

⁶ Lambert 2008 a et b, qui récuse aussi la signification donnée à la macrophtalmie étant donné que ce trait iconographique est fréquent en Gaule pour des dieux différents.

⁷ Longtemps considérée comme apocryphe. Regravée à la fin du XVII^e ou au début du XVIII^e s. (Leblond 1905), elle fut établie à partir d'un texte en mauvais état mais reconnu comme authentique (Wuilleumier *ILTG* 359).

⁸ Flémolant 2004. *CAG* 60, 057, 1378-13, *CAG* 60, 57, 137.

⁹ Le dieu debout, porte la chlamyde, un pétase ailé, tient une bourse et un long caducée.

¹⁰ Le caducée rappelant des serpents entrelacés accompagne à plusieurs reprises le Mercure gallo-romain dans figures en terre cuite ; des serpents à têtes de bélier accompagnent Mercure, ici et ailleurs (Rodriguez 2005, 401). Le casque d'apparat d'Agris du IV^e s a.C. portant l'image du serpent cornu a été trouvé dans la fosse (de fondation ?) d'une grotte vouée à un culte chthonien (Gomez de Soto, Milcent 2003, 112). Mais le serpent criocéphale serait le symbole romain ou gallo-romain plutôt que gaulois d'un dieu des eaux guérisseur

barbe et les symboles évoquent un contexte celtique apparaît comme un dieu garant de prospérité et de fécondité, intermédiaire et conciliateur, psychopompe – surtout si la stèle se situait comme on le pense dans un contexte funéraire. Il est sans doute un dieu interprété, peut-être une version privée du dieu poliade, Mercure qui, semble-t-il, occupait un temple rond au centre de la ville. L'épithète Auguste pourrait alors être le reflet de la dédicace du sanctuaire principal.

En Germanie : La présence de Mercure le long du Rhin doit s'expliquer par des raisons commerciales et par l'influence des marchands lyonnais². Le dieu est romain³ ; pourtant dans certains cas il peut s'agir d'un Mercure hybride⁴. A Augst ce dernier peut être le titulaire du sanctuaire du Schönbull, vaste complexe flavien théâtralisé – sur le site d'un sanctuaire laténien, aligné sur un autre sanctuaire, de tradition celtique - dominant la ville, et en relation avec le théâtre-amphithéâtre situé en contrebas par un escalier monumental. On peut supposer que le sanctuaire associait une divinité poliade au culte impérial, comme le faisait le complexe du Cigognier d'Avenches qu'Augst a pu vouloir imiter⁵. Ces éléments plaident en faveur d'un dieu interprété comme Mercure⁶, peut-être Mercure *Cissonius* attesté

(Bourgeois 1991, 73-81) ou un symbole chthonien gaulois de fécondité (bélier), de fertilité, d'abondance et du monde souterrain et de l'Outre-tombe, parfois attaché à Cernunnos (Watson 2007, 60-61, 82). L'association de ce dieu à Mercure et à Apollon est attestée par la stèle de Reims, celle de Mercure et d'Esus par la stèle de Trèves (Deyts 1992, 35-46).

¹ Le caducée est formé de deux serpents entrelacés se terminant en fausse lyre. Sous toutes réserves, la fausse lyre – si le motif n'est pas purement ornemental - serait le symbole de Rigani ; les serpents à tête de bélier seraient ceux d'Esus et les dauphins (symboles des eaux supérieures) et les disques seraient des symboles funéraires évoquant des conceptions orphico-pythagoriciennes, adoptées par les druides, concernant la météempschose et le transfert des âmes dans le séjour lunaire. On aurait ici l'association de Teutatès, Rigani, Esus (Hatt 1989, 250-252). Interprétation à considérer avec prudence.

² Un sévir lyonnais lui rend hommage à Salodurum (G260) et peut-être à Augst (G264). Il s'agit du dieu romain (indubitablement selon Van Andringa 2002, 274) et il en est de même à Lousonna, Rapperswyl, à Cologne (Eck 2004, 489-495. et Spickermann 2008). Pour Cologne, Hupe 1997, 122 ne se prononce pas sur la nature du dieu. A Misery le dédicant étant un néocitoyen, Mercure pourrait être interprété (G256).

³ Ainsi à Cologne la colonie consacre vers 80 un temple sur podium, une enceinte et ses dépendances à Mercure Auguste (Spickermann 2008, 84-89) à qui d'autres inscriptions du même lieu donnent l'épiclèse *Cissonius* et qu'elles associent aux *Matres Ahreccanae* (AE 1981, 672), ce qui pourrait indiquer une *interpretatio*. Mais nous sommes ici dans une colonie romaine et le temple se situait au cœur de l'espace civique, ce qui rend cette dernière moins probable : le temple aligné sur le Capitole et le temple de Mars face au Rhin présentait aux Germains les dieux garants de l'empire et donc des divinités bien romaines. voir Eck 2004, 489-495.

⁴ A Izernore un vaste sanctuaire associé peut-être à des thermes était sans doute consacré à Mercure (dont une inscription a été trouvée dans le péribole) ; la découverte sur place de statuettes de Sucellus et de Jupiter à la roue ne suffit pas à faire de Mercure un dieu hybride.

⁵ Spickermann 2003, 155-157. Laur-Belart 1991, 85. A Avenches peut-être Mars Caturix associé au culte impérial.

⁶ Bien que tous les monuments qui le mentionnent aient été trouvés remployés dans le rempart du castrum. Spickermann 2003, 157, hésite entre le culte impérial et la (ou les) divinité(s) protectrice(s) de la communauté, antérieure(s) à la construction du complexe. Pour des cas de Mercure interprétant une divinité celtique chez les Helvètes, Fellmann 1975, 46, 201 ; la statuette du Mercure de Hölstein (Bâle), trouvée dans une villa gallo-romaine, porte le *cucullus* du dieu gaulois (*Genius cucullatus*), mais le pétase classique. Une famille de néocitoyens particulièrement fidèles à Mercure a pu s'adresser au dieu hybride qualifié d'Auguste (*Q Attius Messor* (G263) que l'on retrouve sans doute en C. 13, 5258 (*M [et Q. Sa]nuci Atti Sanfuci filii Quir. Messor et Melo*).

sur place¹. Son importance à Augst est soulignée par le don d'un sévir de la colonie à Mercure Auguste sur l'espace public (le sanctuaire du Schönbühl² ?), avec autorisation du Conseil. De même à Eburodunum, où Mercure Auguste reçoit un culte public et populaire (G253), il est honoré dans un sanctuaire guérisseur aux côtés d'Apollon et de Mars Caturix³ et doit faire partie des divinités principales du *vicus*. Chez les Triboques dans le sanctuaire de Mercure à la Wasenbourg (près Niederbronn), le dieu, nommé Auguste ici (G276), apparaît comme la principale divinité de la *civitas*, attestée seulement depuis le début du II^e s., dans de nombreux petits lieux de culte dispersés dans la vallée du Zinsel (dans des villages ou des *villae*)⁴. L'histoire du peuplement de la cité – mélange de Triboques déplacés, de militaires, vétérans et de colons – n'a pas favorisé l'affirmation de la tradition triboque, si bien que le dieu romain Mercure s'est imposé à tous dans cette *civitas* composite comme le dieu civique par excellence⁵ adopté par une communauté locale. A Altrip chez les Némètes (ou Borbetomagus?, Vangions), Mercure Auguste honoré par un édile néocitoyen (G277) est le deuxième dieu de la *civitas* après Jupiter. Ses épiclèses (*Cissonius*, *Visucius*, *Toutenus*) paraissent impliquer une dimension indigène. Il doit être, après Jupiter, le dieu principal des Némètes, mais aussi des Vangions⁶. Dans le même sanctuaire était dressée une colonne de Jupiter, ce qui semble confirmer et la fonction communautaire et la nature partiellement indigène des deux dieux.

2 - Mars Auguste

¹ Sur un relief (150-250 p.C.) trouvé en remploi, des éléments iconographiques et un graffiti mentionnant *Cis[sonio]* font de Mercure une divinité interprétée, conservant des traits indigènes marqués (Grezet 2009). Mercure est un dieu important immédiatement après le dieu poliade principal Apollon (3 occurrences contre 4/5 en ville et 5 contre 8 pour l'ensemble de la cité).

² Laur- Belart 1991, 85.

³ Le dieu, sans l'épiclèse, est associé par un pérégrin, *Togirix*, à Apollon et à Minerve (C. 13, 5055), association inhabituelle qui laisse subodorer la nature hybride du dieu. Il était guérisseur auprès de certaines sources en Gaule (Paunier 1992).

⁴ Il n'y possède pas de sanctuaire central – celui du Donon n'étant pas certain ; Mercure est présent au Donon d'où le sanctuaire pouvait embrasser tout le territoire (Voir Spickermann 2001, 423-426), comme il convient au dieu protecteur de la *civitas*, tel le Mercure arverne du Puy-de-Dôme. Sur Wasenbourg, *Inf arch Gallia* 30, 1972, 416-417.

⁵ Attesté aussi bien à Argentorate que dans les sites montagneux (Spickermann 2001, 421-429 ; aussi Liertz 1998, 176). Le Mercure barbu avec deux Epona de Strasbourg, signifierait un pouvoir très étendu et universel (Euskirchen 1993). Un cas semblable, mais avec une connotation purement locale, apparaît chez les Ubiens avec le culte des *Matronae* créé aussi au II^e s.p.C. pour définir des identités locales dans le cadre romain (Woolf 2001/2003 ; Liertz 1998, 176).

⁶ Häussler 2008e, 199-300, Spickerman 2001, 419-420.

Le Mars «gallo-romain», difficile à identifier est sans doute l'héritier de divinités gauloises attachées à la fonction guerrière¹, que l'archéologie semble attester dans le Midi comme dans le nord², d'un dieu polyvalent³. Il pourrait recouvrir *Esus* – le « dieu », le « bon maître »⁴ – ou *Teutatès*, le dieu de la tribu⁵ – celto-irlandais : *Tuath* -, fonction partagée avec Mercure (supra) ; la confusion de l'*interpretatio* est bien le signe de l'inadéquation des deux panthéons qui rend nécessaire le recours à plusieurs dieux romains pour rendre compte d'un seul dieu gaulois⁶. La fonction guerrière, capitale pour les tribus des temps troublés des II^e-I^{er} s. a.C., ne doit pas faire négliger les autres fonctions protectrices attendues d'un dieu tutélaire de la communauté : santé, fertilité, prospérité, que pouvait d'ailleurs assumer aussi le Mars romain⁷. La spécificité de ce dieu en Gaule romaine

¹ Vries 1977, 64-69, ne se prononce pas. La fonction guerrière était assumée par les *equites* gaulois mais étroitement contrôlée par la classe sacerdotale. Cela expliquerait la dualité de Mars qui recouvrirait en *interpretatio celtica* le dieu-roi *Nuadu* de première fonction qui régit la guerre sans la faire et le « champion » *Ogme* - souvent interprété en Hercule aussi - qui agit dans le combat par la force et la magie (Le Roux, Guyonvarc'h 1990, 134-135, Le Roux 1965, 183, 1986, 435). Mais cette fonction guerrière perceptible dans la mythologie irlandaise est interprétée de façon bien affadée en plusieurs dieux d'époque romaine (Le Roux, Guyonvarc'h 1990, 111-129, Le Roux 1965, 176-182). L'idéologie martiale de l'élite, répandue dans la société tribale celto-germanique préromaine, se maintient encore dans le Nord-est de la Gaule, notamment jusqu'à la fin du I^{er} s p .C. chez les Bataves où le principal dieu guerrier préromain a été interprété en Hercule (*H. Magusanus* des Bataves) ou en Mars (Trévires, Rèmes) (Roymans 1993). Le choix de Mars a pu être guidé par cette ancienne « élite martiale » (Derks 1992) ; sur l'éthique de l'honneur et son lien avec la violence sociale et guerrière, Verger 2009.

² En Languedoc oriental et en Provence de nombreuses agglomérations s'installent, à partir du VI^e s a.C., sur le site de sanctuaires héroïques du Premier Age du Fer et les réutilisent ou en récupèrent certains éléments à titre de reliques pour affirmer la cohésion de la nouvelle communauté ainsi créée, notamment les statues d'« Accroupis » (guerriers héroïsés, VI^e-II^e s. a.C.) de ces sanctuaires primitifs insérées dans les murailles des premières agglomérations (VI^e s. a.C.) ou exposées sous les portiques tardo-hellénistiques de leurs sanctuaires (Garcia 2003). Ces images d'ancêtres guerriers ne furent-elles pas comprises, des siècles après, comme des divinités guerrières, protectrices de la communauté, elles-mêmes facilement interprétées par la suite en Mars ?

³ Mars serait un dieu des sommets, céleste et solaire mais aussi un dieu des eaux fécondantes et curatives, installé à proximité de confluent, de lacs, ayant pour parèdre des divinités des eaux, un maître du temps gardien des calendriers, un protecteur de la tribu, et à ce titre exerçant la fonction militaire : ainsi peu de fonctions échapperaient à ce Mars préromain (Thevenot 1955) ; polyvalence admise aussi par Gury 2006, 106. Il serait de ce fait le protecteur de la tribu celtique et plus tard des communautés gallo-romaines (Juffer, Luginbühl 2001, 99). Pour Hatt 1986, 414-421 et 1980, 121-138, 183-195, le dieu unique polyvalent attaché à la collectivité tribale préceltique aurait été syncrétisé avec des divinités celtes relevant du panthéon trifonctionnel des Indo-européens, ce qui expliquerait les confusions et hésitations de ces interprétations. Mars gallo-romain peut recouvrir des divinités préceltiques dans des régions moins celtisées (Allobroges, Voconces). La propagande officielle (Tibère, Claude, Flaviens) aurait largement favorisé ce Mars indigène, déjà promu par l'aristocratie guerrière locale loyaliste, afin de disqualifier le dieu des druides instigateurs des révoltes.

⁴ Duval 1957/1976, 34-35 ; Juffer, Luginbühl 2001, 13.

⁵ Duval 1957/1976, 29-31, 71-73 ; Gury 2003/2006, 105-107 ; Watson 2007, 51-52, 69. En Gaule romaine 90 épithètes indigènes différentes de Mars sont fournies par 200 documents épigraphiques. Ce fort régionalisme souligne l'héritage assumé d'un dieu tribal préromain, *Teutatès* ; le dieu est attesté sous l'Empire sous la forme *Totatès* par des graffites sur céramique en Auvergne (dieu de *Pagus*) et en Angleterre sur des bagues avec la gravure *Deo Totat.* et dans le Norique par l'épiclèse *Toutiorix/ianus* associée à Mars (Clemençon, Ganne 2008) ; pour les Romains ces Mars seraient peut-être des représentations divines des *civitates* gauloises (Juffer-Luginbühl 2001).

⁶ L'iconographie elle-même hésite : des représentations classiques de Mars nu, juvénile lui donnent en Gaule un aspect apollinien et mercurien (Gury 2006, 105-119).

⁷ Dumézil 1987, 241-244 ; Scheid 1992c, 37-39 (à propos de *Lenus Mars*).

est exprimée par la création d'un type iconographique nouveau propre à cette région¹. Ce Mars en jeune héros, aux traits alexandrins, dont la diffusion a pu être encouragée officiellement, permettait la récupération d'un dieu tribal - devenu dieu des nouvelles cités - en honneur dans les aristocraties guerrières d'après la Conquête et favorisait son rapprochement avec l'Empereur², souvent représenté par des statues « achilléennes », inspirées du modèle d'Alexandre *Cosmocrator*, et dont on attendait la protection.

En Narbonnaise: Dans la vieille colonie romaine de Narbonne notre Mars Auguste ne paraît pas être une divinité hybride malgré certains indices d'*interpretatio*³. Chez les Arécomiques il est certainement un dieu interprété⁴. Ses épiclèses nîmoises de *Lacavus* et *Britovius*⁵ sont indigènes (la seconde, celtique) et le doute n'est pas permis. *Britovius* fait de son porteur un « dieu de justice »⁶, donc un garant de l'autorité de la cité. Il est possible que *Mars Lacavus Aug*, dont la dédicace a été trouvée dans l'amphithéâtre ait été honoré dans une chapelle située dans les dépendances de l'édifice ou dans un *campus* d'entraînement des gladiateurs ou des *iuvenes*. Les dédicants, les *Adgentii*, qui consacrent à ce don le produit d'une collecte pourraient être une association (culturale, professionnelle ?)⁷. Un autre aspect est à considérer : les monuments de *Mars Lacavus* et *Mars Britovius* qualifiés d'Augustes ont été trouvés tous deux à proximité de l'enceinte augustéenne, l'un dans les arènes, l'autre à la Porte d'Auguste. Si ces pierres se trouvaient à proximité de leur emplacement d'origine, on pourrait penser à des lieux de culte de Mars locaux (de quartiers, de communautés ?) destinés à protéger la ville, à renforcer la protection sacrale du rempart. A Rome, avant l'Empire, les lieux de culte de Mars sont hors du *pomerium*, comme celui du Champ de

¹ Un Mars classique nu, jeune et imberbe éloigné du type de Mars Ultor, créé pour la Gaule (Boucher 1976).

² Gury 2203/2006, 117. Il y aurait eu une politique impériale de « récupération » des divinités tribales indigènes interprétées en Mars (Séquanes, Rèmes, Helvètes, Trévires, Allobroges), peut-être sous l'influence du *Concilium Galliae*, à partir de Claude et surtout sous les Flaviens ; des rapports existaient entre les cultes des cités et le culte impérial provincial (Pailler 1994, 172-176).

³ Mars peut y être une *interpretatio* de la divinité tutélaire éponyme locale *Naro* - nom tiré de la racine i.e. *-ner*, « la forte », « la vaillante » - assimilée à Mars par le biais de la déesse sabine *Nerio* parèdre de Mars (Gayraud 1981, 147-148). Ce phénomène d'*interpretatio* apparent dans le nom de Narbo Martius se retrouve dans d'autres colonies contemporaines dont la titulature porte le nom d'une divinité tutélaire interprétée officiellement (Pailler 2003). Mais pour Christol 2006, 73-75, il s'agirait bien du dieu romain symbole du pouvoir romain et patron des vétérans, choisi par les autorités lors de la fondation coloniale. Il est plus probable que le seul Mars Auguste attesté soit le patron des jeux comme le suggèrent sa découverte avec un carreau de marbre représentant une *venatio*, à proximité de l'amphithéâtre provincial (Barruol, « informations » de *Gallia*, 27, 1969, 407) et d'un possible *campus* d'entraînement, enfin le statut du dédicant qui pourrait être un affranchi (*cognomen* grec de *L. Accius Lemnus*) lié aux jeux.

⁴ L'*interpretatio* est prouvée par la fréquence des *Mars suos*, des épiclèses indigènes (outre *Britovius* et *Lacavus*, *Budenicus*, *Magius*). Elle est d'ailleurs courante aussi pour Jupiter, Silvain (Christol 2006). Le sanctuaire de Balaruc-les-Bains est celui d'un Mars interprété (Bermond 1998, Christol 1998).

⁵ Holder, 1891. *Britovius* est à rapprocher de *Britomartis* et un dédicant à *Mars Britovius* non Auguste porte le *cognomen* religieux de *Martialis* (C. 12, 3083). [*B*]ritus à Dijon, (Thévenot 1955, 45, 10). Jufer-Lubinduff 2001, 99 le rapprochent du domaine de la pensée et du jugement.

⁶ De *Britio*, « jugement » (De Bernardo-Stempel 2007, II.9/k ; Delamarre 2003, 89).

⁷ On peut songer aux *Primiani* de Périgueux donateurs d'un portique à *Tutela Aug*. (infra p. 716).

Mars¹. Il en était peut-être de même ici. La présence en ces deux lieux de figurations de taureau², animal attesté à Nîmes avant Auguste³, n'est peut-être pas sans rapport avec un Mars interprété. Dans le monde celtique, le taureau est souvent associé à Mars⁴ parfois tricornu. N'aurait-on pas voulu ainsi associer à la protection impériale, illustrée par le rempart offert à la ville par Auguste, la protection de divinités locales indigènes interprétées en Mars ? A Lattes non seulement le dieu reçoit le titre de *deus*, mais il est associé au Génie de la colonie de Nîmes selon la dernière interprétation du texte par M. Christol⁵, ce qui en fait vraisemblablement le dieu de la communauté restreinte des *Lattarenses*, un dieu topique⁶. Il est en effet significatif que les *fabri et utriclari Lattarenses* aient associé leur divinité protectrice au génie de la colonie pour souligner leur intégration et reconnaître une dépendance marquée par le fait que le monument soit offert pour leur compte par un sévir nîmois évergète. L'*interpretatio* doit être à l'œuvre aussi à Uchaud et St Martin-du-Crès. Chez les *Helvii*, on ne relève qu'une seule dédicace à Mars Auguste : le titre de *deus*, le lieu de découverte sur le plateau de Crussol, site d'un probable *oppidum* celtique, en situation dominante et protectrice par rapport à l'agglomération secondaire sise en bordure du Rhône nous incitent à voir en lui un dieu interprété tutélaire de la communauté locale⁷. A l'est du Rhône, chez les Cavares, dans une série de 20 autels de Mars du III^e s. trouvés dans le puits d'un sanctuaire à St-Didier près de Carpentras, le titre d'Auguste apparaît une seule fois. Porteur ici de l'épiclèse, *Nabelcus*, Mars très présent en Haute-Provence, notamment dans les monts du Vaucluse succède, pour G. Barraol⁸, à un dieu indigène préexistant, au nom inconnu, qui aurait porté ce titre. Son étymologie celtique en fait un nom royal⁹ ou même

¹ Scheid 2003/2006, 37; les rites de Mars ont lieu « à l'extérieur de la chose ou de la communauté à protéger ».

² Dans la travée 1 de l'amphithéâtre, daté de la fin du I^{er} s., monumentalisée en porte triomphale, le fronton est supporté par deux protomés de taureaux (Dardé, Lassalle 1993, 95. Voir *CAG* 30, 311, 345) – et peut-être deux autres à l'arcade inférieure. De même la clé de voûte de chacune des deux arches de la Porte d'Auguste est surmontée d'un protomé de taureau (de la fin du I^{er} s. ; Dardé, Lassalle, *id.* 55).

³ Le taureau était présent à Nîmes à l'époque préaugustéenne : une sculpture de taureau acéphale a été trouvée dans le bâtiment à portique tardo-hellénistique au sud du Temple de Diane.

⁴ Marco Simon 2006.

⁵ *Deo Marti Aug(usto)/ et gen(io) col(oniae)* (Christol 2004a, 69-71). Mais Demougeot 1966, restituait *Deo Marti aug(usto)/ et gen(io) col(legii) sevir(or)um aug(ustalium)* alors que Arnal, Majurel, Prades 1974, V, 257, suggèrent *gen(io) col(legii) ... fabr(or)um et utriclar(iorum) Lattar(ensium)*.

⁶ Malgré Em. Demougeot 1966, 90-91, pour qui Mars Auguste est le dieu dynastique qui donne la victoire à l'empereur. Ce Mars, dieu topique, pourrait être aussi le génie des collèges de *Fabri et Utriclarii Lattarenses* (Monteil, Sanchez, 2002, 483).

⁷ Blanc A., Carte archéologique de l'Ardèche, 23 n° 98, 71 n° 96, le tient cependant pour romain.

⁸ *Nabelcus* est un terme indigène (préceltique ?) exclusivement régional, appliqué au seul Mars et jamais invoqué seul; il serait donc un surnom local de Mars (Barraol 1963, 351-352). Dieu préceltique polyvalent des Alpes méridionales, ultérieurement celtisé (IV^e-III^e s. a.C.) au moyen d'épithètes (*Albiorix, Nabelcus*)? (Hatt 1975-1976). Mais l'appellation de Mars a pu être donnée à des divinités indigènes différentes, protectrices de régions réduites. Des théonymes indigènes non associés à des noms de dieux romains existent (*Albarinus* en 1-50 p.C., Christol, Janon 2004b ; *Melovius, Albiorix*, Christol 1997) et *Mars Albiorix* en Haute Provence.

⁹ *Nabelcus* signifierait en Celtique « qui est au point central », « à l'omphalos » (Guyonvarc'h 1963, 372).

cosmique¹, et désigne *Mars Nabelcus*, son interprétation romaine, comme le dieu tutélaire d'une communauté indigène montagnarde, rurale et pastorale très attachée à ses traditions. De même à la Forêt-St Julien dans le Champsaur, Mars Auguste recouvre un dieu indigène. G. Barruol² note en effet que les nombreuses divinités tutélaires, salutaires et topiques, protectrices de petites communautés, ont bien résisté à l'assimilation dans les Alpes et lorsqu'elles ont été interprétées, c'est en Mars de préférence, à l'exclusion de Mercure. C'est le signe que, malgré leur intégration dans la colonie de Carpentras, elles ont pu conserver une identité forte marquée par la fidélité à un dieu local, même interprété.

Chez les Voconces Mars est doté de nombreuses épicles indigènes³; sans aucun doute il est ici aussi l'héritier du dieu de la (ou de certaines) communauté indigène. Constatant les progrès de Mars, contemporains du déclin de Mercure, dans la période d'insécurité de la fin du II^e et au III^e s., R. Carré en conclut qu'il est un « dieu guerrier ... imploré en tant que protecteur du groupe » qui devient le plus grand dieu des Voconces. Ainsi Mars se serait « indigénisé » en absorbant non seulement des dieux locaux mais aussi le grand dieu organisateur du ciel, présent sans doute au Châtelard, et souvent interprété en un Jupiter à la roue⁴. Deux des trois Mars Augustes voconces portent le titre celtique significatif de *Rudianus* qui signifie « le Rouge », « le frappeur ». Ce surnom spécifiquement militaire du grand dieu des Voconces a fini par désigner la région du Royans⁵, ce qui souligne son caractère de protecteur de cette communauté locale plutôt que de toute la cité⁶. Cependant le choix de Mars pour désigner un protecteur local traduit sans doute la volonté de souligner l'intégration de la région dans la cité en adoptant le dieu qui traduit alors le mieux les liens communautaires : le Mars local ne serait en fait qu'un avatar du grand Mars voconce⁷.

¹ Sterckx 2005, 241, le rattache à une racine signifiant « moyeu, axe (d'une roue) », se rapportant à l'axe cosmique, support du ciel, dressé au centre du monde, c'est-à-dire dans un lieu central de la communauté.

² Barruol 1963, 361-363 ; Christol 2006, 78-79. Ses épithètes de Haute Provence sont, outre *Nabelcus*, *Carus Cicinus*, *Bruatus*, *Belado*, et près de La Batie-Monsaléon le dieu indigène *Allobrogicus* est interprété en Mars.

³ Barruol 1963, 365-367. En particulier le titre royal celtique d'*Albiorix*, « Roi du Monde » (Sablet, C 12, 1300, Guyonv'arch 1966, 369 ss). *Belado*, *Nabelcus*, *Masuciacus* (qui indiquerait un rapport avec une famille, un domaine ou une portion de territoire, Desaye 2003, 211). Mars est associé au II^e siècle au dieu éponyme de Vaison, *Vasio* (C. 12, 1301).

⁴ Carré 1978, 124, 127, 1981, 135, 137 ; Le glissement de ce dieu du ciel/Jupiter à Mars dans des temps troublés aurait été facilité par la tenue militaire de l'*imperator* que porte le Jupiter à la roue de Séguret (I^{er} s.). Ainsi le Mars des II^e-III^e s. concentrerait les première et deuxième fonctions divines i.e. Mais un tel dualisme serait une des caractéristiques du Mars celtique (Le Roux 1965).

⁵ Benoit 1959, 64. Le titre a été expliqué par la couleur rouge des roches du Royans. Mais il faudrait plutôt voir dans « le Rouge » un titre militaire ou souverain. Un dieu *Rudianus* est également attesté en Provence (représenté sous la forme d'un cavalier, représentation solaire ?). Le Royans était nommé *pagus royannensis* au XI^e siècle (Thévenot 1955, 104-110). Lacroix 2007, 53, 137.

⁶ Occupant la haute vallée du Quint, petite unité géographique cloisonnée, cette communauté, fermée sur elle-même, peut-être dépendante des *Vertamocorii* (Desaye 2003, 211), a conservé sa forte spécificité.

⁷ Mars seul est honoré 4 fois à Vaison mais jamais à Die.

Mars vient en deuxième position après Mercure chez les Allobroges¹ et y jouit d'une prééminence officielle et de la faveur des élites : il dispose dans la capitale, Vienne, d'un temple² et d'un sacerdoce, le flaminat de Mars, charge prestigieuse³ instauré sans doute sous Auguste lors de la création de la colonie latine. C'est dire l'importance de ce dieu dont le culte peut être observé aussi dans les *vici* de l'est de la cité⁴, une importance et une extension qui s'expliqueraient bien dans le cas d'une récupération d'un culte traditionnel⁵. Il ne fait aucun doute que Mars est le grand dieu national et souverain des Allobroges de l'Indépendance, interprété à la Romaine⁶ même s'il est difficile de percevoir sa nature puisqu'il ne reçoit jamais d'épithète indigène, contrairement à Mercure, Apollon ou Jupiter⁷, signe de la profonde romanisation subie par son (ou ses) prédécesseur, incapable de résister fortement. Cette situation originale doit s'expliquer par la politique de la classe dirigeante⁸ qui a pu être influencée par la promotion contemporaine du culte de Mars Ultor à Rome⁹. Le dieu du chef-lieu s'imposa ensuite aux *pagi* et autres subdivisions du territoire où il fut adopté de préférence pour recouvrir la divinité locale principale¹⁰ : ainsi sous l'impulsion de la capitale allobroge s'opérait l'unification religieuse de peuples divers, cohésion qu'était censée réaliser la colonie nouvellement créée ; la conséquence en fut la disparition rapide de toute trace des dieux indigènes locaux absorbés dans Mars¹¹. Les divers aspects de ce dieu souverain¹² ne peuvent être abordés qu'indirectement : il apparaît salubre et fécondant

¹ Sur 20 dédicaces à Mars le dieu reçoit huit fois le titre d'Auguste, soit un ratio remarquable de 40 %, supérieur à celui de Mercure Auguste (11 sur 42 soit 26,19 %)

² Thévenot, 1955, 77-78. Pelletier 1982, 2001, 233.

³ Venant après celle de flamine de Rome et Auguste elle fut ensuite subordonnée au flaminat de la Jeunesse créé ultérieurement et attesté dès la deuxième moitié du I^{er} s. (Bertrand 2000, 235. Gasco 1997, 99). Dans les Trois Gaules, les flamines de Mars sont des prêtres officiels de haut niveau d'un Mars interprété et poliade (Rennes, Trèves) ; il est impossible de dire si ces prêtrises bien romaines ont succédé à des prêtrises celtiques du type *gutuat*, attestées au Puy, à Autun, Mâcon (*gutuat Martis*) (Van Andringa 1998, 218). Hatt 1986, 418 constate que Mars est le seul dieu indigène qui ait gardé un sacerdoce celtique. Sur Mars et son flamine à Rennes, *AE* 1969/70, 405a et b (en 135 p.C.), Bousquet 1971, Chastagnol 1980, 1995, 29-35.

⁴ Bertrand 2000, 226.

⁵ Les quelques représentations du dieu sont toutes classiques et le montrent souvent dans sa fonction militaire (Bertrand 2000, 228-230). Mais cela n'infirmes nullement l'origine indigène du dieu interprété.

⁶ Rémy 1971, 285-286, *CAG* 73, 67. Résurgence de la grande divinité des Allobroges tardivement et incomplètement celtisée et dont l'association à Mars aurait été favorisée par Rome (Hatt 1986, 421).

⁷ Thévenot 1955, 77-78. Pelletier 1982, 233, 2001.

⁸ Lors de la création de la colonie latine, elle a dû choisir Mars, apte à identifier une divinité locale importante, pour en faire le dieu poliade (Christol 2006, 77).

⁹ Le dieu romain aurait enrichi la personnalité du dieu indigène sans lui faire perdre sa nature traditionnelle (Bertrand 2000, 234).

¹⁰ L'existence d'un *sacerdos Martis* à Ville-la-Grand, doublet local du *flamen Martis* de Vienne serait un autre indice du même phénomène.

¹¹ Christol 2006, 76-78. Dans un seul cas le titre de *deus* présente une connotation indigène.

¹² Bertrand 2000, 231-233.

d'après la localisation de nombre de ses sanctuaires dans des sites de confluent¹, dieu civique et guerrier garant et défenseur des limites, d'après les sites frontaliers de certains sanctuaires². Dieu « national »³, ce Mars multifonctionnel, est donc aussi un dieu tutélaire local bien implanté dans de nombreuses agglomérations secondaires où il est parfois le seul dieu attesté. Le caractère particulier de Mars apparaît dans ses associations – inhabituelles à Rome - avec d'autres dieux (Mercure ou Jupiter), signes d'une interprétation locale du Mars colonial, susceptible de recouvrir ici une divinité locale⁴ ; les multiples facettes d'un dieu indigène pouvaient difficilement trouver correspondance dans un seul dieu romain. Mars et Mercure y traduisaient un aspect de la souveraineté du dieu national des Allobroges mais le premier a fini par céder la place au second⁵. Ce dieu exprimant l'autorité et la protection à tous les niveaux de la cité ne pouvait manquer d'être associé, par le titre d'Auguste, à l'empereur, garant de la stabilité.

Dans les Trois Gaules :

En Aquitaine : Le trésor⁶, découvert dans une gravière de la rive gauche du Rhin, à Haselbach, a été interprété avec vraisemblance comme le produit d'un pillage que des Barbares germaniques auraient opéré lors de leurs raids en Gaule dans le troisième quart du III^e s. et perdu ou caché à leur retour, lors du passage du Rhin. Il est certain que ce trésor, au vu de l'onomastique des noms gravés sur des dizaines de plaques votives offertes à Mars, provient du sud de l'Aquitaine, et même probablement de chez les Convènes selon J. Gorrochategui⁷, qui voit dans le sanctuaire de *Leherennus* à Ardiège à proximité de Lugdunum Convenarum, le meilleur candidat possible⁸. Mais il se pourrait que les ex-voto d'argent proviennent d'un autre sanctuaire⁹ sinon du chef-lieu lui-même¹. Cette dernière

¹ Dans le sanctuaire curatif de Passy-les-Outards, proche de la limite avec les Ceutrons, des dédicaces *pro salute* sont émises par des magistrats dont un flamen Martis de Vienne (Bertrand 2000, 231. Thévenot 1955, 95). Des sites de confluent à Passy, à Thiez (Broise 1974, 78 ; *id.* 1973, 46 ; Thévenot 1955, 95).

² La présence du dieu est forte à proximité de la frontière des Ceutrons et en particulier dans la vallée de l'Arve le long d'une route conduisant de Genève chez les Ceutrons (Bertrand 2000, 231, 233-234). De nombreux toponymes martiens (Marsan, Marsay, Marsin), et la concentration d'un dizaine de dédicaces et de 4 ou 5 sanctuaires s'observent sur 60 km de la vallée de l'Arve (Broise 1974, 212).

³ A Mons Seleucus, un dieu tutélaire est appelé *Allobrogus* (C. 12, 1531), aussi bien que Mars (C. 12, 1534) (Hatt 1989, 157).

⁴ Christol 2006, 77. Mars et Mercure au col du Chat peut-être, tous deux associés à Jupiter à Genève (C 12, 2589), Mars et Jupiter à Douvaine (*id.* 2580).

⁵ Rémy 1994, 96, 179-204 et *id.* CAG 38, 67.

⁶ Parmi les 348 pièces du trésor figurent 129 plaquettes votives en argent dont 38 inscrites (AE 1999, 1127-1164).

⁷ Gorrochategui 2003, 27.

⁸ Cependant, à Ardiège si *Leherennus* est bien identifié à Mars (C. 13,108-114: *Mars Leherenn(us)*), Mars honoré seul porte le titre de *deus* et non de *dominus* (C. 13, 116, 117). Le personnage assis, chaussé et couvert d'une toge d'un bas-relief portant aussi des thèmes végétaux et un palme imposante serait une figuration de *Leherennus*, divinité maîtresse de la végétation (Fabre 1993, 181).

⁹ Il est moins probable (mais non impossible) que ce soit Aire-sur-l'Adour en raison de l'onomastique et du statut des dédicants (Fabre, « Le dossier religieux » in *ILA Landes et Pyrénées*, 4-5).

localisation a été rejetée récemment. Mais le dieu Mars était vénéré dans la capitale des Convènes sans que l'on puisse localiser son temple². Mars, qui vient immédiatement après Jupiter, devait être un dieu important de la cité, probablement un dieu poliade. Sur les 26 plaques d'Haselbach il est mentionné avec le titre – presque unique en Gaule³ – de *Dominus* (20 cas), souvent abrégé en *D(ominus)* et associé dans 6 cas à celui d'*Augustus*. *Dominus* est la traduction du nom local *Andossus* signifiant « Maître, Seigneur » porté par plusieurs dédicants et, ailleurs, par des divinités comme *Hercules Ilunnus Andossus*⁴. Il s'agirait donc d'un Mars indigène, « souverain » de la cité et/ou d'une subdivision étroite de son territoire (*pagus Riparius?*), comme il en existe tant dans la zone pyrénéenne⁵. La forme des plaques votives révélerait une influence celtique⁶ qui n'a pu effacer le substrat aquitain. J.-L. Schenck-David observe que, dans la cité, Mars est le seul dieu romain à être associé (ou assimilé) à des dieux indigènes (*Arixon, Dahus, Leherennus, Sutugius, Ergé, Ilun*) et il pense que l'*interpretatio* a joué dans le sens romain, puisqu'il est représenté, maladroitement, en Mars Ultor⁷, et qu'il s'agit d'un dieu guerrier comme l'étaient les nombreuses divinités protectrices des *pagi* convènes⁸. Marco Simon a étudié récemment une statuette en bronze (13,5 cm) du Musée de Madrid, d'origine pyrénéenne possible⁹, représentant un Mars au

¹ Deux sites ont été avancés pour la localisation d'un temple de Mars. Le premier serait le temple du forum (*CAG* 31/2, 321 ; Sablayroles 2005, 75-77). Ce temple tibérien dont la dédicace, sans doute en lettres de bronze doré, a disparu est difficilement celui de Rome et Auguste dont le culte, à cette époque, était pratiqué uniquement sur des autels (Fishwick) ; le deuxième serait dans la ville haute où plusieurs autels de Mars ont été découverts. Un des dédicants de Lugdunum (*Bonxorius Faustini f.*, C. 13, 242) a un homonyme sur les plaques d'Haselbach (*AE* 1999, 1152).

² Schenck-David 2010, qui souligne que tous les autels martiens de Lugdunum sont des remplois et ont été déplacés, si bien que l'on ne peut dire quelle était la localisation du sanctuaire martien qui a bien existé.

³ Un seul autre cas à Aire-sur-l'Adour : C. 13, 421.

⁴ Gorrochategui 2003.

⁵ *Mars Arixus* à Mont Serrat de Peyra (C. 13, 366), *Mars Leherennus* à Ardiège (C. 13, 108-114, 117), *Erge* à Montsérié, *Mars Sutugius* à Saint-Plancard (*ILTG* 45), *deus Costius Mars* à Laveau (Tarbelles, *AE* 1997, 1127), *Mars Dahus* à Gourdan, *Mars Ilunnus* et *Lelhunnus* à Aire (Aturenses, C. 13, 422-425) qualifié de *dominus* une fois (C. 13, 421).

⁶ Gorrochategui 2003, 42-46.

⁷ Schenck-David 2010, 212-213. L'emprunt d'une iconographie romaine est-elle la preuve d'une identité purement romaine du dieu ? Schenck-David 2010, 225, compare la formulation *Marti Leherenni* à la nomenclature des pérégrins ; elle exprimerait la référence au *numen* martien de *Leherennus*.

⁸ Ainsi pour le Mars d'Ardiège, son théonyme local de *Leherennus* pourrait venir de racines vascones, de *leher*, « écraser, détruire », ce qui conviendrait bien à un dieu tutélaire guerrier (mais aussi protecteur, guérisseur) ou de *lehen*, « le Premier » ou enfin de *leher* « le pin », renvoyant à un culte des arbres bien attesté dans la région ; une pigne ou un pin miniature figure sur une des lamelles d'Hagenbach en même temps que des lunules, symboles de renaissance et de salut. Gardes 2000, insiste sur la prédominance des peuples « aquitains » - illustrée par l'onomastique - au sud de la Garonne. Cependant le nom même des *Convenae* confirme les dires de Jérôme, *Contra Vigilantium* 1 et 4, selon lequel Pompée aurait fixé une population hétéroclite de réfugiés et de brigands ; le toponyme de Lugdunum est incontestablement celtique.

⁹ Une origine des Tarbelles ou même d'Aquitaine est loin d'être assurée. La statuette peut provenir de la partie celto-gauloise des Gaules, si ce n'est de la péninsule ibérique » (Fabre « Le dossier religieux in *ILA* Landes et Pyrénées, 4-5).

type de Mars Ultor, à classer sans doute parmi les Mars pyrénéens¹. Son casque est doté de trois cornes et sur sa cuirasse figure un énorme taureau à trois cornes aussi, surmonté de deux étoiles, ce qui renvoie à des traditions gauloises vivantes encore au III^e s. dans la région² notamment au taureau tricornu celtique³. Ce Mars serait-il *Lug* dont l'existence est attestée par le nom de la ville et la toponymie⁴ ? Dans la réinterprétation civique d'un dieu local en *Mars Dominus*, il est probable que l'*interpretatio* a dû fusionner à la fois un dieu aquitain, un dieu celte et le dieu romain, le titre de *Dominus* signifiant le maintien d'une forte identité indigène et l'importance locale de ce dieu poliade⁵, dieu du chef-lieu qui put recouvrir les divinités particulières des *pagi*. C'est ce qui peut expliquer la fréquence du titre Auguste attribué au dieu (6 plaques sur 26), associant protection impériale et protection divine.

A Lyon, dans le sanctuaire fédéral, il semble que Mars soit par deux fois l'*interpretatio* d'une divinité importante de deux cités différentes. Sous Vespasien le *sacerdos Arensis Q. Adgennius Urbici f. Martinus*, également flamme et duumvir de la cité des Séquanes élève dans un espace réservé aux monuments des prêtres fédéraux, à l'intérieur de l'enceinte du sanctuaire de Rome et Auguste un monument [*Augusto Ma]rti Segomoni* (G183)⁶ soit au dieu poliade de sa patrie (infra p. 428-430). Dans le même lieu le prêtre fédéral et notable sénon *Sex. Iulius Thermianus* consacre à la fin du I^{er} ou au début du II^e siècle un grandiose monument familial mêlant les statues de sa famille à celles des divinités qu'il qualifie de *dei* et d'*Augusti*, [*Aug deo] Marti, Aug deo Volcano, Augustae deae Vestae*. Une inscription de Sens offerte par son beau-fils *M. Magilius Honoratus* mentionne les mêmes dieux sans le titre d'Auguste ici (C.13, 2940). Cette curieuse triade,

¹ Simon 2006 97-104. Fabre 1990, 177-192.

² La fréquence des symboles funéraires astraux, des anthroponymes construits sur *tarvos*, des tauroboles, le culte du taureau, très présent aussi de l'autre côté des Pyrénées.

³ Le taureau tricornu celtique est le symbole de puissance et de fécondité, présent dans la mythologie. La triplicité étant une répétition d'intensité, le taureau tricornu pourrait recouvrir la « trinité » celtique ; *Esus, Teutates, Taranis* (Marco Simon 2006, 2007-2008). *Tauriscus*, dieu-taureau des Gaulois est identifié au *Tauriscus* de Timagène, dont *Tarvos Tricaranus*, aux trois grues, du Pilier des Nautes et bien d'autres taureaux à trois cornes garderaient le souvenir. Il serait le taureau divin de l'épopée irlandaise ; des représentations associent un dieu (souvent Mars) à un taureau (Marco Simon 2006, 100-101). Les représentations du taureau sont surtout fréquentes dans les régions d'élevage dans les hautes vallées du Rhône, de la Saône, de la Seine (Deyts 1992, 30-35). Le taureau ne serait-il pas le symbole de l'ère astronomique du taureau ? (Goudineau-Verdier 2006).

⁴ Lugdunum incite à penser que *Lug* a été présent dans la capitale des *Convenae*, comme le suggère également le toponyme de Mont-Laü, proche de la ville (Lacroix 2007, 157, 162). *Lug* a pu être le dieu de l'oppidum situé sur la colline.

⁵ Si les plaques proviennent d'Ardèche ou d'un autre site du territoire sous la dépendance du chef-lieu, la communauté locale s'est fait reconnaître par la cité le patronage du dieu local (*Leherennus*...) en lui donnant le nom du dieu poliade de la capitale. Schenk-David 2005, rejetant la notion de l'émiettement du panthéon insiste sur sa hiérarchisation en relation avec la structuration du territoire : les petits sanctuaires de divinités locales seraient les sanctuaires publics de divinités protégeant une portion réduite du territoire (*pagi* ?).

⁶ Richard 1992, 504. La restitution, suggérée par M. Christol, est justifiée par la comparaison avec le formulaire du monument voisin de *Thermianus* daté de Trajan ou d'Hadrien (infra p. 46).

incompréhensible dans la mythologie classique, où l'on connaît seulement l'association de Vénus à Mars et Vénus à Vulcain, a été considérée comme parfaitement romaine par G. Ch. Picard et F. Richard¹. Cependant on peut envisager aussi l'*interpretatio* d'une triade gauloise². Un argument de poids est apporté par le grand complexe monumental d'où semble provenir le texte de Sens. L'inscription monumentale de 12 m. et de nombreux éléments sculptés de qualité trouvés dans la partie sud du rempart du III^e s. doivent provenir de la Motte-de-Ciar, sans doute un grand sanctuaire du *suburbium* jouant le rôle d'un lieu public de rassemblement selon I. Fauduet³. De nombreux sanctuaires extra-muros, parfois établis sur des lieux de culte laténiens, et étroitement reliés au centre urbain se révèlent être des sanctuaires de divinités indigènes interprétées, souvent en Mars d'ailleurs⁴. La taille du sanctuaire, la qualité des donateurs permettent de mesurer l'importance de cette triade pour les Sénon⁵. Les couples gallo-romains d'un dieu guerrier et souverain associé à une parèdre guerrière et victorieuse source de prospérité et de fécondité, bien ancrés dans les traditions

¹ L'association de Vulcain à Mars et Vénus sur une base de colonne de Jupiter à l'anguipe de Vienne-en-Val (170-190) n'aurait rien de celtique. La même triade serait déjà en honneur chez les *Julii* d'après une base de Civita Castellana (second Triumvirat) montrant un guerrier couronné par la Victoire (Enée ?) sacrifiant à cette triade interprétée comme une offrande d'Octavien (dans le temple de Vénus Genitrix ?), exprimant la future idéologie triomphale julio-claudienne (Picard 1969, 1977, 95, note 27, et 1957, 248-250), Vulcain apparaissant en Gaule comme lié à l'idéologie triomphale (à Bordeaux, Esp. II, 1106). Notons qu'à Vienne-en-Val, c'est Vénus et non Vesta qui apparaît dans la triade. L'association de Vulcain et de Vesta, divinités du feu, ancienne à Rome (Dumézil 1987, 307-317 ; Le couple Vulcain-Vesta au lectisterne de 217 a.C.), la qualification de Vesta, seule dite *sanctissima* dans le texte de Sens, plaideraient pour une identité romaine (Richard 1992, 497). Mars a été particulièrement invoqué lors des guerres daciques en même temps que Vesta d'ailleurs (monnayage de Trajan et Plotine ; invocation des Arvales en 101, peu avant les guerres daciques) (Richard 1992, 504). Ces circonstances ont pu jouer mais ont-elles été déterminantes ? Sur les affinités de Vulcain avec la souveraineté à Rome avant l'Empire, et ses rapports avec Mars, Vesta, mais aussi Jupiter, Stata Mater, Maia et Ops, Capdeville 1995. C'est sous l'Empire que la hantise des incendies l'emportera pour faire de lui le dieu du feu dévastateur et à Rome et Ostie ses sanctuaires seraient proches des casernes des vigiles (Coarelli 1994).

² Interprétation déjà défendue par Hatt 1989. Vulcain est associé à Mars sur les piliers (Mavilly et Duesmé, Côte-d'Or) et à Vesta (Mavilly). On rencontre à Vienne-en-Val les groupements : Jupiter foudroyant un géant-Vulcain-Mars-Vénus (= Taranis-Rigani-Esus ?) et Vulcain-Virtus-Mars-Abondance (dédoulement 2 à 2) (Debal 1996, 79, 1973, 12-13 ; CAG 45, 38,70 ; Picard 1969).

³ Fauduet in CAG 89, 110-111 ; Interprétation jadis proposée par Huré 1978, 307 (temple de Mars), et Harmand 1958, 43-73. il peut être rapproché de sanctuaires associés à des portiques en hémicycles comme à Isômes (Haute-Marne), Blicquy (Belgique), Chamiers (Dordogne). Le complexe a été antérieurement interprété comme des thermes (Grenier 1960 IV, puis J.P. Delor in CAG 89, 387, 694, Adam & al. 1987, 218-220).

⁴ Voir Brouquier-Reddé & al. 2006. Van Andringa 2002, 64-77, qui souligne la bipolarité culturelle de la ville gallo-romaine, associant les cultes publics romains du centre civique aux cultes des divinités indigènes ou interprétées logés dans de grands sanctuaires publics périurbains.

⁵ Les 36 blocs richement sculptés (Esp. IV (1911), 2856-2876. Adam 1987, 218-220, J-P Delor, Cl Rolley dir 1998, 161-161. Voir aussi S. Deyts dans un style pergaménien (Adam & al. 1987, 39 ss) s'ils viennent bien du sanctuaire (il est possible qu'ils proviennent de thermes), peuvent illustrer les rapports entre des dieux locaux interprétés et l'idéologie impériale. Ils présentent la diade Mars et Vénus, sans Vulcain. Cette image d'un couple de divinités gallo-romaines tout autant qu'évocation du couple impérial idéal, modèle pour la société, replacé dans une dimension cosmique par la présence de Diane (lune) et d'Apollon (soleil) et confronté aux réalités terrestres de la lutte contre les barbares conclue par la victoire (illustrée par une gigantomachie), le bonheur et la prospérité qui en découlent (illustrés par le bain des Nymphes, les Eros et les pampres de vigne envahissants).

celtiques - mais jouant aussi avec les représentations de l'idéologie impériale¹ - sont courants en Gaule, notamment chez les Sénon et leurs voisins². Cette image n'est-elle pas exactement celle que veut donner *Thermianus* à Lyon en désignant Mars, Vesta et Vulcain comme Augustes? Dans cette triade insolite, relevant d'une identité sénone et romaine, exprimant l'intégration de la cité des Sénon dans l'empire, Vesta pourrait tenir la place de la parèdre indigène interprétée³ (ailleurs appelée Vénus) et Vulcain⁴ et Mars – tous deux avec des fonctions poliades⁵ – seraient le dédoublement d'une divinité gauloise interprétée⁶ précisant ses fonctions. Ce sont donc des dieux souverains indigènes interprétés de la communauté des Sénon qui se cachent derrière la triade ou plutôt le couple de Mars-Vulcain et de Vesta. Et ce sont des notables qui, après la grave crise des années 68-70, ont tenu à associer sans ambiguïté à l'empereur, au Confluent, le Mars de leur cité, celui des Sénon comme le représentant des Séquanes l'avait fait pour *Mars Segomo*. Cette association est illustrée concrètement par les autels aux *Numina Aug.* qui font partie de ces grands monuments rassemblant statues des dieux augustes et des prêtres fédéraux, dans un *lucus* dusanctuaire fédéral où ces mêmes autels étaient orientés vers le nord, soit vers l'Autel de Rome et Auguste⁷.

Chez les Andecaves, à Angers, un gaulois romanisé *C. Iulius Lectri f.*, sans doute ancien auxiliaire vétérans julio-claudien (?) attribue à Mars Auguste l'épithète celtique de *Loucetius*, « le brillant », « l'éclair »⁸, qui lui est souvent donnée en Germanie⁹. La

¹ La facture de bien des statues de Mars, s'inspirant de l'image d'Alexandre, le rapprochent inmanquablement de l'empereur, qui se veut l'imitateur du héros, en tant que protecteur. .

² Gury 2006, 105-119.

³ Parmi les hypothèses : Vulcain associé à Vesta (dieu ouranien et déesse chthonienne) chez les Eduens, voisins des Sénon (pilier de Mavilly) et Mars associé à une déesse porteuse de flammes chez les Trévires et les Rèmes (Hatt 1979, 1980). Le couple Vulcain-Vesta, divinités du feu éternel et de l'eau à la fois, étroitement associé à Mars, désignerait les puissances de vie (Thévenot 1955, 142-143, 1968, 128-129).

⁴ Le nombre de ses attestations épigraphiques et iconographiques en Gaule en fait un dieu bien plus important qu'à Rome et en Italie (de même en Bretagne, Bémont 1981, 82 ; la quasi-totalité de ses reliefs provinciaux viennent de Gaule et Germanie, Brommer 1973). Il atteint la dignité d'un très grand dieu car il hérite d'un dieu forgeron gaulois, dieu du fer, métal divin pour les Celtes, un dieu plus spécialisé que Mercure « inventeur de tous les arts », si bien que l'assimilation au Vulcain latin fut totale (Provost 1993, 352-353 ; Aupert 1992, 71 ; Wihgman 1986 ; Duval 1952, 1976). Protecteur des métiers de la métallurgie, patron des constructions navales à Nantes, il pourrait être, dans la cité des Sénon connue pour ses ferriers et sa métallurgie, particulièrement en honneur chez les maîtres de forges, ce que pourrait être d'ailleurs *Thermianus* (un buste de Vulcain dans la demeure de l'édile *C. Amatus Paternus* (Huré 1978). Mais il ne peut être un simple dieu-forgeron et doit avoir une fonction souveraine (Hatt 1979, 192-193, 1989).

⁵ Pour Vulcain, Debatty 2006.

⁶ Ce dédoublement abordé par Clavel 1972, existe aussi en Bretagne à Rockery Wood. Le couple Mars-Vulcain est attesté par une inscription de St-Bertrand-de-Comminges (*ILTG* 65).

⁷ Richard 1999.

⁸ Ce « titre jupitérien » ferait de *Loucetios*, soit le fils du Jupiter gaulois (comme Mars l'était du Jupiter romain) soit un qualificatif exprimant la rapidité (de l'éclair) de leur dieu guerrier (Sterckx 2005, 291-293).

⁹ C 13, 6221, 7242, 7252, 7412, 7608, entre Worms et Mayence, 11605 à Strasbourg. Cependant il serait présent dans le toponyme Luzech (Lot) (Lacroix 2007, 222).

concentration de ce titre dans la région de Worms et Mayence où son porteur était adoré, en compagnie de *Nemetona*, (Klein Winternheim), sa faible diffusion ailleurs font de *Mars Loucetius* le protecteur du *pagus* des Aresaces, fraction du peuple trévière¹. *C. Iulius...*(originaire de ce *pagus* ?) l'avait adopté comme protecteur personnel mais il dut consacrer le monument dans un temple de Mars, probablement le protecteur des Andécaves. *Mars Mullo* est associé à l'empereur 8 fois soit en tant qu'Auguste² (4 cas) ou associé à l'Auguste (4 cas). Toutes ces dédicaces proviennent de l'ouest de la Gaule et concernent les cités voisines des Aulerques Cénomans, des Riedons et des Namnètes, peut-être des Aulerques Diablintes, des Andécaves et des Coriosolites³. Il y est d'abord un dieu poliade⁴. Il s'intègre ainsi dans la série des Mars poliades gallo-romains. Mais il pourrait être aussi une divinité protectrice du *pagus*, comme cela semble être le cas chez les *Riedones*⁵ et peut-être chez les Namnètes (par exemple aux Provenchères⁶) ; il est possible que le dieu poliade ait été adopté par un *pagus* ou, à l'inverse, que la cité lors de sa promotion au droit romain ou latin ait choisi comme dieu poliade la divinité d'un *pagus*. Ce dieu dont l'importance dans plusieurs cités est évidente⁷, souvenir possible de liens ethniques ou politiques anciens⁸, avait une dimension régionale : son influence (dépassant celle de tous les autres Mars gallo-romains sauf le *Mars Camulus* des Rèmes) s'étend à tout un Grand Ouest⁹ et apparaît comme l'*interpretatio* d'un dieu gaulois qui devait être *Mullo*, nommé comme tel par le graffiti des Provenchères. D'après une étymologie celtique il faudrait faire de *Mars Mullo* un dieu cavalier¹⁰, à moins que *Mullo* ne soit un nom topique ou personnel. Le caractère guerrier et triomphal du dieu est bien souligné par la décoration du sanctuaire de *Mars Mullo* à Allones (fin du II^e s. ou début du III^e s.). Elle renvoie à l'idéologie

¹ Hatt 1979, 125-127. Voir aussi Provost 1993, 346-348 :

² Il est possible que dans *[Di]vo Aug(usto) Marti Mulloni, divus* soit mis pour *deus* comme dans *AE* 1964, 229 bis à Poitiers (*Num. Aug. Diva Minervae*; Tranoy 1986), mais *Marti Mulloni et Divo Aug* est aussi attesté à Allones même.

³ Bérard 2006, (carte p. 18), et aussi Van Andringa 2002, 141-143.

⁴ Il a un temple et un flamme au chef-lieu des *Riedones*, le grand sanctuaire – certainement public - d'Allones, à proximité du chef lieu des Cénomans; il est poliade sans doute aussi chez les Namnètes et les Coriosolites.

⁵ *Mars Mullo* était le dieu des *pagi Matantis* et *Sextanmanduus*, en même temps que dieu poliade.

⁶ Bérard 2006, 27-28, Naveau 2000, Chastagnol 1980. Les Provenchères seraient le chef-lieu d'un *pagus* recouvrant tout le Craonnais. L'agglomération relativement étendue possédait un théâtre, des thermes (?) et un important sanctuaire public de *Mars Mullo*. Le temple à *cella* circulaire et portique périphérique, sur *podium*, était semblable à celui d'Allones ou de la Tour de Vésone à Périgueux, dressé à l'intérieur d'un péribole quadrangulaire.

⁷ Un *flamen Martis Mullonis* est attesté à Rennes.

⁸ Van Andringa 2002, 142. Jufer, Luginbühl 2001, 98 évoquent la possibilité d'une confédération.

⁹ Il élimine Jupiter présent en revanche à l'est du domaine des Mars gallo-romains de l'Ouest. Cette répartition viendrait d'une moindre pénétration des Celtes, illustrée par Jupiter, le culte de Mars relevant de populations préceltiques (Provost 1993, 346-348).

¹⁰ Plutôt que le patron des muletiers d'après le latin *muli* (Hiernard 1982), ou un Mars guerrier au butin (Guyonvarc'h 1960, 448 ss).

impériale associant victoire et paix¹. Il en est ainsi pour bien d'autres Mars celtiques récupérés par Rome ou réinterprétés par les élites des cités nouvellement promues au statut romain ou latin qui pouvaient facilement les associer par ce biais au culte de l'empereur perpétuel vainqueur et unique triomphateur.

En Germanie : Chez les Séquanes, Mars est qualifié d'Auguste au milieu du I^{er} siècle par les premiers personnages de la cité, les *duumviri*, dans le luxueux et majestueux sanctuaire national du Lac d'Antre dans le Jura. Au pied de la falaise du Roc d'Antre et au bord d'un lac alimenté par des sources vauclusiennes s'élèvent le grand temple de Mars (milieu du I^{er} s.) et des chapelles dédiées à Bellone et peut-être à *Cernunnos* et 100 m. plus bas, sur le confluent de la résurgence du lac avec le ruisseau de l'Héria, un complexe culturel et politique (non antérieur au II^e s.). La dédicace des *Iiviri* provient du temple du lac et tout porte à croire que son destinataire est un grand dieu civique gallo-romain. Sa nature poliade est suggérée par l'initiative des principaux magistrats de la *civitas*, les *Iiviri*, par le caractère civique du sanctuaire inférieur ultérieur². Qui était ce dieu ? Son nom romain cache certainement une *interpretatio*³ et l'on pourrait songer à une réévaluation de *Segomo*⁴, « le dieu puissant »⁵, attesté comme *Mars Segomo* dans un contexte séquane, notamment dans le sanctuaire fédéral de Lyon (voir supra)⁶ et reconnu comme le grand dieu national de la *civitas*. Bien que l'archéologie ne permette pas de déceler la présence d'un lieu de culte préromain, le Mars d'Antre est marqué par l'héritage indigène : installé dans un site où *Cernunnos* était peut-être présent, il est à la fois solaire⁷, « maître des cimes »¹, et maître des

¹ Des têtes d'un Mars juvénile et d'une déesse guerrière, sa parèdre, et autres éléments sculptés illustrent les thèmes de la *Virtus* et de la *Victoria*, de l'Abondance et de la fécondité, tous étroitement associés dans la Pax romana (Brouquié-Reddé, Gruel, et al., 2004, 354-360). Une statue de l'empereur était d'ailleurs présente dans le sanctuaire (*ILTG* 346).

² Il renfermait une sorte de forum accueillant la statue de bronze d'un magistrat municipal devenu prêtre fédéral (*C. 13*, 5353).

³ Sur la force des traditions celtiques et du syncrétisme dans cette cité, notamment à l'égard de Mars et de Mercure, Walter 1986. Van Andringa 2006 voit dans le Mars d'Antre un grand dieu civique romain des Séquanes présent comme invité dans le sanctuaire du dieu de la source.

⁴ Identification déjà faite par Thévenot 1955, 77. Sur *Mars Segomo* des Séquanes, Van Andringa 2002, 147.

⁵ A rattacher à *seg-*, « force, victoire » (Delamarre 2003, 228).

⁶ Gschaid 1994, 156-162 ; il est attesté à Arinthod (*C. 13*, 5340) mais aussi, hors de la cité à Lyon (*C. 1674*, dédicace par un prêtre du Confluent séquane), à Culoz (*C. 13*, 2532). *Segomo* seul est connu aux Bolards (*C. 13*, 2846, *AE* 1994, 122). On retrouve très certainement le même dieu à Mandeuire comme le montre une étude de J.-Y. Marc et Em. Rosso, 2014. Les trouvailles (*carnices*, enseignes au sanglier) faites dans le grand sanctuaire de la Tène finale suggèrent l'hypothèse d'un culte à un dieu guerrier, *Segomo*. La statue culturelle de l'époque impériale (connue par des fragments) était un Mars colossal cuirassé, d'une taille double de la grandeur naturelle, du type de Mars Ultor. Le destinataire du sanctuaire devait donc être la grande divinité civique des Séquanes, Mars (bien que la preuve épigraphique manque) et il pouvait être associé à Bellone (attestée par une dédicace sur patère) comme dans le sanctuaire du lac d'Antre. Il est donc probable que ce Mars soit une *interpretatio* de *Segomo*, ou qu'il ait été associé à *Segomo*.

⁷ Le cheval, symbole solaire et funéraire, semble attaché au Mars indigène et en particulier à *Segomo* qui reçoit en ex-voto un cheval de bronze à Nuits-St-Georges (Thévenot 1948 et 1955, 46-48, 130-132 ; Grenier 1960, 650-651) *C. 13*, 2846).

eaux au cheminement souterrain mystérieux comme en témoigne la localisation des temples sur des résurgences². Il est peut-être aussi maître du temps et des saisons puisqu'un calendrier luni-solaire celtique³ en bronze a été trouvé près du temple du lac, probablement sous la garde de Mars, comme à Coligny situé à 30 km de là: à ce titre, il était un « souverain régulateur » des saisons (Thévenot)⁴ et donc en quelque sorte le responsable de l'harmonie du cosmos. L'autre argument vient de la probabilité que Mars et Bellone forment un couple gallo-romain⁵ selon une pratique typique de la Gaule. Bellone est ici une déesse gallo-romaine qui doit être proche des *Matres*. Selon H. Walter, reprenant partiellement une idée de L. Lerat, le nom de la déesse aurait été choisi pour les consonnances gauloises de *Bel* (*Belenus...*) et du suffixe *ona* que l'on retrouve dans la dénomination de nombreuses déesses indigènes (*Epona, Damona, Sirona...*), dont beaucoup sont des divinités des eaux, comme devait l'être aussi Bellone⁶. Mais la déesse peut avoir un caractère militaire en rapport avec les fonctions de la déesse romaine. Elle semble avoir été représentée sous les traits de Minerve dont on a retrouvé des représentations à Antre et sans doute les débris d'une probable statue cultuelle de bronze à Héria⁷. L'association d'une (ou deux) parèdre(s) – divinité réelle ou attribut de la puissance du dieu masculin ? - à la fois guerrière et de

¹ Ses sanctuaires sont situés à proximité de sommets impressionnants (Roche d'Antre, massif du grand Colombier) (Gschaid 1994, 158).

² Il devait être un dieu souverain sur les éléments et les hommes. Thévenot 1955, 64-79, 83-84 et 1962, 1484, parle avec lyrisme de l'union mystique des eaux célestes du dieu avec la Terre-Mère symbolisée par Bellone ; les résurgences de Villards d'Héria constitueraient le « retour à la lumière des cataractes célestes après qu'elles ont imbibé les entrailles du sol. Elles se sont chargées de toutes les vertus fécondes qui résultent [de l'union] du dieu céleste avec la terre ». Le folklore jurassien a retenu le souvenir d'un cavalier solaire armé qui, du haut des nues, s'abat sur les sources et les lacs.

³ Ces calendriers savants permettant la correspondance entre les cycles lunaire et solaire, étaient élaborés par les druides désireux d'organiser les cérémonies religieuses à des dates permettant d'accorder l'action des hommes avec le cosmos (Brunaux 2006, 260-262). Le calendrier de Coligny, (fin du I^{er} ou début du II^e s. p.C. mais remontant à l'Indépendance) s'insère (comme le Chaudron de Gundestrup, fin II^e s à 50 a.C.) dans un système de décompte du temps millénaire fixé sur l'observation astronomique (Goudineau, Verdier 2006). Les fêtes cycliques des équinoxes et des solstices sont liées à des divinités masculines et féminines, les 8 des mois sont consacrés à des déesses jeunes et nubiles et les 25 à des dieux ou des couples divins ou des natiuités de dieux (Lecontel, Verdier 1997).

⁴ C. 13, 5345, Lerat 1965, 30-32, 46-47., Bourgeois 1992, 141-161.: A Coligny le calendrier était scellé sur le socle de la statue cultuelle d'un Mars apollinien ; A Viry, à 13 km de Villards d'Héria, dans un sanctuaire (de Mars ?) au bord d'un lac une fresque représente les mois d'un calendrier, romain ici ; la « Porte de Mars », à Reims, en l'honneur du dieu polyade des Rèmes *Mars Camulus* est ornée d'un calendrier romain (fin II^e -début du III^e s.) (Thévenot 1955, 139-140, 1962, 1485, 1486-1487). Sur Mars régulateur du temps et des saisons, (Rolley 1978, 173, et 1973-1975).

⁵ Elle n'est pas prouvée à Antre où Mars et Bellone reçoivent des dédicaces séparées (celles de la déesse sont du II^e s.) mais très probable (Walter 1999, 37). Le couple est circonscrit à une région limitée (Alesia, Malain, Bourg) (Gschaid 1994, 165). Hatt 1980, 183-187, reprend et complète l'interprétation de E. Thévenot. Sur les rapports de Mars et Bellone à Rome, Dumézil 1987, 394-396.

⁶ Vries 1997, 143, voit en elle l'*interpretatio* d'une déesse guerrière celte

⁷ Bourgeois 1991, 148.

fécondité avec les Mars gallo-romains est attestée en Gaule¹. Le rapprochement avec Minerve, image de la cité (?), ouvre une autre perspective en faisant de Bellone une divinité poliade, qui apparaît peut-être dans une déesse tourelée munie d'une corne d'abondance². Ainsi Mars et avec lui Bellone, serait un Mars souverain et polyvalent des Séquanes, objet d'un culte officiel important. On conçoit donc très bien que ce soit ce dieu souverain de la communauté civique comme du cosmos qui ait reçu le titre du souverain de l'Empire, Auguste !

Chez les Helvètes Mars Auguste apparaît deux fois, à Yverdon et à Riaz où d'autres textes le nomment *Caturix*, épithète attestée seulement sur le territoire helvète³ ou en rapport avec des Helvètes. Elle signifie « roi du combat » en langue celte, fonction que confirme la vénération du dieu par des auxiliaires helvètes et l'aristocratie helvète en particulier celle des *Iulii* ou des *Camilli*⁴, ce qui ne l'empêche pas d'attirer aussi la dévotion populaire ; en ce sens il est un dieu communautaire. La localisation géographique de ses attestations en ferait le dieu du *pagus Tigurinus* qui comprenait la capitale de la cité Aventicum ; aussi aurait-il été choisi comme divinité nationale du peuple helvète⁵. A Riaz-Marsens (G251) d'ailleurs, à l'entrée du *pagus Tigurinus*, dans un sanctuaire de tradition celtique, *Mars Caturix* a bien sa place comme protecteur des limites du *pagus*. Mais ce dieu poliade associé à Apollon pouvait avoir une fonction curative⁶ et Mars Auguste a un médecin pour dévôt⁷.

3 - Apollon Auguste

¹ Les déesses parèdres pourraient être en fait « de simples représentations de la puissance agissante du dieu » à qui seraient ainsi conférés des « attributs significatifs chargés de puissance magique en relation avec la guerre et l'abondance » (Gury 2006, 108-110).

² Une déesse tourelée (?) assise dans un fauteuil, tenant une patère et une énorme corne d'abondance, gravée sur le manche d'une patère en bronze serait *Fortuna* (ou Cybèle attestée dans le Jura) qui a pu être rapprochée de Bellone (Gschaid 1994, 167, Lerat *Informations archéologiques, Gallia* 28, 1970, 361-362, fig 30).

³ Une douzaine de fois chez les Helvètes. Sur *Mars Caturix*, Jufer, Luginbühl 2001, 63-72 et bibl. antérieure note 1, et Van Andringa 2002, 147-149, 275.

⁴ Un tel caractère guerrier, pendant la Paix romaine, ne peut que renvoyer à un dieu celte, même si *Caturix* n'est pas attesté avant la conquête (Jufer, Luginbühl 2001, 65, 67) ; sur les liens du dieu avec la famille des *Camilli* (Van Andringa 2002, 147-148). Le complexe funéraire et religieux privé d'En-Chaplix à Avenches (Morel 2001/2, 169-170) ou l'immense palais d'Orbe-Bosceaz au II^e s. (Paunier 1994, 60) donnent la mesure de la puissance de cette aristocratie.

⁵ Il serait le produit d'une « fusion probablement assez équilibrée entre un *Teutates* indigène et le Mars romain » (Jufer, Luginbühl 2001, 70).

⁶ Mars avec ou sans le titre de *Caturix* règne dans les parages du lac de Neufchatel, dans une région de sources thermales, souvent en compagnie du dieu guérisseur Apollon venu plus tard. A Yverdon, hors du *pagus Tigurinus* (C. 13, 11472, 11473), associé à Apollon il est aussi protecteur de la santé de la communauté (Thevenot 1955, 86-87). Le Roux 1965: "la fonction Hercule rejoint la fonction Mars avec un dieu apollinien".

⁷ G252. Situation qui n'est pas sans rappeler le cas du Mars apollinien des Séquanes et des Eduens d'origine préceltique (supra).

Troisième dieu à nom latin après Mercure et Mars à recevoir l'épithète Auguste (15 cas), il occupe donc une place éminente comme dans la liste de César qui le situe immédiatement après Mercure mais avant Mars qui le dépasse ici épigraphiquement. La présence incontestable d'un Apollon purement romain en Gaule¹ n'interdit pas de retrouver sous son nom, dans un nombre de cas non négligeable, un ou plusieurs dieux gaulois interprétés².

En Narbonnaise : Chez les allobroges, si Apollon semble bien être romain à Vienne³ et au Chatelet d'Andance où une *interpretatio* malgré tout possible n'est plus décelable aujourd'hui (supra p. 304-305), il est possible qu'il soit hybride en d'autres lieux. Une concentration de témoignages apparaît à Boutae/Annecy et dans ses environs (Ruffieux, Croisy, Genève) soit 6 dédicaces dans le même (?) *pagus* placé précisément sous le patronage du dieu selon la restitution d'une magistrature mentionnée dans les *ILN V : p(raefectus) p(agi) Apol(linensis)*. Cette hypothèse est d'autant plus intéressante qu'à Boutae, *vicus*-chef-lieu présumé de ce *pagus*, on rencontre un *Apollo Virotutis*⁴. Son titre celtique en fait l'héritier d'un dieu indigène « Protecteur des hommes »⁵, « Chef du peuple » en qui on aurait peut-être le souvenir de l'Apollon hyperboréen⁶. D'autres indices vont dans le sens d'une possible *interpretatio*⁷. Une autre concentration d'inscriptions à Apollon existe

¹ Van Andringa 2002, 137-138, estime que le dieu romain et le dieu gaulois ont une même fonction médicale sans que l'identification s'impose dans chaque cas.

² En Gaule Apollon est la divinité qui se prête le plus aux syncrétismes de type thérapeutique (Chirassi Colombo 1975). Parmi les « Apollons » gallo-romains (une vingtaine de théonymes différents) on distingue: les Apollons solaires (*Belenus* (Cisalpine, Narbonnaise), *Grannus* (des Eduens à la Germanie), chthoniens (*Borvo*, *Bormo/anus*), locaux (Jufer, Lubingdhul 2001, 12, 94). Ses représentations en bronze sont classiques, mais un type d'Apollon nu, particulièrement en faveur en Gaule, revêt un caractère local certain (Centre-Est, Nord ; Boucher 1976, 129-132). L'Apollon gaulois, à l'origine du dieu gallo-romain, serait l'équivalent du Dianecht irlandais, aux vertus médicales liées aux plantes et à la fontaine sacrée de Glan (Le Roux 1959, 1960). Pour de P. Bernardo Stempel 2010, 23, *Belenos* serait « celui qui appartient aux sources », soit le dieu-fontaine. Des interprétations mythologiques hasardeuses chez Hatt 1983. Des dieux salutaires et solaires gaulois ont été assimilés ou associés à Apollon (de Vries 79-86, Duval 1976, 32, 76-78). Les mythes grecs sur l'Apollon hyperboréen étaient construits à partir des récits des voyageurs et commerçants hellènes sur un dieu solaire remontant à l'Age du Bronze (disques solaires sur chariot ou barque) présent dans l'Europe du nord (îles britanniques ou Baltique d'où venait l'ambre) et honoré dans des temples ronds, sans doute les sanctuaires mégalithiques comme Stonehenge (Perrin 2006, 81-84).

³ Pelletier 1982, 398 ; Rémy in *ILN Vienne*, 1, p. 78, sans exclure tout à fait la possibilité d'une interprétation. Une allusion possible à l'Apollon hyperboéen sur des reliefs de Vienne (supra p. 303-304). Sur l'Apollon de la cité de Vienne, Rémy 2005b.

⁴ Le même théonyme est attesté à Jublains (C. 13, 3185), ainsi que par des anthroponymes (C. 13, 2010, 7033 ; C. 12, 3802) et *Apollo Toutiorix* à Wiesbaden (C. 13, 7564).

⁵ Jufer, Luginbühl 2001, 94. Sterckx 1996.

⁶ *Teuta*, signifie « tribu, peuple » mais aussi « gauche, nord », ce qui renvoie à l'Apollon hyperboréen se retirant en hiver dans le Nord (Guyonvarc'h 1963, 1966). L'autel aux oies de Vienne pourrait y faire allusion. *Virotutis* désigne Apollon comme le chef des guerriers, le roi des hommes du Nord (Béal, 2005-2006, 194-197).

⁷ Apollon nommé *deus* par un pèlerin *Beccus* à Ruffieux (C. 12, 2514). Son culte est probablement lié aux eaux bienfaites (du lac à Genève, C. 12, 2585 et 2586), thermales (à Aix, Béal 2005-2006, 194-197). Des connexions inhabituelles d'Apollon avec d'autres dieux renverraient inéluctablement à la mythologie celtique (à la Rochette (C. 12, 2318), un prêtre de Mercure et Cérés dédie à Apollon (*id.* 2370) ; à Saint-Hilaire le même individu offre un ex-voto à Apollon (*id.* 2570) et un autre à Mercure et Maia (*id.* 2570 ?) ; à Boutae un,

dans la vallée de l'Isère entre Grenoble et les Ceutrons (Gilly¹, Grésy-sur-Isère, La Rochette). Serait-il un dieu de *pagus* ? Apollon Auguste est aussi le dieu guérisseur, peut-être interprété: à Grésy-sur-Isère, un affranchi l'honore *pro salute*² de sa patronne, fille du chevalier *T. Marcius Taurinus* et à La Balme *T. Cominius Gratus med(icus ?)* peut-être un médecin et sa mère *Censa* lui consacrent une chapelle près d'un lac et à l'entrée d'une grotte qui a pu servir à l'incubation et pourrait être un indice d'un héritage indigène³.

Dans les Trois Gaules et en Germanie : A Flavigny (G 179; Bituriges Cubes) un néo-citoyen *M. Pieionius Rufus* consacre au II^e s. un monument pour les *vicani* de *Nogiiomagus* : l'association d'Apollon Auguste à *Dea Sirona*⁴ est révélatrice d'une *interpretatio* du dieu indigène de la fontaine de Monconsou⁵ où il avait un sanctuaire qui devait être également le lieu de culte des *vicani*. Dieu dont les caractères salubre et solaire sont renforcés par l'association à *Sirona*, déesse stellaire souvent représentée avec le serpent d'Hygie (comme à Hoscheïd), Apollon est ici aussi le dieu protecteur de la communauté du *vicus*. Au Mans Apollon Auguste est associé à *Sirona* comme à Flavigny. Il n'y a pas de doute ici sur l'*interpretatio* du couple puisque le dieu est qualifié d'*Atesmertus*⁶, terme dont la racine se

praefectus du *Pagus Apollinensis* ? offre un monument officiel à Castor et Pollux). Dans sa reconstitution très hypothétique de la mythologie gauloise, Hatt 1965 montre Apollon collaborant avec Teutatès-Mercure et les Dioscures pour ramener au jour la déesse-mère que l'on peut reconnaître ici sous le nom de Cérès ou de Maia.

¹ A Gilly Apollon Auguste (50-200 p.C.) devait être honoré dans le sanctuaire du Chapitre doté de deux cellae (C. 12, 2342) proche des thermes (cf 2343). Le dieu principal était sans doute Mercure (association inhabituelle). Mercure dieu principal de la cité, du passage (frontière proche ; station *Ad Publicanos*) et des échanges (marché jouxtant le sanctuaire) et Apollon, dieu guérisseur (temple près de thermes et au bord de l'Isère aux marécages propices aux brouillards et aux fièvres) (sur le site, Barthélémy 1986, 236-241, *CAG* 73, 161, 124, 2005-2006). Mais il ne s'agit que d'hypothèses.

² Avec réserves car *pro salute* n'est pas la preuve absolue d'une invocation pour la guérison d'une personne et peut être employée pour demander l'intégrité d'une personne en bonne santé (Scheid 2006b, 32).

³ A titre de comparaison, une statuette d'Apollon au torque (I-II^e s.) a été trouvée dans une grotte des Pétrucos (Saint-Amand-de-Coly), donnée par un membre de la grande famille pétrucore des *Pompei*, qui avaient là un *fundus* (un autre *Pompeius* honore *Apollo Cobledulitavus* à Périgueux). Ce lieu obscur, au contact du monde chthonien, dans lequel jaillit la lumière solaire apollinienne au petit matin était particulièrement propice à une révélation du dieu obtenue par incubation en vue d'une guérison (Santrot 1997). Sur les grottes, lieux de culte de la Protohistoire au IV^e s. p.C., Barrool 1991, 52-53, Vidal & al. 2000, 76-77 et comme lieux de culte chthonien, Gomez de Soto, Milcent 2003, 112-113, Arcelin, Gruat 2003, 175,177. Certes il n'y a pas de parenté entre cultes romains et cultes antérieurs. Hatt 1965 voyait en Apollon le dieu médiateur aidant Esus-Cernunnos à sortir du monde souterrain, au printemps, par la voie de la grotte.

⁴ *Sirona*, honorée surtout sur le cours supérieur de la Moselle et en Germanie, est une déesse de la fécondité. Son nom – « l'étoile »- en fait une déesse ouranienne, sans doute une hypostase (?) de la grande divinité féminine des Celtes, Brigitte, que César nomme Minerve.

⁵ Eau abondante, légèrement thermale, ne gelant et ne tarissant pas même lors de sécheresses (Cravayat 1956).

⁶ Anthroponyme porté dans la région (C. 13, 3080), *Atesmertus* est de la même racine que *Smertrius*, *Rosmerta*, *Cantismerta*, divinités « pourvoyeuses », et que *Atesmerta*, déesse des sources en Haute Marne (ILTG 414) ou mieux *deus Atesmerius* attesté à Meaux (C. 13, 3023). Sterckx 1996, 58-59, et 2005, 455-459, reprend pour *Atesmertis* la racine (*s)mer* « penser, se souvenir, prendre soin » qui conviendrait à un dieu « se préoccupant » du monde, d'un dieu « gérant » bien son domaine ou la bonne marche du monde. Mais pour Lejeune *RIG* 169-170 *Smer-* signifierait « redoutable ». Ce titre serait en accord avec une dénomination de *Lug*, *Deo Bemilugovi*, lue sur la stèle d'Ampilly-les-Bordes et interprétée comme « le *Lug* des coups », appellation confirmée par la mythologie irlandaise (Gricourt, Hollard 1997, 257). Voir aussi Duval 1953-1954, 289-302. A Poitiers (*AE* 1967, 301, C. 13, 1125) c'est Mercure qui est dit *Adsmerius* et sur une des dédicaces à Mercure apparaît un phallus (C 13, 1126). *Apollo Anextiomarus* est aussi présent au Mans (C. 13, 3190).

retrouve dans les théonymes de divinités « pourvoyeuses » et sa parèdre *Sirona* porte elle-même une épithète celtique *Sivelia*. Le couple divin pourrait être lié à l'eau car les monuments ont été trouvés à proximité de sources. En pays carnute où il est d'ailleurs peu attesté, «Auguste Apollon» apparaît à Suèvres (G218/219) comme destinataire d'un bâtiment consacré au I^{er} s. par une pérégrine et appartenant à un sanctuaire alimenté par l'eau d'un aqueduc. Il peut être ici un dieu guérisseur interprété¹. A Clermont-Ferrand (C. 13, 1460), l'Apollon Auguste auquel un pérégrin *Lepidus* (ou *Tepidus*) *Comistri f(ilius)*, dédie un autel est peut-être l'*interpretatio*² d'un dieu gaulois qui pourrait être *Belenus* attesté en 1-41 au même endroit³. A Lyon, en dehors d'une dédicace où le dieu reçoit le titre redondant de *deus* (C. 13, 1728), il est difficile de voir en Apollon Auguste un dieu interprété malgré les efforts de certains chercheurs⁴. Ainsi lorsque l'affranchi impérial *Appianus, tabularius Rationum ferriarum* invoque Apollon Auguste, il s'agit probablement du dieu classique⁵.

En Germanie : Chez les Helvètes on ne peut apporter suffisamment d'indices d'une *interpretatio*, pourtant possible⁶, d'Apollon Auguste. Ainsi *T. Crassicius Pattusius* dédie sous les Sévères un temple à Apollon Auguste à Salodurum. Certes c'est un citoyen d'origine celte d'après son onomastique et il semble être un oculiste, spécialité fort développée par les Celtes ; en outre, avec son frère, il consacre un ex-voto à des divinités celtes *Suleis suis* (c'est-à-dire les *Suleviae*). Mais ces indices ne sont pas déterminants et le même individu peut s'adresser à des dieux romains, interprétés et indigènes. Son Apollon est certainement guérisseur mais pas obligatoirement interprété⁷. Chez les Rauraques l'Apollon

¹ L'Apollon de Vienne-en-Val, en pays carnute, est un dieu jeune et beau à la chevelure longue et nouée, tenant de sa main gauche une lyre à huit cordes posée sur un trépied autour duquel s'enroule un serpent et de sa main droite, sans doute un bouquet d'épis : le dieu serait polyvalent, guérisseur et favorisant les récoltes. Une déesse du même monument, diadémée, vêtue d'une ample robe, appuyant sa gauche sur une corne d'abondance débordante de fruits et nourrissant de sa droite un serpent, serait *Sirona* compagne habituelle de l'Apollon gallo-romain. L'Apollon de Suèvres doit être proche de celui de Vienne-en-Val (Provost 1993, 350-352).

² Opinion de B. Rémy in *ILA Arvernes*, 1.

³ *ILA Arvernes* 2. Assez nombreux toponymes issus de *Belenos* (Beaune) dans le Massif Central (Lacroix 2007, 140-141).

⁴ On connaît à Lyon *Apollo Siannus* ou *Stannus* (C. 13, 1669), sur le territoire de l'Autel fédéral où est honorée également *Diana Augusta* (id. 1670), sa parèdre qui recouvre une divinité indigène (*Stanna* ?). De plus la légende de fondation du Lyon préromain fait une place importante au corbeau, animal de Lug et d'Apollon : il se pourrait donc que Lug ait été interprété à la fois en Mercure et en Apollon ou associé à Apollon (Hatt 1983, 202, sur une interprétation personnelle du gobelet de Lyon).

⁵ Il peut être le dieu de la paix impériale vénéré par un fonctionnaire ou celui de la santé puisqu'il patronne des thermes à Lyon même (Desbat & al. 1977, 1982, 1984).

⁶ A Lousonna/Vidy Apollon est qualifié de *deus* par un indigène (C. 13, 2025), à Eburodunum/Yverdon (C. 13, 5055) le Celte *Togirix* fils de *Metia* l'associe à Mercure et Minerve, association inhabituelle qui recouvre peut-être *Lug* (Apollon), *Teutatès* (Mercure) et *Rigani* (Minerve). Le toponyme Bienne, site de source dans laquelle plusieurs centaines de monnaies ont été trouvées, dériverait de *Belenos* (Paunier 1992).

⁷ Dans la colonie d'Avenches Apollon associé aux *Numina Augustorum* et au Génie de la colonie est bien le dieu salubre romain, ici le patron d'un collège de médecins et de professeurs, associé aux divinités symbolisant les pouvoirs impérial et local. (Van Andringa 2002, 137-138).

Auguste vénéré par *C. Caelius Tertius* (G262) dans un quartier artisanal est sans doute la divinité poliade éponyme de cette *colonia Apollinaris*, titulaire, avec Esculape du sanctuaire suburbain de Grienmatt. On peut penser qu'il réalise la synthèse entre le dieu romain des anciens colons et un dieu indigène des Rauraques, gage de fusion et de concorde des deux composantes de la cité¹.

4 - Jupiter Auguste

On a depuis longtemps pensé que le Jupiter romain était en Gaule une interprétation du dieu gaulois *Taranis*², dont le nom celte évoque le tonnerre, et qui de ce fait serait un dieu ouranien de l'orage, proche de Jupiter³. Son attribut gaulois, qui accompagne ou remplace le foudre, est la roue, symbole de l'éclair⁴ ou du grondement de tonnerre⁵ du char du dieu. F. Perrin⁶ estime que *Taranis* - un des dieux de la « triade » de Lucain - était le dieu principal des druides, qui tiraient leur nom de l'arbre sacré, le chêne rouvre, dans lequel le dieu manifestait sa présence en y faisant apparaître le gui, rituellement cueilli par eux⁷. Si Jupiter gaulois n'arrive qu'en quatrième position dans la liste de César, c'est qu'il était le dieu particulier (et secret) de ces druides jugés dangereux⁸, et le conquérant de la Gaule préférait mettre en avant des divinités plus populaires protectrices des autres couches sociales. La prudence s'impose car *IOM*, très présent au cœur des cités sur le *forum* paraît bien être le plus souvent le dieu suprême romain⁹.

En Narbonnaise: L'engouement pour Jupiter ou *IOM* peut y paraître suspect¹⁰ d'autant plus que Jupiter est toujours honoré seul et non avec ses parèdres habituelles de la triade capitoline¹¹, et porte souvent sur ses autels la rouelle gauloise¹². Certaines épithètes¹,

¹ Voir à Esculape. A Argentaria sur le territoire rauraque est attesté *Apollo Grannus Mogounus* (C. 13, 5315).

² Appellation « pan-gauloise » selon Jufer, Lubingduhl, 2001, 105. Watson 2007, 54-55, 69, 73-74.

³ De Vries 1977, 39-48, Duval 1976, 29, 73-76. Equivalent du dieu-druide irlandais Dagda (Le Roux 1970, 790-793 ; étude épigraphique, toponymique et anthroponymique, Le Roux 1958, 1959).

⁴ Jupiter gallo-romain résulterait d'un syncrétisme entre 3 divinités celtes : un dieu du tonnerre, un vainqueur des forces chthoniennes et une divinité solaire à la roue (Green 1986). Aussi Wihgtman 1986, 554-556; Hatt 1951.

⁵ M. Lefort des Ylouzes *CRAI* 1949, 152.

⁶ Perrin 2006.

⁷ Il pourrait être cette divinité qui dans l'art laténien porte une coiffure en forme de feuille de gui, comme aussi les princes héroïsés. On voit aussi *Taranis* dans le dieu anthropocéphale de Reinheim et de certaines monnaies gauloises (Kruta 1991).

⁸ Qui à l'époque de Posidonios puis de César ont perdu de leur influence sur la société.

⁹ Van Andringa 2002, 190-191, 257-264, 268-272 : il jouait un rôle essentiel dans la cohésion du territoire des cités : il est bien présent dans les chefs lieux et côtoie souvent une divinité indigène locale dans les agglomérations secondaires (Convènes et autres cités d'Aquitaine, où « Jupiter a joué le rôle fédérateur ou d'intercesseur divin » incarné ailleurs par le culte impérial ; Trévires aussi).

¹⁰ Rémy 1971, 220, Rémy Buisson 1992.

¹¹ Sauf à Glanum (C. 12, 996).

¹² Chez les Arécomiques : C. 12, 2752, 2972, 3023, 3088a, 4140, *ILN* 516.

la fréquence du dieu dans les campagnes, ou les petites localités ou l'insistance sur le caractère de dieu ouranien du tonnerre et de la foudre confirment sa dimension indigène marquée². Il recueille 80 dédicaces en Narbonnaise dont vingt-six chez les Allobroges qui ne lui accordent qu'une seule fois le titre d'Auguste. Une dédicace d'Aoste-Granieu à *IOM* Auguste (G54) se situe dans un secteur où Jupiter est souvent attesté³. Pour B. Rémy⁴, *IOM* particulièrement lié aux phénomènes atmosphériques recouvre, une divinité indigène populaire, maître du temps dont on attendait la prospérité agricole⁵.

Dans les Trois Gaules : Il n'est généralement pas possible de reconnaître des divinités interprétées dans *Jupiter/IOM*, Auguste ou non⁶, même là où des indices de syncrétisme existent⁷. Une exception nous semble devoir être considérée. Chez les Aulerques Diablintes à Noviodunum/Jublains (G227), on peut hésiter sur l'identité réelle de *Aug(usto) deo Iovi Optimo Maximo...*, auquel est consacré un autel de la deuxième moitié du II^e s. (?). On y lit une association de Jupiter à l'Auguste régnant. *IOM* est considéré comme le dieu capitolin car l'autel aurait été retrouvé en ville même dans le contexte du *forum*⁸. Mais il semble qu'il ait été découvert en fait à l'extérieur de l'ensemble présumé du forum⁹. Le libellé lui-même est curieux : à la première ligne, en gros caractères : *Aug(usto) Deo* et à la ligne suivante seulement et en petits caractères : *Iovi Optimo Ma / ximo*¹⁰ ; le reste est effacé. Ne faudrait-il pas comprendre « au dieu auguste », étant entendu que ici *Deus*

¹ *Depulsorius* ?, *Summus*, *Dominus*, *Baginas*. Le titre de *Baginas* est fréquent chez les Voconces où il est attribué aux *Matres*. *Baginus* y est un dieu autonome.

² Les consécration *fulgur conditum* sont nombreuses et sont considérées par Rémy, Buisson 1992, comme un signe clair du dieu indigène. De plus sont attestés *Fulgur fulminis* (C. 12, 1807), *Tonantis* (C. 12, 501).

³ Un *templum Iovis* aux Echelles (C. 2416). Sa forte concentration autour d'Annecy doit avoir une connotation indigène (Broise *Caesarodunum* 47). Il est *Jupiter Baginas* à Morestel (C. 2383). Son association à Mars et Mercure à Genève (C. 2589) serait une réminiscence de la triade celtique de Lucain et son association à Mars dans les environs (C. 2580, 2591) doit avoir une signification locale.

⁴ Rémy 1991, 49-66, et *CAG* 73, 67, *ILN* Vienne 27, Rémy, Buisson 1992, 83-104.

⁵ Comme l'indique son association à une déesse de la fécondité. *Rigani* à la Roue (= *Cantismerta*) associée à *Jupiter-Taranis* sur une mosaïque de Saint-Romain-en-Gal (Picard 1974 ; Hatt 1984). Jupiter associé à Terra Mater à Nîmes (C. 12, 3071), et à Clarensac (C. 12, 4140).

⁶ Van Andringa 2002, 189-191 (voir p. précéd. note 10).

⁷ Par ex. à Bordeaux un relief représente Jupiter habillé tenant d'une main le foudre et de l'autre la roue (Van Andringa 2002, 278, opte pour le dieu romain en contexte domestique). Chez les Pétrucos une statue de *Jupiter-Taranis* à la roue à Eymet ; le visage du dieu serait inspiré de celui d'Hadrien (de Chaisemartin 2001) et Jupiter est associé aux *Minmantae* (C. 13, 941). Mais le dieu celte a été remplacé par le dieu romain à Calès (Chaisemartin 2001, 162-173 et 2004, sur l'*interpretatio gallica* des figures de Jupiter en Aquitaine) et dans le chef-lieu Jupiter est dit, en même temps qu'Auguste, *propagator* (il est donc l'*auctor Imperii* bien romain, Bost *ILA* Pétrucos 4) ou est associé au Génie de Tibère (C. 13, 941).

⁸ A proximité du « monument de la Tonnelle » où l'on a dégagé des bâtiments (galerie occidentale, 8 petites pièces au nord) groupés autour d'une vaste aire, des tambours de colonnes et un chapiteau toscan de la deuxième moitié du I^{er} s. (Naveau 1997, 87-89). Ce serait la partie administrative et commerciale du présumé forum qui se prolongerait au sud. En faveur du dieu capitolin, Van Andringa 2002, 63, 190. On y souscrit aisément, mais cela ne signifie pas que nous n'ayons affaire à un syncrétisme.

⁹ L'autel a été trouvé immédiatement au nord du « forum », en dehors de son emprise (Maligorne 2006, 30-32).

¹⁰ Le formulaire consistant à faire précéder le nom du dieu par son titre Aug. est fréquent le long de la Loire (Carnutes, Namnètes, Andécaves, Aulerques).

désigne selon l'habitude en Gaule une divinité indigène – innommée ici -, et non l'Auguste considéré comme un dieu¹. Divinité indigène qui serait assimilée à la deuxième ligne à *IOM* car le dieu suprême des Romains pouvait permettre d'évoquer le dieu souverain des Diablintes²? Une autre présomption en faveur d'une *interpretatio* est le titre de *deus* absolument unique pour *IOM*. On ne relève dans les provinces occidentales que 6 ou 8 occurrences de l'attribution de *deus* à « Jupiter », mais aucune à *IOM*. Cela est dérisoire par rapport au nombre de dédicaces consacrées au principal dieu du panthéon romain. Quand on sait combien volontiers le titre de *deus* est accordé à des divinités indigènes ou interprétées³ on peut penser qu'à Jublains il existe peut-être une *interpretatio* exceptionnelle du dieu⁴. D'autres indices vont dans ce sens. L'autel est en effet décoré avec insistance de roues⁵, attributs du dieu celtique à la roue (*Taranis*)⁶, qui ne sont jamais associées à Jupiter en Italie : une roue à quatre rayons sur la face antérieure au-dessus de l'inscription, trois roues à six rayons incurvés sur la face gauche et une roue identique sur la face droite. La roue symbole solaire est aussi celui du tonnerre et du cosmos⁷. Ainsi le dieu gaulois à la roue (*Taranis*) rejoint-il le *Jupiter Optimus Maximus* romain, souverain des dieux et des hommes. Or Jupiter est le dieu le plus honoré plus au sud dans le Val de Loire proche et il est la principale divinité des Carnutes, cité voisine⁸, ce qui pourrait être l'indice d'un dieu indigène préexistant⁹. Dans la même région ont été retrouvées plusieurs colonnes du cavalier

¹ Une formulation semblable à Thinissut en Proconsulaire (supra p. 46).

² Un exemple d'une possible interprétation de *IOM* à *Sucellus* à Mayence : *IOM / Sucaelo et / Genio loci*, dédié par un esclave pour le salut d'un primipile (C. 13, 6730).

³ En Lyonnaise le titre de *deus/a* est accordé à des dieux indigènes (40 cas), à des divinités romaines ou interprétées Mercure (22), Apollon (13), Sol-Mithra (7), Vulcain (5), Mars (4), Minerve (3), Silvain (2), et à divers autres dieux (*IOM*, Fortune, Hercule, Tutela, Vesta, Victoria ; une fois seulement).

⁴ Il existe des exemples de dieux indigènes ou interprétés honorés dans le contexte d'un forum (Capera, Thugga, Limoges), ou d'un lieu voisin du forum (Périgueux).

⁵ Elles ne semblent pas être de simples éléments décoratifs sauf rares exceptions (Green 1984, 303 à propos d'un monument de Castlesteads). Les rouelles de Jublains ont des rayons arqués que l'on retrouve sur la rouelle en étain de Matagne-la-Petite (Belgique) nommément offerte à *Jupiter Optimus Maximus* (Fauduet 2010, 259).

⁶ Comme le montrent les identifications épigraphiques à Jupiter et l'apparition des roues sur les autels joviens.

⁷ La roue serait un symbole solaire, associé souvent à d'autres symboles héliolatriques (svastika, rosette, « S »), attaché à un dieu celtique solaire, et rapproché comme *Taranis* de *IOM* (Green 1984, 1986). Symbole tiré de l'iconographie du dieu et déposé en offrande dans les sanctuaires laténiens et à l'époque romaine (Kiernan 2007). Mais elle peut être aussi le symbole du tonnerre et donc l'attribut de *Taranis*, passé au Jupiter gallo-romain. Les deux symboles sont rapprochés dans l'idée que l'éclair est une étincelle détachée du soleil (Hatt 1951). La roue de *Taranis* est aussi une « roue cosmique régie par le Maître de l'Espace et du temps et dont la rotation permanente symbolise le renouvellement cyclique » ; sur un ornement en plomb gallo-romain *Jupiter/Taranis* occupe le diamètre vertical d'une roue (Gricourt, Hollard 1990, 290, 302-307 ; Sterckx 2005, 259-267).

⁸ Il est très présent sous diverses formes dans les chefs-lieux comme dans les *vici*, surtout dans l'est du Val, et devient rare vers l'Ouest (Namnètes) (Provost 1993, 341-346).

⁹ Cela reste une conjecture et Van Andringa 2002, 190, a montré que c'est bien le dieu romain *IOM* qui dans bien des cités est placé au sommet du panthéon civique comme dieu fédérateur et intercesseur.

à l'anguipède¹, des rouelles qui semblent faire de Jupiter l'interprétation d'une divinité indigène². A Noviodunum même a été retrouvé un chapiteau corinthien à bustes des premières décennies du III^e s., qui pourrait être un élément d'une colonne à Jupiter selon Y. Maligorne³. D'ailleurs la présence d'une colonne de Jupiter (gaulois ?) n'est pas exclue dans le centre civique⁴. On a interprété ces colonnes comme l'arbre de vie, l'axe cosmique (le chêne, arbre des druides et de leur dieu cosmique), situé au centre du monde (omphalos) et soutenant la voûte du Ciel dont les Gaulois craignaient par dessus tout l'effondrement⁵. Le motif du Jupiter à l'anguipède gallo-romain, inspiré aussi par l'iconographie triomphale, illustrerait la lutte cosmique du dieu du ciel contre les forces chthoniennes⁶, des forces du bien représentées par Jupiter gallo-romain et son instrument sur terre, l'Empereur – dont le Jupiter cavalier emprunte le costume – et les forces du mal illustrées par l'anguipède symbole des barbares menaçants au III^e s⁷. Mais l'attitude de l'anguipède, « collaboratrice » quelquefois, donne à penser que les Provinciaux, anciens vaincus, participent aux côtés de

¹ A Vienne-en-Val notamment où l'anguipède aurait la pose accroupie de « Cernunnos » et collaborerait avec ses deux assesseurs à l'effort du cavalier (Debal 1968, 199-200). Un Jupiter debout (non cavalier) pose sa main sur la tête d'un anguipède plus petit, dominé à Argentomagus (Bit. Cubes) ; à Rezé (Namnètes) un dieu imberbe pose la main sur la tête d'un anguipède menaçant ; à Saint-Christophe-le-Chaudry (Bit. Cubes ; *Gallia* 1961, 314-317), un Jupiter debout (avec les traits d'Hadrien ou d'Antonin) domine un barbare enchaîné, remplaçant l'anguipède ; à Mouhet près d'Argentomagus, Jupiter est assis sur un siège dont le dossier est décoré d'une roue (sur sa face postérieure) et pose son pied sur la jambe serpentine d'un anguipède ligoté et agenouillé sur le côté gauche du siège (Picard 1977, 97). Picard 1977, 106-107, pense que le motif iconographique a dû apparaître dans cette région du centre de la Gaule et se diffuser, grâce à des individus originaires de ces lieux vers la Rhénanie où il s'épanouit au III^e s. Pour Provost 1993, 344, la diffusion a dû se faire au contraire d'Est en Ouest.

² La colonne jovienne, composition non classique, plonge ses racines dans les cultures romaine et celte ; la conception gauloise d'une dualité entre ciel et terre, le lien avec les saisons, la fertilité et le contrôle du temps demeurent forts (Wightman 1986). Aussi Watson 2007, 73-74 ; Beard, North, Price, 2006, 327.

³ Maligorne 2006, 172.

⁴ Ainsi à Tongres où Jupiter est associé au génie du municipe, les restes d'une colonne à l'anguipède sont associés au principal temple du forum et des éléments d'autres colonnes sont présents dans la ville (Raepsaet-Charlier 2007). Van Andringa 2002, 190-191, ne voit dans ce Jupiter à l'anguipède que le dieu romain honoré d'une manière propre aux régions de Gaule et de Germanie, à une époque de poussée des barbares germaniques sur le Rhin.

⁵ Sterckx 2005, 233-247. La colonne à feuilles de chêne imbriquées a peut-être une signification cosmique autant que triomphale (Gricourt, Hollard 1991, 360-361, 376-377). Le chêne rouvre semble représenter le Zeus celtique, qui y signale sa présence en y faisant pousser le gui (Brunaux 1996, 40-41) ; le chêne était particulièrement associé aux druides, dont le nom dérive et qui se présentaient comme les intercesseurs entre la Divinité et les hommes. Sur la colonne de Jupiter, les images des saisons et des sept dieux de la semaine ont aussi une signification cosmique, symbolisant la course cyclique du temps régie par le dieu.

⁶ Un revers de monnaies des Namnètes – voisins des Diablintes de Jublains – représente un cheval androcéphale conduit par un aurige et dont les pattes sont soutenues par les mains d'un homme représenté à mi-corps, motif qui pourrait être l'ancêtre du cavalier à l'anguipède (Picard 1977, 107-109) ; une variante montre en revanche le personnage sous le cheval, allongé et enchaîné. Le titre d'*Atepomaros* (Grand Cavalier) donné plus tard à Apollon et à Mercure conviendrait à ces dieux cavaliers (Gricourt, Hollard 1991, 349). Pourtant le culte de Jupiter est rare à l'époque romaine chez les Namnètes et les Andécaves qui avaient émis ces monnaies (Provost 1993, 145).

⁷ La diffusion des colonnes serait due à une réémergence des divinités celtiques lors de la crise du III^e s. alors que le pouvoir romain est affaibli (Gricourt, Hollard 1991, 389-390 après Mac Mullen 1965 ; Whightman 1986, 554-556, qui y ajoute la détérioration du climat). Le rôle de la crise du III^e s. est admise par Van Andringa 2002, 191, qui ne juge cependant pas vraisemblable la « résurgence du Jupiter gaulois » et ne voit dans le dieu des colonnes que le Jupiter romain dont l'Empereur est le représentant sur terre.

l'Empereur représentant de Jupiter à la lutte pour la survie de l'Empire¹. La stabilité de l'empire, assurée par l'empereur, agent de Jupiter, peut-être un Jupiter interprété, maître du cosmos, peut rendre compte du titre *Augustus deus* porté par *IOM* à Jublains, alors que ce dieu est rarement augustalisé.

5 - Autres dieux

Si les *Castores Aug.*, sont les dieux romains protecteurs de la navigation dans un site dominant le Rhône (à Ugernum, G121), il est possible qu'à Duingt chez les Allobroges, *Castor Aug.* interprète un dieu indigène de même fonction si l'on en croit l'équation *Vintius Pollux* attestée dans la même région (voir à *Vintius*).

Il est étrange de rencontrer *Quirinus Aug.*, si peu attesté dans les provinces, chez les Allobroges (G60, 61). Serait-ce une façon de dire *Divus Augustus*, dans la mesure où le premier empereur a cultivé l'imitation de Romulus-Quirinus²? Ou bien veut-on rendre hommage au dieu des citoyens (*quirites*)? Mais le texte de *Modestus* paraît dater de 150-d.III^e s. Ou bien doit-on plutôt penser à l'interprétation savante d'un dieu indigène³? On ne saurait prendre position.

Malgré divers indices en faveur de la présence d'un Silvain-Sucellus⁴ à Vienne⁵ le doute demeure sur l'identité du Silvain Auguste d'un autel de l'avenue de la Gare, où devait exister un sanctuaire abritant Silvain et *Sucellus*. Le don vient d'un esclave, catégorie dont on sait que le dieu romain était le protecteur⁶. En revanche à Bowes (Bretagne) c'est à une *interpretatio* du dieu tutélaire local que procède un officier romain en

¹ Lavagne 2001 .

² On ne peut guère se fonder sur l'exemple des *deivis Romuleis* mentionnés par l'inscription du pont d'Alcantara en Lusitanie. Elle illustrerait bien le destin divin des empereurs après leur apo théose à l'image de Romulus (Etienne 1958/1974, 483-484). Mais elle a été reconnue comme étant un faux (Gimeno Pascual 1995).

³ Rémy in *ILN* Vienne, 348. Songeons à l'interprétation savante d'une vieille divinité archaïque romaine à Trèves : *Vortumnus sive Pisintus* des Trévires (Scheid 2000b). voir Hatt 1979, 137.

⁴ En Narbonnaise *Sucellus*, « le bon frappeur », représenté en homme mûr nu ou vêtu du costume gaulois, porteur de l'*olla* (parfois amphore ou tonneau) et du maillet (rappelant le *Charun* étrusque) est très souvent identifié à Silvain (maillet figurant sur les autels du dieu latin) (Duval 1976, 78 ; Toulec 1993). La Tarasque de Noves serait une expression du *Dis Pater* gaulois vers 50-1 p.C. (Arcelin 2001).

⁵ Ce secteur a livré d'autres dédicaces à Silvain et une à *Sucellus*, provenant peut-être du même sanctuaire. Le magnifique *Sucellus* en bronze du Musée de Baltimore (fin Auguste), imité du Zeus de Léocharès, provient de Vienne (Lavagne 1979, 181, n°102). Plus que le dieu des forêts, le patron des artisans (Deyts 1992, 85-94), ce dieu majestueux serait ici le *Dis Pater* de César, animant un cycle des corps favorisant la métempsychose (Brunaux 1996, 55-56 et 2006, 234-235 ; Arcelin 2001 ; Arcelin-Gruat 2003, 181-182 ; dieu jupitérien ayant les fonctions du *Dis Pater* de César, Sterckx 2005, 299-324, et 383-402) et dispensant les richesses souterraines (*olla*) (Boucher 1988, 79-83, 1976, 164-170).

⁶ Mais cela peut ne pas être exclusif d'un syncrétisme avec *Sucellus*.

s'adressant à *Deus Vinotonus Silvanus Aug.* (G295)¹. Deux temples de tradition celtique lui étaient dédiés². Le théonyme pourrait lier le dieu à la protection d'un vignoble³.

Vulcanus Aug. est mentionné à Fontaine Ardente sur une inscription⁴ trouvée à proximité d'une fontaine, alimentée en gaz par une poche souterraine ; ce gaz traversant l'eau s'enflamme au contact de l'air. Un tel phénomène naturel a été mis en rapport avec le dieu du feu Vulcain, dont une statuette a été découverte à proximité à Uriage et dont des ex-voto en forme de marteaux de plomb – le marteau, attribut du dieu -, ont été trouvés dans une aire circonscrite au sud de la cité de Vienne. Ce Vulcain pourrait interpréter un dieu préromain du feu, de la métallurgie⁵, si l'on tient compte de la place que le dieu a occupé en Gaule⁶.

C - Les divinités interprétées : les déesses

Les déesses interprétées (ou indigènes) seules ou parèdres d'une divinité masculine représentent généralement la notion de souveraineté, dont découlent de multiples attributions (force tutélaire, fertilité, prospérité)⁷.

1 - *Tutela Augusta*

Déesse inhérente au lieu qu'elle patronne, et dont elle est parfois éponyme, elle est semblable à un *genius civitatis* ou à une *Fortuna/Tychè* urbaine romains⁸, mais elle pourrait dans certains cas recouvrir une divinité indigène⁹. A Bordeaux rien ne permet d'assurer que la Tutelle Auguste soit une divinité interprétée¹⁰. A Périgueux en revanche *Tutela Vesunna* qualifiée souvent d'*Augusta* est très probablement la déesse du grand sanctuaire de tradition

¹ *Silvanus* est assez bien représenté en Bretagne où il est souvent invoqué par des militaires, parfois en rapport avec la chasse. Mais il devait avoir une fonction autrement importante (Bémont 1981, 83-84).

² Richmond, Wright 1948.

³ Il serait imprudent de mettre le théonyme celte en rapport avec un titre d'Apollon, *Vindonnus* (à Essarois), « blanc, brillant, pur » et de faire un rapprochement avec *Vintius Pollux* des Allobroges, *Mars Vintius* de Vence et *Vinturis* d'Apt. De même que *Vernostonus* (Ebchester) est le dieu protecteur de l'aulnaie, de même *Vinotonus* serait le protecteur du vignoble (Sterckx 2005, 398-399, 1996, 116-119).

⁴ Son authenticité admise par Jospin 2007 ne serait pas certaine (Rémy, Jospin 2006, 92-93).

⁵ Le travail du plomb est attesté dans ce secteur (Jospin 2007).

⁶ Voir supra p. 46, 439.

⁷ Watson 2007, 66-67. Jufer, Luginbuhl 2001, 13-15, distinguent des déesses « riganes », guerrières, épouses, mères. Elles étaient faiseuses de rois par hiérogamie dans les légendes irlandaises.

⁸ Van Andringa 2002, 198.

⁹ Boucher 1976, 151-152. Par ex. à Dax la *Tutela sanctissima*, liée au complexe de la Fontaine Chaude, serait la divinité indigène de cette source et aurait porté le nom de Nèhe, rappelant celui de la celto-germanique *Nehalennia* (Fabre « Le dossier religieux » in *ILA Landes et Pyrénées*, 5-6).

¹⁰ Le point dernièrement dans *ILA Bordeaux* 17-20. On a néanmoins pensé à une possible interprétation de la déesse *Divona*, fontaine sainte qualifiée par Ausone de « Génie de la ville » (Fabre « Le dossier religieux in *ILA Landes et Pyrénées*).

celtique dit la Tour de Vésone, situé au cœur de la ville et mitoyen du forum. Cette déesse éponyme et poliade est probablement l'interprétation d'une divinité de la source, du cours d'eau qui donne vie à la ville¹. Or *Tutela* est étroitement associée au *Numen* impérial, très présent (à partir de 150 p.C.) dans le sanctuaire². Cette position centrale pouvait être matérialisée de façon concrète : dans la galerie périphérique³, édifiée entre 150 et 200 probablement par la confrérie des *Primiani*⁴, une exèdre rectangulaire a été ménagée dans l'axe mais à l'opposé de la porte de la *cella*. Elle devait abriter un groupe statuaire impérial⁵ (Antonin, des *Divi* ?), des *imagines imperatorum*, symboles des *numina* impériaux. Ainsi le *numen* se trouvait-il sur le parcours des processions (ou simples cheminements) circumambulatoires en l'honneur de la déesse. A Agen une dédicace à *Tutela Aug* qui suggère l'existence d'un sanctuaire poliade important comme à Bordeaux ou Périgueux, a été trouvée sur L'Hermitage, au sommet du plateau dominant la ville⁶. Un sanctuaire du I^{er} s. p.C. y a été repéré sur l'emplacement d'un sanctuaire de la fin de l'Age du Fer. Une source y était vénérée au Moyen Age, récupération possible d'un culte ancien par *Tutela*, qui de ce site de hauteur pouvait veiller sur la ville en contrebas. A Ussubium/Le Mas d'Agenais, *Tutela Aug.*, ici déesse de la cité est associée au dieu topique *Ussubius*, éponyme du lieu, par le prêtre de ce dieu. Cette association permet d'affirmer le lien hiérarchique entre le chef-

¹ Bost & al. 1992, 355. Elle est peut-être représentée dans un buste de femme coiffée d'un édifice portant plusieurs symboles : lyre ?, massue entre deux cornes d'abondance (Girardy-Caillat 1998, 81). Le théonyme de *Vesunna* se retrouve dans celui des *Matronae Vesuniahenae* en Germanie (Lacroix 2007, 70).

² Le *Numen Aug.* semble avoir une place centrale dans le sanctuaire : il y est associé à *Telo* (C 13, 948), à *Redux Fortuna* (id.11047) et à *Tutela* elle-même (G173?). D'autres inscriptions mutilées mentionnant le numen et, trouvées dans le Château Barrière (ou à proximité), peuvent provenir du sanctuaire de Tutèle (*ILAPetr.*6, 8; *id.* 7 : *Numin. Aug et [D]eo Telon[io]*).

³ Situation classique pour la localisation des *imagines imperatoris* dans les temples de tradition celtique (Van Andringa 2000).

⁴ Selon *ILA Pétrucos* 24, la *Tutelae Vesunnae porticum* du texte serait celui du temple lui-même et non du triportique. La date du texte coïnciderait avec le réaménagement de ce portique et notamment la création de l'exèdre rectangulaire, à l'ouest. On attribue cette évergésie aux *Primiani* (Groupe de Recherches sur Périgueux 2004, 40-41).

⁵ En effet le texte *ILA Pétrucos* 24, concernant probablement cette exèdre, restitué [*Numinibus A]ugusti / [et domui ? A]ugustae* ne pourrait-il pas être reconstitué de la façon suivante : [*Numini A]ugusti . [Tutelae A]ugustae. Augusti* étant au singulier, il est préférable de restituer *Numen* au singulier (l'expression *Numina Augusti* n'est pas attestée) : il faudrait alors supposer que le monument a été édifié sous le règne d'un seul empereur, soit Hadrien ou plutôt Antonin. *Domui Augustae* est très rare dans l'épigraphie alors que *Tutela Vesunna* est citée trois lignes au-dessous. Il est donc très vraisemblable que l'on ait voulu associer intimement l'empereur et la déesse poliade (hypothèse envisagée d'ailleurs mais non retenue par *ILA Petr.* 24); la mention de *Vesunna* étant présente dans la suite du texte, il était inutile de la répéter à la ligne 2 où l'espace aurait manqué. La mention *Tutela Augusta* seule est d'ailleurs celle qui figure sur le premier monument consacré à la déesse, l'autel *ILA Pétrucos* 11. L'inscription *ILA Pétrucos* 24 telle que je la restitue est exactement parallèle à deux autres associant les *Numina Aug.* à une divinité auguste elle aussi : *Magna Mater Deum Aug* (*ILA Pétrucos* 9). Et on trouve la même association sur l'épistyle des portiques du sanctuaire de Nérès-les-Bains : *Numinibus Aug et deo Nerio* (C 13, 1376-1379). On a supprimé 5 des 23 colonnes du péristyle pour aménager l'exèdre. La localisation des *imagines imperatoris/um* dans la galerie des temples de tradition gallo-romaine est classique (Van Andringa 2002, 99-101, 2000). Dans la *cella* devaient être érigées les statues impériales des seuls *Divi*.

⁶ C. 13, 937e, *CAG* 47, 01, 108.

lieu et le *vicus* et leur intégration au système impérial, mais non d'affirmer que *Tutela* est interprétée.

2 - *Minerva Augusta*

A Nîmes un autel consacré à [*deae ?*] *Aug(ustae) Minervae* a été découvert dans le sanctuaire de la source de *Nemausus*. On a vu dans cette Minerve la déesse de l'intelligence patronne des bibliothèques, dans la mesure où l'on interprétait le « temple de Diane » comme une possible bibliothèque de l'*augusteum*. En fait la destination du monument n'est pas certaine et sa connexion avec l'eau rend problématique la conservation des ouvrages et la fonction intellectuelle présumée : il s'agirait plus probablement d'un sanctuaire des eaux issues de l'aqueduc de l'Eure. Un autel aux Lares Augustes avec un relief représentant une scène de libation est offert au I^{er} s. par les *cultores Urae Fontis*. Ces *cultores* honorent la nymphe de la source de l'Eure (*Ura*) qui fournit son eau à la ville, grâce à l'aqueduc du Pont du Gard, dont une dérivation amenait peut-être les eaux au nymphée du temple de Diane¹ : c'est là que devait se trouver la dédicace car la nymphe de l'Eure ne semble pas avoir été honorée d'un monument, comme un nymphée monumental, sur le site du captage². Un autre autel associe les Lares Augustes à Minerve et à des divinités locales de sources (*Nemausus*, *Urnial/Ourne*, *Avicantus/Vistre* ?)(G105). On peut penser que, dans cette série de divinités des eaux, Minerve peut avoir un rapport avec elles et être elle aussi une divinité des eaux³. Chez les Arécomiques (7 occurrences) plusieurs autels de Minerve ont été découverts dans des sources. Il est possible que Minerve interprète une divinité comme *Sulevia*⁴. Néanmoins un des côtés de l'*arula* de Minerve est décoré d'un bouclier et d'une lance, tandis que l'autre présente deux cornes d'abondance sur une souche d'arbre et un caducée. Le message est clair : la paix et la prospérité découlent de la puissance des armes ; on ne voit pas là d'allusion à une Minerve patronne des

¹ Bousquet 1992, 242-245. L'hypothèse est renforcée par l'arrivée d'une grosse canalisation, à l'ouest, se dirigeant vers l'abside; l'origine de l'eau est supérieure de 10 m à la source du mont Cavalier et pourrait provenir d'une dérivation de l'eau de l'Eure amenée à Nîmes par l'aqueduc du Pont du Gard. Cette eau pouvait s'écouler ensuite vers la façade du Temple de Diane d'où elle jaillissait en cascade dans deux bassins situés au nord et au sud de l'entrée du monument; elle pouvait ensuite rejoindre les eaux de la source et du Nymphée, en direction de l'exutoire situé au sud. Le très complexe réseau de canalisations sur le site du sanctuaire pouvait, avec les divers bassins, constituer un système de régulation des eaux en direction de la ville de Nîmes, qui recevait ainsi, même en période de basses eaux, un débit constant (Bousquet 1992 247). Voir Fabre et al. 2000.

² L'autel provient de Nîmes et non des sources de l'Eure à Uzès (Fabre & al. 2000, 212-215).

³ En Bretagne elle est identifiée à Sul dans le sanctuaire des eaux d'Aquae Sulis (Bath). De Vries 1977, 86-88, voit en elle la déesse définie par César qui préside aux habiletés techniques et intellectuelles.

⁴ *Sulevia* qui est identifiée à Minerve sur le territoire des Arécomiques (*Sulevia Idenica Minerva* à Laval, C 12, 2974) plutôt qu'à *Belisama* (Duval 1976, 32, 82-84, Hatt 1985, 227-228), attestée aux II^e -I^{er} s a.C. par l'inscription d'un citoyen de Nîmes à Vaison (Lejeune 1985, 205-209). *Idenica* a peut-être donné le toponyme Eyssène dans le Gard (Lacroix 2007, 130). Les *Suleviae* sont également attestées à Carpentras (C. 12, 1180, 1181). Voir aussi Grenier 1960, IV(2), 517-524.

intellectuels, mais peut-être un syncrétisme entre une déesse locale et les valeurs augustéennes. Le titre d'Auguste est ici largement justifié par l'omniprésence de l'empereur et de la *Domus Augusta* à l'intérieur de l'*augusteum* et par la proximité de dédicaces à d'autres divinités augustes (infra).

A N-D. d'Allençon¹, sur le site d'un probable sanctuaire frontalier (entre Andécaves et Pictons), de la vaisselle d'argent portant des graffites gravés (sur 17 pièces) a été offerte à Minerve qualifiée une fois d'Auguste. Une *interpretatio* est probable si l'on tient compte de masques féminins du même endroit² en argent ou tôle battue du III^e s (?)³. Héritière possible de la grande déesse souveraine celte de la liste de César, peut-être semblable à Brigitt-Brigantia, Minerve serait une déesse-mère responsable de la fertilité, ayant un rapport avec le pouvoir et la lumière, patronnant les techniques⁴. Elle est très honorée dans le Val de Loire, plus que Mercure lui-même, ce que M. Provost explique justement par une assimilation aux déesses-mères locales⁵. A N-D d'Allençon elle prodigue sans doute la fertilité et la fécondité et remplit peut-être la fonction de déesse tutélaire locale (d'un *pagus* ?).

3 - Les *Nymphae Augustae*

Souvent semblables aux *Matres*⁶ elles peuvent interpréter des divinités locales préromaines. A Gréoux les Nymphes Augustes, appelées *Griselicae* sur d'autres inscriptions, sont les divinités locales et sont invoquées pour la santé. Elles ont donné leur nom au site de la source thermale sulfureuse qu'elles patronnent⁷. A Crestet avec l'épiclèse celte de *Percernes* « facilement visibles », « qui donnent une eau parfaitement

¹ Baratte 1981.

² Baratte 1981, n° 2 et 52. Ces masques de divinités sont un héritage celte : fixés sur un hermès ils constituaient souvent les images des dieux en Gaule préromaine car la tête est considérée comme le siège de la vie et de la puissance (Boucher 1976, 217-218). Aussi Duval 1976, 22-23.

³ Dans l'Armorique voisine, à Kerguilly-en-Dinéault, une statue du même style (1-50 p.C.) représente une déesse portant un casque orné d'un cygne, vêtue sans doute à la gauloise : elle apparaît comme une déesse guerrière et puissante que Sanquer 1973 rapproche de *Brigit-Brigantia*.

⁴ Sur une sigillée de Luxeuil une Minerve assise, avec casque et gorgoneion, soutenant un énorme caducée, serait *Brixia/Bricia* parèdre du dieu éponyme local *Luxovius/Lussoius*. Dans ce nom on peut retrouver la Brigit celte, désignée comme Minerve par César (Lerat 1987). *Brigit* fille du dieu suprême (Dagda), à la fois déesse-mère, de la fertilité et liée au pouvoir et aux techniques (Watson 2007, 63-64, 70, 92).

⁵ A Yzeures, Vienne-en-Val (Provost 1993, 350). Plus au sud chez les Pictons Minerve est une déesse officielle de la cité (Tranoy 1986) ; elle est aussi présente chez les Turons et les Bituriges Cubes. On peut n'y voir qu'un déesse romaine (Van Andringa 2002, 139-140). Tranoy 1986, s'interroge sur l'identité réelle de la Minerve pictonne, apparemment bien romaine, mais qui a pu recouvrir une divinité indigène.

⁶ On a même l'équation *Matris Nymphis* (La Garde-Adhémar, Drôme).

⁷ Elles auraient été les servantes d'un dieu *Griselos* qu'elles auraient supplanté. D'après l'analyse toponymique de Lacroix 2007, 85-88, *Griselis* viendrait du préindoeuropéen gris, désignant le grès, roche d'où jaillissent les sources.

claire » elles sont associées à des eaux curatives locales, et sont sans doute syncrétiques¹. A Nîmes le bassin de la Fontaine à livré des dédicaces aux Nymphes Augustes divinités des eaux associées à *Nemausus* en qui l'on peut sans doute reconnaître l'*interpretatio* des anciennes *Matrae Namausikae*. Elles y côtoient d'autres divinités des eaux qui ne portent pas le titre d'Augustes mais sont associées aux Lares Augustes. A Allègre-Les Fumades, toujours chez les Arécomiques, les *Nymphae Augustae* recouvrent une tradition indigène et sont proches des *Matres*² d'après leurs représentations : elle vont par trois, portent une corbeille de fruits (et une coquille sur les genoux). Comme elles, ces déesses des eaux favorisent la fécondité³ et la guérison des maladies du foie et de la poitrine dans ce sanctuaire de sources thermales sulfureuses⁴ proche du bourg gallo-romain d'Arlende⁵. Dans les cités pyrénéennes, les nymphes – dont quelques-unes (7 cas) sont qualifiées d'Augustes - sont invoquées pour leurs vertus curatives surtout chez les Convènes (Gaud, Bagnères de Luchon) mais aussi les Ausci, les Bigerriones et les Elusates. Il est fort probable qu'elles soient, là encore, l'*interpretatio romana* de divinités topiques, semblables aux *Matres*, fécondantes et guérisseuses, liées à une source, un cours d'eau⁶. Leur petit nombre, au regard de la profusion des dieux indigènes liés à l'eau, traduit une certaine « résistance » de la part des pèlerins qui continuent à honorer les dieux qui ont fait leur preuve sous leur nom propre. Le culte des Nymphes constituait une « interprétation bourgeoise de la puissance de l'eau » en quelque sorte⁷.

4 - Autres divinités

A Ardiège (Convènes) un grand propriétaire terrien *L. Pompeius Paulinianus* honore Diane Auguste sans doute protectrice de ses domaines. On ne peut dire s'il s'agit d'une interprétation, possible au demeurant⁸. Au *pagus* de Condate, (ancienne) enclave ségusiave, dans le territoire de l'Autel fédéral à Lyon, la dédicace officielle à Diane

¹ Déesses protoceltiques (de Bernardo Stempel 2008, 69).

² Elles y remplacent les Mères peu attestées dans la cité (3 cas contre 16 pour les nymphes) (Hatt 1985, 230). Sont attestées dans le sanctuaire et à Arlende des rouelles de *Taranis*, dont l'éclair est censé féconder l'eau.

³ Sebe-Blétry 1985, 248.

⁴ *CAG* 30, 008, 137-143.

⁵ Arlende est issu de Are-nemeton où l'on reconnaît la mention d'un lieu de culte (Lacroix 2007, 200).

⁶ L'efficacité de bains de vapeur et de bains chauds est prouvée par des ex-voto et l'attractivité sur des pèlerins lointains (Fabre 1991, 68-73 ; Bourgeois 1991, 26-27 ; Aupert 1992, 69 ; Hatt 1985, 219-235).

⁷ Fabre 1993, 182, et 1991.

⁸ G137. Fabre 1990, 181, interprète la représentation régionale d'une déesse nue, lance pointée vers le sol comme une Diane châsseresse indigène, maîtresse de la montagne, reine des chasses (*ESP* 837).

Auguste par le *magister pagi* doit s'adresser à une déesse interprétée – peut-être *Stanna*, parèdre d'un *Apollo Stannus* attesté à Lyon -, patronne du *Pagus*¹.

Les *Fatae et Iunones Aug.* seraient des triades équivalentes aux *Matres*², et donc le résultat d'une *interpretatio*. (voir infra à *Matres*)

Maia Auguste (G189) est apparentée, sur un relief de Lyon accompagnant son inscription, aux *Matres*³ protectrices de la végétation et de l'abondance. Chez les Allobroges elle est à plusieurs reprises associée au dieu poliade, un Mercure interprété. Sans doute peut-on la rapprocher voire l'identifier à *Rosmerta*, parèdre habituelle du Mercure gallo-romain (voir à *Rosmerta*).

D – Divinités indigènes

1 - Divinités féminines

Dans cette catégorie l'écrasante domination des déesses ne manque pas de nous étonner. On a observé que la multiplication d'« épouses gauloises » auprès de dieux romains est un trait d'originalité remarquable de la Gaule⁴. Le dieu porte toujours un nom romain ou mixte alors que la déesse a le plus souvent un théonyme indigène. Ces couples divins symboliseraient la fusion « gallo-romaine », et seraient peut-être une image de domination liée à l'intégration des cités dans l'Empire⁵. Nous commencerons donc par elles.

Acionna Aug. attestée au Clos-de-l'Etuvée⁶ à proximité du bassin de décantation de l'aqueduc d'Orléans est une divinité des eaux (source ?) peut-être curatives⁷, accueillies sans doute dans un espace sacralisé, la *porticum cum suis ornamentis* offerte par *Capillus*

¹ G182 . Pelletier 1999, 105 ; Bruhl 1964, 167. Cette Diane serait *Stanna*, parèdre d'un *Apollo Siannus* ou *Stannus* attesté à Lyon.

² Hatt 1985, 224.

³ On y voit la déesse tenant des fruits entre ses mains repliées sur sa poitrine (Bruhl 1964,166).

⁴ Deyts 1998, 43.

⁵ Green 1995, 124-125.

⁶ Des doutes sur l'existence d'un temple à cet endroit ; l'environnement semble être un habitat privé (Nivet 1976).

⁷ Elle a sans doute donné son nom à l'Essonne, affluent de la Seine (Debal 1996, 55-94, à 62-63). Provost 1993, 361 ; *CAG* 45.76.99-100.

Iliomaris. Ce portique devait s'intégrer dans une vaste cour-galerie perpendiculaire à un temple¹.

Dea Aug. Andarta est la déesse poliade de Die dont le nom dérive du titre de *Dea* – adaptation du gaulois *Deva* ? - porté systématiquement par *Andarta*. Elle était la divinité protectrice du peuple voconce dont Luc, puis Die jouèrent peut-être successivement le rôle de capitale politique éminente tandis que Vasio qui ne connaît guère les dieux augustes ou le culte impérial se contentait de contrôler quelques *pagi* spécifiques du sud (Tarpin 2002a). La racine celtique de son nom en ferait la « Grande Ourse »²; sa liaison avec l'animal royal lui confère un statut de puissante souveraine, et donc de protectrice de la cité. Elle est assimilée sans doute chez les Voconces à *Victoria*, divinité qui connaît dans cette cité » une concentration remarquable³.

Athubodua Aug. n'est connue que par cet *unicum*⁴. Ce nom est à rapprocher du toponyme proche d'Athey, ce qui permet de voir en elle une tutélaire locale⁵, sans doute l'équivalent d'une *Mater*.

Aveta Aug. apparaît bien dans une dédicace d'Avenches mutilée et mal réglée⁶ où l'on peut lire cependant *Avetae* (ou *Ave(n)t(i)ae* ?) [*de*]*a*[*e*] / *Aug(ustae)* / ...*[vi ou pa]canae* / *Ser. Sulpicius* /*P. Plaut(ius)*. ... / *vslm*. Il ne s'agit pas d'*Aventia*, déesse d'origine celtique, éponyme, devenue patronne de la colonie. Plus qu'une divinité des eaux⁷, elle pourrait être une déesse vénérée par une subdivision de la communauté civique, à laquelle l'inscription - dans laquelle on lit *[pa ou vi]canae* - semble se référer.

Borvo et *Damona*, *Bormana Aug.*, divinités des eaux, sont les seules de nom celtique à dépasser le stade topique, comme l'a montré F. Tassaux⁸ : on les rencontre en couple ou

¹ Fauduet 2010, 80, d'ap. F. Verneau (fouilles de 2007-2008).

² De *arto-*, ours, et *ande-*, grand, très (Delamarre 2003, 48, 39). Un toponyme Arthemonay est d'ailleurs signalé dans la Drôme. On connaît une déesse *Artio* chez les Helvètes (Lacroix 2007, 113-118). Green 1995, 31-33, la rapproche de l'*Andraste* étroitement associée à la reine des Icenis Boudicca, déesse guerrière dont le nom signifie l'« invincible ». Les déesses guerrières sont attestées à la fin de l'Age du Fer, (déesse de Dineault (Bretagne) au casque orné d'une oie agressive, représentations monétaires).

³ Olteanu 2008 ; Gasco, Guyon Musée Calvet, 54, 57-58. D'autant que les dédicants ne sont ni fonctionnaires, ni militaires mais un pèlerin, un affranchi (?), une femme. Chez les Tricastins voisins sont attestées des *Matres Victrices* (ILGN 257). D'autres exemples d'assimilation d'une divinité indigène à *Victoria* en Germanie Supérieure (*Victoria Nemetona*, AE 2007, 1044), en Bretagne (*Deae Victoriae Brigant(iae)*, RIB 628).

⁴ La restitution *Cathubodua* (forme guerrière de la *Rigani* selon Hatt 1985, 222-223) pour *Athubodua* est erronée.

⁵ Toutain 1905-1917, 3, 306, rapproche ce nom de celui du marais ou du lac d'Authon, ce qui pourrait mettre la déesse en rapport avec les eaux.

⁶ Sur ce fragment le terme *Aug* semble avoir été ajouté à la deuxième ligne, sous la mention de la déesse, après la gravure d'une première version (G255).

⁷ Selon Bogli 1984, elle serait en rapport avec une résurgence de la colline à l'ouest de la ville. Le nom de racine préceltique désignerait des noms de rivières et aurait été adopté par les Celtes (Delamarre 2003, 52). Une telle hypothèse est improbable et invérifiable selon Ferlut 2012.

⁸ Tassaux 2003, 23-34, avec une carte et un tableau de répartition p. 26-28.

séparément¹, le plus souvent dans des stations thermales surtout dans le Centre-Est² avec une forte concentration, en particulier à Bourbonne-les-Bains³ (11 occurrences sur 28 ; G273, 274)⁴, dont *Borvo* est éponyme. *Borvo* signifie «le Bouillonnant» plutôt que le «Bouillant» en Gaule⁵ et à Bourbonne-les-Bains, les eaux minéralisées radioactives jaillissant à 66° possèdent des propriétés curatives reconnues⁶. Le rapprochement de *Borvo* et d'Apollon⁷ à Bourbonne-les-Bains, mais aussi à Alesia renforce la fonction thérapeutique du dieu⁸. La formule *deo Apollini Borvoni et Damonae*, seul cas où *Apollo Borvo* est associé à *Damona* ne signifierait pas que *Borvo* est interprété en *Apollo*, mais que *Borvo* revêt ici une fonction apollinienne, ce qui serait un exemple de «résistance» justement à l'*interpretatio*⁹ ou d'une *interpretatio celtica*. Mais ce dieu n'aurait-il pas aussi une fonction souveraine? Si F. Tassaux¹⁰ a raison lorsqu'il présente l'« Apollon » d'Entrains (fin II^e s, identifié par la cithare, l'arc et le griffon) comme une représentation de *Borvo*, attesté sur le même site, c'est bien en souverain à l'attitude solennelle, tenant la cithare comme un sceptre et assis sur un trône – attitude exceptionnelle en Gaule - que le sculpteur nous le montre. Sur les accoudoirs sont sculptés des captifs qui renvoient à l'idée de victoire et de domination¹¹. Quant à *Damona*¹, dont l'étymologie serait à rechercher dans l'i.e. *deme*,

¹ *Damona* est certes parèdre d'Apollon *Moritasgus* à Alesia, de *Borvo* à Bourbonne mais elle est aussi une divinité autonome, comme *Bormana* (Green 1995, 104).

² En Tarraconaise (*Bormanicus*), en Narbonnaise (*Bormanus/a*, *Borbanus*), en Aquitaine.

³ La prospérité du *vicus* venait essentiellement de sa fonction religieuse (J.-J. Thévenard in *CAG* 52/183-84 et 52/2, 60, 125-138).

⁴ Ensuite à Bourbon-Lancy (5 cas). Sa trace est visible dans la toponymie de Bourbon-l'Archambault ou La Bourboule qui n'ont pas livré de textes.

⁵ Ce qui désigne toutes les eaux bouillonnantes, thermales ou non, car le bouillonnement des eaux du dieu pouvait procurer la chaleur vitale (Bourgeois 1991, 30; Sterckx 1996, 32-33; Lacroix 2007, 143-149 ; Delamarre 2003, 70). *Borvo* serait à rapprocher du pré-indoeuropéen *barbana/barbona*, fleuve ou du latin *fervere* (Aupert 1992, 61).

⁶ Tassaux 2003, 29. Le dieu est remercié pour avoir guéri le malade par ses eaux comme l'indiquent parfois le formulaire des dédicaces, les multiples ex-votos... , 5000 monnaies à Bourbonne-les-Bains. *Apollo* et *Sirona* guérisseurs sont attestés à Luxeuil (Fellmann 2000).

⁷ Deux têtes de serpent en bronze seraient les restes probables d'un groupe sculpté comprenant Apollon (Sauer 2005, 170). Duval 1976, 77. Le titre de *Maponus* (« Fils divin? »), autre épiclese d'Apollon, surtout en Bretagne insulaire mais aussi à Glanum et Chamalières, est aussi attesté (Jufer-Luginbuhl 94).

⁸ L'identification de *Borvo* à Hercule dans une statue d'Aix-les-Bains (Dayet 1963) ne peut être retenue (Leveau, Rémy 2005-2006).

⁹ Tassaux 2003, 30. *Borvo* n'est qu'une fois associé plutôt qu'identifié avec Apollon et a conservé une personnalité propre (Bourgeois 1991, 29-32). A Bourbonne, un probable lieu de culte laténien autour des sources chaudes, aménagées en spa pour l'armée romaine à une date précoce, vers 8 a.C. expliquerait le maintien d'une forte identité indigène (Sauer 2005, 128-148). Toutain 1917, 202-203, songeait plutôt à une assimilation.

¹⁰ Tassaux 2003, 30, suivant Devauges 1988.

¹¹ Cette statue monumentale d'un dieu triomphant et solaire évoquerait le grand dieu apollinien des Celtes Lug – Apollon qui semble tenir à Entrains la place de Mercure ailleurs, capable d'annihiler ses ennemis par la magie, selon la légende irlandaise de Lug, dieu solaire et souverain, le « dieu aux liens » maîtrisant des techniques, des rapports sociaux, des arts de la parole (dont les incantations déliant de la maladie) faisant entrer en jeu le lien. Plutôt que Lug-Apollon, *Borvo* serait le fils de ce dernier (comme Asclépios est le fils d'Apollon en Grèce) (Gricourt, Hollard 2005, 55-60).

« apprivoiser » ou *damos*, « la Divine Bovine »² évoquant la fécondité, serait une déesse guérissant la stérilité³. Le couple est rarement associé au culte impérial⁴ car les préoccupations des fidèles sont d'ordre intime. S'il l'est à Bourbonne, n'est-ce pas en vertu d'une fonction souveraine ? Pour ce qui est de *Bormana Augusta* à St-Vulbas (Ain), sa fonction curative est suggérée par son étymologie, proche de celle de *Borvo*, et le lieu de trouvaille de son autel près de la source de la Bormane⁵.

Caiva attestée à Budesheim, où elle est dite Auguste (G249), et aussi à Trèves, est comparable à *Haeva* (C.13, 8705), déesse germanique parèdre d'*Hercules Magusanus*⁶.

Les *Comedovae Aug*⁷ sont vénérées dans le grand complexe thermal d'Aquae-Aix-les-Bains⁸, dans la cité de Vienne. A proximité, à Saint-Innocent, des divinités semblables sont nommées *Dominae*, soit des souveraines locales (C. 12, 2446, 2447 ; on y trouve aussi des *Matres Aug.* (G74)⁹). Associées sans doute à *Borvo*, divinité du sanctuaire – très présent dans la toponymie locale¹⁰ - les *Comedovae* pouvaient être associées à la fonction curative du dieu « bouillonnant ». La racine *med* exprime l'idée de soins et pourrait être mise en rapport, peut-être, avec les propriétés de l'hydromel (*medu*)¹¹. La présence de l'empereur dans le sanctuaire¹² explique-t-elle le titre d'Augustes donné aux *Comedovae* ?

Covetina Aug., honorée au fort de Carrawburgh sur le Mur d'Hadrien, est la personnification d'une rivière au nom préceltique semblable à une nymphe¹³ avec de

¹ Elle est également parèdre d'*Apollo Moritasgus* à Alesia. Parèdres d'Apollon ou de *Borvo*, *Damona* et *Bormana* sont aussi des divinités autonomes (Green 1995, 104).

² De même que *Epona* serait « la Divine Equine » (Sterckx 1996, 38). « Vache, cerf » (Delamarre 2003, 112-113). Son nom a peut-être donné le toponyme Damoncourt à une trentaine de km de Bourbonne (Lacroix 2007, 148, d'ap. Troisgros).

³ Tassaux 2003, 30-31, d'après Delamarre 2001, 112-113; Une représentation possible à Alésia la montrerait semblable à *Sirona* (couronne d'épis et serpent), elle-même proche d'Hygie.

⁴ Tassaux 2003, 29 ; 6 fois dont 3 fois par le mode de l'augustalisation (*Aug. Borvo* et *Damona Aug.* à Bourbonne-les-Bains, *Bormana Aug.* à St Vulbas), sur 28 dédicaces.

⁵ Rémy, Buisson 1992, 241 ; Lacroix 2007, 149.

⁶ Lajoye 2008, 135.

⁷ Pour Lambert 20061515-1524, *Dominis* est la traduction de *Comedovis*, dont la racine *-med*, « juger, émettre une opinion », serait intimement liée à l'expression du pouvoir, notamment en Irlande.

⁸ Des sources thermales sont utilisées dès 50 a.C., aménagées avec des thermes entre 25 et 100 p.C., et réaménagés au II^e s.

⁹ Seraient-elles aussi les divinités tutélaires de ce *vicus* qui, loin d'être une petite ville garderait un caractère rural marqué, à côté du luxueux sanctuaire (Leveau 2007).

¹⁰ Guérain-Beauvois 2008, 168. Un relief la représente en trois personnes comme les *Matres*.

¹¹ Delamarre 2003, 222-223 cité par Leveau & al. 2005-2006, 90. Rémy *CAG* 73, 66.[Aussi Green M., 1995, 105.], Lacroix 2007, 231.

¹² On signale une tête masculine colossale interprétée comme un portrait impérial flavien ; un sévir, des jeux *pro salute imp.*, sont attestés.

¹³ De Bernardo Stempel 2008, 74.

probables pouvoirs salutaires. Son sanctuaire autour d'une citerne recueillant l'eau de la source reçut de nombreux pèlerins à la fin du II^e s. et au début du III^e s¹.

Des *Matres* au nombre de quinze ont été augustalisées². Ces déesses d'origine préceltiques, adoptées par les Celtes³ – la triplicité est un caractère celte accusé même si on le retrouve à Rome –, ont conservé leur vitalité sous l'Empire⁴ car elles étaient l'objet d'un culte populaire, proche des individus et des familles⁵, en tant que déesses des eaux⁶, de la santé, de la prospérité, de la génération⁷, du destin individuel⁸. Elles ont pu avoir une fonction plus importante de déesses souveraines à l'époque de l'indépendance⁹ et ont pu en tirer le rôle de protectrices au niveau local à l'époque romaine, comme l'indiquent certaines épithètes topiques, telles les *Matres Aug. Eburnicae* (G198) éponymes d'Yvours à Irigny au sud de Lyon¹⁰. Le théonyme dérive du celte *eburo*, if, arbre sacré de mort et de vie (avec des propriétés toxiques et curatives) en contact avec le divin, symbole d'éternité¹¹, ce qui peut illustrer certaines fonctions chthoniennes et curatives des *Matres*. Mais ce théonyme à valeur topique semble les désigner ici comme protectrices d'une communauté locale (*vicus* ou

¹ Aldhouse-Green 2007.

² Cinq chez les Allobroges, 2 chez les Helvii, 7 à Lyon, 1 chez les Séquanais.

³ Duval 1976, 55-57, Vries 128-132, Aupert 1992, 67 ; le triplisme de ces déesses d'âge différent serait l'expression d'un triple concept sous-jacent : Ciel/Terre/monde souterrain, Terre/Air/Eau, Passé/Présent/Futur, faisant de la triple Mère une déesse souveraine, telle la Morrigan irlandaise (Green 1995, 105-116).

⁴ Vitalité marquée par la fréquence des toponymes construits sur le nom des Mères (Lacroix 2007, 46-47, 168-75).

⁵ C. 13, 1759 (Lyon) est consacrée par un affranchi *in honorem Saediorum*. Elles ont des chapelles de quartier à Vienne (quartier de Fuissin, Palais du Miroir), Lyon (Vaise, Montée Saint-Barthélémy où sourdent des sources, Ainay).

⁶ Elles représentent la moitié des divinités des eaux (Bourgeois 1991, 21-23).

⁷ A Lyon les Mères Augustes sont invoquées par le médecin Phlégon (Pelletier 1999, 102-103) ; un relief (*Esp.* III, 1741, C. 1762, III^e s) montre les trois déesses « Augustes » assises de face, drapées portant des fruits sur les genoux. Celle du milieu tient une patère et une corne d'abondance. Sur un autre relief sans inscription (*Esp.* III, 1742, milieu du II^e s), la Mère centrale tient un enfant emmaillotté sur ses genoux ; les Mères sont représentées dans une niche en forme de coquille, ce qui les décrit comme déesses de sources. Aux Bolards elles incarnent la fécondité (enfants joufflus qu'elles allaitent) et la prospérité (Cornes d'Abondance) (Thévenot 1951, 7-26).

⁸ Sur un relief des Bolards la déesse centrale déroule le *volumen* du destin, celui de l'enfant emmaillotté tenu par la déesse de droite, tandis que la déesse de gauche porte une corne d'abondance lourdement chargée de fruits, promesse de prospérité. Un autre relief dote une des mères de la balance du destin et la proue d'un bateau funéraire figure sur le socle de la déesse centrale. Elles sont parfois identifiées aux Parques (p. ex. *RIB* 951, 953). Les *Parcae* sont fréquentes en Narbonnaise (Thévenot 1951). A Lyon un autel des Mères Augustes illustre toutes ces fonctions en représentant sur la base les Mères tenant des fruits, Silvain-Sucellus (*olla* et maillet), Mercure et la Fortune (G195, ESP. 7068).

⁹ Watson 2007, 87-91. Sur un linteau de Beaujeu (sanctuaire de frontière, *CAG* 69/1, 164) « Cérès » et ses deux assistantes seraient en réalité des *Matres* : La Mère centrale serait Rigani la déesse souveraine des Celtes à qui est dû le sacrifice saisonnier de taureaux. Or un des taureaux de la *pompa* rituelle est surmonté du bouclier d'amazone, qui serait le signe codé de la déesse celtique (Hatt 1986, 263-267). La Tutelle de Lyon serait une interprétation de la *Rigani* (Hatt 1985, 230-231). Les trois déesses seraient semblables aux trois Macha irlandaises (Hatt 1965, 88 ; de Vries 130). Hypothèses à considérer avec prudence. Epona, souvent associée à d'autres déesses maternelles telles que les *Matres* a pu être, notamment chez les Eduens, liée à la souveraineté, telles les trois divinités chevalines de la mythologie irlandaise (la jument intervient dans les rites celtiques d'intronisation) ; d'où la faveur d'Epona chez les auxiliaires gaulois de la cavalerie romaine, descendants des *equites* de l'Indépendance (Oaks 1986).

¹⁰ Bruhl 1964, 168 ; Lacroix 2007, 30, 173. Delamarre 2003, 134-135.

¹¹ Lacroix 2007, 28-32.

pagus). B. Rémy qui note la concentration presque exclusive des Mères qualifiées d'Augustes dans les cités de Lyon et de Vienne pense qu'elles pouvaient y bénéficier d'un culte officiel¹ : chez les Allobroges elles ont des sanctuaires au chef-lieu mais aussi à Grenoble, à Aoste, (où sont attestées également des *Dominae* – évocation d'un caractère souverain - qui doivent leur être proches)². De même les *Matres Obeleses* de St-Denis (*Helvii*) peuvent être les protectrices des habitants du lieu³.

Dans...*Quite Aug.* le théonyme sans doute incomplet pourrait être [*A*]quite, ce qui induirait un rapport de la divinité avec l'eau, une sorte de nymphe indigène.

*Rosmerta Aug.*⁴, en général subordonnée à son parèdre unique Mercure notamment sur des reliefs et des inscriptions du Nord-est de la Gaule et de Germanie supérieure, elle revêt un caractère autonome dans la Gaule centrale où son succès tient au prestige des *Matres* - fortement présentes dans cette région - dont elle est proche⁵. Son nom renferme la racine *-smer*, qui en fait une « pourvoyeuse »⁶. Elle porte les attributs habituels des déesses mères (corne d'abondance, corbeille de fruits) comme de son parèdre Mercure (caducée, bourse, ailerons)⁷ : elle a pu être une déesse souveraine⁸ et elle est en charge de la prospérité, de la fertilité et du destin.

Segeta Aug. est une divinité topique éponyme et des eaux thermales ferrugineuses d'*Aquae Segetae*/Sceaux-en-Gâtinais. Son nom vient d'une racine *seg-*, marquant une idée

¹ Rémy, Faure 2010, 139-140. Leur nom de *Matres Nemetiales* à Vienne (C. 12, 2221) atteste-t-il qu'elles avaient un sanctuaire (nemeton) ?

² Ce culte n'était-il pas un moyen de récupérer des dévotions populaires aux déesses qui ont pu revêtir parfois un aspect subversif ? Les déesses féminines (« Vénus », nourrices plus que les *matres* cependant) ont la suprématie absolue dans les figurines de terre cuite. Les déesses-nourrices si populaires seraient des images divinisées de Rome protectrice et nourricière (coiffures d'impératrices), qui cependant délaisse ses enfants les plus pauvres (taille minuscule de certains nourrissons). Le sentiment d'impuissance et de respect religieux envers Rome entraîne un retour aux divinités nourricières et maternantes, rassurantes et en même temps atteste une « régression vers une attitude infantile qui donne la première place aux divinités féminines dont les fonctions sont protectrices et distributives ». (Vertet 1984, 77-119).

³ Le lieu a pu se nommer Obelum et a été effacé par le nom chrétien. (Blanc *Carte archéol.*, 15, Ardèche, 23) ; l'autel aurait été trouvé dans une ruine gallo-romaine où l'on venait en pèlerinage pour invoquer la pluie. Voir de Bernardo Stempel 2010.

⁴ Voir à Mercure et Maia, Aupert 1992a, 69.

⁵ Elle est *dea* à Escolives-sainte-Camille et à Champoulet et probablement *dea Regina* à Lezoux (Hupe 1997, 93-97). Son autonomie est soulignée dans diverses régions ; déesse de la fertilité, de la fécondité, de la santé, elle apparaît parfois comme une *Fortuna* protégeant les hommes lors de leur vie terrestre et peut-être favorise leur renaissance (Green 1995, 125-128).

⁶ *Smert-*, « prévoyant, qui prend soin, pourvoyeur » (Delamarre 2003, 234), « partager, allouer à chacun son lot » (Lambert 150).

⁷ Deyts 1992, 119-121. La déesse n'a pas de représentation propre attestée et emprunte ses traits iconographiques à des déesses romaines de la chance et du salut (*Fortuna*, *Hygie/Salus*) ou à son parèdre Mercure (caducée, bourse) (Hupe 1997, 97-99).

⁸ Watson 2007, 83-84. Une inscription gravée sur un vase découvert dans un puits tibérien de Lezoux fait état d'une *Rigani Rosmertiac*, où Rosmerta est donc qualifiée de « Reine » ; en se fondant sur le trésor de Reinheim, la déesse souveraine identifiée à Athéna aurait un aspect guerrier (*Rigana*) et maternel et tutélaire (*Rosmerta*) (Hatt 1985; Lejeune 1981).

de « force, puissance, victoire », convenant à une déesse de la santé¹. D'ailleurs le disque de marbre portant l'inscription a été retrouvé dans un bassin trilobé dont il était la dédicace ; il recevait les eaux d'une source acheminées par un aqueduc de 25 km. Ce bassin situé sur une vaste esplanade dallée constituait le sanctuaire des eaux à proprement parler, à côté de l'établissement thermal et d'un théâtre². Des figurines de Vénus anadyomène, de déesses-mères accompagnaient l'inscription ainsi que des ex-voto en tôle de bronze représentant yeux, buste, phallus, ce qui souligne la fonction salutaire de la déesse.

Sequana Aug. est une déesse curative des sources et protectrice de la navigation sur la Seine³. Cette déesse n'est pas seulement guérisseuse. Contrairement à d'autres divinités des eaux qui furent inféodées à des divinités masculines romaines comme Apollon, *Dea Sequana*, déesse des Sources de la Seine, a gardé son autonomie et son nom indigène forgé sur un hydronyme celte⁴. Elle est la divinité souveraine d'un vaste sanctuaire⁵ dans lequel sa probable statue assise en calcaire, grandeur nature, trônait à proximité du captage des eaux pures des sources. Elle semble avoir été d'abord une protectrice des récoltes à qui on offrait le sacrifice expiatoire de chiens à la mamelle, fonction symbolisée par une corne d'abondance monumentale trouvée sur le site. Elle a pu être aussi la protectrice des bateliers, peut-être les *nautae parisiaci*, comme le suggère un bronze qui la représente sur une barque. Mais la plupart des pèlerins qui fréquentent le sanctuaire la prient pour obtenir guérison⁶. Les ex-voto constitués d'objets en pierre, bronze (bois ?), représentant des parties du corps guéries, montrent que son pouvoir curatif s'étendait à la totalité du corps humain.

Sirona serait « La Divine Stellaire » mais son nom la met peut-être en relation avec l'eau⁷. Elle est une déesse de premier plan, autonome par rapport à son père Apollon⁸ ; son culte était largement répandu dans l'espace celte. Ses attributs suggèrent un rapport avec la vie, la fécondité, sa noblesse (ou souveraineté ?). Si la déesse est avant tout salutaire, on

¹ Lacroix 2007, 79-80 ; Delamarre 2003, 228. Son nom aussi attesté dans la Loire (Bussy-Albieux et Feurs) pourrait être en rapport avec le commerce (Provost 1993, 361).

² CAG 58, 185 ss.

³ Izarra 1993, 230. La source est sans pouvoir médicinal en réalité (Deyts 1994).

⁴ La racine *sec-/sic-* signifierait « s'écouler finement » (Lacroix 2007, 49, 78).

⁵ Grenier 1960, 608 ss.

⁶ Elle a attiré d'autres divinités guérisseuses si l'on en croit les statues retrouvées : Hercule, Apollon ?, Esculape ?

⁷ D'après une étymologie communément acceptée (Sterckx 1996, 51-55), du radical *s(t)ir-*, étoile ; mais son nom pourrait provenir de *sir-*, « accumulation d'eau » ou *stir-*, rivière et a donné des toponymes de fontaines et cours d'eau comme Sereine. La parèdre d'un Apollon Auguste du Mans, *Sirona Sivellia*, était la déesse d'une fontaine située au cœur de la ville, à 250 m. du « Carrefour de la Sirène » ; les deux divinités sont honorées dans un lieu de culte de la fin de l'époque laténienne, aménagé au I^{er} s. p.C. (Chevet & al. 2014) ; à 70 km du Mans on a une Ste-Céronne (Lacroix 2007, 175-180).

⁸ Aupert 1992, 70 ; Green 1995, 102-105.

peut penser que, associée à Apollon, elle est aussi tutélaire du *vicus* qui l'honore collectivement à Nogiomagus/Flavigny.

Dea Soio Augusta est une déesse – jadis plus importante¹ - strictement topique protectrice de l'agglomération de Soyons comprenant une ville haute (plateau de Malpas, site de l'ancien *oppidum* où a été retrouvée l'inscription et où se trouvait son sanctuaire) et une ville basse au bord du Rhône².

Divinité féminine inconnue : A Bordeaux une divinité dont le nom a disparu dans la mutilation de la stèle à relief (*Esp.* II, 1073, G165) – il ne reste que l'épithète *Aug.* - est représentée comme une déesse assise, vêtue d'une lourde tunique gauloise, semblant porter une couronne murale et tenant une volumineuse corne d'abondance ; elle semble protéger un enfant debout entre ses jambes et elle est accompagnée d'un taureau peut-être tricornu et d'un chien assis³. Dans cette œuvre populaire de l'époque des Antonins ou des Sévères la déesse n'est pas *Tutela* ni Cybèle comme on l'a dit, mais probablement une divinité indigène proche des mères, assurant abondance et protection domestique. Le dévôt semble l'avoir invoquée en rapport avec son chien (*can(is) sui*) représenté sur le relief.

2 - Les divinités masculines

Aug. Borvo : voir à Damona Aug.

Gesacus Aug. n'est connu chez les Ambiens que par une seule petite plaque de bronze de Samarobriva, offerte par un pèlerin. Il devait être une divinité topique, dans une région où le vieux substrat celtique est demeuré très vivace⁴. A-t-il été introduit à Amiens par l'immigrant d'un *pagus* dont *Gesacus* était la divinité tutélaire.

Gisacus Aug. est le dieu éponyme de *Gisacum*/Vieil-Evreux⁵ agglomération secondaire des *Aulerici Ebuovices*⁶ où il possédait un immense sanctuaire théâtralisé⁷

¹ Soyons, ancienne capitale des Segovellauni, fut déchue après leur révolte et leur défaite de 61 a.C. et leur territoire transféré à la colonie de Valence (Blanc 1980, 10).

² *CAG* 07, 395, 314, et 316, 403.

³ Nouvelle analyse dans *ILA* Bordeaux 20. Un trou triangulaire entre les cornes du taureau laisse supposer une troisième corne de bronze amovible.

⁴ Bayard, Massy 1983, 190-200. *Gesacos/Gisacos* sont pour le moment incompréhensibles (Sterckx 1996, 81).

⁵ Le théonyme pourrait se retrouver dans deux toponymes à un quarantaine de kms de Vieil-Evreux : Gisay-le-Coudre et Gisay ; Gisors, également dans l'Eure, pourrait aussi dériver du théonyme (Lacroix 2007, 133).

⁶ Cliquet et al. 1996; *CAG* 27, 329, 157-176.

⁷ Construit au début de notre ère, embelli puis reconstruit au début du III^e s, il était la grande ressource du lieu qui peut être défini comme un « vicus-sanctuaire » (*CAG* 27, 329, 157).

succédant peut-être à un lieu de culte préromain¹. Celui-ci occupait au II^e s. 60 ha au centre d'un espace vide au cœur même de la zone urbanisée en hexagone². Au cœur du complexe se dressaient trois temples périptères sévériens alignés sur podium reliés par une galerie qui remplacèrent un complexe flavio-antonin du même type. Ils étaient richement décorés et reliés à l'ouest par deux couloirs encadrant une série de salles et flanqués de deux bassins³. La fonction curative du sanctuaire et donc de son dieu est possible. La dédicace de la fin du II^e s. à *Augusto deo Gisaco* provient du temple central et de nombreux éléments statuaire de bronze, associés à l'état I-II^e s., ont été retrouvés dans les salles entre ce temple et le temple sud (*favissa* ?). Cet « ensemble statuaire idéologiquement cohérent »⁴ et son contexte architectural semblent prouver l'existence d'une triade hiérarchisée. On peut avancer deux hypothèses en tenant compte de la différence de taille des effigies :

Hypothèse 1 : *Gisacus*-Apollon à la tête tourelée, à la fois dieu tutélaire de la ville (fonction de *Genius loci*) et dieu guérisseur, devait en tant que titulaire du sanctuaire se trouver dans la *cella* centrale (où l'on a retrouvé sa dédicace) ; Jupiter dieu souverain de l'univers, et peut-être une divinité féminine dont les traces auraient été perdues, probablement parèdre de *Gisacus* dans les *cellae* latérales. Les statues d'Apollon et de Jupiter avaient la même taille (échelle 1/2). Une statuette équestre (échelle 1/4), devait représenter plutôt qu'Alexandre, un *imperator*, figuré selon le modèle du *Cosmocrator* Alexandre, héros jupitérien et solaire – et l'empereur se présentait comme l'image de Jupiter et d'Apollon-Sol sur terre - avec une connotation martienne⁵. Il devait être associé aux autres statuettes de même taille, une Victoire et une Abondance, facettes complémentaires du *Numen* impérial, symbolisant la *Pax romana*. Elles pouvaient prendre place à ses côtés et orner la *cella* centrale, au-dessous de l'effigie de *Gisacus*-Apollon-Sol, ce dernier étant aussi dieu palatin et dieu de la Paix.

Hypothèse 2 : dans les *cellae* du sud, Jupiter, du centre, *Gisacus Aug*, du nord, l'empereur et ses parèdres les vertus augustes (Abondance et Victoire).

Quelle que soit l'hypothèse, serait exprimée une hiérarchie divine, du souverain des dieux déléguant son pouvoir local à la divinité topique qualifiée d'Auguste car

¹ L'occupation augustéenne est prouvée (on n'a pu encore déceler une occupation de la Tène ; mais celle-ci est attestée à Cracouville proche de Vieil-Evreux, *CAG* 27, 152-153). Une inscription en gallo-latin devait être la dédicace du sanctuaire du I^{er} siècle : le contexte privilégie un dieu indigène. Là est construit à l'époque d'Auguste un premier *fanum*, qui sera reconstruit à la fin du I^{er} ou au début du II^e s. p.C. Il devait abriter un dieu guérisseur (œil votif).

² Il comprenait deux *fana* aux extrémités N et S, un forum-marché, un vaste théâtre, une esplanade de rassemblement donnant accès au sanctuaire central. Là se tenaient, à l'intérieur de vastes cours, outre de petits *fana*, trois temples périptères sur podium (réfection des 3 temples antérieurs à la fin du II^e s).

³ Plan unique en Gaule, à rapprocher des capitales de Sbeitla et de Baelo (Gury-Guyard, 2006, 215). Le sanctuaire comportait aussi des thermes, un théâtre des eaux, de nombreux bassins.

⁴ Gury-Guyard 2006, 220.

⁵ Gury-Guyard 2006, 216-220, qui hésitent sur l'attribution à Alexandre ou à l'Empereur. Le culte de l'*imago* impériale est tel que la probabilité est grande pour qu'il s'agisse vraiment d'un empereur victorieux.

ses bienfaits s'exerçaient par l'intermédiaire de l'empereur présent dans le temple voisin, dont le *numen* s'exprimait à travers la victoire et l'abondance, symboles de la *Pax Augusta*, que représentaient les statuettes de bronze.

Nemausus Aug. : M. Janon a émis l'hypothèse que *Nemausus* pourrait être une création artificielle d'époque romaine¹. Divers sites du Midi tirent leur nom de celui du dieu honoré dans un sanctuaire protohistorique antérieur à l'agglomération urbaine installée à côté ou à l'emplacement même de l'ancien sanctuaire, tels Glanum de *Glanis*, Aramon d'*Aramo*, peut-être Lattes², auxquels on peut ajouter Ledenon de *Lentinnonus* (C. 12, 2990). L'étymologie semble rattacher *Nemausus* à la racine *nem-* qui désigne un lieu sacré³. Quoiqu'il en soit, à Nîmes, le dieu *Nemausus*⁴, même s'il était de création récente et se rattachait artificiellement au passé, était considéré comme indigène⁵ ; il avait d'ailleurs une personnalité suffisamment affirmée pour résister à l'interprétation en Apollon⁶, pourtant esquissée⁷. La seule inscription de Nîmes à Apollon (C. 12, 3044) a été trouvée près de la Source et de nombreux éléments statuaires, indiquant peut-être un temple se rapportant à Apollon ont été trouvés au même endroit ou ailleurs dans la ville⁸. Récemment C. Carrier interprète une tête d'Apollon en bronze, appartenant au premier type du dieu d'Actium comme appartenant à une statue de 2 m. de haut érigée entre 28/27 et 25 a.C. dans le sanctuaire de la Fontaine⁹. Le culte d'un Apollon, recouvrant des divinités indigènes, est

¹ Janon 1991,749 ; la divinité masculine aurait été substituée aux *Matrabo Nemausikabo*, divinités locales de la fécondité, attestées antérieurement (mais par une seule dédicace en grec : *RIG I*, G-203). La mention épigraphique de la divinité (comme Glan à Glanum) apparaît après la mention numismatique de la ville ; ainsi *Nemausus* et Glan ne seraient pas des divinités éponymes, mais des divinités poliades de création plus récente, personnifiant la ville et attachées au lieu de la fondation (Verdin 2003, 566). Notons pourtant qu'à Narbonne devait exister un dieu éponyme *Naro* qui donna son nom à la ville et qui fut interprété par les Romains en Mars (Gayraud 1981 et supra).

² Garcia 2003, 226, 229, Barruol 1988, 11 et note 13.

³ Lacroix 2007, 74, 200-203. *Nemausus* viendrait de *nemeton*, « bois sacré », sanctuaire (Delamarre 2001, 197).

⁴ Sur l'autel (C 12, 3072) d'un primipile originaire de Beyrouth à *Jupiter Heliopolitanus* et à *Nemausus*, le dieu éponyme de Nîmes n'est pas représenté anthropomorphisé comme *IOM Heliopolitanus* mais au moyen d'un bouclier gaulois et d'un carnyx, ce qui souligne et son identité gauloise et son caractère souverain et militaire car le sculpteur n'avait pas de modèle anthropomorphisé pour représenter ce dieu local resté sans visage (Deyts 2001,183).

⁵ Il est possible que l'élite ait voulu créer un dieu patron sur un modèle hellénistique pour promouvoir l'identité de Nîmes, colonie latine ; autres exemples de dieux à nom toponomastique (Häussler 2008b, 95-96).

⁶ « *Nemausus* a particulièrement bien résisté à l'attraction du dieu étranger comme on peut le déduire de la densité des inscriptions gallo-romaines qui lui furent dédiées. Si Apollon l'avait supplanté, on trouverait dans l'épigraphie la mention d'un Apollon *Nemausus*... » (Veyrac 1998, 57, note 281).

⁷ Apollon est déjà présent à Nîmes comme en témoigne la frappe d'un petit bronze au sanglier, et d'une obole d'argent de la première moitié du I^{er} s. a.C., imitations d'un type massaliète, portant à l'avvers l'effigie d'Apollon ; le culte apparaîtrait à Nîmes avant le deuxième quart du I^{er} s. a.C. (Veyrac 1998, 55-56).

⁸ Veyrac 1998, 6-57.

⁹ Carrier 2009.

d'ailleurs attesté sur le territoire des Arécomiques¹. Ainsi *Nemausus* est bien la divinité poliade aux fonctions multiples de protection sans doute, parmi lesquelles la fonction curative qu'invoque une émouvante dédicace dans laquelle le donateur offre sa vie en échange de celle de sa fille (G112). Comme nous le verrons (infra p. 790-795) l'aménagement sur le site du sanctuaire celtique de l'*augusteum* a une signification profondément idéologique. En ce lieu que fréquenta Auguste, où il vint peut-être se soigner, est magnifiée une association étroite entre le dieu de la source naturelle et de la cité et l'empereur fondateur de la colonie latine et responsable d'une répartition efficace de l'eau dans la ville, organisateur en quelque sorte de la puissance divine. Le bassin de la source et son possible temple de tradition celtique sont soudés à l'autel de Rome et Auguste et à son nymphée. Il n'est pas de meilleure illustration de la médiation de l'empereur bienfaiteur entre les dieux et les hommes.

*Nerius Aug.*²: Dieu éponyme du *vicus de Neriomagus* - ultérieurement *Aquae Nerii* -, chez les Bituriges Cubes, *Nerius* est le dieu de la source thermale (53°), gazeuse, radioactive et bouillonnante, aux vertus cicatrisantes et sédatives. La racine préindoeuropéenne *ner* signifiant « qui jaillit » était semblable à l'i.e. *ner-*, « force, puissance, vigueur » ; l'eau était force de vie et son dieu *Nerios* un dieu « puissant »³. Le phénomène naturel de la source serait donc la manifestation de la puissance du dieu, à la fois protecteur du lieu⁴ et guérisseur⁵. L'ampleur et le luxe du sanctuaire aménagé en particulier par le *duumvir* et flamine impérial *L. Iulius Equester*, et ses fils, montre son importance pour toute la cité et le désir du chef-lieu de contrôler son territoire, notamment cet important *vicus*⁶. Et ce sont bien ces autorités de la capitale qui ont décidé, comme c'est si souvent le cas dans les sanctuaires des agglomérations secondaires, d'associer le « *numen vici* » au *numen Aug*, notamment sur les architraves des portiques de la piscine offerts par les *Iulii Equestri*. Comment s'étonner dès lors que *Nerius* ait été augustalisé par un dévôt (G180).

¹ A Tavel (Nickels, Genty, 1973), à Gaujac (Christol-Charmesson 1987) et aussi à Foux (C. 27941), à Montfaucon (ILGN 381). La forme carrée de ces temples apolliniens pourrait se retrouver dans le massif en bordure sud-ouest du bassin de la Fontaine (Veyrac 58, note 291).

² Aupert 1992, 69.

³ Lacroix 2007, 81-82.

⁴ Il est possible que le culte du dieu ait eu une diffusion plus large ; on retrouve ce théonyme en Alsace : *Bucio* et *Nerio* dans la forêt de Saverne, près d'un sanctuaire de source et *Narius Intarabus* sur un relief mithriaque de Macwiller, divinité de la source qui dut précéder Mithra (Bourgeois 1991, 35) ; Son nom a pu survivre dans de nombreux toponymes français (Lacroix 2007, 82-84).

⁵ Desnoyers 1982.

⁶ Dumasy 1992. Ancien oppidum laténien qui dû sa fortune à ses fonctions religieuse et curative d'abord, artisanale et commerciale sur un carrefour important ensuite (Desnoyers 1982, CAG 03, 311, 168-171).

Oglaius serait-il une déformation ou un équivalent du dieu gaulois *Ogmios*, que l'on assimile parfois à Hercule ? Son dévôt, marchand de parfum (G245), n'a pas grand chose à voir avec la chose militaire !

Aug Rudiobus : Ce nom celte translittéré en latin est gravé sur le socle d'une statue processionnelle, le cheval de bronze de Neuvy-en-Sullias daté du I^{er} s (G217). L'interprétation de *Rudiobo* comme un datif pluriel celtique désignant une collectivité divine, les *Roudioi*¹ ne peut être retenue². Le cheval, monture prestigieuse de l'aristocratie gauloise ne pouvait manquer d'être un symbole majeur³. *Rudiobus* ou *Roudioi* est proche de *Rudianus* dieu connu en Narbonnaise⁴ qui serait un Mars local⁵. L'étymologie du mot – *roudos*, « rouge, roux » en celte⁶, évoquant une puissance foudroyante - met sur la voie d'un dieu guerrier⁷ ou souverain, protecteur d'une communauté⁸. Son lien avec le cheval pourrait faire penser à *Lug*⁹. Le cavalier solaire serait *Lug*¹ lui-même, le « Lumineux », l'impulseur

¹ De Bernardo-Stempel 2010, 21. Les Celtes connaissent ces triades par ex. les *Matres* mais aussi les *Lugoves*.

² Critique dans Dondin-Payre 2007 et Raepsaet-Charlier 2015, 185.

³ *Epos* entre dans la composition de nombreux anthroponymes. De nombreux toponymes en dérivent et peuvent être rattachés à la déesse *Epona* (Lacroix 2007, 102-107). Mais d'autres animaux de bronze (sanglier, bœuf, cerf...) ont été trouvés dans le même dépôt.

⁴ Son sanctuaire de St-Michel-de-Valbonne a livré une représentation de cavalier : il serait un Mars local (Provost 1993, 347). Une statuette classique de Mars a été trouvée au même endroit et des représentations de cavaliers sont dans le sanctuaire (proche ?) de Mouriès (Thévenot 1955, 132). S'agirait-il d'une réinterprétation d'un culte d'*equites* héroïsés (Arcelin, Gruat 2003, 202) ? *Rudianus* serait-il plutôt un aspect du « dieu jupitérien », par comparaison avec l'irlandais Eochaidh, l'« Etalon », appelé aussi « le Rouge très savant », impliqué dans une hiérogamie hippomorphe avec la déesse-mère (irl. Macha, Gall. Rhiannon, gaul. Epona). Ce dieu souverain peut avoir un aspect militaire que traduirait le titre de « Rouge » (Sterckx 2005, 379-382). Olmsted 1994, 344-345, interprète *Rudiobos* comme l'évolution de la forme *Rudio divos*, ce qui rapproche encore plus *Rudiobus* de *Rudianus*.

⁵ Le rapprochement avec Mars est admis par Dondin-Payre 2007, qui précise bien que, dans la dédicace du cheval, le dieu n'est pas Mars mais une divinité celtique aux caractéristiques inconnues.

⁶ Lambert 55, Delamarre 2003, 223. *Roudianos* serait le vieil homologue de *Cocidios*, « sanglant » (de Bernardo Stempel 2008, 69).

⁷ Le cheval semble avoir été aussi l'attribut du dieu guerrier *Segomo deus patrius* des Séquanes (Thévenot 1948 ; Grenier 1960, 650-651 qui fait le lien avec le cheval de *Rudiobus*).

⁸ Le cheval animal sacré des Gaulois, fréquemment représenté (monnaies de l'Indépendance), présente un caractère à la fois solaire, et héroïque, chthonien et infernal, lié au guerrier qu'il accompagne dans ses exploits et dans sa tombe : un symbole de mort et de résurrection. A ce caractère participe aussi *Epona* la déesse aux chevaux (Le Roux 1955). Le cheval est le signe du dieu (*Gallia* 1953, 353 et De Vries 1977, 118-119) et non le dieu lui-même (Grenier *RA* 1942, 280 parle de « dieux-chevaux » ; Kruger 1940, 1941-42). Le cheval, symbole de l'attelage du char solaire, ou du cavalier est associé à Mars indigène ; de nombreuses statuettes d'équidés ou de cavaliers en posture de combat, en terre cuite de l'Allier, sont-elles de simples symboles funéraires ou évoquent-elles le Soleil ou le Mars indigène ? (Thévenot 1955, 130-133). Le cheval « apparaît comme le signe d'une divinité protectrice dont le pouvoir est à la frontière de deux mondes » (il aurait pu se confondre avec *Dis Pater-Sucellus* gaulois pour l'aspect funéraire et créateur) (Benoit 1954, 87-98). A Rome il est lié à Mars (*october equus* ; Dumézil 1987, 225-235).

⁹ On ne peut cependant tenir compte de l'épiclèse *Atepomaros*, traduite parfois par « le grand cavalier », portée par Apollon (Mauvières, Indre) mais aussi Mercure (Rennes), divinités héritières possibles de *Lug*. Le sens du mot serait plutôt « au grand secours » (Lambert 2008a, b). L'inscription rupestre de Penalba de Villalstar (Teruel) mentionnant *Luguei Eniorosei Equeisuique* identifiant *Lug* comme « L'Equestre », « le Cavalier » est illustrée par une gravure représentant un cheval dans le même sanctuaire, à proximité de l'inscription (Gricourt, Hollard 2002). Sterckx 1996, 67-69, (qui traduit *Atepomaros* par « Très Grand Cheval »), associe, en se référant au *Mabinogion* gallois, le dieu-cheval à *Epona* représentée souvent avec un poulain qui serait *Maponus-Grannus-Grant*. *Rudiobus* serait le dieu-père (l'Etalon divin), le Jupiter gaulois alors que *Lug* serait le dieu-fils

de l'astre du jour². La connotation solaire du cheval est évidente dans le monnayage gaulois³. Ce dieu au cheval, souverain régulateur du cosmos, guerrier et bienfaisant – Lug ou tout autre dieu gaulois – a pu être rapproché d'Apollon ou de Mercure pour devenir le patron d'un *pagus* (*Riedones* p. ex.). Le trésor recèle des représentations de sanglier qui, si elles ont un rapport avec la divinité nous rapprochent encore de Lug présent aussi, semble-t-il, dans la toponymie locale⁴. La statue de Neuvy-en-Sullias est offerte par la *cur(ia) Cassiciate* en qui il faut voir une structure celtique, intégrée dans l'organisation de la cité, une association locale sans pouvoir administratif groupée autour d'un dieu local qui devait être le protecteur d'une petite communauté locale⁵ qui l'honorait au cours de processions solennelles⁶.

Vintius attesté à Condate/Seysse sur le Rhône chez les Allobroges par deux et sans doute trois textes⁷ de l'époque de Tibère⁸, est d'abord la divinité éponyme et tutélaire de Vens-*Vintium*⁹, la ville haute installée sur une colline qui domine Seysse. Il était peut-être aussi le dieu protecteur du *pagus Dia(rensis)* dont *Condate* était le chef-lieu, puisqu'il est honoré d'une prêtrise officielle et qu'on le rencontre à Curty, sur la commune de Seysse, à Hauteville, à 14 km, où il est honoré par un *sacerdos Vinti et praefectus pagi Dia(rensis)*,

(Sterckx 2005, 381). Il faut rappeler que le Jupiter-Taranis des colonnes du géant à l'anguipède est aussi un dieu cavalier !

¹ Les relations de *Lug* et du cheval dans la mythologie irlandaise où il apparaît sous les traits d'un poulain, fils de la déesse chevaline *Epona/Rhiannon/Macha*, et dans laquelle il connaît des liaisons avec des femmes de nature équine, en relation avec la souveraineté. Dans le sanctuaire de Châteaubleau, Mercure *Solitumarus* est associé à *Epona* et à des figurations de chevaux (Gricourt, Hollard 1999). Sur le cheval dans la mythologie gauloise, Duval 1989, 375-389.

² Sur une rouelle en plomb gallo-romaine, *Lug* reconnaissable à ses longs bras chevauchant un cheval animé par sa marche une roue solaire à huit rayons sur laquelle il progresse (Gricourt, Hollard 2003).

³ Représentation du cheval, accompagné de symboles héliques et ouraniens, et conduit par un cavalier parfois remplacé par la figure même du soleil (statère des *Riedones*). Sur une monnaie gauloise en cuivre des Morins (en 50-1 a.C.) un jeune cavalier imberbe tient de la main gauche un trident – véritable sceptre de la souveraineté des trois mondes de *Lug* - ; on lit la légende *Rudios* plutôt que *Rupios* (Gricourt, Hollard 2003). L'identification du soleil au cheval remonte à l'Âge du Bronze (Briard 1987, 30, 68-69).

⁴ La relation de *Lug* avec le sanglier peut trouver un écho dans la présence de plusieurs bronzes de cet animal dans le trésor de Neuvy-en-Sullias (qui contient aussi des cerfs, taureaux, « danseurs », figures d'un carnaval gaulois ?; Provost 1993, 356-357 ; Hatt 1965b). On pourrait retrouver ce *Lug* au sanglier dans le *Mercurius Moccus* (« le Porc ») de Langres (*C.* 13, 5676), et un groupe exceptionnel en bronze de Mercure assis, tenant un grand caducée, flanqué à sa droite d'un grand sanglier et d'un bouc (Petit, Bliesbruck-Reinheim, 2005, 24-25). *Lug* semble présent dans les toponymes Lion-en-Sullias, Lion-en-Beauce, Moulon (Loiret) (Lacroix 2007, 158-159).

⁵ Deux lieux-dits Le Chassis sont proches de Neuvy. Le toponyme rappelle le nom celtique de la jument *cassica* (Lacroix 2007, 103-104).

⁶ La statue est munie d'anneaux de transport. Au Magdalensberg, dans le sanctuaire de *Latobius*, une statue de bronze d'un cheval sur un bateau, évoquant la course du soleil, devait elle aussi être portée en procession (Egger 1927).

⁷ Pour nous le texte *Aug(usto)Vintio*, sans conjonction de coordination, fait d'« auguste » l'épithète de *Vintius* et non un substantif associant l'empereur désigné par son titre de fonction comme associé à *Vintius*. On retrouve la même formulation, avec Auguste comme épithète, à Lyon (supra). Contra Rémy *ILN* Vienne, 27, Christol 2003a, qui restitue *Augusto [sacrum Vintio]*.

⁸ Dufournet 1974. Voir aussi Izarra 1993, 233-235.

⁹ Le théonyme vient du celtique *Vindion*, « blancher, brillance » (Lacroix 2007, 18).

alors qu'à Seyssel il l'était par un *sacerdos Pagi Dia(rensis)*¹. C'est cependant dans un sanctuaire du port fluvial de *Condate*-Seyssel, que les monuments à *Vintius* Auguste² ont été trouvés : il y était sans doute vénéré par les nautes, en particulier ceux du Rhône comme le protecteur de la navigation, une navigation difficile sur ce fleuve : c'est ce que confirme l'*interpretatio* progressive de *Vintius* en *Pollux*, l'un des Dioscures, ces divinités qui avaient sauvé les Argonautes du naufrage étaient devenues les protectrices des marins. Ils pouvaient tout aussi bien protéger les nautes du Rhône, fleuve que, selon la légende, les Argonautes avaient d'ailleurs fréquenté³.

IV - Adriatique et Danube

Les populations de l'ancien Illyricum, sensibles aux influences grecques et romaines, entrées progressivement dans l'orbite romaine entre 70 a.C. et 45 p.C., sont très diverses : Noriques et Pannoniens (de langue celte), Illyriens de Dalmatie, Thraces de Mésie, Daces de Dacie. L'organisation provinciale s'étale de Claude (Norique, Dalmatie, Pannonie, Mésie) à Trajan (Dacie). On imagine la diversité des identités locales plus ou moins rapidement influencées par l'installation des Romains (soldats, colonies césariennes de Salone et Naronna, marchands d'Aquilée au Magdalensberg), et la municipalisation (Claude puis Hadrien) qui toucha les communités indigènes qui s'étaient pour la plupart maintenues après la conquête⁴. Mais la présence de divinités indigènes ou interprétées est variable : invisible en Dacie, submergée par l'immigration italienne et occidentale, davantage perceptible dans les autres provinces. Cette diversité nous impose d'étudier chaque province séparément.

¹ Sur le *Pagus Dia(rensis)* et sur *Vintius* dieu régional de ce *pagus*, Rémy, 2003b, 174. Déjà Thévenot 1955, 90-94, voyait en *Vintius* un dieu protecteur de la tribu et soulignait son rapport à l'eau, ici le Fier, rivière sacrée sous le patronage probable du dieu (le temple de Vens domine le confluent du Fier et du Rhône) ; là aussi le dieu pouvait protéger les bûcherons. L'*interpretatio* de *Vintius* aurait hésité entre Mars (cas de *Mars Vintius* à Vence, C. 12, 3) et Pollux (Allobroges) car les Dioscures avaient une grande place dans la cité de Vienne et un temple aux Fins d'Annecy (C. 12, 2526-2527). Des dieux gaulois cavaliers (jumeaux ?) existaient interprétés en Mars (C. 12, 4218, St-Pons-de-Thomières : *Divannoni*, *Dinomogetimaro Martib(us)*), qui peuvent faire penser aux dioscures (Grenier RA 1942, 28 sur art. de Krüger 1940; cf aussi Hatt 1980, 134, à Dhronnecken Trévires), un dieu juvénile appuyé sur un autel (*Mars Iovanticarus* sans doute) tenant un fruit et un oiseau est accompagné de deux cavaliers casqués et armés, probablement Castor et Pollux ; Sur la Porte de Mars à Reims, *Mars Camulus* est représenté avec Romulus et Rémus mais aussi avec Castor et Pollux, ce qui insiste sur la double signification romaine et rème du dieu.

² Les textes portent *Aug(usto) Vintio* : sur le sens d'*Augustus* comme adjectif plutôt que substantif désignant directement l'empereur vivant, voir supra.

³ Sur *Vintius* patron des nautonniers, voir Dufournet 1974, 393-395, qui observe la dévotion des bateliers de Seyssel, au XIX^e s., à une vierge dont la statue occupait une niche de la falaise dominant le Rhône à 1 km à l'aval de Seyssel, et où il voit un héritage du culte de *Vintius Pollux*, christianisé.

⁴ Wilkes in Lepelley 1998, 231-297.

A - Norique

L'*interpretatio romana* semble moins poussée dans cette province héritière du royaume de Norique que dans les Gaules. Il est vrai que bien des divinités indigènes ont résisté et ont côtoyé les dieux romains.

1 - Divinités interprétées : les dieux

Hercule vient nettement en tête des dieux augustes (10,09 %) bien avant Jupiter (romain) (3,36 %), Mars (3,52 %) et Mercure (2,72 %). Est-ce le signe d'une *interpretatio* préférentielle au bénéfice de ce dieu ou d'une implantation massive du dieu romain dans une province frontière concernée par le péril militaire ? Il est rare pourtant que les dédicants soient des militaires ; il s'agit surtout de civils, de collègues¹. L'existence d'un Hercule interprété a été montrée par Kenner². Cette habitude d'interprétation viendrait-elle de Cisalpine et notamment d'Aquilée³ ? Il est cependant difficile d'identifier l'Hercule porteur du titre d'Auguste. Le dieu indigène des hauteurs⁴ a-t-il fusionné avec le dieu voyageur que marchands et transhumants pouvaient honorer ? L'*interpretatio* semble plausible dans le sanctuaire suburbain de Virunum de tradition celtique⁵, peut-être à Meclaria⁶. Hercule est associé à Epona pour le salut de Caracalla par un collègue à Virunum/Mariasaal : plutôt qu'un collègue professionnel – car il comprend des hommes et des femmes - il doit s'agir d'un collègue religieux ou d'une association funéraire. Il se pourrait que dans ce cas les *cultores* aient associé à une déesse celte, psychopompe autant que protectrice des chevaux et des cavaliers, un dieu qui a vaincu la mort⁷ et est en même temps un *deus patrius* des Sévères. A Iuvavum on ne peut se fonder sur la présence d'un

¹ Alors que dans les Balkans centraux les dévôts d'Hercule sont surtout des militaires (Gavrilovic 2007).

² Ainsi un Hercule indigène (avec une divinité féminine (*Victoria* ou *Minerva* ?) semble avoir eu un sanctuaire norico-romain aux I^{er} s. a.C et I^{er} s p.C. sur le Gurina (Haut-Gaital) ; son nom celte serait *Aisus* (Kenner 1989, 925 ; Groh, Selmayer 2005, 86-87).

³ En Cisalpine Hercule recouvre des divinités indigènes (Pascal 1968, 159-165) ; à Aquilée il est le dieu des pasteurs transhumants et des commerçants et est venu d'Italie centrale ; il y recouvre un dieu protohistorique et est présent sur tous les chemins de transhumance et de commerce notamment vers le Norique (Modugno 2000). Sa diffusion depuis l'Italie du Nord et Aquilée se fit en direction d'Emona et la Pannonie et sans doute aussi du Norique (Sasel-Kos 1999).

⁴ Sanctuaires de Gurina, du Danielsberg, de Kugelstein, du col de Hochstor (Kenner 1989, 925).

⁵ Umgangstempel de St Michael-am-Zollfeld : Dolenz 2002, 133, 2005, 87-88 et FÖ 42, 2003 (2004), 711ss ; D53. Et aussi dans un Umgangstempel de Virunum, d'autant plus que le dévôt est un pèlerin (D25),

⁶ D12, 13 ; Kenner 1989, 930, en fait même un dieu tribal. Il est plusieurs fois attesté dans la cité et notamment dans le sanctuaire celto-romain du col de Hochtör (S. Salzburg) où il protégeait les voyageurs dans cette passe difficile

⁷ L'Ogmios celte a aussi des rapports avec la mort ; sur une tablette de Bregenz il est associé à *Dis Pater* et à *Hera* (Kenner 1989, 930).

Hercule interprété dans le sanctuaire celto-romain du col de Hochtör (sud de Salzburg) où il protégeait les voyageurs dans cette passe difficile¹ pour faire des Hercules Augustes de la ville des dieux syncrétiques, d'autant que l'un des dévôts est un vétéran qui s'adresse probablement au dieu militaire qui l'a protégé durant sa carrière. Reste le cas du sanctuaire de hauteur de Kugelstein près de Solva où le substrat indigène est postulé². Hercule et *Victoria* Augustes y forment un couple qui rappelle celui du sanctuaire de Gurina (Teurnia)³. Pourtant à Kugelstein un syncrétisme complexe a dû fondre le couple celtique et l'Hercule sévérien associé à la Victoire romaine puisque la dédicace au couple est offerte à l'occasion de l'avènement d'un gouverneur vers 212, à tel point que la référence aux dieux préromains est devenue invisible⁴. Cette dédicace exprime bien la signification des dieux augustes puisqu'il est clair pour les dédicants que le pouvoir provincial incarné par le nouveau gouverneur découle de l'empereur qui tient lui-même son pouvoir des dieux qui de ce fait sont qualifiés d'augustes.

Les autres dieux peuvent donner lieu épisodiquement à *interpretatio*. La seule qui soit vraiment assurée est celle de *Dis (ou Marti?) Smertrius* (D19). Dieu « pourvoyeur » connu en Gaule, *Smertrius*, garant de la prospérité et de la protection dans l'Au-delà, serait identifié ici à *Dis Pater*⁵, *interpretatio* du dieu jupitérien celte dans les régions danubiennes⁶. *Aesculapius Aug.* recouvrirait une divinité salubre indigène à proximité de Virunum (D49), *Latobius* ou *Belenus*⁷. Mars Auguste peu attesté en Norique (4 occ.), contrairement à la Gaule où il recouvre d'anciennes divinités tribales, peut y être aussi interprété⁸. C'est probablement le cas à Colatio où une dédicace (D64) a été trouvée à proximité d'une statue du dieu norique *IOM Depulsor* dans un temple de tradition celtique (*umgangstempel*)⁹, le principal du *vicus*. Il pourrait s'agir d'un ancien dieu tribal réinterprété comme *Mars Latobius* et les autres Mars du territoire de Celeia¹⁰. Mercure Auguste, par certains traits

¹ Une statuette du dieu a été trouvée dans le sanctuaire celto-romain de Hochtör-am-Glockner, en activité du II^e s. a.C. au IV^e s. p.C. (Kovacsovics 2002, 198).

² Hudeczek 1977, 445.

³ Kenner 1989, 925, Groh, Seldmayer 2005, 86-87. En Gaule il arrive que la parèdre indigène des Mars gallo-romains soit assimilée à *Victoria*, (ou *Bellona*) (Pailler 1994, 174).

⁴ De même dans le *dolichenum* de Mauer-an-der-Url où Hercule et *Victoria Aug* sont vénérés ; reste ouverte la nature indigène ou non d'Hercule (Vetters 1977a, 368).

⁵ La restitution est très probable, même si Zajac 1979, 70, 33, propose *[Ma]rti Smertrio*. Sasel-Kos 1999a.

⁶ Sterckx 2005, 45. Une petite table de Bregenz associe *Dis Pater* à d'autres divinités de l'Au-delà (*Hera*, *Ogmios* interprété en Hercule).

⁷ Scherrer 2002.

⁸ Cas de Mars *Latobius*.

⁹ Groh, Seldmayer 2005, 88-89 ; Jelenko 2004, 110 ; Cf *Orbis antiquus* 21, 2004, 224 ss.

¹⁰ Sasel-Kos 1999a, 29-30: Atrans, *AIJ* 7; aussi à Cresnjevec (C 3, 5301), Völkermarkt (Virunum) : *Ilpron* 38, Lendorf (*AE* 1992, 1353). Des dieux indigènes locaux interprétés en Mars en Cisalpine (Pascal 1968, 154-159).

pourrait faire songer à l'*interpretatio* d'une divinité celtique¹ ; il vaut mieux voir en lui le dieu romain des affaires, du commerce, des voyageurs, sans oublier le dieu psychopompe. Pour *Ianus Geminus Aug.* (D86) la première épiclèse rappelle certes le double visage du dieu des passages et des commencements mais semble inusitée en dehors du Norique. Aussi pense-t-on à une référence aux dieux bicéphales ou tricéphales celtes². Une *interpretatio* est possible pour Neptune Auguste, objet d'un culte public à Celeia. Il peut, comme d'autres divinités romaines de cours d'eau, tel *Neptunus Ovianus* à la confluence de la Save et de la Krka, recouvrir la divinité de la rivière Savinja, si importante pour le commerce de Celeia et sujette à de terribles inondations³. Nous ne nous prononcerons pas sur la nature syncrétique de divinités fort peu attestées comme Silvanus⁴.

2 - Divinités interprétées: les déesses

Nutrices Aug. (voir Pannonie) : *Nutrix* est honorée normalement dans un groupe de trois déesses – les *Nutrices* – fréquemment attestées à Poetovio⁵. Dans cette trinité se réalise un syncrétisme entre des déesses préromaines locales, une triade celtique équivalente aux *Matres*, et des divinités romaines ou même orientales. Leur nom met l'accent sur le caractère nourricier de ces déesses protectrices des enfants et adolescents et en charge de leur naissance, de leur croissance et de leur destin⁶. Les Nymphes Augustes sont très probablement l'interprétation de divinités épichoriques des eaux, bien qu'aux sources thermales de Rimske Toplice aucune trouvaille d'époque préromaine n'ait été faite jusqu'à présent⁷.

3 - Divinités indigènes

a) Les dieux

Belinus et *Belestis* : Il semble que *Belinus* ait été le dieu principal des *Norici*, comme l'indique d'ailleurs, sous les Sévères, Tertullien *Apol. adv. gent.* 24, 7. J.-L. Scherer a soutenu avec des arguments solides que le dieu du Magdalensberg, représenté par la célèbre statue du « jeune Homme » - don votif ou mieux image cultuelle - dans laquelle on a

¹ Kenner 1989, 936-937.

² Saria *JOAI* 36, 47-49. On connaît aussi des Nymphis G(eminis). Les légendes irlandaises narrent les métamorphoses physiques de ces dieux bi ou tricéphales.

³ Sasel-Kos 2000, 35, 1999a, 16-17. Des reliefs d'Achelous sont certainement en relation avec la Savinja (Lazar 2002, 94).

⁴ D'origine indigène dans le sud-est du Norique selon Kenner 1989, 932-935.

⁵ Il se peut que le lieu de découverte de la dédicace norique ait appartenu au territoire de Poetovio

⁶ Sasel-Kos 1999g.

⁷ Sasel-Kos 1999a, Susini, 1975, 321-330 Kusan-Spalj 1999.

vu *Mars Latobius* ou Mercure¹ était en fait *Belinus*². Les dédicants du « Jeune Homme » sont des commerçants étrangers qui se placent sous la protection du dieu local. Les dédicaces au dieu – et à sa parèdre *Belestis* – sont concentrées sur le territoire de Virunum et offertes exclusivement par les familles dirigeantes de cette ville. La seule dédicace extérieure, trouvée à Celeia, a pour auteur un Virunensien. On a pensé que ce dieu dont les témoignages sont si nombreux à Aquilée³, dont il est le protecteur spécial – en tant que *Belenus* ou *Apollo Belenus* et non *Belinus* –, avait été introduit en Norique par des marchands du grand port adriatique⁴. En réalité c'est l'inverse qui s'est produit⁵. Ancien dieu tribal des *Norici*, devenu dieu poliade du Magdalensberg puis de Virunum, il présente, comme *Grannus*, installé plus à l'ouest, les caractéristiques d'un dieu solaire, lumineux ce qui contribua à son assimilation à Apollon : son nom celtique signifie « rayonnant, luisant, brûlant »⁶. Dieu salubre⁷, lié aux eaux curatives⁸, il semble aussi responsable de la fécondité⁹ et protecteur des morts¹⁰. Sa parèdre *Belestis*, « la très rayonnante », vénérée à la Loibl Pass au sud de Virunum, serait une déesse salubre de la lumière que son nom

¹ *Mars Latobius* (Kenner), Mercure (Walde), ou un prêtre (Gleisher). Scherer 2002, 34-35, rapprochant une statue d'Antinoüs du musée de Naples semblable jusque dans le détail au « Jeune homme » et une inscription de Tibur indiquant qu'Antinoüs était représenté en *Belinus* a pu en conclure que le bronze du Magdalensberg représentait très probablement *Belinus*. Aussi Sasel-Kos 2000, 40-43, 1999g, 145.

² La présence du dieu sur le Magdalensberg est attestée par divers documents. Une statuette de bronze d'Apollon, *interpretatio* de *Belinus*, avec des griffons fut trouvée au-dessous du sommet du Magdalensberg ; une inscription remployée dans le château d'Hochosterwitz – sur un sommet proche – mentionne *Belino sac*. En outre des reliefs de tombes du Magdalensbergs et de Virunum, de l'époque impériale semblent identifier symboliquement le défunt au soleil, soit à *Belinus*, sur un croissant lunaire représentant le bateau du soleil dans son voyage au pays des Morts (Kenner 1956).

³ Sur le culte de *Belenus* – forme plus tardive que *Belinus* (Sasel-Kos 1999f) à Aquilée, Wojciechowski 1996, Chevalier 1990, 70, Brusin 1979, Malaspin 1967, Calderini 1933, et en Italie du Nord : Pascal 1968, 124-128, dans l'espace alpin, Chirassi Colombo 1976, 175-186.

⁴ Veters 1977a, 345. Kenner 1989, 923-924, ne se prononce pas.

⁵ Déjà Pascal 1968, 125. Le culte était ancien en Norique (cf. le nom théophrase d'un roi, *Balanos*, allié de Rome en 169 a.C., avant même la fondation d'Aquilée ; Chirassi Colombo 1976, 184-185). En outre *Belenus* n'apparaît pas dans les cultes anciens d'Aquilée (Fontana 1997, 57-58, 153-165 ; Verzar-Bass 1991, n°17). Sa chronologie tardive dans la cité de Virunum s'expliquerait par le retard des habitudes épigraphiques ; sa présence à Celeia où il est nommé *Belenus* s'expliquerait par une diffusion secondaire depuis Aquilée où il est orthographié de la même manière (Sasel-Kos 1999f, 143-145). Les premières attestations de *Belinus* apparaissent en Provence au II^e s. a.C. *Grannus*, autre Apollon celtique, très répandu dans l'espace à l'ouest du Norique (Phoebiana/Faimingen, Hoscheid-im-Hunsruck, Rhétie) et jusque dans la norique Teurnia, rend plausible l'adoption d'un dieu semblable avec le nom de *Belinus* par la tribu des *Norici*. Des marchands italiens fréquentant le Magdalensberg se sont placés sous la protection du dieu local qui favorisait leurs affaires et ont ensuite diffusé son culte en Italie (Concordia, ép. augustéenne; Iulium Carnicum, C. 5, 1829, avant 50 p.C. ; et surtout Aquilée) (Scherer 2002, 35-36).

⁶ Une nouvelle étymologie en ferait « celui qui appartient aux sources » (de Bernardo Stempel 2008, 68).

⁷ Une espèce végétale la « *Belenountia* » (Dioscoride IV, 68) soulignerait le lien de *Belenus* avec la pharmacopée (Colombo 1976, 184-185).

⁸ A Teurnia un *navale*, monument que l'on pense lié à l'eau, est donné à *Grannus*. A Aquilée le dieu patronne les *Fontes Beleni*.

⁹ Une coquille, une pomme et une touffe d'épis sont représentées sur l'autel de *Belinus Aug.* de Zigullen (D24).

¹⁰ Voir note 5, p. précédente. Un épigramme de Tivoli identifie Antinoüs mort et divinisé à *Belenus*, dieu jeune et beau en relation avec la mort et l'immortalité. On peut en rapprocher le cas de Hyakinthos, héros mourant et renaissant comme la jacinthe (Chirassi Colombo 1976, 184-185).

rapproche de *Belemus*¹, peut-être aussi proche de Diane, une déesse des sommets, protectrice des passages périlleux, et donc des caravaniers qui les empruntaient².

Latob(ius) Aug. : l'aire cultuelle du dieu³ est strictement circonscrite au Lavanttal (sanctuaire de type celtique⁴ du Burgstall près de St-Margareten et de St-Paul) et à la région de Solva (sanctuaire de Frauenberg⁵) où il a remplacé l'ancien dieu taurisque (*Marmogius*, lui-même attesté sur un plus vaste espace jusqu'à Cetium au nord – diffusé par suite de migrations - et Poetovio et Siscia à l'est. Cette concentration donne à penser que *Latobius*, peut-être dieu tribal des *Latobici*, migrant de l'est (Poetovio), était devenu le dieu protecteur du *pagus* du Lavanttal où ils s'étaient installés⁶. Les Noriques finirent par l'emporter sur les Boïens et les Taurisques et substituèrent au *Marmogius* taurisque leurs *Belinus* et *Latobius* (qui présente comme *Belinus* des caractères apolliniens⁷). *Marmogius* devait apparaître tout autant que le dieu tribal des Taurisques, le protecteur particulier du *pagus*⁸, fonction reprise par *Latobius*. Le caractère celtique du dieu est souligné par son propre nom⁹, par nombre de ses dédicants et la forme de ses sanctuaires. L'inscription de Seggau nommant *Marti Latobio Marmogio Toutati Sinati Mog[e]tio* l'identifie à *Marmogius* et à *Mars*¹⁰. Ces titres celtes le présentent bien comme un dieu tribal ancestral : la fonction protectrice est soulignée par *Latobicus* « celui qui frappe au loin »¹¹ ou « celui qui frappe en

¹ Sasel-Kos 1999g, 139, 2000, 31.

² Kenner 1989, 923, qui fait un rapprochement avec *Belisama* et *Sirona*.

³ Sasel-Kos 2000, 37-38, Scherrer 2002. Aussi Kenner 1989, 905-922, et Veters 1977a, 343-345.

⁴ Le point sur ces « umgangstempel » du Norique in Groh, Seldmayer 2005, 83-93.

⁵ Au Burgstall, site occupé depuis 400 a.C., le sanctuaire laténien de bois, ovale avec fosse centrale à l'époque augustéenne (p. 203) s'adapte à de nouvelles pratiques cultuelles sous Tibère. Il a une *cella* de pierre sous Claude (207) sans mur enveloppant (?), se transforme en Umgangstempel à l'époque flavienne. Temenos et temple sur podium sont aménagés sous Trajan (Groh, Seldmayer 2005, Egger 1927, Veters 1977a). Au Frauenberg le contexte celtique pourrait être renforcé par l'attestation d'éventuels sacrifices humains (Sasel-Kos 1999f, 135). Les inscriptions sont encadrées dans le château de Seggau près de Leibnitz. Les deux sanctuaires auraient été orientés d'après le coucher du soleil lors de la fête de Lugnasad qui rassemblait la tribu dans une grande fête du solstice (Groh, Seldmayer 2005, 209).

⁶ Les dédicants de *Marmogius/Latobius* dans le Lavanttal et à Solva appartiennent à des familles dirigeantes d'origine celtique, liées aux familles de Celeia et de Poetovio, et auraient des composantes sud-Norique et taurisque (Scherer 2002, 40, 44). Durant leur migration vers la Basse Carniole (Neviodunum) des *Latobici* se seraient fixés dans le Lavanttal et y auraient installé le culte de *Latobius* (Sasel-Kos 2000, 37, 1999g, 147). Cette région intégrée au Regnum Noricum dut constituer un *pagus* gardant une forte identité, exprimée par le maintien du culte (Scherrer 2002, 44).

⁷ La tête d'une statue du Frauenberg interprétée comme *Latobius*, lui donne des traits juvéniles et une chevelure longue et ondulée.

⁸ *Marmogius* était honoré au Burgstall par un *magister pagi* (Illpron 448). *Marmogius* et *Latobius* étaient des facteurs d'identité culturelle pour ces peuples (Scherrer 2002, 44).

⁹ Mais aussi par l'existence possible d'une parèdre, comme dans les typiques couples divins celtes : Isis (Noreia ?) au Frauenberg (offrandes de fibules et (crochets à) fuseaux ?

¹⁰ A Mars mais aussi à Jupiter et à Hercule selon Kenner 1989, 912.

¹¹ Sasel-Kos 2000, 37, 1999, 18, encore que l'étymologie ne soit pas totalement assurée. Le bouclier, la lance et l'épée apparaissent dans ses représentations.

rage »¹, qualification qui dut favoriser son identification à Mars à l'époque romaine. Il est aussi « le très grand » (*Marmogius*)², le « Père de la tribu » (*Toutatis*), « le traîneur de chaînes » ? ou « sauveur » (*Sinatis*)³, « le très grand » (*Mogetius*), multiplicité d'épithètes qui fixent la prééminence et la souveraineté du dieu⁴. Ancien dieu tribal patronnant le *pagus*, *Latobius*, additionnant les caractères de Mars, de Jupiter⁵ et d'Apollon serait donc polyvalent⁶. Au Burgstall est attesté un *navale* comme dans le sanctuaire d'*Apollo Grannus* à Teurnia⁷, ce qui laisse supposer pour *Latobius* des traits apolliniens, salutaires et solaires⁸ que certains ont invoqué pour faire aussi du dieu un protecteur des morts⁹. L'attribution du titre d'Auguste va-t-elle de préférence au dieu souverain du *pagus* ? Le *navale* a été offert à *Latobius* seul et l'on n'a pas retrouvé le sanctuaire du Frauenberg qui aurait pu nous donner la dédicace officielle. Les inscriptions à *Latobius Aug.* appartiennent aux consécration de particuliers, qui doivent être conscients du caractère tutélaire du dieu – et peut-être reprennent-ils sa dénomination officielle ? - mais attendent de lui des bienfaits personnels comme la santé, plutôt que la protection de la communauté.

Savus (voir *Adasalluta*)

Sedatus : Ce dieu d'origine pré-celtique, un des plus anciens de Celeia, qui ne se retrouve que dans le centre de la Pannonie, à Nevioudunum, honoré par des *fabri* et des

¹ Meid 1995, 125-127. Mais l'étymologie est largement conjecturale (Sterckx 2005, 415-416).

² « Grande puissance » (Sterckx 2005, 417-419).

³ Cette épithète serait à rapprocher du Vénète *sa.i.nate.* proche de *sanare*, *sanator*, porté par Apollon dans le sanctuaire de Lagole (Vénétie) (Scherrer 2002, 40 note 161 et aussi Lejeune 1974, 208, 38bis & 108, 110). Lochner-Huttenbach 158, 47-49, voit cependant en *Sinatis*, le « grand vieillard ». Il était invoqué *pro salute/incolumitate* (Illpron, 47, C 5098).

⁴ Elles pourraient constituer aussi une énumération de divers dieux ; la souveraineté tribale est la nature principale du dieu (Sasel-Kos, 1999, et 2000, 37).

⁵ Sasel-Kos 2000, 38. Des inscriptions et une statue de Jupiter au Burgstall ont fait supposer que *Latobius* était aussi un dieu du ciel, de la lumière, de l'éclair et du tonnerre (Kenner 1989, 909-910).

⁶ Il aurait pris aussi sur la fécondité et la prospérité : le *pedum* ou bâton de jet que tient sa statue du Burgstall plus grande que nature en fait le protecteur des troupeaux (Scherer 2002, 40 ; *Latobius* signifierait « celui qui atteint alentour » selon Birkhan 1978/1980). Sur son bouclier est figuré un couple embrassé (Mars et Vénus ?), allusion précise à la fécondité. Dans ces sanctuaires sont attestées des divinités féminines qui pourraient être ses parèdres (Vetters 1977a, 345 ; Kenner 1989, 908-911).

⁷ Le *Navale* serait un char solaire en forme de barque et par extension désignerait l'édifice - « Maison du Bateau » - qui l'abritait. Edifice étranger aux sanctuaires romains (Birkhan 1978-1980, 125-127 ; aussi Egger 1927, 105-108). Le char pouvait porter un cheval, symbole du dieu comme le suggère une mosaïque du Magdalensberg (Vetters 1977a, 345 et Kenner 1989). Le *navale* serait-il un hall d'incubation (Groh, Seldmayer 2005, 85-86) ?

⁸ Scherer 2002, 40. Alors que le trait apollinien du dieu tribal de l'ancien espace norique s'accroissait avec l'urbanisation et la provincialisation romaines, le caractère martial persistait dans l'ancienne zone frontière du Lavanttal et de Solva (Scherer 2002, 45). Son culte est lié à une source sacrée au Burgstall (Kenner 1989, 906-907 ; Praschniker, 1946, Bb 15 ss, s bzw 30 ; Piccottini 20 ss bzw 25) de même que celui de Grannus à Teurnia (Sasel-Kos 2000, 36).

⁹ Sur l'aspect funéraire de *Latobius* comme du dieu du Magdalensberg, Kenner 1989, 913-919, pour qui le Soleil mourant et renaissant quotidiennement serait le garant de la survie des Morts. La représentation possible d'un *Latobius*-Soleil sur un bateau-Lune, dans le *navale* par exemple, illustrerait cette fonction du dieu et l'image du voyage dans l'Au-delà du défunt identifié au soleil. En ce sens les nombreuses tombes placées sous la protection du sanctuaire de Frauenberg/Seggau.

centonarii (D475, Gorsium ; D505, Ratiaria), serait proche de Vulcain et lié aux activités des mineurs¹; il était principalement un dieu pannonien. En revanche Vulcain ne semble pas une *interpretatio* de *Sedatus*².

[*V*]ocretanus ou [*V*(olcanus)] Ocretanus : Ces théonymes nouveaux³ désignent une divinité indigène, occupant une hauteur, munie du marteau ou du foudre⁴ ; il serait un dieu du temps suprême, un dieu universel mais aussi un seigneur de la montagne⁵ où le tonnerre et les éclairs prennent un aspect terrifiant et dangereux. Il s'apparenterait donc aux Jupiter locaux de hauteur qui portent les noms de *Depulsor*⁶, *Culminalis*, *Uxlemitanus* ou *Arubianus*, qui sont également des dieux du temps et des hauteurs, mais aussi des protecteurs personnels. [*V*]Ocretanus doit être un dieu local, maître d'un éventuel *pagus*. Pour P. Scherrer⁷, ces Jupiter « indigènes » locaux seraient caractéristiques des territoires taurisques ou nord-danubiens à peine romanisés à l'époque claudienne.

Bedaius et les Alounae : *Bedaius* porte un nom celte⁸, homonyme de celui du Chiemsee (*lacus Bedaius*), au bord duquel se situe le *vicus Bedaium* (Seebruck-am-Chiemsee). Est-il seulement un dieu des eaux et un *genius loci* strictement limité à ce lieu ? On peut penser qu'il était plutôt le dieu tribal des *Alounae*, et désormais d'un *pagus* (?) intégré à la cité de Iuvavum⁹. Il est vénéré régulièrement comme tel, entre 152 et 246, par

¹ Sasel-Kos 1999f, 132-134, 1996/1998, 20. Les *volcanalia* sont célébrées à Ulcisia Castra en 214 (Alfoldy 1961, 114). Culte attesté dans le secteur minier de Pannonie (ILJ 776-777).

² A Celeia Vulcain Auguste est, comme patron d'un collège de *cultores*, composé – d'après les 23 noms préservés d'une liste de 100 – uniquement d'hommes (pérégrins, citoyens romains, affranchis ?, noms uniques), où l'on a voulu voir des *centonarii*, volontaires chargés de la lutte contre les incendies, un dieu du feu plutôt qu'un dieu d'artisans du métal dont le nombre serait excessif (Sasel-Kos 1999f, 146-148).

³ La lecture des deux inscriptions (D17, 18) gravées sur deux autels trouvés en 1952 sur la colline de Landskron au sud du lac d'Ossiach (haut Karnten) près du *vicus* de Santicum/Villach – auxquelles s'ajoute un troisième (*Illpron* 216) – ne permet pas de trancher entre [*V*]ocretanus ou [*V*(olcanus)] Ocretanus (Egger 1956-1958).

⁴ Sur un autel un homme en tunique courte, ou en vêtement de travail, tient un outil dont seul le manche est conservé, peut-être un marteau. Sur l'autre autel est figuré un foudre. Le marteau renverrait à *Volcanus* – d'où la restitution [*Volcanus*] Ocretanus – qui a pu recouvrir le forgeron divin des Celtes (*Goibnu* ou *Gobannon* en Irlande). Le marteau est parfois associé à l'éclair et apparaît sur les reliefs de *Volcanus* à Frenznach et Brotzingen comme sur les autels de Niedermodern (Alsace ; *Esp.* 5621), de Nîmes *Volcano et Ventis* par ex. Mais le marteau est aussi l'image de l'éclair, attribut de *Thor*, dieu germanique du temps, équivalent du gaulois *Taranis* et permet un rapprochement avec Jupiter, qu'autorise la figuration de l'éclair sur un de ses autels. Les dédicaces à Vulcain Auguste (Lendorf, D10; Virunum, D46; Ovilava, D121) désignent plutôt le dieu des métallurgistes ou des pompiers, surtout s'il est honoré en ville. L'assimilation à Vulcain est la moins vraisemblable (Sasel-kos 1999b, 54).

⁵ L'épithète *Ocretanus*, plutôt que *Vocretanus*, serait préceltique, dérivant d'un terme signifiant hauteur, et pourrait désigner un lieu ; elle équivaldrait au latin *Culminalis* (Egger 1956/1958, 471).

⁶ A Colatio (*AIJ* 7) et à Ansfelden où l'on note la présence de la roue du Jupiter celtique. D'après Sasel-Kos 2000, 43-45, 1999a, 23-26, 1995, *IOM Depulsor, Uxellimus, Uxlemitanus, Culminalis* (appellations équivalentes : *Uxellimus* serait une traduction celtique de *Optimus Maximus* ou mieux de *Culminalis* à moins qu'il ne signifie le « haut olme » ; Scherrer 2002) pouvait être le dieu tribal suprême de populations celtiques. *Jupiter Uxellimus* serait le maître du Cosmos apportant le bien-être ou le châtement.

⁷ Scherrer 2002, 45-48.

⁸ Il dériverait de *bedo*, fossé, rivière.

⁹ Les *Alouni* ont probablement été attribués au municipes de Iuvavum (Alfoldy 1974, 97) et ont pu garder une certaine identité comme *pagus*.

les *Ilviri* du chef-lieu. Les inscriptions le citent comme le maître du sanctuaire des *Alounae*¹ (*sacro Alounarum*)². Quant aux *Alounae* mentionnées dans les inscriptions, désignent-elles seulement la tribu des *Alounae* elle-même³ ou aussi des sortes de déesses-mères celtiques⁴ ? On aurait ainsi une association du génie protecteur d'un lieu géographique et des déesses ancestrales protectrices d'une communauté.

b) *Les déesses*

Adsalluta et *Savus* : Une concentration importante d'autels des I^{er}-II^e s dédiés à *Adsalluta Augusta* associée à *Savus*⁵ signale l'existence probable d'un petit sanctuaire des deux divinités à Skarje⁶ sur la rive droite de la Save à son confluent avec un petit cours d'eau le Trboveljsic ou Trifail. Les fidèles sont des affranchis de familles de négociants d'Italie du Nord, d'Aquilée, d'Emona organisant le transport de marchandises⁷ sur la Save et ses affluents navigables. Le calcaire local des autels, l'extrême concentration de ceux-ci permettent de dire qu'*Adsalluta* dont le nom est celte⁸ est une déesse strictement locale, une déesse des Taurisques⁹ qui contrôlaient ce commerce de transit sur la Save qui traversait leur territoire. La déesse patronnait une station sur le chemin de hâlage dans une zone de rapides

¹ *Alauna* signifierait « la Blanche, la Brillante »; le toponyme est particulièrement répandu en Gaule, Bretagne et aussi Germanie (Le Roux, Guyonvar'ch Ogam 12, 196, 454-460, id., 16, 1964, 434-435).

² Il a pu être le titulaire d'un sanctuaire tardo-laténien du lieu central de Stöffling à 1,5 km, d'où la population a pu se déplacer ensuite vers Seebruck (Scherer 2002, 37-39 ; Fischer 2002, 150-151). Il est le dieu éponyme de Bedaium, associé au Chiemsee et à la tribu des *Alauni/Alounae* (Sasel-Kos 1999f, 144).

³ Scherer 20002, 38 note 147, en se fondant sur les particularités grammaticales des inscriptions. Dans *Sacro Alounarum Aug.*, *Aug* ne se rapporterait nullement aux *Alounae* mais aux deux dédicants suivants qu'il faudrait considérer comme des *aug(ures)*. Notons cependant que dans toutes les inscriptions de Bedaium, la mention de la fonction suit le nom des dédicants et non l'inverse. Nous préférons restituer *Aug(ustarum)*, ce qui ferait des *Alounae Aug(ustae)*, des mères protectrices du *pagus* ou de la tribu, ce qui est somme toute banal dans un milieu imprégné de tradition celtique (voir les *Matronae* rhénanes). Selon une autre étymologie *Alounius* signifierait « nourricier » (Lacroix 2007, 137) propre à qualifier des Mères, telles les *Nutrices* de Poetovio. Il se peut aussi que *Aug(usto)* s'applique à *sacro* et qualifie ainsi de sublime le sanctuaire des *Alounae* (ce qui serait inhabituel). D'ailleurs dans D115, le libellé *Bedaio Aug et Alounis sacr(um)*, semble bien faire des *Alounae* des déesses à moins de comprendre « pour les (membres de la tribu des) *Alounae* ». Dans ce cas *Alounis* ne serait-il pas placé après *sacr(um)* ?

⁴ Opinion de Sasel-Kos 1999a, 26.

⁵ Le dossier de ces deux divinités a été minutieusement étudié par Sasel-Kos 1994.

⁶ Près du hameau de Sava, sous la glissière à arbres de Ribuikar.

⁷ Vin, huile ... du Sud, esclaves?, bétail, cuirs du Norique et de Pannonie circulaient le long d'une voie très anciennement connue reliant Aquilée et Tergeste à Portori par Nauportus, Emona (un collège de naviculaires dans cette ville), Celeia.

⁸ Sasel-Kos *id.* et littérature 107.

⁹ *Id.*, *Ibid.*, 105-106 : le groupe Mokrog dont l'homogénéité est évidente est reconnu comme la tribu des Taurisques, hostiles à Rome et passés sous la souveraineté du royaume Norique dans la deuxième moitié du I^{er} s. a.C.

dangereux¹. *Adsalluta* était une déesse des eaux, peut-être la nymphe du Trifail voisin, affluent de la Save, mais aussi une déesse de la nature sauvage, des bois sacrés qui bordaient la rive droite de la Save, portant le chemin de hâlage, et donc aussi une protectrice des marchands et voyageurs. C'était une déesse salvatrice dispensatrice de santé² mais aussi de salut face au danger des rapides de Hrastnig³. Dans *Adsalluta* on retrouve le mot *Salus* qui éveillait un écho tant en langage celte que latin chez ses fidèles⁴. Le culte conjoint d'*Adsalluta* et de *Savus*, probablement dans un sanctuaire commun suggère aussi un couple celtique dispensateur de la fécondité. Ainsi une diade typiquement taurisque – à tel point que les théonymes demeurèrent inchangés – fut vénérée par les indigènes romanisés comme par les étrangers en remerciement d'un heureux voyage sur une rivière dangereuse mais dont le trafic était gage de prospérité⁵.

Savus lui est le dieu-fleuve de la Save, dans une zone contrôlée jadis par les Taurisques et sans doute il préside à la navigation et protège les navigateurs et voyageurs tout au long du cours de la rivière⁶ où s'éparpillent les hommages des dévôts. Le nom de la Save serait d'origine préceltique⁷. Mais la fonction du dieu ne se limite pas au patronage du fleuve : il est dispensateur de vie et de fertilité – peut-être était-il le parèdre d'*Adsalluta* avec qui il reçoit des hommages communs, couple fréquent chez les Celtes ; il est un dieu puissant capable d'influer sur le destin des hommes⁸ et lié aussi aux forces démoniaques du sous-sol⁹.

Alounae (voir *Bedaius*).

¹ Sur le site du sanctuaire présumé, des vestiges de murs romains, des tombes – de même époque apparemment que les autels – sont les traces d'une station indigène sur le chemin de hâlage. Celui-ci longeait la rive droite, en un lieu boisé difficile d'accès et où l'on devait remorquer les bateaux afin de franchir les rapides dangereux de cette section de la rivière.

² *Id.*, *Ibid.*, 109 : il existe de nombreuses sources thermales dans la région, en général dédiées aux nymphes par ex. à Rimske Toplice (C. 3, 5146-5148 ; 11688) ou à *Valetudo* (C. 3, 5149). Ces sources sont des divinités celtiques locales désignées par le nom d'une divinité romaine ; il en existait peut-être une à Karje.

³ Le temple de Pokraj près de Hrastnik est un umgangtempel dans lequel a été trouvé in situ un autel votif à *Magna Mater* et d'autres consécration à *Savus* et *Adsalluta* et à ? Hecate/Luna (Groh, Seldmayer 2005, 90 ; Lovenjak *AV* 48, 1997, 67s).

⁴ *Adsalluta* serait une sorte de nymphe riveraine avec certains traits de Diane (Sasel-Kos 1994, 110-113).

⁵ Les dédicants étrangers à la région (marchands d'origine italienne, affranchis, navigateurs à leur service) n'ont peut-être vu dans *Adsalluta* qu'une nymphe de type romain et en *Savus* un banal dieu fleuve, un *genius loci*. Pourtant le souci d'efficacité a dû leur faire respecter l'identité des dieux, maîtres immémoriaux de ces lieux dangereux qu'il ne fallait pas mécontenter ! On peut en trouver ailleurs bien des exemples, tels les *Dii Mauri* en Afrique. Si les indigènes ne lui font pas de consécration, c'est sans doute parce qu'ils ont continué à vénérer leurs dieux au moyen des pratiques traditionnelles antérieures à l'introduction de la culture épigraphique.

⁶ Sasel-Kos 1999e, 102 et 1999b, 59 : il est représenté comme tel avec la Colapis/Kulpa sur des monnaies de Gallien frappées à Siscia, où se situe le confluent des deux rivières. Il est représenté aussi sur des *antoniniani* de Probus (*RIC* V2, n° 764-766. Les fleuves ou rivières sont généralement représentés par des divinités masculines tels *Timavus*, *Padus*, *Aesontius*, *Laburus* *Aug.* Knezovic 2010.

⁷ F. Bezlaj Slovenska Vodna imena 2, Ljubljana 1981, 171-174. Rendic-Miocevic, Segvic 1998, 9.

⁸ Rendic-Miocevic, Segvic 1996/1998, 9, Sasel-Kos 1996/1998, 19 et 2000, 34 cf Norique.

⁹ Sur une étonnante tablette de malédiction de Siscia un groupe de commerçants invoque *Savus* contre ses ennemis dans un procès légal pour les empêcher de témoigner (Sasel-Kos 2000, 34, 1994, 109).

Carvonia : Son nom celtique - *car-vo-s* signifie « biche divine »¹ - fait de cette déesse de Drobtesa (Celeia) une divinité des forêts et de la chasse telle Diane. Elle peut être héritière d'une grande déesse de la nature norique, représentée sur le char cultuel de Stettweg (600 a.C.). D'ailleurs la mention par Arrien d'un sacrifice solennel annuel à Artémis par des Celtes avec leurs chiens, pourrait bien s'appliquer aux Celtes du Norique².

Epona : Déesse celtique certes mais introduite par les soldats romains en Norique³.

Quadriviae : (voir Pannonie).

Senabos (*Senes* ?) : Cette collectivité de déesses dont le nom dérive du celtique « *sena* », la « vieille », seraient les « ancestrales ». Elle est assimilable aux déesses mères, comme les *Vibes* ou les *Alounae* attestées aussi en Norique⁴.

Vibes : Ces divinités honorées collectivement, présentes au Tscheltsnigkogel près de Santicum (Virunum), à Ajdovski Gradec (Celeia) et à Flavia Solva, correspondent à des *Matres* celtiques noriques mâtinées de possibles influences vénètes⁵.

B - DALMATIE

1 - Divinités interprétées: les dieux

Vient largement en tête des dieux augustes Silvain (29,19 %) suivi de Diane (11,67 %), ce qui correspond à l'identité particulière de ces divinités dans la province. Ils sont suivis loin derrière par Hercule, Liber, Vénus...

Silvanus Aug.: L'abondance des témoignages épigraphiques et iconographiques souligne sa très grande popularité, à tel point qu'il est souvent abrégé *S(ilvano) A(ugusto) s(acrum)* dans les textes⁶, et lui donnent le deuxième rang après *IOM*, situation inégalée dans les autres provinces occidentales, même en Pannonie. Ces faits imposent l'idée que Silvain est l'*interpretatio romana* d'un dieu indigène (illyrien ?). La thèse défendue après

¹ Le cerf a un caractère funéraire comme passeur de ce monde dans l'autre et est attaché à la fécondité (Sterckx 2005, 463, 484).

² Sasel-Kos 2000, 28-29, 1999a, 19-20. Une Diane chasseuse recouvre aussi des divinités locales en Cisalpine rurale (Pascal 1968, 144-150).

³ Sasel-Kos 1999a, 20-22 ; Kenner 1989, 927. Voir Linduff 1979.

⁴ Sasel-Kos 1999a .

⁵ Sasel-Kos 1999a, 18-19. Veters 1977a, 343, voit en elles les « Bouillonnantes » des divinités de sources.

⁶ Sa popularité était telle que les premières communautés chrétiennes choisirent en particulier les *panaei* pour y contruire leurs églises (Marsic 1993).

d'autres par D. Rendic-Miocevic¹, a été radicalement remise en cause notamment par P. F. Dorcey², mais réaffirmée récemment par R. Matijasic et F. Tassaux³ ainsi que, à nouveau très vigoureusement, par D. Rendic-Miocevic⁴. L'aire principale de diffusion des dédicaces correspond au territoire de la tribu des *Delmatae*⁵, ce que confirme l'iconographie⁶. En Dalmatie les reliefs, dont la rusticité du style s'accroît vers l'intérieur, sont réalisés par des tailleurs de pierre poursuivant une tradition préromaine de sculpture sur bois – matériau périssable qui a disparu - mais s'inspirant des modèles gréco-romains. L'image du dieu correspond à celle du Pan arcadien, *interpretatio graeca* fournie certainement par les colonies grecques de la côte adriatique : Silvain *tragopous* et *capricornus* avec les attributs habituels (*pedum*, *syrinx*, chien, chèvre, nébride et arbre) apparaît souvent dans une niche symbolisant la grotte de Pan⁷. Mais s'il est barbu et âgé sur la côte, il est jeune dans l'intérieur delmate où il apparaît comme l'*interpretatio* du dieu principal du panthéon delmate (Rendic-Miocevic) ou plus justement le plus populaire (Matijasic-Tassaux). D'autres arguments plaident pour l'*interpretatio*. Son association, inhabituelle dans le monde romain, avec d'autres divinités de la nature parfois à connotation indigène en Dalmatie : Diane (infra)⁸, des Nymphes au nombre de trois⁹, Liber Pater¹⁰ et parfois Neptune et même

¹ Rendic-Miocevic 1955, 1979-80, 1989, avec bibliographie. Von Domasevski 1902; Wissowa 1912, 215. Toutain 1917-1920, 261-270, vont trop loin en voyant à tort dans le Silvain préromain un dieu « pan-illyrien ».

² Dorcey 1992, 117 ss., après Mocsy 1974 et Nagy, Szabo 1976.

³ Matijasic, Tassaux 2000. Voir aussi Zotovic 2002, 52-54, Sanader 2008, 166-167, 169-171.

⁴ Rendic-Miocevic 2001 (2003), 407-419. Aussi : Wilkes 1992 et id 1979/1980, 105-121, S. Islami 1985, 225, Marsic 1997, 45-67.

⁵ Soit entre Krka et Cetina, notamment dans les vallées karstiques autour du mont Dinara et dans la région de Salone. Hors de cet espace, quelques inscriptions apparaissent surtout en Liburnie méridionale, un peu moins dans l'intérieur profond et deux seulement à Narona. Les traditions indigènes, surtout chez les femmes, sont très fortes dans cette Dalmatie orientale où l'influence romaine ne se diffuse vraiment qu'à partir de Trajan. Silvain y recouvre très probablement un dieu local (Zotovic 2002).

⁶ Bien que les représentations s'étendent de l'Istrie à la Pannonie et à la Macédoine, elles sont négligeables en regard de celles de Dalmatie, surtout dans l'hinterland, territoire des *Delmatae* mais aussi dans les îles et sur la partie centrale du littoral adriatique par ex. dans des sites ruraux de Pharos, sans doute vénérés par des indigènes (Zaninovic 2005a).

⁷ On en distingue 4 types selon les associations divines (Rendic-Miocevic 1955, 2001, 409). Dorcey 1992, 117 ss, Matijasic, Tassaux 2000 42-44).

⁸ Un monument unique (D148) abîmé mais de bonne facture, consacré par *Ianuaris* esclave de *C. Honoratus*, associe, semble-t-il, Diane, Mercure et Silvain Augustes. Sur l'inscription, Matijasic, Tassaux 2000, 84, note 99. Le relief qui l'accompagne montre Diane à gauche, dans l'attitude de Mithra taurochtone saisissant les bois d'un cerf couché retournant la tête vers la déesse ; au centre se tient Silvain croisant les jambes (?) accompagné d'un bouc (?) qui tient la ramure de gauche et à sa droite se tient Mercure avec pétase et chaussures ailées tenant le caducée. Or sur un relief d'Emona Silvain flanqué de Mercure et de Diane tue un cerf dans l'attitude de Mithra taurochtone (Conduracchi 1963). Cette représentation étonnante autant que la nature de cette triade inédite font songer à une connotation indigène. Y a-t-il une allusion à la fécondité dont le cerf est le symbole? Y a-t-il connotation celtique : des représentations de cerfs attestées en Pannonie celtique (Ajka et environs)?

⁹ D168... Elles sont d'ailleurs désignées *Silvanae* à Alvona (C. 3, 10077). Silvain est lié aux sources comme le montre D172 dédié dans des thermes alimentés par une source (?), et son sanctuaire d'Urlika.

¹⁰ Ainsi au D168, une chèvre avance la tête vers une grappe de raisin. Le relief d'un bloc de calcaire du I^{er} s. du Pinguente (Istrie du nord), apparenté aux représentations dalmates, de schéma grec, montre un Silvain aegipan associé à l'olivier et à la vigne et suggère un syncrétisme Pan-Dionysos (Matijasic 1985). Silvain recouvre un

Hercule. L'épithète de *silvester*, souvent abrégée, fréquente en Dalmatie et rare ailleurs, est portée également par Diane assez souvent associée au dieu dans cette province¹. Le caractère indigène de la moitié des dédicants va dans le même sens. Tout cela invite à voir en Silvain un dieu particulier de l'ancienne communauté des *Delmatae*, d'autant que l'épithète de *Communis* lui est attribuée à Salone² qui fut une grande agglomération préromaine de ce peuple. Seul nous reste inconnu le (ou les) nom(s) que portait le dieu préromain³. Ce dieu doit être un protecteur des pasteurs, du bétail, des pâturages, des forêts et des sources⁴, soit de l'univers de l'ancienne population pastorale delmate, adonnée aux activités agro-pastorales⁵ surtout dans l'intérieur du territoire : de petits propriétaires ou exploitants agricoles, des bergers. Faut-il alors penser que l'intervention de Rome dans la réglementation et le contrôle du pastoralisme transhumant⁶ justifie l'adoption si fréquente du titre d'Auguste par Silvain ? La forte présence de Silvain Auguste dans le grand centre urbain de Salone où la part des immigrants italiens devait être importante n'est-elle pas en contradiction avec la nature du dieu ? Rien n'empêche des colons romains d'adopter un culte localement bien implanté même si le Silvain romain des couches populaires peut le cotoyer⁷. D'ailleurs les Dalmates étaient eux-mêmes nombreux à Salone, ancienne cité préromaine; et elle dut à l'époque romaine recevoir des migrants de l'intérieur qui ne pouvaient que renforcer le culte de Silvain qui comptait d'ailleurs deux sanctuaires ruraux dans les environs de la cité⁸. L'influence des *Delmatae* dans le sud de la Liburnie pourrait

dieu indigène en Istrie (Degrassi 1970, 628-629). Il tient une grappe sur un relief où il paraît en compagnie de Nymphes à Pharos (Zaninovic 1996, 146).

¹ Elle est la plus répandue dans l'Intérieur et cet aspect « forestier » représentait un lien important avec le culte de Diane (Rentic-Miocevic 2001, 412, n.13).

² Il est parfois honoré en compagnie du génie d'une communauté, ainsi dans un texte de Salone-Strobec (D165) : *Silvano et Genio Epetinorum*.

³ Une hypothèse suggère *Mes(s)or*, anthroponyme illyrien porté deux fois par le dieu à Rider ; cette interprétation de Matijasic, Tassaux, 2000, 85, est préférable à celle de Dorcey 1992, 30, qui ne voit là que l'épithète latine (le « moissonneur ») que Silvain ne porte cependant jamais en Italie ! L'attribut de la faucille, est fréquent en Italie mais rare en Dalmatie. On pense aussi à *V...* abréviation attestée dans des inscriptions d'Urlika (*S(silvano) V(...) S(silvestro) A(ugusto)*) qui pourrait désigner le nom ancien du dieu : s'agirait-il de *Vidasus* attesté en compagnie de Thana (Diana ?) à Kulpatal (AIJ 516-518); *V* ne peut être l'abréviation de *vilicus* comme le pensait Dorsey 1989. Matijasic, Tassaux, 2000, 85-86). Rentic-Miocevic 2001 (2003) 412, pense à Panus ou Panes, le nom du dieu delmate ressemblant au « Pan » grec (*Panus, Panes* attestés comme anthroponymes illyriens), qui aurait ainsi entraîné l'adoption du type iconographique du dieu grec.

⁴ Son rapprochement épisodique avec Attys (Medini 1978, 749-750, après N Cambi) est peut-être lié à un caractère funéraire. Le concept de la vie et de la mort ne lui serait pas étranger si l'on en croit sa représentation sous la forme d'un arbre sur un cippe funéraire d'Uzice (Zotovic 2002, 52-53).

⁵ Sur l'importance du pastoralisme transhumant et des conventions imposées par les autorités romaines pour éviter les conflits (droits de passage, accès à l'eau) voir Sasel 1980.

⁶ Rentic-Miocevic 2001, 413, Matijasic, Tassaux 2000.

⁷ Certes le culte de Silvain est aussi très répandu à Aquilée dont provenaient nombre de Salonitains ; ses fidèles sont des artisans et des affranchis en voie d'ascension (Chirassi-Colombo 1976, 197-200. Matijasic, Tassaux 2000, 80-81). En Dalmatie comme dans d'autres parties de l'Empire, il est aussi souvent le dieu romain des esclaves et affranchis (Bömer, 1965, I, 78).

⁸ Rentic-Miocevic 1982, 121-140.

aussi y expliquer la présence du dieu¹. Ainsi le culte de Silvain « se greffa...sur un arbre du crû et n'en fut que plus profondément enraciné » (J. Toutain).

Liber Pater Aug.: Dieu italique de la fécondité et de la germination, devenu dieu du vin et assimilé au *Dionysos-Bacchus* grec, *Liber Pater* est l'objet d'un culte fort répandu dans les régions côtières et les îles (notamment Pharos) où il fut introduit par les Grecs². Sous l'Empire son culte est assez répandu en Dalmatie (48 dédicaces dont 7 avec *Augustus* et de nombreux reliefs) où il apparaît plutôt comme le dieu gréco-romain³ : « la géographie de *Liber* correspond à celle de la vigne »⁴, son iconographie est classique et l'épithète de *Torclensis*, à Korcula, met l'accent sur le dieu du pressoir dont certains monuments ont été retrouvés dans des *villae rusticae*⁵. A Naron, dans une colonie constituée de colons italiens et de leurs affranchis, sous la République *Liber* acquiert une valeur poliade et est adopté comme protecteur particulier par des grandes familles comme les *Lusii*⁶. Cependant il est parfois doté des attributs de Silvain – et de *Terminus*⁷– et apparaît comme un dieu syncrétiste des confins et de la fertilité recouvrant une divinité dalmate, au moins sur le territoire des *Delmatae*, ce que pourrait confirmer sa popularité auprès des indigènes⁸. C'est cette identité syncrétique que doit revêtir *Liber* Auguste à Doclea (D240), et à Kolovrat (D253).

2 - Divinités interprétées: les déesses

¹ Pedisic 1992, 265-278.

² Les fondateurs de la Pharos (Hvar) adriatique, venus de la Pharos grecque, y ont installé dès le IV^e s. Dionysos, dieu tutélaire de leur métropole, en même temps que la culture de la vigne (Zaninovic 1996, 127, et id 136). Les lieux de culte de Dionysos-Liber Pater s'égrènent sur la côte orientale de l'Adriatique d'Histria à Naron, depuis l'époque grecque (Zaninovic 1996; Brusic 1999/2000).

³ Sanader 2008, 171-172. La possible *interpretatio* de divinités indigènes en Liber ne paraît pas claire (Mayer 2006/2008).

⁴ Matijasic, Tassaux 2000, 66-69, qui notent la concentration des témoignages dans trois aires : Liburnie méridionale, régions de Salone et Naron.

⁵ Matijasic, Tassaux 2000, 70-72. Il est fréquent aussi en Istrie dans des sites ruraux de l'*ager* de Parentum, Pola, en particulier sur une propriété impériale (Degrassi 1970, 624). Il est souvent honoré par des esclaves et des affranchis, rarement par des pèlerins et a une place officielle à Senia, iader, Aequum, Naron et Bigeste (Matijasic, Tassaux 2000, 74-76).

⁶ Matijasic, Tassaux 2000. Il est honoré sur l'île de Mljet incluse dans le territoire de Naron (Zaninovic 1990). La famille sénatoriale des *Lusii* et ses affranchis sont attestés à Lorium (Morizio 1998).

⁷ Un rapprochement entre Liber, Terminus et Jupiter peut le faire interpréter comme dieu d'une communauté aux frontières bien définies et garanties (Zotovic 2002, 50-52). Les *Termunes Aug.* sont eux-mêmes honorés en Norique (D59, 87) et les autels des *termuni Augustales* d'Hispanie montrent qu'ils jouent un rôle dans la garantie religieuse des limites de territoires (Le Roux 1994c, 43).

⁸ Zaninovic, 1996, 344 qui précise par ailleurs (*id.* 1996, 393), que la vigne sauvage ou cultivée était connue dès les Ages du Bronze et du Fer (Bosnie) et les contacts des Illyriens avec des populations viticoles de Méditerranée orientale remontent à la Préhistoire. Cette *interpretatio* est aussi admise par Zotovic 2002, 51, comme une possibilité par Matijasic, Tassaux 2000, 76 pour la Dalmatie centrale où le dieu apparaît dans des vallées peu propices à la vigne où une divinité préromaine de la nature a pu être assimilée à Liber avant l'alphabetisation indigène. Liber et Libera recouvrent un culte indigène de la fécondité (Liber brandit parfois un serpent, présent dans les cultes indigènes) et de la végétation en Dardanie (Dobruna-Salihu 2005).

Diane Auguste : N'est-elle pas simplement en Dalmatie la déesse châsseresse gréco-romaine, souveraine des forêts et de la nature sauvage¹ telle que la montrent souvent de nombreuses statues ou reliefs² ? En réalité les reliefs réalisés par de simples bergers dans l'hinterland *delmate*, ont le même aspect que ceux de Silvain : rusticité, influence de la sculpture sur bois préromaine (supra p. 468-469). Diane y apparaît souvent dans un costume traditionnel dalmate avec jupe plissée et écharpe brodée³. Seul un « Maître » sculpteur illyrien, *Maximinus* qui signe fièrement son œuvre – le relief de Prolozac consacré à Diane Auguste – a su fusionner les traditions autochtones et l'iconographie romaine⁴. D'ailleurs si à Taschlydia un chevalier d'origine indigène tient à préciser, en vers iambiques, que la Diane Auguste qu'il vénère est bien la gréco-romaine *dea Virago Delia* (D246), c'est bien qu'il y en a une autre et le même souci se retrouve dans la mention d'une *Diana Nemorensis* à Naronna (C. 3, 1773). Vont dans le sens d'une *interpretatio*⁵ le poids numérique de ses monuments qui lui confèrent le troisième rang après *IOM* et Silvain, et son association fréquente avec Silvain⁶, lui-même interprété⁷ et non avec son père classique et frère Apollon. Cette situation unique dans les provinces occidentales⁸ oriente vers une spécificité d'origine préromaine de la déesse au moins sur le territoire des *Delmatae*, la Diane des cités côtières (Senia..) étant plutôt la déesse gréco-romaine, sauf à Salone sur le territoire des *Delmatae* où elle est associée à Silvain⁹. Fortement enracinée dans le territoire, elle apparaît près des sources (Urlika, sources chaudes de Topusco¹⁰), elle est dénommée *Candaviensis* nom d'une *statio* locale de la *via Egnatia* nommée aussi *Ad Dianam*, à l'entrée d'une passe à travers un massif montagneux. Dans le municiple voisin de Doclea un magnifique temple classique lui est consacré sur une rue conduisant au forum, comme à une *dea Patria*. Ainsi Diane règne sur la nature sauvage si bien représentée en Dalmatie avec ses forêts, ses nombreuses sources et résurgences ; garante de la fécondité et du salut elle recouvre certainement une divinité des *Delmatae* et a pu prendre valeur de protectrice d'une

¹ Introduction peut-être préparée dans les régions côtières par la présence de l'Artémis grecque. Artémis Pherae est ainsi attestée dans l'ancienne colonie grecque d'Issa (CIG 1837).

² Lipovac, Miletic 1999/2000, Glavicic 2005, Milicevic Bradac 2005.

³ Sur les reliefs de Suhaca (Livno) avec Silvain et trois nymphes, d'Opacici (Glamoc) avec Silvain ou deux orantes (Wilkes 1992, 246, Rendic-Miocevic 2001, 414-415), de Bitelic (Rendic-Miocevic 2006).

⁴ Rendic-Miocevic 2001 (2003, 414-419 et id. 2006, Medini 1983/1984).

⁵ Une *interpretatio* est décelée pour Diane aussi en Dardanie notamment à Scupi (Dobruna Salihu 2005).

⁶ On les retrouve cités dans la même dédicace ou se cotoyant dans le même sanctuaire, la même cité.

⁷ Elle partage avec lui l'épithète rare de *silvester* (deux cas aussi en Pannonie).

⁸ Cette association existe exceptionnellement en Pannonie, Aquitaine, Germanie Supérieure.

⁹ Sanader 2008, 172-173.

¹⁰ Le couple *Vidasus-Thana* attesté ici correspondrait à Silvain et Diane (Rendic-Miocevic 1955, 35-36, Wilkes 1969, 1992, 246-247, Pascal 1968, 144, avec une situation semblable en Cisalpine. A Aenona, Diane est associée à Neptune qui, à Topusco, est identifié à *Bindus*.

communauté. En revanche la Diane honorée dans l'est de la province par des immigrants romains est plutôt la déesse des mines d'argent et ne peut être reliée à quelque divinité locale¹.

Vénus Auguste : Avec les épithètes de *Victrix*, *Victrix Parthica*² et *Genetrix*, Vénus Auguste apparaît très largement ici comme la déesse dynastique et nationale particulièrement liée au culte impérial³. Pourtant il est possible que des déesses indigènes soient entrées en syncrétisme avec elle⁴. Ainsi dans la région de Corinium et d'Aenona où la déesse liburnienne *Latra* (infra), tutélaire des *Neditae*⁵, a reçu un culte encore sous l'Empire⁶, *Egnatia C.f. Paulina* membre d'une famille aristocratique d'Aenona, mêlant descendants d'Indigènes et de Romains, consacre un monument à Vénus Auguste (D224) et un autre à *Latra* (C. 3, 2973) dans cette même ville, où cependant Vénus reçoit aussi le titre bien romain de *Victrix*. Il est fort possible qu'elle ait voulu honorer la même déesse sous deux aspects différents et qu'elle ait réalisé une *interpretatio*. A moins que Vénus Auguste ne cache la déesse *Anzotica* patronne de la ville⁷. Ce cas est intéressant dans la mesure où seule la déesse romaine est augustalisée, comme s'il existait une certaine prévention à attribuer le titre d'Auguste à une divinité indigène conservant son nom « barbare ». Si *Latra* ou *Anzotica* sont des déesses guerrières, protectrices d'une communauté ethnique, il n'est guère étonnant qu'elles aient été rapprochées de Vénus qui, par ailleurs, porte dans la province le titre de *Victrix*.

Les Nymphes : Dans les provinces les nymphes sont souvent des divinités hybrides⁸ et, l'eau étant indispensable à la vie et donc à l'existence de toute communauté, les cultes hydriques sont souvent poliades. Pourtant aucune preuve flagrante d'une telle *interpretatio* n'est donnée par la Dalmatie, hormis une présomption fournie par l'association des Nymphes et de Silvain⁹, dieu interprété comme on l'a vu.

¹ Zotovic 2002, 56.

² Il est possible que cette dernière soit l'interprétation d'une déesse héliopolitaine (Speidel 1984).

³ Elle peut être aussi, sur la côte, une déesse de la mer (*Venus Pelagia* à Corcula) dont on attend le salut lors d'une traversée. Elle est présente dans les *villae maritimae* avec Neptune (Begovic, Dvorzak 2005).

⁴ Telle *Venus Bacca* à Salone (C. 3, 8688), *Iria Venus* en Istrie-Liburnie (C. 3, 3033 = *Ill* 3, 197, sous Auguste ; Degrassi 1970, 617) et *Venus Anzotica* à Aenona (Cambi 1980). Le groupe de Vénus et de Priape en marbre de Carrare du musée de Split, rapproché d'épigraphes, permet de constater le caractère local de la déesse. Voir Sasel-Kos 1999, 1998.

⁵ Medini 1984. Vénus interprétation de *Latra* ou d'une autre déesse liburnienne, Sanader 2008, 173-174.

⁶ C. 3, 9970, 9971.

⁷ Les Liburniens vénéraient des divinités tutélaires féminines *Iria*, *Venus Anzotica* (Pedisic 1992).

⁸ Susini 1975.

⁹ A Salone (C. 3, 1958), Klis (*ILJ* 2003), Aequum (C. 3, 9754), Gradac (*ILJ* 1640),

Magna Mater serait l'interprétation d'une divinité istrienne et liburnienne à Senj où elle n'est connue que par une seule inscription mais disposait d'un grand sanctuaire¹. Situé dans un espace proche du forum, mais cependant extérieur au centre civique², ce sanctuaire abritait le culte officiel de la déesse liée à l'origine troyenne de Rome et de la dynastie julio-claudienne³. L'habileté à Senia a été d'élaborer un subtil syncrétisme entre cette déesse officielle, en même temps déesse de salut et une divinité indigène car la Cybèle de cette ville semble particulièrement proche d'une autre déesse interprétée, Diane⁴.

Bona Dea, Eia Augusta: (H)eia Augusta, une des plus importantes divinités istriennes et sans doute liburniennes de la région de Pola et Nesactium⁵ est, vers 24 p.C., l'objet d'une *interpretatio romana*⁶, rarement aussi claire, dans l'île de Cissa (Pag). Cette interprétation si précise et savante est accomplie par *Calpurnia*⁷, la fille du sénateur et augure *L. Piso*, consul en 1 a.C., largement possessionné dans la région⁸. Elle effectue un rapprochement personnel habile entre une déesse semblable à *Latra* ou *Aecorna* sans doute très vénérée par les populations locales⁹ et une très vieille déesse italique, *Bona Dea*¹⁰, dont le culte et les mystères, rénovés par Livie dans son temple de l'Aventin, étaient pratiqués exclusivement par des femmes de l'aristocratie comme du peuple¹¹. Déesse de la terre et de la fertilité, protectrice d'un lieu, salutaire, *Eia-Bona Dea* est décrite ici comme une déesse souveraine, victorieuse et salutaire, proche d'Isis-Fortuna¹²: *Bona dea domina Heia Augusta triumphalis terrae marisque dominatrix mentiumque bonarum ac remediorum potens dea.*

¹ Glavicic 2005, Cambi 1980, Medini 1978. La déesse n'est ensuite attestée qu'à Salone (7 textes).

² Les premiers colons italiens n'auraient pas jugé bon de loger la déesse au cœur de l'espace sacré et ce seraient les affranchis, de plus en plus nombreux, qui par la suite auraient pu faire attribuer un statut officiel au sanctuaire. Une situation semblable est relevée pour les sanctuaires de Iader (Medini 1978, 742, 752).

³ Ce caractère politique est bien marqué sur le praetorium (ou forum) de Burnum où un sanctuaire commun accueillait la Mère des dieux et Vénus (Medini 1978, 746).

⁴ Les fragments de deux statues de Cybèle (fin II^e -d. III^e s.) ont été trouvées près de la cathédrale, sur le site du sanctuaire : elles témoigneraient d'un syncrétisme entre Cybèle et Diane toutes deux déesses de la nature, identité renforcée par la représentation d'animaux sur les côtés du siège (Glavicic 2005). En outre deux monuments consacrés à Diane avec le titre d'Auguste comme *MDM*, et une tête de Diane ont été trouvés derrière la cathédrale donc en un lieu correspondant au metroon. Les deux divinités étaient-elles vénérées dans le même sanctuaire ou dans des sanctuaires voisins ? *Magna Mater* est d'autre part choisie comme patronne de *cognationes*, institution clanique typiquement dalmate ayant évolué en communauté religieuse sous la protection d'une divinité (à Salone : *C.* 3, 8675, *AE* 2001, 1606, *ILJug* 2052, à Sinj : *ILJug* 1997), comme c'est aussi le cas de Vénus (*ILJug* 2285, Salone) (Sasel-Kos 1999).

⁵ *IIt.* X; 3, 197 (Pola, I^{er} s. p.C.), *IIt.* X, 1, 659 et 660 (Nesactium, II^e -III^e s., où *IIt.* X, 1, 657, pourrait être complété en *Bona Dea Heia Aug.*, d'après Delplace 2000, 120). Voir Degrassi 1970, 616-617 et 620. Sasel-Kos 1999, 63-80.

⁶ A Aquilée elle a été identifiée à Cérès, à Urbs Salvia à *Salus* et en Ombrie et dans le Picenum à Cupra (Delplace 2000, 122-123).

⁷ Sasel 1963.

⁸ Sasel 1962 (1964) qui souligne la forte concentration de la *gens* en Istrie et Liburnie, Wilkes 1969, 199-200.

⁹ Sasel-Kos 1999c.

¹⁰ Brouwer 1989.

¹¹ Delplace 2000.

¹² Brouwer 1989, 388-399.

Les épithètes de *Domina*, *Triumphalis*, *Dominatrix*, *Augusta* se renforcent les unes, les autres¹. La multiplicité de ces titres, inconnue ailleurs, suggère des influences non-romaines². Mais il faut souligner l'habileté et l'actualité du rapprochement entre une divinité indigène sans doute polyvalente et une déesse italique récupérée et promue par la dynastie régnante : *Bona Dea* est à la fois protectrice de l'Etat et capable de susciter des sentiments personnels³. Ch. Delplace⁴ a raison de souligner la liaison consciente avec le culte impérial. Elle voit dans le culte de *Bona dea-Eia* une allusion à Livie - si souvent rapprochée en effet de Cérès⁵. Il n'y aurait rien d'étonnant pour elle à recevoir le titre d'Auguste. *Bona dea* est l'image idéale de la divinité féminine dispensatrice de bienfaits, par le truchement de la *Gens Iulia*.

3 - Divinités indigènes

La Dalmatie n'échappe pas au sort de la plupart des provinces danubiennes qui ont laissé peu de traces épigraphiques de leurs cultes traditionnels préromains⁶. Seules l'Istrie et la Liburnie - en raison peut-être de leur romanisation précoce - qui ont conservé davantage de théonymes indigènes apportent la preuve d'une augustalisation des divinités locales dans leur forme préromaine⁷. Il s'agit surtout de déesses⁸, ce qui souligne le caractère matrilocal et peut-être matrilineal – plutôt que matriarcal - de la société préromaine⁹.

*A.itica Aug. (Alvona)*¹⁰ : Ce sont des Liburniens qui font un don à cette déesse liburnienne polyvalente à Rabac¹¹, une déesse protectrice de la famille et de la chasteté, identifiée iconographiquement à une déesse romaine, peut-être *Pudicitia*¹².

¹ Delplace 2000, 120.

² Brouwer 1989, 387.

³ Brouwer 1989, 394-396.

⁴ Delplace 2000, 126.

⁵ Il y avait déjà une *aedes* d'*Augusta Bona dea Cereria* officielle sous Auguste à Aquilée.

⁶ Ils sont cependant attestés en Istrie (*Eia*, *Malesocus*, *Boria*, *Ica*, *Iria*), en Liburnie (*Latra*, *Sentona*, *Anzotica*), chez les Iapodes (*Bindus*, *Vidasus* et *Thana*, *Armatus*, *Tardenus*) (et *Jupiter Batius*, *Rhedon*, *Medaurus*) (Sasel Kos 1999, Wilkes 1992, 245-247, Medini 1989).

⁷ Avec 24 % de dieux indigènes l'Istrie manifeste une certaine résistance à la romanisation chez les Histri et les Liburni (Girardi Jurkic 2005b, 27).

⁸ Girardi Jurkic 2005b, 22 et 27, note 93 % de divinités féminines parmi les divinités autochtones d'Istrie alors qu'un équilibre est constaté dans le groupe des divinités romaines et orientales. Aussi Sanader 2008.

⁹ Sasel Kos 1998a, 1999 ; ces déesses étaient protectrices de la terre, de la nature et de la maternité en termes de fertilité. Sanader 2008, 182-183.

¹⁰ Jorkic-Girardi 1974, 10 et 20 n.20.

¹¹ Sasel-Kos 1999, 63-80.

¹² Matijasic 2005.

Latra Aug. (Nedinum ?)¹ : *Latra* fut la plus importante déesse épichorique liburnienne et Nedinum était le centre principal de son culte avec un sanctuaire officiel en ville et un autre à 5 km à l'ouest de Skabinje, sur un ancien lieu de culte préhistorique. Elle était aussi connue à Corinium et Asseria. Originellement protectrice des *gentes* apparentées formant la tribu des *Neditae* qui donna naissance à la cité de Nedinum, elle devait être polyvalente avec une composante chthonienne, protectrice des familles et avait des similitudes avec *Anzotica*², *Sentona* et *Magna Mater*³.

Iria Aug.: A Flanona au I^{er} s., c'est l'histrienne *Iria* qu'un notable indigène acculturé qualifie d'Auguste. Identifiée à Vénus à San Andrea près de Karlovici⁴, elle est aussi rapprochée de *Magna Mater*⁵ et notre inscription souligne son caractère funéraire et salulaire puisqu'elle est invoquée *in memoriam* d'une défunte⁶.

Armatus Aug. n'est connu qu'à travers un nom latin, *Armatus*, qui ne correspond à aucun théonyme romain mais qui doit désigner une divinité guerrière⁷ du peuple des *Delmatae* qui résista longtemps à Rome dans sa capitale de Delminium. Son devôt semble être une Celte, composante de la population mixte de l'Intérieur⁸ (plutôt que migrante de Pannonie).

C - Pannonies et Mésie supérieure:

A l'époque romaine des traditions celtiques demeurent vivantes chez les Eravisques et les Boiens, surtout dans des zones rurales et des *vici*, mais aussi dans des communautés le long des principales routes. On observe même ce phénomène dans les familles décurionales pourtant fort acculturées, notamment dans les pratiques onomastiques et funéraires⁹.

1 - Divinités interprétées : les dieux

¹ Sasel Kos 1999, 63-80, Medini 1984.

² Identifiée à Vénus. Des statuettes de Vénus recouvrant une déesse épichorique dans le sanctuaire épichorique romanisé de Kobarid (Ambisontes ?, Isonzo) (Sasel-Kos 2000, 29).

³ Medini 1978, 755.

⁴ *Ilt* X, 3, 197. Le culte de Vénus est assez répandu en Istrie (Girardi Jurkic 2005b).

⁵ Degrassi 1970, 617; Wilkes 1992, 245.

⁶ Selon Sasel Kos 1999, 63-80, la déesse devait avoir le même caractère polyvalent que les autres divinités histriennes (*Eia...*).

⁷ Wilkes 1992, 247.

⁸ Zotovic 2002, 70-71. Il est aussi attesté à Lambèse où un officier dalmate a du l'introduire.

⁹ Petres 1990.

Silvanus (18 cas): La recherche de la véritable identité de Silvain¹, dieu pannonien par excellence, tant les hommages qu'il reçoit dans la province l'emportent largement sur les autres, y compris Jupiter, est particulièrement malaisée, faute d'indices nets d'une composante indigène. Une *interpretatio romana* a cependant été admise² puis vivement contestée³. Des épithètes latines, des représentations classiques, des fidèles souvent modestes, proches du dieu, des actes votifs le plus souvent privés, tout rappelle le culte des Lares domestiques, humbles protecteurs d'un foyer à qui Silvain apporte le bonheur, du *fundus*, qui lui doit sa prospérité, caractères partagés par le dieu latin des campagnes et de la forêt aux I^{er}-III^e s.⁴ Pour J. Fitz⁵ le dieu, introduit par les marchands et soldats italiens sur la Route de l'Ambre et le *limes*, aurait été choisi comme patron et protecteur par les petits propriétaires si nombreux en Pannonie et le long du *limes*, souvent des vétérans donnant leurs fils à l'armée. Leurs domaines avaient été défrichés sur une forêt prédominante, territoire de Silvain, dieu des espaces sauvages, puis de la campagne apprivoisée et des jardins et donc de la fécondité des domaines⁶. Lié au milieu militaire, le dieu était *Tutor finium*, défenseur du territoire, qu'il s'agisse du petit domaine ou du *limes* de l'empire⁷. Silvain a ainsi acquis en Pannonie une signification locale et une dimension provinciale⁸, figurant même comme le symbole de la Pannonie⁹. La spécificité du culte de Silvain pannonien¹⁰ est illustrée par le nombre de ses dédicaces, la fréquence d'épithètes - latines certes - notamment *Domesticus* et *Silvestris*¹¹, si rares ailleurs en Italie et dans l'Empire. Et précisément cette connotation locale s'expliquerait d'autant mieux si le dieu avait intégré les traits de divinités pré-romaines, pannoniennes¹² peut-être celtes, notamment lorsqu'il est

¹ La question est présentée, avec bibliographie par Nagy, Szabo 1976.

² *Interpretatio* d'un dieu «illyrien» (Domaszewski 1902, Wissowa 1912, 215), celte (Pavan 1955, 529-530; Mocsy 1974, 250ss). Pour Pascal 170-176, Silvain recouvre un dieu indigène de l'Illyricum mais aussi peut-être de certaines régions de Cisalpine. Mais Toutain 1905, 261-270, manifestait plus de scepticisme.

³ Le dieu serait purement italique (Fitz 1982, Dorcey 1992, 125-127), bien qu'il ait pu hériter de plusieurs divinités préromaines, il apparaît au III^e s. comme purement romain.

⁴ Dorcey 1992, Fitz 1982, Mocsy 1974.

⁵ Fitz 1982, 36-37, suivi par Jobst 1992, 163-168.

⁶ Un Silvain-Priape à Carnuntum (Jobst 1992, 168).

⁷ Silvain représenté avec le javelot des légionnaires ; le titre de *Bellator* lui est attribué (Szoke 1971, 224).

⁸ « Les habitants de Pannonie sentaient *Silvanus* plus proche d'eux que tout autre dieu romain » (Szoke 1971, 224).

⁹ Pour Tertullien, au II^e s., il est le grand dieu illyrien. Sur l'arc de Bénévent il figurerait comme dieu de la province. Il apparaît au revers d'un as de Trajan. En fait pour Beaujeu 1955, 96, il est un dieu de la campagne romaine. Il est honoré aux côtés de la triade capitoline (C. 3, 4410, *AE* 1966, 304, *RIU* 2, 429).

¹⁰ Nagy, Szabo 1976, 71. Dans le Silvain danubien, identification possible d'une divinité du substrat, apparaît « la volunta di autonomia in senso «decoloniale» » d'administrations municipales ou la volonté d'identification de groupes étrangers ou différenciés » (Chirassi Colombo 1976, 198-199). Buzov 2005.

¹¹ Et d'autres épithètes plus rares (*magnus, antecessor, conservator, messor, bellator, propitius, herbarius*) et même une épithète celtique *magla(enus ?)* à Siscia (*AIJ* 548).

¹² Rendic-Miocevic, Segvic 1998. Silvain pouvait recouvrir facilement des divinités locales ; ainsi dans la province voisine de Mésie Inférieure, au nord-ouest de celle-ci, le Héros cavalier thrace est souvent identifié à

vénéré, dans le sanctuaire du Tiergarten de Carnuntum¹, avec les *Quadrubiae* et les *Silvanae*, qui recouvrent des divinités celtiques². En outre il fait partie avec Apollon, Mercure, *Belenus*, des *dii augurales*, identifiés comme divinités oraculaires celtiques dont les prophéties étaient interprétées par les *augures Pannonii*, auxquels l'empereur lui-même s'adressera³.

A Scarbantia, Silvain Auguste a reçu l'honneur d'un temple public⁴ dans un lieu proche du forum mais à l'extérieur de son enceinte⁵. Il a été dédié à la fin du I^{er} s. et restauré officiellement vers 150, à la fin de l'aménagement du forum, *ad pristinam speciem*, expression qui pourrait renvoyer à une forme traditionnelle (préromaine) du culte et du dieu. La restauration a été effectuée par un augure ; s'agirait-il d'un de ces *augures pannonii* ? Sur un autre autel de Silvain Auguste, offert par un centurion originaire de Cologne, des reliefs montrent Silvain et Diane sur les côtés et, au dos, une cruche et un *lituus*. La représentation, rare, de ce *lituus* – il ne peut s'agir d'une prise d'auspices préalable à la fondation du temple - ne ferait-elle pas référence au pouvoir oraculaire du dieu ? Associé à Diane, Silvain fait ici probablement la synthèse entre le dieu romain venu d'Aquilée et un dieu celtique pannonien (boien) au caractère oraculaire marqué. Il pourrait être l'*interpretatio* du dieu principal de la tribu des *Boii* de même que *IOM Teutanus* était celui des *Eravisci*⁶. Dans le sud de la Pannonie a-t-il récupéré un héritage illyrien ? Il est représenté sous la forme de Pan grec (comme en Dalmatie) et non du Silvain latin à Mursa, Aquae Balissae et on soupçonne le couple *Vidasus* et *Thana* de Topusco d'être interprétés en Silvain et Diane très souvent

Silvain, notamment par des légionnaires d'origine thrace (Goceva 1992, 251-259) ; il est assimilé à Apollon ou à Asklépios en Thrace (Najdenova 1993) ou même à Dionysos (Stefan 1976/1982).

¹ Lui et ses parèdres reçoivent dans la ville plus de 100 monuments dont beaucoup dans le sanctuaire du Tiergarten où ils émanent de couches très pauvres, beaucoup d'autels (destinés à lui probablement) étant anépigraphes (Kandler 2002, 56). Aussi Weber 1994.

² Voir à ces divinités ; dans ce sanctuaire où le bâtiment « M » s'apparente à un mithraeum, Silvain est peut-être assimilé à Mithra (cf. aussi à Emona). Pour un Silvain interprété, Stiglitz, Kandler, Jobst 1992, 599, illyro-celtique pour Obermayer 1967, 49-50 (un relief de Carnuntum le représente comme un vieil homme nu couvert d'un chapeau, tenant un gros bâton et une faucille et accompagné d'un chien et d'un dauphin). Pour l'interprétation d'une divinité celtique, Balla 1971, 43-44.

³ Balla 1971, 43 ; Alföldy 1960, 145ss, qui fait, du texte de Savaria (*RIU* 1) une lecture conjecturale (que nous ne retiendrons pas) : *Diis Auguralibus, item Silvano et Apollini et Mercurio it(em) Be(leno Augu)sto*. Le caractère oraculaire de Silvain est peut-être illustré à Carnuntum (dédicaces *ex visu*), et à Scarbantia où dans un sanctuaire public de Silvain, un autel dédié à Silvain Auguste par un magistrat municipal, *Ilvir* et augure (D381) est décoré d'images de Silvain et Diane, associés au *lituus* de l'augure. Voir aussi Chirassi Colombo 1976, 179-184.

⁴ Il n'en est pas moins populaire et vénéré en privé par de petites gens en tant que *Silvanus domesticus*.

⁵ Les dédicaces à Silvain ont été trouvées avec d'autres à Liber, Mercure ainsi que deux autels, un à *Isis Aug.* et *Bubastis* et un autre à Isis et Sérapis dans la rue Kolostor, à proximité du coin sud-est du forum. Les vestiges d'une façade de 8 m. appartiennent peut-être au temple de Silvain Auguste ou des autres dieux mentionnés en ce lieu proche du forum mais extérieur à lui (Gömöri 1990, et *id.* 1994, 254).

⁶ Farkas 1972.

honorés en Dalmatie¹. Il avait des sanctuaires – souvent à ciel ouvert, dans la nature - à Aquae Balissae, Osijek, Sisak et Topusko.

Hercule : La fréquence de ses attestations en Pannonie n'est pas la preuve d'une origine indigène. Bien que J. Fitz² admette l'*interpretatio* d'un dieu celte antérieur à l'introduction de l'Hercule-Melqart sévérien, comme l'Hercule d'Ajka (II^e s.), il ne s'agit là que d'une possibilité³. A la rigueur, dans la région de Naissus (Mésie Supérieure) où Hercule est qualifié de *Naisatis*, et où plusieurs *stationes* de la route Naissus-Scupi portent le nom d'Hercule, le dieu peut être l'*interpretatio* d'une divinité dardaniennne protectrice des routes et des voyageurs⁴.

Mars Marmogius : (voir Norique) *Marmogius* est un dieu celte originaire du Norique (Lavantal), diffusé par suite de migrations⁵ dont le nom (« le très grand »)⁶ suggère la place prééminente dans le panthéon d'une tribu, celle des Taurisques, plus tard sans doute le protecteur d'un *pagus*.

2 - Divinités interprétées: les déesses

Nutrices Aug.: Sous ce nom latin, les *Nutrices* sont des divinités syncrétiques mêlant des éléments préceltiques, celtiques et typiquement romains avec une influence possible de certaines déesses orientales⁷. Avec 23 attestations, elles viennent au premier rang des divinités augustes dans les régions danubiennes. Leur culte connu par des reliefs et statuettes votifs des II-III^e s.⁸, est essentiellement local et étroitement circonscrit à Poetovio⁹ qui

¹ Rendic-Miocevic, Segvic 1998, 9, voir à Dalmatie. Sterckx 2005, 399-400.

² Fitz 1962.

³ Dans les zones peuplées de Celtes en contact avec le Norique (où un Hercule interprété existait), à Nevioudunum, Siscia, Andautonia, Aquae Iasae, Savaria, Scarbantia, Brigetio, Mursa où l'on a trouvé des statues d'Hercule Farnèse présévériennes (Fitz 1962, 635). A Aquincum est attesté un *Hercules Illyricus* Bien que l'Hercule Auguste de la villa d'Eisenstadt puisse faire penser au cas de l'Hercule interprété d'Ajka, il doit s'agir ici du dieu romain avec une fonction salutaire puisque a été trouvé là aussi un relief d'Esculape et un nymphaeum (Kadar 1989, 1043).

⁴ Gavrilovic 2005, 145, 149.

⁵ Scherrer 2002.

⁶ Marmogius est l'augmentation de *Mogetius*, « puissant » (de Bernardo Stempel 2008, 69).

⁷ Sasel-Kos 1999b.

⁸ Wigand *ÖJ* 18, 189ss, Saria, *Poetovio* in *RE*, col. 1167-1183 (*Nutrices* : col. 1179), Petrikovitz 1937, col. 1501-1502, Diez *LIMC* 6/1, 936-938 ; 6/2, 620-622. Sasel-Kos 1999, distingue 6 types iconographiques et leurs variantes.

⁹ La dédicace de Maribor/Marburg s'adresse à une seule *[Nu]trix Aug.* plutôt qu'à *[Fortuna Adiu]trix Aug.* (D95). Pour Sasel-Kos 1999h, et Ragolic 2014 ce serait la preuve que Maribor est sur le territoire de Poetovio et non sur celui de Flavia Solva à laquelle on l'attribue généralement.

comptait sans doute deux sanctuaires peut-être trois (infra). Déesses des accouchements¹, les *Nutrices* sont surtout, d'après leur nom, protectrices des enfants en bas âge et des adolescents dont elles favorisent la croissance et qu'elles protègent contre les maladies, les accidents, les malheurs à l'instar d'anges gardiens ; elles sont très souvent invoquées par des pères ou un couple pour le salut de leur(s) enfant(s). Cette protection accompagne l'enfant jusqu'à sa mort et notamment la fille qui, devenue épouse, accouche ; elle s'étend à l'ensemble de la famille comme l'indique la formule *pro se et suis*. Sur les reliefs montrant 3 figures féminines, celle de droite est une déesse assise dans un fauteuil, vêtue d'un long vêtement, qui offre le sein à un enfant posé sur ses genoux, qu'elle entoure de ses bras, illustration parfaite de la *Nutrix*, représentant la collectivité divine (2, 3 *Nutrices* ou plus). La femme du centre qui présente l'enfant serait la mère elle-même et celle de gauche, une servante apportant des dons ou les objets nécessaires au sacrifice indiqué par un autel embrasé placé à côté de la déesse². Dans d'autres versions les deux femmes subordonnées seraient des nymphes responsables de la santé de l'enfant ou des bienfaits nécessaires à des âges différents³. Ainsi les *Nutrices* sont-elles des déesses bienveillantes, peut-être maîtresses du destin⁴, déesses domestiques mais se prêtant aussi à Poetovio à des rites publics dans des sanctuaires, lieux de rencontre des familles et d'unification sociale dans la communauté. Les dédicants viennent de tous les milieux élevés ou populaires avec une prédominance de ces derniers⁵. Divers éléments⁶ incitent à rapprocher cette collectivité divine, souvent une triade, des *Matres* celtiques⁷. Elles entrent en tout cas dans la catégorie des déesses mères kourotrophes si répandues dans le monde méditerranéen et, comme elles, favorisent la fécondité de la nature vivante tout en protégeant l'enfant et le groupe familial. C'est peut-

¹ Elles sont invoquées essentiellement par des hommes (pères ou chefs de famille, plus rarement mères et filles) pour leurs épouses afin de favoriser l'accouchement (Wigand *ÖJ* 18,189 ss.).

² Parfois c'est une *canistraria*, en longue robe plissée, portant une corbeille sur la tête qui conduit par la main un enfant à la déesse. Parfois une assistante tend à la *Nutrix* une pomme et tient une aiguière tandis que l'autre tient une patère. Une fois l'assistante soutient de ses deux mains une coquille comme le font parfois les Nymphes. Une autre interprétation : une déesse est nourricière et allaite un enfant, à droite, une autre est mère et apporte les enfants à la *Nutrix*, la troisième est une servante (Diez 1992, *LIMC*, 6/1, 936-948 et 6/2, 620-622).

³ Sasel-Kos 1999h.

⁴ Sasel-Kos 1999h, 1996/1998, 20. Pour des amulettes pannoniennes en os (à Brigetio...) présentant l'image d'une Vénus portant un enfant, déesse des accouchements, du destin (Venus, Lucina, Parque..), Biro 1994.

⁵ Individus sans indication de statut, 7 noms uniques, 6 gentilices impériaux surtout des *Aurelii*; notables limités à 3 et 1 *augustalis*.

⁶ A Lyon un tribun légionnaire rend grâces aux *Matres Pannoniarum et delmatarum* en 197, au lendemain de la victoire de Septime Sévère et des légions du Danube sur Clodius Albinus ; sans doute voit-il dans ces *Matres* pannoniennes les *Nutrices* de Poetovio (*C.* 13, 1766 ; Alföldy 4, 9, 154-157, 162-163); beaucoup d'humbles dévôts sont des Celtes acculturés ; la *Nutrix* est souvent représentée en costume typiquement celtique, avec un capuchon sur les reliefs (*AIJ* 329, surtout 330).

⁷ Sasel-Kos 1999h, Szabo 1971, 69-70. Pavan 1955, 532. Elles sont proches également des *Matronae* de Cisalpine et de *Terra Mater* présente en Pannonie.

être la capacité d'unification des familles et de la communauté, que veut également le pouvoir, qui explique le mieux le titre d'Auguste¹.

Les *Nymphae Augustae* sont souvent considérées comme l'interprétation probable de divinités épichoriques des eaux², notamment celles honorées dans les sources thermales et/ou minérales alimentant Aquincum – dont le nom évoque un ancien culte des eaux –, celles des sources du Tata alimentant Brigetio (nymphes associées ici à *Grannus* et *Sirona*)³. Certes on leur demande la santé à titre personnel mais leur invocation comme Augustes peut signifier la recherche du salut pour la province ou pour l'empire, ce à quoi l'empereur n'est pas étranger. Deux cités concentrent les monuments du culte des nymphes Augustes: Poetovio et en particulier, sur son territoire le sanctuaire des sources thermales curatives d'Aquae Iasae⁴ et Carnuntum avec sur son territoire Purbach où un autel aux Nymphes Augustes a été trouvé dans une source proche d'une villa. A Carnuntum un texte dédié *Ny(m)p(h)is Au(gustis)* est accompagné d'une représentation inhabituelle : une nymphe toute nue nage dans la cuvette contenant la source⁵ et saisit de sa main droite sa chevelure humide comme Aphrodite Anadyomède. Cette représentation n'est pas isolée⁶. Le rapport de ces nymphes baigneuses avec des sources salutaires, est confirmé par la présence de sources curatives à Carnuntum et dans ses environs : il est possible que ces nymphes recouvrent ici un ancien culte des eaux indigènes⁷. Pourtant l'identité des dédicants porteurs d'une onomastique bien romaine, souvent militaires, gouverneurs, fonctionnaires incite à la prudence.

¹ Une explication étrange du titre *Aug.* par Rostowtsev (cité par Sasel-Kos 1999h) qui croit à tort que les reliefs de ces déesses auraient été inspirés par les monnaies de *Fecunditas Aug.* représentant une impératrice (Faustine la Jeune, Julia Domna) entourée d'enfants.

² Sasel-Kos 1999a, Susini 1975, 321-330 cf Kusan-Spalj 1999. Pavan 1955, 517-518. Mais aux sources thermales de Rimske Toplice aucune trouvaille d'époque préromaine n'a été faite jusqu'à présent.

³ Kadar 1989, 1051, 1055, 1060 ; Jerem 2007, 129-130. Mais Poczy 1998, ne se prononce pas sur l'identité des nymphes. 14 sources thermales captées sous Hadrien pour les bains d'Aquincum; la XII a livré un autel à Esculape et Hygie, interprétations d'Apollon et Sirona, don d'un décurion (*RIU* 773) ; le dieu local *Silvanus* est aussi attesté. Il est possible que le couple d'Esculape et Hygie ait hérité de divinités locales. A Brigetio aussi fut édifié en 217 un temple d'Apollon *Grannus* (associé à Hygie et à *Fons Salutis*) au débouché de l'aqueduc acheminant les eaux de la Tata (Poczy 1998, 34 ; Kadar 1989, 1048) : on voit la confusion entre Esculape et son père. La confusion des deux couples *Apollo (Grannus)-Sirona* (présents à Vindobona et à Hoscheid, Kenner 1989, Kadar 1989, 1048) et Esculape-Hygie pouvait exister à Aquincum comme à Brigetio et recouvrir des divinités locales mais faute de preuve mieux vaut les considérer comme romains.

⁴ Rendic-Miocevic, Segvic 1996/1998, 8. Un *nymphaeum* décoré de scènes mythologiques est consacré aux Nymphes Augustes par la cité de Poetovio au II^e s. (Gorenc 1981). Ces nymphes sont qualifiées de Iasae et associées à Diane qui est d'autre part la parèdre d'un Silvain illyrico-pannonien.

⁵ Kadar 1989, 1046-1047, *CSIR* I/3, 226, Kenner 1989.

⁶ Des nymphes nues également à Pfarndorff (territoire de Carnuntum) et à Savaria (Kadar 1989, 1047).

⁷ Aucune allusion à une *interpretatio* dans Poczy 1998, 35. Pour Kadar 1989, 1051 et 1055, les nymphes des sources de Tata (alimentant Brigetio), ainsi que des sources d'Aquincum, recouvrent un culte des eaux indigène.

Silvanae et Quadriviae Aug.: *Silvanae*, *Triviae*, *Quadriviae*¹ sont associées à Silvain dans le sanctuaire du Tiergarten à Carnuntum, situé entre deux grandes voies du *limes* conduisant à Vindobona. Comme le montre cette localisation, les *Silvanae*, représentées par trois, équivalentes des *Triviae*² et les *Quadriviae* sont des divinités protectrices des routes. Les *Quadrubiae* sont des déesses celtes (infra) et il en est sans doute de même des *Silvanae* que l'on retrouve aussi aux sources d'Aquae Iasae: ces groupements divins par trois (ou quatre), signifiant une multiplication de puissance et d'efficacité sont typiquement celtes et se retrouvent dans le Norique voisin³. En outre les *Silvanae* sont représentées dans le sanctuaire du Tiergarten à Carnuntum sur des ex-voto⁴ constitués de tablettes de plomb décorées de figurines : dans un cadre architectural à colonnettes à couronnement semi-circulaire, un *naïskos*, apparaissent trois figures féminines allongées représentant les *Quadrubiae* (ou les *Silvanae* ou les *Fatae*). Elles pourraient être également des divinités du destin et des morts⁵.

Diana : Le site rupestre de son sanctuaire à Timacum Minus laisse subodorer une *interpretatio* pour cette déesse de la nature sauvage. Les dévôts sont des militaires de la *cohors II Dardanorum* et il est bien possible qu'ils s'adressent à l'héritière d'une divinité dardanienne attestée par ailleurs⁶.

Divinités interprétées ou indigènes importées

- *Corypha sive Caelestis Aug.* est l'*interpretatio* de la Tanit carthaginoise, associée à l'avènement des Sévères réalisée par un *beneficiarius consularis*, peut-être d'origine africaine (?).

- *Epona*, déesse d'origine celte, protectrice des unités de cavalerie de l'armée romaine et de leurs chevaux ? elle a été diffusée par les auxiliaires gaulois et germains⁷ qui en avaient hérité du passé celtique où elle avait une fonction souveraine et guerrière.

¹ Kandler 2002, 56.

² Honorées aussi à Aquae Iasae (D348, 349), Campona (D470, avec un relief les montrant comme trois nymphes), Rittium (D493).

³ Les *Silvanae* sont des déesses mères dont le culte attesté en compagnie de Silvain en Cisalpine a été introduit de l'illyricum voisin et non l'inverse (Pascal 1968, 170-175). Leur domaine s'étend à la Pannonie et aux Germanies où elles sont apparentées aux *Matronae* ; des sigillées de *Cerealis* de Rheinzabern représentant *Biviae*, *Triviae*, *Quadriviae* ont été retrouvées à Gerulata (Kandler 2002, 56). *Triviae* et *Quadriviae* intègrent des éléments indigènes (Chirassi Colombo 1976, 192-193).

⁴ Jobst 1992, 164.

⁵ Selon Kenner 1989, 933, ces triades, divinités des carrefours (*Silvanus* est lui-même *viator* à Arrabona (*AE* 1979, 481), que fréquentent les voyageurs et les esprits errants des morts, sont les divinités des Morts et du Destin, si en faveur dans le milieu celte : Un relief de Mannersdorf (Burgenland, Norique) dédié *Silvanis Silvestribus* montre trois nymphes avec des rameaux, des coquilles et un caducée renversé, détail à rapprocher du Silvain-Mercure du même lieu.

⁶ Une représentation de la déesse au style « dalmate » sur le territoire de Scupi (Dobruna-Salih 2005).

⁷ Linduff 1979. Voir aussi Norique.

3 - Dieux indigènes en Pannonie

Adsalluta : voir Norique

Aecorna : Cette divinité locale à nom probablement vénète attestée dès 50 a.C. à Emona, à Nauportus et à Savaria est une déesse des eaux et des étendues marécageuses des environs d'Emona¹. Elle est devenue la déesse principale et la protectrice de la ville et de sa région. Elle a pu avoir des connections avec l'Outre-tombe et la protection des artisans et des marchands, mais elle est avant tout une sorte de puissant *genius loci*. Et c'est à ce titre de protectrice de leur communauté d'origine qu'elle est honorée, avant Claude, par des marchands, des *Emonienses qui consistunt finibus Savar(iae)* qui, très nombreux à Savaria, devaient être regroupés en une communauté spécifique autour de leur déesse².

Dravus : Dieu fleuve indigène ou romain, équivalent d'un *genius loci*.

Marmogius : voir à *Marmogius* (Norique) et à *Mars Marmogius* (Pannonie).

Savus : voir à Norique. Ce dieu préceltique protecteur de la navigation sur la Save est particulièrement à sa place à Andautonia, point de transbordement des marchandises (minerai, briques, ambre) de la rivière à la route³.

Sedatus, dieu pannonien proche de Vulcain (voir à Norique).

D - Y a-t-il une *interpretatio* en Dacie ?

Bien que ce phénomène soit attesté dans toutes les provinces, rien ne permet d'assurer que des divinités daces⁴ aient survécu sous un habillage gréco-romain comme le voudraient certains auteurs⁵. Cette hypothèse est aventurée et justement critiquée⁶ et

¹ *Aecorna* signifierait « surface aquatique ».

² Sasel-Kos 1999b, Sasel-Kos 1998, 18.

³ Knezovic 2010.

⁴ Sur la religion des Daces indépendants voir Bodor 1989, 1138-1143 et Conovici, Sarbu 1997, 105-115, qui font le point sur les dieux (un « Grand Dieu », Zamolxis, homme-dieu-roi, à la fois chthonien et lumineux, garant d'immortalité, lié à l'initiation et aux phénomènes sectaires et une « Grande Déesse »), l'existence d'une mythologie complexe, d'une théocratie royale, les sanctuaires. Sur Zamolxis voir aussi Paliga 1994, 137-150, Banu 1982.

⁵ Des historiens roumains : Bodor 1989, 1142-1143, 1157-1158, Gostar 1955, 241-245 (*Diana Mellifica*), Pavan 1955, 163 (Diane), Daicoviciu 1945 (*Aesculapius* et *Hygia* (p.737), Apollon (53), Hercule (146), Liber (153), Tocilescu 1880, 680-691. Des historiens étrangers : Poinssot 1899, 348, 355, 1901, 337, 342-348, Wissowa 1905, 325-338 (Diane), Stech 1914 col. 472-473 (Diane, *Fortuna*, *Nemesis Regina*, Toutain 1905-1920, 319 (Apollo), 366-368 (*Liber*, *Libera*), Domazewski 1895, 1902, 53 (Apollon et Diane).

⁶ Barbulescu 1972, 205, n. 50-52, Macrea 1969, 378-379, Protase 1976, 496, Condurachi 1973, 188-189, 196-199, pour qui seuls les « Cavaliers danubiens » (aussi « I Cavalieri danubiani e i loro misteri » in *I Daci* 1997, Tudor 1982) et *IOM Zbelsurdus* seraient des divinités daces populaires interprétées (pour *Zbelsurdus*, Bodor 1989, 1154-1155), Bodor 1989, 1138-1159, qui conclut cependant (*id.* 1155-1159) à l'existence d'une

l'*interpretatio romana* de divinités daces – elles-mêmes absentes à l'époque romaine - demeure indécélable dans la province. L'explication en est simple : elle ne réside pas dans la disparition totale de la population indigène¹ dont la permanence a été démontrée² mais dans la disparition de la classe sacerdotale dace liée à l'existence d'un Etat dace centralisé détruit par la conquête³ et dans la marginalisation de la population indigène⁴ - invisible épigraphiquement ! -, submergée par une immigration massive *ex toto orbe Romano* (Eutrope VIII, 6, 2) ; refoulée vers des zones rurales, montagneuses et périphériques, elle dut continuer à pratiquer des cultes populaires⁵ qui n'ont pas laissé de traces. Il faut donc renoncer à voir une (*S*)*armiz-Bendis* thraco-dace dans la déesse Diane⁶ et *Zamolxis* (*Gebeleisis*) dans *Liber Pater*⁷. Seules les *Nymphae sanctissimae* salutifères de Geoaiu Bai, près de Germisara – où dans 3 cas sur 14 elles sont dites Augustes - semblent avoir recouvert des divinités daces des eaux thermales, dans un très ancien lieu de culte salubre⁸. Aussi l'*interpretatio*, si elle existe, ne peut apparaître que dans le milieu des colons⁹,

interpretatio dacica, malgré l'absence de preuves. Schäfer 2004, 180, voit dans la thèse de Bodor, une illustration du nationalisme roumain faisant remonter l'Etat moderne au royaume dace. Pour Gudea, Lobüscher 2006, 75-76, aucune preuve ne vient appuyer actuellement la réalité d'une *interpretatio romana*.

¹ Elle aurait été déportée ou exterminée lors de la guerre (Daicoviciu 1970). Contra Diaconescu 2004, 125 ; aussi Ruzé 1989, 19-27, 89-93.

² Székely 1982, 280-282,

³ La centralisation de l'Etat dace avait dû faire disparaître les clans aristocratiques et les tribus avec leurs cultes communautaires au profit d'une religion d'Etat (sanctuaire de Sarmizegetusa Regia/Muncelului Gradistié) ; il n'existait pas d'aristocratie dace locale susceptible de prendre part à la romanisation (Opreanu 2004, 652-653, 658-659). Aussi Haynes, Hanson 2004, 22. Ruscu 2004, Mocsy 1992, 32-36. La violence de la résistance dace lors des guerres de Trajan a amené les Romains à détruire systématiquement les sanctuaires daces (dont celui de Sarmizegetusa Regia) liés aux structures du pouvoir dace (Florea, Pupeza « Les dieux tués »).

⁴ Les Daces devenus esclaves ou recrutés dans l'armée romaine ont perdu leur identité ; beaucoup d'autres ont fui *in Barbaricum*, ou ont été refoulés vers la périphérie. On n'a pas trouvé en Dacie de cités pérégrines avec leur aristocratie susceptible de maintenir des traditions religieuses et de procéder à l'*interpretatio* (Opreanu 2004, 652, 654).

⁵ Opreanu 2004, 659. Des traces de la culture dace dans des établissements ruraux (céramique) (Oltean 2004).

⁶ Diana, fréquemment honorée, mais surtout par des militaires d'origine étrangère, a été considérée comme l'*interpretatio* d'une divinité dace (Pavan 1955, Barbulescu 1972, 203-223), la « grande déesse » (souveraine?) dace (*S*)*armiz* – dont on retrouve le nom dans Sarmizegetusa – proche de la Bendis thrace (Iliescu 1982, 301). Contra Bodor 1989, 1045-1047, qui critique toutes les hypothèses. Elle est associée à Apollon notamment à Apulum ; mais ce dernier appartient ici à la triade classique : Apollon, Diane, Leto. Certes Apollon est souvent l'*interpretatio* de divinités thraces et un cas de syncrétisme entre ce dieu, Mithra et les Cavaliers danubiens a été reconnu en Dacie (Pop). Bodor 1989, 1047-1048, ne parle que de présomptions en ce qui concerne une éventuelle *interpretatio* d'Apollon. Un cas est attesté tout de même avec *Apollo Pisunenus*, vénéré à Alburnus Major (Illyrien ? Thrace ?) par *Macrianus Surianis* (AE 2003, 1502). Mais il est impossible d'affirmer que l'Apollon d'un sanctuaire éloigné du camp et des *canabae* de Tibiscum soit l'*interpretatio* d'un dieu oraculaire dace (Piso, Rogozea 1985).

⁷ Cette interprétation d'abord acceptée par Bodor (1963) est à nouveau analysée par lui avec plus de scepticisme (Bodor 1989, 1150-1151). Dernièrement Shäfer, Diaconescu 1997, 195-218, ont démontré le caractère gréco-romain du dieu à Apulum et l'absence d'*interpretatio dacica*. La grande popularité des divinités avec 214 monuments dont 52 inscriptions (*BAR* int, 15) n'est pas une preuve suffisante d'*interpretatio*. Domaszewski 1895, 54, pensait aussi que le couple *Liber-Libera* recouvrait en Dacie un couple divin indigène de la fécondité et de la végétation, voir aussi Bruhl 1953, 215.

⁸ Nemeti 1999.

⁹ Schäfer 2004, 180. Opreanu 2004, 659.

installés dans des communautés urbaines¹ alors qu'aucune *civitas* pérégrine² n'a été créée en Dacie.

Des dieux interprétés ont été importés par des colons, romanisés ou en voie de romanisation, venus de diverses provinces mais surtout du secteur danubien et d'Orient; ils étaient pour eux le moyen de préserver une certaine identité sociale et culturelle³ et la cohésion d'un groupe ethnique au sein d'une province étrangère:

- L'apport religieux des Illyriens installés comme mineurs dans le secteur aurifère des Monts Apuseni, autour d'Alburnus Major⁴ semble facile à cerner. Cela doit être le cas de nombreuses divinités apparues sur des autels votifs offerts le plus souvent par des Dalmates dans le *lucus* près d'Alburnus Major⁵. Ainsi il est probable que Diane Auguste, honorée par le Dalmate *Panes Epicadi qui et Suttius* (D587), recouvre une divinité dalmate amenée par les *Pirustae* employés dans les mines d'or⁶. Apollon Auguste vénéré lui aussi par un Dalmate *Panes Nosetis* (D586) pourrait être une divinité particulièrement liée aux mines d'or, métal qui a l'éclat du soleil dont le dieu est l'incarnation. Peut-être faut-il y voir aussi l'*interpretatio* d'un dieu dalmate ou thrace, car dans le même sanctuaire (temple T2 ?) est attesté *Apollo Pisunenus*⁷ dont le monument du II^e s. est consacré par *Macrianus Suria(nis)*. On peut lui rapprocher *Sol Augustus* (D593), autre nom d'Apollon⁸. Une autre divinité du même lieu, Neptune Auguste (D590, 591), honoré par *Nassidius Primus* – dont le gentilice est entre autres attesté en Dalmatie et Pannonie –, et *Valerius NicoPlato(ris)*, est sans doute, dans le contexte local fortement marqué par la présence des Illyriens, une *interpretatio* de la divinité *Bindus Neptunus*⁹, dieu des eaux courantes honoré à Privileca (Bihac, Dalmatie) par les *Principes* des *Iapodes*, et non dieu de la mer. Neptune est désigné dans le même lieu comme *Melantonius*, *Naon* par des Illyriens. Ce dieu i.e.¹⁰ exprimant la relation entre l'eau et le feu, et le pouvoir igné de l'eau¹¹ – l'or ne serait-il pas le résultat de ce pouvoir ? – est un dieu des eaux courantes intérieures, celles qui, ici, charrient (et produisent) le sable aurifère

¹ Les fondations civiles n'ont aucun lien avec un établissement dace de l'Age du Fer (Diaconescu 2004, 121).

² La population dace vivait dans de petits villages et il est invraisemblable que des structures semblables aux *civitates* occidentales aient existé en Dacie (Diaconescu 2004, 126-127). L'absence de capitales de *civitates* est confirmé par le fait qu'aucune ville ne porte le suffixe dace *Dava*; le commandant du fort auxiliaire voisin contrôlait cette population, rendait la justice et levait le tribut (Opreanu 2004, 654); aussi Toth 1992, 49.

³ Schäfer 2004, 179.

⁴ Ciobanu 1999. Mrozek 1968, 307-326.

⁵ Wollmann 1985/1986.

⁶ Iiiescu 1982, 301. Barbulescu 1971, 91-93, 97, id *Dacia* 16, 1972, 203-223. Diane serait plutôt la personnification de l'argent.

⁷ *AE* 2003, 1502.

⁸ Wollmann 1985/1986, 286-287.

⁹ Nemeti 2004. Wollmann 1985/1986, 263-265. Wollmann 1996, 205-206.

¹⁰ Il correspondrait à l'Apam Nepat indien.

¹¹ Kukoc 2005.

et servent à le laver¹. *Silvanus Augustus* est aussi attesté à Alburnus Maior (D592) mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse du dieu dalmate car il est honoré par un certain *Hermes*, sans doute un esclave. Il semble que Silvain ait été diffusé en Dacie par des colons originaires de Pannonie². Les *Castores Aug.* (D581, Ampelum) auxquels on peut rapprocher dans cette zone minière le culte de *Sidus* – connu pour être l'épithète de Castor et Pollux³ et qui pourrait être l'*interpretatio* du dieu illyrien *Menzana* ; par voie de conséquence les *Castores*, l'un vivant et céleste, l'autre mort et souterrain pourraient patronner la vie minière, et protéger les mineurs passant constamment des entrailles de la terre à la lumière⁴.

- Si un monument à la divinité celte Epona Auguste (D567), devenue protectrice de la cavalerie sous l'Empire⁵, est offert par un *AVP* ; aucun témoignage d'une *interpretatio* de divinité celte n'apparaît dans la province⁶.

- Des divinités africaines sont aussi présentes sous la forme de l'*interpretatio*⁷. Tout d'abord *Caelestis* Auguste attestée à deux reprises et qualifiée une fois de *Virgo*, recouvre la *Tanit* punique. Mais la chronologie sévérienne, la personnalité des dédicants – un esclave impérial, *librarius*, peut-être africain et surtout l'Africain *O. Terentius Pudens Uttedianus*, légat de la légion XIII Gem à Apulum, légat de Rhétie, incitent à penser que l'hommage à cette déesse africaine est destiné d'abord à honorer un empereur et une dynastie africains. Pourtant *Uttedianus* associe à *Caelestis* Auguste, *Aesculapius* Auguste, *interpretatio* probable de l'*Eshmun* punique, et les *Genii* de Carthage et des Daces. Il s'agit sans doute dans son esprit de vénérer les *dii patrii* de Carthage, sa cité d'origine, et le Génie de son nouveau territoire d'exercice. Il est possible enfin mais non probable que le Silvain Auguste honoré à Apulum soit africain si l'on considère la possible identité africaine du dédicant porteur du *cognomen* *Donatus* (D578) et la forte présence de Maures dans les *castra* auxiliaires voisins (Micia, Sinpaul, Tibiscum, Ampelum, Optatiana)⁸.

¹ Aspect « minier » attribué au Neptune romain par Dusanic 1999, 134.

² Dorcey 1988 ; aussi Balla, Toth, 1968, 76-78.

³ C 3, 1287 = IDR 3,3, 291, à Ampelum.

⁴ Wollmann 1985/1986, 1996, 208-209.

⁵ Sur les dieux celtes attestés en Dacie, Husar 1995, qui recense 13 divinités celtes ou celto-germaniques sur 27 monuments. *Epona Aug.* est vénérée ici dans les étables du prétoire du Consulaire (Husar 1995, 89).

⁶ Il est difficile de reconnaître une quelconque influence celtique, possible cependant dans des offrandes de militaires - dans Mercure Auguste, invoqué peut-être par des individus d'origine celte (IDR 268, 269 ; Popescu 2004-2005, 213), bien que le dieu celte ait été vénéré en Dacie (IDR 3, Mercure et Rosmerta ; statuette du dieu doté du torque trouvée dans le camp de Gherla où des militaires de l'*ala II Pannoniorum* étaient d'origine celte (Ardevan 1983). A Ulpia Trajana Mercure est protecteur du commerce et dieu psychopompe (Alicu, Pop, 1979). On ne peut affirmer non plus qu'à Drobeta la Diane Auguste vénérée par le Trévire *L. Samognatius Tertius* (D514) ne soit autre que la *Sirona* belge.

⁷ Barbulescu 1993. On y trouve aussi Saturne et les *Dii Mauri* ; tous les témoignages datables de divinités d'origine africaine seraient du règne de Septime Sévère.

⁸ Barbulescu 1993, 1335-1336.

V - Afrique

A – *Interpretatio romana*

Ici comme ailleurs, avec plus d'intensité sans doute, les syncrétismes religieux sont présents car les traditions culturelles demeurent fortes¹. Ils s'expliquent dans le cadre d'une identité recomposée de la part des communautés et des particuliers. La variété des composantes de la population – Libyens, Puniques, Romains -, et des influences – égyptiennes, orientales, grecques, romaines - qui s'exercèrent dans l'Afrique, débouche sur la définition de personnalités religieuses très riches et bien spécifiques d'une Afrique dont les contacts avec le monde méditerranéen sont fort anciens et ont été permanents. Il est difficile d'ailleurs de déceler l'*interpretatio* car les noms africains des dieux, contrairement à d'autres régions de l'Empire, n'ont pas été conservés à titre d'épithètes des dieux interprétés², phénomène que A. Cadotte explique par l'antériorité d'une *interpretatio graeca* qui aurait facilité l'*interpretatio romana*³.

M. Le Glay (1975a), s'est attaché à esquisser une typologie des syncrétismes⁴. Il souligne que du fait des nombreuses influences qui s'exercèrent dans une Afrique-carrefour, de la réceptivité et de la capacité d'adaptation exceptionnelle du « génie berbère »⁵, nul territoire comme l'Afrique n'a été sujet à ce phénomène qui touche ici tous les dieux et prend des formes très diverses. En raison de ce riche passé religieux, faut-il parler de survivances à l'époque romaine⁶ ? M. Benabou 1981, revisite ce concept en vogue. Pour lui la continuité de divinités libyques ou puniques sous un nom romain ne fait aucun

¹ Ainsi l'usage de la langue punique, avec quelques altérations, parlée dans tous les milieux, à la ville comme à la campagne, et utilisée aussi bien dans les rites religieux que dans la vie quotidienne est constaté sur la côte tripolitaine, la Proconsulaire, l'est de la Numidie (Férjaoui 2004). « Le plus vivace reste le fond religieux africain » (Lassère 2015, 345) et le rapport des Africains à leurs dieux est celui de la soumission, assez éloigné du comportement des Romains (*id.* 346).

² A ce sujet Février 1976, 326, insiste sur la force évidente des dieux romains: « La suprême astuce de l'impérialisme romain a été précisément d'imposer – non par la force mais lentement – habilement – cette traduction qui a conduit à une trahison, du moins dans certains cas, et certainement dans l'esprit de beaucoup de ceux qui avaient accès à une culture, celle de la société dominante ». Sans doute va-t-il trop loin, Rome n'ayant pas cherché à imposer des divinités romaines et à contrôler le panthéon des cités (Rives 1994).

³ Cadotte 2007, 9.

⁴ Idées reprises et illustrées dans Le Glay 1991. Il distingue les syncrétismes d'assimilation, comprenant l'*interpretatio romana*, l'assimilation avec adaptation et enrichissement des divinités, l'assimilation cumulative, et les syncrétismes d'association ou de juxtaposition.

⁵ Sur le caractère contestable du terme « Berbère » qui tend à affirmer pour les Libyens une unité ethnique et culturelle qui n'existait pas et favorise « une vision binaire antagoniste d'un monde indigène opposé à un monde romain » qui est erronée, Sebaï 2005.

⁶ Fantar 1990 rassemble les faits prouvant les survivances de la civilisation punique à l'époque romaine (onomastique, institutions, religion, maintien de la langue punique, techniques agricoles et architecturales); les résultats sont parfois contestables (ainsi les *curiae* ne dérivent pas du Mizrah ; les temples « romano-africains » ne sont pas sémitiques (Sebaï 2010).

doute, mais cela n'est pas pour autant un signe de « résistance », que laissait supposer le titre d'un ouvrage plus ancien¹. Le concept de résistance est révoqué par Y. Thébert et plus récemment M. Sebaï qui estime que « l'inversion opérée par l'*interpretatio Africana* ... ne peut constituer une valeur explicative de l'histoire de la religion romaine en Afrique »². Et on ne comprendrait guère ce concept dans le cas de divinité adoptant le titre impérial Auguste ! Le changement de nom est à mettre au compte d'un processus d'adaptation lié étroitement à la promotion municipale : à côté de dieux purement romains foisonnent des divinités remodelées par l'*interpretatio romana* de dieux indigènes ou par l'africanisation de dieux romains. Mais « c'est seulement lorsqu'il peut se rattacher à des antécédents africains qu'un dieu du panthéon romain rencontre un véritable public populaire ». Il est possible également que l'on ait associé à des dieux romains des dieux africains correspondants et que les traditions romaine et africaine se soient mutuellement influencées³. Ainsi l'interprétation, dans un sens ou dans l'autre, aboutissant à un syncrétisme plus ou moins poussé, est un processus souple et évolutif, une dynamique de vie et non un processus de mort lente comme le laisserait supposer l'idée de survivance⁴. Pour A. Cadotte⁵ également la romanisation des dieux africains est une réalité qui s'est accentuée au II^e s. et a pris une ampleur considérable sans édulcorer la nature des dieux africains mais au contraire en enrichissant leur personnalité, le processus reposant sur des échanges réciproques. Elle se situe dans un long processus d'acculturation et a été précédée par une *interpretatio punica* des divinités libyques. A l'*interpretatio romana* des élites municipales désireuses d'acculturation intéressée répond l'*interpretatio africana* d'une population fidèle à ses anciens dieux trouvant même dans ce phénomène un moyen nouveau d'exprimer la nature profonde des dieux, ce qui favorisa leur diffusion. Certes il est difficile de définir les dieux interprétés. Aussi A. Cadotte recoupe toutes les données disponibles : coïncidence entre la répartition des dieux romains et de leurs antécédents, épithètes atypiques ou caractéristiques, associations inhabituelles dans le panthéon romain. Il constate que ces dieux africains s'ordonnent en un panthéon original dominé par le couple Saturne-Caelestis, qui connaît bien des variantes locales, dues à l'autonomie de choix des municipalités, tenant compte de leur contexte particulier.

¹ Benabou 1976. L'idée de résistance est aussi repoussée par Peyras 1992, 353, qui constate que la romanisation religieuse se traduit par « l'urbanisation du culte ».

² Thébert 1978, et Sebaï 2005, 45.

³ Rives 1994, 155-157, à propos d'Esculape-Eshmoun.

⁴ Sur le concept de métissage en Afrique, Ouachour 2012

⁵ Cadotte 2007, 385-425.

B – Les divinités interprétées

1 - Deux divinités majeures

a) *Saturne africain*

Saturne dont le culte est si peu attesté en Italie et dans le reste de l'Empire, est la grande divinité de l'Afrique. Il constitue le cas le plus éclatant d'*interpretatio romana* étudié naguère magistralement par M. Le Glay¹. Fruit d'une ancienne assimilation du dieu carthaginois Baal Hammon² au Kronos grec puis au dieu italique³, Baal Hammon a été « capté sur place » par Saturne sans que son essence berbéro-punique⁴ ait été foncièrement affectée malgré quelques formes de romanisation⁵. Saturne, héritier des caractères du dieu libyco-punique, est d'abord le Seigneur Saint, le Maître⁶, un dieu agraire⁷. Mais il enrichit sa personnalité à partir du milieu du II^e s. à travers des influences orientales (par ex. des militaires en poste en Afrique). Il affirme son caractère de souverain cosmique – ouranien et

¹ Le Glay 1966, et id 1987, Benabou 1976, 370-375.

² *Baal Hammon*, dieu phénicien, est d'abord protecteur des dynasties royales et des familles, dieu père et protecteur de la communauté, dieu ancestral préservant la tradition ; il serait le seigneur du sanctuaire - *Hammon* signifiant lieu de culte (Lipinski 1992, 57-58) ou installation cultuelle (Xella 1991) -, le dieu des tophets, un dieu national « pan-punique » plutôt qu'un dieu lié à une cité particulière, bien qu'il puisse être aussi poliade ; Il a pu être le Seigneur de l'Amanus ((Lipinski 1995, 251-274) ; la continuité entre ce dieu et Saturne est évidente (Xella 1991, en particulier 72-90). Pour M. Fantar (1990a), il était peut-être un ancien dieu de Tyr, adopté avec d'autres dieux comme protecteur par les Carthaginois et « Baal Hammon » pourrait signifier le « Maître, notre protecteur » ; il était responsable de la fécondité, de la richesse et du bonheur.

³ Cadotte 2007, 25-29. L'assimilation à Kronos, très ancienne en Syrie, remonterait au V^e s. a.C. à Carthage (Lipinski 1995, 251-274).

⁴ Parmi ses « ancêtres », un dieu bélier libyque.

⁵ « Saturne, simple traduction latine de Ba'al-Hammon, est resté jusqu'au bout un dieu africain » (Le Glay 1966, 481-492). C'est ce que démontre amplement son culte (sanctuaires, sacrifices, rituel, initiation ; Le Glay 1966, 263-ss.). A Thala (A111, un unicum, l'offrande à Saturne Auguste d'un *baetillum*, symbole et demeure du dieu, renvoie à un contexte phénico-punique (Rossignoli 1991). Une romanisation variable apparaît dans les représentations figurant sur les stèles, très superficielle dans les sites d'origine indigène numides, plus approfondie dans les colonies et *vici* militaires de Numidie et les régions très urbanisées de Proconsulaire (Wilson 2005). Pour Benabou 1976, 373, le succès de Saturne s'expliquerait par le fait que ses dévôts, issus de milieux populaires et indigènes, trouvèrent en lui une « valeur-refuge » de leur identité (recomposée) face à la romanisation.

⁶ Exprimé par ses épithètes qui, sauf *Augustus*, n'apparaissent pas avant le II^e s. : *Dominus*, traduit d'*Adon*, en fait le « Seigneur » (Le Glay 1966, 124-125, insiste sur la conception sémitique du « Maître » dont les fidèles sont les esclaves) souvent avec caractère topique (*Balcaranensis*, *Sobarensis*), *deus* le désigne comme dieu indigène ; *Sanctus* est une épithèse traditionnelle de Baal Hammon (Qds). Il hérite aussi des symboles propres à Baal : croissant, signe de Tanit (Cadotte 2007, 37-39).

⁷ Exprimé par le titre de *Frugifer* (qui peut recouvrir l'assimilation d'un dieu berbère de la fécondité, Cadotte 2003b) – Saturne est d'ailleurs très honoré dans les grands domaines – et par l'association à des divinités probablement agraires en Afrique, Mercure, Dis-Pluton, Neptune, Mars, Liber sur lesquels le grand dieu africain exerce sa souveraineté (Cadotte 2007, 51-58, Le Glay 1966, 233-247). Il est *deorum omnium princeps* (Macrobe Sat. I, 7). Sur *Frugifer*, Le Glay 1966, 120-123. Les reliefs de la stèle Boglio trouvée à Siliana et dédiée à Saturne Auguste (A401) représentent les travaux des champs (labour, moisson, transport des gerbes).

chthonien – et éternel et plus tard triomphal¹, propre à une divinité de plus en plus hénouthéiste². Cette souveraineté explique les cas d'assimilation à Jupiter³. Ce caractère cosmique ne l'empêche pas toutefois d'être choisi parfois comme dieu poliade⁴. Il est aussi le père, le géniteur⁵, le *frugifer* qui protège hommes⁶, plantes et animaux, favorise leur fécondité et leur guérison⁷ et, à ce titre, se révèle proche du fidèle abîmé dans son adoration⁸. Il semble que l'on ait souhaité insister sur sa dimension locale car les épithètes topiques représentent la moitié des qualificatifs attribués à Saturne Auguste⁹. Ses sanctuaires sont parfois des marqueurs de limites de cités ou de *pagi*¹⁰. Souvent son caractère agraire est manifestement sollicité. Tel est le cas des dédicaces *de pecoribus*, expression signalant que l'on a prélevé la victime (brebis) sur le troupeau pour lequel on attend la protection du dieu.

Les dédicaces à Saturne Auguste représentent le tiers des dédicaces aux dieux augustes en Afrique. *Augustus* est l'épithète la plus courante, « le titre essentiel » (Le Glay) du dieu et est présente sur 82 % de ses monuments. Cette fréquence traduit-elle seulement la

¹ Ce caractère cosmique est exprimé par la présence à ses côtés de sa parèdre Tanit-Caelestis, elle-même déesse cosmique, de dieux assesseurs, *Sol et Luna*, puis de leurs équivalents les Dioscures et enfin par l'apparition tardive des titres d'*invictus* et de *deus maximus* (Cadotte 2007, 40-44, Le Glay 1966, 215-231). Enfin le titre extrêmement rare de *Rex* et celui de *Pater deorum* ou de *Genitor* marquent cette souveraineté universelle sur les dieux, les hommes et l'univers (Le Glay 1992a). Sa souveraineté universelle est aussi marquée, localement, par sa « fusion » par syncrétisme d'assimilation avec Jupiter (plutôt que *IOM*) et investi de fonctions agraire, génitrice, voire commerciale et guérisseuse (Kallala 1990 ; Cadotte 2007, 58-62, Fantar (Reppal 5, 67-69). Saint-Amans 2004, 91, préfère penser à une juxtaposition de Jupiter et de Saturne plutôt qu'à une assimilation. En revanche Baal-Hammon n'est pas assimilé à Jupiter Ammon (Lipinki 1984).

² Cadotte 2007, 62-63.

³ Kallala 1990.

⁴ Ainsi à Thugga sous Tibère le forum est placé par les *pagani* sous le double regard de l'empereur (autel d'Auguste et *templum Caesaris* de Tibère, avec présence du vieux culte de Massinissa) dont le temple devait dominer le forum, et du dieu africain local Saturne dont l'*aedes* est attesté sans avoir pu être localisé. Cette proximité avait pour but d'établir une bonne entente entre les deux communautés : les *pagani* citoyens de Carthage introducteurs du culte impérial et la *civitas* représentée par Saturne dont on amorçait ici la romanisation. En 198 le second sanctuaire de Saturne, sur le plateau au nord-est de la ville fut refait et dédié par les *ordines* des deux communautés, signe éclatant de leur rapprochement, leur marche vers la fusion sous les auspices d'un même dieu poliade (Saint-Amans 2004, 68-78 ; 179-187).

⁵ Benseddik, Lochin, 2005, Benzina Ben Abdallah 1992b, Le Glay 1966, 113-118.

⁶ Même dans la mort puisque des épithètes sont gravées sur des dédicaces à Saturne Auguste comme celle de ces deux enfants de Calama de 6 et un an (A932).

⁷ Les attributs (taureau, bœuf, lion ; Harpè, palmier, rayon de miel), les symboles (croissant, disque, étoile, rosace, aigle, gerbe d'épis, grappe de raisin, pomme de pin, grenade, lotus) expriment les puissances du dieu (souveraineté, fécondité, fertilité, prospérité, vie, immortalité) (Le Glay 1966, 131-214).

⁸ Ce que souligne la présence de la représentation du dieu ou de son symbole aux côtés des donateurs dans les registres médian et inférieur de certaines stèles (Benseddik, Lochin, 2005).

⁹ Soixante occurrences : *Balcaranensis* surtout (49 cas), *Palmensis Aquensis*, *Privatensis*, *Neapolitanus*, *Sobarensis*, *Gentis Gallienae*, *Bellenensis*, *Meddensis*. Les autres titres de Saturne Auguste se répartissent ainsi : *deus* (12), *Dominus* (9), *Frugifer* (1 ; *Frugifer* seul : 6), *Genitor* (1), *Gentilis* (1), *Invictus* (1), *Patrius* (1), *Rex* (1), *Sanctus* (4).

¹⁰ C'est le cas des sanctuaires situés à la base du *pagus* du Cap Bon, dépendant de Carthage : Bou Kornine, Neferis, (Tuberno), Thinissut (Sebaï M., 2004).

nature de ce dieu, Maître omnipotent, selon la tradition orientale¹, à l'image de l'empereur (mais sous Auguste l'empereur n'est pas encore le *dominus*) ou signifie-t-elle la volonté d'associer le dieu à l'empereur? Le titre d'Auguste est appliqué à Saturne dès le I^{er} s. a.C. soit bien avant toutes les autres épithètes attestées seulement à partir du début du II^e s. Ce titre résumait-il à lui seul *dominus, sanctus, rex, deus* que Saturne reçut ensuite? M. Le Glay 1966, 130, ne croit pas qu'*Augustus* soit un simple synonyme de *sanctus*; il marque un lien avec l'empereur sans qu'on puisse accepter l'idée qu'il soit son protecteur particulier ou que le dévôt ait pensé à l'empereur chaque fois qu'il utilisait ce titre. Consistait-il alors en une simple comparaison avec la situation de l'Auguste souverain? A la même époque – I^{er} s. – d'autres divinités bien secondaires portent le même titre! Il serait étonnant que le grand dieu africain souverain n'ait eu droit qu'à une épithète banale adoptée également par des dieux mineurs. D'ailleurs l'addition redondante d'*Augustus* dans une inscription à *Rex Saturnus* (A327) ou à *Deus Dominus Saturnus* (p. ex. : A110, 907) démontre bien que le titre a une autre signification ici que celle de maître. Certes selon l'hypothèse de M. Le Glay l'empereur et le dieu peuvent se renforcer mutuellement de l'emploi commun de ce même titre²; le fait qu'*Augustus* ait été un titre impérial a conféré à l'adjectif un tel prestige et de telles connotations de sacré et de puissance qu'on a pu tout naturellement être tenté de l'utiliser, sans rapport alors avec le souverain, pour qualifier un dieu. Mais ces pratiques doivent être plutôt tardives et correspondre à une période de banalisation, ce qui n'est sans doute pas le cas au I^{er} s, à plus forte raison sous les Julio-claudiens. Dans plusieurs cas Saturne Auguste côtoie le *Numen* impérial dans le même sanctuaire³. Il est donc plus plausible qu'on ait voulu, comme pour les autres dieux, exprimer l'association de Saturne et de l'empereur dans la protection des Africains et la distribution de bienfaits en leur faveur. Cela est d'autant plus vrai dans les cités où le dieu joue un rôle poliade. A Thugga le temple de Saturne est refait au moment où *civitas* et *pagus* fusionnent dans le municiple latin créé par Septime Sévère et une statue du génie du municiple a été retrouvée dans la *cella* voisine de celle de Saturne. Pourquoi avoir choisi de rénover le temple de Saturne à cette occasion? P. Pensabene (1990, 271) suggère un rapport avec l'impératrice Julia Domna fille du grand-père du Baal d'Emèse. Saturne, écho africain du Baal syrien, devait être remercié pour le

¹ La tradition orientale du dieu-roi a pu se maintenir à Carthage où la tradition monarchique héritée de Tyr est restée vivante et a été revivifiée par les Barcides d'Espagne et les rois numides (Le Glay 1966, 129-130).

² « Il est probable que dans l'expression *Saturnus Augustus* les deux entités représentées s'enrichissaient mutuellement : Saturne de l'idée de primauté et de sainteté contenue dans *Augustus*; l'Auguste régnant de la valeur suprême et du prestige de Saturne aux yeux des provinciaux d'Afrique » (Le Glay 1966, 131).

³ Des monuments honorifiques ont été dédiés aux empereurs, dont on mentionne le *numen* auquel on se dévoue, dans les sanctuaires de Saturne (Neferis Aounallah 2001, 282-283). A Thignica dans un sanctuaire public consacré par la *civitas* à Dis et Saturne Augustes (A436, en 93-94), on trouve aussi une statue de *Vesta Aug* et un autel (?) au *Numen Aug*. On peut penser que toutes les divinités tirent leur titre d'Augustes de la présence du *numen* impérial qui sert de truchement à leur action. Ce dernier fait le lien entre divinités africaines et romaines.

bienfait obtenu d'une famille tirant sa légitimité du dieu oriental? Si les influences orientales favorisées par les Sévères ont pu jouer dans le regain de succès des cultes africains (notamment Saturne et *Caelestis*) il faut prendre conscience de la dimension civique de Saturne, protecteur de la cité, qui ne pouvait qu'être honoré au moment où celle-ci connaissait une promotion juridique induisant la fusion des deux communautés¹.

b) *Caelestis Auguste*

La déesse arrive au troisième rang des divinités augustes africaines après Saturne et Mercure avec 51 dédicaces. Cela n'est guère étonnant car *Caelestis*² est l'*interpretatio* de *Tanit/Tinnit*³ - elle-même objet d'un syncrétisme d'assimilation avec *Astarté*⁴ -, la parèdre (et non l'épouse) de *Baal-Hammon* puis de son héritier romain Saturne⁵. Son rapprochement avec Junon conduit à une assimilation dans des villes puniques ou sous influence punique. Epithète accompagnant *Domina, Numen, Dea, Iuno, Caelestis* prend ensuite une valeur nominative⁶. Ses premiers titres – *domina, sancta* sont semblables à ceux de son parèdre Saturne⁷ et affirment, comme pour lui son caractère libyco-punique de déesse souveraine et cosmique⁸. D'autres titres d'allure orientale – *Numen invictum, Regina*⁹, *Magna, Aeterna* - ne font qu'accentuer cet aspect. La *dea magna virgo Caelestis* (Apulée *Mét.* 6, 4)¹⁰ est, comme Saturne, Maîtresse du ciel, de la terre et de l'Outre-tombe¹.

¹ Saint-Amans 2004, 184-187.

² Cadotte 2007, 65-111, Bullo 1994, Halsberghe 1984, Le Glay 1966, 215-222, Benabou 1976, 362-369.

³ Assimilation admise généralement (p. ex. Le Glay 1966, Benabou 1976). Voir dernièrement la démonstration de Cadotte 2007, 65-77, qui réfute l'assimilation récente à Astarté défendue par Lipinski 1995, 151, 1992, 438-439. D'ailleurs les premiers monuments de *Caelestis* sont attestés uniquement dans des villes d'origine punique de Zeugitane.

⁴ *Tanit* a subi l'influence d'Isis et surtout d'Astarté – *Tanit* était son hypostase à Sarepta - identifiée à Aphrodite-Vénus mais surtout à Héra-Junon : elle lui doit son titre de *Caelestis*, l'attribut du lion et de la colombe et son assimilation à Junon (Cadotte 2007, 74-81 ; Lipinski 1995, 199-215). La double origine apparaît dans le pluriel des *dae Caelestes* de Dougga (C 8, 26458 ; Cadotte 2007, 80-81). Elle a pu recouvrir en Afrique une divinité berbère du ciel et de la terre (Le Glay 1984 55) ; pour Cadotte 2007, 83, *Caelestis* est de nature phénico-punique sans influence d'une éventuelle déesse libyco-berbère.

⁵ A Carthage *Caelestis* refait surface lorsque l'élite de la colonie a intégré des notables africains issus de la *pertica* (Rives 1994, 163).

⁶ *Iuno Caelestis* désignerait l'assimilation *Tanit/Astarté*, alors que *Domina* ou *dea Caelestis* serait *Tanit* seule. Audollent 1901, 371-373.

⁷ *Tanit* resta confinée aux villes puniques. *Caelestis* se répandit, tardivement, à travers toute l'Afrique, favorisée par le prestige de son parèdre mais contrairement à lui connut une importante expansion hors d'Afrique.

⁸ Elle est Maîtresse du Destin et, à ce titre, émet des oracles par l'intermédiaire de prophètes à Carthage.

⁹ Elle a été rapprochée de *Iuno Regina* comme Saturne d'*IOM*.

¹⁰ *Caelestis* est la parèdre, l'alter ego, de Saturne, non son épouse (Le Glay 1966, 217, suivi par Benabou 1976, 365-366, Halsberghe 1984, 2205). La virginité est probablement un héritage de la *Tanit* carthaginoise elle-même déesse vierge. Deux explications sont proposées pour résoudre le paradoxe d'une déesse vierge assimilée à Junon déesse mère : Junon serait en fait Astarté/Junon, déesse de la fécondité (Cadotte 2007, 89) ou bien Junon serait ici le féminin de *genius* et désignerait la déesse poliade de Carthage (Halsberghe 1984, 2205).

Caelestis, déesse profondément, spécifiquement africaine (Tertullien *Apol.*, 24) a même été considérée comme confondue avec la *Dea Africa*, le *Genius Terrae Africae*². Son association avec Saturne explique aussi son association avec Pluton, autre *interpretatio* de Baal/Saturne dont il souligne la fonction chthonienne³. Esculape-Eshmun – Eshmun était associé à Astarté de Sidon - est aussi son parèdre, ultérieurement supplanté par Saturne. On note aussi la résurgence (au III^e s.) d'une association libyco-punique des deux parèdres avec Mercure-Silvain/Baal Addir. Peu à peu elle se charge des traits de la Grande déesse mère méditerranéenne de type oriental⁴ (et apparaît comme souveraine des dieux): elle est parfois assimilée à Diane-Artémis dont elle partage la virginité et le caractère lunaire comme déesse chthonienne protectrice des enfants (fécondité, naissance)⁵, et emprunte à *Mater deum* à laquelle elle ressemble sans qu'il y ait identification⁶.

Cette puissance universelle peut s'incarner de diverses façons. *Caelestis* est déesse poliade à Carthage⁷...mais aussi probablement à Cirta où elle est dite *Sittiana*⁸ et à

¹ Le Glay 1966, 215-222. Mais alors que Saturne est maître du ciel orageux, elle est *pollicitatrix pluviarum* (Tertullien *Apol.*, 23 ; sur ce titre Kaabia 2006, 299-300.) et à ce titre déesse de la fécondité. Son pouvoir de fécondité est illustré par divers symboles (colombes, grenades, poissons, palmiers). Elle est aussi *vera deum victrix*.

² *Caelestis* est une divinité spécifique de l'Afrique pour Tertullien *Apol.* 24. Benabou 1976, 365 ; contra Le Glay 1966, 219, qui pense que son polymorphisme lui aliéna les Africains déroutés.

³ Des sanctuaires de *Caelestis* voisinent des nécropoles (Rossignoli 1993, 581). Une stèle d'Hadrumète du IV^e s. a.C. représentait *Tanit* en vêtements de deuil (Foucher 1964, 43) et *Tanit pene Baal* signifie « le pleureuse face à Baal » ; à Ibiza (à Es Cuiram elle est aussi assimilée à Koré/Perséphone) ou à Beyrouth des représentations l'assimilent à Isis ailée protégeant la momie d'Osiris (Lipinski 1992, 438).

⁴ Halsberghe 1984, 2204, 2208-2209, Le Glay 1966, 218-219. Picard 1954, 72, pense que les emprunts iconographiques de *Caelestis* à diverses déesses méditerranéennes tiennent plus à l'indigence des représentations puniques qu'à une assimilation qui aurait dénaturé la personnalité riche et multiforme de la déesse.

⁵ Cadotte 2007, 95-98.

⁶ La faible expansion africaine de Cybèle s'expliquerait par la domination de *Caelestis* (Le Glay 1966, 215-222). Sur toutes ces associations, Cadotte 2007, 81-110. Elle peut emprunter certains traits ou attributs à d'autres déesses tel le porc à Cérès à Bou Arada (Ferchiou 1998a).

⁷ A Beyrouth, Byblos et Sidon c'était aussi une *Baalat* qui assurait la protection de la cité et de la dynastie (Xella 1984, 35). *TNT-Tanit*, - dont le théonyme est sémitique - la « pleureuse » s'est affirmée à Carthage à la fin du V^e s.-déb. IV^e s où elle a préséance sur son parèdre *Baal-Hammon* (époque où s'élabore le mythe d'Elissa (= Didon, Tanit), au moment où la cité s'émancipe de Tyr, (Bunnens 1984, 119-125). En Phénicie, Astarté, parèdre du Melqart de Tyr, et Tanit, qui apparaît comme son hypostase, sont associées, juxtaposées à Sarepta au VII^e s a.C., (Gras, Rouillard, Teixidor 1989, 53-55, Bordreuil 1987, 79-86, Lipinski 1992, 438, Garbini 1981). A Carthage l'association des deux déesses est attestée (elles seraient mère et fille comme Déméter et Koré ou Cérès et Proserpine ; Astarté était patronne de l'ancienne ville et Tanit, de la nouvelle, Ferron 1994, 33) et *Caelestis* héritera de cette double personnalité qui transparaît dans l'Enéïde (della Corte 1983). Le grand temple de Tanit à Byrsa fut détruit en 146 a.C. mais la statue de la déesse, sauvée, fut réinstallée dans la *colonia iunonia* en 122 a.C. (Halsberghe 1984, 2204, 2208). Peu de documents sont attestés à Carthage à l'époque romaine mais elle y possédait un temple très vaste et très riche et d'autres lieux de culte. L'un d'eux devait se trouver à Byrsa, à proximité du Capitole où la *Iuno Regina* a pu être pour les citoyens de la colonia Concordia iulia Karthago, *Iuno Concordia* mais aussi *Iuno Caelestis* (Ben Abdalah, Ennabli 1998) ; la dédicace d'un Africain en Dacie fait sans doute allusion aux dieux de la haute ville de Carthage, soit *Caelestis*, Esculape et le Génie de Carthage (Gros 1990b, 556, Halsberghe 1984, 2216-2217).

⁸ Bullo 1994; une dédicace à *Fortuna Caelestis* dans cette ville (C. 8, 6943). Le qualificatif de *Sittiana* que porte *Caelestis* à Cirta serait le résultat de l'assimilation du Génie de la colonia Sittianorum Cirta avec la déesse veillant traditionnellement sur la cité numide (Cadotte 2007, 90) ; parmi les nombreux *Sittii* de Cirta il faut compter nombre de néocitoyens d'origine berbère (Benabou 1976, 367).

Thuburbo Majus où elle porte le titre de *Genius Civitatis*¹. Elle est protectrice de domaines privés dont elle garantit la fertilité et la vie des occupants, d'où les titres de *Graniana* du nom d'un propriétaire du Haut Mornag ou les dédicaces de *fundi*. Elle est encore protectrice particulière des familles : *redux et conservatrix domus suae* (A1549). *Caelestis* est enfin déesse cosmocratique, protectrice de l'empire et sa fonction rejoint alors celle de l'empereur dont elle porte le titre dans 81 % des cas. Et l'on peut trouver plusieurs exemples éclatants de cette proximité.

A Casula ?/Soliman (A187) vers 123, une flaminique de *Diva Plotina* voue une *aedes* à *Caelestis Aug* avec une statue de *Pudicitia Aug.* et un buste (*thorax*, soit un pectoral) de *Caelestis Aug.* A. Cadotte² explique la présence de la statue de *Pudicitia* dans le temple de *Caelestis* par référence au caractère virginal de *Caelestis/Tanit* carthaginoise. Mais il se peut qu'à l'occasion de ces dons se soit glissée une allusion à la famille régnante. En numismatique, *Pudicitia* et *Fides* sont attestées dans le monnayage de Plotine : elles personnifient les vertus conjugales, celles du couple impérial offert en exemple à la société ; *Pudicitia* convient à *Caelestis* déesse de la maternité et Plotine dédia ou restaura une *Ara Pudicitiae*³. Faut-il comprendre qu'ici la dédicace à *Caelestis* et à *Pudicitia Aug.* n'est qu'un hommage déguisé à la dynastie représentée par une *Diva Plotina*, image de *Caelestis* ou que la protection de *Caelestis Aug.* passe par la médiation de la dynastie représentée par *Diva Plotina*, et qu'une de ses manifestations en a été *Pudicitia Aug.* qui a uni durant la vie de l'impératrice le couple impérial, dont la solidité était le garant de la stabilité de l'empire.

On connaît par ailleurs le destin politique de *Caelestis*, déesse africaine que l'accession au pouvoir des Sévères, empereurs africains, a pu favoriser⁴ : elle pouvait symboliser la participation de l'Afrique à l'unité de l'Oikoumène et à l'universalisme romain à une époque d'affirmation des Provinces. Ainsi Héliogabal alla jusqu'à faire venir la déesse à Rome pour célébrer une théogamie avec son dieu *El Gabal*. En 221 p.C. il fit transporter la statue carthaginoise de *Caelestis* dans l'*Elagabalium*⁵ en attendant qu'elle prenne place dans un temple construit pour elle sur le flanc du Capitole⁶. Retrouvons-nous

¹ Elle y est dite *conservatrix civium et civitatis* (ILAfr 235).

² Cadotte 2007, 104.

³ Beaujeu 1955, 419-421.

⁴ Elle est connue à Rome et en Italie au II^e s. par quelques dédicaces et monnaies (Halsberghe 1984, 2210). Relevons l'assimilation de Iulia Domna à *Caelestis dea* par un soldat de la XXII^e légion à Mayence (C. 13, 6671) : *Caelestis* est ici la *Tanit* carthaginoise confondue avec *Magna Mater* et *Dea Syria*, habile allusion aux lieux d'origine de Septime Sévère et de Iulia Domna (Toutain 1944). On n'a cependant aucune preuve d'une introduction officielle de son culte par Septime Sévère ou Caracalla (Halsberghe 1984, 2210-2213). L'inscription de Mayence est un acte de dévotion privé, sans rapport aucun avec une politique impériale de promotion de *Caelestis* (Saint-Amans 2004, 182-184).

⁵ Sur le site de la Vigna Barberini (Broise, Thebert 1999).

⁶ Halsberghe 1984, 2210-2215.

ce phénomène dans l'épigraphie de la déesse ? La chronologie ne nous offre qu'une dédicace offerte à *Caelestis Aug.* par un représentant des *possessores* ou du propriétaire même du *fundus Seneci(osus)* pour le salut d'un empereur au nom martelé, probablement Héliogabal (A1202) : elle pourrait s'adresser autant à la déesse de la fécondité agraire qu'à la divinité protectrice de l'Etat, épouse du dieu Héliogabal qui associé à Minerve constituait une triade syncrétisée avec celle du Capitole, promue par l'empereur syrien¹. Mais c'est là une exception. Si la chronologie ne plaide pas en faveur d'un lien spécifique entre la déesse et l'empereur lui-même, lien marqué par l'adoption du titre d'Auguste, il n'empêche que son culte acquiert une dimension particulière sous les Sévères en Afrique même.

A Thugga² où elle ne disposait pas de sanctuaire et où elle était honorée dans celui de son parèdre Saturne situé sur le plateau, *Caelestis* reçoit enfin, en 222-235, un temple magnifique, offert par les membres de deux familles de l'élite, les *Aburnii-Avillii* donateurs des statues et les *Gabinii*, donateurs du temple, *solo privato* mais avec une destination publique, pour le salut de Sévère Alexandre. Situé à la périphérie occidentale de la ville, à 100 m. à l'ouest de l'arc de Sévère Alexandre, le temple italique, péripète, hexastyle, dédié à *Caeslestis Augusta* s'élevait au centre d'une cour semi-circulaire bordée d'un portique de même forme, disposition que l'on retrouve souvent dans les édifices du culte impérial³. Le portique servait de socle à une douzaine de statues de régions, provinces ou villes dont on a recueilli huit *tituli*, donnant les noms suivants : *Karthago, Laodicia, Thugga, Dalmatia, Iudaea, Mesopotamia, Syria, Hispania*. Parmi les explications données de ce choix qui devait comporter aussi *Roma* et *Africa*, la plus convaincante est celle qui présente le portique courbe comme une évocation de l'*Orbis Terrarum*⁴, les statues étant placées dans un ordonnancement géographique d'ouest en est, de l'Hispanie à la Mésopotamie, pour illustrer le pouvoir cosmocratique de la déesse⁵, en particulier dans l'espace de l'empire qu'elle contribuait à protéger par la médiation impériale. En outre ce temple luxueux de *Caelestis*, honorée auparavant dans le sanctuaire de Saturne en parèdre subordonnée, est édifié peu après la promotion municipale de Thugga (en 205), ce qui implique une émancipation totale vis à vis de Carthage. L'hommage à la déesse poliade de Carthage se veut comme une affirmation solennelle du maintien de liens religieux et sentimentaux avec l'ancienne

¹ Bertrand 1991.

² Sur le sanctuaire de *Caelestis* dans cette cité, Golvin, Khanoussi 2005, 200-208, Saint-Amans 2004, 187-191.

³ Dareggi 1988, 207-211.

⁴ Rossignoli 1993, 575, y voit plutôt une allusion au croissant lunaire, symbole de la déesse.

⁵ Saint-Amans 2004, 190 ; Dareggi 1988, 212, y voit plutôt une illustration des exploits militaires de Sévère Alexandre (Mésopotamie, Dalmatie). Mais comment expliquer la présence d'*Hispania* ?

métropole¹ en même temps que du lien étroit avec Rome où Héliogabal a implanté solennellement *Caelestis*. Or l'inscription du portique mentionne le don de deux statues d'argent représentant deux déesses, *deas Caelestes* (AE 2005, 1689 ; C. 8, 26458), abritées dans la même niche. Le pluriel donne à penser que *Caelestis Aug.*, seule titulaire du temple était représentée dans la *cella* sous une forme dédoublée : une statue la montrait-elle en déesse africaine, *Tanit-Caelestis*, et l'autre en déesse romaine *Iuno Regina Caelestis*? On ne pouvait mieux exprimer la fusion syncrétiste et sans doute était-il difficile de distinguer les deux divinités à cette époque. Ou bien le pluriel renvoyait à la double origine de *Caelestis* en qui se rencontraient *Astartè/Vénus* et *Tanit/Junon*². En tout cas l'affirmation d'une telle *interpretatio* soulignait le caractère souverain de *Caelestis* qui comme la déesse du Capitole était implicitement *Regina*.

Ces quelques cas mis à part, on voit bien que l'augustalisation ne procède pas d'une mission protectrice particulière de la déesse auprès de la dynastie régnante mais plutôt des fonctions multiples qu'elle peut exercer auprès des cités, des familles par la médiation du souverain.

Quelques déesses proches de *Caelestis*

Nutrix et Ops Aug., seraient en fait des hypostases de *Tanit*³. Leur culte, limité, se développe à partir des Sévères. La première emprunte son nom à une vieille divinité italique au culte peu répandu. En Afrique elle est parèdre de Saturne, reçoit les titres de *Regina* et *sanctissima* comme *Caelestis* ; elle est représentée assise sur un trône, accompagnée de lions ou lionnes ailés, tenant un sceptre, le globe terrestre, des épis. Ces traits font d'elle une déesse souveraine universelle et une déesse de l'abondance, épouse de Saturne. Le nom romain correspondrait à la volonté de romaniser *Caelestis*⁴ mais faut-il l'identifier avec cette dernière ? Les représentations - rappelant *Astartè* ou *Tanit*, et plaçant *Ops* dans une position subalterne par rapport à Saturne alors que *Caelestis* est son égal -, la localisation des monuments dans l'Intérieur, loin de l'influence punique, font penser à une divinité libyque de la terre donnée comme épouse et non comme parèdre égale à Saturne⁵. Quant à *Nutrix (Saturni)*, assimilée à *Caelestis*, il faut y voir la déesse mère, nourricière du

¹ La présence sur le portique, côte à côte (?) des statues de Karthago et de Thugga signifiait à la fois que Thugga avait acquis son autonomie mais conservait avec sa métropole des relations étroites fondées sur le culte de *Tanit-Caelestis* (Dareggi 1988, 204-206 ; Saint-Amans 2004, 190).

² Cadotte 2007, 74-81.

³ De sérieuses réserves dans Sebaï 2005, 45.

⁴ Le Glay 1966, 219-220 (l'identité *Ops-Tanit-Caelestis* s'appuierait entre autres sur la virginité d'*Ops*), Benabou 1976, 369. En ce sens aussi Cadotte 2012, 131, 132, estimant que le vieux et vénérable culte sabin d'*Ops* accentuait l'effort de romanisation.

⁵ Sur cette nouvelle interprétation, Bullo 1997.

dieu, héritière de la phénicienne Anat, vierge guerrière « protectrice de son père » qu'elle allaite pour lui rendre sa jeunesse et contribuer à un renouvellement cyclique éternel¹.

Magna Mater Deum Aug. est en Afrique très proche de *Caelestis* avec laquelle elle partage bien des caractères ; les deux déesses ont dû s'influencer mutuellement sans cependant se confondre². Ce n'est pas spécialement son caractère de souveraine universelle qui l'a fait qualifier d'*Augusta*, car elle ne porte qu'une fois les titres de *regina* et *domina* en association avec *Augusta*. Mais elle est accompagnée de peu de titres à part *Augusta*. Le seul plus courant est *dea* (9 cas).

c) Divinités masculines

Mercure Auguste : Mercure vient en deuxième position (6,88 %) en Afrique après Saturne (34 %) et avant *Caelestis* elle-même (3,69 %) et reçoit le titre d'Auguste 108 fois (dans 80,58 % des cas). L'africanité du dieu a été depuis longtemps reconnue, en particulier par M. Le Glay qui faisait la distinction entre un Mercure urbain, le dieu romain du commerce et un Mercure rural, - celui des oliveraies notamment - le dieu africain³. A. et P. Arnaud préfèrent voir une dualité entre un Mercure de la côte – seigneur de la mer et protecteur de l'agriculture d'origine punique - et un Mercure rural⁴. A. Cadotte distingue aussi le dieu du littoral de celui de l'intérieur, le premier étant plutôt romain pour cet auteur, le second, africain⁵. Tous les chercheurs reconnaissent en ce dernier un dieu de nature fort complexe⁶ dont la spécificité indigène est marquée par la fréquence avec laquelle il est qualifié de *deus*⁷, par des associations et attributs inédits (comme le scorpion). A. Cadotte

¹ Renard 1959, Le Glay 1966, 220-222. Sur Anat Lipinski 1992, 28-29. A Thinissut *Caelestis* apparaît sous ses trois formes africaine (leontocéphale), orientale (sur un lion), gréco-romaine (*Nutrix* allaitant) (Le Glay 1966, 276). Une dédicace à *C(aelesti) A(ugustae)* est gravée sur le dos d'une statue de terre cuite d'une déesse debout sur un lion. A Lambèse le recours à *Nutrix* comme *interpretatio* de *Tanit* serait dû à une influence de la légion (Gros Lambert 2012, 189).

² Cadotte 2007, 105-111. On connaît à Pouzzoles des tauroboles (en 114, 134) dédiés à Vénus *Caelestis/Cybèle* ? (Beaujeu 1955, 103).

³ Le Glay 1966, 242-245 qui parle d'« assimilation après adaptation », id. 1971, 127-135, id 1975, 140 ; Benabou 1976, 341-347. Les deux divinités, dieu romain de la merx et *Mercurius Silvius* africain se côtoient dans le sanctuaire à trois cellae de Thuga (Saint-Amans 2004, 95-98).

⁴ Arnaud 1994, 142-153. Aounallah 2001, 132, pense également que le Mercure côtier du Cap Bon est une divinité punique (ou libyque). Thysdrus dont Mercure est le dieu poliade frappait des monnaies non à l'effigie de ce dieu mais à celle de divinités incarnant les deux aspects de cet Hermès africain, Astarté et Neptune (Arnaud 1994, 152). Voir aussi Lipinski 1995, 393-396.

⁵ Cadotte 2007, 113-164.

⁶ Sur les divers aspects du dieu en Afrique dernièrement Benseddik, Lochin 2010, Benseddik 2010a.

⁷ Cadotte 2007, 139-140. Le terme punique *Mibil* (« ce qui appartient au dieu »), désignant soit un bâtiment sacré, soit une sodalité est appliqué à *Mercurius Sobrius* (Benzina Ben Abdallah, Peyras 1997).

est le premier à proposer de voir en lui l'héritier du dieu libyco-punique *Baal-Addir*¹, « Seigneur puissant ». Les cartes des deux divinités se superposent (régions de Cirta, Thuburnica, Thysdrus)² ; les deux divinités ont des liens évidents avec Baal Hammon/Saturne et Tanit/Caelestis³, à un rang subalterne⁴. Leurs titres – *Potens*, traduction du Punique *Addir, sanctus, dominus ?* -, leurs attributions agraire et chthonienne les rapprochent. Comme dieu agraire Mercure est associé et voire même assimilé à Silvain⁵ (*Mercurius Silvius* ou *Silvanus*), parfois représenté avec les attributs (caducée, scorpion, bélier, coq) de Mercure⁶ lui-même, représenté une fois chèvre-pied comme Silvain : ils reçoivent en sacrifice la même victime (porc, chevreau), la même libation de lait, ce qui vaut à Mercure le titre unique de *Sobrius*⁷. Le pluriel *Mercurii* (à Cirta) semble indiquer cependant la dualité du Mercure africain : Mercure Silvain a hérité de ce dernier, *interpretatio* d'un dieu berbère de la végétation arbustive, le patronage sur les oliveraies dont la carte coïncide avec celle du culte du dieu mais en tant que Mercure seul, il devait protéger les métiers découlant de la culture de l'olivier et du commerce⁸ de l'huile (d'où la présence de ses stèles dans les huileries de Madaure)⁹. Le scorpion propre à Mercure africain¹⁰ est un symbole chthonien de fertilité, de fécondité et de protecteur et guide des morts ; il est aussi apotropaïque. Le rôle psychopompe, de maître du Destin de Mercure est souligné en Afrique où il est qualifié de *Fatalis*¹¹. La puissance du dieu, qui avait comme

¹ Il recouvrirait un dieu phénicien interprété, hypostase de Bal Hammon, lié à la céréaliculture et à la mer (Arnaud 1994).

² La toponymie associe le terme punique *Addir* (ou *-add*) à des lieux concernés par Mercure : ainsi le *Mercurii promunturium* dans le Cap Bon s'appelle-t-il aujourd'hui Ras Addar ; *Ad Mercurium* est près de l'actuelle Bir El M'Kaddem ; *Saddar* est sans doute tiré de son protecteur *Addir*. La fréquence de Mercure dans les toponymes africains (contrairement aux autres provinces ; toponymes côtiers souvent antérieurs à l'époque romaine et recouvrant l'aire d'influence phénico-punique) est un signe de l'africanité du dieu (Arnaud 1994).

³ Baal Hammon, Tanit et Baal *Addir* forment une triade dans le sanctuaire d'El-Hofra près de Cirta (Cadotte 2007, 114, 116).

⁴ Le Glay 1966, 242-243 : une statuette de Mercure dans une niche de la base d'une statue de Saturne de Sétif.

⁵ Cadotte 2007, 123-129, Benabou 1976, 341-347, Dorcey 1992, 110-112, Le Glay 1966, 242-246, Bel Faïda 2002/2004, 1345-1346. Il existe aussi un *Jupiter Silvain* qui dénoterait une assimilation de *Baal Addir* à *Baal Hammon*.

⁶ Par ex. : Beschaouch 1985.

⁷ Le titre a été mis en relation avec un *vicus Sobrius* de Rome (Esquilin) qui devait être un quartier d'Africains peuplé d'abord par des otages au début du II^e s. a.C. L'interdit du vin semble typique de la religion phénico-punique et de ce fait le titre de *Sobrius* ne serait pas un titre romain du dieu mais proviendrait des rites introduits à Rome par les Africains ; le culte de Mercure est en effet attesté dans ce *vicus*. Dans le proche *vicus Capitivae Africae*, quartier « africain » de l'Esquilin, sont attestés les *devoti Divae Caelestae* (= Tanit) (Leone 2008).

⁸ Sa relation avec la voierie (toponymie, archéologie), la distribution d'eau se connecte à son rôle de contrôle du trafic (Zanovello 2008).

⁹ Sur cette distinction déjà proposée par Benabou 1976, 346, Cadotte 2007.

¹⁰ Le Glay 1957. Le Mercure au scorpion de *Calceus Herculis* et *Castellum Dimmidi* serait un dieu au scorpion attesté à Palmyre et introduit par les *sagittarii* de cette ville en service en Afrique (Zanovello 2008, 799-804).

¹¹ Rares en fait sont les indices de cette fonction, tel le fronton d'El Ayaïda (Khanoussi 1990). Il rejoint là une des attributions du Mercure romain reconnu comme tel, sous le nom d'Hermès, dans des tablettes d'exécration de Carthage (Peyras 1996) ; attribution qui peut dériver de sa fonction de dieu des limites et des passages

Baal Addir un côté guerrier - ce qui explique les associations à Mars, à Silvain chasseur, à des divinités vierges et guerrières en particulier l'Athéna/Minerve¹ libyco-punique de Thysdrus ou Virtus-Bellone de Sigus - a conduit plusieurs cités à l'adopter comme dieu poliade et certaines associations religieuses ethniques (*Mibilis*² de Cincari, *Felicitani* d'Uzalis et Hr Zeraï, *Arzuges* du *limes tripolitanus*)³. La multiplicité des parèdres de Mercure⁴ laisse supposer la personnalité complexe de l'éventuelle compagne de *Baal Addir*, déesse vierge à la fois guerrière et déesse de la fécondité. Son association à Minerve est spécifique de l'Afrique⁵.

Il n'est pas surprenant que ce grand dieu africain – dieu du destin, de la guerre, de l'agriculture - ait été associé à l'empereur au moyen du titre d'Auguste car il jouait un rôle essentiel dans une « filière » si précieuse pour le pouvoir et étroitement contrôlée par l'empereur, à savoir l'oléiculture et les fournitures d'huile à l'Annone. Voici trois exemples parlants de ce patronage par Mercure Auguste de ces activités de production, de transformation et de transport auquel s'ajoute l'action d'organisation et de contrôle de l'empereur.

A Gightis où le temple de Mercure extra-muros est planté sur une colline près de la voie Tacapae-Zitha (venant du lac Tritonis), par où passait le trafic de l'huile, le dieu est l'objet d'un syncrétisme subtil entre la divinité africaine protectrice des oliveraies, des huileries et du commerce de l'huile, associée dans le temple à une Minerve qui doit être celle du lac Triton, et le dieu romain du commerce et des voyageurs⁶. A proximité se situent les vestiges d'une station de contrôle du commerce à l'entrée de la cité qui devait stocker le blé et l'huile de l'arrière-pays en vue de l'exportation vers Rome.

A Thugga S. Saint-Amans met une dédicace du marché à *Mercurius et Aequitas Aug(usti)* en rapport avec l'action du gouvernement d'Auguste dans la définition des limites

(Benseddik, Lochin 2010, 537). Il pourrait être à Thuburbo Maius l'introducteur aux songes guérisseurs d'Esculape/Eshmun; sur une fonction salutaire et purificatoire de Mercure, Benseddik, Lochin 2010, 536. A Thiges (oasis Kriz), à un point de passage du dangereux *Maddensis lacus* (Chott-El-Jérid), Silvain Mercure est qualifié de « *Numen* divin, le Bon Destin » (Peyras 1996, Troussset 1983, Peyras, Troussset 1988).

¹ L'association en une dyade (caractéristique du panthéon punique) de Mercure et de Minerve (l'Athéna-Minerve libyco-punique du lac Tritonis) attestée à Thysdrus et Gightis où les deux divinités sont poliades, à Lepcis Magna, peut-être à Limisa (Mercure : A59-63, Minerve : A64) peut s'expliquer par leur nature chthonienne de protecteurs de l'oléiculture (Marmouri 2008).

² Mais ce terme est parfois interprété comme le pendant du latin *numen* (Ben Abdallah 1996).

³ Peyras 1996. Il existe aussi un *Mibilis Cererum* dans la *civitas Sivalitana* (Ben Abdallah 1996).

⁴ Caelestis, Minerve, Vesta, Diane, Virtus-Bellone, Victoria, Fortuna, Venus

⁵ Un temple de Mercure et Minerve existe à Lepcis Magna près du temple de Neptune ; ils avaient 5 statues dans le théâtre ; un relief vient du temple antonin au NO du forum Vetus. Ils étaient les dieux poliades de Thysdrus. Dans son temple de Gightis Mercure est flanqué de Minerve, tous deux sans doute *dii patrii*. Notons que la dyade est fréquente en contexte punique.

⁶ Il a ce double caractère sur la rocher de Tiges/Kriz près du lac Triton où il est à la fois Mercure-Silvain, le dieu des passages et donc des voyageurs s'aventurant sur le lac et le dieu du Destin (Troussset 1983).

entre la *civitas* et le *pagus* : cette action délicate et source de tensions accomplie par le pouvoir qui garantissait la nouvelle délimitation ne pouvait qu'être patronnée par le dieu romano-africain de la végétation, des confins et des limites et une divinité de l'Équité qui tout naturellement recevaient le titre d'Augustes¹. Il vaut mieux cependant, à la suite de M. Christol², rendre cette divinité au contexte du *macellum* où elle patronnait la régularité des échanges et notamment l'exactitude des poids et mesures, contrôlés par les édiles, et garanties par le pouvoir impérial, ce que signifiait le titre d'Auguste.

A Cirta, ancienne capitale numide punიცisée, où se rassemblait l'huile (et les céréales) de l'arrière-pays en vue de son exportation vers Rome, le dieu avait une importance de premier ordre et disposait de trois sanctuaires. Pour certains auteurs il était le produit d'un syncrétisme complexe entre le dieu romain de la *merx* introduit sans doute par les négociants romains qui dès l'époque numide furent nombreux à fréquenter le site, et les Mercures africains. L'appellation de *Mercurii Aug(usti)* en porte témoignage. Les traits romains sont peut-être préservés par le *collegium Mercuri* qui pratique en son honneur des rites de purification aquatique en tout point conformes à ceux du sanctuaire romain de la Porte Capène, dans un sanctuaire avec thermes et *scamna* aménagés au bord du Rhummel (Amsiga)³. Mais l'eau purificatrice est aussi l'eau fécondante et cet élément commun aux dieux romain et africain permet sans doute de les rapprocher. Et d'ailleurs les membres du *collegium Mercurii* sont des Africains romanisés. Au cœur de la ville même un *templum* du dieu est consacré *Mercuriis Aug(ustis)* (A1101)⁴. Selon A Cadotte⁵, le pluriel désigne ici la double nature du dieu africain héritier de Baal-Addir, agraire et proche de Silvain mais aussi patron des activités de transformation et de commerce de l'huile dont s'occupaient précisément les marchands du *collegium Mercurii*. Le qualificatif de *Sobrius* lui est d'ailleurs donné à Cirta. Enfin la dédicace par un édile et triumvir et son fils chevalier de deux statues de bronze de Silvain Auguste et de Mercure (Auguste ?) dans le temple de Vénus Erycine est particulièrement éclairant de la nature libyco-punique du dieu. Les deux aspects du dieu sont ainsi soulignés en même temps que ses liens avec une Vénus en qui il faut voir l'*interpretatio* d'Astartè, parèdre de Baal Addir⁶.

¹ Saint-Amans 2004, 96-97, qui rappelle qu'à la même époque l'équité de l'empereur est invoquée pour le partage des terres entre le *pagus* et la *civitas* d'Uchi Maius.

² Christol 2012.

³ *ILAlg* II, 496, 497 ; Combet Farnoux 1980, 297-300 ; Berthier 1942 ; Toutain 1905, 266 ; Ovide *Fast.* VI, 670-690.

⁴ Le même pluriel se retrouve dans la toponymie de *mansiones* de l'Itinéraire d'Antonin : *Mercurios* ou *Ad Mercurios* (Arnaud 1994, 143).

⁵ Cadotte 2007, 124-129.

⁶ En outre les dédicants portent des *cognomina* théophores renvoyant à des divinités associées au Mercure africain : *Cerialis*.

Liber Pater Auguste : Ce dieu très populaire en Afrique¹, attesté sur 45 sites, qui reçoit 26 fois le titre d'Auguste (57 %), doit certainement son succès à l'interprétation d'une divinité préromaine², ce qui n'exclue nullement aux côtés du dieu interprété l'existence du dieu gréco-romain³. En Tripolitaine l'identification de *Liber Pater* au dieu phénicien *Shadrapa* est attestée notamment à Lepcis Magna⁴ (inscriptions néopuniques) dont il est le dieu poliade avec Hercule/Melqart⁵. On le retrouve à Carthage, à Hadrumète et probablement aussi en Numidie et Maurétanie⁶. Ailleurs *Shadrapa* a été rapproché de ou identifié à *Shèd*, *Sid/Sardus Pater*⁷ (à Lepcis et Carthage ; en Sardaigne) et à *Iolaos* (dieu libyque). *Shadrapa* était d'abord un dieu guérisseur⁸, protecteur contre les animaux nuisibles, devenu dieu chthonien de la fécondité et de la fertilité⁹ et dieu salvateur. Aussi pouvait-il être identifié à *Liber* dont le culte présentait des aspects mystiques et orgiastiques. Tout en adoptant clairement des traits du *Dionysos* gréco-romain (iconographie notamment des mosaïques, mythologie, rites bacchiques, dieu du vin), dans un processus de romanisation tardif (II-III^e s.), *Liber* reste marqué par ses origines libyco-puniques¹⁰.

¹ Bruhl 1953, 224. Le nombre de ses monuments vient en second après les provinces danubiennes, laissant loin derrière les autres provinces occidentales.

² Pour Liber africain, nous suivons la synthèse récente de Cadotte 2007, 253-281. Voir aussi Bruhl 1953, 223-238, Le Glay 1966, 239-241, id. 1975, 132-135, Foucher 1981, Lipinski 1995, 384-390, Benabou 1976, 351-356 qui voit en Liber un « dieu-refuge pour les valeurs religieuses africaines », « les pratiques orgiastiques » rencontrant « certaines tendances de l'âme africaine », expression contestable que refuse Hanoune 1984, 154.

³ C'est sur l'aspect gréco-romain du dieu qu'insistent Hanoune 1984 et Jalloul 1991 (pour qui Liber aurait complètement effacé *Shadrapa* au II^e s.) ainsi que Dunbabin 1978, pour qui les mosaïques dionysiaques – en général purement décoratives (aussi Hanoune 1984) – se réfèrent au dieu gréco-romain et aux mystères dionysiaques. D'ailleurs l'iconographie dionysiaque était présente à Carthage en provenance de Sicile avant l'arrivée des Romains (Lipinski 1995, 385).

⁴ Il y a été assimilé à Eshmun/Apollon. L'association Liber-Apollon existe aussi à Mactar (Cadotte 2007, 276 et id. 2002). Pour Lipinski 1995, le couple (tardif) de Lepcis, *Shadrapa* et *Milkashtart*, serait une interprétation punique du couple grec lagide de Dionysos et Heraklès favorisé peut-être par Massinissa I qui fut maître des *emporia* de Tripolitaine au II^e s. a.C. En tout cas Liber recouvre un dieu préromain présidant aux vendanges et aux récoltes.

⁵ Association attestée en épigraphie et numismatique. Cinq documents devaient accorder le titre d'Auguste aux dieux poliades, mais ils sont trop mutilés pour que l'on en ait une preuve formelle. Cependant la probabilité atteint la certitude si l'on se rappelle qu'Auguste était représenté sur les monnaies autonomes de Lepcis Magna avec les attributs ou l'effigie des dieux poliades (Müller 1964, II, 15-20. La faveur de Liber en Tripolitaine expliquerait l'absence de Saturne de nature semblable (Cadotte 2007, 281) ; pour Le Glay 1966, 240, Liber est le dieu « qui ressemble le plus à Saturne ». Mais ces dieux ont sans doute perdu leur caractère phénico-punique dès leur adoption par Septime Sévère et peut-être avant (Brouquier-Reddé 1992, 285).

⁶ Cadotte 2007, 253-262.

⁷ La fréquence exceptionnelle du titre *Pater* accordé à Liber en Afrique s'expliquerait par l'identification du dieu latin à *Sid/Sardus Pater* (Cadotte 2007, 271-272, Benabou 1976, 356).

⁸ *Shadrapa* est connu en Syrie (Amrit, Palmyre), en Phénicie (Sarepta). Le nom est composé de l'égyptien *Shed*, «sauveur» et d'un élément sémitique *rp'*, «réparer», «guérir».

⁹ D'où l'association de Liber avec Cérès (Mactar) et Vénus (stèles de La Ghorfa) toutes deux recouvrant Astarté (Cadotte 2007, 277-279).

¹⁰ C'est ce que prouve par exemple la restauration à Mustis d'un *idurio* consacré à *Liber Pater Aug.* par un prêtre public, à la suite d'un décret des décurions. *Idurio* est la transcription latine d'un terme punique (*heder*, *hadrat*) désignant ici l'aire sacrée du dieu qui recouvre incontestablement *Shadrapa*. On voit combien les élites d'un

Sa qualité de *deus patrius* ne pouvait qu'inciter à l'associer à l'empereur, lui-même, Père comme *Liber* et protecteur des cités. Or, il n'est pas sûr qu'il reçoive le titre d'Auguste à Lepcis Magna¹. Une dédicace de *Calpurnia Honesta* trouvée dans l'angle ouest du forum vetus mentionne la construction d'un *templum ...] Aug(usti)* (A12) en 151-153. Il pourrait s'agir du temple du dieu poliade Liber Auguste, situé sur le côté nord-ouest du forum vetus de Lepcis Magna. Il était aligné avec deux autres temples situés à droite : le temple de Rome et Auguste, puis un temple que l'on suppose être celui de l'autre *deus patrius*, Hercule-Milkashtart, possiblement qualifié d'Auguste lui aussi. Le culte impérial s'est imposé dans l'axe du forum, rejetant à l'est le temple d'Hercule qui occupait primitivement sa place. Or les trois temples forment un ensemble unitaire par leur alignement, la hauteur semblable de leur podium, leur liaison par des arches latérales². Si les temples latéraux sont bien ceux des *dii patrii*, on comprend que le titre d'Auguste leur vient du fait qu'ils continuent à exercer la tutèle de la cité mais désormais à travers la médiation de la famille impériale dont les splendides statues ornent le temple central de Rome et Auguste. Rome et Auguste sont ici architecturalement unis aux *dii patrii*. Il faut demeurer prudent car il n'est pas exclu que le temple situé à l'ouest du temple de Rome et Auguste soit un capitole³ et le petit temple oriental un édifice abritant un cycle statuaire julio-claudien⁴. L'incertitude persiste également pour la dédicace mutilée d'un autel élevé sur un *podium* inclus dans la *cavea* du théâtre adressée à [...] *Augusto* (A11). Il pourrait s'agir de Liber Auguste de préférence à Saturne ou à Hercule⁵. En effet l'autel et son podium sont offerts par un sénateur originaire de Lepcis *Ti. Claudius Sestius praefectus Sacrorum, flamen Divi Vespasiani, sufes, flamen perpetuus, amator Patriae amator civium, ornator patriae, amator concordiae* sous Domitien, soit peu de temps après la promotion de la *civitas* au statut de municipale. Une telle circonstance convient très bien à Liber/Shadrappa, *deus patrius*, protecteur du destin de la cité – justement honorée d'une promotion, accordée par l'empereur dont le rôle d'intermédiaire est reconnu et honoré par le titre d'Auguste attribué au dieu – en un lieu, le théâtre, où se rassemble toute la communauté et dont les activités sont placées sous le patronage de Liber/Dionysos. En outre les titres *d'amator*

municipale césarien peuplé de colons italiques sont restées fidèles aux traditions religieuses puniques tout en adoptant le Liber romain (Beschaouch 1990).

¹ La rareté du titre d'Auguste est-elle due au fait que son temple du Forum Vetus a été construit avant 27 a.C. et que le titre n'était pas encore choisi à cette époque ? Mais il est possible qu'il l'ait été dans des inscriptions mutilées à Lepcis et Gighis (A5, 11, 12, 18). Ce titre n'apparaît pas non plus dans des cités où Liber était probablement *deus Patrius* (Sabratha).

² Ricciardi 2005, 380-382.

³ Un Capitole édifié peu après la promotion coloniale de Lepcis (Masturzo 2005).

⁴ Masturzo 2005 & 2003 731-732.

⁵ Caputo 1987.

patriae... renvoient à un contexte punique et celui d'*amator concordiae* est une référence à la volonté de fusion pacifique des deux communautés punique et romaine dans le nouveau municipale¹. Cependant à Gightis où l'influence de Lepcis avait fait probablement adopter Liber et Hercule comme *dii patrii* aux côtés de Jupiter/Serapis, Liber est Auguste. Il en est de même dans d'autres villes où le dieu était poliade ou du moins important et associé aux dieux poliades : à Thugga – mais est-il ici Shadraba ou le dieu latin² - à Mactar³ où il est une divinité majeure associée aux *dii patrii*, et où, lors de la promotion au statut colonial, il est dit Auguste.

Si dans le reste de l'empire les dieux sévériens (*supra*) ne peuvent généralement plus être distingués des dieux romains qui les recouvrent il n'en est pas de même en Afrique où Shadraba ou Melqart sont bien présents sous Liber et Hercule.

Hercule Auguste : Bien que ce dieu très important en Afrique ait très tôt revêtu un aspect gréco-romain il est malgré tout probable qu'il soit le résultat d'un syncrétisme entre des divinités libyque, phénicienne et gréco-romaine⁴. A Lepcis Magna, les *dii patrii* Hercule et Liber Pater⁵, recouvrent respectivement les dieux phéniciens *Milkashtart* et *Shadraba* attestés à l'époque punique. A Carthage le culte de *Melqart* – confondu ultérieurement avec *Milkashtart* qui lui était proche – soulignait la dépendance de la cité envers sa métropole Tyr

¹ Sur l'autel et son podium, Caputo 1987, 66-70.

² Liber peut être ici le dieu gréco-romain (Sebaï 1999) : la présence d'un théâtre dans le complexe de temples (de type africain) dédiés à *Frugifer*, *Liber Pater* et *Concordia* pourrait faire penser au dieu gréco-romain patron du théâtre et dieu des mystères joués sur une scène (Hanoune 1984, 152). La triade pourrait avoir une signification politique en associant le dieu de la *civitas* numide (*Frugifer/Pluton/Baal Hammon*), celui des colons romains du *Pagus* (*Liber*) et *Concordia* à la fois divinité de Carthage (*colonia Iulia Concordia*) dont dépend Thugga et garante de la bonne entente entre pèlerins et citoyens de Thugga et entre *Thuggenses* et métropole carthaginoise. Cela n'exclue pas toutefois la possibilité pour Liber d'un syncrétisme local avec une divinité numide. Pour Saint-Amans 2004, 148-155, le sanctuaire romano-africain comprenait cinq *cellae* qui accueillirent progressivement cinq divinités. La principale était Liber Pater qui occupait la niche centrale de la *cella* centrale ; celle-ci contenait deux niches latérales qui devaient accueillir deux statues illustrant les « deux fonctions de Liber Pater, dieu de la vie renaissante...et dispensateur de la sagesse politique » et Liber/Dionysos connut un regain d'intérêt sous Hadrien Neos Dionysos en Orient. Les autres divinités citées dans la dédicace monumentale et dans une inscription plus tardive, ne sont que ses assesseurs et illustrent eux aussi, les fonctions du dieu : *Frugifer* et Neptune l'aidaient à promouvoir la fertilité ; *Concordia* et une probable abstraction divinisée (*Victoria* ?) assuraient la stabilité politique locale entre les citoyens et les pèlerins et l'intégration dans le système impérial. Cadotte 2007, 273-274, penche pour une origine libyco-punique.

³ Son temple était associé à une grotte naturelle et dominait le vieux forum, l'ancienne agora numide ; cela suggère que Liber recouvrait une divinité locale protectrice de la cité numide (Bullo 1993, 548-549) ; en outre Liber est ici membre d'une triade de *dii patrii* « *Apollon Genius*, *Liber Patrius*, *Ceres Casta* » (Picard 1953, 50-54). Liber aurait aussi recouvert Shadraba dieu de la fertilité (Picard 1953, 50) ce que pourrait appuyer à Mactar l'association de Liber à Ceres (*AE* 1953, 48) et à Diane (*IL Afr* I, 201). L'association de Liber à Apollon tous deux *dii patrii* s'expliquerait par leur fonction commune de vainqueurs des forces du mal et du désordre, de garants de la paix et de l'harmonie, de *cosmocrator*.

⁴ Cadotte 2007, 283-305, Le Glay 1975a, 130-132

⁵ Sur ce couple sévérien à Cuicul, *supra* p. 176.

dont le dieu était le seigneur¹. Il est certain qu'en Tripolitaine Hercule recouvre ce dieu phénicien, en particulier à Gightis² où il est associé à Liber comme à Lepcis Magna. Sa rareté sur le territoire de Carthage s'expliquerait par le déclin de Tyr et de son dieu. En revanche la fréquence d'Hercule en Numidie tiendrait à un syncrétisme ancien entre un ou des dieux berbères et Melqart, dans des villes numides fortement punიცisées. De même en Maurétanie les rois Massyles, imprégnés de la civilisation de l'Égypte hellénistique auraient favorisé l'identification d'un (ou plusieurs) dieu berbère local³ déjà syncrétisé avec Melqart à Hercule. L'Hercule africain, à l'instar de Melqart, apparaît comme fondateur de villes dont il est le patron. Sous les Sévères il semble que sous l'influence des dieux poliades de Lepcis, Hercule et Liber aient été plus souvent rapprochés notamment comme dieux *patrii* et *auspicii* de la dynastie⁴ (supra p. 176-179). Hercule se serait alors enrichi d'une dimension mystique, sotériologique⁵.

Il semble que dans 7 à 9 cas le dieu soit invoqué comme *deus patrius*, le titre d'Auguste signifiant que le dieu et l'empereur⁶ coopèrent dans la protection de la cité – et sa promotion - et de ses habitants.

Pluton Auguste : Dieu important en Afrique puisqu'il est mentionné sur 71 monuments dont 36 fois avec le titre auguste ! Il semble que le dieu chthonien grec ait été introduit de Sicile à Carthage en même temps que les *Cereres* avec lesquelles il est si étroitement associé en Afrique⁷. Et il a pu conserver cet aspect hellénique de dieu infernal :

¹ Il était le « roi de la cité », garant du bien-être, de la fertilité et de la fécondité, - en tant que divinité chthonienne et agraire - garant aussi de la royauté ; patron de Tyr il était aussi celui des fondations tyriennes en Méditerranée. *Milkashtart* était, lui, le « roi d'Ashtarot » (Transjordanie) mais a pu être interprété comme une expression de l'union de Melqart et Ashtarté. Sur *Melqart* de Tyr et de Carthage et leurs relations, et sur *Milkashtart*, Bonnet 1984, et 1988, Lipinski 1995, 226-243, 271-274 pour qui peut-être *Milkashtart* plutôt que *Melqart* était honoré à Carthage. *Melqart*, modèle idéal du souverain phénicien ressenti comme divin et intercesseur entre dieux et hommes (Xella 1984, 29-39).

² Bonnet 1988a, 193-194.

³ Le Glay 1992c. Une légende cite un « Makéris surnommé Heraclès par les Égyptiens et les Libyens » (Pausanias *Description de la Grèce* X, 17, 2) : il a été rapproché du théonyme libyco-berbère en *Macur-/Macer*, comme par ex. *Macurgum*, *Macurtam* (Cadotte 2007, 292, d'après Lipinski 1995, 368). On peut aussi songer à *Saburus* ou à *Irsitis*, d'après les mentions de *Hercules genium Saburianensium* (*AE* 1975, 886) ou *Herculi Irsiti* (*C* 8, 5667). Les deux Juba ont dû choisir dans la mythologie le dieu (Melqart/Hercule) pouvant le mieux s'identifier au dieu tutélaire des Numides (Corbier 1975, 101 ; Coltelleoni-Tranoy 1988-1989).

⁴ Sur le sanctuaire de Cuicul : Le Glay 1992c, 303-309 ; Carcopino 1954.

⁵ Elle apparaît dans la statue de l'Hercule de Massicaut. Le dieu devient le modèle de l'héroïsation des initiés morts après une vie vertueuses et la victoire sur les souffrances terrestres, méritant de partager la félicité et l'extase du cortège dionysiaque (Le Glay 1992c, 301-304).

⁶ Cela est d'autant plus sensible à Lepcis Magna, lieu de naissance de Septime Sévère où les *dii patrii* sont dits Augustes et où l'empereur est représenté en Hercule dans un buste retrouvé au théâtre (Caputo 1962).

⁷ Cadotte 2007, 325-341. Picard « Nouveaux documents sur le culte des *Cereres*... », Le Glay 1966, 120-124, 235-236.

c'est ce dernier qui a servi à identifier le *Genius Civitatis* de Thugga¹. Cependant sa grande popularité, le titre fréquent de *Frugifer* qui lui est attribué, comme à Saturne², mais plus souvent, et qui souligne son pouvoir fécondant³, sont des indices de son assimilation à Baal Hammon⁴. D'ailleurs, à l'époque romaine, l'absence de Saturne et la présence de Pluton (ou *Frugifer* seul) dans des sites où Baal Hammon est attesté (à Hadrumète qualifiée de *frugifera*), est le signe que les deux dieux ont été les interprétations alternatives du même dieu punique⁵. Ainsi en bien des endroits, Pluton est l'hypostase chthonienne de Baal Hammon⁶. Mais il a pu localement récupérer aussi les caractères d'une divinité libyque⁷. Le terme *Frugifer* employé seul ou avec *deus*, adjectif substantivé, pourrait désigner un dieu à part entière exprimant l'*interpretatio* d'une divinité berbère de la fertilité, assimilé ensuite à plusieurs dieux parmi lesquels Baal Hammon/Saturne et Baal Hammon/Pluton⁸. Sans doute faut-il reconnaître Pluton dans le *Dis* associé à Saturne à Thignica sous Domitien (A436)⁹ à moins qu'on n'ait voulu associer le grand dieu africain à un dieu latin similaire ou honorer les deux aspects chthonien et ouranien de *Baal Hammon*, à la fois Saturne et Dis-Pluton ?

Silvanus Aug. : En dehors des cas où il est le dieu latin¹⁰ et de ceux où il est syncrétisé avec Mercure¹¹, Silvain peut recouvrir directement une divinité libyque, un génie

¹ Il n'est pas désigné comme *Frugifer* dont il n'a pas les attributs à Thugga où on le voit au contraire portant la couronne murale et accompagné de Cerbère, ce qui le définit comme un dieu infernal, protecteur de la cité et de ses *vici* (Saint-Amans 2004, 98-102). Son sanctuaire se situait probablement dans le centre public de la *civitas* où l'on construisit plus tard le temple à trois *cellae* de Mercure dont celle de gauche accueillit Pluton (*Dougga Ét. d'archit.* 2, 350-353).

² *Frugifer* serait la traduction du grec *Karpophoros* et du sémitique *sober/sobar* (l'«entasseur» de blé) ; or Saturne porte le titre de *Sobaresis* (Lipinski 1989, 246), titre que Cadotte 2003b, 199, estime seulement topique. *Frugifer* désigne un dieu « qui porte des fruits », les *fruges* étant des céréales et non les fruits des arbres. Le titre est porté surtout par Saturne et Pluton (surtout par Saturne pour Le Glay 1966, 235-236, 1975, 135; Beshouch 1971/1972, corrige cette interprétation en faveur de Pluton). En fait ces deux divinités n'ont pas l'exclusivité du titre *Frugifer*, attribué aussi à Neptune, et à des divinités libyques (Kaabia 2006/2008, 292-296).

³ Cadotte 2003b, 2007, 325-341 ; Lipinski 1995, 380-384.

⁴ Le contexte punique du culte est bien marqué à Sucubi où un portique du temple de Pluton est élevé par collège religieux punique (*Misre=Misrah*) aux membres à l'onomastique punique (Poinssot 1959). Pluton ne peut être *Baal Addir* (Lipinski 1989, 247-249) comme l'avaient proposé Gsell 1927, 247 et Ribichini 1986 (pour qui il correspondrait à l'*Agrou Heros* de Philon de Byblos).

⁵ D'autres éléments le rapprochent de *Baal Hammon/Saturne* : le titre de *Pater*, de *Dominus*, *Rex Magnus*, son association à *Caelestis*, à *Nutrix* (Cadotte 2007, 334-337). L'identification de *Baal Hammon* à Pluton (introduit au IV^e s.) est antérieure à son interprétation grecque en *Kronos* datée du II^e s a .C. qui donnera plus tard l'interprétation romaine en Saturne (Lipinski 1989).

⁶ Lipinski 1989.

⁷ Par ex. à Tabarka (et Vaga) où il semble associé à *Variccala*, équivalente numide de Cérès, habituelle parèdre du dieu (Cadotte 2003b, 339).

⁸ Cadotte 2003b.

⁹ Ben Hassen 1990.

¹⁰ Il arrive que même dans ce cas il soit subordonné à Saturne (Châtelain 1910, Dorcey 1992, 109).

¹¹ Supra p. 497, Cadotte 2007, 113-164.

berbère de l'arbre¹ qui a pu localement prendre une certaine importance. Ainsi à Sigus le Silvain Auguste, honoré par un *cistifer* – ce qui suppose des mystères - est étranger au dieu latin si l'on observe le relief qui accompagne le texte : Vêtu, couronné de feuilles, tenant dans sa main droite un objet (sceptre ?) et dans l'autre une branche de pin ou de palmier, il doit recouvrir une divinité numide locale². Et c'est sans doute le même dieu qui apparaît dans les cités voisines de Mastar et Sila. On peut sans doute retrouver un dieu semblable dans la vénération à Carthage d'un *Deus barbarus Silvanus* (non auguste) associé à Jupiter Hammon par un collège de *sacerdotes* sous la direction d'une *Mater Sacrorum*³. Ce collège regroupe probablement une communauté numide installée dans la capitale et associant son dieu traditionnel au grand dieu de Carthage

Aesculapius Augustus et Apollon : Si Esculape peut être en Afrique le dieu gréco-romain⁴, il n'est autre (le plus souvent) que l'*interpretatio* romaine d'*Eshmoun*⁵, divinité poliade de la Carthage punique. Eshmoun interprété en Apollon à Utique⁶ ainsi qu'à Bulla Regia⁷ et Mactar⁸ dont il était le *deus patrius*, l'a été en Esculape à Carthage⁹ et sur son territoire¹⁰ et a pu absorber ailleurs des génies ou divinités libyques comme *Macurgum*¹. Son

¹ Le Glay 1975, 127-128.

² Bel Faïda 2004, Dorcey 1992, 114.

³ Bel Faïda 2004, Dorcey 1992, 112-113.

⁴ Il est par le rituel, l'iconographie ou les choix architecturaux, fidèle à ses origines grecques, notamment avec Epidaure ; en particulier dans l'*Asclepieium* de Lambèse, vaste complexe médico-religieux de la III^e Légion Auguste (et dans les sites sous l'influence de Lambèse), Esculape et Hygie sont bien les dieux salutaires et sauveurs gréco-romains que vénèrent officiers et soldats (Benseddik 2007, 2002/2004).

⁵ Benseddik 2010b, 252-255 ; Cadotte 2007, 165-200 ; Le Glay 1975, 129-130, Benabou 1976, 359-362. Sur Eshmoun, Lipinski 1992, 158-160. Attesté en Syrie-Phénicie dès le VIII^e s. a.C., héritier aussi du dieu-huile d'Ugarit (Benseddik 2005, 279) Eshmoun est le dieu poliade de Sidon et est présent dans d'autres cités phéniciennes du Proche-Orient (Sarepta, Beyrouth) et de Méditerranée (Chypre...) (Xella 1988, 131). L'interprétation d'Eshmoun en Asklepios /Esculape existait en Orient dès le IV^e s. a.C. (Lipinski 1992, 158-160).

⁶ Il y avait là un temple d'Apollon contemporain – croyait-on – de la fondation de la ville près de laquelle se trouvait le « Cap d'Apollon », en Punique «*Rus 'usmun*», (*Rusucmona* chez Tite Live, « Cap d'Eshmoun » ; Lipinski 1994). Apollon n'est pas l'*interpretatio* de *Reshep* (Lipinski 1995, 188).

⁷ *Apollo* y est *genius coloniae* et sa statue partage sa *cella* avec celles de Esculape/Eshmoun et de Cérès/Astarté (Beschtaouch, Hanoune, Thébert 1977 ; Cadotte 2007, 165-200) ; Benseddik 2010b, 262-264. Un lieu de culte antérieur a livré une inscription néopunique mentionnant un service religieux desservi par un *kohanim* et une salle de repas sacré (Rossignoli 1993, 570).

⁸ Le Glay 1975, 128-129. A Mactar Apollon est *deus patrius* et son temple situé extra muros a succédé à un sanctuaire antérieur comportant des salles de banquets sacrés ; son culte était desservi par des *kohanim* puniques ; les souscripteurs du temple classique portent des noms puniques et libyques (Picard 1957, 33-39).

⁹ Alors que le dieu poliade avait son temple dans la citadelle de Byrsa, Eshmoun/Apollon (d'Utique) avait le sien dans le port. La double dédicace de Mactar à Apollon et à Esculape Augustes est un cas remarquable de syncrétisme de juxtaposition (Cadotte 2002b).

¹⁰ A Thuburbo Majus une inscription énumère des interdits que Kleijwegt 1994 interprète uniquement par des parallèles grecs (de même Benseddik 2007, qui voit aussi dans le sanctuaire de Thuburbo Majus la demeure du dieu gréco-romain) alors que Cadotte 2007, 184-185, pense à des influences réciproques des cultes de l'Asklepios grec et de l'Eshmoun punique (Benabou 1976, 360 voit aussi dans ces prescriptions une pratique phénicienne que l'on peut retrouver en partie dans le sanctuaire de Melqart à Gadès ; dans le même sens Berthier

caractère africain² ressort de ses associations atypiques avec Junon Caelestis³ – et de ce fait il peut être assimilé à Jupiter -, Cérès (Astartè ?) ou même Cybèle (*Caelestis* contaminée par le culte de *Magna Mater*⁴). Le dieu est avant tout guérisseur⁵ comme l'indique la racine de son nom *smn*, « huile », désignant « celui qui oint ». Mais il est également protecteur par exemple dans les batailles ou les voyages. Il présenterait peut-être un aspect agraire dans son association à Cérès/Astartè. Enfin il serait un dieu du destin.

A Bulla Regia où Apollon et d'autres dieux (Cérès, Pluton qui partagent son temple) sont qualifiés de *Dii Augusti* (A884), une tête colossale de Vespasien a été retirée du puits de la cour du temple⁶. Si cette localisation est originelle⁷, elle peut expliquer pourquoi ces divinités poliades de la cité ont été dites Augustes. Cet empereur contribua à la fortune de la ville en construisant ou restaurant la route Carthage-Hippone qui la traversait et promut la ville au rang de municipale⁸. Il se montrait ainsi comme l'émule et l'instrument des dieux dans ce bienfait et cette nouvelle fondation qui garantissaient à la cité un destin enviable. On pense que le temple servit de curie ; ainsi les décurions prenaient leurs décisions sous les auspices des dieux poliades et de l'empereur qui présidaient au destin de la cité.

Neptune Auguste : Avec 50 monuments épigraphiques dont 42 avec le titre auguste, Neptune est un dieu assez important en Afrique et l'un des plus qualifiés d'auguste.

La spécificité du culte de Neptune en Afrique où il est attesté épigraphiquement surtout à l'intérieur des terres, comme l'avait noté J. Toutain⁹, l'écarte de la fonction marine, primordiale dans le Neptune romain¹⁰. On peut supposer qu'il recouvre une ou plusieurs

2000, 426-428). L'abstention de fèves, de rapports sexuels devait favoriser les rêves oraculaires (Kleijwegt 1994). Saint-Amans 2004 142-146 penche aussi pour une *interpretatio* d'Eshmoun dans L'Esculape de Thugga.

¹ Sur le relief de Beja (Sebai 2011 ; Benseddik 2010b, 245-248) il tient un bâton au serpent et le volumen d'Asklepios. Le culte berbère précarthaginois du serpent a pu jouer un rôle dans l'*interpretatio africana* d'Eshmoun. Une divinité berbère des eaux guérisseuses a pu être identifiée soit à Eshmun/Esculape soit à Neptune (Benseddik 1997).

² Benseddik 1997, souligne la spécificité africaine de l'iconographie d'Esculape et d'Hygie, d'origine hellénique, signe d'attitudes religieuses propres à l'Afrique et d'un emprunt actif aux autres cultures.

³ Des sacerdoces publics d'Esculape et de Caelestis existent à Mustis, à Hr el Oust (Cadotte 2007, 196). Sur l'ensemble de ces associations, Benseddik 2010b, 256-269.

⁴ Ferron, Saumagne 1967/1968.

⁵ Les noms théophores puniques surtout (et néo-puniques) de Carthage témoignent d'un culte privé, familial envers un dieu particulièrement bienveillant dispensant la santé, la prospérité, le bien-être (Xella 1988).

⁶ Beschaouch & al. 1977, 131. Edifié en 34-35 le temple a été restauré ultérieurement (Vespasien?, Hadrien ?).

⁷ En fait beaucoup de statues viennent du forum voisin et ont été remises ultérieurement dans le temple.

⁸ Gascou 1982a.

⁹ Toutain 1917-1920.

¹⁰ Cette prédominance apparaît bien dans la numismatique impériale (Arnaldi 1994, 583-597). Néanmoins il arrive que le dieu marin (romain) soit honoré aussi dans l'intérieur des terres tel [*Neptunus*] Rex [*Pe*]lagicus *Augustus*) à Sufetula (A123 ; Khanoussi 2004).

divinités puniques ou berbères¹, bien qu'une telle identité soit délicate à déterminer. Certes le dieu apparaît parfois dans des villes côtières et il est alors soit le dieu romain, soit l'*interpretatio* d'une divinité phénicienne². C'est le cas à Lepcis Magna où Neptune pourrait recouvrir une divinité libyque agraire identifiée à une époque tardive au dieu phénicien *El gone ares* ('*L qn'rs*)³, « El, propriétaire (ou créateur⁴) de la terre », dieu identifié à Poseïdon à Palmyre et dans le Serment d'Hannibal et attesté à Lepcis⁵. Neptune a en effet ce caractère agraire dans la région des Syrtes (Pheradi Maius, Thapsus, Hadrumète⁶) et recouvre un dieu libyque à reconnaître sous le Poseïdon du lac Tritonis (Chott El Djerid) cité par Hérodote en compagnie d'Athéna et de Triton, divinités libyques interprétées⁷. L'existence d'un flamme de Neptune – titre rarissime pour le prêtre d'une divinité particulière - à Thysdrus souligne l'importance du dieu sans doute héritier d'une longue tradition préromaine. Mais hormis Lepcis et la Byzacène, et en dehors du Neptune côtier, dieu romain de la mer, le Neptune de l'intérieur des terres, bien plus populaire, attesté fréquemment à proximité d'une source⁸, parfois englobée et aménagée dans un complexe (Thermes, nymphées, temple des eaux)⁹ est le dieu des sources et par conséquent de la croissance agricole¹⁰. Patronage particulièrement important dans des régions souffrant de l'aridité! Il est si exclusivement le dieu des sources qu'il en a évincé les nymphes particulièrement absentes en Afrique¹¹. Cette fonction sans égale ailleurs s'explique si Neptune recouvre ici les innombrables génies berbères des

¹ Le Glay 1975, 141 parle d'assimilation après adaptation.

² Lipinski 1995, 116-120.

³ Levi della Vita 1959, 303. Le terme phénicien pourrait être la traduction, sous l'Empire, de Poseïdon Karpodotès qui désigne, à Thapsus, une divinité africaine des sources (Lipinski 1995, 390-393).

⁴ C'est l'interprétation de Ribichini 2004, qui voit en lui un dieu cosmique (avec des précédents mésopotamiens et mycéniens) demeurant dans les profondeurs de la terre (d'où surgissent les eaux) qu'il tirée de l'eau primordiale.

⁵ Cadotte 2007, 314-315, Benabou 1976, 356-359. Aussi Guey 1953, 356ss.

⁶ Les monnaies de Clodius Albinus originaire d'Hadrumète qui portait le titre de *Frugifera* représentent un dieu à tête radiée, muni du trident, du caducée et d'un épi de blé accompagné de la légende *Saeculo Frugifero* ; représentation à mettre en rapport avec des représentations d'un dieu identifié à Baal Hammon d'une stèle punique du tophet. Un dieu libyque aurait connu une interprétation punique en Baal Hammon et gréco-romaine en Poseïdon/Neptune (Cadotte 2007, 315). Neptune est d'ailleurs assimilé à Saturne, avec qui il partageait la fonction agraire, à Tleta-Djouama (*AE* 1900, 124) et à Ain Maja (*C* 8, 23343, *Dom(inus) et deus Neptunus*).

⁷ Cadotte 2007, 317.

⁸ Les sites thermaux portent souvent la dénomination d'Aquae traduit plus tard par Hammam (Pettenu 1998). Les sources non thérapeutiques sont aujourd'hui appelées Aïn.

⁹ Ce sont des monuments urbains mais ils sont situés à la périphérie des villes (Ben Baaziz 1996).

¹⁰ Ce que confirme le titre de *cremens* qui lui est attribué à Aïn Hédia et de frugifer à Thapsus et Hadrumète (Kaabia 2006/2008, 294-295).

¹¹ Arnaldi 2002/2004 ne relève que 16 textes contre 50 pour Neptune. Contrairement à Neptune elles ne cachent pas l'*interpretatio* d'une divinité préromaine (Bel Faïda 2000/2002, 1720, ne relève aucune épithète locale) et sont les déesses de sources non thérapeutiques.

sources¹ qui, par leur genre masculin ne pouvaient sans doute pas être identifiés à des entités féminines. A ce titre il favorisait la fertilité de la terre mais aussi dans le cas de sources thermales ou curatives, il pouvait s'avérer un dieu guérisseur².

Mars Auguste : Dans quelques rares cas Mars³ est l'*interpretatio romana* d'une divinité berbère, peut-être déjà interprétée par les Puniques. Tel est le cas dans la cité numide de Mididi (A97) où Mars est *deus patrius* avec des caractères guerrier et agraire⁴. Le caractère agraire d'un éventuel Mars indigène est souligné par son association à Saturne comme à Thurburbo Majus (*ILT* 255) ou à Ammaedara où deux inscriptions ont été trouvées dans le temple de Saturne (A754, 755). Ce dieu berbère a d'ailleurs pu être rapproché dans un premier temps du dieu punique Arish/Baal Hadad que l'on croit représenté en cavalier casqué sur des stèles de Salambô et qui serait l'Arès du Serment d'Hannibal⁵. A Thala, *castellum* militaire, puis pérégrin dans la dépendance d'Ammaedara, une stèle de la Tétrarchie ou du début du IV^e s. honore *Deus Patrius Mars Aug(ustus) Adsertor Libertatis* (A107). Mars peut être ici le dieu militaire romain honoré par l'ancienne garnison mais plus probablement une *interpretatio* d'une divinité indigène agraire et guerrière⁶ semblable à celle de Mididi toute proche, comme y invite le titre de *deus patrius*. Cette fonction explique d'ailleurs le titre d'*Adsertor Libertatis* qui fait probablement allusion à la promotion municipale tardive – sous la Tétrarchie ? - de Thala⁷, bienfait attribuable certes au dieu poliade mais aussi à l'empereur, d'où le qualificatif d'Auguste accordé au dieu.

A Bu Njem une épithète indigène, phénomène rare en Afrique, permet d'identifier Mars Canaphar, adopté par les soldats d'une vexillation, comme l'interprétation d'une divinité guerrière des Berbères dont le temple situé aux portes du camp souligne sa fonction défensive. Il présidait à des mystères si l'on en croit les dispositions architecturales de son temple de tradition indigène qui renfermait une salle à banquettes capable d'accueillir une trentaine de fidèles et une statue cachée⁸.

¹ Les *sacerdotes Neptuni*, tous membres de l'élite municipale, fréquents surtout en Numidie et dans les régions proches seraient les héritiers de ministres (préromains) du culte des génies libyques des eaux ultérieurement interprétés en Neptune (Arnaldi 2003).

² Dans les thermes d'Ain-el-Hmadna sur un autel de Neptune Aug. proche d'un bassin le dieu tient un baton autour duquel est enroulé un serpent (Ben Baaziz 1985b, 426-427). Sur le caractère guérisseur de Neptune et son rapprochement d'Esculape, Benseddik 2010b, 248-252.

³ Benabou 1976, 347-351.

⁴ Lipinski 1995, 398-399.

⁵ Le Glay 1975, 125-126. Cadotte 2007, 53-55. En outre Mars est représenté sur deux stèles à Caelestis à Mididi (Ben Baaziz 2000, 353).

⁶ Le panthéon de Thala est composé de divinités africaines agraires (Ben Abdallah 2000b, 10).

⁷ Ben Abdallah 2000b.

⁸ Rebuffat 1990, 143, Brouquier-Reddé 1992, 295, Camps 1990, 137.

Jupiter Hammon Auguste¹ : Muni des cornes de bélier, *Jupiter (H)Ammon* paraît être le résultat d'un syncrétisme entre un dieu bélier berbère et le dieu oraculaire égyptien *Ammon* (de Thèbes, de l'oasis de Siwa) assimilé à *Zeus* par les Cyrénéens. Etranger à *Baal Hammon-Saturne*, *Jupiter Hammon* est en Tripolitaine vénéré surtout par les tribus berbères (les Garamantes, les Maces), le long des pistes de caravanes. Il possède un caractère chthonien et guerrier (protection des pistes caravanières, dieu des légions de Tripolitaine ou d'origine africaine). Son temple en périphérie du camp de Bu Njem conférait au dieu une fonction protectrice. De tradition indigène, il est constitué d'une *cella* carrée enserrée dans un portique abritant une banquettes pour une quarantaine de personnes qui pouvaient participer à un repas rituel².

Castores Aug. : Des dieux maures Macurtam et Iunam leur ont été identifiés³.

Genii loci : A Timgad dans le temple de l'*Aqua Septimia Felix* dont la divinité principale était *Dea Africa* désignée sous le nom de *Dea Patria*, divinité de la terre libyenne, de la fécondité, une dédicace de la piscine associait Neptune, les Nymphes et le *Genius loci* Augustes (A1357). Il est fort probable que ce génie du lieu ne soit autre que la *Dea Africa* ou, en tout cas le génie indigène de la source auquel est venu se superposer et s'est identifié le *Genius Patriae*, soit *Dea Africa*⁴. Ces *Genii* doivent être la dénomination latine de petites divinités tutélaires locales berbères. Tel le *Genius loci Aug.* honoré sur la falaise de Kef el-Masa (II^e s.) sur le territoire des Musulames, par des *contubernales Magarensium* (A744), probablement une milice recrutée dans la tribu des *Musulami Magarenses* et originaire de Magara (Hr Mager à 20 km au sud) pour sécuriser les grands domaines privés et impériaux de la région contre les incursions des tribus transhumantes⁵.

d) Divinités féminines

Les Cereres Augustes : Mentionnées sur pas moins de 88 documents, 116 si on y ajoute *Tellus*, ces déesses reçoivent 34 fois le titre d'augustes (soit 29,31 %).

Le pluriel si fréquemment employé en Afrique, contrairement aux autres provinces, pour désigner ces déesses renvoie aux divinités thesmophores grecques Déméter et Korè

¹ Rebuffat 1990, 139-140, Brouquier-Reddé 1992, 255-265, et 1990.

² Rebuffat 1990, 143.

³ Lipinski 1995, 399-404.

⁴ Hamdoune 2005.

⁵ M'Charek 2006b, Kallala 2006, voyait plutôt dans ces *contubernales* un collège de travailleurs transhumants.

introduites officiellement de Syracuse à Carthage en 396 a.C.¹. De là leur culte se répandit sur le territoire de la métropole puis en Numidie où les rois Massyles le favorisèrent pour développer l'agriculture². Cérès parfois nommée seule est Korè alors que Déméter est identifiée à *Tellus (Genitrix)* et *Terra Mater*³ ; le pluriel désignant la dyade Mère-fille⁴. Leur association à Pluton (5 cas)⁵ s'explique bien dans ce contexte grec⁶ mais leur intégration au panthéon punique fut tel qu'on a pu les considérer comme des déesses puniques ou africaines⁷, d'ailleurs rapprochées tardivement d'Astarté⁸. Mais certains indices plaident pour l'*interpretatio*, en Numidie, d'une divinité libyco-punique à l'image de cette *Varicala* associée à Pluton à Vaga⁹. Le pluriel est un indice clair d'*interpretatio* ; il est plus difficile d'interpréter le singulier¹⁰. Quelle que soit son origine, *Ceres*, *Tellus*, ou les *Cereres* revêtent en Afrique un caractère chthonien qui en font des déesses de la fertilité si importante dans les riches plaines céréalières, grenier à blé de Rome¹¹. Mais elles sont aussi des protectrices des morts. Leur fréquente qualification d'*Augustae* peut s'expliquer par le rôle de

¹ Cadotte 2007, 343-361. A Carthage le culte se renforça lors de la fondation de la colonie césarienne qui adopta précisément comme comput l'ère des *Cereres* (dès 40-39). Auguste profita alors de la grande popularité des *Cereres* (Février 1976, 309). Voir aussi Lipinski 1995, 374-380, Le Glay 1975, 136-137, Picard 1954, 98, « Nouveaux documents sur le culte des *Cereres* » 251-252.

² Il est attesté, à l'époque de Jugurtha, à Vaga où les fêtes revêtaient des aspects sexuels propres à stimuler la fertilité (la « nuit de l'erreur » des Berbères en aurait hérité) (Carcopino 1941, 22-37).

³ Gesztelyi 1972, Picard 1957, 251-252, Bel Faïda 2008b.

⁴ Les cartes de répartition de Cérès, *Cereres*, *Tellus* coïncident (Cadotte 2007).

⁵ Poinssot 1959, Picard 1957.

⁶ Ainsi à Thugga le temple de *Tellus Augusta* restauré en 261, possédait trois *cellae*, les deux *cellae* latérales accueillant Ceres-Korè et Pluton-*Genius Civitatis* (Saint-Amans 2004, 198). L'édifice originel remonterait à 50-100 (Bel Faïda 2008b).

⁷ Attestation des *Cereres punicae* (*AE* 1951, 55, Mactar) et de *Ceres africana* (Tertullien *Ad uxorem*, I, 6 & *De exhortatione castitatis* 13 ; Audollent 1901, 392-394). C'est ce que montre la dédicace d'une *aedem sacram Mibilis Cererum* par les magistrats (suffètes) de la *civitas Sivalitana* (Ben Abdallah 1996, 11). La fréquence du *cognomen Cerealis* est un autre signe. Selon Carcopino 1941, 16-19, les *Cereres Punicae* seraient les déesses agraires syracusaines et les *Cereres Graecae*, les déesses éleusiniennes arrivées plus tard par Alexandrie. En réalité la distinction est difficile à établir ; on peut envisager une évolution chronologique (Saint-Amans 2004, 104).

⁸ Cérès est associée à Eshmun/Apollon, à Eshmun/Esclape – dont Astarté est la parèdre habituelle – à Liber/Shadraba à Mactar et dans sa région et il existe des sacerdoces communs de Tellus et Esclape ou d'Esclape et Caelestis (Mustis). Cérès ou Tellus sont dites *dominae* comme Caelestis (Cadotte 2007, 356, 358-359).

⁹ Les noms de plusieurs déesses berbères comprennent la racine *Var* (contra Lipinski 1995, 383, qui voit en *Varicala* un qualificatif de Pluton). *Ceres Maurusia* (et aussi *Tellus Gilvae*) est attestée; Cérès est liée aux *dii Mauri* (Cadotte 2007, 357).

¹⁰ A Carthage le culte de Cérès a été établi lors de la fondation coloniale césarienne en 44 a.C. date du début de l'ère des *Cereres*, et desservi par les *sacerdotes Cererum*, choisis parmi les notables. Mais un glissement a dû se produire du culte romain de Cérès au culte africain des *Cereres* puisque un *sacerdos Cererum* est attesté en 86 (130 de l'ère des *Cereres*) (Gascou 1987).

¹¹ Pour le lien du culte de Cérès et Tellus avec la colonisation agricole et l'Annone, Bel Faïda 2006/2008; A Madaure une dédicace à Tellus Aug. a été trouvée dans le quartier des huileries (*AE* 1925, 40). Voir aussi Aloui 2008. Les déesses sont liées par le mythe au cycle de la végétation auquel font écho les fêtes (Thesmophories) et les caractères des prêtresses, les *sacerdotes magnae*, vieilles et chastes (Drine 1994).

l'empereur comme fournisseur du blé annonaire à Rome et créateur de statuts d'exploitation (*lex manciiana...*) favorisant la mise-en-valeur de la terre et sa productivité.

Sur les 31 *Ceres* ou *Cereres* Augustes, 15 seraient africaines et pour 5 autres la probabilité de la même identité est forte. La déesse romaine est plutôt honorée au début de l'empire (en liaison avec les livraisons de l'annone) ; la déesse africaine s'impose avec les progrès de la romanisation (honorée par des notables Africains romanisés, dans un culte officiel, par des femmes aussi) au II^e s. et avec des caractères agraire et chthonien marqués.

Vénus Auguste : Vingt-huit sur 1569 dieux augustes mais 60,86 % des invocations à Vénus utilisent le titre Aug... On peut envisager que Vénus (avec d'autres déesses) ait recouvert en Afrique la déesse phénicienne, Astartè¹, la « Dame » (*rbt*), à la personnalité très riche et complexe. Astartè est à la fois une déesse chasserresse et guerrière, céleste et marine, déesse de l'amour et de la fécondité, protectrice de la maison royale et de cités. Aussi les possibilités d'*interpretatio*² sont multiples et on a recouru à plusieurs déesses gréco-romaines pour rendre tous les aspects de la déesse phénicienne. A Carthage Astartè se cache sous Junon Caelestis surtout mais aussi sous Vénus³ ; il en est de même sur son territoire ainsi à Thuburbo Majus où Vénus Aug. est honorée dans l'enclos de Caelestis (A391) ou à Sufetula (A125). L'Astartè sicilienne d'Eryx, interprétée en Vénus Érycine⁴ est présente à Sicca Veneria, ville qui porte son nom, et dans la région voisine⁵. Vénus recouvre la déesse dans le nord de la Numidie. Ailleurs la présence d'un substrat libyque, celui de l'Athéna/Minerve du lac Tritonis a privilégié son interprétation en Minerve (Sud Byzacène, El Jem, Tripolitaine, région de Thugga). Astartè, syncrétisée avec une déesse libyque (poliade : déesse tourelée

¹ Cadotte 2007, 201-252. Astartè, déesse tutélaire et poliade, protectrice du roi à Tyr et Sidon, est bien attestée à Carthage (très présente dans l'onomastique) où elle a cédé la fonction poliade à Tanit. Elle s'est adaptée au monde colonial punique sans monarchie, comme déesse de la fécondité, du bien-être, de la guerre, de la navigation et de l'Au-delà, parèdre d'Eshmun et de Melqart, symbole des racines phéniciennes (Bonnet 1994). La Junon africaine de l'Enéide serait en fait Astartè (Bonnet 1994), assimilée à cette déesse dans la zone d'influence de Carthage (Cadotte 2007, 201). Caelestis ne serait autre qu'Astartè (Lipinki 1995, 147-154). *Venus Adquisitrix* a été considérées comme une déesse de la fécondité interprétée, mais ses fidèles appartenant tous au service des finances (*IV Publica Africae*) il est préférable d'y voir une divinité patronne de ces services (Lengrand 1998, 964).

² Cas d'assimilation après adaptation pour Le Glay 1975, 142.

³ Un sanctuaire de Venus-Astartè cotoyait celui de Saturne-Baal dans le grand complexe religieux s'étendant entre la colline d'El Hobsa et le port rectangulaire, à l'emplacement de l'ancien tophet punique qui abritait les cultes de Baal et Tanit. Au sommet de la colline devait se trouver, à l'époque romaine, le lieu de culte de Caelestis dont Venus-Astartè pouvait être l'un des aspects. Il est possible que cette Venus-Astartè ait recouvert aussi Venus Erycine qui est dite Auguste dans une dédicace de Carthage et que la prostitution sacrée propre au culte de la déesse ait existé dans ce sanctuaire proche du port de Carthage (Hurst 1999, 54-57).

⁴ Grande Mère méditerranéenne de la fécondité (des hiérodules dans son temple), sans parèdre, souveraine des Elymes (Mamuri 1963, 79 ; Moscati 1968, 91-94; Beschaouch 1981, 105; Picard 1957, 49).

⁵ Elle quittait Erice pour Sicca neuf jours par an. Le sanctuaire de Sicca aurait abrité la prostitution sacrée comme celui d'Eryce. Venus Erycine est aussi attestée à Carthage et à Thibilis (Zucca 1989).

sur les monnaies) se dissimule peut-être sous Virtus/Bellone en Numidie¹. Mais partout où est attesté le culte d'Astartè, on retrouve des dédicaces à Vénus²! A Mactar Vénus Aug. peut recouvrir une déesse numide³. Elle s'affiche d'ailleurs avec des parèdres inhabituels, eux-mêmes interprétations de dieux phéniciens ou libyques : Liber Pater (Shadraba/Eshmoun ; Liber assimilé à Apollon à Lepcis Magna), ce qui souligne son aspect nourricier (la grenade sortant d'une corne d'Abondance est son attribut sur les stèles « de la Ghorfa »), Mercure (Baal Addir).

D'autres déesses, interprétations d'Astartè : Minerve est le plus souvent invoquée en Afrique comme membre de la triade capitoline ou patronne de collèges militaires. Avec quelques exceptions. Minerve est en effet patronne de Thysdrus, où elle recouvre l'Athéna libyque d'Hérodote⁴. Sur son territoire elle est invoquée en tant qu'Auguste à El Haouaria (A31) dans un sanctuaire rural frontalier, objet d'un litige entre Thysdrus et Hadrumète protégée, elle, par Neptune. Le procès fut gagné par les Thysdritains et une mosaïque du même lieu représentant la dispute d'Athéna et de Poseïdon en conserverait le souvenir⁵. Minerve Auguste exprimerait bien la puissance protectrice de la déesse poliade dont l'empereur (ou son gouverneur) aurait été l'instrument dans cette affaire favorable aux Thysdritains. En lui dédiant cette stèle, *Q. Aurelius Florentius* et *Aurelia Afrodite* reconnaissent cette double protection qu'ils invoquent pour leur propre famille sans doute possessionnée dans la région. A Thugga aussi la Minerve Auguste qui occupe le sanctuaire hors les murs est une *interpretatio* d'Astartè⁶. *Virtus Bellona* est l'*interpretatio* d'une déesse guerrière numide protectrice, proche de Minerve⁷. Diane Auguste est parfois une déesse berbère interprétée du fait de son titre de *Diana Aug. Maurorum* et de ses associations à *Caelestis* (Carthage), *Liber* et Cérès (Mactar)⁸.

¹ Ailleurs c'est Cybèle comme à Thibilis (*ILAlg* II, 4648) où les caractères agraire et chthonien d'Astartè se retrouvent dans les assimilation de Cybèle à Terra Mater Aerecura (*ILAlg* II, 4647, 4646).

² Parfois avec le titre de dea signalant une divinité indigène sous-jacente ou de *domina*, traduction du titre punique *rbtn* « dame ». Dans A908, il ne faudrait cependant pas lire *Veneri Aug(ustae) domin[a(e)]*, mais *Domin[i]* (contra Cadotte 2007).

³ Cadotte 2007, 201-252.

⁴ Née du lac Triton ou Maddensis lacus (i.e. le chott El Jerid), elle est à la fois guerrière et déesse de la fécondité. Une fête initiatique annuelle des *Parthenoi* liée à ce lac permettait à la déesse de transmettre la fécondité aux jeunes filles (Ribichini 1978) Voir Marmouri 2008 ; supra p. 512; Lipinki 1995, 404-405.

⁵ Le récit dans Frontin *De controversiis* 2, p. 57 (éd. Lachmann) ; Hanoune 2002/2003 ; la mention d'*agalmata* dans la dédicace renverrait aux statues de Minerve et de ses deux parèdres thysdritains, Apollon et Mercure.

⁶ Cadotte 2007, 235-236.

⁷ Cadotte 2007, 244-250. P. ex. à Hr Kramet (A719), Théveste (A788), à Cirta ? (A1095 ; *Honoris, Virtutis Aug(ustis/arum)*), Timgad (A1350, associée à *Magna Mater, Apollo divinus, Attis*), Sétif (A1542).

⁸ Le Glay 1975, 129. Il est possible que la Diane Auguste d'Agger à 30 km de Mactar où Diane est présente soit une divinité interprétée (Ladjimi Sebai 1998, 66). Enfin *Bona Dea* pourrait bien être l'*interpretatio* (sans preuve) d'une divinité inconnue à Mactar (A80) et Sila (A1138 ; Cadotte 2012, 133).

C - Divinités indigènes

1 - Les *Dii Mauri*

Au terme d'une étude approfondie G. Camps¹ arrive à la conclusion que les *dii Mauri* ne sont autres que la multitude des génies et dieux berbères individualisés. Regroupés de manière plus pratique en une même collectivité, aucun n'était oublié et cette dénomination évitait d'utiliser leurs noms compliqués et imprononçables, notamment pour un Romain. En effet le recours à l'expression *dii Mauri* est le fait des militaires et fonctionnaires romains (81,25 %), désignant ainsi des dieux indigènes inassimilables et vierges de toute *interpretatio romana*, que les autorités se devaient cependant de se concilier²: loin d'être la manifestation d'un patriotisme berbère³, les dieux maures recevaient un culte officiel⁴. En revanche l'invocation des dieux maures, regroupés ou non en véritables panthéons locaux, est le fait de civils, magistrats ou particuliers, d'origine africaine (82,5 %). Ont ainsi reçu le titre d'Auguste les dieux maures suivants :

- *Aulisua* dont le nom renferme la racine berbère *AWL*, « veiller sur », serait un dieu de la fertilité, un grand dieu peut-être à associer à la *gens* des Bavares occidentaux⁵. Qualifié d'*invictus* il a peut-être un caractère guerrier, ce qui expliquerait son adoption comme patron par l'*ala exploratorum Pomarensium*⁶. Mais un texte de Volubilis (A1581) le met indirectement en contact avec Hercule par la représentation d'une massue et avec *Consus*, par la date de la dédicace, le 21 août, correspondant aux *consualia*, et la représentation d'un cheval ; ces identifications permettent d'attribuer au dieu un caractère agraire.

- *Bacax* est honoré annuellement dans sa grotte du Djebel Taya par des graffitti peints par les *magistri pagi* des bourgades voisines de Doth... et surtout de Thibilis et attestées uniquement entre 210 et 284. Ce dieu attaché à la grotte qui devait avoir des

¹ Camps 1990, reprenant *id.* 1954, et répondant aux critiques de Benabou 1976, 309-330.

² Ou simplement les reconnaître car elles étaient les divinités des Africains de plus en plus nombreux dans une armée recrutée sur place au III^e s. (Benabou 1976, 327 ; Sebai 254-255).

³ Fentress 1978.

⁴ Camps 1990, 151-153. Le terme de « Maure » finit par désigner tous les Africains non romanisés, supplantant les dénominations de Numides, et conservant au III^e s. leur organisation en tribus dirigées par des *principes* ou des rois. Aussi Gros Lambert 2012 191-195.

⁵ Camps 1990, 134-145. Lenoir 1986. Brouquier-Reddé 1994 montre qu'à Volubilis on offrait à ce dieu des monuments décorés comme ceux de Saturne. Sur l'un d'eux (*IAM* 2, 879) figure un Hercule avec la léonté tenant deux épis, associé à un cheval sur une autre face du monument; ce serait une représentation d'*Aulisua* qualifié aussi d'*Invictus* et de *sanctus*, ce qui souligne son importance. Le dieu devait avoir un sanctuaire hors de l'enceinte de Volubilis et plusieurs stèles anépigraphes devaient le concerner; Il proviendrait d'Altava où il était sans doute le dieu des tribus Bavares (et Baquates ?) en relation étroite, par des pistes, avec Volubilis. Un Hercule indigène tel *Hercules Irsitis* à Aïn Regada devait exister en Tingitane et Césarienne.

⁶ Birley 1978, 1525.

fonctions agraires et chthoniennes¹ était certainement le *genius pagi* à une époque où les communautés intégrées à la Confédération cirtéenne n'avaient pas encore de statut privilégié. Le dieu choisi probablement pour sa capacité à unir les populations berbères agricoles et pastorales recevait de la part des mandataires de ces communautés un culte tout à fait officiel. A des dates voisines du 31 mars et du 1^{er} mai soit au début du printemps, et sans doute lors de l'entrée en charge des magistrats, ces derniers se rendaient à la grotte pour des cérémonies officielles, peut-être à l'occasion d'un pèlerinage populaire, au cours desquelles était peinte l'inscription annuelle. Tout contribue à faire de *Bacax* le *genius Pagi*. Ainsi les élites, dotées déjà de la citoyenneté romaine, s'efforçaient d'acculturer les indigènes, en les groupant autour d'un culte commun, que l'on rattachait de surcroît au culte impérial au moyen du titre *Augustus* attribué systématiquement au dieu. Ainsi pouvait-on anticiper la promotion au statut municipal obtenu vers 268, date à laquelle apparaissent les premiers *duoviri*. Fait notable, après l'accession au rang de municipes, Thibilis se dote de cultes officiels installés dans le centre civique et la grotte n'est plus officiellement fréquentée ; les inscriptions se târissent². Or il ne semble pas qu'une interprétation du dieu ait été réalisée. Sans doute perdura-t-il sous la forme de dévotions privées et la grotte ne fut plus fréquentée que par des particuliers. Peut-être faut-il donner le nom de *Bacax* à une divinité de Tiddis, proche de Thibilis, connue par sa seule initiale et vénérée par des *commensani* en compagnie d'une autre divinité indigène également dans une grotte sanctuaire : *B(acaci ?) A(ugusto) s(acrum) e(t) Domino, Dom(i)(no) Midon A(ugusto)*³.

- *Baldir, Baliddir* : Le nom phénicien du dieu désignant le « Seigneur de la claie » - soit l'aire à battre - comme un dieu agraire, a pu recouvrir dans la région de Cirta une divinité berbère, un dieu « vivant » aux pouvoirs étendus⁴. Ce dieu libyco-punique était d'ailleurs *deus patrius* de Sigus.

- *G.D.A.* : Le « G », qui peut signifier *Genio*, serait peut-être l'initiale de la divinité locale *Gidabba*⁵ qui est en même temps le nom du djebel Chettaba. Il est honoré - comme

¹ Le caractère sacré des grottes ouvrant sur le monde souterrain des génies (relayés ultérieurement par les djnoun) et des morts est ancien (Benabou 1976, 270). Elles sont le domaine particulier du serpent (considéré plus tard comme le roi des djnoun). Ces génies-serpents remontant à l'époque pré-romaine appartiennent aux croyances naturistes berbères et se sont enrichis au contact de divinités romaines dotées de l'attribut du serpent: ils sont à la fois protecteurs, guérisseurs et garants de la fécondité (Le Glay 1957). C'est ce que furent peut-être *Bacax* et le *G.D.*, génies des grottes de Taya et Es-Zemma. Voir aussi Berthier 2000, 409-413 pour les grottes de Tiddis : la montagne est sacrée ; l'escalader ou pénétrer dans ses grottes permet de se rapprocher de la divinité.

² Cid Lopez 1987, pour qui *Bacax* a pu recouvrir plusieurs génies des populations berbères voisines ; Camps 1990, 135, qui note l'existence de *Bacax* dans l'onomastique africaine.

³ *ILAlg* II, 3570, trouvée aux thermes de *Cocceius* mais provenant d'une grotte voisine. Les 14 *Commensani* ont une onomastique punique ou libyque (Berthier 2000, 411-412).

⁴ Camps 1990, 135-136. Le Berbère offre un verbe *edder-idir* signifiant « vivre » et l'anthroponyme *Ider*.

⁵ La restitution *Giddaba deus Aug.* est sans doute imprudente ; ce serait plutôt *Genius D... Aug* (Camps 1990, 139).

Baccax - dans une grotte de cette montagne par un magistrat annuel de la *civitas* voisine (*castellum* ?) de Phua, qui chaque année va y célébrer un rite et y inscrire un graffiti pour assurer le salut de la communauté pour l'année.

- *Vanammon* : Le nom du dieu vénéré à Bu Njem signifie « fils d'Ammon ». Il pourrait s'agir du dieu berbère guerrier Gurzil connu comme tel (Corippe II, 109-111) et attesté sur le territoire des Maces. Son temple de tradition indigène se réduit à un socle carré dont l'étage renfermait la statue du dieu¹. Sa situation en périphérie en fait un dieu protecteur du camp.

2 - Autres

Bien d'autres divinités relèvent de cette catégorie mais il est difficile d'en connaître la nature exacte. Sans doute peut-on les considérer comme des divinités tutélaires de lieux ou de tribus avec des pouvoirs guerriers et salutaires². Notons la présence de *Medaurus* : cette divinité guerrière dalmate, divinité poliade de Risinum³, a été introduite en Afrique par des unités illyriennes et si on le rencontre dans l'*asclepieium* de Lambèse qui regroupe autour d'Esculape des divinités salutaires, c'est précisément que sa force lui permet de procurer le salut.

Conclusion du chapitre V

L'augustalisation ne se contente pas de faire de l'empereur le médiateur des seuls dieux romains auprès des seuls citoyens romains dans les colonies, images provinciales de Rome, dans les municipes, où ces dieux, marqueurs d'identité romaine, devaient être dans

¹ Rebuffat 1990, 142 .

² *Chalimax* (Camps 1990, 138), *Damio*, divinité peut-être associée à Cérès (Camps 1990, 138), *Draco* (culte du serpent dans Le Glay 1957), *Haos* (le dédicant se dit *sacerdos* initié, sans doute pas d'*Haos* mais de Saturne, Benabou 1976, 302-302), *Ieru* (divinité astrale (la « lune » en berbère; Camps 1990, 140), *Lilleus* (dieu rapproché de *Thililua*, une des divinités de Magifa ; la racine berbère *lilu* signifie « brillant, propre » ; Camps 1990, 141) ; il serait lié à l'eau (Benabou 1976, 290 ; Lipinski 1995, 393), *Macurgum* (Benseddik 2010b, 245-248), *Monna* (nom porté par un grand nombre de femmes ; Camps 1990, 143), *Montius* (Camps 1990, 143), *Genius Sesase* (associé en tant que divinité principale à *Mercurius Sobrius* et à *Pantheus Aug* à Thuburnica dont il est le génie local ; Camps 1990, 143), *Tanans* (ou *Genius Tanantis*) (il y a de fortes chances qu'il s'agisse d'une divinité africaine ; l'éponyme *Tanan* se retrouve dans le nom d'une tribu berbère du sud du Maroc ; il est possible que *Tanan* soit un dieu ou une déesse libyque ancêtre d'une tribu berbère ou un ancêtre royal de la tribu divisée ; Dupuis-Morizot 1991, 371-373, 7) ; un village proche est nommé Tahanant (Morizot 1997), *Vanamon* (voir Jupiter Hammon ; d'après la situation de son temple en périphérie du camp de Bu Njem il exerçait une fonction défensive), *Varricala* (qualificatif de Pluton plutôt que divinité distincte, Camps 1990, 144 ; contra Cadotte 2007).

³ *Ant. Afr.* 30, 2014, 73-84.

leur élément naturel. L'augustalisation fait aussi de l'empereur un intermédiaire des divinités romaines et des divinités locales pour tous les sujets de l'Empire.

Les lois coloniales et municipales laissaient une large initiative aux autorités locales dans le choix de leur calendrier religieux et donc de leur panthéon, prescrivant seulement des pratiques du culte impérial substitué au culte capitolin. Cette autonomie était encore plus vraie dans les *civitates peregrinae*, les plus nombreuses au début de l'Empire. La règle, on le sait, était de respecter les *dii patrii*, les dieux des pères qui faisaient sens localement¹ (Festus 146 L, Gaius). Or il restait partout dans l'empire et notamment en Occident une multitude de divinités préromaines avec leurs noms, leurs particularités, étroitement liées aux populations locales, jadis étrangères à l'empire. Ces dieux au fort enracinement local, adoptant, sous l'effet de l'acculturation et d'une recomposition identitaire, un nom romain, mais pas toujours, devenaient aptes à recevoir le titre d'Auguste, à entrer dans la synergie particulière liant l'empereur aux dieux. La nature même du polythéisme romain, souple et tolérant, le principe d'autonomie des cités, le permettaient certainement et le choix demeurait donc ouvert.

S'il est facile d'identifier les dieux indigènes, il l'est beaucoup moins de découvrir des dieux locaux, héritiers de traditions ancestrales sous des noms divins entièrement romains². Et pourtant l'*interpretatio romana*, phénomène à double sens, parfois mis en doute, est à l'œuvre partout et a pour effet de multiplier les échanges de traits entre dieux romains et locaux qui s'associent ou fusionnent. Au moyen de divers critères nous avons tenté d'identifier ces dieux interprétés. Il ne reste plus beaucoup de traces du phénomène dans une Hispanie du sud et de l'est très anciennement romanisée. On peut mieux le percevoir dans l'espace gallo-germanique et breton ainsi que dans les espaces danubien et africain. En Bétique Hercule Auguste peut recouvrir parfois Melqart gaditain sans parler d'autres dieux susceptibles d'hériter de divinités indigènes (Mars Singilis, Diane-Tanit...). En Gaule et Germanie, ici ou là, Mercure est-il Lug et Mars, Teutatès ? Apollon serait-il Borvo et Jupiter, Taranis ? En tout cas nombre d'entre eux semblent les protecteurs, les dieux poliades d'une cité, d'un pagus, - d'un vicus sans exclure d'autres fonctions – et sont donc essentiels à la cohésion et à la concorde d'une communauté. Dans le secteur danubien il semble que Diane et Silvain soient des interprétations locales en Dalmatie et aient un fort ancrage local comme aussi Silvain en Pannonie. En Dacie l'*interpretatio* n'est pas décelable dans une province récemment conquise et submergée par une colonisation notamment occidentale qui a introduit des dieux interprétés

¹ Sur ce problème, Ando 2007. Sur le caractère local de la religion romaine, Mellor 1992.

² La distinction entre dieux romains et interprétés est certes difficile (Mac Mullen 1987, 7 ; Scheid 2006a ; Le Roux 1998, 346 et *id.* 1992, *id.* 1995a 126. L'une des caractéristiques de la religion romaine et des religions antiques en général est le respect des dieux des Ancêtres (Scheid 2001a).

de ses lieux d'origine (Gaulois, Dalmates, Africains). En Afrique l'*interpretatio* est très riche et concerne des dieux très importants comme Saturne-Baal Hammon, Caelestis-Tanit, Mercure-Baal Addir et bien d'autres comme Liber-Shadraba, Hercule-Melqart, Esculape-Eshmoun...

Ces cas d'interprétations ne signifient nullement une résistance larvée à la domination romaine mais au contraire une forme d'intégration des dieux parallèle à l'intégration onomastique des hommes. D'ailleurs le fait même que partout des dieux indigènes – certes peu nombreux – puissent être engagés dans l'augustalisation prouve bien que, eux aussi, sont intégrés dans le panthéon romain. *Andarta* ou les *Matres* en Gaule, *Latobius*, *Adsalluta*, *Latra*, *Sedatus* dans les provinces danubiennes, les *dii Mauri* en Afrique continuent à exercer leur protection sans avoir à passer par le filtre de l'*interpretatio romana*. Mais cette fonction ils la remplissent désormais en coopération avec l'empereur et méritent donc de recevoir le titre d'Augustes. Dans sa démarche d'augustalisation le provincial d'Occident a-t-il privilégié les dieux de Rome ou ceux de sa petite patrie, interprétés ou non ?

Chapitre VI : Diversité régionale et absence de focalisation sur les dieux de l'Etat

Après cette tentative d'analyse de l'identité et des fonctions des divinités, est venu le temps d'esquisser un bilan qui contribue à éclairer la nature de l'augustalisation et à confirmer ou infirmer certains aspects envisagés dans la première partie. L'acculturation politique que suppose celle-ci se double-t-elle d'une acculturation religieuse perceptible à travers le choix des dieux à qui le titre d'Auguste est conféré ? La réponse a été largement amorcée plus haut et on trouvera l'analyse, inscription par inscription, dans les tableaux 1 à 5 de l'Annexe II. Mais la synthèse des résultats dans des tableaux statistiques¹ nous permettra de saisir plus précisément et plus globalement la réalité.

¹ Nous avons retenu dans nos statistiques des inscriptions dans lesquelles le titre Auguste n'est pas absolument assuré du fait de la mutilation de la pierre mais hautement probable en raison du libellé (ainsi une lacune de caractères entre le nom du dieu et « *sacrum* »), du contexte épigraphique (toutes les autres dédicaces du site portent le titre ; p. ex. en Afrique le Saturne Auguste des grands sanctuaires (Bou Kornine, Dj. Djelloud, Thibilis) ; les *Genii* des grottes (Taya, Es-Zemma). Nous restaurerons le nom du dieu disparu dans une lacune ne laissant subsister que *Aug.*, lorsqu'un relief permet de l'identifier. Dans les listes de divinités affectées d'un seul terme *Aug.* placé en fin de liste, nous estimons qu'il qualifie tous les dieux de la liste et non le dernier (avec une exception peut-être lorsque la triade capitoline rarement augustalisée fait partie de la liste (seule Minerve est en général augustalisée). Dans le cas d'appositions il est probable qu'il y ait assimilation entre les deux divinités et nous attribuerons le titre Auguste à la première divinité citée. Mais il n'est pas sûr, dans le cas de *IOMSaturnus*, que les dieux soient assimilés. Ils sont parfois demeurés des dieux différents juxtaposés.

I - Des hiérarchies divines différentes selon les provinces

On voit (Tab. 6, Ann. II) que les occurrences du titre Auguste se dispersent sur un pannel très étendu de divinités. Mais la plupart d'entre elles ne reçoivent qu'une ou deux fois le titre impérial¹. Neuf dieux à noms latins² différents reçoivent l'épithète Auguste dans les Îles méditerranéennes, 43 en Hispanie, 36 dans les Gaules, les Germanies et la Bretagne, 59 dans les provinces danubiennes, et 85 en Afrique. La différence numérique entre les secteurs provinciaux tient à la base documentaire inégale de chacun de ces secteurs³. Des dieux augustes qui semblent peu nombreux dans certaines provinces peuvent, en revanche, recevoir des hommages sensiblement plus élevés dans la province voisine, ce qui ne peut manquer d'être significatif.

Le tableau ci-dessous (Fig. 12⁴) présentant le classement des dix premières divinités augustes de nom latin par secteur provincial, précisé par les tableaux de classement selon le nombre d'occurrences (Ann. II), nous permet de constater que la hiérarchie des dieux augustes varie grandement d'un secteur provincial à l'autre. C'est, semble-t-il, le signe que les choix sont décidés localement en fonction des sensibilités de la région et non imposés d'en haut avec le souci de promouvoir une « politique religieuse » impériale.

L'autre observation qui nous retiendra est la nature des divinités de tête. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre les divinités de l'Etat ou de l'empereur ne sont pas toujours au premier rang. Ainsi *IOM* serait plutôt en milieu ou en fin de liste... Certes en Hispanie les divinités choisies semblent correspondre à celles de l'idéologie impériale : Mars, Vénus, Apollon, les Lares Augustes, des vertus augustes (*Victoria, Pietas, Fortuna*) ; mais Mercure Auguste, dieu des affaires, venu au second rang ne rentre pas dans le schéma. En revanche en Gaule-Germanie (Mercure, Mars, Apollon, les Nymphes, Tutela, Diane), dans le secteur danubien (Silvain, Diane, les Nymphes, les *Nutrices*), en Afrique (Saturne, Mercure, Caelestis, Neptune, Pluto) beaucoup des divinités du groupe des dix premières sont

¹ Les dieux différents recevant moins de 5 mentions sont au nombre de 34 en Hispanie, 47 dans les Gaules, Germanies, Bretagne, 50 dans le secteur danubien, 74 en Afrique.

² La liste des dieux indigènes est donnée au-dessous du Tab. 6, Ann. II : 26 en Afrique, 3 en Hispanie, 24 en Gaules, Germanies, Bretagne, 19 dans les provinces danubiennes.

³ 2755 mentions de dieux dont 195 en Hispanie, 320 en Gaules, Germanies et Bretagne, 651 dans le secteur danubien, et 1619 en Afrique. Les mentions utilisables (2673) étant respectivement : 195, 309, 626, 1543.

⁴ Pour les chiffres bruts, se reporter au tab. 6, Ann.II).

certainement interprétées ou ont une signification locale très forte et disputent vigoureusement les premières places à des divinités idéologiques romaines¹.

Néanmoins le taux d'augustalisation (tab. 7, Ann. II) conduit à un classement différent²: si l'on ne tient compte que des dieux dont les occurrences sont assez nombreuses (40 et plus en Afrique, 25 et plus ailleurs), on constate que ceux pour lesquels on a recours plus volontiers à l'augustalisation sont en Afrique: Victoire, Mercure, Caelestis, Saturne avec près ou plus de 80 %, Mars, Minerve, Neptune ?, Fortune, Vénus ensuite autour de 60-70 %; en Hispanie : Vénus atteint presque 60 %, Victoire, Apollon, Mercure ont un peu plus de 40 %, Mars, Minerve, Fortune autour de 30 %; en Gaules, Germanies, Bretagne : Victoire (42 %) distance maintes divinités situées entre 15 et 25 % : Isis, les Nymphes, Mercure, Diane,

HISPANIE		GAULES, GERMANIES, BRETAGNE		PROVINCES DANUBIENNES		AFRIQUE	
Mars	1	Mercure	1	Hercules	1	Saturne	1
Vénus	2	Mars	2	Silvanus	2	Mercure	2
Mercure	3	Victoria	3	Diana	3	Victoria	3
Victoria	4	Apollon	4	Fortuna	4	Caelestis	4
Lares	5	Nymphae	5	Nemesis	5	Minerve	5
Apollon	5	IOM/Jupiter	6	Nutrices	5	Mars	6
Fortuna	7	Lares	7	Nymphae	7	Neptune	7
Pietas	8	Tutela	7	Victoria	7	Gen.civ....	8
Minerva	8	Silvanus	7	Liber Pater	9	Fortuna	9
Hercule	10	Fortuna	10	Mars	10	Pluto	10
Diana	11	Diane	11	Aesculapius	11	IOM/Jupiter	11
Salus	11	Isis	12	IOM/Jupiter	11	Libar Pater	12
Silvanus	11	Iuno	13	Minerve	13	Hercules	13
Aesculapius	14	Maia	14	Mercure	14	Ceres	14
Concordia	14	Volcanus	15	Venus	15	Diana	15
IOM/Jupiter	14						
Nemesis	14						

Fig. 12 : Classement des quinze premiers dieux augustes dans les panthéons provinciaux³

¹ *Victoria* et *Fortuna* aux 3^e et 4^e rangs en Gaule-Germanie-Bretagne, *Hercule* sans doute au 1^{er} rang, mais *Fortuna* et *Victoria* aux 4^e et 7^e rangs dans le secteur danubien, *Victoria* et *Fortuna* aux 3^e et 9^e rangs en Afrique.

² En Afrique : *Victoria*, *Diane*, *Mercure*, *Saturne*, *Magna Mater*, *Minerve*, *Apollon*, *Fortuna*, *Vénus* ; en Hispanie : *Vénus*, *Némésis*, *Victoire*, *Apollon*, *Neptune*, *Mercure*, *Mars*, *Esculape*, *Silvain*, *Minerve*, *Fortuna* ; en Gaule, Germanie, Bretagne : *Vénus*, *Isis*, *Nymphes*, *Esculape*, *Mercure*, *Némésis*, *Apollon*, *Fortuna*, *Mars* ; dans les provinces danubiennes : *Némésis*, *Victoire*, *Hercule*, *Fortuna*, *Nymphes*, *Diane*, *Neptune*, *Mars*, *Vénus*, *Isis*, ... *Silvain* (15^e rang). On ne peut prendre en compte ces résultats sans réserve car le taux d'augustalisation très élevé de bien des divinités bien placées repose sur un petit nombre d'occurrences et peut n'être que le fruit du hasard dans ces cas-là.

³ Les Îles méditerranéennes, pauvres en dieux augustes n'ont pas été retenues ici.

Apollon ; Mars ne recueille que 12 % ; dans les provinces danubiennes Némésis vient en tête (61 %) suivie de Victoire, Hercule, Fortune entre 42 et 56 % ; arrivent ensuite, de 30 à 35 %, les Nymphes, Diane, Mars, Vénus, Isis. Silvain malgré ses quelques 300 occurrences n'atteint que 21 %.

On perçoit donc que ces hiérarchies divines différentes, la part de divinités spécifiques des provinces doivent être le signe que l'augustalisation ne concerne pas que les dieux de l'Etat ou des empereurs et de leur lairair. Le titre d'Auguste ne s'appliquerait-il pas de préférence à des divinités à forte connotation locale, des divinités interprétées voire même des divinités indigènes ou à égalité entre ces divinités et les divinités purement romaines ? Il convient à présent de déterminer l'importance de chaque catégorie.

II - La part des identités chez les divinités

Nous avons réparti les dieux augustes entre trois grandes catégories identitaires : dieux romains (y compris « orientaux »), dieux interprétés, dieux indigènes que nous avons analysés minutieusement dans cette II^e partie. Le tableau suivant fait la synthèse des résultats. Il est certes difficile de distinguer les dieux purement romains des dieux interprétés et syncrétiques... Cette distinction est parfois aléatoire et l'identification est dans quelques cas incertaine (10 %). C'est pourquoi nous en avons tenu compte dans nos tableaux en faisant suivre l'identité présumée du dieu d'un « ? » pour exprimer une probabilité ou même une simple possibilité. Nous ne pourrions donc situer nos catégories de dieux qu'à l'intérieur d'une fourchette¹.

¹ Dans chaque colonne de pourcentage le premier chiffre calcule le pourcentage à partir des cas de dieux dont l'identité est certaine et le deuxième pourcentage à partir des cas certains, probables et possibles de la divinité concernée. Pour les dieux romains les données du premier pourcentage sont fournies par la première colonne, celles du deuxième pourcentage proviennent de l'addition des trois premières colonnes. Pour les dieux interprétés, les données du premier pourcentage sont fournies par la quatrième colonne, celles du deuxième pourcentage proviennent de l'addition des colonnes 2 à 4.

Provinces	Identité des dieux augustes					% d. rom	% d. inter.	% d.indigèn.	Total
	d. romain	d. rom.?	d. interpr.?	d. interprété	d. indigène				
îles Médit.	12	1				(92,3-100)	(0-7,69)	0	13
Lusitanie	22	1	2		3	78,57-89,28	0 -10,71	10,71	28
*Bétique	83	4	11	5	2	79,04-93,33	19,04-4,76	1,9	105
*Tarracoconnaise	59		5	1	2	86,76-94,11	8,82-1,47	2,94	68
Hispanie	164	5	18	6	7	82-93,5	3-14,5	3,5	200
Alpes	6					100	0	0	6
Narbonnaise	33	6	14	40	27	27,5-44,16	33,33-50	22,5	120
Aquitaine	16	1	17	12	2	33,33-70,83	25-62,5	4,16	48
Lyonnaise	10	6	4	29	13	16,12-32,25	46,77-62,9	20,96	62
Belgique	2			1	4	28,57	14,28	57,14	7
Germ.Sup.	12	8	3	6	6	34,28-65,71	17,14 -48,57	17,14	35
Germ.Inf.	5			2		71,42	28,57	0	7
*Bretagne	16	1		1	2	80-85	10-5	10	20
Gaul-Ger-Bre	100	22	38	91	54	32,78 -52,45	29,83-49,5	17,7	305
Rhétie	6					(100)			6
Norique	68	6	5	15	27	56,19-65,28	12,39-21,48	22,31	121
*Dalmatie	77	0	5	51	4	56,2-59,85	37,22-40,87	2,91	137
*Pannonie Sup	96	3	23	39	8	56,8-72,18	30,17-38,46	4,73	169
*Pannonie Inf	67		1	5	3	88,15-89,47	6,57-7,89	3,94	76
Mésie Sup	15		1	2	1	78,94-84,21	10,52-15,78	5,26	19
Dacie	85		2	8	1	88,54 -90,62	8,33-10,41	1,04	96
Danube	414	9	37	120	44	66,34-73,71	19,23 -26,6	7,05	624
Tripolitaine	8	1	1	13	1	33,33-41,66	54,16-62,5	4,16	24
*Byzacène	16***	13	11	52	1	17,2-43,01	55,91-78,49	1,07	93
*Proconsulaire	163	17	52	604	16	19,13-27,23	70,89-78,99	1,87	852
*Numidie	193	16	17	124	114	41,59-48,7	26,72-33,83	24,56	464
Maurétanies	44	3	6	64	2	36,97-44,53	53,78-61,34	1,68	119
Afrique	424	50	87	857	134	27,31-36,14	55,21-57,34	8,63	1545
Total	1114	87	180	1074	239	41,19-51,07	39,71-49,59	8,83	2704
Dieux romains et romanisés								90,70 %	2455

Fig. 13 - L'identité des dieux augustes.

A - Dieux romains

Les dieux purement romains¹ et romanisés l'emportent largement avec 90,79 % des dieux augustes cités dans nos documents. La part des dieux identifiés comme purement romains², se situe, pour l'ensemble de l'Occident, entre 41 et 51 %. Elle est variable selon le secteur provincial, voire la province même. Elle s'inscrit dans une fourchette qui va de 82 à 93 % en Hispanie et 66 à 74 % dans les provinces danubiennes, donc bien au-dessus de la moyenne occidentale. Mais elle arrive à un niveau sensiblement inférieur en Gaule-Germanie-

¹ Il faut noter que, même purement romains, certains dieux ont pu être attirés par leur proximité avec d'anciennes divinités préromaines (telles les divinités féminines en Bétique ; les *Matres* pour *Magna Mater* en Narbonnaise) ou montrent parfois un enracinement local (dans un site, un cours d'eau...) qui donnent à ces dieux une connotation locale, une valeur locale, une appropriation locale, qui les éloigne des dieux classiques (p. ex. l'Apollon Aug du municiple d'Igabrum; Silvain en Pannonie) et circonscrit leur champ d'action à la cité ou à ses subdivisions. Leur identité, romaine certes, n'a-t-elle point capté quelque chose d'un héritage plus ancien indécélable ?

² Ces dieux augustes romains sont attestés dès le premier empereur : Auguste (Mars à Lepcis Magna, Mercure à Olisipo, Lares Aug. à Italica, à Carthago Nova, Ianus en Bétique, Victoria en 26-19 à Tarraco, Jupiter à Bordeaux, Ianus Pater en Dalmatie, Jupiter et Junon à Iader), Auguste ou Tibère (Lares en 27-28 à Sacili Martiales, Venus en 1-30 à Barcino, sous les julio-claudiens (Mars à Aruci et Diane à Cordoue (1-50), Aesculapius à Augst (vs 50 p.C.), Saturne à Naron (41-54?)), sous les Flaviens (Victoria à Baesucci (en 69-80), Mercure à Cologne (79-81), Hercule à Tragurium (25-75), Apollo à Igabrum (vs 75), Concordia et Tutela Aug à Ossigi Latonium (Vespasien)).

Bretagne (entre 32 et 52 %) et surtout en Afrique (entre 27 et 36 %). Les ratios élevés de l'Hispanie et des provinces danubiennes s'expliquent par le degré d'acculturation atteint du fait d'un processus ancien dans l'Hispanie méridionale et orientale qui rend invisibles les dieux indigènes et interprétés et, dans le secteur danubien, en raison de la présence prégnante de descendants d'Italiens ou de militaires¹ qui contribuent à diffuser les dieux romains.

La part de chaque dieu auguste dans le total du secteur provincial et ensuite le taux d'augustalisation de chaque dieu (tabl. 6 et 7, Ann. II) présentent des différences significatives de l'appétance de chaque dieu pour le titre Auguste. Certes tous les chiffres ne sont pas utilisables tant la base documentaire est parfois faible (pour l'Hispanie, la Gaule-Germanie) et nous devons privilégier les provinces dont les occurrences épigraphiques sont les plus abondantes (soit autour de 100 et plus²).

Parmi les dieux à l'identité bien romaine, on ne voit guère en tête les membres de la triade capitoline, nous l'avons déjà constaté. La faiblesse de *IOM*³ est surprenante et même lorsqu'il est désigné seulement comme Jupiter – ce qui peut cacher parfois une *interpretatio* – le grand dieu souverain de Rome ne reçoit guère le titre d'Auguste, malgré sa proximité avec l'empereur⁴. Nous avons tenté d'expliquer cette étrangeté (supra) en estimant que le souverain cosmique pouvait agir à travers des divinités fonctionnelles subalternes (Mars, Minerve..) qui s'associaient plus volontiers à l'empereur et en recueillaient le titre augustéen. Parmi les dieux liés plus particulièrement à la Victoire et au pouvoir, Mars⁵, Vénus⁶, Hercule⁷, Némésis?⁸ affichent une part des dieux augustes plus élevée et surtout un taux d'augustalisation

¹ Une situation semblable en Bretagne où les dieux augustes se rencontrent essentiellement le long du Mur d'Hadrien. Plus de 80 % sont romains, alors que beaucoup de dieux interprétés ne sont pas augustalisés.

² En Hispanie : Bétique ; en Gaule-Germanie-Bretagne : Narbonnaise ; dans les provinces danubiennes : Norique, Dalmatie, Pannonie Supérieure, Dacie ; en Afrique : Byzacène, Proconsulaire, Numidie, Maurétanies.

³ Sont exclus les Jupiter orientaux (*Dolichenus*...).

⁴ Jupiter/*IOM* ne représente que 2 % des dieux augustes occidentaux. La faiblesse de l'augustalisation de Jupiter/*IOM* est constatée en Hispanie (1,56 % des occurrences), en Gaule-Germanie-Bretagne (2,38 %), dans le secteur danubien (1,85 % des occurrences). En Afrique le taux atteint cependant 14 %.

⁵ 10,5 % des dieux augustes en Hispanie, mais un taux d'augustalisation de 32 % (avec 75 % cependant en Bétique ; Tab.7, Ann. II), 12 % en Gaule-Germanie (où il est souvent interprété ; et un taux d'augustalisation de 12 %), 3,52 % des dieux augustes sur le Danube mais avec un taux d'augustalisation de 32,83 % (entre 33 et 55 % en Norique, Dalmatie, Pannonies), 3,05 % en Afrique mais avec un taux d'augustalisation de 73 % (entre 70 et 100 % avec des cas d'*interpretatio*).

⁶ Sa part dans les dieux augustes est partout faible : 7,5 % en Hispanie, mais 1,7 % en Afrique et secteur danubien, 0,6 % en Gaules-Germanies-Bretagne. Les taux d'augustalisation sont nettement plus élevés : 57,69 % en Hispanie, 28,57 en Gaule-Germanie, 31,42 % sur le Danube (33 % en Dalmatie, 60 % en Pannonie Supérieure et seulement 11 % en Dacie), 50 à 85 % en Byzacène, Proconsulaire, Numidie (mais interprétations fréquentes).

⁷ Part des dieux augustes : 10 % dans le secteur danubien, 3 % en Hispanie, 1,83 % en Afrique, 0,65 % en Gaules-Germanies-Bretagne. Taux d'augustalisation : 18 % en Hispanie (37 % en Bétique mais avec de fortes chances d'*interpretatio*), 3 % en Gaules-Germanies-Bretagne, 46 % sur le Danube (autour de 60-68 % en Norique, Dalmatie, Pannonies, mais 17 % dans la province militaire de Dacie), 51 % en Afrique (entre 50 et 73 % en Byzacène, Proconsulaire, Numidie).

⁸ 5,6 % des dieux augustes mais près de 62 % pour le taux d'augustalisation avec 80-87 % pour le Norique et la Pannonie.

nettement supérieur à celui de Jupiter, même si l'on peut s'étonner du résultat modéré de Mars ou d'Hercule dans certaines provinces marquées par la présence militaire (Mars, Vénus et Hercule en Dacie). Mais des divinités plus particulièrement dynastiques¹ (lorsqu'elles ne recouvrent pas une *interpretatio romana*) sont loin d'avoir aussi bien attiré le titre d'Auguste. Ces dieux favoris des princes ou ceux qui sont liés à l'Etat ou à la famille impériale ne constituent pas une majorité. On peut évaluer ces cas à moins de 15 % environ de l'ensemble des dieux augustes. A ces derniers nous devons ajouter les vertus augustes² qui sont le plus souvent liées au pouvoir impérial. Les abstractions divinisées ne représentent que 11,18 % des dieux augustes³, soit 24,87 % tout de même en Hispanie, mais seulement 14,42 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 10,73 % en Adriatique-Danube, 7,69 % en Afrique. Elles ont pourtant une propension à recevoir le titre d'Auguste comme le montre parfois le taux d'augustalisation. L'une des divinités le plus souvent qualifiée d'Auguste est *Victoria* qui est au premier ou deuxième rang des vertus dans tous les secteurs provinciaux ; son rôle premier dans l'idéologie impériale explique aisément cette situation. Elle est augustalisée à 44 % en Hispanie (77 % en Bétique, 87 % en Tarraconaise, mais pas en Lusitanie malgré 23 occurrences de *Victoria*, interprétation possible de divinités locales), 42 % dans le secteur Gaule-Germanie-Bretagne (avec plus de 60 % pour les Alpes et la Narbonnaise, 25 % en Germanie Supérieure⁴) ; dans le secteur du Danube sa présence est curieusement réduite dans ces provinces militaires (46 occurrences au total dont 26 Augustes) : 56 % avec une part élevée en Norique (88 %, dans la capitale Virunum et les zones proches du limes mais pas seulement) mais une absence en Dalmatie et un poids inférieur à la moyenne provinciale dans les Pannonies (qui peut s'expliquer par la concurrence d'Hercule assumant la même fonction avec 66-68 % dans ces deux provinces) et en Mésie, ou égal à cette moyenne en Dacie ; et cela n'est guère compensé par les *Victoriae Augusti/orum* qui se limitent à 8 occurrences dans tous le secteur. En Afrique, où *Victoria Aug(usta)* représente 4,2 % des divinités augustes, son taux d'augustalisation est de 86 %, dans des provinces où l'augustalisation est en vogue. Ce ratio élevé doit être considéré en tenant compte des dédicaces à la victoire de ou des Augustes (22,85 %), qui peut-être se confond dans l'esprit de bien des fidèles avec *Victoria*

¹ Outre Mars et Vénus déjà mentionnés, Apollon et Diane, Janus dieux d'Auguste, Minerve de Domitien, Hercule commodien, Liber et Hercule sévériens, Sol lié aux empereurs des II^e-IV^e s., les dieux tétrarchiques, certains dieux selon les circonstances (Némésis, Magna Mater, Isis et Sérapis, Jupiter Heliopolitanus, les dieux renvoyant au pouvoir romain (Vesta, Roma, Lupa). Apollon représente 5,5 % des dieux augustes en Hispanie et Gaules-Germanies-Bretagne et 1,2 % en Afrique et secteur danubien. Son taux d'augustalisation est modéré en Gaule-Germanies-Bretagne et en secteur danubien (15 %), mais atteint 44 % en Hispanie et 62 % en Afrique.

² 24 abstractions divinisées ont reçu le titre d'Auguste en Occident, ce qui est inférieur au pannel fourni par la numismatique. *Fortuna* (91) et surtout *Victoria* (127) en représentent les trois quarts.

³ Encore faudrait-il retirer de la liste certaines abstractions divinisées comme *Tutela* en Gaule, ou même parfois *Fortuna*, qui ne sont nullement des vertus impériales mais des divinités protectrices de cités.

⁴ Ce qui paraît faible ; mais ici *Victoria* n'est pas toujours la Victoire impériale mais l'*interpretatio* d'*Ancamma*.

Augusta ou en tout cas associe la victoire à l'empereur, si bien que la Victoire associée à l'empereur soit par l'épithète soit par le génitif atteint 84,76 % pour l'ensemble de l'Afrique. Fortuna (243 occurrences dont 35 % avec le titre d'Auguste) et Concordia (45 et 33 %) sont beaucoup moins attestées¹.

Ainsi parmi les divinités augustes la part des divinités romaines proches de l'Etat ou de l'empereur que nous venons de passer en revue pourrait être estimée entre 25 et 30 %, soit la moitié des dieux proprement romains. Ce n'est certes pas négligeable mais cela ne constitue pas une majorité. On peut déjà présumer que les dieux augustes n'ont pas pour seule tâche de protéger l'Etat et la famille impériale. Parmi ces dieux à noms romains, quelle est donc la part des dieux « interprétés » ?

B - Dieux interprétés

Si nous ne prenons en compte dans le tableau (Fig. 13) que les cas sûrement identifiés, nous constatons que, sur l'ensemble des dieux augustes, la part des dieux interprétés (39,71 %) est identique à celle des dieux purement romains (41,19 %), ce qui est en soi remarquable. Cette part est limitée en Hispanie (0 à 4,76 % selon la province), elle n'est pas négligeable dans le secteur danubien (entre 6 et 37 %) mais atteint des niveaux élevés en Gaule-Germanie-Bretagne (entre 5 et 47 %) et surtout en Afrique (27 à 71 %) où elle est le double du ratio des dieux purement romains. Certes là encore des disparités provinciales existent. En Bétique l'*interpretatio* pourrait être présente dans 19 % des cas, en Dalmatie, dans 37 à 41 %, en Pannonie Supérieure, dans 30 à 38 %, soit nettement au-dessus du ratio du même secteur. Dans les secteurs où l'augustalisation des dieux interprétés est élevée se distinguent particulièrement la Narbonnaise (33 à 50 %), la Lyonnaise (47 à 63 %) et en Afrique toutes les provinces sauf la Numidie² ont un niveau élevé (54 à 79 %), la Proconsulaire atteignant même plus de 70 %; dans ces provinces le ratio des dieux interprétés dépasse celui des dieux purement romains représentant parfois le double voire le triple (Afrique). Cela peut tenir à une plus grande disposition au syncrétisme (notamment en Afrique) et sans doute à un attachement à des traditions religieuses que l'on tient à conserver tout en les réinterprétant. En revanche dans certaines provinces où les dieux interprétés sont pourtant nombreux, ils reçoivent rarement le titre d'Auguste comme en Bretagne (7 % des

¹ Les autres vertus augustes ne peuvent donner les mêmes résultats parce qu'elles sont trop peu représentées (*Bonus Eventus, Salus, Virtus, Pietas...*) si bien que l'on doit se contenter d'un pourcentage global confondant toutes les vertus sans distinction : dans ce cas la part de l'augustalisation est impressionnante.

² C'est une province militaire et les soldats ne sont pas ceux qui recourent le plus à l'augustalisation ?

dieux augustes du secteur Gaule-Germanie-Bretagne) où, il est vrai, l'augustalisation n'est guère répandue.

Ce sont les dieux interprétés les plus importants dans la province qui connaissent les plus forts taux d'augustalisation (tab. 8 Ann. II):

- en Afrique : Saturne presque toujours interprété, représente 34,22 % des dieux augustes africains avec un taux d'augustalisation de 86,48 %, Caelestis (et Juno Caelestis) est loin derrière (3,25 % des dieux augustes) mais avec un taux d'augustalisation comparable de 81 %. Parmi les autres dieux très souvent interprétés, Mercure représente près de 7 % des dieux augustes mais son taux d'augustalisation dépasse 80 % et la part de Neptune est de 2,67 % mais son taux d'augustalisation arrive à 97,67 % (80 à 90 % en Byzacène, Proconsulaire, Numidie). Cérès-Cereres (1,97 des dieux augustes) est augustalisée à 86 %, Minerve (60-77 % en Byzacène), Hercule (73 % en Proconsulaire), Pluton (72 %).

- dans les provinces danubiennes : Diane représente 7,37 % des dieux augustes, avec un taux d'augustalisation de 35,65 % (57,69 % en Dalmatie, 71,42 % en Pannonie Supérieure où elle est le plus souvent interprétée mais 21,53 % en Dacie où elle est romaine), Silvain représente près de 10 % des dieux augustes mais avec un taux d'augustalisation de 21 % seulement (mais 52,63 % en Dalmatie), et les *Nutrices* de Pannonie avec moins de 4 % des dieux augustes danubiens sont entièrement augustalisées.

En Gaule, Mars et Mercure sont souvent interprétés : Mars représente 12,78 % des dieux augustes mais son taux d'augustalisation arrive difficilement à 12 % (avec cependant 23,37 % en Narbonnaise, 26,9 % en Lyonnaise mais moins de 4 % en Belgique, Germanie Sup. et Bretagne où l'*interpretatio* du dieu est importante mais l'augustalisation peu répandue), Mercure qui représente 20,65 % des dieux augustes a lui aussi un taux d'augustalisation modéré de 17 % (avec cependant 22,91 % en Narbonnaise, 39,2 % en Lyonnaise). La modestie de ces taux d'augustalisation peut s'expliquer par la présence dans ce groupe provincial de provinces où l'augustalisation n'est pas une pratique très répandue.

En Hispanie les divinités interprétées, qui ont aussi été augustalisées, ont laissé trop peu de traces pour pouvoir être étudiées valablement¹.

Ces divinités interprétées ne sont certainement pas (sauf exception) des dieux indigènes à peine déguisés, mais des divinités dont l'hybridation et les recoupements avec des divinités romaines ou le culte impérial peuvent être, on l'a vu, très subtils (Hercule de Munigua (?), *Bona Dea Heia* en Dalmatie). Elles sont plus nombreuses qu'on pouvait s'y

¹ Hercule qui peut recouvrir Melqart en Bétique connaît un taux d'augustalisation de 18,18 %, ce qui est bien inférieur aux ratios des dieux plutôt « romains » comme Apollon, Mars, Mercure, Vénus, Silvain

attendre (Gaule, Afrique) et leur taux d'augustalisation est élevé. Elles ne sont pas qualifiées d'augustes au terme d'un long processus mais au contraire très rapidement dès Auguste ou Tibère¹ et ceci dans toutes les couches de la société.

C - Dieux indigènes

S'ils n'échappent pas à l'augustalisation, ils constituent partout une infime minorité à y participer. Leur part dans les dieux augustes atteint à peine 9 % en Occident. Cela ne signifie pas qu'ils aient été écartés de l'augustalisation comme trop marqués par une identité étrangère à Rome. Certains reçoivent même le titre d'Auguste au début de l'empire². L'examen du poids de l'augustalisation des dieux indigènes est révélateur³.

Certes le taux d'augustalisation des dieux indigènes est particulièrement faible pour l'Hispanie (1,29 %) avec l'exception de la Bétique (25 %). Ces disparités s'expliquent facilement. La Bétique, province anciennement romanisée, ne fournit que peu de divinités indigènes. Il n'est pas surprenant que dans cette province, très adepte de l'augustalisation, ces divinités, aient été qualifiées d'augustes selon une habitude générale dans la région. En revanche en Lusitanie intérieure et dans le Nord-ouest de la Tarraconnaise, plus récemment romanisées, les divinités indigènes sont demeurées fort nombreuses notamment dans les petites communautés claniques. Mais moins portées d'une façon générale vers l'augustalisation, elles n'attribuent presque jamais le titre d'Auguste à ces divinités⁴, pas plus d'ailleurs qu'aux divinités romaines. Le rapport au pouvoir se manifeste davantage par le culte de *IOM* (supra).

En Gaule et Germanie le taux d'augustalisation des divinités indigènes s'établit à 3,95 %, ce qui n'est guère élevé et inférieur au taux d'augustalisation global. Pourtant Narbonnaise et Lyonnaise fournissent chacune un taux de 16 à 17 %, qui dépasse ici le taux d'augustalisation global⁵. Notons que localement certaines divinités indigènes sont augustalisées à plus de 80 % (*Andarta* chez les Voconces (100 %), les *Matres* chez les Allobroges et à Lyon)!

¹ En Gaule dès Tibère (*Vintius Pollux*, Mercure et Maia ?), vers 50 ? (*Matres*, G74), Castor (en 91), Mars à Antre (vers 50). En Dalmatie, *Bona Dea Heia* vers 24 p.C. à Cissa. En Afrique, sous Auguste : Liber Pater, Mercure, Saturne ; Claude : Saturne, Pluton et Esculape ; Néron : Mercure ; Julio-claudiens : *deus Aug.*

² Par ex. en Gaule *Vintius* sous Tibère, sur le Danube *Sedatus* en 1-50 à Neviodunum, *Aecorna* à Savaria en 1-41. En Afrique pas avant le II^e et surtout le III^e s.

³ Pour juger il faut tenir compte du nombre d'occurrences des dieux indigènes, du taux d'augustalisation global de la province.

⁴ C'est le cas de *Endovellicus*, *Dea Sancta Ataecina Turibrigensis*, des divers *Reve* et *Bandua*, de *Navia* qui, si souvent attestés pourtant, ne sont jamais dits augustes.

⁵ Le faible taux d'augustalisation des dieux indigènes en Aquitaine ne signifie pas que l'on ait évité de les associer à l'empereur. S'ils ne sont pas augustalisés, ils sont associés au *Numen Aug.*

Dans les régions danubiennes le taux d'augustalisation des dieux indigènes est élevé dans les provinces celtiques du Norique (47 %), des Pannonies (36-37 %). Dans ces provinces où les dieux indigènes attestés sont peu nombreux, l'habitude de l'augustalisation en a donc attiré beaucoup vers le titre d'Auguste.

En Afrique l'augustalisation atteint des records et l'on n'hésite pas à attribuer le titre impérial aux divinités indigènes (pour les provinces aux documents assez nombreux, Proconsulaire : 87 %, Numidie : 93 %). Ici pratiquement aucune divinité indigène n'échappe à l'augustalisation. Il se peut que cette augustalisation soit le fait de Romains établis en Afrique mais elle l'est aussi par des représentants de communautés pérégrines locales. Pendant des dizaines d'années (70 pour la grotte du Dj. Taya), les *magistri* de Thibilis, de Phua... vont chaque année sacrifier à des génies indigènes, *Bacax* (Dj. Taya), *G(idabba)* ou *G(enius)* (Es-Zemma), protecteurs et facteurs d'identité de leurs communautés dans les grottes où ils résident ; les graffites peints qu'ils laissent sur les parois en témoignent. Pratique indigène et pourtant marquée préventivement du sceau de la romanité dans des *castella* pérégrins à la veille de devenir des municipes. Thibilis vénère des dieux romains ou interprétés dans son centre urbain et *Bacax* dieu du territoire habitant la grotte du Dj. Taya. Or après sa promotion municipale en 253-268, les autorités continuent d'aller vénérer le dieu *Bacax* Auguste au moins jusqu'en 284 : la romanisation du statut ne disqualifie donc pas le dieu indigène, génie immémorial de cette terre.

Comment expliquer l'augustalisation de dieux indigènes ? Les dieux indigènes ne sont pas marginalisés dans le processus de l'augustalisation. Au contraire certains sont privilégiés sans doute parce qu'ils constituent une manifestation importante de croyances, traditions ou identités locales incontournables et que le titre d'Auguste s'impose comme une reconnaissance de cette réalité. Mais l'emploi même de ce titre va à l'encontre d'une interprétation de ces dieux comme une forme de « résistance ». Faut-il croire pour autant qu'il s'agit par ce titre de les intégrer, de les rendre romains ? Certes le titre accomplit cet effet mais là n'est pas le but. Observons que des Romains de souche honorent de telles divinités et leur donnent le titre impérial. Leur but n'est pas d'intégrer ces dieux mais de les honorer car ils exercent une puissance locale (*dii Mauri*) et doivent être respectés et associés à l'empereur détenteur d'un pouvoir qui peut s'exercer localement, en coopération avec celui de ces dieux. Ailleurs ce sont des magistrats locaux d'origine indigène (Capera, Thibilis) qui attribuent le titre Auguste aux dieux indigènes (non encore interprétés, ou non interprétables) qui sont leurs *dii patrii*, à la fois leurs protecteurs et les porteurs de leur identité. Leur associer l'empereur est à la fois un signe d'adhésion au système impérial et de reconnaissance de l'entrée de leur communauté dans l'empire mais aussi une reconnaissance que la protection de leurs *dii patrii* s'exerce désormais conjointement avec celle de l'empereur. Même indigènes

ces dieux appartiennent désormais au panthéon de l'empire ils sont « romains » tout en demeurant particulièrement attachés au sol de la petite patrie.

Il est intéressant enfin de juger du poids des divinités augustes « locales » en additionnant la part des dieux interprétés et des dieux indigènes. Elle est considérable puisqu'elle se situe entre 48,55 et 58,43 % en Occident. La fourchette s'établit entre 63,85 et 72,68 % en Afrique, 26,28 et 33,65 % en secteur danubien, 47,54 et 67,21 % en Gaule-Germanie-Bretagne mais seulement entre 6,5 et 18 % en Hispanie.

L'absence de domination des dieux purement romains, la part importante des dieux interprétés et celle non négligeable parfois des dieux indigènes laisse entendre que, dans l'augustalisation, ce n'est peut-être pas la fonction politique des dieux de l'Etat romain et des divinités dynastiques qui est privilégiée. L'analyse des fonctions peut-elle confirmer la part importante des préoccupations locales dans le recours aux dieux augustes ?

III - la fonction des dieux : protection de l'Etat et de l'empereur ou protection des communautés et des individus ?

Dans le tableau suivant (Fig. 14) nous avons synthétisé les résultats de nos analyses précédentes répertoriées dans les tableaux 1 à 5 (Ann. II). La première partie donne les divinités disposant d'une domination absolue sur l'univers ; on y rencontre des dieux orientaux (Isis, Sol...), des divinités interprétées comme Saturne et Caelestis africains, mais aussi *Pantheus* qui rassemble la totalité du divin. La deuxième partie regroupe les divinités aux fonctions « politiques » marquées (souveraineté, victoire, paix ...) liées étroitement au destin de l'Empire et de son souverain: la triade capitoline, *Fortuna* (et *Bonus Eventus*), Vesta, Vénus Mère des Enéades, Mars, *Victoria* et *Virtus*, Apollon, *Pax* et *Concordia*, *Pietas* y trouvent leur place. La troisième partie rassemble les fonctions propres à assurer la protection et la stabilité des cités (et de ses subdivisions) : dieux poliades, génies de cités, de *vicus* et de *pagus*, *genii loci*, Lares, dieux garants de l'autonomie municipale (*Libertas*) et de la concorde entre citoyens, dieux des groupes civiques (*Juventas*), dieux tutélaires locaux y sont compris. Dans la quatrième partie sont regroupées les divinités en charge de la prospérité, des activités économiques ou professionnelles diverses: dieux de la nature sauvage (Diane, Silvain), de l'abondance, de la fécondité et de la prospérité agricole (Cérès, Liber Pater, et de nombreux dieux interprétés comme en Afrique Pluton Frugifer, Mercure,

Neptune, Vénus ...), des autres activités de production et d'échange (Mercure, Neptune..), dieux patrons de collègues, de combattants. Enfin la cinquième partie regroupe les divinités invoquées plutôt pour la protection privée des familles, des individus tant dans leur destin, leur salut, leur santé, même si elles peuvent assumer ces fonctions au niveau de la communauté civique.

Ces fonctions sont exercées aussi bien par des divinités romaines que des divinités interprétées ou indigènes. Elles ne seront pas distinguées ici. Il est évident que dans bien des cas les fonctions se chevauchent, beaucoup de dieux étant aptes à en assumer plusieurs selon les circonstances et selon leur mode d'action¹. Ainsi Saturne ou Caelestis en Afrique sont des maîtres du ciel et de la terre et couvrent donc un spectre étendu : ils peuvent favoriser la fécondité et la fertilité, assurer le salut personnel selon les circonstances ... Mercure peut être le dieu de la prospérité et du commerce ou le protecteur d'une communauté civique (Gaule) ou le patron des oliveraies et des huileries (Afrique). Mars est le dieu de la guerre et de la victoire mais il peut être aussi poliade, protecteur des cultures, salulaire. On peut en dire autant pour bien d'autres divinités. Nous retiendrons dans chaque cas la fonction la plus plausible, celle qui paraît prédominante dans le document concerné. Les résultats obtenus ne nous donneront malgré tout qu'une approximation ; ils nous seront cependant très utiles pour mieux cerner la nature des dieux augustes en précisant ce que l'on attendait d'eux, soit un bénéfice plutôt politique – celui de protéger la *Domus Divina* par exemple - dans la mesure où ils portaient le titre impérial, soit un bénéfice local et personnel.

Les dieux les plus proches du pouvoir ou de l'empereur, ceux de la deuxième partie du tableau, représentent une proportion sans doute importante (21,76 %) mais limitée par rapport à ce que l'on aurait pu attendre si l'on veut voir dans les dieux augustes des protecteurs de l'empereur et du pouvoir. Seule l'Hispanie fait à ces dieux une place d'honneur puisqu'ils y représentent presque la moitié du total (47,15 %). Parmi ces fonctions politiques vient au premier rang la victoire et la guerre (274 cas), le destin et la protection de Rome (124 cas), puis la souveraineté (91 cas), la paix (45 cas). On voit combien la théologie de la victoire et sa fonction de légitimation du pouvoir est mise au premier plan dans toutes les provinces.

En revanche les autres divinités qualifiées d'Augustes qui relèvent des préoccupations des communautés locales, des acteurs économiques, des individus, représentent une majorité écrasante même si l'on tient compte d'une marge d'erreur : 78 % ! Parmi ces dieux arrivent au premier plan (24,9 %) ceux qui exercent une domination universelle. En réalité cette situation est vraie surtout pour l'Afrique où la part de ces dieux

¹ Scheid 1998a, 131-132.3

Fonctions des dieux augustes	Méditerranée		Hispanie		Gaulle-German.- Bretagne		Provinces danubiennes		Afrique		Total	
			occurrences	%	occurrences	%	occurrences	%	occurrences	%	occurrences	%
domination universelle, totalité du Divin			8	4,16	6	1,99	15	2,86	607	39,8	636	24,9
L'Etat (total)	3		81	42,18	46	15,28	170	32,44	256	16,78	556	21,76
souveraineté politique	1		4		7		24		40			
raison pol., bon gouvernement			2				2		11			
foi, confiance			1									
destin de Rome, de l'Etat	1		7		2		37		30			
protection de l'empire			9		6		10		22			
victoire, guerre			39		25		88		122			
vertu de l'empereur			1				1		7			
paix, diplomatie, Age d'Or, concorde	1		11		6		8		19			
piété			6						3			
justice impériale												
protection de l'impératrice (accouchement, succession)			1									
La Cité (total)	5		42	21,87	126	41,86	51	9,73		17,67	493	19,3
div. poliade, tychè, protection comm. civique			16		52		22					
autonomie municipale			2									
concorde civique, ordre			4									
protection des groupes Civiq.			1		31		13					
tutélaire local			7		34		7					
événement heureux			2									
protection des lieux, carrefours	5		10		9		9					
protection contre le feu												
Economie, société (total)	2		33	17,18	39	12,95	159	30,34		21,11	555	21,73
nature sauvage, limites (douane), mines			2		3		58		12			
fécondité/fertilité, esp. cultivés, prospérité agr.			7		6		13		252			
affaires, artisanat, métallurgie, commerce	1		14		21		24		35			
voyages, routes							7					
voyages, navigation, expl. de la mer			3		3		15		7			
protection activités intellectuelles							8		6			
patron de collègues			3		3		13		3			
protection des chevaux, cavaliers							4					
protection des combattants (armée, arène),	1		4		3		17		7			
Individu, famille (total)	2		28	14,58	84	27,9	129	24,61	71	4,65	314	12,29
salut, santé	2		16		44		65+13		52			
protection comm., familles, individus, femmes			10		37		41		9			
destin personnel			2		3		10		10			
Total	12		192		301		524		1525		2554	
?	2		2		7		27		82			

Fig. 14 - Fonctions des dieux augustes.

atteint 40 % en raison de la place de premier plan de Saturne et de Caelestis dans ce secteur où ils sont invoqués le plus souvent à titre personnel. Ailleurs ces dieux atteignent à peine 4

% . On objectera que, étant donné leur caractère cosmique, ils pouvaient être rapprochés du pouvoir souverain absolu de l'empereur. Pourtant, on le voit bien à travers les dédicaces, leurs fidèles attendent de ces divinités toutes puissantes leur propre salut ou celui de leur famille et le sort de l'Etat n'apparaît pas au premier plan.

En deuxième position en effet les divinités des communautés civiques (dieux poliades, génies des cités), les dieux tutélaires locaux atteignent un ratio non négligeable de 19,3 % avec une part plus élevée en Gaule-Germanie (41,86 % ; entre 9 et 22 % ailleurs). Ici, bien que nous soyons loin des divinités dynastiques, le titre Auguste paraît normal dans la mesure où la protection du dieu qui garantit la sécurité, l'intégrité, la prospérité de la communauté s'exerce par le canal de l'empereur protecteur, bienfaiteur, garant des promotions et des libertés, qui détient le pouvoir suprême délégué des dieux.

Les divinités patronnant les activités économiques et les professions représentent une part semblable soit 21,73 % avec un ratio plus important dans le secteur danubien (30,34 %), beaucoup moins en Gaule-Germanie (12,95 %). Est à souligner la part prédominante des divinités agraires responsables de la fertilité et de la fécondité avec 50 % des dieux de cette catégorie¹, prédominance qui s'explique par le poids de l'Afrique où les céréales et l'huile ont un rôle majeur. Cela ne saurait nous surprendre dans le cadre d'une économie largement agricole. Néanmoins la part des activités urbaines est notablement représentée avec 34,59 %². L'empereur peut-il faire pousser les cultures ? Certes les fruits de la terre sont plus beaux sous un bon empereur. On se rappellera qu'à l'instar des pharaons un empereur est responsable de la crue du Nil et donc de l'abondance des récoltes : cette crue fut exceptionnelle lors de la visite d'Hadrien en Egypte et, en Africa, « la pluie tomba après cinq ans de sécheresse, ce qui lui valut l'affection des Africains »³ ! En tout cas le Prince peut créer par ses mesures les conditions de la prospérité : la paix d'abord, les décisions économiques (celles favorisant la mise en valeur des terres), le contrôle des marchés, la construction de routes, de ports, l'organisation de l'Annone, la sécurité des routes et des mers, l'autorisation des corporations...

Enfin les dieux vénérés comme protecteurs personnels apportant le salut, la santé, la protection de la famille (nymphes, *matres* et leurs variantes, Esculape, Hygie, Apollon, Fortuna, certains dieux orientaux) arrivent à 12,29 % avec de grosses différences entre 14 et 30 % dans les provinces européennes mais 4,65 % en Afrique. La part très faible dans ce dernier cas est compensée par la proportion élevée des divinités souveraines universelles qui

¹ Cette part doit être plus importante dans la mesure où, par exemple, Saturne et *Caelestis* africains, comptés parmi les divinités à domination universelle, ont une fonction agricole.

² Le ratio pourrait être accru par ex. en Afrique où nous avons répertorié Mercure interprété comme dieu agricole protecteur de l'olivier mais qui peut être aussi le patron des huileries et du commerce de l'huile.

³ *SHA*, v. *Hadri.*, XXII, 14, cité dans Lassère 2015, 166.

possèdent au premier chef ces fonctions salutaires. La part globalement plus réduite dans ce groupe se comprend néanmoins. On peut en effet se demander en quoi ces divinités concernent le souverain. Les dédicaces émanent de particuliers qui se situent dans une démarche personnelle étrangère le plus souvent à toute perspective politique. En quoi l'empereur pourrait-il intervenir pour rétablir leur propre santé ou celle de leur famille ? Beaucoup ne l'imaginent pas et ne songent donc pas à qualifier d'augustes des dieux si personnels. Pourtant une vieille idée veut que le bonheur, la santé du peuple dépendent d'un bon souverain qui par sa vertu et sa piété a pu attirer les bienfaits divins. L'empereur peut être l'instrument des dieux salutaires, directement comme Vespasien le fut de Sérapis à Alexandrie, ou en créant les conditions pour combattre la maladie (adductions d'eau, aménagement de sources comme à Nîmes, création de *valetudinaria*), secours aux populations touchées par la famine ou la peste. Quant au salut souvent demandé, comme la santé, à travers la formule *pro salute*, salut terrestre certes, l'empereur y contribue en créant les conditions de la stabilité, en luttant contre un ennemi extérieur certes mais aussi contre la violence et le brigandage, les bêtes fauves¹. En outre le mode d'action des divinités salutaires pouvait permettre de guérir une situation de crise, ramener la santé après les ravages de la guerre. Ainsi pourrait s'expliquer une dédicace d'Ammaedara (A752, provenant du temple de Saturne) à Hygie Auguste *pro salute et victoriis* de Septime Sévère et de toute la *Domus Divina* en 198-211². Certes il est possible que pour certains dédicants *Augustus* ne soit devenu qu'un simple qualificatif élogieux et prestigieux pour des dieux personnels, privés. Pourtant cela ne semble pas être la règle générale et la preuve existe que la référence à l'empereur est bien contenue dans l'épiclese au III^e s.

Conclusion du chapitre VI

Ainsi le titre d'Auguste est conféré à un pannel très large de divinités et pas uniquement à des divinités romaines à l'exclusion des autres. La hiérarchie variable des divinités par secteur provincial en est un indice. Dans le succès de Saturne, Caelestis ou Mercure Augustes en Afrique, de Silvain, Diane ou des Nutrices Augustes dans certaines

¹ Sans exclure l'idée d'une solidarité entre leur salut et celui de l'empire dont l'empereur est garant et qu'il assure comme médiateur des dieux.

² Les victoires seraient celles remportées sur les Parthes en 197-199.

provinces danubiennes, de Mars et Mercure Augustes en Gaule-Germanie, on ne peut que constater combien l'attachement aux traditions religieuses n'est pas en contradiction avec l'intégration dans l'Empire. La norme religieuse romaine impose un cadre plus qu'un contenu¹. Si la part des dieux à onomastique romaine est écrasante (91 %), celle des dieux purement romains (41 à 51 %) se situe autour de 30 % en Afrique et en Gaule, Germanie, Bretagne, atteint 66 % en secteur danubien et 82 % en Hispanie. La part des dieux interprétés, nombreux dans les secteurs gallo-germanique et africain, est équivalente. Témoigne aussi de cette intégration l'augustalisation des dieux indigènes globalement limitée (9 %) mais non évitée, avec un taux d'augustalisation (11 %) fort honorable en secteur danubien (34 %) et même important en Afrique (88 %). Non seulement l'augustalisation montre qu'ils ne sont pas marginalisés mais au contraire reconnus pour leur importance locale, non pas comme des formes de résistance mais au contraire d'intégration. Dieux interprétés et même dieux indigènes, dans une moindre mesure, ces divinités à connotation locale bénéficiant de l'attribution du titre Auguste, semblent même l'emporter (48 à 58 %), soulignant le caractère multiculturel de l'Empire, et l'aspect volontaire de l'acculturation religieuse pratiquée par les fidèles des dieux augustes. Tous ces dieux sont en fait « romains », même les dieux « indigènes », dans la mesure où, comme l'indique le titre Auguste, ils agissent dans la sphère du pouvoir impérial. En associant indifféremment dieux romains et dieux locaux, les cités et les dévôts expriment une double identité impériale et locale.

Parmi les fonctions de ces dieux – qui peuvent agir dans des domaines divers – celles qui relèvent de la souveraineté de l'Etat, de l'idéologie de la Victoire (et de la légitimation du pouvoir) ne viennent pas en tête (22 %). Bien plus importants sont les dieux qui veillent sur les communautés locales et les individus : 24 % exercent une domination universelle, 22 % exercent clairement des fonctions poliades, 21 % patronnent des activités économiques et 12 % sont plutôt des dieux salutaires personnels. Cela n'a rien d'étonnant si l'on considère l'étendue du pouvoir d'un prince, agent des dieux, de tous les dieux.

Conclusion de la II^e partie

Nous avons pu voir dans cette partie quelle était la diversité et la richesse de signification des dieux touchés par l'augustalisation. Ils relèvent de la sphère politique comme de la sphère privée, du niveau impérial comme du niveau local, de l'identité

¹ Scheid 2011b.

romaine comme des identités locales. Cette diversité est le signe d'un respect de l'autonomie locale mais aussi d'une intégration volontariste de la part des provinciaux d'Occident et du caractère multiculturel de l'Empire. Elle souligne la double appartenance des individus à Rome et à leur propre patrie.

Le prince qui participe à la distribution de ces bienfaits divins de toutes sortes, politiques, économiques, sociaux, apparaît bien comme le médiateur des dieux, le catalyseur de l'action divine, le seul capable, par son pouvoir d'établir une synergie avec les dieux. Et les deux types d'action, divine et impériale, ne contribuent pas moins à légitimer son pouvoir. L'idée de cette médiation, illustrée par le spectacle courant de l'image impériale cotoyant celles des dieux, finit par imprégner tellement l'esprit des individus qu'ils ne conçoivent, semble-t-il, aucune situation sans l'action de l'empereur aux côtés des dieux – romains ou locaux –, comme leur agent. Cette intériorisation de la fonction médiatrice de l'empereur se traduit avec facilité par l'emploi du titre Auguste, qui avec une souplesse remarquable peut être adapté à toutes les situations en étant attribué à tous les types de dieux, d'identités et de fonctions fort différentes.

En somme les dieux augustes si divers et si fluides parfois dans leurs identités contribuent par leur dénominateur commun, le titre d'Auguste, à une unité, participent à l'expression efficace du *consensus*¹ de toutes les provinces occidentales, avec leurs particularités, autour d'un régime et d'un prince voulus par les dieux pour assurer la paix romaine et contribuer à l'ordre du cosmos. Pour constater l'efficacité de ce *consensus* nous devons maintenant considérer l'enracinement des dieux augustes dans les cités. L'acculturation religieuse ne va-t-elle pas de pair en ces lieux avec l'intégration politique, juridique, sociale et culturelle et avec l'action des catégories les plus influentes de la société ? C'est ce qu'il convient d'examiner à présent.

¹ *Consensus* activement recherché notamment à travers le serment lors de l'avènement pour contribuer à légitimer le pouvoir (Hurlet 2002b).

III^e Partie - LES DIEUX

AUGUSTES ET LA CITÉ

Les dieux augustes témoignent, comme on l'a vu dans les deux premières parties, d'une profonde acculturation politique et religieuse en même temps que d'un souci de manifester un enracinement local bien réel. Ils sont une des formes d'intégration des Provinciaux d'Occident dans un empire universel, espace de l'*humanitas* et des valeurs communes, une intégration recherchée en principe par les élites locales. Il convient donc de vérifier quelle est la place de ces dieux dans les cités, qui sont leurs principaux territoires, même si les sites militaires les connaissent aussi. Leur présence est-elle fonction du statut juridique, romain ou non, de ces cités ? Leurs fidèles appartiennent-ils au milieu des colons romains ou des indigènes, romanisés ou non, que révèle l'onomastique ? La diffusion des dieux augustes se limite-t-elle au cercle restreint des élites et aux pratiques d'un culte public officiel ? Peut-on penser à une imitation des notables par les catégories aisées ou riches des *Humiliores*, comme les *augustales* et peut-être au-delà ? Il convient aussi de s'intéresser aux raisons qui poussent collectivités et individus à pratiquer l'augustalisation, en dehors d'un réflexe routinier toujours possible. Les motivations des dévôts sont-elles à chercher du côté du loyalisme, de l'affichage d'une idéologie politique puisque l'empereur est concerné au premier chef par l'augustalisation ? Ou bien doit-on envisager des raisons sociales comme l'autoexaltation du dédicant ? Le sentiment religieux a-t-il sa place dans ce culte ? Enfin les espaces de la cité concernés par ces dieux se réduisent-ils aux seuls centres civiques et aux édifices publics urbains propres à exalter la relation entre l'empereur et les dieux ? La réponse à ces nombreuses questions permettra sans doute de préciser encore la nature et le sens de l'augustalisation. Trois thèmes seront examinés : le degré d'acculturation des adeptes de l'augustalisation à travers le statut des cités et l'onomastique, la répartition sociale des auteurs de dédicaces et enfin la répartition géographique des dieux augustes dans l'espace de la cité.

Chapitre VII : Dieux augustes, acculturation des cités et des individus, une approche

Que l'augustalisation soit un phénomène parallèle à l'acculturation des provinces, c'est ce qu'a pu montrer l'analyse des divinités – d'identités très diverses - auxquelles le titre d'Auguste est accordé. Ne serait-il pas naturel que cette acculturation religieuse des dieux augustes aille de pair avec l'acculturation des sociétés qui les accueillent? Nous pouvons illustrer concrètement cette concomitance en examinant d'abord le statut des cités, puis l'onomastique des individus qui les honorent? Ce sont là des marqueurs privilégiés de l'acculturation qui devraient nous éclairer.

I – Dieux augustes et statut des cités

L’augustalisation apparaît-elle seulement dans les cités romaines ou est-elle aussi pratiquée dans les cités latines voire pérégrines ? Est-elle favorisée par la promotion d’une cité ?

A - Réception des dieux augustes selon le statut des cités (Fig. 15)

Il n’est pas toujours possible de définir le statut de toutes les cités concernées et même d’attribuer tel site à une cité ou à une autre¹. La situation est compliquée par les changements de statut dont on ne connaît pas toujours la date exacte². Il convient donc de comptabiliser les documents en tenant compte du statut du site³ où ils ont été trouvés à la date de création de ces documents. Rappelons que le statut du site du document est ici celui de la cité dont il dépend que ce soit un site urbain hors du chef-lieu ou un site rural tous deux étroitement dépendants du chef-lieu. Nous ne ferons une distinction que pour les *Pagi Civium Romanorum* et les *Pagi Castella* d’Afrique, car dès leur création ils ont bénéficié d’une large autonomie⁴ – rendue nécessaire par l’étendue de la *pertica* des colonies romaines dont ils dépendaient, Carthage, Sicca Veneria, Cirta. Cette autonomie devait d’ailleurs les conduire ultérieurement à un statut municipal latin ou romain. Un sort particulier doit être fait aux sites militaires et administratifs (*castra* et *canabae*, *praetoria*, *stationes* militaires ou douanières)⁵.

¹ Certains sites peuvent dépendre de cités non encore découvertes.

² Ainsi en est-il pour de très nombreuses cités de Gaules ou Germanies que l’on suppose avoir été promues au droit latin à l’époque de Claude, parfois plus tôt ou plus tard (Flaviens, Trajan, Hadrien en Germanie). Voir Raepsaet-Charlier 1998, 173-176.; Chastagnol 1995 ; Bost 1997, 56 (pour les cités de l’Aquitaine au nord de la Garonne).

³ Mais l’évolution des statuts n’est pas toujours connue. On peut s’appuyer sur des critères indirects (p. ex. la présence du quatuorvirat ou du duumvirat distingue les cités latines des cités romaines (Gascou 1991).

⁴ Aounallah 2010: en Afrique ces districts du territoire d’une colonie (59-61), sont de plusieurs types. Ceux du territoire de Carthage sont des *pagi civium romanorum* renfermant peu de pérégrins ; les *pagi/castella* de la « Confédération cirtéenne » et de Sicca renferment beaucoup de pérégrins mais une partie de leurs terres appartenait à la colonie que les distribuait à des citoyens romains (p. 119-121) et la marche vers l’autonomie de ces *pagi* (avec décurions, magistrats, décrets) commence dès les Julio-claudiens (p. 134-135). Les *Pagi* de Gaule tout en ayant une certaine autonomie ne furent pas transformés en cités. Ils peuvent avoir été des fossiles historiques où se maintenaient avec une certaine autonomie des aristocraties locales (Laubenheimer, Tarpin, 1993).

⁵ Il n’est pas toujours possible de dire si telle inscription de militaire vient d’un camp, d’une *statio* ou plutôt de l’établissement civil voisin.

Statut des cités ¹	Afrique		Îles Méditerranéennes		Hispanie		Gaules, Germanies, Bretagne		Provinces danubiennes		Total	
cités pérégrines	103	7,07	1 ?		2	1,02	3	0,97	1	0,17	110	4,27
Cités pérégrines & pagus c.r. associé	26	1,78									26	
cités latines	270	53,4	4	70	116	93,84	127	75,89	255	66,72	772	62,38
cités romaines	507		5		67		106		150		835	
incert. CvP, CvL, CR	144	9,89			1		23		11		179	6,94
incert. CvL, CR	44	3,02	2		4		17		15		82	3,18
PgCR	38	2,61							2		40	1,55
PgCast.	166	11,4									166	6,44
PgCR/CvL/CR	16	1,09									16	0,62
PgCast/CvL	24	1,64									24	0,93
sites militaires	67	5,63			4	2,05	28	7,49	135	21,74	234	9,08
Cp/Can./CvL/CR	39	2,68							36		75	2,91
autres	11				1		3		2		17	
Total	1455		12		195		307		607		2576	

Fig. 15 - Dieux augustes et statut des cités².

Malgré les incertitudes, les sites pour lesquels un statut a pu être attesté (ou proposé avec de fortes probabilités) sont suffisants pour permettre un certain nombre de conclusions³.

Partout la proportion des documents fournis par des cités privilégiées⁴ est très élevée, entre 60 et 94 %⁵. La répartition est variable entre municipales (ou cités ou colonies) latins et colonies (ou municipales) romaines. Les premiers l'emportent en Hispanie (116 contre 67) et dans le secteur danubien (255 contre 150), ils s'équilibrent en Gaule-Germanie-Bretagne⁶ et les cités romaines l'emportent en Afrique⁷.

¹ Abréviations : CvP : *civitas peregrina*, CvL : *civitas latina*, CR : *colonia romana*, PgCR : *pagus civium romanorum*, PgCast. : *pagus castellum*, Cp : camp militaire, Can : *canabae*.

² La liste des abréviations se trouve dans l'Ann. II.

³ Pour le détail des statuts par cités voir Tab. 1-5, Ann. III.

⁴ Nous leur avons joint les *pagi civium romanorum* africains.

⁵ Nous laisserons de côté les Îles méditerranéennes (100 %). 95,87 % en Hispanie (187 documents), 81,43 % en Gaules-Germanies-Bretagne (250), 69,52 % dans le secteur danubien (422), 60,13 % en Afrique (875). Mais dans certaines cités les dieux augustes – dans les régions où ils sont pourtant bien attestés – sont totalement absents, par ex. en Bétique : Baelo, Astigi, Iliberis..., en Narbonnaise : Antipolis, Forum Iulii, Aquae Sextiae, Glanum, Avennio, Cabellio, Baeterrae, Tolosa, en secteur danubien : Aguntum, Corinium, Raetinium, Rogatica, Civitas Eraviscorum, Matrica, Sucidava, Romula, Optatiana ; il y a peu de cas en Afrique eu égard au grand nombre de cités concernées par les dieux augustes. Sans doute le hasard des découvertes peut-il en rendre compte ?

⁶ Si l'on prend en compte les cités de statut inconnu mais qui ont probablement reçu le droit latin sous Claude ou peu après (Raepsaet-Charlier 1998, 174-175), le total des cités latines s'élève à 127 contre 106 pour les cités romaines.

⁷ 507 (545 si on ajoute les *pagi civ. Rom.*) contre 103 (269 avec les *pagi Castella*). A côté il faut signaler 38 documents relevant de cités pérégrines associées à des *pagi civ. Rom.*, rattachés à une colonie. Sur les statuts des sites africains : Pflaum 1978, Gascou 1982, 1983, Aounallah 1994, 1996, 2003, 2008, Desanges & al 2010.

La moyenne des dieux augustes par colonie (3,35 en Hispanie, 10,6 en Gaule, 7,5 en secteur danubien, 13 en Afrique) l'emporte sur celle constatée dans les municipes (1,78 en Hispanie, 3,96 en Gaule¹ (cités ou colonies latines), 6,07 en secteur danubien, 5,55 en Afrique). Ces moyennes cachent d'importantes différences² explicables par l'état de conservation des sites recouverts ou non par des villes modernes, celui de la recherche archéologique mais aussi la taille de la cité. Les sites les plus favorisés peuvent fournir plusieurs dizaines de textes quand d'autres n'en donnent que moins de 5 souvent 1 ou 2. En Afrique on dénombre d'autre part 17 *pagi C.R.* (moyenne de 2,2 inscriptions), faisant partie d'une colonie, 4 « communes doubles » (moyenne de 6,5) et 23 *Pagi-Castella* (moyenne de 7,21), de statut pérégrin mais appelés à obtenir le droit latin. Les colonies sont en général de grandes ou très grandes villes, à la tête de vastes territoires (Carthage, Cirta p. ex.) ; les municipes (ou colonies latines) se situent à un degré inférieur (avec des exceptions p. ex. Nîmes et bien des cités latines de Gaules-Germanies, en Norique: Virunum...), avec une population bien moindre, ce qui peut expliquer mathématiquement la différence.

En revanche les cités pérégrines font piètre figure³ : elles fournissent en moyenne deux documents en Hispanie trois en Gaule⁴, un en secteur danubien. Elles ont plus de poids en Afrique tout en étant très minoritaires : certes, en nombre, elles y dépassent les colonies, les municipes et les *pagi civium romanorum* avec 54 cités pérégrines concernées (32 % des sites, y compris les *Gentes*) mais elles ne rassemblent que 103 inscriptions, ce qui donne une moyenne de 1,9 dédicace par cité (équivalente à celle des *pagi CR* mais nettement plus faible que celle des cités privilégiées et des *pagi-castella*). Il est cependant justifié de leur joindre les

¹ Rappelons que les cités latines des Trois Gaules, situées dans des régions globalement moins touchées par les dieux augustes et à la romanisation plus tardive ont aussi pu opter pour d'autres formes d'association de l'empereur et des dieux (*Aug sacr deo ...*, *Num Aug et deo* ; supra p. 115-118).

² Les records pour les colonies : en Afrique (moyenne 11,45): Carthage (162 ; mais ce chiffre inclue les innombrables stèles des sanctuaires ruraux de Saturne Auguste des Dj. Djelloud, Ressas, Bou Kornine...), Madaure (21), Cirta (28), Cuicul (74), Timgad (40), Sétif (28) ; en Hispanie (moy. : 3,58): Tarraco (12), Italica (9), Corduba (6), Sagonte (5) ; en Gaule-Germanie (moy. : 10) : Vienne (61), Lyon (24, y compris Autel fédéral), mais Narbonne (6), Lingons ? (3), Cologne (4) ; Danube (moy.: 8,71) : Narona (16), Salona (39), Poetovio (31), Savaria (15), Aquincum (9), Sarmizegetusa (31).

Pour les municipes : en Afrique (moy.: 7,08) : Giufi (13), Thuburbo Majus (9), Thignica (134 ; chiffre dû aux nombreuses stèles du sanctuaire extra-muros de Saturne Auguste), Thugga (12), Thibilis (9), Mopht. (18) ; en Hispanie (moy. : 1,6) : Balsa (2), Mirobriga (2), Olisipo (3), Conimbriga (6), Capara (3), Munigua (6), Arva (2), Celti (2), Siarium (2), Acinipo (2), Barbesula (3), Cartima (3), Malaca (2), Igabrum (2), Singilia (2), Aurgi (2), Nescania (2), Ostippo (2), Isturgi (4), Regina (2), Numantia (2), Segobriga (3), Complutum (2). En Gaule-Germanie (moy. des cités ou colonies latines : 3,5) : Voconces (17), Nemausus (30), Lugdunum Conven. (6, peut-être 12), Burdigala (8), Vesunna (8), Helvétès (11), statut latin d'autres cités incertain même si probable. Danube (moy.: 5,38) : Teurnia (6), Virunum (47), Celeia (26), Solva (8), Iuvavum (12), Doclea (6), Neviudunum (9), Aquae Iasae (10), Scarbantia (9), Apulum (8).

³ Mais ces résultats médiocres sont un minimum si l'on tient compte des documents trouvés dans des sites à l'identité incertaine du fait d'une absence de datation. Ainsi le doute entre cité pérégrine et cité privilégiée s'applique à 168 cas en Afrique, 1 en Hispanie, 23 en Gaule-Germanies, à 11 dans les provinces danubiennes.

⁴ La seule cité possiblement encore pérégrine est Burdigala où la dédicace d'un pérégrin à Jupiter Auguste semble bien remonter au début du I^{er} s. (G159).

pagi castella qui ne disposent pas du statut latin, soit 166 documents pour 23 *pagi* ; la part des documents issus de sites pérégrins s'établit alors à 18,48 % (3,49 inscriptions par site). La situation africaine s'explique par la promotion juridique souvent tardive des cités pérégrines (on en connaît encore après la *constitutio antoniniana*) dès lors plus visibles. La présence dans (ou aux côtés de) ces cités de *conventus civium romanorum* ou de *pagi civium romanorum* (Lepcis Magna, Mactar, Thugga...) a pu y jouer un rôle important dans l'accueil de l'augustalisation. Dans les provinces romaines d'Europe la rareté des cités pérégrines s'explique par la rapidité de la promotion au statut latin (Claude en Gaule et Germanie¹; Vespasien en Hispanie² ; Auguste en Liburnie, Claude en Norique, les Flaviens dans le sud-ouest de la Dalmatie et parfois dans l'intérieur, dans les régions « celtiques » de Pannonie et plus tard sous Hadrien dans le reste des régions danubiennes, y compris la Dacie, soit au II^e s. à l'époque où commencent à fleurir ici les dieux augustes³. Le grand nombre des inscriptions du II^e s. correspond donc à un moment où les cités pérégrines ont disparu.

Ces résultats néanmoins sont significatifs du lien entre dieux augustes et acculturation : seules les cités romaines, à la différence des cités pérégrines, ont un véritable poids dans l'augustalisation. Cela signifierait-il que le procédé bien romain de l'augustalisation est imposé ou fortement suggéré aux cités lors de leur promotion à un statut romain ?

Les sites militaires dont l'essentiel est représenté par les camps légionnaires ou auxiliaires et leurs *canabae* ne représentent qu'une minorité (67 cas, 4,6 % en Afrique, 28 et 9,12 % en Germanie-Bretagne ; en Bretagne la totalité des documents vient de sites militaires) sauf dans les provinces danubiennes (125 cas et 21,89 %), secteur fortement militarisé au I^e s. Chaque site militaire fournit en moyenne 2,14 inscriptions⁴. Ces résultats sont faibles par rapport à ceux des cités romaines (près de 3 fois moins dans le secteur danubien). Cela est d'autant plus surprenant que les camps sont des foyers actifs de romanisation ; les officiers et officiers subalternes au moins devraient être les premiers à manifester leur adhésion à une idéologie qui rapproche l'empereur des dieux. La part réduite des militaires parmi les adeptes de l'augustalisation (infra p. 722-731) explique certes la modeste place des camps. Nous essaierons d'expliquer cette différence ultérieurement. D'ailleurs entre le camp et

¹ Raepsaet-Charlier 1998, 173,176.

² Le Roux 1995, 80-87.

³ Wilkes 1998, 256-258, 270-273.

⁴ Près de 4 en Afrique, autour de 1 en Hispanie et Gaule, Germanie, Bretagne, 2 en secteur danubien. On ne note pas de différence sensible entre les camps, les *canabae* et les *stationes*.

l'établissement civil (*vicus, canabae, municipes, colonie*) qui le côtoie, l'initiative de l'augustalisation ne semble pas venir du premier¹.

B - Augustalisation et promotion municipale

La promotion d'une cité au statut latin ou romain, dans la mesure où celle-ci est un bienfait de l'empereur, est-elle marquée par l'apparition de l'augustalisation dans cette cité²? La situation de l'Afrique nous permet de répondre, semble-t-il, par la négative. En effet, on l'a vu, l'augustalisation est déjà pratiquée par des cités pérégrines et non des moindres. Ainsi Lepcis Magna dès Auguste et ses successeurs nous offre six inscriptions. Et l'on constate que bien des municipes ou colonies adeptes des dieux augustes ont déjà effectué des dons à ces divinités alors qu'ils étaient encore des cités pérégrines. C'est le cas de Gightis, Pheradi Majus, Muzuc, Limisa, Mactar, Giufi, Thurburbo Majus, Sustris, Thugga, Thicililla, Uccula, Avedda. Il est possible que ces cités fort romanisées aient trouvé là le moyen d'afficher une intégration poussée, une romanité avant l'heure, condition nécessaire à leur promotion. Il est plus difficile de trouver des exemples ailleurs³.

Mais, en raison de la datation imprécise, il n'est pas facile de savoir si le moment même de la promotion a été salué par un hommage particulier aux divinités augustes. Le fait est attesté par quelques cas favorables. En Hispanie l'apparition de l'augustalisation semble parfois contemporaine ou proche d'une promotion municipale⁴. A Capara la dédicace de *Fidius Macer* à *Aug. Trebaruna* (H24), est datée de quelques années après la promotion au droit latin car son auteur, qui a été trois fois *magister* de la cité pérégrine, se dit *duumvir bis*

¹ En Afrique où le camp de Lambèse offre assez d'inscriptions datées, on relève dans le camp des dieux augustes au II^e s. mais la plupart apparaissent au III^e s. En revanche des dédicaces du *vicus* sont de 138-140, 147-149, 147-148, 175 et quelques autres du II^e s. A Aquincum les dédicaces les plus anciennes viennent du municipes ou de la colonie et sont du III^e s. dans le camp.

² C'est ce que pense Gaspar 2011, 477, à propos du titre d'une prêtresse de Capsa *Vindicia Theodora, sacerdos Cereris Augustae*.

³ En Hispanie : à Caesarobriga, une inscription aux Nymphes Augustes (H21) semble dater des Julio-Claudiens, à une époque où la cité était pérégrine et il en est de même à Turobriga (H35 ; en 1-50). En Gaule : la seule cité peut-être encore pérégrine est Burdigala où la dédicace d'un pérégrin à Jupiter Auguste semble bien remonter au début du I^{er} s. (G159). Dans les provinces danubiennes : à l'oppidum de Cissa l'inscription à *Bona Dea Aug.* date de 24 p.C. soit un siècle avant la promotion municipale d'Hadrien, mais l'hommage est celui de la fille du sénateur *Calpurnius Piso* (D225). A Savaria la dédicace des *Emonienses* à *Aecorna Aug.* (D357) précède de peu la promotion au statut de colonie mais elle provient de marchands de la colonie romaine d'Emona. Une des premières dédicaces après la promotion coloniale claudienne semble être celle d'Isis Aug. consacrée par un *Ilvir et pontifex, Ti. Barbius Ti. F. Valens* (D360), qui semble originaire d'Aquilée. A Brigetio l'autel d'un affranchi à Liber et Libera Augustes, provenant sans doute des *canabae*, daterait de 202-208, soit quelques années avant la promotion municipale (D423).

⁴ H24, 32, 40, 42, 46, 51, 84, 87, 95, 104, 106, 107, 114, 115, 140 (3 ans après la création de la colonie romaine), 157, 187, 191 ; H64 pourrait être antérieur à la promotion d'Oripippo si la date 41-54 était confirmée.

du municipes flavien: son monument (chapelle du forum ?) est donc lié à l'équipement de la ville, notamment de son espace civique, découlant de la promotion. On peut faire la même remarque pour le municipes flavien de Munigua où les dieux augustes ne sont pas antérieurs à la monumentalisation du II^e s., réalisée à la suite d'un projet d'époque flavienne, alors qu'une inscription à *Dis (Pater)* antérieure à cette monumentalisation mais peut-être contemporaine de la promotion municipale (50-100) ne mentionne pas le titre impérial (*CILASé* 1056). En Afrique, si les dieux augustes sont connus avant, la promotion municipale semble une occasion particulière de les honorer. Ainsi la situation d'Avedda, cité pérégrine devenue municipes latin en 198-209 est intéressante : on ne relève que des dédicaces à Saturne Auguste dans la cité pérégrine, avant les Sévères ; mais la promotion municipale est ponctuée par l'adoption d'un culte bien romain avec la construction par le municipes d'un capitol dont la troisième déesse de la triade, Minerve, est qualifiée d'Auguste (A824) ; par la suite toutes les autres divinités sont dites augustes qu'elle soient indigènes (Aenon, Génie du municipes en 198-300 ; A822) ou romaines comme Mercure en 253-268 (A823). A Limisa, où sont attestés quatre dieux augustes durant la période pérégrine¹, on en honore plusieurs autres au temps du municipes (Mercure Aug. : A61-63) et un en particulier lors de la promotion au droit latin en 197-208 (à une divinité auguste inconnue ; A65). Dans la cité pérégrine de Giufi on relève une inscription à Minerve Auguste (A3), et lors de la promotion municipale dans le premier tiers du III^e s., les édiles consacrent au forum onze statues de divinités recevant systématiquement le titre d'Auguste². A Thurburbo Majus l'augustalisation précède l'attribution du titre municipal³, mais ce dernier événement est salué par des dédicaces au Génie du Municipes Auguste (A366), à Diane Auguste (A375), à Mercure Auguste (A383, 384), peut-être à Frugifer Aug. (A376), à Vénus Aug. (A392). A Thugga on peut attribuer au temps de la *civitas* et du *pagus C.R.* 24 inscriptions⁴. Dans le nouveau municipes latin sévérien est consacré, sous les Sévères, le grand sanctuaire de Caelestis Auguste (A627, 627B, 628), le temple des Victoires de Caracalla qui ne compte pas moins de 6 dieux augustes (A626, 642, 650, 659, 661, 671, 672). Mais comme l'a montré S. Saint-Amans (2004) tout bénéfice obtenu par la cité est scandé par des dons de monuments et de statues, et ils sont le plus souvent dédiés à des divinités augustes. Il est donc certain qu'en Afrique une promotion municipale – et tout privilège particulier – a pu être marquée par une dédicace à une divinité auguste, mais il n'en reste pas moins vrai que les cités pérégrines avaient adopté

¹ Dieu Aug inconnu (A55), Cérès Aug. (A56), Mercure Aug. (A59), Minerve Aug. (A64).

² Apollon (A342), Caelestis (A343), Liber (A350), Libera (A344), Mercure (A345, 346), Pluton (A351, 352), Quirinus (A353).

³ Sarturne Aug. (A389, 390), Caelestis Aug. ? (A394).

⁴ Trois de la seule *civitas*, 3 communes à la *civitas* et au *pagus*, 19 de magistrats et de particuliers.

l'augustalisation bien avant une attribution du droit latin ou romain. Dans les autres provinces on ne trouve guère de cas exploitable. L'augustalisation a fait très tôt partie de la culture religieuse des cités mais il est vrai que son utilisation pour célébrer un changement de statut se justifiait d'autant plus que c'est à l'empereur qu'on le devait. En outre un changement de statut s'accompagnait de l'érection de monuments nouveaux, d'une ornementation des espaces publics. Ces monuments étaient l'occasion de dédicaces qui ont souvent été accordées à des dieux augustes¹.

Conclusion : Si l'augustalisation des dieux ne dépend pas strictement de la promotion des cités à un statut supérieur puisque des cités pérégrines la pratiquent, cette promotion peut induire une poussée de l'augustalisation qui apparaît comme une marque de romanité présente surtout dans les colonies romaines et à un moindre degré dans les municipes. Les dieux augustes sont donc une caractéristique de la romanisation des cités. L'analyse onomastique des fidèles va-t-elle dans le même sens?

II – Dieux augustes et acculturation onomastique des individus : Une onomastique principalement romaine ou romanisée

Les dieux augustes, on l'a vu, sont choisis dans tous les panthéons de l'empire ; les dieux romains traditionnels certes et, dans une bien moindre mesure, les dieux indigènes y sont bien présents ; mais ce sont les dieux interprétés qui semblent y tenir une place de premier plan. On doit alors se demander si cette acculturation ne va pas de pair avec une acculturation parallèle des dédicants présentant aussi une onomastique « interprétée » ou mixte si l'on veut².

A – Une méthode : des blocs onomastiques

L'onomastique provinciale présente un éventail complexe de combinaisons qui tient d'abord au mélange d'immigrants italiens (sans doute peu nombreux), d'étrangers

¹ Ainsi la modification de statut de municipe romain à colonie que connaît Italica est accompagnée de la création de la *nova urbs* où les divinités augustes sont bien présentes (infra).

² Nous ne retiendrons ici que les auteurs des dédicaces et leurs associés directs (p. ex. un évergète dédiant pour le compte d'un collège) mais non les autorités – par ex. le gouverneur - qui ont fait officiellement la dédicace décidée par une cité, ou un membre de l'élite locale.

(immigrants d'une autre province, esclaves¹) et d'autochtones dont l'acculturation est plus ou moins avancée². Une acculturation qui va de pair avec la promotion du statut de pérégrin à celui de citoyen romain et qui est rapide chez les élites³. Les pérégrins tout en conservant obligatoirement le système de dénomination indigène (nom unique suivi de la filiation)⁴ peuvent adopter un nom latin ou latinisé⁵ preuve d'une romanisation réelle avant leur changement de statut. Dans les cités latines les individus qui n'ont pas été naturalisés *viritim* ou *per honorem* sont des pérégrins qui en conservent la nomenclature⁶. Le port des *tria* ou *duo nomina* est donc bien la caractéristique des citoyens romains (ou des affranchis), quelle que soit leur origine ethnique. Les nouveaux citoyens romains, d'origine pérégrine, ont une assez grande liberté dans la composition de leurs nouveaux noms⁷. Encore attachés à leurs racines, ils expriment leur nouvelle identité romaine en adoptant, comme la loi le leur impose, le système romain des *tria nomina*⁸, mais peuvent conserver dans le gentilice ou le *cognomen* des éléments indigènes (noms translittérés, latinisés), adopter des gentilices latins patronymiques, construits sur le nom de leur père pérégrin ou sur un *cognomen*, ou encore adopter des *cognomina* latins « régionaux » qui en fait masquent une réalité indigène soit parce que ce sont des noms homophones ou d'assonance (decknamen) ou des noms de

¹ Comme on le sait, les *cognomina* grecs sont plutôt un signe de statut social, désignant plus souvent une origine servile qu'une origine orientale (cela est moins vrai dans les provinces danubiennes qui ont connu une forte immigration orientale).

² Sur l'évolution de l'onomastique sous l'Empire, Dondin-Payre 2011.

³ Avec des modalités différentes selon l'ancienneté des contacts avec Rome et les modalités d'intégration à l'empire : l'onomastique purement latine est plus fréquente dans les cités ayant reçu des colons italiens et le droit latin dès la République à une époque de romanisation plus « stricte »; l'onomastique mixte est plus fréquente dans les cités latines de population indigène entrées plus tard dans l'orbite de Rome, à une époque de plus grande souplesse (Raepsaet-Charlier 2011, Raepsaet-Charlier 2010/2011).

⁴ Certes la nomenclature romaine pouvait être usurpée avant l'obtention du droit de cité, privilège convoité, mais la fraude dût être limitée surtout après les châtements sévères et exemplaires infligés aux coupables par l'empereur Claude (Suétone, Claude, 25, 3). Peut-être était-elle plus fréquente dans des régions périphériques comme la Dacie (Romeu Citrjan 1999).

⁵ Et l'on a noté la forte attraction de la dénomination latine (p. ex. Christol, Deneux 2001).

⁶ Alföldy 1966, pensait que dans les cités latines les hommes libres auraient continué à porter leur nom pérégrin au I^{er} s., ainsi en Narbonnaise et Norique (p. 51), mais auraient adopté les *tria nomina* romains avec des gentilices non impériaux tirés de leur nom indigène - au II^e s (p. 52). En ce sens aussi Garcia Fernandez 2010/2011. Mais Humbert 1981, Chastagnol 1990, Bost 1993, 1997, 2001, ont montré qu'en Gaule, les *tria nomina* sont réservés aux citoyens romains pleins et entiers, les habitants des cités latines gardant une onomastique pérégrine tant qu'ils n'ont pas acquis la citoyenneté romaine *viritim* ou *per honorem*. M.-Th. Raepsaet-Charlier (1995, 215) réaffirme le lien obligatoire entre dénomination latine et pérégrine et statut.

⁷ Seule la nomenclature latine est imposée au néo-citoyen mais il a toute liberté de choix pour les éléments de sa dénomination (gentilice et *cognomen*) (Dondin-Payre 2012, 150-153 ; Chastagnol 1993). Dans le cas d'une naturalisation *viritim* le néocitoyen avait coutume d'adopter le gentilice du gouverneur ou de la personnalité - chevalier ou sénateur - qui lui avait fait acquérir la citoyenneté, sous la République et sans doute encore sous l'Empire dans les provinces sénatoriales. Sous l'Empire, il prenait obligatoirement le nom de l'Empereur (Lassère 2005, 172, 1988), au moins dans les provinces impériales. Les autres occasions de naturalisation dans les cités sont fournies par le droit latin, généralisé à toute l'Hispanie par les Flaviens: le *Latium minus* permet à tout magistrat, à sa sortie de charge, d'obtenir la citoyenneté romaine avec ses ascendants directs et ses descendants; le *Latium majus*, diffusé à partir d'Hadrien, accorde les mêmes privilèges aux membres de l'*Ordo*.

⁸ Sur ces questions voir Lassère 1988.

traduction, rappelant étroitement le substrat indigène¹. Sans doute on peut hésiter parfois sur la réelle identité de tels noms. Cependant les doutes sont atténués quand ces *cognomina* sont liés à des gentilices impériaux qui sont souvent le signe d'une origine indigène. On peut aussi attribuer une connotation régionale à des *cognomina* latins courants dont la fréquence statistique est particulièrement élevée dans une région donnée tels *Paternus*, *Maternus*, *Rufus* dans certaines régions « celtiques »², sans que l'on puisse comprendre la raison de cette fréquence. Notons que des pratiques onomastiques utilisant des éléments latins mais inconnues à Rome peuvent indiquer une identité romano-indigène tels l'emploi d'un gentilice comme *cognomen*, ou le maintien d'une filiation patronymique³ dans le système des *duo* et *tria nomina*. On comprend qu'il puisse y avoir une infinité de combinaisons⁴. Il n'est d'ailleurs pas toujours facile de faire la distinction parmi les citoyens romains portant des noms latins de type italien entre des descendants de colons italiens immigrés et ceux de néocitoyens. En effet ces derniers adoptent souvent les gentilices bien romains des autorités qui ont facilité leur promotion – par ex. le gouverneur républicain qui a conféré la citoyenneté à des aristocrates locaux pour les attirer dans sa clientèle - ou des gentilices latins courants dans la région, notamment les plus prestigieux renvoyant à un passé républicain⁵ ou encore les gentilices de leurs patrons. Seuls les gentilices rares, considérés comme des « fossiles onomastiques » peuvent être le signe d'ancêtres colons italiens (ou de leurs affranchis) installés sous la République ou lors des déductions césarienne ou augustéenne. Il ne faut pas non plus négliger la fréquence des unions mixtes entre citoyens romains et individus relevant du droit latin ; on a constaté en Afrique l'« africanisation » de citoyens

¹ Chastagnol 1995, constate que le néo-citoyen donne souvent à son fils un gentilice différent du sien et forgé sur son *cognomen*, afin de « rattacher leur état civil romain... aux antécédents pérégrins de leur famille afin de mieux faire sentir la continuité provinciale de leur nomenclature ».

² A. Mocsy 1984 a mis en valeur ces pratiques onomastiques provinciales en Gaule et sur le Danube, soulignant que les particularités régionales de l'ononastique latine, loin d'être le signe d'une résistance témoignent au contraire une profonde acculturation. En Dacie, où ces caractères locaux sont absents, l'ononastique banalement romaine appartient à des immigrants romains ou romanisés. La population locale, est demeurée allergique à l'épigraphie et demeure donc invisible : on peut penser qu'elle a manifesté ainsi sa résistance et qu'elle a pu conserver des noms daces auxquels nous n'avons pas accès faute de témoignages épigraphiques.

³ Mais il est possible que le nom patronymique utilisé dans la filiation d'un citoyen ne soit pas le nom pérégrin mais le *cognomen* d'un père déjà citoyen mais dont il paraît inutile de répéter le gentilice (Dondin-Payre 2001, 215-216).

⁴ Lassère 1988, 93-99, souligne la souplesse de la pratique onomastique romaine qui permet « à travers une acculturation évidente, une fidélité à des racines provinciales » et note que les Romains eux-mêmes sont sujets au « métissage culturel ».

⁵ Ainsi J.-P. Bost 1997, 51-62, qui parle de « gentilices de standing », « pour faire romain » et *id.* 1993, pense que même l'adoption des prénom et gentilice *C. Iulius* ne renvoie pas obligatoirement à l'aristocratie celtique tenant son droit de cité, *viritalis*, de César ou d'Auguste, mais traduit la volonté d'un néocitoyen de suggérer l'ancienneté de sa naturalisation et son origine aristocratique, au moins dans les cités voisines de la sienne qui, elle, connaît bien d'où il sort ! A plus forte raison doit-on se méfier des porteurs de ces prestigieux gentilices républicains ou impériaux qui n'adoptent pas les prénoms habituels dans ces familles : il y a là l'indice d'une adoption tardive du gentilice.

romains d'origine italienne¹. Un doute semblable sur l'origine ethnique apparaît avec les individus dotés d'un surnom ou d'un nom unique grec. Un *cognomen* gréco-oriental, s'il peut désigner un immigré oriental² (notamment dans les provinces danubiennes) est plutôt l'indice d'une origine servile, les noms grecs à la mode ayant été attribués à des esclaves originaires d'Occident. On sait, depuis les études de H. Solin, que le port d'un *cognomen* grec, loin d'indiquer une origine orientale, peut plutôt désigner un ancien esclave puisque la mode de tels noms, plus prestigieux³, s'était répandue chez les marchands d'esclaves et les maîtres en Italie et en Occident⁴. C'est sans doute une règle non écrite, plutôt une règle de bon goût⁵ qui souffre des exceptions⁶: rien n'empêche qu'un ingénu ait pu recevoir un *cognomen* grec pour des raisons esthétiques ou culturelles ; ainsi en Gaule, en Afrique, où l'influence grecque est un héritage de l'Indépendance⁷ des pérégrins ou des néocitoyens portent un nom unique ou un *cognomen* grec, car il ne présentait pas ici une connotation méprisante⁸. Il ne faut pas omettre non plus la possibilité, même limitée, que l'individu puisse être un homme libre immigrant de l'Orient romain notamment dans certaines provinces danubiennes⁹. Certains *cognomina* latins sont des « *cognomina servilia* » et d'autres sont des *cognomina ingenua*. R. Duthoy a pu en faire la démonstration pour l'Italie ; ils permettent de déceler, sous toutes réserves, des affranchis chez certains porteurs de *tria nomina* qui omettent la mention humiliante de leur affranchissement¹⁰. D'une façon générale la prudence s'impose dans l'appréciation de ces

¹ Ferchiou 2004.

² En particulier lorsqu'il s'agit d'un nom particulier, peu répandu.

³ Tirés de la mythologie, de l'épopée, ils ont pu être donnés à des esclaves d'origine occidentale, enfants trouvés, vendus par leurs parents pauvres, qui sont une source considérable de l'esclavage au temps de la « paix romaine ». Mais Daubigney, Favory 1974, 321-322, estiment que les noms latins ou gréco-orientaux des esclaves reflètent grossièrement l'origine de provinces romanisées ou hellénisées.

⁴ La plupart des esclaves ou affranchis doivent avoir une origine locale. Ni la guerre, ni la piraterie ne nourrissent plus l'esclavage, de plus en plus alimenté par l'exposition des nouveaux nés ou la vente des enfants. Pour un rapide résumé historiographique, Lassère 2005, 137-140 ; Solin 1971 et 1977, 205-220, concluait qu'à Rome les porteurs de *cognomina* grecs avaient de fortes chances d'être d'origine servile. Kajanto 1968, 523-534, souligne que la prédominance des *cognomina* grecs chez les affranchis est considérable seulement à Rome. Ailleurs en Occident les affranchis portent autant de *cognomina* latins que grecs. Il en déduit que les affranchis à noms grecs devaient être originaires de provinces orientales (ou danubiennes ?) et les porteurs de noms latins, des provinces occidentales. L'origine occidentale de bien des affranchis à *cognomen* grec a été confirmée en Hispanie par Mayer, Roda 1978, qui rappellent, entre autres, les études de Solin 1971, Frank 1915-1916, Kajanto 1968, Thylander 1952. Que les porteurs de noms grecs soient ou non d'origine orientale, il y a cependant de fortes chances, même s'ils omettent leur affranchissement, qu'ils soient d'origine servile. Duthoy 1995, a confirmé les conclusions de Solin pour l'Italie: les porteurs de *cognomina* grecs seraient à 85 % d'origine servile en Italie contre 98 % à Rome.

⁵ Duthoy 1995, 198.

⁶ Rémy 2001, Pelletier 1999, 430.

⁷ P. ex. en Gaule le Grec a été la langue de transcription de la langue gauloise.

⁸ Dondin-Payre 2001, 257-258.

⁹ L'immigration orientale a été particulièrement importante sous l'Empire dans les provinces danubiennes. En Dacie en particulier on relève des *nationes* de la péninsule balkanique (thraces hellénisés), des îles de l'Egée et de l'Orient hellénisé (Sémites, Egyptiens ...) (Russu 1977, 357-358).

¹⁰ Opinion soutenue par Taylor 1961, 113-131 à 122, avec les réserves de Duthoy 1994, 204 note 39, se demandant pourquoi, dans de telles conditions, les *ingenui*, eux omettent leur filiation.

*cognomina*¹ et les conclusions de ces diverses études sont applicables à des ensembles statistiques mais non à des cas individuels pour lesquels ils ne peuvent donner que de fortes présomptions. De toute façon l'esclave, l'affranchi sont totalement coupés de leurs racines et ont adopté la culture de la *gens* à laquelle ils se trouvent liés. Dans ce cas le bloc grec apparaît comme une variante du bloc latin. Ainsi l'onomastique grecque peut masquer des réalités très diverses.

Nous devons donc tout d'abord définir une méthode de répartition des dénominations combinant les éléments onomastiques latins italiens, latins régionaux, indigènes et grecs. Nous empruntons à F. Mayet² une grille – simplifiée ici - utilisée pour classer les potiers de vases à parois fines ibériques. Elle est très complète et a le mérite de bien caractériser les progrès de l'acculturation onomastique. Les noms sont classés en trois grands blocs onomastiques. Le bloc latin est subdivisé en bloc latin pur (*duo* ou *tria nomina* latins italiens, *cognomina* latins italiens) et en échelons intermédiaires (gentilice latin italien et *cognomen* latin régional ou indigène ; *nomen* latin régional seul ou avec un *cognomen* latin italien ou latin régional; enfin *cognomen* latin régional seul). Ensuite le bloc indigène est lui aussi divisé en bloc indigène pur (*cognomen* indigène seul ou avec filiation indigène; *nomen* et *cognomen* indigènes) et en échelons intermédiaires (*nomen* indigène et *cognomen* latin italien ou latin régional). Le troisième bloc est le bloc grec (*cognomen* gréco-oriental ; *nomen* grec, *cognomen* latin ; *nomen* latin ou latin régional, *cognomen* grec ; *nomen* indigène, *cognomen* grec), qui est en fait une variante du bloc latin pur. Ce classement suppose que nous ayons préalablement identifié tous les éléments onomastiques au moyen de la bibliographie adéquate³.

Une telle analyse pourra peut-être nous indiquer si l'augustalisation a été initiée, diffusée ou favorisée par des milieux d'origine italienne et en tout cas nous permettre d'apprécier sa diffusion dans les milieux d'origine indigène et selon leur degré d'acculturation.

¹ Weaver 1964/1965, 311-315, montre que si la distinction est valable encore au I^{er} siècle, elle tend à s'effacer ensuite : chevaliers et affranchis impériaux portent les mêmes *cognomina*, y compris les *cognomina* grecs.

² Mayet 1984, 201-202.

³ Pour les noms latins : Solin, Solomies 1988, Schulze 1904/1991, Conway 1967 (pour les gentilices), Kajanto 1965 (pour les *cognomina*). Pour les noms grecs Solin, Solomies 1988. Pour la fréquence des éléments onomastiques, Szilagyi & al., *onomasticon*, 1999. Pour les noms indigènes et les noms latins « régionaux » recouvrant une réalité indigène, la bibliographie sera donnée dans les paragraphes concernant les cas régionaux (infra).

B – Une nomenclature très romaine

Avant de définir les blocs onomastiques il convient d'analyser le type de nomenclature et les éléments onomastiques affichés par les auteurs des inscriptions.

Nomenclature	Afrique		Îles méditer.		Hispanie		Gaules, Germanies, Bretagne		Provinces danubiennes			
	nombre	%	Nombre	%	nombre	%	nombre	%	nombre	%	nombre	%
<i>Tria nomina</i> + filiation rom. et/ou tribu	146	58,12	2		18	60,09	23	62,5	15	43,88	204	55,4
<i>Tria nomina</i> seuls	539		5		101		155		236		1036	
<i>Tria, duo nom.</i> + fil. Indig. Hommes	20				3		2				25	
<i>Duo nomina</i> + fil rom &/ou trib, hommes	8	22,91			10	21,67	2	15,27		28,84	20	22,73
<i>Duo nomina</i> seuls, hommes	258				34		30		162		484	
<i>duo nom.</i> + fil. indig. Hommes	12								3		15	
<i>Duo nomina</i> + filiat. rom. et/ou trib., femmes	8	8,24			6	10,34	5	5,9	7	11,01	26	8,8
<i>Duo nomina</i> seuls, femmes	89				15		11		55		170	
<i>duo nom.</i> + fil. Indig. femmes	3						1		1		5	
<i>nomen unicum</i> + filiation indigèn. Hommes	33	9,97			1	6,89	32	17,7	14	17,58	80	11,78
<i>nomen unicum</i> seul, hommes	88				13		19		69		189	
<i>nomen unicum</i> + fil. indigène, femmes		0,74			0	0,98	3	2,77	3	1,74	6	1,27
<i>nomen unicum</i> seul, femmes	9				2		5		7		23	
Total	1213		7		203		288		572		2283	

Fig. 16 - Nomenclature des dédicants des dieux augustes.

Le tableau (Fig. 16¹) met en évidence l'adoption très large par nos dédicants d'un système de dénomination romain dans toutes les provinces. La part des hommes porteurs des *tria* ou *duo nomina* s'élève à 78 % et celle des femmes dotées des *duo nomina*, à 8,8 % soit au total de 87 %. La part des individus dotés de noms uniques est de 13 %. Ces données peuvent être vérifiées dans chaque secteur provincial². Il est donc clair que les quatre cinquièmes des adeptes de l'augustalisation sont des citoyens romains ou leurs affranchis. Certes la dénomination retenue dans les inscriptions n'est pas toujours rigoureuse. Le prénom si caractéristique du nom romain est omis par les hommes dans 30,58 % des cas (15 % en Gaule, Germanie, Bretagne, près de 40 % en secteur danubien). On néglige souvent la mention de la filiation et de la tribu (dans 90 % des cas). Cela peut être le signe d'une origine indigène mais peut s'expliquer aussi par le caractère tardif de bien des inscriptions ou l'appartenance à un milieu populaire. La part des non-citoyens porteurs d'un nom unique (13 %) est plus importante en Gaule-Germanie où elle atteint 20,47 %. Nombre d'entre eux sont des pérégrins ; la part plus élevée qu'ailleurs de la filiation indigène va dans ce sens. Dans les autres provinces en revanche le nom unique doit appartenir plutôt à des esclaves.

En Afrique par exemple la part très impressionnante de la nomenclature romaine (89,27 %)³ s'explique par la large distribution de la citoyenneté aux indigènes dans les *pagi* rattachés à Carthage – les notables des *civitates* associées passant dans le *pagus* puis étant admis aux honneurs dans la capitale elle-même - ou les *castella* de la Confédération cirtéenne⁴. Il s'explique aussi d'une façon plus générale par l'adoption de cette nomenclature romaine à partir de la *Constitutio Antoniniana* de 212 ; la majorité des textes africains date en effet du III^e s., d'où la domination presque sans partage des *duo* ou *tria nomina*. Le port de deux *cognomina*, renvoyant à des ancêtres peut suggérer des racines indigènes de même que la mention d'une filiation par le *cognomen* du père (et du grand-père)⁵. Les noms uniques ne constituent que 10,71 %. Il s'agit pour partie de pérégrins ; leurs noms sont souvent des « doubles idionymes pérégrins » conservant la filiation par le père et le grand-père, affirmant

¹ Pour les détails par individu voir les tab. 6-10, Ann. III.

² 89,27 % de porteurs d'une nomenclature romaine en Afrique, 92,1 % en Hispanie, 83,67 % en Gaule-Germanie-Bretagne et 83,73 % dans le secteur danubien.

³ L'onomastique africaine dénote une profonde romanisation propagée du Nord au Sud (décalage chronologique) ; son intensité décroît d'Est en Ouest et du Nord au Sud (Dondin Payre 1981).

⁴ Par ex. à Thibilis (Cristofori 1999). La distribution de la citoyenneté aux pérégrins de la vaste Confédération cirtéenne remonterait à Auguste (Pflaum 1959, Lassère 1977, 194). Mais le phénomène se produisit aussi en Proconsulaire où par ex. les *Uchitani* furent constitués par Auguste en *Pagus civium romanorum*, dont tous les habitants – anciens colons romains mariens et pérégrins – bénéficièrent du statut de citoyens romains (Aounallah 2010, 72-73). La citoyenneté est déjà très répandue en Afrique avant 212 car on note peu de *M. Aurelii* (Dondin-Payre 2012, 147).

⁵ Dans ce type de filiation, le surnom paternel paraît à ces Africains acculturés plus identificateur qu'un des douze prénoms usuels (Dondin Payre 2012, 150-151).

ainsi leur condition d'hommes libres¹. Les autres noms uniques peuvent appartenir soit à des pérégrins, soit à des esclaves soit même à des citoyens qui, dans ce cas auraient omis prénom et gentilice (ex. des *Sertii* de Timgad ; A1346). Il est évidemment impossible, le plus souvent, d'en effectuer la distinction. Dans les autres provinces la diffusion du droit romain et surtout latin sous les julio-claudiens (Gaule, Norique), les Flaviens (Hispanie), les Antonins (Danube) sans parler de la *constitutio antoniniana* expliquent aussi la très large diffusion de la nomenclature romaine parmi les fidèles des dieux augustes.

C - Des composants également bien romains ?

Si le système de nomenclature est à 87 % romain, les individus, qui ne peuvent être tous des colons italiens, n'ont-ils pas cherché à exprimer une identité locale par le choix du gentilice et/ou du *cognomen*. Le tableau (fig. 17) nous montre que la situation pouvait être différente d'une province à l'autre.

	Afrique		Îles méditer - ranéennes		Hispanie		Gaules, Germanies, Bretagne		Provinces danubiennes		Ensemble Occident	
	Nombre	%	Nbre	%	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%
Gentilices lat. italiens	986	95,35	6	100	169	97,12	114	55,88	389	86,44	1664	89,03
dont G. impériaux	(203)	(19,63)	1		(13)	(7,47)	(27)	(13,23)	(188)	(41,77)	(432)	(23,11)
G. lat. région.	34	3,28			4	2,29	58	28,43	47	10,44	143	7,65
G. indigènes	14	1,35			1	0,57	32	15,68	14	3,11	61	3,26
Tot. gentilic.	1034		7		174		204		450		1869	
<i>Cognomina</i> . lat. ital.	436	42,74	4	57,14	132	72,13	74	29,95	289	54,63	935	47,24
Cog.lat. région.	453	44,41			8	4,37	92	37,24	131	24,76	684	34,56
Cog. indig.	49	4,8			7	3,82	44	17,81	36	6,8	136	6,87
Cog. grecs	82	8,03	3	42,85	36	19,67	37	14,97	73	13,79	231	11,67
Total <i>cognomina</i>	1020		7		183		247		529		1979	

Fig. 17 - Composants onomastiques des noms des adeptes de l'augustalisation

On voit que la romanisation onomastique est partout élevée chez les adeptes des dieux augustes, mais présente des aspects différents selon les provinces. Si en Afrique, en Hispanie, et en secteur danubien la part des gentilices latins italiens dépasse ou approche les 90 %, en

¹ Dondin-Payre 2005, 160-166.

Gaule-Germanie-Bretagne elle n'atteint pas 60 %. Mais c'est par le *cognomen* que l'identité locale semble s'affirmer. La part des *cognomina* latins italiens est très élevée en Hispanie (72 %) un peu moins en secteur danubien (54 %) mais nettement plus faible en Afrique et en Gaule-Germanie-Bretagne où ils sont distancés par les noms latins régionaux et les noms indigènes dont la part approche ou dépasse 40 %¹.

1 - En Hispanie

C'est le secteur où la part de l'identité locale est la plus faible. C'est une situation logique étant donnée l'ancienneté de la romanisation en Bétique et sur la côte orientale² - précisément là où l'augustalisation est la plus répandue - à tel point qu'il n'est pas facile d'y retrouver la trace de racines indigènes³. Les gentilices latins italiens⁴ prédominent largement (97,12% contre 2,29 % de gentilices latins régionaux⁵, 0,57 % de gentilices indigènes⁶) ; ils dérivent des gouverneurs républicains⁷ ou des colons italiens installés avant l'Empire⁸ : citoyens, affranchis, vétérans des guerres d'Espagne (*Aelii*, *Annii*) venus exploiter les richesses agricoles ou minières sous la République⁹. Sans doute ces immigrants italiens –

¹ Il est possible que la part des gentilices et *cognomina* latins régionaux soit un peu plus élevée en réalité car l'identité de nombre d'entre eux classés comme latins italiens est incertaine et pourrait recouvrir une réalité indigène (infra). Si l'on ajoute aux *cognomina* latins italiens les noms grecs, qui relèvent généralement de milieux romains, l'écart entre provinces reste semblable mais le contraste s'accroît en faveur des noms romains (Hispanie : 91,8 %; secteur danubien : 68,42 %; Afrique : 50,77 %; Gaule, Germanie, Bretagne: 44,92).

² La conquête et la colonisation romaine se sont effectuées dès le II^e s. a.C. sur des territoires partagés entre les cultures Ibère et punique au sud, celte dans l'ouest et le nord-ouest, celtibère au centre et dans l'est dont les côtes avaient connu la colonisation grecque.

³ Nous avons utilisé pour cette identification : *Atlas anthroponimico* 2003, Vallejo Ruiz 2005, Navarro Caballero 2006a, 2011, Ramirez Sadaba 1993, Abascal Palason 1994, Rodriguez Neila 1981, Tovar 1977, Albertos Firmat 1966, 1972, Untermann 1965, Palomar Lapasa 1957.

⁴ Gentilices latins italiens : *Aelius*, *Aemilius*, *Agrius*, *Alfius*, *Annius*, *Antestius*, *Antonius*, *Appuleius*, *Aquila* (ou lat régional), *Asinius*, *Attius* (ou lat. régional), *Aufustus*, *Aurelius*, *Baebius*, *Bruttius*, *Caecilius*, *Calpurnius*, *Castricius*, *Catinius*, *Ceius*, *Cicerius*, *Claudius*, *Clodia*, *Cornelius*, *Cossutius*, *Domitia*, *Egnatius*, *Fabius*, *Flaminia*, *Flavius*, *Fulvius*, *Granius*, *Helvius*, *Iulius*, *Iunius*, *Iventia*, *Licinius*, *Lucretius*, *Marcus*, *Marius*, *Munna*, *Octavius*, *Paccius*, *Petronius*, *Plebeius*, *Pompeius*, *Porcius*, *Postumius*, *Pupius*, *Quintius*, *Rantullana* (étrusque), *Runcanus*, *Rutilius*, *Scribonia*, *Sempronius*, *Sentius*, *Sergius*, *Sevius*, *Terentius*, *Torius*, *Ulpus*, *Valerius*, *Vibius*, *Viria*, *Visellius*,

⁵ Gentilices latins régionaux : *Arrius* (ou italien), *Lucceius*, *Magius*, *Victorius*,

⁶ Gentilices indigènes : *Cumelius* (celte ?).

⁷ *Aemilii*, *Annii*, *Baebii*, *Caecilii*, *Calpurnii*, *Cornelii*, *Fabii*, *Fulvii*, *Iunii*, *Licinii*, *Marcii*, *Porcii*, *Postumii*, *Quintii*, *Scribonii*, *Sempronii*, *Sulpicii*, *Terentii*, *Valerii*, celui du grand Pompée (Broughton 1984-1986). La diffusion de la citoyenneté *virum* a été souvent conférée par les généraux et les gouverneurs républicains désireux de se créer, dans l'aristocratie indigène, une vaste clientèle, utile dans les opérations de pacification depuis le II^e s. puis dans la guerre civile..

⁸ La diffusion en Hispanie des noms de famille républicains a été étudiée par Dyson 1980-1981.

⁹ Tels les célèbres *Aelii* d'Italica, originaires du Picenum, ancêtres d'Hadrien dont le nom garde le souvenir de la ville d'origine de la gens Hadria. Voir Chic Garcia 1992. *Aelii* (H38, 39, 107, 130; Rodriguez Neila, 1981, 51-52), *Annii* (H2, 44, 112), *Marcii* (H51, 66, 82, 83, 128,), *Vibii* (33, 57, 80, 101, 115) et les *Porcii* de Barcino (H191). Ces Italiens ne restèrent pas à l'écart de la société indigène comme le montre l'exemple de la colonie d'affranchis de Carteia constituée des enfants issus des mariages mixtes entre Italiens - avant l'obtention du

peu nombreux au demeurant - jouèrent un rôle non négligeable dans l'acculturation des élites locales. Certes on peut retrouver leurs descendants sous l'Empire, mais, le plus souvent ces gentilices ont été adoptés par les néocitoyens qui ont choisi dans ce stock prestigieux consacré par l'ancienneté et ce sont eux qui les portent le plus souvent en signe de *Romanitas*¹, plutôt que des descendants directs de familles installées en Hispanie depuis deux ou trois siècles². En revanche les gentilices rares, véritables fossiles onomastiques, portés par les descendants de colons républicains ou leurs affranchis, sont peu répandus³. Les gentilices impériaux⁴ sont peu nombreux (7,47 %); la rareté des *Aurelii* (1 cas) prouve que la citoyenneté est ancienne et qu'elle ne dérive pas du service militaire dans les auxiliaires. Les *cognomina* latins italiens⁵ (72,13 %) l'emportent aussi nettement – même si certains peuvent être régionaux - sur les *cognomina* latins régionaux (4,37)⁶, et indigènes (3,82 %) ¹; les *cognomina* grecs (19,67%)²

droit romain - et Ibères. Selon Le Roux (1995a, 52-58 et 1995b), il ne faut pas exagérer le phénomène de l'immigration italique qui dût être relativement limitée à des affranchis - qui connurent une promotion ultérieure - de *gentes* italiennes qui avaient acquis après la conquête des domaines agricoles ou miniers dans la péninsule ou des vétérans italiques ou romains installés surtout pendant les Guerres civiles. Liste des gentilices et individus attestés en Bétique sous la République (Gonzalez Roman 1994).

¹ L'adoption d'un gentilice latin prestigieux, gage de *Romanitas*, pouvait masquer, au bout de quelques générations, une promotion récente et donner l'illusion d'une origine ancienne, comme descendant soit d'un colon italien, soit d'un aristocrate ibère naturalisé sous la République.

² Selon Gonzalez Roman 1994a, 551-565, la latinisation de l'ononastique n'est pas due à la manumission ou à des mouvements de population mais surtout à l'apport de colons (noms exceptionnels ; charges les plus hautes) et à la latinisation de l'ononastisue indigène (noms issus des *fasti hispani* républicains, très diffusés et *cognomina* géographiques) à travers les déductions à proximité de noyaux ibériques préexistants (cas des territoires *adtributi* avec participation des indigènes à la *deductio*).

³ *Rantullana*, étrusque, *Runcanus*, *Cossutius*, *Cicerius* ? (Navarro 2006a, mais pourrait être patronymique d'après Jordan 2002, 339).

⁴ On relève 9 *Iulii*, 2 *Claudii*, 3 *Flavii*, 4 *Aelii*, 1 *Aurelius*. Sur ces 20 personnes 9 sont esclaves ou affranchis (dont un impérial et 2 municipaux) ; Les *Aelii* renvoient à des *gentes* de colons républicains et non aux empereurs. Les gentilices impériaux désignent plutôt ici des affranchis impériaux ou leurs descendants ou affranchis, et c'est peut-être pour cette raison qu'ils étaient boudés par les aristocrates, excepté les gentilices déjà présents dans la péninsule à l'époque républicaine, comme *Aelius*.

⁵ *Cognomina latins italiens* : *Aelianus*, *Aestivus*, *Africanus*, *Amabilis*, *Amandus*, *Atticus*, *Avitus/ianus* (ou lat. rég.) *Baeticus*, *Balbus*, *Bellicus*, *C[aldus]*, *Campana*, *Carus*, *Castrensis*, *Celera*, *Celtitanus*, *Clemens*, *Constans*, *Crescens*, *Cursor*, *December*, *Fabianus*, *Fabullus*, *Faustus*, *Felicio*, *Felicula*, *Felix*, *Festa*, *Fida*, *Fidens*, *Firmillus*, *Firmus*, *Flacillus*, *Flaccus* (ou lat. rég.), *Florus*, *Frontinus*, *Fronto* (ou lat.rég. ?), *Fulvianus*, *Fusca* (ou lat. rég.), *Gemellus*, *Geminus*, *Genialis* ?, *Gracilis*, *Helvius*, *Herennianus*, *Hispanus* (ou lat. rég.), *Homuncio*, *Ianuarius*, *Laurus*, *Livianus*, *Lupus*, *Macer*, *Marciana*, *Martialis*, *Martinus*, *Martius*, *Marulla*, *Maternus* (ou lat. rég.), *Maximus* (ou lat. rég.), *Mercurius*, *Messor*, *Moderata*, *Modesta* (ou lat. rég.), *Niger* (ou lat. rég.), *Optatus/ianus*, *Orbiana*, *Paganus*, *Paternus* (ou lat. rég.), *Plutus*, *Pollio*, *Prisca*, *Proculus* (ou lat. rég.), *Puteolanus*, *Quarta* ?, *Quintillus*, *Restitutus*, *Rufus/inus* (ou lat. rég.), *Rusticus/anus* (ou lat. rég.), *Rutilianus*, *Sabinus*, *Saturninus*, *Secundus*, *Sempronius*, *Severus/ianus* (ou lat. rég.), *Silvanus*, *Silvinus* (ou lat. rég.), *Speratianus*, *Tertius*, *Tertullina*, *Ursinus*, *Valentina*, *Vegetus* (ou lat. rég.), *Verna*, *Vernaclus*, *Verianus*, *Verus*, *Victor/ia*. Des noms romains (non pas des noms régionaux assonants ou de traduction) peuvent indiquer une origine indigène : *Hispanus*, *Rusticus/anus*, *Silvinus* (Rodriguez Neila 1981).

⁶ *cognomina latins régionaux* : *Avita*, *Gallio* & *Gallus* (assonants sur le celté *Galaesus* ; attestés en Bétique où ils peuvent indiquer une origine d'une région celté), *Maurus/ianus* (traduction d'un nom ibère plutôt qu'une allusion à l'invasion des Maures en Bétique; Albertos-Firmat 1966, 152, Lefebvre 1977, 111-115), *Titia*. Certains noms latins très fréquents sont-ils italiens ou régionaux ? Quelques-uns peuvent être issus d'anthroponymes carthaginois, tels *Ianuarius*, *Victor*, *Felix*, *Faustus*, *Urbanus*, *Rufus* (Lopez Castro 2002). Abascal 1999, 2003, cite des *decknamen* courants en Hispanie qui peuvent tout aussi bien être purement latins et nous les considérerons comme tels: *Avitus/ianus*, *Flaccus*, *Fuscus*, *Maternus*, *Maximus*, *Modestus*, *Niger*, *Paternus*, *Proculus*, *Rufus/inus*, *Rusticus*, *Severus*, *Vegetus* (Untermann 1965 ; aussi Esteban Ortega). Certains,

dénotent la part appréciable des affranchis et des esclaves. Les adeptes des dieux augustes ont donc pour la plupart une onomastique bien romaine mais, résidant le plus souvent dans des cités latines, ils sont très certainement d'origine indigène. L'origine indigène est plus visible dans d'autres secteurs provinciaux.

2 - En secteur danubien

Dans cet espace où chaque province a son originalité ethnique la population apparaît très hétérogène. Le substrat indigène – celtique à l'Ouest (Rhétie, Norique, Pannonie), dace au Nord, illyrien et Mésien au sud – est plus ou moins vigoureux et masqué par l'acculturation. La pénétration romaine a été inégale³ et la romanisation précoce et profonde sur la côté adriatique, plus lente dans l'intérieur, plus tardive et progressive en Pannonie, encore plus tardive et brutale en Dacie. On assiste dans cet espace danubien à un afflux d'Italiens et de provinciaux à mesure des progrès de l'intégration et du déplacement des centres de gravité économiques vers le *limes*⁴.

L'onomastique des provinces danubiennes a été largement étudiée⁵. 389 individus portent des gentilices latins italiens¹. Un bon nombre de ces gentilices est attesté à

ont été tenus pour caractéristiques des aires celtiques, susceptibles de recouvrir des racines celtes (*Maternus*, *Paternus* très fréquents dans l'Intérieur celtibère ; Perez Almojera 1999), *Rufus* voire *Vegetus/inus* (surtout en Lusitanie, Untermann 1965, 82,185-6) sont considérés aujourd'hui plutôt comme latins italiens (Navarro Caballero 2000). Par prudence il vaut mieux les considérer comme « italiens », tout en sachant qu'ils ont pu être adoptés par des néo-citoyens (fréquence celtique). La part des noms latins régionaux atteindrait 19,23 % si l'on prenait en compte les *cognomina* incertains.

¹ *cognomina* indigènes : *Aiunco*, *Anvis* (celte ?), *Apilus* (Untermann 1965, 41), *Cloutius*, *Doquius*, *Lougas[terico] A[mu]nerigio* (cognatio celtibère ; Navarro); *Reburrus*,

² *Cognomina* gréco-orientaux : *Acte*, *Adamas*, *Artemisia*, *Atimetus*, (*Bargathes*, en filiation), *Bassus*, *Carpus*, *Chares*, *Corinthus*, *Deom[as/edes]*, *Dio*, *Epitynchanus*, *Eros*, *Eunomus*, *Gamice* (ou trad. du punique, Ruiz Castellanos «Onomastica gaditana»), *Heliodorus*, *Hermeros*, *Myro/onus*, *Nymphodote*, *Onesimus*, *Pale*, *Persinus*, *Phoebus*, *Polydeuces*, *Polydorus* (?), *Pylades*, *Syneros*, *Terpnus*, *Theseus*, *Trophime*, *Yacinthus*, *Zosimos*,

³ Elle a été précoce sur la côte adriatique où des colonies républicaines contrôlent les indigènes du littoral et contiennent ceux de l'Intérieur, plus tard intégrés au moment du boom minier. En Pannonie, où la pénétration est plus tardive à partir de la révolte de l'Illyricum, progresse l'implantation coloniale et militaire depuis les établissements du sud en direction du *limes* danubien ; en résulte l'acculturation progressive et la romanisation des Celtes au II^e s., bien que les racines demeurent vivantes chez les Eravisques proches d'Aquincum. En Norique où les conditions politiques et géographiques n'exigent pas le maintien de troupes – sauf au III^e s. avec la pression sur le *limes* – la romanisation vient des marchands d'Italie du Nord et le fonds celtique reste puissant. En Dacie, où la conquête trajanienne a été brutale et systématique, la population dace a été marginalisée, réduite au silence mais aussi intégrée.

⁴ Commerce et mines attirent des Occidentaux (Gaulois, Germains) le long du Danube en Norique, Pannonie, Dacie et des Orientaux dans l'autre sens. En outre la mise en valeur de la Dacie attire aussi les Italiens du Nord, les Dalmates, les Noriques. Les affaires entre provinces voisines rendent compte de la présence de Noriques, Dalmates, Pannoniens, Daces, les uns chez les autres. Il ne faut pas oublier la noria des administrateurs et surtout des militaires – dont certains en provenance d'Afrique – venus avec leurs détachements renforcer les troupes lors des guerres danubiennes. Avec un tel brassage la culture romaine ne pouvait que représenter un facteur d'unité.

⁵ Fitz 1975, Henar Gallego Franco 1999a 787-792. Pour la Rhétie: Kakoschke 2009, le Norique: Alfoldy 1965, 1977, Scherer 2002, Fischer 2002, Kakoschke 2012, la Dalmatie : Sasel 1977, Alfoldy 1965, la Pannonie : Fitz 1977, Gronovsky 1933, la Dacie : Falileyev 2007, l'onomastique thrace : Zahariade 2009 ; onomastique illyrienne et thrace : Katicic 1980, Dana 2014.

Aquilée² ou en Italie du Nord³ ou dans ces deux régions à la fois. Il serait aventuré de voir dans ces personnages des colons fraîchement immigrés d'Italie – mais ce n'est pas à exclure⁴ –, même si l'on sait que les représentants des grandes maisons de commerce d'Aquilée surtout et d'Italie du Nord ont fréquenté le Norique et la Pannonie dès l'époque républicaine. Il est presque certain que nombre d'entre eux ne sont autres que des indigènes naturalisés par le biais du droit latin – précoce: les 5 municipes noriques sont claudiens - qui ont fait le choix de ces gentilices diffusés depuis longtemps dans ces provinces. Il n'en reste pas moins que le grand nombre de ces gentilices est un indice indirect du rôle acculturant des immigrés italiens anciens ou récents. D'autres gentilices italiens plus rares sont fréquents en Dalmatie : ils étaient portés à l'origine par des affranchis, fondés de pouvoir de *gentes* italiennes. Ces individus installés dans les colonies de la côte comme Narona ou Salone, ont contribué à y développer une identité romaine. L'originalité, la rareté de certains de ces *nomina*, outre qu'elles ont permis à G. Alföldy de retrouver leurs lieux d'origine en Italie⁵, suggèrent qu'ils ont dû continuer à être portés par les descendants des colons primitifs ou de leurs affranchis. Enfin les gentilices impériaux⁶ ont ici un poids important (la moitié des gentilices italiens): ils sont portés, par des néocitoyens naturalisés *viritim* (et surtout par leurs descendants⁷) plutôt que *per honorem*, mais plus encore par des affranchis impériaux, des vétérans d'auxiliaires ou des individus devenus citoyens romains par l'effet de la *Constitutio Antoniniana*. C'est ce qui

¹ Gentilices latins italiens (attestés à Aquilée : *, en Italie du Nord : **, dans ces deux localisations : ***): *Aebutius****, *Aelius/anus*, *Aemilius****, *Antonius*, *Appuleius****(ou tiré de *Aplo/i*, Liburnie), *Aprofennius* (Latium, Etrurie, Ombrie), *Aquilius* (indigène ?), *Arrius* (Italie du C. & S.), *Artforius ?****, *Atilius**, *Attius**(ou régional en Nor., Panno.), *Aufidius*, *Aufilenus**, *Aurelius*, *Avius*, *Avilius*, *Barbius**, *Bovius** (Aquilée et Italie du S), *Caecilius*, *Caecina****, *Caesernius****, *Camerius****, *Calpurnius****, *Cassius* (latin ou celte en Nor & Pan)***, *Castricius****, *-Catus****, *Cinius****, *Claudius*, *Clodius*, *Cloelius*, *Clufennius****, *Cocceius*, *Cominius****, *Coponia**, *Cordius*, *Cornelius****, *Cuspius*, *Decius*, *Domatius*, *Domitius****, *Donnius*, *-Egnatius****, *Fabius**, *Flavius*, *Furius*, *Gabinius*, *Gavillius****, *Gellius*, *Herennius****, *Iavolenus*, *Iventius*, *Iulius*, *Iunius*, *Kanius**, *Laberius*, *Licinius*, *Lucanius****(assonance celtique, Norique, Pannonie), *Lucciuseius* (ou Gp, Norique), *Lucilius*, *Lucretius****, *Lusius*, *Mallius****, *Marius** (ou assonance celtique), *Messius****(fréquence celtique, aussi dardanien), *Mucius*, *Mustius****, *Nasidius*, *Nonius**, *Novellius*, *Obultronius*, *Offellius*, *Oetcius*, *Paconius*, *Papinius*, *Petilius****, *Petronius*, *Pollius*, *Pompeius*, *Pomponius*, *Popilius*, *Pupilius*, *Postumius*, *Proculcius*, *Publicius*, *Quintius*, *Raecius* (peut-être patronymique, liburnien), *Rennius*, *Rufius*, *Salvius*, *Scandilius*, *Scribonius*, *Sempronius*, *Septimius*, *Seranius*, *Sergius*, *Servilius*(G), *Severius*, *Sextius****, *Silius*, *Stadius*, *Spurius*, *Sulpicius*, *Terentius****(mais *Teres*, illyro-dardanien en Dalmatie), *Tertinius* (Gp), *Titius* (possible Gp en Dalmatie, de Tito), *Tullia*, *Turpilius*, *Ulpus*, *Umbrius*, *Valerius*, *Valius*, *Vedius*, *Venusius*, *Verridius*, *Verrucius*, *Vesius*, *Vettius*, *Vetulenius*, *Vindicius*, *Volceius*, *Volcena*, *Volumnius*, *Volusius**

² D'après Zaccaria 1976 et l'index des *IAq*.

³ D'après C. 5.

⁴ Le décurion d'aile *Q. Fabius Modestus* est *domo Roma* (D23), l'*optio Valetudini T. Venusius T.F. Mene(nia) Aper, Praenestinus* (D438).

⁵ Alföldy 1965, 1975.

⁶ 163 dont Norique : 19; Dalmatie : 35 ; Pannonie supérieure : 46; Pannonie inférieure : 29; Mésie supérieure : 9 ; Dacie : 25.

⁷ C'est le cas surtout pour les gentilices *Iulius*, *Claudius*, *Flavius* reçus par des aristocrates locaux au temps de ces empereurs, tel *C. Iulius Aetor* (D181).

explique la fréquence du gentilice *Aurelius* par rapport aux autres (36,8 %)¹. De même des aristocrates indigènes ont pu recevoir le gentilice d'un gouverneur. Mais il s'agit de cas isolés. Les gentilices régionaux² – souvent de formation patronymique à partir d'un « deckname » - que portent les néocitoyens sont beaucoup moins nombreux (47 cas), et encore moins les gentilices indigènes (14 cas)³ désignant aussi des néocitoyens. Le degré d'acculturation semble particulièrement élevé parmi les responsables de l'augustalisation dans les provinces danubiennes. L'analyse des *cognomina* confirme-t-elle cette impression ?

La réponse est positive: les noms italiens viennent en tête (54,63 %)⁴, suivis des noms latins régionaux⁵ (24,76 %)⁶ et des noms gréco-orientaux (13,79%)¹. Les noms indigènes (6,8%)² ne représentent qu'une petite minorité.

¹ 34 *Iulii*, 7 *Claudii*, 18 *Flavii*, 2 *Coccei*, 13 *Ulpii*, 33 *Aelii*, 9 *Septimii*, 60 *Aurelii*.

² Gentilices latins régionaux : *Albius**(Gp), *Appianius* (Gp), *Attiania* (Gp), *Atticius* (Gp), *Attius* (celte ou italien), *Bassinius* (Gp sur nom oriental), *Cassius* (en Nor. & Pan.), *Catius* (Gp), *Catullinius* (celte ? Gp), *Cominius**** (celte), *Fabrius* (Gp), *Finitius* (Gp), *Fortunius* (Gp), *Fuscinius* (Gp), *Licinius* (Dalm. :de *Licco*), *Lucanius* (assonance celte, Nor), *Lydaci* (de Lydda, ville de Palestine), *Maronius* (Gp sur nom syrien (*Maron* d'ap. Solin 1983), *Masculius/inus* (Gp.), *Matius**, *Messius****(fréquence celtique), *Modestius* (Gp), *Nigrius* (Gp), *Pudentius* (Gp.) *Restitutius* (Gp), *Sabinius* (ou Gp), *Satullius* (Gp), *Ursinius* (Gp), *Vigius* ? (Gp ou mis pour *Vicius*).

³ Gentilices indigènes celtes: *Bellicius*, *Bononius*, *Eppius*, *Mattonius*, *Veponius*, *Samognatius* (Celte), *Serratus* (Gp, *Serretes*, celte (2003,e 230), ou germanique (Raepsaet 2011)), *Setonius*, *Tapponius* (Celte ?, Norique Scherrer 22), *Vibeni* (celte, Norique), *Vibius* (celte, Norique), *Vindius* (celte)***, *Vindonius* ; *Titius* (possible Gp en Dalmatie, de *Tito*, Illyrien).

⁴ *Cognomina* & noms uniques latins italiens : *Aeserninus*, *Acutianus*, *Adamantus*, *Agricola*, *Albanus*, *Alfianus*, *Amandus/ianus*, *Angulatus*, *Annianus*, *Antonius**, *Aper*, *Apollinaris*, *Aprilis*, *Atilianus*, *Atticus/inus*, *Audentius*, *Augusta*, *Augustalis*, *Augustinus*, *Caecilianus*, *Caianus*, *Campanus*, *Canaekius* (*Canacius* à Aeclanum, Sch 362), *Candidus*, *Carus/inus*, *Cassianus*, *Castus*, *Celer*, *Circitor*, *Civilis*, *Claudianus*, *Clemens*, *Cogitatus*, *Constans*, *Corvinus*, *Crescens/tianus* (latin ou latin régional, Mocsy), *Crispinus* (latin ou latin régional, Mocsy), *Cupitus*, *Cuspianus*, *Decorata*, *Dexter*, *Domitianus*, *Donatus*, *Emeritus*, *Equester*, *Erantius* ? (Grec *Erantista* ?), *Etruscus*, *Expetitus*, *Exsuperatus*, *Fabatus*, *Faustinus/ianus*, *Felix/cio/cissimus*, *Festus*, *Firminus*, *Flaccus/inus*, *Flavus/ius*, *Florus/entinus*, *Fortis*, *Fortunatus*, *Frontinus*, *Fructus*, *Gallianus*, *Gallicanus*, *Gemellus/inus*, *Genialis*, *Gratianus*, *Herculanus*, *Hilarus*, *Hipponicus*, *Honoratus*, *Ianuaris* (Dalmatie), *Iulianus*, *Iuvenalis*, *Laetus*, *Larininus* (*Larenianus* ?), *Latinus/ianus* (ou régional), *Latio*, *Leo*, *Licinius**, *Longinus*, *Lucidus*, *Lucilla*, *Lucius*, *Lucilius/ianus*, *Lucullus*, *Lupercus*, *Lupus/io* (aussi régional), *Lusor*, *Macrinus*, *Macellus*, *Marianus*, *Martialis*, *Martius/inus*, *Matrona*, *Mercator*, *Mercurius/alis*, *Modestus*, *Nemesianus*, *Nigrinus*, *Nobilis*, *Optatus*, *Paternus/ianus* (les *cognomina* de parenté n'ont pas joué de rôle significatif dans l'acculturation des indigènes du secteur danubien, Henar Gallego Franco 1999a) *Paulla/ina* (ou autochtone en Liburnie ; Nedved 1992), *Peregrinus*, *Perpetuus*, *Pon[tianus* ?], *Primigenius*, *Primulus*, *Priscus*, *Proculus*, *Provinciales*, *Pudens/tillus*, *Pulcher*, *Pusila*, *Quadratianus*, *Quartus*, *Quietus*, *Quintus*, *Quintillus/ianus*, *Regulus/ianus*, *Repetinus*, *Romulus/anus*, *Rufus/inus* (lat ou lat régio, Mocsy), *Sabinus/ianus* (lat ou lat régio, Mocsy), *Satullus*, *Saturninus*, *Septimus* (Dalm), *Serotinus*, *Servandus*, *Severus*, *Silvanus*, *Silvester*, *Surus/iacus* (latin mieux que sémitique ; épichorique en Mésie d'ap. Dragojevic-Josipovska IMS 6, 32) (latin ou latin régional, Mocsy), *Tacitus*, *Tertinus*, *Tertius*, *Tertulinus*, *Tettianus*, *Tigrinus*, *Tranquillus*, *Urbanus*, *Urbinius*, *Ursinus* (latin ou latin régional, Mocsy), *Ursulus*, *Urtedianus*, *Valerius/ianus*, *Valens/entinus* (lat ou lat régio, Mocsy), *Veieas*, *Verinus* (latin ou latin régional, Mocsy), *Verus*, *Verissimus*, *Verna*, *Vetustinus*, *Viator* ?, *Vicarius*, *Victor*, *Vintumila*, *Vitalis*.

⁵ Nous considérons que l'identification des noms latins régionaux de la Rhétie et du Norique s'applique aussi aux provinces de Pannonie qui ont connu un peuplement celte et une immigration de Gaulois. Une confirmation de cette identité peut être trouvée dans la fréquence de leur association avec des gentilices impériaux.

⁶ *Cognomina*, noms uniques latins régionaux : *Acceptus* (Norique, Pannonie), *Adiutor* (Norique, Pannonie celte *Adiatullus*), *Appuleius* (G. pour *cognomen*), *Atticus* (Norique, Pannonie), *Avitus* (Nor, Pannonie), *Calendinus* (Norique, Pan), *Candidus* (Norique, Pannonie), *Catius* (G. pour *cognomen*), *Celsus/inus* (illyrien), *Crispus* (Norique), *Cupitus* (Norique, Pannonie), *Finitus/ianus* (Norique), *Fortunatus* (Norique, Pannonie), *Ianuaris* (Norique, celte *Iantullus*, *Iantumarus*), *Ingenius* (Norique), *Latinus* (assonance celtique, Norique), *Lucius* (G. pour *cognomen*), *Lupus/a* (illyrien *Ulkos*, Deniaux 2011, 201), *Marcellinus* (Norique, Pannonie), *Marcus*

3 - En Afrique

Le métissage de la population s'est opéré ici à partir de plusieurs couches successives de peuplement : substrat libyque (ou berbère), colonisation punique, conquête et colonisation romaine, immigration impériale. La diversité onomastique est-elle au rendez-vous chez les adeptes de l'augustalisation ?

Les particularités de l'onomastique africaine, notamment les singularités de la dénomination pérégrine avec ses doubles idionymes, sa filiation par le père et le grand-père, la richesse des noms indigènes libyens et puniques comme des noms latins régionaux ont été étudiés dans de nombreuses enquêtes³ dont les résultats sont parfois critiqués⁴.

L'identité des éléments onomastiques vient confirmer une profonde acculturation qui ne renie pas cependant la tradition africaine. Certes les gentilices sont très largement latins

(prénom pour *cognomen*), *Martinus*, *Martialis* (les 4 précédent, assonance celtique, Norique, Pannonie), *Masculus/inus* (Norique), *Maximus/ianus/inus* (Norique, Pannonie), *Ocellio* (celte ou latin), *Paullina* (ou autochtone en Liburnie, Nedved 1992), *Paternus* (fréquence celtique), *Primigenius* (Norique; Pannonie), *Primus* (Norique, Pannonie), *Quartus* (Norique, Pannonie), *Quintus/illus* (Norique, Pannonie), *Respectus* (Norique, Panno, Mocsy), *Restutus/itus* (Norique), *Secundus/ianus* (Norique), *Servandus*, *Sextus* (Norique), *Silvanus* (Norique), *Spectatus* (Norique), *Speratus* (Norique), *Successus/inus* (Norique, celte *Sucellus*), *Terentius**, (gentilice comme *cognomen*), *Tertinus* (Norique, Pannonie), *Tertius* (Norique, Pannonie), *Ursus/ulus* (Norique, Pannonie), *Valens/entinus* (Dalmatie), *Verinus* (lat ou lat régio en terre celte, Mocsy), *Verus/a* (Norique), *Vibia* (Norique, celte *Vibes*), *Victor/inus*, *Vindex*, *Vindicianus*, *Voltillus* (gentilice comme *cognomen*).

Noms latins ou indigènes : *Attus* (celte ?), *Essedarius* (celte ?), *Licinius* (du Pannonien *Licco/aius*), *Maloninus* (Celte ? Holder, Billy, rare en Danube), *Ocellio* (celte ou latin), *Panus* (Vénète), *Senecio* (celte ? Mocsy), *Taurus* (Celte d'Italie du Nord),

L'incertitude demeure sur la nature purement romaine ou « régionale » de ces noms et l'on ne peut les utiliser que sous toutes réserves, sachant que dans l'ensemble ils doivent renvoyer à des réalités indigènes (la fréquence provinciale de certains noms peut être mesurée grâce à l'*Onomasticon* 1999). La difficulté est encore plus grande en Dacie où l'on n'a pu prouver que les noms latins renvoyaient à un substrat dace ; ils peuvent être des noms purement romains ou recouvrir aussi bien des noms celtes apportés par des militaires ou des immigrants venus des provinces occidentales.

¹ *Cognomina*, noms uniques gréco-orientaux : *Abas* (sémitique ; araméen), *Abascanthus*, [*Ache*]lous, *Achilleus*, *Agathopus*, *Alexander*, *Andrias*, *Anicetus* (celte possible), *Argyrianus*, *Aristiana*, *Artemidorus*, *Asclepiodotus*, *Bassilla*, *Bassus*, *Cerdo*, *Charitonianus*, *Chris[ermus]*, *Chrysantus*, *Coetonicus*, *Cyrellus*, *Demophilus*, *Diadumenus*, *Dionysus*, *Epaphroditus*, *Epictetus/esis*, *Epigonus*, *Eros/oticus*, *Eucarpus*, *Eufrosinus*, *Eurethe*, *Eutyches*, *Heliodoros* (*Aeliodoros*), *Helius*, *Hermes*, *Hylatianus*, *Lysias*, *Macedo*, *Macronius* (ou *Ecronius*), *Menader*, *Narcissus*, *Nedymus*, *Nico*, *Nymphicus*, *Onesimus*, *Parthemius*, *Philius*, *Philocrates*, *Phoebus/ianus*, *Psyche*, *Sciticus*, *Siro* (ou celte, cf *Sirona* ?), *Syrascus*, *Teles*, *Theophilus*, *Theodotus*, *Threptus*, *Trophimus*, *Zosimus*,

² *Cognomina*, noms uniques indigènes : *Aetor* (vénète), *Ambi[dravus, samus]*(celte), *Anae* (dalmate), *Aplus* (Histrien, Vénète), *Atta* (celte, Illyrien, Italien ?), *Bellicus* (celte), *Brocchus* (celte, Billy ; celte d'Italie du Nord), *Colatina* (vénète), *Counertus* (celte), *Dines* (thracogète, dalmate), *Eburus* (celte), *Epidianus* (dalmate), *Lambicus* (vénète), *Lavianus* (dalmate), *Leuganus* (celte), *Lipor* (Thrace), *Messor* (illyrien, Dalmate), *Mucatra* (thrace), *Mucianus* (thracogète), *Ocellio* (celte, Norique, Pannonie), *Panes/us* (vénète/dalmate), *Plares* (dalmate), *Plator* (vénète/dalmate), *Satonia* (illyrien), *Sineca* (celte), *Titus/o* (Histr., vénète, dalmate), *Verbicus* (celte, Norique), *Vibenus* (celte),

³ Un état récent de la question dans Dondin-Payre 1981, 2002, 2004, 2005, 2006, Raepsaet-Charlier 2005, Khanoussi, Maurin 2000, 2002. Voir aussi Jongeling 1983, 1994, Camps 1992/1993, Birley 1988a, Vationi 1979 (non vu), Lassère 1977, Benabou 1976, Frézouls 1989, 1990. Haff 1963-1964, Pflaum 1956, 1959, 1977, Le Glay 1956, 1959.

⁴ Le Bohec 2005, qui rejette la connotation indigène des *cognomina* « africains », surnoms italiens de traduction, qu'il considère comme purement romains.

italiens avec 986 occurrences soit 95,35 % des gentilices¹. On compte jusqu'à 242 gentilices latins italiens différents dont certains, assez rares² ou plus courants, remontent à la colonisation sittienne, césarienne surtout ou augustéenne. Ils sont encore portés un ou deux siècles plus tard par leurs descendants ou ceux de leurs clients (par ex les aristocrates indigènes dont ils ont pu favoriser l'accession à la citoyenneté), peut-être par les colons travaillant sur leurs domaines et qui, obtenant la citoyenneté en 212, adoptent le gentilice du propriétaire (*Caelius*, *Caecilius* ?). Il est probable que la romanisation ait rayonné à partir des noyaux de colonisation italienne (colonies de vétérans : Carthage et ses *pagi*, Cirta et ses *castella*, Ammaedara, Théveste, Timgad, région de Lambèse)³. D'autres sont ceux de gouverneurs qui ont accordé la citoyenneté *viritim* à des aristocrates locaux⁴. Les gentilices d'empereurs⁵ sont plus rares sauf *Iulius*, donné aux vétérans de la colonisation césarienne et augustéenne et aux indigènes intégrés dans ces nouvelles colonies. *Flavius*, *Ulpus* sont également portés par des vétérans (Cuicul, Timgad ?). Et *Aurelius*, par bien des néocitoyens

¹ Gentilices latins italiens (dont impériaux): *Abonius* (*Aponius*), *Aburrius*, *Aebutius*, *Aedinius*, *Aemilius* (peut-être gentilice par assonance à partir d'*Himilis* (Birley 1988a), *Afinius*, *Afranius*, *Afrinius*, *Alfius*, *Alienius* (Schulze, *Alianius*), *Amatius*, *Amullius*, *Anicius* (*Anitia*), *Annaenus*, *Anniolenus*, *Annius*, *Antistius*, *Antonius*, *Apronius*, *Apuleius*, *Aquil(e)ius*, *Arellius*, *Armatus*, *Aronius*, *Asidonius* (Camps *Assioda*), *Asinius*, *Aterius*, *Attius*, *Aufidius*, *Aufustius*, *Avianius*, *Aufidius*, *Aurelius*, *Aurunculeius*, *Baebius*, *Baebius*, *Baesus* (ou *Baebius* ?), *Bilius*, *Blaesius*, *Bombius*, *Bottius*, *Caecilius*, *Caelius*, *Caesius*, *Caesonius*, *Calavius*, *Caledius* (pour *Calendius*), *Calpurnius*, *Calvius*, *Carfanius*, *Carisius*, *Cassius*, *Catellius*, *Cestius*, *Cervius*, *Cincius*, *Claudius*, *Clodius*, *Cocceius*, *Cominius*, *Coranius*, *Cornelius*, *Cosinius*, *Cossutius*, *Crepereius*, *Crisp(i)us*, *Decimius*, *Decitius*, *Didius*, *Domitius*, *Ecius* (pour *Aetius* ?), **(A)Egrilius*, *Ernemi* (pour *Ermenius*, grec), *Fabius*, *Fannius*, *Fa(v)onia*, *Figillius*, *Filonius*, *Flavius*, *Fudius*, *Fullonius*, *Fulvinius*, *Fulvius*, *Fundanius*, *Furfanius*, *Furius*, *Furnius*, *Galerius*, *Gargilius*, *Gabinius*, *Gellius*, *Geminus*, *Gessius*, *Gordius*, *Granius*, *Grassidius*, *Grattius*, *Gressius*, *Haterius*, *Helvius*, *Herennius*, *Horatius*, *Hortensius*, *Hostilius*, *Imbrius*, *Iulius*, *Iunius*, *Labienus*, *Lar(e)nius*, *Lepidius*, *Licinius*, *Liconius* (Etrusque), *Livineius*, *Livius*, *Lollius*, *Longeius*, *Longinius*, *Lucilius*, *Luceius*, *Lucius*, *Lurius*, *Lusius*, *Maecius*, *Maedius*, *Maevius*, *Magilius*, *Magnius*, *Mamius*, *Manilius*, *Manlius*, *Mantius*, *Marcidius*, *Marcus*, *Marius*, *Masinius*, *Memmius*, *Messius*, *Modius*, *Muadus* ? (mal transcrit ?), *Muleius*, *Mummius*, *Munatius*, *Murdius*, *Murius*, *Mutilius*, *Nevius*, *Nigidius*, *Nonius*, *Novius*, *Numidius*, *Numisius*, *Numitorius*, *Octavius*, *Oppius*, *Orbius*, *Orfia*, *Otacilius*, *Ovinus*, *Paconius*, *Papinius*, *Papius*, *Perellius*, *Persius* (Gp /grec *Perseus*), *Pescennius*, *Petronius*, *Pinarius*, *Plautius*, *Pluticius*, *Pompeius*, *Pomponius*, *Pontius*, *Popilius*, *Postimius*, *Postumius*, *Propertius*, *Publicius*, *Pullaenius*, *Pusillus(p)*, *Quintilius*, *Racius*, *Raecius*, *Remmius*, *Romanus*, *Rubellius*, *Rubrius*, *Rusticelius*, *Rutilius*, *Sabinus*, *Sallustius*, *Salvius*, *Seius*, *Selicius*, *Sempronius*, *Sentius*, *Servilius*, *Sextius*, *Sextilius*, *Silicia*, *Silius*, *Simminius*, *Sittius*, *Sollonius*, *Sos(s)ius*, *Staberius*, *Stlaccius*, *Sueius*, *Sulpicius*, *Tadius*, *Tannonius*, *Teltonius*, *Terentius*, *Tertullius*, *Titinius*, *Titisenus*, *Titius*, *Tituleius*, *Titurnius*, (*Titurius*, Camps 70,810), *Tullius*, *Tranius*, *Turius*, *Ulpus*, *Umbrius*, *Ummidius*, *Urvenius*, *Vadius*, *Valerius*, *Vallius*, *Vasidius* (*Varsidius* ?), *Velleius*, *Vetidius*, *Vettenius*, *Vettius* ?, *Veturius*, *Vibius*, *Vibulenus*, *Villius*, *Vindicia*, *Vinnicius*, *Virrius*, *Vitruvius*, *Volti*, *Volussenius*,

² Certains sont des hapax qui ne figurent dans aucun répertoire ; ils peuvent être considérés comme latins dans la mesure où ils semblent tirés de mots latins courants tels *Adamas*, *Armatus*.....

³ Les colons italiens, ou des Africains naturalisés par des gouverneurs républicains, installés au fil des années dans les cités africaines, sont responsables de la diffusion de la citoyenneté romaine et de leurs propres gentilices Dondin-Payre 2012, 146-147.

⁴ Plutôt à l'époque républicaine ou au début de l'Empire : *Aemilius* (A124, 393, 990, 1002, 1099, 1239, 1251, 1358, 1399, 1517), *Sallustius* (A253, 254, 529), *Servilius* (A19,20, 69). Voir Bertrnady 1994a, b, 1995 ; Kolendo 1977,

⁵ Gentilices impériaux : *Iulius* : 114; *Claudius* : 18 ; *Flavius* : 25; *Ulpus* : 7; *Aelius* : 15 ; *Septimius* : 4 ; *Aurelius* : 17.

(auxiliaires depuis Marc Aurèle, civils depuis 212). Les gentilices latins régionaux (3,28%)¹, indigènes (1,35 %) ² sont donc fort limités. On voit ainsi que les gentilices latins italiens, s'ils dénotent l'ampleur de la colonisation italienne, sont malgré tout le plus souvent portés par des Africains issus de familles indigènes ou mixtes. L'identité des *cognomina* souligne ce phénomène de façon éclatante. Là encore, peu de *cognomina* ou de noms uniques indigènes transcrits ou latinisés³ (4,8 %) ; il est souvent difficile de distinguer noms puniques et libyques car les Berbères ont utilisé des noms phéniciens. La part des noms grecs qui peuvent désigner d'anciens esclaves ou des pérégrins⁴ est également faible (8,03%). Les *cognomina* latins italiens⁵ occupent une proportion notable mais le plus remarquable est la place des

¹ Gentilices fabriqués : *Atrilius*, *Avadius* (du cog. *Avatius* ?), *Calatius* (lecture incertaine ; dérivé de *calathus* ?), *Caledius* (ou transcription latine de *GLDYN*, Poinssot Suo 1959/60), *Castius* (Gp), *Cererius* (Gp), *Centrius* (Gp), *Cimbrius* (Gp), *Decesius* (*Decensius* Gp du cog. *decens*), *Decian(i)us* (Gp?), *Eurusius* (d'un nom grec *Eurus*- ou *Furusius* ?), *Eusuvius* (ou latin), *Ferrius* (*Ferridius*, Lassère ; lat *ferreus*, en fer), *Fondussus*, *Gemmius*, *Germeus*, *Homlueius* (Gp), *Kalendius*, *Mattius* (peut-être de *Matho*, Camps 61,51; *Mattio* K164,3487), *Millius* (Gp), *Mundius* (Gp), *Nanius*, *Nicius* (Gp,grec), *Severius* (GP), *Spersius* (du cog. *Sperchios*), *Sueius*, *Surdius*(gp), *Titiana* (*Tisianes*, Camps 70 ,809), *Tuccius*(K : *Tuccianus* ; Camps 70, 814 : *Tucchaios*), *Vesperia* (*Vespria* ; Gp), *Victoriol(i)us*.

² Gentilices indigènes : *Ballenius* (punique), *Bargius* (libyque), *Barigbalius* (punique), *Botria* (libyque Camps), *Calsennius*? (ou G. fabriqué sur Galsa, ville africaine), *Goddaeus*, *Iacchirius*, *Iddibalius* (punique), *Minthonius* (punique ?), *Nicanus* (*Nican*, Camps 64, 623 ; ou à partir d'un nom grec).

³ *cognomina* & noms uniques indigènes latinisés : *Adatas* ?, *Agolom*, *Aius* ?, *Anina*, *Baliatho* (punique), *Bali(a)ton*, *Ballator*, *Barciolius*, *Baric* (punique), *Baricio*, *Bira*, *Bubalio* (*Bubal* : Camps 50, 133), *Buricus*, *Cincittinio*, *Cronha* ou *Cronta*, *Delius*, *[D]omnifulus?*, *Gydem* (libyque; phénicien *Gadnaam* ?), *Getulus*, *Iddibal(pun)*, *Istrugis* (punique), *Mamonicus*, *Mazica*, *Mistlita*, *Mitthia*, *Mono*, *Mussiosa*, *Mustiolus*, *Muthum(balis)*, *Mutthun* (libyque), *Nam(p)hamo*, *Nampulus*, *Narnitas*, *Ninus*, *Pullas*, *Pusinna*, *Sosus*, *Succo* (Camps 68, 742/4, *Sucan*), *Suphunibal* (punique), *Tapapius* (libyque), *Ulala* (libyque), *Varixen* (libyque), *Zabo*, *Zabullus* (libyque).

⁴ L'abondance des noms grecs en Afrique tiendrait à l'usage de la langue grecque pendant la période pré-romaine (Dondin-Payre 2004b, 255 ; Lassère 1977, 66-68). *cognomina* gréco-orientaux : *Abascanthus*, *Afrodite*, *Agathemer*, *Agathopus* (considéré à tort comme traduction de *Namphamo*, Solin 1990), *Amyrus*, *Antemnus*, *Andronicus*, *Apa*, *Apistione*, *Apolaustus*, *Apolla*, *Bacchylus* (mais libyque *Baccula*), *Basilia*, *Bassus* (syr), *Bromius*, *Carpus*, *Chrestus*, *Damon*, *Diop(h)antus*, *Epitynchanus*, *Evasius*, *Evelpistus*, *Euphrosine*, *Eutyces* (=traduction du punique), *Glaucus*, *Heracla* (= *Abdmelqart*), *Hermadio*, *Hermiona*, *Macedo*, *Miro*, *Mitis*, *Nemesianus*, *Pardalus*, *Pasinicus*, *Philetus*, *Philippus*, *Politicus*, *Prianus* ?, *Protus*, *Sperseius* (de *Sperchios*), *Stacte*, *Syntyche*, *Theodora*, *Thermus*, *Theseus*, *Thesmus*, *Tyrannus*, *Zeno*, *Zmaragdus*,

⁵ *cognomina* latins italiens : *Abonius*, *Abundius*, *Aburrianus*, *Aconensis* ?, *Acutus*, *Aelianus*, *Africanus*, *Agrippinus*, *Antoninus*, *Ap(p)a*, *Arator*, *Argutus*, *Armatus*, *Asellus*, *Avitus*, *Barbarus*, *Bellicus*, *Blandus*, *Beatianus*, *Breucus*, *Brutus*, *Bucculus*, *Bucus*, *Byzacenus*, *Caelianus*, *Calventius*, *Campanus*, *Capitolaris* (*Kajanto*: *capitolinus*), *Cassianus*, *Castus/ulus/inianus*, *Cattianus*, *C(a)eler*, *Celsus*, *Certus*, *C(a)erealis*, *Cirrus*, *Clarus*, *Clemens*, *Communis*, *Conductor*, *Cornelianus*, *Coronatus*, *Cossus*, *Crescens*, *Cricinus* (pour *Circinus*), *Crispinus*, *Curio/ius*, *Cuttinus*, *Decimus*, *Delicianus*, *Dexter*, *Dolabella*, *Domitius/anus*, *Domitilla*, *Emeritus/ianus*, *Fabianus*, *Fabullus*, *Faucius*, *Felicitas*, *Ferruntianus*, *Festus*, *Festucciis*, *Flaminica* ?, *Flavius*, *Flavianus*, *Florentinus*, *Floridus*, *Florus*, *Fortis*, *Fronto/nianus*, *Fructuosus*, *Fructus*, *Fuscus/ianus*, *G(a)etulicus*, *Galba*, *Gallus/icus*, *Geminus*, *Germanus/illus*, *Getuleus*, *Getulicus*, *Gobio*, *Gordianus*, *Gracilis*, *Gratianus*, *Hilaris*, *Homullus*, *Honestus*, *Horta(r)ius*, *Ingenus*, *Iovinius*, *Italus*, *Iucundus*, *Iulianus*, *Iuvenalis*, *Latinianus*, *Laurus*, *Lentula*, *Libosus* ?(avec désinence africaine), *Litor* (pour *Lictor* ?), *Longus/inus*, *Luca*, *Lucanus*, *Lupus*, *Macer*, *Macrinus*, *Mamertinus*, *Mandus* (*Mandatus*, *Manto grec*), *Mansuetus*, *Marcellus/inus*, *Marianus*, *Marinus*, *Marcianus*, *Mario*, *Marsus*, *Matrona*, *Maurinus*, *Mercator*, *Memoria*, *Metrianus*, *Montanus*, *Mucianus*, *Mulianus*, *Murena*, *Natalis*, *Nepos*, *Nonius*, *Novellus /ianus*, *Nucidus*, *Numas* (Solin 1300 ?), *Nundinarius*, *Nuptualica* (mais Camps 65,636 : *Nuptan*), *Orfianus*, *Osta*, *Pacatianus* (latin régional ?), *Pattara*, *Paulus/inus*, *Pecuarinus*, *Perennis*, *Petitus*, *Pilatus*, *Pinarianus*, *Polio*, *Pompeianus*, *Pomponilla*, *Possessor*, *Possidentius*, *Praetextatus*, *Primitus*, *Priscus*, *Privatus*, *Probianus*, *Proculus*, *Profuturus*, *Publicola*, *Publius*, *Pudens/tianus*, *Pullaenus*, *Pultarius*, *Purpurius*, *Puteolana* (*Putiolus*,africain), *Quadratus*, *Quintianus/io*, *Quintulus*, *Remmianus*, *Romulus*, *Rosarius*, *Rusticus/ulus*,

cognomina latins régionaux¹, noms de traduction plus que d'assonance, que l'on peut estimer à 49,37 % du total. Certes il existe un doute sur l'identité réelle de ces noms. La plupart des chercheurs, se fondant sur la fréquence de tels noms en Afrique, estiment que certains noms théophores (*Saturninus...*), les noms tirés de participes (*Fortunatus...*), les noms de bon augure (*Felix, Salvius...*) ne sont autres que la traduction de noms puniques ou libyques (attestés par les inscriptions puniques ou néo-puniques) exprimant la relation étroite de l'individu à la divinité si bien connue en Afrique. Y. Le Bohec² a remis récemment en doute cette interprétation en faisant remarquer que certains de ces noms étaient parfois fort répandus ailleurs qu'en Afrique. Sans doute ne sont-ils donc pas proprement « africains » et faut-il éviter de les désigner comme des « *cognomina* africains ». Il n'en reste pas moins que ces noms ont été très largement adoptés en Afrique – et beaucoup moins dans les autres provinces occidentales – et notamment par les Africains d'origine indigène, par des descendants de colons italiens aussi qui s'africanisèrent à travers des mariages mixtes ou en vivant dans les *pagi* au milieu des Africains de souche. C'est bien le signe, comme le pense M. Dondin-Payre, qu'ils faisaient sens pour ces Africains et les rattachaient à leurs racines culturelles tout en leur permettant de s'intégrer à la civilisation romaine.

La part des individus d'origine africaine révélés par une onomastique mixte – associant des éléments latins italiens, régionaux ou indigènes dans le système romain de nomenclature³ – est donc considérable. Elle l'est encore plus si nous y ajoutons des individus à l'onomastique bien romaine mais dont certains éléments signalent une probable origine

Sabinus, Saloninus, Salutaris, Saracinus, Sardilianus, Sarninus, Satorus, Scaeva, Sittius, Scribonius, Secundus/ianus/ulus, Sedatus, Seianus, Senecio, Sergianus, Servilianus, Sestus/ianus, Severus, Sexa (pour *Se(x)ta?*), *Sextianus, Silo, Sirisinus, Silvanus, Simplex, Sinnulus, Sodalis, Sparsus, Spiculus, Spurina, Suavis, Subitanus, Suriacus, Surus* ((plutôt que sémitique), *Terentinus, Tertullus, Thevestinus, Titienuis, Tituleius, Torquatus, Tulianus, Urbanus, Valens/entinus, Valerianus, Veranus, Verna/ula, Verecundus, Viator, Vincentius,*
¹ *cognomina* latins régionaux : *Adauta (Adudda, Camps 46,10), Adiutor, Adventus, Aristobulla* (« époux de Baal »), *Auctus, Candidus/atus, Concessulus, Crescens/entianus, Datus* (« *Muttun* »), *Dativus, Dexter, Donatus/ulus/ianus, Dubitatus, Extricatus, Faustus/inus, Felix/icio/icius/icianus, Firmus, Fortunatus, Fortunula, Gentius?* (*Gentiussu, Camps 53, 244*), *Germanus* (à rapprocher de *Garam (Germa)* des Garamantes), *Honoratus, Hospes, Ianuarius, Iustus, Laetus, Liberalis, Lucius/ianus* (« a délivré »), *Lucifer, Mascellio* (*Mascel* punique ou libyque), *Martialis* (*Camps 59, 447 Marith*), *Maximu/inus, Mustulus* (trad du phén *Akbar*, souris), *Numida(?Camps 65, 633) Optatus/ianus, Quietus, Perpetuus, Potens, Primus/ianus/ulus, Primitivus/os, Processus, Publius, Regillus, Renatus, Restutus* (« Baal a rendu »), *Rogatus/ianus, Rufus/inus, Salvius, Saturninus* (« dans la main de Baal »), *Securus, Speratus, fnnus* (*Sircina* à *Aeclanum, C 9,2692*), *Solutor, Successus/ianus, Succo* (*Succun, Camps 68, 742/4*), *Venustus, Victor/icus/inus/iolus/ia, Vitalis/io, Volussius* (gentilice comme *cognomen, Volux, Camps 72, 861*),
Thébert 1971, y ajoute : *Castus, Matrona, Privatus, Rosarius, Rusticus, Secundianus/us, Spica*, qui ne sont pas repris dans les autres études onomastiques ; nous ne les avons donc pas retenus.

² Le Bohec 2005, 225-239. Badel 2005 pense que l'interprétation religieuse du surnom *Saturninus* en Afrique a pu être exagérée.

³ Elle peut découler du choix volontaire d'Africains désireux de se romaniser tout en restant fidèles à leurs traditions mais aussi de Romains africanisés à la suite de leur mariage avec une femme indigène. Un exemple surprenant dans Ferchiou 2004 : les descendants d'un (*C Iulius?*) *Romulus* portent des noms puniques. Parmi ces Africains beaucoup sont devenus citoyens *viritim* tels les nombreux *Marii, C Iulii* de la Confédération Cirtéenne et des colonies de Proconsulaire renforcées par César ou Auguste, les porteurs de gentilices des proconsuls.

indigène : les porteurs de *cognomina* latins italiens géographiques indiquant une attache africaine, tels que *Africanus*, *Gaetulus/icus*, *Thevestinus*, de gentilices utilisés comme *cognomina*... et de *tria nomina* qui indiquent une filiation de type indigène par le nom unique du père.

4 - Gaules, Germanies, Bretagne

Les territoires du Nord-ouest européen juxtaposent ou superposent plusieurs couches de population : Aquitains au sud de la Garonne, et, sur la côte méditerranéenne, Ibères à l'ouest du Rhône, Ligures à l'est ayant subi une influence celte plus ou moins profonde, Celtes ailleurs. La pénétration romaine sporadique (marchands) n'a amené beaucoup d'immigrants italiens qu'en Narbonnaise (fondation de Narbo Martius en 118 a.C.), mais peu dans la Gaule Chevelue. Cela peut expliquer la part – plus importante que dans les autres provinces – prise ici par les noms latins régionaux et, dans une moindre mesure les *cognomina* indigènes au détriment des noms latins italiens et grecs. La part des gentilices latins régionaux¹ et indigènes² est de 44,11 % talonnant celle des gentilices latins italiens (56%)³. Mieux, la part des *cognomina* latins italiens⁴ et grecs⁵ égale à 44,92 % est dépassée par celle des *cognomina* latins régionaux¹ et indigènes² qui atteint 55,05 %. Les noms « latins

¹ Gentilices latins régionaux : *Aprius*, *Attius* (latin ou régional), *Cassius*, *Cominius*, *Crassicus* (latin ou régional sur *Cracisa* ou *Craxsus* ?), *Helvius*, *Licinius*, *Marcus*, *Mascill(i)us* (Lp), *Maticius*, *Murranius* ? (Gp), *Nonius* (ou ital.), *Plutatus* (Lp), *Rasius* (assonance germanique), *Reginius*, *Sentius*, *Silvius*, *Titius* (ou italien), *Virrius*.

² Gentilices « celtes » : *Adginnius*, *Attius*, *Billia*, *Coius*, *Combarillius*, *Dannia*, *Daverius*, *Dexius* (celte *Dexo*, Degrave 1998-2004, 190), *Dimarius*, *Divius* (ou latin), *Ecimaria*, *Eppilius* (nom latin aussi, Conway 568), *Eppius*, *Giltius*, *Gingetius*, *Luccius*, *Mastonia*, *Melius*, *Nattia*, *Nemonius*, *Nertijs*, *Nitiogenna*, *Pennius*, *Sen(n)ius*, *Vassius*,

³ Gentilices latins italiens : *Accius* (plutôt italien (Conway 556) ou tiré du celte *Acco* (Degrave 23)), *Aelius*, *Aemilius*, *Annius*, *Apicius*, *Asicius*, *Atilius* (fréquence celtique), *Aufidius*, *Aurelius*, *Betutius* (Celte pour Holder 1, 411,449), *Caelius*, *Caesellius*, *Calvisius*, *Caprius*, *Claudius*, *Coelius*, *Cornelia*, *Domitius*, *Flavius*, *Fufius*, *Fulvius*, *Gabinus*, *Gellius*, *Geminus*, *Gentius*, *Herennius*, *Iulius*, *Iventius*, *Laetilius* (ou celte ?), *Laetorius*, *Marius*, *Metilius*, *Obellius*, *Octavius*, *Orbius*, *Petronius*, *Plautius*, *Pompeius*, *Pomponius*, *Pomptienus*, *Publicius*, *Rasius*, *Servilia*, *Silanius*, *Spurius*, *Sulpicius*, *Terentius*, *Titullius*, *Tullia*, *Valerius*, *Veratius* (peut-être Celte pour Lamoine 2007), *Veturius*, *Vibius*.

⁴ *cognomina* latins italiens : *Aelianus*, *Agricola*, *Albanus*, *Allobrox*, *Alpicus*, *Anicianus*, *Antestianus*, *Antoninus*, *Appianus*, *Apollinaris*, *Atratinus*, *Aufidianus*, *Catuli(nus)*, *Celerianus*, *Celsus* (fréquence celtique), *Clarus*, *Claudianus*, *Cornelianus*, *Creticus*, *Crispinus* (ou Lat. rég.), *Cupitus*, *Faustus*, *Fidelis*, *Flavus*, *Florus*, *Gemellus*, *Hispanus*, *Ingenus*, *Italus*, *Iugarius*, *Iulianus*, *Iustus*, *Laetus*, *Lascivos*, *Lepidus* ?, *Longus*, *Mercator*, *Metellus*, *Modestus/inus*, *Montanus*, *Norbanus*, *Optatus*, *Paullinus/ianus*, *Peregrinus*, *Plautus*, *Potitianus*, *Proculus(inus)*, *Privatus*, *Respectus*, *Romulus*, *Rufus/inus** (fréquence celtique), *Scipio*, *Severus*, *Silvinus*, *Sparus*, *Sodalis*, *Successus*, *Superstes*, *Tepidus* (ou *Lepidus*), *Titullinus*, *Veneria*, *Urbicus*, *Vestinus* (fréquence celtique), *Victor*, *Volens*,

⁵ noms grecs : *Apollonius*, *Aphorus*, *Astrapton*, *Callimorphus*, *Cosmis*, *Diadumenus*, *Dionysius*, *Enpirus* ?, *Epicifius*, *Euplus*, *Eros*, *Euphemus*, *Euposius*, *Eutyches*, *Evangelus*, *Hellas*, *Hermes*, *Hermetio*, *Hermiona*, *Lemnus*, *Marathonius*, *Numitor*, *Phlegon*, *Phoebus*, *Theodorus*, *Thermianus*, *Trophimio*, *Zethus*, *Zosimus*,

régionaux »³ en particulier sont très fréquemment utilisés dans les Trois Gaules et les Germanies, sélectionnant des « éléments jugés signifiants au sens de l'identité locale »⁴ révélateurs de la relative liberté au sein du droit latin.

La part des éléments onomastiques locaux paraît assez substantielle dans la plupart des provinces, sauf en Hispanie. Mais le plus révélateur est la combinaison de ces éléments dans la dénomination des individus, ce que révèle le classement en blocs onomastiques : ce classement permet de constater, comme l'illustre le tableau suivant (fig. 18), le poids singulièrement élevé des individus d'origine indigène à un degré plus ou moins avancé d'acculturation.

D - Un bilan : les blocs onomastiques

	Afrique		îles méditerranéennes		Hispanie		Gaules, Germanies, Bretagne		Provinces danubiennes		Occident	
	nbre	%	nbre	%	nbre	%	nbre	%	nombre	%	nbre	%
Bloc Latin Pur	390	36,11	4	(66,66)	127	70,16	51	19,84	246	47,03	818	39,96
Bloc latin, échelon intermédiaire	586	54,25			14	7,73	126	49,02	177	33,84	903	44,11
Bloc indigène, éch. intermédiaire	13	1,2			3	1,65	21	8,17	11	2,1	48	2,34
Bloc indigène pur	10	0,92			3	1,65	22	8,56	13	2,48	48	2,34
Bloc grec	81	7,5	2	(44,44)	34	18,78	37	14,39	76	14,53	230	11,23
Total utilisable	1080		6		181		257		523		2047	
Bloc latin indéterminé	115		1				15		28			
Bloc indig. indét.							1		1			

¹ *Cognomina* latins régionaux: *Apula, Atticus, Aulinus, Avitus/inus, Candidus, Capillus, Capito, Cassius, Cossus, Censa, Censorinus, Decumus, Decumanus* (celte ou latin), *Decumina* (celte ou latin), *Felix, Gratus, Ingenuus, Iulius, Lucanus, Lupus, Macrinus, Magnus, Marcus, Marcianus, Martialis, Martinus(ianus), Martius, Maternus, Maturus, Melissus, Messor, Natalis* (fréquence celtique), *Paternus* (fréquence celtique), *Primitivus, Priscus(inus), Quartio, Quartus, Sabinus, Saturninus* (latin ou régional, de *satto*), *Secundus/inus, Senecio* (celte), *Senexs* (celte *Senecio*), *Similis* (germanique?), *Tertius, Tutellus* (*Toutillus* attesté en Gaule), *Verecundus, Verus/inus, Victor, Vitalis*,

Les gentilices employés comme surnoms peuvent recouvrir une coutume indigène (Rémy 2001,78) : *Gabinus, Martius, Terentia, Vibius*,

² Noms celtes : *Atestpatus, Ateuritus, Bella, Bellicus, Birr(o)ens, Buolanus, Cantus, Caprarius, Catullus, Celtillus* (celte ou latin rég.), *Combaromarus, Comicus, Comistrus, Duellus, Escingus, Gattus, Germanissa* (germanique), *Habro, Iallus, Illiomarus, Iullinus, Lectrix, Litugenus, Lucius, Mascellio, Messulus, Mossia* (*Mocio*, celte), *Mullus, Olillus, Pattusius, Runas, Sacra, Sammo, Seccus, Sedulus, Soillus, Tasgillus, Tauricus, Tutus*; noms aquitains : *Bioxus, Bonnoxus, Bonxus*,

³ Raepsaet-Charlier 2011.

⁴ Pour l'identification des noms latins régionaux ou des noms indigènes :

- ouvrages généraux : Raybould, Sims-Williams 2007, Delamarre 2003, Degrave 1998-2004, Lambert 1998, 2007, Billy 1993, Mocsy 1984, Holder 1891, Evans 1967, Dottin 1920.

- études particulières: Raepsaet-Charlier 1995, 2001a, b, 2011, 2010/2011, Kakoschke 2009, Lajoie 2008b, Christol 2001, Rémy 2001, Dondin-Payre 2001, Bost 1997, 2001, Forier 2001, Lefebvre 2001, Demain 2001, Weisgerber 1968.

Ce tableau autorise une conclusion rapide et très claire. La part des individus restés strictement fidèles à leurs racines indigènes (bloc indigène pur) est ridiculement faible (2,34 % en moyenne). Ce n'est pas obligatoirement un signe de « résistance » car ces éléments indigènes sont parfois intégrés dans une nomenclature romaine. Seul le secteur gallo-germanique se distingue avec un taux de 8,56 %, ce qui reste très bas malgré tout. La part des individus dont l'onomastique est entièrement romaine (bloc latin pur¹) ou largement romanisée (échelons intermédiaires des blocs latin et indigène) est impressionnante avec une moyenne de près de 87 % ! Les individus du bloc gréco-oriental, sans doute dans leur majorité d'origine servile et donc venus de contrées diverses², y compris locales, mais passés par une *gens* romaine ou romanisée sont eux-mêmes très largement acculturés et viennent renforcer le bloc latin pur. Les individus dotés d'une onomastique romaine ou romanisée représentent ainsi 98 %.

Certes l'immigration italienne importante dans certaines régions comme l'Hispanie du sud et de l'est ou l'Afrique sous la République et au début de l'Empire³, a déversé des colons reconnaissants envers César ou Auguste qui les avaient dotés de terres et qui étaient porteurs de la culture romaine et de ses pratiques religieuses, telle l'augustalisation toute nouvelle. Néanmoins, dans le bloc latin, ce qui est le plus surprenant, c'est la part des individus à onomastique mixte ou métissée (44 %) qui, en moyenne font jeu égal avec les individus du blocs latin pur, les dépassant même en Afrique et surtout en Gaule-Germanie-Bretagne mais leur étant inférieurs en secteur danubien (de 12 %) et surtout en Hispanie où la part des individus à l'onomastique parfaitement romaine est écrasante (70 %)⁴. En dehors de l'Hispanie il paraît évident qu'une très large part sinon la grande majorité des adeptes de l'augustalisation est d'origine indigène ; et c'est probablement aussi le cas de l'Hispanie bien que l'on y ait moins d'indices. Cette impression se renforce si l'on songe que bien des

¹ Certains individus classés dans le bloc latin pur peuvent cependant relever du bloc latin, échelons intermédiaires car leur gentilice ou leur *cognomen* peut avoir une connotation locale qu'il n'est cependant pas possible de prouver. Le cas se présente surtout en Hispanie (16 cas) et en secteur danubien (15 cas). A l'inverse, en secteur danubien encore, des individus classés dans le bloc latin, échelons intermédiaires, peuvent relever du bloc latin pur (49 cas).

² Cela peut être le cas lorsque les *cognomina* sont rares. En Hispanie : *Adamas* (H60) ; *Zosimos* (H55), gladiateur à Italica, se dit lui-même Lycien (*Loukios*) et un *augustalis* de la même ville *L. Bruttius Bargathes* (f.?ou l.?) *Firmus* (H54), est d'origine iturénienne comme l'indique son *cognomen* (ou le nom de son père ?). Des *cognomina* latins géographiques indiquent une origine africaine pour *C. Sentius Africanus* (Lefebvre 2006, 109-111), dévôt de la déesse africaine *Caelestis* (H50) ou italienne pour *M. Iunius Puteolanus* (H84).

³ Bien mise en valeur p. ex. en Afrique par J.-M. Lassère 1977.

⁴ Cependant si l'on retire les cas incertains – éléments onomastiques jugés italiens mais pouvant être latins régionaux - pour les réintégrer dans le bloc latin, échelons intermédiaires, le pourcentage des individus à onomastique purement latine tombe à 61,49 %. Il domine malgré tout toujours largement celui des individus à onomastique mixte (17,24 %).

individus à l'onomastique très « italienne » peuvent révéler indirectement cette origine indigène en portant des gentilices de gouverneurs républicains et surtout impériaux ou en conservant une filiation de type pérégrin¹. Mais ce que nous apprennent surtout ces chiffres, c'est que ces individus d'origine indigène pour la plupart ont fait, dans leur dénomination, le choix de l'acculturation, d'une acculturation totale pour certains, mais, pour presque la moitié, d'une acculturation subtile qui n'efface pas totalement l'héritage culturel auquel beaucoup demeurent attachés. La réalité d'un « brassage intime »² est là.

En affirmant ainsi leur double identité ils manifestent à la fois leur volonté de s'intégrer sans détour à un Empire aux valeurs duquel ils adhèrent - adhésion favorisée par la présence de colons italiens ou leurs descendants - et de rester fidèles à leurs racines, révélant ainsi leur conscience d'appartenir à un terreau local. Cela prouve que ce sont les individus les plus acculturés ou en cours d'acculturation qui adhèrent aux dieux augustes, dieux romains mais aussi souvent dieux interprétés³. Ainsi l'acculturation des individus va de pair avec l'acculturation des dieux dans le contexte de l'augustalisation⁴.

Le degré d'acculturation très élevé des adeptes des dieux augustes, révélé par le statut des cités et l'onomastique ne suggère-t-il pas que ces individus devaient occuper les rangs les plus élevés des sociétés provinciales ?

¹ Cinquante noms du bloc latin pur sont concernés, y compris les noms à éléments onomastiques incertains considérés comme italiens mais qui pourraient être latins régionaux (16 cas en Hispanie).

² Etienne 1962, 160.

³ Nous retrouvons ici les conclusions de N. Mathieu 2006 à propos des notables et des dévôts des inscriptions votives des Trois Gaules. Raepsaet-Charlier 1995, 225, remarquait en Belgique une remarquable romanisation sans rupture avec la tradition ; une dénomination mixte accompagnée d'une démarche parallèle dans l'*interpretatio romana* est le révélateur d'une « intégration consciente aux structures romaines, sans perte de personnalité »

⁴ Comme le dit justement M. Th. Raepsaet-Charlier (1995, 224) : « Le souci d'acquérir une dénomination latine sans rupture avec ses racines culturelles ... [correspond] à un état d'esprit et une situation institutionnelle qui fondent aussi la démarche religieuse habituellement dénommée *interpretatio romana* ».

Conclusion du chapitre VII

Que l'augustalisation soit un bon indice de l'intégration des cités et de leur acculturation ressort clairement de l'examen du statut des cités et de l'onomastique des dédicants.

Les dieux augustes apparaissent à 60-90 % dans des cités privilégiées, municipales latins surtout en Hispanie et régions danubiennes, municipales latins autant que colonies romaines en Gaule (et Germanie), colonies principalement en Afrique. La moyenne par colonie dépasse la moyenne par municipale. Les cités pérégrines font piètre figure sauf en Afrique où elles arrivent à une part non négligeable (18 %). La raison en est le long maintien de ces cités dans le statut pérégrin et leur promotion tardive, la présence en leur sein ou à leur contact de *conventus* ou de *pagus* de citoyens romains qui ont favorisé la romanisation. Pourtant les sites militaires et les *canabae*, foyers de romanisation s'il en est, ne sont qu'une minorité. La promotion municipale, si elle peut être marquée par des cas d'augustalisation – car la promotion est un bienfait de l'empereur autant que des dieux – n'est pas le moment où cette expression épigraphique serait imposée par des autorités impériales très directives. Les dieux augustes y ont reçu des monuments bien avant. Malgré tout le lien entre augustalisation et acculturation est bien réel.

Ce lien apparaît très nettement aussi dans une analyse onomastique des fidèles élaborant très habilement des combinaisons onomastiques complexes pour s'affirmer romains sans renier leur origine indigène. Le système romain de nomenclature – même si le prénom, la filiation, la tribu sont souvent omis – est largement majoritaire (à plus de 80 %), ce qui indique la qualité de citoyens romains de la part des dédicants. Les pérégrins ne sont qu'une minorité même en Afrique (où ils atteignent cependant 11 %). La part des gentilices romains italiens atteint 90 % sauf en Gaule-Germanie-Bretagne où elle se situe au-dessous de 60 %. C'est plutôt par le *cognomen* que s'affirme l'identité locale : les *cognomina* latins régionaux ou indigènes atteignent 49 % en Afrique, 55 % en Gaule, Germanie, Bretagne, 32 % en secteur danubien.

En Hispanie l'identité locale est peu affichée à cause de l'ancienneté de la romanisation. Dans les régions danubiennes l'abondance des gentilices d'Aquilée et d'Italie du Nord signale l'importance de l'immigration italienne et de son influence ; celle des gentilices impériaux souligne entre autres l'importance de l'accès à la citoyenneté par les corps auxiliaires. En Afrique les gentilices italiens abondants (95 %) sont dus à l'apport de la colonisation viritane et de ses clients locaux. Mais l'origine indigène est révélée par

l'abondance des *cognomina* latins régionaux ou indigènes (49 %) et des éléments onomastiques proprement africains intégrés à une nomenclature romaine. En Gaule si l'immigration italienne en Narbonnaise peut rendre compte du nombre des gentilices italiens (56 %), l'abondance des gentilices fabriqués (latins régionaux, indigènes ; 44 %) et des *cognomina* latins régionaux ou indigènes (55 %) témoignent de l'importance de l'accession à la citoyenneté « *per honorem* ».

Ainsi 98 % (en tenant compte des *cognomina* grecs) des adeptes de l'augustalisation sont des Romains ou des Romanisés. Si les porteurs d'une onomastique purement romaine représentent 44 %, il n'en reste pas moins que la grande majorité d'entre eux est d'origine indigène comme l'ensemble des porteurs d'une onomastique mixte ou purement indigène.

Ainsi le provincial tout en s'affichant romain reste attaché à une identité locale tout comme ses dieux, porteurs de noms romains, mais sujets à une *interpretatio romana/peregrina*.

Chapitre VIII: Des élites municipales très impliquées

En Occident les dieux augustes constituent un aspect important de l'acculturation, de l'intégration des provinces, des cités, des individus qui cherchent une nouvelle identité pour exprimer leur situation dans le vaste ensemble de l'Empire, leur façon de se sentir « Romains ». Mais cette forme d'intégration concerne-t-elle l'ensemble de la société provinciale? Elites impériales et municipales, catégories intermédiaires et populaires se sont-elles impliquées au même point? Comment l'augustalisation s'est-elle diffusée dans la société? Enfin quelles significations politique, sociale, religieuse pouvait-elle revêtir pour ceux qui l'utilisaient. Cette expression de la médiation impériale entre les dieux et les hommes était-elle une manifestation de loyalisme politique, ou bien une forme d'affirmation sociale ou encore l'expression d'une « croyance ».

Avant de tenter une réponse il convient d'essayer de situer les adeptes de l'augustalisation dans les diverses catégories d'une société romaine très hiérarchisée¹. La détermination de ces catégories n'est pas simple quand on doit tenir compte à la fois des statuts juridiques, de la *dignitas*, de la relation au pouvoir, des niveaux de fortune. La couche

¹ Sur la hiérarchie sociale romaine, Alföldy 1991, Jacques 1990.

supérieure de la société, les *Honestiores* selon l'appellation du II^e s., rassemble les élites¹ sénatoriale, équestre et décurionale² – les vétérans s'intègrent tant bien que mal à cette dernière³ - mais on y joint aujourd'hui les affranchis et esclaves impériaux, de rang supérieur, qui sont de hauts-fonctionnaires et détiennent donc une parcelle du pouvoir du souverain. A ces privilégiés, qui ne représentent que 1 % de la population⁴, s'opposent les *Humiliores* qui regroupent des catégories bien disparates et que nous retrouverons plus loin. Nous sommes ainsi en présence de 2681 individus ou groupes utilisables à travers tout l'Occident romain⁵. Ce chiffre est établi à partir de noms suffisamment lisibles et reconstituables dans le cas de textes mutilés. On ne peut tenir compte en effet de 373 individus attestés par des inscriptions trop mutilées dans lesquelles toute indication sur l'appartenance sociale et parfois même le nom ne sont pas restituables⁶. Dans les statistiques de cette partie nous prendrons en compte la totalité de ces individus : plusieurs peuvent apparaître dans la même inscription, d'autres ont effectué plusieurs dédicaces. Les statistiques seront donc réalisés à partir des individus et non des dédicaces. Ainsi pourrons-nous tenir compte de l'épouse, des enfants, de l'esclave qui sont associés à la dédicace. Certes les informations fournies par les inscriptions sur les dédicants sont inégales et il est difficile de classer 1248 incerti dans une catégorie sociale déterminée. Néanmoins l'identification sociale des individus est une nécessité pour répondre aux questions évoquées plus haut. Ce travail nécessite de recourir à une méthode dont nous allons dire quelques mots.

Nous chercherons d'abord à déterminer la part et le rôle des élites impériales et municipales. Les secondes, véritables relais entre la grande et la petite patrie ont joué un rôle essentiel dans le processus de romanisation qui confortait leur assise locale⁷. Ont-elles été

¹ La définition (ouverte ou restrictive) des élites est délicate et controversée. Voir dernièrement Ferrary 2003, 733-740, Dondin-Payre 2004, Cèbeillac-Gervasoni 2003, 1997, Demougin, Le Roux, Alföldy 2001, 43-44. Nous désignerons par ce terme les membres des *ordines senatus, equester, decurionum*. Il faut tenir compte de l'hétérogénéité de ces élites d'une cité à l'autre comme l'a souligné Jacques 1984, 526-565, le cens décurional, en Afrique, variant de 1600 HS pour Muzuc à 400.000 HS pour Carthage. Ainsi dans de petites cités, de petits agriculteurs, des artisans ont pu entrer dans la curie ! Dans les petites villes selon Jacques, les décurions et leurs familles pouvaient représenter un cinquième de la population libre, 5 à 10 % dans les villes moyennes et 2 à 3 % dans les villes de 15 à 18.000 habitants et 1 pour 1000 à Carthage. Enfin, dans une même cité on peut distinguer une élite supérieure et une élite de second ordre (Jacques 1984, 535-570).

² Les dédicaces émanant de communautés civiques (*Res Publica, Colonia, municipium, civitas, ordo decurionum, pagus* et les désignations de la cité sous la forme *Lepcitani* ou *Thuggenses*) sont considérées comme inspirées par les élites municipales et classées parmi elles.

³ Une faible proportion en réalité participe à la vie municipale malgré leur situation aisée et leurs relations avec l'armée ; beaucoup préfèrent profiter du privilège d'exemption des charges municipales (Rossignol 2003, 368-379).

⁴ Mac Mullen 1986, 90.

⁵ Afrique : 1571 ; Hispanie : 203 ; Gaule-Germanie-Bretagne : 316 ; Danube : 611.

⁶ Afrique : 193 (10,94 %) ; Îles méditerranéennes : 2 (15,38 %) ; Hispanie : 27 (11,7 %) ; Gaule, Germanie et Bretagne : 47 (12,94 %) ; provinces danubiennes : 101 (14,18 %).

⁷ Bedon 1993, 101-119, souligne le rôle des *Principes* gaulois ralliés à César et Auguste, ayant combattu pour eux, dans la fondation des capitales et la diffusion de la romanisation notamment à travers l'adoption de

aussi les initiatrices de l'augustalisation, élément, parmi d'autres, de cette romanisation ? Et que dire des hauts fonctionnaires détenteurs par délégation d'une parcelle de ce pouvoir impérial porté dans le titre *Augustus* ? Nous essaierons ensuite de découvrir la signification, politique, sociale ou religieuse de leurs hommages aux dieux augustes.

I - Méthode

A - Comment identifier la catégorie sociale du dédicant ?

Une certaine réserve s'impose tout d'abord : il est évident que notre documentation ne concerne qu'une part restreinte de la société, celle qui a recours à l'écrit, emploie couramment le latin et partage la même culture mixte¹. Des individus ou groupes attestés seuls 1444 peuvent être identifiés socialement parce qu'ils indiquent sur la pierre leur statut juridique, leur fonction, leur métier...Et encore ces mentions n'apportent pas de garantie absolue sur le niveau réel de fortune des intéressés : faire la distinction entre riches et pauvres affranchis et esclaves n'est pas toujours aisé. Nous disposons d'un nombre plus élevé d'*incerti* (1610), dont certains sont rebelles à toute tentative d'identification étant donné la mutilation du document ou le caractère très vague de l'inscription (373). On peut cependant tenter une identification pour 1237 individus² grâce à leur onomastique ou à la qualité du monument offert. Ils représentent une proportion importante de notre stock d'individus ou de groupes. Devons-nous abandonner tout espoir de cerner leur milieu social ? Doit-on exclure des individus des couches supérieures de la société dans la mesure où ils ne semblent pas avoir géré de charges municipales ? Les évergésies importantes qui accompagnent parfois leur dédicace peuvent en faire douter et un membre de l'aristocratie municipale peut avoir consacré un monument avant d'avoir exercé des charges. Le coût d'une simple dédicace, la pratique épigraphique, l'usage courant du latin, ne sont-ils pas les indices d'un certain niveau social ? Sinon obligatoirement celui de l'élite, du moins celui de classes que l'on désignera comme « moyennes » ou « intermédiaires » par commodité ? En revanche des monuments médiocres peuvent signaler des membres de la plèbe. Ainsi l'éventail de ces *incerti* peut être

nouveaux *cognomina* latins. Alcock 2001, sur la convergence et l'adaptation à Rome des élites locales qui en tirent une consolidation de leur position sociale, sans oublier qu'elles sont diverses, qu'elles peuvent changer et peuvent être traversées de tensions. Pour Andreato 2001, 231-233, les élites étaient en réalité sujettes à un fort contrôle de la part de la population dépendante.

¹ Bost 2001b.

² Afrique : 785; Hispanie : 77 ; Gaule-Germanie-Bretagne : 171; Danube : 212.

largement ouvert¹. Nous devons en tenir compte dans nos statistiques et leur intégration ne permettra de fournir qu'une approximation. Nous disposons ainsi de 47 % d'individus ou groupes assurés ; 12 % inutilisables ; restent 40 % d'incerti dont on peut tenter malgré tout de préciser l'appartenance sociale (sous réserves) au moyen des critères suivants.

La prosopographie² : On a parfois la chance qu'un individu sans mention de statut soit attesté comme magistrat sur un autre monument, la première dédicace ayant été offerte avant la gestion de cette magistrature³. L'appartenance à une grande famille peut, avec prudence, être déduite de l'identité de prénom et de gentilice dans le cadre restreint d'un *vicus*, d'une cité petite ou moyenne, plus difficilement dans une ville importante (capitale de cité). En Gaule la vaste étendue des cités peut laisser planer un doute sur les résultats. En Hispanie ou en Afrique où les cités ont un territoire plus restreint, les résultats sont plus fiables. Dans certains cas, on pourra reconnaître les branches cousines d'une même *gens* lorsque le même gentilice est associé à des prénoms différents dans la même inscription et dans des inscriptions d'une même localité de taille modeste ou moyenne. Mais il est possible que le porteur du gentilice « aristocratique » d'une famille de notables soit lui-même un affranchi de la famille ou son fils autant qu'un notable. La prudence s'impose donc.

L'onomastique permet d'identifier pérégrins et citoyens romains et de déterminer parfois leur niveau social.

Les pérégrins : La loi interdit d'usurper une dénomination citoyenne et toute infraction est sévèrement punie. Aussi les pérégrins des cités pérégrines ou latines⁴ sont-ils repérés par leur nom unique (équivalent du *cognomen* des *tria nomina*) suivi d'une filiation reprenant le nom unique (et non le prénom qui n'existe pas) de leur père. Mais il n'est pas sûr qu'ils aient toujours indiqué leur filiation pour affirmer leur *ingenuitas*. Demeurer pérégrin dans une cité latine signifie que sa famille n'a pas le poids suffisant pour exercer les magistratures qui lui auraient conféré la citoyenneté romaine mais ne l'exclue pas de l'accès à l'*ordo decurionum*⁵. Ainsi on peut être pérégrin et notable, si l'on est décurion ou magistrat

¹ Abramenko 1993a.

² Sur les limites et les possibilités de la prosopographie, Paki 2007.

³ Cas de *L. Quintius Rufus* à Munigua (Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003, 210).

⁴ Les hommes libres des municipes (ou colonies) latins qui n'ont pas obtenu la citoyenneté romaine *viritalis* ou *per honorem* sont de statut pérégrin et doivent porter une dénomination pérégrine (Humbert 1981, Chastagnol 1990, 573-593 ; supra). M.-Th. Raepsaet-Charlier (1995, 215), réaffirme le lien obligatoire entre dénomination latine et pérégrine et le statut.

⁵ A partir d'Hadrien beaucoup de cités latines obtiennent le *latium majus* qui confère la citoyenneté romaine aux décurions. Dans les Trois-Gaules où selon A. Chastagnol le droit latin a été généralisé par Claude, sauf en Aquitaine où il est plus précoce (Auguste ?), un statut de pérégrin à la période flavio-antonine peut signifier un niveau social inférieur à celui de l'aristocratie titulaire des magistratures et après Hadrien, un cens inférieur à celui du décurionat, ce qui nous rejette probablement dans les classes moyennes ou inférieures

jusqu'à la sortie de charge dans une cité latine¹ et dans une cité pérégrine les notables sont tous pérégrins à moins qu'ils n'aient reçu la citoyenneté *viritim* ou à la suite du service dans les *auxilia*. Cependant le nom « pérégrin » ne serait pas toujours une preuve du statut de son porteur qui pourrait avoir plusieurs dénominations et porter un nom citoyen et un nom « pérégrin » selon les lieux et les circonstances².

Les citoyens romains³ sont caractérisés soit par les *duo nomina* « première manière » (prénom + gentilice) à l'époque julio-claudienne soit par les *tria nomina* auxquels s'ajoutent éventuellement la filiation par le prénom du père et la mention de la tribu. En fait la filiation et la tribu exigées par la *lex Iulia municipalis*, sont le plus souvent omises, ce qui ne fait pas moins des porteurs de *tria nomina* d'authentiques citoyens romains (ou des affranchis). La qualité de citoyen signalée par le simple port des *duo* ou *tria nomina* dans les cités latines, avant 212, indique probablement des individus (ou leurs descendants ou leurs affranchis) appartenant à l'*ordo decurionum*, intégrés à la sortie de leur charge municipale (*latium minus*) ou par cooptation à partir d'Hadrien (*latium maius*). Le maintien de la tribu et d'une filiation surtout si elle est développée est le fait de lignées de notables bien établies dont la citoyenneté remonte à plusieurs générations⁴. Mais les *duo nomina* deuxième manière (gentilice + *cognomen*) caractérisent aussi le citoyen romain qui, à partir du milieu du II^e s. et surtout après la *constitutio antoniniana* (212) abandonne le prénom essentiellement dans les couches moyennes et inférieures de la population⁵.

En revanche le port des *duo* ou *tria nomina* ne permet pas de distinguer entre élites et humbles dans les cités romaines où tous les hommes libres et affranchis portent cette nomenclature. Et dans les cités latines les citoyens romains ne peuvent être non plus distingués de leurs affranchis par la nomenclature. Seuls des éléments complémentaires (filiation, tribu, filiation libertine (*libertinatio*), statut, nature du don), souvent absents, peuvent le permettre. Une marge d'incertitude demeure donc et doit être prise en compte dans nos tableaux ; les statistiques ne pourront que s'inscrire dans une fourchette.

La filiation : la filiation des *duo* et *tria nomina* par le nom unique du père permet de repérer un néocitoyen. La discontinuité du *nomen* d'une génération à l'autre est

¹ Dondin-Payre 1997, 285-300 et *id.* 2003, 364, qui précise que les décurions n'appartiennent à l'élite qu'en corps.

² Häußler 2008, 170.

³ L'adoption du système de dénomination romain est obligatoire pour tout nouveau citoyen, ce qui explique les fraudes attestées sous Claude. Elles ne furent sans doute que peu répandues ; voir Lassère 1988, soulignant que l'onomastique est un aspect essentiel de l'acculturation.

⁴ Corbier 1998, 125-126, qui souligne les stratégies dans le choix des éléments les plus brillants de la généalogie; Dondin Payre 2003, 360-361, qui les met en relation avec le souci de la continuité, si fragile et pourtant si préoccupante pour ces grandes familles.

⁵ Le Glay 1975, 274. Cependant Demougeot 1972, 55, note la présence d'un porteur de *duo nomina* deuxième manière dès le I^{er} s. a.C.!

caractéristique des néocitoyens dans une cité latine¹. L'absence de la filiation et du prénom au milieu du II^e s. peut suggérer l'appartenance à un milieu moyen ou très modeste puisque la pratique des *tria nomina* - et à plus forte raison la nomenclature complète avec filiation et tribu - ne se maintient après 150 que dans les milieux aristocratiques. Mais il peut y avoir des exceptions.

Les gentilices latins patronymiques ou indigènes sont souvent le signe d'une accession à la citoyenneté romaine, peut-être de la part de classes sociales intermédiaires en promotion dans les cités de droit latin². Mais ils peuvent se retrouver dans toutes les catégories sociales de citoyens soit qu'ils désignent un affranchi de néocitoyen, soit qu'ils aient été adoptés par les citoyens créés par la *constitutio Antoniniana*. Utiliser ces gentilices patronymiques comme critères de différenciation sociale sinon d'origine ethnique peut être délicat. Seuls les gentilices impériaux peuvent être révélateurs du milieu social : ils peuvent être portés par des affranchis impériaux ou par les fils ou les affranchis de ces derniers, par des vétérans auxiliaires ou leurs descendants, mais aussi par des notables indigènes naturalisés *viritim*³. Le port du gentilice d'un gouverneur républicain, d'un empereur (notamment *Iulius*) peut signaler l'ancienneté de la citoyenneté dans des familles aristocratiques. Mais, on l'a vu, ces gentilices et des gentilices latins courants sont aussi portés par des personnes élevées ou modestes qui, lors de l'acquisition de la citoyenneté *per honorem* ou du fait de la promotion de leur cité au droit romain ont tout simplement adopté un gentilice latin courant et parfois celui d'un homme célèbre.

Le *nomen unicum* ou le *cognomen*, caractéristique des pérégrins (supra) ou des esclaves⁴, peut aussi être révélateur. C'est un marqueur social très souvent porté par des esclaves ou des affranchis, quelle que soit leur origine ethnique, plus rarement par des indigènes ou des Orientaux libres (supra). En outre, parmi les noms latins, on a pu faire la distinction entre des *cognomina ingenua* et des *cognomina servilia*⁵ mais la prudence s'impose dans cette appréciation. D'une façon générale les conclusions de ces diverses études sont applicables à des ensembles statistiques mais non à des cas individuels pour lesquels ils ne peuvent donner que de fortes présomptions. Le nom unique peut désigner aussi, exceptionnellement, un notable du lieu très connu⁶. Il commence à se répandre au III^e s. dans

¹ Van Berchem 1982, 156-157.

² Raepsaet-Charlier 1995, 216-217. Dans ces cités le néocitoyen n'est tenu d'adopter ni un gentilice impérial, ni celui d'un intermédiaire.

³ Drinkwater 1978, 817-850.

⁴ Lassère 2005, 141-142

⁵ Weaver 1964/1965, 311-315, montre que si la distinction est valable encore au I^{er} s., elle tend à s'effacer ensuite : chevaliers et affranchis impériaux portent les mêmes *cognomina*, y compris les *cognomina* grecs.

⁶ Dondin-Payre 1999, 143, 146. Ainsi en Numidie, *Faustus* et *Valentina* de A1346 sont les riches époux le chevalier *Flavius Faustus Sertius* et son épouse *Cornelia Valentina Tucciana*.

les couches inférieures et moyennes de la société¹. Ce critère ne peut donc être utilisé qu'en relation avec d'autres (nature du monument, chronologie).

Le monument donne parfois des indications sur le milieu du dédicant :

La mention d'une évergésie peut, selon son importance, nous orienter vers un représentant des couches supérieures (donation d'un complexe thermal, de bâtiments d'un sanctuaire...) ou de couches moyennes proches des couches supérieures (riches affranchis ou ingénus engagés dans les affaires offrant plutôt des statues). Les évergésies sont souvent liées à des fonctions publiques, même si celles-ci ne sont pas indiquées sur le monument².

Des formules épigraphiques propres aux couches supérieures (et intermédiaires supérieures) : *testamento, T(estamento) P(oni) I(ussit), heredes, in honorem et memoriam*

La taille du monument qui porte l'inscription – autel ou base le plus souvent –, le matériau – marbre ou pierre locale –, la qualité de la graphie et de la mise en page, la dimension des caractères sont aussi significatifs. Un monument important, à la graphie élégante pourra être attribué à l'élite ou aux classes moyennes. Ainsi parmi ces stèles africaines vouées à Saturne Auguste pourra-t-on attribuer aux couches moyennes riches les plus surchargées de sculptures. Celles qui, au contraire, présentent une décoration très simple relèvent du petit peuple³. Un petit autel, qui plus est, mal gravé, serait davantage le fait de la plèbe. Mais là encore, rien n'est assuré : un grand personnage peut offrir un petit autel votif. Et un pauvre a pu économiser et consacrer au dieu qui l'a favorisé un monument important, au-dessus de ses capacités financières, pour témoigner de l'étendue de sa reconnaissance.

On peut supposer que les graffites inscrits sur les enduits des sanctuaires ou sur un objet de peu de valeur comme une céramique peuvent provenir d'humbles individus. Pourtant rien n'est assuré car les petites gens – surtout dans les campagnes – sont les dernières à connaître le latin, à maîtriser l'écriture et à adopter la culture épigraphique. D'autre part rien ne dit qu'un membre de l'élite ne se soit pas laissé aller à un graffite comme le montrent certains exemples⁴.

On doit tout d'abord rappeler quelles sont les limites de l'analyse impossible ou très réduite dans les cas trop fréquents de textes mutilés, ou imprécis (incerti ; voir tab. 11-14,

¹ Kajanto 1977, 421-428, a montré la disparition progressive du gentilice au III^e s. et surtout après Constantin, évolution moins rapide dans l'aristocratie. Il met ce phénomène en rapport avec la *constitutio Antoniniana* qui rendit inutile la mention de gentilices qui, de plus, se réduisaient à un petit nombre (très nombreux *Aurelii*). P. Février (discussion p. 428) pense cependant que le gentilice se maintenait dans les documents officiels, même s'il était omis sur les épitaphes et, peut-on ajouter sur les dédicaces.

² Dondin Payre 1999,

³ Le Glay 1966.

⁴ Ainsi un *flamen Iviralis* d'Octodurus, *C. Condius Paternus* est l'auteur d'un autel de Mithra (*AE* 1998, 867) mais aussi, semble-t-il d'un graffite sur un plat de sigillée trouvé au même endroit portant son nom, il est vrai partiellement conservé (*C. Condius ? Paternus ?*); *AE* 1998, 868).

Ann. III). Cependant un nombre conséquent d'individus peuvent être appréhendés et leur étude prosopographique devrait nous permettre d'éclairer la position économique et sociale des *honestiores* – certi ou incerti -, mais aussi des catégories intermédiaires, plus difficilement des couches populaires, ainsi que les rapports existant entre ces catégories, l'influence des unes – les élites - sur les autres.

B - Comment déterminer la signification de l'acte religieux ?

Comprendre le recours à l'augustalisation exige de replacer l'acte religieux en l'honneur des dieux augustes dans son contexte précis. S'agit-il d'une démarche publique, officielle comme le laisserait attendre l'association de l'empereur aux dieux ? Ou bien avons-nous à faire à un acte privé de dévotion ? Quelles motivations (politiques, sociales, religieuses) s'attachent à cette démarche ? Leur détermination peut venir d'indications fournies par le texte : le dédicant prend parfois la peine de motiver son acte (formules dédicatoires notamment) ou bien il insiste sur la mention de dons somptueux, de généalogies, de titres ou honneurs. Elle peut venir aussi du contexte (nature du monument, sa localisation dans la cité).

1 - le caractère public ou privé de l'acte

A priori l'augustalisation avec sa référence au pouvoir devrait avoir souvent un caractère public. Une démarche privée – inscrite certes dans le cadre de la religion publique¹ - n'est cependant pas à exclure.

Public ? Un acte cultuel public peut être qualifié ainsi lorsqu'il est décidé et financé par la cité. La dédicace est alors offerte par la *civitas* ou son *ordo* ou par un magistrat agissant en leur nom, pour le bien de la communauté et la nature publique de l'acte, relevant de la religion civique, est donc sans ambiguïté².

Public ou privé ? Il se peut que des édifices ou monuments importants sans aucun dédicant soient en fait le plus souvent des monuments publics. Il est possible que le caractère

¹ Sur le sens à donner au concept de « religion privée », voir dernièrement Scheid 2011, 29-39 et *id.* 2013, 65-82, qui souligne bien la force du modèle de la religion civique tellement prégnant qu'il s'impose aux groupes familiaux et aux associations privées et montre que l'individu était enserré dans les divers types de communauté qui limitaient sa liberté.

² Récemment Scheid 2013, 76-79.

public ait été donné par le contexte – localisation dans un espace civique particulier ... – que nous ignorons aujourd’hui, et qui était en corrélation avec d’autres inscriptions explicites¹. Des formules² comme *pro salute imp(eratoris)* ou *in h(onorem) D(omus) D(ivinae)*, hommages à l’empereur sont-elles le signe que le monument offert est public ? Cela peut être le cas. En Afrique notamment les inscriptions dédicatoires de nombreux temples (ceux de Saturne et bien d’autres) commencent par l’invocation au dieu, immédiatement suivie de l’adresse « *pro salute imp.* ». Mais cette formule comme *in h(onorem) d(omus) d(ivinae)* se retrouve aussi sur des monuments privés, modestes, d’*humiliores*, bien que plus rarement.

Peut-on considérer comme officiels³ les monuments offerts *ob honorem*, comme cela est fréquent chez les magistrats et prêtres africains ou les sévirs augustaux en Hispanie ? Il semble qu’alors le don, qu’il ne faut pas confondre avec la *summa honoraria*, ait été volontaire⁴; mais l’acte, privé, accompli à l’occasion d’un *honos*, et pour satisfaire la communauté, n’en a pas moins une destination et une portée publiques ; il s’intègre parfaitement dans le cadre de la religion civique. Faut-il aller plus loin et classer tous les textes émanant de magistrats, prêtres ou sévirs parmi les actes publics *ex officio* si l’on veut ? Si cela peut être vrai parfois, ce n’est en général pas justifié. Sans doute doit-on interpréter, comme publiques, les dédicaces de prêtres ou de magistrats locaux agissant collégalement, ou celles réalisées au moyen de la collecte annuelle (*ex stipe*) dans un sanctuaire public⁵. Mais les détenteurs de charges peuvent très bien offrir un temple, une statue à titre privé. On peut en dire autant des monuments érigés ou restaurés par des particuliers, non pourvus de charges publiques, sur l’espace public. L’autorisation de l’*ordo* sous des formes diverses mentionnées dans l’inscription (*l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)*⁶ ; *solo publico...*) souligne clairement la possibilité d’un contrôle exercé par la communauté sur les initiatives privées, qu’elles

¹ Tout dédicant privé ne peut être exclu. S’il n’a pas laissé son nom dans une inscription pourtant complète (G29), c’est que le dédicant, probablement un notable, a voulu faire preuve de modestie, refusant toute publicité. Ce peut être le cas aussi de celui qui signe une dédicace de ses seules initiales. Dans le cas de monuments modestes il est possible qu’ils aient été érigés dans une *domus* privée. Mais cela est peu probable pour des monuments importants, supports favorisés de l’autocélébration des élites. Leurs dédicants, quand ils demeurent anonymes, doivent être les communautés civiques elles-mêmes. Les *Gabinii* donateurs du sanctuaire de *Caelestis Augusta* à Thugga ne manquent pas de rappeler leur nom non seulement dans la dédicace principale mais aussi sur les linteaux des portes (A627-629).

² La formule *sacrum* est employée dans toutes dédicaces publiques ou privées. Une consécration ne devient une *res sacra* ou *sacra publica* que si elle est réalisée au nom du Peuple romain (l’autorisation d’ériger le monument sur sol public n’en fait pas une *res sacra*) mais les dédicaces privées *religione obligata*, sont des *sacra privata* protégées par le dieu, auxquelles on doit une considération supérieure aux choses profanes, mais elles relèvent du domaine humain (Galvao-Sobrinho 2009).

³ Sur la difficulté de caractériser des dédicaces comme publiques ou privées, et de définir les divinités concernées comme publiques ou non, Raepsaet-Charlier 2006, 352-353.

⁴ Dardaine 1991.

⁵ Mais il est possible que ces formules renvoient parfois à une collecte réalisée à titre privé, au sein d’une famille, d’un groupe ? (p. ex. G55 dans laquelle *C. Virrius Quartio* d’Aoste (Allobroges) consacre par testament à la Victoire Auguste une *basis ex stipe*).

⁶ On peut parfois interpréter *D.D.* comme *d(ecreto) d(ecurionum)* plutôt que *d(onum) d(edit)* (D’Encarnaçao 1993c)

viennent de magistrats ou de simples particuliers. On doit alors se demander si la communauté n'a pas joué de son autorité pour influencer sur la dédicace et notamment la pratique de l'augustalisation. La part de ces dédicaces privées mais à destination publique, bien intégrées dans le cadre de la religion civique devra être déterminée.

Privé : Il est plus facile de relever les indices d'un acte privé dans diverses formules concernant le financement privé (*d(e) s(ua) p(ecunia)*), l'initiative privée (*ex testamento, t(estamento) p(oni) i(ussit), p(osuit), f(ecit), d(edit) d(edicavit)*¹), le motif personnel de la dédicace (*pro se et suis, pro salute sua, pro filio, in honorem (et memoriam) filiae suae*). Un monument de petite taille (*arula, tabula ansata*, graffite sur enduit ou sur céramique) a plus de chance d'appartenir à une manifestation purement privée de culte. Mais les modalités privées du culte ne sont-elles pas calquées sur les modalités publiques et ne se conforment-elles pas aux rites de la religion civique, transposés au sein des communautés collégiales ou familiales ? Dans ce cas l'emploi du titre Auguste si souvent utilisé dans les dédicaces publiques ne saurait surprendre dans les inscriptions privées ! Mais éprouvait-on, autant que dans le culte public, la nécessité de faire référence au pouvoir suprême de l'Empire ?

2 - Les motivations de l'acte religieux

Elles peuvent être extrêmement diverses. Les motivations politiques, le désir conscient de diffuser l'idéologie impériale apparaissent à la fois dans le choix des dieux, notamment lorsqu'il s'agit de divinités dynastiques mais peut-être aussi dans l'insistance à les qualifier d'Augustes. Les motivations sociales d'autoreprésentation, liées à l'évergétisme, sont plus faciles à repérer : dons somptueux ou du moins conséquents, dont on souligne le prix en indiquant leur coût, en insistant sur le financement privé (*d(e) s(ua) p(ecunia), ex patrimonio, d(ono) d(edit)*) ; étalage des titres, de la généalogie, des membres de la famille associés ; désir de commémoration *post mortem* (*in honorem et memoriam...*, *t(estamento) p(oni) i(ussit)*), localisation du monument en ces *loci celeberrimi* autorisée par l'*ordo decurionum* (*l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)*)². Mais ces motivations peuvent aller de pair avec un sentiment

¹ A Rome la distinction existant entre dédicace (par un particulier ou un magistrat) et consécration (par un prêtre), opérations complémentaires d'un même don aux dieux, s'effaçait dans la pratique, un simple particulier pouvant opérer la dédicace (*dedicavit*) et la consécration (*sacrum*) (Bodel 2006).

² Il arrive que le don d'un édifice ou d'une statue amène l'évergète à édicter des règles d'accès qui sacralisaient ces dons et conféraient aux donateurs « une autorité tant en matière sociale que théologique » (Vigourt Cabouret, Laforge 2011, 84).

authentiquement religieux qui s'exprime à travers la mention d'un *votum*¹ public² ou privé³ (*ex voto, v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* ou *v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*), qui manifeste la croyance dans les bienfaits, la protection du dieu à qui l'on demande la santé, le salut (*pro salute...*), et dont on exécute les volontés (*iussu, ex visu*).

Il convient d'abord d'identifier, par groupe provincial, chacune des catégories sociales et d'évaluer leur part respective. On pourra s'interroger ensuite sur leurs motivations, sur la portée de l'augustalisation au sein de chaque groupe social. L'établissement de statistiques⁴ nous donnera accès à un ordre de grandeur plutôt qu'à une vérité précise. Nous aborderons successivement les élites - fonctionnaires impériaux, notables municipaux -, les catégories intermédiaires et enfin les couches populaires et les femmes. Pour chaque groupe nous analyserons d'abord ses caractères sociaux (composition, origine, situation économique) puis ses motivations (part de l'augustalisation, autoreprésentation, piété personnelle).

II - Les élites « impériales », une part réduite

Par « élites impériales » nous entendons tous les individus (et leurs familles) qui participent au fonctionnement de l'Etat et sont donc particulièrement proches de l'Empereur à qui ils se doivent de témoigner tout le loyalisme possible. Nous rencontrons donc dans cette catégorie au niveau supérieur la *Domus Augusta* elle-même, les membres des ordres sénatorial et équestre, hauts fonctionnaires (gouverneurs, procureurs), officiers militaires⁵, et à un niveau inférieur les affranchis et esclaves impériaux de haut rang⁶. On y ajoutera ceux que l'on peut considérer comme des sortes de fonctionnaires tels que les *conductores* des douanes ou des mines. En revanche nous excluerons de ce groupe tous ceux qui bien qu'appartenant à l'ordre sénatorial ou équestre n'ont pas conservé de liens avec la haute fonction publique : membres de familles sénatoriales ou équestres qui se sont retirés

¹ Le *votum* est un rite qui, en lui-même, est une affirmation de foi (*fides*) (Scheid 2005b, 2013). Sur le *votum* en Gaule, Van Andringa 1998, 118-120. Pour Rupke 2009, une dédicace est un modèle de communication religieuse, avec les dieux mais aussi avec les hommes, en faisant état de son statut, de son appartenance familiale

² Sur le vœu public, résultat d'une négociation entre la cité et les dieux, Beard, North, Price 1998, 50-53.

³ La réalisation d'un vœu privé est soumise à publicité et à contrôle des autorités religieuses (Derks 1995, 1998).

⁴ Seront prises en compte toutes les personnes citées dans l'inscription et associées au dédicant principal dans son acte religieux. Mais les collègues, les groupes de *cultores* sont pris comme une unité.

⁵ Nous compterons parmi les chevaliers les *praepositi limitis* qui peuvent cependant être parfois des centurions primipiles.

⁶ Ils sont placés dans les classes moyennes par Alföldy 2003, 170. On sait qu'il existait une carrière chez les affranchis impériaux (Boulvert 1974, 1970 ; Lassère 2005, 701-706, Jacques, Scheid 1990, 347-349), et seuls ceux d'un rang élevé (procureurs) seront comptés parmi les élites impériales ; les détenteurs d'un rang subalterne doivent être classés dans les couches intermédiaires.

dans leurs cités ou se sont contentés des postes de début de carrière équestre¹ considérés par eux comme le couronnement d'une carrière municipale. Il s'agit là en fait de notables municipaux. Quelle part les empereurs et leurs représentants ou serviteurs de la haute administration ont-ils pris dans la vénération des dieux augustes ? Leurs relations avec le pouvoir n'en faisaient-ils pas des dévôts idéaux pour ces dieux associés au souverain ?

A - Absence de l'empereur ?

En Afrique les empereurs sont absents² dans les dédicaces aux dieux augustes, avec une exception. Malgré la mutilation du texte, il semble que l'empereur Commode cité au nominatif après l'invocation aux dieux ait dédié le Capitole d'Ucubi, où Minerve est probablement qualifiée d'Auguste³, par l'intermédiaire de son procurateur ...*ius Fuscus*, cité immédiatement après. Mais il est probable que l'empereur n'a été nullement informé de cet acte qui relève totalement de l'initiative du procurateur et de l'autorisation du gouverneur. Dans les seules dédicaces religieuses d'empereurs, le dieu ne reçoit pas le titre d'Auguste⁴.

Il en est de même en Hispanie. Un fait particulièrement significatif nous vient de Tucci en Bétique. L'Empereur Tibère y a fait don d'une statue d'Hercule que le gouverneur prend soin d'ériger⁵. Or le dieu est désigné *Hercules Victor* sans que le titre d'*Augustus* lui soit attribué ! Il est cependant possible que des dédicaces de l'Etat aient eu recours à l'augustalisation. Ainsi les milliaires de la via Augusta, à la limite de la Bétique et de la Tarraconnaise portent en 2 a.C. la mention d'un *Janus Augustus*, qui pourrait bien être un édifice cultuel officiel, avec un arc situé dans cette zone de passage - patronnée précisément par le dieu romain des passages - entre les deux provinces⁶. Mais la consécration est-elle le fait de l'Etat ou de communautés civiques voisines, ou d'un évergète⁷ ?

On ne rencontre pas non plus d'invocation à une divinité auguste de la part d'un membre de la famille impériale ni dans les régions gallo-germaniques ni dans les provinces

¹ *Praefecti fabrum* et juges des Cinq Décuries en particulier.

² L'empereur n'est nullement intervenu pour privilégier tel ou tel culte en Afrique (Rives 1994, 64-74).

³ [*Iovi Optimo Maximo Iunoni Reginae*] *Minerva[e Augustae]*, le titre d'Auguste est donc restitué mais probable. Le dédicant est ainsi noté : *Imp(erator). Caes(ar). M. Aurelius Commodus Antonius Aug(ustus) Pi]us Felix [S]arm[at(icus). Germ(anicus). Brit(annicus) P(atri). P(atri), ...ius Fuscus proc. eius* (A729; C. 8, 15663+12014).

⁴ Neptune à Lambèse (C. 8, 2653), *Jupiter Valens*, Esculape et *Salus*, Silvain à Lambèse (C 8, 2579a,b,c : *Imp. Caes. M. Aur. et L. Aur. Verus per leg(ionem) III fecerunt*).

⁵ C. 2/5, 65. Le proconsul dont le nom a été martelé était peut-être *Q. Granius Q. f. Marcianus* qui dirigeait la province en 33-34.

⁶ Sillères 1994.

⁷ Comme pour le Pont d'Alcantara (Etienne 1958/1976, 480-485).

danubiennes¹. Lorsqu'Agrippa consacre un autel à *Valetudo* dans le sanctuaire des sources de Glanum (*AE* 1955, 111b), il n'a pas recours au titre d'Auguste. Les Tétrarques Dioclétien et Maximin n'ont pas recours à l'augustalisation quand ils honorent les dieux. Ainsi dans leurs dédicaces d'Aquilée à [*Apollo*] *Belenus* et à *Sol* le titre d'Auguste est absent². Il en est de même à Carnuntum dans un hommage des *Iovii et Herculii religiosi et Caesares* à *D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ythrae) Fautor(i) Imperii sui* (*C* 3, 4413).

Cela est d'autant plus surprenant que les empereurs sont à l'origine de l'attribution du titre à des divinités à Rome même. Des vertus augustes (*Pax, Victoria, Iustitia, Concordia, Salus, Providentia*) y ont été très tôt célébrées par des frappes monétaires et même magnifiées par des autels, comme l'*Ara Pacis Augustae* ou des temples comme celui de *Concordia Augusta* érigés par Auguste ou Tibère (supra p. 131-132)³. Les nouveaux Lares des carrefours donnés par le premier empereur aux *vici* sont dits « Augustes » dès le début, officiellement. Cependant l'empereur s'est abstenu de qualifier d'Augustes les dieux des nombreux temples qu'il restaurait, voulant peut-être respecter des dédicaces plus anciennes, ou des monuments qu'il créait⁴. Les bases de statues offertes par Auguste *ex stipe* n'attribuent pas le titre d'Auguste aux dieux honorés : Mercure sur un autel de *vicus* (*C.* 6, 30974, en 10 a.C.), *Volcanus* (*C.* 6, 457 en 9 a.C.), les *Lares Publici* (*C.* 6, 456 en 4 a.C.), mais aussi le *Sol* de l'obélisque du Champ de Mars (*C.* 6, 702). Dans la capitale même les empereurs ont pris des initiatives limitées, laissant le soin aux *magistri vicorum* et aux esclaves et affranchis impériaux de s'emparer de la formule d'augustalisation pour l'appliquer à toutes sortes de dieux associant la protection de ceux-ci à celle de l'empereur, en un mouvement spontané de confiance envers le Prince, propre à exprimer le consensus des petites gens de l'Urbs. La même démarche consistant à laisser cette forme de loyalisme s'exprimer librement n'a-t-elle pas prévalu également dans les cités et conduit les empereurs à s'abstenir d'une telle formule afin de ne pas rompre la spontanéité (réelle ou supposée) de l'expression des sujets?

B - Fonctionnaires ou officiers militaires sénatoriaux et équestres : une place modeste

¹ L'empereur Trajan lui-même inscrit sur le trophée d'Adam Klissi (*C.* 3, 12467, Mésie Inférieure) *Ma[rt]i Ultori* sans ajouter le titre d'Auguste qui pourtant se justifiait ici !

² *IAq* 127, 354.

³ Mentionnons encore un autel de *Pietas Augusta* dédié par l'empereur Claude en 43 p.C. (*C.* 6, 562), et aux Lares Aug. par Septime Sévère et Caracalla en 203 (*C.* 6, 30959).

⁴ Dans le temple d'Apollon Palatin érigé en 28 a.C. avant l'adoption du titre d'Auguste (27 a.C.) le dieu ne pouvait être dit Auguste.

Si l'empereur semble étranger à l'augustalisation dans les provinces occidentales, qu'en est-il de ses fonctionnaires ?

1 - Contrastes provinciaux

Hauts fonctionnaires	Afrique		Îles méditerranéennes		Hispanie		Alpes, Gaules, Germanie supér., Bretagne		Provinces danubiennes		Total & %	
	total	%			total	%						
empereur	1										1	
leg Aug., praef. leg.	16				1				12	1,96	29	
VP AVP	6				1				3	0,49	10	
procuratores Aug.	3				1		1		10	1,63	15	
officiers mil. équestres	2				1		5		17	2,78	25	
familles sénatoriales & équestres	1								6	0,98	7	
conductores & familles									5	0,81	5	
*Ss total ordres sénat. & équest.	29	1,87			4	1,92 1,94	6	1,91	53	8,67 8,76	92	3,43 %
Affranchis impér.	7	0,45	1						1	0,16	8	0,29 %
* total & %	36	2,33	1		4		6		54	8,83 8,92	101	3,76 %
Total des dédicants	1543		13		206		(314)		605		2681	
% / total hts fonct nobl. occid. adeptes des dieux augustes		31,52	0			4,34		6,52		57,6		

Fig. 19 - Hauts fonctionnaires et dieux augustes ¹.

La moitié (57,6 %) des hauts fonctionnaires est fournie par les provinces danubiennes, suivie de l'Afrique (31,52 %) et de très loin par la Gaule (6,52 %) et l'Hispanie (4,34 %). Mais leur part dans l'ensemble des adeptes des dieux augustes est faible (3,76 %). En Afrique 16 sénateurs² et 11 chevaliers³ en fonction ont consacré aux dieux augustes.

Parmi les sénateurs nous rencontrons des personnages qui ont dans leur famille de grands commis de l'Etat et déjà une longue carrière derrière eux. Ainsi *P. Cornelius Dolabella* (*PIR*², 1348), fils et petit-fils de consuls, fut un grand serviteur de l'Etat. Consul en

¹ Pour les détails et références, voir tab. 11-14, Ann. III.

² Quatre proconsuls à Lepcis Magna et un à Caesarea, 3 légats propréteurs, 1 légat de légion; 1 préfet de légion; 4 tribuns de légion, dont un avec 2 parents.

³ Cinq *A(gentes) V(ices) L(egati) praesides*; 1 procureur; un *Iuridicus Alexandriae* 1, *advocatus fisci*; 2 *praepositi limitis*. Ces *praepositi* créés par Gallien pour commander des unités de couverture ont rang équestre; il est d'ailleurs possible que le *Q. Maximus* de A1571 à Arbal se confonde avec *C. Iulius Maximus, proc(urator) Aug., praepositus limitis* du même lieu (*C.* 8, 9790). Un *P[roc(urator) ?] sal[tus] ?]* serait attesté en 195-198 à Aquae Flavianae sur un domaine impérial (A1324) comme donateur d'un autel à *deus Sanctus Frugifer Aug.*, pour le salut de Septime Sévère. Bien que le ressort d'un procureur équestre soit plus vaste que le territoire d'un simple *saltus*, ce personnage ne peut être un procureur affranchi du fait de son nom (*N. Ca[l?]atius Felix*).

10 p.C. il fut légat en Illyricum et ramena la paix en 14 sur la côte de Dalmatie où il créa de nombreuses voies. Il y honora la famille impériale dans l'*augusteum* de Narona. Proconsul d'Afrique en 21 il fut l'auteur, avec le roi de Maurétanie, Ptolémée, de la victoire sur Tacfarinas, célébrée par des dédicaces à *Victoria Aug. C. Vibius Marsus* fut consul suffect en 17 p.C., légat de Germanicus en Orient en 19, puis proconsul d'Afrique en 27-30¹. Il est plus difficile de se prononcer sur le cas d'un légat au nom mutilé : [*P. Metilius ou Cassius*] *[Secu]ndus leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore)* (A1113 ; Cirta) ; Si c'est *Cassius*, consul suffect en 138, son père, qui avait exercé diverses charges romaines, avait été tribun de la légion III Aug.² et légat de Cilicie. *P. Metilius Secundus*, peut-être originaire de Novar(icia), a occupé divers postes et prêtrises romaines, a été tribun de la légion X Gem. et légat de la XI Claudia, puis de la III Aug. (en 121-123), consul suffect en 123 et enfin légat de Numidie vers 138 (*PIR*² 273, n°549). *C. Pomponius ..f. Rufus Aciliusus Caelius Sparsus*³, a été légat de Dalmatie (en 93), de Mésie Inférieure (en 99) avant d'être *Consularis* d'Afrique (en 101). *M. Veturius Veturianus* a été proconsul de Sicile avant de se voir confier la tâche délicate de réinstallation de la légion III Aug. à Lambèse comme légat de Numidie en 256-257 (A1419)⁴.

Parmi les chevaliers nous trouvons des fonctionnaires chevronnés qui ont suivi une longue carrière mixte tel le *Iuridicus Alexandreae Sex. Cornelius Dexter* originaire de Saldae. Son père ou grand-père avait été procureur de Belgique et des Germanies. Il a lui-même parcouru une longue carrière civile et militaire : préfetures des ouvriers, de cohortes, tribun de légion, *Iuridicus Alexandreae*, procuratèles dont celle d'Asie⁵. Sa participation au *Bellum Iudaicum* lui a valu d'être décoré par Hadrien. C'est dans sa ville natale dont il est le patron (*C. 8, 8934*) et qui l'a honoré de statues (*C. 8, 8935*) que le *Iuridicus Alexandreae* consacre un monument (fontaine publique ?) à Neptune Auguste (A1546). Le gouverneur équestre de Numidie en 283-284 *M. Aurelius Decimus* a exercé auparavant la mission de *praefectus peregrinorum*⁶ où il a dû faire ses preuves et montrer son dévouement, qu'il affirme dans de nombreuses dédicaces⁷. Mais certains semblent débiter dans la carrière civile tel *Helvius Victor, advocatus fisci* en 198-209 ; cette charge sans doute quadragénaire est souvent

¹ Il fut accusé de crime de majesté en 37 et n'échappa à la mort que par le décès de Tibère ; il devint légat de Syrie vers 42, mais ne s'entendit pas avec le roi Agrippa après la mort duquel il fut révoqué par Claude (*PIR*² III, 388).

² Il avait à ce titre créé les *nundinae* du *saltus Beguensis*.

³ A16 (*ILAf* 13, Zian) & *C. 3, 13* ; *PIR*² 561

⁴ D'autres sont moins connus : Le légat *Ti. Claudius Gordianus*, venu inaugurer ? en 188 un *burgus speculatorius* au sud de *Calceus Herculis*, dédie dans ce poste à Silvain Auguste (A1459). *Cosinius Marcianus VC leg Aug p p* (*AE* 1967, 563) descend probablement de la grande famille des *Cosinii* de Cuicul.

⁵ *PIR*² 1344 ; *C. 8, 8934, 8935*.

⁶ Mission délicate puisqu'il dirigeait le corps romain des *Peregrini*, sorte de police secrète (Le Bohec 1998, 23). Sa fidélité aux empereurs Carin et Numérien est affichée dans maintes dédicaces (*C. 8, 4222, 7002*).

⁷ *C. 8, 2529, 2530* (Lambèse), 2717, 4221, 4222 (Verecunda), 7002 (Cirta).

occupée par de jeunes chevaliers au lieu d'accomplir leurs milices équestres¹. *Ti. Teltonius Marcellus* préfet de camp de la III^e légion à Lambèse est un ancien primipile originaire d'Italie où il se retirera, à Tivoli, pour la retraite².

La proportion de ces hauts fonctionnaires et de leur famille parmi les fidèles des dieux augustes est faible (1,87 %). Mais cela est fonction de leur poids numérique dans la société. Chez les uns comme chez les autres les dieux augustalisés sont plutôt des dieux de l'Etat (triade capitoline, Vénus, Hercule, vertus augustes) plus rarement des dieux « orientaux » et encore moins des dieux locaux indigènes ou interprétés (*Frugifer*)³. Cela paraît logique pour des serviteurs civils et militaires de l'Etat.

Les provinces du Danube nous offrent 12 fonctionnaires sénatoriaux et 30 équestres⁴ (8,76 % des dédicants en comptant les membres de leurs familles). Les légats sont issus de familles sénatoriales ou équestres, ces derniers ayant été promus en raison de leurs états de service: *L. Aemilius Carus* (D549)⁵, gouverneur de Dacie en 173-175, est le fils d'un sénateur homonyme (C. 6, 1333), qui a été gouverneur d'Arabie en 143 et consul en 143-144. La famille est issue d'Italiens installés en Orient, avec des attaches en Syrie et en Palestine. *M. Staius Priscus Licinius Italicus* (D550), originaire d'Italie du Nord ou de Dalmatie, a mené une brillante carrière équestre⁶ qui lui a permis de faire montre d'un courage, reconnu par des décorations, et d'acquérir une grande expérience militaire. Adlecté au Sénat par Hadrien ou Antonin, il devient, après un *cursus honorum* romain⁷, légat des légions *XIV G.M.V* en Pannonie Supérieure, puis de la *XIII^e G.* à Apulum et légat propréteur de Dacie en 156/157-158⁸. *Olus Terentius Pudens Uttedianus* (D562)⁹, d'origine africaine fut un de ces officiers, dévoués à l'empereur africain Septime Sévère, promu par son illustre compatriote

¹ Pflaum 1960, 1103, et 1950, 89.

² Faure 2013, 574-577.

³ Les textes des chevaliers datent des Sévères et de leurs successeurs, période au cours de laquelle ils sont recrutés dans les zones de culture militaire du *limes* (Devijver 1991), ce qui peut expliquer la nature des dieux.

⁴ Sénateurs : 10 gouverneurs, 1 officier militaire ; Chevaliers : 3 gouverneurs, 10 procureurs, 17 officiers militaires.

⁵ Piso 1993, 105-106, n° 23, révisé les interprétations de *PIR2*, 53, 338.

⁶ Piso 1982, 375, 11, 1993, 66-73, n° 16 ; Pflaum 1960, 322-323, n°136, *PIR 2*, 269-270, n° 637 ; C 6, 1523 : il est successivement préfet de la IV^e cohorte des Lingons en Bretagne (C. 16, 48), tribun militaire, en Pannonie Supérieure, de la I^{re} *Adjutrix*, de la X^e *Gemina* puis en Syrie de la III^e *Gallica*. Sa bravoure pendant la guerre contre les Juifs lui vaut un *vexillum militaris* attribué par Hadrien. Puis il devient préfet de l'*ala I^a praetoria civium Romanorum* stationnée en Cappadoce. Sa promotion est ensuite lente : après un simple poste sexagénaire de la XX *Hereditarium* en Narbonnaise et en Aquitaine, il est enfin adlecté dans l'ordre sénatorial.

⁷ Questeur, tribun de la Plèbe, prêtre, *sodalis Titialis, Flavalis*.

⁸ Il accomplit en 159 son consulat et remplit la charge de curateur des rives du Tibre et des égouts. Il est connu alors comme patron d'un collège d'Ostie (C. 14, 249). Il est nommé ensuite légat propréteur de Mésie Supérieure, puis de Bretagne où il rejette une acclamation impériale de ses troupes. Il est enfin légat en Cappadoce. Général de *L. Verus* dans la Guerre Parthique, il réussit en Arménie où il prend Artaxata en 163.

⁹ Piso 1993, 251-252, n° 60, *PIR III*, 303, 65 ; *RE* 12, 2, col 1724. Son fils est attesté comme *Sodalis augustalis* en 229.

comme légat de la légion *XIII Gemina* puis gouverneur de Rhétie. Quant à *Q. Iulius Licin[ianus]*, responsable d'une dédicace à Mars Auguste dans le camp de Tibiscum, sans doute à l'occasion d'une opération contre les Daces libres ou les Sarmates (236 ou 237), il fut un ferme partisan de Maximin pour le salut duquel il fit une consécration à des dieux inconnus dans le praetorium d'Apulum. Sans doute a-t-il participé au siège catastrophique d'Aquilée qui entraîna la chute de l'empereur et la sienne¹.

Les *A(gentes) V(ices) P(raesidis)* sont parfois issus de familles militaires et ont connu une promotion rapide tels *Aelius Restutus*, à Lauriacum, fils d'un centurion de la III^e légion Auguste à Lambèse (D126) ou *P. Aelius Aelianus*. Ce dernier, Pannonien d'Aquincum, fils d'un simple *custos armorum* de ce camp², qui a connu une fulgurante ascension, du centurionat au tribunat à Rome, devient ensuite préfet de la II^e *Adiutrix* et *Protector Gallieni* faisant fonction de légat en 264-267. Son dévouement à l'empereur, ses qualités militaires, l'esprit de corps hérité peut-être de son père, la fidélité ont permis à ce fils de vétéran de faire cette brillante carrière militaire. En honorant Hercule Auguste il remercie autant le dieu qui a protégé sa vie face aux barbares que l'empereur qui en est l'instrument et à qui, de surcroît, il doit sa carrière. Le gouverneur équestre de Dacie Apulensis, *M. Aurelius Marcus* (D548), doit être lui aussi le descendant d'un vétéran du temps de Marc Aurèle.

Chez les procurateurs on relève des parcours différenciés. La carrière équestre centenaire de *C. Sempronius Urbanus* (D531, 543) est connue³: sous-préfet des Vigiles à Ostie (C. 14, 4503), en 181, puis procurateur de Dacie Apulensis en 182-185 (C. 3, 1298, *IDR* 3, 23, 209)⁴. Tout différents sont les parcours de deux autres procurateurs. Le probable tribun (et procurateur?) *Fabius Pulcher* (D579), frère d'un *praepositus N(umeri) Sing(ulariorum) Brit(annicorum)*, est le fils du négociant trévire *T. Fabius Ibliomarus*, décurion des *canabae* d'Apulum, enrichi dans le commerce entre Aquilée et le camp légionnaire. L'enrichissement de la famille a permis l'accession des fils à l'ordre équestre, ascension sans doute favorisée par l'alliance matrimoniale avec une famille de l'élite issue des premiers colons. Quant à *Aurelius Argyrianus, procurator [Aug]* (D249) dans le secteur minier du plomb argentifère à Kolovrat (Dalmatie), il est issu d'une famille de l'aristocratie tribale de l'Intérieur. Il consacre, en 270, un autel à un dieu *Invictus* Auguste, probablement ici Hercule, patron des mineurs, sans doute en raison de sa responsabilité dans le contrôle des mines, qui étaient dans le domaine du *Fiscus*⁵.

¹ Piso 1983, 201-203.

² D434 ; Fitz 1993-1995, 701.

³ Pflaum 1960, I, 67, 233, 235 ; II, 542-543, 1066.

⁴ Mrozek 1968/2004, 10 et Ciobanu 1999, 201, le citent parmi les *procuratores aurariarum* d'Ampelum !

⁵ D'abord administrées par des *conductores* privés, elle étaient passées sous administration directe vers 201-209 et confiées à des procurateurs affranchis puis équestres à partir de 228 (Dusanic 1977, 79-94).

Pour ce qui est des officiers militaires, ils peuvent être issus d'un milieu militaire comme descendants d'anciens auxiliaires tel le tribun *Septimius Claudianus* (D121), fils d'un auxiliaire vétéran sous Septime Sévère, qui témoigne en 244-249 de la brillante ascension d'une famille de militaires courante à cette époque. Il en est de même pour *T. Aelius Crescentianus* (D596 ; en 211-217 ; Not. Ann. III) chevalier, probablement d'origine africaine¹ comme d'autres commandants de la *cohors IV^a Hisp(anorum)*², qui pourrait descendre d'un vétéran auxiliaire naturalisé sous Hadrien.

Les *conductores* qui demeurent à l'écart des affaires des cités et représentent plutôt les intérêts de l'Etat sont au nombre de deux. En Norique nous rencontrons vers 120-125 *Sabinus...*(D21) qui doit se confondre avec le célèbre *conductor portori publici Illyrici*, *Q. Sabinus Veranus*, d'origine italienne : il finance dans le site minier d'Hohenstein une restauration importante du sanctuaire de Noreia Auguste. *Q. Calpurnius Phoebianus* (D59), peut-être d'origine affranchie, est un *conductor ferrariarum Noricorum* qui a pris en *locatio-conductio* les fonderies du Norique après 150. En tant que tel cet homme fortuné, comme le précédent, est un « semi-fonctionnaire » responsable d'un important domaine du *Fiscus*³, très surveillé par l'Etat, dont il défend les intérêts. C'est ce que souligne sa dédicace aux *Termunes Augustae*, divinités protectrices des limites du domaine impérial avec la cité de Virunum.

Le même type de dieux qu'en Afrique est observé ici mais dans des proportions différentes⁴.

Dans les autres provinces⁵ : En Hispanie nous ne relevons que 4 occurrences de hauts fonctionnaires sénatoriaux et équestres pratiquant l'augustalisation (soit 1,91 %) ⁶. Et en Gaule, Germanie et Bretagne ce sont six chevaliers⁷ soit 1,94 % des adeptes de l'augustalisation. L'un d'eux *M. Aemilius Laetus*, procureur de Lugdunaise et d'Aquitaine à Lyon vient d'être nommé préfet *A Studiis*⁸.

¹ Devijver 1991, 58-59 et Jarret 1971, 149, 3, C 0, 5640 ; Ritterling *RE* 4, 1091, cohors 302.

² C. 2, 945, 6257, 947 ? ; Russu *AMN* 1, 1964, 188 = *AE* 1964, 417 = *IDR* 4, 272 ou [*Aurel* ou *Mus*]*tius Annianus* originaire de Tipasa (D597).

³ Dusanic 1977, 82 ; d'autres *conductores ferrariarum Noricorum* ont des liens avec Aquilée tels le chevalier *M. Trebius Alfius*, *praefectus I. D.* de la colonie et *Ti. Claudius Macro*.

⁴ Diane (9) et Fortune (7) sont en tête devant Hercule (5), la Victoire (5), Mars (3), loin devant la triade capitoline, Apollon, Vénus, Minerve, les Nymphes, Serapis et quelques dieux personnels, attachés au service ou locaux (Caelestis et Esculape, Termunes, Epona, Noreia).

⁵ Dans les îles méditerranéennes aucune dédicace à des dieux augustes ne vient des hauts fonctionnaires équestres. Sénateurs et surtout procureurs ou préfets-gouverneurs dédient à Esculape, aux Nymphes (4 cas), à Diane et Silvain, à Cérès, à Vénus Erycine, à Fortuna sans leur attribuer le titre d'Auguste.

⁶ Un légat de légion, un procureur-gouverneur de Lusitanie, 1 procureur équestre, un préfet de cavalerie.

⁷ Un *A Studiis* et un procureur à Lyon, 5 préfets de cohortes du Mur d'Hadrien et du *limes* germanique.

⁸ G204. Il pourrait être parent du préfet du Prétoire *Q. Aemilius Laetus* originaire de Thaenae en Proconsulaire (Pflaum 1960, 559-561)

Sénateurs¹ et chevaliers dotés de charges impériales ne représentent donc qu'une part infime de ceux qui pratiquent l'augustalisation, n'atteignant même pas 2 %², sauf dans le secteur danubien où leur part est de 8,67 %, ce qui n'est malgré tout pas considérable. Pourquoi donc ce peu d'engouement ? Ne serait-ce pas une impression due à la faible quantité d'inscriptions produites par ces hauts fonctionnaires qui représentent une minorité dans la société ?

2 - Une expression secondaire du loyalisme ?

a) Le taux d'augustalisation³

L'examen du taux d'augustalisation (Fig. 20) peut nous aider à répondre à cette question en précisant l'ampleur et la portée réelle de cette pratique dans les actes religieux des hauts fonctionnaires. Ce taux n'est autre que la part des dieux augustes dans l'ensemble des dieux honorés par ces catégories. Pour l'ensemble de l'Occident romain ce taux est de 18,73 % (16,63 % pour les seuls hauts fonctionnaires sénatoriaux et équestres). Sans être insignifiant il demeure cependant fort modeste.

En Afrique : Chez les hauts fonctionnaires ce taux est de 27,88 %⁴, taux près de trois fois inférieur à celui des notables municipaux (infra). L'examen des dédicaces religieuses des sénateurs et des chevaliers montre qu'ils n'utilisent pas systématiquement le titre d'Auguste pour qualifier les dieux. Quelques exemples sont significatifs de ce point de vue. Le *praeses* de Numidie *M. Aurelius Decimus* a fait don, en 283-284, de huit monuments aux dieux : sur deux peut-être trois seulement le titre d'Auguste apparaît : *IOM, Iuno Regina*,

Hauts fonctionnaires	Afrique		Îles méditerranéennes		Hispanie		Gaulle, Germanie ⁵ , Bretagne		Prov. Danub.		Total	
	rapport	%	rapport	%	rapport	%	rapport	%	rapport	%	rapport	%

¹ Les légats sénatoriaux ont de toute façon laissé peu de dédicaces religieuses dans les camps, les réservant à l'espace privé du *praetorium*. Leur accès limité à l'espace public du camp serait un effet de la méfiance des empereurs à leur égard (Schmidt-Heidenreich 2013, 193).

² Fig. 19.

³ Le taux est calculé à partir des individus suffisamment identifiables, dévôts de divinités qualifiées ou non d'Augustes – invoquées au datif -, attestés dans des dédicaces monumentales ou votives. Les inscriptions de dieux apparaissant dans la mention de monuments (p. ex. *aedes Mercuri*) ou dans des titres de prêtres (p. ex. *sacerdos publicus dei Plutonis*) ne sont pas prises en compte car, dans ce cas, les épicleses divines et en particulier *Augustus/a* sont presque systématiquement omises.

⁴ Près de 28 % en Numidie et 22 % dans les Maurétanies, provinces où cette catégorie est la mieux représentée.

⁵ Les provinces alpestres et les îles méditerranéennes ne fournissent aucun haut fonctionnaire. La Germanie inférieure qui compte trop peu de divinités augustes n'a pas été prise en compte.

Princes, famille imp	1/3	27,88	0	0	0/1	12,8	0/1	5,45	0/1	17,92	85/511	16,63
Sénateurs	13/40		0/2		1/11		0/9		15/88			
Chevaliers	15/61		0/7		4/27		6/99		30/162			
famille									3/6			
conductores	0/2	0				0	0		5/7	(71,42)*		
Afranchis, esclav. Imp.	7/10	(70)				0	0		1/1	(100)		
Total	36/116	31,03	0/9		5/39		6/110	5,45	54/265	20,37	101/539	18,73

Fig. 20 - Taux d'augustalisation des hauts fonctionnaires¹.

Minerva Sanctae, Victoria, Herculi Aug(usto) Genius loci diideaeque omnes (A1403), *Deus Mercurius Sanctus Aug.* (A1412), *Numini [Aquarum Augusto?]* (C. 8, 2663); les dieux non augustes répondraient-ils plutôt à une dévotion plus personnelle² ? Le légat de Numidie *M. Veturius Veturianus* honore en 256-257 la triade capitoline dans laquelle il qualifie Minerve d'Auguste (A1419) mais il dédie aussi à *IOM* seul (C. 8, 2614). Il dédicace en outre en 253 le don d'un primipile à *Mars Militaris* sans qu'il ait imposé ou suggéré l'épithète Auguste (C. 8, 2634) ; il fait de même pour une dédicace de la *Respublica* de Lambèse à *Fortuna Redux Auggg.* (AE 1946, 153). L'utilisation du titre Auguste peut être le fait du hasard, d'une raison personnelle du dédicant mais il est possible aussi que les dieux augustalisés aient un rapport plus étroit avec le pouvoir impérial. Cela semble le cas pour A1403 où la Victoire d'Hercule Auguste côtoie la triade capitoline et pour A1419 dans lequel la Minerve capitoline prend le titre d'Auguste dans le contexte politique du retour de la légion III Auguste à Lambèse.

La moindre faveur des sénateurs pour l'augustalisation s'explique peut-être par l'invocation de dieux qui ne nécessitent pas le recours au titre d'Auguste ; il s'agit soit de dédicaces personnelles (Nymphes, Hygie, Isis & Serapis), soit de consécration aux grands dieux souverains, pour lesquels le titre d'Auguste peut sembler superflu (à Lambèse *Jupiter Valens, Depulsorius, IOM, IOM Dolichenus*) parfois à l'occasion de victoires, sur les Barbares locaux notamment³. Pour les chevaliers les dieux non augustes sont surtout des génies du lieu, des dieux militaires, des dieux salutaires et plus encore *IOM*⁴ (dont *IOM Dolichenus, Heliopolitanus* ; la triade capitoline: 1 cas) parfois groupés en série. A Volubilis pas moins de dix dédicaces sont consacrées par le procureur-gouverneur de Tingitane à *IOM*

¹ Pour les détails Tab. 15-18, Ann. III.

² *Diis bonis numinibus praesentibus Aesculapio et Saluti* (AE 1973, 630), *N[umini pr]aesenti Iovi Baz[osen]o deo patri* (id. 631), *Invicto deo Soli Mithrae* (id., 633) mais aussi *IOM Iunoni Reginae Minervae sanctae Fortuna Reduci Marti Patri Herculi Genio sancto prov(inciae) Numid(iae) et col(on)iae Lamb(aesitanae) disdeabusq(ue) omn(ibus)* (id. 632) (Marcillet-Jaubert 1974), et le *Genius Castrorum leg. III Aug.* (C. 8, 2529), *[Ian]i Patri* (C. 8, 2530).

³ Par ex. : *Bavaribus caesis fugatisque* (C. 8, 2615).

⁴ Il exerce sa tutèle sur les *principia* des camps où on le trouve fréquemment honoré dans les logements des officiers (Heidenreich 2013).

associé aux autres dieux ou à la Bonne Fortune de l'Empereur (dans 3 cas au Génie de l'Empereur) à l'occasion de colloques avec les *Principes Baquatorum* entre 169 et 280 (*IAM* 348-361). La formule *IOM et Genio et Bonae Fortunae Imp.* est reprise ailleurs par le gouverneur suivi par des préfets de cohortes. Si l'augustalisation est l'expression d'une coopération de l'empereur et des dieux, la présence du dieu souverain, du génie ou de la Fortune de l'empereur rend ici inutile la mention du titre Auguste. Néanmoins en Afrique le recours aux dieux augustes ou à *IOM* est du même ordre de grandeur pour les hauts fonctionnaires (27,88 et 22,11 %).

Les provinces danubiennes, par le nombre de leurs occurrences, peuvent nous permettre des observations utiles sur les formes d'expression religieuse que privilégient gouverneurs, procureurs et autres officiers équestres. Ni les uns ni les autres ne donnent la priorité aux dieux augustes : leur ratio n'est que de 18,67 %¹. Sans doute avaient-ils d'autres moyens d'exprimer leur loyalisme et l'on note que 28,79 % d'entre eux se tournent vers *IOM*², soit un peu plus que vers les dieux augustes. Prenons quelques exemples personnels chez les gouverneurs. *M. Staius Priscus*, légat de Dacie en 156-158, est responsable de deux dédicaces à *IOM* à Apulum (*C. 3*, 1061) et à Zalatna (*C. 3*, 1299), une à *Victoria Augusta* à *Sub Cununi* (D550), une autre à Isis (Auguste ?) à Sarmizegetusa (*IDR 3/2*, 229) et enfin, aux sources de Geoai Baï, une au Génie d'Antonin, une aux Nymphes Augustes (D560) et une aux Nymphes seules (*IDR 3/2*, 240), soit deux divinités augustes sûres sur six divinités (Génie Aug. et Isis exclues). Comme en Afrique il est possible que l'attribution sélective du titre d'Auguste à une divinité et pas à une autre soit due à un rapport particulier, circonstanciel de cette divinité à l'empereur. Dans le cas présent *Victoria Augusta* serait remerciée pour une victoire du gouverneur, et donc de l'empereur sous les auspices duquel il combattait, sur les Daces libres et les Iazyges en 157, et les Nymphes Augustes pourraient symboliser le retour à la santé de la province après la victoire sur le mal endémique des barbares, les Nymphes seules étant invoquées pour la santé personnelle du légat. Une confirmation pourrait en être trouvée dans les dédicaces d'un autre légat impérial, *L. Aemilius Carus*³ qui consacre lui aussi à *Sub Cununi* un monument à Apollon Auguste, pour la victoire dans les guerres marcomaniques et sarmates de 174-175 auxquelles participa l'empereur Marc-Aurèle lui-même. En revanche il ne qualifie d'Auguste ni *Serapis*, *Jupiter*, *Sol*, *Isis*, *Luna*, *Diana*

¹ Avec des variations provinciales : 38,38 % en Norique, 30 % en Rhétie (10 occurrences seulement), 22,58 % en Pannonie Supérieure, 17,88 % en Dacie, 13,46 % en Pannonie inférieure, 11,11 % en Dalmatie (9 occurrences) et 8,33 % Mésie supérieure (12 occurrences).

² Le ratio des chevaliers est de 36,52 % mais celui des sénateurs de 14,6 % seulement. Sans doute devaient-ils plus fréquemment offrir des dédicaces directes à l'empereur et aux princes de sa famille, manifestation d'allégeance personnelle sans doute attendue.

³ Fils de *L. Aemilius Karus* gouverneur d'Arabie en 143 puis consul suffect en 143-144 (Piso 105), il appartenait à une famille d'Italiens installés en Orient. Il a été lui-même consul suffect en 170-171(?)

deideaeque conservatores (C. 3, 7771)¹, ni *Silvanus Sanctus* (C. 1153) qu'il vénère à Apulum. Peut-on penser que l'attribution du titre d'Auguste n'est pas fantaisiste et implique une action du pouvoir, ici la participation directe de l'empereur Marc-Aurèle dans les guerres marcomaniques et sarmates² ? Si les autres dieux ne sont pas dits augustes, c'est peut-être que les circonstances de leur consécration devaient être privées. De même on peut penser qu'en dédiant à *Caelestis* et *Aesculapius* Augustes, recouvrant *Tanit* et *Eshmoun*, patrons de Carthage, sa patrie d'origine, *O. Terentius Pudentius Uttedianus*, légat de la *legio XIII Gemina* en Dacie, nouvellement nommé au gouvernement de la Rhétie tient à remercier, à titre privé, ses *dii patrii* de leur protection. Mais le titre d'Auguste fait peut-être allusion à la protection particulière qu'il devait à Septime Sévère, lui-même Africain, qui a probablement choisi cet officier africain dévoué pour lui confier le commandement d'une légion importante. En somme son destin dépendait de la double coopération des dieux africains et d'un empereur africain.

On peut en dire autant des procurateurs équestres. En 182-185 le procurateur *C. Sempronius Urbanus* ne nomme pas Augustes tous les dieux qu'il invoque en Dacie. Il est peut-être responsable de dédicaces aux membres de la triade capitoline dont Minerve était dite Auguste (D543)³ et associée peut-être à la Fortune des Daces (*AE* 1933, 16) à Sarmizegetusa, ainsi qu'à Hercule Auguste (D531). Mais il dédie aussi à *Volcanus Mitis*, à *Apollo Grannus* et *Sirona*, à *Mars Singilis* et Minerve sans le titre d'Auguste⁴. On voit que seules deux divinités sont dites Augustes : la Minerve qui appartient peut-être au groupe de la triade capitoline et qui symbolise la raison que les dieux souverains envoient à l'empereur pour bien gouverner, et dont bénéficie également son représentant⁵ et Hercule que Commode considérait comme son inspirateur. Les autres divinités semblent le plus souvent être particulièrement liées aux provinces dans lesquelles le procurateur a accompli sa carrière⁶. Ainsi seuls les dieux inspirateurs du pouvoir impérial dont il détenait en somme une parcelle ont eu l'honneur de

¹ Il a également consacré à *IOM* à Cologne (C. 13, 8197) et à Philadelphie (C. 3, 14149 = *ILS* 3013), au gré de sa carrière.

² Le mime impérial *Apolaustus* s'adresse, lui, à *Mars Augg(ustorum)*, à Mursa (*AE* 1980, 718), au moment de l'entrée en campagne.

³ Comme il dédie aussi à *Iuno Regina* à Sarmizegetusa (*IDR* 3/2, 23) et à Minerve Auguste dans la même ville, il est possible qu'un autre de ses monuments ait été consacré à *IOM* (dieu qu'il honore d'ailleurs à Ampelum, C. 3, 1298) ce qui suggère un ensemble d'autels voués à la triade capitoline à Sarmizegetusa.

⁴ *IDR* 3/2, 191, 209, 231, 316, *AE* 1983, 827, 829.

⁵ A moins que ce ne soit la Minerve qui inspire le travail du personnel des bureaux du procurateur.

⁶ Dans les 8 dédicaces (*IDR* 3/2, 157, 158, 206, 244 ; *AE* 1982, 828 ; *AE* 1983, 833 ; *AE* 1998, 1100, 1101), qu'il consacre entre 235 et 238, le procurateur *Q. Axios Aelianos* n'a jamais recours à l'augustalisation ; il s'adresse le plus souvent à des dieux salutaires (Esculape, Hygie, Salus, Mythra) ou locaux (Apollo Grannus, Mars Camulus, Mercure et Rosmerta, Génie de Sarmizegetusa), des dieux des eaux et du voyage et une fois à la triade capitoline. Si ces dieux ne sont pas qualifiés d'augustes c'est peut-être qu'ils sont invoqués pour des raisons strictement personnelles ou qu'*Aelianos* semble d'origine orientale, secteur de l'Empire où l'augustalisation n'est pas très répandue. Quant à la triade capitoline, elle est rarement augustalisée.

porter l'épithète impériale. En revanche pourquoi le préfet de cohorte d'Inlaceni *T. Aelius Crescentianus* qualifie Diane d'Auguste (D596) mais non pas Mars qu'il honore à la même époque (C. 3, 7718) ? Des circonstances que nous ne connaissons pas pourraient peut-être expliquer cette différence de traitement.

Dans les autres provinces l'insuffisance des témoignages ne permet pas de conclusions sûres. En Hispanie c'est seulement 10,5% des hauts fonctionnaires sénatoriaux et équestres qui pratiquent l'augustalisation¹. En Gaule, Germanie supérieure et Bretagne l'augustalisation est faible : 5,45 %. Le préfet *M. Censorius M. f. Voltinia Cornelianus* (G297) est fils ou descendant d'un néocitoyen de Nîmes. S'il honore Jupiter Auguste à Uxellodunum en Bretagne c'est peut-être parce qu'il est originaire de cette cité de Narbonnaise qui n'est pas avare de dieux augustes. Il en est de même pour *Mercator, promotus b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis) leg(ionis) VI ex Leg(ione) Aug. ex Africa*, qui honore Mars ou Mercure Auguste à Cumbria (G296). Il ne faut pas voir chez eux une intention particulière pour répandre cette pratique mais le recours à une expression religieuse courante dans leurs régions d'origine.

Ces hauts fonctionnaires sont peu attirés par l'augustalisation². Mais à Rome même on ne rencontre guère de sénateurs ou de chevaliers parmi ses adeptes sauf à époque relativement avancée³. Ils se tournent plus volontiers parfois vers le grand dieu de l'Etat *IOM*⁴ en Europe du Nord-ouest (19,26 %), dans les provinces danubiennes (28,79 %), mais guère plus en Hispanie (15 %), et moins en Afrique (23,76 %). En revanche ils n'associent que rarement aux dieux le Génie ou le *Numen* impériaux⁵, encore moins les *Divi* et honorent cependant un peu plus les vertus *Augusti/orum*⁶. Une bonne façon pour eux de faire preuve d'allégeance à l'empereur et à sa famille est de leur faire don d'une statue dont l'inscription souvent mentionne qu'ils sont *d(evoti) n(umini) m(aiestati)q(ue) e(ius/iorum)*⁷.

¹ Dans le *conventus asturicensis* pour quatre (ou 3 ?) hauts fonctionnaires adeptes de l'augustalisation c'est vingt autres qui l'ignorent, soit un taux d'augustalisation de 16,66 % au plus. Le procureur *Iulius Silvanus Melanion*, responsable de 6 dédicaces à Lyon (C. 13, 1729) et à Asturica (*AE* 1968, 230, *ERPL* 2001, 2, 40, 61, *IRPL* 13), à Segobriga-Saelices (*AE* 1998, 778, en 128-211), n'utilise pas l'augustalisation : on ne peut reconnaître l'augustalisation dans sa dédicace en grec aux déesses de Smyrne, *Theai Nemesesin Sebasmiotatai* (*ERPL* 2001, 61) où le superlatif *Sebasmiotatai* ne peut être traduit que par « très vénérables ».

² Le faible recours à l'augustalisation par les chevaliers peut être vérifié dans le recueil de Pflaum 1960 (complété par Nony 1970 et Piso 1983) : 5 dédicaces aux dieux augustes contre 11 adressées directement aux empereurs régnants, 5 au Génie ou au *Numen* de l'empereur et 20 aux dieux seuls.

³ Par ex. un sénateur à *Deus Sanctus Mercurius Aug.* (*AE* 1977, 22, milieu du III^e s.), un *praefectus Urbis* à la Victoire Auguste en 365-367 (C. 6, 31403-31404).

⁴ On n'a pris en compte ici que le Jupiter romain, sans épithète orientale ou indigène.

⁵ 9 cas en Gaule-Germanie-Bretagne (p. ex. : *Genius* : *AE* 1971, 213; *RIB* 1262 ; *Numen* : *RIB* 824-825, 1987), 3 cas dans les provinces danubiennes (p. ex. *Genius* : C. 3, 1017; *Numen* : C. 3, 1127) ; trois cas en Afrique (*Diis Patriis? et Numini Imp.* (*ILAlg* I, 1028), *IOM et Genio et Bonae Fortunae...Imp.* (*IAM* 2, 361), *Numinibus Augg G. N. Maurorum* (*AE* 1939, 108).

⁶ *RIB* 1337, *RIU* 3, 640, C. 3, 1072, *AE* 1972, 443 ? , *AE* 1895, 108, *ILAlg* III, 7758, *IAM* 360.

⁷ 30 cas en Afrique (dont 12 en Tripolitaine, 11 en Numidie).

La modestie du taux d'augustalisation fait écho au nombre réduit des monuments offerts par les hauts fonctionnaires aux dieux augustes. Leur recours à l'augustalisation n'est qu'épisodique et souvent lié à un mobile personnel. On ne peut guère voir en eux les propagateurs de l'augustalisation en province même si quelques textes, peu nombreux, suggèrent une intervention, qui a dû être le plus souvent discrète, sous la forme de simples conseils comme nous l'avons vu en I^{ère} partie. On ne peut imaginer de leur part un contrôle impératif destiné à imposer le titre Auguste aux dieux.

b) Actes publics ou privés ?

Les hauts fonctionnaires agissent-ils *ex officio* lorsqu'ils donnent le titre d'Auguste à des divinités, pour répondre aux devoirs qu'impose leur administration ou leur commandement? Leur dévotion à ces divinités est-elle publique, privée ?

Afrique : Certaines dédicaces sont incontestablement officielles. Elles émanent avant tout des gouverneurs telles certaines consécration de Capitole de cités (A16, 1419). Ainsi à Lambèse en 256-257 l'occasion d'une telle dédicace (A1419) par *M. Veturius Veturianus*, proconsul de Sicile, envoyé en mission spéciale en Numidie, semble avoir été la réinstallation par lui de la légion III Auguste après sa dissolution en 238¹. Un tel événement politique qui consacrait le retour à l'ordre divin trouvait son expression naturelle dans une dédicace à la triade souveraine à laquelle l'empereur était étroitement associé par le titre d'Auguste conféré aux dieux (ou à la seule Minerve).

Outre la triade capitoline, d'autres divinités au caractère politique marqué semblent avoir reçu des hommages que l'on peut qualifier de publics. La célébration de la Victoire Auguste en 21 p.C. par le proconsul Dolabella qui défait Tacfarinas, si elle a des connotations personnelles, prend une forme publique à Lepcis Magna et à Oea (A10, 13). A Caesarea le gouverneur, et futur empereur, *Ser. Sulpicius Galba* qui offre une statue de Vénus [Auguste] avec deux statues de marbre des rois Juba et Ptolémée (A1568), accomplit un acte politique et donc éminemment public puisqu'il s'efforce de marquer, au moment du bouleversement de la provincialisation, en 45-47, la continuité entre le royaume de Maurétanie et l'Empire en associant l'antique dynastie représentée par ses deux derniers rois à l'ancêtre divin de la dynastie julio-claudienne héritière de la précédente. D'autres textes semblent bien appartenir à

¹ Le même personnage a procédé à la dédicace d'un autel offert par primipile à *Mars Militaris* (C. 8, 2634, en 253) et de la *Respublica* à *Fortuna Redux Auggg*, précisément pour la restauration de la III^e légion Auguste (AE 1946, 39).

la dédicace de monuments officiels : à Lambèse en 238-244 la dédicace du légat *Cosinius Marcianus* à Mercure Auguste *pro aeternitate imperi Gordiani...* (A1415), inscrite en lettres de 8 cm sur des plaques mesurant 2 m. de long ; à Calceus Herculis, la restitution d'un monument inconnu à Silvain Auguste par un légat (A1459), mais aussi la dédicace d'un tribun de légion à Junon Auguste en rapport avec un arc d'Uzappa (A73).

Pour ce qui est des chevaliers : à Timgad c'est sans doute très officiellement que des *praesides* de Numidie qui se disent dévôts du *Numen* impérial (*DNMQE*) consacrent des monuments à Hercule et à Mars Augustes, *Conservatores* des empereurs. Or de façon très symbolique les monuments honorant ces dieux de la *virtus* militaire et de la victoire se dressent – mais ont-ils été trouvés in situ ? – à proximité d'un monument triomphal, l'arc dit de Trajan (A1345, 1349). Sans doute en est-il de même pour ces *praesides* de Maurétanie qui honorent la Victoire Auguste (A1587). Mais *M. Aurelius Decimus* qui accomplit des *vota* (*v.s.*) en l'honneur de dieux augustes (A1403, 1412) et à bien d'autres dieux associés selon des critères qui semblent personnels (*AE* 1973, 630-632) doit en revanche agir à titre privé. Personnels aussi sont les hommages de *praepositi limitis* (A1571), dont l'un, avec les siens, remercie *Victoria Aug(usta) Sancta* en 301, (A1557).

Au total pour ces hauts fonctionnaires africains nous relevons 14 dédicaces publiques (surtout de la part des gouverneurs) et 6 privées (4 étant incertaines).

Hispanie : C'est *ex officio*, qu'un procureur gouverneur de Lusitanie *Iulius Maximus* restaure, *ex voto ac p(ro) incolumita(t)e tempor(um)*, à Emerita en 262-282, le portique du temple de Mars Auguste. Mais il reprend sans doute dans sa dédicace une inscription ancienne dont la colonie était peut-être elle-même l'auteur (H17). Il est possible que l'*architectus aeminiensis Lusitanus C. Sevius Lupus*, constructeur (?) et auteur d'une dédicace gravée sur le rocher du phare de la Corogne consacrée à Mars Auguste (H133) ait été un militaire à la retraite, peut-être de rang équestre, rappelé pour ses compétences techniques ; auquel cas sa dédicace aurait peut-être un caractère officiel bien que la mention *ex voto* fasse plutôt pencher pour un acte personnel. Les trois autres consécrations (dont 2 *ex voto*) semblent être d'ordre privé. Un légat de légion *Granius Sabinus* associe *Salus perpetua Aug.* aux Nymphes Camènes dans le camp de Castro Corporales (H136) pour des raisons qui semblent personnelles. Un préfet équestre consacre un autel à Diane Auguste pour le compte d'un collège de soldats engagés dans la capture de bêtes sauvages (*venatoribus* ; H137) et un procureur dédie à Mercure Auguste (H135). Au total 5 dédicaces émanent de ces hauts fonctionnaires dont 4 à titre privé, répondant à des préoccupations personnelles. Bien que chargés de contrôler la dédicace publique des sanctuaires, les gouverneurs hispaniques n'ont

pas laissé de trace quelconque d'une intervention en faveur des dieux augustes auprès des autorités municipales¹.

Gaules, Germanies, Bretagne : En honorant Silvain Auguste (G204) un *A studiis* offre probablement une statue (?) au personnel d'esclaves et d'affranchis, ses subordonnés dans le cadre du service et non en un lieu public. La plupart des dédicaces viennent d'officiers militaires qui agissent à titre personnel, tels ce préfet de cohorte originaire de Berytus qui honore, à Zellhausen, la triade héliopolitaine (G281) ou ces préfets de cohorte de Bretagne qui honorent la Fortune ou une divinité locale interprétée (G302, 309, 295). Quelques-uns agissent peut-être pour le compte des unités dont ils ont le commandement : des officiers font preuve d'une certaine forme d'évergétisme non pas à l'égard d'une cité mais de leur unité militaire. L'un d'eux restaure un temple à Hercule Auguste à Navio en 150-200 (G294). Leur démarche peut apparaître comme publique.

Danube : Plusieurs dédicaces peuvent être considérées comme publiques du fait des détails de l'inscription elle-même². Ainsi le temple refait à neuf à Bedaium en 310 par le *dux Aur. Senecio* et dédié à la Victoire Auguste, pour le salut des empereurs, *ob victoria facta*, est un monument public qui célèbre par la même occasion la victoire impériale et le succès militaire remporté sous les auspices des princes par le *dux* (D119).

D'autres caractérisent de nombreuses dédicaces comme privées³. Mais dans bien des cas nous demeurons dans l'incertitude pour des monuments modestes (autels..) et en l'absence de toute formule indiquant le caractère public ou privé de la dédicace qui a cependant toute chance d'être privée⁴. A Apulum l'autel ou la base de marbre que l'Africain *Olus Terentius Pudens Uttedianus*, légat de la *XIII^a Gemina*, promu légat propréteur de Rhétie, consacre aux divinités de sa patrie d'origine (Caelestis et Esculape Augustes, le Génie de Carthage) et de son lieu d'exercice (Génie des Daces) doit être privée car elle concerne étroitement sa carrière personnelle (D562).

C'est donc un quart des dédicaces (12 sur 43) qui paraissent publiques. Les autres, même si elles sont parfois érigées dans un lieu officiel paraissent relever de préoccupations privées.

¹ La plupart de leurs dédicaces sont privées et expriment leurs dévotions personnelles envers les dieux romains ou locaux dont ils attendent la protection de leur administration. Pourtant « on décèle la volonté de ne pas déplaire à l'empereur voire de l'associer indirectement à la dévotion » (Le Roux 2006) ; les dieux augustes pourraient être l'illustration de ce fait.

² Par ex. mais ce n'est pas décisif, l'invocation *pro salute imp.* : Sénateurs : D560; chevaliers : D119, 444, 453, 558, 567. La taille et la nature du monument (D516) ou le lieu de l'érection (D549, 550) sont parfois significatifs.

³ Les formules employées (D2, 121, 126, 295, 434, 579, 595, 596, 597, 598), l'association du fonctionnaire ou de l'officier et de sa famille en un acte intimement familial (D388, chevaliers : D42 ; *conductor portorii* : D595).

⁴ Sénateurs : D446, 465, 569, 577 (prétoire ?) ; chevaliers : D3, 249, 385 ?, 442, 434, 507, 513, 529, 531, 543, 551, 552, 600).

C – De rares affranchis impériaux

Il y a peu à dire de l'élite de ce corps d'affranchis ayant rang de procurateurs. Ces hauts fonctionnaires compétents au service du Prince ne pouvaient qu'adhérer aux valeurs sous-jacentes à l'augustalisation. On est loin pourtant de leur voir jouer un rôle initiateur. Leurs hommages aux dieux augustes ne sont pas antérieurs au II^e s. et plutôt de la fin de celui-ci et du III^e s.¹ Leur nombre est ridiculement bas : ils sont absents d'Hispanie, de Gaule-Germanie-Bretagne ; on n'en compte qu'un seul en secteur danubien, 7 en Afrique. Dans ce dernier secteur par exemple ils attribuent le plus souvent le titre d'Auguste à des dieux personnels et/ou locaux (*Dii Aeternus, Mauri, Bacax*) ou protecteurs de leurs bureaux (Vénus) ou du domaine impérial géré par eux (Mercure) plutôt qu'à des dieux ou entités proches de la dynastie (*Lares, Numen Aug.*)². Le calcul de leur taux d'augustalisation ne peut donner de résultats fiables étant donné la rareté de leurs dédicaces³.

Conclusion : Le médiocre engagement des hauts fonctionnaires dans le procédé de l'augustalisation est lisible dans le nombre d'inscriptions attestées et le taux d'augustalisation nettement inférieur à celui des élites municipales (infra p. 645-650). Cela est d'autant plus surprenant qu'ils appartiennent à des familles au service de l'Etat depuis plusieurs générations parfois : sénateurs dont les pères étaient déjà légats ou consuls, chevaliers dont les ancêtres indigènes ont connu une promotion remarquable à partir soit de l'auxiliariat, soit de la citoyenneté *per honorem*. Certes les hauts fonctionnaires connaissent l'augustalisation mais ne l'utilisent qu'épisodiquement. Il faut dire qu'ils préfèrent exprimer leur loyalisme envers l'Etat en honorant *IOM* et surtout assurer leur fidélité directement à la personne du souverain en lui offrant une statue qui leur donne l'occasion de s'affirmer « dévoués à son *numen* et à sa *maiestas* ». Nombre de leurs dédicaces aux dieux sont privées, érigées sur leurs lieux d'exercice, dans le *praetorium*, le logement ou dans un temple (des *canabae*) et si certains utilisent le titre d'Auguste c'est peut-être en raison de leur origine

¹ En 100-150 (A913); 150-d.III^e s. (A894, 893), au III^e s. (D236?).

² Dans ce dernier secteur on relève 3 *procuratores marmorum numidicarum* qui honorent les Lares augustes (A895), *Deus Aeternus Aug.* (A892), et les *Dii Mauri Aug.* (A893). Le *numen* impérial et Vénus Auguste sont honorés par un *procurator telonei maritimi* (A913), le dieu local *Bacax Aug.* (A1060), Mercure Auguste (A1120), des dieux locaux ou interprétés (Saturne...) par des procurateurs de domaines impériaux.

³ En Afrique ce taux serait de 70 %, mais avec 10 occurrences seulement, ce qui le rend peu fiable. Cependant ce ratio élevé correspond au poids des dieux augustes dans ces provinces. Ailleurs les occurrences sont beaucoup plus faibles et insuffisantes.

d'une province où l'augustalisation est fréquente, ou d'une circonstance particulière dans laquelle ils ont étroitement ressenti l'action conjointe d'un dieu et de l'empereur. Si donc ils ont pu donner des conseils aux municipalités, voire leur offrir des modèles (par ex au début de l'Empire à Lepcis Magna), il n'est guère probable qu'ils aient eu le souci prioritaire de diffuser les dieux augustes. Ont-ils eu une influence sur leurs cités d'origine ? Bien qu'ils aient délaissé leur petite patrie pour des destins impériaux lointains¹, ils peuvent ne pas s'en désintéresser complètement ne serait-ce que parce qu'ils y possèdent des *fundi*, y séjournent parfois. Ainsi a-t-on proposé de voir dans la conception du sanctuaire d'Hercule Auguste (?) à Munigua la main d'un sénateur espagnol installé à Tibur². Mais ce cas hypothétique est exceptionnel. Quant aux hauts fonctionnaires esclaves ou affranchis, leur participation à l'augustalisation est négligeable.

III – Prédominance des élites municipales :

Si le rôle des autorités impériales paraît des plus minces dans la diffusion de l'augustalisation, qu'en est-il de celui des élites municipales, dont les témoignages sont autrement plus nombreux ? Ce poids numérique est-il le signe d'une initiative dans le processus de l'augustalisation, d'une réponse active à des consignes de l'autorité supérieure ou au moins d'un fort attachement aux dieux augustes ?

A - Composition et position économique par secteur provincial

Elites municipales	Afrique		Îles Médit.		Hispanie		Gaule, Germ., Bretagne		Prov. Danub ?		Total	
	Nbr.	%	Nbr	%	Nbr.	%	Nb r.	%	Nbr.	%	Nbr.	%
Com.civique	97	6,26	1		6		2		2		107	

¹ Pour Le Roux 2001, 57, ils se réclament rarement de leur province d'origine et ont le sentiment d'appartenir à une élite aristocratique. Leurs liens avec la petite patrie se sont distendus; ils sont intégrés dans des réseaux d'alliances indifférents aux provinces. Dardaine 2001, 26, 43-44, constate que, au-dessus des milices équestres, les chevaliers daignent rarement exercer des fonctions municipales ; De même dans Knapp 1995, 373-380. Se tenant à l'écart des magistratures de leurs cités d'origine ils peuvent leur manifester leur affection par des actes évergétiques (Caballos Rufino 2001).

² Ce sanctuaire d'Hercule et de la Fortune Augustes présente des ressemblances avec ceux de Préneste et surtout de Tibur, lieu de résidence de nombreux sénateurs espagnols (infra p. 837-841).

Pagus ... (& ex stipe)	107	6,93					4				111	
*groupes municipaux	204	13,22	1		6	2,91	6	1,91	2	0,33	219	8,16
Sénateurs	7	2,52							4		11	
chevaliers et assimilés	31				2		4		5		42	
famille éq.	1								1		8	
patron	4	0,25									4	
prêtre provincial	2				1		2		5	2,47	10	8,8
prêtres municipal supérieur	186 187	12,37			14		6		5		211 212	
prêtres municipal Infër.	4						5		5		14	
magistrats supérieurs	50	4,73			3		3		27	5,78	82	4,62
magistrats inférieurs	21				8		3		8		40	
magistrats ?	2										2	
décursions	6	0,38							11	1,81	17	
familles décursionales	39	2,52					1		13	2,14	54	
vétérans	7	0,45			3		1		18	2,97	28	
familles de vétérans									4	0,66	4	
*élites particuliers (certi)	361	23,39			31	15,27	25	7,96	106	17,52	528	
*élites (certi)	565	36,61	1		37	17,96	31	9,87	108	17,85	746	27,82
incerti notables	65		1		33		37		15		152	
incerti évergètes	83				12		21		23		140	
I nom (pérégrin)							9				9	
Mutilées (notables, communautés)	56						1				57	
* Incerti, élites	204	13,22	1		45	221,84	68	21,65	38	6,28	355	13,24
Total des élites municipales	769	49,43	2	15,3 8	82	39,4 39,8	99	31,52	146	24,13	1104	41,17
Total des dédicants identifiés	1543		13		206		31 4		605		2681	

Fig. 21 - Elites municipales et dieux augustes.

Dans les élites municipales nous pouvons distinguer la communauté civique elle-même, et l'*ordo decurionum* qui la représente¹. On peut ajouter le *pagus*, portion du territoire de la cité contrôlé par des représentants du chef-lieu¹, et appelé en Afrique à une

¹ Nous regrouperons dans cette catégorie tous les textes signés par la cité, quel que soit son statut, - cette dernière se laissant parfois identifier par la seule mention *d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica)* qui définit bien la nature publique du monument - et ceux émanant de l'*ordo decurionum* nommément cité - *Civitas, Municipium, Colonia, Respublica*, mais aussi la collectivité des citoyens désignés par un ethnique, comme *Thuggenses, Thevestini*, termes s'appliquant à l'ensemble de la communauté civique, élites dirigeantes et *populus*. Nous estimons que leurs actes ont été décidés par le Conseil des décurions et nous les intégrons donc au monde des élites. Il est plus difficile de se prononcer en ce qui concerne le *populus* - dont une partie composait les curies -, désignant une assemblée du peuple largement soumise aux élites et privée du pouvoir de décision ou disposant d'un pouvoir très encadré. Ainsi une dédicace est offerte à Neptune Auguste par les *Seniores* (soit l'*ordo decurionum* ; Bel Faïda 2008a, 165, les compare au conseil de la *Gjmaâ* des villages actuels) et la *plebs Titulitani* (A746) ; la *Plebs* dut jouer un certain rôle dans la décision car la fontaine a été érigée *ex aere conlato* et non *ddpp*. Le *populus* peut parfois s'imposer comme un groupe de pression efficace (Peyras 1991, 331, pense même qu'en Afrique le *populus* du Tell nord-est s'affirme au III^e s. au détriment du sénat local). Certaines dédicaces - rares - émanant du seul *populus* ont-elles été conditionnées, inspirées par les notables qui sont aussi dans l'assemblée, ou qui président ses séances ? Le *populus* semble néanmoins capable de prendre certaines initiatives (Jacques, Scheid 1990, 251-252, Jacques 1992, 87-104). Certaines de nos inscriptions en témoignent (*postulante populo*). C'est pourquoi nous le rangerons dans les catégories populaires intermédiaires.

émancipation qui en fera une cité². Font bien entendu partie des élites les membres des ordres supérieurs³ agissant hors de toute fonction officielle comme des notables éminents de la cité, les prêtres⁴ et magistrats en titre et leurs familles⁵, les décurions, les vétérans et leurs familles et enfin des incerti que l'ononastique, la prosopographie, l'évergétisme incitent à classer dans ce groupe⁶. Chacune de ces catégories a-t-elle adhéré également à l'augustalisation ? Nous aborderons cette question par secteur provincial en commençant par l'Afrique en raison de sa richesse épigraphique. Il nous paraît également important de tenter une approche de la situation économique de ces notables : elle leur permet les générosités dont bénéficient les dieux augustes et elle induit des contacts directs ou indirects avec les catégories intermédiaires et inférieures qui peuvent ne pas avoir été étrangers à la diffusion de l'augustalisation dans l'ensemble de la société.

1 - En Afrique (Tab. 6a, b, c, et 11, Ann. III)

a) *composition sociale*

La communauté civique : elle est bien présente dans les dédicaces aux dieux augustes en Afrique, qu'il s'agisse de colonies, de municipes ou des *Pagi* de citoyens romains, qu'il s'agisse enfin des *civitates peregrinae* (et les *castella africains*) elles-mêmes : 97 occurrences relèvent des cités et 107 des *Pagi*, soit un total de 204, c'est-à-dire 36,1 % des

¹ Le *pagus*, qui désigne un territoire extra-urbain d'une cité romaine ou latine a été créé afin de réaliser des opérations censitaires (dénombrement des biens) alors que le *vicus* sert à dénombrer les personnes ; il est dépendant de la cité. En Gaule il peut correspondre parfois à une fossilisation du territoire (ancien territoire tribal mineur intégré à une cité) lors de la conquête et dispose d'une certaine autonomie administrative (Tarpin 1999, 2002, 2009 ; Raepsaet 1998). Les *magistri pagi* sont sans doute de grands propriétaires terriens contrairement aux *magistri vici* de niveau nettement inférieur (Tarpin 2003). Sur les deux types de *pagi* africains et leur autonomie précoce, supra p. 538. Ce sont les élites locales disposant d'une certaine autonomie qui sont responsables de leurs dédicaces.

² Aounallah 2010. En revanche seront classés dans les catégories intermédiaires les *vici* qui doivent désigner les agglomérations importantes sans statut particulier – c'est le cas des agglomérations secondaires nombreuses dans les cités gallo-romaines au territoire étendu - et qui semblent liés aux *pagi* dont ils partagent le nom (Raepsaet). Leurs dédicaces collectives s'apparentent à celles des collèges.

³ Nous joindrons à cette catégorie les juges des cinq décuries et les *praefecti fabrum* qui sont aux portes de l'ordre équestre et constituent le niveau supérieur de l'aristocratie municipale.

⁴ Dans ce groupe nous comptons les prêtres provinciaux et municipaux du culte impérial dont les honneurs ne sont en rien liés à une carrière du *cursus* municipal : Ces fonctions peuvent être exercées par des pérégrins et ne donnent pas droit à la cité romaine. Ces prêtrises peuvent être accordées à des individus qui n'ont pu accéder aux magistratures et sont comme elles des marqueurs sociaux (Dondin-Payre 2006). Nous comptons aussi les autres prêtres (augures, pontifes, *sacerdotes* divers).

⁵ Dans le cas de fonctions multiples, nous ne retiendrons, pour notre tableau, que la fonction la plus prestigieuse. Nous ne distinguerons pas entre les élites des cités pérégrines et celles des municipes ou des colonies ni celles des *pagi*, ou des *castella* portions du territoire d'une colonie : les deux élites tendent à se rapprocher pour se confondre à terme. Ainsi à Thugga, les aristocrates de la *civitas* devenus citoyens romains entraient dans le *pagus* tout en gardant leur *origo* et étaient inscrits dans la *Quirina* qui les distinguait des citoyens de souche de cette communauté. Une génération plus tard les fils étaient admis dans le sénat de Carthage et adoptaient l'*Arnensis* (Aounallah 2003, 255).

⁶ Notamment des femmes, des pérégrins appartenant à de grandes familles locales.

occurrences des élites assurées¹ et 13,22 % du total des dédicants. Ce chiffre est alimenté notamment par les nombreux graffites de Numidie peints chaque année entre 210 et 284 par les *magistri* des *pagi Thibilitani* et *Dothensis* dans la grotte de Taya, et au III^e s. par ceux du *castellum* des *Phuenses* dans la grotte Es-Zemma, au nom de leur communauté – ils constituent à eux seuls la moitié des dédicaces des cités². Ce ratio de 13,22 % doit être un plancher car bien des textes mutilés relèvent certainement de cette catégorie si l'on prend en compte la nature du monument et la taille des lettres : 56 autres documents pourraient être dûs à des cités ou à leurs notables ; on ne saurait trancher, mais dans le nombre certains reviennent sûrement à des cités en tant que collectivités³. Ce ratio est important si on le compare à la situation des autres provinces occidentales. Les titres de prêtres qui mentionnent parfois le dieu en lui donnant le titre d'Auguste⁴ - *sacerdos Saturni Aug* ou *sacerdos Cereris Aug.*⁵ – sont peut-être l'indice que les divinités de ces cultes publics devaient être définies par les autorités municipales. Les dieux choisis sont les dieux traditionnels de Rome, des vertus augustes, des dieux « orientaux » mais bien plus encore des divinités interprétées, souvent des *dii patrii* ; les dieux indigènes ont été fréquemment et régulièrement honorés par des *Castella* (Thibilis, Dotha, Phua).

Cependant les dédicaces viennent plutôt de particuliers ayant un statut ou une charge municipale. 361 individus sûrs (509 au moins avec les incerti) peuvent être classés dans cette catégorie : ils forment 63,89 % des élites avérées (66,18 % avec les incerti) et 23,39 % (32,98 % avec les incerti) du total des fidèles.

Sénateurs et chevaliers dans leurs cités : Ils n'ont pas agi ici en tant qu'administrateurs, dans l'exercice de leur fonction, mais dans le cadre de leur patrie d'origine où ils se sont retirés à la fin de leur carrière ou dans laquelle ils sont de passage. Nous comptons sept membres de l'ordre sénatorial, 32 de l'ordre équestre, soit 6,9 % des *certi* des élites municipales 2,52 % du total). Le cas le plus remarquable est celui de *Ti. Claudius Quir. Sestus*. Appartenant à une grande famille africaine de Lepcis Magna naturalisée sous Claude, cet *amator patriae*... exerce diverses fonctions religieuses dans sa cité, le sufétat, le flaminat perpétuel, et est adlecté au Sénat par les Flaviens, sans doute au moment où Lepcis

¹ 26,97 % avec les incerti.

² Et 18,26 % des élites avérées, et 13,35 % du total des élites en tenant compte des incerti (qui sont le plus souvent des particuliers).

³ Divers indices montrent que les dédicaces des communautés devaient être en réalité plus nombreuses (infra).

⁴ La mention d'Auguste est rare dans les titres de prêtres car il ne s'agit pas de dédicaces où ce terme doit compter et l'on peut résumer la titulature quand la précision est inutile, étant donné le contexte. C'est le cas pour les prêtresses de Cérès que l'on désigne parfois seulement comme *sacerdos Magna* ou même *sacerdos* au lieu de *sacerdos Magna Cereris (Augustae)*.

⁵ *Sacerdos Sat. Aug.* A37, 38, 39, 40 : *Sacerdos Cerer. Aug.*(prêtresses) : A129.

devient municipes. Ceci doit expliquer son évergésie au théâtre en l'honneur probablement du dieu poliade [*Liberio? Augu]sto* en 91-92 (A11). Les *Clodii* de Muzuc, eux, descendent sans doute de colons mariens ou sittiens et ont accédé à l'ordre équestre (sous Hadrien ?) puis au Sénat grâce aux Sévères (A52). *C. Postumius C. f. Quir. Africanus* (A748) originaire d'Ammaedara, où il devait conserver des propriétés, est [*I]II vir ca[pital(is) tr]ib(unus) leg(ionis) VII Gem(inae) q(uaestor) urb(anus)* lors de sa dédicace à *Ammaedara Aug(usta)* en 160-180.

Les chevaliers¹ s'affichent simplement comme tels² mais, le plus souvent, mentionnent aussi des fonctions municipales³. Cela montre bien que l'adlection dans l'ordre est pour eux un honneur et non le point de départ d'une carrière équestre qu'ils n'ont point cherché à accomplir⁴. Leur enracinement est local. Ainsi *L. Marcius Simplex* donateur du Capitole de Thugga en 169 (A654 ; Not. Ann. III) a été flamine perpétuel dans cette cité, patron du *pagus* et de la *civitas*, puis flamine du *Divus Augustus* et édile à Carthage et enfin juge des V décuries – comme son frère *Quadratus* – honneur qui constitua son bâton de maréchal⁵ : son horizon pour lui et son frère était celui de la cité dont la famille était originaire et de la colonie de Carthage dans laquelle ils avaient été admis. Rares sont donc les chevaliers qui ont accompli une carrière équestre complète. Seuls deux chevaliers ne mentionnent que leur carrière équestre accomplie hors d'Afrique : *Ti. Plautius Ti. f. Pap. Felix Ferruntianus* (A77 ; Not. Ann. III) et *Sex. Iulius Possessor* (A79, 81 ; Not. Ann. III)⁶, son beau-père. Originaires tous deux de Mactar, descendants pour le premier d'une vieille famille numide, et pour l'autre, d'une famille quirite du *conventus CR*, ils mirent en jeu toute l'influence acquise au cours de leur carrière militaire et administrative⁷, qui leur donna l'occasion d'entretenir des relations haut placées, pour obtenir la promotion de leur cité au rang de municipes en 174-175. Ils célébrèrent l'événement en lui offrant un nouveau temple du dieu poliade Apollon dont ils accentuèrent la romanisation en l'intégrant dans la triade palatine Apollon, Diane et Léo. Ce

¹ La proportion des chevaliers africains s'accroît sensiblement à partir des Sévères, ce qui ne signifie pas qu'ils aient été avantagés par la dynastie africaine mais qu'ils étaient portés par la même dynamique provinciale permettant à un Africain de devenir empereur (Devijver 1991).

² *eq. rom ; v(ir) e(gregius)* : A89, 653, 1114. En revanche les *Sertii* qui érigent une statue dans le *balineum* de leur vaste demeure ne donnent aucun titre (A1346; Not. Ann. III).

³ A60, 88, 89 ?, 632, 654, 726, 751, 946, 1005, 1006, 1104, 1108, 1110, 1359, 1382. Certains appartiennent à des clubs aristocratiques (trois frères probablement en A60).

⁴ Plus rares sont les chevaliers probablement issus du milieu militaire et appartenant à la branche militaire de l'ordre équestre au III^e s. (Devijver 1991) comme l'était peut-être *P. Aelius Silvanus, a militiis* de Timgad sous Caracalla (A1357,1359), descendant de vétérans ou *Marcellus* au III^e s. (A1554).

⁵ Pflaum 1968, 184, a pu montrer que les juges des V décuries africains n'ont jamais jugé à Rome, à une exception près, ce qui prouve que l'inscription sur cette « liste d'aptitude » était avant tout un honneur impérial assez prestigieux, sans obligation d'exercer.

⁶ Pflaum 1968, 171 ; Remesal Rodriguez 1991.

⁷ Voir Tab.1a, Ann. III; Picard 1963, 90-91, Pflaum 1960, 504-507.

faisant ils ne manquèrent pas d'attribuer aux dieux le titre d'Auguste. Voici un bon exemple d'attachement de ces chevaliers, qui parcoururent l'empire¹ au service de l'Etat, à leur petite patrie au point d'en devenir les bienfaiteurs au moment de leur retraite (?). Cela ne signifie pas que leur carrière impériale les a incités à introduire les dieux augustes à Mactar car ils y sont attestés déjà sous Domitien (A85). Mais ce n'est pas le cas le plus fréquent. Les dieux choisis diffèrent sensiblement de ceux des sénateurs et des chevaliers en fonction officielle: certes les dieux du pouvoir ou de l'armée sont présents (9 cas ?) mais ils sont largement dépassés par des divinités à connotations locales ou personnelles (18 cas).

Les autres notables municipaux assurés sont au nombre de 359 (63,76 % des élites avérées). Au sommet, nous notons 4 patrons de cité² qui peuvent être d'anciens magistrats et trois prêtres provinciaux. L'un d'eux, *P. Iulius Liberalis*³, descendant d'un colon trajanien de Timgad a effectué toute sa carrière municipale dans cette colonie de Numidie (deux fois *Ivir, quinquennalis* et *praefectus iure dicundo*), avant d'exercer le flaminat perpétuel à Thysdrus, dans la province d'Africa, ce qui lui permit de se faire élire entre 244 et 284, *sacerdotalis P(rovinciae) A(fricae)* (A1336-1337). Cet honneur permit à ses descendants d'entrer au Sénat (Tab 6c, Ann. III). *C. Iulius Crescens* de Cuicul (A1241) fut le premier *flam(en) Aug(ustalis) prov(inciae)* (de Numidie), honneur qui ouvrit à ses descendants la carrière équestre. Mais la plupart des auteurs de dédicaces n'ont pas atteint un tel rang.

Sur ces 361 certi, 191 (52,9 %) sont des prêtres. Les prêtres de diverses divinités⁴ souvent désignés comme *sacerdotes*⁵ (85 occurrences ; 44,5 % des prêtres) sont aussi nombreux que les prêtres du culte impérial lui-même (30 flamines et flaminiques⁶, 42 flamines et flaminiques perpétuels⁷, 4 *XIprimi*¹) fort bien représentés toutefois (76

¹ Dacie, Syrie, Cappadoce, Bétique, Italie, Egypte pour *Possessor*.

² D'autres sont aussi chevaliers et ont été abordés ci-dessus. A *Thugga* au II^e s. sont attestés des patrons à la fois de la *civitas* et du *pagus*; leur action dût contribuer à la future fusion des deux communautés (Aounallah 2003, 254).

³ Gasco 1979.

⁴ Divinités romaines, interprétées, « orientales », et vertus impériales. La divinité desservie peut être nommément désignée ou déduite de la dédicace faite à cette dernière par le prêtre qui en a probablement la charge et qu'il lui est inutile de citer dans l'énoncé de son titre.

⁵ Il s'agit de prêtrises importantes comme celles des divinités poliades ou des *sacerdotes Cerer.* de Carthage. Les femmes *sacerdotes Cereris* appartiennent souvent aux classes moyennes mais certaines comme *Vindicia Theodora* peuvent être sans doute comptées parmi les élites ; son fils *Antonius Pudens* devait avoir un lien avec *Antonius Africanus*, probable *Ivir quinquennalis* (Gaspar 2011, 479-480, 484-485).

⁶ Largement diffusé, le flaminat – flamines de curie et de cité sont difficiles à distinguer - a été favorisé peut-être par des structures puniques préexistantes ; existait-il une hiérarchie descendante entre les *flamines perpetui*, les *flamines* tout court et les *flamines annui* – ces derniers étant peut-être les mêmes - aides des deux premières catégories ? (Bassignano 1974). Le flaminicat n'est pas obligatoirement lié au flaminat du mari (Pavis 1980, 187). Le flaminat est la prêtise du culte impérial pas excellence mais on relève, par exception un *flamen Neptuni*.

⁷ Le titre de perpétuel (à comprendre comme renouvelable ou comme annuel avec maintien des honneurs et privilèges) est parfois attribué lors de la prise de charge (p. ex. à Timgad, Pavis 1980, 187). Sur les flamines voir aussi Smadja 2005, 337-338.

occurrences ; 39,79 %)². Ces prêtrises – excepté les *XIprimi* propres aux pérégrins - se rencontrent aussi bien dans les cités pérégrines – des *flamines perpetui* à Lepcis Magna et à Thugga par exemple – que dans les cités romaines. Les autres prêtres sont fort peu représentés (18 cas ; 9,42 %) : Pontifes et augures, prêtrises viagères et rares fort convoitées, se situent au sommet de la hiérarchie et indiquent un très haut statut social³. Nombre de ces prêtres – les *flamines* du culte impérial (15 cas) plutôt que les *sacerdotes* de dieux divers (4 cas) - mentionnent la gestion d'une ou de plusieurs magistratures; le flaminat (perpétuel ou non) monopolisé par quelques familles (A19, 187, 366) apparaît (en dehors du pontificat et de l'augurat) comme l'honneur principal qui couronne la carrière municipale mais qui est aussi accordé à titre honorifique et peut donner accès à l'ordre équestre⁴ ; bien souvent il est mentionné seul (31 cas pour les *flamines masculins*).

Les magistrats civils sont moins nombreux que les prêtres comme auteurs d'inscriptions aux dieux augustes. Néanmoins ils représentent 12,92 % (73 occurrences) du total des élites avérées et 4,53 % des dédicants aux dieux augustes. Parmi les détenteurs de magistratures municipales civiles, on est frappé par l'importance des magistrats supérieurs « romains »⁵ (19 *Iiviri* et leurs variantes comme les *IIIiviri* de la Confédération cirtéenne⁶). Ils sont quasiment à égalité avec les magistrats inférieurs (21 cas, constitués surtout par des édiles⁷. Certes on peut penser que ces derniers, de par la nature de leur fonction, sont intéressés par la construction des monuments publics notamment les temples et par l'ornementation de l'espace urbain au moyen de statues divines. Les autres fonctions moins éminentes (*praefectus pro Iiviris*, *praefectus I(ure) D(icundo)*⁸, questeur¹) sont peu

¹ Les *undecemprimi*, interprétés aujourd'hui comme prêtres du culte impérial dans des cités pérégrines (Gasco 1998, Peyras 1995) apparaissent rarement (4 cas).

² Le Glay 1990a, 80, 85, notait l'importance des dédicaces religieuses de la part des *flamines perpetui* dans le cadre d'un don *ob honorem* (plus de 50 % des libéralités).

³ Ils peuvent être cités dans une carrière municipale complète. Fréquents surtout dans les colonies et municipes où des Romains d'origine, attachés à ces prêtrises, étaient nombreux (colons, vétérans ...), leur faible nombre s'expliquerait par leur caractère viager ; ils appartiennent à une très riche élite restreinte susceptible d'accéder aux ordres équestre et même sénatorial (Dupuis 2002). On relève en outre des desservants de rang inférieur (*canistrarii*).

⁴ Bassignano 1974, 2005. Pavis 1980, 189-191, pour Timgad.

⁵ Deux inscriptions de Lepcis Magna (A3, 11) et une de Thugga (A632) seulement ont des sufètes pour auteurs. Ils apparaissent aussi comme garants, curateurs ou magistrats éponymes, dans des dédicaces de cités pérégrines (A22, 48, 65, 324, 325, 424).

⁶ Les *Iiviri I.D.* de Cirta devinrent des *IIIiviri* sous les Flaviens, lors de la constitution de la « confédération cirtéenne ».

⁷ Nous avons classés dans les magistratures supérieures les édiles de Giufi, qui, dans cette cité, paraissent avoir occupé une place éminente dans le *cursus*.

⁸ Un *praefectus I(ure) D(icundo)*, propre à la colonie de Carthage (A376, 658) ou à la Confédération cirtéenne (A1097, 1104, 1110, 1201, 1150), nommé par les *Iiviri* rend la justice en leur nom dans les *pagi* d'une cité trop vaste. Dans les autres cités, le *praefectus I.D.* (parfois *praefectus pro Iiviris*) remplace le *Iivir* empêché (A763, 786, 950, 1445, 1262, 1263, 1303, 1304, 1375, 1445); cette fonction éphémère qui précède le *duumvirat* ne manque cependant pas de prestige et est mentionnée dans les inscriptions (Gasco 1990).

représentées mais ont pu être gérées par les *Ilviri* ou les édiles déjà cités à une étape de leur carrière. Nous ne rencontrons que peu de *curatores civitatis* (ou *Respublicae*)² chargés de la surveillance des dépenses des cités - nommés par l'Etat mais souvent choisis parmi les décurions de la cité³, un seul *adsertor publicus* (A405) et peu de magistratures indigènes (2 cas de sufètes⁴). Quant aux magistrats locaux inférieurs – soumis aux *Ilviri* - comme les *magistri pagi* on n'en relève que 4 en tant qu'auteurs de dédicaces mais ils sont abondamment cités comme mandataires de leur communauté dans des consécration de cette dernière, comme celles des *pagus* de Thibilis ou du *castellum Phuensium* respectivement dans les grottes de Taya et de Ez-Zemma dans le massif du Chettaba.

Les décurions, en tant que tels, ne sont attestés que six fois⁵. L'un d'eux près de Sétif (A1538, en 247) s'est vu confier la charge de *pr(aefectus) G(entis) N(umidarum)*, destinée à contrôler les Bavares, menaçant cette ville au III^e s.⁶ On peut ajouter à ces décurions avérés 40 personnes qui appartiennent probablement à des familles décurionales : ce sont les épouses, pères, mères, enfants du dédicant principal, prêtre ou magistrat civil, répertorié ailleurs.

Sept vétérans seulement sont attestés, ce qui est particulièrement surprenant quand on sait combien ils furent nombreux à s'installer dans les colonies d'Afrique. Est-ce une erreur de perspective ? Nombre d'entre eux se sont intégrés à la vie municipale et nous les avons déjà rencontrés en tant que prêtres et magistrats⁷. En réalité nous ne pouvons repérer l'origine vétérane de membres de l'élite que pour 7 individus ; il y en avait sans doute d'autres qui n'ont pas mentionné cette origine⁸ et beaucoup d'autres encore appartenant à des familles d'origine vétérane. Cependant le nombre demeure tout de même limité. Peut-être ces anciens soldats étaient-ils moins sensibles à l'augustalisation que les civils (infra)?

Nous devons aborder à présent deux catégories d'*incerti* qui relèvent, très certainement de l'élite, probablement décurionale : il s'agit d'abord de 65 individus qui

¹ Un seul cas. La questure, dont la place dans le *cursus* des municipes et des colonies est très variable, sans être une fonction majeure liée à une *summa honoraria*, n'en confère pas moins la *dignitas* (Jacques 1984). Elle est cependant souvent omise dans les carrières comportant des charges bien plus prestigieuses.

² Jacques 1983

³ A431, 437-438, Le chevalier de Mactar, *Sex. Iulius Possessor*, mentionne des fonctions de *curator civitatis* – ce qui est rare pour un procureur - comme étapes de sa carrière (A79) ; il n'est pas répertorié ici.

⁴ Notamment un *Sufes Maior* de Thugga qui montre une hiérarchie dans le collège exécutif au I^{er} s. (Aounallah 2003, 252-253). Les sufètes apparaissent comme mandataires dans les dédicaces émanant des cités pérégrines.

⁵ Dans l'expression *Seniores et Plebs civitatis* de A746, nous considérons *Seniores* comme une autre appellation de l'*ordo*. L'un des décurions est en même temps soldat de la III^e légion Auguste (A996).

⁶ Camps 1955.

⁷ A950, 1255, 1378, 1416, 1417, 1423, 1434, 1441.

⁸ p. ex. A349, A375. Il est probable que dans la colonie nervienne de Sitifis, les auteurs de dédicaces aux dieux militaires (Hercule, Mars, Victoire, Virtus Augustes) soient des vétérans ou leurs descendants (les textes n'étant pas datés avec précision) : A 1520, 1522, 1523, 1541, 1542. Descendants possibles de familles vétéranes: A701/2, 703, 704, 717, 731, 755, 765, 781, 804, 900, 902, 903, 921, 988, 990, 988, 1343, 1346, 1357, 1366, 1370, , 1397, 1414, 1555.

répondent à des critères (filiation, tribu ...) établis plus haut¹. Certains rappellent une origine prestigieuse remontant à la deuxième génération, affirmation typique de l'aristocratie locale. La seconde catégorie comprend 83 évergètes, souvent donateurs de monuments importants (temples ...); on peut penser qu'ils appartiennent au même groupe d'aristocrates et s'ils ne mentionnent aucun *honos*, c'est que, probablement, ils étaient simplement décurions ou apparentés à des décurions (on ne peut exclure de riches affranchis). En tout cas les dieux choisis pour l'augustalisation ne diffèrent pas de ceux retenus par les élites dûment identifiées.

Enfin, dans un certain nombre de textes mutilés, il est impossible d'identifier l'auteur. Cependant, là encore, des indices (nature du monument comme une épistyle, mention de la dépense² ...) semblent désigner soit la communauté civique, soit un magistrat, soit un évergète : pas moins de 56 inscriptions sont dans ce cas. Il n'est possible de les prendre en compte dans nos statistiques qu'avec prudence. Elles nous avertissent que la part des élites, si on s'en tient aux identifications avérées, est sous-estimée³.

Au total les élites (Fig. 21) avec 565 occurrences (769 avec les incerti), représentent 36,61 % des adeptes assurés de l'augustalisation (49,43 % avec les incerti)⁴. La part des communautés civiques elles-mêmes est assez élevée en Afrique (13,22 %) un peu moins que les magistrats à titre individuel (17,1 %, soit prêtres : 12,37 % ; magistrats civils: 4,73 %). Les ordres supérieurs, minoritaires dans les cités, ne représentent que 2,52 %. Plus étonnant, les simples décurions (0,38 % ; un peu plus avec leur famille) et les simples vétérans (0,45 %) n'apparaissent que de manière marginale. Sans doute la part assez sensible des incerti (13,22 %) pourrait-elle grossir notablement le total des décurions. Mais il semble que la majorité des adeptes de l'augustalisation soit à chercher dans les strates supérieures de l'élite municipale.

b) Origines et liens familiaux

L'augustalisation, expression religieuse bien romaine, est-elle d'abord le fait des notables d'origine italienne ? Les élites honorant les dieux augustes ont en réalité des origines très diverses. Certes les notables d'origine italienne ou leurs descendants directs

¹ Supra, p. 545. La prosopographie, l'évergétisme confirment parfois cette interprétation. D'autres indices comme la mention de la date consulaire, la donation *ex testamento*, parfois le dieu honoré, nous orientent vers les élites municipales, adeptes de ces pratiques.

² Il faudrait probablement y ajouter la formule *pro salute imperatoris*...très majoritairement employée par les élites, que nous laisserons cependant de côté par prudence (une quinzaine de cas).

³ Un certain nombre de documents classés dans les indéterminés peuvent provenir de municipalités ou des élites (A645, 680, 724, 742, 766, 789, 795, 844, 968, 1242, 1312, 1369, 1473).

⁴ C'est le pourcentage provincial le plus élevé. Il peut s'expliquer par le fait qu'en Afrique « les notables municipaux constituent un groupe plus nombreux que dans beaucoup de provinces européennes » (Lassère 2015, 257).

occupent une part non négligeable. Dans les colonies on repère, grâce à leur gentilice (supra), nombre de descendants d'Italiens issus de la colonisation marienne (dont bien des Etrusques), sittienne, césarienne ou augustéenne. Ils paraissent former le gros des effectifs de nos notables. Mais il convient de souligner que si certains descendent réellement de colons républicains ou augustéens, nombre de ces derniers ont transmis leur gentilice à des clients africains¹, qu'ils ont contribué à romaniser et à qui ils ont pu transmettre un attachement pour le culte de l'empereur - à qui ils devaient leur installation - et peut-être la pratique de l'augustalisation. Dans le municiple césarien de Mustis, bien des *Iulii* sont les descendants, aux II^e et III^e s., des vétérans d'Octavien ; certains se maintiennent encore au sommet de la société sous Sévère Alexandre ! Nombreux sont les compagnons de *Sittius* qui dominent la Confédération Cirtéenne ou qui ont essaimé pour s'installer dans d'autres villes tels ces premiers colons de Cuicul qui sont d'origine cirtéenne. On peut penser que, pour ces descendants d'Italiens l'augustalisation était comme un réflexe.

D'autres notables sont issus d'une autre province (ou ville) africaine² ou d'une région extérieure à l'Afrique³ : ainsi *T. Flavius Quir. Breucus*, vétéran d'origine pannonienne après 26 ans de service dans l'*ala I Pannonicorum*, est un des premiers colons de la déduction nervienne de Cuicul où il est flamine perpétuel (A1255). Les descendants de vétérans, dont beaucoup étaient originaires d'une autre province, devaient représenter une proportion importante des notables, notamment de la Numidie militaire⁴. Ainsi les *Publicii Veranus* et *Candidus*, flamines perpétuels de Timgad en 169 (A1343), ont pour grand-père un *Ilvir* et *quinquennalis*, vétéran de la déduction trajanienne.

D'autres viennent d'Orient comme ce *Diadumenus* membre de la *curia Hadriana veteranorum* de Lambèse (A1434), ou ce ressortissant d'Antioche dans la même curie (A1397). Et, alors que l'Orient a modérément accueilli l'augustalisation, ces Orientaux ont

¹ A18, 406, 52, 79 (chevalier), 81, 88, 132, 344, 345, 346, 352, 353, 369, 371, 373, 375, 376, 384, 392, 423, 585, 630, 632 (chevalier), 649, 686 (*Marianus*), 690, 694, 701/702, 703, 704, 708, 709, 712, 714, 717, 726 (chevalier), 731, 751, 754, 845, 851, 832, 870, 905, 889, 897, 903, 919, 920, 921, 1129, 1130, 1140, 1141, 1081; premiers colons de Cuicul d'origine cirtéenne : 1241, 1245, 1246, 1247, 1248, 1251, 1252, 1255 & 1257 (origine Pannonienne), 1232 & 1233, 1235, 1237, 1239, 1284 ; d'origine cirtéenne encore : 1309, 1323. Nombre d'indigènes de la Confédération cirtéenne ont été très tôt naturalisés. On peut les appréhender grâce à l'onomastique : les porteurs de *duo* ou *tria nomina* à *cognomina* indigènes ou latins régionaux sont probablement des Africains romanisés ou des descendants d'Italiens « africanisés » (par le biais de mariages mixtes notamment ; supra p. 557-560 et Tab.6b, Ann. III).

² Immigrés du Haut Empire : A423, 965 (*Thuggensis*, à Madaure), Cirtéens ou Carthaginois installés à Cuicul (issus de la Confédération cirtéenne: A1245-1248, 1251-1252, de Carthage : A1264). Soldats ou vétérans de Lambèse originaires de Calama (A1409), de Banasa (A1416).

³ Italie : A132 (Praeneste), A1377 (*incola* d'Orta et Faleris installé à Verecunda), Pannonie : A1255 (auxiliaire pannonien, breuque, naturalisé sous les Flaviens).

⁴ A 701, 702, 703 (au sommet encore en 222-35), 704, 754, 755, 765 ?, 781, 990, 998 ?, 1280, 1336/37, 1343, 1346, 1375, 1377.

adopté cette modalité locale d'expression du culte impérial ; ce qui montre que l'étranger qui veut s'intégrer adopte les pratiques de son lieu d'installation.

Mais l'aristocratie indigène, encore pérégrine ou romanisée, repérable par la mention de la filiation indigène, qui tient sa place parmi les classes dirigeantes, n'est pas étrangère à l'augustalisation¹ et ceci à une date ancienne. Ce sont des pérégrins (sufètes..) dirigeants de cités pérégrines. Ce sont de plus en plus les descendants d'aristocrates puniques ou numides, naturalisés *viritim* par des empereurs ou des gouverneurs² ou à la suite de l'intervention de notables d'un *pagus C.R.* voisin dont ils prennent le nom³. Dans ces « communes doubles » certains sont passés de la *civitas* au *pagus* et finissent par atteindre les sommets de la hiérarchie. Ainsi les *Gabinii* et les *Marcii* de Thugga sont devenus citoyens romains soit probablement par l'entremise de citoyens romains du *pagus (Gabinii)*, soit par l'intermédiaire d'un gouverneur (*Marcii*, de *Q. Marcius Barea*, gouverneur de 41 à 43, dont ils portent le prénom) et agissent en magnats sur plusieurs générations⁴ : patrons du *pagus* et de la *civitas*, ils revêtent des honneurs à Carthage. D'autres ont acquis la citoyenneté *per honorem*⁵. Mais quelle que soit leur origine, - et il est quasiment impossible de la déterminer précisément dans ce « melting-pot » africain⁶ - ces individus appartiennent à une élite qui adopte les mêmes valeurs de la culture romaine, les mêmes comportements et il n'est pas étonnant que, dans le creuset de la ville, tous aient pu adopter l'augustalisation, les élites africaines se mettant en cela à l'école des élites d'origine romaine.

Ce qui est frappant dans ces familles de l'élite, c'est souvent leur ancienneté perceptible dans les filiations⁷, la solidité des alliances familiales¹ qui font leur force et

¹ Pérégrins et Citoyens romains avec filiation indigène : infra note 7.

² Notables africains naturalisés *viritim* ou leurs descendants: A12, 19/20, 28, 77 (chevalier), 89 (chevalier), 690, 708, 1002, 1092, 1095, 1103, 1105, 1110, 1112, 1081, 1311/12 (vétérans ?), 1357, 1359 (vétérans ?),

³ par l'entremise d'un citoyen romain, p. ex. : A340, 381, 1009.

⁴ A710, *Gabinii* (A627, 627B, 641, 671) et *Marcii* (633, 654) de Thugga; *Nicii* et *Nicanii* de Calama (A917, 923).

⁵ *per honorem* : p. ex. : A345, 351, 354, 355, 362, 1097.

⁶ Lassère 2015, 246.

⁷ La mention de la filiation (surtout si elle remonte à plusieurs générations) est une façon de mettre en valeur l'ancienneté de la noblesse municipale.

- Filiation pérégrine des pérégrins (souligné : double idionyme) : A15, 1, 2, 35, 367, 382, 385, 387, 389, 390, 394, 399, 427, 421, 465, 472, 473, 522, 527, 528, 546, 582, 597, 598, 599, 603, 636, 817, 819, 842, 943,

- Filiation pérégrine des néocitoyens : A19, 28, 45, 39, 340, 344, 349, 350, 352, 354, 355, 433, 550, 554, 584, 587, 639, 833, 937, 1152, 1574, 1605.

- Filiation romaine des citoyens romains : A11, 18, 49, 61, 77, 81, 128, 369, 375, 376, 422, 435, 439, 560, 633, 658, 686, 690, 694, 701, 702, 703, 704, 708, 711, 712, 713, 714, 717, 748, 763, 775, 781, 783, 786, 792, 793, 798, 810, 812, 816, 833, 835, 845, 884, 885, 886, 899, 900, 901, 902, 904, 917, 919, 923, 950, 954, 957, 988, 996, 1000, 1005, 1010, 1011, 1074, 1079, 1081, 1090, 1092, 1097, 1099, 1104, 1105, 1108, 1110, 1112, 1122, 1123, 1124, 1153, 1154, 1155, 1159, 1165, 1200, 1202, 1213, 1224, 1236, 1237, 1240, 1245, 1247, 1248, 1251, 1256, 1258, 1262, 1263, 1264, 1302, 1303/4, 1306, 1339, 1341, 1343, 1344, 1366, 1367, 1370, 1375, 1377, 1378, 1397, 1409, 1416, 1423, 1442, 1444, 1445, 1454, 1498, 1523, 1538, 1541, 1542, 1556, 1564.

garantissent leur pérennité au sommet de la cité². Ces alliances matrimoniales apparaissent clairement quand les deux époux participent au même acte religieux³ mais sont également décelables dans la polyonymie⁴, les *cognomina* en *-ianus* tirés de gentilices⁵ ; et l'on peut constater qu'elles associent élites d'origine indigène et romaine⁶.

c) Position économique

Riche de terroirs fertiles et de traditions agricoles préromaines⁷, l'Afrique, « tout entière à Cérès » (Pline *HN*, 15,8) devient très tôt le « grenier de Rome » (Flavius Josèphe *Bel. Iud.* II, 16, 4)⁸. Mais la forte croissance démographique fut un facteur essentiel de la croissance agricole de l'Afrique⁹. Toujours grande productrice de céréales¹⁰ elle s'oriente vers des productions spéculatives (viticulture et surtout oléiculture) plus rentables¹¹, favorisées par les Flaviens¹² et surtout Hadrien et développées grâce au colonat¹³. Grands

¹ Sur l'importance des alliances familiales multiples dans les *gentes* de l'élite dans le but de rester au sein du groupe dominant de la cité, voir récemment Lefebvre 2012.

² Ainsi *C. Servilius Maurinus* (Not., Ann.III) flamme perpétuel, donateur du temple de Mercure de Gigthis au début du III^e s est l'époux d'une flamme perpétuelle, le fils d'un édile et flamme perpétuel et le petit-fils d'un duumvir et flamme perpétuel attesté en 166 (*C.* 8, 2237, 2238, 22695-22697, 22700, 22710, 22739, 22740). En reconnaissance les *Gigthisenses* élevèrent une statue de lui et de son épouse de part et d'autre de l'entrée sous le portique ouest du forum. A Gigthis encore la dynastie des *Ummidii* est consolidée par le don du temple de Concorde Panthée Auguste que fait *M. Ummidius quir. Sedatus*, ce qui lui vaut de la part de la cité le titre d'*ornator patriae* et une statue. Son évergétisme bénéficiera à son fils décurion et à ses petits-fils (*C.* 8, 22693, 22743 ; 11042-11044; stemma in *CILPB* 3).

³ Mention des deux époux issus de grandes familles de l'élite : A 19, 145, 393, 419, 643, 660, 694, 754, 755, 801, 959, 978, 994, 1081, 1246, 1454, 1472, 1513, 1538, 1570.

⁴ Double gentilice : A60, 62, 346, 358, 437, 438, 620, 922, 937, 1241, 1472, 1552 ; *cognomen* double (triple): 63, 69, 77, 80, 435, 491, 493, 541, 552, 553, 562, 567, 627, 630, 686, 708, 763, 765, 826, 827, 864, 886, 950, 971 & 978, 1005, 1245, 1199, 1200.

⁵ Ils se réfèrent au gentilice de la mère ou à celui de l'individu avant son adoption : A 29, 50, 69, 73 ?, 77, 102, 116, 123, 174, 185, 381, 405, 435, 630, 686, 708, 714, 726, 751, 753, 763, 899, 917, 978, 1237, 1344, 1444. Dans les petites cités les décurions ne sont pas toujours assez fortunés pour faire preuve de générosité civique et d'une façon générale, il est plus glorieux d'afficher la gestion de magistratures prestigieuses que la simple intégration dans l'*ordo*.

⁶ Par ex. : *L. Nonius Rogatianus Honoratianus* de Mustis (A708) est issu d'une famille d'Africains, naturalisée par le proconsul *L. Nonius Asprenas* sous César. Son épouse *Orfia M f Fortunata* descend de colons mariens de Sentinum (Lassère 1977, 125).

⁷ Dernièrement Callegarin 2005, 174-175.

⁸ La Tripolitaine exportait peut-être déjà au I^{er} s. un million de litres d'huile par an vers Rome (Mattingly 1995, 153-155) (et peut-être aussi du vin et des conserves de poisson). Sur les campagnes africaines voir aussi Leveau 1993.

⁹ Lassère 2015, 200 ; la population serait passée de 3,5 millions au I^{er} s. à 6,5 au III^e s., les 3/4 étant des ruraux (*id.* 255-257).

¹⁰ Les Romains organisèrent l'intensification de cette production en Proconsulaire (centuriations, *villae*) dès 146 a.C. (Callegarin 2005, 175-176).

¹¹ Callegarin 2005, 178-181.

¹² C'est alors que l'économie africaine connaît une impulsion notable (Lassère 2015, 199).

¹³ Les *Leges Manciana, Hadriana*... autorisaient la mise en valeur par quiconque des terres incultes, avec une garantie et plus tard un bail emphytéotique aboutissant à une *possessio* de fait. Les centuriations sont attestées depuis la République.

domaines impériaux¹ et privés², petite et moyenne propriété ou exploitation³ participent à cette prospérité agricole⁴ dont une large part alimente l'exportation vers Rome⁵, dans le cadre de l'Annone⁶. Les fabriques de *salsamenta*, succédant aux installations puniques, celles d'amphores pour leur commercialisation⁷ continuent à prospérer dans le « Cercle du Déroit de Gibraltar » et en Byzacène⁸. « Colonie d'exploitation », l'Afrique devient alors une province comme les autres concurrençant même les produits espagnols au moment où les Africains s'affirment à la Cour et où les Sévères accèdent au pouvoir. Et comment les Africains n'auraient-ils pas associé naturellement l'empereur, responsable d'une législation bénéfique, aux dieux agraires en les qualifiant d'Augustes ?

Les notables adeptes de l'augustalisation doivent être comptés au nombre des grands propriétaires fonciers⁹. Nos textes permettent de les repérer, indirectement le plus souvent¹⁰ et leur évergétisme somptueux suggère d'amples revenus tirés de la culture et de

¹ Par exemple en Numidie où ils ont pu servir de réserves pour des opérations de colonisation (Jacques 1992b)

² Il est reconnu que l'Afrique avait davantage de grands domaines que les autres provinces occidentales mais ils avaient une structure complexe : s'y cotoyaient le grand propriétaire, représenté par un *vilicus* ou un *procurator* qui gérait la réserve du maître, le *conductor* prenant à ferme une partie des terres, les *coloni* sous le régime des *leges Manciana* et *Hadriana* ... Les grands domaines, aux statuts divers (propriétés privées, possessions), laissent ainsi subsister la petite et moyenne propriété/exploitation. Sur la définition de ces grands domaines africains, Peyras 1999.

³ Des *possessores* sont installés sur des domaines impériaux : p. ex. des vétérans près de Lambèse, au nord de l'Aurès (Pavis 1962).

⁴ Le commerce intérieur avec ses centres de collecte et de redistribution situés aux points névralgiques des voies de communication se développe.

⁵ Les ports principaux sont Lepcis Magna et les ports syrtiques, Hadrumète, Carthage, Hippo Diarrhytus, Thabraca, Hippone, Rusicade, Caesarea, Saldæ. Stone 2014, souligne l'importance des structures portuaires artificielles, repérables dans 29 et peut-être 45 sites d'Afrique du Nord, structures dont la construction est à mettre en rapport avec l'exportation croissante des denrées alimentaires (blé, vin, huile, *salsamenta*).

⁶ De vastes greniers destinés à centraliser les blés de l'Annone, probablement, ont été repérés en Numidie, en Maurétanie (Papi, Martorella 2007).

⁷ Callegarin 2005, 180-185. L'exportation connue à l'époque flavienne, s'amplifie à partir du II^e s. (associée à la céramique sigillée et culinaire). L'exportation des *salsamenta* de Tingitane semble passer par l'intermédiaire de Gadès où existaient des *S(ocii) C(etarii) G(aditani)*.

⁸ Callegarin 2005, 176-178.

⁹ Les domaines fonciers procurent de grandes quantités de céréales qui alimentent le marché local et l'Annone. Certains propriétaires peuvent aider les communautés lors des crises de subsistances en vendant du blé à prix réduit (tel *Calpurnius Faustus* à Dougga, Khanoussi, Maurin 2000a, n°74 ; Aounallah, Ben Abdallah 1997, 77-96). En Afrique les propriétaires résidaient principalement en ville (il y a peu de *villae* rurales luxueuses mais surtout des *villae rusticae*), ce qui peut expliquer la rareté des attestations épigraphiques dans les campagnes.

¹⁰ La propriété est parfois mentionnée : A802 (*[in] pr(a)ed(iis) sui[s]*), 1202 (...*fundi Seneciosi* : procurateur ou le propriétaire lui-même ?) ; 1255 (le flamme perpétuel de Cuicul, *T. Flavius Breucus*, était vétéran *acceptarius*), 948 (*in foro iuris peritus agricola bonus*). Sont probablement propriétaires terriens ceux dont on repère la présence ou celle de la famille (dédicace, épitaphe) ou l'action évergétique (construction ou embellissement de sanctuaire) dans un *vicus*, un *pagus*, l'*ager* d'une cité : A69, 71 (M'charek 2006a), 183, 299 (*Caelestis Graniana*), 373, 376, 378, 391, 726; A632, 714, 748 (*Postumii* d'Ammaedara), 775, 798, 799, 889, 1155, 1166, 845, 1206, 1159, 1116, 1371, 1513 (ou *possessor*); 1118 (*eq rom* à Sakrania ; Mercure Aug.), 1119 (sénateur créant *vicus & nundinae*), 1122 (avec une *memoria* dans un domaine proche de Sigus), 1130. Parfois, dans des cités dépourvues de grandes possibilités commerciales et de mines, on peut supposer que les notables n'avaient d'autres ressources que les céréales, alimentant surtout le marché local (revigoré avec l'afflux de militaires dans le second quart du III^e s), une partie seulement étant livrée à l'Annone (alimentée principalement par les domaines impériaux) : c'est le cas de Sétif (avec un peu de vigne et de céramique fine ; Fentress 1991).

l'exportation du blé¹, de cultures spéculatives comme celle de l'olivier². A Thuburnica (A902, 904, sous les Julio-claudiens probablement), à l'occasion de la dédicace de statues de Mars et Vénus (*[Ven]eriae [deae]*) Augustes – divinités julio-claudiennes –, le flamine *Q. Furfanius Q. f. Lem. Martialis*, fils d'un flamine perpétuel³, descendant d'un colon marien originaire de Bologne, offre, entre autres évergésies, une distribution de froment - *trit(ici) mo(dios) X m(ilia)* – certainement bien venue dans les couches populaires, souvent à la limite de la disette, peut-être à l'occasion d'une crise de subsistances. Ce don est un indice des propriétés céréalières de *Martialis*. Un texte exceptionnel nous fait connaître *Phosphorus*, père (?) ou prédécesseur⁴ de deux sénateurs, les *Antistii*, et propriétaire de plusieurs *fundi* dans la région de Thibilis⁵. Par une inscription de l'Hr Oued Kherouf (A1119) nous apprenons que, vers 145, ce grand propriétaire foncier aménage totalement un *vicus* rural (dominant un territoire de 44 km²): un vaste espace, clos d'une enceinte munie de 4 portes, avec des édifices publics et une place portiquée où pourront se tenir les *nundinae* régulières et en son centre un temple précédé d'un pronaos⁶. Tout est fait pour offrir des installations pratiques et confortables rappelant le paysage urbain aux *coloni* ses clients et aux marchands forains, qui par leurs redevances contribuent à sa fortune. Or le temple est dédié à *Caelestis Augusta*, à la fois déesse de la fécondité et de l'agriculture, déesse protectrice, à laquelle d'autres protecteurs sont indirectement associés. Ce sont l'empereur, intéressé par ces *nundinae* qu'il a autorisées car elles rapportent des taxes et permettent le contrôle des populations nomades⁷ qui les fréquentent et *Phosphorus*, garants des contrats des *coloni* et de pratiques commerciales honnêtes sur le champ de foire. Le titre Auguste y trouve sa justification.

Des notables semblent aussi engagés dans des affaires commerciales⁸. Certains pouvaient être naviculaires. Ceux-ci étaient nombreux dans certains ports comme le montrent

L'évergésie d'un édile de Cirta en faveur d'un collègue d'agriculteurs de Celtianis (*cultores Dianae et Mercuri*) peut se comprendre si l'édile possédait un *fundus* dans ce Castellum (A1010).

¹ Ce qui pourrait expliquer la dédicace d'un pontife de Cuicul à *Annona Augusta* (A1237).

² C'est probablement le cas de la donatrice d'un temple à Lepcis Magna, *Calpurnia Honesta* (A12) dont on retrouve les initiales sur des tessons de Tripolitaine III (marque *O(fficina) C(alpurniae) HO(nestae)*; Mattingly 1995, 154). L'évergétisme particulièrement somptuaire de certaines familles suggère une source de revenus particulièrement profitable, sans doute l'huile (A1, 2, 11). Il est possible que la production et le commerce de l'huile transparaissent également dans le culte du Mercure africain (A18, 20; A1090 (relief de Mercure chèvrepied)).

³ C. 8, 25743.

⁴ Desanges 1989, 290-291. Était-il lui-même sénateur? Corbier 1982, 769-770) n'en fait pas état dans son étude des sénateurs.

⁵ Par ex. le *saltus Poctanensis P(h)osporianus* (Desanges 1989, 283-286).

⁶ *aedem a solo cum pronaos et columnis et sedibus...exstruxit...item vicum qui subiacet huic templo longum (dupondiis) CCCL cum aedificiis omnibus et columnis et porticibus et arcus IIII idem fecit et nundinas instituit qui vicus nomine ipsius appellatur* (ILAlg II, 6225).

⁷ Le marché est créé à la limite de la propriété à proximité du territoire des *Nicibes*, nomades transhumants (Chaouali 2002-2003).

⁸ Par ex. : A1002, 1264.

les inscriptions de la place des Corporations à Ostie¹. Ainsi en est-il de *Sex. Horatius Felix*, donateur d'un temple à Bellone Auguste dans le port important de Rusicade (A1000). Il semble en effet que des affranchis et des *augustales* de cette famille soient attestés à Ostie² dont les relations maritimes avec Rusicade sont avérées. Il est donc possible que la famille ait été à la tête d'un réseau commercial destiné à l'approvisionnement de Rome. D'aucuns pouvaient même résider dans des cités de l'intérieur. Un chevalier de Sufetula ... *Aufidius Domitianus* pourrait être un de ceux-là³. En effet il honore à une époque inconnue (probablement le II^e s.) curieusement [*Neptunus*] *Rex Pelagius Aug.* (A123), dont le caractère marin est nettement affirmé dans une région de l'intérieur où l'on a coutume de vénérer le Neptune africain, dieu des sources et de la fécondité agricole. La famille de ce chevalier dont les alliances familiales sont soulignées par le *cognomen Domitianus*⁴ sera liée au III^e s. à celle du *flamen perpetuus Caecilius Donatus Aufidianus* (C. 8, 11340). Il est possible que, grand propriétaire terrien, il ait participé d'une façon ou d'une autre au transport du blé – le sien et celui des familles alliées – vers l'Italie. On peut supposer aussi que la présence de notables dans des cités différentes est justifiée par l'organisation d'échanges commerciaux entre ces villes : ainsi *L. Cosinius L. f. Arn. Primus* (Not. Ann. III), venu de Carthage à Cuicul, où il consacra le fameux « marché de *Cosinius* » à Mercure Auguste, a parcouru le cursus municipal dans les deux cités. De même, à Cuicul également, *C. Iulius Crescens*, originaire de Cirta, entretient, lui et ses descendants, des liens étroits avec sa cité d'origine – des magistratures sont gérées par la famille dans les deux cités – reposant certainement sur des intérêts économiques que l'on imagine commerciaux. Enfin *P. Iulius Liberalis* (Not. Ann. III), descendant d'un colon trajanien de Timgad, où il effectue sa carrière municipale est devenu *flamen* de Thysdrus, pour pouvoir être élu *sacerdotalis Provinciae Africae* (A1336 ; supra). Mais on ne peut s'empêcher de penser que le choix de Thysdrus ait reposé sur l'existence de relations étroites (commerciales ?) entretenues par *Liberalis* entre cette dernière

¹ Des *corpora* de naviculaires africains y sont d'autre part attestés épigraphiquement. Ils avaient des relations étroites avec les naviculaires sardes si bien qu'un « triangle commercial » Afrique-Sardaigne-Ostie pouvait exister. Des mosaïques marines ou des fresques (avec représentation de navires) de Sousse, Syllectum, Themetra, Lepcis Magna, Althiburos peuvent attester de ces activités des notables (Lieta de Saliro 1992, 412-428).

² C. 14, 367 en 182.

³ Les *Aufidii* sont particulièrement liés à la terre en Afrique et certains ont été naviculaires comme l'a été probablement au milieu du II^e s. *P. Aufidius Fortis*, décurion d'Hippone et président du *corpus mercatorum frumentariorum* d'Ostie, patron des *mensores* et des *urinatores* et honoré par les naviculaires d'Afrique et de Sardaigne (Mathieu 1999; Rougé 1966, 173, 308). Les *Aufidii* possédaient d'immenses propriétés dans la région d'Hippone – le *fundus Aufidianus* leur doit son nom – et leurs affranchis étaient également présents à Ostie. L'*Aufidius* de Sufetula appartenait-il à une branche lointaine de la même famille? Son *cognomen Domitianus* est le gentilice d'une famille de notables de Sufetula (C. 8, 23227 ; II^e s.).

⁴ Une probable notable de Sufetula est attestée sur une épitaphe du II^e s. (C. 8, 23227).

et Timgad. Enfin le *cognomen* d'un flamine de Sigus, *P. Sittius P. f. Quir. Conductor*, peut renvoyer à l'adjudication d'une ferme publique (A1128)¹.

2 - En Hispanie²

a) *Composition sociale* (Tab.8 &12, Ann. III)

La communauté en tant que collectivité n'est guère représentée (*Respublica, colonia ...*) : on retiendra 6 cas³ seulement de dédicaces directes (2,91 %). Une dédicace de Barbesula à Junon Auguste en l'honneur de la flaminique *Alfia Domitia Severina* a été décrétée par le *splendidissimus ordo* mais la réalisation a été assumée par la famille de la prêtresse dont le chef était le riche négociant et *diffusor olearius* *C. Iulius Alfius Theseus* (H79). Cet honneur rendu à la prêtresse déguisé en hommage à la déesse est un acte de culte public, malgré son financement privé, les *Iulii Alfii* étant coauteurs avec l'*ordo* de la dédicace. Il est donc hautement probable que l'*ordo* ait décidé d'attribuer le titre d'Auguste à la déesse, elle-même choisie peut-être par la famille de la flaminique. Mais des témoignages indirects pourraient augmenter ce chiffre. Le temple de Mars Auguste d'Emerita (H17), restauré par un gouverneur en 262-282, est probablement une ancienne fondation municipale (supra p. 318, 591). Peut-on en dire autant du temple de Minerve Auguste restauré par *Q. Attius Messor* à Tarraco (H182)⁴. Il est également possible que, dans le monument offert par *Sulpicia Procula* à Diane Auguste dans un temple du centre de Cordoue, la donatrice ait repris la dénomination officielle de la déesse titulaire de l'édifice. Quant aux desservants de certains cultes, ils révèlent que des divinités augustes ont été installées officiellement dans le culte public des cités : *Concordia Augusta* (attestée par les hommages reçus par deux de ses flaminiques perpétuelles à Tarraco ; H177, 178), les Lares Augustes attestés par leurs *magistri* (Italica, Singilia Barba, Sacili Martiales, Cordoue, Segobriga; H51, 52, 95, 123,127-129), qui sont désignés non comme des *magistri vicorum* mais comme des *magistri C(oloniae...)*. On note

¹ Notons aussi le cas de ce *canistrarius Thugg(ensis)* installé à Madaure (A965).

² Dans les Îles méditerranéennes (tab. 2, Ann. III) une seule dédicace a été ordonnée par testament par un notable de Lilybée. Pourtant les municipalités ou les notables offrent nombre de dédicaces aux dieux mais ils ne jugent pas utile de leur attribuer le titre d'Auguste : A Apollon, Vénus et Vénus Erycine (2 cas), à *Concordia Agrigentorum*, au *Genius coloniae* (2 cas), à *Fortuna*, ... aux princes vivants (5 cas).

³ H69 n'a pas de dédicant. Comme il est offert à *Fortuna Aug.*, Génie du Municpe de Siarum, on peut supposer que ce dernier en était l'auteur.

⁴ Il est difficile de restituer la fin du texte dans lequel *Q. Attius Messor* nous apprend qu'il restaure *exhedram cum fronte templi Minervae Aug.... per tectores et pictores de suo refecit et c. d(edit)*. Faut-il compléter *C.* en *Collegiis, cultoribus, coloniae/is* ? Si la dernière hypothèse est juste, alors on peut envisager un temple public érigé jadis par la colonie à la déesse poliade républicaine. Cette hypothèse semble préférable à celle d'un don du sanctuaire à la *schola* des *teectores et pictores* qui auraient collaboré à la décoration de l'édifice (la déesse est honorée d'ailleurs par un *magister* de collège (RIT 41, II^e s.). Il pourrait en être de même pour la restauration d'un temple de Mars Auguste par des notables à Valentia. Mais l'inscription est très mutilée et sa restitution hypothétique (H168).

une *ministra Tutelae Augustae* à Ossigi Latonium (H115). Les dédicaces publiques pourraient donc dépasser les 2,91 % trouvés, chiffre sans doute très inférieur à la réalité. Nous pouvons en outre prendre en compte les émissions municipales qui en mettant en honneur des divinités augustes font certainement allusion à un culte municipal réel. Ainsi rappellerons-nous la présence, sous Tibère, d'*Aeternitas Augusta* à Emerita et à Tarraco¹, de *Providentia Augusta*² et de *Salus Augusta* à Emerita³, à Ilici et à Carthago Nova, de *Pietas Augusta* à Caesaraugusta⁴. Nous ne retiendrons ici que 5 attestations épigraphiques, en ayant à l'esprit que bien des monuments nous échappent. Cependant le gros des témoignages conservés vient de membres individuels des classes dirigeantes qui, détenant tous les pouvoirs municipaux, peuvent de ce fait décider du choix des dieux à honorer et de la manière de le faire.

Le seul individu proche de l'ordre équestre est *M. Fidius Fidi f. Quir. Macer* (H24, Not.App.III), qui, pérégrin, exerce trois fois la charge de *magister* dans la *civitas peregrina* de Capara en Lusitanie, puis assume par deux fois le duumvirat quand la cité devient un municipes flavien, ce qui lui valut la citoyenneté romaine. Membre d'une riche famille d'aristocrates indigènes qu'il honore magnifiquement en construisant un bel arc quadrifrons, avec leurs effigies sculptées, à l'entrée du forum, il doit être le personnage le plus en vue de sa cité. C'est probablement pour cette raison qu'il est remarqué et promu, comme *praefectus fabrum*, dans l'ordre équestre⁵. Mais il ne cherche pas à y poursuivre une carrière. Son parcours personnel d'une identité indigène à une identité romaine, illustré par la création d'un gentilice sur le nom pérégrin de son père, explique probablement qu'il ait tenu à vénérer sur le forum du nouveau municipes la vieille divinité tutélaire *Trebaruna*, à laquelle il attribuait aussi une nouvelle identité en la qualifiant d'Auguste. On peut envisager aussi que *C. Sevius Lupus architectus aeminiensis*, architecte du phare de la Corogne, ait été un ancien militaire ayant repris du service pour la construction de cet édifice et peut-être un chevalier d'Aeminium (H133 ; supra p. 591).

Nous pouvons remarquer que c'est le plus souvent, comme en Afrique, en tant que prêtres⁶ – du culte impérial principalement⁷ – que ces personnages pratiquent l'augustalisation

¹ *RPC Spain*, 71, 29, 47, 48, 219, 226.

² *RPC Spain*, 71, 39.

³ *RPC Spain*, 71, 38.

⁴ *RPC Spain*, 71, 344. Voir Étienne 1958/1974, 320-322.

⁵ Cette charge de « chef de cabinet » d'un magistrat, promagistrat ou général romain, se place en début de carrière équestre à partir des Flaviens et a souvent couronné la carrière municipale d'individus qui ne cherchèrent pas à poursuivre une carrière équestre (Des Bosc 2005, 203-204). Sur ce personnage : Gonzalez Herrero 2002.

⁶ Les prêtrises constituent un élément majeur de domination et de prestige, un élément de discrimination au sein même de l'élite (Delgado Delgado 2003, 223-239).

⁷ A la différence de l'Afrique où la part des *sacerdotes* de divinités l'emporte sur celle des flamines impériaux (supra).

(4 *sacerdotes*, 6 flamines ou flaminiques dont une flaminique provinciale¹, un augure, 3 pontifes, contre 11 magistrats). Ils se contentent le plus souvent de ne mentionner que cette prêtrise, couronnant sans doute une carrière municipale². Ainsi à Tucci *L. Lucretius Fulvianus* et son épouse *Lucretia Campana* qui honorent *Pietas Aug.* sont respectivement *flamen col(oniae/arum ?) immunium Provinciae Baeticae* (soit de plusieurs cités), *pontifex perpetuus Domus Aug.* et *flaminica perpetua Domus Aug.* (H111)³. Certains énumèrent une carrière municipale tel *A. Terentius A. f. Gal. Rusticus*, successivement édile, *Ilvir*, *pontifex* du municiple d'Isturgi (H118)⁴. Aucun décurion n'est attesté mais cette charge est rarement mentionnée en Hispanie⁵. Les *incerti* qui appartiennent à des familles décurionales semblent très nombreux (peut-être 32 cas⁶).

En revanche, peu de vétérans sont décelables. Il est presque certain que [*L. Antonius*] *Crescens* de Valentia soit à identifier avec [... *Cr*] *escens*, vétéran de la légion *XI Claudia Pia Fidelis* (H168) qui épousa *Virria Acte*, riche affranchie, désignée comme *femina optima*. Leur fils fut successivement édile, *Ilvir* et flamine au début du II^e s. et épousa la fille d'un édile. On voit bien ici que le vétéran a préféré bénéficier de son privilège d'exemption des charges municipales et en éviter les soucis. Mais cela ne l'empêche pas de financer la restauration d'un temple, évergésie qui a pu aider son fils à s'intégrer pleinement aux élites de la colonie. On peut envisager, sous toutes réserves, un autre vétéran, *C. Valerius Felix* qui honore *Victoria Augusta* à Carthago Nova (H164)⁷.

Parmi les *incerti* (54,87 % des élites municipales) se dissimulent probablement des membres de familles décurionales identifiés par la prosopographie⁸ ou l'évergétisme et

¹ En revanche aucun prêtre provincial n'a dédié aux divinités augustes. Le flaminat provincial était le couronnement d'un *curus* municipal en Bétique (Panzram 2003).

² H 81, 83, 109, 111, 141.

³ Sur la coexistence des titres de *Flamen* et de *Pontifex*, propre à la Bétique, Etienne 1958/1974, 231-234. Le *Pontifex* est l'autorité religieuse supérieure des cités. Devant la nouveauté du culte impérial, c'est lui qui en fut chargé en Bétique (*pontifex Divi Aug...*) en attendant qu'il soit confié de façon plus hétérodoxe à des *flamines Augusti* à partir de Tibère (Canto 1981, 143-153). Delgado Delgado 2003, 223-239, 1998, pense que le pontificat impérial, revêtu après l'édilité et le duumvirat, se maintint après l'apparition des *flamines Augusti* (aussi Etienne 1958/1976, 231-234). Pour marquer la supériorité du pontificat (de type républicain), il obtint la perpétuité alors que les deux autres prêtrises étaient annuelles.

⁴ Mais aussi H 49, 116.

⁵ Alfoldy 2003, 168.

⁶ Membres de familles décurionales probables notamment: H 4, 25, 26, 16, 22, 40, 44, 61, 62, 63, 78, 79, 85, 86, 87, 108, 96, 92, 93, 99, 100, 124, 143, 159, 165, 179, 197.

⁷ Abascal Palazon 1997, 39. Et peut-être *Pleveius Fronto* à La Isla en raison de son culte à Mithra, dont les adeptes sont principalement des soldats (H138).

⁸ Ainsi *L. Valerius Vegetinus* de Capara, auteur d'une dédicace à *IOM Aug.* sur le forum de la cité au II^e s. semble lié aux *Valerii* qui appartiennent à l'élite de la cité (H22). *L. Quintius Rufus*, donateur de la base d'Hercule Auguste du sanctuaire des Terrasses à Munigua (H41) doit être rattaché aux *Quintii* donateurs du forum, à *Quintia Flaccina* qui, fin II^e s., fut flaminique provinciale. *Fabia Fabiana* (H78), *Q. Fabius Fabullus* (H92) appartiennent à la puissante *gens* qui fournit tant de magistrats dans le sud de la Bétique... Mais trancher entre une appartenance à l'élite ou à une classe moyenne supérieure est parfois difficile.

parmi ceux-ci des individus qui ont connu une ascension récente. Si la promotion sociale apparaît aux historiens comme limitée¹, si les notables, groupe assez fermé, ne facilitent pas l'ascension de leurs affranchis dont ils se méfient d'une façon générale et qu'ils ne fréquentent pas², un certain renouvellement des élites est cependant avéré, même s'il est limité et progressif³. Sept individus (3 dédicaces) paraissent en effet issus d'un milieu modeste, peut-être servile et ont réussi, par chance, par habileté, à fonder une famille localement puissante, souvent liée à d'anciennes *gentes* locales. Ainsi *Q. Aelius Vernachus* est-il probablement l'affranchi et héritier des *Aelii* et des *Quintii* importantes *gentes* de Munigua (H38, Not. App.III)⁴. Le cas le plus représentatif est celui du *diffusor* et/ou *negotiator olearius C. Iulius Alfius Theseus*, affranchi ou fils d'affranchi (H79 Not. App.III). Enrichis dans les affaires au service de grandes *gentes* locales, ils peuvent atteindre le cens municipal sans vouloir entrer dans l'*ordo*. Ou bien ils entrent dans l'*ordo*, au moins dans des municipes moyens comme Barbesula pour *Theseus*, mais ne gèrent pas, eux-mêmes, de charges municipales, dont ils sont peut-être dispensés par leur activité au service de l'annone⁵. Ils se font pardonner cette abstention par de riches dons ou en préparant l'entrée de leurs enfants dans les magistratures et prêtrises de la cité⁶, comme c'est le cas pour la fille de *Theseus*, flaminique municipale.

Les élites municipales sûrement identifiées représentent 17,96 % des dédicants des dieux augustes. Les *incerti* membres probables de familles décurionales seraient 16,02 % et les *incerti* évergètes plus indéterminés (dont on ne peut exclure l'appartenance de certains aux catégories intermédiaires), 5,82 %. La part des élites municipales s'établirait à 39,8 % en tenant compte des *incerti* ; elles semblent donc constituer l'essentiel des donateurs aux dieux augustes en Hispanie.

b) Origines et liens familiaux

¹ Jacques 1984.

² Fabre 1976, 431. Andreau 1992, 219-246, Jacques 1990, 339-340, Veyne 1961.

³ Voir Dardaine et Demougin 2001 ; Demougin 1994, 35, 365, 373, 376? a montré que l'intégration à l'aristocratie municipale est lente et ne concerne que la deuxième ou troisième génération d'affranchis.

⁴ On peut aussi penser à *M. Annius Celtitanus* et à sa famille (H44 et infra p. 616).

⁵ Infra p. 615. D'autant plus que leur présence à Rome était nécessaire. On relève douze cas sur 18, ce qui prouve leur implication dans des affaires qui les absorbent trop pour gérer une fonction. Ainsi un sceau de bronze de 156 p.C. au nom de *C. Iulius Alfius* a été retrouvé à Rome (C. 15, 3883 ; Chic Garcia 2006, 289) prouve de longs séjours dans la capitale. Voir aussi Haley 2003, 115-116. Ou bien s'agit-il d'affranchis dont c'est le seul moyen de voir leur nom figurer au forum et préparant la promotion de leurs fils?

⁶ Melchor Gil 2001, 163.

Au sein des élites pratiquant l'augustalisation on peut relever quelques descendants de colons italiens¹. Mais les plus nombreux doivent avoir une origine indigène. Certains appartiennent à des familles anciennes d'aristocrates (tribus *Galeria* et *Sergia*² ; *nomina* rares remontant à des colons républicains³), détentrices de la citoyenneté avant la promotion municipale de leur cité (en tant que colons italiens ou indigènes naturalisés *viritim*). L'exemple des *Aemilii* d'Aeso est intéressant. Cette famille aristocratique celtibère qui reçut probablement le droit de cité d'un gouverneur républicain appartient à l'élite dirigeante la plus ancienne, disposant d'un vaste réseau d'alliances, lorsque le *duumvir* *L. Aemilius Maternus* honore *Luna Augusta* ; mais elle accroît son influence lorsque deux des fils de *Maternus*, sans doute par la faveur de *L. Minicius Felix*, ami de Trajan, se couvrent de gloire et de décorations comme centurions dans les guerres daciques, ce qui leur ouvre les portes de l'ordre équestre. C'est probablement cette accélération dans l'ascension de la famille qui vaut à *Aemilia Paterna* fille d'un des nouveaux chevaliers *L. Aemilius Paternus*, d'être élue flaminique municipale puis provinciale : cette situation dut l'inciter à vénérer la Victoire Auguste à Aeso (H201 ; Not. App.III). D'autres notables, affichant parfois l'appartenance à la tribu *Quirina*, sont les descendants de pérégrins promus par la gestion de magistratures dans les cités latines⁴ ; citons comme exemple l'édile *M. Aelius M. f. Niger* (H107) qui dédie « à l'Apollon Auguste du municpe » flavien de Nescania, en rappelant le bienfait de Vespasien grâce auquel il a pu devenir citoyen *per honorem*.

Certains ont une origine étrangère à la province mais se sont bien intégrés dans leur cité d'adoption⁵ ; d'autres enfin peuvent avoir une origine servile (et parfois étrangère) mais avoir été adoptés par un notable dont la famille était en voie d'extinction⁶. Nous trouvons dans ce milieu ces dynasties observées ailleurs par F. Jacques⁷ et que l'on peut suivre des Flaviens, parfois d'Auguste à la fin du II^e siècle, tels les *Quintii* ou les *Aelii* de Munigua, les *Fabii Fabiani* du Sud⁸. Ces *gentes* importantes sans avoir la puissance de familles sénatoriales ou équestres ont pris un soin extrême à construire des stratégies matrimoniales débouchant sur des alliances avec d'autres familles de notables de la même cité ou de cités voisines. Ces

¹ H41, 58, 121, 124, 179. Bien que l'émigration ait pu s'accélérer à l'époque des guerres civiles, sous César et Auguste, elle ne revêtit jamais un caractère massif ; en revanche l'émigration « intrahispanique » prit de l'ampleur sous l'Empire (Le Roux 1995).

² Sept cas : H49, 92, 100, 118, 116 ; les *Aemilii* d'Aeso appartiennent à la *Galeria* (H200, 201, cf. IRC 5, 68).

³ H58, 121 ?

⁴ H24, 41 (&76), 85 (& 86), 96, 94, 197.

⁵ La flaminique d'Italica, *Vibia Modesta, oriunda Mauretania* (H57). La prêtresse d'Ilipa *Agria Ianuaria*, originaire de Lusitanie (? ; H48). L'*Isiaca Flaminia Pale* à Igabrum (H108) venue de Tarraconaise (?).

⁶ A Munigua *Q. Aelius Vernachus amicus et heres* de la flaminique municipale *Quintia Flaccina* devait être l'affranchi de son mari, un *Aelius*, que ce dernier avait adopté faute d'enfant pour hériter (H38) et aussi H79.

⁷ Jacques 1984, 553.

⁸ Certaines sont proches de familles sénatoriales ou équestres (Par ex. H168,178).

alliances révélées par la prosopographie ou les *cognomina* tirés de gentilices, sont nombreuses dans ces provinces¹.

c) Position économique

Les dons de ces notables prennent souvent un caractère évergétique (infra) et témoignent d'une fortune étendue², même si des disparités sont à attendre au sein des élites³. Ils sont fortement engagés dans la vie économique provinciale et souvent à une échelle qui leur permet d'étendre leurs relations aux autres provinces. Les régions les plus dynamiques sont les littorales, d'Olisipo⁴ à Barcino et leur arrière-pays. La culture du blé, de la vigne et de l'olivier, triade méditerranéenne, dans le cadre nouveau de la *villa*, l'exploitation des mines et carrières des sierras bétiques concédée aux privés par l'Etat⁵, les ressources de la mer, la transformation de ses produits et leur exportation vers la Gaule, la Bretagne, le Rhin, l'Italie, l'Orient, mais aussi l'Afrique sont une base importante de la fortune des élites⁶. Le « take-off » s'observe à la fin du I^{er} s. a.C. et au début du I^{er} s. p.C. d'abord en Tarraconnaise, avec le vin⁷, puis en Bétique avec les métaux et les *salsamenta*, et enfin l'huile. L'apogée – avec une différenciation selon les produits -, bref en Tarraconnaise (Julio-claudiens), plus long pour la Bétique (50-200 avec un pic pour 100-150)⁸, coïncide avec la chronologie de la majorité de nos inscriptions.

¹ H79, 109, 111 et 78, 85, 86, 87, 93, 92, 99, 116, 124, 140, 141. Mention d'époux issus de deux grandes familles de la cité : H16, 44, 79, 86, 111, 168, 200.

Cognomina tirés de gentilices : H86, 109, 111, 179.

² Si l'on suit S. Dardaine 1998, 60-61, les donateurs de statues de 100 livres d'argent auraient déboursé 100.000 HS, somme qui dépasse de loin le cens décurional - 5000 HS seulement à Irni -. Et le cout d'une statue de pierre - en général de marbre - devait se situer autour de 6000 HS, celui des *epula*, 5000 HS (Melchor Gil 1994, 216). Or nous comptons parmi nos notables de nombreux donateurs de statues en argent et d'autres statues avec ou sans *epulum* (infra p. 655). Quelques textes mentionnent des dons somptueux de bijoux et objets en métal précieux, accompagnant le don de statues, ou des *ludi scaenici*, une *aedis*. F. Des Bosc (2004, 2009) a montré la relation entre la promotion aux ordres supérieurs et la croissance économique, source d'enrichissement en Bétique et en Tarraconnaise, avec un décalage d'une ou deux générations.

³ Si certaines familles sont proches des ordres supérieurs, d'autres sont beaucoup plus modestes, notamment dans les cités médiocres au cens décurional bas (Jacques 1984 et *id.* 1990, 311-314).

⁴ Sur la prospérité des cités maritimes de Lusitanie, Mantas 1990.

⁵ Dès l'époque augustéenne (Strabon 3, 2, 10).

⁶ P. ex. Chic Garcia 1981 sur les routes commerciales des amphores olivaires. Les autres sources d'enrichissement (prêts, immobilier ...) ne sont pas accessibles à travers l'épigraphie.

⁷ P. ex. Precoste, Martin I Olivares 2009.

⁸ Sur l'évolution de cette conjoncture, le résumé de Des Bosc 2004, 306-311, avec bibliographie. Pour le vin, Narbonne, lieu de résidence de propriétaires de vignobles laietans, et grand *emporium*, joua un rôle stimulateur sous Auguste. La diffusion du vin de Tarraconnaise s'amplifia vers les Baléares, la Gaule et l'Italie sous les Julio-Claudiens et se poursuivit, mais de façon très réduite, au II^e s., tandis que le vin gaulois pénétrait peu en Hispanie où la commercialisation du vin tarraconnaise se renforçait. Les produits de Bétique (huile, *garum* et *salsamenta*, céramiques, lingots...) se diffusèrent largement sous les Julio-claudiens vers la Tarraconnaise, la Bretagne et le *limes* germanique, l'Italie et leur exportation augmenta beaucoup sous les Flaviens (bien qu'un ralentissement soit noté pour les salaisons), l'huile connaissant au II^e s. sa plus grande diffusion, favorisée par l'Etat pour alimenter l'Annone. Dans la deuxième moitié du II^e s. le déclin des exportations de salaisons bétiques, concurrencées par les exportations africaines, est net tandis que l'huile continue à être largement exportée. Sur cette évolution, Marquez Villora, Molina Vidal 2005, Marquez Villora 1998.

On peut déceler, grâce à la prosopographie, plusieurs grands propriétaires fonciers¹. Ils possèdent en particulier des domaines oléicoles². On peut retrouver parfois les liens qui unissent ces producteurs à une filière oléicole particulièrement prospère³, tel l'augure d'Italica *M. Sentius M. f. Serg. Maurianus*, dont l'ancienneté de la famille doit remonter à l'époque républicaine. Une marque de Dr. 20 en fait peut-être le propriétaire d'une *figlina* et par voie de conséquence d'un domaine oléicole⁴. C'est peut-être aussi le cas de *Fabia Fabiana* de Barbesula⁵ et de *L. Quintius Rufus*, membre d'une des plus importantes familles de Munigua⁶; la marque de Dr. 20 *L. Q(ui)n(tius) R(ufus)*(H41) signale probablement une *figlina* installée sur un domaine des *Quintii*. On peut penser aussi que la flaminique d'Italica *Vibia Modesta*, qui se dit originaire de Tingitane – dont on connaît bien les échanges avec la Bétique – devait vendre à cette province l'huile de ses domaines oléicoles autour d'Italica (H57)⁷. D'autres (d'origine affranchie ?) se contentent du transport et du commerce de l'huile⁸ : à partir de Claude et surtout d'Hadrien, en effet, les *olearii*⁹ au service de l'Annone pour le transport de l'huile (mais aussi le blé, les *salsamenta*) vers Rome obtiennent des privilèges importants, en particulier la dispense de charges municipales et deviennent de puissants personnages liés aux corporations¹⁰ ; il est probable que ces « bourgeois-gentilhommes » aient investi ensuite leurs bénéfices dans la terre. C'est probablement le cas du *diffusor* et/ou *negotiator olearius C.*

¹ H16, 24, 38, 99, 132, 179, Jacob 2004, 594-596. En Bétique les exploitations sont de taille moyenne (Gorges 1979).

² H41 (et 76), 49, 57, 78, 107, 140, 141. Les domaines céréaliers ne sont pas identifiables.

³ L'importance de l'industrie oléicole et l'imbrication des activités agricoles, artisanales et commerciales de ce secteur est une source essentielle de richesse. La propriété de *figlinae* produisant les amphores à huile, la commercialisation de l'huile (rassemblement, transport sur le Singilis et le Baetis, expédition dans les ports maritimes d'Hispalis, Gadès ou Malaca, diffusion à Rome ; sur le trafic, Melchor Gil 1999) étaient la source de gros profits. Certaines familles devaient contrôler plusieurs de ces activités complémentaires, notamment par le biais de leurs affranchis. Sur l'organisation du trafic et les routes commerciales voir Chic 1981.

⁴ H49, not., Ann.III; estampilles de La Catria de 150-200 : *Figlin Acirgi / M.S.Mauriani* ou *Figlin Acirgi / M.S.Mauri* (C. 15, 2574; Mayet 1986, 285-305). A Hispalis on a la marque *Apliae Ital(iae) Sent(ii?) f(iliae ou figlinae?)* (épouse de *Pius Aug. n. verna dispensator frumenti mancipalis* ; C. 2 1197= CILA 97?, milieu du II^e s., C. 15, 4174-4175 (Testaccio), en 149, C. 6, 8853).

⁵ Sa famille possédait des *figlinae* sur le Singilis (marque *L.F.F.* à Isla del Castillo, *FF...*; *PFFABIAN, FFAB* au Testaccio) et tirait une partie de sa fortune du commerce de l'huile (Chic Garcia 2006, 291).

⁶ Elle était sans doute impliquée jadis dans l'extraction minière de la Sierra Morena (Domergue 1998, 201-216 : un *Q. Ael. Satullus* est attesté sur des lingots de Cabrera 5 en 1-25), et s'est reconvertie dans l'oléiculture. Une maison de Munigua a révélé un complexe de production d'huile (Teichner 2000).

⁷ Parmi les autres notables participant à la production et au commerce de denrées alimentaires, peut-être *Licinus G. f. [Mac/Nig]er* (H99; sur la route Corduba-Malaca, *L. Calpurnius L. f. Gal. Silvinus* (H116 ; Not., Ann.III) dont la famille est très présente sur le Haut Baetis en amont de Cordoue (participait-elle au commerce du vin si l'on tient compte de sa dévotion à Liber Pater ?).

⁸ H3, 44, 61, 62, 63, ce qui n'exclue pas la possession de domaines oléicoles. Le transport d'autres produits alimentaires n'est pas exclu.

⁹ Ils étaient en libre concurrence au I^{er} s. et sans rapports étroits avec l'Administration.

¹⁰ Garcia Vargas, Martinez Maganto 2009, 139-140, 147-149. Lomas 2007 : Les armateurs construisant des bateaux pour l'Annone ont le *Ius Quiritum* et l'exemption des magistratures depuis Claude ; *mercatores* ou *negotiatores olearii, diffusores et navicularii* au service de l'Annone sont exemptés temporairement des *munera municipalia* pour 5 ans à partir d'Hadrien, à vie à partir de Marc Aurèle ; ces privilèges ne furent interrompus que lors de l'intermède étatique des Sévères (Chic Garcia 2002, 137-139 ; Berni Millet 1998).

Iulius Alfius Theseus à Barbesula. Cet ancien affranchi entré par adoption dans une *gens* de notables n'a exercé lui-même aucune charge municipale ; mais sa fille a obtenu le flaminat municipal (supra p. 609). Les *Alfi Thesei* devaient être aussi armateurs et naviculaires, car ils étaient installés dans une ville, Barbesula, connue pour sa construction navale, propriétaires terriens en tant que membres probables de l'ordo et sans doute aussi exploitants miniers, disposant de lingots d'argent – ce qui peut expliquer la statue d'argent *in formam Iunonis* consacrée à leur fille. De même à Celti *M. Annius Celtitanus* et son épouse *Aemilia Artemisia*, qu'il honore d'une statue *in formam Veneris* sans doute consacrée à Vénus Auguste, semblent avoir uni deux familles de notables et de propriétaires de *figlinae*, impliquées dans le commerce de l'huile, ce qui n'exclut pas la possession d'oliveraies (H44 ; Not. Ann.III). Un autre exemple nous est offert par la famille de *M. Valerius Valens*, riche *negotiator olearius*, patron des *olearii* de Séville¹, famille donatrice de statues de dieux augustes dans la *schola* du collège. D'autres notables sont impliqués dans la production des *salsamenta*², activité si lucrative dans ces provinces mais aussi dans l'exploitation des mines (fer, cuivre, plomb argentifère³ de la sierra Morena)⁴ ou des carrières de marbre⁵ (cordillère de Choin ?) sans parler des salines indispensables à la conservation du poisson, activités qui ne peuvent être démontrées mais qui sont probables en raison de la situation géographique. Plusieurs de ces activités peuvent d'ailleurs être contrôlées par ces notables lorsqu'ils en ont l'opportunité⁶ et elles s'ajoutent aux revenus de la terre⁷. Ainsi à Nescania les *curatores Iuvenum Laurensium*, *L. Calpurnius Gallio* et *C. Marius Clemens* appartiennent à des familles apparentées. Les liens de ces dernières avec le port de contrôle de l'huile sur le Singilis, Astigi, et leurs rapports avec des *incolae* (travailleurs saisonniers dans la récolte des olives?) et des *servi stationarii* impliqués dans la surveillance du territoire communal⁸ et en relation avec l'exploitation du marbre rouge de Nescania permettent de penser que la richesse de ces

¹ *M. Valerius Valens* diffusait l'huile *coentianum* du sénateur *Fabius Iulianus* (Chic Garcia 2006, 289)

² Sur la côte atlantique : Balsa, Ossonoba, Olisipo, Troia ; sur la côte gaditane : Cartima, Barbesula. Peut-être H85, 86, 87.

³ Sur la fréquente mention du poids des statues d'argent comme signe d'une exploitation minière, Dardaine 1998, 60-61 (supra p. 614).

⁴ H41.

⁵ Très rentables au moment de la monumentalisation urbaine de l'époque flavio-antonine. De nombreux *redemptores* chargés de travaux publics devaient appartenir aux oligarchies municipales (Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003, 231-236 ; Segura Arista 1992 ; Padilla Monge 1999). C'est le cas probablement de *M. Aelius M. f. Niger* d'Igabrum (H107, Not. App.III), de *Fabia Fabiana* de Barbesula (H78 ; Not. Ann. III) de *C. Fabius Fabianus* de Singilia Barba (H96 ; Not. Ann.III) et de *Q. Fabius Fabullus* de Sabora (H92 ; Not. Ann III) appartenant à la grande famille des *Fabii Fabiani* qui associaient l'exploitation du marbre des carrières bétiques à la production oléicole.

⁶ Probablement H85, 86, 87, 107, 96, 91, 92.

⁷ Jacob 2004, 596-599.

⁸ Ces esclaves municipaux devaient constituer une police surveillant les biens du municiple et collaboraient en cela avec les *Iuvenes* (Le Roux 2007, 282).

familles reposait à la fois sur la production et le commerce de l'huile et l'extraction et le commerce du marbre (H91; not. Ann.III). *L. Quintius Rufus* producteur oléicole, on l'a vu (supra), devait appartenir à une famille enrichie dans l'exploitation minière, solidement installée parmi les élites du centre minier de Munigua (H41 & 76, not. Ann.III).

En Tarraconnaise l'aristocratie du littoral oriental disposait de grands domaines, viticoles principalement, et participait au commerce du vin¹, comme peut-être *Clodia Orbiana* qui, probablement, appartenait à une famille enrichie dans la production et le commerce de ce produit et avait épousé un notable propriétaire dans l'arrière-pays de Tarraco (H179, not. Ann. III). Dans le centre et l'ouest de la province les membres de l'élite devaient être également de grands propriétaires² comme le flamine de Clunia *Valerius Vegetianus*, appartenant à une famille qui devait posséder des domaines autour de Penalba de Castro, si l'on en croit la concentration épigraphique du gentilice. Ils pouvaient posséder parfois également des affaires « industrielles » tels *Lucretia Fida*, prêtresse impériale du *conventus* de Braga, dont la famille, outre de grands domaines ruraux contrôlait une fabrique de lampes³, ou ces édiles d'Andelos, *Sempronius Carus* et *Lucretius Martialis* probablement engagés dans les activités métallurgiques, richesse essentielle de la cité⁴. Enfin *Viria Acte*, épouse d'un vétéran probable de Valentia, contrôlait un atelier de bronziers (H168).

3 - En Gaule, Germanie et Bretagne

a) *composition sociale*

Seules sont attestées deux dédicaces accomplies par la *Respublica* et 4 par des entités administratives ou des responsables au nom de la cité (soit 19,35 % des occurrences des élites assurées ; 7,5 % en tenant compte des incerti). Ainsi l'[*Ordo*] de la colonie de Cologne⁵ dédie, pour le salut de Titus en 79-81 p.C. *templum a fundament[is mace]riem in circumitu et aedificiis* (G290), grand édifice consacré à Mercure Auguste et associé au Capitole et au temple de Mars, alignés en bordure du Rhin, face au monde barbare⁶. Comme en Hispanie la propension des communautés civiques en tant que telles à dédier aux dieux augustes est faible mais la réalité, que la documentation ne permet pas d'atteindre dans ce cas, pouvait être fort différente. Comment doit-on considérer par exemple les monuments

¹ H179, 197, 200?, 201?. Etienne, Mayet 2000, 202-210.

² H140, 141.

³ H132.

⁴ H148.

⁵ L'auteur de la dédicace a disparu dans les lacunes de ce texte très mutilé mais l'ampleur de cet ensemble architectural manifestement public le fait attribuer avec vraisemblance à l'*ordo decurionum* de Cologne.

⁶ Eck 2004, 489-495.

anonymes ? Si le dédicant n'a pas laissé son nom dans une inscription pourtant complète (G29), c'est qu'il a voulu faire preuve de modestie, refusant toute publicité – ce peut être le cas aussi de ceux qui signent une dédicace de leurs simples initiales¹ – ou que le monument se trouvait dans une *domus* privée. Une autre explication serait qu'il s'agit d'un monument dont le caractère public est donné par le contexte – localisation dans un espace civique particulier ... – que nous ignorons aujourd'hui. Ainsi à l'entrée du *forum* de Bavai a été retrouvé un autel portant la seule inscription *Genio Civitatis Nerviorum Aug(usto)* (G246)² : le contexte permet ici de penser que la *civitas* elle-même a fait placer cet autel, qu'un dédicant privé n'aurait pas manqué de signer ! Quant aux dédicaces anonymes *ex stipe*, on peut penser que l'argent de la collecte annuelle a été utilisé pour élever un monument dont un prêtre a rédigé l'inscription au nom de la communauté. On peut ainsi estimer que quatre monuments anonymes relèvent de la communauté civique. Des indices indirects suggèrent enfin que le nombre de monuments consacrés aux dieux augustes par la *Respublica* elle-même devait être plus élevé. Prenons l'exemple de la cité de Vienne si riche épigraphiquement. Curieusement la communauté civique et la haute aristocratie, formellement identifiée dans les textes épigraphiques, n'ont pas laissé de monuments dans la capitale³. Cette situation n'est sans doute qu'une illusion, car les noms des membres de cette élite devaient s'inscrire sur les façades, les architraves des temples, les socles des statues cultuelles ou ornementales ou des autels monumentaux qui ont disparu⁴. Il est probable que certains de ces monuments⁵ étaient dédiés à des dieux augustes même si nous n'en avons pas de trace. En effet ces aristocrates ont laissé des témoignages fréquents de leurs consécration dans le territoire, apparemment dans les sanctuaires des (ou proches des) agglomérations secondaires avec lesquelles ils avaient des attaches personnelles (*fundi*) ou des obligations liées à leurs fonctions. Tous les membres de l'élite identifiables par l'épigraphie qui ont consacré un monument à une divinité sauf deux⁶ lui ont attribué le titre d'Auguste, soit 9 personnes et même 15 si on y ajoute les notables locaux que l'on a tenté d'identifier parmi les *incerti*. On peut déduire de cette quasi-

¹ Il est vrai que, sur place, tout le monde devait savoir à quel personnage elles s'appliquaient.

² A comparer à la célèbre inscription de Bordeaux *Augusto sacrum et Genio civitatis Bit(urigum) Viv(iscorum)* (C. 13, 566), dont on admet que l'auteur en est la *civitas* elle-même. L'association du culte impérial (principalement sous la forme du *Numen Aug.*) et d'une divinité locale est fréquente dans les trois Gaules au niveau de la cité et aussi du *pagus* (Chastagnol 1980).

³ Sauf C. *Titius Sedulus* au II^e s., si notre identification comme notable, grâce à la prosopographie, est exacte.

⁴ Les seuls documents de notables avérés à Vienne sont la dédicace d'une base de marbre par l'édile *Sex. Contessius Verus* à Mars seul (aux I-II^e s. (? Ste Colombe, C. 12, 1820) et un bâtiment orné des statues de Castor, Pollux, Hercule et Mercure sans épithète (il ne s'agit pas formellement d'une dédicace, mais d'une mention des dons, ce qui n'implique pas la désignation officielle du dieu) par une flaminique anonyme de Vienne en 150-200 (C. 12, 1904).

⁵ On sait qu'il existait un temple de Mars, de grands sanctuaires (sur les collines du Pipet, de Ste Blandine).

⁶ A Passy, A. *Isugius A. f. Volt. Vaturus flam. Aug.* (ILN Vienne 547) dédie à Mars seul et D. *Iulius Capito, praefectus fabrum, tribunus leg. II Adjutricis*, à Jupiter et Mars seuls sous Trajan à Douvaine (ILN Vienne 889).

unanimité que les notables ont adopté largement, dans leurs dédicaces privées, la formule de l'augustalisation qui devait être en honneur dans la capitale de la cité, formule sans doute choisie officiellement par le Conseil des décurions.

Ces provinces fournissent relativement peu de personnages de l'élite assurés comme en Hispanie (31 occurrences). Les éléments les plus brillants de ces élites sont deux *praefecti fabrum* vivant sous les Julio-Claudiens. Leur fonction peut être le signe d'une appartenance à l'aristocratie guerrière traditionnelle ralliée et reconvertie au service de l'Empire. *C. Marius D. f. Vol.*, avec son frère *D. Marius D. f.*, cités dans la même inscription, descendent peut-être d'une ancienne famille aristocratique allobroge à qui Marius lui-même avait octroyé la cité romaine. Il a été *duumvir* de Vienne avant d'être nommé à quatre reprises *praefectus fabrum*¹. Mais loin de poursuivre une carrière équestre si bien commencée il préféra exercer la charge la plus prestigieuse de la colonie, celle de *III vir loc. publ. perseq.* et s'occuper de ses propriétés, comme semble l'indiquer la dédicace qu'il offrit à *Augustus [Vintius]* dieu local de Seyssel où elles devaient se situer (G82 ; Not. Ann.III). Nous rencontrons le même cas de figure avec l'autre *praefectus fabrum* *C. Sennius Sabinus* évergète d'Albens (G72, Not. Ann.III) Ces personnages se sont arrêtés au seuil d'une carrière équestre pour demeurer dans la cité où ils avaient des attaches familiales et foncières et où ils ont fait une carrière locale. C'est bien le refus d'un destin impérial et l'attachement à la cité qui définit cette couche supérieure de l'élite municipale.

La majeure partie des élites avérées est constituée par des prêtres municipaux et surtout des prêtres du culte impérial, deux provinciaux et 11 municipaux. Le *sacerdos* provincial *Sex. Iulius Thermianus* a rempli toutes les charges dans la cité des Sénons et en particulier celle de *flamen Aug. munerarius* avant d'être élu à la présidence du *Concilium* de Lyon. Les monuments qui le mentionnent à Lyon et à Sens permettent de saisir la puissance de cette famille (G184 ; Not. Ann.III) descendant d'ancêtres guerriers naturalisés par César, et fermement ralliée à Rome lors de la guerre civile de 68 p.C. Son gendre et le frère de celui-ci étaient *flamines munerarii* de Sens². Un notable de Périgueux qui ne mentionne aucune charge tire sa gloire du titre de *sacerdos Arensis* de son père (G168, Not. App.III). Parmi les prêtres municipaux on relève un *flamen Martis*, un *sacerdos Romae et Aug* de colonie, 2 augures, un *pontifex*, un *haruspex*, 4 *sacerdotes* (dont 3 de *pagi*, sans doute de rang inférieur). Ces sacerdoces couronnent la carrière municipale et classent leurs titulaires dans la strate

¹ Les *Sex.* et *D. Marii* de Vienne (C. 12, 1895 ; I^{er} s.) sont probablement leurs ancêtres.

² Il en est de même de l'autre *sacerdos* provincial *Q. Adgennius Martinus* qui fut auparavant flamine et *duumvir* chez les Séquanes (G183).

supérieure des élites¹. Ils sont suivis des magistrats dont 3, exerçant les fonctions civiles les plus élevées, appartiennent à la même couche supérieure. Ainsi *L. Vibius Vestinus*², qui pourrait être apparenté au chevalier et ami de Claude *L. Iulius Vestinus*, ne mentionne que le duumvirat *i(ure) d(icundo)* et le triumvirat *loc(orum) p(ublicorum) p(ersequedorum)* mais pas de prêtrise. À un niveau inférieur on pourrait citer deux aristocrates allobroges qui sont à la fois *sacerdotes* du dieu local *Vintius* et *praefecti pagi*. Cette charge de représentation des *Ilviri I.D.* dans une circonscription fiscale est honorifique et confiée à un personnage appartenant aux meilleures familles locales³, propriétaires dans le *pagus*, bien que la fonction semble les classer dans une élite de second rang⁴; ainsi *T. Valerius .f. Crispinus* est *amicus* du chevalier *C. Passerius Afer*⁵. On pourrait leur rapprocher *C. Gentius Olillus magister* du *Pagus* de Condate à Lyon (G182). On peut donc attribuer parmi les *certi* 15 individus à la strate supérieure des élites et peut-être 8 autres à une strate inférieure.

Aucun décurion n'est mentionné⁶. Mais on doit prendre en considération 37 *incerti* que l'on peut raisonnablement attribuer, grâce à la prosopographie, à des familles décurionales. Ainsi à Lugdunum Convenarum, *L. Pompeius Paulinianus*, dont aucun document n'atteste qu'il ait géré une magistrature, est cependant un riche propriétaire terrien connu par l'épigraphie, la toponymie et par de nombreux affranchis autour de la colonie (G137) : il serait étrange qu'il n'ait point fait partie de la Curie. Un certain *C. Iulius Lectrix* (ou *C. Iulius Lectri (f)?*; G222), qui honore à Angers une divinité des Trévires *Mars Loucetius Augustus*, pourrait être un vétérán retiré dans sa cité d'origine après son service sur le Rhin et peut-être entré dans l'*ordo*. Enfin 30 autres *incerti* que leurs évergésies placent au-dessus des catégories moyennes de la société peuvent être ajoutés au nombre des élites⁷. Parmi ces derniers nous comptons 9 pérégrins⁸ qui ont pu faire partie des curies de cités latines avant que ces dernières n'obtiennent le *Latium Maius* sous Hadrien : citons à titre d'exemple *Capito Luci f.* donateur d'un portique et d'une enceinte pour le sanctuaire des *Iunones Aug.* d'Agen

¹ Gascou 1997, 137, note cependant que le flaminat impérial n'est pas obligatoirement le sacerdoce le plus prestigieux et le couronnement d'une carrière. *M. Arrius C. f. Gemellus* a été questeur et duumvir du Trésor avant d'exercer la charge de *flamen Martis* de Vienne (G84, Not. App.III).

² G83, Not. App.III.

³ Tarpin 2002, 226-229, 285-290.

⁴ Elite de second rang : Jacques 1984, 562-570, Gascou 1997.

⁵ *ILN* Vienne 66 ; Not. App. III.

⁶ La mention du décurionat est très rare en Gaule (Dondin-Payre 1999).

⁷ C'est le cas, semble-t-il, de *T. Eppius D. f. Iullinus* dont l'onomastique romaine conserve des éléments indigènes. Il a fait graver deux plaques à Mercure Auguste et une à Maia Auguste, divinités interprétées ; elles devaient appartenir à un petit sanctuaire élevé probablement dans sa propriété à Chatte (G34-36). *Q. Domitius Tutus* (G232-237), donateur de sept pièces d'argenterie du trésor de Berthouville, est considéré comme propriétaire d'une *villa* du voisinage, et devait être un personnage éminent des *Lexovii*. *M. Helvius Iuventus* dévôt des *Comedovae Augustae* aux thermes d'Aquae est probablement un riche curiste citadin venu prendre les eaux dans ce *vicus* thermal (G73).

⁸ G209, 216, 218/219, 223.

(G154), ou *Capillus Ibliomari (f)* qui offre un portique et son ornementation à *Acionna Aug.* à Orléans (G216) ou *Agedovirus Morici f.* qui élève une statue, son sanctuaire et ses ornements à *Mars Mullo Aug.* (G223) ; leurs dons couteux s'expliqueraient bien dans l'hypothèse d'une intégration à la curie de ces cités latines. Ces *incerti*, dont aucun n'a exercé de magistrature, appartiendraient à la strate inférieure des élites ; peut-être étaient-ils des *possessores* ? Pour d'autres *incerti*, auteurs d'un don modeste, nous ne pouvons qu'être réservés. Que penser de *M. Fufius Maternus* qui offre un autel à la bonne graphie en *ex voto* à Diane Auguste à Beaumont près de Vaison (G14). Le port des *tria nomina* au II^e s., date présumée du monument, permet de penser que, dans cette cité latine, il est membre de l'*ordo* et accomplit un acte religieux privé dans sa propriété des environs de Vaison ; mais il pourrait s'agir aussi d'un affranchi, intendant du domaine¹.

Au total ce sont 99 personnes (ou communautés, y compris les *incerti*) adeptes de l'augustalisation qui appartiennent au milieu dirigeant des cités soit 31,52 %, proportion importante mais cependant inférieure à celle de l'Hispanie.

b) Origines et liens familiaux

L'origine des notables peut être fort variée². Certains peuvent descendre de colons romains (G11 ?, 84³ ?). Quelques-uns appartiennent à d'anciennes familles aristocratiques naturalisées à l'époque de la République, de César ou d'Auguste, car leurs ancêtres ont combattu - on connaît la valeur de la cavalerie gauloise - pour des *imperatores* qui les ont remerciés par l'octroi de la cité romaine, ce qui les a conduits à prendre le gentilice de leur protecteur⁴ : *Pompeius* (G126⁵, 137), *Domitius* (G133, 232); les *C. Iulii*, qui formaient jusqu'aux Flaviens la majorité de cette aristocratie gauloise romanisée, sont représentés par 7 individus⁶ ; les *Claudii* sont moins nombreux⁷. Certains notables peuvent descendre d'affranchis des vieilles familles aristocratiques⁸. D'autres ont connu une ascension plus récente probablement par la faveur de l'empereur et l'entremise d'un gouverneur dont ils portent le gentilice (G83 sous Tibère). Notons le cas particulier du prêtre provincial *Sex. Iulius Thermianus* (G184) qui porte le prénom et le nom du gouverneur proflavien *Sex. Iulius Frontinus* (Frontin). Il peut descendre d'une famille guerrière à laquelle César donna le droit

¹ On peut en dire autant pour G31.

² Voir l'exemple de la formation et de l'évolution de la classe dirigeante nîmoise in Christol 1992.

³ Le flamme de Mars Viennois *M. Arrius C. f. Volt. Gemellus* (G84) peut descendre d'un colon militaire de Nyons puisque il est *[omnib.] honoribus in col. Equestris*.

⁴ La permanence de certaines de ces familles s'observe encore au II^e s. (Christol 1992).

⁵ Un ancêtre de *Cn. Pompeius Cn. f. Volens* chez les Arécomiques (G126) a pu être engagé par Pompée lors de la guerre contre Sertorius.

⁶ G32, 117, 129, 145, 242, 267, 274.

⁷ G261, 274.

⁸ Christol 1992, 200.

de cité mais on peut penser que la fidélité de la famille à Vespasien pendant les guerres civiles a valu à *Thermianus* la faveur du pouvoir ce qui lui permit d'accéder à la prêtrise provinciale et sans doute facilita ses intérêts économiques. On comprend que la famille ait adopté le prénom du gouverneur qui put être un intermédiaire précieux. Mais la plupart des individus (une quarantaine de cas) appartiennent à des familles plus récentes ayant acquis la citoyenneté *per honorem* et qui se sont forgés des gentilices patronymiques comme le prêtre provincial *Q. Adgennius Martinus* (G183) ou l'évergète *T. Crassicius Pattusius* (G258) ou ont adopté des gentilices romains connus et même prestigieux comme *Domitius* ou *Iulius*. On ne peut déceler d'étrangers venus d'une autre province.

Les alliances matrimoniales devaient exister entre ces familles mais elles apparaissent peu dans l'épigraphie¹. Pour ne prendre qu'un exemple, *C. Sennius C. f. Voltin. Sabinus* (G72; *ILN* Vienne, 721-723, 773), magnat de la cité de Vienne appartenait à une famille qui avait acquis la citoyenneté *per honorem* et qui avait tissé un vaste réseau familial avec les *Iulii*, les *Marcii* et les *Caprii*.

c) Situation économique

Déjà prospère avant la conquête, fréquentée alors par les marchands romains, la Gaule connut sous l'Empire une forte croissance économique stimulée par les besoins de l'armée sur le *limes* et les grands marchés de consommation de Rome et de l'Italie mais aussi par une forte urbanisation. Elle bénéficia d'une forte croissance démographique favorisant les défrichements et l'expansion agricole servie par des innovations techniques. Elle fut une région caractérisée par un artisanat créatif diffusé à travers des centaines de *vici*, et un dynamisme commercial exceptionnel servi par un réseau de voies d'eau – avec l'axe primordial Rhône-Saône-Moselle-Rhin – et de routes remarquable. Quant aux Germanies, leur dynamisme économique est plus étroitement lié à la création du *limes* avec son marché militaire...² La Bretagne demeurée largement rurale connaît une économie plus dynamique le long du Mur d'Hadrien...³

La propriété foncière est difficile à déterminer ; la prosopographie, la toponymie, la localisation géographique d'inscriptions dans des régions rurales suggèrent son importance (16 cas)⁴ ; elle est de toute façon obligatoirement présente dans les patrimoines décurionaux.

¹ G72 (& 89 ?), 75. Notable est le réseau d'alliances du *sacerdos ad Aram, Sex. Iulius Thermianus* (G184). Epoux issus de deux grandes familles de la cité : G209 ?, 274. *Cognomina* en *ianus* : G98,

² Delaplace, France 2011, 139-160 ; Raepsaet-Charlier 1998, 189-193.

³ Southern 1998.

⁴ Propriété terrienne : G32, 34 (35, 36), 43, 51, 72 (& 89), 78, 80, 81, 82, (83), 126, 137, 168, 179, 209, 232 (233-237). C'est la tranche supérieure de l'élite locale qui est la principale détentrice de la propriété foncière (Burnand 1990, 564-565). Si les très grands domaines ont existé en Gaule, la majorité des exploitations étaient de taille grande et moyenne (Delaplace, France 2011, 140-147).

Dans la cité de Vienne, *C. Sennius C. f. Vol. Sabinus, praefectus fabrum* possède une villa à St-Pierre-de-Curtille où il honore Mars (?) Auguste (G72) et manifeste son évergétisme dans le *vicus* d'Albens. On peut en citer bien d'autres : *C. Marius D. f.*... propriétaire à Seyssel (G82), l'augure *Sennius Martius* attesté dans la localité de Creys-Mépieu à proximité de laquelle le hameau de Senin garderait dans son nom la trace d'un *fundus Sennianus*¹ ou encore *L. Pompeius Paulinianus* à *Lugdunum Convenarum*², et à Périgueux, *Sex. Pomponius Paternus*, fils d'un prêtre fédéral dont la famille possédait un *fundus* que nous signale la toponymie à Pompignac (G168) et enfin *Tasgillus* qui se dit lui-même *possessor huius domus* à Chauffailles près de Matisco (G209). Mais les produits de ces domaines³ devaient donner lieu à un trafic dont se chargeaient probablement des affranchis. Il est très probable que d'autres ressources venaient compléter souvent les revenus de la terre⁴ et peut-être étaient-elles à l'origine des richesses des nouvelles familles de notables⁵ qui d'ailleurs s'empressaient d'acquérir des terres pour accéder à la *dignitas* aristocratique⁶. Le *sacerdos* provincial *Sex. Iulius Thermianus* (G184) dont le réseau familial s'étendait chez les Sénons et les Eduens devait très probablement être impliqué dans l'extraction du fer et la métallurgie, une des principales ressources de ces deux cités⁷. Un autre, *Q. Valerius Hermetio*, appartenait à une famille de naviculaires de Narbonne⁸ (G132).

4 - Dans les provinces danubiennes

a) Composition sociale

¹ Burnand 1964, 60.

² Par ex. Polignan ; ses *fundi* étaient dispersés entre Montréjeau et Gourdan où se trouvait la villa principale, mais aussi à St-Pé-d'Arde, Ardiège, au Val d'Aran (Lizop 1931, 182-215).

³ Les céréales certes (la meunerie industrielle de Barbegal date du II^e s.) mais aussi la vigne qui a touché toute la Gaule au cours du I^{er} s. et connaît son apogée en Narbonnaise et en Aquitaine au II^e s., (Brun 1998, 2001, 2010), l'huile.

⁴ Voir l'exemple des *Otacilii* d'Avenches qui semblent avoir contrôlé une immense entreprise interprovinciale de commerce des esclaves (Raepsaet 2012).

⁵ Drinkwater 1978, pour qui la noblesse guerrière ralliée des *Iulii* disparaît avec les Flaviens faute d'avoir su se reconverter, au profit de la classe « bourgeoise » montante des artisans et commerçants. Picard 1991, présente dans un article devenu classique l'ascension irrésistible, et sans doute exceptionnelle, des *Sedatii* pictons mais pense qu'une partie de la vieille aristocratie julienne a pu se perpétuer au-delà de Vespasien. Raepsaet-Charlier (1995, 216, 1998, 186) pense que, en Belgique, les gentilices fabriqués pourraient être la marque de la promotion de classes sociales intermédiaires. Par exemple dans les cités de l'Ouest gaulois, aux faibles revenus ruraux (les *villae* y sont modestes) devaient s'ajouter ceux d'activités métallurgiques, de tuileries, d'ateliers de céramique, d'*officinae* de salaisons de poisson, rattachées au domaine. La modestie des domaines ruraux explique peut-être aussi la sous-représentation épigraphique de cette région (Maligorne 2006, 146-151).

⁶ Picard 1991, 18.

⁷ N'est-il pas significatif que l'un des dieux honorés soit Vulcain Auguste ?

⁸ G132. Il était « visiblement apparenté au naviculaire *C. Valerius Hermetio* » attesté au II^e s. au Testaccio. Sans doute appartenaient-ils à la même famille que *Q. Valerius Gemellus*, naviculaire du I^{er} s. Ces familles, telles les *Fadii*, *Segolatii*, *Olitii*, *Aponii*, constituaient au II^e s. de vastes entreprises ramifiées disposant d'importants capitaux (Gayraud 1981, 530-533).

Ici, comme dans les provinces européennes précédentes, les dédicaces sont le fait d'individus et non des communautés civiques représentées seulement par deux inscriptions (0,33 % des élites)¹. Au sommet nous relevons quatre membres de l'ordre sénatorial : *Calpurnia* est la fille de l'augure *L. Calpurnius Piso* exécuté pour lèse-majesté en 24 p.C. et la sœur d'un homonyme, légat de Tarraconaise (en 25 p.C.) dont la famille est largement possessionnée en Istrie et en Dalmatie (D225; Not. Ann.III) ; *Claudia Aesernina, C(larissima). F(emina).* prêtresse de *Divus Iulia* à Narona (sous Claude ?) serait la fille du sénateur *M. Claudius Aeserninus Marcellinus*, consul suffect sous Tibère (D144; Not. Ann.III) ; en 173, *C. Raecius Rufus, c(larissimus) v(ir)* appartient à une famille aristocratique liburnienne entrée dans l'ordre équestre sous Trajan avec *Q. Raecius Rufus*, qui s'illustra dans le *bellum Iudaicum* et le *bellum Dacicum*. Son petit-fils sénateur finance à Arba, cité dont il est le patron, des travaux d'adduction d'eau que son affranchi *Leo* se charge de réaliser². En dédiant ces travaux aux Nymphes Augustes, il agit ici non comme titulaire d'une fonction sénatoriale – il a été consul et *curator aedium sacrarum* à Rome – mais comme patron et membre de l'élite municipale dont il adopte les formes d'expression du culte impérial. Enfin à Apulum, *P. Aelius Gemellus* se dit simplement *vir clarissimus* (D568 en 193-211). Parmi ces notables supérieurs nous retiendrons encore cinq chevaliers (dont un *praefectus fabrum*) auxquels on doit ajouter sept parents de chevaliers. Un seul le *sacerdos provinciae T. Eppius T. f. Quir. Latinus* (D373) a accompli une carrière équestre. Il a été *IIvir I.D. du municipium Latobicorum*, procureur (sexagénaire) chargé du cens dans une province inconnue, puis procureur (centenaire) du *IV Publicae Africum* (?)³. Et en 238-244 *M. Antonius Valentinus*, chevalier et décurion d'Apulum, descendant possible d'une famille vétérane de la région d'Apulum, Ampelum et Micia, ne signale que son élection à la prêtrise provinciale de Dacie (D536).

La majorité des dédicants des élites est constituée par 15 prêtres et 35 magistrats soit 46,29 % des élites assurées (34,24 % avec les incerti). Nous relevons 8 prêtres provinciaux (dont 4 sont chevaliers et comptés comme tels). *L. Valerius Valerianus*, membre d'une famille éminente de Savaria a rempli plusieurs charges municipales (décurion de Siscia, duumvirats *I.D.* et *QQ*, flamme de *Divus Claudius* fondateur de la colonie) avant d'être élu prêtre provincial (D367 ; Not. Ann.III) comme d'autres membres de la même *gens* qui monopolisent cet honneur plusieurs années durant. Les autres prêtres provinciaux ont un parcours semblable (D368, 375, 460). Les prêtres municipaux sont au nombre de dix (dont une *clarissima femina*

¹ Mais quelques autres dédicaces effectuées par des *IIviri* peuvent être considérées comme issues des communautés civiques (infra p. 653).

² D226 ; Not. Ann.III; Kurilic 1999, 236-237.

³ C. 3, 3925 (Neviodunum); *PIR*², E 82 ; Pflaum 1960, 280, n°115.

comptée ailleurs). Les prêtrises municipales supérieures (5 cas ; augurat, pontificat...) couronnent la carrière comme c'est le cas pour *Ti. Barbius Valens* qui fut décurion de Savaria, puis questeur, duumvir avant de devenir *pontifex* (D360) ou *T. Iulius Quintilianus* qui connut un parcours semblable à Scarbantia (D381). Les autres prêtres (4 cas) qui n'ont que le rang de *sacerdotes* (d'Isis...), ne signalent aucune charge municipale et appartiennent à des strates inférieures de l'élite.

Contrairement aux autres provinces les magistrats civils (32,4 % des élites) dépassent les prêtres. Il s'agit avant tout de magistrats supérieurs (26 duumvirs et 1 quatuorvir, contre 7 édiles¹ et un questeur) appartenant aux strates les plus élevées de l'élite. *Ti. Gavillius Lambicus*, édile puis duumvir lors de la fondation du municpe d'Alvona (Dalmatie) sous Tibère, et dont les descendants furent eux aussi duumvirs, appartient à une des familles les plus puissantes de la cité. On peut la suivre sur cinq générations au I^{er} s. et noter l'importance de son réseau d'alliances familiales (D229 ; Not. Ann.III). *L. Apuleius Marcus* qui dédie *ob scribatum* serait un questeur (D534)². A la différence des autres provinces aussi, davantage de décurions s'affichent comme tels (12 cas; et bien des magistrats ne dédaignent pas de mentionner également leur qualité de décurion). Peut-être s'agit-il de personnages trop impliqués dans les affaires commerciales pour pouvoir exercer des magistratures ? Mais, en dehors des magistrats, les membres de familles décurionales (24 cas; 22,22 % des élites assurées) ou en tout cas les notables peuvent être grossis d'un nombre sensible d'incerti (38 cas) ce qui porterait leur proportion à 44,52 %.

Les 18 vétérans³ auxquels on peut ajouter leurs parents constituent 20,37 % des élites assurées (15,06 % des élites avec les incerti). Originaires des diverses parties de l'Empire mais issus principalement d'un recrutement local⁴, ils avaient occupé des postes d'officiers subalternes (D161, 451), de *principales* (D414, 459, 566) ou de simples soldats (D451). Quelques-uns sont entrés dans les curies des cités de résidence sans exercer de magistrature⁵. D'autres – la plupart sans doute – se sont installés dans les *canabae* dont ils

¹ L'édilité est beaucoup moins attestée de toute façon que le duumvirat, notamment en Dacie, ce qui souligne son caractère inférieur (Ardevan 1991).

² Daicoviciu, Piso 1977.

³ Ont été considérés comme tels deux incerti : *Ulpus Martinus*, vétéran ou probable descendant d'un vétéran de Trajan, dont le culte à *IOM et Marti Aug. et cet. d.d. omnibus inmortalibus* est caractéristique des milieux militaires (D92) et *Volusius Equester* (D94) peut-être vétéran de la cavalerie (eu égard à son culte à Epona Aug.) d'après M. Sasel-Kos.

⁴ De Gaule ou Germanie (D123), d'Hispanie (D580, Clunia), d'Emèse (D478), des régions danubiennes surtout (D422, 470, 459, 566, 601). Le recrutement local des unités et l'installation à proximité des camps et des lieux d'exercice aux II^e et III^e s. a été largement démontré par Mann 1983, 30-41. Les *M. Aurelii [Marce ou Geme]llus* et *Theodotus* (IDR 3,155, AE 1992, 1484) pourraient être des vétérans d'auxiliaires, ou, mieux leurs descendants, recrutés sur place plutôt que des affranchis.

⁵ D277, 601. Un seul décurion ayant pratiqué l'augustalisation est vétéran *ex beneficiario consularis* sous Septime Sévère (D564 ; C. 7742, Apulum). On sait par ailleurs que ce personnage a suivi une carrière municipale jusqu'au duumvirat (IDR 3/2, 113).

sont parfois devenus magistrats¹. Bien des notables descendent probablement de familles vétéranes; ils peuvent avoir gardé des traditions militaires mais leurs familles ont manifesté par la gestion des charges leur volonté de s'intégrer à la vie municipale. Pourtant ils ne sont guère perceptibles dans les textes² et ne peuvent être distingués des autres décurions et magistrats étudiés ci-dessus. C'est le cas de l'ancien *beneficiarius consularis C. Iulius Valerius* d'Apulum, décurion de Sarmizegetusa lorsqu'il dédie à Diane Auguste à Apulum sous Septime Sévère (D564). Son épitaphe datée de 222-235 (*IDR 3/2*, 113) nous apprend qu'il est devenu *Ilvir* de Sarmizegetusa et que ses fils, après une carrière militaire, ont été décurions de cette colonie.

La part des vétérans est donc nettement plus importante ici que dans les autres provinces. Ils profitaient du privilège qui les exemptait des charges municipales. Pourtant à Carnuntum *C. Antonius Valentinus*, vétéran de la légion *XIII Gemina*, finance *murum cum suo introito et porticum cum accubito*, élément du sanctuaire des *Silvanae* et des *Quadrubiae Augustae* (D407) : est-ce par piété pure ou en vue d'une élection à une magistrature de la cité ? Certains ont accepté des charges municipales mais beaucoup restaient proches de l'armée qui demeurait leur famille de prédilection. On peut penser que les *magistri* d'un collège de *cultores Herculis* de Micia (D553), sont comme leurs confrères des vétérans ou des soldats en activité. Les vétérans constituent donc un groupe spécifique dans la cité et on peut comprendre que leur expression religieuse se distingue sensiblement de celle des autres élites (*infra p. 645-650*).

Enfin des *incerti* peuvent être définis comme notables probables (15 cas). Ainsi à Iader, sous Auguste sans doute, *Appuleia M. f. Quinta*, donatrice des statues capitoline de Jupiter et Junon Augustes, appartient probablement à une famille aristocratique liburnienne et, étant donné le nom de son fils, *L. Turpilius Brocchus*, elle a dû épouser un *L. Turpilius*... colon italien, peut-être d'Aquilée. La puissance de cette famille révélée par l'épigraphie régionale, par ses alliances familiales et le rang équestre d'une branche cousine à Iader même incitent à en faire une famille décurionale (D221, 222 ; Not. Ann.III). On n'imagine pas non plus que les donateurs de deux statues de Vénus Auguste, érigées vers 150 p.C. dans l'*augustaeum* de Narona n'aient pas appartenu à des famille éminentes présentes dans la Curie de la colonie (D146, 147). Et la prosopographie nous incite à voir dans *Egnatia Paullina* une dame de l'élite décurionale d'Aenona (D224). Les *incerti* qui financent la construction ou la restauration d'un édifice (23 cas) doivent être probablement, sinon des décurions, des

¹ *Magistrans primus in canabae* (D570) ou *aedis custos* (D580).

² De nombreux gentilices impériaux doivent être portés par des descendants de vétérans d'auxiliaires sans qu'il soit possible de le prouver ; origine vétérane possible: D131, 168, 396, 468, 476, 484, 493, 502, 503, 505, 518, 536, 601.

membres de familles décurionales. Il est difficile de se prononcer pour les bienfaiteurs des collèges porteurs des *tria nomina*, peut-être leurs patrons, qui peuvent être des notables comme de riches affranchis¹. Ces incerti représentent 26,02 % des élites.

Ainsi l'essentiel est constitué par 71 personnes exerçant une autorité soit dans les honneurs, soit dans la Curie, c'est-à-dire, 65,74 % des notables dont le statut est avéré (50,65 ; 52,05 % avec les *incerti*²). Il est à remarquer que, dans le recours à l'augustalisation, les strates supérieures (37 cas) l'emportent sur les strates inférieures (24 cas), comme nous l'avons déjà observé ailleurs. Globalement les élites forment le quart des adeptes de l'augustalisation ce qui n'est pas négligeable mais inférieur au ratio des autres provinces (entre 31 et 49 %, si l'on exclue les îles méditerranéennes).

b) Origines et liens familiaux

Globalement un brassage s'est réalisé dans l'élite ; on relève en effet de purs descendants de colons italiens – certains installés sous la République puis à l'époque augusto-claudienne sur la côte - porteurs d'un héritage culturel intégrant l'expression culturelle conduisant à l'augustalisation³. Ce milieu assez fermé parfois⁴, a su s'ouvrir aux élites indigènes, comme le montrent les membres de familles mixtes⁵, comme celle de *Ti. Gavillius Lambicus* à Alvona (D229). Des descendants de familles aristocratiques indigènes adhéraient aux valeurs romaines comme le montre le cas du *duumvir C. Iulius Aetor*, descendant d'aristocrates liburniens qui reçut probablement la citoyenneté romaine en récompense de sa fidélité et des services militaires rendus lors de la guerre civile ou du *Bellum Illyricum* qui lui valut maintes décorations de la part de Tibère; sa dédicace à *Ianus Pater Aug.*, le dieu de la Paix Auguste montre bien l'assimilation des traditions religieuses romaines. Il en était de même des notables indigènes naturalisés *per honorem* dans les nouveaux municipes flaviens ou antonins et eux aussi devaient être reconnaissants à l'empereur de la promotion de leur cité qui entraînait la leur⁶. N'oublions pas les individus originaires d'autres provinces occidentales

¹ Ainsi *L. Masculius Lusor*, qui porte un gentilice fabriqué, pourrait être un néocitoyen *per honorem*. Cependant la date imprécise (« vers 200 ») n'interdit pas d'y voir un riche homme libre devenu citoyen par les effets de la *constitutio Antoniniana* de 212 (D85).

² Ce pourcentage est particulièrement important si l'on tient compte du fait que les magistrats en charge et anciens magistrats ne devaient représenter qu'une minorité au sein de l'élite.

³ Sans compter les immigrés de l'époque impériale, issus de régions où l'augustalisation est présente.

⁴ Ils ont eu tendance à rester en milieu fermé au début notamment dans les colonies romaines de Dalmatie (Wilkes). En Dalmatie (*certi* soulignés): colons italiens : D91, 113, 118, 127, 144, 146, 168, 169?, 189, 200, 202, 221, 219, 215, 223, 224, 225, 247, 289, 327, 360, 367, 414, 384, 407, 422, 441, 467, 512, 506, 536, 570. Dans le Norique : D12, 50, 21, 113, 117 ; En Pannonie : D273, 289, 360.

⁵ familles mixtes : D14, 50, 91, 221, D230, 232, 227, 229, 247, 384, 506; par ex. à Asseria (Kurilic 2006).

⁶ Notables indigènes romanisés : D14, 15, 19, 45, 46, 115, 116, 117, 118, 119, 147, 154, 181, 218, 221, 226, 230, 227, 229, 241, 242, 258?, 246, 247, 251, 262, 264, 266, 277, 343, 365, 368, 377, 382 ?, 384, 486, 476, 441, 442, 436, 432, 505, 499, 502, 506, 564, 566, 568, 601.

ou orientales¹. Ainsi le père du *duumvir, sacerdos* et *flamen* de Virunum *L. Lydaci* *Ingenuus, Charito* était un individu (affranchi ?) originaire d'Asie Mineure (D45) ; son fils était bien intégré dans les élites². Ces Orientaux ont adopté l'augustalisation qui était moins répandue en Orient.

Ces élites ont constitué de véritables réseaux locaux ou intercités repérables grâce à la diffusion des gentilices et aux alliances matrimoniales³ (ainsi entre Flanona et Naronna, entre Doclea et Naronna)... Ici comme ailleurs ces relations renforcent les liens d'appartenance à une même classe et à une même culture : les dieux augustes peuvent apparaître comme un signe d'identification.

Ce rapprochement de familles d'origine indigène et de familles italiennes porteuses de la tradition religieuse romaine ne pouvait que favoriser la diffusion de l'augustalisation.

c) Situation économique⁴

Dans ces provinces de l'Adriatique et du Danube, traversées par de grandes routes commerciales maritimes, fluviales et terrestres, les relations mutuelles et les rapports avec l'Italie et en particulier Aquilée, si riche en dieux augustes, ont pu contribuer à la diffusion de l'augustalisation présente dans un grand nombre de cités visitées par des notables, des commerçants, des militaires.

En Norique, province minière, les notables, propriétaires terriens comme ailleurs⁵, doivent être aussi impliqués, indirectement sans doute, dans l'extraction du minerai de fer, la métallurgie et le commerce du métal. Les indices en sont le port de gentilices italiens très bien attestés à Aquilée et en Cisalpine (supra p. 554-556). Ils renvoient à des agents de grandes « maisons de commerce » du grand port adriatique, ou d'Italie du Nord, intéressées par l'exploitation et le commerce des minerais dès le II^e s. a.C. Ils ont fait souche sur place (dans

¹ Les vétérans et leurs descendants en particulier (D168, 536?, 559), peuvent venir d'Orient tels ceux de la cohorte des Eméséniens à Intercisa probablement originaires d'Emèse (D478), ou *Aurelius Lipor* d'origine thrace (D470, aussi D506), mais aussi d'Hispanie (D580), de régions de peuplement celte (du Norique : D566 ?, ou de Pannonie : D601 ?), d'Occident (D92 ?, 503 ?, 534, 583 ?). On a aussi des immigrés venus d'Afrique (D340), d'Orient (D468).

² Wenedig 1999, V6.

³ Les dédicaces de couples, plus que les *cognomina* tirés de gentilices, montrent le souci de stratégies matrimoniales: D12, 14, 15, 17, 18, 19, 45, 50, 102, 120, 146, 147, 215, 221/2, 234, 289, 327, 384, 506 ; *cognomina* en *-ianus* : D381.

⁴ Sur l'économie des régions danubiennes par ex. en Norique : Alfoldy 1974, Scherrer, Sasel Kos 2002, Winkler 1977 ; en Dalmatie : Wilkes 1969, 1977, *id.* in Jacques, Scheid 1998, Zaninovic 1996, 1977, Zotovic 2002, Sanader 2006, en Pannonie et Mésie: Mocsy 1974, Scherrer, Sasel Kos 2003.

⁵ La preuve est difficile à apporter et souvent indirecte. Par ex. D91. Notables attestés dans des *vici* dépendant de la cité où des charges ont été exercées et dans lesquels ils devaient avoir des *fundi* : D12 ?, 14, 15, 19, 50, 92, 119, 120. Il est possible que *Volusius Equester*, dévôt d'Epona Auguste, soit un vétéran d'aile de cavalerie et qu'il appartienne à une famille d'éleveurs de chevaux ; cela expliquerait son *cognomen* et l'hommage du *collegium Iuventutis Manliensium* de Virunum, jeunesse formant une cavalerie paramilitaire, aux *Volusii* (Sasel Kos 1999).

le grand centre commercial du Magdalensberg d'abord, puis à Virunum qui lui succéda) et se sont associés – parfois par mariage - à des familles noriques ayant certainement des compétences dans l'exploitation et la transformation du minerai: ces dernières purent acquérir la citoyenneté romaine par leur entremise ou *per honorem* et adoptèrent leurs gentilices, si amplement répandus. Au II^e s., le *duumvir* de Virunum *C. Marius Lucanius Priscus* (D50), dont le fils finance la restauration de l'amphithéâtre de la cité, doit-il la polyonymie de son nom à une alliance (adoption ?) entre une famille d'Aquilée, les *Marii* et une autre d'Italie du Nord (présente à Iulium Carnicum, proche du Norique), les *Lucanii* ? Ajoutons que *Priscus* a conclu un mariage avec *Cominia Q. f. Celsinio* membre d'une autre famille du nord de l'Italie. Il est d'ailleurs probable que des membres de la famille aient été des indigènes acculturés¹, ce dont témoigne le port de *cognomina* régionaux par certains des fils, ce qui confirme la mixité. La présence de ces trois familles en Norique, où elles devaient être représentées par des affranchis, doit s'expliquer par le commerce du fer, objet d'un courant d'exportation intense vers Aquilée. Leur alliance n'est certainement pas le fait du hasard mais de la conjonction de leurs intérêts communs dans la métallurgie susceptible d'apporter des revenus plus conséquents que l'agriculture. Il en va de même de certains de leurs esclaves noriques devenus leurs affranchis, et dont les fils devinrent eux-mêmes des notables. Des familles d'origine indigène semblent être dans le même cas comme celle de *Vindonia Vera* dont un des maris, un *Nammonius*, semble appartenir à une famille de métallurgistes (D63 ; Not. Ann.III)². Un autre indice de la participation au trafic des minerais ou d'autres marchandises vers Celeia, Emona et Aquilée est la répartition des gentilices de ces notables le long de la grande route sud-norique³. Leur présence dans les cités du nord du Norique au III^e s. indique le glissement de ces familles vers le *limes* dont le dynamisme commercial ne pouvait qu'attirer certains de leurs membres⁴.

En Dalmatie les élites sont les premières à bénéficier d'une économie prospère⁵ sur le littoral dès le I^{er} s. Leurs grandes propriétés de la côte ou des îles⁶ alimentent le marché

¹ Un autre exemple avec l'édile de Virunum *M. ...dius Iu...nus* époux d'une femme de famille néocitoyenne *Restituta Restituta* (D15) ; à Santicum également, un *C ? Restituius*, *Ilvir* de Virunum.

² Cas de *C Masculinius Lusor* (D85) peut-être (App. III, Not. Ann.III *).

³ D12, 14, 15, et notamment ceux de leurs dépendants qui étaient leurs agents : D7, 9, 108, 58.

⁴ D113, 115, 116, 117, 118.

⁵ Le tableau complet donné par Wilkes 1969, 407-411, doit être complété par Glicksman 2005, Sanader 2006, Zotovic 2002 entre autres...

⁶ Vestiges de nombreuses *villae* attestés tant dans la zone côtière, les îles – avec des traces de centuriation - que les poljes intérieurs (Zaninovic 1996b, 1977 780-783, 785-794 ; Sanader 2006, 162-166). Les *villae maritimae* disposaient de leurs propres ports, à l'image réduite de l'« *emporium* » de la *villa* de Loron (Kovacic & al. 2001, 308). Une preuve ou un indice de la possession de domaines ruraux peut être trouvée dans D189, 215, 225, 226, 230, 229 (Wilkes 1969, 312).

local d'abord mais aussi très certainement l'exportation¹ : l'huile et le vin sans doute mais aussi le *garum*², la laine³ et les tissus teints de pourpre, les vêtements y occupent une place importante. Il est difficile de faire le lien entre ces activités et nos dédicants. Tout le monde ne proclame pas fièrement la fondation d'un domaine viticole au cru renommé comme *C. Valius Festus* à Issa (D189). En outre l'urbanisation exigeait l'exploitation de carrières qui pouvaient se trouver sur les propriétés des notables et qui donnait lieu aussi à exportation. Celle-ci ne pouvait qu'être favorisée par la situation des cités côtières sur les grandes routes maritimes de l'Adriatique⁴ commandées par l'emporium d'Aquilée et la longue tradition maritime liburnienne⁵. L'ouverture de l'Intérieur - ancré dans une société tribale et une culture traditionnelle jusqu'au II^e s.⁶ - avec la construction d'un réseau routier, permit l'exploitation minière et l'écoulement vers la côte (ou la Pannonie) des minerais⁷, mais aussi du bois, de la laine. Ce boom économique attira des immigrants du littoral⁸ qui devinrent les notables⁹ de nouvelles villes-champignons – tel *M. Aemilius Antonius* du *municipium S./Plevlje* qui avait des liens avec Salone (D251 ; Not. Ann.III) - et apportèrent les dieux augustes qu'adopta l'aristocratie indigène¹⁰ intégrée dans les nouveaux municipes antonins ou sévériens. Cette riche aristocratie finançait la municipalisation et y intégrait l'expression de l'idéologie

¹ Le trafic avec l'Italie et l'Orient domine au I^{er} s., se maintient avec l'Orient mais progresse avec l'Afrique aux II^e et III^e s. ; les relations avec les provinces occidentales (Gaule, Hispanie) demeurant marginales (Glicksman 2005). Sur le trafic maritime voir aussi Zaninovic 1977, 798-801, Sanader 2006, 158-162. Si l'importation (céramique, amphores) est prouvée, une exportation importante est déduite de la grande quantité de briques et tuiles italiennes découvertes sur le littoral dalmate ; elles constituaient le ballast des navires qui devaient en retour transporter des marchandises de grande valeur (Glicksman 2005, 208-209). Outre les produits alimentaires ou textiles (supra), il faut compter le bois, les minerais, des produits de carrières. L'exportation de l'huile, du vin, du *garum*, à plus forte raison du grain ne peut être prouvée actuellement faute d'une étude suffisante sur les amphores dalmates (Glicksman 2005, 210-212). L'absence d'importation d'amphores olivaires de Loron et d'Istrie (Kovacic & al. 2001, 303-308) ne plaide-t-elle pas pour une production locale aux surplus exportables ? On soupçonne une telle participation à l'exportation dans les cas suivants : D221, 222, 224, 230, 232?, 229 ?

² Les *villae maritimae* (semblables à une échelle plus réduite aux *villae* istriennes (Loron, Brijuni) pratiquaient des activités maritimes (pêche, viviers, murex, *garum*, sel) et devaient participer au commerce grâce aux ports privés dont elles disposaient (à l'image de celui de Loron, villa sénatoriale puis impériale, d'Istrie ; Kovacic & al. 2001, 308, parlent à ce sujet d'*emporium*).

³ L'élevage très important dans les *fundi* de l'Intérieur existe aussi à la périphérie des domaines de la zone littorale (Zaninovic 1977, 794-795). La laine, produit traditionnel de la Dalmatie, pays des « Bergers », était transformée en tissus et vêtements (*cucullus* liburnien, dalmatique) connus au-dehors. Les ateliers de teinture voisinaient obligatoirement avec les lieux côtiers de production de la pourpre à partir du murex (à Makarska, région de Salone) (Glicksman 2005, 214-215).

⁴ L'excellence de la route de l'Adriatique orientale (côte découpée, îles offrant des abris sûrs, courants marins sud-nord vers Aquilée) a été soulignée (Glicksman 2005, 193).

⁵ Zaninovic 1977, 774.

⁶ Zotovic 2002.

⁷ L'or de la vallée de l'Urba, le plomb argentifère de la Drina autour de Domavia, le fer de la Sana (Sanader 2006, 166-169 ; Zotovic 2002, 75-77 ; Wilkes 272).

⁸ Sur des marchands concessionnaires de mines (Zotovic 2002, 69). Enrichissement dans les mines : D246, 247, 251, 262(?).

⁹ D247, 251, 253?.

¹⁰ D246, 262.

impériale dont faisaient partie les dieux augustes, d'autant plus qu'elle avait la responsabilité du culte impérial au plus haut niveau.

En Pannonie (et Mésie Supérieure) la Route de l'Ambre contribua, directement ou indirectement, à l'enrichissement de l'élite¹ et comme en Norique l'appel du *limes*, où le Danube constituait une artère commerciale remarquable, dut être très fort ; les affaires devaient compléter avantageusement les revenus des domaines fonciers². Ainsi *L. Claudius Ti. f. Moderatus* (D340), d'origine africaine, frère d'un tribun de la légion *II Adjutrix* d'Aquincum, profita sans doute de la carrière pannonienne de ce dernier pour investir dans les affaires de la Route de l'Ambre, ce que suggère sa qualité de décurion de Salla et de Savaria. Sa richesse lui permit d'être élu à la prêtrise provinciale et d'accéder à l'ordre équestre. *Ti. Barbis Ti. f. Vel. Valens* (D360), l'un des premiers décurions de Savaria, qui couronne sa carrière municipale par le pontificat est lié aux *Barbii* d'Aquilée³, ville dont il a gardé la tribu *Vel(ina)*, et doit être resté en affaires avec la « Maison mère » pour des échanges entre Aquilée et la Pannonie : le choix de la nouvelle colonie de Savaria bien placée sur la Route de l'Ambre était judicieux. Le prêtre d'Isis *Domatius Ingenius* qui honore Osiris Aug. à Scarbantia (D377) descend d'une famille de commerçants – qui avait des liens commerciaux avec Chypre - établis au I^{er} s. près de la ville à Unterspetersdorf⁴. Le prêtre provincial *L. Valerius Valerianus* appartient à l'une des plus grandes familles de la colonie qui compte d'autres *sacerdotales provinciae*⁵; son appartenance à la curie de Siscia suggère l'existence d'intérêts sur la Route de l'Ambre. On peut en dire autant d'autres prêtres provinciaux attestés dans deux cités à la fois (D367 décurion de Siscia et magistrat à Savaria ; D375 décurion de Scarbantia et de Savaria). D'autres doivent avoir des intérêts dans la production artisanale (métallurgie ?) et le commerce de ses produits comme le suggère la fonction de *praefectus colleg(ium) fabr(orum) centonar(iorum)* remplie par *G. Iulius Maximus*, par ailleurs décurion et édile de Savaria (D365). Peut-être le *cognomen Mercator* pour *P. Petilius Mercator*, décurion et duumvir de la colonie de Scupi (D512) est-il le signe d'un enrichissement par le commerce ? Mais la possession de la terre demeure comme ailleurs un élément essentiel du

¹ D340, 367.

² Des décurions d'Aquincum attestés dans la villa de Csajag (D476), un *duumvir* de Carnuntum dans la villa d'Eisenstadt (D383) ; les propriétaires de la villa de Purbach sur le lac Balaton doivent appartenir à une famille décurionale (D384) ; un *duumvir* d'Aquincum dans le *vicus* de Budaors (D467) ; peut-être un décurion de la même ville dans le suburbium (?) à Torockbalint (D468) ; un *duumvir* de Viminacium, dans un site rural à Kaliste (D502).

³ D'après l'étude magistrale de I. Sasel 1966, les *Barbii* sont originaires d'Aquilée et présents dans les cités voisines (Tergeste, Alinum) où ils font partie de l'élite. Leurs affranchis (des *L., A., Ti.*) sont au Magdalensberg à la fin de la République, à Virunum, Emona, puis en Pannonie comme représentants de leurs patrons italiens, contrôlant des affaires commerciales et industrielles. Les *Ti. Barbii* de Savaria ont pu écouler en Pannonie les produits des *Ti. Barbii* d'Aquilée, *tegularii* attestés au I^{er} s. a.C. (Sasel 1966, 120).

⁴ Où les *Domatii* sont enterrés (*AE* 1992, 1393) ; voir le commentaire d'*AE* 2011, 1041.

⁵ Balla & al. 1971, 7, 37.

patrimoine comme le montre la présence de notables de Carnuntum propriétaires de *villae* dans les environs de cette ville, tel le *Ivir Cuspianus*¹.

En Dacie, province frontière récemment conquise, aux traits militaires fortement marqués, la clientèle militaire dut avoir un rôle économique dynamisant pour les cités locales, dont beaucoup étaient nées des *canabae*. Leurs notables souvent d'origine militaire², ou immigrée, rarement d'origine indigène³, devaient ajouter aux revenus de la terre les profits tirés du commerce ou de l'exploitation des mines d'or. Il est possible par exemple que le prêtre provincial *M. Antonius Valentinus*, chevalier et décurion d'Apulum en 238-244, descendant probable d'un vétéran, dont la famille semble bien implantée à Apulum et dans le secteur minier (Micia, Ampelum), y ait possédé des *fundi* et des intérêts dans l'exploitation des mines d'or (D536). Le caractère militaire de la famille apparaît avec *C. Iulius Valerius* ancien *beneficiarius consularis*, devenu décurion de Sarmizegetusa en 193-211, et ses fils tous deux militaires. La présence de *Valerius* à Apulum et à Sarmizegetusa suggère qu'il tirait profit du commerce des denrées produites dans ses *fundi* qu'il pouvait vendre à la garnison où il avait ses entrées (D564)⁴. Le vétéran *L. Silius Maximus*, lui, s'est installé dans les *canabae* d'Apulum sous Hadrien, *canabae* dont il est devenu le premier magistrat, auprès de son ancienne garnison, avec laquelle, n'en doutons pas, il dut faire un fructueux commerce (D570)⁵. Le même cas de figure est à considérer pour les vétérans des autres provinces danubiennes : leurs relations dans l'armée favorisaient la réalisation d'affaires rémunératrices au plus près des troupes dont ils continuaient à partager les valeurs. A ce point de vue la dédicace d'un vétéran de Brigetio à *Nundina Augusta* (D426) est intéressante : elle semble faire allusion à des marchés ouverts sous le contrôle de l'armée aux barbares transdanubiens⁶. D'autres honorent le dieu des marchands Mercure Auguste (D414), signe que la fourniture aux armées jouait un rôle essentiel à côté de la gestion d'un éventuel lot vétéran.

5 - Des élites très présentes dans l'augustalisation

¹ D383, et d'autres (D384, 431, 430) aux II^e-III^e s.

² *Cognomina* militaires: *Valens, Valentinus, Victor, Maximus*. Vétérans : D601.

³ *L. Apuleius Marcus* est peut-être d'origine indigène (D534).

⁴ Le *vicus* de vétérans d'Apulum était inclus à l'origine dans un *pagus* de Sarmizegetusa, ce qui explique les liaisons étroites entre les grandes familles des deux villes (Diaconescu, Piso 1991).

⁵ Une situation approchante doit être celle d'*Ulpius Masculinus* vétéran devenu décurion de Napoca en 204 (D601). Sur la proximité des vétérans installés dans les *canabae* ou les *vici* proches des camps et de leurs anciennes unités, sur leur rôle économique comme fournisseurs aux armées, Le Roux 1995.

⁶ Mann 1983, 35.

Après cette analyse par secteur provincial, il est temps de proposer une vision d'ensemble sur la place des élites dans le culte des dieux augustes en soulignant les points communs et les différences entre provinces.

a) Leur poids global

La part des notables municipaux dans le total des adeptes de l'augustalisation est importante (41,17 %) compte tenu de leur poids numérique réduit dans la société : elle se situe entre le tiers et le quart dans les provinces de l'Ouest européen, et dépasse même 49 % en Afrique en prenant en compte les incerti¹. Certes nous avons là les catégories les plus susceptibles d'apparaître dans l'épigraphie. Il n'empêche que leur pourcentage met l'accent sur le rôle primordial qu'elles ont pu jouer dans l'augustalisation, surtout si on le compare avec celui des fonctionnaires impériaux dont on pouvait attendre une plus grande présence (entre 9 et 2 %). Les dieux augustes constituent donc avant tout une forme municipale du « culte impérial ». La part très élevée de l'Afrique par rapport aux autres provinces s'explique-t-elle par le hasard de la conservation des témoignages ou par une implication plus forte des élites supérieures africaines dans l'augustalisation ? Cette dernière explication va de pair avec la part moindre des classes moyennes civiles en Afrique² et leur plus forte représentation ailleurs³. Tout se passe comme si dans ces provinces on avait laissé une place plus grande à ces catégories inférieures ; nous en rechercherons la raison ultérieurement. Si l'on entre dans le détail de la répartition au sein des élites certains faits ne manquent pas de nous surprendre.

b) Des communautés civiques absentes ?

C'est d'abord l'absence ou la part très faible des communautés civiques sauf en Afrique. Alors que dans ce dernier secteur provincial elles atteignent 13,22 %, dans les autres provinces – où la base documentaire est faible - le ratio est inférieur à 3 % et le dépasse à peine en Hispanie ! Les communautés civiques représentent 36,1 % des occurrences des élites avérées (26,52 % avec les incerti) en Afrique, 13,33 % (7,31 avec les incerti) en Hispanie,

¹ Sans les incerti la part des notables est la suivante : Hispanie : 16,01 % ; Gaules-Germanies-Bretagne : 9,14 % ; provinces danubiennes : 18,73 % ; Afrique : 36,01 %. Avec les incerti : Hispanie : 38,83 % ; Gaules-Germanies-Bretagne : 31,23 % ; provinces danubiennes : 25,7 % ; Afrique : 48,76 %

² Fig. 23. *Infra* p. 674-681 ; 20,98 % ; 23,7 % avec les militaires.

³ Hispanie : 44,6 % ; 47,54 % avec les militaires ; Gaule, Germanies... : 44,62 % ; 46,37 % avec les militaires, soit le double du ratio africain. La différence est moins grande dans le secteur danubien : 26,28 % ; 30,84 avec les militaires).

19,35 % (6,06 % avec les incerti) en Gaule-Germanie¹, 1,85 % (1,36 % avec les incerti) dans les provinces danubiennes.

La rareté des inscriptions des communautés civiques européennes peut ne pas correspondre à la réalité comme certains indices déjà évoqués le suggèrent. Ne s'expliquerait-elle pas tout simplement par le fait que les inscriptions dédicatoires des grands monuments publics, susceptibles d'être réalisées par celles-ci, ont disparu ? Ces inscriptions souvent en lettres de bronze doré fixées sur des architraves de pierre - comme à la Maison Carrée de Nîmes ou au Temple de Livie à Vienne et à Augst - ont plus facilement disparu. On sait ce qu'il est advenu du bronze, fondu dès l'Antiquité par les récupérateurs de métaux, et rien ne nous dit que ces inscriptions n'étaient pas dédiées à des divinités augustes ! Par chance lorsque quelques-uns de ces rares monuments ont survécu on peut tenter de restituer, non sans mal, la dédicace en se fondant sur les trous de fixation de ces lettres de bronze. Mais très souvent les supports, surtout s'il s'agissait de beaux linteaux ou architraves de marbre ou de pierre, bien taillés ont été prioritairement réemployés. A l'inverse les dédicaces africaines qui paraissent le plus souvent avoir été gravées sur la pierre ont laissé beaucoup plus de traces. Il semble bien d'autre part que les municipalités aient laissé le soin des plus grosses dépenses – temples, statues ; en particulier les statues – aux évergètes. Cela est net même en Afrique où les particuliers constituent 71,38 % des élites adeptes de l'augustalisation, soit 2,5 fois plus que les communautés civiques. Si nous excluons les dédicaces peu coûteuses comme les graffiti commémorant les sacrifices annuels aux Génies des grottes en Numidie, réalisés par les magistrats de Thibilis, Phua, Elephantum, au nom de leurs *castella* respectifs, (qui peuvent fausser les comparaisons) le ratio des communautés civiques tombe à 12,61 %, un chiffre beaucoup plus proche de celui des autres provinces² (hormis celles du Danube).

L'abstention des communautés civiques pourrait avoir une autre explication. N'auraient-elles pas privilégié l'hommage direct à l'empereur soit sous la forme de temples aux princes régnants ou aux *Divi* – qu'attestent les titres de prêtres - soit de représentations individuelles de l'empereur et des princes de sa famille – dont la dédicace peut inclure la formule *DNMQE* -, moyen plus direct d'exprimer leur loyalisme, plutôt que les statues de divinités Augustes, ces dernières étant laissées à la charge des prêtres, des magistrats et des évergètes privés ?

¹ W. Van Andringa 2002 avait noté qu'en Gaule la plupart des édifices et des monuments étaient donnés par les élites plutôt que par les communautés civiques.

² On ne peut exclure que dans ces dernières des sacrifices semblables à des divinités locales aient été mentionnés sur des supports périssables disparus, alors que les inscriptions des grottes africaines se sont conservées.

C'est ce que paraît confirmer l'examen des dédicaces des statues impériales que nous prendrons comme exemple¹. En Hispanie tous les auteurs² notent l'écrasante majorité des communautés civiques parmi les donateurs de statues impériales qui deviennent omniprésentes et peuplent les forums et monuments publics des cités ; il s'agit le plus souvent de statues pédestres³ de *togati*, mettant l'accent sur le caractère civil du pouvoir incarné par le magistrat, parfois *capite velato* pour insister sur la *pietas* du souverain et non de statues militaires. Les particuliers (aristocratie municipale surtout, affranchis, sévirs, collègues, un sénateur) sont très minoritaires. Ainsi en Bétique sur 96 occurrences utilisables, 59 inscriptions viennent des communautés civiques et 33 de notables particuliers⁴. Les cités l'emportent donc très largement avec 61,45 % des occurrences. En Tarraconnaise, si l'on s'en tient aux cités du *conventus Tarraconnensis*, on observe le même phénomène⁵. Cela est particulièrement vrai aussi pour la Gaule où E. Rosso⁶ note que 52 dédicants connus sur 76 sont des communautés constituées et 20 seulement des particuliers, qui sont le plus souvent des notables locaux, agissant dans un contexte que l'on peut estimer public dans le cas des dédicaces des communautés.

Dans les provinces danubiennes nous nous contenterons d'un simple pointage dans le *CIL* 3: Les communautés civiques arrivent ici encore en tête en fournissant 43,44 % des occurrences contre 8,19 % pour les notables et pareillement pour les hauts fonctionnaires. Si leur part est plus faible que dans les autres provinces, c'est en raison du poids de l'armée : les unités militaires (surtout cohortes ou ailes) les talonnent avec 31,96 % des occurrences. (comme dans les cités, les communautés militaires dans leurs camps ou forts se doivent de manifester un loyalisme direct. En Afrique⁷ la situation est contrastée. En Tripolitaine (74 occ. dans *IRT*) les communautés civiques n'offrent que 41,89 % des dédicaces de statues

¹ Nos sondages ne concernent que les trois premiers siècles. Les tableaux effectués par Højte 2005 montrent que, entre Auguste et Commode, pour la Gaule, l'Hispanie et l'Afrique, la part des militaires et des corporations dans les donateurs de statues impériales est faible. Celle des communautés civiques l'emporte – parfois de peu – sur celle des individus (26,4 % contre 24,5 % en Gaule, 38,7 contre 29,6 % en Hispanie et 37,5 % contre 28,6 % en Afrique).

² Navarro 2001, Arce 2002...Alfoldy 1979. L'érection de ces statues impériales est financée par les cités, les corporations, les unités militaires et les fonctionnaires impériaux en Hispanie (Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003, 222). Sur les multiples statues offertes par les élites dans l'espace public ou privé (Rodriguez Oliva 1996). Sur la diffusion de ces statues, Etienne 1958/1974, livre IV.

³ Ces statues de marbre auraient eu une valeur moyenne de 5000 HS, ce qui correspondrait au montant le plus fréquent de la *summa honoraria* des magistrats et aux disponibilités financières de la plupart des cités.

⁴ Vingt notables prêtres ou magistrats civils et 4 particuliers (probablement notables). On ne relève que 3 membres de l'ordre sénatorial, un procureur et 3 monuments émanant de la Province. On note enfin un affranchi impérial, un sévir et un *magister Larum Aug.*

⁵ Un sondage portant sur les cités de Tarraco (*RIT*), Barcino, Anoia, Osona, Baetulo, Aeso, Segana, Gérone, Valence, Edeta, Sagonte, Dertosa (*IRC* I, II, III, IV et *CIL* II/14) donne 36 statues offertes par la communauté civique (*Respublica, Ordo decurionum, Municipales*) contre 7 données par des notables, des *augustales*, des affranchis, un légat *iuridicus*, soit 83,72 % pour la première.

⁶ Rosso 2006a, 72-78.

⁷ Hurllet 2000.

impériales, ce qui est malgré tout la majorité en face des 10,81 % des magistrats, 16,21 % des autres notables, 12,16 % des curies, mais aussi des hauts fonctionnaires (16,21 %). En Byzacène 63,46 % des dédicaces (52 occ.) viennent du corps civique, celles des autres notables étant réduites à 5,76 %. En Proconsulaire la communauté civique offre à elle seule 63,63 % des dédicaces (42 occ. dont 7 avec la formule *DNMQE*), les magistrats, 24,24 %; les hauts fonctionnaires sont responsables de 6,06 %¹. En Numidie (226 occ., dans *C. 8, I LAlg. I* et *II^{1,2,3}*) 65,48 % des statues impériales sont données par les communautés civiques (148 occ.) contre 10,6 % par les magistrats et 7,52 % par les autres notables, 9,73 % par des gouverneurs et 4,86 % par les militaires. En Maurétanie Tingitane (35 occ. dans *IAM²*) la communauté civique est responsable de 85,71 % des dons de statues impériales. Partout en Afrique la communauté civique vient donc largement en tête (entre 43 et 86 %)² et ce résultat va dans le même sens que ceux des autres provinces.

Comment expliquer une telle prééminence des communautés civiques sur les notables détenteurs de charges religieuses ou civiles dans la dédicace de statues impériales, alors que l'inverse est vrai pour les monuments aux divinités augustes, notamment les statues ? Cet hommage honorifique, plutôt que religieux³, semblable à celui que reçoivent les magistrats – l'empereur est d'ailleurs le plus souvent représenté en toge comme un magistrat – s'impose à chaque règne comme l'expression d'un loyalisme attendu de la part des cités. Celles-ci, tout en étant autonomes et sans y être obligées, éprouvent le devoir moral de témoigner au souverain et aux membres de sa famille en personnes⁴ (souvent patrons ou bienfaiteurs...), garants de leur existence, de leur statut, responsables de leur sécurité et de leur prospérité, leur adhésion à la dynastie incarnant le système politique romain. En érigeant ces statues impériales les cités expriment « spontanément » et fictivement, au prix sans doute d'un « non-dit »⁵, le consensus de toute la société, gage de stabilité, tant attendu par le régime

¹ A Thugga (d'après Khanoussi, Maurin 2000a) la communauté civique fournit 66,66% des dédicaces impériales et les notables, 33,33 %.

² De nombreuses inscriptions mutilées ne permettent pas de connaître le dédicant ou parfois le destinataire (empereur, gouverneur ?)(30 en Tripolitaine, 17 en Byzacène, 18 en Proconsulaire, 70 en Numidie, 19 en Maurétanie tingitane) mais la localisation de ces bases sur le forum permet de penser que leurs auteurs étaient là aussi les municipalités et à un moindre degré les notables.

³ Pour Etienne 1958/1974, 355-517, ces monuments font partie intégrante du culte impérial, même s'ils ne désignent nullement l'empereur ou les princes de sa famille comme des divinités. Il est vrai que nombre d'inscriptions du III^e s. se terminent par la formule *d(evotus) n(umini) m(aiestati)q(ue) e(ius)* qui introduit une connotation religieuse.

⁴ Cet affichage d'une allégeance personnelle se retrouve dans la prédilection des communautés civiques à honorer plus fréquemment les vertus de l'Auguste dont l'énoncé est souvent suivi du nom du prince, que les vertus augustes plus anonymes. Par ex. : *C. 8, 965, 4583, 11018, 11318, 11419, 15258, I LAlg I, 178, I LAlg II/3, 7639, 7645, 7662, 9433, I LAlg II/3, 8377*. Il arrive que les vertus *Augustae* soient elles aussi suivies du nom du prince : *C. 8, 13259, 15258, 15846, 26243*. Mais cette pratique est aussi le fait de notables.

⁵ Il est fort possible en effet que de fortes suggestions aient été faites de la part des autorités impériales. Mais le souci du respect de l'autonomie municipale a été très fort sous Trajan, Hadrien et Antonin.

à qui elle fournit en outre un supplément de légitimité¹. Le coût répété de tels hommages a dû inciter les communautés à encourager les notables municipaux à payer de leurs deniers les statues et les temples des dieux augustes qui exprimaient une autre légitimité, plus générale, divine celle-là, dans l'association des dieux et du régime impérial. Il ne s'agissait pas ici d'une allégeance directe à la personne d'un prince, représentant temporaire mais concret d'un régime politique, mais d'une idéologie exprimant la dimension religieuse et permanente de ce régime et donc d'un poids politique moins immédiat². On pourrait parler d'un partage des tâches et des frais, organisé par une communauté civique qui ne se désintéressait ni d'une forme ni de l'autre d'expression du pouvoir impérial.

On peut en effet penser que l'*ordo*, déjà responsable de l'introduction du culte officiel de l'empereur dans la cité³, ne se désintéressait pas de l'augustalisation bien qu'il ne la pratiquât guère apparemment. Dans le cas privilégié des grottes de Taya et Es-Zemma (Numidie) nous avons cependant le témoignage de sacrifices annuels en l'honneur de divinités augustes célébrés par des *magistri* au nom de leur communauté (supra p. 514)⁴. A Bedaium *vicus* du territoire de Iuvavum (Norique), ce sont les deux *Ilviri* de ce municipes qui consacrent conjointement – donc dans l'exercice de leurs fonctions - à plusieurs reprises entre 209 et 241 des autels à *Bedaius Aug* ou aux *Alounae Aug.* (D113-118). De même à *Aquae Iasae* dépendant de la colonie de Poetovio, c'est un décurion de Savaria et Salla, *sacerdos* provincial qui offre une statue de Minerve Auguste appartenant à la Triade Capitoline en 117-161 (D340 ; première inscription datée). En 162-166, c'est la *Res Publica Poet(oviense)* qui dédie aux Nymphes Aug. mais à la demande du légat ; voici un des rares exemples où l'influence du gouverneur peut être décelée. En Gaule les notables se sont appliqués à diffuser l'augustalisation dans les *vici*, sans doute à la suite d'une décision concertée au centre. Un cas semble bien illustrer ce fait. Un *flamen Martis* de Vienne consacre un monument à Mars Auguste dans le sanctuaire de Mars (dieu poliade) à Passy (G84) ; sans doute de par sa fonction avait-il la haute main sur le culte de ce dieu sur le territoire, et c'est mandaté de ce fait par la *civitas* qu'il a pu agir dans ce sanctuaire de limites important de la cité. D'ailleurs le texte porte une mention obscure qui pourrait laisser croire à un regroupement par l'autorité des contributions financières fournies par des particuliers auteurs de vœux (*voti com[positi ?]*). A Hauteville, site probable d'une *villa*, une *aedes* est consacrée à *Augustus Vintius* par le *sacerdos Vinti, praef(ectus) Pagi Dia(rensis)* (G80) ; sans doute était-ce un lieu

¹ Voir à ce sujet les conclusions de Rosso 2006a, 182-186.

² Cela n'empêchait pas certains d'entre eux de mentionner aussi l'empereur régnant par le biais de la formule *pro salute imp(eratoris)*.

³ Voir pour les Trois Gaules Van Andringa 1999.

⁴ A Thugga les notables du *Pagus* (par ex. l'affranchi d'un chevalier carthaginois, devenu *flamen* ; A631, 632), ont diffusé les dieux de Carthage avec l'épithète Auguste : Cérés, Concordia...

de culte privé offert à ses paysans par le préfet, grand propriétaire local et édifié sur son *fundus*. Mais la consécration étant réalisée par un *sacerdos Vinti* public, on peut penser que la désignation du dieu avec son titre d'Augustus est officielle et découle d'une volonté de diffusion de la capitale dans les *pagi*¹. Ce sont des magistrats de la cité qui, vers 50 p.C., dédient le temple public des Séquanes du lac d'Antre à Mars Auguste (G267). Dans les actes privés, on peut supposer que leurs auteurs, surtout quand il s'agit de magistrats ou de sévirs..., décalquent les formules dédicatoires des temples et statues officielles pour composer les inscriptions de leurs propres monuments votifs et que lors de l'enregistrement officiel des *vota*, les prêtres publics pouvaient suggérer l'augustalisation comme une alternative pour s'adresser aux dieux. Ainsi les dédicaces privées peuvent être le reflet des dédicaces officielles². L'influence ou le contrôle de la capitale est donc probable.

Ainsi les riches notables participaient-ils de leurs deniers, en pratiquant l'augustalisation, à l'expression d'un consensus politico-religieux, défini sans doute par les municipalités elles-mêmes, qui se déchargeaient sur eux des frais à engager.

c) Des notables du plus haut rang et d'autres en quête de reconnaissance ?

D'après les témoignages épigraphiques conservés, les individus constituent 98,14 % des élites municipales avérées dans les provinces danubiennes, plus des trois quarts en Hispanie et en Gaule-Germanie-Bretagne et les deux tiers en Afrique. Dans ces catégories toutes les strates sociales, du chevalier et du prêtre provincial au simple vétéran sans responsabilité locale, pratiquent l'augustalisation, mais à des degrés divers.

Les ordres supérieurs y occupent une place modeste. Ils constituent 6,9 % des notables municipaux avérés (et 5,07 avec les incerti) en Afrique, 5,55 % (2,43 % avec incerti) en Hispanie, 12,9 % (5,88 % avec les incerti) en Gaule-Germanie-Bretagne, et 9,26 % (6,84 % avec les incerti) dans le secteur danubien, ce qui est peu³, même si l'on considère que ces personnalités ne représentent qu'une frange très mince de la société. Les sénateurs qui ont des attaches en province, y passent peu de temps car ils ont une obligation de résidence à Rome

¹ Il est possible que les notables locaux aient voulu, en dédiant des sanctuaires ruraux, créer une identité locale, se démarquant de celle des notables du chef lieu.

² Il n'empêche que les particuliers peuvent faire acte de choix personnel et s'écarter de l'expression officielle du culte. C'est ainsi qu'à Nérès où le sanctuaire est dédié *Numinibus Augustorum et deo Nerio*, un fidèle grave sur un mortier *Augusto Deo Nerio* (G180) ; à Berthouville, alors que le sanctuaire est peut-être dédié au *Numen* impérial et à Mercure, selon une formule courante dans la région (C. 13, 3177) les dons de vaisselle d'argent portent quasiment tous une dédicace *Mercurio Augusto* (G228-239). L'expression épigraphique du fidèle peut donc s'écarter de l'expression officielle, signe d'un choix effectué volontairement dans certains cas par les dédicants

³ En Hispanie les élites locales ne dépassent pas le niveau des milices de l'ordre équestre et les chevaliers d'un rang supérieur ne daignent pas gérer les *honores* municipaux (Knapp 1995, 373-380 ; Dardaine 2000, 26).

ou exercent leurs fonctions ailleurs. S'ils n'ont guère accompli de consécration religieuses et n'ont pas suivi les préoccupations religieuses de leurs colonies ou municipes devenus lointains, cela ne signifie pas qu'ils se soient totalement désintéressés de leur petite patrie où ils conservent des intérêts économiques¹. Ils peuvent, ponctuellement, intervenir pour favoriser les dieux augustes². Mais l'horizon politique et social de ces sénateurs, et aussi de la plupart des chevaliers, est celui de l'Empire et de Rome³, et on ne peut voir en eux les principaux diffuseurs de l'augustalisation.

Les chevaliers, présents dans leur cité d'origine, sont beaucoup mieux représentés que les sénateurs sans être nombreux. Bien souvent ils s'arrêtent aux premiers échelons d'une carrière équestre et se contentent de l'honneur d'appartenir à l'*ordo*. Ce qui les préoccupe, ce n'est donc pas leur fonction équestre elle-même mais leur cité, dont ils gèrent parfois les charges. Ils se comportent ici comme des notables municipaux adoptant la culture religieuse municipale plutôt que comme de hauts fonctionnaires. C'est ainsi qu'ils sont beaucoup plus portés à l'augustalisation que ceux qui exercent de hautes fonctions administratives ou militaires et les dieux qu'ils qualifient d'Augustes sont ceux de la cité autant sinon plus que ceux de l'Etat honorés de préférence par les hauts fonctionnaires.

Cependant les principaux adeptes des dieux augustes sont très majoritairement des prêtres – souvent du culte impérial, mais pas seulement : ils représentent entre 20 et 40 %⁴ sauf dans les provinces danubiennes où le ratio tombe à 13,88 % (10,37 % avec les incerti). Ils sont suivis par les magistrats (principalement les magistrats supérieurs) à un niveau sensiblement inférieur, entre 11 et 30 %⁵. Dans les provinces danubiennes en revanche les magistrats l'emportent sur les prêtres (32,4 % contre 13,88 % ; et 23,97 %). Ce n'est pas que la fonction de prêtre, responsable des affaires religieuses, dépositaire du droit sacré, prédispose particulièrement au choix du titre d'Auguste mais plutôt que les hommages religieux sont rendus généralement en fin de carrière quand le donateur revêt une charge prestigieuse de prêtre. A Rome la fonction du prêtre, par sa « proximité permanente et viagère avec le sacré », a toujours été plus « vénérable » que celle du magistrat qui a pourtant un pouvoir (y compris religieux) supérieur et davantage l'occasion de célébrer les rites⁶. Quoi

¹ Pour l'Hispanie Caballos Rufino 2001.

² C'est ce qui a pu se produire, on l'a vu à Munigua (supra p. 594; Coarelli 1987).

³ Pour Le Roux 2001, 57, ils se réclament rarement de leur province d'origine et ont le sentiment d'appartenir à une élite aristocratique. Leurs liens avec la petite patrie se sont distendus; ils sont intégrés dans des réseaux d'alliances indifférents aux provinces.

⁴ 33,8 % des élites municipales avérées en Afrique (24,83 % avec les incerti), 40,54 % en Hispanie, (18,29 % avec les incerti), 41,93 % en Gaule (13,13 % avec les incerti).

⁵ 12,92 % en Afrique (9,49 avec les incerti), 29,72 % en Hispanie (13,41 % avec les incerti), 19,35 % en Gaule (6,06 % avec les incerti).

⁶ Scheid 1992,

qu'il en soit ce sont les couches supérieures de l'élite (prêtres ou magistrats) qui l'emportent et nous percevons le poids des familles dominantes, liées entre elles par des alliances matrimoniales et exerçant un monopole sur les charges les plus élevées. Nous avons pu constater la réalité de ces réseaux familiaux dans les provinces occidentales, notamment en Afrique : ils sont un moyen efficace de pérenniser les positions des grandes familles, de leur réserver le quasi-monopole du pouvoir municipal¹, mais aussi de renforcer une coopération économique indispensable dans des affaires liées souvent à l'exportation outre-mer des produits locaux et sources d'une richesse indispensable au maintien de leur pouvoir. Les relations entre cités qui en résultent, peuvent expliquer la diffusion uniforme de l'augustalisation. Cette dernière participe de la culture religieuse de cités qui se connaissent, se fréquentent et pratiquent entre elles l'émulation.

Les notables les moins brillants n'ont qu'une place secondaire dans l'élite adepte de l'augustalisation: les simples décurions assurés ne sont pas attestés en Gaule, Germanie, Bretagne, Hispanie et ne représentent que 1,06 % en Afrique (7,96 % avec la famille ; 5,85 % avec les incerti) mais 10,18 % dans les provinces danubiennes (22,22 % avec leur famille ; 16,44 % avec les incerti). Certes ces chiffres constituent un minimum. On peut croire que nombre de décurions ou de membres de leur famille doivent être présents parmi les incerti. Or ces derniers représentent entre 25 et 71 % des notables². Dans les petites cités les décurions ne sont pas toujours assez fortunés pour faire preuve de générosité civique et d'une façon générale, il est plus glorieux d'afficher la gestion de magistratures prestigieuses ou même faire état d'un don couteux que de mentionner la simple appartenance à l'*ordo*. C'est là sans doute l'explication de leur absence : s'ils ont la fortune, ils réussissent à briguer des honneurs et nous les rencontrons parmi les prêtres ou les magistrats civils, encore que certains, pris par les affaires, préfèrent s'abstenir de gérer des fonctions municipales ; dans le cas contraire, n'ayant pas les moyens d'offrir un don conséquent, ils préfèrent s'abstenir.

Enfin les vétérans qui n'atteignent pas 3% des dédicants dans le secteur danubien, se tiennent à moins de 1 % ailleurs. Ils ne représentent partout qu'une faible part des notables municipaux avérés, moins de 6 %³, un peu mieux dans le secteur danubien qui présente un ratio de 12,32 % (20,37 avec famille)⁴. Pourquoi un tel effacement de ces vétérans qui, pendant toute la durée de leur service ont vénéré l'empereur et sa famille dans les *sacella* des camps ? On sait que les vétérans, surtout s'ils sont d'anciens auxiliaires et non pas des ex-

¹ Jacques 1984, 554-555.

² Gaules, Germanies, Bretagne : 68,68 % ; Hispanie : 54,87 % ; Afrique : 26,52 % ; Danube : 26,02 %.

³ 1,23 % en Afrique, 8,1 ? % en Hispanie, 3,22 % en Gaule-Germanie. En tenant compte des incerti: 0,91 % en Afrique, 3,65 % en Hispanie, 1,01 % en Gaule.

⁴ 20,37 % avec la famille (certi) et 15,06 % (avec les incerti).

légionnaires issus de l'aristocratie municipale, ne s'impliquent guère dans la gestion municipale¹. Venus de classes plus modestes et imprégnés d'une culture militaire devenue routinière, ils se sentent différents des élites municipales et, satisfaits de leurs privilèges et immunités, de leur aisance financière, beaucoup ne voient pas l'intérêt, sauf cas particulier, de s'impliquer dans la vie politique locale et de remettre en jeu dans l'évergétisme une fortune chèrement gagnée en vingt ans de service². Ces vétérans-là, installés souvent auprès des corps dans lesquels ils ont servi, entretiennent avec eux d'étroites relations amicales, économiques et culturelles, faisant des affaires³, se rencontrant dans les mêmes lieux conviviaux comme les collèges, autour des mêmes valeurs et des mêmes souvenirs⁴. Ainsi les vétérans pouvaient-ils former un groupe à part (non marginal, certes) dans la communauté. C'est pourquoi, en matière d'expression du loyalisme leur préférence va peut-être à *IOM* plutôt qu'aux dieux augustes (infra).

La différence entre les provinces danubiennes et le reste de l'Occident tient d'abord à la localisation des vétérans dans des provinces militaires ou civiles. On sait que les vétérans s'installent le plus souvent dans les régions du *limes* à proximité de leur ancienne unité, dans les *canabae* ou les villes qui en sont nées et dans ces régions frontières où les soldats étaient de plus en plus recrutés. Il est donc logique de les voir relativement nombreux dans le secteur danubien le long d'une frontière essentielle de l'Empire. Mais alors, pourquoi pas en Germanie ou en Bretagne ? On peut invoquer ici la rareté de l'augustalisation comme expression du rapport de l'empereur aux dieux alors que tel n'est pas le cas dans le secteur danubien. Certains vétérans adoptent les modalités religieuses des cités dans lesquelles ils se sont installés. La même explication vaut pour le nord-ouest de l'Hispanie où sont installés les vétérans de la légion *X Gemina*. Ce qui est surprenant c'est que la Numidie, adepte des dieux augustes, ne nous fournit que 4 vétérans auteurs de dédicaces à ces dieux ! Est-ce parce qu'ils sont plus rapidement et mieux intégrés, entrant dans les sénats locaux, gérant les honneurs et devenant donc invisibles en tant que vétérans ? Nous avons pu voir en effet que bien des notables africains paraissent avoir une origine vétérane.

Il semble donc bien que le noyau agissant soit constitué par les magistrats (surtout supérieurs) qui offrent les monuments les plus importants. Il est fort probable que leur choix de l'augustalisation ait été une décision de la cité qui a autorisé la dédicace, décision elle-même conseillée par un gouverneur ou inspirée par l'exemple d'une capitale ou d'une cité

¹ Un ordre de grandeur de 7% est donné pour la participation de vétérans à la vie politique locale (Rossignol 2003, 369)

² Rossignol 2003, 368-378.

³ En tant que propriétaires d'un lot de terre ou comme commerçants ils contribuaient au ravitaillement des armées (Le Roux 1995= 2011c).

⁴ Voir Le Roux 1995a.

voisine. Ce noyau agissant crée une dynamique religieuse à laquelle participe l'ensemble des notables et de leurs parents qui, pour la plupart, demeurent pour nous des incerti.

d) Une grande diversité d'origine, une culture municipale commune

Il est notable de constater que ces élites sont d'origine variée italienne, indigène ou mixte, étrangère. La part des élites d'origine indigène ou mixte est très largement majoritaire partout. Certes les colons d'origine italienne, dominant dans les colonies (et les capitales provinciales), installés aussi dans les autres cités, ont pu jouer un rôle impulsif, initiateur dans la diffusion de l'augustalisation (peut-être renforcé par des immigrants issus de régions où l'augustalisation était fréquente). Nous avons pu les reconnaître – eux, leurs descendants ou leurs clients - grâce à l'onomastique, notamment en Afrique. Leur influence était d'autant plus réelle qu'ils fondaient des familles mixtes ou devenaient patrons d'affranchis ou protecteurs de notables d'origine indigène avides de s'élever. Ils les cotoyaient quotidiennement, par exemple dans les « communes doubles » africaines, dans les colonies où des indigènes venaient renforcer le contingent de colons romains et même dans des cités pérégrines où s'installaient des *conventus civium romanorum*. Mais ce qui est frappant c'est la part écrasante de l'aristocratie d'origine indigène, signe manifeste d'une volonté d'intégration dont les dieux augustes sont un signe conscient. Les notable indigènes – naturalisés *viritim* ou *per honorem* ou demeurés pérégrins - ont donc très tôt accepté l'augustalisation, comme on peut le voir à Lepcis Magna (A1, 4). Ce brassage – observable dans toutes les provinces occidentales - explique d'ailleurs que nombre de dieux choisis pour recevoir le titre d'Auguste aient été des dieux locaux, souvent interprétés (II^e partie). A ce brassage participe également la mobilité de la population impériale. En effet les familles de notables ou leurs affranchis issus de régions de forte augustalisation ou en contact avec des régions où les dieux augustes sont bien installés ont pu les diffuser : ainsi en est-il de familles danubiennes en relation permanente avec Aquilée où les dieux augustes jouissaient d'une faveur extraordinaire, ou de familles du sud norique partant s'installer sur le limes du nord, ou de membres de *gentes* de la côte dalmate partant pour l'intérieur. Et l'on peut en dire autant des Narbonnais installés en Lyonnaise ou en Bretagne qui accueille également des dévôts africains des dieux augustes ; on trouve aussi des colons sittiens installés en Numidie et Proconsulaire. A l'inverse les étrangers installés dans nos provinces – notamment les Orientaux - se sont coulés dans le moule et leur recours à l'augustalisation, signe de reconnaissance (d'identification) dans la romanité provinciale d'Occident n'a pu que contribuer à leur intégration.

Ainsi une dynamique est à l'œuvre allant des colons italiens aux néocitoyens d'origine indigène : l'augustalisation n'est pas réservée à une minorité d'origine italienne. Elle n'est pas due à la seule initiative d'élites coloniales d'origine romaine italienne repliées sur elle-mêmes. Très tôt les élites locales ont adopté cette expression du culte impérial. Et c'est peut-être ce qui explique d'autant mieux sa diffusion dans les couches moyennes et inférieures de la société. Il existe donc une culture religieuse commune à toute l'élite municipale - dans sa diversité sociale et d'origine - dont l'augustalisation est un élément important d'identification autour de valeurs, et en même temps un élément d'unité au-delà de la diversité des origines ethniques.

e) une diversité économique favorisant les contacts avec les catégories inférieures

La prééminence des élites est bâtie sur une richesse reposant sur des activités économiques qui impliquent des contacts avec les *humiliores*. Constater la richesse de cette élite est banal. Sans doute cette richesse, qui autorise tant de dons aux dieux augustes, est variable du chevalier, voire du sénateur, au simple vétéran¹. Chez les notables occidentaux adeptes de l'augustalisation la propriété foncière est la source principale de richesse², de *dignitas*, la condition d'exercice des magistratures et de la légitimité, de la perpétuation de leur pouvoir local³ ; elle est une obligation pour les décurions⁴. Elle ne suffit pas cependant pour faire face aux charges les plus hautes⁵. Aussi l'élite ne dédaigne-t-elle pas de prendre en charge d'autres activités lucratives sans déchoir de sa *dignitas*⁶. Les plus fortunés associent en effet l'exploitation de grands domaines agricoles céréaliers, oléicoles, viticoles à toutes sortes

¹ Certaines familles sont proches des ordres supérieurs, d'autres beaucoup plus modestes, notamment dans les cités médiocres au cens décurional bas (Jacques 1984, 1990, 311-314).

² Par ex en Hispanie (Jacob 2004, 594-596).

³ Melchor Gil 2001, 160.

⁴ Les lois municipales rendent les décurions responsables sur leur fortune de leur gestion financière et exigent qu'ils disposent, en guise de garanties, non pas de terres mais d'une maison dont la taille et l'aspect sont la jauge de leur fortune qui vient principalement de la terre mais aussi d'autres activités (Jacques 1992, 109-111).

⁵ En Bétique par exemple les exploitations sont de taille moyenne (Gorges 1979). Un patrimoine foncier de 100.000 HS n'offre qu'un revenu annuel de 4000 à 6000 HS, d'après Jacques 1990, 311, ce qui serait bien insuffisant pour offrir des dons de 5000 HS voire de 100.000! La part maximum de patrimoine consacrée à l'évergétisme serait de 15 % en Afrique. Mais une famille peut disposer de plusieurs *fundi* dispersés dans diverses cités. Et les revenus étaient particulièrement élevés dans le cas de cultures spéculatives (olivier, vigne). Mais elle peut aussi profiter d'opportunités pour y associer d'autres activités économiques.

⁶ Le petit commerce serait déshonorant pour un notable au contraire du grand commerce qui a une utilité sociale. Mais le propriétaire terrien qui transforme et vend ses produits n'est pas un commerçant ni celui qui exploite ses carrières ou fabrique tuiles et amphores avec son argile ; ces profits viennent du *fructus*, non du *quaestus* (Tchernia 2011, 19-40). Les membres des ordres supérieurs utilisent une partie de leur fortune à prêter à des marchands ou à leurs affranchis en vue du commerce. (*id. ibid.* 41-53).

d'autres activités économiques. Maint notable municipal peut d'ailleurs avoir un ancêtre négociant¹ ou en être un lui-même. Nos dédicants - nous l'avons constaté - associent l'oléiculture à la transformation et à la commercialisation du produit (Hispanie, Afrique), l'agriculture, à l'aménagement de marchés ruraux dispensateurs de redevances (Afrique), au commerce en particulier maritime (Afrique, Hispanie, Danube), à des activités « industrielles » (Hispanie, Gaule, Danube), à l'exploitation de carrières ou de mines (Hispanie, Gaule, Danube). Certains notables profitant des privilèges accordés par l'Annone, et négligeant les charges municipales ne tiennent leur fortune que du commerce². Il semble que les vétérans, installés dans les *canabae*, aient pu améliorer leur situation financière – sans atteindre une grande fortune – en exploitant leur lot mais surtout en faisant fructifier leur pécule en se lançant dans les affaires commerciales fort rémunératrices menées avec les troupes des *castra* voisins (Danube). Leurs relations dans l'armée, dont ils continuent à partager les valeurs, les ont particulièrement favorisés. Si le privilège les exemptant de charges municipales contribue à les écarter des « honneurs », l'accumulation d'une fortune prépare l'ascension de leurs fils au sommet de la société municipale ou même leur entrée dans l'ordre équestre. La variété des activités exercées par les familles de notables nous permet de comprendre qu'à côté des dieux protecteurs et garants de la cité dont ils avaient la charge, ils aient aussi privilégié, pour les qualifier d'augustes, les divinités patronnes des différents secteurs économiques (supra II^e partie) dans lesquels ils se trouvaient engagés.

La richesse – utilisée dans le cadre des relations de clientèle, de l'évergétisme (infra) - fournit aux familles les plus éminentes une position quasi monopolistique à la tête de la cité leur permettant de contrôler la vie économique et sociale. Ce contrôle accroît leur fortune, permet de maintenir l'ordre social indispensable à leur propre stabilité et à celle du système impérial. Quelles qu'aient été leurs origines sociale ou géographiques, leurs différences, peut-être même leurs inimitiés, ces élites, ayant les mêmes intérêts, ne pouvaient que se retrouver autour d'une même idéologie susceptible de les servir et de servir l'Empire: les dieux augustes furent très certainement un aspect de cette idéologie unificatrice. En outre la mise-en-oeuvre de ces activités diverses nécessitait l'existence de réseaux liant les grandes familles entre elles mais aussi aux couches moyennes et inférieures de la société. On peut donc penser que ces liens économiques et ces rapports sociaux (inégaux) ont pu favoriser la diffusion de l'augustalisation depuis les élites, responsables du choix de cette expression religieuse dans la cité, vers les couches moyennes et inférieures avides de suivre un modèle fourni par ses puissants patrons.

¹ Les négociants l'emportent de beaucoup sur les membres des autres corps de métier dans l'accès aux aristocraties municipales et équestres (Andreau 1992).

² Tchernia 2011, 57-98.

B – Signification du culte pour les élites municipales

Après avoir constaté que les dieux augustes s'épanouissaient avant tout dans le milieu des élites municipales (entre 25 et 50 % des dédicants) il convient de nous demander ce qu'ils représentaient pour elles. La signification de l'augustalisation ne s'impose pas d'évidence. La prédominance des élites parmi les dédicants des dieux augustes peut être trompeuse, étant donnée leur surreprésentation épigraphique. Quel est leur poids réel ? Cette prédominance est-elle le signe d'un attachement spécifique à ces dieux ? D'autres approches peuvent déboucher sur une appréciation plus juste permettant de confirmer ou d'infirmer cette prédominance. L'analyse du taux d'augustalisation, déjà pratiquée pour les hauts fonctionnaires, est un bon indicateur de l'intensité et de la profondeur de cette pratique chez les élites. Elle permettra peut-être de confirmer l'initiative de ces dernières, de découvrir qui parmi les notables en sont les principaux responsables, ce qu'une analyse chronologique pourrait appuyer. Il restera à nous interroger sur les raisons du choix de l'augustalisation et de sa portée pour ces notables. Est-elle une pratique banale et routinière qui donne l'occasion d'un acte d'autoreprésentation ou bien l'affirmation d'une idéologie voire d'une conviction religieuse à propos des rapports entre l'empereur et le divin ?

1 - La part élevée de l'augustalisation

L'augustalisation des dieux est pratiquée par la moitié des notables en Occident (55,15 %). C'est une proportion considérable qui souligne l'importance primordiale de cette expression religieuse pour les élites. Certes la situation est variable selon les secteurs provinciaux comme le montre la fig. 22. Le taux est compris entre 80 % (Afrique) et 25 % (secteur danubien) en passant par 51 % (Hispanie) et 34 % (Gaule-Germanie-Bretagne)¹. Et à l'intérieur de chaque secteur la situation est aussi très différente. Dans les provinces très favorables aux dieux augustes, le ratio des élites est à peu près égal à celui de la moyenne du secteur (Byzacène, Proconsulaire, Numidie, *conventus tarraconensis*, Aquitaine, Lyonnaise, Germanie Supérieure) et souvent plus élevé (Bétique, Narbonnaise, Aquitaine, Norique, Dalmatie, Pannonie supérieure)². Dans ces provinces où la culture de

¹ On ne tiendra pas compte des îles méditerranéennes trop mal représentées.

² 5% de plus dans le *conventus tarraconensis* (45,16 %), en Aquitaine (26,31 %), 7 % de plus en Proconsulaire (86,56 %), 9 % de plus en Narbonnaise (40,74 %), 15 % en Bétique (55,17 %) et en Pannonie supérieure (38,88 %), 2,5 fois plus en Norique (63 %), 2 fois plus en Dalmatie (47,43 %).

l'augustalisation est bien implantée, le ratio des élites municipales est proche de 40 % et parfois supérieur. Au contraire dans les provinces qui ne sont guère tournées vers l'augustalisation le ratio des élites est bien moins élevé que la moyenne du secteur (jusqu'à 3 ou 4 fois moins parfois)¹. Mais on constate que partout les élites montrent un ratio égal et le plus souvent supérieur au reste de la société (tab. 15-18, Ann. III).

Elites municipales	Afrique		Îles Médit.	Hispanie		Alp.Narb.Trois Gaules		Prov. Danubien.		Total	
	rapport	%		rapport	rapport	%	rapport	%	rapport	%	rapport
comm. civiques ²	204/264	77,27	1/3	6/23	26,08	6/27	22,22	2/12	16,66	219/330	66,36
ordres supérieurs	39/46	84,78	0	2/6	(33,33)	4/4	(100)	10/32	31,25	55/88	62,5
patrons	4/4									4/4	
prêtres	193/241	80,08		15/26	57,69	14/38	36,84	15/71	21,12	237/376	63,03
magistrats	73/99	73,73	0/2	11/19	57,89	6/16	(37,5)	35/118	29,66	125/254	49,21
décursions	6/7	(85,71)		0/1		0/5	0	11/78	14,1	17/91	18,68
vétérans	7/18	(38,88)		3/7	(42,85)	1/16	(6,25)	18/127	14,17	29/168	17,26
famille élite	39/41	95,12				1/6		17/20	(85)	57/67	85,07
certi	565/720	78,41	1/5	37/82	45,12	32/115	27,82	108/459	23,52	743/1381	53,8
incerti	204/241	84,64	1/2	45/78	57,69	68/180	37,77	38/107	35,51	351/606	57,92
total élites	769/961	79,97	2/7	82/160	51,25	99/294	33,67	146/566	25,79	1098/1989	55,2

Fig. 22 - Taux d'augustalisation des notables municipaux³

Peut-on déterminer l'intensité de l'augustalisation pour chaque catégorie des élites? Il n'est pas inintéressant de constater la part importante de l'augustalisation dans les communautés civiques d'Afrique (77,27 %⁴), seul secteur géographique où l'on puisse vraiment juger de l'intensité du processus. Le taux d'augustalisation y est du même ordre de grandeur que celui des autres catégories de notables⁵, y compris les membres de leur famille et les incerti. L'engouement des élites pour l'augustalisation peut être illustré par le cas du flamine perpétuel et *curator civitatis Fabius Caecilius Praetextatus* qui ne consacre pas moins de 3 monuments aux dieux augustes au III^e s. à Thignica⁶. Les vétérans, avec un ratio de 38,88 % seulement (mais sur 18 occurrences), constituent une exception. On constate en

¹ Quatre fois moins en Rhétie (5,88 %), trois fois moins en Dacie (8,27 %) ; il est inférieur de 43 % en Tripolitaine (37,14 %), (de 25 % dans les Alpes), de 18 % dans les Maurétanies (62,5 %), de 14 % en Tarraconnaise (20,4 %), de 8 % en Lusitanie (26 %).

² Les communautés civiques regroupent ici les *Respublicae*, mais aussi les *populi*, les *pagi*.

³ Voir les résultats complets par province dans les Tab15-18, Ann. III.

⁴ Nous ne tenons pas compte ici des mentions de dieux dans les titres de prêtres ou la désignation de sanctuaires mais seulement des dédicaces. En effet il est courant dans ces mentions de désigner le dieu par son seul nom alors que, dans les mêmes sanctuaires, les dédicaces lui donnent le titre d'auguste. Une prise en compte prudente de ces prêtrises et désignations de temples donnerait un taux d'augustalisation de 72,92 % pour les communautés civiques.

⁵ Pour ce qui est des flamines on peut se référer à Bassignano 1974 : il donne pour eux un ratio de 70,09 %, d'après les seules dédicaces à des divinités. Si on intègre au calcul les dédicaces aux empereurs et à leur famille on obtient 49,66 % de dédicaces à des divinités augustes, 17,88 % pour les dieux sans l'épithète et 29,13 % pour les dédicaces impériales.

⁶ A Thignica: Cérès Aug. (A431), *Fortuna Aug.* (A437), Vénus Aug. (A438).

particulier que le ratio des représentants des ordres sénatorial et équestre est ici beaucoup plus élevé que celui des mêmes groupes exerçant leurs fonctions loin de leur cité¹. La culture de l'augustalisation est donc très largement partagée par l'élite, avec la même intensité et qualifier les dieux d'Augustes semble une démarche toute naturelle. Certes d'autres formules indirectes d'association de l'empereur aux dieux existent², mais manifestement les cités préfèrent l'augustalisation, à la fois affirmation de loyalisme et expression d'une croyance dans les rapports particuliers du prince et du divin. Il est normal que leur avis soit suivi par les magistrats mais ce n'est nullement une obligation. En tout cas une telle unanimité suggère une impulsion d'en haut, certainement de la communauté civique elle-même, sans préjuger d'incitations, de suggestions venues de plus haut.

La situation est-elle complètement différente dans les provinces européennes d'Occident ? Certes la communauté civique y offre un taux d'augustalisation 4 à 5 fois inférieur mais on doit souligner qu'ici la base documentaire est faible : les dédicaces religieuses des communautés civiques sont extrêmement réduites (65 occurrences contre 264 en Afrique !) ; autour d'une dizaine de cités dans chaque secteur géographique. Il n'est donc pas possible d'en tirer une conclusion sûre sur la part de l'augustalisation dans les dédicaces de ces communautés civiques. Celles-ci ne se tournent pas particulièrement vers *IOM*³, ni vers les vertus de l'Auguste, ni vers une autre forme d'association de l'empereur aux dieux⁴. Dans ces provinces européennes les ratios des prêtres, des magistrats, des décurions – et des ordres

¹ A Mactar en 174-175, ce sont les chevaliers *Ti. Plautius Silvanus* et *Sex. Iulius Possessor* qui dédient chacun à la même époque à Apollon et à Diane Augustes le nouveau temple qu'ils ont financé ; mais ils agissent conjointement avec la communauté civique responsable de la dédicace au troisième membre de la triade apollinienne, Leto Auguste. En outre les dieux augustes sont connus à Mactar par une dédicace préflavienne de la *civitas* (A95) et l'inscription en 80 du collège des *Iuvenes, cultores Martis Augusti* (A85) titre probablement inspiré par la cité. Ce ne sont donc pas ces chevaliers qui ont introduit ici la pratique de l'augustalisation ; ils ont plutôt adopté une expression religieuse locale comme les autres membres des ordres supérieurs dans leurs cités.

² Dans 23 cas, soit 9 %, les cités associent le dieu au *Numen Aug.* ou s'adressent à une vertu de l'Auguste. Elles peuvent enfin exprimer leur loyalisme en invoquant *IOM*.

³ Une dizaine de dédicaces. Mais *IOM* est associé à Minerve Auguste dans maintes dédicaces de capitales.

⁴ Association aux dieux de l'empereur cité sous son nom personnel, ou par son *genius* ou son *numen*. Le *numen* impérial est souvent associé aux dieux en Aquitaine, en Belgique, en Bretagne, moins souvent en Lyonnaise et en Germanie (supra 115-118). Les communautés civiques en sont rarement les auteurs (6 cas dont *C. 13, 11313* ; plus souvent des *vicani*, 7 cas dont *C. 13, 1373/4, 1449, 2541, RIB 1700*). Mais une telle pratique est si répandue chez les notables (prêtres, magistrats, évergètes : 18 cas) mais aussi chez les simples particuliers (dont des pèlerins qui peuvent être des décurions ; 36 cas), dans les collèges (7 cas) que l'on est en droit de se demander si l'*ordo* de ces cités (souvent de statut latin) n'en a pas été l'inspirateur. Il en est de même sans doute pour l'association de l'empereur aux dieux au moyen de la formule *Aug(usto) sacrum deo/ae...* présente chez les Eduens et les Sénon, pratiquée une fois par des *oppidani* (*ILTG 314*), 6 fois par des *vicani*, 5 fois par des notables, une fois par un collège, davantage par des particuliers (dont des pèlerins ; 34 cas), des collèges. Les *augustales* sont absents. Sans les associer aux dieux, les notables peuvent honorer directement ces entités qui définissent la personne impériale et ses parents : 12 cas chez les hauts fonctionnaires d'Occident, 18 dans les communautés civiques (Afrique : vertus de l'Auguste), 20 cas chez les notables.

supérieurs quand ils sont présents - sont plus élevés que ceux des communautés¹. Mais le faible nombre de dédicaces religieuses des communautés civiques ne permet pas de dire qu'elles n'étaient pas concernées par l'augustalisation. Notons que les incerti ont partout un ratio élevé (57,92 % ; entre 38 et 84 %) égal ou même supérieur aux autres groupes de notables. Ce sont probablement pour la plupart des membres de familles décurionales qui n'ont pas exercé de magistrature. Cela signifie que la pratique de l'augustalisation s'est largement répandue dans toutes les strates de l'élite de rang supérieur ou inférieur et qu'elle n'était pas l'apanage de ceux qui siégeaient au Conseil des décurions ou qui avaient une fonction officielle. Cela montre donc, parmi les élites, une large adhésion – un consensus - à une idéologie qui faisait de l'empereur un intermédiaire entre les hommes et le monde divin.

Cependant nous constatons partout l'attitude réservée des vétérans en ce qui concerne l'augustalisation – entre 6 % et 39 %. Les données les plus fiables viennent des provinces danubiennes (14,17 % ; 23,33 % en Pannonie supérieure) où les occurrences (127) sont nombreuses. Le ratio des vétérans y est nettement inférieur à celui des autres élites municipales sauf en Pannonie inférieure et en Dacie². En Afrique le taux d'augustalisation des vétérans est de 38,88 % (18 occurrences)³ bien au-dessous de la moyenne des élites (79,97 %). Ce décalage provient-il du fait que ces hommes sont demeurés plus proches de la culture des armées où l'augustalisation n'est guère répandue. Nous constatons, dans ces provinces en particulier dans le secteur privilégié du Danube et de l'Adriatique mais aussi de l'Afrique, l'attrait de ces vétérans pour le culte de *Jupiter (O.M)* et de la triade capitoline autre forme de dévotion à l'Etat romain, très présente dans les camps : 64 occurrences dans le secteur danubien, soit un ratio de 50,39 % en faveur de Jupiter, nettement plus élevé que celui des dieux augustes égal à 14,17 % (avec des situations variables selon les provinces⁴). Jupiter n'est vénéré que par 22,18 % des autres notables danubiens. Avec 9 occurrences, les vétérans

¹ C'est vrai en Hispanie (53,84 % contre 26 % ; Bétique : 63,63 % contre 33,33 %), en Gaule-Germanie (39,06 contre 19,23 % ; Narbonnaise : 60 % contre 16,66 %), sur le Danube (55,57 % contre 21,42 % ; Norique : 76,47 % contre 33,33 %, Dalmatie: 38,7 %, Pannonie Supérieure : 53,84 %).

² Pannonie inférieure : 11,11 % contre 12 % ; Dacie : 8,82 contre 5,71%.

³ Il est inutile de considérer les cas de l'Hispanie (33 %) et de Gaule-Germanie-Bretagne (6,66%) tant les occurrences sont faibles.

⁴ Les vétérans semblent nettement plus portés vers *IOM* que vers les dieux augustes (Dalmatie, Pannonie Supérieure, Dacie ; les parts s'équilibrent en Pannonie Inférieure). Les décurions et magistrats en revanche sont plus attirés par les dieux augustes que par Jupiter (Norique, Dalmatie, Pannonie Supérieure) mais le différentiel s'équilibre en Pannonie Inférieure et s'inverse en Mésie Supérieure et en Dacie, soit dans les provinces les plus orientales où l'attraction de l'augustalisation semble faiblir. Faut-il voir dans ces différences l'impact de l'armée sur les vétérans ? Le ratio de ces derniers (16 %) s'apparente à celui des militaires d'active (12,72 %), ce qui semble confirmer leur attachement à cette culture militaire, assez étrangère à l'augustalisation mais adepte du culte de *IOM*. Nous le verrons ultérieurement (infra p. 722-730).

africains honorent Jupiter à 52,94 % alors qu'ils ne sont que 39 % à se tourner vers les dieux augustes¹ et que les élites municipales ne sont que 2,71 % à vénérer Jupiter².

Conclusion : Le taux d'augustalisation met en valeur l'intensité de ce processus au sein de toutes les catégories de l'élite, excepté les vétérans. Une telle diffusion de l'épithète auguste, une telle généralisation de cette expression des relations entre le pouvoir impérial et le divin parmi les notables ne peut être le fruit du hasard. Il faut y voir probablement la main de l'*ordo decurionum*, peut-être conseillé par le gouverneur, éventuellement à travers le *Concilium Provinciae*³. C'est la conclusion que l'on peut tirer de l'étude chronologique réalisée en I^{ère} partie (supra p. 248-254). C'est ce que suggère en Afrique la part notable des dédicaces de la cité adoptant l'augustalisation. Il était facile au Conseil de diriger l'expression religieuse des notables, sinon le choix du dieu, du moins celui du titre Auguste, qui reliait la cité au pouvoir de Rome et de son souverain, intermédiaire des dieux, puisqu'en autorisant l'érection des monuments des notables, il pouvait exercer un contrôle et une influence. Les taux élevés d'augustalisation incitent à opter pour le conformisme des élites qui devaient suivre les directives de l'*ordo*. Cela confirme la chronologie qui montre la part des cités et de leurs notables dans les premières dédicaces.

2 - Culte public ou culte privé ?

Les dieux recevaient-ils le titre d'Auguste seulement dans le cadre d'un culte public, officiel, dans la mesure où ce titre, établissant un rapport entre le pouvoir et le divin, avait obligatoirement une connotation politique ? Si les dédicaces signées par une communauté civique sont à coup sûr publiques, que sont les monuments élevés au moyen d'un financement privé et à l'initiative de particuliers, qu'ils soient ou non titulaires de fonctions publiques ?

a) Une dimension largement publique en Afrique

Deux cent monuments des dieux augustes sont issus de communautés civiques (colonie, municipale, *civitas*, *pagus*, *castellum*) soit 26,74 % des dédicaces de notables, comme on l'a déjà vu (supra p. 595-596). Une bonne partie des dons consiste en édifices plus ou

¹ En Gaule-Germanie-Bretagne les vétérans honorent Jupiter à 12,5 % seulement mais les dieux augustes à 6,24 % avec des occurrences (16) très faibles.

² La part plus élevée des élites des provinces danubiennes tiendrait-elle à l'influence importante exercée par les militaires (54,64 % honorent Jupiter) et les vétérans sur les civils dans certaines villes notamment celles issues de camps dans la région du *limes* ? En Afrique où l'on ne compte qu'une légion on ne trouve que 9,87 % des militaires à vénérer Jupiter alors que 51 % se tournent vers les dieux augustes : ici c'est plutôt la pratique des élites civiles qui a déteint sur eux.

³ Bien que ces *concilia* ne se soient réunis qu'une ou deux fois par an sans que la présence du gouverneur y ait été obligatoire (Haensch 2010, 100-102).

moins importants (41 cas)¹ plus rarement en statues (16) ou autres monuments mineurs (18)². Les magistrats et autres notables des cités, agissant à titre individuel, ont pu ériger des monuments publics³ ou purement privés⁴, mais le plus souvent leurs monuments tout en étant privés par leur financement, n'en sont pas moins publics par leur destination (221 certi et 39 incerti)⁵. En effet les donateurs ne manquent pas d'indiquer qu'ils agissent *ob honorem*⁶, ou mentionnent le versement de la *summa honoraria* ou *legitima*⁷ et les édifices ou statues importantes qu'ils offrent sont destinés le plus souvent à l'espace public ; l'indication *LDDD* (ou *decreto ordinis*) est d'ailleurs parfois donnée⁸, mais généralement sous-entendue. Le caractère public est renforcé par l'invocation fréquente *pro salute imp.*⁹, utilisée aussi par la

¹ Édifices (dont linteaux): A32, 47, 56, 57, 64, 65, 66, 67, 72, 82, 97, 105, 131, 348, 379, 397, 408, 415, 436, 602, 618, 619, 631-632, 641, 666, 677, 693, 700, 722, 824, 839, 853, 857, 944, 953, 1087, 1401, 1418, 1477, 1497.

² Statues/bases : A338, 424, 834, 634, 637, 640, 656, 667, 698, 723, 732, 1075, 1084, 1114, 1305, 1149, 1403, 1469; Autels : A606, 609, 848, 849, 1217, 1210, 1259, 1226, 1468 ; Stèles : A324, 325 ; Plaques : A4, 34, 180, 179, 645, 776, 777; fontaine : A746 ;

? : A918, 938, 1358, 1395, 1374, 1382, 1525.

³ Peut-être A3, 636 qui sont dédiées par des suffètes.

⁴ 37 occurrences peut-être. Sénateurs: A174, 1546 ; chevaliers: A63, 194, 256, 657, 1074 ; notables: A28, 61, 62, 114, 134, 156, 382, 630, 660, 731, 736, 735, 768, 790, 934, 990?, 991, 998, 1010, 1081, 1082, 1090, 1099, 1124, 1211, 1346 (*Sertii*), 1435, 1442, 1566, 1577. Les riches *Sertii*, donateurs d'un *macellum* à Timgad érigent une statue d'Hygie dans leurs thermes privés dont l'inscription est toute simple sans recherche d'autoreprésentation, ce qu'explique le contexte privé : *Hygiae Aug, Faustus et Valentina* (A1346).

⁵ Sénateurs: A71 ; chevaliers :A75, 79, 81, 88, 726, 751, 946, 1006, 1010, 1118, 1359, 1478, notables: A1, 2, 11, 12, 17, 18, 32, 35, 52, 70, 77, 122, 125, 128, 187, 337, 339, 340, 342, 343, 344, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 358, 362, 364, 373, 376, 381, 384, 389, 390, 396, 405, 406, 419, 421, 422, 423, 426, 431, 435, 437, 438, 627, 632, 639, 643, 654, 655, 670, 671, 686, 701, 702, 703, 704, 706, 707, 708, 711, 712, 713, 714, 725, 743, 753, 754, 755, 763, 767, 780, 781, 811, 813, 816, 817, 831, 833, 835, 837, 838, 845, 879, 880, 884, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 917, 920, 921, 922/923, 937, 939, 941, 950, 946 ?, 954, 957, 958, 959, 963, 970, 975, 977, 978, 982, 983, 986, 988, 994, 996, 1000, 1001, 1002, 1005, 1077, 1079, 1085, 1092, 1097, 1102, 1103, 1105, 1108, 1112, 1119, 1122, 1123, 1124, 1136, 1213, 1231, 1236, 1241, 1246, 1251, 1255, 1256, 1257, 1259, 1262, 1263, 1264, 1398, 1302, 1303, 1304, 1306, 1201, 1272, 1313, 1323, 1334, 1336, 1339, 1341, 1343, 1373, 1354, 1365, 1396, 1405, 1415, 1423, 1434, 1375, 1376, 1378, 1493, 1381, 1440, 1442, 1444, 1445, 1462, 1471, 1498, 1517, 1523, 1542, 1548, 1550, 1551, 1552, 1556, 1558, 1559, 1560, 1564, 1570, 1582.

Dédicaces privées des *incerti* à destination publique : 54, 102, 108, 109, 183, 326, 375, 388, 412, 439, 601, 625, 676, 689, 734, 736, 738, 793, 805, 801, 830, 847, 840, 841, 842, 843, 886, 1095, 1127, 1235, 1245, 1309, 1200, 1371, 1376, 1522, 1541; dédicaces des *incerti* purement privées : 111, 299, 394, 798, 775, 802, 800, 1126, 1130, 1152, 1202, 1233, 1300, 1404, 1521, 1524, 1549; ? : 433, 896, 919, 965, 1240.

⁶ *Ob honorem* : chevaliers: A435, 751, 1110, notables : A17, 18, 19, 339, 340, 342, 354, 355, 358, 396, 612, 639, 665, 701, 704, 712, 725, 786, 813, 816, 819, 808, 884, 902, 921, 923, 950, 957, 996, 1005, 1078, 1079, 1085, 1122, 1123, 1128, 1236, 1247, 1256, 1262, 1263, 1301, 1302, 1303, 1341, 1343, 1344, 1352, 1354, 1397, 1416, 1423, 1434, 1378, 1379, 1381, 1440, 1444, 1445, 1430, 1471, 1542, 1556, 1564, 1570.

⁷ *Summa honoraria* : chevaliers: A435 ; notables : 52, 122, 340, 3342, 353, 354, 406, 835, 703, 786, 900, 902, 904, 920, 923, 977, 1097, 1123, 1236, 1247, 1262, 1263, 1302, 1303, 1341, 1368, 1344, 1367, 1416, 1423, 1377, 1381, 1444, 1556.

⁸ *Lddd, solo publico* : chevaliers: A1110, notables : A406, 62, 342, 343, 344, 346, 349, 350, 352, 358, 373, 833, 835, 639, 644, 706, 708, 763, 786, 1002, 1097, 1108, 1112, 1122, 1123, 1140, 1336.

⁹ chevaliers: A88, 89, 435, 1006 ; notables : 32, 45, 48, 64, 66, 67, 68, 93, 128, 339, 340, 346, 353, 376, 381, 384, 396, 406, 421, 423, 426, 601, 643, 654, 671, 701, 703, 704, 707, 708, 712, 713, 754, 831, 816, 817, 823, 837, 838, 852, 880, 903, 956, 970, 975, 982, 1077, 1313, 1334, 1352, 1378, 1462. Mais la formule se trouve aussi dans des inscriptions tout à fait privées. En revanche l'invocation *in honorem D(omus) D(ivinae)*, d'ailleurs peu utilisée en connexion avec les dieux augustes, n'est nullement la caractéristique d'un acte public. Le plus

communauté civique elle-même¹. Les dédicaces privées à destination publique peuvent être évaluées à 260 sur 507 documents retenus (51,28 %). Si l'on additionne les dédicaces des communautés civiques et des notables (certi ou incerti) qui présentent un caractère public totalement ou en partie, nous arrivons à un ratio de 90,72 %, la part des monuments des seuls notables agissant à titre individuel ou familial s'élevant à 50,38 % ce qui est considérable ! Les dédicaces dépourvues de tout caractère public se réduisent à 7,29 % du total des monuments des élites (12,05 % des seuls particuliers).

b) Peu de traces apparentes d'un culte officiel ailleurs?

En Hispanie nous ne trouvons que peu d'attestations de monument public consacré à une divinité auguste par les communautés civiques (5/6 cas; 7,93 %)². Il y en avait certainement davantage comme le suggèrent divers indices (supra p. 609). 57 monuments (90,47 %) relèvent d'une initiative privée³. Mais leur destination est le plus souvent publique (54 cas)⁴, soit 85,71 % des dédicaces des notables si l'on en juge par leur caractère évergétique ou les éléments d'autoreprésentation qu'ils comportent. Les dédicaces qui semblent purement privées se réduisent, semble-t-il, à 3 cas⁵. En Gaule entre 14,75 % et 18 % (8 ou 11 cas) des monuments relèvent d'actes publics⁶. Les dons semblent majoritairement privés (81,96 %). Certains le sont entièrement (27,86 %) comme ce cippe offert à Jupiter Auguste et Junon dans sa propre demeure à Chauffailles (Eduens) par *Tasgillus* pour le salut

souvent, elle est utilisée de façon routinière et mécanique y compris sur des monuments privés. Enfin la mention *l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)* ou *solo publico* indique seulement que l'érection d'un monument privé a été autorisée dans un espace public par les décurions.

¹ A105, 179, 348, 397, 415, 839, 436, 600, 602, 621, 667, 688, 699, 700, 722, 773, 831, 816, 1087, 1497.

² H7, 17 ?, 37, 177, 178, 187.

³ *ex testamento (legato)*: 11 cas, H40, 44, 59, 63, 85, 86, 87, 92, 111, 143, 165; *ex mandatu*: H13; *sua pecunia* et var., *dsd, ex arg. p.*: 16 cas, H41, 49, 58, 76, 81, 79, 89, 96, 92, 100, 118, 116, 159, 148, 182, 200; *ex patrimonio*: H26, *in hon et memor* de membres de la famille: 11 cas, H4, 25, 27, 16, 9, 38, 58, 79, 159, 179, 200, 197; *VSLA/M, ex voto*: H21, 28 ?, 99, 164.

⁴ Dedicaces privées à destination publique: H4, 25, 26, 16, 9, 22, 38, 40, 41, 44, 49, 57, 58, 61, 62, 63, 70, 58, 76, 81, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 89, 107, 108, 109, 96, 114, 111, 91, 92, 93, 99, 100, 118, 119 ?, 116, 124, 132, 134, 141, 143, 159, 148, 168, 179, 182, 200, 201, 197. *LDDD, solo publico*: 38, 58, 63, 91, 197; *ob honorem, beneficio imp.*: H 57, 70, 83, 107, 111, 116; lieu public?: H 24, 22, 78, 108.

⁵ Dedicaces purement privées: H13, 14, 21.

⁶ Publics sans doute sont les dons réalisés sûrement ou probablement par des prêtres qui utilisent le produit des collectes pour offrir une dédicace publique (*voti com(positi), ex stipe (annua)*): G84, 51, 53, 76, 116, 208, 244. Sur la *stips*, en Gaule, Van Andringa 1998, 120-122. Le titre d'Auguste doit être ici décidé par la communauté. Public aussi peut-être le cippe de Mars Auguste érigé au Lac d'Antre par 4 *IVviri* (ou *Ilviri*) semble-t-il (G267). De même la consécration d'un monument à Diane Auguste par un *magister Pagi*, en un lieu donné *d(ecreto) p(agi), et in honorem Pagi Cond(ate)*, subdivision autonome du territoire de la colonie de Lyon, doté de ses *magistri*, peut être considérée comme publique (G182). Il en est de même pour le célèbre cheval de bronze processionnel d'*Augustus Rudiobus*, consacré par la *Curia Cassiciate* (G217), équivalent probable d'un *pagus*, représentée par deux *curatores*: d'ailleurs cet objet devait servir dans les rites du culte officiel de cette *Curia*. Notons que dans les deux cas il ne s'agit pas de *vota* comme dans la plupart des actes privés.

de son fils (G209). Cependant 54,09 % de ces dons privés ont, par leur localisation¹, leur qualité et/ou l'intention exprimée² ou sous-entendue, une destination publique³ et relèvent de l'évergétisme ou de l'autoreprésentation (infra). C'est le cas de l'*aedes* offert par le *sacerdos Vinti* et *praefectus Pag(i) Dia(rensis)* allobroge (G80), d'un monument élevé ou restauré par un notable [*pro*] *vico Se...*(G75) ou d'une statue consacrée par *Iulia Natalis* de Narbonne à Apollon (?) Auguste et aux *Numina Augustorum adiecto tétrastylo et aeramentis omnibus* en un lieu public autorisé par décret des décurions (G129). Mais il n'est pas toujours facile de trancher⁴. Seuls certains de ces monuments (les édifices) devaient avoir une telle fonction mais tous avaient un affichage public et les informations sur le dieu et le dédicant notées dans l'inscription étaient destinées à être lues. C'étaient des monuments publics par destination. Dans le secteur danubien, sur les 84 dédicaces retenues, qui appartiennent aux élites pratiquant l'augustalisation, nous n'avons que 2 monuments émanant de communautés civiques (D82, 341). Les 82 venant des membres individuels de l'élite en représentent donc les 97,61 %. Cependant dix individus sont des magistrats agissant collégalement à titre officiel donc. Ainsi 5 autels⁵ sont systématiquement offerts chaque année, entre 209 et 241, à *Bedaius Augustus* dans le sanctuaire des *Alounae* de Bedaium dans un *pagus* du territoire de Iuvavum par les deux *Iiviri* de ce municipes norique. Il est possible que d'autres actes religieux se trouvent dans le même cas, peut-être les *vota* accomplis par les *sacerdotes Provinciae*, comme représentants de la province, à Savaria (D367), à Sarmizegetusa (D536) ou ceux de représentants de la communauté civique, un *Ivir* et deux *aedilicii* d'Aquincum (D441) ou un prêtre spécialement créé par le gouverneur en temps de crise à Apulum (D573). Le nombre des actes publics s'élèverait ainsi à 11, soit 13,09 %. Nous pouvons ensuite retenir 40 monuments de notables (47,61 %) comme relevant d'une initiative privée mais présentant

¹ Rares sont cependant les mentions *LDDD* : G129, 163, 182, 191, 261, 274. Sur le territoire de l'Autel du Confluent : G184 ; sur le forum : G246.

² *Ob honorem, pro honore*: G145, 277. Un seul individu affirme agir en vertu de sa charge *ob honorem aedilitatis* : il a sans doute consacré une statue de Mercure Auguste dans un sanctuaire à Altrip (G277). Mais s'agit-il d'une dédicace officielle ? Rien n'est dit d'un financement municipal, auquel l'édile a pu proposer de se substituer, ni d'une autorisation légale ou d'une dédicace officielle ! Il semble bien qu'il ait agi à titre privé et remercie le dieu de son élection à l'édilité.

³ Dedicaces privées à destination publique : G32, 41, 34-36, 61, 83, 55, 72, 75, 80, 81, 132, 133, 154, 156, 168, 213, 216, 223, 240, 253, 258, 267, 279. Dedicaces entièrement privées : G14, 20, 37, 43, 50?, 73, 100, 112, 124, 126, 137, 149, 174, 232 (233-237), 242, 273, 289.

⁴ Ainsi les trois plaques moulurées offertes en ex-voto par *D. Eppius Iullinus* à Mercure et Maia Augustes à Chatte (G34-36) portaient probablement les inscriptions dédicatoires d'un temple élevé sur les terres de *Iullinus*, probable propriétaire terrien allobroge ; il s'agit certainement d'une fondation privée, mais, dans la mesure où le temple accueillait les paysans du voisinage, il revêtait une fonction publique (cf aussi G50).

⁵ D113-114, 116-118.

un caractère public¹. Les 27 monuments relevant strictement de la sphère privée² représentent un gros tiers de ceux offerts par l'élite.

c) *Quels dieux sont choisis ?*

Ce n'est pas parce que ces dédicants font partie de l'élite et que leurs dédicaces ont souvent un caractère public que les dieux choisis pour recevoir le titre impérial sont obligatoirement des dieux politiques, protecteurs de l'Etat et de la Maison impériale. En Afrique les dieux choisis par ces différentes catégories de l'élite municipale sont les mêmes : dieux romains, (« orientaux » et indigènes dans une moindre mesure), dieux interprétés surtout ; les divinités proches du pouvoir sont bien présentes (autour de 140 cas)³, mais plus nombreuses encore sont les divinités poliades (au moins 36), les dieux locaux interprétés souvent agraires (au moins 89) ou indigènes (107), les dieux à fonctions économique (139), salulaire ou protecteurs personnels (42). Ces dieux à forte connotation locale ou personnelle représenteraient le triple des dieux « politiques ».

Conclusion : Notre surprise est de relever la part modeste des monuments publics offerts directement aux dieux augustes par les communautés civiques ou par des magistrats agissant comme leurs représentants⁴. Nous relevons 26,74 % en Afrique, 7,93 % en Hispanie, entre 14,75 % et 18 % dans les territoires gallo-germaniques, et 12,79 % dans le secteur danubien. Les actes purement privés sont eux aussi minoritaires chez les élites : 7,15 % en Afrique, moins de 5 % en Hispanie, mais 27,86 % en Gaule-Germanie, et 31,39 à 38,37 % dans le secteur danubien. C'est une troisième catégorie d'actes qui l'emporte : privés par leur financement, publics par leur destination. Nombre de monuments publics (édifices, statues) sont élevés grâce aux dons personnels des notables, en fonction ou non, dont nous étudierons les motivations plus loin. Il convient de réfléchir à cette situation. La fonction publique du monument, son érection fréquente sur sol public à la suite d'un décret des décurions, le fait que le donateur emploie parfois à sa réalisation la *summa honoraria* assortie souvent d'une *pollicitatio*, conduisent à supposer que le choix du monument (édifice, statue) a été décidé d'un commun accord par l'évergète et la cité. On ne peut s'empêcher de penser qu'à cette

¹ 40 monuments dont 5 incertains : D12, 19, 46, 48?, 144, 146, 147, 161, 168, 169, 181, 200?, 202, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 225?, 226, 230, 229, 241, 340, 360?, 361, 348, 349?, 373, 375, 381, 407, 432, 499, 506, 568, 534, 570, 580.

² 27 ? monuments dont 1 incertain : D14, 15, 45, 50, 91, 92, 94, 123, 127, 224, 227?, 246, 247, 251, 264, 327, 355, 383, 388, 470, 451, 452, 459, 460, 468, 566, 601.

³ Jupiter, Mars, Hercule, Apollon, Venus, Victoria et autres vertus augustes. Mais certaines ont une signification locale qu'il n'est pas toujours possible de déterminer (Hercule, Mars, Apollon génies de cité, *Fortuna* personnelle, *Concordia* de la cité plus que des empereurs).

⁴ Mais toutes les dédicaces de prêtres et de magistrats (ou de sévirs) ne sont pas des actes publics *ex officio*. Ils sont le plus souvent privés mais sont destinés à un usage public.

occasion le poids de la cité a été déterminant et qu'elle a orienté voire dicté ce choix; en tout cas la dédicace doit refléter une définition publique du dieu. Il est possible certes que, dans nombre de cas, le notable ait proposé lui-même la divinité à laquelle il voulait rendre hommage¹, ce qui expliquerait la grande variété des dieux honorés. Mais cela n'est pas systématique et le Conseil a dû lui-même insister sur les dieux qui comptaient pour la cité et faisaient sens à ce moment-là. En tout cas l'adjonction du titre d'Auguste semble être inspirée par l'*Ordo*. Ce qui le suggère c'est précisément l'uniformité de la formule de l'augustalisation relevée dans nombre de cités, notamment en Afrique. Des initiatives privées auraient pu multiplier les formules en utilisant en lieu et place d'*Augustus/a*, d'autres qualificatifs en rapport avec l'empereur comme *Caesarianus/a*, *Flavianus/a*, *Aurelianus/a*... L'emploi d'un titre unique implique une concertation à un niveau supérieur, celui du Conseil des décurions, lui-même inspiré par l'exemple d'autres cités comme la capitale provinciale ou par les délibérations du Conseil Provincial. Il y envoyait des délégués qui pouvaient discuter des formes d'hommage religieux à l'empereur avec leurs collègues et le gouverneur – que l'on pouvait rencontrer aussi lors de ses assises judiciaires - susceptible de fournir des modèles d'expression du culte impérial. L'autre indice d'une initiative limitée des notables dans le choix du dieu et de son titre est le retard, attesté en Afrique, dans l'exécution de la promesse et la nécessité pour la cité de recourir à la loi et même au gouverneur pour faire payer l'« évergète récalcitrant » (infra). Ce retard serait bien improbable si l'hommage à un dieu particulier, et l'augustalisation relevaient d'une forte conviction personnelle.

Ainsi, partout l'emportent les notables qui effectuent des dons privés à destination publique. Ces monuments offerts aux dieux augustes relèvent, selon Melchor Gil, de la *publica religio* destinée à s'assurer de la *Pax Deorum*², sous le contrôle des autorités de la cité. Cette démarche témoigne de l'esprit civique du donateur qui poursuit également des préoccupations plus personnelles.

3 - Autoreprésentation ou piété personnelle ?

La fréquence de la dimension publique des dédicaces de notables semble nous orienter vers un désir d'autoreprésentation recouvrant toute autre considération.

¹ Le caractère personnel du choix par le donateur est possible, comme le pense Rives 1994 pour les dédicaces de Carthage.

² Melchor Gil 1994, 177-178.

Les somptueux dons évergétiques¹ sont la forme la plus éclatante de l'autoreprésentation mais celle-ci apparaît aussi nettement dans des monuments plus sobres (autels, cippes), dont l'inscription fait étalage des titres du notable. Pourtant l'ostentation est-elle la seule motivation qui anime les notables ? N'ont-ils pas, à côté, procédé à des consécration pour des raisons intimes, familiales qui témoignent d'un sentiment religieux éloigné des préoccupations de mise-en-valeur de soi ou de sa *gens* ? Notre souci sera de tenter de distinguer entre actes purement évergétiques et actes plus intimes.

a) *L'autoreprésentation, une évidence*²

En Afrique les notables semblent particulièrement concernés par des conduites évergétiques³ comme le montrent la magnificence plus ou moins grande des dons et la prodigalité déployée⁴ en diverses occasions⁵. La construction ou la restauration d'édifices (souvent *a solo*) représente 40,99 % (107 occurrences) des monuments. Ces édifices sont le plus souvent des édifices religieux plus ou moins importants (du Capitole à la simple chapelle) (100 cas) : rarement un sanctuaire complet⁶ – temple, statues, portes ou arcs, enceinte, citerne... -, mais des édifices ou parties d'édifices⁷ – *templum, aedes, idurio*, chapelles, *cella*, pronaos, portique, escalier, enceinte (*maceria*) ; les morceaux d'épistyles sur

¹ On distingue l'évergétisme *ob honorem* (dons en exécution de promesses électorales en dehors de la *summa honoraria*) et *ob liberalitatem* (donations *ex testamento*, dons de particuliers) (Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003, 209-212).

² La culture épigraphique a pour fonction principale l'autoreprésentation, l'érection de monuments épigraphiques étant étroitement réglementée, selon Alföldy 2003b. Elle met en lumière les aspects positifs (vertu, mérite, prestige) et passe sous silence les difficultés quotidiennes de l'existence.

³ Sur le vocabulaire des inscriptions au sujet du don, des raisons de ce don, de son coût, (Saastamoinen 2010).

⁴ En Numidie le coût d'un Capitole va de 600.000 à 24.000 HS, 60.000 HS pour un temple de moyenne importance ; un temple courant variait de 20.000 à 100.000 HS. En Proconsulaire entre 8.000 et 150.000 HS. Le prix des autels pouvait varier entre 1000 et 140 HS. Le prix moyen d'un arc variait entre 40.000 et 250.000 HS. Un tétrastyle coûte dans les 30.000 HS. Le coût des Thermes varie entre 100.000 et 400.000 HS. Une fontaine, autour de 30.000 HS. Le coût d'un théâtre peut varier entre 10.000 et 400.000 HS. (Mansouri 2012).

⁵ En outre l'évergétisme est l'affaire de plusieurs générations successives de la même famille par exemple à Timgad où les *Publicii Candidus et Veranus* donateurs du temple et d'une statue du Génie de la colonie Auguste en 169 (A1343) sont les petits-fils de *C Publicius Celer* donateur d'une statue de la Concorde au Conseil des décurions en 117-118 (C. 8, 2341 & 17811).

⁶ A641 (*templa Liberis, Concordia...* financé par les *Gabinii* à Thugga), A1119 (*aedem a solo cum pronaos et columnis et sedibus, exstruxit idemq(ue) dedic(avit) item vicum qui. subiacet. huic templo longum. y (dupondii). CCCL*), A671 (+642, 650, 661; temple des Victoires de Caracalla, Thugga), 880 (Capitole, arc, 12 statues)

⁷ *templum* (dont *Capitolium*) ou *aedes* : chevaliers : A435, 751, 1554 ; notables : A1, 12, 17, 19, 20, 32 (avec *porticus*), 128, 145, 384, 419, 426, 436 (avec *cisterna*), 608, 627, 632, 643, 654, 665, 669/70, 686, 713, 753, 755, 831, 845, 884/885, 905, 903, 879, 897 (avec *maceria*), 956, 958, 1000, 1001, 1109, 1136, 1231, 1323, 1416, 1550, 1552 ; *templum*, avec statues : A52, 187, 339, 406, 701, 704, 725, 977, 1117, 1213, 1343.

chapelle (*aediculum*..), petit sanctuaire, édicule : chevaliers : A726, 1110, notables : A390, 660, 706, 1097, (*idurio, signum, aram*), 922, 1282, *concameratio* (A364), *ianuam, pronaum, parietem...* (A978), *pronaum* (1244), *cella* ? (995), *area* (A18 avec arc ; A50), *arcum* (A423), *porticus* (A104, 399, 712 (avec statue), 1124), *gradus* (A134, 852), *cisterna* (A336), *sanctum* (1551)

lesquels sont gravés des inscriptions mutilées doivent être le plus souvent des éléments de temples¹. Les plaques ou dalles peuvent être des tables dédicatoires fixées sur les parois de temples mais aussi sur les bases de statues (peut-être parfois de simples plaques votives). Pour ces bâtiments le donateur peut offrir également le terrain². Il peut s'agir plus rarement d'édifices civils³, d'aménagements⁴, de distributions de blé...⁵ Nous relevons aussi souvent des statues avec leurs bases (*statuam, signum, simulacrum* en marbre, bronze, argent) mentionnées par le texte (103 cas)⁶. Nous avons plus rarement des autels (32 cas)⁷ et encore moins des stèles (5 cas)⁸. Les simples blocs peuvent appartenir à une base ou à un autel (7 cas). Ces monuments plus modestes sont proportionnellement plus nombreux à être dédiés par des notables individuellement que par des communautés civiques⁹. Un notable peut opter pour le financement d'un sacrifice couteux comme un taurobole ou un criobole ou les deux¹⁰. Le jour de la dédicace est marqué par une cérémonie et une fête pour laquelle le donateur fait encore preuve de sa générosité en offrant les victimes du sacrifice, des *ludi scaenici*, une *venatio*, des combats de gladiateurs ou un *gymnasium* sans oublier un *epulum*¹¹, des sportules, des *missilia*¹², prenant soin de différencier les dons en fonction du rang social. A titre

¹ Linteau : chevaliers : A1357, 1359 ; notables : 376, 852, 612, 655, 705, 711, 714. *Parietem fron[tis]* : A717. *Lacum* : A1406.

plaque : sénateur : A71 ; chevaliers : A946, 1143 ; notables : A767 (15000 HS), 939, 970, 1276.

² *solo privato* (ou *suo*) : A339, 665, 1559.

³ *opus cultumve theatri* et 2 statues : A1002 ; arc et statues : A1241, *tribunal* : A1559.

⁴ *Fistula plumbea cum epitonio aereo ad labrum lapideum aqua ut saliret aequae* (A346, base, *epulum et missilia*).

⁵ Chevaliers : A88.

⁶ Si le support de l'inscription est une base on peut en déduire le don d'une statue.

Bases, *signa, statuae* : Sénateurs : A1545, chevaliers : A77, 79, 81, 1006, 1074, 1110, 1478, 1546, 1563 ; notables : A35 (avec *ara*), 45 (avec *ostiis*), 62, 93, 122, 125, 340, 342, 343, 344, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 358, 362?, 389, 396?, 405, 833, 837, 431, 438, 630, 639 (+*candelabris*), 644, 688, 690, 703, 754, 763, 781, 786, 816, 817, 819, 808, 899, 900, 901, 902/904, 917, 920, 923, 950, 954, 957, 963, 982, 988, 990, 1001, 1005, 1108, 1010, 1078, 1079, 1090 (reliefs), 1112, 1122, 1123, 1128, 1133, 1201, 1213, 1236, 1247, 1248 (+*victim.*), 1252 (+*victim.*), 1256, 1258, 1263, 1298, 1300, 1303, 1306, 1341, 1344, 1346, 1348, 1352, 1381, 1440, 1444, 1445, 1462, 1471, 1556, 1564, 1570, 1577.

⁷ Chevaliers : A63, 657 ; Notables : A61, 114, 156, 609, 613, 731, 768, 937, 941, 971, 991, 1103, 1009, 1011, 1077, 1081, 1134, 1140, 1246, 1313, 1354, 1377, 1378, 1379, 1440, 1442, 1517, 1523, 1542, 1558.

⁸ Stèles : chevaliers : A194, 256, notables : A123, 934, 942, Blocs : A790, 965, 1150, 1237, 1259, 1560, 1566, colonne hexagonale : A1498 ; Ajoutons une *palma argentea* de 10 deniers (A382).

⁹ édifices financés publiquement : temples et/ou annexes (A47, 67, 56, 65, 66, 91, 95, 105, 379, 397, 408, 436, 602, 605, 618, 619, 621, 666/667, 676, 681, 693, 700, 722, 839, 1087, 1418, 1477, 1497), arcs et portes (A72, 100, 101, 683, 773, 824, 857, 944). Monuments plus modestes : fontaines (A746), bases/statues (337, 424, 629, 699, 723, 732, 1000, 1084, 1114, 1305, 1469), autels (A606, 848, 849, 1210, 1217), stèles (A324), blocs (A634, 1310), tables (A4, 179, 615, 776/777).

¹⁰ A811, 1443.

¹¹ Il est probable que le *gymnasium* associé à un *epulum* soit la distribution gratuite d'huile pour le bain (gratuit lui aussi probablement). Associé à des *ludi* le *gymnasium* serait alors un spectacle gymnique (Saatsamoinen 2010, 367-369).

¹² Pour les édifices : A406, 339, 426, 627, 671, 704, 707, 977.

d'exemple citons le don offert à l'Hr Sidi Navi (*Orbita* ?; A406) en 196 par *M. Pinarius Fortunatus fl(amen) p(er)p(etuus)* réalisé par son petit-fils et héritier qui agissent *in amorem patriae* ; *Fortunatus* donne un *templum Fortunae (Reduci Aug.)*, et l'héritier restaure une statue (*simulacro auro reculto*) et *ob dedicationem sportulas decurionibus item epulum et gymnasium universis civibus dedit et spectaculum ludorum scaenicorum ed(idit)*¹. Le coût de ces dons peut se révéler exorbitant. S'il reste dans des limites acceptables dans le cas de statues, autour de 4000-5000 sesterces², il peut atteindre 60.000 à 70.000 sesterces pour des temples importants³. Une partie des frais correspond à la *summa honoraria*, nommément désignée dans le texte, souvent augmentée d'une *pollicitatio*, promise par le donateur et il n'est pas rare qu'une *ampliatio* ou *adiectio* soit encore ajoutée (33 cas)⁴! On peut penser que ce surplus de générosité était une surenchère afin de jouir d'une popularité supérieure dans la compétition effreinée pour les charges prestigieuses. Cependant F. Jacques⁵ a montré que dans certains cas le supplément s'expliquait plutôt par des raisons fiscales : l'*ampliatio* ou l'*adiectio* serait l'amende correspondant aux intérêts de retard de la somme due par un évergète (ou ses héritiers) coupable de négligence volontaire ou de mauvaise volonté à s'exécuter (le retard pouvant aller de quelques années à 20 ans !)⁶. Qu'il ait été diligent, négligent ou même récalcitrant, le notable s'efforce de tirer gloire de son acte, en masquant les ombres au tableau et en énumérant les dons qu'il a effectués, précisant souvent le montant en sesterces de la *pollicitatio* (8 cas) et/ou de l'*adiectio/ampliatio* (37 cas) à la *summa honoraria* (62 cas)⁷, le tout souligné par la formule *d(e) s(ua) p(ecunia)* ou *sumptu suo* (83

Pour les statues (et autels) : A342, 343, 344, 349, 352, 353, 354, 355, 358, 362, 396, 405, 639, 833 (deniers aux décurions), 816, 902/904, 1002, 1005, 1103, 1201, 1339, 1352. Sur ces suppléments lors de la dédicace d'édifices publics, Saastamoinen 2010, 361-369.

¹ Des *sacerdotes* invitent à la dédicace d'un *templum ...cum sancto suo*, à *V(irtus=Bellona) A(ugusta)* les dieux des environs : *de vicin[is] c[ivi]tatibus et universis pa[gis] numina universa cum cultoribus suis convenerunt* (A956).

² Par exemple 5000 HS, y compris les victimes du sacrifice à Pheradi Maius (A45).

³ 21000 HS pour des *aedem cum simulacro Concordiae et pronaum et arcum* à Gigthis (A17); 3000 HS pour le temple de *Pietas Aug* à Thugga (A665), 60.000 pour le temple de *Caelestis Aug* à Thugga (AE 2005,1689) ; 70000 pour le temple de *Fortuna Aug, Venus Concordia, Mercure Aug*, (A643) et 70000 HS pour celui de *Fortuna Aug* à Mustis (A704) ; 64000 pour une *aedes cum statua* à Timgad (A1343)

⁴ Voir la référence aux documents dans les notes des pages précédentes.

⁵ Jacques 1975, Saastamoinen 2010, 351.

⁶ Un retard de quelques années ne donnait pas lieu à amende car il fallait du temps pour réaliser un édifice important ; mais l'amende est plausible pour les retards les plus longs (Saastamoinen 2010, 326-334). Il se peut aussi que la mort du donateur ait retardé la réalisation du don, que les héritiers avaient le devoir d'accomplir.

⁷ chevaliers : A435, 751 notables : 17, 18, 35, 45, 52, 70, 340, 342, 353, 354, 355, 426, 435, 658, 665, 690, 701, 704, 708, 712, 767, 808, 816, 817, 819, 833, 835, 837, 900, 902, 917, 920, 921, 923, 1002, 1005, 1011, 1097, 1122, 1123, 1128, 1223, 1236, 1246, 1247, 1262, 1263, 1302, 1303, 1339, 1341, 1343, 1344, 1352, 1367, 1377, 1378, 1379, 1381, 1397, 1416, 1423, 1444.

existence d'une *pollicitatio* : notables : A954, 1097, 1122, 1128, 1131, 1262, 1341, 1367, d'une *ampliatio* : notables : A35, 52?, 353, 406, 712, 816, 817, 819, 902, 917, 920, 923, 954, 1002, 1097, 1147, 1148, 1247, 1256, 1262, 1263, 1302, 1303, 1339, 1341, 1343, 1364, 1367, 1397, 1416, 1423, 1377, 1378, 1444, 1556.

cas)¹. Il insiste parfois sur sa *liberalitas* (8 cas)², sa *munificencia* (2 cas)³. Tous ces faits sont caractéristiques de conduites évergétiques des notables avérés. Mais on les retrouve chez nombre d'incerti, ce qui tend à confirmer que ces derniers sont probablement des notables⁴. Ce comportement est perceptible dans tous les monuments de notables qui ont des caractères d'évergétisme et d'autoreprésentation (338 cas sur 367) soit 85,28 %⁵. Qu'en est-il dans les autres secteurs provinciaux ?

En Hispanie les actes d'évergétisme et d'autoreprésentation⁶ sont proportionnellement aussi importants qu'en Afrique. Les cadeaux faits à la cité par les notables, souvent à la fin d'une carrière couronnée par une prêtrise prestigieuse⁷ sont parfois des édifices⁸, mais bien plus encore, comme en Afrique, des statues⁹ et leurs ornements (bijoux...)¹⁰ ; les autels sont en revanche fort peu nombreux¹¹. Banquets publics et jeux accompagnent parfois la dédicace¹². Beaucoup de donateurs insistent sur l'origine personnelle du don qu'ils ont consenti¹³, donnant parfois la valeur en sesterces ou en poids d'argent¹⁴. Certains se sont chargés des frais d'une statue décrétée pour un parent par l'*ordo* et qu'ils ont dédiée à des

¹ sénateurs : A71, 1545 ; chevaliers : A751, 946, 1074, notables : A1, 2, 7, 9, 12, 18, 45, 114, 346, 358, 362, 373, 376, 384, 389, 419, 421, 422, 423, 612, 654, 686, 690, 702, 707, 713, 714, 725, 743, 763, 808, 845, 884, 902, 904, 905, 920, 921, 922, 941, 965, 970, 975, 986, 995, 996, 1000, 1002, 1108, 1010, 1011, 1240, 1090 (*don promisit fecit*), 1077, 1140, 1230, 1246, 1247, 1248, 1251, 1255, 1257, 1304, 1306, 1201, 1323, 1321, 1434, 1442, 1462, 1471, 1523, 1548, 1550, 1551, 1582.

² chevaliers : A946, notables : A627 (& 623b), 817, 1005, 1112, 1122, 1123, 1352.

³ notables : A336, 351.

⁴ Les monuments offerts par les *incerti* :

- donateurs d'édifices : temples (A57, 109, 299, 601, 676, 734, 800, 801, 845, 840, 841, 843, 1233, 1202, 1371, 1513), annexes de temples (A108, 112, 801, 842), épistyles (A183, 432, 625, 896), *locum quod asinarum colunt* (A1127),

- donateurs de bases, statues (A102, 326, 394, 433, 439, 689, 738, 1235, 1245, 1309, 1270 ?, 1521 (bas relief), 1522, 1541), bétyle (A111), autels (A709, 798 ?, 775, 886, 1130, 1199, 1200, 1524, 1549), bloc (A 1569), plaques (A412).

- mention de la somme (A433, 840, 1245, 1376), *ampliatio* (A1235) don testamentaire (A388, 1235, 1241, (*heredes*), 1376, 1522), formule *DSP* & var. (A183, 676, 800, 822, 851, 886, 1127, 1152, 1199, 1200, 1201, 1569), autorisation des décurions (A326, 1126, 1199) ; formule *pro sal. imp.* (A54, 109, 326, 375, 412, 432, 601, 689, 830, 841, 843, 896, 919, 1202, 1371, 1495).

⁵ 90,4 % pour les seuls certi (226 cas sur 250).

⁶ Bibliographie abondante, par ex. Melchor 1994, 2001, Andreu 1999.

⁷ H49, 83, 109, 111, 116, 118, 141. Les donations se font en fin de carrière, non pour gagner une élection mais en signe de reconnaissance des honneurs reçus et afin d'augmenter un prestige utile pour l'avenir de la famille (Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003, 212, 223).

⁸ édifices : H24, 37, 91, 168, 182.

⁹ Statues: H9, 22, 38, 40, 41, 44, 49, 56, 57, 61, 62, 63, 70, 79, 81, 85, 86, , 92, 93, 96, 99, 100, 108, 109, 111, 118, 124, 159, 164, 179, 200, 201, 197; incerti : H9.

¹⁰ objets précieux : H44, 57, 70, 78, 111.

¹¹ *ara* : H13, 21, 28, 143. Plaque (H132, 148) ; Indéterminé (bases, autels ?): H25 (base ?), 116 (base ?), 141 (base ?).

¹² *circenses* : H111, 118, *ludi scaenici* : H111,118, *epulum* : H 38, 70, 81?, 78, 85, 86, 111.

¹³ *d(e) s(ua) p(ecunia)* et var. (*ex patrimonio*): 18 cas sans compter la formule *dd* (*donum dedit* ou *dat dedicat* ?).

¹⁴ H49, 57, 79, 92, 118. En Bétique selon Melchor Gil 1994, 149, un *templum* d'Arucci coutait 190.000 HS, une *aedes*, 6000, un *epulum*, 5000, une statue, 6000.

divinités augustes¹. Plus rarement qu'en Afrique la formule *ob honorem* est attestée (4 cas)². On peut retenir 53 monuments comme caractéristiques d'une démarche d'autoreprésentation entièrement ou partiellement soit 96,36 % des 55 documents envisagés.

En Gaule l'épigraphie nous fournit beaucoup moins de cas manifestes que dans les provinces précédentes. Il n'en reste pas moins que ce sont les notables, individuellement, qui sont responsables de la construction ou de la restauration des édifices mentionnés par l'épigraphie ou déduits du contexte (18 cas)³, de l'érection de statues (10 cas)⁴, du don d'objets précieux et prestigieux⁵ ou de la prise en charge d'un sacrifice coûteux comme le taurobole⁶. On peut supposer un don substantiel si celui-ci est fait *ob honorem*⁷, si l'inscription mentionne l'autorisation du décret des décurions⁸, si le don est fait pour un *vicus* ou un collège⁹ si le coût est souligné¹⁰, si la dédicace s'accompagne de cadeaux¹¹. 38 documents relèvent totalement ou partiellement de l'autoreprésentation soit 69,09 % des 55 documents retenus, mais 94,73 % pour les seuls certi (18 cas sur 19).

Les provinces du Danube sont, elles aussi, désavantagées par la documentation par rapport à l'Afrique. L'érection ou la restauration d'édifices, la réalisation de travaux publics ne sont attestées que dans 19 cas¹² et le don de statues, dans 9 cas¹³. Bien plus nombreux sont

¹ C'est le cas de *Flaminia Pale Isiaca Igabrensis* à qui l'*ordo* avait décrété une statue (honorifique), *ob merita*, et qu'elle a choisi de consacrer à *Pietas Aug(usta)*, statue qui devait porter ses propres traits (H108). Il en est de même de *C. Iulius Alfius Theseus* et de sa famille qui consacrent à Junon Auguste une statue d'argent votée par l'*ordo*, *in honorem* de leur fille, *flaminica perpetua*, qui devait prêter ses traits à la déesse (H79).

² La *summa honoraria* ne fait pas partie des actes évergétiques à proprement parler mais est souvent assimilée à un « évergétisme *ob honorem* ». *Ob honorem* : H70, 83, 111, 116, *impens. remisit* : H108,

³ - Edifices (temples, portiques), aménagement dans un sanctuaire: G32, 40, 41, 34 (35-36), 50, 72, 80, 154, 159, 177, 179, 216, 223, 258, 261.

- mobilier religieux : G156, 213, 232-237.

- autels : G1, 37, 43, 73, 100, 124, 133, 137, 145 ?, 149, 222, 273, 300, cippe : G135, 209, 267, Plaque : G145, 240.

⁴ Ensembles statuaires ou statues : G55, 60-61, 129, 163, 183 ?, 223, 242, 257, 277.

⁵ Le don d'objets divers servant à équiper un sanctuaire est l'occasion de commémorer sa générosité : un *labrum* à Ussubium (G156) de la vaisselle précieuse avec des reliefs artistiques comme celle du trésor d'argenterie de Berthouville (G232-237) portant gravée une dédicace à Mercure Auguste. Bien que l'on ait offert des vases usés, ayant longtemps servi, les dons n'en paraissent pas moins somptueux, surtout pour *Q. Domitius Tutus*, probable propriétaire local qui, à lui seul, en offre six. On peut supposer que cette vaisselle était exposée dans le sanctuaire ; mais les fidèle pouvaient-ils réellement lire le nom des donateurs ?

⁶ Taurobole : G168,191.

⁷ *Ob honorem, pro honore*: G145, 277.

⁸ *LDDD* : G129, 163, 182, 191, 261, 274.

⁹ Dons au bénéfice d'un *vicus* (G75, 179), d'un collège (G117, 127).

¹⁰ *ss, dsp, HS, impensis suis* : G129, 183, 253, 258.

¹¹ G182.

¹² Construction ou restauration d'édifices : D12, 19, 48, 168, 169, 218, 229, 273, 373, 375, 381, 407, 424, 432, 506, 534, 568 ; travaux pub. : D161, 226.

¹³ Statues : D146, 147, 202, 221/22, 223, 340, 343 ?, 486.

les monuments simples comme les autels (37 cas, une plaque ?)¹ qui ne semblent pas relever pour la plupart de l'évergétisme. Quelques monuments trahissent les arrière-pensées d'autoreprésentation². Les actes évergétiques viennent sanctionner parfois l'exaucement de vœux publics ; ainsi un *Ilvir* d'Albona offre aux Nymphes Augustes les bains, construits par lui, *ex voto suscepto pro salute municipi* (D229)³. Que dire de ce *Ilvir* et de ces deux *aedilicii* d'Aquincum (D441) qui, en 193, offrent un autel à Fortune Auguste, *ex voto* : le vœu doit-il être compris comme personnel ou destiné à la communauté, dans la mesure où ce sont trois magistrats associés qui interviennent ? Nous retiendrons 53 monuments comme témoignages de pratiques d'autoreprésentation c'est-à-dire 74,64 % des 71 documents retenus chez les certi⁴.

Rassemblons ici les traits communs aux diverses provinces : Ce qui frappe d'abord, c'est la large prépondérance des actes évergétiques et des manifestations d'autoreprésentation dans les dédicaces des notables aux dieux augustes. Nous les avons évalués, pour les certi, à plus de 80 % des documents retenus en Hispanie et en Afrique, près ou plus de 70 % en Gaule-Germanie-Bretagne et dans les régions du Danube⁵. Cela ne peut surprendre si l'on considère l'importance du phénomène évergétique dans l'Empire, si bien mis en évidence par P. Veyne⁶, et particulièrement lié à l'idéal aristocratique de la *dignitas*⁷, cette gloire gentile.

L'évergétisme qui comble « l'orgueil citadin »⁸, au moment où se produit la monumentalisation des villes, répond d'abord à l'impératif pour les élites de maintenir leur *dignitas* et celle de leur famille. Le notable n'hésite pas, à l'occasion d'une dédicace aux dieux augustes, à rappeler ce qui constitue cette dignité, patrimoine moral que tout membre d'une *gens* de l'élite se doit d'augmenter : le rappel de ses mérites et de ceux de ses ancêtres,

¹ Autels : D14, 45, 46, 94, 113, 114, 115, 117, 118, 131, 189 (avec sacrifice d'un taureau), 225, 247, 251, 262, 264, 332, 343?, 360, 365, 367, 368, 383, 384, 386, 406, 422, 426, 485 ?, 486, 441, 467, 499, 502, 512, 536, 573 ; plaque : D327.

² Accent mis sur la dépense : *sua pecunia...* (D48, 146, 200), sur l'évergétisme : *ob honorem* (D181, 241, 499, 534) en faveur d'un collègue (D85), sur l'autoreprésentation mémorielle : *in memoriam...* (D123, 131, 146, 147, 215, 230), *TPI, ex test.* (D144, 146, 147, 221/22), sur le loyalisme : *pro sal imp* (D536), sur l'honneur d'un emplacement public : *lddd, permittente ordine* (D215, 534).

³ Il est intéressante de voir que dans des circonstances semblables le dédicant ne s'adresse pas à une divinité auguste mais à *IOM* associé au Génie du municipe : *salvis civibus Novensibus* (Novae, Dalmatie, C. 3, 1908).

⁴ 79,77 si l'on tient compte des incerti (71 sur 89).

⁵ 85,28 % en Afrique, 96,36 % en Hispanie, 69,09 % en Gaule, Germanie, Bretagne, 79,77% dans les provinces danubiennes. Pour les seuls certi : 90,4 % en Afrique, 100 % en Hispanie, 94,73 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 74,64 % dans les provinces danubiennes.

⁶ Veyne 1976.

⁷ Sur cette notion, Veyne 1976, 382-384.

⁸ A une époque d'urbanisation forcenée. Pour la Bétique, Melchor Gil 1994, 177-178.

l'accumulation de ses propres magistratures ou prêtrises (parfois celles de ses parents)¹ - se contentant de mentionner la plus prestigieuse habituellement -, une carrière dans l'empire², ou les titres prestigieux de clarissime ou d'*egregius vir* certes, mais aussi l'ancienneté de sa famille illustrée par une longue généalogie si possible³ et sa générosité envers la cité. Sur ce dernier point un exemple est particulièrement significatif : à Musti (Afrique proconsulaire) sous Sévère Alexandre, *Q. Iulius Felix* rappelle dans une dédicace à Cérès Auguste les largesses de sa famille : *munus quod Iulia Q. D... [ho]nestae memoriae flaminica imi[tat paren]tes maiores suos qui munifici in [patriam] extiterunt id est C. Iulium C. f. Cor. Fe[licem] Felinianum flam(inem) perp(etuum) qui statuam Iovi [Victo]ri in foro posuit Patriae suae per decr[etum] universi ordinis promisit inlata sui [tempo]re legitima summa honoris et ampliu[s curi]ae honestiss(imae) Aug. classi prim(a)e summam p[re]cuniae dignam ex cuius usuris annuis redac[tis] omnib(us) annis in perpetuum epularetur tribuit donoq(ue) dedit epulumq(ue) decedens ob dedic(ationem) curiis dari iussit Q. Iulius Felix frater eius et Iulius Homullus et Iulius Honoratus eius ab ea statuam adlat(am) statuer(unt) epulo curiis dato ded(icaverunt). Et que dire des évergésies qui sont dispensées par plusieurs générations de la même famille. Ainsi des *Gabinii* de Thugga (Not. Ann. III): *Gabinia Felicula*, épouse d'un sufète participe en 48-49 à une dédicace à *Divus Augustus* et à Tibère (Khanoussi, Maurin 2000, 46) ; en 134-135 ils sont honorés, par les *conductores regionis Thuggensis*, par *A. Gabinius Datus* flamine d'Auguste et patron du *pagus* et de la *civitas* (*id.* 59), par *Gabinia Beata*, son épouse, et par son petit-fils (*id.* 75). Le *pagus* et la cité honorent en 117-138 *M. Gabinius Bassus* (*id.* 76), donateur des *templa Concordiae, Frugiferi, Liberi Patris cum reliquis templis et xystis* (*id.* 27) et de celui de Neptune (*id.* 28) et *A Gabinius Datus* (*id.* 77), tous deux fils du premier *Datus*, flamines perpétuels et patrons. Enfin *Q. Gabinius Felix Faustianus*, fils de *Bassus*, offre en 138-161 les portiques du forum (*id.* 29) et, en 214, *Gabinia Hermiona* finance la construction du temple des Victoires Augustes de Caracalla (*id.* 39). Enfin en 222-235 *Q. Gabinius Rufus Felix Beatianus* offre le grand sanctuaire de *Caelestis Auguste* (A627, 628, 628B). Les mêmes remarques conviennent pour les *Marcii* du*

¹ A11, 77, 79, 632, 658, 712, 763, 767, 871, 900, 902, 922, 923, 937, 971, 1078, 1110, 1118, 1247, 1248, 1256, 1259, 1262, 1263 et 1303/1304. Dans les municipes latins l'accession des nouveaux magistrats à la citoyenneté romaine est un élément primordial de cette *dignitas*, signalé en Bétique, dans une inscription d'Ipagrum par un édile qui dédie à l'Apollon Auguste du Municipe, *beneficio Imp. Caesaris Aug. Vespasiani C(ivitatem) R(omanam) c(onsecutus) cum suis...*(H107).

² A77, 79.

³ En Afrique, on l'a vu, les notables pérégrins utilisent souvent la double filiation destinée à rappeler l'antiquité de la famille : A1, 35, 382, 385, 389, 394, 427, 597, 598, 599, 636, 817, 842. Les citoyens romains se contentent de la filiation latine par le père (remontant plus rarement au grand-père), mais recourent parfois à la double filiation de type pérégrin : A28, 349, 1152. La filiation est parfois accompagnée de la mention des fonctions exercées par le père: A343.

même lieu, juges des cinq *décuries*¹, donateurs du Capitole et du théâtre qui sont eux-mêmes honorés, en 166-168, par le *pagus* et la *civitas* (Khanoussi, Maurin 2000 81-83). On voit bien ici que c'est l'honneur de toute la famille qui est engagé et qu'aux dons fastueux de celle-ci répondent les hommages publics du *pagus* et de la cité de Thugga reconnaissants. Le désir de gloire va parfois jusqu'à vouloir laisser une trace posthume et c'est pourquoi certaines donations sont offertes *testamento*², le curateur chargé de la réalisation étant un parent héritier. L'autoreprésentation familiale a souvent recours à la célébration des défunts, surtout s'ils ont été particulièrement méritants de par leurs fonctions. C'est ainsi que dans de nombreuses provinces – pas en Afrique ni en Gaule - les élites consacrent des statues (de métal précieux souvent) *in honorem et memoriam* de parents défunts représentés *in formam deorum*, à des divinités augustes : cette pratique est surtout attestée en Bétique et en Dalmatie (à l'imitation de l'Italie ?)³. Un bel exemple de ce mélange entre autoreprésentation et évergétisme est fournie par une dédicace de Sutunurca (Proconsulaire) à *Fortuna Redux Aug.* Son auteur est un notable qui offre *ob honorem flaminatus* un *templum ...cum omni cultu...solo privato suo* et qui y ajoute *in zothecis duabus patri et matri statuas marmoreas* (A341) : dans ce sanctuaire public consacré à une vertu impériale, le donateur ne manque pas de placer le cycle gentilice privé de sa propre famille⁴. En outre les parents vivants, épouses, enfants (59 cas en Afrique⁵) sont souvent associés à l'acte évergétique, preuve que la donation est bien une affaire familiale. L'association des membres de la famille, vivants ou défunts, contribue donc à illustrer cette *dignitas*⁶.

Mais cette *dignitas* permet l'affirmation du pouvoir politique de la *gens* au sein de la communauté, un pouvoir qui doit naturellement échoir aux plus riches selon une idée propre aux sociétés préindustrielles, comme le rappelle P. Veyne⁷. Plus grande est cette *dignitas* plus grande est la chance d'obtenir des charges municipales⁸ dans une véritable course au monopole des honneurs prestigieux (en quantité limitée) qui se vérifie parfois sur plusieurs

¹ Pflaum 1968, 167-169.

² notables : A351, 396, 405, 833, 837, 658, 665, 671, 690, 703, 704, 767, 833, 917 (*codicillis*), 1241, 1258, 1150, 1339, 1352 (*heres*), 1498, Hispanie : H40, 44, 59, 63, 85, 86, 87, 92, 143, ou dédié par un héritier sans doute à la suite d'une prescription du testament : H38 ; Gaule.. : G87.

³ *in honorem et memoriam* : Hispanie : H4, 9, 16, 25, 38, 58, 79, 118, 179, 197, 200; Danube: D123, 131, 146, 147, 215, 230.

⁴ Rappelons aussi l'exèdre familial du *sacerdos* provincial *S. Iulius Thermianus*, érigé en l'honneur de trois dieux augustes sur le territoire du Confluent (G184) ; supra p. 125; infra p. 800-801).

⁵ A19, 51, 52, 61, 62, 84, 144, 185, 365, 376, 393, 419, 422, 423, 433, 622, 643, 655, 660, 694, 703, 708, 717, 736, 753, 754, 753, 792, 817, 845, 851, 946, 956, 959, 978, 986, 995, 1214, 1122, 1246, 1274, 1281, 1321, 1346, 1332, 1334, 1357, 1378, 1538, 1543, 1549, 1550, 1551, 1553, 1554, 1559, 1560, 1577.

⁶ L'évergétisme comme facteur de consolidation d'une *gens* en Hispanie, Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003, 224-229.

⁷ Veyne 1976, 199. Le coût des jeux élevait un « mur d'argent » qui réservait le pouvoir aux plus riches (*id.* 400).

⁸ A Chiddibia (A835), *P. Herennius P. f. Felix* fait une promesse [*ob*] *spem XI primatu*.

générations, et qui doit permettre d'assurer la carrière des enfants et la pérennité politique de la *gens*. La *dignitas* est aussi le moyen d'exercer un pouvoir social. Par son évergétisme le notable peut espérer se faire aimer du peuple, obtenir la reconnaissance publique du *populus* pour des raisons de prestige plutôt que de soutien politique puisque le *populus* n'a guère accès au choix des magistrats¹. Il fait en effet la preuve de son patriotisme municipal, son désir de servir ses concitoyens. C'est ce que soulignent des expressions comme *amor patriae* (*amator, ornator/trix P(atritiae)*)². Il peut aussi vouloir impressionner ses concitoyens et ses dépendants. Un exemple éclatant nous est fourni par un magnat viennois, le *praefectus fabrum* C. *Sennius Sabinus*. Donateur de thermes au *vicus* d'Albens (C.13, 2493-2495), il consacre probablement un monument important à proximité de sa villa présumée à St-Pierre-de-Curtille : la dédicace très mutilée à [Mars] *Augustus* est gravée sur un épistyle (?) qui mesure encore 2 m de long! Ne s'agit-il pas, dans cet acte qui ne bénéficiera pas à tous, de manifester tout à la fois une puissance éclatante aux yeux des paysans dépendants et des *vicani* des environs en même temps que la magnificence et la générosité d'un grand seigneur dont la position sociale devait ainsi être incontestée ? Les actes évergétiques, relevant d'une certaine façon des relations de clientèle³ - sont en effet l'occasion de rappeler³ à chacun sa place dans la hiérarchie sociale⁴ car les dons dispensés lors de la dédicace sont distribués en fonction de la dignité des bénéficiaires : les sportules sont plus élevées pour les magistrats que pour les décurions (ou les *augustales*) et le peuple n'a droit qu'à une participation à un spectacle, à un banquet⁵ ou à des *missilia*. Ils sont aussi l'occasion de réanimer un sentiment d'unanimité, de concorde civique et de renforcer autour des notables un consensus orienté vers la reconnaissance de la dimension divine du pouvoir impérial. C'est ce qui explique probablement la fréquence des *epula* et des spectacles – des plaisirs qui comptent plus que la piété impliquée par une dédicace religieuse⁶. Ils permettent d'unir en une manifestation festive et conviviale toute la communauté dans la célébration d'une divinité auguste.

Le titre d'Auguste, employé par ces élites municipales, fait-il partie d'une stratégie de communication et exprime-t-il simplement le loyalisme affiché, le « politiquement correct » que tout notable se doit de manifester ? On peut penser qu'il véhicule en outre un

¹ Veyne 1976, 406. « Il est bon de donner de temps en temps des récréations au peuple enfant, dans l'intérêt de l'autorité elle-même » (Veyne 1976, 730).

² Notables : A1, 11, 817. Voir Le Roux 2002.

³ Veyne 1976, 412.

⁴ Dans une société hiérarchisée, l'expression de sa *dignitas*, de sa place dans la hiérarchie, préoccupait tout individu, notable ou même ressortissant des classes moyennes, les plus pauvres ne pouvant pas participer à cet étalage.

⁵ Où la hiérarchie est, là encore marquée (Mrozek 1992).

⁶ Veyne 1976, 390-393. Même si les actes évergétiques constituent aussi des manifestations de la *publica religio* destinée à s'assurer de la *Pax Deorum* (Melchor Gil 1994, 177-178 ; Pavis d'Escurac 1980-1981).

message, celui de la médiation impériale : les bienfaits attendus ou obtenus des dieux sont effectifs grâce à l'action du pouvoir impérial. Or les notables, dans leurs actes évergétiques ou dans leur autoreprésentation apparaissent comme le miroir des Princes. Il est probable que lors de telles cérémonies dans lesquelles l'empereur apparaît comme l'intermédiaire des dieux, les évergètes, au cœur de la fête, connaissent leur heure de gloire. Imitateurs eux-mêmes de l'empereur évergète¹, ils devaient apparaître, auprès de leurs concitoyens, comme les intermédiaires, les relais incontournables du pouvoir impérial², auquel ils manifestaient souvent leur loyalisme par la formule *pro salute imp...*³. En somme ces cérémonies, en mettant en valeur la dimension « augustale » des dieux, pouvaient rendre plus concrète la chaîne de médiateurs reliant les dieux aux hommes. De cette position les notables ne pouvaient sortir que renforcés.

b) *Sous la piété affichée, une foi personnelle ?*

Réalité d'une croyance personnelle : Le poids de l'autoreprésentation n'exclue nullement la possibilité d'une piété personnelle. Certes, on l'a vu, c'est une faible proportion des documents retenus pour les élites, qui s'écarte de l'autoreprésentation. La modestie de l'offrande (autel, arula, cippe, plaque votive) semble relever de la simple piété personnelle mais pas toujours⁴. Loin de l'autoreprésentation ostentatoire, la plupart de ces monuments

¹ Pour l'Hispanie, Navarro 2006c. A Rome en revanche les princes (seuls patrons de la ville ; ou le sénat) se réservent le monopole de l'évergétisme (Veyne 1976, 480, 639, 685-688). Les statues des notables imitaient celles des princes ; ainsi les notables soulignaient l'analogie de leurs vertus et celles de la famille impériale (Rosso 2003).

² Dondin-Payre 2003, 369-370, souligne l'alignement des élites sur Rome qui, atténuant par leur évergétisme les charges imposées par Rome, contribue à la stabilité, à la paix sociale et à l'intégration des communautés dans l'Empire.

³ En Afrique : chevaliers : A88, 89, 435, 1006, notables : 32, 45, 48, 64, 66, 67, 68, 93, 128, 339, 340, 346, 353, 376, 381, 384, 396, 406, 421, 423, 426, 852, 837, 838, 643, 654, 671, 701, 702, 703, 707, 708, 712, 713, 754, 831, 816, 817, 823, 839, 880, 903, 956, 970, 975, 982, 1313, 1334, 1352, 1378, 1462.

⁴ En Afrique : Le *Votum* d'un autel à Mercure Auguste est acquitté par un individu de Limisa (A63) connu comme chevalier par d'autres textes ; la discrétion du personnage sur son rang – mais il devait être fort connu à Limisa – plaide en faveur d'un acte de piété personnelle. Les deux stèles à *Saturnus (Gentilis) Augustus Balcaranensis* consacrées en ex-voto par le chevalier *L. Sextilius Communis* (A194, 256), Romain africanisé, qui ne mentionne son titre que sur l'une d'elles, relèvent d'un acte de foi sincère éloigné de toute autoreprésentation. *Communis* a été mû, comme il le précise, par un avertissement divin (*viso admonitus et somnio monitus*) et il érige ses stèles dans le périmètre du sanctuaire du Bou Kornine où elles devaient être perdues au milieu de centaines d'autres. Association de *VSLA* et d'un autel, sans référence à l'autoreprésentation ou l'évergétisme : A1009, 1134 ; avec mention du titre du dédicant : A768 (*sacerdos*), 1540 ; autels sans formule votive mais avec références diverses à l'autoreprésentation (A114, 156, 731, 937, 941, 971, 991, 1103 1077, 1140, 1313, 1354, 1355, 1377, 1378, 1379, 1517, 1523, 1542). Le caractère mixte du don apparaît bien en A1011 (*Genio Celtianis Aug...quod numini eius adiuventum senserit, ex HS VIII s. p. f. d. d.* ou en A1246, don à Hercule Auguste par un *sacerdos Liberi Patris* d'une *aram opere quadrataria a fundamentis, sua pec(unia). ex HS (millia) n(ummum)...VSLA*.

En Hispanie : très peu d'autels sont attestés dans cette catégorie. L'autel avec encastrement de plaques de bronze dont l'une porte l'inscription d'une dame d'Uxama dédiée à Mercure Auguste, (*ex testamento*) relève de

modestes sont destinés à répondre à un secours reçu, un avertissement ou un ordre divin¹ ou à commémorer la réalisation d'un vœu personnel² qui a été exaucé par le dieu, ce qui prouve la foi en l'existence et en la puissance des dieux avec lesquels on entretient des relations personnelles et confiantes³. Le vœu promis par des particuliers peut certes être public ou destiné à bénéficier à toute la communauté ou à l'une de ses parties⁴, mais il apparaît le plus souvent comme répondant à un besoin personnel: on attend le salut, la guérison d'un parent ou de soi-même⁵. Certes l'acte du vœu est encadré par les autorités publiques. Sa promesse

l'autoreprésentation (H143). Les autels H21, 28 ?, porteurs de la formule de vœu, sont beaucoup plus modestes et sans ostentation.

En Gaule-Germanie-Bretagne : autels : G1, 100, 222 ; avec formule votive : G37, 43, 73 (ex voto personnel d'un curiste à des divinités salutaires), 124, 133, 137, 149, 273, 300; cippe : 135, 209, 267; table : G32. Certaines plaques peuvent être les éléments d'un socle de statue (peut-être G145 offerte à Victoria Aug par un *sacerdos R[omae et Aug.]* de Lugdunum Convenarum et G240 à Gisacum). Les autels votifs semblent dépourvus de toute ostentation, tel celui de *Lucilius Tasgillus* élevé dans sa propre *domus* à Chauffailles (G209). Avec des exceptions : l'autel de *T Domitius Romulus* à la Paix Auguste à Narbonne (G133) comporte tellement de références au régime augustéen qu'il est difficile de ne pas y voir une dimension politique et loyaliste éloignée de toute piété discrète.

Dans les provinces danubiennes : *VSLM, ex voto* (souligné : avec élément d'autoreprésentation ou d'évergétisme) : D1, 14, 15, 19, 45, 48, 50, 87, 92?, 94 ?, 118, 127, 168, 169, 189, 202, 207, 213, 229, 246, 247, 251, 264, 277, 289, 365, 367, 368, 384, 413, 414, 424, 486, 476, 478, 440, 459, 460, 467, 468, 506.

Autels seuls : D422, 426, Autels avec mention de fonction (possible dédicace publique de certains autels): D113, 114, 115, 117, 262, 343, 360, 383, 386, 441, 499, 502, 512, 536, 573 (et relief : D327); avec éléments d'autoreprésentation : D131, 225, avec formule votive : D87, 94, 251, 264, 384. Avec formule votive et élément d'autoreprésentation : D14, 15, 45, 118, 189, 247, 365, 367, 368, 486, 467; autres indéterminés: D332, 406.

¹ En Afrique : chevaliers : A1074 (*monitu eius*) ; notables : *religionis iussu* (423), A790, (*ex viso, praecepto*), 800 (*viso ipsius appetentibus*), 852 (id), 941 (*ex praecepto*), 942 (*hoc loco initiatus*), 956 (*de vicinis civit(atibus) et univ(ersis) pagis numina universa cum cultoribus suis converunt*, 995 (*ex viso*), *viso monitu* (1095), *quo numini eius adiumentum senserit* (1011), *capite viso admoniti* (1214), *responso monituve eius* (1248), *somnio premonitus* (1252), (*iussus* (1381).

Espace danubien : un seul cas : *ex iussu* (D426) ; les formules se référant à une manifestation de la volonté divine sont rares dans cet espace.

² *VSLM, VSLA, ex voto, voto suscepto* : Afrique , 37 cas: sénateurs : A174, chevaliers : A63, 88, 194, 256, 657, 1118, 1357, 1478, 1554, notables : A28, 61, 62, 145, 364, 382, 419, 660, 706, 736, 889, 754, 755, 763, 768, 790, 903, 934, 942, 982, 998, 1092, 1102, 1105, 1032, 1133, 1134, 1211, 1246, 1248, 1252, 1259, 1298, 1442, 1558, 1566, Chez les *Incerti* on relève 17 cas de *VSLM/A* (A108, 375, 439, 736, 775, 798, 800, 840, 1130, 1152,, 1289, 1541, 1549).

Hispanie : H21, 99, 164.

Gaule : G14, 32, 34/36, 37, 41, 71, 73, 75, 83, 112, 124, 133, 135, 137, 149, 154, 163, 164, 184, 209, 213, 216, 223, 232-237, 242, 257, 267, 273, 274, 300.

Régions danubiennes : D1, 14, 15, 19, 45, 48, 50, 87, 92 ?, 94 ?, 118, 127, 168, 169, 189, 202, 218, 224, 229, 246, 247, 251, 264, 277, 289, 365, 367, 368, 384, 414, 424, 441, 459, 460, 467, 473, 476, 478, 486, 506.

Le *votum* est un signe de piété mais selon Derks 1995, 121-122, le *votum*, dont la notion existait déjà à l'époque préromaine, exprimé désormais dans un cadre romain, pouvait être utilisé par les élites romanisées comme un moyen de compétition et de prestige, permettant d'illustrer la hiérarchie sociale et divine et ainsi contribuer à la reproduction de l'ordre social et cosmologique.

³ En Afrique les formules *ex visu, ex iussu* renvoient à des pratiques d'incubation accomplies dans les temples à la suite d'une préparation rituelle comportant des pratiques d'abstinence. L'incubation aurait déjà été pratiquée par les Berbères (Belfaïda 2012).

⁴ P. ex. en Dalmatie : *pro salute municipi* (D229), *pro salute ordinis sui et civium suorum* (D223).

⁵ Afrique : A1550 (*ob conservationem*), 1549 (*quot salvos incolumesque*). Sans compter les nombreux *pro salute...*, *pro filio...*

Hispanie : Pas de dédicace *pro salute. Sibi* (H22). *Cum suis* (H107).

Gaule... : *pro salute...* et var. : G83, 112, 158, 212.

est enregistrée officiellement dans le sanctuaire concerné et l'accomplissement du vœu est ensuite obligatoire¹. Mais l'initiative revient à l'individu qui en dressant un monument signifie qu'il a été exaucé, et laisse un témoignage commémoratif de cet événement. Il est rare que l'on ait une indication sur la nature du vœu mais on peut penser que le plus souvent il s'agissait d'un sacrifice animal suivi d'un repas rituel, selon le modèle officiel romain, celui des Arvales par exemple² comme le montre la majorité des autels votifs et leur décor³. (en particulier les centaines de stèles de Saturne Auguste). Et le sacrifice est un véritable « acte de foi » en la supériorité et l'immortalité des dieux et la bienveillance de ces « patrons divins »⁴.

Si le *votum* concerne le dieu seul, que penser du recours à l'augustalisation ? L'utilise-t-on par mimétisme, par conformisme, par habitude, pour reproduire machinalement la dédicace officielle du temple ? Cela peut être vrai parfois. Le titre Auguste est-il un simple affichage de l'idéologie d'une élite ou renvoie-t-il à la croyance que l'empereur peut contribuer à l'efficacité de l'action divine (supra) ? Pareille conviction est difficile à démontrer à partir d'inscriptions trop sommaires, les inscriptions bavardes prêchant plutôt pour de l'autoreprésentation. Cependant il semble que le recours à l'épithète Auguste ait pu être un acte conscient, volontaire, le résultat d'un choix personnel⁵ pour la simple raison que *Augustus/a* n'apparaît pas systématiquement dans toutes les dédicaces⁶. Il est possible que l'usage du titre implique la reconnaissance d'une coopération de l'empereur et du dieu dans un contexte particulier, coopération absente lorsque l'épithète est omise⁷.

Faut-il croire alors que l'épithète apportait un élément positif supplémentaire et que le résultat du vœu pouvait être plus efficace si l'on s'adressait au dieu par l'intermédiaire de l'empereur que sa *pietas*, son élection divine, sa puissance d'action – son *numen* – octroyée par les dieux rendaient plus proche de ces derniers ? ou que la réalisation du vœu avait mis en lumière la coopération de l'empereur et du dieu ? Un témoignage émouvant de Nîmes, étudié en première partie (supra p. 195) semble montrer que cela pouvait être le cas : un père offre à Nemausus Auguste sa vie en échange de celle de sa fille sans doute malade.

Situations mixtes : Cependant il existe des situations mixtes dans lesquelles les auteurs de vœux personnels accomplissent aussi des actes évergétiques ou manifestent de

Régions danubiennes : *pro salute, pro se, suis.* : D14, 15, 45, 63, 91, 92 ?, 218, 327, 424, 460, 468, 476, 478, 601; *cum suis*, avec parents : D50, 277, 470, 506, 570.

- *ex iussu* : D426.

¹ Derks 1995. Van Andringa 1998, 118-123.

² Derks, 113-117.

³ Par ex. en Gaule : G29, 107, 146, 147, 165.

⁴ Scheid 1992, 2005b, 2013.

⁵ Comme le remarquait déjà Le Glay 1983, 167. Et ultérieurement Tassaux 1997.

⁶ Voir les pourcentages dans les tableaux 15 à 18, Ann. III.

⁷ Nous en avons trouvé des exemples dans les ordres supérieurs (supra en Afrique et régions danubiennes).

l'autoreprésentation. Il n'en est pas de meilleur exemple que ce monument d'Issa en Dalmatie. Un don à *IOM Aug.* consistant dans l'agrandissement de l'autel du dieu et le sacrifice d'un taureau, est effectué par *C. Valius Festus*, qui tient à préciser pour la postérité qu'il est le *conditor vineae huius loci qui nunc Valianus a Festo dicitur aeternumque tenet per saecula nomen* (D189). On peut relever, dans les provinces danubiennes, 20 cas de ce genre¹.

En Hispanie on n'en recense que trois. En Gaule-Germanie-Bretagne on peut retenir dix cas². Ainsi dans la colonie de Vienne en Narbonnaise *L. Vibius Vestinus*, qui consacre un *ex voto* au Mars Auguste de Passy pour le salut de son fils, ne manque pas, lui, de rappeler son duumvirat *I. D.* et son triumvirat *Loc. P.P.* (G83), ce qui ne s'imposait pas !

En Afrique on ne compte pas moins de 70 monuments émis par des notables municipaux qui y associent des éléments d'autoreprésentation à une formule religieuse comme *VSLA*, tel ce chevalier de Mactar qui accomplit un criobole et un taurobole, *suffragio ordinis col(oniae) suae...sumptibus suis* (A88), ou tel autre chevalier, augure, ayant rempli toutes les fonctions dans sa cité qui dédie à Mercure Auguste, *votum l(ibens) a(nimo)* (A1118).

On ne peut malgré tout que constater la relative rareté du *votum* chez les élites et des manifestations purement personnelles de piété : ils représentent 17,2 % des dédicaces des dieux augustes attestant ces formules³. Les formules de vœux ont-elles été simplement omises, comme allant de soi ? Il semble plutôt que les monuments offerts aux dieux par les élites n'aient pas été destinés à les remercier pour un bienfait personnel obtenu mais à satisfaire un besoin d'autoexaltation et d'expression de la puissance gentilice. Les monuments reflétant cette autoreprésentation constituent 83,92 % des 566 retenus, laissant les manifestations de pure piété personnelle à 14,31 %⁴. Cela s'accorde bien avec le déploiement de faste évergétique au bénéfice de la cité. Mais cela n'exclue en rien la volonté de témoigner de l'adhésion à l'idéologie de la médiation impériale, le zèle à la diffuser dans la population. Car cette idéologie ne peut que renforcer pour ces élites une puissance étalée dans l'évergétisme.

Conclusion : Les élites – excepté les vétérans - présentent un taux d'augustalisation en général important, supérieur à celui des autres catégories sociales. Chez elles le culte est

¹ Par ex. : Constructions ou restaurations : D19, 48, 168, 169, 218, 506; statues : D202, 486.

² Monuments porteurs d'une formule votive et manifestant une certaine autoreprésentation : G32, 41, 34-36, 163, 184, 213, 216, 223, 232-236, 242.

³ 33,64 % en Afrique, 26,31 % en Hispanie, 27,77 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 14,61 % dans les provinces danubiennes.

⁴ 11,98 % en Afrique, 3,77 % en Hispanie, 30,9 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 20,22 % dans les provinces danubiennes.

largement public : les dons sont surtout le fait d'individus, magistrats ou non, qui leur donnent le plus souvent une destination publique. Il s'agit avant tout d'actes évergétiques destinés à rehausser la *dignitas* d'une *gens*, à créer le *consensus* autour de l'empereur et à s'afficher en relais du pouvoir, mais il arrive que certaines dédicaces témoignent d'une foi vécue en la puissance des dieux et la médiation impériale.

Conclusion du chapitre VIII

Ce n'est pas chez les empereurs, quasiment absents, ni dans les élites impériales – hauts fonctionnaires sénatoriaux et équestres, affranchis impériaux de haut rang – qu'il faut chercher les principaux adeptes des dieux augustes. Proches du pouvoir, ayant souvent accompli de longues carrières au service de l'Etat, ces fonctionnaires ou officiers supérieurs ne sont que peu concernés par l'augustalisation (3% des dédicants) qui associe pourtant l'empereur aux dieux. Leurs hommages aux dieux augustes (le taux d'augustalisation ne dépasse pas 20 à 30 % dans les provinces les plus favorables) sont privés plus que publics et circonstanciels, liés par exemple à une action particulière de l'empereur. Ils donnent peu le titre d'Auguste aux dieux qu'ils invoquent pour des raisons personnelles et préfèrent manifester leur loyalisme en rendant hommage à *IOM* ou directement à la famille impériale en offrant des statues de princes.

En revanche l'augustalisation apparaît comme l'apanage des élites municipales. Là où la documentation est favorable, en Afrique, les communautés civiques représentent le quart des élites, mais entre 1 et 7 % ailleurs, faiblesse imputable peut-être aux insuffisances de la documentation. Malgré tout leur infériorité pourrait être due à la volonté de manifester un loyalisme obligé à la famille impériale au moyen d'hommages directs et explicites à la dynastie sous forme de statues des princes, susceptibles d'exprimer le consensus de toute la cité, plutôt que de recourir à une augustalisation trop générale pour constituer un engagement précis envers une dynastie et un souverain précis. Il semble que les communautés civiques aient laissé aux notables, individuellement, l'honneur – et les frais – des hommages aux dieux augustes. Les individus représentent en effet 98 % des élites adeptes de ces dieux. On y rencontre en faible proportion des sénateurs et des chevaliers qui ont renoncé à une carrière impériale mais qui s'avèrent plus attachés à l'augustalisation que leurs collègues en activité. Mais le plus gros est constitué par les prêtres et les magistrats supérieurs, appartenant aux strates les plus élevées des élites. Les simples décurions sont rares ou se dissimulent peut-être au milieu des nombreux incerti. Rares aussi sont les vétérans – un peu moins dans les régions danubiennes – souvent peu engagés dans la gestion des cités et sans doute demeurés fidèles à une culture de militaires, plus attachés à *IOM* qu'aux dieux augustes.

Ces élites municipales, loin de se limiter aux descendants des colons italiens, sont très diverses mais le gros est constitué par les aristocraties indigènes acculturées qui manifestent leur désir d'intégration en adoptant très tôt l'augustalisation. Certes les colons romains italiens fondateurs souvent de familles mixtes, leurs descendants ou leurs affranchis, leurs

clients sont bien présents et ont pu donner l'impulsion pour le choix des dieux augustes, surtout dans les colonies, dans les communautés doubles africaines et même dans les cités pérégrines où ils étaient résidents. Enfin nombre d'Orientaux, venus de régions où les dieux augustes sont peu répandus dans la population, l'adoptent sans problème en Occident. Ainsi l'augustalisation constitue une dynamique culturelle qui entraîne toute l'élite municipale et représente un réel élément d'unité idéologique. La richesse économique de ces élites, qu'elle vienne principalement de la terre mais aussi d'activités de transformation et de négoce, contribue à leur position monopolistique et au contrôle politique et social de leurs cités. Les activités qui les enrichissent poussent les notables à constituer des réseaux avec les autres familles nobles, parfois de cités voisines et à entretenir des rapports avec les couches moyennes et inférieures qui travaillent pour elles. Cette situation ne peut que favoriser la diffusion de l'augustalisation.

Pour cette minorité sociale que sont les élites, l'augustalisation semble de grande importance. C'est ce que souligne, outre l'abondance des inscriptions – mais les notables sont très imprégnés de culture épigraphique –, l'importance du taux d'augustalisation – certes variable selon les provinces entre 25 et 80 % - mais toujours égal et souvent supérieur à celui du reste de la société. On constate qu'en Afrique, où la documentation le permet, le taux des communautés civiques est égal à celui des autres catégories de notables, excepté les vétérans chez qui il est deux fois moindre. La même situation s'observe ailleurs, sauf pour les communautés civiques peu présentes épigraphiquement. Le cas africain suggère que l'impulsion est certainement venue des communautés civiques qui ont favorisé cette expression du culte impérial peut-être sur les conseils des gouverneurs rencontrés lors des assises judiciaires ou dans les assemblées provinciales, sans doute aussi par imitation des capitales provinciales ou des cités voisines.

Le culte des dieux augustes présente un caractère largement public. Certes chez les élites les dédicaces officielles émanant de la *Respublica* sont très minoritaires (27 % en Afrique, beaucoup moins ailleurs) et les monuments financés à titre privé par des magistrats et autres notables sont pourtant grandement majoritaires (entre 82 et 97 %). Mais il est à noter qu'une part importante d'entre eux (autour de 50 % ; 86 % en Hispanie) a une destination publique. Et bien souvent les dieux choisis sont des dieux poliades, locaux, liés aux activités économiques plutôt que des dieux de l'Etat.

Dans ces dons largement privés on reconnaît très souvent des actes évergétiques – parfois somptueux – 80 % des certi en Hispanie et en Afrique, 70 % ailleurs. Ils sont une illustration de la *dignitas* d'une famille étalée dans ces actes d'autoreprésentation et en même temps un moyen de la maintenir. La *dignitas* est en effet un gage de pérennité politique et de pouvoir social. Les magnifiques évergésies et la dédicace des monuments sont l'occasion de

fêtes qui témoignent de la générosité civique du donateur, soulignant la hiérarchie sociale et construisent un consensus politique et social envers le pouvoir impérial. Celui-ci est défini à travers l'augustalisation comme médiation entre les dieux et les hommes, médiation que les notables reproduisent avec profit entre l'empereur et leurs concitoyens.

Sous cette piété affichée envers les dieux augustes on peut ne voir qu'un acte politique, un hommage routinier mais on peut aussi reconnaître la foi en la puissance et la bienveillance des dieux, comme en témoignent les *vota*, certes minoritaires (17 %). Cependant il est possible de reconnaître à certains indices la croyance en la réalité et l'efficacité de la médiation impériale.

Au total les élites municipales – plus que les élites impériales – sont fortement impliquées dans l'augustalisation pour des raisons allant de l'affichage politique à l'autoreprésentation essentiellement sans exclure la conviction personnelle. Ont-elles réussi à faire passer dans le reste de la société, grâce aux liens économiques et sociaux qu'elles entretiennent, ce message idéologique utile à leur propre maintien ?

Chapitre IX - Les Humiliores et les femmes, aussi

Bien que le rôle des élites municipales ait été essentiel dans l'augustalisation, faut-il dénier toute initiative aux *humiliores* qui, à Rome, tiennent la première place dans ce processus ? Les *humiliores* regroupent des catégories bien disparates : des catégories intermédiaires proches des élites municipales par leur fortune mais dépourvues de leur *dignitas*, des couches inférieures modestes ou pauvres. Enfin il sera intéressant d'envisager le cas des femmes, présentes certes dans toutes les catégories sociales, notables ou *humiliores*, mais tenant une place marginale dans la société. Quel est le poids des couches populaires, assez disparates, dans l'augustalisation ? Ont-elles eu la même attitude vis-à-vis de ce phénomène ? Ont-elles joué un rôle dans sa diffusion en prenant des initiatives ou se sont-elles conformées au modèle des élites ? Peut-on dire que les dieux augustes constituent dans les provinces occidentales, comme à Rome, un culte « populaire » ?

I – Les catégories intermédiaires : d'autres élites ?

Les « catégories intermédiaires », ou *plebs media*¹ sont constituées par des individus riches ou aisés qu'Auguste a souhaité impliquer dans la vie de la société civile par le biais de la religion² tels les *augustales*. Les *augustales* et autres affranchis fortunés¹,

¹ La *plebs media* n'existe pas en tant que telle dans la société romaine. Elle est un terme commode employé pour désigner certaines catégories sociales très hétérogènes qui n'appartiennent pas aux élites civiques et aux catégories sociales les plus pauvres. Voir la longue discussion sur le concept de « classe moyenne romaine » d'Abramenko 1993, 76-82, pour qui la structure juridique de la société en *ordines* et *plebs* ne pouvait reconnaître la catégorie économique de « classe moyenne », concept éminemment moderne. Il réduit la classe moyenne à l'*ordo augustalium*, l'expression d'*ordo* exprimant la conscience d'appartenir à une classe moyenne, dans laquelle la proportion des *ingenui* et des *liberti* peut varier régionalement. Les *augustales*, notables sans appartenir à l'élite (Dondin-Payre 2003, 359), forment la couche supérieure de la classe moyenne dont les *collegia* forment une autre partie ; voir Abramenko 1993, 311-312 et Van Nijf 1997.

² Galinsky 2007.

qui, par leur origine servile, ne peuvent accéder aux charges municipales, des ingénus aisés aussi sont proches des élites municipales sans en avoir la *dignitas*. Parmi ces derniers on peut compter des incerti, capables d'offrir un don moyen comme une statue, en qui nous pourrions voir les *virii idonei* et les *honestae feminae* étudiés par E.W. Haley² qui leur attribue un patrimoine compris entre 5000 et 25.000 HS³. On classera même dans la « *plebs media* » des incerti qui n'atteignent pas ce niveau mais qui sont capables d'offrir à Saturne Auguste en Afrique une stèle abondamment sculptée et un taureau en sacrifice, ce qui n'était pas à la portée de tous et certainement pas des plus pauvres qui tout au plus faisaient la dépense d'une stèle simple ou d'une *arula*. On n'oubliera pas les collèges⁴, qui jouissent en tant que corps d'une certaine *dignitas* ainsi que les communautés vicinales⁵. Enfin nous retiendrons deux catégories, proches du pouvoir impérial, les affranchis et esclaves impériaux subalternes, employés dans l'administration sous les ordres de *procuratores* affranchis⁶ et enfin les militaires, de l'homme de troupe au centurion, qui, d'une certaine manière, sont dépositaires de l'autorité impériale et détiennent une aisance non négligeable⁷. Quelle fut leur implication dans l'augustalisation ? On doit en particulier évaluer la position particulière des *augustales*, si impliqués dans le culte impérial et se demander si affranchis et esclaves impériaux, militaires plus proches du pouvoir ont eu une approche différente de l'augustalisation.

A – De riches civils, des collèges, des communautés locales

Les civils des couches intermédiaires jouent un rôle essentiel dans les activités économiques qui les enrichissent et les mettent en contact avec les élites dont la position est inaccessible mais tellement convoitée.

¹ Ils appartiennent souvent à des *gentes* de l'élite municipale.

² Haley 2003. *Idoneus* est synonyme d'*honestus* et de *locuples*, donc riche.

³ Le cens décursional minimum suggéré par la *lex irnitana* est de 20.000 HS.

⁴ Leurs dons sont parfois financés par des évergètes qui signent la dédicace. Dans ce cas nous considérerons le collège et l'évergète comme coauteurs de l'offrande.

⁵ Les *vici* sont des associations de *vicani*, associations fonctionnant sans doute comme des collèges (avec curateurs, *actores*, rarement magistrats) (Raepsaet-Charlier 2006). « Ils ont un fonctionnement propre de type presque civique, ou du moins collégial » (Tarpin 2002, 267, 278). Le *vicus* est une unité administrative, un élément intermédiaire du maillage du territoire entre capitale et *villae* ; il est le relais du chef-lieu auquel il est subordonné (Tarpin 2009a). Les *vicani*, qui ne comportent qu'une partie des habitants d'un *vicus*, se situent au-dessous des *augustales* et au-dessus des collèges (Tarpin 2002, 281).

⁶ Alföldy 2003b, 170, estime qu'ils font partie des « *capas medias* ». Les affranchis impériaux médiocres ont été souvent patrons de collèges et *augustales* en Italie (Jacques, Scheid 1990, 349).

⁷ Leur position est ambiguë (prédateurs et protecteurs, en marge de la société civile) mais ils disposent d'un pouvoir qui a sa source dans l'empereur qu'ils servent (Rossignol 2003).

1 – La situation économique et sociale par secteurs provinciaux

a) *En Afrique*

Composition sociale : Les *Augustales* semblent peu attirés par les dieux augustes (9 cas seulement ! 0,58 % des dédicants !)¹, contrairement aux autres secteurs provinciaux. Les quelques exceptions viennent de villes en relation avec des régions où les *Augustales* sont nombreux². Ce fait correspond à la situation des *Augustales* en Afrique. En 1981 T. Kotula³ notait en effet la sous-représentation de ces derniers, présents dans 8 villes seulement, et ne représentant que 1 % des *augustales* alors connus. Cela ne peut s'expliquer par une anémie particulière de l'artisanat et du commerce en Afrique, source de richesse pour des affranchis candidats à l'augustalité. T. Kotula suggérait que les curies si répandues en Afrique jouaient un rôle semblable aux collèges ayant une activité importante dans le culte impérial et qu'elles avaient concurrencé les *augustales*⁴. Leur fortune les rapproche des membres des curies des couches dirigeantes. Certains, grâce à un puissant patron, ont pu être admis dans l'augustalité ou même obtenir les *ornamenta decurionalia* tel *Valerius Carpus*, affranchi probable de *Valerii* présents dans l'élite de Timgad (A1363)⁵. Ce devait être le cas des sévirs affranchis de la puissante *gens Caecilia* à Volubilis (A1584, 1585). Dans la même ville un autre sévir, l'affranchi *Sex. Iulius Epictetus* (A1583), était probablement, avant son sévirat, membre du collège privé des *cultores Domus Augustae*⁶. G. di Vita-Evrard pense qu'à Volubilis le recrutement des sévirs, très liés au culte de la *Domus divina*, pouvait être effectué parmi les membres principaux de ce collège⁷. Très impliqué dans le culte impérial, il aurait joué le rôle d'une pépinière de futurs sévirs. Mais la rareté même des *augustales* d'Afrique montre bien

¹ Plusieurs *augustales* sont peut-être issus du milieu des affranchis impériaux dans la région d'Hippone et en Numidie et semblent impliqués dans le culte des Lares Augustes et des *imagines Aug.* (Smadja 1996).

² Aucun en Tripolitaine, Byzacène et Proconsulaire. Trois à Timgad et dans des ports en relation avec l'Italie (Ostie) et six en Maurétanie Tingitane (Tingi, Banasa, Volubilis) en relation étroite avec la Bétique. Par ex. le commerce de l'huile entre Bétique et Maurétanie, dans lequel les *augustales* ont pu prendre part est bien établi (Pons Pujol 1998, Gozalbes Cravioto 2001, Ponsich 1995).

³ Kotula 1984. Le titre d'*augustalis* est seul attesté en Proconsulaire et Numidie, celui de sévir en Tingitane, sous l'influence probable de la Bétique (aussi Arnaldi 2006, 1701) ; mais il existe un *augustalis* à Lixus (Arnaldi 2006, 1701). Des corps sont attestés à Ammaedara, Hippo Regius, Thamugadi, Theveste. En revanche en Tingitane où les *seviri augustales* sont bien attestés on ne rencontre pas de *curiae* (Arnaldi 2006, 1702)

⁴ Une autre explication pourrait être la rareté de l'esclavage en Afrique, dix fois moins important qu'ailleurs ; or les *augustales* sont souvent des affranchis ou des fils d'affranchis.

⁵ Pavis d'Escurac 1980, 188.

⁶ Composé d'esclaves et d'affranchis, ce collège construisit un *templum cum porticibus* dédié à la *Domus Augusta* (et restauré plus tard sous Caracalla et dédié à la *Domus Divina*) qui serait le temple D du forum de Volubilis (Brahmi 2010).

⁷ Vita-Evrard 1987, 208, n°71.

Catégories intermédiaires	Afrique		Îles méditerranéen.		Hispanie		Gaule, Bretagne		Germanie, Provinces danubiennes		total		
	Nbre	%/ tot. dédic.	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	Part des Catég. Intermédiaires Occ. (%)	%/ tot. dédic.
<i>Seviri Augustales, Augustales</i>	9	0,58	3		51	30,09	9	4,45	25	4,46	97	14,21	4,53
<i>magistri Larum Aug.</i>			2		9		4				15		
<i>ministra Tutelae Aug</i>					1						1		
famille d' <i>Augustales</i>					1		1		2		4		
Affranchis, III-II nom. (cogno. grec) aisés	24	1,55			10		22	7	13	2,14	69	8,38	2,57
III-II nom. lat. aisés (affr.,)	42	2,72			10		50	15,92	13	2,14	115	13,97	4,28
particuliers africains dévôts de Saturne aisés	61	3,95									61	7,41	2,27
<i>sacerdotes Saturni</i> africains aisés	119	7,71									119	14,45	4,43
nom unique latin aisé	4	0,25			1		1	0,31			6	0,72	0,22
pèrgrins							19	6,05	4	0,66	23	2,79	0,85
escl. & nom unique grec aisé	7	0,45					1	0,31	9	1,48	17	2,06	0,63
incerti aisés (doc. mutilés)	2	0,12					4				6	0,72	0,22
collèges	38	2,46	2 ?		4	2,42	9	3,5	15	3,8	68	9,59	2,94
magistri de collèges					1		2		8		11		
association civique	4	0,25	1				4	2,54	3	0,49	12	1,94	0,59
agents de vici							4				4		
affranchis impériaux	5	1,42			2	0,97	1	2,27	7	2,8	15	5,58	1,71
esclaves impériaux	16						2		10		28		
familles d'affranchis & esclaves impériaux	1										1		
*Civils	332	21,51	8		90	43,68	133	42,35	109	118,01	672	81,65	25,06
centurions, décurions	19	1,23					4	1,27	13	2,14	36	4,37	1,34
<i>immunes</i> de rg sup.	2	0,12							11	5,12	13	4,73	11,45
dont <i>beneficarii</i>	4	0,25					2		20		26		
<i>immunes</i>	4	0,25			2				14	2,31	20	2,43	0,74
<i>munifices simplices</i>	3	0,19			3				15	2,47	21	2,55	0,78
collèges militaires	3	0,19			1				6	0,99	10	1,21	0,37
unités militaires	7	0,45					6	1,91	6	0,99	19	2,3	0,7
familles de soldat	1								3	0,49	4	0,48	0,14
? militaire	1										1		
*Total militaires	44	2,85			6	2,91	12	3,82	88	14,54	150	18,22	55,59
* Total catégories intermédiaires	376	24,36	8	61,53	96	46,6	146	46,49	197	32,56	823		30,69
Total dédicants	1543		13		206		314		605		2681		

Fig. 23 – Catégories intermédiaires et dieux augustes.

qu'ils n'ont pu être à l'origine de l'augustalisation dans ces provinces, d'autant que leur chronologie n'est pas antérieure au II^e s.

Voici maintenant les affranchis aisés attestés ou probables (24 cas) et les incerti aisés porteurs des *duo* et *tria nomina* latins¹ (42 cas). Capables d'offrir statues et même édifices, certains affranchis doivent avoir une situation comparable à celle des *augustales*. Mieux deux d'entre eux, les époux *M. Licinius Tyrannus* et *Licinia Prisca* (A631, 632), affranchis d'un chevalier de Carthage et installés comme ses agents dans le *pagus* de Thugga, ont pu y exercer la charge de flamine et flaminique à l'époque de Claude, malgré la *lex Visellia*, peut-être en raison de la situation particulière du *pagus* de citoyens romains. Il n'empêche que leur position est exceptionnelle. *Q. Antistius Agathopus*, intendant de la famille sénatoriale des *Antistii* de Thibilis (A1088, 1089, 1073, 1083), multiplie les dédicaces aux dieux augustes pour le salut de ses maîtres. Il est certain que la qualité de ces derniers devait lui conférer un poids considérable dans la région. Et l'hommage rendu aux dieux est aussi un hommage rendu à la famille de ses patrons². Parmi les *incerti* porteurs de *duo* ou *tria nomina* latins nous devons avoir des affranchis ou des individus proches de ce milieu³ mais aussi nombre d'hommes libres dont certains doivent être fils d'affranchis. La valeur de leur don sans être exceptionnelle (il s'agit le plus souvent de statues) révèle une certaine richesse tirée d'activités suffisamment lucratives.

On doit considérer enfin le cas des prêtres de Saturne Auguste. Les 226 *sacerdotes Saturni* seraient dans la grande majorité des cas de petites gens bien qu'ils semblent d'un rang social plus élevé que les simples dévôts d'après M. Le Glay⁴. Il est vrai que le titre de *sacerdos Saturni* ne renvoie en général nullement à une fonction religieuse municipale prestigieuse. Consacrés au service du dieu, réunis en collèges, les *sacerdotes Saturni*, sont des initiés choisis pour remplir pendant quelques mois une fonction sacerdotale (célébrer les sacrifices) sous la direction d'un *magister*, en vue de recevoir une initiation majeure⁵. « L'ensemble des *sacerdotes* - mis à part les *magistri* - était composé surtout de gens d'origine très humble »⁶. Beaucoup sont cependant assez fortunés pour acheter une stèle à 3, 4 ou 5 registres sculptés, parfois abondamment, et offrir le sacrifice d'un animal couteux comme le taureau ou le bélier, voire les deux, comme l'attestent les représentations des

¹ Le faible nombre de ces affranchis aisés pourrait tenir au moindre développement des manufactures en Afrique (Lassère 2015, 269). Parmi les incerti nous pouvons tout au plus identifier *Evasius* comme membre d'une sodalité de l'amphithéâtre d'après le signe qui accompagne l'inscription (A794).

² Bertrand 2012. Baroni 2014, 393-394.

³ P. ex. des *colliberti* possibles en A31.

⁴ Le Glay 1966, 402-406.

⁵ Le Glay 1966, 358-406. Cependant pour M. Sebaï 2010, l'expression « *sacerdos intravit sub iugum* » - connue seulement par 14 textes - ne serait nullement la référence à une initiation propre au culte de Saturne-Baal, mais une façon d'exprimer l'engagement obligatoire qui résulte du *votum* prononcé par le *sacerdos*.

⁶ Le Glay 1966, 375 ; Gros Lambert 2011, 241-244. Certes il peut se cacher au milieu d'eux des individus appartenant à l'élite mais ils n'ont fait aucun étalage de leurs titres. Et en réalité ils doivent être peu nombreux.

monuments¹. On peut estimer que ces derniers, au nombre de 119, - nous les distinguerons des *sacerdotes Saturni* se contentant d'une stèle et d'offrandes plus modestes - appartiennent aux couches intermédiaires de la société. Ils sont rejoints d'ailleurs par un certain nombre de simples dévôts qui font les mêmes sacrifices et les mêmes offrandes (61 occurrences retenues)². Certes il peut se cacher au milieu de ces deux groupes des individus appartenant à des strates plus élevées de la société, celles de l'aristocratie municipale, voire des ordres supérieurs, mais ils n'ont fait ici aucun étalage de leurs titres et sont donc rarement décelables³, et en réalité ils doivent être peu nombreux⁴. Si nous prenons en compte de tels critères ce n'est pas moins de 246 individus qu'il nous faut agréger aux couches moyennes. Nous ajouterons enfin 4 esclaves aisés. Ce groupe pourrait donc représenter 16,22 % des dévôts et 74,09 % des couches intermédiaires civiles. A côté on ne peut relever que 11 porteurs de noms uniques latins ou grecs, possibles pèlerins ou esclaves.

Nous relevons 38 occurrences de collèges (ou d'évergètes agissant pour le compte de collèges; 11,44 % des couches intermédiaires civiles) dans les textes relatifs aux dieux augustes⁵. Ce sont des collèges religieux (12 cas)⁶, souvent désignés comme *cultores*⁷ ou des collèges professionnels (11 cas)⁸; l'un d'eux regroupe des voisins (A662). Un collège de

¹ Taureaux : 119 cas parfois avec des béliers, surtout de la part des *sacerdotes*; béliers seuls: 5. Beaucoup de stèles, mutilées, ont perdu la représentation des animaux du sacrifice. Mais certaines stèles ne portent que la représentation de corbeilles de fruits, pommes de pin, gâteaux, vases à libations, parfois posés sur une table de proposition (*mensa*). Ceux qui sacrifient un taureau, sont peut-être des *vilici* suffisamment aisés pour être classés dans les catégories intermédiaires.

² Les offrandes le prouvent : certains mentionnent une victime (*nasilim*) de *pecoribus* (A1315 (désigné comme *vilicus*), 1317, 1318, 1319, 1321), c'est-à-dire tirée de leur propre troupeau. La représentation fréquente de la victime sacrificielle – taureau ou bélier – sur les stèles de Saturne Auguste, renvoie aussi au monde rural.

³ Citons cependant le cas du chevalier *L. Sextilius Communis* au Bou Kornine (A194, 256).

⁴ Parmi les dieux augustalisés Saturne l'emporte très largement chez ces incerti à *duo* ou *tria nomina* latins ou chez les affranchis et porteurs de *cognomina* grecs sur les autres dieux (classiques ou interprétés), souvent populaires (Mercure, dieux salutaires, Minerve, Cérès, Silvain) plus rarement orientaux, indigènes (Balidir) ou les vertus augustes.

⁵ La mention des collèges est rare en Afrique, hormis les sodalités et les collèges de *Iuvenes* (Lassère 2015, 267). voir Bel Faïda 2008a.

⁶ A85 (*collegium Iuvenum, cultores Martis*), 110 & 183 (*sacerdotes Saturni*), 421 (*Gens Bacchiana*), 622 (*Minerviani*), 635 (sodalium), 846 (*Felicitani*), 915 (*cultores Iovi*), 1111 (dédicace à *Tiragius*), 1010 (*cultores Dianae et Mercuri*), 1208 (*contubernalis L(iberi) A(ug) =Telegenii ?*), 1209 (*commensani*), 1215 (*Come(n)s(ani)*), 1076 (*Cultores Herculis*), 1332 (*cistifer & pedisequarii* de Liber : sodalité de négociants d'animaux sauvages), *cultores* sans précision (A1080, 1125).

⁷ Pavis 1967, 61-64, interprète les *cultores* de l'expression *cultores et possessores* de Sétif (A1518) comme étant des cultivateurs et non une association dédiée au culte d'un dieu. Ici *cultores* est mentionné sans le nom de la divinité qui les protège car celle-ci est invoquée au début de la dédicace.

⁸ Collèges qui n'en sont pas moins religieux aussi. Des associations de paysans (A103, 117, 623, 720, 412C), de bergers (A744), de collecteurs de redevances (A345 : *manceps et socii Nitiones* ; ou équipe de moissonneurs?), artisans (A377 : *sagari*). Les *cultores venabulari* (A60) sont un club aristocratique de Limisa, regroupant des passionnés de la chasse à l'épieu. Les *studiosi Arelliani* (ou *Aurelliani*. A130, trouvé dans l'amphithéâtre de Carthage) pourraient être un collège de gladiateurs, dépendants d'*Arellianus*, peut-être un *lanista*. Un *studiosus*, attesté comme gladiateur en *R.E.*, IV,A1, col 398. Ces *studiosi* peuvent être aussi un groupe ou collège de partisans d'un certain *A(u)rellianus*, gladiateur ou *venator* (Hugoniot 2005b, 245). Ils vénèrent *Bonus Eventus Aug.* qui pourrait se rapporter à une victoire de l'amphithéâtre.

Iuvenes, la *Iuventus Civitatis Mactarinatae, cultores Martis Aug.* (A85), est attesté. Les *collegiati* donnent l'épithète d'auguste principalement aux dieux patrons de leur collège, de leurs activités ou des protecteurs locaux ou régionaux (Saturne), mais aussi des vertus augustes (*Victoria, Fortuna*). Les groupes de *cives romani consistentes* (marchands ? 2 cas)¹ ou les *curiae* (4 cas)², qui agissent à la façon des collèges, sont peu nombreux et s'intéressent aussi aux dieux locaux.

Les affranchis et esclaves impériaux de rang subalterne³ (22 cas ; 1,42 % de dédicants ; 6,62 % des classes intermédiaires civiles), proches socialement des *augustales*, n'ont pas, eux non plus, joué, malgré leur proximité avec le pouvoir, un rôle d'initiateurs de l'augustalisation vu la modestie de leur nombre et leur chronologie tardive.

Activités économiques : Les *augustales* et les riches affranchis sont, ici comme ailleurs, des hommes d'affaires très dynamiques comme le laissent entendre certaines inscriptions. Le collège des *Augustales* de Timgad est probablement fortement impliqué dans le commerce des blés, une des activités essentielles de l'Afrique ; c'est ce que suggère son culte à Cérès Auguste (A1335)⁴. Sans doute l'*augustalis Valerius Carpus* (A1363) était-il l'agent de ses patrons les *Valerii* de Timgad et se chargeait-il de commercialiser les céréales de leurs domaines. De même des *Caecilii*, sévirs de Volubilis, qui affichent leur *libertinatio* devaient avoir des activités commerciales en rapport avec les domaines de la puissante *gens Caecilia* de ce municpe (A1584, 1585)⁵. Chez les simples affranchis, *Seius Thesmus* et *Seia Syntyche* sont des *colliberti* des *Seii*, d'origine campanienne, colons sittiens qui reçurent probablement des terres à blé dans la Confédération cirtéenne⁶. Présents à Rusicade, port d'exportation des céréales vers Pouzzoles et l'Italie, Ils devaient participer à ce transport (A1004). Il est possible que *P. Aurelius Pasinicus* qui honore avec insistance à Carthage le

¹ A334 (*negotiatores qui Thinissut consistunt*), 430.

² A710, 1338, 1496.

³ Affranchis : un *Aug[g. lib. Proc. Reg. Thuggensis]*, un *Augg. Lib. procurator*, avec *contubernalis*, un *c(ontra)s(criptor)*, 3 *tabularii*.

Esclaves : 2 *vernae vectigalis IIII P. A. vilicus* ; 1 *adiutor tabularius* et les *adiutores tabularii* ; 2 *custodes horreum* ; *dispensator Regionis Thuburb. Maius et Canopitan* ; *Augg. Vern. dis[pensator régionis Thuggensis]* ; *dispensator et adjutores* ; *vicarius* d'un *vilicus Aug.* préposé aux douanes, 2 *vilici* ?, *adiutor tabularius*, *verna vilicus Cuiculi IIII Publicu Afric* ; *Aug (serv) arkarius*, 2 sans précision.

⁴ Pavis d'Escurac 1980, 188.

⁵ La concentration des *augustales* maurétaniens dans des villes situées sur d'importantes voies de communication serait un indice de leurs activités économiques notamment commerciales, sans doute le commerce de l'huile, du vin ou des céréales (Morales Rodriguez 2010).

⁶ Des négociants romains de Campanie (*Avianii, Seii, Sittii*) étaient présents en Numidie au temps du Royaume en vue d'acheminer les blés numides vers Pouzzoles pour le ravitaillement de Rome (*Avianii* de Pouzzoles : Bertrand 1994a). Des immigrants italiens se sont installés au I^{er} s. p.C. entre Rhumel et Mellègue (*Sallustii, Aemilii, Avianii, Seii*, Bertrand 1995, 67) et se sont intéressés au commerce du blé numide à destination de Rome.

dieu marin Sarapis Auguste et Sarapis Neptune Auguste (A143, 144) soit impliqué dans le transport maritime. Nous avons assez souvent des raisons de penser que bien des affranchis sont les intendants de leurs patrons et gèrent leurs domaines surtout lorsque les propriétaires sont absents comme c'est le cas des familles sénatoriales ou équestres: sous Claude *M. Licinius Tyrannus* (et son épouse), donateur du temple de Cérès Auguste, est en charge des domaines de son patron *M. Licinius Rufus*, chevalier de Carthage (A631, 632) et sous Commode *Agathopus* qui vénère, entre autres, Jupiter Saturne Auguste et le Génie du *Saltus Poctanensis* (A1088, 1089, 1073, 1083) est responsable des domaines des *Antistii*, sénateurs de Thibilis. Peut-être est-ce également le cas de *Q. Gargilius Agathemer* qui restaure un temple des *Cereres* Augustes à Sustris (A413) et de *Secundio* qui restaure un temple de *Caelestis* Auguste *pro salute patronorum suorum* dans un site rural, Oued Hamla, qui devait être celui du domaine de ces derniers (A1145). C'est certainement vrai aussi d'*Antonius Philetus* qui construit à Kaf Tazerout, site d'un *fundus*, les chapelles du temple de Silvain Auguste, *pro salute C. Arri Antonini N(ostri)*, son patron, membre d'une grande famille de Cirta (A1227).

Parmi les incerti aisés il est probable que *Iulius Honoratus*, dévôt du *numen* de Silvain Auguste, dieu rural par excellence, sur le site d'un grand domaine à El Hanacher en soit l'intendant plutôt que le propriétaire (A1205)¹. A *Aquae Thibilitanae* (A1071 en 222-235), site thermal, *Ti. Claudius Sinnulus* qui honore Pluton Auguste, *pro salute et incolunitate imp.*, ne serait-il pas intendant d'un *saltus* impérial présumé en ces lieux ? Il en est très certainement de même pour *M. Flavius Tertius* qui, à Tigisis (A1121, en 235-238), associe, pour le salut de l'empereur, à Saturne Auguste le Génie du *Saltus Sorothisensis* connu pour ses haras. On constatera que la plupart de ces intendants honorent des divinités agraires protectrices des domaines ruraux et garantes de leur prospérité. Quant aux nombreux dévôts et prêtres de Saturne assez riches pour faire don d'une belle stèle et sacrifier un taureau dans les sanctuaires ruraux ou périurbains, ils devaient pour la plupart être petits/moyens propriétaires/exploitants terriens – *coloni*², *possessores*...-, les autres, artisans. D'autres activités existent mais sont difficiles à mettre en évidence. A *Sex. Nonius Iuvenalis* offre une statue de Liber inventeur du vin (*Liberum fundentem vinum* ; A84). L'inscription est gravée sur une colonne portant les noms des membres du *corpus fullonum*, constructeurs d'un *aedificium* (*schola* ?). Même si *Iuvenalis* a fait graver son inscription sur un support déjà disponible (Hanoune1984), ce choix est peut-être dû, non au simple désir de trouver un emplacement bien visible, mais aux rapports qu'il entretenait avec les foulons comme

¹ D'autres intendants de domaines peuvent être soupçonnés dans A1060, 1071, 1120 (*saltus Sorothisensis*),

² Ce ne sont pas des pauvres car ils possèdent un attelage et des moyens humains et financiers.

producteur ou commerçant du textile. A Théveste (A794), un hommage est rendu à *Virtus Aug.* par *Evasius*, dont le nom est suivi du signe des *Telegeni*. En tant que membre de cette sodalité il était lié au monde de l'amphithéâtre, sans doute comme organisateur de *ludi*, car il est capable d'offrir une statue (l'inscription porte des lettres de 14 à 11 cm)¹. A Caesarea un certain *A. Staius Faustus, Deorum A(ugustorum) c(u)l(tor)*, doit être banquier car il effectue un don *officinae ar(gentariorum)*, collège dont il devait être membre (A1567). Le *cognomen* d'un autre – *Pultarius* - semble le lier au milieu du commerce alimentaire (A1109).

Pour les collèges la récolte est maigre. Le plus grand nombre est constitué d'associations groupées autour d'une divinité qui en assure la cohésion et en définit l'identité. Il n'est guère facile, même par hypothèse, de découvrir leurs activités. L'artisanat et le commerce sont certainement représentés : on relève des *sagari* à Thuburbo Majus² (A377) et à Thibursicum Bure des *Minerviani* (A622) dont la divinité patronne pourrait suggérer des artisans. A Thinissut sont attestés des marchands, les *negotiatores qui Thinissut negociantur* (A334) comme devaient l'être aussi les *cives romani Almenses* (A430). A Limisa des *cultores venablari*, dévôts de Mercure Auguste, regroupent des chevaliers, des citoyens romains, des pérégrins, des affranchis, unis dans une même passion pour la chasse (A60)³, mais on ne peut parler ici à proprement parler d'une activité économique⁴. Citons un curieux groupe familial de Timgad, des *Calpurnii* comprenant les parents et trois enfants, désignés comme *cistiferi* ou *pedisequarii*, placés sous la protection de Liber Pater Aug. (A1332). Ils constituent une association religieuse appartenant sans doute à une sodalité de l'amphithéâtre et pratiquant probablement le négoce des fauves. En effet le signe des *Telegeni* encadre l'invocation au dieu dompteur des fauves et l'inscription a été trouvée à 1,6 km de Timgad dans ce qui devait être la ferme d'un *fundus* servant à garder des bêtes fauves capturées dans les environs avant leur expédition à Rome⁵. On rencontre les membres de cette sodalité dans les centres urbains ou à proximité. Doit-on voir dans les *socii Nitiones* de Giufi (A345) des receveurs d'impôts ou de redevances dirigés par un *manceps*, soit un fermier. En réalité les *socii Nitiones* désigneraient les ressortissants d'une communauté fédérée (inconnue) à l'instar des *socii thalenses* étudiés par A M'charek (2012) qui remet en cause l'interprétation traditionnelle.

¹ L'hommage à *Virtus Aug.* ne signifiait-il pas que la *virtus* des combattants de l'amphithéâtre participait de celle de l'empereur, qui assurait la stabilité de l'Empire face aux forces hostiles.

² Avec accès aux ateliers de teinture de la proche Carthage (Alfaro Giner *L'Afr. rom.* 11, 823-836).

³ Les *cultores venablarii* de Limisa (A60) sont une association de chasseurs, dévouée à Mercure Auguste et composée de 30 hommes dont certains sont pérégrins mais la plupart citoyens romains ou affranchis, à l'onomastique latine et mixte (des noms puniques ou libyques). Elle est dirigée par un *sacerdos publicus* et trois chevaliers de la famille des *Iunii*.

⁴ Encore que la chasse permette de limiter la prolifération des animaux nuisibles aux cultures.

⁵ Sur les implications économiques des sodalités, capturant les fauves, les expédiant, organisant des spectacles de l'amphithéâtre, Vismara 2007.

Pourraient-ils se confondre avec une équipe de moissonneurs regroupés autour d'un chef d'équipe, le *manceps*¹ ? Plus étonnante est la présence de dix groupes² qui, sans être des « collègues », s'en rapprochent : ils se désignent comme *coloni*, *possessores*, *cultores* ou encore *contubernales*. On reconnaîtra dans les premiers de petits exploitants agricoles, occupant au moyen de baux avantageux autorisés par les *leges Manciana* et *Hadriana*, des lots pris sur les domaines impériaux et privés. Leurs travaux de défrichage au profit d'une arboriculture rémunératrice leur a permis d'acquérir une certaine aisance permettant à ces *coloni*, désignés aussi comme *possessores*, en se groupant en associations de financer la reconstruction d'un temple comme le firent les *coloni fundi Turrus Rutundae* (A720)³. Les *possessores* peuvent désigner aussi de petits propriétaires libres. Les *possessores et cultores* de Sétif, association probablement formée dès l'origine par les vétérans dotés de terres dans la colonie, devaient expédier leur grains vers les *horrea* de la côte, à destination de Rome⁴. Quant aux *contubernales Magarensium*, on les interprète comme des éleveurs transhumants⁵ (Kalalla). Individuellement ils ne disposent que d'une certaine aisance mais ils cherchent de la *dignitas* dans l'appartenance à un groupe associatif qui arrive à être considéré comme un *pagus* (Pavis 1967, 60). Nous y ajouterons la *Gens Bacchuiana*, auteur du don d'un temple à *Saturnus Achaiae Aug.* (A421) ; elle serait une association à la fois ethnique et religieuse⁶ et elle pouvait grouper des paysans comme le laissent soupçonner les dieux qu'ils vénèrent, *Liber (Bacchus)* et Saturne.

Retenons enfin quelques esclaves aisés capables d'ériger une chapelle ou une statue : ils sont sûrement ou probablement des intendants de grands propriétaires terriens⁷.

Les dieux honorés ne semblent pas présenter de connotation politique⁸. Ce sont plutôt des dieux locaux et agraires (Saturne, Cérès, Caelestis), honorés par des intendants de

¹ *Manceps* désigne aussi les chefs d'équipes de moissonneurs itinérants tel le moissonneur de Mactar (Leveau 1993, 190). Le dieu qu'ils honorent, Mercure, est le dieu des itinérants et de la végétation arbustive .

² A103, 117, 623, 720, 727, 1082, 1150, 1157, 1135, 1518.

³ Contenu dans le domaine impérial du *salus Neronianus* (Saumagne 1927) ou dans un domaine privé (Pavis 1967), entouré de cités dont Mustis et Thugga au nord. Le texte trouvé au centre de ruines romaines importantes, probable *vicus circa villam in modum municipiorum* (Frontin 53, 7), centre administratif du domaine. Les colons encadrés par un *magister* et un *sacerdos* se sont assez enrichis grâce aux lois mancienne pour pouvoir élever un *templum* à *Caelestis*, déesse de la fécondité et de la fertilité agricoles. (Saumagne 1927).

⁴ Pavis 1967, 63-64.

⁵ A744. Kallala 2006.

⁶ Desanges 1992, Ibba 2002.

⁷ *Venustus* est *vilicus* de Thuburbo Majus (A392), *Maximus, actor* d'un sénateur, sur la propriété de ce dernier à Bou Skikine (A799), *Optatus, vilicus* des *Caesernii* à Aïn Maker (A947), *Adiectus, vilicus* d'un domaine impérial, probablement, à Mascula (A1315). Les *servi actores* sont d'un rang un peu plus élevé que les *vilici* et les *dispensatores* (Studi-Duiral 2008).

⁸ Faut-il voir des divinités politiques parmi les dieux vénérés par des *augustales* (*Sol, Spes, Isis, Minerva, Diana, Venus*) ?

fundi ou de petits propriétaires ou exploitants agricole, des dieux en rapport avec les activités professionnelles (*Venus Adquisitrix* pour les affranchis impériaux des bureaux des douanes).

b) *Dans les îles méditerranéennes*

Deux dédicaces nous font connaître des *magistri/ministri Larum Aug.* présents dans deux villes différentes, Sulci, Turris Libisonis, où ce culte populaire était organisé par la municipalité. Trois *seviri augustales* et un *magister Augustalis* sont auteurs d'hommages aux dieux augustes dont deux aux *Lares Augustes* et ceci dès la fin du I^{er} s. a.C. (M12). On relève aussi un groupe civique, les *tribules Trib(us) Iovis Aug.*(M8). En bref les couches intermédiaires représentent dans ces îles 61,53 % du total des dédicants identifiés, ce qui est beaucoup (les notables municipaux n'obtenant que 20 %). Sévirs et *magistri/ministri Larum Aug.* ont un taux d'augustalisation élevé (75 % mais pour 8 documents !) qui rejoint ceux des autres provinces. Mais étant donné la faiblesse de la base numérique, on ne peut guère tirer de conclusion valable pour ces îles.

c) *En Hispanie*

90 individus ou collèges (avec les incerti) relèvent des catégories intermédiaires civiles (43,68 %), soit à peine plus que les élites municipales.

Rang social : la part substantielle des Augustales : Au premier rang on trouve 42 *seviri augustales*, 9 *augustales*¹, 9 *magistri Larum Aug.* et une *ministra Tutela Aug.* épouse d'un *augustalis* soit 30,09 % du total des dédicants et 68,88 % des couches intermédiaires civiles. Ce groupe occupe donc une place déterminante, ce qui est remarquable par rapport aux autres secteurs provinciaux moins fournis. Les deux organisations d'*Augustales* et de *Seviri augustales* sont différentes mais ont une fonction religieuse et sociale équivalente². Certains *Augustales* sont des *liberti* affichés³ (11 ou 12) ou probables (9). La mention de la *libertinatio* est un signe de dépendance à l'égard de la *gens* du maître⁴. C'est probablement le soutien d'un puissant patron qui a permis à plus d'un d'être admis dans *l'ordo augustalium* ou

¹ Les deux organisations se retrouvent rarement dans les mêmes cités (Cordoue, Celti, Ugultunia). Les *Augustales* seuls sont surtout présents en Lusitanie (sauf Balsa et Ossonoba proches de la Bétique qui ont des *seviri*). En Bétique les *Augustales* moins fréquents que les *seviri* ne sont généralement pas présents dans les mêmes cités. En Tarraconaise le sévirat l'emporte partout sauf à Vivatia qui a des *Augustales* (Angel 2002).

² Jordan 2002.

³ H39 (Not. Ap. III), 45, 46, 47, 60, 67, 68, 131, 152, 198. Au moins 66,66 % des *Augustales* selon Etienne, Mayet 2001a, 90.

⁴ Ainsi 7 sévirs sur 11 se disent *liberti* d'Un Tel ; Cela implique-t-il obligatoirement qu'ils soient soumis à une étroite dépendance à l'égard de leur patron comme le pense Andreau 1992b, 226-229. Pour Etienne, Mayet 1998 cependant l'autonomie vient au commerçant de la mobilité. Sur cette dépendance voir Fabre 1981, 427-428, Jacques in Jacques, Scheid 1990, 307

d'obtenir les *ornamenta decurionalia*¹. En revanche les sévirs de la côte tarraconnaise omettent systématiquement la *libertinatio*² ; est-ce vraiment un signe d'indépendance à l'égard des anciens maîtres, dont la présence est pourtant attestée dans les mêmes lieux ? Dans leur hommage à *Victoria Aug.* les six *seviri* de Baesucci (Bétique), tous des *C. Sempronii*, n'ont pas besoin d'indiquer leur statut d'affranchis. Tout le monde connaît dans cette cité la puissance de leur patron *C. Sempronius Celer* qui bénéficia à sa mort, d'une *laudatio*, de funérailles publiques, d'une statue, de la part de Baesucci et de municipes voisins (*C. 2, 3251*) !

Les simples affranchis et particuliers riches sont beaucoup moins nombreux que les *augustales* mais aussi moins repérables car ils omettent de signaler un statut dévalorisant³ ; on pourrait compter 11 affranchis. Un seul porteur de nom unique (esclave, affranchi ?) semble fortuné, en tant que *balsensium dispensator* (H1). Les titulaires de *duo/tria nomina* latins évergètes, peu nombreux (10), peuvent être des affranchis⁴ ou leurs fils mais aussi des hommes libres, faisant partie des *viri idonei* ou des *honestae feminae*. Si l'on totalise ces individus – hommes libres, affranchis, voire esclaves – riches on obtient un total de 21, soit le tiers du bloc *augustales-magistri larum*.

Les collèges apparaissent rarement comme dédicants (2 cas)⁵. Mais il arrive qu'un bienfaiteur (patron, membre du collège ?) consacre un monument pour leur compte ou avec eux (3 cas)⁶. Leur part est faible (2,42 %). Nous avons l'exemple de membres d'une famille de l'élite municipale, famille de *negotiatores olearii* (supra) qui offrent des statues *in honorem colleg(ii) oleariorum*, destinées à occuper le *sacellum* de sa *schola* (H61, 62). On peut penser que les divinités qu'ils honorent – Minerve, Venus Genitrix - sont celles voulues par le collège. La qualification d'Auguste a pu venir des donateurs adeptes de l'augustalisation en tant que membres de l'élite municipale; on peut considérer le collège – même s'il n'est pas nommé - et l'évergète comme coauteurs de la dédicace.

Les affranchis impériaux subalternes sont quasiment absents⁷.

Activités économiques :

¹ On peut le supposer lorsqu'ils portent le gentilice d'une puissante famille de la cité, voir notices.

² Ce sont peut-être des fils d'affranchis comme le pense Duthoy 1974, 141. Ostrow 1985, 76-77, note qu'à Herculaneum, dans le collège des *Augustales*, existait une *centuria Claudia Ingenuiorum*, dont un tiers seraient en fait des *incolae*.

³ Ce que notait déjà Etienne 1958/1974, 264.

⁴ H 1, 12, 15, 43, 151, 170, 172, 180, 184.

⁵ H6 (notice App.III), 163.

⁶ H6, 29, 190.

⁷ Deux cas : un affranchi de Trajan, honorant *Salus Aug.* (H158), attesté dans une région minière où il devait superviser ou contrôler l'extraction du minerai et un *lib. tabularius* honorant Silvain Auguste (H185).

Ces riches personnages, qui viennent cependant après l'aristocratie municipale du fait de leur origine, de leur *dignitas* inférieure, sont pour la plupart des affranchis ou des fils d'affranchis dont certains (*augustales*, *ornamenta decurionatus ornati*) appartiennent à une aristocratie populaire confinant aux élites municipales dont leurs fils feront partie. Cette richesse¹, cette promotion, ils les doivent habituellement à la protection d'une puissante *gens* locale (ou plus lointaine) dont ils sont les agents, ce que révèle l'étude prosopographique². En tant que tels, ils sont présents dans les mêmes filières économiques. Ils ont pu participer à la gestion des grands domaines aristocratiques³, à la transformation et à la commercialisation de leurs produits, pour le compte de patrons qui ne pouvaient s'abaisser à pratiquer des métiers aussi dégradants⁴. Ce sont tous des hommes d'affaires sans que l'on puisse toujours préciser⁵ : nombre d'entre eux sont transformateurs et/ou *mercatores olearii*⁶, ou transporteurs et marchands de vin⁷, armateurs⁸, *navicularii*, et autres agents liés au transport maritime⁹, producteurs et exportateurs de *salsamenta*¹⁰. L'huile en particulier a fait la fortune de

¹ Les *Augustales* sont, le plus souvent, les plus dynamiques des affranchis, impliqués dans toutes sortes d'affaires artisanales, commerciales et financières, sources d'un enrichissement important: ils constituent une élite fortunée et urbaine comme le soulignent Etienne 1958/1974, 264-267, Duthoy 1974, 141-143 et d'Arms 1974, 1981. Ostrow 1985, 69-70 et 85-86, montre que les *Augustales* de la baie de Naples étaient souvent les affranchis des membres de l'*Ordo* et que leur prospérité était exceptionnelle en raison des possibilités commerciales des grands ports comme Puteoli.

² Sévirs & mag. Lar. : H 2, 39, 42, 46, 47, 51, 60, 66, 67, 68, 82, 106, 122?, 123, 131, 152, 153, 157, 166, 170, 174, 175, 184, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199? ; Affranchis, *cognomina* grecs ou fils d'affranchis : 80, 151, 172, 180.

³ Le *sevir augustalis* P. *Rutilius* aurait été *vilicus* du domaine *Rutilianus* (Ruchena), propriété de P. *Rutilius Fabianus* chevalier d'Urso, dont il devint l'héritier (H67) (Pascual Barea 2006). A Urso un Q. *Rutilius Flaccus Cornelianus*, fils d'un P. peut-être le *Fabianus* ci-dessus, possédait une *figlina*, comme l'indiquent les marques d'amphores Q.R.FL.CORNEL. (Chic Garcia 2006, 286 ; *id.* 1995). Dans la campagne de Cordoue L. *Aelius Aelianus* porte le gentilice attesté dans les familles de notables de la cité (H130) ; sans doute était-il un intendant.

⁴ L'existence de *seviri* et d'affranchis porteurs de leur gentilice est le signe de la puissance, de l'influence de ces familles et en particulier du rôle déterminant qu'elles pouvaient jouer dans des activités économiques complexes dont les affranchis n'étaient que les agents d'exécution et les prête-noms, permettant ainsi à leurs maîtres de préserver leur *dignitas* (Etienne, Mayet, 2001, notamment p. 98). Ainsi à Barcino, le sévir L. *Minicius Myron* pourrait être l'affranchi et le fondé de pouvoir du sénateur et ami de Trajan L. *Minicius Felix* dont la famille possédait des domaines dans la région (toponyme « Miziano », Olesti Vila 2005).

⁵ H54 dont le père était Ituréen et qui dédie à Mercure Auguste (il semble que ce soit un *augustalis* plutôt qu'un [*flamen*] *augustalis*).

⁶ H 1, 39, 42, 46 ?, 47, 60, 66, 106, 112, 122 ? Les *negotiatores* impliqués dans le commerce et le transport de l'huile de Bétique sont désignés par leur nom complet ou un élément du nom ou encore son abréviation sur les inscriptions β des Dressel 20, datées de Claude au III^e s. Sur leur typologie et leur chronologie voir récemment Berni Millet 1998, 26ss. Voir aussi Rodriguez Almeida 1979, Etienne, Mayet 2001, Rico 2003, Chic Garcia 2006. Certains étaient peut-être propriétaires ou gérants de *figlinae*, sans qu'on puisse le déterminer.

⁷ H 68, 188, 189, 191, 192, 194.

⁸ H2.

⁹ H184. Peut-être H6. Martineau 2003, a souligné l'importance des riches affranchis et des *augustales* dans les cités maritimes telles qu'Olisipo où ils sont liés à de grandes familles, tel C. *Iulius* [C. lib. ?] *Civilis* ? (H8, Not.App.III). C'est de cette couche d'affranchis que vient le renouvellement des familles de l'élite peu nombreuses (une petite dizaine par cité).

¹⁰ H 5, 8 ?, 80, 84, 95. Sur la production et son organisation, Etienne, Mayet 2007. Il s'agit d'affranchis, agents de leurs patrons propriétaires des « usines » de *salsamenta* mais acheteurs également de la production de petits propriétaires (Etienne, Mayet 1998b).

mercatores ou *negotiatores*, auxquels s'ajoutent pendant une courte période des *diffusores olearii*¹. Il se peut que parfois le *negotiator* soit aussi *navicularius*. Sans doute l'importance de ces commerçants est variable et certains se groupent en sociétés ou louent ensemble les services d'un naviculaire pour transporter leurs amphores – et répartir les risques –, comme le prouvent maintes épaves méditerranéennes. Le transport mixte huile-salaisons existe aussi. D'autres participent à l'exploitation des mines (ou carrières) et à la commercialisation du minerai², à la production artisanale et/ou à sa commercialisation (sigillées)³, comme tel *magister Larum* qui se dit *sagarius*⁴. Ces commerçants ont pu grâce à leur activité accumuler une immense fortune et parfois, grâce à leur mobilité géographique, acquérir une large autonomie allant jusqu'à se libérer de leurs patrons⁵, notamment ceux qui ont immigré d'Italie ou d'une province plus ou moins lointaine⁶.

Veut-on des exemples de ces réussites sociales ? *L. Iunius Puteolanus* serait l'affranchi d'un patron pouzzolan qui aurait conquis indépendance et fortune en venant s'installer à Suel où il devait posséder une usine de production de *garum* exporté vers Rome et la Campanie⁷. Sa réussite spectaculaire est consacrée par un sévirat dont il est très fier (H84). Mais on pourrait en dire autant de ces nombreux sévirs hispaniques attachés aux dieux

¹ Rico 2003 (avec bibliographie), a fait récemment le point sur cette question complexe induisant des avis divergents. *Mercatores* et *negotiatores* sont-ils identiques (Liou, Tchernia 1994, Rodriguez Almeida 1980) ou différents par leur fonction (Remesal 2000) et/ou l'envergure de leur activité (Rougé, Etienne, Mayet, 2001, 91-93 : le *negotiator*, grossiste travaillant à grande échelle et le *mercator*, détaillant, bien que ce dernier terme ait pu devenir obsolète). Pour Rico 2003, 419-425, les deux termes, désignant des *olearii*, sont devenus synonymes sous l'Empire et *negotiator* semble s'imposer largement dans l'épigraphie (plus de 140 occurrences contre 12). La question du *diffusor* demeure épineuse: est-il simplement impliqué dans la distribution commerciale de l'huile (Panciera 1980, 243), intermédiaire entre propriétaires oléicoles et marchands des lieux de consommation (Thouvenot, Remesal 2000, 796), spécialiste du transvasement de l'huile des outres dans les amphores en Bétique et des amphores dans des contenants de distribution à Rome (Loyzancé 1986). En fait la particularité du *diffusor*, membre d'un *corpus* siégeant à Rome, est son lien particulier avec l'Annone. Par contrat il s'engage à lui livrer une quantité d'huile déterminée et à en contrôler la qualité et la quantité dans les ports d'embarquement – contrôle mentionné dans l'inscription δ - et de destination lors des transvasements (Le Roux 1988, 260-262, auquel se rallient Etienne & Mayet 2001, 94). Rico 2003, 413-433 (avec bibliographie antérieure) précise cette interprétation : le *diffusor* serait un personnage « officiel », un « marchand agréé » par l'Etat chargé d'acheter auprès des *negotiatores* et *mercatores* l'huile pour le compte de l'Annone dans la période de forte demande du II^e s. (entre Hadrien et Marc Aurèle selon Berni Millet 1998, 42 ; à partir d'Antonin le Pieux les distributions gratuites d'huile se multiplient) afin de garantir un approvisionnement régulier; le *diffusor* pouvait être en même temps *negotiator*.

² H32?, 131, 153 (ce sévir était peut-être actif dans le commerce du *lapis specularis* qui fit la richesse de Segobriga (Pline *NH.*, 36, 160; Abascal 2003, Gutierrez 2009).

³ H151 (sigillées?), 190. Les initiales des *tria nomina* de *L. Cornelius Amandus* sont peut-être celles d'une marque de sigillée flavienne d'Andujar (*LCA*, Fernandez-Gardia 2013). Les négociants de céramique ont joué un grand rôle en orientant la production en fonction du goût de la clientèle (Mayet 1984, 218, 235-238).

⁴ H127.

⁵ Etienne, Mayet 1998b, 164, & 2001, 96. Andreau 1992a, 231, reconnaît que les affranchis peuvent prendre des distances envers leurs patrons. Veyne 1961, Duthoy 1974, 151, sont aussi favorables à l'indépendance des *Augustales*. J. H. d'Arms 1974, 1981, 134-148, a montré que, dans ce port, contrairement aux simples *libertini* souvent assujettis au contrôle de leurs patrons, les *Augustales* étaient des affranchis indépendants et géraient leurs propres affaires parfois en concurrence, parfois en coopération avec leurs anciens patrons.

⁶ H12, 54 ?, 64, 84, 190. Sur ces mouvements de population en Bétique, Garcia Martinez 1997.

⁷ Haley 1990.

augustes¹. *L. Egnatius*... (H47, Not. Ann.III) semble avoir été un *augustalis* dynamique dans une Orippo prospère à l'époque de Claude ; il semble être à l'origine d'une *gens* installée au début du II^e s. à Naeva et Arva et très impliquée dans le commerce de l'huile. Le sévir *Q. Annius Gallus* d'Aurgi est probablement lié aux *Q. Annii* attestés parmi les notables de Cisimbrium, Aurgi, Batora, où ils devaient posséder oliveraies et « usines » de production d'huile. *Gallus* a dû faire fortune dans cette filière (H112 ; Not. Ann.III). *L. Aemilius Saturninus*, dut l'honneur d'obtenir le sévirat *gratuito* grâce à l'influence de la puissante *gens* de Barcino dont il était l'affranchi et dont il commercialisait le vin ; il fut honoré de façon posthume par l'édilité et le duumvirat honorifiques accordés à son fils décédé à 14 ans (H189 ; Not. App.III). Certains affranchis se sont tellement enrichis qu'ils ont pu s'intégrer aux élites municipales tel *C. Iulius Alfius Theseus* (supra p. 609). Par leur profession ils sont en contact avec de grandes ou petites villes italiennes (Rome, Ostie, Pompeï, Puteoli) où le culte des dieux ou des vertus augustes est en honneur et cela a pu contribuer à leur faire adopter cette expression du culte impérial.

Ainsi les civils des catégories intermédiaires, en tête desquels les sévirs augustaux et les *magistri larum* représentent les deux tiers, sont proches des élites municipales (même si celles-ci les dédaignent) par leurs liens de clientèle et des relations économiques qui les rendent incontournables pour elles. Les collègues d'artisans et de commerçants sont étroitement liés aux élites, aux *augustales* ou aux riches affranchis car leurs intérêts sont complémentaires². *Augustales* ou notables leur font d'ailleurs des dons³.

d) *Dans les Gaules, les Germanies, la Bretagne*

Les catégories intermédiaires semblent particulièrement étoffées en Gaule avec 46,49 % des dévôts des dieux augustes (42,35 % pour les seuls civils).

Composition sociale : Ici, en comparaison de l'Hispanie, l'« élite populaire » des *seviri augustales*⁴ dont quelques-uns ont obtenu les *ornamenta decurionalia* (G118/119,123)

¹ On pourrait trouver d'autres exemples de réussites commerciales chez des *seviri*, probables affranchis, dont l'activité se déroulait souvent dans des villes portuaires : H5 (Sines), 8 (Olisipo), 60 (Hispalis), 68 (Conobaria), 95 (Singilia Barba), 175 (Dertosa), 188 (Barcino)...

² Ainsi un collège de Carthago Nova regroupe des *piscatores* et des *propolae*. Les très nombreux pêcheurs qui capturent le thon et autres poissons nécessaires à la fabrication du *garum* et des *salsamenta* utilisent des techniques coûteuses (barques, filets, taxes) qui exigent parfois un capital important apporté par un *negotiator* ou un *argentarius* mais qui vient peut-être des élites municipales. En tout cas le produit de la pêche est acquis pour transformation par des *mercatores* ou cédé à des *propolae* (détaillants) pour la revente (Garcia Vargas 2006). On comprend qu'ils aient été en contact avec les élites.

³ Par ex. aux *fabri* à Barcino (H190),

⁴ On compte chez eux 25 % d'affranchis en Gaule (Favory, Daubigney 1974, 352).

est peu étoffée (9 cas, sans doute 14¹) soit 4,45 % du total des dédicants) et 10,52 % des catégories intermédiaires civiles. Notons qu'un seul d'entre eux avoue le statut d'affranchi (G118/119) que trahit pour bien d'autres un *cognomen grec*, mais un ingénu avéré est cependant attesté (G264). La majorité des couches intermédiaires civiles est constituée par de riches affranchis sûrs ou probables (16,54 %) et surtout des *incerti* à nomenclature latine ou pérégrine qui semblent aisés (52,63 % ; dont pérégrins : 14,28 %). Il est intéressant de noter le cas des frères *Q. Iulius Antoninus* et *M. Iulius Theodorus*. Ces probables affranchis offrent une statue à *Dea Augusta Andarta* à Die (G25/26). Or l'épithète de *Theodorus* signale qu'il était sévir de Die, ce que ne fait pas l'inscription de la base destinée à la déesse. Il est possible que le don en faveur d'une divinité augustalisée ait favorisé son entrée dans le sévirat. Il s'agit du phénomène inverse à celui relevé en Hispanie où les riches affranchis attendent leur accès à l'augustalité pour dédier *ob honorem*. La part des esclaves et affranchis impériaux, réduite à trois cas est négligeable². L'augustalisation n'est donc pas pratiquée uniquement par les élites mais a largement pénétré, ici aussi, dans une tranche aisée des classes « moyennes », proche par leurs activités économiques des intérêts des élites.

On relève également onze attestations (8,27 % des catégories intermédiaires civiles) de *collegia* religieux³ et surtout professionnels⁴ ou indéterminés⁵. On ajoutera les communautés vicinales ou assimilées ou leurs représentants attestés 8 fois⁶, ce qui est peu (6,01 % des civils des couches intermédiaires). Soumises aux autorités du chef-lieu, elles disposent d'un minimum d'autonomie qui les autorise à ériger des dédicaces à leurs divinités protectrices comme peut le faire tout collègue⁷.

Situation économique: Il semble que l'on puisse détecter quelques propriétaires terriens. Nous aurions là ces *possessores*, exploitants moyens libres, qui ont pu former des

¹ 14 en ajoutant de probables *magistri larum* et des membres de familles d'*augustales*.

² Un *Aug. lib. tabul. Ration. Ferrar.* dévôt d'Apollon Auguste (G186), un esclave impérial dévôt des Nymphes Augustes (G150), un esclave *dispensator* dévôt des *Matres Aug.* (G268). Ils représentent 0,95 % du total, 2,27 % des catégories intermédiaires civiles.

³ Les *cultores Urae Fontis* de Nîmes (G104).

⁴ G117 (*utriclarii*), 127 (*fabri, utriclarii*), 125 (*centonarii, dendrophori*), 175 (*lapidarii structores*), 225 (*Guparii*), 250 (*nautae lacu Lemanno*), 285 (*dendrophori*),

⁵ G108, 173.

⁶ On peut ajouter 5 individus ou groupes revêtus de responsabilités vicinales (*curatores, curator vici, actores* ; G 28, 283).

⁷ Les *vici* n'ont pas d'existence juridique propre en dehors des institutions de la *civitas* ? Les dédicaces les concernant sont offertes en général par des évergètes *ussibusque vicinorum* ; l'évergète a pu ne prendre en charge que la dépense d'un don décidé par le *vicus* lui-même. Il ne s'agirait donc pas dans ce cas d'un acte individuel. Mais le *vicus* lui-même n'installe pas ici un culte public, qui serait sanctionné par une autorité ; il agit de son propre chef à l'instar des collègues. D'ailleurs aux Echelles (G58), ce sont les *vicani* eux-mêmes qui consacrent un monument *ex stipe* à un dieu auguste indéterminé. Et donc les monuments de ce genre doivent être considérés à notre avis comme collectifs certes, mais privés.

associations¹. Cependant leur identification relève d'hypothèses fondées sur la localisation rurale des inscriptions, l'onomastique simple des dédicants et la nature moyenne du don (autels, statue et tétrastyle, plaque) à la portée sans doute de bourses moyennes. Nous avons aussi peut-être des affranchis intendants de domaines (G68, 52 ?). Dans le sud et l'est de la Narbonnaise où les moyens de transport (ports maritimes ; via Domitia et étangs littoraux ; Rhône, cours d'eau et lacs des Alpes) permettaient un trafic dense, le commerce était une source de richesse essentielle. Certains indices permettent peut-être d'identifier des commerçants, avec réserves. A Arles, port maritime, *L. Veratius Verus*, affranchi probable d'une famille de l'élite, trahit peut-être par sa dédicace à Neptune Auguste (G9, Not. Ann. III) une implication dans le commerce maritime pour le compte de son patron. La localisation géographique et/ou un hommage à Mercure Auguste suggèrent des activités commerciales. *Sex. Apicius Successus* qui a laissé un ex-voto à Mercure Auguste (G71) au sommet du Mont du Chat sur la route de Chambéry à Belley ; de même *M. Pullius Celsus* et *L. Domitius Sedulus* donateurs d'un cippe au même dieu à Nîmes (G109) pourraient être des marchands. La présence de *T. Cassius Eros* à la fois à Vienne et à Grenoble (G38, 65) suggère qu'il effectuait du commerce entre les deux villes. Les *Laetorii Antestiani* de Vienne (G45) en relation avec des *Antestii* de Belley ou de Nyons² pourraient être des négociants. A Lyon, métropole cosmopolite et plaque tournante du commerce gaulois³, sous Tibère, l'affranchi *M. Herennius Albanus*, donateur d'un sanctuaire de Mercure et Maia Augustes⁴, (supra p. 107-111), est probablement un étranger (Hispanique, italien⁵) car son gentilice associé à ce prénom ne se retrouve pas en Gaule. Des tessons trouvés à Genève portent la marque *MHRNV* interprétée comme *M. Herenni*⁶ peuvent suggérer qu'*Albanus* était impliqué dans l'exportation de l'huile de Bétique vers la Gaule et la Germanie. La présence du sévir lyonnais *Valerius Hispanus*, qui honore lui aussi Mercure Auguste, à Salodurum (Helvètes) doit recouvrir des activités commerciales⁷. Un autre dédicant mentionne son activité de

¹ G48, 61, 33, 69, 218. Une de ces associations les *decemlecti aquenses* (non concernée par les dieux augustes) est attestée à Aix-les-Bains (C. 12, 2461)

² C. 13, 5005; un *negot(iator) v[in]a[rius]*.

³ Sa proximité de la Germanie et du *limes* fit de Lyon un *emporium* dès Auguste ; terminal de navires à *dolia*, il devint un lieu de rupture de charge et de reconditionnement (vin, huile, *salsamenta*, céramiques) (Tchernia 2011, 144-154).

⁴ Le quartier de St-Just, où devait se trouver ce sanctuaire, était un quartier d'artisans ainsi que les quartiers voisins (Favorite, rue des Farges, Verbe Incarné) ; des forges y ont été retrouvées (Desbat 2010).

⁵ Une famille sénatoriale illustrée par *M. Herennius Picens* sous Auguste avait des possessions en Istrie, en Etrurie et dans le Picenum (Deniaux 1979).

⁶ Paunier 1981, 38 inv. 12.364. Un *M. Herennius M. f. Galeria Laetinus* édile, *Ilvir III, pontifex, augur* (ou *pontifex Aug(usti)*) à Azuaga, Bétique (Conv. Cordubensis, C. 2, 5547 & ad 2342 ; I^{er} s. ?). Un *M. Valerius Herennianus* sévir à Ipagrum (Bétique ; H106, en 75) témoigne de l'implantation des *Herennii* dans cette région oléicole.

⁷ On pourrait citer aussi G91, 201, 228.

marchand de parfum (*seplasiarius* ; G245). On peut voir aussi des commerçants dans ces affranchis qui semblent être des agents de familles de notables¹ tels ces *colliberti Sex. Veratii Sodalis et Maturus* de Lyon, donateurs et restaurateurs d'un sanctuaire de Mercure Auguste (G203); ils pourraient être les agents d'une importante *gens Veratia*, ramifiée en plusieurs branches cousines et très présente dans la région d'Aix et le Midi provençal et languedocien²; sans doute avaient-ils la mission d'écouler la production des domaines de leurs maîtres vers les marchés urbains ou les ports. *C. Betutius Hermes*, lui, fait le lien entre Vienne où il est sévir, Aoste où il dédie un monument à Mars Auguste et la région de Gilly, port sur l'Isère, où résidaient ses patrons (G56) : il pouvait superviser l'acheminement de blés de l'intérieur vers Vienne où ils étaient entreposés avant leur expédition vers Arles puis Rome. L'affranchi *Eutyches* donateur, à Lyon, d'une *aedes* et d'un autel aux Mères Augustes, *in honorem Domus Saediorum* (G193) doit être le fondé de pouvoir de cette famille présente à Nyons (C. 13, 5022) sans doute dans les affaires commerciales. Le transport de denrées diverses devait représenter une activité essentielle et rémunératrice pour certains *augustales* : *C. Iulius Italus* élève un monument inconnu à Mars Auguste (G123) dans la station routière d'Uchaud sur la Via Domitia; est-ce parce qu'il était propriétaire foncier en ce lieu ou parce qu'il tirait profit du trafic sur cette voie si importante ? Sur la même route le sévir *C. Octavius C. Octavi Pedonis lib. Trophimio* qui a reçu les ornements décurionaux, dédie à Diane, Luna et Isis Augustes à Manduel (G118/119). Il était le fondé de pouvoir de *Pedo* attesté près d'Aigues-Mortes où il devait avoir un *fundus*. Un autre sévir *T. Eppilius Astrapton* (G127 ; d'origine campanienne ?) devait être impliqué dans le transport de céréales des Arécomiques et leur expédition par le port de Lattes. Il offre en effet un monument (temple, *schola* ?) consacré à Mars Auguste et au Génie de la colonie aux *fabr(i) et utric(larii) Lattar(enses)*, dont il vante les mérites. On peut penser qu'ils ont contribué à effectuer des aménagements (quais, pontons) dans le port de Lattes – si important pour la cité de Nîmes - afin de faciliter le transport de marchandises lourdes sur les étangs et leur chargement sur des cargos maritimes³.

Quelques artisans sont décelés : peut-être un boucher (G262 ?), un potier qui offre deux brûle-encens à *Covetina Aug*, réalisés *manibus suis*, à Brocolitia/Carrawbourg (G305, 306), deux ou trois médecins (G50 ?, 196, 252)⁴. On pourrait voir dans *L. Accius Lemnus* dont l'autel à Mars Auguste a été retrouvé à proximité de l'amphithéâtre du sanctuaire provincial

¹ G52, 67, 68, 118/119.

² Villaret 1993.

³ Sur cette inscription et son auteur, Demougeot 1966.

⁴ Sur leur statut social voir Rémy 2010; il y parmi eux peu d'esclaves mais en revanche des hommes libres et, encore plus, des affranchis. Leur métier lucratif permet de les classer dans les couches moyennes.

de Narbonne un *lanista*, à la fois entrepreneur de gladiature et entraîneur¹, en tout cas un homme lié au monde des *ludi* (G131). Il est certain que, faute d'indices épigraphiques plus probants, on ne peut aller plus loin dans des conclusions qui demeurent malgré tout fort hypothétiques. Néanmoins de nombreux commerçants et artisans doivent se cacher derrière bien de nos *incerti*². On peut cependant prendre conscience de la diversité des activités auxquelles se livrent ces catégories intermédiaires aux niveaux de fortune très variables mais suffisants pour faire preuve d'évergétisme parfois ou au moins consacrer un monument d'une certaine taille et qualité.

Les collèges professionnels qui rendent hommage aux dieux augustes ont des activités de transport³, de production artisanale⁴; un autre est peut-être lié à l'amphithéâtre⁵.

e) *Dans les provinces danubiennes*

Les 197 individus que nous croyons pouvoir classer dans les catégories intermédiaires représentent 32,56 % du total des dévôts, les civils formant 55,32 % de ces couches intermédiaires.

Composition sociale : Les provinces danubiennes nous offrent 25 *Augustales*⁶ (27 avec les membres de leur famille), 11 en Dalmatie, 9 dans les Pannonies et 6 en Dacie⁷. Ils ne représentent que 4,46 % des dédicants aux dieux augustes. Cette part bien faible, par rapport à l'Hispanie, ne manque pas de surprendre si l'on se rappelle le rôle important que les *augustales* jouent dans le culte impérial. Si l'on exclue les provinces dans lesquelles cette institution est absente ou quasiment (Rhétie, Norique ; Duthoy 1976, 185-186), le ratio ne

¹ Sur ces personnages, Ville 1981, 272-276.

² Mangin 1988 et « synthèse » in Benard, Mangin, Roussel 1994, 231-247, constatent l'importance du commerce et surtout de l'artisanat – générant une certaine aisance et une hiérarchie sociale - dans les agglomérations secondaires (boutiques-ateliers, stèles d'artisans, Voir la « Table ronde n°3 : les activités économiques » in Drinkwater, Petit & al. 1992, 263-280, qui conclut à l'autonomie économique de ces agglomérations secondaires aux activités artisanales et commerciales diversifiées, donnant lieu à des échanges régionaux, à un enrichissement et à une extension démographique et urbanistique, sans préjuger, pour les plus petites, d'une dépendance à l'égard d'un grand propriétaire local et pour toutes de manifestations d'évergétisme des élites de la cité, notamment de celles disposant de domaines dans la région. Mangin et Tassaux 1992, notent le mutisme de la documentation sur les paysans, les commerçants et banquiers et en revanche son abondance, grâce aux stèles funéraires et aux vestiges archéologiques, sur les artisans bénéficiant d'une certaine aisance.

³ Nautes du Léman (G250), *utricularii* (G117, 127).

⁴ *Fabri* (G127), *Primiani* (G173), *centonarii* ? (G125), *dendrophori* (G125, 285), *guparii* (G225), *lapidarii structores* (G175).

⁵ Il s'agit des *Adgentii* qui ont gravé une table en l'honneur de *Mars Augustus Lacavus*, retrouvée dans l'amphithéâtre de Nîmes, *ex aere collato* (G108 ; CAG 30, 311, 345-346). Ce collègue renfermait-il des gladiateurs et autres acteurs des *ludi* ?

⁶ Leurs titres : *seviri augustales* à Narona, à Salone (?), *augustales col(oniae)* à Siscia, à Poetovio, *augustales* à Carnuntum, *sexviri col(oniae)* à Aquincum, *augustales col(oniae)* à Sarmizegetusa, à Apulum,

⁷ Aucun en Rhétie, en Norique (le seul attesté est en fait de Sarmizegetusa), en Mésie supérieure.

s'élève pourtant guère plus haut (7,36 %). Mais ils représentent 13,7 % des catégories intermédiaires et même 24,77 % des civils de ce groupe. Néanmoins dans ces provinces l'augustalité semble surtout limitée à quelques centres (Narona, Salone, Brigetio, Carnuntum, Poetovio, Savaria, Siscia, Aquincum, Sarmizegetusa, Apulum ; Duthoy 1976, 185-190), ce qui réduit d'autant la chance que nous ayons de retrouver ces personnages parmi les adeptes des dieux augustes, contrairement à d'autres provinces où l'institution s'épanouit (Bétique, côte de Tarraconaise, Narbonnaise). Parmi ces affranchis enrichis, relevons les cas particulièrement brillants d'*Ulpus Domitius Hermes* (D542) et de *Sex. Attius Secundus* (D527) qui, à Sarmizegetusa, ont atteint le sommet des honneurs qu'un affranchi pouvait espérer en obtenant les *ornamenta decurionalia*: *Ulpus Domitius Hermes*, affranchi et agent d'un décurion descendant d'un vétéran des guerres daciennes qui fit partie de la *deductio* de 106-110 à *Ulpia Traiana*, doit certainement à la protection de son patron, dont il servait les affaires, l'obtention de l'augustalité, puis des *ornamenta decurionalia*.

Les affranchis et les *incerti* aisés représentent 4,29 % des dédicants (mais 23,85 % des civils des couches intermédiaires). Capables de dépenses somptuaires, peut-être proches de l'augustalité, ils sont eux aussi les clients et agents de patrons appartenant aux élites de la même cité¹ ou les clients d'un haut fonctionnaire².

On peut retenir 9 esclaves (et nom unique grec) riches (1,48 % des dédicants ; 8,25 % des civils des couches intermédiaires). Ce sont des *vilici*³, des esclaves d'un *dispensator*⁴ et de particuliers⁵, un *dispensator* (D271) donc des hommes de confiance compétents.

Les collègues : Qu'ils soient les auteurs directs ou indirects des monuments, offerts par (ou avec) des représentants ou des bienfaiteurs qui ont effectué un don pour le compte des *collegiati*, les collègues n'atteignent que 3,8 % des dédicants mais 21,1 % des civils des couches moyennes. Nous avons la chance de disposer de plusieurs monuments provenant du campus et de la *schola* des *Iuvenes* du *collegium Manliensium* de Virunum⁶. Autour d'un autel de marbre dédié au *Genius Aug(usti)* par les *Gentiles* de la *Iuventus Manliensium* (en 211-242 ; C. 3, 4779), se groupent une table de marbre à *Fortuna Augusta* portant la liste des *Iuvenes* (D28 & C. 3, 4785, déb. III^e s.), une autre consacrée à Hercule et Epona⁷ Augustes

¹ D138, 183, 239, 244, 415. Peut-être *T. Tapponius Macrinus* (D55), probable affranchi (son épouse est une affranchie) d'une famille de notables de Virunum (un *T Tapponius Secundus* y est *IIvir*, .C. 3, 4866).

² D408.

³ *Vilici* : D125, 148, 183 ?, 290, 336, ; Esclaves d'un procureur (D66); d'un *Conductor PP* (D75, 109, 515), *contrascriptores* (D69).

⁴ D172 (Salone).

⁵ D148.

⁶ Bouley 2003, 204.

⁷ Le contexte du *collegium Iuvenum* permet d'identifier ces dieux comme protecteurs de l'entraînement militaire et équestre.

(D30, en 200-212) et enfin un autel à *[Epo]na* seule. L'association au Génie impérial peut expliquer que deux dédicaces sur trois présentent le titre d'Auguste. La plupart des collègues sont des associations professionnelles¹ ou religieuses (et professionnelles ?)².

Les affranchis et les esclaves impériaux subalternes (respectivement 7 et 10 occurrences) sont très peu attestés (2,8 % des dédicants ; mais 15,59 % des civils des catégories intermédiaires). Ils relèvent le plus souvent de l'administration des douanes, des mines ou de la province³.

Activités économiques : Les *augustales* n'ont pu acquérir leur fortune que dans des activités particulièrement lucratives. Les affaires commerciales (et l'artisanat) arrivent certainement en tête comme semblent le suggérer le fait que des *seviri* de Naronna sont en même temps *M(agistri) M(ercuriales)*⁴ (D140) ou rendent un culte à Mercure Auguste (D140,141). La présence des mêmes *augustales* dans plusieurs cités est elle-même très significative : un *augustalis* de Sarmizegetusa est présent à Virunum en Norique (D16) et un autre, *C. Titius Agathopus* est à la fois *augustalis* de Sarmizegetusa et de Siscia au II^e s. (D520). Client probable des *Titii* de Siscia, il a pu organiser, pour le compte de ses patrons, le négoce des briques et sigillées des officines de cette colonie expédiées par la Save, la Tisza et le Maros en Dacie⁵, province militaire fortement consommatrice. Un *augustalis* d'Apulum a pu participer, lui aussi, au commerce entre Pannonie et Dacie : *Aelius Iulianus*, client probable d'un des *P. Aelii* de la colonie, est peut-être l'époux d'*Aurelia Flora* décédée à Poetovio⁶ (D563). *Sex. Attius Secundus* – peut-être Aquiléien – est patron du *collegium fabrum* de Sarmizegetusa qui comprenait un grand éventail de métiers de l'artisanat et du commerce : sans doute ces relations de patronage doublaient les relations économiques organisées en réseau par *Secundus*⁷. Les *augustales* des cités côtières dalmates devaient

¹ *Bubularii* (D6), *centonarii* (D475), *fabri* (D505, 545), *lapidarii* (D557).

² D81 (Mercure ; marchands, artisans ?), D83 (*Sedatus* ; forgerons ?), D85 (*Volkanus* ; métallurgistes, pompiers ?), D137 & 162 (Jupiter), D291 (*Mars Marmogius*) D362 (Isis), D553 (Hercule, vétérans ?), sauf D27, 28 & 127 (*Iuvenes*), D30 (dédiée à Hercule et Epona Augustes, divinités à caractère funéraire ; la liste comprend des hommes et des femmes ; collègue funéraire ?). Ajoutons des associés (*socii*), (D278) et les *Emonienses* de Savaria (D357), probables négociants, qui ne forment pas à proprement parler un collège.

³ En Norique nous relevons deux affranchis impériaux, un esclave *vilicus* du procurateur et deux autres esclaves *contrascriptores* employés de la *statio portorii* d'Atrans (D66, 67, 69). En Pannonie nous rencontrons des *tabularii* esclaves ou affranchis (D293 à Siscia, 299, à Poetovio), un *dispensator tabularii* (D330), des *contrascriptores* (D317 à Poetovio, 358 à Savaria), un *vilicus* de la *statio* de Savaria (D366), à Sarmizegetusa un *librarius* (D525), un *nummularius* (D526), un *adiutor tabularii* (D528) et à Ampelum un *dispensator Aurariarum* (582) enfin un *vilicus* à Porolissum (D603).

⁴ Le sigle *M.M.* pourrait aussi être restitué en *Magistri Martiales*, *Martiales Mercuriales* ou *Magistri Mercatorum*. Tous les *Augustales* ne deviennent pas *M.M.*, titre conféré après le sévirat (Mayer 2010, 263).

⁵ Balla, Toth, 1969, 70, signalent les exportations de briques et sigillées de Siscia vers la Mésie et la Dacie par la Save, le Bas Danube, la Tisza, la Maros ; l'épigraphie atteste particulièrement les liens de Siscia avec la Dacie.

⁶ Balla, Toth, 1968, 72, 9.

⁷ Les *augustales* de Dacie sont particulièrement liés aux collègues de *fabri* (Tudor 1962).

participer au commerce maritime adriatique¹. Dans ces affaires commerciales ou financières il est probable que les *augustales* agissaient ici, comme ailleurs, en tant qu'agents de grandes familles décurionales de la même cité ou de cités plus lointaines dans une autre province ou à Aquilée et en Italie². Les agents de *gentes* italiennes n'ont pas manqué d'entretenir de bonnes relations avec les *primores* locaux, tel *C. Novellius Vitalis, augustalis* de Poetovio (D335), agent d'une *gens Novellia* de Cisalpine (ou du Norique ?), qui devait être en relation avec les *Valerii* de la colonie, ce qui lui donna l'occasion d'épouser *Valeria Satonia*, sans doute une affranchie de la *gens*.

Affranchis, esclaves et *incerti* aisés : Les affranchis aisés devaient participer aux mêmes affaires commerciales que les *augustales*³. Certains affranchis, proches de leur ancien maître au point de dédier pour leur salut peuvent être demeurés à leur service et même être leur homme de confiance. Ainsi de *Nymphicus*, affranchi du légat *C. Vettius Sabinianus* (D408), de *L. Pomponius Restutus, cliens* de *Valentinus* (D183)⁴, et de l'affranchi *Iulius Eutyches* de Doclea (D239)⁵, tous deux probablement intendants de leurs patrons, de *Demophilus* qui devait seconder son patron, un vétéran des *canabae* de Poetovio, dans ses activités artisanales ou commerciales (D423) et de *Secundus* qui dédie à *IOM Dolichenus Aug.* pour le salut de son patron, *sacerdos* du dieu à Gerulata (D415) ; cet affranchi pouvait seconder le prêtre dans la gestion du sanctuaire.

Il est impossible, sauf exception, d'indiquer les activités des *incerti* aisés – artisanat⁶, commerce, voire exploitation agricole — et on pourrait y ajouter les esclaves riches qui ont pu faire fructifier dans ces mêmes activités le pécule qui leur était confié. Le bienfaiteur d'un collège se dit *lapi[darius]* (D557). On reconnaît bien, vu leur gentilité, des colons (descendants de vétérans ?) dans *C. Popilius Expetitus*, peut-être *possessor* de vignes près de Salone (D171) ou *L. Volumnius Pudens* qui devait se trouver dans une situation semblable à Alvona (D228). On relève plusieurs *vilici*, esclaves riches, intendants de grands domaines (D125, 148, 290, 336).

¹ D133, 134, 139, 140, 141, 145.

² Agents d'un décurion de la même cité D133, 139, 542, d'une « Maison de Commerce » pannonienne : D520, d'Aquilée : D527 ?, 563, d'Italie : D140, 141, 335.

³ C'est probablement le cas d'agents de Maisons d'Aquilée sur la route Sud-Norique (D7, 9), ou de dépendants de familles d'origine italienne ou néocitoyenne (D34, 55, 77, 138, 244). *T. Tapponius Macrinus* (D55), agent probable des *T. Tapponii* de Virunum devait être marchand si l'on en croit la localisation de son monument à la Loibl Pass sur la route entre Italie et Norique et sa dévotion à *Belestis Aug.* protectrice de ce passage dangereux.

⁴ Il avait peut-être la responsabilité d'un *fundus* dans la zone centuriée de Tresenic ; son patron appartenait à l'élite de Tragurium où son monument funéraire est attesté (*C. 3, 2790*).

⁵ Le dieu *Jupiter Cohortalis Aug.* qu'honore *Eutyches* pour le salut de son patron suggère qu'il devait être l'intendant d'un domaine de ce vétéran.

⁶ Sont attestés de multiples ateliers d'artisans (affranchis, ingénus pauvres ou esclaves) du tailleur de pierre ou sculpteur de Tragurium au verrier de Iader ou au potier (*Glicksman 21à, 220 ; Sanader 2006, 168-176*).

Certains incerti semblent avoir été des patrons bateliers organisant, pour le compte de Maisons de commerce italiennes (d'Aquilée notamment), le trafic sur la Save au moyen d'esclaves¹. On relève même à Andautonia une association (*socii*) de nautes de la Save autour de *M. Iuventius Primigenus* (D278). A Kaptalautoti, près du lac Balaton, *Ti. Cl(audius) Martinus* qui offre à Neptune Auguste (D353), un autel décoré d'un relief montrant un bateau et quatre figures humaines doit être un naute (ou un pêcheur ?).

D'autres encore sont de possibles commerçants. A Savaria *C. Sextius Atta* (D369) immigré probable du Norique ou des régions rhénanes qui honore Mercure Auguste, dieu du commerce qui recouvre parfois une divinité celtique en Gaule, doit être un marchand. A Apulum les *colliberti C. Catullinii Achilleus* et *Adamantus* (D565), semblent être les affranchis d'un Occidental peut-être Pannonien ou Rhéna.

L'installation à Drobeta (D514), carrefour crucial entre la grande route danubienne et la route reliant Ulpia Trajana à la Mésie, du Trévire, *L. Samognatius Tertius*, rend plausible son appartenance au monde du négoce. A Sarmizegetusa, *L. Bononius Saturninus* (D519) dont le gentilice rare est attesté en Pannonie pourrait être aussi un marchand². *Nasidius Primus* (D589, 590) qui honore Mercure et Neptune Augustes à Alburnus Major est peut-être négociant du métal précieux, ce que semble confirmer l'identité des dieux honorés (le commerce avec Mercure Auguste et la mine avec Neptune Auguste). *D. Iunius Teles*³ (D599) est peut-être un marchand d'origine syrienne : il honore Mercure Auguste dans le sanctuaire des *cives romani*, probablement les *negotiatores* du *vicus* de Potaïssa ; Oriental ou affranchi, il pouvait s'intéresser aux échanges *in Barbaricum*, car il est proche du poste douanier de Porolissum ou à la fourniture des troupes de la V^e légion Macedonica. De même à Uratnice (Dalmatie) *L. Antonius Menander*, originaire d'Aphrodisias en Carie (D265), n'est sans doute pas un affranchi mais un homme d'affaires, un marchand venu tenter sa chance en Occident.

A Alburnus Major *Valerius Nico Plator(is ?)* (D591) d'origine dalmate – son culte à Neptune Auguste recouvre celui du *Bindus* iapode – est certainement un petit entrepreneur, *conductor* dans l'exploitation des mines d'or⁴. Il faut sans doute placer dans la même catégorie des Dalmates à l'onomastique pérégrine (D586, 587, 588) venus exercer leurs talents de mineurs dans les filons aurifères d'Alburnus Major, où ils devaient être de petits entrepreneurs. Ces *conductores* exploitaient une concession avec quelques ouvriers libres

¹ D70, 71, 72, 73, 74.

² Quatre occurrences. Dans une liste de collèges isiaque de Savaria composée de nombreux affranchis, datée de 188 (C. 3, 4150).

³ Barbulescu 1991.

⁴ Il semble que son nom apparaisse sur une *tabula cerrata* comme garant du contrat en tant que questeur du collège de *Jupiter Cernenus* (IDR I, TC 1).

temporaires salariés sous contrat¹ ; ces *leguli aurariorum* avaient des possibilités financières certaines².

Certains affranchis ou esclaves sont employés de *portorium*, hommes de confiance du *conductor Portori Publici* (D75, 109), *dispensator* (D271), ou vicaire d'un *dispensator*, capable de financer des travaux d'adduction d'eau (D172), d'un préposé de *statio* (D515).

Les activités économiques des collèges sont parfois décelables : marchands de bestiaux (D6), *magister* des *Centonarii* de Gorsium (D475), des *Fabri* de Ratiaria (D505), membre du collège des *lapidarii* de Micia (D557). *T. Varenius Gallicanus decurio collegium Fabrorum* de Sarmizegetusa (D545 ; Not. Ann.III), client d'une famille de l'élite d'origine gauloise, était un représentant apprécié des artisans de la capitale dace puisqu'il a été élu *magister* de leur collège à trois reprises. Mais certains ne s'identifient que par leurs divinités patronnes et l'on peut hésiter entre une finalité économique, cultuelle ou funéraire³ ; ceux dédiés à Mercure Auguste accueillent probablement artisans et/ou commerçants (D81), celui de *Sedatus Aug.*, le Vulcain pannonien, des mineurs et métallurgistes (D83), celui de Vulcain Auguste, les pompiers (D85). *C. Avillius Chrysanthus*, agent probable d'une *gens* de la région padane est *magister*, sans doute, d'un collège de Poetovio auquel probablement il offre la chapelle et les statues de Vulcain et de Vénus Aug. (D334): s'agissait-il de métallurgistes ? Les *socii* regroupés autour de *M. Iventius Primigenius* à Andautonia pour honorer *Savus Aug.* (D278) sont très probablement des commerçants qui trafiquent sur la Save. Négociants aussi les *Emonienses qui consistunt finibus Savariae* (D357), participant dans le premier tiers du I^{er} s. aux échanges sur la route de l'Ambre vers le *limes*.

Enfin il nous suffira de rappeler les 17 affranchis et esclaves impériaux occupés à des tâches administratives, dont plusieurs sont, par leur fonction, en contact avec la population

f) Un Bilan : Des catégories en retrait

La part des membres de ces catégories civiles parmi les adeptes de l'augustalisation n'est pas négligeable (25,06 %, 672 occurrences; 24,77 pour les seuls civils)

¹ Les esclaves étaient trop coûteux. Des exemples de contrats d'embauche dans les *tabulae ceratae* (Alburnus Major).

² Mrozek (1968), 2004, des Illyriens sont attestés comme propriétaires d'immeubles et d'esclaves, et petits fermiers; les Illyriens étaient des pèlerins dotés du *ius commercii* et de privilèges exceptionnels ; parmi les Orientaux on trouve plutôt des fermiers ou des financiers. Sans doute pouvaient-ils être aussi des ouvriers salariés (*mercenarii*). Voir aussi Ciobanu 1999.

³ Ainsi le collège d'Hercule et d'Epona Augustes de Virunum (D30) est-il un collège funéraire ou regroupe-t-il des caravaniers transportant le minerai de fer, Hercule étant le dieu des mineurs et Epona la protectrice des équidés ?

entre 18 et 43 % selon les secteurs¹. Apparemment les catégories intermédiaires civiles ne représentent en Afrique que 21,51 % des dédicants (332 occurrences) et 88,29 % de l'ensemble des catégories intermédiaires. La proportion modérée des couches intermédiaires africaines (la moitié de celles de l'Hispanie (43,68 %) et de la Gaule (42,35 %) mais équivalente à celle des régions danubiennes (18,01 %) ne laisse pas de surprendre. Doit-on penser que cette couche intermédiaire s'exprimait à travers les collèges, les curies, plutôt qu'individuellement ou qu'elle était rapidement absorbée par les élites, notamment dans la foule des petites cités, si nombreuses en Afrique, où le recrutement de l'*ordo* pouvait être problématique² ?

Les civils l'emportent largement sur les militaires (81,65 %) entre 55,32 et 93,75 %³ des couches moyennes. Le taux de 55,32 % du secteur danubien – alors qu'en Afrique, Hispanie, et en Gaule, Germanie, Bretagne il dépasse 85 % - est dû au poids de l'armée dans cette importante zone du *limes*. Mais le fait notable est l'infériorité sensible des ces catégories par rapport aux élites municipales : Pour les premières le ratio est de 30,69 % (25,06 % pour les seuls civils), pour les secondes il s'élève à 41,17 %. Cette situation se retrouve dans les divers groupes de civils des catégories intermédiaires.

La réserve étonnante des *Augustales* : Les *Augustales* – même en excluant le cas de l'Afrique où cette catégorie est presque absente (0,58 %)⁴ – sont 7 fois moins nombreux que les élites municipales en Gaules-Germanies, 5,6 fois moins en secteur danubien mais seulement 1,3 fois moins en Hispanie⁵. Mais ce tableau peut se révéler trompeur. Il est plus juste de ne prendre en compte que les provinces où l'augustalisation et les *augustales* sont largement attestés. Pourtant même dans ce cas la part des élites municipales demeure supérieure à celle des *augustales*. Ainsi les *augustales* de Bétique avec 33,67 % des dévôts dépassent les élites (20,4 % pour les certi) mais leur sont inférieurs si l'on prend en compte les incerti (47,95 %) ; en Tarraconnaise en revanche la part des *augustales* l'emporte toujours sur celle des notables municipaux (34,21 % contre 22,36 % et 18,42 % des seuls notables avérés). En Narbonnaise la même situation qu'en Bétique apparaît : la part des *augustales* et des *magistri larum Aug.* est identique à celle des élites assurées (9,23 % et 10 %) mais

¹ 47,29 % (44,33 % pour les seuls civils) en Hispanie, 46,34 % (42,22 % pour les seuls civils) en Gaules..., 32,07 % (18% pour les seuls civils) dans les provinces danubiennes, 23,55 % (20,87 % pour les seuls civils) en Afrique. Nous laisserons de côté les 61,53 % des Îles méditerranéennes car ils ne reposent que sur 11 occurrences.

² On peut songer au destin du « moisonneur de Mactar ».

³ 93,75 % des couches moyennes en Hispanie, 91,03 % en Gaules, Germanies, Bretagne et 88,73 % en Afrique mais 55,32 % seulement en secteur danubien.

⁴ Duthoy 1976, 175 ne relevait que 19 *augustales* en Afrique dont 9 à Theveste.

⁵ Si l'on ne tient compte que des certi les *augustales* représentent 29,8 % des dédicants contre 23 % pour les élites municipales.

demeure très en deçà si l'on tient compte des incerti dans les élites municipales (28,46 %). Cette infériorité se vérifie aussi en Dalmatie, en Pannonie supérieure, en Dacie¹. Ainsi dans les provinces où augustalisation et augustalité sont bien attestées², les *augustales* sont malgré tout en retrait par rapport aux élites municipales. Comment peut-on expliquer leur réserve alors qu'ils sont très liés au culte impérial ? Il est possible que l'infériorité des *augustales* dans ce culte ne vienne pas d'un désintérêt, qui serait étonnant de leur part mais d'une concurrence active des élites municipales se réservant les *loci celeberrimi* de la cité pour y élever édifices ou statues rehaussant leur *dignitas* et ne laissant que la portion congrue aux *augustales*. Les plus brillants ont pu être autorisés à ériger des monuments dans l'espace public. Les autres, pour faire œuvre d'autoreprésentation, en auraient été réduits à investir dans de beaux monuments funéraires pour exalter leur personne et leur famille (infra) ; ces monuments s'avèrent en effet beaucoup plus nombreux que leurs dédicaces votives³. Il est symptomatique qu'à Lyon où les *seviri* abondent (67 cas dans Duthoy 1976) aucun n'ait dédié aux dieux augustes⁴ alors que l'un d'eux honore Mercure Auguste hors de Lyon (G260 à Salodurum, Helvétès). Cela ne signifie pas que la part des *augustales* est négligeable. Si on la compare aux autres individus des couches moyennes cette part est bien disparate selon les secteurs provinciaux (Afrique exclue) : entre 10 et 69 % des civils de ce groupe: leur part est la plus élevée en Hispanie puis dans les régions danubiennes mais nettement plus faible en Gaule et Germanie et quasiment inexistante en Afrique⁵. Le poids que les *augustales* semblent avoir au sein des couches intermédiaires civiles de certaines régions ne leur a-t-il pas permis d'exercer une influence sur les couches moyennes et même inférieures, à qui ils ont pu contribuer à transmettre la pratique de l'augustalisation ?

¹ En Dalmatie on relève 8,59 % d'*augustales* face aux 14,84 % de membres des élites avérées mais 30,46 % des élites, incerti compris ; en Pannonie supérieure aux 5 % d'*augustales* s'opposent les 20 % des élites municipales avérées et les 23,75 % des élites, incerti inclus. En Dacie 6,89 % contre 13,79 %.

² Les innombrables épitaphes témoignent de la présence des *augustales*. D'après Duthoy 1976: 54 en Bétique, 108 en Tarraconnaise (dont 32 à Tarraco, 33 à Barcino) ; en Narbonnaise 219 (dont 44 à Narbonne et 72 à Nîmes) ; 113 en Dalmatie (dont 51 à Salone, 38 à Naronna) ; 28 en Pannonie supérieure (dont 12 à Brigetio, 6 à Carnuntum et à Savaria) ; 18 en Pannonie inférieure (dont 16 à Aquincum) ; 60 en Dacie (dont 19 à Apulum, 31 à Sarmizegetusa).

³ A Barcino : 4 dédicaces religieuses dont 3 à des dieux augustes ; 10 inscriptions honorifiques et 10 funéraires. Mais à Iluro, Baetulo et Valence: 5 dédicaces aux dieux augustes mais aucune inscription honorifique ou funéraire. A Cordoue et dans les cités voisines (C. 2⁷) : 7 dieux augustes dont 4 *magistri Larum Aug.* ; 5 dieux non Augustes, 2 dédicaces honorifiques, 8 funéraires.

⁴ Mais leurs dédicaces religieuses sont rares. On n'en connaît que deux : au *Genius colleg. Aurelianor* (C. 13, 1733) et à *MDMI* (C. 13, 1751).

⁵ 71,26 % des civils des catégories intermédiaires en Hispanie (66,66 % avec les militaires) et même 80 % en Bétique, mais la situation hispanique est exceptionnelle ; sur le Danube, 42,3 % des civils, 28,2 % en tout et en Dalmatie et Pannonie Supérieure respectivement 25,8 % et 14,28 % et même en Dacie 35,29 % des civils, 24 % de l'ensemble des couches intermédiaires, militaires compris. Dans les Gaules... cependant, 10,44 % (Civils) et 9,58 % (en tout), mais 18,18 % en Narbonnaise (26,73 % des civils, 14,51 % avec les militaires).

Les autres catégories : Les affranchis (et porteurs de *cognomina* grecs) riches sont peu nombreux, peut-être faute de pouvoir les déceler, en tout cas beaucoup moins nombreux que les élites municipales¹. C'est le cas notamment en Hispanie où les *augustales* sont abondants. Faut-il penser que dans ces provinces ces riches parvenus ne consacrent une statue ou tout autre monument sur l'espace public qu'à partir du moment où l'*ordo decurionum* les a intégrés dans l'*ordo augustalium* (d'ailleurs la plupart des dédicaces des *augustales* sont *ob honorem*)²? En Gaule au contraire les riches affranchis dépassent les *augustales* peut-être parce que dans ces provinces il est bon de faire preuve de sa générosité avant d'obtenir le sévirat comme semble l'illustrer le cas de *M. Iulius Theodorus* de Die (G26 ; supra p. 687). Il semble qu'à Volubilis en Maurétanie les riches affranchis aient dû faire leurs preuves en servant dans un collège consacré à la *Domus Divina* avant d'être recrutés dans l'*ordo augustalium*. Les particuliers à *duo* ou *tria nomina* latins occupent une part variable (entre 2 et 15 %) ³. Qu'ils soient eux-mêmes affranchis, sans le dire, fils d'affranchis ou ingénus, nombre d'entre eux doivent être proches des affranchis riches et des *augustales* dont ils aspirent peut-être à intégrer l'*ordo*. On peut en dire autant des esclaves fortunés ; ils sont extrêmement rares⁴ ; mais les plus riches sont proches des hommes libres et affranchis aisés qu'ils deviendront un jour⁵.

Le poids global des collèges parmi les dédicants des dieux augustes est faible (entre 2 et 4 %). Et leur part dans les couches intermédiaires, aussi (11,44 % en Afrique, 8,27 % en Gaule, 5,55 % en Hispanie) mais il atteint le cinquième (21,1 %) des couches intermédiaires civiles dans le secteur danubien. Nous avons comptabilisé parmi les collèges les dédicaces réalisées par des évergètes pour leur compte ou par des magistrats de ces mêmes collèges. En effet nous avons considéré que, dans le cas d'un évergète finançant un monument pour le compte d'un collège - *cultoribus* -, le véritable auteur de l'acte religieux est le collège et que le riche donateur n'a fait qu'apporter sa contribution financière⁶ et manifesté sa bienveillance et sa magnificence ou qu'il y a deux auteurs associés: le collège et l'évergète. Ce dernier – notable, sévir, riche affranchi... – a pu suggérer l'adoption du titre Auguste – très utilisé par ces élites - mais le choix du dieu lui-même est probablement le fait du collègue

¹ 4,92 % en Hispanie, 7 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 1,96 % dans les provinces danubiennes, 1,4 % en Afrique.

² Un phénomène parallèle apparaît dans les élites municipales où les donations se produisent souvent à la suite de l'obtention des charges les plus hautes des cités.

³ 4,92 % en Hispanie ; 21,65 %, y compris les 5,73 % de pérégrins aisés en Gaules-Germanies-Bretagne ; 2,12 % dans le secteur danubien et 14,24 % en Afrique.

⁴ Négligeables en Hispanie et dans le secteur gallo-germano-breton (un nom unique latin ou grec dans chaque cas pourrait recouvrir un esclave) ; 1,82 dans le secteur danubien ; 0,44 % en Afrique.

⁵ Thébert 1992, 215.

⁶ A ce sujet Christol 2003b.

et correspond à ses besoins. Un processus semblable est à l'oeuvre dans les collèges de *Iuvenes*. Loin d'être des clubs aristocratiques ils accueillent largement des *humiliores* et sont étroitement contrôlés par la cité, notamment par de jeunes notables qui en revêtent les magistratures¹. Un *magister* de collège peut signer une dédicace seul, sans référence au collège lui-même, mais il doit probablement agir au nom du collège et le véritable dédicant est ce dernier. Nous assimilerons à des collèges les associations de colons effectuant une dédicace commune.

Cette position de retrait des *augustales* (sauf en Hispanie), des riches affranchis, ingénus ou esclaves, des collèges aussi par rapport aux élites dans les dons aux dieux augustes ne signifie pas que élites et couches intermédiaires étaient des mondes étanches. Bien au contraire nous avons pu constater des liens étroits entre ces dernières et les grandes familles, liens de clientèle (*libertinatio* souvent rappelée, invocation *pro salute patroni*), mais aussi liens renforcés par une complémentarité dans des activités économiques (gestion de grands domaines, commerce de leurs produits) dont chaque groupe tire parti. Ces contacts peuvent expliquer la diffusion de l'augustalisation dans les couches moyennes et populaires.

Les esclaves et affranchis impériaux subalternes² adeptes de l'augustalisation, quasiment absents d'Hispanie, sont rares ailleurs (entre 1 et 3% du total, entre 2 et 16 % des couches intermédiaires)³, alors que, serviteurs dévoués de l'Etat, ils devraient être intéressés par toute expression du culte impérial, dont les dieux augustes. Leur situation est bien différente des groupes précédents. La faible implication de ce groupe tient peut-être à sa faiblesse numérique dans la société, mais s'il est moins présent dans le culte des dieux augustes essentiellement municipal, n'est-ce pas aussi précisément parce qu'il est en marge des communautés municipales ? Ces serviteurs de l'Etat, qui depuis le II^e s. sont souvent nés dans la *familia Caesaris*, placés sous les ordres de procureurs affranchis qui appartiennent,

¹ Ginestet 1991 ; Jacques 1980. On a fait de la *Iuventus* une institution municipale regroupant les hommes entre 17 et 46 ans aptes à une activité militaire. Les *Iuventutes* provinciales auraient été des sortes de milices, ouvertes à tous les jeunes gens de la cité, appelées à servir en cas d'invasion ou de troubles comme unités de maintien de l'ordre. Certains de ces jeunes hommes, les responsables, appartenaient à l'aristocratie municipale et pouvaient en cas de besoin lever des hommes sur leurs terres. Leurs exercices militaires se réduisaient sans doute à la participation à des *venationes* dans l'amphithéâtre. On a pensé que le rôle de la *Iuventus* pouvait être aussi de participer au *cursus publicus* ou de fournir du ravitaillement aux armées (Picard 1957, qui à propos de la *Iuventus* de Mactar expliquait la construction de deux *horrea* par leur participation à l'Annone). En réalité, même si les fonctions mentionnées plus haut ont pu être remplies exceptionnellement par les *Iuventutes*, en raison des exercices sportifs/militaires/équestres auxquels elles s'adonnaient, on doute aujourd'hui de leur vocation militaire. Il faut plutôt voir dans ces *cultores* une association sportive de jeunes recherchant une convivialité religieuse (et autre ?) autour d'un culte (de Mars à Mactar), qui « s'inscrivait dans le cadre de la religion civique », ce qui expliquerait l'octroi d'un terrain public (Goffaux 2011, 101-105).

² Ils sont absents des îles méditerranéennes.

³ Afrique : 1,42 % des dédicants, 6,62 % des couches intermédiaires civiles; Danube : 2,8 % et 15,59 %; Gaules.. 0,95 % et 2,25 %.

eux, aux élites impériales, sont fortement intégrés dans une hiérarchie administrative¹. Ils en partagent l'esprit, conscients d'appartenir à une même communauté proche de l'empereur. En son sein ils font une carrière rémunératrice et connaissent des promotions² grâce à l'appui d'affranchis impériaux mieux placés dans la hiérarchie, souvent leurs chefs de service ; ils se marient et entretiennent des liens amicaux surtout dans leur milieu. Sujets de par leur carrière à une mobilité interprovinciale ils ne s'attachent guère à une cité particulière, sinon parfois celle où ils sont nés. Aussi n'éprouvent-ils pas le besoin de s'intégrer dans la vie municipale locale (Fabre 1992, 156) en dédiant aux dieux augustes, bien que certains soient devenus *augustales*.

Au total la part prise par les catégories intermédiaires civiles dans le culte des dieux augustes n'est pas négligeable puisqu'elle s'élève au quart des dévôts (entre 18 et 44 % selon les secteurs). Elle est inférieure à celle des élites municipales en Afrique (2 fois moins) et dans les provinces danubiennes mais la dépasse en Hispanie et surtout en Gaule...

Des relations économiques favorisant la diffusion des dieux augustes : Les activités économiques sont l'occasion, pour une part des couches moyennes, d'entretenir des relations d'affaires avec les élites municipales et aussi les couches populaires.

En effet une bonne partie des affranchis ou de leurs descendants, entretiennent des liens avec leur *gentes* d'origine, liens de clientèle avec leurs anciens maîtres dont ils portent le gentilice – et dont quelques-uns ont hérité³ -, liens économiques aussi. Beaucoup ont fait fortune dans le commerce grâce aux prêts consentis par leur patron qui répugnait à des activités méprisables sources d'*infamia*⁴ et aux services qu'ils lui ont rendu en tant qu'agents ou marchands prêts à écouler leur production⁵. Ces rapports sont tels que les notables municipaux usent de leur influence pour faire admettre certains de leurs affranchis dans l'ordre des *augustales*, façon pour eux, d'ailleurs, de manifester leur puissance locale. Même

¹ Tous les échelons de celle-ci sont attestés dans nos inscriptions Les grades inférieurs (*adiutores tabularii, dispensatores, arcarii, vilici, contrascriptores, vicarii* ; 25 cas), sont trois fois mieux représentés que les grades moyens (*tabularii* ; 7 cas) et supérieurs (*tabularii Provinciae* ; 2 cas).

² Sur leur situation, Fabre, Boulvert, Weaver 1972. Ils font de véritables carrières interprovinciales et connaissant une réelle promotion dans les bureaux d'une administration provinciale, d'une *statio* de *portorium*, ou dans un grand domaine impérial. *Dispensatores, arcarii, tabularii, vilici*... Ils ont des revenus réguliers (salaires) et des gratifications qui leur assurent un train de vie enviable, tellement enviable que des ingénues n'ont pas hésité à devenir affranchies de l'empereur en épousant des esclaves impériaux! Les esclaves impériaux – surtout les responsables d'activités financières – sont eux-mêmes maîtres de *vicarii* – ces esclaves d'esclaves sont théoriquement la propriété de l'empereur – qui sont des adjoints formés par eux et souvent appelés à leur succéder. Ils sont eux aussi assez fortunés et connaissent les dieux augustes.

³ P. ex. H38 en Hispanie.

⁴ Giardina 1992. Mais on reconnaissait un rôle civique au grand commerce, indispensable à l'approvisionnement urbain (*id.* 320-321).

⁵ Cela semble bien net en Hispanie dans les filières de l'huile et du vin, dans les villes du Baëtis et des routes affluentes, les cités de la côte est et certaines de l'intérieur (H2 , 38, 42, 46, 47, 51, 66, 67, 82, 92, 106, 123, 126, 130, 131, 153, 157, 166, 167, 170, 172, 174, 180, 184, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199).

les *augustales* et les affranchis devenus indépendants sont très certainement en affaires avec les élites. Une bonne part des incerti doit être active dans le commerce mais aussi dans l'artisanat. Certains artisans, fiers de leur métier, des compétences techniques qu'il leur confère et qu'ils transmettent à des apprentis, peuvent être riches, accéder au sévirat mais pas au-delà ; ils appartiennent bien aux classes moyennes¹.

D'un autre côté ces riches négociants ou producteurs dominant un monde d'artisans, de marchands au détail ... qui se regroupent (ou non) dans des collèges. Ces derniers sont patronnés par ces riches donneurs d'ordres, parfois par les élites municipales elles-mêmes, qui ont des gestes évergétiques à leur égard.

Il est donc loisible de penser que ces ressortissants des couches moyennes, intégrés de près ou de loin, à un réseau économique local ou régional conséquent, sont conscients de l'intérêt qu'ils trouvent au système social et politique qui a permis leur enrichissement, leur promotion et sont prêts à exprimer leur adhésion à l'idéologie du pouvoir et des élites municipales qui en sont les relais : le culte des dieux augustes ne serait-il pas une expression de leur conviction et de leur adhésion ? La prospérité et la richesse ne sont-elles pas des bienfaits des dieux associés à l'empereur leur agent sur terre. Proches des élites, les riches particuliers des couches intermédiaires, sont aussi au contact des couches inférieures qu'ils font travailler; cette position les place en situation d'intermédiaires, d'interface. Ne serait-il pas possible que, ayant adopté l'augustalisation des notables, ils en aient favorisé la diffusion parmi les couches populaires ?

2 - Le sens de l'augustalisation pour les civils des catégories intermédiaires

a) Part de l'augustalisation

Le taux d'augustalisation des *humiliores* – entre 73,13 % en Afrique et 9,69 % en Hispanie - est très disparate mais globalement inférieur à celui des élites municipales du secteur concerné. Des différences considérables semblent exister au sein même des *humiliores* entre les individus que l'on peut attribuer à des catégories intermédiaires et les autres appartenant à des couches plus populaires. Il n'est pas facile de bien identifier tous les individus relevant des catégories intermédiaires en dehors de trois groupes : les *Augustales*, les collèges et communautés civiques de niveau inférieur (*vici, curiae...*), les affranchis et esclaves impériaux subalternes. Pour ce qui est des autres individus simples affranchis,

¹ Bonsangue 2010, Tran 2010.

porteurs de *duo ou tria nomina*, ou porteurs de noms uniques latins ou grecs (périgrins, esclaves ?), on peut hésiter à les attribuer aux couches moyennes ou populaires. Le seul indice peut être la valeur du don. Mais si nous avons pu faire cette recherche pour les adeptes des dieux augustes, cela n'est pas possible pour l'immense foule des individus qui rendent hommage aux dieux sans utiliser le titre impérial, individus dont nous avons besoin pour calculer le taux d'augustalisation. Nous nous sommes donc résolus à ne pas distinguer ces individus qui sont tous attribués aux *humiliores* et que nous étudierons avec les catégories inférieures. Examinons donc la situation des trois groupes identifiés sûrement comme membres des catégories intermédiaires.

Le taux d'augustalisation est élevé chez les *augustales*. Il est inutile de nous attarder aux *augustales* africains qui qualifient d'augustes tous les dieux qu'ils honorent en raison de la faiblesse de leurs occurrences (9 cas). Ailleurs les données sont suffisantes pour assurer que le taux d'augustalisation des *augustales* dépasse parfois de façon sensible celui des élites. Ainsi en Hispanie où ils sont fort nombreux, leur ratio est de 80,51 %¹ contre 51,25 % pour les élites municipales. En Gaule, là aussi, le ratio des *augustales* est de 45,16 % dépassant celui des élites municipales (33,67 %). En Narbonnaise où les témoignages sont les plus nombreux (20 occurrences seulement malgré tout) le taux d'augustalisation des *Augustales* s'élève à 60 % soit sensiblement plus que celui des élites municipales (40,69 %). Dans les provinces danubiennes le poids de l'augustalisation chez les *augustales* (et leurs familles) est assez élevé (38,02 %), supérieur là encore à celui des élites municipales (25,79 %) et à celui des hauts fonctionnaires civils et militaires (18,67 %). Mais le ratio est plus élevé encore en Dalmatie et en Pannonie supérieure². En revanche en Dacie, où la base numérique est la plus importante (32 occurrences), le ratio des *augustales* n'atteint que 20 %, ce qui représente cependant le triple de celui des élites municipales (8,28 %), dans une province où l'augustalisation n'est guère répandue. Ne parlons pas du Norique où les *augustales* sont quasiment absents. En Dacie l'écart important entre notables et *augustales* est peut-être dû au fait que les *augustales* sont des individus mobiles, originaires (ou ayant des contacts fréquents avec) des provinces où cette pratique est répandue. Ainsi à Sarmizegetusa *C. Titius Agathopus* (D520) qui vénère Esculape et Hygie Augustes est à la fois *augustalis* de cette colonie et de Siscia en Pannonie supérieure, province où les *augustales* présentent un taux d'augustalisation

¹ 78,57 % en Bétique (64,86 % pour les élites municipales), 89,65 % en Tarraconnaise (40,6 % pour les certi des élites municipales ; *Conventus tarraconensis* : 86,66 %). En Lusitanie où l'augustalisation est peu répandue le taux des *augustales* (50 %, supérieur à celui des élites : 24,07 %) ne peut être retenu car il ne repose que sur 6 occurrences.

² La Dalmatie (68,75 % contre 45,12 % pour les élites municipales et 10 % pour les hauts fonctionnaires) et la Pannonie Supérieure (66,66 % contre 38,88 % pour les notables et 22,58 % pour les hauts fonctionnaires). Mais on ne compte que 16 occurrences en Dalmatie, 12 en Pannonie supérieure.

élevé¹. Ainsi l'augustalisation semble être la forme de loyalisme religieux préférée des *augustales* et leur mode d'association de l'empereur aux dieux le plus fréquent.

Le taux d'augustalisation des collèges est en Afrique élevé (67,85 %) quoique légèrement en retrait par rapport aux élites (79,97 %). Nous sommes bien au-dessus des résultats des autres provinces car l'augustalisation est d'une façon générale fortement répandue en Afrique. Le taux d'augustalisation des collèges représente ailleurs le quart environ de leurs dédicaces religieuses. Il est inférieur partout à celui des *Augustales*, des deux tiers en Hispanie (23,8 %), de moitié en Gaule (20,75 %, mais 38,46 % en Narbonnaise), d'un peu moins dans les provinces danubiennes (30,66 %). Tout en étant inférieur à celui des *augustales*, le taux d'augustalisation des collèges est nettement plus élevé (hormis en Afrique) que celui de l'ensemble des *humiliores*. N'est-ce pas le signe d'une certaine influence des *augustales* qui doivent d'ailleurs être souvent issus du milieu des artisans et commerçants qui peuplent les collèges et qui gardent avec eux des contacts étroits de profession et de patronage.

Chez les affranchis et esclaves impériaux subalternes d'Afrique² le taux d'augustalisation de 91,66 %, du même ordre que celui des élites municipales, et nettement supérieur à celui des hauts fonctionnaires, repose cependant sur un nombre d'occurrences trop médiocre (24) pour qu'il soit significatif. Nous sommes en terrain plus sûr dans les provinces du Danube où ils sont plus nombreux (61 occurrences). Le ratio est ici nettement plus faible qu'en Afrique (27,86 % ; Pannonie supérieure: 56,25%). Il se révèle cependant supérieur à celui des hauts fonctionnaires (18,67 %), proche de celui des élites municipales (25,79 %) mais inférieur à celui des *augustales* (38 %). Les taux d'Hispanie (18,18 %) et de Gaule-Germanie-Bretagne (21,42 %) avec de faibles occurrences sont inférieurs à ceux des élites municipales et des *augustales*. Aucune de ces catégories n'a d'attrance pour d'autres formes d'association de l'empereur aux dieux³.

Le taux d'augustalisation permet en particulier de mettre l'accent sur l'enthousiasme des *augustales* à adopter l'augustalisation. Leur ferveur a été précoce comme nous l'a montré l'analyse chronologique de la I^{ère} partie (supra p. 252-254).

b) *Entre autoreprésentation et piété personnelle*

En Afrique : Les *augustales* imitent le comportement des élites en offrant des

¹ Les *Titii* sont d'ailleurs originaires d'Aquilée où dieux augustes et *Augustales* sont nombreux.

² Ceux de Gaule et d'Hispanie, en quantité négligeable, ne seront pas abordés.

³ En Gaule-Germanie-Bretagne seulement on relève 9 cas (*Aug. sacr. et.* ; *Num. Aug. et.* ; *Genius Aug et.*)

Humiliores	Afrique		Îles Méditerranéennes		Hispanie		Gaule ¹		Danube		Total	
	rapport	%			rapport	%	rapport	%	rapport	%	rapport	%
Catégories intermédiaires												
orn decur												
Augustales, or dec, mag lar Aug	9/9	(100)	6/8		62/77	80,51	14/31	45,16	27/71	38,02	118/196	60,2
affranchis, II-III n.Cog.Gr.	22/24	(91,66)			11/14 10/13	76,92	22/38	57,89	13/28	46,42	69/105	65,71
II-III noms latins, sacerd. Saturni aisés	223/247	90,28			10/21	47,61	50/80	62,5	13/49	26,53	296/1397	21,18
I nom lat., Pérégr ?	4/8				1/1		20/32	61,29	4/10	40	28/52	53,84
I nom grec, escl	7/13	53,84			0		1/12		9/48	18,75	17/73	23,28
vici & mag v., curiae	4/5		1/1		0/9		8/40	20	3/16	18,75	16/71	22,53
collèges, magistri	38/56	67,85	1/3		5/21	23,8	11/53	20,75	23/75	30,66	78/208	37,79
incerti aisés (insc. mutilée)							4/5				4/5	
affr., escl impér. subalt	22/24	91,66	0/1		2/11	(18,18)	3/14	(21,42)	17/61	27,86	44/111	39,63
Militaires												
centurions, décurions	19/37	51,04			0/10	9,83	34/45	5,28	13/110	12,2	36/202	17,82
officiales	6/13				0/1		2/26		31/294			
milites	7/15				5/36		1/56		29/231			
unités	7/12				0/12		6/109		6/67			
collèges mil.	3/4				1/1		0/10		6/14			
famille de militaires	2/2				0/1				3/5			
Total milit.											151/1111	13,59
Infima plebs												
affr. II-III N cogn. Grec	13/30	43,33			6/83	7,22	12/135	8,88	26/167	15,56	57/415	13,73
II-III nom. lat., dévôts de Sat. afr. modestes	307/401	76,55	1/7		5/493	1,01	23/697	3,29	125/828	15,09	461/2426	19
I nom lat., pérégrins	35/87	40,22	0/2		8/390	2,05	16/615	2,6	33/256	12,89	92/1350	6,88
I nom grec, esclaves	7/18	38,38			4/47	8,51	6/54	9,43	24/84	28,57	41/203	20,19
incerti popul.							6/8	(75)			6/8	
Total humiliores	735/1005	73,13	9/22	40,9	119/1227	9,69	209/2060	10,14	405/2414	16,77	1477/6728	21,95
« couches populaires » ²	642/917	70,01	1/7		44/1152	3,81	160/2011	7,95	245/2254	10,86	1092/2502 1092/6341	43,64 17,22
ensemble des dédicants	1543/2085	74	13/40	32,5	206/472	13,99	314/2464	12,74	605/3245	18,64	2681/9306	28,8

Fig. 24 - Taux d'augustalisation des *Humiliores*.

¹ La Germanie inférieure pauvre en dieux augustes n'a pas été prise en compte ici.

² *Humiliores* moins *Augustales*, *vici*, collèges, affranchis et esclaves impériaux, militaires.

temples, des statues, plus rarement des autels¹. La plupart accomplit ses dons *ob honorem*². Ils précisent l'origine personnelle des frais³. Il s'agit donc de donations privées à destination publique. L'évergétisme est bien à l'œuvre ici. Un seul monument semble relever d'une piété plus personnelle car il porte la mention *ex voto* (A1583). Les riches affranchis se distinguent eux aussi par un comportement évergétique : don de temples, de statues, mais aussi de monuments plus modestes⁴. Les formules rappellent le financement privé⁵, parfois un mobile privé, *pro salute* d'un parent, d'un patron⁶; néanmoins ces actes ne sont pas incompatibles avec une manifestation d'évergétisme⁷. La formule *VSLA* accompagne plusieurs dédicaces, inscrites sur des monuments modestes⁸. Parmi les esclaves aisés l'un reconstruit *de sua pecunia* le bureau du *teloneum* dont il est un agent⁹ et un autre offre une statue. Quatorze incerti dotés de *duo* ou *tria nomina* latins – ingénus, affranchis ou fils d'affranchis, assez aisés – offrent un édifice¹⁰, plus souvent des statues¹¹. Cependant les monuments mineurs sont plus nombreux : quelques autels¹² mais surtout les nombreuses stèles à la décoration parfois surchargée offertes à Saturne, accompagnées d'un sacrifice couteux¹³. Si certains imitent les pratiques évergétiques des élites en précisant l'origine privée de la dépense¹⁴, d'autres laissent apparaître le caractère personnel ou familial de leur acte en associant les leurs¹⁵, en précisant qu'il s'agit d'un vœu personnel¹⁶; les dédicaces *pro salute imp.* sont rares¹⁷. Certaines laissent apparaître un sentiment religieux comme l'obéissance à l'ordre du dieu¹⁸. Les collègues offrent des édifices mais surtout des statues dont les bases nous sont parvenues et

¹ Temples : A1013, 1335; statues : A1363, 1574?, 1678 ; autels : A1576, 1683. A l'un d'eux un emplacement public a été autorisé par l'ordo (A1585)

² A1574, 1576, 1578, 1584, 1585, ou à la suite de l'obtention des *ornamenta decurionalia* : A1363. Ces dédicaces *ob honorem* des *augustales* sont attestées en Maurétanie tingitane qui ressemble en cela à la Bétique, sa voisine.

³ *testamento* : A1027, *sua pecunia* : A1335 ; *dsd* : A1584, 1608.

⁴ Temples : A54, 631, 695, 1145, 1228 ; statues : A158, autels : A1004, 1073, 1083 ; colonne : 360; stèle : A1088 ; bloc : 1089.

⁵ *spf* : A54, 413; *dd* A1073, 1083 ; *dsf* : A1253. Mais un affranchi peut être chargé de construire un temple à frais public (A695).

⁶ Le salut d'un parent : A 1073 (1083, 1088, 1089), 1228; rarement celui de l'empereur : A701.

⁷ A1170, 1253: il ne s'agit pas d'évergétisme urbain mais de la construction d'édifices de cultes dans des fundi de la part de gestionnaires, à l'usage des colons et autres travailleurs du domaine.

⁸ A158, 1004, 1088, 1089.

⁹ A420.

¹⁰ *Ianuam* : A108. épistyle: A432.

¹¹ A14, 31, 84, 143, 301, 791, 794, 984, 1214, 1520, et un bas-relief : A1521.

¹² Autels : A61, 387, 635, 752, 1141 ; blocs taillés en forme d'arcade : A778, 1569.

¹³ Voir Tab. , Ann.III.

¹⁴ *dsf*, *spf* : A84, 144, 360, 387, 791 ; *dd* : A143 ; *sumpt.* : A1569.

¹⁵ *cum suis* , *nomine filior.*... : A31, 84, 143, 144, 1446.

¹⁶ *ex voto*, *voto suscepto/VSLA* : A108, 387, 778, 984, 1071, 1116, 1520.

¹⁷ A752, 1071 associées à un vœu.

¹⁸ *capite viso* : A1214 ; *per antistitis iussu* : A791.

quelques monuments mineurs¹. Là encore l'origine privée du financement est rappelée². Comme les *augustales* dont ils sont souvent proches, les collègues effectuent des donations privées mais destinées à un espace semi-public (*scholae*) ou public³.

Nombre d'affranchis et d'esclaves impériaux de rang secondaire honorent des dieux augustes probablement dans le cadre de leur administration et peuvent être ainsi les porte-paroles de leurs collègues bien que cela n'apparaisse pas dans l'inscription⁴ : leur acte est donc privé, comme dans le cas des collègues. D'autres semblent agir à titre personnel, pour leur propre compte (A878, 1120). Les dieux honorés répondent autant à des préoccupations personnelles de santé (Apollon, Esculape, Caelestis, Nymphes) qu'au patronage d'un service administratif (Vénus (*Adquisitrix*), 3 cas ; Minerve, 4 cas). Rares sont ceux qui agissent comme des évergètes restaurant ou offrant des édifices à la cité (A1086). Dans la colonie de Maxula (A181), un affranchi impérial et son épouse restaurent et agrandissent une chapelle d'Esculape Auguste sous les Flaviens, antérieurement à la dédicace par la colonie d'un capitol (où Minerve est dite Auguste) à partir d'Hadrien (A180). Comme il s'agit d'une restauration on peut penser que l'édifice a été élevé précédemment par la colonie au dieu auguste. Nous aurions ici un des rares cas d'évergétisme municipal effectué par un affranchi impérial. Est-ce le même édifice et pour les mêmes raisons que restaure un esclave impérial *custos horreum* (A182) à la suite d'un vœu ? C'est le cas aussi pour l'esclave impérial *Coronatus adiutor tabularii* qui édifie l'entrée (*antas et arcum a fundamentis*) et orne l'*aedes* de Caelestis Auguste à la périphérie de Théveste (A779).

Globalement il semble que la dévotion purement privée l'emporte largement (69,23 % des 299 occurrences retenues) sur les manifestations d'autoreprésentation (23,74 % et 7 % pour les cas mixtes).

En Hispanie⁵ : Les monuments des sévirs sont des dons privés, mais le plus souvent à destination publique, et les auteurs en soulignent le caractère personnel et le coût¹. Ils agissent

¹ Edifices : A412C, 720, et un monument désigné *marmorea* : A622 ; statues : A60, 345, 377, 744, 846?, 1518 ; tables : A130, 1567 ; stèle : A662 ; autel : A635.

² *dsf, dsp* : A60, 103, 377, 635, 915 ; *sua liberalitate* A345 ; *impensis suis* : A1518.

³ Mention de *LDDD* en A60.

⁴ Affranchis : *Tabularium* de Theveste (A788, *Minerva Aug.*), du camp de Lambèse (A1386, 1421, 1422, *Minerva Aug.*), administration des mines de Simitthus (A892, *deus Aeternus Aug.* 893, *Dii Mauri*, 895, *Lares Aug.*), *Teloneum maritimum* d'Hippo Regius (A913, *Numen Aug & Venus Aug*), bureau du *IV Publicum Africae* (A1300, *Venus Aug.*). *procurator* de saltus (A684?, *Minerva Aug*)

esclaves : *IV P(ublicorum) A(fricae)* de Lepcis Magna (A9, *Venus Adquisitrix Aug.*), *dispensator regionis Thuburb. Mai et Canopitan.* (A380, *Numen Larum Aug.*), des *vernae Augg (vilici ?)* ; A685), bureau du *IV Publicum Africae* (associé à un affranchi impérial A1300, *Venus Aug.*), *dispensatores* associés à des affranchis impériaux dans le *tabularium* du camp de Lambèse (A1421, 1422).

⁵ Dans les îles méditerranéennes les documents sont trop peu nombreux. Les catégories intermédiaires semblent l'emporter avec 8 cas (dont 6 *seviri* ou *magistri/ministri Larum Aug.*), soit 66,66 % des dédicants connus et un taux d'augustalisation de 66,66 % pour les *augustales* et *magistri larum Aug.* (9 occ.).

en évergètes offrant, non des édifices publics, mais le plus souvent des statues² destinées à orner l'espace public³, dont la dédicace est parfois, beaucoup plus rarement que chez les élites décursionales, accompagnée de libéralités⁴. Notons cependant le combat naval et le concours de lutte, sans oublier les sportules, offerts au III^e s. par *Annius Primitivus* à Balsa, *ob honorem IIIIVir(atum)*⁵. Comme les élites, ils honorent indirectement, à l'occasion d'une dédicace à une divinité, les membres défunts de leur famille avec la formule *in hon(orem) (et mem(ori)am)*....⁶. Les sévirs font preuve de générosité à l'occasion de leur accession au sévirat, honneur suprême pour eux. On relève 14 cas de cet évergétisme *ob honorem*⁷ pour 51 sévirs augustaux. L'un d'eux *L. Iunius Puteolanus*, plein d'un enthousiasme naïf, rappelle, à l'occasion de son élection comme sévir dans son municipes de Suel, qu'il l'a été *primus et perpetuus, omnibus honoribus quos libertini gerere potuerunt honoratus* (H84). Un autre apprécie l'honneur rare – peut-être obtenu grâce à des patrons influents – d'avoir obtenu cet honneur de l'*ordo, gratuito* – ce qui souligne l'estime dans laquelle la communauté le tient – au point d'offrir à la colonie de Barcino une statue de Diane Auguste (H189). Les simples affranchis ou hommes libres de la plèbe assez fortunés – mais ils sont peu nombreux à pouvoir être repérés dans les catégories intermédiaires – font eux aussi des dons peut-être dans l'attente de cet honneur, ce qui confirme leur souci d'intégration. Un seul affranchi impérial, *tabularius provinciae* est attesté à Tarraco et c'est peut-être en tant que représentant du personnel qu'il consacre une statue à Silvain Auguste car il le fait pour le salut d'Antonin et de ses enfants (H185) ; son évergétisme semble interne au service. Au total et à titre indicatif c'est près de 82 % des monuments qui relèveraient de l'autoreprésentation (49 occurrences retenues) ; les monuments des sévirs qui sont les mieux représentés dans cette catégorie relèveraient tous de l'autoreprésentation (dont un mixte).

En Gaule et Germanie : Les dédicaces des communautés vicinales⁸ sont privées malgré leur apparence publique, puisqu'elles sont érigées par la communauté des *vicani* ou

¹ *D(e) s(ua) p(ecunia) ; d(e) s(uo)* : 15 cas (sévirs : H2, 32, 39, 46, 82, 84, 114, 115, 131, 149, 153, 157, 166, 152, 174 ; collèges : H163 ; incerti : H80, 180, 184). *ex testamento* : 3 cas (sévirs : H5, 122 ; incerti : H169). Mention de la somme : H82, 122.

² statues : 29 cas (H2, 5, 32, 46, 54, 67, 122, 149, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199) sans compter les plaques (H47, 64) qui pouvaient être fixées sur un socle de statue, les blocs (7: sévirs : H60, 106, 95, 153, 166, 174; incerti : 151), éléments de piédestal ou d'autel, une stèle (H42); plus rarement de petits édifices (H15).

³ *L(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum* et var. : 5 cas (sévirs : H39, 47, 114, 157 ; incerti : H43).

⁴ *epulum* (H84), *munus* (H188).

⁵ *edito barcarum certamine et pugilum sportulis etiam civibus datis* (H2).

⁶ 6 cas (sévirs : H175 ; incerti : H27, 169, 180, 184) . En Tarraconaise par exemple les sévirs, à qui ne semblent pas autorisés des honneurs personnels dans l'espace public et dont les enfants ne tiennent pas à rappeler le statut sur les stèles funéraires, trouvent dans les inscriptions cultuelles placées dans les temples ou les espaces publics fréquentés le moyen idéal de leur autoreprésentation (Jordan 2007).

⁷ H2, 39, 68, 82, 114, 112, 160, 152, 175, 188, 189, 191, 198, 199.

⁸ *Vicani, Vici* : G47, 58 (*ex stipe*), 106, 284 ; *pro vico* : G75, *ussibusque vicinorum* : G179.

pour leur compte par des évergètes. Il n'y a là aucune décision de la part de la cité et le *vicus*, qui en copie parfois les pratiques, agit à la façon d'un collègue. D'ailleurs aucune des dédicaces des classes moyennes n'est publique. Le caractère privé de la plupart des consécrationes est souligné par des formules comme *t(estamento) p(oni) i(ussit)* ou *d(e) s(ua) p(ecunia)*¹. Mais une destination publique est souvent suggérée².

La part des actes purement privés des particuliers (58 occurrences ?) semble dépasser largement celle des actes privés à destination publique (28 cas ?). Nous avons là une première différence avec les dédicaces des élites municipales. Chez les *Augustales* le caractère privé (8 cas ?) de leurs actes semble l'emporter sur l'aspect public ou semi-public (3 cas). Nous ne pouvons qu'en être surpris si nous nous rappelons la situation de l'Hispanie où les dédicaces *ob honorem* sont nombreuses. Cependant la mention du statut de sévir est en elle-même une marque d'autoreprésentation qui n'est pas omise même dans les dédicaces strictement privées. Pour ce qui est des affranchis et des incerti la part des actes purement privés (49 cas) l'emporte encore plus largement sur les actes privés à destination publique (11 cas). Enfin les collèges accomplissent des actes totalement privés (2 cas) mais surtout des actes privés à destination publique (dans l'espace public) ou semi-publique (dans leur *schola*) (8 cas). Les trois esclaves ou affranchis impériaux, eux, sont donateurs de petits monuments votifs à des dieux salutaires à titre strictement personnel.

Le don d'édifices est rare dans les catégories intermédiaires : la seule évergésie attestée, apparemment importante, accomplie par un *sevir Augustalis* est un bâtiment (temple? *schola* ? de Mars Auguste) offert aux *fabri et utricularii Lattarenses*³. Nous avons déjà parlé du sanctuaire de Mercure et Maia Augustes offert par l'affranchi *M. Herennius Albanus* à Lyon sous Tibère (G202 ; supra 107-112). On peut y ajouter quelques constructions ou restaurations réalisées par des affranchis, des *incerti* aisés ou des collègues⁴. Notons par exemple le don d'une *aedes* aux *Matres Aug.* de la part d'un affranchi *in honorem domus Saediorum* (G193) : ici l'autoreprésentation personnelle se fonde dans celle de la famille des maîtres. Mais les dons les plus fréquents sont des statues indiquées par l'inscription ou déduites de la forme du support (base...)⁵ et les monuments mineurs (autels, cippes, stèles...)

¹ *TPI* : *Augustales* (G56) ; *Incerti* (G55) ; *DSP, DS, D(onum)D(at)...* : *Augustales* (G120), collègues (G108 (*ex aere conlato*), 285), *curia Cassiciate* (G217), affranchis (G170, 202, 259) incerti (G17, 206, 218, 230, 231, 257, 303). Mais aussi *in honorem Domus Saediorum* par un affranchi (G193) ou *loco privato Upeior. Pupillar.* (G98), *Pro sal(ute)* d'un parent, d'un patron (G10, 68, 212). Ajoutons la formule *VSLM* (infra) qui d'ordinaire fait référence à des vœux privés.

² *L(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)* : *Augustales* (G264), affranchis (G157, 188), collègues (G285; *loc(o) adsig(nato) a vic(anis)*) ; *solo publico* : affranchi (G202). Don d'édifices : G173, 225.

³ G117.

⁴ affranchis : G193, 202, 203; collègues : G173, 225, 285 (*scholam*). Un linteau (G206) suggère un édifice.

⁵ *Augustales* et famille : G25-26 ; affranchis (ou *cognomina* grecs) : G16, 131, 188, 220 ; incerti : G10 (fils d'affranchi), 44, 55, 61, 152, 212, 257, 262.

sont encore plus nombreux¹, ce qui va avec la fréquence des actes purement privés. Quelques-uns offrent de la vaisselle en argent ou plus modestement des lamelles d'or ou d'argent en guise d'ex-voto².

Une forme d'autoreprésentation est donc incontestablement présente dans ces catégories intermédiaires (surtout chez les sévirs et les collègues). Il y a chez certains le désir de calquer leur conduite sur celle des élites municipales. Mais cela ne semble pas le comportement prédominant. La mention très fréquente de l'accomplissement d'un vœu³, la modestie de certains dons semblent nous orienter sur le terrain d'une piété personnelle loin de l'ostentation à tout prix : il ne s'agit pas d'abord d'offrir un don à la cité pour faire étalage de son nom, de sa richesse et de son prestige mais de répondre à un bienfait divin. A titre indicatif on pourrait évaluer (sur 92 occurrences retenues) à près de 23 % les monuments relevant de l'autoreprésentation, à près de 10 % les monuments mixtes et à 67 % ceux qui révèlent d'une piété purement personnelle.

Dans les provinces danubiennes : Les inscriptions des *augustales* présentent rarement un aspect public ou semi-public⁴. Le caractère privé est au contraire souligné⁵. Malgré tout le désir d'autoreprésentation apparaît dans la localisation du don dans l'espace public, peu attesté cependant⁶, dans le don de statues essentiellement⁷, rarement d'un monument plus important⁸. Cet affichage de la réussite apparaît nettement dans certains témoignages de Dacie. Nous avons déjà rencontré *Ulpus Domitius Hermes, augustalis* de Sarmizegetusa qui reçut dans cette cité les *ornamenta decurionalia* grâce à la puissante influence de son patron, descendant d'un colon vétéran des guerres daciennes, le décurion *Ulpus Domitius Ulp. F. Rufinus*, qu'il ne manque pas d'honorer d'un autel de marbre (*IDR III*², 121). Or à l'occasion de ses *ornamenta decurionalia* il a promis *ob honorem*, des autels de marbre blanc au *Genius Ordinis* (*IDR III*², 219) et à Minerve Auguste (D542), troisième divinité de la triade capitoline

¹ *Augustales* : ara : G23, 119, 264 ; arula : 120, 260 ; bloc : 56 ; plaques : 127 (édifice ?), 130 (relief) ; collègues ara : G104 ; table : 108, 117, 127) ; *vici* : ara : G106, 153 ; bloc : 58 ; affranchis (ou *cognomina* grecs) : ara : G38, 65, 68, 97, 201, 205, 252 ; cippe : G170 ; incerti : ara : G45, 48, 63, 66, 98, 107, 157, 167, 195, 263 ; arula : G39, 147 ; cippe : 71, 109 ; plaque : 69, 70, 79 ; stèle : 196, 210 ; bloc : 54, 92, 218.

² Incerti : lamelles (argent, or) : 138-143, 303 ; objets précieux : 228-229.

³ *VSLM, ex voto* : *Augustales* (G23, 119, 130, 260), *vici* (G153), affranchis (ou *cognomina* grecs) (G16, 97, 110, 131, 157, 167, 188, 203, 228, 252) ; incerti (9, 17, 45, 48, 54, 66, 69, 68, 70, 91, 92, 107, 109, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 195, 229, 230, 231, 238, 239, 255, 257, 262, 263) ; autres formules de piété (*ex responso...*) : incerti (G61)

⁴ Deux dédicaces *ob honorem* seulement dont une concerne 5 sévirs (D140, 141). Les dédicaces d'*Ulpus Domitius Hermes* à Sarmizegetusa devaient être toutes *ob honorem* comme l'indique l'une d'elles (*IDR* 219).

⁵ *T(estamento) p(oni) i(ussit)...* : D133, 542 ; *pro se (et suis), pro salute fil...* : D328, 450 ; *cum suis* : D292, 335. Le caractère privé du don est précisé : la somme (D133), *d(onum) d(edit)* (D532).

⁶ *L(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)* : D542.

⁷ D527, 532, 542, 563?.

⁸ *trib(unal)* (D145).

dans cette colonie de vétérans, déesse des artisans mais aussi déesse de la Raison, inspiratrice des débats, qui illustrent bien son intégration à la Curie¹. Ces statues devaient prendre place dans ou à proximité de l'édifice curial². En même temps que ses honneurs, il fait étalage de sa puissance car les monuments sont offerts par ses héritiers et exécuteurs testamentaires, ses affranchis *Regulus*, *Hipponicus* et *Hermes*, qu'il a réussi par son influence déterminante à faire admettre dans l'*ordo augustalium*. Un autre *augustalis*, *Sex. Attius Secundus*, probablement originaire d'Aquilée, à qui l'*ordo* de Sarmizegetusa avait également conféré les *ornamenta decurionalia*, était une personnalité importante de la capitale de la Dacie, où il était patron de l'important *collegium fabrum*. Le don de deux statues de Diane et d'Hercule Augustes sur des bases de marbre (D527, 532) illustre sa volonté d'ostentation. On ne peut mieux exprimer la fierté de la réussite par l'intégration dans les élites municipales, à laquelle aspirent les riches affranchis et notamment les plus riches d'entre eux, les *augustales*. Mais il n'est pas sûr que tous les *augustales* aient voulu en permanence faire preuve d'évergétisme et d'ostentation. *C. Titius Agathopus*, *augustalis* de Siscia et de Sarmizegetusa, probablement un marchand lié aux *C. Titii* de Siscia, offre un autel de marbre en *ex voto* à Esculape et Hygie Augustes (D520). Certes la seule mention de son titre d'*aug(ustalis)* relève de l'autoreprésentation. Mais la consécration de son autel à l'intérieur du sanctuaire des dieux salutaires relève principalement d'un sentiment de piété personnelle envers ces dieux protecteurs de sa santé ou de celle des siens. En effet les monuments offerts sont souvent plus modestes³. Et cette *pietas* personnelle des *augustales* apparaît nettement dans l'accomplissement de vœux indiqués à 8 reprises⁴.

Les monuments identifiables offerts par les affranchis et porteurs de *cognomina* grecs sont variés : édifices importants parfois⁵, monuments plus modestes généralement⁶. Dans la moitié des cas l'exécution d'un vœu est signalée⁷. Dans trois cas le monument est

¹ La dédicace honorifique célébrant l'entrée de son fils dans la curie (*IDR III*², 121) et le monument élevé, sans doute, en ce même lieu au Génie de l'*ordo* semblent la confirmer. Le titre d'Auguste conféré à Minerve serait là pour exprimer le rôle de l'empereur comme inspirateur du « bon gouvernement » par l'intermédiaire du gouverneur proche.

² Même si la base de Minerve Auguste, déplacée, a été découverte sur les bords du Maros. Le fragment d'une autre dédicace mutilée d'Hermès a été retrouvé près de la base de la statue de Trajan au centre de la cour du forum (mais dans un four à chaux). Enfin une autre dédicace trouvée dans l'*aedes fabrum* en position secondaire pourrait être consacrée à *Volcanus [Aug]*. de la part d'un *augustalis*, peut-être l'un des héritiers de *Ulpius Domitius Hermes*. Il semble que ce riche personnage ait compensé son rang inférieur en multipliant sa présence au forum. Il est fortement probable que tous les monuments signés de lui y prennent place.

³ Autels : D170, 335, 535 ; petit autel : D145 ; base : 372 ; relief votif : D328.

⁴ *VSLM* ou *ex voto* et variantes : D15, 292, 328, 322, 450, 535, 563.

⁵ D233 (sanctuaire de Cybèle à Senia), 415 (sanctuaire de *IOM Dolichenus* à Gerulata).

⁶ Autels : D244, 423 ; colonnette : D138 ; *aedicula* (abri de statue ?) : D408.

⁷ D244, 408, 423, 559. Le donateur de D559, *M. Aurelius Theodotus*, bien que muni d'un *cognomen* grec, pourrait être un oriental (vétéran ?) plutôt qu'un affranchi ; il justifie sa dédicace aux Nymphes saintes et Augustes, à la sainte Diane et à leur fontaine de Geogiu Bai ; *retulit sua vota libens saluti ter refirmatus aquis Germis(arae)*.

élevé pour le salut du patron et la démarche s'inscrit bien dans les relations de clientèle¹. Mais elle peut fort bien se combiner parfois avec un souci de reconnaissance et d'autoreprésentation. C'est ainsi que l'affranchi *Maronius Secundus* n'hésite pas à supporter les frais d'une *aedem cum signo et porticu*, destiné à *IOM Dolichenus Aug.* pour le salut de son patron prêtre officiel du dieu à Gerulata (D415). Quelques riches personnages, porteurs de *duo* ou *tria nomina* latins se livrent à des actes évergétiques, uniquement en direction des collègues². Ils leur offrent une chapelle avec autel et statue, voire la *schola* elle-même (?)³. Mais le plus souvent ils sont auteurs de monuments plus modestes⁴. Plusieurs mentions soulignent le caractère personnel du don⁵. Certains esclaves aisés sont capables de frais importants tel *Trophimus* esclave d'un *dispensator* (D172) qui finance probablement une fontaine monumentale à Salone (*a solo fecit et aquam induxit*), ce qui lui permet de consacrer, avec l'autorisation des décurions (*l.d.d.d.*), le monument à Silvain Auguste *pro salute* de Trajan *Optimi Aug. Ger. DAC. N.* et d'inscrire son nom aussitôt après celui de l'empereur ! Nous avons donc ici l'exemple d'un don privé important⁶ à destination publique de la part d'un esclave en mal d'autoreprésentation et de reconnaissance. Cependant, pour la plupart, ils font plutôt preuve de leur piété personnelle en exécutant un vœu⁷.

Les dédicaces des collègues sont privées⁸, qu'elles soient l'œuvre des associations elles-mêmes ou des évergètes⁹ qui les financent en leur nom. Elles sont souvent motivées par un sentiment de *pietas* puisque sept au moins ont été offertes à la suite d'un *votum*¹⁰. Les monuments paraissent en revanche importants, sans doute des édifices religieux¹¹ intégrés aux *scholae* ou les *scholae* elles-mêmes¹² ; on rencontre aussi des monuments moins importants,

¹ D408, 415, 423.

² Faute peut-être de pouvoir les accomplir au profit de la communauté civique dont les autorisations vont plutôt aux notables eux-mêmes et aux *augustales*.

³ D27, 28, 83.

⁴ Une statue et un autel : D160 ; une base : D484 ; un bas-relief : D171 ; des autels : D154, 234 (ou base?), 253, 485, 508, 514.

⁵ *Ex visu* : D171 ; *In memoriam* : D234, *cum coniuge* : D234 ; *pro salute sua, suorum* : D485 ; une seule fois *pro salute imp(eratoris)* : D508. Quelques formules votives (*VSLM*) : D154, 485, 514.

⁶ La plupart des monuments ne peuvent être identifiés mais doivent être plus modestes (un autel : D290 ; un relief : D148)

⁷ *VSLM* : D66, 69, 125, 148, 290, 336, 515, 520.

⁸ Une seule porte la formule *pro sal(ute) imp(eratorum)...* (D505), ce qui n'en fait pas une dédicace publique.

⁹ Ces derniers ne manquent pas de rappeler leur contribution personnelle au moyen de la formule *d(onum) d(edit)* : D83, 162, 505, 553, 557. Une dédicace offerte par des particuliers porte la mention *in honorem col(legii) Man[liensii]* (D28).

¹⁰ D6, 127, 278, 291, 357, 475, 545.

¹¹ *Sacellum* (D27), *aedem* (D362).

¹² Plusieurs tables comportent au-dessous de la dédicace et de la mention des évergètes, la liste des membres du collège. Il s'agit probablement de inscriptions dédicatoires des *scholae* de ces collègues : D28, 30, 81, 85. D362, très mutilée, est la dédicace de l'*iseum* de Savaria, probablement par ses *cultores*. D357 a été dédié à *Aecorna Aug.* par le groupe des *Emonienses qui consistunt finibus Savariae*, négociants qui ont dû se regrouper en association (un collège ?) autour d'une divinité de leur cité d'origine.

autels, statues¹, qui devaient être élevés dans l'espace privé de la *schola* ou dans un temple public, mais à titre privé.

Chez les affranchis et les esclaves impériaux de rang secondaire, nous avons là encore peu de traces de dons importants élevés dans l'espace public. Certes *Nemesianus Caes(aris) N(ostri) servos librarius* qui finance un *templum* de *Caelestis Virgo Augusta* à Sarmizegetusa (D525) a probablement une intention d'autoreprésentation. Mais l'ignorance du lieu de découverte ne permet pas de dire si ce temple s'élevait sur l'espace public² et relevait d'une forme d'évergétisme. Il est beaucoup plus probable que l'édifice de la déesse africaine, divinité des Sévères, était érigé dans les bâtiments de l'administration provinciale et était le lieu de culte du personnel servile du *tabularium Principis*³. On doit avoir le même cas de figure avec le *templum* offert à [Diane ?] Auguste par un *adiutor tabularius* (D528). La mention *ob honorem* – copiant un formulaire courant chez les magistrats - ne renvoie nullement à une charge municipale mais plutôt à une promotion dans le service. Avec *Suriacus Aug(usti) N(ostri) disp(ensator) aur(ariarum)* nous sommes à peu près certains que l'autel qu'il consacre en 215 à Cérés Auguste (D582), divinité du sous-sol, vénérée par les mineurs, a été élevé dans les bureaux administratifs du service des mines d'or d'Ampelum. En effet c'est le procureur lui-même qui a pris soin d'effectuer la dédicace. Quant à l'affranchi impérial de Sarmizegetusa *Ianuarius, nummularius*, qui consacre à Diane Auguste, une table pouvant être fixée sur le socle d'une statue qui porte la mention *l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)* (D526), il fait certainement preuve ainsi d'une autoreprésentation assez rare sur la place publique⁴. Cependant la plupart des monuments sont modestes⁵ et relèvent de la piété privée⁶.

Au total et à titre indicatif il semble que l'on puisse reconnaître un souci d'autoreprésentation dans près de 25 % des monuments (sur 131 occurrences retenues); 10 % seraient de nature mixte et une grosse majorité de plus de 65 % relèveraient de la seule piété personnelle. Le souci d'autoreprésentation semble surtout le propre des *augustales* (53,33 %) et des collègues.

¹ Autels : D127, 137, 278, 545, 553. Statues : D83, 291.

² Cela n'est pas exclu car à Sarmizegetusa l'inscription de l'affranchi impérial *Ianuarius* porte la mention *l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)* (D526).

³ Un autre *servus librarius* dédie à *Dea Caelestis* seule, sans doute dans ce même temple (*IDR* III², 192).

⁴ C'est le seul cas.

⁵ Autels : D67, 299, 582, 603. Relief : D308, 317. Colonne : D358 ; Table : D330, 526 (statue possible).

⁶ *VSLM* : D67, 299, 308, 317, 330, 358, 366, 525, 603. *Pro salute sua, suor...* : D67, 308, 366, 602. *Cum suis* : D582. Ainsi un esclave *H(ereditatum ?) tab(ularius)* dépose un autel votif à *Invicto Aug.* dans le *mithraeum* de Zgorn Breg à Poetovio (D299) : on connaît le caractère de secte élitiste des dévôts de Mithra se réunissant dans les antres mithriaques, à l'abri des regards des non-initiés ! Il ne peut être question ici d'autoreprésentation !

Un bilan global des couches intermédiaires donne, à titre indicatif et sous réserve, une large prédominance des actes de piété personnelle (63,39 % des 571 occurrences retenues) sur les actes d'autoreprésentation (28,72 % et 7,88 % pour les actes mixtes). Cette répartition se retrouve, avec quelques nuances dans tous les secteurs provinciaux, sauf en Hispanie où les signes d'autoreprésentation l'emportent (81,63 %) sur la piété personnelle (14,28 %) ; cela tient probablement à la documentation qui fait la part belle aux *augustales* (65 % du groupe) qui ont très largement pratiqué dans ce secteur un évergétisme *ob honorem*. Dans les autres secteurs ce sont les *augustales*, mais aussi les collègues qui recourent majoritairement aux pratiques d'autoreprésentation.

Quels enseignements généraux pouvons-nous tirer de ces observations ?

c) Une augustalisation inspirée des élites

Les *augustales* au premier rang: Elle est essentielle pour les *augustales* : Dans les provinces où augustalisation et *augustales* sont bien attestés (au moins 20 occurrences) ces derniers ont un taux d'augustalisation élevé entre 89 % et 60 % (Bétique, Tarraconnaise, Narbonnaise, Dalmatie et Pannonie Supérieure). Si le recours à l'augustalisation ne s'impose pas comme une obligation¹ à cette élite issue du peuple qui pourtant manifestait tant d'enthousiasme pour le culte impérial, il dépasse cependant, et de loin, toutes les autres formes d'expression du culte impérial et du loyalisme. Les dédicaces directes à l'empereur vivant (y compris au *numen* et au *genius Aug.*) et aux *Divi* sont bien moindres², peut-être parce que les élites municipales se les réservent. Celles consacrées à *IOM* sont également modestes³. On relève 29 occurrences de ces diverses expressions de loyalisme utilisées par les *augustales* dans tout l'Occident, soit 19,86 % des 146 inscriptions d'*augustales* qui les mentionnent ou qui sont adressées aux dieux augustes. Ainsi l'augustalisation semble être la forme de loyalisme religieux préférée des *augustales*. En outre le taux d'augustalisation est

¹ Au total 40 % des *augustales* n'utilisent pas le titre Auguste comme qualificatif des dieux .

² Avec ou sans association avec une divinité. Empereur et *Domus divina* : H115 (l'Auguste, associé à *Pax Perpetua* et à *Concordia Augusta* ; Ossigi, Bétique) ; C. 2⁵, 401 (Castro del rio) ; C. 12, 4341 (arc à Trajan, Narbonne) ; C. 3, 1769 (Aug. ; Narona, Dalmatie) ; *Numen Aug.* : *IRP Cadiz* 100 (Carissa-Bornos, Bétique) ; *AE* 1975, 533 ? (Cirencester) ; *AE* 1984, 728 (Ostffyasszonyfa (Vas), Brigetio, Pann. Sup.) ; *AE* 1984, 723 (associé à *IOM* ; Ostif Yasszonya, Pannonie supérieure) ; C. 3, 3487 (associé au Génie d'Hadrien ; Aquincum, Pannonie Inf.) ; C. 3, 862 (Napoca) ; *Genius Aug.* : *AE* 1989, 346 (Lipara, avec les Lares augustes) ; *Divi* : *RIT* 80 (Tarraco, Tarraconnaise) ; C. 13, 1194 (Bourges ; *Minerva & Diva Drusilla*) ; C. 3, 1770 (Narona, Dalmatie) ; C. 3, 1947 (Salone ; *IOM & Divus Claudius Caesari Aug.*)= 15 (ne sont pas comptées celles qui sont associées à des dieux augustes).

³ C. 2/5, 393 (Castro del Rio) ; C. 2, 3335 (Vivatia) ; C. 12, 4018 (Narbonne) ; C. 13, 5042 (Moudon ; *pro sal. Dom.div*) ; C. 3, 1947 (Salone) ; *RIU* II, 356 (Veszprem) ; *RIU* VI, 1527= *AE* 1988, 941 (Gorsium) ; *AE* 1974, 537 (Mursa ; triade capitoline) ; *IMS* II, 315 (Margum) ; *IMS* IV, 18 (Naissus) ; *IDR* 32, 185 (Sarmizegetusa ; *IOM Aeternus*) ; *IDR* 35, 127, 153, 191 = C. 3, 1069, 211= C. 3, 1084 (Apulum).

chez eux nettement supérieur à celui des élites municipales (le double en Hispanie, en Dalmatie et en Pannonie supérieure, 26 % de plus en Narbonnaise) alors que, dans l'absolu les élites consacrent beaucoup plus de monuments aux dieux augustes (supra)¹. Si les *augustales* sont moins nombreux que les notables municipaux à honorer les dieux augustes, en revanche ils ont recours à l'augustalisation plus fréquemment.

Doit-on songer à une imitation des élites ? L'antériorité de l'augustalisation chez les élites municipales par rapport aux *augustales* et aux autres membres des couches moyennes semble attestée dans de nombreuses provinces. Mais les témoignages des *augustales* sont de peu postérieurs et souvent contemporains. On ne peut qu'en déduire l'enthousiasme des *augustales* envers l'augustalisation, signe d'une imitation du modèle aristocratique municipal². Cette *imitatio* trouve des illustrations concrètes. A Lacippo en Bétique un notable *C. Marcius Niger*, flamine et son affranchi *C. Marcius December* à qui il fit sans doute obtenir le sévirat, offrent en même temps *ob honorem*, le premier une dédicace à *Iuventus Aug*, le second une autre à *Fortuna Aug* (H82, 83). L'ampleur du taux d'augustalisation, sa supériorité par rapport aux élites municipales soulignent l'attachement des *augustales* à une expression du culte impérial qui doit particulièrement faire sens pour eux.

Si les *augustales* sont autant attachés à l'augustalisation dans certaines provinces, au point de dépasser les élites municipales, est-ce par pur loyalisme ? Cette situation ne vient-elle pas d'abord de leur position intermédiaire entre l'*ordo decurionum* et la plèbe ? Il est inutile de revenir sur cet aspect déjà abordé. Affranchis, ils sont empêchés par la *lex Visellia* d'entrer dans l'*ordo decurionum*, bien qu'ils en aient largement le cens requis ; ils disposent grâce à l'intégration dans l'*ordo augustalium* d'un organisme de substitution, calqué sur les institutions de la cité et susceptible de leur conférer une *dignitas* non négligeable. Leur soif d'ascension³ pour eux vers les *ornamenta decurionalia*, pour leur descendance vers les magistratures civiques, en fait les imitateurs inconditionnels des élites dans leur choix de l'augustalisation, au point de les dépasser même et de recourir plus souvent qu'eux à cette expression. Leur « fonction » - même mal définie - particulièrement tournée vers les

¹ Mais les résultats ne sont pas sûrs car la base numérique des *augustales* est faible (16 attestés dans des actes religieux en Dalmatie, 12 en Pannonie supérieure) alors que celle des élites municipales est plus fournie (45 et 71). En Afrique les seules provinces où les *augustales* sont attestés dans les actes religieux sont la Numidie et les Maurétanies, mais avec 9 occurrences seulement.

² Surtout en Hispanie où les dédicaces précoces des *augustales* (1-117) semblent supérieures à celles de l'élite, et où l'on doit penser que l'aristocratie municipale leur accorda une place particulière en raison probablement de leur participation à des activités économiques (huile, vin, salsamenta) dont elle profitait grandement.

³ Des fils de sévirs, d'affranchis - et parfois même des affranchis, malgré la *lex Visellia* - sont flamines ou même chevaliers ; en Gaule des sévirs et des affranchis ont même contracté des alliances matrimoniales avec des membres de l'aristocratie municipale (Burnand 1992).

hommages à la famille impériale et à la fonction sacralisée de l'empereur¹, détenteur d'un pouvoir qui le surhumanise et le rend proche des dieux, avec lesquels il assure la bonne marche de l'empire et de la cité, a certainement prédisposé les *augustales* à adopter (et à diffuser) l'augustalisation dans la société. L'augustalisation qui exprime la médiation impériale ne peut que les satisfaire car elle rattache les bienfaits divins de la paix et de la prospérité, source de leur enrichissement, à l'empereur, garant d'un ordre social dans lequel ils peuvent espérer l'ascension de leur famille. Par cet affichage idéologique, ils s'affirment eux-mêmes auprès des couches populaires comme des relais privilégiés, des intermédiaires entre ces dernières, les élites dirigeantes et, au-delà, l'empereur lui-même. N'y a-t-il pas là, pour eux, surcroît de *dignitas* ?

Des collèges incités à l'augustalisation par les *augustales* et les élites ? : Bien qu'ils soient peu nombreux les témoignages permettent de dire que le taux d'augustalisation des collèges (37,79 % ; entre 20 et 30 % dans les provinces danubiennes et gallo-germaniques, 68 % en Afrique) est inférieur à celui des *augustales* et des élites municipales (il est égal à celui des élites municipales dans le secteur danubien). Mais ces collèges semblent avoir une préférence pour les dieux augustes sur *IOM* dont le ratio ne dépasse pas 10 % (secteur du Danube, Gaule) ou même 4 % (Afrique et Hispanie). En Afrique, où le taux d'augustalisation est plus élevé qu'ailleurs, il est possible que pour les riches affranchis ou ingénus ne pouvant entrer dans les ordres supérieurs, ni dans les corps d'*augustales* le plus souvent absents, le milieu collégial ait été le moyen de se réaliser socialement et d'exercer une influence²; mais le recours élevé à l'augustalisation dans ces provinces africaines suffit peut-être à en rendre compte. Les monuments des collèges sont privés mais leurs édifices (*scholae*, temples) sont ouverts au public et participent à leur autoreprésentation. En effet les collèges, associations de droit privé disposant de la personnalité juridique³, pouvaient posséder des biens immobiliers et mobiliers, disposer de ressources financières importantes issues notamment des droits d'admission et des cotisations des membres qui appartenaient donc globalement à des catégories sociales aisées⁴. Dans ces associations hétérogènes se côtoyaient des individus riches mais sans *dignitas*, comme des affranchis et quelques esclaves, et des ingénus, d'un statut social supérieur mais en état d'infériorité économique. Le collège est perçu comme un « groupe civique » où toute dépendance est mise de côté. Il crée de la *dignitas* interne et la

¹ Jeux donnés à l'occasion d'anniversaires impériaux (Duthoy 1974; sur les *munera* règlementaires consistant dans l'*editio* de jeux de gladiateurs, notamment dans certaines villes italiennes, Ville 1981, 188-193), gestion d'*augustea* renfermant des cycles iconographiques impériaux : au cours de ces fêtes et des processions qui les scandaient, les *imagines* des empereurs (représentant leur *numen*) étaient associées à celles des dieux, d'où le transfert naturel du titre Auguste aux dieux et la notion de synergie entre dieux et princes.

² Au même titre que les *curiae* ? (voir Kotula 1984 à propos de la rareté des *augustales* africains).

³ Aubert 1999.

⁴ Waltzing 1896. Les indigents semblent en avoir été exclus, voir Tran 2006, 519.

hiérarchise au moyen d'un *cursus* imité de celui de l'*ordo decurionum* qui valorise les riches affranchis¹. Son existence met en valeur les gens de métier et leur donne une dignité qui s'affiche et qui est reconnue dans la cité. Or loin d'avoir une attitude spécifique, le « discours et l'attitude des *collegiati* procèdent d'une démarche d'imitation des élites »² que les plus riches *collegiati* aspirent à rejoindre au moins à travers leurs fils, qui pourront un jour devenir patrons de collèges³. On conçoit donc que les collèges apparaissent comme une « interface » exceptionnelle entre l'élite qui leur fournit patrons et protecteurs⁴ et le peuple et qu'ils aient adopté, à l'imitation des élites, eux ou leurs membres individuellement, les dieux augustes. L'importance de ces réseaux verticaux, dans lesquels notables et *augustales* jouent un rôle initiateur, explique la diffusion de l'augustalisation, facteur de consensus et d'ordre social. Nous en avons plusieurs indices. A Barcino un sévir offre – *dono posuit* - une statue de Minerve Auguste *collegio fabr(um)* (H190). A Lattes c'est un sévir nîmois qui offre aux *fabri et utriclarii lattarenses* un édifice voué à Mars Auguste et au Genie de la Colonie (?) (G127). A Nîmes c'est un notable de rang supérieur *T. Iulius T. f. Vol. Dolabella* qui finance la *schola* des *utriclarii* et la dédie à un dieu auguste (G117). A Vesunna les *Primiani*, collège de métallurgistes (?) qui offrent un portique au *numen* impérial (?) et à [*Tutela*] *Augusta* dans le sanctuaire de la déesse poliade (G173) étaient proches de la plus grande famille de la cité, celle des *Pompeii*, qui leur avait offert sa *domus* pour en faire une *schola* (Bouet 2001). Bien d'autres collèges reçoivent des dons d'évergètes qui doivent appartenir à l'élite. On peut penser que, si les collèges ont choisi le dieu honoré, leur dieu patron ou celui de leur cité, ce sont les évergètes qui ont suggéré le titre d'Auguste. Les collèges ont dû accepter cette suggestion d'autant plus facilement que le culte des dieux augustes pouvait apparaître comme un brevet de bonne conduite et comme un moyen de se placer sous la garantie du pouvoir, le dieu et l'empereur qui lui était associé devenant leurs protecteurs. Or ils en éprouvaient un besoin crucial. Etroitement contrôlés par le pouvoir qui pouvait les interdire à la moindre entorse à l'ordre public⁵, ils devaient se justifier, surtout s'ils n'avaient pas été formellement

¹ Une hiérarchie sociale est repérable dans ces associations d'où pouvaient émerger des hommes d'affaires habiles ayant réussi à amasser une belle fortune et aspirant à imiter les élites à défaut de pouvoir toujours les rejoindre. Mais seuls les collèges les plus importants (nautes...) permettaient à leurs membres éminents l'accès à une sorte d'élite économique (Christol 2003c). Drinkwater 1978, 844, suggérait, sans doute à tort, que les grandes corporations de nautes n'étaient pas responsables devant les municipalités (Lyon notamment) mais seulement devant l'empereur..

² Sur cette attitude consistant à singer les décrets de l'*ordo*, ses pratiques honorifiques..., Tran 2013.

³ Sur la question des collèges voir dernièrement Tran 2006, Rosso 2013. Ém. Rosso montre bien que la *schola* est une *imitatio* du forum civique, un forum collégial et pratique aussi une projection du collège vers l'espace du centre civique. Voir aussi Scheid 2003b, Van Nijf 1997, et Cracco-Ruggini 1978.

⁴ Nijf 1997, insiste sur cette intégration dans la hiérarchie civique, sur les liens avec les élites fondées notamment sur le don et contre-don, signe d'une attitude loyale et dépendante, garante de l'ordre social.

⁵ Scheid 2003b. On peut penser cependant que l'intégration dans un collège était plutôt un gage de stabilité par l'encadrement des couches populaires et le contrôle effectué de l'intérieur par une hiérarchie d'*honorati*, calquée sur les structures civiques et de l'extérieur par les relations de patronage avec les élites, voir par ex. Nijf 1997.

autorisés, ce qui semble avoir été fréquent¹, en exprimant leur loyalisme et leur adhésion à l'idéologie impériale. En outre beaucoup d'affranchis ou même d'ingénus, engagés pour les deux tiers dans l'artisanat et le commerce sont le plus souvent économiquement dépendants de leurs patrons². Certains sont engagés, sans qu'on puisse le déceler, dans les collèges³ qui offrent peut-être une certaine autonomie économique par rapport aux élites⁴. C'est peut-être l'influence des collèges qui explique leur emploi du titre Auguste.

Esclaves et affranchis impériaux : une place à part ? Ils constituent une toute petite minorité (moins de 3 %)⁵ et la faiblesse des occurrences ne permet pas de conclusion certaine sur leur taux d'augustalisation⁶ qui semble égal ou inférieur à celui des élites municipales⁷ et partout inférieur à celui des *augustales*. Néanmoins là où ces taux sont proches de ceux des élites municipales, ils corrigent l'impression de marginalité que pouvait laisser la faible proportion de ce groupe au sein de l'ensemble des dédicants des dieux augustes. Cette observation montre qu'ils ont pu s'inspirer dans leurs actes religieux des expressions épigraphiques en usage dans les villes où ils résidaient. Cependant ils ont souvent préféré les hommages directs à l'empereur⁸, à la *Domus divina* et au *Genius* impérial, à Silvain, dieu des esclaves associé à l'empereur⁹. Dans le secteur danubien – le mieux représenté - les hauts fonctionnaires se tournent davantage vers Jupiter (en général *IOM*, parfois interprété ; 24 %) ; les esclaves et affranchis impériaux qui sont leurs subordonnés, placent les dieux augustes avant le dieu de l'Etat romain (39,63 % contre 22,8 %). Il ne s'agit là cependant que de tendances qui souffrent des exceptions dans le détail¹⁰.

On a donc l'impression que dans ces catégories bien identifiées des couches intermédiaires on a fait le choix de l'augustalisation (surtout chez les *augustales*) dans un souci d'imitation du modèle aristocratique municipal et d'intégration dans la cité.

¹ Cracco Ruggini 1978, 86-87

² Daubigney, Favory, 1974, 346-350.

³ Sauf, semble-t-il les grands collèges de transporteurs (nautes, marchands de vin...) d'après Daubigney, Favory, 1974, 347.

⁴ Tran 2006.

⁵ supra p. 699 (1,17 % en Afrique ; 2,68 % sur le Danube ; 0,96 % en Gaule..., 0,49 % en Hispanie).

⁶ Rappelons : 91 % en Afrique, 22 % en Hispanie, 23 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 30,15 % dans le secteur danubien.

⁷ Pour l'ensemble de l'Occident leur taux d'augustalisation de 39,63 % est inférieur à celui des élites municipales (53,63 %).

⁸ Boulvert 1974, 209-249.

⁹ Fabre 1992, 154 & notes.

¹⁰ Ainsi les hauts fonctionnaires des ordres supérieurs font passer les dieux augustes avant *IOM* en Norique mais les ratios des deux catégories s'équilibrent en Pannonie Supérieure et Dacie et s'inversent en Dalmatie, Pannonie Inférieure et Mésie Supérieure. Les affranchis et esclaves impériaux privilégient les dieux augustes en Norique, Dalmatie, Pannonie Supérieure, mais *IOM* en Pannonie Inférieure alors qu'en Dacie ils les placent à égalité.

d) *Autoreprésentation ou piété personnelle*

Recours à l'autoreprésentation: Cette soif d'identification à la classe dirigeante des cités apparaît clairement dans les modalités du culte. Les monuments érigés, les libéralités offertes par les couches moyennes sont, en totalité, privés¹. Aucun n'est offert au nom de la communauté civique car les membres de ces couches sociales n'en ont pas l'autorité. Mais nombre d'entre eux sont malgré tout à destination publique parce qu'ils sont élevés dans l'espace public ou profitent à la communauté. Les dédicaces des *augustales* offertes *ob honorem*, nombreuses en Hispanie, semblent revêtir un caractère « public » mais n'en sont pas moins privées : il s'agit d'ailleurs de statues, certes consacrées à des divinités augustes – le terme *sacrum* est bien présent –, mais destinées à décorer l'espace public plutôt qu'à être érigées en *ex-voto* dans un temple². La dimension publique de ces dons privés est importante, on l'a vu, tant chez les *augustales* que chez les riches affranchis et incerti et même les collèges. On ne peut donc que constater combien l'autoreprésentation et même l'évergétisme sont présents chez ces individus ou collèges, qui calquent leurs pratiques religieuses sur celles de l'élite municipale, mimétisme qui en dit long sur leur désir d'intégration et de promotion ! Certes les monuments sont proportionnellement plus modestes que ceux de l'élite – moins d'édifices, plus de statues, mais ils n'en sont pas moins destinés à une affirmation dans la société. L'érection d'une statue de divinité dans l'espace public est en effet le seul moyen d'autoreprésentation et d'affirmation, celui de disposer d'une *memoria* publique pour les membres de ces catégories intermédiaires³ : ils ne peuvent espérer, en effet, obtenir l'honneur d'une dédicace personnelle dans les *loci celeberrimi* de la cité⁴. Ils confirment chez les *augustales* le désir de manifester la fierté d'une réussite spectaculaire qui les a conduits le plus haut possible⁵. Chez les plus riches particuliers, affranchis ou ingénus, ces dons montrent

¹ Mais les actes de culte privés ne s'en inspirent pas moins des actes du culte public et s'intègrent donc dans la religion civique (Scheid 2013, 170-171).

² H2, 39, 68, 82, 114, 112, 152, 160, 175, 188, 189, 191 ?, 198 ?, 199?.

³ Comme les élites, ils honorent indirectement, à l'occasion d'une dédicace à une divinité, les membres défunts de leur famille avec la formule *in hon(orem) (et mem(oriam))*... : 5 cas (sévir : H175 ; incerti : H27, 169, 180, 184) . En Tarraconaise par exemple les sévirs, à qui ne semblent pas autorisés des honneurs personnels dans l'espace public et dont les enfants ne tiennent pas à rappeler le statut sur les stèles funéraires, trouvent dans les inscriptions cultuelles placées dans les temples ou les espaces publics fréquentés le moyen idéal de leur autoreprésentation (Jordan 2007).

⁴ Les hommages statuariés dans l'espace public sont un privilège des classes dirigeantes. Le subterfuge d'une statue de divinité permet aux catégories intermédiaires l'accès à cet espace public. Voir pour l'Hispanie Stylow 2001 ; Alföldy 2001, 2003b; Melchor Gil 1994, 177.

⁵ Cela paraît particulièrement juste en Hispanie où les élites semblent avoir fait une place de choix aux *augustales*. Le taux d'augustalisation des affranchis (y compris les porteurs de *cognomina* grecs) est nettement en retrait de celui des sévirs avec 43,75 %. Tout se passe comme si nombre d'affranchis attendaient d'être sévirs pour consacrer aux dieux augustes. La motivation de consacrer aux dieux augustes semble augmenter avec l'intégration dans l'ordre des *Augustales*. Un phénomène semblable est constaté chez les élites : les plus nombreux à pratiquer l'augustalisation sont les notables supérieurs, notamment les prêtres.

bien le souci d'affirmer une certaine *dignitas*, d'une reconnaissance minimum dans la société locale et, à défaut de pouvoir intégrer les élites municipales, celui d'atteindre peut-être un sévirat convoité. Ce faisant riches affranchis et *augustales* se soumettent volontairement au pouvoir des décurions qui accordaient ces privilèges et le légitiment¹. Mais en pratiquant eux-mêmes l'évergétisme au profit des couches plus humbles, ils reproduisent le modèle de « violence symbolique » de l'élite municipale et affirment leur domination (économique) sur les couches inférieures². Les collègues eux-mêmes en édifient – ou en se faisant offrir par un évergète - une *schola* qui en impose, en consacrant parfois une statue sur l'espace public, recherchent une reconnaissance de leur importance sociale et économique, de leur aptitude à contribuer à la prospérité de la cité. Mais, en choisissant l'augustalisation, tous font preuve d'une *pietas* qui affiche leur adhésion à un système qui leur a permis de s'enrichir, donc une foi dans la coopération des dieux et de leur agent l'empereur. Leur geste exprime à la fois la mémoire de leur réussite et leur fierté mais aussi leur souci d'intégration et d'imitation des pratiques de l'élite indiqué plus haut. Il n'est pas jusqu'aux esclaves et affranchis impériaux qui ne montrent un désir de reconnaissance³. Celui-ci peut s'exercer dans l'espace de la cité mais cela est rare pour ces fonctionnaires qui vivent en marge de la cité. Il a plutôt pour cadre celui de l'administration où le fonctionnaire pourra mettre en valeur son rang, célébrer une promotion auprès de ses collègues.

Une dévotion personnelle plus intense ? Plus que chez les élites, il semble qu'un caractère religieux plus personnel soit présent, dans les actes des catégories intermédiaires. Sans doute l'autoreprésentation est-elle bien présente chez les *augustales* et dans les collègues mais les autres ressortissants de ces catégories font preuve avant tout de piété personnelle. Cela paraît confirmé par le choix des dieux et le formulaire des inscriptions.

- Les dieux choisis pour l'augustalisation par les ressortissants des catégories intermédiaires semblent souligner l'intention privée de l'acte. Seuls les *augustales* d'Hispanie font une large place aux vertus augustes (28,26 % de leurs dédicaces) alors que ces mêmes abstractions ne sont guère augustalisées par les *augustales* des autres secteurs provinciaux⁴. Les autres dieux que l'on pourrait estimer proches du pouvoir ne sont pas particulièrement favorisés⁵. Mais les divinités protectrices de leurs activités artisanales ou commerciales, du lieu où elles se

¹ Vandevorde 2012, se référant à Bourdieu, parle de la violence symbolique exercée par les décurions sur les *augustales* et les affranchis, avec leur consentement, nécessaire pour faire reconnaître et légitimer le pouvoir de l'aristocratie municipale.

² Vandevorde 2012, 422.

³ Sur l'affichage du nom de l'affranchi comme « mémorial de leur citoyenneté », Vandevorde 2012, 405, qui renvoie à L. R. Taylor.

⁴ 15 cas en Hispanie, 1 en Afrique, 2 dans les régions danubiennes.

⁵ Lares (12 dont 9 titres de *magistri Larum Aug.*), Mars (7), Venus (5), Hercule (3), Apollon (2), Minerve (2), Vesta (1), Lupa (1), Iuno (1).

déroulent, de leur famille sont souvent privilégiées : on note le succès de Mercure (13 cas) et la présence de Minerve (3 cas), de Neptune (1 cas). Les divinités à forte connotation locale (parfois interprétées) ne sont pas absentes bien qu'en nombre réduit (Liber à Narona, Mars en Narbonnaise et Bétique, Silvain sur le Danube, Saturne et Cérès en Afrique) ; mais les divinités indigènes sont rares (*Matres*, *Andarta*, *Nutrices*). Les collèges se tournent rarement vers les vertus augustes (6 cas) et lorsqu'ils le font l'abstraction est peut-être davantage choisie en fonction de leurs préoccupations personnelles que de leur proximité avec l'empereur. Ainsi *Bonus Eventus* vénéré par des gladiateurs ou des sodalités de l'amphithéâtre semble renvoyer à des victoires remportées dans l'arène par les dédicants. Les Lares augustes (2 cas) ont eux aussi peu de succès chez eux. Un certain nombre de divinités sont des protectrices locales dont certaines sont poliades (Nemausus, Tutela, Aecorna, Saturne) ou des divinités en rapport avec leur métier ou statut (Mars des *Iuvenes*, Minerve des artisans, Mercure des marchands et artisans, *Liber Pater* pour une association capturant les fauves de l'amphithéâtre, Silvain et Neptune des agriculteurs, Sedatus des métallurgistes, Savus des commerçants, Volcanus des pompiers ou métallurgistes), des dieux salutaires (Esculape, Nymphes). Enfin très peu de dieux indigènes sont honorés par eux (7 cas). Il est très étonnant de constater que les esclaves et affranchis impériaux, détenteurs d'une parcelle de l'autorité impériale, n'honorent jamais des vertus augustes et rarement les Lares augustes (1 cas)! Leurs préférences vont à des dieux en rapport avec leurs fonctions de comptables ou encaisseurs (Minerve, Vénus (*Adquisitrix*)), de douaniers (Hécate), de contrôleurs des mines (Ceres), de *vilici* (Diane, Neptune, *Faunus*, Silvain), des divinités protectrices locales (*Atrans*, *Noreia*), ou des divinités protectrices d'eux-mêmes et de leur famille (Apollon, Nymphes, *Matres*, *Nutrices*, Esculape). Comme pour une grande partie des classes moyennes les dieux qu'ils qualifient d'Augustes sont ceux qui répondent à leurs attentes personnelles et non des divinités proches du pouvoir. Les ingénus (citoyens ou pérégrins), les affranchis et les esclaves aisés ne sont guère, enclins eux non plus à honorer les vertus augustes (13 cas) ni les dieux proches du pouvoir (dieux dynastiques, Lares Aug.). Les divinités qui reviennent le plus souvent sont proches de leurs préoccupations professionnelles et personnelles¹.

Ainsi loin de vénérer des dieux proches du pouvoir les catégories intermédiaires privilégient des divinités proches de leurs préoccupations personnelles.

- Des *vota* plus nombreux que chez les élites : les vœux personnels et les formules de piété sont proportionnellement plus nombreux dans les catégories intermédiaires que dans

¹ Parmi les dieux des artisans on relève Mercure (30 cas) mais aussi Hercule, Vulcain, Minerve, Vénus, Fortuna qui favorisent les entreprises (Morel 1992, 293). Relevons l'importance de Saturne (193 cas) le grand dieu africain, maître absolu avec des compétences agraires et d'autres dieux protecteurs de l'espace rural : Mars (16 cas), Silvain (10 cas). Les protecteurs locaux, les protecteurs de la santé (Esculape, Hygie, Apollon) sont aussi honorés. Les dieux indigènes sont attestés seulement 15 fois.

l'aristocratie municipale¹, et dans ce cas l'autoreprésentation n'est pas la préoccupation majeure, encore qu'elle ne soit pas totalement absente. Certes les vœux sont une manifestation de foi envers les dieux auxquels on les acquitte parce que ceux-ci ont rempli leur part du contrat². Mais alors quelle place réelle l'empereur représenté par le titre d'Auguste occupe-t-il dans l'expression de cette foi ? On l'a vu, l'usage du titre peut relever de la pure routine d'imitation (supra). Mais certains – peut-être plus qu'on ne pourrait le penser - peuvent croire que le souverain joue un rôle réel, non symbolique. Un exemple parlant nous vient de Numidie, celui d'*Agathopus*, affranchi de la famille sénatoriale des *Antistii* de Thibilis³, illustrée par les frères *Q. Antistius Adventus Postumius Aquilinus*, un des principaux généraux de Marc-Aurèle et son demi-frère (?) *L. Antistius Mundicius Burrus*, consulaires. Ces derniers étaient propriétaires de *fundi* dans la région de Thibilis et *Agathopus* était le riche gestionnaire de ces biens depuis l'époque d'*Adventus* (*ILAlg* II, 4634, en 164). Il a ainsi consacré dans la *domus* des *Antistii* quatre autels (A1088, 1089, 1073, 1083) à des divinités Augustes dont trois pour le compte de ses patrons. Or le contexte est intéressant puisqu'une inscription au Génie de la *Domus* précisément datée de 164 permet sans doute de situer chronologiquement tout l'ensemble. Il est celui l'expédition parthique de Lucius Verus à laquelle participait brillamment *Adventus* comme légat et les divinités honorées – *Victoria Augusta* et *Fortuna Redux Augusta* - sont bien appropriés aux circonstances⁴. Notons là encore le titre d'*Augusta* qui souligne l'implication du prince dans la victoire et donc le retour heureux d'*Adventus* participant lui-même à cette victoire impériale.

Conclusion : En tout état de cause la présence de l'empereur auprès des dieux, dans des monuments privés exprimant plus souvent la piété personnelle qu'un souci d'autoreprésentation (sauf pour les *augustales*), était pour ces catégories intermédiaires à la fois un gage de protection et de garantie de leur place dans la société, certes au-dessous des élites mais au-dessus de la plèbe. Si les civils des couches moyennes, bien intégrées à la société urbaine, pratiquent de ce fait une augustalisation dont les élites offrent le modèle, qu'en est-il des militaires, détenteurs d'un pouvoir régalien mais en marge de la cité tout en ayant des contacts étroits avec les villes ?

¹ 29,58 % contre 17,2 % pour les élites municipales et 2,98 % pour les hauts fonctionnaires.

² La *fides* est la confiance en la puissance et en la bienveillance de dieux, considérés comme des patrons concitoyens (Scheid 2013, 176-180). Le sacrifice représente un credo (Scheid 2005b).

³ Sur cette famille, Bertrand 1974, Le Glay 1982, 769-770, Baroni 2014, 393-394..

⁴ Baroni 2014, 396.

B - Militaires, la différence ?

Si les affranchis et esclaves impériaux liés au pouvoir impérial ne se démarquent guère finalement du reste des couches moyennes, les militaires, particulièrement, liés eux aussi à l'empereur, font-ils de même en adoptant l'augustalisation ?

1 - Répartition : du centurion au troupiér

Les militaires disposent de revenus suffisamment importants¹, leur permettant d'accéder à un bon niveau de consommation, pour être classés dans les catégories intermédiaires. Certes il existe une différence incommensurable dans la légion entre le centurion dont la solde annuelle est 16 fois supérieure à celle du troupiér². Cependant il est commode de regrouper officiers subalternes et soldats car ils constituent un corps qui a ses spécificités du fait de sa mission au service de l'Etat et de l'Empereur. Précisément la conscience de cette mission n'était-elle pas propice à l'adoption de l'augustalisation ?

Un poids plus important dans les provinces danubiennes : Nous nous attarderons aux résultats des régions danubiennes où les dieux augustes sont en nombre conséquent et dans lesquelles les militaires sont particulièrement bien représentés (7 légions sous Auguste, puis 9 dans la deuxième moitié du II^e s.) ; on peut en dire autant de la Numidie même si elle ne dispose que d'une légion. D'autres provinces comme la Bretagne (4 légions sous Claude, 3 au II^e s.), les Germanies (6 légions sous Tibère, 8 sous Vespasien, 4 au II^e s.), le nord-ouest de la Tarraconnaise (1 légion), ont une forte présence militaire mais l'augustalisation y est rare. Dans les régions danubiennes les militaires ont une part supérieure à celles des autres provinces : 88 occurrences soit 14,54 % des dédicants identifiés³ et 44,67 % des catégories intermédiaires. L'armée y a donc un poids non négligeable parmi les auteurs des monuments aux dieux augustes, surtout dans les Pannonies (23,39 % des dédicants ; 16,98 % en Pannonie supérieure et 40,67 en Pannonie inférieure). Cela est compréhensible dans un ensemble de provinces bordant le *limes* et dont beaucoup de villes ont été des camps légionnaires ou auxiliaires avant de devenir des colonies ou des municipales. Parmi ces militaires, dont nombre

¹ Leur importance ne tient pas tant à la solde, assez médiocre, qu'aux avantages divers tirés du service (*donativa*, allocations diverses, exemptions fiscales, gratifications exceptionnelles) ou de la disposition d'argent frais qui peut donner lieu à des prêts rémunérateurs (Carrié 1992, 152-159).

² Carrié 1992, 153

³ Avec les vétérans et les officiers supérieurs, traités ailleurs, les militaires constituent 20,39 % des adeptes de l'augustalisation dans les provinces danubiennes.

d'entre eux embrassent la profession de père en fils¹, viennent en tête les *officiales* (35,22 % des militaires) - surtout des *beneficarii consulares*. Les *immunes* ou les simples soldats ont la même part (32,95 %) dépassant celle des officiers subalternes (14,77 %) et plus encore celle des collèges militaires (6,81 %) et des unités (6,81 %). Il est évident que les soldats dépassent largement en nombre les officiers subalternes, les unités et les collèges.

Dans les autres provinces : on observe un effacement des militaires dans le culte des dieux augustes sauf en Afrique. Avec 44 militaires adeptes de ces dieux (2,85 % des dédicants; 11,7 % des couches intermédiaires), elle est pourtant nettement en retrait des régions précédentes. Les deux tiers (64,28 % ; 27 individus) sont en Numidie où est stationnée à Lambèse la légion africaine, la III^e légion Auguste. Près de la moitié (19 individus) est constituée par des officiers subalternes. En Hispanie, nous ne relevons que six inscriptions de militaires dédiant aux dieux augustes (2,91 % du total ; 6,25 % des couches intermédiaires). Ils sont apparemment pour la plupart de passage dans des cités dont certains sont peut-être originaires (H140). Deux seulement proviennent de la zone militaire du Nord-ouest pourtant riche en soldats. S'ils sont rares à honorer les dieux augustes, c'est que le contexte religieux n'y est pas favorable à l'augustalisation mais plutôt à *IOM*... (supra p. 225, 234, 242). Des Alpes, des Germanies et surtout de Bretagne (8 cas) ne proviennent que 12 militaires ou apparentés soit 3,82 % des dédicants et 8,33 % des couches intermédiaires.

Officiers subalternes et *officiales* avant tout : Pour l'ensemble de l'Occident les officiers subalternes (centurions et décurions)² et les *officiales*³ - plus particulièrement les *beneficarii* du gouverneur – représentent la moitié des militaires adeptes de l'augustalisation (un quart chacun). Les *immunes*, les *munifices* et les collèges constituent un tiers de l'ensemble et sont donc en retrait du groupe supérieur. Les unités militaires atteignent à peine 13 %. Le groupe supérieur est composé souvent de soldats sortis du rang à la suite d'une promotion souvent remarquable. Plus que les simples soldats ils mesurent ce qu'ils doivent aux dieux et peut-être à la faveur impériale. Ainsi peuvent-ils être plus sensibles à l'idée d'une coopération des dieux et de l'empereur. En outre ils disposent de moyens financiers plus importants pour offrir un monument. Les centurions sont au sommet de leur carrière militaire et certains peuvent même espérer l'accès à l'ordre équestre. Les nombreux *beneficarii consulares*, s'ils n'espèrent guère de promotion, n'en ont pas moins une situation

¹ Ainsi le bénéficiaire *P. Aelius Verinus* de Celeia (D79) est lui-même fils de bénéficiaire (Nélis-Clément 2000, 256).

² Nous avons surtout des centurions et décurions (28 ; Afrique : 16 ; régions danubiennes : 12), beaucoup moins de ces primipiles (2 ; Afrique : 1 ; régions danubiennes : 1) qui entretiennent un esprit d'émulation dans l'érection de leurs monuments (Kolendo 1992).

³ La haste à deux yeux ou « lance des bénéficiaires », symbole de leur autorité, était l'insigne porté aussi bien par les *beneficarii*, que les *speculatores* et les *frumentarii*.

sociale enviable du fait de leurs revenus¹ et de leur proximité avec le gouverneur qui leur laisse espérer des avantages pour l'ascension de leurs fils dans la carrière militaire. Ils assument des fonctions importantes découlant de leur qualité de représentants de l'autorité². Cette participation au pouvoir pouvait les amener à reconnaître dans l'augustalisation la chaîne d'intermédiaires qui des dieux, par l'empereur et les officiers descendait jusqu'à eux. Pourtant les militaires dont le ratio (5,59 %) est proche de celui des hauts fonctionnaires (3,74 %) sont bien en retrait par rapport aux élites municipales (41,24 %) pour la pratique de l'augustalisation, même dans le secteur danubien où la situation est cependant la plus favorable. Pourquoi une proportion aussi médiocre ? L'augustalisation était-elle étrangère à la culture militaire ? Et dans ce cas pourquoi certains y auraient-ils malgré tout recouru ?

2 - Une augustalisation en retrait

L'attachement des militaires aux dieux augustes est mieux perceptible si l'on considère leur taux d'augustalisation. Nous insisterons sur les provinces dont la base numérique est suffisante.

Dans le secteur danubien le taux d'augustalisation est assez faible : 12,2 %, avec des variations selon les provinces³, semblable à celui des vétérans (14,17 %). Les taux des diverses catégories de militaires varient aussi en dépassant rarement 15 %, ce qui est peu

¹ A leur double solde (4800 HS sous Caracalla, 14400 sous Maximin le Thrace) s'ajoutaient des émoluments perçus en échange de leurs services, ce qui leur conférait une réelle aisance financière (Nélis-Clément 2000, 299-321).

² A ce titre ils étaient chargés de la transmission d'informations entre la province et le gouverneur, de l'assistance du gouverneur dans ses tournées, de sécurisation de routes et de transports, notamment au bénéfice de l'armée, du contrôle des services de douane, de l'encaissement de taxes destinées à l'armée et de la tenue des comptes les concernant, de la surveillance des exploitations minières, de missions de maintien de l'ordre et de la paix publique, et d'une façon générale d'intermédiaire entre les populations locales et les autorités (Nélis-Clément 2000, 211-268).

³ 7,69 en Rhétie, 24 % en Norique, 17,1 % en Dalmatie, 15,51 % Pannonie supérieure, 10,76 % en Pannonie Inférieure, près de 6 % seulement en Mésie Supérieure et Dacie. Les contrastes provinciaux sont importants. Nous voyons que le ratio danubien semble se réduire à mesure que l'on se dirige vers l'est (24 % en Norique ; 6 % en Dacie, où l'on retrouve un taux proche de celui de la Bretagne). Faut-il invoquer l'éloignement progressif du grand foyer de diffusion de l'augustalisation qu'est Aquilée ? Doit-on songer, dans les provinces les plus à l'est comme la Dacie, la Mésie Supérieure, le *limes*, à la présence accrue d'éléments originaires d'Orient, où la pratique de l'augustalisation est beaucoup moins développée ? Il faut souligner qu'en Norique, en Dalmatie et en Pannonie Supérieure, une bonne part des recrutés est issue aux II-III^e s. des colonies et municipes créés dans ces provinces aux époques julio-claudienne et flavienne ; or ces cités, fréquentées depuis longtemps par des colons d'Aquilée et d'Italie qui s'y sont installés en nombre, visitées aussi par des marchands venant des mêmes lieux, pratiquent couramment l'augustalisation. C'est peut-être moins le cas de la Pannonie Inférieure, de la Mésie Supérieure et de la Dacie où l'urbanisation et les promotions municipales sont plus tardives et où le peuplement est plus divers – avec notamment des Occidentaux de Germanie, des Orientaux (Syriens d'Aquincum, d'Intercisa) qui sont peu portés à l'augustalisation.

par rapport aux élites et aux *augustales*: celui des officiers subalternes (11,8 %) est égal (ou un peu inférieur) à la moyenne dans les Pannonies (17,85% en Pannonie Supérieure, 11,76 % en Pannonie Inférieure) mais faible en Dacie (5,71 %)¹. Celui des *officiales* lui est semblable (10,54 %) mais il est supérieur à la moyenne en Dalmatie (18,91 %)² et en Norique (21,21 %). Cela n'est pas sans étonner car ces *officiales* (notamment les *b(ene)ff(iciarii) co(n)s(ulares)*, les plus nombreux dans ce groupe) sont très proches des civils qu'ils côtoient quotidiennement. Les soldats de rang inférieur et moyen ont en revanche un ratio à peu près équivalent (12,55 %) à celui des groupes supérieurs³. Quant aux unités militaires leur ratio global n'est que de 8,58 %, dépassé seulement en Pannonie Inférieure (12,5 %) et en Dacie (10,52 %) mais avec une base numérique bien faible. Il se pourrait que l'influence des officiers soit pour quelque chose dans le niveau d'augustalisation des unités et peut-être des simples soldats: A Cirpi (Pannonie inférieure ; D433) la *Cohors I Alpinorum equitata*, qui dédie à Vulcain Auguste en 185-192 ou 222-235, précise bien le nom de son commandant le préfet *A. Plautius Fab. Bassianus, Roma*, sans doute parce qu'il a accompli, - et orienté - la dédicace pour le compte de l'unité⁴. Il en est de même pour la *cohors I Campestris Voluntariorum C.R.* à Sirmium (D492). Dans le secteur danubien ce sont 17 officiers militaires équestres qui honorent les dieux augustes en privé. Il est possible que leurs hommes les aient imités. De même les recrues de Sarmizegetusa *transla(t) in leg(ionem) XIII G(eminam)* qui honorent *IOM* et Mars Augustes, *pro salute Iul. Flaccini leg. Aug. pr. pr.* (D533) le font très probablement à l'instigation de leur commandant si ce n'est du légat lui-même. Les officiers subalternes peuvent eux aussi prendre de telles initiatives⁵. Quant aux collègues militaires, leurs témoignages sont trop rares (14 cas) pour être utilisés. La part de l'augustalisation dans les actes religieux des militaires danubiens tout en étant bien modérée (12,2 %) dépasse largement celle des militaires des autres provinces européennes.

¹ Par exemple le taux d'augustalisation des centurions sévériens, calculé d'après les données de Faure 2013, est de 24,61 % (16 occurrences sur 65). Ils consacrent 10 dédicaces à Jupiter et 20 directement à l'empereur.

² En Dalmatie il n'y a que des forts auxiliaires et des *stationes* de *beneficiarii consulares* depuis le départ des légions sous Claude. Les *beneficiarii* et autres militaires sont recrutés dans les provinces où stationnent leurs légions mais l'absence de contact entre légionnaires et civils puis l'absence de légion en Dalmatie fait qu'il y eut peu de recrutement dans cette province (Wilkes 127-135) sauf les *officiales* du III^e s. qui ont leur famille proche. D'ailleurs le recours à l'augustalisation dans cette catégorie s'élève à 21,42 %, soit le même score que les classes moyennes moins les *seviri*. Cela doit tenir au fait qu'ils sont certainement plus proches des civils – leur famille, non officielle avant les Sévères, est tolérée - et notamment des citadins dans cette province *inermes* (près de Narona ils élèvent un temple à Liber Pater, divinité poliade de cette colonie). Sur la proximité et l'insertion des *beneficiarii* dans la vie municipale, Nélis-Clément 2000, 305-312.

³ Avec des différences provinciales : 18,05 % en Pannonie supérieure, 10 % Pannonie inférieure, 16,66 % en Dalmatie.

⁴ Pour un exemple africain : la dédicace au Génie Auguste de Tisavar (Tripolitaine ; A23 ; III^e s.) réalisée par *Ulpius Paulinus (centurio) leg. III Aug. cum vex(illatio)*. En Bretagne aussi des cohortes vénèrent Mars et la Victoire Augustes sous le contrôle de leurs préfets (G308, 313).

⁵ Il n'y a pas d'attestation dans le secteur danubien mais en Afrique (A23).

Ainsi le taux d'augustalisation des militaires bretons est près de trois fois inférieur à celui des militaires danubiens: 4,23 % seulement¹. Ce faible ratio est compensé par le poids de l'association des dieux avec le *Genius* ou le *Numen* de l'empereur qui atteint 13,24 %² ; si l'on additionne toutes les occurrences d'association des empereurs avec les dieux en Bretagne (y compris les dieux augustes), on obtient 19,57 %, soit un ratio un peu supérieur à celui des régions danubiennes (12,2 %). La part relativement plus importante de l'augustalisation des militaires – en majorité légionnaires - dans la zone danubienne doit tenir également au fait que la plupart est issue d'Italie au I^{er} s. et des municipes et colonies de la province aux II^e et III^e s. où l'augustalisation est coutumière, alors qu'en Bretagne beaucoup d'unités sont originaires de Germanie où les dieux augustes sont peu répandus. En Afrique cependant le ratio des militaires (51,04 %)³ est 4 fois plus élevé que celui des provinces danubiennes. L'explication doit résider dans le contexte de l'Afrique où l'augustalisation a connu, dans tous les milieux, une diffusion exceptionnelle.

En tout cas le taux d'augustalisation des militaires occidentaux (13,59 %) paraît manifestement faible si on le compare à celui des notables municipaux (55,15 %), à celui des *augustales* (60,2%) et même à celui des hauts fonctionnaires (18,73 %) parmi lesquels les officiers supérieurs tiennent une place importante, même en Afrique où ce ratio est important (51 %). Ce contraste n'est-il pas surprenant alors que les légionnaires sont largement issus de la société municipale de leur région d'exercice – comme fils de décurions parfois ou surtout de petits et moyens propriétaires terriens ou d'artisans et commerçants dont nombre d'entre eux sont des vétérans – participant à l'économie urbaine, propageant la civilisation urbaine, menant une vie de famille semblable à celle des civils⁴. Aussi pourrait-on penser que des interférences ont pu se produire en ce qui concerne l'approche du culte impérial et en particulier l'augustalisation. L'infériorité du taux d'augustalisation des militaires par rapport à celui des élites municipales ne tiendrait-elle pas à la forte imprégnation des traditions religieuses des camps ?

Les militaires constituent en réalité un corps à part, avec un très fort conservatisme et une conscience aigüe d'appartenance à un groupe civique, dont la dignité supérieure est le service de l'empereur et de l'Etat. Ils acquièrent une « conscience

¹ Il est très faible (6,66 % en Germanie supérieure) ou inexistant (Narbonnaise, trois-Gaules) dans les autres provinces de l'Europe du Nord-ouest. Dans les Alpes il atteint 28,57 %, mais avec une base numérique faible (7 occ.) très faible.

² *Numen Aug.* : 25 cas (surtout en Bretagne), *Genius Aug.* : 16 cas tous en secteur danubien.

³ 70 % en Tripolitaine, 92,2 % en Proconsulaire 21,42 % en Maurétanie avec une base numérique faible dans les 3 cas ; 39,13 en Numidie. 51,35 % pour les officiers subalternes.

⁴ Très attachés à leur camp, les soldats n'en vivent pas moins en symbiose avec la société civile locale ; Ils en partagent les activités, les consommations y constituent une famille et s'installent près de leur garnison à leur démobilisation, comme petits ou moyens propriétaires, ou commerçants et artisans en affaires avec l'armée (Le Bohec 1998, 221-246 ; Carrié 1992, 127-170).

impériale » (Carrié 1992) adhérant à l'Empire et à ses valeurs¹. Cet esprit de corps est nourri pendant toute la durée du service, par la fraternité des armes, par les mêmes cérémonies religieuses officielles². Or il semble que l'expression religieuse chez les militaires ait été classique, réservée à l'égard du culte impérial³, et que la priorité ait été donnée à Jupiter – qui servait même d'*interpretatio* aux dieux locaux et aux dieux orientaux - dieu de l'Etat et de l'Empereur, à tel point lié au pouvoir qu'il semblait même superflu de l'affubler du titre d'Auguste ! *Jupiter O.M.* est invoqué en priorité dans les serments et les vœux du nouvel an tels que le montrent les calendriers militaires et il est le dieu préféré pour manifester son loyalisme. Nous constatons que Jupiter⁴ bénéficie d'un ratio élevé dans les dédicaces religieuses des militaires : dans les provinces danubiennes c'est en effet à *IOM* que s'adressent 54,64 % des militaires qui accomplissent une dédicace religieuse⁵, un peu moins dans les autres secteurs (39,21 % en Hispanie, 34,28 % en Bretagne, 20 % en Germanie supérieure), soit quatre fois plus qu'aux dieux augustes. Le poids de l'augustalisation par rapport à *IOM* est le plus faible chez les *beneficiarii* (23 fois moins)⁶ ; il est trois fois moins élevé chez les officiers subalternes et encore moins chez les simples soldats, qui recourent donc plus volontiers à l'augustalisation (taux de 11,2 contre 27,38 % pour *IOM*). Le cas des *officiales* dont les *beneficiarii* constituent la majeure partie est symptomatique de cette culture militaire. Souvent issus des couches moyennes de cités adeptes de l'augustalisation et plus proches de la société civile que les autres militaires⁷, ils manifestent pourtant un attachement particulièrement vif à *IOM* (69,76 %) – en y associant parfois le Génie impérial - qui n'apparaît guère chez les magistrats et les décurions municipaux. C'est ce que montrent de façon éclatante les autels de l'un de leurs sanctuaires à Sirmium: on y relève 2 inscriptions à Mars Auguste, 12 à *IOM* et au Génie impérial, 42 à *IOM* seul, 3 à la triade capitoline, 14 à

¹ Ils exaltent les valeurs militaires (courage, discipline, contrôle de soi), leur « appartenance maintenue à l'ordre organisateur opposé au dérèglement barbare » (Carrié 1992, 165). Ils ont pu cotoyer l'empereur comme peut-être *Aelius Karus* d'Aquincum connu comme *miles praetorianus, domo Aquinco* à Rome (C. 6, 32536) ; mais est-ce le même individu ? Sur l'identité culturelle chez les auxiliaires, Haynes 1999.

² Cela est particulièrement vrai pour les *beneficiarii*, étudiés par J. Nélis-Clément 2000 (269-288). L'appartenance des *b(ene)ff(iciarii) c(onsulares)* à l'*officium* du gouverneur, dans lequel ils exercent entre leurs séjours dans les *stationes*, crée des relations de solidarité qui se traduisent par la fréquentation d'une *schola*.

³ Le Bohec 1998, 264. Cela ne signifie pas qu'ils ne soient pas conscients du rôle de médiateur que l'empereur joue entre les dieux et les hommes mais ils peuvent l'exprimer autrement que par l'augustalisation, à l'image des centurions sévériens qui multiplient les invocations pour le salut, le retour, la victoire des empereurs, ou emploient la formule *in h(onorem) d(omus) d(ivinae)*, l'association à des dieux dans des dédicaces (Faure 2013, 243-247) ; ce sont des préoccupations personnelles qui l'emportent quand ils invoquent les dieux (Faure 2013, 385).

⁴ Nous ne retenons ici que le *Jupiter/IOM* romain à l'exclusion de *IOM* interprété ou oriental.

⁵ A noter les parts très élevées en Dalmatie (63,15%), Pannonies (62,4%), Mésie supérieure (54,28%). Les taux sont plus modestes en Norique (42%) et Dacie (37,44%).

⁶ Un calcul rapide à partir des documents rassemblés dans le Corpus de Schallmayer 1990, donne un ratio de 6,2 % pour les dieux augustes et de 62,77 % pour Jupiter (seul ou associé à d'autres dieux). J. France et J. Nélis Clément (2014, 132) évaluent à 56 % la part des dédicaces des *beneficiarii* de tout l'Empire consacrées à *IOM*.

⁷ Nélis-Clément 2000, 304 ss.

IOM associé le plus souvent au *Genius loci* enfin une à Mars seul ; on voit que l'augustalisation (2,7 %) tient ici une place bien faible. La consultation du Corpus de Eibl & al. 1990 confirme ces choix : l'augustalisation avec 22 cas est quasiment négligeable eu égard aux 242 occurrences de Jupiter (sous la forme de *IOM* essentiellement) seul ou associé aux autres dieux de la triade, aux *dii deaque omnes*, au *Genius loci*, plus rarement à Mars et à d'autres divinités (*Nemesis, Fortuna, Epona...*)¹, les autres dieux recueillant une quarantaine d'occurrences. Le cas des *beneficarii* est emblématique: leur culte majoritaire à *IOM*, signe tangible de leur loyalisme envers l'Etat, et qui est peut-être ressenti comme une obligation², les dispense d'associer l'empereur aux dieux soit par l'augustalisation, soit par la juxtaposition d'un dieu et d'une entité désignant l'empereur dans une dédicace (*Genius/Numen Aug.* : 43 occurrences de ces procédés, soit 13,19 %). Ainsi, en étant très attachés au principal dieu de l'Etat transmis par la culture militaire, expriment-ils un esprit de corps particulièrement vif³.

3 - autoreprésentation ou piété personnelle ?

Dans les régions danubiennes la préoccupation des militaires ne semble pas être d'abord l'évergétisme. Un seul monument important – un portique – est attesté comme don de la part d'un centurion évergète dans le sanctuaire d'Apollon à Apulum (D561). Mais aux Aquae Iasae on peut lire la fierté de ce (*centurio*) *legionarius factus at suffragium Leg XIII Gem(inae)* (D338) ou d'un autre, originaire de Cologne, qui, à Scarbantia (D380) énumère tous les centurionats qu'il a exercés ou enfin de tel autre d'Aquincum heureux de sa promotion *evocatus vovit, centurio solvit* (D454). Sans oublier que la simple mention de leur statut par les *beneficarii* répond à un sentiment de fierté et peut être considérée comme une forme d'autoreprésentation. Celle-ci se combine avec une réelle piété envers les dieux. Le plus souvent en effet les monuments sont des autels (42 cas)⁴ offerts à la suite de vœux (43

¹ Pour les *beneficarii*, Nélis-Clément 2000, 32, relève 56 % des cas pour Jupiter, dont 87,5 % à Osterburken et 95,8 % à Sirmium.

² Les *beneficarii* élèvent leur monument votif très souvent pour remercier les dieux à la fin de leur service ou au moment de leur retraite dans une *statio* dont *IOM* est la divinité tutélaire abritée dans le sanctuaire de la *statio*. La mention de leur titre militaire est le signe du caractère officiel de leur acte. L'hommage à d'autres divinités (*Genius loci* et divinités locales principalement), qui, elles, peuvent recevoir le titre d'Auguste, ce qui n'est jamais le cas pour Jupiter, est plus personnel et vient en complément du don à *IOM* qui semble s'imposer obligatoirement (Nélis-Clément 2000, 32-47).

³ Nélis-Clement 2000, 269. On peut se demander s'il ne s'est pas produit des influences réciproques entre militaires et civils. Dans les Pannonies et même en Dalmatie où les militaires sont bien présents et ont un ratio de *IOM* élevé, on constate que la part de *IOM* chez les élites est plus élevée (autour de 30 %) que dans toutes les autres provinces (la moyenne occidentale n'est que de 11 %). Mais cette observation est moins pertinente en Norique où le ratio militaire de *IOM* est pourtant de 67,18 %.

⁴ On relève aussi 3 bases (dont 2 petites), 3 petits autels, 2 plaques, 1 stèle, 1 plaque de bronze, 1 phiale d'argent.

cas) qui ont toute apparence d'avoir été faits pour des raisons personnelles¹ et ceci chez toutes les catégories de militaires du centurion au simple soldat en passant par les collègues. Les unités militaires qui n'emploient jamais de formule votive font exception.

L'évergétisme semble mieux représenté en Afrique avec le don de 8 temples (ou de travaux dans des temples) par des centurions (6) et des unités militaires (2)². Un dédie *scholae suae*. Mais des monuments plus modestes sont encore plus fréquents (11 autels, 3 bases, 2 stèles, 2 plaques). L'autoreprésentation existe aussi chez les militaires comme le montre la fierté de ce centurion *ordinarius qui ex fortia et suffrag. vexillationis profecit* (A26). Certaines dédicaces ont un caractère public : outre la dédicace de temples destinés au culte public, il faut considérer que bien des dons réalisés par des unités ont en réalité été contrôlés par des commandants cités dans le texte (6 cas). L'invocation *pro salute imperatoris* (10 cas) y est plus fréquente ici que celle pour son propre salut ou celui de sa famille (1 cas). Néanmoins une réelle piété est perceptible dans les 17 formules votives relevées³. Chez certains militaires le choix de l'augustalisation, davantage répandue dans les milieux urbains, pourrait s'expliquer par les relations étroites entre ces soldats et les communautés civiques.

Le caractère personnel de certaines consécration est souligné par la nature des dieux augustalisés⁴. Une surprise nous attend en effet. Les dieux que les militaires qualifient d'Augustes ne sont nullement des divinités dynastiques ou politiques. Il est notable que, les vertus augustes tiennent une place bien faible (18 cas), et les vertus de l'Auguste ne sont pas mieux honorées (12 cas)⁵, ce qui n'est pas sans étonner car les soldats sont les premiers à participer, à la victoire impériale ! Il est surprenant aussi que des militaires si empressés à honorer *IOM* ne lui accordent l'épithète d'Auguste que trois fois ; mais ce dieu de l'Etat si proche de l'empereur en avait-il besoin ? Ils s'adressent avant tout à des dieux de terrain, dieux militaires⁶, dieux locaux¹ – ce qui montre bien une certaine intégration locale de ces

¹ *Pro salute sua* et var. : A1456 ; *pro salute militum et sua* (D454) ; *Explicitus desiderio animi sui* : A1384 ; *ex viso* : A21 ; *iussi* : A1420 ; plus rarement *pro salute imp.* : D387, 401 ; *pro salute ...leg Aug...* : D533. Il est possible que certains aient été motivés par une promotion (D338, 454).

² Par ex. la III^e légion Auguste offre à Neptune Auguste, dans son sanctuaire de Lambèse, *porticus, antas, et propyla cum vestibulo Atenaeo* (A1425).

³ On relève également une fois *ex viso* (A21).

⁴ Sur les dieux des militaires en Afrique, Le Bohec 1989, en Dacie, Stefanescu 2005, Popescu 2004/2005, Pribac 2005.

⁵ Vertus *Augustae* et vertus *Augusti/orum* (ces dernières, soulignées) chez les militaires :

-Gaule : *ILA* Bordeaux 30, C. 8017, G287, *AE* 1996, 1163, G298, G299, *RIB* 1128, 1380, 1466, *AE* 1960, 201, 2092, G313,

-Danube : D44, C. 3, 5944, *AE* 1957, 67, C. 3, 13439, D271, D338, 428,

-Afrique : A704, A1366, 1433, 1557, *AE* 1960, 106, C. 8, 20827, C. 8, 2465, 17829,

⁶ A la fois dieux de la guerre, de la vengeance et du destin, des arts militaires, des espaces sauvages et des limites : en Afrique : Mars avant tout (8-9 cas), Minerve (5), Hercule (1), Nemesis (1), mais aussi Neptune (2),

militaires -, des dieux salutaires² et quelques autres³. Certes les dieux militaires participent à la victoire impériale mais ils semblent être honorés ici davantage comme les protecteurs des professionnels que sont les soldats, tandis que les dieux locaux et salutaires veillent sur leurs camps, leur environnement ou leur santé.

En fin de compte, sur 104 occurrences retenues, 76 relèvent, semble-t-il, de la seule piété personnelle, 20 de l'autoreprésentation et 8 sont mixtes.

Conclusion: Les militaires représentent une minorité des dédicants des dieux augustes (5,59 % ; entre 2,85 % et 14,54 %, ce dernier ratio dans les provinces danubiennes où ils se démarquent du reste de l'Occident). Ils constituent 18 % des couches intermédiaires, mais 44,67 % dans le secteur danubien qui s'avère être un cas particulier. Officiers subalternes et *officiales* représentent à eux seuls la moitié des militaires (Danube, Afrique) et peuvent avoir orienté les dédicaces des unités et des simples soldats. Le taux d'augustalisation global de 13,59 % est inférieur à celui des élites municipales des secteurs concernés. Cela tient à la spécificité des militaires, groupe à part, au service de l'empereur, avec une *dignitas*, un esprit de corps et des traditions propres : *IOM* y est largement préféré aux dieux augustes partout. Le choix, minoritaire, de l'augustalisation, - faut-il y voir dans ce cas la volonté d'exprimer une pensée religieuse particulière, de diffuser un message ? - peut venir de l'influence de la culture religieuse urbaine sur des militaires qui en sont issus ou qui exercent leurs fonctions en milieu urbain (*beneficiarii* de Dalmatie). Les divinités qualifiées d'augustes ne sont pas tant les dieux proches du pouvoir que celles qui assurent aux soldats la protection et les succès. La piété personnelle se combine chez les militaires avec une certaine autoreprésentation (fierté d'une carrière énumérée) qui ne semble cependant pas prioritaire. Ces motivations ne diffèrent guère de celles des autres membres des couches intermédiaires, hormis peut-être des plus riches comme les *augustales* pour qui évergétisme et imitation des élites devaient être essentiels.

Silvain (1), Sol (1) ; dans les régions danubiennes : Mars (9), Nemesis (9), Minerve (8), Hercule (6), Diane (4), Silvain (4), Epona (3), Victoire (1); Gaule-Germ.-Bretagne: Mars (2), Victoire (6), Diane (2), Jupiter (3), Disciplina.

¹ Afrique : Dieux interprétés (2), indigènes (3), *Genius loci* (1), génies de la cité (2). Le don testamentaire et la dédicace de *C. Iulius Campanus* centurion des légions *III Aug.* et *II Gemina*, au *Genius Municipi Aug(usto)* de Thurburbo Majus, réalisés par son fils flamme, témoignent de l'attachement de ce militaire à sa cité d'origine. Le génie local est associé à la triade capitoline par un centurion de Guegaoun et sa fille flaminique : *Iovi Optimo Maxim(o) Iun[oni] Reginae Minervae et (ou Ge(nio)) Tanant(i) Augustis* (A1454). Le Mercure de *Calceus Herculis* (A1456) honoré par un centurion, *praepositus N(umeri) Palmyrenorum* est sans doute à identifier avec le troisième personnage de la triade palmyrénienne et aussi *Malagbel* (1 cas du même lieu). Régions danubiennes : Celeia, Noreia, Senabos, Jupiter Dolichenus. Bretagne : *Vinotomus Silvanus* (G295).

² Secteur danubien : Apollon (3), Esculape avec ou sans Hygie (5), les Nymphes (1), Salus (1), Fortuna (4).

³ Secteur danubien : *Corypha Caelestis* (1), Cérés (1), Liber & Libera (2), Mercure (2), Sol (1), Vulcain (1).

II – Couches populaires de l'*infima plebs*

La *plebs infima* regroupe les couches inférieures des *humiliores*. Elle comprend en ville des hommes libres (périgrins et citoyens pauvres), des affranchis, des esclaves et à la campagne la masse des paysans épigraphiquement invisibles le plus souvent.

La difficulté consiste d'abord à identifier ses membres car le statut social est rarement indiqué. Par défaut nous considérerons comme appartenant à ces catégories les individus à nom unique et les porteurs de *duo* et *tria nomina* qui négligent d'indiquer filiation et tribu et même le prénom et dont le monument est modeste. Avec des risques d'erreur nous semble-t-il limités car ces personnes semblent fort éloignées de ces membres des catégories supérieures et d'une partie des couches intermédiaires qui affectionnent les nomenclatures développées, les titres affichés, les dons magnifiques. Il est certain que nous ne pourrions rencontrer ici les vrais pauvres, les misérables qui mangent à peine à leur faim, vivent dans la rue et dorment sous les portiques¹; aucun d'entre eux ne pourrait assumer les frais d'une inscription même médiocre ! Les dieux augustes ont-ils pénétré dans les couches populaires ? Par quels canaux ?

A – Une composition difficile à cerner

1 - Situation par province

En Afrique : Nous avons retenu 363 individus attestés dans des inscriptions aux dieux augustes (23,46 %) comme relevant des couches populaires. C'est une proportion importante si l'on tient compte du fait que l'*infima plebs* n'est guère visible faute de moyens pour faire graver un monument. Sans doute devons-nous rester prudents: si l'on excepte huit périgrins, 15 affranchis certains ou probables, 7 esclaves², les 333 autres particuliers ne nous sont connus que par leur nom. Nombre de dévôts de Saturne Auguste sont des ruraux qui fréquentent les sanctuaires des bourgs ruraux ou ceux des *suburbia* des villes³.

¹ Whittaker 1992.

² Le faible nombre d'esclaves, notamment dans les campagnes, peut s'expliquer en Afrique par la vitalité démographique (*incrementum habitatorum*) qui fournit abondance de pauvres de condition libre (Lassère 2015, 195).

³ « La foule des autres fidèles se recrute parmi les petites gens, et surtout parmi les paysans » d'après M. Le Glay qui note la coïncidence entre la densité du culte et les régions de *saltus* et pense que « les plus fervents des fidèles de Saturne se recrutaient dans le petit personnel des propriétés rurales » (Le Glay 1966, 403 ; Gros Lambert 2011, 240).

L'aspect modeste de leurs stèles ou de leurs offrandes figurées sur les monuments¹ est sans doute le propre de paysans très humbles sans être misérables. Parmi les *sacerdotes Saturni*, on compte aussi beaucoup de gens modestes à côté d'individus relevant de couches aisées (supra). Des dévôts de Saturne ou d'autres dieux augustes portent le gentilice de notables locaux². On peut penser qu'il s'agit de *coloni* qui, après la *Constitutio Antoniniana*, adoptent le gentilice du grand propriétaire à qui ils paient leurs redevances. D'autres sont des esclaves ou des clients du propriétaire³. D'autres encore portent un *cognomen* qui renvoie au monde rural⁴. Certains se font représenter sur la stèle dans la tunique du paysan⁵. Au Dj. Djelloud si *Titinius Victor* dédie à Saturne Auguste (A170) une stèle *pro salute Augusti*, c'est qu'il appartient au petit personnel d'un domaine impérial et qu'à ce titre il se doit d'honorer son patron l'empereur⁶. De même la dédicace d'*Apronius Aco[...]*sis à *Deus Saturnus Privatensis Aug.* suggère que cet affranchi travaillait sur un domaine dépendant de la *Ratio Privata*⁷. Les dédicaces à Mercure Auguste dieu de l'oléiculture et dieu du commerce peuvent avoir été offertes par de petits exploitants⁸ ou de petits commerçants⁹. D'autres doivent appartenir aux petites gens de la ville (artisans, petits commerçants¹⁰, personnel de hauts personnages¹¹). On peut supposer que bien des esclaves étaient gladiateurs¹².

En Hispanie : Les couches inférieures ont, elles aussi, adopté les dieux augustes mais à un degré bien moindre : 23 cas, 11,16 % des dédicants. Le tiers appartient certainement ou probablement au milieu des affranchis¹³ ou de leurs fils. Un autre tiers est constitué par des ingénus proches des précédents. Certains portent le gentilice d'une famille de l'élite de leur cité¹⁴, ce qui suggère un statut de dépendant. D'autres paraissent être des

¹ Certaines stèles ne portent que la représentation de corbeilles de fruits, pommes de pin, gâteaux, vases à libations, parfois posés sur une table de proposition (*mensa*).

² Par ex. Les *Caelii* du Dj. Djelloud ou du Bou Kornine (A160-162, 171, 172, 223) pourraient être rapprochés d'un notable ? de Neapolis (C. 8, 969), les *L. Caecilii* (A221, 222), un *Gargilius*, un *Clodius* du Bou Kornine avec des notables de Carthage (C. 8, 1035, 1168).

³ Individus dédiant pour le salut de leur maître (A735, 874, 1137, *v(ilicus/erna)*)

⁴ *Asellus* (A239),

⁵ A322 ; un individu présente au dieu une grappe de raisin, prémisse de leur récolte, ce qui laisse supposer qu'il s'agit peut-être d'un viticulteur (A930).

⁶ Le Glay 1966b I, 31.

⁷ Le Glay 1066b I, 80, 3.

⁸ A770, 832.

⁹ Par ex. : A385, 646-649, 1100, 1457.

¹⁰ C'est ce que révèle parfois un *cognomen* : *nundinarius* (A927) pourrait être un marchand forain, *pultarius* (A1109) un marchand de bouillie populaire (*puls*),

¹¹ *Actor* d'un légat à Lambèse (A1426).

¹² Tel peut-être *Rusticulus*, qui dédie à Mars Auguste, *feliciter, bono suo*, un monument retrouvé dans l'amphithéâtre de Théveste (A785).

¹³ Quatre avérés, deux porteurs de *cognomina* grecs, deux probables *colliberti*

¹⁴ H19 (affranchie), 50. Ou d'une autre cité de la même province (H10 (Not.App.III), 101).

immigrés venus notamment d’Afrique¹. Peu d’esclaves (4) et les *incerti* à nom unique (5), peu nombreux, n’augmentent guère le nombre possible des esclaves ou des pérégrins. Les esclaves semblent sous-représentés (entre 4 et 10; 1,94 à 4,85 %) alors que, globalement, les inscriptions qui les concernent devaient être plus importantes². Leurs activités sont difficiles à déterminer. Celles de quelques uns peuvent être cernées : *Zosimos* d’Italica devôt de Némésis Auguste est un esclave public, originaire de Lycie, qui devait être gladiateur (H55) ; le même cas de figure se présente avec *Deom(as/edes)* (H65); à Tarraco le culte qu’il rend à Minerve Auguste et son propre nom unique laissent penser que *Mercurius* pourrait être un artisan (H181); à Dianium *Bassus v(erna)* de *L. V(alerius ?) Scrib(onianus)* (H167) devait être un agent de cette puissante famille de la cité. *Paterni qui et Constantii* (H134) qui, à Lucus, vénèrent *Caelestis* Auguste – déesse africaine – seraient-ils des agents des bureaux du *Conventus*, d’origine africaine ? Parmi les porteurs de *duo* ou *tria nomina* latins, signalons à Italica *C. Se[n]tius Africanus* (H50), d’origine africaine, qui pourrait être un dépendant (agent) de la famille de l’augure *M. Sentius Maurianus* (H49). Il est difficile d’aller plus loin et d’apporter autre chose que des hypothèses. Petit artisanat, petit commerce, domesticité des grandes familles ou d’administrations, gladiature semblent constituer tout l’horizon professionnel de ces *humiles*.

En Gaule, Germanie et Bretagne : On arrive à une évaluation de 20,06 % pour les couches inférieures (63 occurrences³). La plupart des 58 individus utilisables sont des affranchis ou des ingénus modestes (35 cas)⁴. Les pérégrins modestes sont représentés par 12 à 18 individus. La part des esclaves est faible (5 %), mais l’esclavage semble peu répandu en Gaule, sauf en Narbonnaise et à Lyon. L’identité ou les fonctions probables ou possibles de ces petites gens sont celles de dépendants de grandes familles (colons, employés de *fundi...*)⁵, hommes libres ou dépendants de *gentes* de l’élite engagés dans l’artisanat ou le commerce⁶. Parmi les marchands on verrait bien l’affranchi *T. Iulius Montanus* installé à Bordeaux mais dont l’hommage à *Mercurius Visucius* (G160) laisse entrevoir un Trévire. Sa migration n’était-elle pas le résultat d’une implication dans le commerce ? Le culte de Mercure Auguste, dans le contexte d’un *macellum* de la même ville, situe probablement son devôt dans le milieu

¹ H50,126.

² Elles atteignent 16 % en Narbonnaise et 9,6 % en Lyonnaise d’après Daubigney, Favory 1974.

³ Y compris 6 inscriptions dans lesquelles on ne peut lire le nom du dédicant mutilé mais qui relèvent de milieux populaires si l’on considère la nature du support.

⁴ 10-12 affranchis et 23 incerti à *duo* & *tria nomina* latins parmi lesquels se trouvent aussi probablement des affranchis ou leurs fils.

⁵ G11, 20, 27, 86. Il faut voir en eux des dépendants d’un notable, étant donné la modestie de leur autel, plutôt que le notable lui-même. Mais il n’est pas exclu que ce dernier ait consacré de petits monuments, notamment dans le cadre d’une *domus*.

⁶ G42,114.

des marchands (G161). Nous avons à Carrawburgh un potier qui offre à *Covetina Augusta* un brûle-parfum qu'il a lui-même façonné *manibus suis* (G305/306). Il est pourtant surprenant que dans des provinces où l'artisanat et le commerce étaient si développés, nous ayons si peu de témoignages des travailleurs de ces secteurs, indice probable du désintérêt individuel des membres de ces couches sociales pour l'augustalisation, qu'ils pouvaient cependant pratiquer dans le cadre des collèges¹. Quant aux esclaves, ils peuvent utiliser leur pécule dans l'artisanat ou le commerce sans que l'on puisse en trouver des indices². A Ugernum *Caelestinus*, porteur d'un nom unique pourrait être un esclave, ou un pérégrin ; la localisation de son monument sur les bords du Rhône, les dieux honorés, les *Castores Aug.*, protecteurs des navigateurs, font penser à un marinier probablement au service d'un de ces puissants nautés du Rhône (G121). D'autres appartiennent au monde de la gladiature tels *Callimorphus* arbitre en second (*secunda rudis*)³ à l'amphithéâtre de Lyon (G190), ou *Avitus* ce gladiateur « thrace » de Cologne (G291).

Dans les régions du Danube : La part des couches inférieures (34,38 % ; 208 occurrences) n'est pas négligeable⁴. Les affranchis modestes (10 avérés ; 16 possibles⁵) représentent 4 % des dévôts (12,5 % des couches inférieures). Ils sont parfois au service de hauts fonctionnaires⁶ mais surtout de *gentes*, importantes ou non, locales⁷ ou italiennes⁸, ou même de provinces occidentales⁹. Ils sont largement dépassés par les 125 porteurs de *duo* ou *tria nomina* latins (60,09 % des couches inférieures) qui doivent être majoritairement des ingénus (ou des fils d'affranchis) mais peuvent cacher également des affranchis¹⁰ : ils portent en effet le gentilice de familles de la même cité¹¹, de familles de négociants italiens¹² ou d'un *conductor PP*¹³. Il est probable que parmi les *Aurelii* sans

¹ Les artisans et commerçants sont beaucoup mieux connus par leurs monuments funéraires.

² Cela pouvait être le cas de *Vestinus*, esclave d'une des principales familles de Vesunna, les *Pompei* (G166).

³ Les *secundae rudes* ne sont pas des gladiateurs libérés, mais des esclaves appartenant à un *lanista* et faisant partie d'un *familia gladiatoria*. Ils sont les adjoints de l'arbitre en chef (*summa rudis*) qui jouit d'un certain prestige et sont affranchis lorsqu'ils deviennent à leur tour *summae rudes* (Ville 1981, 367-372).

⁴ Certes on peut hésiter sur leur identification comme telles : un affranchi ou même un esclave peuvent être riches. Nous n'avons retenu ici que les dédicaces modestes, accompagnées parfois d'un relief, inscrites sur un matériau local, parfois maladroites dans leur exécution et ne révélant pas de don couteux.

⁵ Porteurs de *cognomina* grecs. Mais ces *cognomina* sont portés aussi dans ces provinces par des immigrants orientaux qui ne sont pas des affranchis.

⁶ D403.

⁷ D55, 186, 376.

⁸ D35.

⁹ D565.

¹⁰ Notamment ceux qui ont épousé une affranchie (D55).

¹¹ D24, 34, 38, 49, 77, 111, 174, 232, 269, 274, 287, 288, 322, 348, 364, 369.

¹² D9, 62, 97, 187, 279.

¹³ D109.

catégories inférieures	Afrique		îles Méditerranéennes		Hispanie		Gaule, Germanie, Bretagne		Provinces danubiennes		% des couches inférieures		Part des couches infér. sur total des dédicants
	nombre	%	nombre	%	nombre	%	nombre	%	nombre	%	nombre	%	
Affranchis	8	0,84			4	2,91	10	3,82	10	4,29	32	8,66	1,19
II-III nomina, cognom. Gréco-oriental	5				2		2		16		25		0,93
II-III nom. latins + dévôts de Saturne afr.	203	20,41	1		5	3,39	23	7,32	125	20,66	357	54,25	13,31
<i>sacerdos Saturni</i> africains modestes	104										104	15,8	3,87
périgrins	8				2		12	3,82	16	2,64	38	5,77	1,41
gladiateurs						4,85	2	5,09	5	6,77	7	1,06	0,26
esclaves & nom unique grec	7	2,26			4		4		19		34	5,16	1,26
nom unique latin	28				5		4		17		54	8,33	12,01
nom unique indigène					1						1		0,03
incerti milieu populaire							6				6	0,91	0,22
Total catég. Infér.	363	23,46	1		23	11,16	63	20,06	208	34,38	658		24,54
Total des individus et des groupes identifiés	1543		13		206		314		605		2681		

Fig. 25 - La part des couches inférieures d'*Humiliores* adeptes des dieux augustes.

prénom, (9 cas) il y a beaucoup de pèlerins devenus citoyens par la grâce de la *Constitutio Antoniniana*, ce qui suggère une origine modeste. Les nombreux *Ulpii*, *Aelii* ou les *M. Aurelii* pourraient être les descendants ou affranchis de vétérans d'auxiliaires. On relève 15 pèlerins et 17 individus portant un nom unique latin qui sont peut-être des pèlerins ou des hommes libres pauvres au III^e s., mais aussi des esclaves. Enfin les esclaves avérés (24) avec un ratio de 3,96 % des dévôts (11,53 % des couches inférieures) sont plus nombreux que dans les autres provinces¹ ?

On verrait volontiers de petits propriétaires ou exploitants agricoles dans ces pèlerins ou ingénus qui honorent Silvain Auguste dans des zones rurales². D'autres ont dû être artisans tel le potier *Aurelius Nigrinus* d'Omis qui *crateram fecit*³ ou marchands⁴ ; tel dévôt d'Hercule Auguste dans une région minière a des chances d'être lié à l'extraction ou à la transformation du minerai (D248) ; certains ont participé à l'extraction et au commerce du marbre⁵. Il est cependant impossible d'identifier sûrement tous ces *incerti*. Aussi nous contenterons-nous de les classer dans les couches populaires tout en sachant que le résultat est aléatoire.

¹ Est-ce la proximité du *limes* et des opérations militaires qui alimentent en captifs le secteur ?

² D190, 204, 205, 263.

³ D155. Il est possible qu'un pot biconique de Solva ait été offert à Minerve Auguste par un artisan (D98).

⁴ D7, 94, 111, 232, 519, 538, 589-590.

⁵ D187.

Les esclaves sûrs ou présumés (nom unique latin ou grec) sont plutôt des citoyens bien que *Verna Veturiani (servus)*, porteur d'un nom servile, qui honore Silvain Auguste à Promona, zone de centuriations vétérans, soit peut-être un esclave rural (D211). Ils appartiennent soit au milieu du commerce et du transport tels *Ocelio*, esclave du marchand *Castricius Marcellus* de Celeia, marinier sur la Save (D71), *Latinus* qui dédie avec son maître *T. Tapponius Macrinus*¹ à la Loibl Pass, sur une route de passage entre l'Italie et le Norique (D56) ou *Felix* esclave de *C. Veponius Phoebus*, affranchi des *Veponii* de Virunum qui doit être leur agent commercial sur la route du Sud-Norique à Celeia (D77). On les rencontre aussi dans l'exploitation des mines et des carrières comme mineur (D592 ?), carrier (D185), ou contrôleur tel *Mercurius, argenti actor* au *municipium S...* (Prijeplje ; D252). D'autres enfin sont gladiateurs ou *venatores*². Notons enfin un esclave public de Virunum (D29) et la nourrice (*nutrix*) d'un notable (D110)

2 - Bilan

La part de la *plebs infima* parmi les dévôts des dieux augustes est variable. Faible en Hispanie (11,16 %) elle atteint ou dépasse les 20 % en Gaules-Germanies-Bretagne (20,06 %) et en Afrique (23,46 %). Elle est, semble-t-il, encore plus substantielle dans les provinces danubiennes (34,38 %) où elle dépasse même la part des élites municipales (25,12 %). Ces pourcentages constituent probablement un maximum car il n'est pas exclu que certains de ces individus appartiennent plutôt aux couches moyennes (et parfois supérieures) bien que cela ne soit pas décelable dans les documents. En tout état de cause ils ne représentent numériquement qu'une part infime du petit peuple qui constitue la majorité de la population contrairement aux notables pratiquant l'augustalisation au sein d'élites municipales numériquement très réduites.

Cela ne peut nous surprendre pour deux raisons. D'abord dans la *plebs infima*, celle des petites gens³, qu'ils soient esclaves, affranchis, ingénus, pérégrins ou citoyens, la majorité des paysans - pour la plupart analphabètes et étrangers à la culture épigraphique -, ou des gens de métiers des villes est largement invisible dans les inscriptions. La capacité financière de ces individus misérables ne leur permet pas d'offrir des objets ou des monuments susceptibles de laisser des traces⁴. C'est le hasard qui permet de leur attribuer - dans une

¹ *Macrinus*, époux d'une affranchie (D55) est sans doute lui-même un affranchi, agent des *Tapponii* notables de Virunum (C. 3, 4866).

² D8, 37, 39, 378 ?.

³ Sur ces catégories sociales, par ex. Jacques, Scheid 1990, 368-375.

⁴ Le niveau de subsistance pour un homme aux I^{er} et II^e s. est évalué à 400-500 HS par an. Un revenu annuel de 1000 HS était nécessaire à la survie d'une famille nucléaire. Il pouvait être fourni par une propriété rurale de 10-

mesure incertaine d'ailleurs – quelques dédicaces aux dieux augustes tels que des graffites. On perçoit que, du fait de leur mode d'expression, ces catégories populaires sont sous-représentées parmi les dévôts des dieux augustes, car bien des témoignages de leur dévotion – notamment les graffites sur des supports périssables – n'ont pas survécu. En particulier les ruraux semblent inaccessibles (sauf peut-être en Afrique). Une autre raison tient à leur marginalisation, à leur exclusion de la société par des élites qui les exploitent¹ mais les méprisent, les craignent et tentent de les ignorer² : c'est le cas avant tout des esclaves qui sont une minorité à se tourner vers les dieux augustes³. On peut aussi prendre en compte la faible implication de ces catégories dans la réflexion politique. Si les élites et les catégories intermédiaires ont beaucoup gagné à l'intégration dans l'Empire et se montrent reconnaissantes envers l'empereur, il n'en est sans doute pas de même pour les plus humbles qui sont soumis à un sort peu enviable et n'ont guère de perspectives. Comment se sentiraient-ils bien dans une société qui les méprise et les ignore ? Comment seraient-ils enthousiastes envers l'empereur garant d'un système qui ne les sort pas de la misère ? Comment verraient-ils en lui un médiateur des bienfaits divins dont ils n'éprouvent pas les effets⁴ ?

Les seuls membres des couches inférieures qui soient accessibles à l'idéologie de l'augustalisation sont aussi des pauvres – la pauvreté est relative – mais des pauvres qui se situent à un degré moindre de l'indigence⁵. Il s'agit de personnes, modestes certes, très éloignées de la fortune des *Augustales* ou des riches affranchis, mais dotées d'une certaine aisance permettant l'érection d'une stèle ou d'un autel. Dans chaque ensemble provincial nous avons de petits exploitants agricoles (*coloni*)⁶ – surtout perceptibles en Afrique –, de petits

15 ha ; un manœuvre de Rome percevait 3 HS par jour vers 70 a.C. et un mineur touchait 2,5 HS par jour en Dacie au milieu du II^e s. Le tiers (?) de la population devait vivre à la limite de la subsistance (Jacques, Scheid 1990, 310). Il était donc exclu pour ces gens-là d'offrir une statue de 4000 à 5000 HS ou même un autel ou une stèle.

¹ Drinkwater, Vertet 1992, 25-28, soulignent l'étroite dépendance de paysans exploités envers l'aristocratie foncière ralliée à Rome, mais aussi des potiers ou des tisserands à l'égard des *negotiatores*. Le point de vue est sans doute un peu trop noir pour les artisans vivant dans les *vici* les plus importants où ils bénéficiaient d'une certaine aisance.

² Whittaker 1992.

³ Sur la condition des esclaves et son évolution sous l'Empire, Thébert 1992. Bien que l'esclave soit plus respecté, mieux défendu et intégré sous l'Empire, l'esclave pauvre ou modeste n'en subit pas moins le mépris des élites et une coercition morale. Mais la condition des hommes libres pauvres se rapproche de la leur.

⁴ Vertet 1984.

⁵ Sur la relativité de la pauvreté, Whittaker 1992.

⁶ Les *coloni* (métayers ou petits fermiers), qu'ils soient libres ou esclaves, auxquels recourent de plus en plus les grands propriétaires sous l'Empire, sont très pauvres et dépendants, notamment du fait des nombreux arriérés de redevances (Kolendo 1976, 1979, 1992 ; Andreau 2010, 65-79). En Afrique ils semblent mieux protégés par les *leges manciariae* et *hadrianae*. Le système du colonat, facilité par un système de dépendance pré-romain, était semble-t-il plus rentable que celui de la villa esclavagiste. Et les colons semblent beaucoup plus fréquents que les esclaves ruraux (il y aurait eu en Afrique dix fois moins d'esclaves que dans les autres provinces ; ceux-ci sont parfois installés comme des colons par le propriétaire) dans ces provinces. Cependant, malgré les contraintes (redevances, corvées), le colon avait la garantie d'une stabilité de sa situation et la protection

artisans¹ et de petits commerçants², qui appartiennent au même milieu, des employés d'entreprises de transport, un petit personnel au service d'une administration ou d'un particulier, quelques gladiateurs

Pour la plupart, quel que soit leur statut – ingénus, affranchis, esclaves – ce sont tous des dépendants aux revenus très modestes³. Leurs activités étaient indispensables à la société (agriculture) et plus répandues que ne le laissent entendre les sources (artisanat, commerce⁴). Si ces activités sont rarement attestées dans les inscriptions, c'est qu'elles étaient méprisées comme indignes – *sordidae* - du citoyen et de l'homme libre⁵. Si une partie de leurs revenus enrichissait leurs maîtres, leurs patrons ou leurs créanciers⁶, le reste était suffisant pour conférer à ces travailleurs une certaine aisance. Ils pouvaient donc accomplir des dons votifs. En outre leur situation, « enviable » comparée à celle des miséreux sans ressources, leur rêve d'ascension sociale, les faisaient adhérer aux valeurs des riches, qui les considéraient comme des pauvres « respectables »⁷. Elle leur inspirait une certaine reconnaissance envers un ordre du monde créé par les dieux et orchestré par leurs agents, les empereurs garants de la paix et de la prospérité, les élites dominantes dont dépendaient les humbles étant les relais des pouvoirs impérial et divin.

B - Portée du culte pour les couches inférieures

1 - Un taux d'augustalisation bien en deça des élites

impériale contre les exactions des *conductores* lui permettait un revenu qui devait l'autoriser à offrir parfois un sacrifice et une stèle à Saturne.

¹ L'artisanat repose sur des milliers de petites entreprises constituées d'un petit patron travaillant avec un ou deux esclaves dans la même boutique (Morel 1992).

² Il s'agit ici du détaillant et non du commerçant en gros qui fait partie des couches moyennes. La distinction entre les deux est toujours soulignée (Andreau 2010, 180-185 ; Giardina 1992).

³ Pour les esclaves et les ingénus pauvres dont le sort se rapproche de celui des esclaves, Thébert 1992, pour les affranchis, Andreau 1992.

⁴ Ils sont omniprésents et envahissants dans les villes (Morel 1992, Giardina 1992).

⁵ Les artisans se présentent rarement comme tels, car leur métier appartient aux activités honteuses ; pourtant certains expriment la fierté de leur condition, de leur insertion réussie, la satisfaction de la belle ouvrage réalisée. Ils s'épanouissent au sein des *collegia* (supra) (Morel 1992, 290-293, Andreau 2010). Quant aux marchands ils sont stigmatisés comme adeptes de la ruse, de la tromperie, de la fraude. A vrai dire c'est surtout le petit commerce, exercé par de petites gens qui est visé ; le grand commerce, maritime notamment, auquel des notables peuvent s'adonner, est épargné en raison du courage et de la fonction civique du marchand, qui approvisionne les citoyens en prenant de grands risques (Giardina 1992).

⁶ Il était fréquent que les propriétaires terriens confiaient des lots à des paysans libres (colons) ou à des esclaves contre redevances. Le financement de l'artisanat et du commerce par les notables qui accordaient un pécule à des esclaves ou des prêts à des affranchis ou à des hommes libres n'était pas rare et le bailleur de fonds en tirait le plus grand profit.

⁷ Whittaker 1992, 357-360.

A quel point les catégories inférieures sont-elles attachées aux dieux augustes ? Seul le taux d'augustalisation peut nous éclairer et son calcul impose de collecter les incerti qui ne qualifient pas leurs dieux d'augustes et qui constituent la majorité des *humiliores*. Or il n'est pas possible de bien identifier ces incerti. Relèvent-ils des couches moyennes (ou même supérieures ?) ou des couches inférieures ? A défaut de pouvoir mener une analyse approfondie de chaque document, impossible à réaliser et aléatoire, le taux d'augustalisation a donc été calculé pour l'ensemble des *humiliores* civils (couches intermédiaires et inférieures confondues, mais en excluant *augustales*, collèges, affranchis et esclaves impériaux qui font incontestablement partie des couches intermédiaires).

Le taux d'augustalisation général des *humiliores* d'Occident (21,95 %) masque des réalités diverses entre l'Hispanie et l'Europe du Nord-ouest qui atteignent à peine 10 %, les régions danubiennes avec 16,77 % et l'Afrique où le taux atteint 73 %. Si l'on met de côté les *augustales*, les collèges et les affranchis impériaux, les militaires qui appartiennent aux couches intermédiaires, les individus qui restent appartiennent majoritairement aux couches populaires et la perspective change. Le taux de ces « couches populaires » atteint 17,22 %. Mais sa comparaison avec celui des représentants des couches intermédiaires civiles sûres (*augustales*, collèges, *vici*, affranchis et esclaves impériaux) qui est de 43,78 %¹ montre l'ampleur de la différence : il lui est plus de deux fois inférieur. Et il est à préjuger que le ratio des couches populaires soit en réalité encore plus faible car nous n'avons pu identifier les ressortissants des couches moyennes qui se mêlent à eux dans cette statistique.

En Afrique pourtant le taux est exceptionnel (70 %) notamment pour les porteurs de *duo* ou *tria nomina* latins et les dévôts de Saturne (76,55 %), égal à celui des élites. Il l'est beaucoup moins pour les affranchis (43,33 %), pour les porteurs de noms uniques latins (40,22 %), et pour les esclaves et noms uniques gréco-orientaux (38,38 %). Ici l'augustalisation a bien pénétré dans les couches populaires. On est cependant surpris de taux aussi élevés – il est vrai dans un secteur où l'augustalisation est très importante et bien diffusée -, notamment pour les porteurs de *duo* et *tria nomina* latins, taux que nous n'avons pas rencontré dans les autres secteurs provinciaux d'Occident. Il doit s'expliquer par l'abondance des dédicaces à Saturne presque systématiquement associé au titre d'Auguste, si bien que l'on peut se demander si le dédicant est ici réellement responsable de son choix. Il a pu agir machinalement en copiant les innombrables stèles déjà présentes dans le sanctuaire ou même acheter au lapicide une stèle gravée à l'avance (*infra*). Aussi est-il utile de refaire le calcul en éliminant toutes les dédicaces à Saturne afin de vérifier si le taux d'augustalisation

¹ 77,65 en Afrique, (57,24 % dans les îles méditerranéennes), 58,82 % en Hispanie, 25,54 % en Gaule-Germanie-Bretagne, 32,59 % en secteur danubien.

des couches inférieures (et à un moindre degré moyennes) n'est pas faussé par le caractère massif et répétitif des stèles au grand dieu africain. Le ratio tombe alors à 52,16 % pour le groupe, soit 21 points au-dessous du taux général sans suppression des dédicaces à Saturne (73,13 %), ce qui met donc les particuliers, affranchis et esclaves des couches moyennes et inférieures bien au-dessous des élites municipales. Cette différence considérable est un argument pour considérer que l'augustalisation de Saturne par ces individus a dû être machinale. La situation change radicalement ailleurs. La part de l'augustalisation est assez médiocre dans les provinces danubiennes –16,77 % pour les *humiliores*, 10,86 % pour les « couches populaires »¹, avec une part plus élevée pour les affranchis et assimilés (20 %).

¹ Dans le détail on note 20 % pour les affranchis, 15,73 % pour les *duo* ou *tria nomina* latins ; 13,9 % pour les porteurs de noms uniques latins. Curieusement les esclaves et porteurs de noms uniques gréco-orientaux ont un ratio un peu plus élevé (25,56 %). Mais dans ces provinces, certains porteurs de noms gréco-orientaux peuvent ne pas être tous des esclaves mais des Orientaux, peut-être des commerçants qui seraient davantage proches des catégories intermédiaires.

En Hispanie le ratio des « couches inférieures » (3,81 %) est deux fois inférieur à celui de l'ensemble des *humiliores*. Seuls les affranchis et assimilés sortent du lot avec 16,66 % tout en demeurant très en dessous des *augustales* dont le taux est près de 5 fois supérieur¹. En Gaule-Germanie-Bretagne le ratio des « couches populaires » (7,95 %) est un peu plus élevé que celui de l'Hispanie et là aussi celui des affranchis et assimilés (18,49 %) est au moins le double de celui des autres catégories². Le taux plus élevé des affranchis peut s'expliquer par la présence, dans ce groupe, d'affranchis riches, que nous n'avons pu distinguer des affranchis pauvres dans ce calcul statistique. Or les affranchis riches en ascension et désireux de s'intégrer sont certainement sensibles à l'influence exercée par les élites (y compris les *augustales*); l'augustalisation ne serait-elle pas un signe donné pour obtenir une élection dans cet *ordo augustalium* si convoité, là où il existe ? En Gaule-Germanie-Bretagne où le ratio est particulièrement faible, il est possible que, plus qu'à l'augustalisation, on ait eu recours à l'association des dieux avec l'Auguste, le Génie ou le *Numen* de l'empereur (95 cas).

Part de l'augustalisation dans les dédicaces	Proconsulaire & Numidie		Bétique		Narbonnaise		Norique, Dalmatie, Pannonie supér.		Total du sondage	
	dieux Aug. sur total	%	dieux Aug. sur total	%	dieux Aug. sur total	%	dieux Aug. sur total	%	dieux Aug. sur total	%
affranchis, <i>duo/tria nomina</i> grecs	35/44	79,54	5/13	14,44	13/90	14,14	32/100	32	82/247	34,41
<i>II-III nomina</i> latins	486/570	85,26	8/41	19,51	46/297	15,48	105/464	22,62	645/1312	49,16
noms uniques latins (péreg., esc.)	33/71	46,47	1/10	(10)	8/154	5,19	31/130	21,77	73/365	20
esclaves, nom unique grec	14/28	50	2/7	(28,57)	2/20	10	29/73	39,72	47/128	36,71
Total humiliores		73,63		9,59		10,01		16,94		22,19
Total « des couches populaires » ³	568/711	79,88	16/71	22,53	69/561	12,29	197/779	25,28	850/2112	40,24

Fig. 26 - Taux d'augustalisation des humbles : Sondage sur quelques provinces

Concentrons nous sur les régions les plus riches en dieux augustes et examinons la situation de notre sélection des « couches populaires ». Deux observations peuvent être faites. D'une part l'augustalisation chez ces couches populaires n'est pas négligeable dans ces

¹ Les incerti à nom latin et les esclaves affichent un ratio faible (2,5 à 4,12 %).

² Le ratio des porteurs de *duo* ou *tria nomina* latins (9,51%) et ceux des pérégrins et noms uniques latins (6,96 %) et des esclaves (9,23 %) sont bien faibles.

³ *Humiliores* moins *augustales*, collègues, affranchis et esclaves impér., et militaires.

provinces (40,24 %). Mais si sa part approche des 80 % dans les 2 provinces africaines, et dépasse 20 % dans les 4 provinces retenues d'Hispanie et de l'Illyricum, elle n'arrive pas à 13% en Narbonnaise (fig. 23). D'autre part on ne peut que constater la distance entre le taux d'augustalisation de ces couches populaires et celui des élites et même des *augustales*¹.

2 - Une démarche religieuse et personnelle ?

Public, privé : Il n'est pas utile d'insister sur cet aspect. Il est évident que les dédicaces de ces *humiliores* sont privées ; les signes en sont présents dans les inscriptions. Aucune n'est destinée à l'espace public (la formule *lddd* est toujours absente) et la plupart est érigée dans l'enceinte du sanctuaire du dieu vénéré.

Pas de trace d'autoreprésentation ? Il serait difficile de trouver dans les monuments de ces petites gens une quelconque ostentation, un signe d'autoreprésentation, à moins de considérer comme telle, évidemment, la simple inscription du nom sur la pierre, désir mémoriel plutôt ou simplement désir de « signer » un acte promis par contrat au dieu. C'est ce qui ressort de l'analyse des monuments, le plus souvent modestes, et des formules accompagnant la dédicace qui nous orientent vers des motivations essentiellement religieuses.

Ainsi en Afrique sur quelque 500 dédicaces on peut identifier 422 monuments répartis en 365 stèles (dont 347 pour les *duo* et *tria nomina* latins ; ce sont en majorité des stèles à Saturne), 28 autels, 10 *arulae* et quelques autres supports mineurs, soit la totalité des monuments offerts par ces couches populaires. Il s'agit donc de monuments modestes qui n'ont rien à voir avec les édifices et statues des notables ou même des couches moyennes². Certes des stèles à Saturne Auguste sont parfois décorées (maladroitement souvent dans ces catégories), mais perdues au milieu des autres sur l'*area* du sanctuaire, elles sont destinées à honorer et à remercier le dieu sans cette fonction d'autoreprésentation que peuvent avoir les monuments bien disposés sur le forum. Il en est de même des autels, tables... offerts par les

¹ Il est inférieur de moitié à celui des élites dans l'ensemble Norique-Dalmatie-Pannonie supérieure (25,28 % contre 47,23 %) et de 2,6 fois à celui des *augustales* (68,96 %). L'absence des *Augustales* en Norique explique sans doute que les élites municipales se soient davantage impliquées dans l'augustalisation, ce qui nous vaut un taux double de celui des petites gens dans cette province alors que les taux sont comparables en Dalmatie et en Pannonie où les *Augustales* sont bien présents. En Bétique aussi le ratio des couches inférieures/populaires (22,53 %) est bien en deçà de celui des élites municipales (64,86%) et des *augustales* nombreux dans ces régions (78,57 %). En Narbonnaise le taux qui n'est que de 12,29 % est trois fois moins élevé que celui des élites et 5 fois moins que celui des *augustales*. Les 2 provinces africaines font cependant exception puisque les taux des couches inférieures et des élites sont proches (l'explication donnée (supra) pour l'ensemble de l'Afrique est valable ici).

² Les formules *d(e) s(ua) p(ecunia)*, *d(e) s(uo)*, *d(onum) d(edit)* si fréquentes chez les élites n'apparaissent quasiment jamais (A126, 133, 372, 1012, 1139, 1230, 1358).

humbles aux autres dieux et qui étaient sans doute érigés dans l'enceinte du sanctuaire. Les formules montrent bien que la préoccupation de ces petites gens est avant tout religieuse. La plus répandue est la formule de vœux (*VSLA*, plus rarement *VSLM* et encore plus rarement *ex voto*, avec quelques autres variantes) : on en relève en Afrique dans les classes inférieures 214 occurrences mentionnant une formule de piété personnelle, dont le vœu, soit 41,55 %, trois fois plus que chez les élites municipales.

La part du *votum*, expression d'une foi en la puissance bienfaisante des dieux, est élevée, nettement plus que chez les élites pour qui les dédicaces d'édifices ou de statues relèvent plus de l'évergétisme (ou d'une piété civique) que d'une démarche religieuse personnelle. La formule de vœu se retrouve le plus souvent sur les stèles de Saturne Auguste. M. Le Glay a bien montré à quel point le culte de Saturne en Afrique était un culte populaire et personnel¹. Les stèles à Saturne Auguste sont la trace matérielle d'un sacrifice de substitution (*molchomor*)² accompli sur ordre du dieu³, pour le compte d'un enfant ou d'un parent⁴ ou la commémoration d'une initiation⁵. Il peut s'agir enfin d'une consécration sacerdotale, ce que signale la mention du titre de *sacerdos*. Tout souligne la proximité du fidèle à l'égard du dieu et sa soumission absolue, dans la certitude du salut sur terre et dans l'Au-delà. On souhaite attirer les grâces du dieu – Saturne ou un autre - non pas sur l'empereur mais sur soi et sa famille⁶. Il arrive même qu'une stèle funéraire d'enfant soit

¹ Le Glay 1966, 401-406.

² Sur le sacrifice et les offrandes à Saturne, Le Glay 1966, 297-358. A ce propos Le Glay 1966, 343-344, interprète le sacrifice accompagnant la formule votive (*VSLA*), non comme la réalisation d'une promesse après satisfaction d'une demande (selon le schéma), mais comme un sacrifice-don qui est inconditionnel et dont on attend vie et salut.

³ *iussu dei/religionis* (A132, 323, 709), *capite ordinato...* (A206, 1091,1214), *somnio factus/admonitus...* (A254, 309, 323, 760, 1218, 1239), *ex viso* (A1100,1021)

⁴ *Pro filio* et var. : A918,1199,1200,1201,1207,1208,1209,1212,1213.

⁵ Cette initiation dont le jour est qualifié de *dies bonus, diem bonum solemnem* (A870, 871, 873), à laquelle fait allusion l'expression *B(onis) B(ene)* (A217) – qui évoque l'appartenance à une secte -, passe par plusieurs étapes : phase d'enseignement et de purification, « entrée sous le joug » (*intravit sub iugum* : A151, 163, 167, 169, 170, 171, 231, 310, 319, 850) c'est-à-dire passage sous un arc (le cadre architectural de la stèle est parfois un arc (*ianua*) sous lequel passent les dédicants) symbolisant la soumission totale (semblable à celle de l'esclave) au dieu, présentation au dieu à un emplacement face à la statue marqué par des *vestigia* (A320), communion à un breuvage d'immortalité. L'initiation assimilée à une mort et à une renaissance dans le dieu, à une victoire sur la mort, était censée conférer le bonheur éternel dans l'Au-delà (Le Glay 1966, 377-406). Mais le passage sous le joug pourrait être une cérémonie jubilaire (Lassère 2015, 340).

⁶ Contrairement aux élites les petites gens dédient rarement *pro sal imp.* (A106, 127?, 709, 765 ; il est possible que dans ces cas les dédicants aient appartenu aux couches intermédiaires) ; on retrouve plus souvent des invocations pour soi et sa famille : *Pro filio* et var. (*nomine..*) : A926, 1238, 1274, 1275, 1276, 1282, 1283, 1284, 1287, 1288, 1358 ; *pro salute mea...pro se* (A765, 323, 874,1283) ; *cum suis...* (A116, 127 ?, 616, 945, 964, 1239, 1267, 1430) ; *de sorte sua* (A1479). Mais ce type de formulation n'est pas courant en Afrique et le salut du fidèle espéré est sous-entendu, notamment dans les nombreuses stèles à Saturne Auguste. Des esclaves (ou affranchis) consacrent leur monument pour le salut de leur maître ou patron (A735, 740, 847, 1137), *ob concordiam Iuliorum Ingenuae et Crescentiani* (A1243).

consacrée à Saturne Auguste, garant de son salut¹. Sans doute l'autoreprésentation est-elle étrangère à ce comportement².

En Hispanie les monuments offerts, modestes³, suggèrent l'absence d'autoreprésentation de ces catégories avant tout préoccupées par le caractère religieux de leur acte, souligné par la pratique du *votum*⁴. Le bénéficiaire de l'invocation aux dieux est rarement indiqué, en particulier l'empereur⁵, et doit par conséquent être le dédicant lui-même. La situation est semblable en Gaule: encore des monuments modestes⁶, et une absence de formules faisant allusion à la dépense⁷, une majorité de formules votives⁸. Sans doute s'agissait-il de vœux destinés à obtenir les faveurs des dieux pour des particuliers, des familles ; mais cela est rarement précisé⁹, tant cela paraît évident. En tout cas aucun n'est formulé *pro salute imp(eratoris)*. Il arrive qu'une formule précise le caractère religieux de la dédicace¹⁰. Nous retrouvons dans le secteur danubien les mêmes caractéristiques pour les couches populaires. Les monuments sont modestes : ce sont le plus souvent des autels¹¹ et nous ne rencontrons pas de mention de la dépense¹². Comme ailleurs la plupart de ces

¹ A932.

² Cependant en A152, l'animal du sacrifice, le taureau, est représenté dans le registre réservé au dieu, signe du « déclin des croyances au bénéfice des manifestations extérieures du culte » (Le Glay 1966, Mon. I, 20, 11)

³ six autels H10, 19, 31, 126, 161, 181, une arula (H10), un cippe (H34), un bloc (H150, 167), un piédestal de colonne (H134), 3 plaques votives (H50, 55, dont 2 portent des paires de pieds), une plaque de cuivre (H65), une tabula ansata (H56), un vase de céramique (H173), un graffite dans une grotte (H147). En outre les formules précisant les frais du monument n'apparaissent jamais. Tout au plus a-t-on dans 6 cas la mention de la donation (*d(e) s(uo) d(edit), d(edit) d(edicavit)*).

⁴ 9 cas : H10, 19, 50, 56, 101, 134, 161, 150, 181.

⁵ *in honorem.* (H173), *cum liberis* (H50). *Pro sal(ute) Hadriani* (H167, Dianium) : dans ce cas le donateur Bassus esclave de L. V(alerius) Scrib(onianus) aurait voulu célébrer la promotion de la *gens* à l'ordre équestre. Les plaques avec *plantum pedis* sont sans doute en rapport avec la situation du dédicant : elles peuvent indiquer le retour heureux d'un voyage (H50 ?) ou d'un combat dans l'arène (H55)

⁶ Autels : G8, 12, 20, 27, 93, 96, 103, 105, 114, 149, 161, 190, 266, 304, 307; petits autels : G11, 27, 19, 42, 86, 113, 122, 192, 197 ; cippes : G160, 170 198; bloc : G178 ; tables : H74, 164, 256, G241; plaque de bronze : H187 ; petite base de bronze : G243, 245 ; fragment de corniche ? : G46 ; graffite : G62, 249 ; mortier : G180; brûle-parfum : G305/306.

⁷ On rencontre seulement *d(e) s(uo) d(edit)* ou *f(ecit)* : G114, 170, 259.

⁸ *VSLM* et var. : G8, 11, 12, 15, 20, 27, 19, 42, 74, 86, 93, 94, 101, 105, 110, 113, 149, 160, 161, 164, 166, 174, 181, 187, 190, 199, 243, 245, 248, 256, 266, 291, 307, 306.

⁹ Dans un cas *Valeriae patronae suae* (G110).

¹⁰ *Ex imperio, ex iussu*: G122, 248, *ex visu* : G121.

¹¹ Autels : D7, 17, 18, 54, 24, 26, 36, 37, 38, 62, 71, 73, 72, 74, 78, 93, 102, 130, 135, 156, 160, 176, 178, 182, 184, 185, 186, 206, 210, 214, 228, 232, 244, 248, 248, 250, 274, 275, 269, 283, 286, 290, 291, 331, 342, 351, 353, 364, 369, 371, 374, 378, 379, 382, 393, 398, 412, 429, 482, 496, 497, 511, 519, 538, 556, 565, 572, 578, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 599. Petits autels : D49, 58, 209 ?, 212, 213, 211, 287, 348, 349. On rencontre aussi des reliefs (D148, 265, 312, 319 ?, 320, 321, 324, 325, 326, 420), une colonne (D31), des tables ou plaques (D8, 30, 240, 314, 315, 323, 421, 518), une tabula ansata de bronze (D288), une plaque votive en argent (D128). Un seul monument important est suggéré par un fragment d'épistyle dédié par une *familia* servile aux Lares Augustes (D165) ; la pluralité des dédicants rendait la dépense abordable surtout s'il s'agissait d'une chapelle.

¹² *D(onum) d(edit)* : D26, 232 ?, 591.

monuments ont été offerts en accomplissement d'un vœu¹. Les bénéficiaires de ce vœu ne sont pas l'empereur² mais le dédicant lui-même et sa famille, notamment ses enfants, plus rarement son patron ou son maître³. Parfois mais plus rarement le fidèle répond à une injonction du dieu⁴.

Nous relevons dans toutes les provinces des traits identiques. La modestie des monuments (autels en général, stèles pour Saturne Auguste en Afrique), le caractère purement privé du don, excluent toute manifestation d'autoreprésentation, qui était une forme importante du culte des élites. L'aspect essentiellement religieux ressort des formules employées, la plus importante étant celle du vœu résolu en un sacrifice, un don, parfois tout bonnement celui de l'autel votif et ceci quelle que soit la catégorie du dédicant, ingénu, affranchi, esclave, gladiateur⁵. Plus de 40 % des mentions de vœux ou formules de piété sont attestés sur des monuments des classes inférieures contre 36 % sur ceux des couches intermédiaires et 20 % sur ceux des élites.

Si l'acte est purement religieux et d'abord tourné vers la divinité invoquée, quel rôle l'empereur, présent dans le titre d'Auguste, joue-t-il dans la dévotion de ces petites gens? Est-il réellement impliqué dans la relation que les fidèles du petit peuple entretiennent avec la divinité? Excepté l'Afrique, où le recours massif au titre d'Auguste pour Saturne pourrait n'être parfois qu'une pratique machinale, les autres provinces n'offrent guère de témoignages suffisants pour répondre à la question. On peut penser que l'empereur était crédité d'un rôle positif dans la relation avec les dieux car le ratio nous montre que seule une minorité des petites gens y a recours. Ce pourrait donc être de leur part un choix conscient. Mais on

¹ *VSLM* et var. : D1, 7, 17, 18, 55, 56, 54, 24, 25, 29, 31, 34, 37, 38, 39, 49, 51, 62, 66, 69, 71, 73, 72, 74, 76, 77, 78, 102, 130, 97, 99, 107, 125, 136, 149, 164, 166, 174, 185, 213, 214, 211, 239, 248, 252, 263, 268, 269, 148, 283, 290, 300, 304, 319, 320, 323, 336, 376, 378, 398, 420, 429, 496, 511, 515, 584, 586, 587, 588, 592, 599. *deo exauditus* : D178.

² Un seul cas de *pro salute imp.* : D469

³ *Pro sal(ute) sua* : D36, 99, 120, 275, 276, 314, 321, 324, 342, 348, 349, 351, 369, 538 ; *pro fili, pro sal. fili...* : D51, 110, 158, 312, 319, 320, 323, 556 ; *pro sal(ute)* d'un patron ou maître : D164, 167, 183, 403 ; *nomine suo et...* : D379 ; *cum suis...* : D511, 583.

⁴ *Ex viso* : D108, 160, 175, 288, 519 ; *ex iussu* : D158, 279, 371.

⁵ Sur les gladiateurs... , Ville 1981 (notamment 306-344): bien qu'issus le plus souvent du milieu servile (Ville 1981, 240), les plus chanceux pouvaient d'une certaine façon faire carrière et acquérir un prestige lié à leurs victoires et à leur beauté, et quelques ressources dues à leurs primes d'engagement et aux prix de leurs victoires; en même temps le danger encouru (risque de mort dans 1 combat sur 10) pouvait les pousser à des dédicaces soit d'autoreprésentation, ne serait-ce que pour compenser l'*infamia* qui pesait sur eux, soit pour leur survie. Mais la plupart n'offrent des dons que pour assurer leur salut dans le danger ; l'autoreprésentation ne semble pas être leur principale préoccupation : ainsi de *Zosimos*, esclave public, probablement gladiateur, qui offre un autel de marbre bleu à *Nemesis Aug.* à *Italica* (H55) : la paire de pieds gravée sous le texte pourrait bien faire allusion à l'espoir d'un retour heureux de l'arène ; quant à *Deomedes* autre esclave public (gladiateur ?), il se contente de suspendre une petite plaque de cuivre dans le sanctuaire de la déesse à *Carmo* (H65) ; Les trois probables *venatores* de *Teurnia* (D8) qui offrent un relief à *Diane Auguste* insistent eux aussi sur le danger encouru en représentant leur combat contre un ours ; les *venatores de Virunum* offrent à *Nemesis Aug.* de petits autels en ex voto (D37, 38).

constate une exception de taille en Afrique avec Saturne très majoritairement qualifié d'Auguste par les couches populaires. On peut se demander en quoi l'empereur pouvait jouer un rôle quelconque dans la relation très personnelle que le dieu entretenait avec son fidèle, abîmé dans son adoration et attendant de lui son salut. Il est possible que, bien souvent le qualificatif ne soit utilisé ici que pour définir la puissance absolue du dieu, comparable à celle du prince et c'est ce que suggérait M. Le Glay. Il est possible aussi que le fidèle ait été conscient du fait que son salut terrestre dépendait de l'ordre divin et du système impérial voulu par les dieux et qui plus est le dieu suprême africain. Il est une troisième possibilité, c'est que le titre ait été employé machinalement parce que telle était la dénomination officielle du dieu dans le sanctuaire duquel le fidèle érigeait sa stèle. On peut remarquer par exemple que la plupart des sanctuaires de Saturne sont dédiés par des communautés civiques ou des notables qui emploient le titre d'Auguste pour désigner Saturne¹. Les fidèles n'avaient plus qu'à suivre l'exemple sans se poser de questions. En outre il arrive le plus souvent que le dédicant choisisse un monument déjà prêt dans l'officine du lapicide². Il ne lui reste plus qu'à faire graver son nom. Dans ce cas il n'a peut-être pas eu à dicter l'invocation à Saturne Auguste déjà inscrite. Notons cependant que s'il voulait refuser le titre d'Auguste il pouvait choisir une autre stèle sans cette mention. Une petite minorité l'a fait mais ce n'est pas une preuve que la majorité ait fait un choix conscient en adoptant l'expression « Saturne Auguste », choix qui dut être routinier ou orienté par les prêtres tant il est majoritaire.

D'autres indices nous montrent le rôle initiateur des élites. Tel esclave est associé à ses maîtres dans une dédicace (p. ex. G149). Tel autre dédie *pro salute domini* et il est difficile de penser que ce dernier n'ait pas exercé son influence³. A Dianium le *verna* de *V(alerius) Scrib(onianus)*, membre d'une des plus grandes familles de la cité honore Silvain Auguste, *pro salutem Hadriani*. On a émis l'idée que l'invocation pour le salut du prince avait un rapport avec l'accession de la *gens* à l'ordre équestre. On peut imaginer que l'initiative de l'esclave est fortement inspirée par la *gens* à laquelle il appartient, tant pour la formule *pro*

¹ Cas où les sanctuaires sont dédiés à Saturne Auguste par la communauté ou un notable : Bou Kornine (*Augusto* peut être restitué dans la lacune : *[Sat]urn[us Augusto sacrum]* dédicace datée de 193-198 (C. 8, 24111) ; des stèles à Saturne Auguste sont plus anciennes (C. 8, 24136, 24113, 24120) mais la dédicace sévérienne a dû reprendre le texte d'une dédicace plus ancienne) ; La Mohammedia ; Thinissut ; Thugga ; Mactar ; Hr Ben Glaya ; Souk Tletla ; Uchi Maius ; Thala ; civitas Pophthensis, avec des exceptions : Ammaedara où la statue de culte est dédiée *Saturno et Opi* (ILAfr 182) alors que les stèles qualifient le dieu d'Auguste ; Thubursicum Numidarum.

² On en a la preuve dans A1555, stèle préparée pour un couple et finalement dédiée par trois frères (Le Glay 1966, II, 309, 3).

³ Deux curieuses dédicaces nous interpellent. A Salone la *familia P. Ulpi Publ. Valentini* (D165) fait un don aux Lares Augustes et l'esclave *Euphrosinus* dédie aux mêmes dieux pour le salut de son maître *Tit(i)us Valerianus* (D164). Il est surprenant que ces esclaves qui se réfèrent clairement à leurs maîtres n'aient pas honoré plutôt les Lares et le Génie de ces derniers ! Faut-il voir dans le recours aux Lares Augustes la reconnaissance de l'empereur, père de la Patrie, comme leur propre père – voire le *pater familias* de la *gens* dont ils dépendent –, à une époque où l'Etat garantit des droits et la vie aux esclaves tout en exigeant leur soumission (Thébert 1992) ?

salute que pour le titre d'Auguste. Il est probable que les *coloni* – dont un certain nombre parmi les dévôts de Saturne Auguste en Afrique - aient suivi les choix religieux de leur maître¹. La situation est donc contrastée : si un certain nombre a pu faire un choix conscient en utilisant le titre d'Auguste, beaucoup ont dû y recourir machinalement ou sur instruction.

conclusion : La part des couches inférieures est donc faible ou modérée (24,54 % ; de 11 à 25 % selon les secteurs) sauf en secteur danubien (34 %) où elle dépasse celle des élites municipales. Il s'agit de dépendants aux revenus modestes, petits exploitants agricoles, petits artisans, petits commerçants, gladiateurs, esclaves, les plus pauvres étant inaccessibles épigraphiquement. Leurs dons privés sont modestes (autels, stèles) et sont la conséquence d'un *votum* trois fois plus souvent que chez les élites, signe d'une démarche authentiquement religieuse. Mais ils sont deux fois moins attirés par l'augustalisation que les classes moyennes et les élites. Cette faible proportion est peut-être le signe d'un choix conscient pour ceux qui le font. En revanche en Afrique il semble que leur attribution massive du titre d'Auguste à Saturne soit machinale. Sans doute faut-il tenir compte aussi de l'influence du maître dans le recours à l'augustalisation.

III – Et les femmes ?

Nous avons déjà rencontré les femmes dans les chapitres précédents sans les distinguer en tant que telles mais en les prenant comme membres des différentes catégories sociales étudiées. Notre but ici est différent. Il s'agit de voir quel a été leur poids et leur spécificité dans le phénomène de l'augustalisation.

A – Un rôle effacé ?

Au total c'est 209 femmes qui sont mentionnées dans nos inscriptions, soit seulement 7,72 % de l'ensemble des dédicants² ! C'est dire si elles jouent apparemment un rôle particulièrement effacé. Seule l'Hispanie³ peut afficher un taux plus honorable de 17,24 %. La place des femmes dans la religion reflétait leur rôle dans la société, c'est-à-dire

¹ Lepelley, cité par Scheid 2013, 207.

² 96 occurrences en Afrique, soit 6,25 % des dédicants ; 35 en Hispanie soit 17,24 %; 21 en Gaules-Germanies, soit 6,68 % ; 54 en secteur danubien, soit 8,83 %.

³ Surtout la Bétique et la Lusitanie. La part de la Tarraconnaise est particulièrement pauvre.

subordonné aux hommes¹ seuls capables d'exprimer une identité et de représenter une communauté publique ou privée². D'ailleurs la moitié des femmes (104 occurrences) agissent dans l'ombre d'un père, d'un mari ; celles-ci n'ont pas pris l'initiative de l'augustalisation. C'est là le signe éclatant de l'infériorité juridique de la femme et du fait que les chefs de famille dédient pour l'ensemble de la communauté familiale.

Mais comme mères représentant la nature de divinités féminines responsables de la fécondité, comme êtres aux marges de la société et de la religion, à Rome, les matrones étaient indispensables au bon fonctionnement de la société comme de la religion romaines : d'« indispensables étrangères » selon l'expression de J. Scheid³. Nous constatons en effet que la grande majorité des divinités que ces femmes qualifient d'augustes sont des déesses⁴.

L'autre moitié (105 occurrences) est formée de femmes qui agissent seules, ce qui semble déroger à la règle de la prédominance masculine. Certes une femme peut agir par délégation de son mari ou de son autorité quand celui-ci a disparu. Il arrive même qu'une femme dédiant avec d'autres membres masculins (et féminins) de la famille soit mise en exergue comme la dédicante principale : mère associant son fils (et futur chef de la *gens*) à son acte de dévotion telle *Appuleia Quinta* de Iader (Dalmatie, D221, 222) qui offre les statues de la triade capitoline en son nom et celui de son fils *L. Turpilius Brocchus*, son mari étant probablement décédé⁵. Faut-il croire qu'*Appuleia Quinta* n'a pu jouer ce rôle que par défaut ? C'est souvent ce cas de figure d'une mère associant ses enfants à son acte qui se présente. Pourtant nous avons aussi l'exemple d'une mère et épouse associant son fils et son mari, ces derniers et le mari en particulier étant cités après elle (A320)⁶ : faut-il croire qu'elle était d'une extraction plus noble que son mari ?

Ce sont ces dernières – femmes agissant seules ou prenant l'initiative d'une dédicace familiale - qui nous intéressent, car elles seules ont pu faire preuve de cette originalité que nous recherchons. C'est donc sur elles que se concentrera notre étude désormais.

¹ La femme est juridiquement une « mineure perpétuelle » à Rome (tutelle du père ou du mari, incapacité politique et judiciaire) mais la législation a assoupli cette situation et elle peut notamment disposer de son patrimoine (Gourevitch, Raepsaet-Charlier 2001, 65-80).

² Sur l'incapacité sacrificielle des femmes, Scheid 1990c, 407-409, Gourevitch, Raepsaet-Charlier 2001, 205-238).

³ Scheid, 1990c.

⁴ 28 déesses et 16 dieux en Afrique ; 15 et 4 en Hispanie ; 10 et 5 en secteur gallo-germano-breton ; 19 et 5 en secteur danubien. Certaines de ces déesses sont particulièrement attachées à la fécondité (*Bona Dea*, *Ceres/Cereres*, *Diana*, *Iuno*, *Venus*, *Isis*, *Mater Deum*, *Matres*, *Nutrices*, *Iria* ?) mais peuvent avoir aussi une fonction politique (*Fortuna*, *Victoria*, *Venus (Victrix, Genitrix)*, *Mater Deum*, *Pietas*, *Roma*). L'invocation de divinités masculines intervient notamment dans les dédicaces *in honorem et memoriam* au bénéfice d'un fils (H197).

⁵ Par ex. aussi *Octavia Marc[ella]iana* et son fils *Iuncundus* dédiant *l'area Templi* à Seressi (Byzacène) aux *Cereres Augg*, tous deux étant *sacerdotes* des déesses (A50).

⁶ Dédicace de Neferis à Saturne Auguste : *Voltia Nuptialica et Petronius Bucculus filius et co[n]iux Pe[t]roni Proculini*.

B – Avant tout, des femmes de l'élite municipale :

Une écrasante majorité de ces femmes (62,19 %) semble appartenir à l'élite municipale avec des nuances régionales¹ – et avec l'exception de femmes appartenant au monde des affranchis² - : Il est surprenant de constater que, dans un monde où les femmes sont dans une situation subordonnée, la majorité de celles de l'élite pratiquant

Femmes adeptes des dieux Augustes	Afrique	Hispanie	Gaules, Germanies, Bretagne	Provinces danubiennes	Total	
Ord. Sén., équest. prêtresses	1			1	2	62 ;
incerti des élites	15	9		1	25	62,19%
catég. Interméd.	10	12	7	6	35	
couches populaires	1	3	4	1	9	41 ;
	8	4	5	15	32	39,8 %

Fig. 27 - Femmes et dieux augustes.

l'augustalisation sont des femmes agissant seules³ sauf dans les provinces danubiennes. L'initiative des femmes est donc incontestable et traduit leur indépendance, leur fortune personnelle⁴, particulièrement dans la société hispanique où elles occupent une place inhabituelle⁵. Elles n'agissent pas obligatoirement en tant que prêtresses : ces fonctions religieuses – notamment celle de flaminique, seule prêtrise publique féminine du culte impérial si recherchée - ne sont pas majoritairement attestées dans nos textes⁶. Pour les dames de l'élite, on devine le souci d'affichage personnel, moyen d'exister dans un monde d'hommes, d'échapper au rôle traditionnel de la femme⁷, et d'exercer une forme de citoyenneté⁸ et plus encore de garantir la place de la famille, gage de pérennité et de pouvoir (pour les fils ?)⁹ dans le contexte de l'affirmation des *gentes* dominantes des cités¹⁰.

¹ Les quatre cinquièmes en Hispanie (21 sur 28), les deux tiers en Afrique (26 sur 35), mais un tiers seulement en secteur danubien (8 sur 24) et en Gaule (7 sur 16).

² Par ex. *Licinia Prisca*, affranchie d'un chevalier de Carthage, devenue flaminique du *Pagus* de Thugga (A631, 632). Pour ces flaminiques n'appartenant pas à l'élite aristocratique traditionnelle, l'évergétisme devait apparaître encore plus nécessaire pour affirmer leur position sociale (Hemlrijk 2006).

³ 68,29 % en Afrique ; 73,52 en Hispanie ; 50 % en Gaule, Germanie, Bretagne ; mais 34,78 en secteur danubien.

⁴ Par ex. Gallego Franco 2000.

⁵ Donahue 2004.

⁶ 7 prêtresses sur 20 femmes en Hispanie ; une sur huit dans le secteur danubien ; mais 19 sur 29 en Afrique.

⁷ En Afrique les qualités domestiques des femmes sont absentes des hommages publics qui n'exaltent que la *liberalitas*. Privées de *potestas* publique ou privée, elles mettent en avant leur flaminicat - imitant Livie et les princesses impériales -, seule charge autorisée en Occident, pour trouver une reconnaissance, et assurer la continuité familiale dans les élites (Briand-Ponsart 2004).

⁸ Donahue 2004, 886-890.

⁹ Dardaine 2001. Cette dernière motivation est évidente lorsque la femme associe son fils à son acte (A50, G274, D221-222).

¹⁰ Ce souci est illustré par la multiplication de statues honorifiques dans l'espace public (20,6 % des statues de particuliers en Bétique selon Melchor Gil 2008). Ces séries honorifiques gentilices dans les espaces publics au

Mais pour s'affirmer, elles et les leurs, elles calquent leurs pratiques, dont le recours aux dieux augustes, sur celles des hommes, en offrant des monuments privés à destination publique le plus souvent, érigés en particulier dans l'espace notoirement masculin qu'est le forum. Evergétisme et autoreprésentation sont au rendez-vous¹. Dons couteux (temples et statues parfois parées de bijoux)², érigés sur sol public par autorisation des décurions³, insistance sur le don à la communauté et son coût⁴, banquets et jeux lors de la dédicace⁵, dédicaces *ob honorem* (d'un sacerdote)⁶, invocation *in honorem (et memoriam)* de membres de la famille⁷. Les dons sont parfois effectués par testament⁸. Le caractère d'autoreprésentation semble prédominant comme chez les hommes, mais il n'exclue pas une combinaison avec des formes personnelles de piété, malgré tout assez rares⁹. Les exemples ne manquent pas surtout en Hispanie et en Afrique:

En Afrique : A Lepcis Magna, *Suphunibal Annobalis Rusonis f(iliae)*(A1)¹⁰ que sa double filiation permet d'identifier comme membre d'une vieille famille aristocratique punique, donatrice, en 35-36, du temple de *Ceres Augusta*-Livia au théâtre, se dit fièrement

II^e s. suivent les modèles iconographiques de la *Domus Divina*, la femme y apparaissant comme source de légalité (Navarro Caballero 2003, et 2004, 389-400 : 391). D'ailleurs la femme est de plus en plus représentée à mesure que sa capacité à hériter, à gérer personnellement son patrimoine, son indépendance augmentent (Melchor Gil 2008). Les statues offertes à des divinités augustes en public *in memoriam* d'un défunt (20 environ) sont à situer dans un contexte de célébration funéraire dont les femmes (héritières, veuves, sœurs de frères morts sans enfant) sont les principales actrices. Elles dessinent l'image publique idyllique d'une famille unie et pieuse (*Id. ibid.* 395-399). Le souci de maintenir la gloire de la *gens* pour l'ancienne aristocratie, de la promouvoir pour les nouvelles élites est marqué (Hemelrijk 2000).

¹ Sur l'évergétisme féminin et sa signification, récemment Pompejano 2012.

² Afrique : temples (A1, 12, 50, 661, 669/670, 671/672, 903, 1244), statues (A93, 963, 1306, 1339), taurobole : A811 ; Hispanie : statues (H25, 40, 57 (statue d'argent et bijoux), 58, 70, 78 (thymiaterion et bijoux), 124, 159, 179, 201 ; Gaules-Germanies-Bretagne : taurobole (G191) ; secteur danubien : portique (D218), statues (D146, 147, 202, 221/222) ;

Mais aussi des monuments moins couteux. Afrique : autels (et blocs) (A731, 886, 1126, 1223, 1566) ; Hispanie : autels (et blocs) (H48, 143, 197), plaque (H132 : statue ?) ; Gaules-Germanies-Bretagne : autels (G1, 37, 87, 100), table de bronze (G274 : statue ?) ; secteur danubien : autel (D225) ;

³ Afrique : A833, 1126, 1199 ; Hispanie : H58, 197 ; Gaules-Germanies : G191, 274.

⁴ Afrique : *d(ono) d(edit)* : A886 ; *d(e) s(uo) f(ecit)* : A963, 1126 ; *s(ua) p(ecunia) p(osuit)* : A1, 12, 1154, 1244, 1199 ; *ex HS* : A833, 1339 ; Hispanie : *d(onum) d(edit)* : H48, 70, 78, 87, 132, 159 ; *ex argenti pondo* : H57, 70 ; *s(ua) p(ecunia)* : H58 ; secteurs danubien : *d(onum) d(edit)* : D225, 230.

⁵ Afrique : *epulum* : A833, 671 (*et circus*), 1326 ; Hispanie : *epulum* : H70, 78, 85, 86 ; *circenses* : H159 ;

⁶ Afrique : A1464 ; Hispanie : H70.

⁷ Hispanie : pour une femme : H4, 25, 58, 179 ; pour un fils : H118, 197 ; secteur danubien : D146, 147, 230. A Banasa une statue de Junon Auguste (A1577) est donnée par *M. Pompeius Saturninus et Valeria Fortunata parentes, ob honorem Pompeiiae Valerinae filiae*. On pourrait voir ici une fusion de la formule *ob honorem* suivie normalement de la mention de la charge revêtue – ici une probable prêtrise sous-entendue (Lefebvre 2004) – et de la formule *in honorem (et memoriam)* d'une personne décédée.

⁸ Afrique : A671, 833, 1339 ; Hispanie : H40, 87, 143 ; Gaules : G87 ; secteur danubien : D144, 221/222

⁹ Formule votive *VSLM* et var. : Afrique : A93, 903, 992, 1252, 1566 ; Hispanie : aucune chez les élites ; Gaules-Germanies : G37, 274 ; secteur danubien : D63, 202, 218, 224.

Invocation *pro se et suis, pro salute* d'un membre de la famille: D63, 218.

Expressions de religiosité personnelle : Afrique : *viso capite* : A1126 ; *somnio premonitus* : A1252 ;

¹⁰ Sur ce personnage, Cenerini 2008.

ornatrix patriae, seul exemple féminin de ce titre. Elle copie ainsi le langage civique des notables masculins qui s'affirment *ornator patriae*¹ et *amator Concordiae*, imitant l'action des princesses de la *Domus Augusta* - en particulier de Livie - et revendiquent ainsi une forme de citoyenneté. De la même époque date une grande dame de Volubilis *Fabia Bira Izelta* (A1582)². D'origine punique, elle fut la première flaminique du nouveau municpe vers 44 p.C.³ Ces promotions municipale et familiale contemporaines sont probablement dues à l'action de son mari le chef berbère *M. Valerius Severus* fils de *Bostar* dirigeant de la *civitas* de Volubilis⁴ qui, en tant que *praefectus auxiliorum*, collabora avec Rome dans la lutte contre *Aedemon*⁵. Ces conditions expliquent le qualificatif d'Auguste conféré par la flaminique à Cérès, déesse des bonnes récoltes retrouvées après les troubles récents grâce à la coopération de Rome et de Volubilis. Mais peut-être y avait-il dans l'esprit de *Fabia Bira*, par ailleurs largement honorée sur le forum de la cité, le désir d'une comparaison avec Livie, souvent assimilée à Cérès, notamment en Afrique et donc la volonté d'une affirmation personnelle comme symbole de la paix et de la prospérité retrouvée aux côtés d'un mari, héros du municpe, qui incarnait la force et la victoire au service de l'empereur. Le parallélisme avec l'exemple de *Suphunibal* est à souligner.

Cas éclatant aussi que celui de *Gabinia Hermiona*, membre d'une des *gentes* les plus puissantes de Thugga⁶. C'est elle qui offre par testament à la cité, pour le salut de Caracalla et de sa mère, le *templum Victoria[rum Aug(ustarum) D]omini Nostri* d'une valeur de 100.000 HS, dans lequel se dressaient de nombreuses statues de divinités augustes (supra p. 137) ainsi qu'un terrain utilisé comme *circus ad voluptatem populi*. Si elle ordonne un *epulum* pour les décurions le jour de la dédicace et chaque année à son anniversaire, n'est-ce pas pour laisser une trace dans la *memoria* civique en tant que réalisatrice d'un acte civique particulièrement mémorable ? A un niveau plus modeste, c'est sans doute en l'honneur de son flaminicat perpétuel que *Botria Fortunata* offre en 260 un temple de Tellus composé d'une cour et de trois *cellae* (A669, 670). Notons également à Arsacal l'expression qui accompagne la dédicace de *Iulia Lusiosa Kasariana* à Cérès Auguste (A1199) : *ex consensu ordinis Castellii Arsacalitani*. Il y a là, semble-t-il, la recherche par cette femme d'une reconnaissance civique

¹ *Ornator* serait la traduction romaine d'une expression punique (d'origine hellénistique) désignant « l'homme de poids » dans la cité (Cenerini 2008, 249-251).

² Bussi 2008.

³ Comme l'indiquent les textes *IAM* 2, 368, 439, 440, 48, 449 qui l'honorent sur le forum du municpe.

⁴ Il a été sufète, puis premier *duumvir* et flamine du nouveau municpe ; il est dit *praefectus auxiliorum adversus Aedemonem oppressum bello* (*IAM* 2, 448, 54 p.C.). En tant que premiers flamine et flaminique de Volubilis, *Severus* et *Bira* jouent un rôle de fondateurs du municpe qu'ils enracinent dans le système romain (Briand-Ponsart 2004).

⁵ Bassignano 2005.

⁶ A671, 672+ A626, 642, 650, 659, 661

éclatante de la part du Conseil. Intéressante aussi est le don d'une statue de Fortune Auguste par *Annia M. f. Cara*, flaminique, et sa sœur *Tranquilla* à Timgad (A1339; vers 150). L'inscription détaille méticuleusement le financement assuré par testament par leur père et grand-père, auquel elles ont ajouté une *aedes* et un banquet aux Curies. Or les parents de ces notables étaient les affranchis de *M. Annius Martialis*, centurion de la III^e légion Auguste sous Trajan. Ainsi, à l'occasion de cette dédicace les deux sœurs ne manquent pas de mettre en valeur la fulgurante ascension de la famille, signe d'une ardente volonté d'autoreprésentation. Le désir de souligner le rôle éminent de la femme dans la légitimité gentilice et dans la transmission de la gloire gentilice apparaît dans le don d'une statue (?) d'Hercule Auguste effectué à Thuburbo Majus par la flaminique perpétuelle *Iulia Bassilla* (A378 ; 128-192). Sœur d'un *praefectus I. D.* de Carthage, elle se présente surtout comme mère de deux chevaliers dans d'autres inscriptions (*IL Afr* 280,253; *ILT* 730); et l'on sent dans cette seule mention l'immense orgueil d'une mère qui se confond avec la *dignitas* de la « dynastie » locale. On peut en dire autant de *Vettia Saturnina*, qui affirme sa qualité de mère de deux chevaliers, sur la base d'une statue du Génie de Lamsorta Auguste (A1440). Certes son mari s'affiche de même père d'un chevalier (le second frère ne l'est pas encore ?) sur une base de *Fortuna Redux Aug.* (A1441). Mais c'est *Saturnina* seule qui consacre sa propre base, son mari étant peut-être décédé entre temps.

Mais l'autoreprésentation n'exclue pas la piété personnelle avons-nous dit. C'est ainsi qu'à Cuicul, en 198-199, une dame de l'aristocratie *Iulia Urbana, somnio premonita*, avait fait le vœu d'offrir une statue de Satyrisque à Liber et Libera Augustes, son mari et ses enfants se chargeant de la réalisation, *VSLA* (A1252) : le monument est à la fois le produit d'un acte d'évergétisme et d'autoreprésentation associant toute la famille et d'un sentiment de piété personnelle envers les divinités proches qui sont intervenues elles-mêmes par songe auprès de la dévôte.

On voit que le comportement des femmes de l'élite ne diffère guère de celui des hommes : l'autoreprésentation au bénéfice de la famille et de sa pérennité à travers les enfants est une motivation importante mais on note aussi parfois le souci d'une affirmation personnelle de la part de femmes qui tout en étant citoyennes incomplètes n'en assument pas moins de véritables devoirs civiques et aspirent peut-être sinon à une intégration même fictive dans le corps des décurions du moins à une reconnaissance solennelle de sa part. Le recours à l'augustalisation est le fruit de ce conformisme, de cette adhésion à l'idéologie politique des notables et de la cité, dans laquelle les femmes, tout en s'affirmant parfois, se veulent totalement intégrées.

En Hispanie : *Vibia Modesta* (H57, Not. App. III ; en 117-250), élue deux fois flaminique d'Italica est née en Maurétanie (Thamusida) où son père devait être engagé dans le

commerce de l'huile entre Tingitane et Bétique. Disposant de la fortune de ce dernier elle est une personne assez en vue à Italica et c'est sans doute pour affirmer sa *dignitas*¹ qu'elle offre au *trajaneum* une statue de *Victoria Aug.* de 132 livres d'argent, dotée d'ornements incrustés de perles et de gemmes et fait don de sa couronne de flaminique à la Curie comme pour revendiquer virtuellement un rang de décurion. A Barbesula, *Fabia C. f. Fabiana* (H78, Not. App.III) qui appartient à la grande famille bétique des *Fabii Fabiani*, enrichie dans l'exploitation du marbre et la production et le commerce de l'huile, est nièce et héritière d'un *duumvir* et *flamen perpetuus* de la cité. Elle se devait de tenir son rang et celui de sa *gens* et c'est ce qu'elle fait avec ostentation en consacrant à Diane Auguste le don somptueux d'une statue et de magnifiques bijoux fixés sur un présentoir et en offrant à cette occasion un banquet public². A Bracara *Lucretia Fida* (H132, Not. App.III) n'a garde d'omettre son titre de *sacerd(os) perp(etua) Rom(ae) et Aug(usti) Conventus Bracaraug(ustanus)*. Quant à *Aemilia Paterna* flaminique provinciale (?) de Tarraconnaise (H201, Not. App.III)³, en honorant *Victoria Augusta*, elle rend hommage aux conquêtes de Trajan, mais aussi, en tant que fille d'un centurion des guerres daciennes promu chevalier, elle exalte l'excellence de sa famille.

En Gaule *Iulia Natalis* érige une statue d'Apollon (?) Auguste (associé aux *numina Augustorum*) et son tétrastyle avec ornements sur sol public à Narbonne (G129). A Lyon *Billia T. f. Veneria* élève l'autel commémorant son taurobole à *Mater Deum Augusta*, culte éminemment aristocratique, lié à la colonie et à l'empereur, sur sol public (G191). *Claudia Mossia* offre une statue de Damona Auguste également sur sol public (G274). On reconnaît là des cas d'autoreprésentation. Mais *Ecimaria T. f. Apula* dévôte d'Isis Auguste (G100) ou *Valeria Hellas* dévôte des Nymphes Augustes (G147), font preuve simplement de piété personnelle en acquittant des vœux privés⁴.

En secteur danubien : Dans le petit oppidum de Cissa (Dalmatie) où la famille avait des domaines, *Calpurnia*, dans son hommage à la déesse locale *Heia* qu'elle assimile à *Bona Dea*, ne manque pas de rappeler dans sa nomenclature son illustre père l'augure *L. Calpurnius Piso* et son grand père (D225). A Iader *Appuleia M. f. Quinta* fait don en son nom et celui de son fils de statues de la triade capitoline destinées probablement au Capitole de la colonie (D221, 222). L'adhésion à l'idéologie officielle est affichée par celles qui, à l'instar des

¹ Voir à ce sujet Donahue 2004, qui étudie le cas de *Iunia Rusticana* de Cartima qui gère sa fortune et pratique l'évergétisme par souci de *dignitas* de sa famille.

² Un cas approchant mais moins brillant avec *Vibia L. f. Rusticana*, peut-être soeur d'une *sacerdos perpetua* (C. 2, 1958) et fille de *L. Vibius Rusticus* (C. 2, 1962) à Cartima (H87). Elle avait restauré la statue dédiée à Claude (C. 2, 1953) et elle offre une statue de Vénus Auguste au moment où la cité devient un municipes flavien.

³ Mais aussi *Sulpicia Procula* (H124, Not. APP. III).

⁴ Aussi G300.

hommes, exercent des responsabilités dans le culte impérial. *Claudia Aesernina, clarissima femina, sacerdos Divae Augustae* de Narona (D144), qui honore par testament Saturne Auguste, dieu de l'Age d'Or, sous Claude en est un bon exemple¹. De même les dons testamentaires de deux femmes à Vénus Aug. en mémoire² de leurs filles dans l'*augusteum* de Narona (D146, 147) sont des statues d'argent qui tout en honorant des membres de la *gens* renvoient à l'idéologie officielle de *Venus Genitrix* et *Victrix*.

La piété personnelle se combine avec l'évergétisme quand une dame de Scardona fait don d'un portique tout en précisant que le don est accompli *pro se [et s]uis voto suscepto* (D218). Enfin *Cornelia Nobilis* rend hommage au pouvoir à travers le relief offert en ex-voto à *Roma Aug.* (D202 ; Aequum). Les autres monuments semblent exprimer seulement une piété personnelle envers les dieux pour le salut de la famille³.

Malgré la forte prédominance des dames de l'aristocratie municipale, les femmes des catégories intermédiaires et inférieures ne sont pas exclues de l'augustalisation mais apparaissent nettement en retrait. Les dons sont certes plus modestes ! Peu d'édifices⁴ ni de statues ici mais surtout des autels votifs parfois petits⁵. Pas d'expression renvoyant à de l'autoreprésentation⁶ mais beaucoup de formules votives attestant d'une piété personnelle ou familiale⁷. Que signifie pour ces catégories le recours à l'augustalisation ? Pour des affranchies ou des esclaves, ce peut être l'alignement obligé sur les pratiques du maître⁸. Pour les autres on ne peut dire s'il s'agit de mimétisme social et d'une imitation des pratiques masculines ou d'une conviction particulière.

¹ On ne connaît pas la nature du monument offert mais le caractère testamentaire du don laisse supposer qu'il devait être important.

² Autre dédicace *in memoriam* : D230.

³ D63, 224.

⁴ Le don de *Verridia Psyche*, affranchie probable, à *M. D. M. Aug.* (D233) est inscrit sur une architrave, laissant supposer un temple.

⁵ Autels : cat. Interm. : A320, 1031 ; G19, 33, 147 (= arulae) . D283, 556 ; relief cultuel : D420.

cat. Infér. : A80, 1007, 1499; H10 (arula), 19; G86 (arula), 103, 307; D135, 195, 258, 348, 349, 364, 355. stèles : Afrique : catégories intermédiaires : A558 ; cat infér. : A1288. Patères en argent: catégories intermédiaires : G238/239 ; tabula ansata de bronze : catégories inférieures: H56; relief votif : cat. infér. : D323.

⁶ *D(onum) d(edit)* : Afrique : A133 ; Hispanie : H29 ; *ex testamento* : Afrique : A1206.

⁷ *VSLM/A* & var.: cat interm. : A 320, 558, 692 ; G19 ?, 33, 147, 238/239.

cat. Infér. : A80, 616, 1218, 1267, 1288, 1398; H10, 19, 56, 101 ; G86, 194, 307; D135, 258, 283, 288, 326, 348, 349, 355, 420, 556.

Cat. interm. : *pro salute sua suorum* : D556, d'un gouverneur (D100), d'un procureur (D403).

Cat. infér. : *cum suis, pro filiis* : A616, 1288 ; *pro salute* de parent: D326, 348, 349, d'un maître : D110.

⁸ D403, 110.

A quelque milieu qu'elles appartiennent les femmes qualifient d'Augustes des divinités féminines de préférence¹. Les plus fréquemment honorées semblent être Vénus en Hispanie (6 cas), en secteur danubien (4 cas), Cérès en Afrique (6 cas). Les vertus augustes ne sont guère sollicitées (Victoria : 6 cas), Fortuna (8 cas), Pietas (2 cas). Cependant les dieux masculins ne sont pas exclus tels Mercure (3 cas en Gaule, 2 en Afrique), Apollon (3 cas en Afrique, 3 en Hispanie), mais aussi Mars, Hercule (Afrique), Saturne (Dalmatie), des dieux locaux protecteurs de communautés (Génie, Latobius, Iovenatus). Comme chez les hommes, la part des *honestiores* est prépondérante. Le taux d'augustalisation des femmes ne semble lui aussi guère différent de celui des hommes si nous en croyons ces quelques sondages: en Bétique il est de 66,66 % chez les élites mais de 18,18 % chez les *humiliores*. En Narbonnaise respectivement 28,57 et 5,95, en pays danubien (Norique, dalmatie, Pannonie supérieure), 52,17 % et 31,81 %, en Proconsulaire et Numidie : 88,88 % et 62,5 %. On voit qu'il est partout nettement supérieur chez les élites comme chez les hommes. Enfin un autre point commun avec les hommes est la part de l'autoreprésentation familiale chez les dames de l'élite, qui tirent parti de leurs dons pour affirmer de surcroît une dignité en tant que femmes, agents essentiels de la transmission gentilice. Parmi les *humiliores* on relève chez les femmes comme chez les hommes l'expression d'une piété personnelle à travers l'exécution de vœux.

Conclusion : Les femmes, dont la grande majorité appartient aux élites, malgré leur situation de mineures, ne sont pas étrangères à l'augustalisation mais souvent en position subalterne à côté des hommes. La moitié prend cependant l'initiative d'une dédicace, surtout à des divinités féminines, pour affirmer la *dignitas*, la pérennité de la *gens*, en l'absence le plus souvent d'un mari, mais aussi pour s'affirmer elles-mêmes dans cet univers civique masculin. Mais en cela elles calquent leurs pratiques souvent évergétiques – ce qui n'exclue pas les sentiments religieux – sur celles des hommes.

¹ 22 cas sur 36 en Afrique, 19 sur 21 en Hispanie, 11 cas sur 16 en Gaule, Germanie, Bretagne, 20 cas sur 24 en Danube.

Conclusion du chapitre IX

Le phénomène de l'augustalisation a pénétré, avec plus ou moins d'intensité certes, dans tous les milieux sociaux : loin de rester confiné au sein des élites impériales ou municipales, il s'est répandu dans les couches intermédiaires et inférieures de la société. D'un autre côté il n'est pas l'apanage des couches populaires comme la situation de Rome pourrait donner à le penser (Panciera).

L'augustalisation est acceptée souvent avec enthousiasme, dans les couches intermédiaires, par les *augustales* et les riches affranchis ou ingénus. Ils s'en emparent dans leur souci d'imiter les élites afin de s'y intégrer, sinon eux du moins leurs enfants. Bien que moins nombreux que l'aristocratie à effectuer des dédicaces – bien des *augustales* se livrent à une autoreprésentation funéraire à défaut de pouvoir ériger des statues dans un espace public accaparé par les notables -, il arrive qu'ils dépassent leurs modèles dans cette propension à qualifier les dieux d'augustes, tel qu'en témoigne leur taux d'augustalisation. Comme chez les élites les dédicaces aux dieux augustes – surtout des statues ici – sont occasion d'évergétisme et d'autoreprésentation, pour des individus avides d'une reconnaissance, d'une *dignitas* que leur statut social ne leur donne pas. Si les élites sont les relais du pouvoir central, les plus distingués et fortunés des couches intermédiaires sont les relais des élites en direction de la plèbe¹. Ils diffusent l'augustalisation dans le milieu des collèges – cependant beaucoup moins concerné - et donc dans le monde de l'artisanat et du commerce. Leur tâche est facilitée par leur action économique au confluent des intérêts des élites dont ils sont souvent les agents, les clients ou les acheteurs de leurs produits en tant que négociants et du labeur des couches populaires en tant que donneurs d'ordre ou acheteurs.

En revanche, dans ces couches intermédiaires deux catégories semblent en retrait tant par le nombre de leurs dédicants que leur taux d'augustalisation. Ce sont d'abord les affranchis et esclaves impériaux de rang subalterne. Si l'augustalisation n'est pas absente chez eux elle n'est pas pratiquée systématiquement par des fonctionnaires pourtant bien proches du pouvoir impérial. C'est sans doute qu'ils constituent un milieu marginal dans la cité alors que l'augustalisation est une pratique éminemment municipale. L'autre groupe moins impliqué (part des dédicants et taux d'augustalisation très modérés) est celui des

¹ Cette proximité de la plèbe apparaît bien dans la dédicace de 4 sévirs et *M(agistri) M(ercuriales)* de Narona au *Genius Plebis*, ob honorem M.M. (C. 3, 1775).

militaires du sous-officier au troupier. Eux aussi se situent en marge de la cité – et le comportement des vétérans n'est pas sans rappeler parfois le leur – et demeurent fidèles aux traditions militaires qui mettent en avant le culte du grand dieu de l'Etat, *IOM*, qu'il semble tout à fait inutile de qualifier d'auguste tant il paraît lié à l'empereur ! Chez eux l'augustalisation, quand elle apparaît néanmoins, peut s'expliquer par l'influence des civils : militaires immergés dans une province civile comme les *beneficarii* de Dalmatie, militaires issus de provinces ou de cités adonnées à l'augustalisation en service sur le limes danubien ou breton.

Les couches populaires – les très pauvres, les paysans sont généralement indécélables - semblent moins touchées par l'augustalisation : leur poids parmi les dédicants est faible (plus élevé cependant en pays danubien et africain) ainsi que leur taux d'augustalisation. Certes ils sont sous-représentés pour diverses raisons (coût de la dédicace, culture épigraphique moins prononcée). Avec une exception : l'Afrique. On peut cependant soupçonner, dans les innombrables stèles des petites gens à Saturne Auguste, une utilisation machinale de l'augustalisation sans grande portée. Et que penser de la motivation de l'esclave que son maître associe à sa dédicace ? Au contraire là où le taux d'augustalisation est faible on peut penser que les adeptes de cette expression l'ont choisie consciemment, ce qui peut correspondre à une foi dans l'efficacité du rôle de l'empereur auprès des dieux. Si l'on ne peut exclure une forme d'autoreprésentation, présente dans l'étalage du nom, du titre de *sacerdos Saturni* par exemple, la nature totalement privée de la dédicace, le caractère modeste du monument souvent offert à la suite d'un vœu personnel, montrent que nous avons affaire à des actes de piété personnelle envers des dieux proches des individus, de leurs métiers, sans que l'action médiatrice de l'empereur, présente dans le titre Auguste, soit toujours réellement perçue.

Quant aux femmes, perpétuelles mineures, qui figurent souvent en deuxième position sur l'inscription du monument offert par leur mari, elles sont peu nombreuses à prendre l'initiative d'une dédicace aux dieux – et plus encore aux déesses - augustes. Ce sont à une écrasante majorité des notables. Agissent-elles par défaut, à la suite du décès de leur conjoint ? Affirmation de soi mais surtout autoreprésentation dans l'intérêt d'une *gens* dont elles représentent la légitimité et qui doit défendre ses positions dans la cité.

Ainsi l'augustalisation, adoptée librement par les élites des cités et diffusée par elles, a trouvé un écho divers, plus fort dans les couches intermédiaires que chez les petites gens. Quelle que soit sa portée réelle selon les catégories sociales – autoreprésentation des élites, utilisation machinale dans le peuple, foi réelle – elle a pu créer un sentiment de consensus au mieux autour de l'idée d'une médiation de l'empereur agent des dieux, ou au moins autour d'un pouvoir proche des dieux ou approuvé par eux. Cette répartition sociale

trouve-t-elle sa contrepartie dans une géographie des dieux augustes privilégiant certains territoires de la cité ?

Chapitre X : Les dieux augustes dans l'espace de la cité

Doit-on rechercher les dieux augustes au coeur même des cités, dans les villes romanisées, images de l'Urbs et de la Civilisation, loin de la *rusticitas* des campagnes? C'est ce qu'indique le bon sens et que suggère cette religion si étroitement unie au culte impérial lequel prend justement toute sa dimension au sein des villes. Et dans ces villes quels sont les espaces les plus accueillants? Les espaces publics, on peut s'en douter! Mais lesquels? Les dieux augustes sont-ils cantonnés dans le centre civique, dans des sanctuaires particuliers comme les *augustea*? Sont-ils dispersés à travers tout l'espace urbain? Les espaces privés sont-ils totalement réfractaires? La réponse à ces questions si difficile soit-elle, tant l'ignorance du lieu de découverte, du contexte archéologique est fréquente, n'est pas secondaire. D'une telle réponse découle une meilleure compréhension du phénomène. En effet les dieux augustes sont-ils demeurés l'expression banale et stéréotypée d'un loyalisme de bon aloi? Ou bien, s'intégrant à la scénographie des centres urbains, sont-ils l'expression d'un message idéologique et cosmologique? Et même, pénétrant dans les espaces privés, ne sont-ils pas parfois l'expression d'une « foi » qui ne soit pas purement civique, mais aussi personnelle et profonde?

I - Espace rural ou espace urbain?

Avant d'analyser l'augustalisation dans l'espace de la cité il est indispensable de définir les espaces ruraux et urbains qui la constituent.

A - Une définition délicate des sites

La cité antique est constituée, comme on le sait, d'un chef-lieu, une ville qui domine un territoire, l'*ager*¹. La diversité de ce dernier a été et demeure encore largement masquée par l'absence ou l'insuffisance des fouilles archéologiques. Il peut comporter de nombreux sites qu'il n'est pas toujours facile de définir et d'attribuer au milieu urbain ou au milieu rural². Les sites dispersés³ et les habitats groupés sont mieux repérés, classés selon des typologies de plus en plus élaborées⁴, mis en relation, replacés au sein de réseaux d'agglomérations⁵. Ces recherches ont même débouché sur une analyse prometteuse des dynamiques et des réseaux et l'élaboration de modèles du type « centre-périphéries »⁶. Dans le cas des habitats groupés une distinction doit être opérée d'abord entre les sites urbains civils et les sites militaires, camps et *canabae* qui relèvent de l'autorité de l'armée. Parmi les premiers⁷ viennent en tête les capitales provinciales et les chefs-lieux des cités. Mais que dire des autres sites urbains ? Pour les désigner le terme de *vicus*⁸ apparaît rarement et est en concurrence avec d'autres mots qui ne recouvrent peut-être pas la même réalité⁹. Le *vicus* désigne en principe un habitat groupé doté de bâtiments publics¹⁰, structuré par une voie qui le traverse; le mot peut être utilisé pour désigner des chefs-lieux de cité aussi bien que des quartiers de ville, des « petites villes » ou des bourgs dépendants. Certaines de ces « petites villes » contrôlent un *pagus* dont elles sont le chef-lieu¹¹ et constituent des villes importantes ou moyennes. Agglomérations secondaires, elles sont elles-mêmes subordonnées au chef-lieu

¹ Certes les particularités provinciales existent et les cités des Gaules ont une tout autre allure que celles d'Espagne ou d'Afrique. En Gaule l'*ager* est vaste et multiple.

² Sur l'habitat rural p. ex. Favory & al. 2003.

³ *Villae*, fermes paysannes, petites installations temporaires, sanctuaires.

⁴ Leveau 2005-2006, 159-161, 2002, 1992, 187-190. Pour les habitats groupés, Mangin, Tassaux 1992, 461-479, ont été des pionniers dans l'établissement d'une typologie des agglomérations secondaires. La classification de C. Raynaud 2004, peut s'avérer complémentaire de la précédente. On obtiendrait ainsi : 1) les « vraies villes » moyennes ou petites, proches du chef-lieu, 2) les bourgs et bourgades (*vici, mansiones*), 3) les agglomérations à fonction prédominante. Cette classification peut être complétée par la prise en compte de la taille et de la chronologie.

⁵ Pour la Gaule, Tassaux 1992; Voir aussi Tassaux 1994; Leveau 1992, 1999, 2002a; Leveau Garmy 2002b, Leveau, Rémy 2005-2006a, b, 2008. Leveau 1980, 1990, Peyras 1981, 1991 pour l'Afrique.

⁶ Garmy 2002, 30-36.

⁷ Nous compterons parmi les sites urbains les édifices administratifs de l'Etat, du prétoire du gouverneur aux stations de *beneficarii* ou de *portorium*, car ils se situent en milieu urbain le plus souvent.

⁸ Distinguer le *vicus* de la *villa* est un problème délicat (Leveau 2002a et Leveau, Garmy 2002b). Leveau 2002a, 181-196 et id 2002a, 9-11. Toute localité attestée épigraphiquement comme « *vicus* » n'est pas nécessairement une « petite ville » comme le constatent Leveau, Rémy 2005-2006a. Et les *vici* allobroges par exemple seraient moins des petites villes comme dans les autres cités de Narbonnaise que des agglomérations de commerçants et d'artisans, comme ce que l'on croit des *vici* de Gaule du Nord.

⁹ *Id* p. 181-183.

¹⁰ Bertrand 1999. Sur le débat autour du terme *vicus*, dernièrement, Leveau 2005-2006b.

¹¹ Tarpin 1999, 2000.

de la cité, selon un schéma hiérarchique de contrôle du territoire – pas toujours inconnu avant la conquête – mais caractéristique du modèle romain¹. On comprend que les dieux augustes aient pu contribuer à l'unité de ces communautés autour d'un culte où l'empereur avait sa place ; les retrouverons-nous dans les seuls sites du pouvoir provincial, municipal et dans les camps ?

Dans le cas d'un habitat dispersé, d'un site isolé nous sommes à proprement parler dans le milieu rural. On songe d'abord aux *villae*² (avec leurs *partes urbana, rustica, fructuaria*) qui diffusent dès le début de l'Empire un système privé d'exploitation du sol particulièrement productif et spéculatif, associé à une appropriation et à une organisation du sol (avec expropriation des indigènes...) dont témoignent les cadastres. L'archéologie a mis au jour d'immenses *villae* qu'il n'est pas toujours facile de distinguer d'un *vicus*³ ; la question se pose de savoir si elles étaient isolées, liées à d'autres *villae*, ou établissements secondaires ou à un *vicus* non encore découverts⁴. En tout état de cause et sous réserve de nouvelles découvertes, un site sera dit rural (villa, hameau, village) en raison de sa faible importance apparente (pauvreté de l'épigraphie, des vestiges archéologiques). Enfin que penser des « sanctuaires ruraux »? Le concept est remis en question depuis longtemps⁵. On ne peut

¹ Si le site n'est pas défini épigraphiquement, on peut toujours reconnaître un « *vicus* », c'est-à-dire une agglomération secondaire « urbaine » dans les conditions suivantes: superficie étendue de l'habitat, vestiges de sanctuaires ou bâtiments publics, nombreuses épitaphes donnant des gentilices différents (Leveau-Garmy 2002, 315) ou des tombes anonymes..., la preuve d'activités (artisanat, commerce) dépassant les seuls besoins locaux, la mention épigraphique d'institutions locales (critères définis et discutés dans *Colloque Bliesbruck, 1992*, Drinckwater, Petit 1994, 264-265. Refuser le nom de *vicus* aux agglomérations secondaires répondant à ces critères n'est pas justifié (Leveau, Rémy 2005-2006b, 158 ; Raepsaet-Charlier 1998, 177-180). Ces agglomérations « secondaires » peuvent naître de l'agrégation de *villae*, se développer à partir d'une *villa* notamment à la fin de l'Antiquité ou en raison d'une fonction dominante créant des activités dynamiques : sanctuaire, station routière, carrefour, pont, port... Mais ce dynamisme tient à leur intégration dans un réseau hiérarchique dans lequel les agglomérations s'organisent selon le modèle de la « place centrale », qui explique la diversité des *vici* et leur rôle essentiel dans le système urbain.

² Voir Leveau 2002, 7-8 et 13 sqq. Avec plusieurs cas de figure : *villa* résidentielle avec exploitation agricole ou résidence seule contrôlant divers *fundi* sur lesquels sont situés les bâtiments d'exploitation. Leveau 2002a.

³ Leveau 2005-2006, 158-159.

⁴ D'autres indices peuvent jouer en l'absence de fouilles. On sait que les notables municipaux partageaient leur temps entre le chef lieu où ils exerçaient les magistratures et les résidences luxueuses de leurs *villae* (Février 1981), situées sur leurs *fundi*, sur lesquels ils se faisaient le plus souvent enterrer, parfois dans de grandioses mausolées. Ainsi une concentration de gentilices identiques, assortie de *cognomina* grecs révélant des esclaves ou des affranchis, est plutôt le signe de l'existence d'une *villa*, surtout si des traces de mosaïques ont été repérées (mais on en trouve aussi dans les sanctuaires). Un sanctuaire peut être associé à une *villa*, soit que le propriétaire ait annexé un lieu de culte local fréquenté et célèbre, soit qu'il en ait construit un pour l'usage des paysans de ses domaines. Fauduet 2003-2004, 420, avance l'idée que certains sanctuaires monumentaux ont pu être édifiés par certains propriétaires pour attirer la population des exploitations avoisinantes et que des sanctuaires privés ont pu devenir des sanctuaires communautaires. Il peut y avoir juxtaposition (p. 424) ou superposition temple/mausolée (selon un processus identique à l'édification des églises paroissiales rurales du Bas Empire) ; certains sanctuaires peuvent être associés à plusieurs *villae* distantes de quelques km. Sur le problème mal posé des *conciliabula*, Picard 1993.

⁵ Braemer 1973 met en garde sur la classification des sanctuaires selon leur implantation géographique et souligne que bon nombre de sanctuaires isolés peuvent en réalité faire partie d'un *vicus* non encore découvert par les fouilles. Voir aussi Tassaux 1994 pour l'Aquitaine. Scheid 2000b, 19-25, met en garde contre la trop rapide identification d'un sanctuaire à partir d'éléments trop ténu comme une inscription isolée ou des débris de

considérer comme tels que ceux qui sont éloignés de toute agglomération, en pleine nature dans des sites de hauteur, de confluence ou autres, mais non pas les sanctuaires périurbains (*suburbium* et couronne au-delà des nécropoles). Ici les dieux augustes pouvaient rassembler une population rurale souvent dépendante autour de notables, propriétaires locaux attachés à la diffusion d'une idéologie impériale qui les servait.

Par leur contenu idéologique les dieux augustes étaient-ils réservés aux capitales ou aux chefs-lieux de cités où l'affichage de cette idéologie était primordiale? Sont-ils apparus aussi dans les agglomérations secondaires et les sites ruraux et ont-ils joué un rôle dans le contrôle hiérarchique de l'espace depuis le chef-lieu? Nous commencerons par l'analyse de la situation dans le milieu rural dont on peut se demander s'il était vraiment concerné par un phénomène qui paraît essentiellement urbain si l'on en juge par l'identité de la majorité de ses dédicants.

B – Les dieux augustes absents des campagnes?

Les sanctuaires arrivent largement en tête des sites de l'ager (85,44 %)¹. Les plus spectaculaires sont les grands sanctuaires qui marquent le territoire et qui, comme des lieux de culte plus modestes, accueillent les dieux augustes. De ces sanctuaires situés en pleine nature, plutôt que « ruraux », on peut distinguer plusieurs types.

Nombreux sont, dans les campagnes africaines, les grands sanctuaires, notamment ceux de Saturne Auguste qui reçoivent la visite de ruraux mais aussi de pèlerins venus de villes plus ou moins lointaines. Il s'agit souvent de sanctuaires de sommet² dont le plus célèbre est celui du Dj. Bou Kornine (550 m.) qui a livré au moins 109 stèles de Saturne *Balcaranensis* Auguste, réparties sur les pentes du versant sud³. La même situation et la même typologie sont relevées pour les sanctuaires du Dj. Djelloud⁴, et du Dj. Ressay et l'on saisit la signification d'un tel site pour un dieu conçu comme maître universel et protecteur

sculpture qui peuvent tout aussi bien avoir été déplacés ou appartenir à des édifices privés. La distinction entre sanctuaires publics et privés, si difficile soit-elle, s'impose.

¹ Mais dans certains sanctuaires ruraux bien fournis en témoignages épigraphiques nous n'avons aucune trace d'augustalisation, par ex. en Hispanie (sanctuaires d'*Endovellicus* à Castelo Branco, de Diane à 2 km de Sepulveda (Hoyo 2000, 135-141), de Liber à Muntanya Frontera et Vénus à Muntanya des Estanys, près de Sagonte), en Gaule-Germanie (St Béat, sanctuaire de *Nehalennia* (mais avec la formule *in H.D.D.*) à Colinjsplaat).

² C'était le cas de la plupart des sanctuaires du Cap Bon, bien qu'on ne connaisse réellement les vestiges que de trois d'entre eux (Aounallah 2001, 127).

³ Le sanctuaire lui-même n'était constitué que d'un temenos à ciel ouvert conforme au type punique ; on n'a trouvé que des vestiges d'une citerne et d'un mur d'enceinte (Le Glay 1966, 32). A179-283.

⁴ Le Glay 1966, 26. A160-172.

d'un territoire que l'on peut embrasser de la vue depuis ces sanctuaires élevés¹. De petits lieux de culte connaissent aussi une localisation élevée². On trouve aussi des lieux de culte de sommets dans les régions danubiennes³, la Gaule⁴. La montagne abrite parfois des sanctuaires de grottes, en particulier en Afrique, tels ceux de *Bacax Aug.* dans la grotte du Dj. Taya, sur le territoire de Thibilis, de *G.D.A.* dans la grotte es-Zemma dépendant de la *Respublica* des

Sites ruraux	Afrique		Hispanie		Gaule, Germanie, Bretagne		Provinces danubiennes		total	
	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable
sanctuaire « rural » de(s)										
- sommet	131	2			1		9		141	2
- grottes	106		2		1				109	
- eaux, sources	4				7		4		15	
- route, passage	6	6			1		5		12	6
- limite	1				13		1		15	
- carrières, mines				1			13	7	13	8
- rural	13	10	1		10	5		4	24	19
Villa, fundus	1	31		1	2	10	1	12	4	54
Site non urbain particulier			2				2		4	
Total	262	49	5	2	35	15	35	23	337	89
Total général									426	

Fig. 28 - Les dieux augustes dans les sites ruraux.

Phuenses en Numidie⁵, et, ailleurs, ceux de *Nemedus Aug.* dans la cueva de la Griega (Pedraza)¹ en Tarraconnaise (H146, 147), et d'Apollon Auguste dans la grotte de La Balme² en Narbonnaise (G50).

¹ Citons encore ceux de Neferis (A303-320, à 2 km au N. de la ville, du seul côté où pouvait venir une menace), de Thurburbo Majus (sur une éminence dominant la ville ; A389), d'Ammaedara (sur le flanc d'une colline « nettement à l'écart au Sud-Est de la ville à 2 km du forum », avec un caractère rural marqué et fréquenté par des ruraux ; outre Saturne Auguste on trouve Hygie, Mars, Nutrix Augustes (A752, 754-765 ; Baratte, Benzina Ben Abdallah 2000 ; Rossignoli 1993, 562 ; Le Glay 1966, 321),

² Sanctuaires de sommet : Theveste (A778, Dj. Osmor : Bellona), Hr. Medjenin (et source, 775, Jupiter), Guechgach (rocher ; Ifru ; 1247), Hr. Mrazil-Melk (rte Cirta-Chullu ; Saturne), près de Sila (1166 sur le rocher au sommet du Dj. Borma ; Silvain, et 1167 sur le rocher supérieur de la colline ; Temis), au Dj. Magris (1474, Mercure).

³ Lieu de culte de *Vocretanus Aug.* sur la colline de Landkron (D17, 18), de *Baltis Aug* sur le mont Loibl (D55, 56), sanctuaire d'Hercule Aug. à Kugelstein (D100-105), de Diane Aug. sur le mont Jelitza à Cacak (D261).

⁴ Au Mont du Chat (G71). Au Châtelet d'Andance, l'important et luxueux sanctuaire d'Apollon Auguste (G32), comprenant un temple de tradition celtique inclus dans une cour portiquée en U, se dressait au II^e s. sur une colline de 361 m. dominant le Rhône et le vicus double d'Andance et Andancette. Ce site rural écarté du vicus aurait été choisi pour signifier que le sanctuaire était celui du *deus* du *Pagus (Luminis ?)* (Béal 2005-2006). Au Lac d'Antre (Séquanes) le sanctuaire public de Mars est proche proche d'un sommet et du lac (G267).

⁵ Dans les grottes de Taya (A1014-1070), et de Ez-Zemma (A1153-1198) les *magistri* des *castella* voisins rendaient hommage à des génies locaux indigènes (supra II^e partie, ch.V). A Hr-es-Srira, sanctuaire rural de Saturne à 1km au sud des ruines : temple à deux *cellae* (Saturne, Caelestis) adossé à un rocher sur flanc E du Dj. Mrlah et associé à une grotte de montagne (A118-120).

Les sanctuaires des eaux (sources, lacs) sont présents partout, en Afrique³, en Hispanie⁴, en Germanie⁵, dans les régions danubiennes⁶. Les sanctuaires thermaux curatifs en sont une variante.

en sont une variante. L'augustalisation est également présente dans des sanctuaires thermaux d'Afrique⁷, de Gaule⁸ comme dans celui du *vicus Aquensis* chez les Allobroges⁹.

Les dieux augustes sont attestés aussi dans les sites de passage¹⁰ : ces lieux de culte ont pu trouver place dans une *mansio* proche d'une route ou d'un col ; ainsi Mercure est-il honoré dans la *statio Ad Mercurium*/Ksar Belkasssem sur la route Théveste-Timgad (A801). On rencontre *Janus Aug.* (H117) sans doute dans une chapelle proche du pont sur le Baetis par lequel la Via Augusta pénétrait en Bétique (supra p. 298)¹¹. *Belestis Aug* est honorée sur le mont Loibl à proximité du col reliant le Norique à la Cisalpine (D55, 56). *Savus et Adsalluta Aug* sont vénérés dans le sanctuaire de Samedorfell et d'autres au bord de la Save en une zone de rapides dangereux pour les bateliers (D70-74, supra p. 465).

D'autres sanctuaires sont attribuables à des domaines fonciers par leur localisation ou la nature des dédicants. En Afrique beaucoup sont voués à des divinités agraires (Caelestis, Saturne, Frugifer, Silvain, Mercure, Neptune...) et sont situés sur des *saltus* impériaux¹² où l'on peut penser que leur présence était naturelle. Mais ces lieux n'en ont pas l'exclusivité

¹ Située à 1.100 m d'altitude dans le piémont de la Sierra de Guadarrama, la grotte de Pedraza a été utilisée comme sanctuaire de la Préhistoire au Bronze puis aux I^{er}-III^e s. et au-delà ; les inscriptions romaines de *Nemedus* ont parfois été mises en connexion avec des gravures d'équidés paléolithiques (Corchon 1997).

² Il s'agit d'une zone occupée par des *villae*. Non loin de là, de l'autre côté du Rhône, le *vicus* de St-Vulbas (Royet, Faucher 2002).

³ Sanctuaires ruraux de source dédiés à Neptune Aug (A769 ? captage de la source Ain Rhilane; A998 à 2 km au S-SE de Madaure à la source), à Draco (A596 ; Hr. Ain Golea), à Saturne (A797 ; Hr el Houijbate).

⁴ Une dédicace à *Diana Augusta* (peut-être un *interpretatio* de Tanit) a été découverte à Manzanilla près d'Ituci/Tejada, dans les parages du *caput aquae* de l'aqueduc trajano-hadriannique d'Italica, à Fuentes de Penalosa. Il est possible qu'elle vienne d'un sanctuaire édifié sur ou près des sources de l'aqueduc (Canto 1979). Il n'est pas sûr que la dédicace à Apollon Auguste d'Aquae Calidae vienne du grand complexe thermal de la cité (Vivo & al. 2006, 119-124).

⁵ Ceux des Sources de la Seine (G271, 272), du Lac d'Antre (G267 ; CAG 39, 561, 716-753)

⁶ À Rimske Toplice : D75-78.

⁷ *Aquae Flaviana*/Hr el Hammam : sanctuaire thermal et de *saltus* (A1324-1326), Hr Ain Golea (A596 ; Draco).

⁸ Vulcain Aug. à Fontaine Ardente où l'eau est traversée par du méthane et de l'anhydride carbonique (G31 ; CAG 38, 315, 319), Nymphes Aug. dans le sanctuaire aux eaux sulfureuses des Fumades (G99 ; CAG 30, 8).

⁹ Il y avait là, à côté d'un *vicus* rural, un vaste sanctuaire dont les thermes exploitaient les sources chaudes, aménagé par la famille des *Pompeii* pour l'usage des Allobroges fortunés. Aménagé sur des terrasses il comprenait, alignés sur le même axe, une porte d'accès, l'arc de *Campanus*, le temple funéraire des *Pompeii* (II^es), et à proximité d'un *lucus*, les thermes-sanctuaire où étaient vénérés les *Comedovae Aug.* et le dieu *Borvo* (la réinterprétation récente du site est due à Leveau & al. 2005-2006, 85-103).

¹⁰ Sites de passage : A356, 357) (col de Draa-Ben-Jouder), A595 (voie Thignica-Sustri, Merc ?), 798 (col sur la route Théveste-Thelepte), 801 (*Ad Mercurium*/Ksar Belkasssem, *statio* ? sur la route Théveste-Timgad, Mercure), A1013 (Hr Mrazli-Melk), 1130 (Sigus, chapelle sur la route Sigus-Sila ; Mercure), 1223 (el Melah, près du col ; Mercure), 1436-1437 (près du col de Batna. Caelestis, Victoria), 291 (Gummis près du temple proche d'une voie romaine, Saturne).

¹¹ Et Mercure Aug. au Bourget sur la route du col du Chat (G70 ; CAG 73, 67, 129)

¹² *saltus* impériaux : A103, 301, 623 ?, 685, 720, 721, 866 ?, 1120, 1324.

puisque l'augustalisation est également bien attestée sur des *fundi* privés¹. Les dédicaces de temples ou simplement votives viennent de gestionnaires², affranchis tel *Agathopus*, fondé de pouvoir des *Antistii* de Thibilis (supra p. 676), esclaves dédiant pour le salut de leur maître³, mais aussi de *possessores*⁴ parfois du propriétaire lui-même⁵. Certains lieux de culte africains trouvés en des sites mal définis de la campagne⁶ devaient se situer dans le cadre d'un village, d'une *villa* ou d'un groupe de *villae*. Plusieurs cas sont aussi attestés (ou suggérés) dans les autres provinces: en Gaule, le sanctuaire de Mercure et Maia Augustes de Chatte (G34-36) est probablement construit par le donateur sur son propre domaine et à Chauffailles un individu qui se dit *possessor huius domus* consacre une statue à Jupiter Auguste probablement dans une *villa* construite sur ses terres (G209) ; bien d'autres sanctuaires de *fundus* ou de groupes de *villae* se laissent reconnaître par la toponymie, l'archéologie ou l'épigraphie⁷. Dans certaines cités peu urbanisées nombreux sont les sanctuaires ruraux ou attachés au *fundus* d'un notable (par ex. chez les Voconces Beaumont⁸, Crestet⁹, Ste-Croix¹⁰, Aurel¹¹, St Laurent, St Etienne-en-Quint¹², Rochefort-Samson ?.) Dans les régions danubiennes

¹ *fundi* privés (dont sénateurs): A799, 1088, 1089, 1202; autres : A299 (f. *Granius* ?), 341, 412b, 412c (f. *Tappapianus*), 802, 814 (f. *Aufidianus*), 874, 947 (domaine des *Caesernii*), 1206 (f. *Sallustianus*), 1230, 1088-1089, 1137, 1228, 1148. Peut-être Guegaoun (A1454 ; Morizot 1997).

² A301, 685, 799, 874, 947, 1088-1089, 1145, 1137, 1228, 1148, 1202.

³ A874, 1228, 1148.

⁴ A103, 623, 720,

⁵ *Q. Iulius Primus [in pr(a)ed(iis) sui[s]... (A802). Aussi A1232 ?*

⁶ A159 (Sukra dans un petit édifice sur la sebkha, Saturne Palmensis Aquensis), 300 (Ht Mornag), 321 (Dj. Gattouna), 302 (Dj. Ressay), 736 (Canky, Iuno Caelestis), 889 (pl Rokba, Caelestis), 806? (Ain Schabrou, Pluto), 832 (Ain Teffaha), 1312 (Hr Ain Mtirsch, ravin, Jupiter), 1117 (7 km de Cirta, Jupiter), 1371 (Laveran, Pluto), 1513 (6 km au sud de Mons, *pronaum*, ...Aug), 1116 (Bir Eouel, en pleine campagne, Baliddir), 1515 (Tresnau, 1,2 km de Sétif ; Caelestis), 1543 (Mechta Khadra, 8 km à l'est de Thamalulla, Caelestis).

⁷ G60, 61, 66, 68, 78, 80, 276. Ainsi la dédicace de *C. Sennius C. f. Vol. Sabinus* à [Mars] Aug. était érigée à St-Pierre-de-Curtille (G72) où il avait une villa (CAG 73). Peut-être G124 dans une île du Rhône (CAG 30, 276). A Wasenburg le petit sanctuaire de Mercure Auguste (G276) dépendait des *villae* des environs (Spickermann 2001, 421-423). Autres sites ruraux indéterminés : G11, 14, 30?, 48, 33, 67, 56, 122, 176.

⁸ CAG 84, 413: l'autel de Diane Aug. a été trouvé dans les vestiges d'une construction avec des tuyaux de plomb et un bassin : sanctuaire, villa (pas de *vicus* semble-t-il).

⁹ FOR 7, 1939, 86 ; CAG 84, 26 (canton de Vaison) : emplacement funéraire (C. 12, 1477), *fulgur divom*, autel aux Nymphes *Percenes* (« facilement visibles », « qui donnent une eau parfaitement claire ») associées à des eaux curatives. Dans le massif de St-Amand sur le bord oriental d'une crête rocheuse : aqueduc captant les eaux de Groseau vers Vaison. Habitat à *dolia* et *tegulae*. Le culte de l'eau a pu donner lieu à l'existence d'un lieu de culte modeste, associé à un habitat (hameau ? fermes ?).

¹⁰ FOR 11, 1957, 82) : *Ad quintum lapidem* (milliaire ?) nombreux vestiges (inscriptions, briques, chapiteaux corinthiens, monnaies, 2 autels...) : sanctuaire et exploitations agricoles probables.

¹¹ FOR 11, 1957: milliaire, beaucoup de tuiles, poteries, monnaies ; source minérale avec *dolia* et poteries, au confluent Aurel-Drôme. (cf *Aurelius* ?)

¹² FOR 11, 1957, 83 : 2 autels : autel de *Mars Rudianus* du début du III^e s.(?) signalant un *fanum* (Desaye 1981): le relief morcèle le territoire en petites unités géographiques fermées sur elles-mêmes et préservant leur identité (dieu indigène des sommets éponyme du Royans), relevant des *Vertamocorii*.

l'archéologie ou l'épigraphie permettent d'attribuer certaines inscriptions à des *fundi*¹ ; Il est moins facile d'en repérer en Hispanie².

Les carrières ou les mines impériales ou privées ont elles aussi des lieux de culte qui peuvent accueillir l'augustalisation. En Dalmatie³ à Tragurium/Trogir, l'esclave *Donatus* offre un bel autel décoré des symboles du dieu à Hercule Auguste à l'entrée d'une carrière (Kuciceva kava), exploitée sans doute par son maître (D185), et à Brattia le même dieu est vénéré dans les carrières de Plate par un soldat responsable de la production de chapiteaux destinés *ad t(h)ermas licin(i)anas Sirmi* (D188 et aussi 187)⁴. Le sanctuaire de Noreia à Hohenstein était proche de mines de fer du Norique (D21-23). Le sanctuaire le plus impressionnant est celui de Habad-Bradoaia⁵ dans le secteur des mines d'or d'Alburnus Maior en Dacie: des dieux augustes (Apollon, Diane, Fortune, Mercure, Neptune, Silvain, Sol) sont présents dans un *locus* sacré situé près du *vicus* minier d'Alburnus Major sur le cours supérieur du Vali Nanului, dans les monts aurifères de Bradoaia dont les mines furent exploitées aux époques préromaine et romaine. Le *locus* occupe la partie nord-est d'un plateau traversé par la route romaine Alburnus Major-Ampelum et sous lequel s'enfoncent les galeries de mine romaines. Les autels votifs⁶ sont disposés sur deux terrasses aménagées à l'air libre, (la deuxième aménagée postérieurement quand la première fut remplie de monuments votifs)⁷. On peut y ajouter, en Afrique, le sanctuaire des carrières impériales de Simitthus où l'augustalisation est pratiquée par les procurateurs affranchis impériaux (A892 (temple près des ateliers de lapicides, *D. Sanct. Aeternus*), A893) et celui de Banos de Encima en Tarraconaise (H158).

¹ D142, 151 dans des zones de *villae* près de Narona. D290 à Dorfe Zabno par un *vilicus*, D336 à Petrijanec dans le *fundus* de *S. Iul. Iulianus*, par son *vilicus* (Pannonie), dans les *villae* pannoniennes du lac Pelson (Kövesd D352, Keszthély-Fenekpuszta, D354, Purbach D384, Kaptalautoti 353 ?, Kornye D431 ?, Eisenstadt, D383, Visegrad, D430 ?, Csajag, D476 ?), près du *vicus* de Budaors dans la villa d'un *duumvir* (D467).

² La dédicace de *L. Aelius Aelianus* dans le site rural d'El Higueron-Villarubia (H130, Vénus) sur la rive droit du Baetis près de Cordoue pourrait venir d'un *fundus* des *Aelii*. Celle de Ruchenna (H67, Mercure) s'élevait au carrefour d'un domaine *Rutilianus* (in situ).

³ Marsic 2007.

⁴ Mais aussi en Norique *S(ilvanus) Saxanus Aug.* dans les carrières de Spitzhofen (D60), *IOM et Saxanus Aug.* dans celles de marbre de Smartno-na-Poroju (D93), et les Nymphes Augustes à Sputz (D245, Dalmatie). Un *procurator* dédie une inscription rupestre à *Invictus Aug.* sur un site minier (?) de la vallée de la Tara (D249).

⁵ Wollmann 1985/1986.

⁶ Ces derniers sont dédiés à toutes sortes de divinités *IOM* par des *beneficarii consulares*, les autres par des immigrés illyriens attachés à l'exploitation minière ou par des collègues (de mineurs) à des dieux qui peuvent être l'*interpretatio* de dieux illyriens protecteurs des mineurs, tel Neptune (= *Bindus*, Nemeti 2004), désignés aussi sous les noms de *Maelantonius*, *Naonus*, *Diana*, *Sol*, *Apollo* auquel on peut rapprocher *Soranus*, mais aussi *Mercurius*, *Minerva*, *Liber Pater*, *Iuno*.

⁷ Leur disposition - l'existence éventuelle d'un monument consacré à un empereur - ne nous permet pas de dire pourquoi certains sont dits augustes (D585-593).

Les sanctuaires de limites sont des marqueurs édifiés à proximité de la frontière de la cité qu'ils sont censés protéger et la qualification Auguste des dieux est là pour rappeler que le pouvoir impérial garantit les limites des cités. C'est le cas d'un sanctuaire frontalier de Minerve (A31) sur la limite de la colonie d'Hadrumète avec celle de Thysdrus¹. On rencontre des sanctuaires de Saturne Auguste à l'entrée du *pagus* du cap Bon dépendant de Carthage, qui montrait ainsi son emprise sur le territoire². En Gaule aussi des sanctuaires s'élèvent aux limites de cités³. Dans le Norique à Cadram l'autel des *Termunes Aug.* devait se dresser en un lieu de culte à la frontière du Norique et de la Pannonie (D87).

Enfin d'autres sites en pleine nature peuvent afficher des valeurs exprimées par l'augustalisation tel le phare de la Corogne dont la fonction économique⁴ n'empêche pas d'affirmer la force de l'empire en ce *finis terrae* puisqu'une inscription sur le rocher, qui le porte, semble le dédier à Mars Auguste (H133 ; supra p. 350). En Dacie deux autels célébrant Apollon et *Victoria Aug.*, dieux de la victoire, étaient érigés par des gouverneurs à *Sub Cununi/Muncelului-Gredistje* (D549, 550). Or ce lieu est proche du site de l'ancienne capitale des Daces Sarmizegetuza Regia et de ses temples nationaux détruits par les Romains. Il revêt par conséquent une signification triomphale de trophée (supra). De la même manière mais à une échelle moindre dans un site isolé à l'Oued Bou Hellou un gouverneur équestre de Maurétanie Tingitane consacre un monument à *Victoria Aug.* (A1587) peut-être pour commémorer la défaite en ce lieu d'une *gens* maure.

La part des dieux augustes dans des sites ruraux est réduite puisqu'on en relève à peine 15 % dans des sites sûrement ou probablement indetifiabiles⁵, le plus souvent des sanctuaires⁶. En outre, pour la plupart, ils sont situés à la campagne mais ne sont pas véritablement « ruraux » car ils sont le plus souvent liés au fonctionnement de la ville (aqueduc, phare voire sanctuaire public). Les lieux de culte des *saltus* ou des *fundi* sont certes

¹ L'occasion de la dédicace est peut-être d'ailleurs un conflit frontalier entre les deux cités (supra p. 512).

² Bou Kornine, Nefaris, Thinissut (Sebai 2004).

³ On peut citer le sanctuaire de Minerve Auguste de ND d'Alençon à la limite entre Andecaves et Pictons (Minerve Aug. ; G221 ; Barate 1981), celui de Berthouville (Mercure Aug.), au riche trésor d'argenterie, associant deux (?) temples et un théâtre, près d'une *villa* mais à la limite des *Lexovii*, des *Veliocasses* et des *Aulerci Ebuovices* (G228-239 ; *CAG* 27, 151, 94-99 ; Babelon 1916) ; il s'agissait probablement d'un sanctuaire public des *Lexovii* (Deniaux 2006). Le sanctuaire de Passy-les-Outards (A83, 84 ; Mars Aug.) est élevé à la limite des *Allobroges* et des *Ceutrons* mais en fait à proximité d'une agglomération secondaire proche de mines de cuivre et de plomb (*CAG*, 74, 283, 208. Serralongue J., in *ILHS*, 19).

⁴ Tranoy 1981, 242-243.

⁵ Soit 5,46 inscriptions par site, chiffre artificiellement gonflé par les inscriptions du sanctuaire du Dj. Bou Kornine et des grottes africaines (Taya, Es-Zemma). Si on élimine ces dernières le chiffre tombe à 2,84.

⁶ Mais les exemples ne manquent pas de sanctuaires ruraux qui, dans des régions où l'augustalisation est bien attestée, ne connaissent pas les dieux augustes, malgré la richesse de leur épigraphie. Ainsi les sanctuaires d'Endovellicus, d'Atacina en Lusitanie, de Venus et Liber à Muntana Frontera en Tarraconaise, de St Béat en Aquitaine...

fréquentés par les travailleurs des champs mais le culte lui-même est contrôlé par le régisseur du maître qui est l'empereur ou un citoyen résidant dans la capitale ou dans les multiples agglomérations secondaires grandes ou petites que les archéologues découvrent tous les jours et dont les influences pénètrent la campagne. Les carrières et mines sont parfois situées sur des domaines impériaux ou sur les terres de notables de la ville voisine et leur activité est étroitement liée à la ville qui les contrôle. Les autres sanctuaires ruraux sont aussi fréquentés par des citoyens notamment les grands centres de pèlerinage africains de Saturne Auguste ou les sanctuaires de sources curatifs ou même les sanctuaires frontaliers sont des lieux de culte publics où les magistrats de la cité viennent accomplir des rites réguliers. Les espaces ruraux sont donc loin d'être les conservatoires de la ruralité et des traditions indigènes¹. L'augustalisation y a pénétré en même temps que le contrôle et l'influence de la ville.

C - Prédominance de la localisation urbaine

Le tableau (Fig. 29) des sites urbains identifiés permet d'apprécier la part des différentes agglomérations urbaines dans l'augustalisation.

On ne peut que constater l'écrasante proportion des documents fournis par les capitales provinciales et les chefs-lieux de cités (78,06 %)². Les agglomérations secondaires ne représentant que 12,43 % et les sites militaires 9,49 %. Une exception : en Gaule-Germanie la part des inscriptions des agglomérations secondaires (48,34 %) dépasse celle des chefs-lieux (41,39 %)³. La raison en est le grand nombre de ces agglomérations dans des cités au territoire très étendu, ce qui est une particularité de ces provinces. Ailleurs les cités sont moins vastes et les agglomérations secondaires moins nombreuses ou inexistantes. La moyenne des inscriptions par capitale provinciale est de 12,16⁴. Les simples chefs-lieux de cités sont nettement en deçà, autour de 8,79, avec de notables exceptions⁵ et les

¹ Voir par exemple Garmy 2002, 29.

² 90,5 % en Afrique, 95,58 % en Hispanie, 64,18 % en secteur danubien.

³ Dans une grande cité comme celle de Vienne où les agglomérations secondaires sont très nombreuses (14 concernées ici), le rapport est de 28,9 pour le chef-lieu (11 inscriptions) contre 71 % pour les agglomérations secondaires (1,9 inscription par site).

⁴ P. ex.: 52 à Lambèse, 29 à Carthage, 26 à Sétif, 26 à Virunum, 25 à Salone, 26 à Carnuntum et à Aquincum, 24 à Lyon, mais 12 à Tarraco et 6 seulement à Cordoue ou à Narbonne, 4 à Caesarea...) soit 14,9 %.

⁵ P. ex. en Afrique : 20 à Mactar, 34 à Thuburbo Majus, 162 à Thignica (mais en comptant l'immense champ de stèles du sanctuaire périurbain de Saturne), 52 à Thugga, 18 à Mustis, 21 à Ammaedara, 20 à Théveste, 22 à Calama, 36 à Madaure, 25 à Cirta, 74 à Cuicul, 38 à Timgad, 21 à Novar(ia/icia), 18 à Mophta; en Gaule : 17 à Nîmes ; dans les provinces danubiennes : 15 à Narona, 41 à Poetovio, 19 à Savaria,

sites identifiés	Afrique	îles méditerranéennes	Hispanie	Gaule-Germanie.	Danube	Total	%
Capitales provinciales	112	2	20	35	137	306	78,06
Chef-lieux de cités et de pagi	1080	11	153	90	268	1602	
vici, agglomérations secondaires	58		6	146	94	304	12,43
total	1250	13	179	271	499	2212	
sites militaires (camps, canabae, sationes)	67		2	31	132	232	9,49
total	1317	13	181	302	631	2444	

Fig. 29 - Répartition des dieux augustes dans les sites urbains.

agglomérations secondaires affichent une moyenne de 3,57 inscriptions par site.

Ainsi les villes – surtout les plus grandes et les plus peuplées - sont bien le lieu de prédilection des dieux augustes. Cette prépondérance n'est guère étonnante, surtout dans les régions où la ville est un phénomène préromain. En effet la ville, centre économique, concentre la richesse et donc les capacités évergétiques, mais en même temps, et avant tout, elle est le lieu où le pouvoir de Rome, mais aussi le pouvoir local des élites sont mis en scène¹. Il y est d'autant plus judicieux de recourir à l'augustalisation pour signifier intégration à l'empire et adhésion à un régime en connexion avec les dieux.

II – Les dieux augustes au cœur des villes

Si l'augustalisation est un discours idéologique propre à créer le consensus autour des élites et du régime impérial, il est logique de rechercher ses monuments au cœur même des chefs-lieux et des agglomérations secondaires, points focaux de la cité ou de ses subdivisions territoriales, dans les centres civiques et les lieux de spectacle propres à cette concentration de citoyens, et favorables à la diffusion d'un tel message.

Si nombre de monuments urbains des dieux augustes ont été retrouvés in situ, ou remployés à proximité de leur implantation originelle, d'autres, trop souvent, résistent à toute

¹ Sur la fonction prioritaire des villes comme symboles culturels plutôt que comme grands centres de production et d'échanges, voir Keay 1994, 253-259.

localisation¹ et nous ne nous hasarderons pas, sauf exception, à leur attribuer un site hypothétique. Une localisation probable peut en effet être proposée parfois en prenant en compte les renseignements fournis par l'inscription elle-même², tâche plus facile quand il s'agit de l'espace civique ou d'espaces publics centraux³. Nous retiendrons ainsi 833 monuments urbains in situ (ou quasiment), 430 monuments dont la localisation est probable et nous devons en exclure 690.

A – Investissement des centres civiques et poliades

Nous regrouperons les espaces publics qui sont désignés comme forum, centres civiques propres aux chefs-lieux des cités, et les places centrales des agglomérations secondaires qui peuvent prendre l'allure d'un forum mais sont seulement des espaces de rencontre (et de représentation) et non des espaces civiques puisque les agglomérations secondaires ne sont pas autonomes⁴ ; nous y joindrons les nouveaux centres civiques venus s'ajouter aux premiers au fur et à mesure de la croissance urbaine⁵. Etant donné l'origine sociale de la majorité des dévôts on peut s'attendre à ce qu'ils soient particulièrement recherchés.

¹ De nombreux monuments sont inutilisables, soit qu'ils aient disparu et ne soient connus que par des copies, soit qu'ils aient été trouvés en remploi et le texte ne permet pas de leur attribuer un lieu d'érection certain ou probable.

² Ainsi l'invocation *pro salute imp.* associée à la mention *ob honorem* ou *ddpp*, *lddd* renvoient à l'espace public, probablement le forum ; la mention d'un collège, de *cultores*, laissent soupçonner une *schola* comme lieu d'accueil du monument ; la dédicace d'une curie fait pencher pour l'espace civique. Celles de Saturne en Afrique proviennent d'un sanctuaire du dieu souvent localisé aux portes des villes ou dans l'espace rural.

³ On peut estimer que des dédicaces au *Genius Civitatis/Municipii/Coloniae* pouvaient être érigées dans un espace civique ou central, un temple, notamment lorsque le Génie était assimilé à une divinité importante, une chapelle ou tout autre espace (*Genii Civitatis...* : A53, 72, 98, 353, 366, 373, 381, 606, 612, 635, 662, 680, 712, 744, 799, 822, 837, 884, 900, 903, 918, 951, 1001, 1002, 1011, 1144, 1217, 1241, 1255, 1257, 1258, 1342, 1343, 1373, 1374, 1399-1401, 1440, 1468, 1469, 1470, 1477, 1478, 1522), par exemple à l'entrée même du forum (Bavai). C'est peut-être aussi le cas de la plupart des monuments offerts par la communauté civique (tab. 11-14, Ann.III) et fréquemment de ceux offerts par des notables *ob honorem* et/ou bénéficiant de l'autorisation des décurions pour le lieu de l'érection. Nombre de ces monuments sont des bases dont certaines pouvaient se dresser dans des temples du forum mais aussi de quartiers ; cependant la plupart trouvaient sans doute place sous les portiques du forum. Quant aux temples répertoriés comme appartenant à l'espace public sans autre précision, ils pouvaient s'élever sur le centre civique, dans l'alignement des portiques, dans les *tabernae* pour les chapelles, mais aussi dans un espace public secondaire ou dans un quartier.

⁴ Un point est fait dans Bouet 2012.

⁵ P. ex. Jimenez Salvador 1998.

1 - Le centre civique recherché

On peut le vérifier dans tous les secteurs provinciaux comme le montrent les tableaux (Tab. 11-14, Ann. III). Nous relevons 151 monuments (11,43 % des sites identifiables) qui proviennent sûrement de l'espace civique du forum ou d'un second forum, voire de la place centrale d'une agglomération secondaire¹; 335 en proviennent probablement (25,35 %) sans que l'on puisse indiquer le lieu précis de leur érection. Si l'on additionne les deux catégories, on obtient 36,78 % des sites urbains civils et même 55,09 % si on leur joint les monuments érigés à la périphérie immédiate du centre civique. C'est donc une proportion très significative de dieux augustes concentrés au cœur même de la ville. Cela n'est guère surprenant.

En effet le centre civique est devenu, depuis l'époque augustéenne, en Occident sous l'impulsion de Rome et à son imitation, un forum tripartite, lieu fermé exclusivement réservé à la vie religieuse, politique et administrative. Le face-à-face du temple capitolin et/ou du culte impérial² et de la basilique/curie – abritant un cycle julio-claudien - de part et d'autre de l'*area* portiquée³ dit bien la domination du pouvoir impérial sur une cité ne comptant que par ses élites qui tirent de lui leur légitimité⁴. Le peuple qui fréquente l'*area* est ainsi dominé par ces monuments du pouvoir impérial et municipal. On comprend que les élites utilisent cet espace pour exprimer leur loyalisme envers la famille impériale, leur piété envers les dieux, la gloire de leur famille, accréditant l'idée d'une médiation du prince et des élites entre dieux et hommes. Les inscriptions aux dieux augustes s'inscrivent bien dans cette perspective contribuant à définir les relations respectives de l'Empereur et des dieux, de l'Empereur et du peuple. Cette concentration se vérifie à toutes les époques de l'Empire et survit à la désaffection des forum au profit d'espaces ludiques moins hantés par l'augustalisation.

¹ Ainsi on ne sait si Cularo/Grenoble avait une place centrale mais des éléments d'un sanctuaire ont été trouvés au centre, avec notamment des dédicaces à Maia Auguste (Michel 1999, 141 ; *CAG* 38, 74, Jospin 2005-2006b, 73-83).

² Un temple du culte impérial supplante souvent le Capitole de tradition républicaine. La substitution qui commence sous les Julio-Claudiens a été progressive et prudente. Parfois le Capitole a été conservé mais encadré et noyauté par le culte impérial comme par exemple à Baelo (Gros 1986, 111-117). Voir aussi Jacob 2004, 715-721. Les capitoles réapparaissent parfois à partir des Flaviens. Le temple du culte impérial est enfermé sans doute depuis les Flaviens dans un écrin de portiques en Pi qui le met en valeur, dans une scénographie architecturale souvent imposante, mise en valeur par R. Etienne 1981 (à Conimbriga sous les Flaviens et ailleurs (Lacippo, Abdera, Avenches...)).

³ Dans le bloc-forum classique, temple et basilique (et Curie?) sont implantés, face à face, sur les petits côtés opposés de l'*area*, mais dans certains cas la basilique occupe un des côtés adjacent à celui du temple.

⁴ Balty 1994, 91-99 ; Gros 2003, 175-179 ; *id.* 2002, 207-234 ; *id.* 1993, 49-50. De nombreuses études ont été publiées sur cet espace privilégié de représentation et de culte dynastique qu'est le forum (p. ex. Roda 1998, 117-126 ; Boschung 1991, 391-400).

Existe-t-il dans ces espaces civiques des lieux privilégiés d'accueil pour les monuments des dieux augustes ?

2 - Le temple principal du forum, un site privilégié.

Le Capitole devrait être un édifice exceptionnellement accueillant pour des divinités augustes proches du pouvoir, puisqu'il héberge la triade incarnant la souveraineté. Et de fait les dédicaces capitoline font une place à l'augustalisation.

- En Afrique surtout le titre d'Auguste est attribué presque exclusivement à Minerve sur l'architrave de maint Capitole¹. Le meilleur exemple est celui du Capitole de Thugga². Nous avons vu quel message idéologique cette formule pouvait porter (supra p. 290-291). Le titre Auguste a bien pénétré dans les Capitoles, ce qui souligne son lien avec la souveraineté. Ailleurs les exemples manquent.

- En Hispanie plusieurs dédicaces donnent à penser que certains capitoles ont pu accueillir l'augustalisation: ainsi à Clunia³ la dédicace d'un *flamen Romae et Aug.* à Minerve Auguste (H141), a été trouvée dans ce que l'on pense être un Capitole⁴, et une autre consacrée par un *optio* à *Jupiter Ultor Augustus* (A140), doit en provenir⁵. En était-il de même à Tarraco où un « temple » de Minerve Auguste (H182), dont la dédicace a été trouvée près du Capitole, était

¹ Minerve Auguste au sein de la triade capitoline dans les dédicaces des Capitoles africains (in situ): A6, 47, 179?, 379, 605, 654, 1418, 1419, 1497; dédicaces probables d'un Capitole ou à rattacher à un capitole : A16, 66, 67, 180, 359 ?, 729, 745, 824, 880, 939, 946 (*IOM Stator* et *Juno Aug. Reg ?*), 1403 (à Lambèse, capitole non typique selon Dareggi 1990), 1417. A Saia Maior (A880) un *duumvir* offre à la triade capitoline dont seule Minerve est dite Auguste l'équipement complet du forum : *aedem capitoli cum porticibus et arcu et statuīs n XII*. A Sustrī (A601) une probable [*aedes*] est consacré à *IOM, Juno Reg, Fortuna Aug* (qui remplace Minerve) ; était-il un élément d'un Capitole ? Dédicace à la seule Minerve Auguste pouvant être rattachée à un Capitole : A656, 953, 954.

² On peut citer aussi les capitoles de Lepcis Magna, Segermes, Uthina, Thuburbo Majus (Merlin 1922), Numlulis, Thubursicum Numidarum, Uzelis, Lambèse, Mopht et probablement Zian, *civitas Se./Hr*. Damos, Maxula, Villa Magna, Chiddibia, Sustrī, Ucubi, Tituli, *civitas Se./Hr* Snobeur, Avedda, Saia Maior, Thabarbusis, Thagaste, Guegaoun, Novaria.

³ Palol 1987, 153-163. Supra p. 284-285.

⁴ Gros1986, 116, identifie plutôt le Capitole avec l'espace culturel du portique est et fait du « capitole » un temple du culte impérial. Son Capitole, postérieur au temple impérial, témoignerait d'une résurgence du culte de la Triade à partir des Flaviens. Mierse1999, 185-186, s'appuyant sur les particularités du temple (abside et exèdre) et sur l'existence d'un oracle ancien de Jupiter, qui avait pris position en faveur de Galba (Suétone *Galba* 9), estime que ce Jupiter était l'*interpretatio* d'un dieu celte. Il évoque lui aussi la possibilité que la triade capitoline ait été établie dans le complexe à trois nefs au centre du portique est (p. 181-183).

⁵ L'immense forum arévaque accueillait des statues impériales dans l'*aedes Augusti* de la basilique face au « Capitole » et dans un sanctuaire occupant trois *tabernae* du portique. L'augustalisation de Jupiter, de Minerve sans doute en rapport avec le « temple de Jupiter » et peut-être de Neptune, dont une inscription a été trouvée en remploi à l'angle N-E du forum (H142), serait logique dans un tel environnement.

	Afrique		îles méditerranéennes		Hispanie		Alpes, Gaule, Germanie, Bretagne		Provinces danubiennes		total	
	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable	in situ	probable
Centre civique & périphérie immédiate												
C. civique (forum) sans précision	52	74		1	6	57	8	5	1	13	67	99
espace public sans précision (centre ou quartiers ?)	2	107		1		12	6	17		19	8	145
Capitole, temple principal	20	18			1	3	6	6		7	27	34
augustea						3*				2		5
chapelle des Lares Aug.				4		8*		3				15
temple ou chapelle	19	22							2	1	21	23
area, portiques, basilique, curie	14	7			14	4				3	28	14
portes	2										2	
périphérie: sanctuaire du culte impérial, augustea*	7				2				8	1	17	1
périphérie: sanctuaires poliades & autres lieux de culte	36*	2			2		8	3		2	46	7
Autres quartiers												
sanctuaire provincial							2		1	2	3	2
proche sanct. prov.									7	6	7	6
augustea hors centre civique							7	4			7	4
théâtre & <i>porticus post scaenam</i>	7	1									7	1
amphithéâtre, ludus	1	1		1	5		4	1	7	11	17	18
thermes	19 (+5 ?)	1			1		2	2	11	4	33	7
fontaine (sanctuaire, nymphée, aqueduc, source)	11	1					1	2		2	12	5
sanctuaires de quartiers	44	6					9	17	5	46	58	69
bibliothèque		1										1
macellum	7	7					2	1			9	8
magasins, ateliers, boutiques	1						1				2	
port								1		4		5
scholae		8			2	5	2	4	2	18	6	35
domus	7				1					4	8	4
sanctuaire de Saturne	20	45									20	45
suburbium	324	14			2		13	2	7	1	346	17
Total Centre civique et sa périphérie											751	570
édifices administratifs (parfois en quartier central)		11				2		3	2	10	2	26
statio (Bf Cos, douanes)		3						1		19		23
Localisation indéterminée	239		10		53		83		226		611	

Fig. 30 - Répartition des dieux augustes dans l'espace urbain.

un élément de celui-ci ou un édifice indépendant mais tout proche¹.

- Sur le Danube : Sous Auguste l'ader nous offre les bases des statues cultuelles de Jupiter et Junon Augustes – celle de Minerve n'a pas encore été retrouvée – remployées sur le forum à proximité du Capitole présumé (D221, 222)². Une statue cultuelle désignée *Minervam Augustam* a été trouvée in situ dans le Capitole de la ville d'eaux et municipale d'Aquae Iasae (D340)³.

Cette rareté de l'augustalisation dans les capitoles d'Europe occidentale romaine s'explique-t-elle par le remplacement de ces derniers par des temples du culte impérial ou par le fait que *IOM* est partout rarement augustalisé (supra p. 282)⁴ ? La faveur particulière que connurent les capitoles en Afrique par rapport à l'Europe (Barton) et la fréquence de l'augustalisation dans ses provinces y explique donc celle de la triade ou du moins d'un de ses membres, en l'occurrence Minerve.

Mais le Capitole n'est pas le seul temple principal de l'espace civique ou de la place centrale, surtout dans les agglomérations secondaires. Il peut cotoyer d'autres temples importants pour la communauté (divinité poliade, culte impérial) ou même être remplacé par eux; ceux-ci peuvent aussi abriter des dieux augustes⁵.

¹ Supra p. 286. Signalons à Capera une base de marbre blanc dédiée à *IOM Aug.* trouvée à quelques m. au nord du forum provenant probablement du temple central. Il est encadré de deux autres temple plus modestes qui pourraient sous toutes réserves constituer un Capitole atypique (H22 ; Cerrillo Martin 1998, 89-91).

² Un Capitole (Giunio) ou un sanctuaire du culte impérial (Sinobad) (fin Auguste-Claude) identifié *in situ* près de l'actuelle église St Donat, construite avec les matériaux du centre civique (Sinobad 2007 (2008) ; Giunio 1999, 2005a), inclu dans l'écrin d'un péribole, s'ouvrait au sud-est sur le forum (3^e décade a.C.) lui-même entouré d'un triportique (Flaviens), comportant des boutiques (Auguste) un *nymphaeum* et une basilique (II^e-d.III^e s.). Le temple a pu concilier les deux fonctions (Capitole et culte impérial) – l'investissement des capitoles républicains par le culte impérial étant fréquent (Gros) - , les statues de Jupiter et Junon Augustes pouvant être celles d'Auguste et de Livie *in formam deorum* (Giunio 1994/1995, 2005a,b) à moins que les statues colossales des membres de la triade n'aient été flanquées des statues de la *gens augusta* (comme à Baelo) ou que celles-ci aient pris place dans un *augusteum* (une chapelle de *Diva Augusta* se trouvait sur le forum) en un autre lieu du forum (Giunio 2005b).

³ Elle a été offerte au début du II^e s. par un décurion de Savaria, et de Salla, prêtre provincial et juge des 5 décuries. Il semble originaire de Cuicul en Numidie (frère d'un chevalier : *C. 8, 20144= AE 1964*) ; On peut supposer que les autres statues de la triade capitoline étaient accompagnées d'inscriptions semblables avec le titre Auguste (Scheibal 2002) : Poczy 1998, 62-64].

Un gouverneur équestre du Norique - peut-être fils d'un centurion homonyme de la III^e légion Aug. à Lambèse - dédiée à Lauriacum à la triade capitoline dont Minerve seule est augustalisée comme en Afrique (D126) ; le monument votif était-il érigé dans un Capitole ? La même remarque peut être faite pour un autel d'un vétéran de Brigetio (D422) à la même triade – ici c'est *IOM* qui est dit Auguste. Il n'est pas sûr que toutes les dédicaces à la triade capitoline proviennent de capitoles.

⁴ En Bétique, dans le *conventus tarraconensis*, en Gaule, sur le Danube les dédicaces s'adressent le plus souvent à *Jupiter/IOM* seul (parfois il est associé à *Iuno Regina* en Germanie Supérieure, en Pannonie Supérieure ; la triade est davantage attestée en Dacie) et non à la triade capitoline dans laquelle c'est le plus souvent Minerve qui assume le titre impérial.

⁵ Mars à Aime (Alpes Grées ; G2), la Victoire et la Fortune à St Bertrand-de-Comminges (G144, 145), *Gisacus* au Vieil Evreux (G240), *IOM* et Hercule dans le temple de *Jupiter Dolichenus* à Gorsium (D471-473). Apollon *deus patrius* de Bulla Regia et les autres *dii Augusti* invités dans son sanctuaire (A882-885).

- En Afrique, on le constate à Lepcis Magna où les dieux poliades Hercule et Liber Pater reçoivent peut-être le titre Auguste sur le forum vetus (A5), sur le forum de Carthage où le Capitole partageait la colline de Byrsa avec les temples de Caelestis (A131, 132), Esculape et peut-être Cérès et Concorde Augustes¹, sur celui de Bulla Regia où il était voisin du temple d'Apollon Auguste, génie de la cité² (A882-885), à Thysdrus où le principal temple était celui du dieu poliade Mercure, sans doute Auguste³, à Mactar où le metroon se situait au nord du forum de Trajan (A86-89), à Thugga où un temple de Saturne se dressait à l'ouest du forum, à Lambèse avec celui du Génie de Lambèse Aug. (A1400)⁴.

- En Hispanie, une situation originale se présente dans le municipes d'Igaedis qui monumentalise son forum augustéen lors de la promotion flavienne : au centre, un temple de Jupiter ou du culte impérial et des statues de la dynastie julio-claudienne (Caius César et Auguste) qui sont précédés ou flanqués, à l'époque flavienne par les deux temples de Mars et de Vénus⁵ qualifiés sans doute d'Augustes consacrés par le grand évergète local *C. Cantius Modestinus*⁶ (supra p. 313). La provenance d'une dédicace à Mars Auguste du forum augustéen de Sagonte autorise l'hypothèse d'un temple principal de ce lieu consacré jadis au dieu principal de la cité Hercule. Mais l'existence d'une confrérie de *Salii Saguntini*, Saliens désignant les prêtres d'Hercule (Tibur) et de Mars (Rome) a fait naître l'hypothèse due à

¹ Sur le forum impérial de Byrsa à Carthage, outre le Capitole (sous l'ex-cathédrale St-Louis) auquel se rapporte peut-être une inscription à [*Caelest, Iunoni*]i Au[g] (A131), s'élevait le temple d'Esculape/Eshmoun le grand dieu tutélaire punique, qualifié probablement si l'on en croit la dédicace du gouverneur *O. Terentius Pudens Uttedianus* originaire de la ville qui vénère à Sarmizegetusa les dieux présents sur le forum de sa patrie, *Aesculapius Aug., Caelestis Aug., Genius Carthaginis* qu'il associe au *Genius Daciarum* (D562). D'autres divinités comme Cérès et Concordia devaient être augustes en dépit de l'absence de témoignages si l'on tient compte des inscriptions de Thugga qui reprennent celles de la métropole du *pagus* (A631, 632, 634). Le titre s'explique aisément par l'abondance des statues impériales et témoignages de l'idéologie impériale présents sur le forum (p. ex la Lucilla-Junon de la grande basilique) (Ladjimi Sebaï 2005). Sans doute faut-il y ajouter le metroon (A136).

² L'important temple du dieu poliade Apollon, construit sous Tibère peut-être sur un sanctuaire de Baal, est installé sur le long côté nord-est du forum (construit sous Hadrien, le petit côté S-O étant occupé par le capitole ; une tête colossale de Vespasien, qui donna à la ville le statut de municipes, a été trouvée dans le temple même (mais peut-être déplacée). La présence du Ktistès dans le temple du dieu poliade qualifié d'Auguste (au II^e s.) ne serait pas surprenante ; peut-être vient-elle du capitole. (voir Quoniam 1952).

³ Sur le forum de Thysdrus le grand temple était probablement consacré au dieu poliade Mercure dont on peut penser qu'il était qualifié d'Auguste si l'on tient compte d'un autel offert par des Thysdritains à Mercure Auguste, désigné comme *Gen(ius) Col(oniae)* à Bostra en Syrie (*Sartre Insc. Lat. de la Syrie XIII*₁, 90/6). Or le temple était voisin d'un édifice probablement voué au culte impérial (Slim 2001).

⁴ Une inscription mentionnant une *aedem* du Génie de Lambèse Auguste a été trouvée dans une paroi du Capitole (A1400). A Timgad, faute de place sur le forum colonial, le capitole et le temple du Génie de la Colonie (A1343), ont été construits hors de l'enceinte, dans un quartier nouveau près de l'« arc de Trajan »

⁵ A moins que ce ne soient les deux *sacella* de l'entrée du forum, ce qui est peu probable ; ces derniers devaient appartenir au *Genius Municipii* et à *Victoria*.

⁶ Sur le forum et sur ces temples, Mantas 1998, 1992, 2002, Almeida 1977, 1959. Le temple de Vénus – dont la base est conservée dans la Torre de Templarios - reproduit celui de *Venus Genitrix* à Rome, restauré d'ailleurs par Domitien. On peut penser que les divinités dynastiques Mars et Venus étaient désignées comme Augustes si l'on en croit une dédicace à Vénus Auguste offerte par *Severa* en l'honneur de sa fille (H25), qui devait reprendre l'inscription du temple ; par symétrie il devait en être de même pour Mars.

Aranegui¹ que le vieux culte républicain d'Hercule ait pu survivre sous celui d'un Mars augustéen. Le temple républicain conservé comme élément structurant du forum augustéen et identifié à un Capitole² pourrait être tout aussi bien le temple d'Hercule qui a pu abriter aussi le Mars augustéen dans un espace marqué par la dynastie : des statues julio-claudiennes peuplent la basilique ou un *augusteum* proche³ et le couple augustéen d'Apollon et Diane est également présent⁴.

- En Gaule, à Gisacum/Vieil-Evreux⁵, l'immense sanctuaire⁶ du dieu éponyme de cette agglomération secondaire⁷, à 6 km du chef-lieu des Aulerques Ebuovices est exceptionnel pour une si petite cité. Au centre du complexe religieux de 60 ha occupant le cœur de la ville furent élevés, sur des *fana* antérieurs, à partir de la fin du II^e s., trois temples périptères sur podium richement décorés⁸. La dédicace d'une base de marbre blanc à *Augusto deo Gisaco* (G240, fin II^e s.) proviendrait du temple central⁹ et pourrait avoir porté une statue de bronze du dieu en Apollon (90 cm), trouvée dans de petites salles voisines en compagnie d'un Jupiter de même taille, d'un empereur cuirassé à cheval inférieur de moitié et d'une Abondance, d'un génie et d'une Victoire quatre fois moins hauts. Cet ensemble cohérent exprimait bien dans ce sanctuaire central l'association des dieux et de l'empereur accompagné des vertus, piliers de la *pax augusta*, qui exprimaient le *numen* impérial. Il affichait probablement une hiérarchie et une délégation de pouvoirs de Jupiter à *Augustus Gisacus* puis à l'empereur. D'autres agglomérations secondaires ont en leur centre des sanctuaires principaux par exemple Les Provençères¹⁰, Riobé/Châteaubleau¹¹, Eburodunum/Yverdon¹².

¹ Aranegui 2006, 72-73.

² Jacob 2004, 726, hésite sur l'identification à un Capitole. Le forum républicain installé sur l'acropole, avec une rampe d'accès rappelait les sanctuaires latiaux consacrés à une divinité poliade, ce qui a pu être le cas pour Sagonte ; Jacob songe à *Diana Maxima* qui fut une divinité poliade des Sagontins mais on peut aussi penser au culte d'Hercule, anciennement attesté et desservi par des Saliens. Gros 1986, 114.

³ Roda 1998, 117-126.

⁴ Le couple Apollon-Diane qui, tout en récupérant le vieux culte de *Diana Maxima*, est bien augustéen, avait un collège (Bonneville 1985) dont le lieu de réunion servait aussi de curie, et jouxtait le capitole/temple d'Hercule.

⁵ Cliquet & al. 1994/1995; *CAG* 27, 329, 157-176.

⁶ *CAG* 27, 329, 157, parle de « vicus-sanctuaire ». Il a été construit au début de notre ère, embelli puis reconstruit au début du III^e s.

⁷ Au II^e s. elle prend la forme d'un hexagone de 6 km groupant l'habitat et les quartiers d'artisans et de commerçants qui doivent satisfaire une foule de pèlerins – dont la ville tire l'essentiel de sa richesse –, laissant un immense espace vide au centre occupé par les seuls sanctuaires et monuments publics.

⁸ Sur la description du complexe, supra.

⁹ Ainsi que la probable dédicace du temple : [...]*A*[.../...] *C(aius ?)*. *Le*[*pidus ?*.../...] *aede*[*m*...]

¹⁰ Une inscription *Aug. Marti Mulloni* de Craon (G226) provient certainement du temple circulaire à portique périphérique de ce probable chef-lieu de *pagus* (Bérard 2006, 24-26 ; Naveau 2000, 3-33).

¹¹ Une patère en bronze de type Canterbury portant l'inscription *Deo Mercurio Solutimaro Aug(usto)* vient du puits de l'un des *fana* alignés dans le sanctuaire de l'Aumone, en rapport avec un théâtre (Gricourt & al., 1999).

¹² le sanctuaire possédait des thermes alimentés par une source sulfureuse sodique chaude et un temple d'Apollon auquel des dieux aux capacités curatives, Mars Caturix, dieu des Helvètes, et Mercure étaient

C'est avec précaution seulement que l'on avancera le cas de Lugdunum Convenarum d'où proviennent peut-être les plaques d'Haselbach (supra p. 423-425) mentionnant *Mars Dominus Aug.* Le temple du forum (temple du culte impérial ou de Mars), proche du monument à enceinte circulaire¹, était à la jonction de deux axes sacralisants, l'un passant par le théâtre et le sommet de l'acropole (où pouvait se situer le temple de Mars)², le second, à angle droit, se dirigeant vers un autel supposé de Rome et Auguste sur le *forum vetus* à l'est. A proximité du temple ou de l'autel s'élevait le célèbre trophée (13-10 a.C.) commémorant la victoire d'Actium et celles sur les peuples aquitains et espagnols ainsi que des statues impériales³. A cet ensemble se rattachent les dédicaces à *Fortuna* et à *Victoria Aug.* (G144, 145)

- Dans les provinces danubiennes : Le *forum* de Scarbantia (Pannonie Sup.), réaménagé entre 98 et 138, après la promotion de la cité au droit latin sous Domitien, nous offre une situation originale⁴. Le Capitole jadis sur l'axe de symétrie, occupe désormais le côté Nord-ouest alors qu'un temple d'Hercule Auguste se dresse symétriquement dans la partie Nord-est⁵. Entre les deux, dans l'axe de la Curie située en face s'élève un édifice à cour portiquée, probable sanctuaire du culte impérial. A Gorsium le centre est occupé par un immense sanctuaire des *Dei Magni*, dont *IOM Dolichenus*⁶; il a attiré d'autres dieux qualifiés d'Augustes : *Hercules Aug.*, *IOM Aug.*, une association divine (triade capitoline, Mars, Victoire et Hercule Aug. ; D471-473).

Autour du Capitole (ou du temple principal) peuvent se dresser des édifices⁷, des statues⁸, consacrés à des dieux augustes, en rapport avec lui ou avec le pouvoir impérial.

associés : les dédicaces à Mars et à Mercure Augustes doivent en provenir (G252, 253; Drack-Fellmann, 1988, 562-565 ; Paunier 1994, 80-83 ; Luginbuhl 2006, 66, 68).

¹ *Compitum* marquant le carrefour essentiel et le centre de la cité, avec traces d'une statue de Mercure, dieu des carrefours et des voyageurs.

² Sur le problème de la localisation du temple de Mars ; sur l'urbanisme de Lugdunum Convenarum, Badie & al. 1994 ; *CAG* 31/2, 282-335 ; Sablayrolles 2005.

³ *CAG* 31/2, 310, 367.

⁴ Gömöri 2002, 88. Farkas 1972. Gömöri 1990, 401-407.

⁵ Il a été identifié par une plaque dédicatoire mentionnant une *aedem* offerte [*Herc*]uli [*August*]o par un décurion et sans doute prêtre provincial (D375). On peut rattacher au sanctuaire un autel d'Hercule Auguste (D374).

⁶ Une vaste *area sacra*, composée de nombreuses salles et temples doit être interprétée comme le sanctuaire des *Dii Magni*, dont *IOM Dolichenus*, abritant de nombreux dieux invités (Alföldy, Fischwick) plutôt que celui du culte provincial (Fitz).

⁷ Par ex. un *templum* de *IOM Dolichenus Aug.* à Ammaedara (A753). A Timgad un édifice est consacré au génie de la colonie, Mars Auguste, à proximité du Capitole (Tourrenc 1968). A Lambèse une inscription mentionnant une *aedem* du Génie de Lambèse Auguste a été trouvée dans une paroi du Capitole (A1400).

⁸ Telles la statue dédiée par un *magister* d'Uzelis (A1249) à *IOM et Genio Areae frumentariae Aug. in capitolio*, ou celles de Victoire et Fortune Augustes dans le Capitole (ou temple principal) de *Lugdunum Convenarum* (G144, 145).

Le temple principal du forum qu'il soit un capitolé ou un temple du culte impérial constitue le symbole du pouvoir de Rome dont l'empereur est le dépositaire ; si ce temple est celui d'une divinité poliade locale, le pouvoir de cette dernière s'exprime aussi par le truchement de l'empereur qui confère statut, promotion, protection. Il est donc tout naturel que l'augustalisation y soit présente.

3 - L'*area* du forum et son environnement

a) *Au centre de l'area*

Cette zone est réservée à l'exaltation du souverain (statues équestres, trophées...). Mais il arrive parfois que des statues de divinités augustes lui soient associées. Tel semble le cas du forum d'Uchi Maius au centre duquel trônait la statue équestre de Septime Sévère et d'autres membres de sa famille. On relevait à proximité la statue de *Victoria Parthica Britannica Germanica Maxima Augusta* (A698 en 214), une dédicace de la cité voisine à *Concordia Aug.* pour le salut d'Alexandre Sévère (A688), d'autres à *Colonia Alexandriana Augusta* et à *Karthago Aug* et sans doute une autre à *Pietas Aug.*; on voit bien ici la volonté de définir ces divinités par la présence obsédante de l'empereur, prenant part à leur action bénéfique.

b) *Sur le pourtour du forum*

Bien plus fréquente s'avère la présence des divinités augustes sur le pourtour du forum.

Sous les portiques ou dans les *tabernae* du forum :

L'abondance des statues érigées dans les centres civiques sûrement ou probablement permet de penser que les portiques du forum ont été des lieux de prédilection¹ pour les dieux augustes², plus fréquemment que les temples eux-mêmes, sauf pour les statues cultuelles ou les statues de prix en métal précieux³. La localisation sous les portiques du forum est assurée pour nombre de monuments trouvés in situ (ou quasiment) en Hispanie et en Afrique⁴. Une des séries les plus impressionnantes est celle des 14 statues de dieux

¹ Mais pas exclusivement. Ces statues peuvent provenir de l'intérieur d'un temple ou de son péribole, ce que les conditions de découverte ne permettent pas de savoir. Cependant gageons que la plupart devaient prendre place sous les portiques.

² 59 cas en Hispanie ; 9 en Gaule, Germanie, Bretagne ; 2 (mais la nature du support est souvent inconnue) dans les provinces danubiennes ; 85 en Afrique.

³ Ces statues pouvaient prendre place dans des niches probablement fermées par une grille (H38 à Munigua), ou dans des sanctuaires clos et surveillés (H49, 57 ; Trajaneum d'Italica), ou des temples et chapelles (H44, Celti, H78, Barbesula).

⁴ H11, 14, 38, 39, 43, 189, et probablement : H16, 17, 9, 32, 188, 192-196, 199.

augustes¹ offertes sous les Sévères par les édiles en charge de Giufi. Leur érection semble résulter d'un programme concerté d'embellissement de la cité décidé par l'*ordo* : elles n'ont pu prendre place que sous les portiques du forum. A Thignica les trois belles statues de marbre blanc du *curator Reipublicae Fabius Caecilius Praetextatus* dédiées respectivement à Ceres, Fortuna et Venus Augustes se dressaient sur des bases identiques séparées de 6 à 7 m. devant la basilique (A431, 437, 438). Certaines de ces statues pouvaient être détachées du portique et mises en valeur sous un tetrastyle parfois adossé à un monument (A1005, 1110).

Si les portiques servent d'abord à isoler le forum du reste de la ville, ils sont aussi des espaces de liaison, de circulation² fréquentés et donc des *loci celeberrimi* aptes à l'exposition de statues de dieux, d'empereurs, de notables. Mais leur configuration, leur relation avec les temples principaux sont une occasion pour intégrer les statues divines dans un contexte idéologique. La disposition de ces dernières – leur association entre elles, leur rapport au dieu principal, ou à des statues impériales³ - n'est sans doute pas laissée au hasard mais s'avère significative ? Voici quelques exemples de ces associations qui font sens.

- En Afrique au centre du forum de Cuicul se dresse la statue équestre d'un empereur (Hadrien, Trajan ?) ; sur le côté est se succèdent des statues d'empereurs, de vertus et de dieux augustes, plus rarement de particuliers ; il faut noter plus particulièrement la succession de *Victoria Augusta*, *Hercules Augustus*, le Génie du Peuple de Cuicul (constitué originellement de vétérans ayant participé à la victoire impériale), Mars Augustus. Marc-Aurèle, le Génie du Sénat de Cuicul ; devant le Capitole se dresse une tholos de Mars Auguste, génie de la colonie (A1257). La présence impériale au centre de la place et sur les côtés favorise l'adoption du titre d'Auguste par les dieux, le groupe central du côté est semblant associer dieux, empereur et peuple de Cuicul dans la manifestation de la victoire⁴. A Lepcis Magna la présence, sur le forum vetus, du grand temple de Rome et Auguste hébergeant un magnifique cycle julio-claudien ne pouvait que conditionner l'augustalisation des autres divinités de la place comme semblent le confirmer des inscriptions du même lieu (A5, restituée ; A12, temple de Liber). A une plus petite échelle, à l'Hr Biniana (A35, supra p. 323) près d'Hadrumète ont été trouvées

A 122 ?, 125 ?, 431, 437, 436, ... 1391 et probablement ou possiblement A73, 340, 342-346, 349-355, 424, 689, 690, 816, 817, 819, 833, 834, 899, 917, 920, 923, 957, 982, 1005 (tetrast), 1097, 1110 (tetrast), 1114, 1075, 1077, 1084, 1128, 1245, 1247, 1270, 1201, 1338, 1341, 1344, 1363, 1365, 1396, 1403, 1415, 1381, 1545 ?, 1577?, 16578, 1683,.... Les 4 bases de *Victoria Aug* de *L. Cassius Barbarus* et de *L. Claudius Brutto* étaient-elles alignées le long de la basilique de Cuicul où l'une a été trouvée (A1301, 1302, 1303 1304) ?

¹ A342-346, 349-355: *Caelestis, Libera*, Mercure (2), *Pax, Liber Pater*, Pluton, *Quirinus deus Municipi, Victoria* (2),

² Gros 2002, 95-113.

³ Garriguet 2001, 105-122, montre que la plupart des statues impériales et cycles dynastiques étaient situées d'abord dans les théâtres puis dans les forum ; dans ce dernier cas, elles se trouvaient en contact direct avec les dédicaces aux dieux augustes.

⁴ Zimmer 1992.

ensemble 3 bases de même taille portant les statues de Liber Pater Auguste, de Septime Sévère et de Iulia Domna (C. 8, 74, 75) : elles formaient un ensemble sur l'espace central de la localité associant les princes au *deus patrius* de Lepcis Magna. Et l'on pourrait trouver bien d'autres exemples.

En Hispanie : A Conimbriga un nouveau forum, fut édifié lors de la promotion municipale, caractéristique de la « révolution flavienne », entièrement réservé au sacré avec son temple des *Divi* enserré avec son *area* dans l'« écrin » d'un portique en Pi. Ce dernier abritait des statues divines dont *Pietas Augusta* (H14), et *Fortuna (augusta ?)* (H11), peut-être aussi Apollon Auguste (H10), et Mars Auguste (H12 ; sur une *area* particulière ?) : ici le temple des *Divi* irradiait vers les dieux dont certains adoptent le titre impérial. Les dieux augustes sont également présents sous les portiques des forum d'Emerita¹, de Capara², ou en d'autres endroits des forum de Sagonte³, d'Ampurias⁴, de Barcino⁵, de Tarraco⁶, de Clunia⁷. Il est à noter que les notables ne sont pas exclus du contact avec les dieux augustes. Les statues

¹ Voir supra II^e partie.

² Le forum flavien auquel on accédait par le tetrastyle à la gloire de la famille de *M. Fidius Macer* comportait, face à cette entrée, trois temples, dont celui de Jupiter O.M. Auguste au centre. A droite et à gauche des édifices (curie, basilique, ambulatorium) devant lesquels étaient dressées des statues impériales et dont l'un, l'*ambulatorium*, se terminait par un *aediculum* tétrastyle, perpendiculaire à la galerie, qui pouvait abriter le sanctuaire d'*Augusta Trebaruna* dont la dédicace due à *Macer* a été trouvée sur le site (Cerrillo Martin 1998, *id* 2000).

³ Les monuments à Esculape, à Mercure et aux Lares Augustes (H169, 170, 172) s'élèvent dans un nouveau forum du II^e s. Mais la statue impériale est celle de Claude II ! (Jacob 707-712 ; Aranagui Gasco 1993).

⁴ H198, 199. Ici, sur le forum augustéen, le Capitole (?) républicain a été circonscrit, noyé par sept édifices consacrés au culte impérial (Rome et Auguste, le *Divus Augustus, Tutela*) (Sanmarti-Grego Ampurias ; Jacob 697-699 ; Gros 1986) ; on ne peut s'étonner de la qualification Auguste d'Apollon et Vénus, probablement des statues offertes par des *seviri*, d'autant plus que les empereurs étaient présents aussi dans l'*aedes Augusti* de la basilique.

⁵ A Barcino plusieurs divinités augustes étaient voisines du temple du culte impérial sur le forum (Granados 1987, 61-68) : le piédestal de Diane Auguste (trouvé dans la calle Condes) se dressait dans une exèdre du forum (H189), où s'élevait aussi un monument à *Aequitas Aug.* (H188), et sans doute le piédestal de Vénus Aug. (H191).

⁶ Dans le forum provincial de la capitale de Citérieure les dieux augustes ne sont pas attestés (une dédicace à Junon Aug. vient de la salle capitulaire de la cathédrale occupant le temple provincial, mais c'est un remploi). Les monuments de Vénus, Minerve, Victoire, Silvain Augustes ont été découverts dans la zone du forum colonial tibérien (*forum adiectum*) communiquant avec le forum républicain voisin renfermant le Capitole (Ruiz de Arbulo & al. 2006) par un *chalcidicum* (Plaza de las estatuas) décoré de statues impériales. Là s'élevait le célèbre autel miraculeux d'Auguste (Fishwick 2014) (associé sous Tibère à un temple des *Divi*) sans doute dans l'axe de l'*aedes Augusti* de l'immense basilique et dans l'axe de l'*auguraculum* immédiatement au nord (Salom i Garreta 2006). Cette *aedes* renfermait un cycle julio-claudien et un cycle antonin mais aussi des statues de divinités (Vénus, trouvée dans le proche *Chalcidicum*, Apollon) : il est probable que les autels des *Divi Augustus* et *Vespasianus* en proviennent mais peut-être également certains de nos dieux augustes (en particulier l'autel de Vénus Aug. trouvé à proximité ?). Sur ce forum : Cortès 1987, TED'A 1989, Fishwick 1982, *Id*, 1996, 165-184. Pensabene 1996, Jacob 2004, 701-707. Macias 2000, 90. Arbulo 2006 et Gros 1987, 339-363. Salom i Garreta 2006. Guarriguet 2001, 108-109. Sur le forum provincial, Dupré i Raventos 1988,

⁷ L'énorme forum claudien était dominé par un temple (Capitole ou temple du culte impérial ?) faisant face à une basilique dotée d'une *aedes Augusti* et flanqué dans le portique est d'un *augusteum* flavien (peut-être était-ce lui le capitole) (Palol 1987, 153-163 ; Gros 1986, 153-163 ; Mierse 185-186). Des dédicaces à Jupiter Ultor et à Minerve Augustes (H140, 141) viennent probablement de ce temple ou des portiques voisins. Un monument à Neptune Auguste (H142) pouvait s'élever sous un portique.

de ces derniers peuvent même devenir des pôles d'attraction pour des statues honorifiques de l'élite. Ainsi à Barcino les statues d'un *augustalis* et des *Pedanii* se serrent dans une exèdre du forum autour de la statue de Diane Auguste offerte par un *augustalis* (H189) : par cette proximité on veut montrer que l'on adhère à l'idéologie d'un pouvoir, dont on se présente comme les relais locaux, et l'on veut se montrer aussi : il est possible qu'à l'occasion des fêtes du culte impérial une procession longe les portiques du forum en se rendant au temple du culte impérial et rende hommage, au passage à ces dieux qui portent le *cognomen* impérial.

- En Gaule : Le complexe monumental des Moulinassès à Narbonne était sans doute un capitole dominant le forum portiqué de la place Bistan dès Auguste¹. Sur ce forum était exposé le célèbre autel restauré du *Numen Augusti* (11 p.C. ; la copie date d'Hadrien ; l'autel a été trouvé aux Moulinassès). Il n'est guère étonnant que nous rencontrions sur ce forum habité par la présence impériale des dieux augustes : un relief de Silvain Auguste trouvé aux Moulinassès (G134), mais aussi probablement l'autel de *T. Domitius Romulus* à *Pax Augusta* (26-25 a.C.; G133) et peut-être le tétrastyle de *Iulia Natalis* consacré (*Iddd*) aux *Numina Augustorum* et à Apollon Auguste (G129), qui associe le culte du *Numen* présent sur le forum au dieu augustéen de la victoire et de la paix². Ici l'illustration de l'idéologie impériale est très habile et, si l'on accepte l'hypothèse précédente, la topographie y contribue puissamment: au point le plus élevé, Jupiter dominant au sein de la Triade qui organise l'univers; en contrebas le monument du *Numen Augusti* qui après avoir désigné le premier empereur concerne le pouvoir impérial et présente son titulaire comme l'agent du souverain des dieux, placé sous son inspiration et sa protection bienveillante et toute puissante ; tout autour, des statues de divinités augustes illustrant leur rôle d'acteurs aux ordres de Jupiter et agissant dans l'Empire par l'intermédiaire de l'empereur. Le tétrastyle de *Iulia Natalis* le souligne particulièrement qui associe Apollon Auguste, dieu de la *Pax Augusta* présente aussi par l'autel de *T. Domitius Romulus*, au *Numen Augustorum* qui fait écho à l'éventuel *Ara Numinis Augusti* de 11 p.C. possiblement transféré dans le nouveau forum. Quelle magnifique démonstration offrirait un tel aménagement de ces monuments dans l'espace public du forum ; mais il demeure hypothétique.

C'est une façon d'exprimer la coopération des dieux avec la triade souveraine et l'empereur, la hiérarchisation dans l'espace central, politiquement signifiant de la cité.

¹ Récente mise-au-point dans Boudartchouk 2012, 111-118. Les interprétations divergent : le temple aurait été un sanctuaire dynastique augustéen (Gros 1986; Janon 1991, 775 -777 ; M. Provost in *CAG* 11, 127-130) ou un capitole hadrienéen (Barton 1982, 266-267, Fishwick 1992: un premier forum augustéen sur les cryptoportiques aurait eu un temple des *Divi* et peut-être un capitole ; pour M. Gayraud 1981, le capitole aurait abrité aussi le culte impérial).

² Peut-être aussi le monument de *Q. Valerius Hermetio* à Mercure Auguste (G132).

La basilique et la curie

Il semble que deux bases (augustéennes ou julio-claudiennes?) identiques par la taille et le texte, offertes par le même flamme d'Auguste, aient été trouvées dans la curie de Thurnburga. L'une est offerte à Mars Auguste (A902) et l'autre à *[Ven]eriae...Aug.* (A904): elles plaçaient manifestement le sénat local sous la protection et l'inspiration conjointes de l'empereur et des divinités dynastiques julio-claudiennes¹. A Tipasa une statue de *Victoria Aug.* (A957) aurait été trouvée dans la basilique civile et à Timgad une statue de *Fortuna Aug.* occupait une chapelle entre la Curie et la tribune (A1339).

A Sarmizegetusa la *basilica transitoria*, faisant communiquer les forum civil et religieux, fermait le côté sud de la cour ; elle abritait un *augusteum* et sur son côté sud, la Curie, suivie à l'est de l'*aedes augustalium*², puis de la salle des duumvirs (?) et de petites pièces (*ponderarium?*). Or une dédicace à *Fortuna Aug.* était dressée devant le montant gauche de l'entrée de l'édifice des *duumviri*. De plus une base bien conservée trouvée sur les rives du Maros portant une dédicace à Minerve Auguste ordonnée par un *augustalis coloniae*, doté des *ornamenta decurionalia*, *M. Ulpus Domitius Hermes*, devait se dresser devant la curie comme le monument au Génie de l'Ordo offert par le même personnage. La présence de cette déesse de la Raison et du « bon gouvernement », inspiré par l'empereur serait tout à fait justifiée ici³.

Lieux de culte donnant sur l'area du forum

- Certains *augustea*?: Tout lieu du culte impérial devrait être un emplacement privilégié pour les dieux augustes, en particulier les *augustea*. Encore faut-il s'entendre sur la définition de ces lieux. Les termes *augusteum*, *caesareum*, *sebasteion* sont souvent utilisés aujourd'hui par les archéologues et les historiens pour désigner des ensembles consacrés au culte impérial sans que nous ayons la preuve par les textes qu'ils aient été désignés comme tels sous l'Empire⁴. Il semble que le terme ait pu s'appliquer à des ensembles monumentaux

¹ Balty 1991.

² Etienne, Piso, Diaconescu 1990b, 94, songent au *collegium fabrum*.

³ D'autres monuments aux dieux augustes ont pu trouver place sur le forum dans la mesure où ils ont été autorisés par décret des décurions, tels cet ex-voto de *Ianuaris Augg lib nummul* à Diane Auguste (*IDR III*², 196).

⁴ Textes mentionnant un *augusteum* et restes archéologiques coïncident en effet rarement. Ch. Witschel 2002 nous met en garde et réclame « une certaine réserve méthodique », dans la mesure où l'on ignore souvent si de tels édifices avaient une fonction culturelle permanente. M. Mayer 1998, définit largement *augusteum* « comme équivalent, à un certain point, à *Templum Augusti* » et admet comme tels les grands temples de Rome et Auguste, des *Divi*, comme aussi les espaces abritant des ensembles statuaire dynastiques. Le terme de *Caesareum/kaisareion* s'appliquerait à de grands lares impériaux, sanctuaires où seraient vénérés le *Genius Augusti* et les défunts de la famille impériale; celui d'*augusteum/sebasteion* serait réservé au *numen* impérial et

semblables à des forum mais consacrés à l'empereur et à sa famille¹; nous en retrouverons quelques-uns plus loin. Nous nous bornerons ici à considérer des édifices de petite taille ou des chapelles érigés officiellement par des municipalités en l'honneur des dynasties régnantes et que l'on peut nommer *augustea*. Ils peuvent occuper une ou plusieurs *tabernae* sous les portiques ceignant l'*area* du forum ou un espace au sein de la basilique judiciaire. Même en l'absence d'autels il est probable que ces lieux jouaient un rôle à l'occasion dans les cérémonies du « culte impérial ». Notons qu'il s'agit non de sanctuaires propres aux *Augustales*, intégrés dans leurs *scholae*, mais d'édifices publics.

- en bordure du forum : Le meilleur exemple du premier cas est celui du célèbre *augusteum* de Narona construit sur la bordure ouest du forum présumé². Il est consacré au culte de la *Domus Augusta* dont il abrite des statues, de la dynastie julio-claudienne à celle des Antonins. Ces statues, offertes par un gouverneur, par les élites, occupaient les banquettes du fond et des côtés. C'est à une époque tardive que deux familles de notables y érigèrent deux statues (en argent) de Vénus Auguste en l'honneur de dames de leur famille décédées, qui devaient être représentées *in formam deae*. On a parlé d'une véritable privatisation d'un lieu de culte public. En réalité si ce lieu de culte n'était pas destiné, à l'origine, à recevoir des statues de divinités, hommages déguisés à des *gentes* locales, il faut néanmoins reconnaître que le choix des divinités faisait sens dans la perspective de l'idéologie impériale, le culte de Vénus mère des Enéades, déesse de la Victoire ayant été réactualisé par l'empereur Hadrien (supra 311-320).

- dans l'*aedes Augusti* de la basilique : L'une de ces *aedes* a été repéré dans l'immense basilique du forum colonial de Tarraco : elle abritait des statues de cycles dynastiques julio-claudien et antonin, trouvées au sud de l'édifice. Il est possible que l'un ou l'autre des monuments aux dieux augustes trouvés dans l'espace du forum (Vénus, Victoire, Minerve, Silvain) en provienne³. Ce pourrait être le cas, sous toutes réserves, d'un piédestal de calcaire (*RIT* 57 ; let : 8-6 cm) trouvé sur la « plaza de las estatuas » et dédié à Vénus Auguste par *La[elius, berius?]* (supra p. 780, n. 6). Un argument en ce sens est la présence au milieu des statues impériales d'une réplique de la Vénus de Cnide qui pouvait se dresser dans l'*aedes Augusti*. Le titre de Vénus Auguste, déesse dynastique et ancêtre des Romains, serait largement justifié par le voisinage des statues impériales. Cependant la conclusion n'est pas assurée faute d'une découverte *in situ*.

aux membres vivants de sa *domus* et renfermerait les cycles statuaires (Villi, *Thesora* 190-195). Sur les *sebasteia* de Grèce, Camia 2011, 189-193.

¹ Balty 1991, 286-298.

² Supra p. 316 et Marin 1996, 1999, 2003.

³ A moins qu'ils ne soient issus d'une *taberna* transformée en chapelle.

Nous n'avons rencontré l'augustalisation que dans deux de ces petits *augustea* en bordure du forum: c'est bien peu pour des édifices exaltant la présence impériale. En effet les *augustea* situés sous les portiques du forum et dans les basiliques n'abritent généralement que des ensembles dynastiques, certaines statues étant mises plus particulièrement en valeur¹ sans y associer aucune divinité auguste². Ici l'espace est dévolu à la famille régnante, soit à l'individu éphémère qui exerce la fonction impériale et à ceux qui sont proches de cette fonction. Il s'agit avant tout d'un hommage honorifique et d'une manifestation de loyalisme et de piété filiale à la dynastie régnante, d'une expression des liens personnels unissant la cité et la *Domus Augusta*. Dans cette sorte de « laraire » municipal, on n'avait nul besoin de définir l'idéologie du régime et de préciser les rapports des princes avec les dieux. Cela peut expliquer la rareté de l'augustalisation. Cependant la présence, épisodique, en ces lieux, de dieux augustes ne peut manquer de faire sens.

- Les chapelles des Lares Augustes?: La plupart des monuments témoignant du culte des Lares augustes ne sont pas des dédicaces mais des épitaphes de *magistri Larum Aug.* Nous les rencontrons en Hispanie surtout, en Gaule plus rarement. Ce culte ne pouvait qu'être abrité dans un sanctuaire, sans doute une chapelle. Ces chapelles étaient-elles situées dans les quartiers, aux *compita* comme à Rome ? Il semble que dans les villes de province il n'y ait qu'un seul lieu de culte par cité, aucun indice n'allant dans le sens d'une multiplication des lieux de culte dans les quartiers. La situation pourrait être semblable à celle d'Ostie où les Lares Augustes étaient abrités dans un édicule du forum³. L'implantation de ce culte au forum⁴ ou dans un sanctuaire du culte impérial trouve peut-être une confirmation dans les dédicaces à ces dieux (G104-106) trouvées dans l'espace de la Fontaine de Nîmes ou dans des espaces voisins où ils ont pu être remployés en provenance de la Fontaine, à la fois sanctuaire poliade et *augustum*⁵.

Lieux de culte, chapelles de divinités diverses: une grande diversité de divinités côtoie la triade capitoline ou la divinité titulaire du temple principal ; les inscriptions

¹ Par ex. l'« *augustum* » de Rusellae (Torelli 2001) exposait deux statues assises de Claude divinisé et de Livie dans l'abside, des statues d'Agrippa, de C. et L. César, de Germanicus, de Drusus Minor, d'Octavia, d'Agrippine, d'Antonia Minor et d'un jeune homme (fils de Germanicus, ou Britannicus, ou Néron ?) dans les niches des longs côtés, et une statuette de Victoria. L'ajout ou le retrait de statues répond à une volonté d'actualisation, en fonction de la politique dynastique.

² En revanche dans de grands sanctuaires du culte impérial (*Trajaneum* d'Italica, temple des victoires de Caracalla à Dougga) les dieux augustes peuvent être présents à titre d'invités (supra p. 137-140, 305-308)

³ Pour l'Italie Van Andringa 2000.

⁴ Peut-être dans une *taberna*. Parfois dans un théâtre comme à Emerita.

⁵ L'association épigraphique des Lares Augustes avec des divinités des eaux est une bonne présomption de leur présence sur ce site.

qui les citent sont parfois les dédicaces de leurs lieux de culte – de petites chapelles ou même des temples (*aedes, templum*) plus importants répartis sous les portiques - qu'ils mentionnent ou des dédicaces de statues, notamment en métal précieux qui ne peuvent qu'avoir été abritées dans des édifices fermés.

En Afrique nous ne prendrons que quelques exemples tant les cas sont nombreux (19 cas sûrs et 22 probables ; Tab. 1 & 19, Ann. III). Citons à Gightis les temples de *Concordia Panthea* et de *Liber Pater* (A17, 18), à Mactar (A86-89) et à Carthage (A136) le métron, à Thuburbo Majus les temples de *Frugifer* ? (A376) et de Mercure (383, 384, 385 ?)¹, des chapelles de *Fortuna Redux* et de *Liber Pater Aug* sur la *platea vetus* de Thubursicum Numidarum (A950, 952), les temples de Mars (A977, 978 ? et de Vénus ? A994), d'Hercule (A970, 971) Augustes à Madaure, le temple et les statues de *Mars Genius Coloniae* à Cuicul (A1253, 1255, 1256, 1257 (tholos), 1258, 1305, 1306), à Timgad celui de *Fortuna Aug* (A1339, 1341?), à Volubilis une chapelle de Vénus Auguste (A1608). Il est probable que bien d'autres édifices abritant des dieux augustes aient donné sur le centre civique ou une place centrale en Afrique².

En Lusitanie à Capera l'un des principaux notables de la ville, le chevalier *M. Fidius*³ *Macer*, offre ce qui devait être une chapelle à une divinité indigène des Vettons, *Augu(usta) Trebaruna* (H24), probablement sur le forum où elle cotoyait *IOM* Auguste.

En Dalmatie dans le municiple claudien d'Asseria, le centre civique, édifié de Claude à Trajan, était constitué d'une aire dallée entourée d'un triportique fermée au nord-ouest par des salles surélevées accessibles par un escalier⁴ ; là se trouvaient sans doute, outre la curie, le temple principal (salle centrale C4) probablement consacré au culte impérial et en particulier au *conditor, Divus Claudius*⁵. Il est très probable que la dédicace consacrée à *Latra Augusta*

¹ Composé d'une *cella* donnant sur une cour ronde portiquée (plan rappelant les sanctuaires « africains »), le temple de Mercure (Auguste) donne sur le portique S-O du forum, non loin du marché et de la *schola* des *sagarii* ; au N-O domine le Capitole (Minerve est dite Auguste dans sa dédicace) et au N-E, la curie dont un édicule dédié *Paci Augg NN*. A proximité du Capitole ont été trouvées une tête d'Hadrien laurée, une inscription publique au *Divus Pius*, une tête de Caracalla ou Géta, des dédicaces faites *pro sal. Imp.* (Merlin 1922).

² C'était probablement le cas, par exemple, d'un *simulacrum aereum Veneris cum aede sua et cupidinibus*, associée à une statue de *Roma Aeterna* (Cirta ; A1112).

³ Gonzalez Herrero 2002, pense que la chapelle de *Trebaruna Aug.*, déesse des eaux, pouvait être intégrée à un nymphaeum au débouché de l'aqueduc (*Aqua Augusta*). Il est plus probable que la déesse ait été logée dans un tetrastylum dont on a la trace à l'extrémité sud de la galerie ouest (?) du forum (Cerrillo Martin 1998, 89) qui, elle-même, devait être une sorte de *chalcidicum* accueillant des statues impériales et de *summi viri* locaux ; on notera la proximité des ces possibles statues impériales et de *Trebaruna Augusta*.

⁴ Kurilic 2004.

⁵ Giunio 2007, pour qui la forme du monument suggérerait un petit temple *in antis*. Il a été donné par *L. Caninius Fronto, II vir, flamen Divi Claudii, II vir quinquennalis*. L'existence d'une *sacerdos Divae Augustae* (Livie), d'un *augustalis* (?) et d'une *sodalitas* féminine est aussi attestée par l'épigraphie. Un autel monumental avec un relief de la Louve et de Romulus et Rémus (II^e s.) doit être attribué à ce culte.

(II^e s.) par des *Ge[llii...] sub Clod(io) Gem[ino] aedile*¹ ait été érigée sur le forum, sans doute dans une des salles proches du temple principal : le titre d'*Augusta* n'en serait que plus justifié.

Les portes monumentales du centre civique : il n'est pas jusqu'aux portes monumentales d'accès au forum qui ne puissent être placées sous la protection de divinités augustes, comme en atteste la porte d'Agger (Byzacène). Elle est en effet encadrée par les statues d'Agger et de Diane Augustes placées dans des niches de part et d'autre du passage (A100, 101).

c) En périphérie du centre civique ou de la place centrale

Certains dieux sont logés dans des temples extérieurs au centre civique mais proches de ce dernier. C'est le cas en Hispanie, à Mirobriga (H4), de Vénus Victrix Aug, trouvée en compagnie d'un monument à Mars (C. 2, 22) dans les ruines d'un temple sur la colline : il était directement relié au forum par une voie dallée² ; à Munigua l'édicule de Mercure Auguste (H42) est installé sur une petite place devant l'entrée du forum ; à Cordoue une statue de Diane Auguste (H124) devait occuper un sanctuaire d'Apollon et Diane, immédiatement au sud du forum colonial, sur une grande place ouverte dallée³. Cette place devait d'ailleurs posséder un *augusteum* exposant un cycle statuaire julio-claudien⁴. En Gaule à Agen des notables pérégrins édifient aux *Iunones Aug.* un sanctuaire qui jouxtait le forum⁵. C'est aussi le cas à Périgueux pour le sanctuaire de la Mère des dieux auguste (G168, 169) voisin du sanctuaire poliade de *Tutela Vesunna*, jouxtant lui-même le forum. De même à Noviodunum un autel à *IOM Aug.* a été trouvé dans un espace proche du forum⁶. À Lyon l'*aedes* de Mercure et Maia Augustes dont les vestiges ont été trouvés dans le quartier St Just (G202) s'élevait *solo publico*, sans doute sur une place proche du sanctuaire municipal tibérien du culte impérial. Une localisation proche du forum est à présumer pour Mercure

¹ D219 ; Medini 1984, 240-241, 9.

² Almeida 1968, Mantas 1996.

³ Ventura & al. *Roman Corduba*, JRA 29, Leon 1996, Keay 1995, 280-281, place nécessitée par l'extension de la ville et non imposée par une survivance de la dipolis républicaine (Stylow Stadbild 278). Garriguet 2002, 102-103 ; Marquez Moreno 1998.

⁴ Leon 1999, 47.

⁵ *porticum et maceriam* ; G154. CAG 47, 01, 108.

⁶ G227. Le forum a été identifié avec le monument de la Tonnelle (Naveau 1997, 86-89, 2006, 195-204 ; Naveau, Pivette 2010, 99-103) mais l'autel a été trouvé à l'extérieur du complexe (Maligorne 2006).

Auguste à Genève¹. Il en est de même dans les provinces danubiennes. A Iuvavum un monument à Esculape Auguste doit être attribué au sanctuaire de ce dieu proche du forum (D109)². En Dalmatie à Senia le *phrygianum* a été construit au voisinage immédiat du forum et la Mère des dieux y est dite Auguste ainsi que Diane (D233, 234, 235)³. A Scarbantia Isis et Osiris Augustes (D376, 377), Silvain Auguste (D380-382) trouvent place dans des temples qui se pressent aux portes du forum⁴. Le même phénomène se retrouve en Afrique⁵. Par exemple à Carthage : le métroon qui a livré des inscriptions à *Mater Deum* et *Attis Aug.* (A136) est situé sur le flanc est de la colline de Byrsa à proximité du temple de la *Gens Augusta*⁶. En outre le grand temple de *Caelestis* pourrait s'être élevé dans la partie nord de l'esplanade de Byrsa où un fragment de dédicace monumentale qualifie peut-être cette déesse d'Auguste (A132). A Thugga une série de temples s'ordonnent en couronne autour du centre civique et du capitole⁷. Et ce fait se vérifie dans bien d'autres villes⁸.

¹ G91, 92. Broise 1974, 66-69 et Wiblé F., « Genève antique » in *ILN* Vienne, 200-205.

² Un monument de Iuvavum dédié après 150 à *Asklepius Aug.* (lieu exact de découverte inconnu) doit provenir du grand temple luxueux d'Asklepios et Hygie situé sur la Kaigasse (reconstruit en 202 (C. 3, 11762), sans doute avec l'aide de la dynastie sur un temple plus ancien détruit par les Marcomans). Il devait abriter aussi Cybèle et Sérapis, ce qui laisse supposer un sanctuaire syncrétiste (Kovacovics in Scherrer, Sasel-Kos 2002, 182, 187-188, 197. Trunk 1991, 214-216). Il était probablement en rapport avec le forum situé plus à l'ouest, dans le secteur de la cathédrale où on a retrouvé les vestiges d'un arc quadrifrons en l'honneur de Septime Sévère (Trunk 1991, 216, Fisher 2002, 83-84).

³ Ce sanctuaire existait probablement à la fin du I^{er} s. Selon J. Medini 1978, 734-741, *Verridia Psyche* aurait édifié dans le sanctuaire une construction et donné (peut-être) la statue B. Les deux statues trouvées (fin II^e ou début III^e s., Cambi) et les animaux représentés sur les côtés du siège témoigneraient d'un syncrétisme entre Cybèle et Diane toutes deux déesses de la nature (Glavicic 2003 [2005]). Senia a livré deux monuments consacrés à Diane avec le titre d'Auguste comme *MDM*, et une tête de Diane qui ont été trouvés derrière la cathédrale donc en un lieu correspondant au *metroon*. Les deux divinités étaient-elles vénérées dans le même sanctuaire ou dans des sanctuaires voisins ? L'importance de ce sanctuaire consacré à un culte officiel, lié à l'idéologie du principat dès les julio-claudiens sensibles à l'origine troyenne de Rome et de la dynastie (La Mère des Dieux et Vénus avaient un sanctuaire commun sur le *praetorium* (ou forum ?) de Burnum ; Medini 1978, 746) ressort de sa localisation dans un espace proche du forum mais cependant à l'extérieur du centre civique. Les premiers colons italiens n'auraient pas jugé bon de loger la déesse au cœur de l'espace sacré et ce seraient les affranchis, de plus en plus nombreux, qui par la suite auraient pu faire attribuer un statut officiel au sanctuaire.

⁴ Un temple de *Silvanus Augustus* dédié probablement à la fin du I^{er} s. et officiellement restauré *ad pristinam speciem* vers 150, donc à la fin de l'aménagement du forum ne peut être situé exactement. Les dédicaces à Silvain ont été trouvées avec d'autres à Liber, Mercure ainsi que deux autels, un à Isis Auguste et Bubastis et un autre à Isis et Sérapis dans la rue Kolostor, à proximité du coin sud-est du forum. Les vestiges d'une façade de 8 m. appartiennent peut-être au temple de Silvain Auguste ou des autres dieux mentionnés en ce lieu proche du forum mais extérieur à lui (Gömöri *Recent arch finds Scarbantia*, 254). Des édifices (chapelles, édicules) aux autres dieux cités sont probables dans le même secteur (autour d'une place annexe du forum?). Là encore la proximité avec le forum, lieu de célébration de l'empereur, peut expliquer l'augustalisation de Silvain et d'Isis.

⁵ A91?, 636-637 ?, 643, 644-648 (marché), 911, 1238 ?, 1335 et sans doute 631, 632.

⁶ Ladjimi Sebaï 2005, 275-277.

⁷ Les temples de Cérès (A631, 632 ? environs ou emplacement du théâtre), d'Esculape (Dar Lacheb ; A624, 625, 676), des victoires de Caracalla (A626), de Liber Pater, de Mercure nouveau pôle civique (A644-648), de *Pietas* (665). Notons le cas particulier du temple des *Dii Augusti* qui n'a pas été retrouvé mais dont les inscriptions (A635-637) semblent indiquer un espace à la périphérie sud du centre civique, peut-être l'espace public de la *civitas*.

⁸ Par ex. : à Hippo Regius un petit temple des *Cereres* est à 50 m de angle NO du forum (A911) ; à Cuicul le temple de *Tellus* s'élève au sud du forum Vetus (A1298, 1299) ; à Timgad le *templum* de Cérès est à 50 m. à l'est du forum.

Pourquoi une telle concentration de temples à proximité du forum ? Il se peut qu'ils aient hérité d'un ancien lieu de culte indigène, ou que tout simplement ils n'aient pu trouver place dans l'espace public, un *locus celeberrimus*, si vite saturé. Leurs donateurs ont dû se résoudre à les installer au plus près¹ notamment le long des accès, d'autant plus facilement que ces notables possédaient du terrain à proximité du centre. Ces lieux apparaissent comme des prolongements du forum et obéissent aux mêmes règles; c'est pourquoi l'augustalisation s'impose à l'esprit du fait de la proximité de l'empereur sur le forum voisin.

d) *Empereurs et dieux associés, une évidence*

Certes la présence massive de monuments aux dieux augustes sur le forum principal (et éventuellement sur un *forum novum*) s'explique amplement par le caractère de *loci celeberrimi* que recherche tout évergète. Mais cet argument n'épuise pas l'explication. Il est en effet très intéressant de constater que ces statues et ces temples, qui sont ceux des cultes civiques², sont, de fait, sous le regard du temple principal, à son contact direct. Et cela n'est pas sans signification. En effet ce temple est soit un Capitole, - et parfois la triade est elle-même augustalisée - soit un temple du culte impérial et l'on comprend que les divinités représentées par les statues ou abritées dans des lieux de culte secondaires aient reçu le qualificatif d'Auguste, qui exprimait bien leur rapport à la souveraineté de l'Etat, confondue avec la souveraineté impériale. Ces liens étroits pouvaient être renforcés par la présence de statues impériales au centre même de l'*area* ou dans des *augustea* logés sous les portiques ou dans la basilique, voire même mêlées aux statues de dieux et de notables encombrant les portiques. Le contact visuel entre les divinités augustes et les empereurs, et les rapports qu'ils impliquaient ne pouvaient donc que s'imposer de façon évidente à tous dans ces centres civiques destinés à exprimer et à diffuser l'idéologie de l'empereur et des élites et à justifier leur pouvoir.

Un bon exemple nous est donné par la *colonia Ulpia Traiana Sarmizegetusa* dont le forum civil a fait l'objet d'une récente réinterprétation. La cour du *forum vetus* civil³ de la colonie vétérane fondée en 106 est toute imprégnée de la présence de l'empereur à qui elle devait l'existence. Elle était dominée en son centre par un trophée de bronze (ou la statue de

¹ Ainsi dans les colonies romaines de vétérans d'Afrique (Timgad, Cuicul) le forum, trop étroit à l'origine, a été réservé aux fonctions administrative et judiciaire, les grands édifices trouvant place ailleurs, en particulier à proximité des centres civiques (Gros 1994).

² Par ex. en Hispanie, Oria Segura 2000b et Mayer 1993.

³ Ce forum civil trajanien, remplaçant un forum de bois, a été identifié comme tel en lieu et place du soi-disant « Palais des Augustales » par Etienne et *al.*, 1990, Etienne 1990, Piso 2006, Diaconescu & *al.* 2006, 89-103, 130-133. Un *forum novum* comprenant sans doute le Capitole s'étendait au sud du *forum vetus* (Diaconescu & *al.* 2006, 103). Peut-être est-ce dans ce forum, au Capitole, qu'il faut placer l'autel dédié à *IOM* et *Mars Aug.* pour le salut du légat de la Leg. XIII G., *Iul. Flaccinus* (D533, en 120-166)...et les Minerve Aug. ?

l'empereur), dédié par la colonie à « son fondateur » et situé sur le même axe sacralisant passant par la *groma*, et probablement par l'inscription mentionnant les auspices de fondation de Trajan, dressées sous les propylées monumentaux¹. Dans les angles et le long des côtés se dressaient des statues d'empereurs, mais aussi de généraux et de notables. Cette présence insistante explique l'entrée des dieux augustes dans les édifices jouxtant cette cour, la *schola* du *collegium fabrum* (infra) et la basilique (supra p. 782). On note ainsi la présence de 4 divinités augustes au moins dans cet espace du forum civil où l'on a relevé bien des dédicaces honorifiques aussi. Il semble que l'on ait bien compris ici la logique de la protection que l'empereur pouvait apporter. Comme fondateur, auteur des auspices primordiaux, qui donnèrent naissance à la colonie, il se posait en intermédiaire entre les dieux et les colons. C'est pourquoi, la *groma* rappelant ces auspices, l'inscription les mentionnant en même temps que le fondateur et l'événement de la fondation, la statue de Trajan (ou un trophée des victoires de Trajan, exprimant son *numen*) au centre même de la cour devaient être en connexion sur le même axe sacralisant. Les *aedes* ou *scholae* abritant des dieux augustes s'ordonnaient tout autour de façon rayonnante de manière à souligner la source terrestre de cette protection, l'empereur, *tutela praesens*, mandataire des dieux, agissant pour leur compte comme l'instrument de cette providence divine. Les diverses catégories sociales – décurions, vétérans, *fabri*, commerçants, forgerons - concernées par les dieux augustalisés – Minerve, Mercure, Vulcain (?) – savaient qu'ils pouvaient compter sur leurs dieux patrons d'autant plus que cette protection pouvait s'appuyer sur l'action de l'empereur pour la rendre effective dans le cadre de la colonie.

B - Dans des pôles religieux hors de l'espace civique principal

A l'instar des centres civiques ces pôles – sanctuaires poliades, sanctuaires impériaux municipaux ou provinciaux - sont eux-mêmes des lieux de rassemblement de la communauté; ils peuvent être situés dans le voisinage des premiers ou rejetés à la limite de la ville.

1 - Les sanctuaires poliades

¹ Etienne 1990b.

Nombreux sont les exemples de sanctuaires poliades (intra ou extra urbains) accueillant l'augustalisation (supra 2^e partie). Nous nous contenterons de quelques exemples en commençant par le sanctuaire de la Fontaine à Nîmes car il montre combien l'empereur a pénétré dans un tel sanctuaire et l'a transformé à tel point que l'on parle d'un *augusteum*.

Puissant oppidum devenu colonie latine honoraire¹ et capitale des Volques Aécœmiques avec 24 *oppida* attribués², Nîmes devint par la grâce d'Auguste une cité de la Victoire, une Nicopolis occidentale, dotée de nombreux privilèges³, destinée à exalter et commémorer la victoire actienne et permanente du Prince⁴ et la réconciliation de l'Orient et de l'Occident après les guerres civiles⁵. Il est possible que l'évènement se soit produit lors d'un séjour où Auguste aurait pu éprouver le pouvoir guérisseur du dieu local⁶. Ce contexte explique l'aménagement du vieux sanctuaire poliade du « Jardin de la Fontaine », sanctuaire de source celtique⁷ du dieu éponyme *Nemausus*⁸ en un *augusteum* exceptionnel⁹. Entrepris en 25 a.C. par Agrippa, probable patron de la cité¹⁰, le nouveau complexe¹¹ couvrait une vaste

¹ Césarienne ou triumvirale, «reproduction à l'échelle ½ de l'*Urbs*» (Veyrac 1998, 60-62 ; Monteil 1999, 494-496).

² Sur son territoire et sa fonction de capitale, Fiches 2000, Verdin 2003.

³ Outre le titre de *colonia Augusta* et l'attribution des 24 *oppida latina* arécœmiques, le don des murailles, un atelier monétaire, l'émancipation par rapport au proconsul de Narbonnaise pourraient être attribués au soutien actif de la ville à César puis à Auguste (Veyrac 59).

⁴ Veyrac 1998, 48-54, pense qu'Auguste aurait voulu faire de Nîmes le symbole de la victoire actienne, comme il l'avait fait de Nicopolis à proximité du site d'Actium. La ville était pénétrée d'influences grecque et alexandrine. Divers éléments démontrent ou suggèrent l'influence et même la domination de Marseille et, à travers elle, des contacts avec Alexandrie. Par la suite, après Actium, l'influence égyptienne aurait pu être renforcée par la déduction de soldats gréco-égyptiens (Veyrac, 51-55). Contra, Monteil 1999, 489-499.

⁵ Veyrac 1998, 63.

⁶ Veyrac 1998, 58 ; la commémoration serait d'autant mieux acceptée à Nîmes si l'on pouvait prouver que d'éventuels vétérans voconces de la bataille d'Actium ont fait partie de l'afflux de population (hypothèse de Monteil 1999, 496) attirée, au changement d'ère, par le dynamisme de la ville.

⁷ CAG 30, 243 et Monteil 1999, 107-109, 378 : à quelques dizaines de m. au sud du « Temple de Diane » ont été trouvés des vestiges d'un bâtiment public à portique de type hellénistique du I^{er} s. a.C. associé à une statue d'accroupi (de 50-25 a.C.), un linteau avec deux alvéoles céphaliques sur une face et deux chevaux affrontés sur l'autre, un taureau acéphale en pierre (acrotère) et l'inscription de *Nertomaros* d'Anduze ainsi que la dédicace aux *matrebo Namausikabo* de ..artanos *Illauouiakos* (RIG I, G-203).

⁸ Janon 1991, 749.

⁹ Janon 1991, 782, pense qu'Agrippa pouvait librement expérimenter en province des formules architecturales de divinisation du souverain, en s'inspirant de l'ensemble monumental du Jebel Fureidis créé par le roi Hérode en Judée, alors qu'à Rome il devait prudemment substituer, sur l'injonction d'Auguste, à l'*augusteum* prévu au Champ de Mars, le Panthéon où la statue d'Auguste était cantonnée au pronaos.

¹⁰ Gros 1984, 134.

¹¹ Inspiré sans doute des *Kaisareia* orientaux, celui d'Alexandrie (Gros 1983, 163 et 1984, 124 ; Janon 1991 ; sur ces *kaisareia*, bibliographie abondante! par exemple Hanlein Schafer 1985, Etienne 1985a, Gros 1984, Janon 1991, Sjoquist 1954), il fit presque table rase du sanctuaire préromain, dont on eut cependant l'habileté de conserver certains éléments emblématiques en les réinterprétant subtilement : dans la Tour Magne est conservée l'empreinte en creux d'une tour-Trophée préromaine, qui avait certainement une fonction religieuse (Varène 1987, Py 1981) ; l'orientation générale du site et la forme irrégulière du bassin seraient pré-romains (Janon 1991, 748-749).

area de 2 ha au pied du Mont Cavalier d'où sourd la source guérisseuse vauclusienne de *Nemausus*. Dominant le Mont-Cavalier et tout le territoire arécomique la Tour Magne, couronnée sans doute par une statue d'Auguste¹ servait de signal² au complexe. Elle était alignée sur les principaux édifices et reliée à eux par une rampe processionnelle. Le Mont-Cavalier dont les pentes étaient sans doute aménagées en terrasses et en jardins était bordé par le bassin de la Fontaine dont le contour irrégulier au nord, respectueux de la forme de l'étang primitif³, comprenait au sud deux exèdres identiques, datées de 25 a.C., dédiées à Auguste⁴. Au sud du bassin, au tracé rectiligne ici, une plateforme pouvait accueillir un groupe statuaire, un autel ou un temple carré - comme il en existe sur le territoire arécomique - dédié à *Nemausus* accompagné de ses parèdres et dieux associés, peut-être Apollon, *interpretatio* incomplète, avortée, de *Nemausus*⁵.

Les eaux du bassin alimentaient ensuite un nymphée carré, à portiques et exèdres, entourant le majestueux autel d'Auguste (ou de Rome et Auguste)⁶. Ce dernier occupait le centre d'une *area* limitée par un triportique, à deux nefs⁷, dont la branche sud était percée d'un propylée monumental⁸ augustéen⁹ tandis que la branche est conduisait à un théâtre¹⁰ adossé à une colline et que la branche ouest donnait accès en son centre au « temple

¹ Janon 1991, 751, *CAG* 30, 125, 244, C. 12, 3148, 3149.

² Veyrac 1998, 54, qui la compare, après d'autres, au Phare d'Alexandrie, précise qu'elle pouvait être vue de la totalité du territoire arécomique.

³ Outre la forme de l'étang, on respecta aussi les rites anciens : les deux exèdres permettant l'accès à l'eau pour des bains rituels (?) ; les anciens fouilleurs font état de quantité de pièces jetées dans le bassin.

⁴ Janon 1991, 61.

⁵ *CAG*, 30, 136, 265, Une statue de marbre d'Apollon (?), copie romaine d'un original grec du IV^e s. a été trouvée dans les ruines des bains. L'as de Nîmes au crocodile n'évoque pas un événement local (l'installation imaginaire de soldats égyptiens) mais commémore la victoire apollinienne d'Actium au moyen de la palme, symbole du palmier, signe de victoire et du dieu Apollon, tandis que le crocodile représente l'Égypte vaincue et enchaînée à l'Empire par cette victoire (Roman 1987) ; le crocodile serait une allusion à Apollon sauroctone (Veyrac 1998, 22-23, 4)

⁶ Janon 1991, 763; Gros 1984, Py 1981. L'autel a pu intégrer le souvenir d'éléments d'inspiration indigène. Ainsi les quatre colonnes qui cantonnaient l'autel, rappelant celles de l'*Ara Romae et Augusti* de Lyon, pouvaient se référer aussi aux nombreuses colonnes votives indigènes de la région (Janon 1991, 761).

⁷ Elles abritaient les statues honorifiques de marbre de notables nîmois (notamment des chevaliers), d'empereur et impératrices (voir *CAG* 30, 131, 262, 265-267), de figures mythologiques aussi (satyre, Hermès bicéphale, silène).

⁸ Identifié comme tel de façon convaincante par Gros 1983, 164-170.

⁹ Janon 1991, 760-761, de préférence à l'époque d'Hadrien avancée par Gros 1983, 164-170, 1984, 128, mais restauré peut-être sous Hadrien. Cependant Bousquet 1992, 241-242, et bibliographie p. 241, pense que cette construction située au point remarquable où les eaux du bassin de la Source, du Nymphée-autel et du Nymphée-Temple de Diane se mêlaient dans un même exutoire, devait être un temple ou une chapelle sur pilotis, édifiée sur le bassin de réception et sacrilisait cet espace privilégié. L'auteur compare cette situation à celle du temple du pont des Arches à Villards-d'Héria.

¹⁰ Auquel était attaché le *Sacra Synodos* des artistes dionysiaques hadrianiques, en rapport avec ceux de Naples, qui devaient donner des jeux scéniques de type grec lors des cérémonies du culte impérial, voir Gros 1984, 131-132, Janon 773. La présence de *scholae* de collèges ou corporations pourrait être localisée autour de ou sur la terrasse au sud du propylée. Les fouilles y ont révélé la *schola* des utriculaire, voir Janon 1991, 771-772, Monteil 1999, 250-257. Ces *scholae* de collèges, autorisés, protégés et surveillés par l'empereur, auraient été certes en dehors de l'*augustaeum*, mais en nette connexion avec lui.

de Diane », datant de Trajan ou d'Hadrien, bibliothèque pour P. Gros et M. Janon, nymphée de type basilical pour J. Bousquet¹.

Son originalité est de juxtaposer, d'associer en quelque sorte deux divinités: le dieu poliade et salubre *Nemausus*² et le *Numen* victorieux d'Auguste – qui avait fait du dieu d'Actium Apollon³ son patron. L'autel d'Auguste⁴ cantonné de quatre colonnes corinthiennes surmontées probablement de Victoires⁵, comme plus tard l'*Ara Lugdunensis*, avec son ordonnancement rigoureux, sa décoration élégante⁶ est en effet une illustration de la victoire d'*Actium*, victoire apollinienne qui permet le retour de l'Age d'Or. Il tranche avec l'aspect volontairement inorganisé du bassin de la Fontaine, domaine de *Nemausus*, évoquant l'anarchie des temps anciens⁷. Désormais l'ordre du monde voulu par les dieux passe par le héros Auguste, seul capable par son génie, sa *pietas*, de rendre efficace la puissance divine, mal utilisée par les peuples primitifs dont la *pietas* n'était pas suffisante. Si l'autel a bien la fonction de *groma* de la ville refondée par le Prince que lui prête M. Janon⁸, l'image d'Auguste comme héros fondateur et organisateur n'en est que plus magnifiée. La présence de l'Autel, au pied d'un mont Cavalier aride, au cœur d'un sanctuaire des eaux, issues d'une source vaclusienne capricieuse et mystérieuse, eaux domestiquées, régulées au moyen d'un système hydraulique ingénieux et innovant, comme seuls pouvaient le réaliser les ingénieurs

¹ Bousquet 1992, 242-245. L'hypothèse est renforcée par l'arrivée d'une grosse canalisation, à l'ouest, se dirigeant vers l'abside; l'origine de l'eau est supérieure de 10 m à la source du mont Cavalier et pourrait provenir d'une dérivation de l'eau de l'Eure – qui semble honorée sur le site par les *cultores Urae Fontis* (C. 3076, I^{er} s.) - amenée à Nîmes par l'aqueduc du Pont du Gard. Cette eau pouvait s'écouler ensuite vers la façade du Temple de Diane d'où elle jaillissait en cascade dans deux bassins situés au nord et au sud de l'entrée du « Temple de Diane » ; elle pouvait ensuite rejoindre les eaux de la source et du Nymphée, en direction de l'exutoire situé au sud. Bousquet 1992, 247, note la complexité du réseau de canalisations sur le site du sanctuaire et pense qu'il pouvait, avec les divers bassins constituer un système de régulation des eaux en direction de la ville de Nîmes, qui recevait ainsi, même en période de basses eaux, un débit constant. D'autres monuments occupaient peut-être cet espace – xyste (elle est plutôt vers l'amphithéâtre), basilique à l'ouest du propylée? - qui s'organisait selon un axe Nord-sud alignant Tour Magne, bassin, autel et propylée.

² Auprès duquel avait pu s'installer Apollon dès la deuxième moitié du I^{er} s. a.C. ainsi que les Nymphes, Aesculapius et Hygia (Veyrac 1998, 55. Des éléments de statue d'Apollon ont été trouvés dans la zone de la Source).

³ Veyrac 1998, 25: une assimilation discrète d'Auguste à Apollon est suggérée par la grande palme associée à de petites palmes et à une couronne de feuillage des as de Nîmes : la palme, symbole de la victoire représentait Auguste (et Agrippa) vainqueur à Actium, mais aussi désignait discrètement par ce « raccourci végétal » le dieu Apollon, qui, par ailleurs, triomphait de la maladie. Voir aussi Roman 1981a, 209-211.

⁴ Le fait qu'il s'agisse d'un autel montre que le culte s'adressait sans doute à Auguste vivant, détenteur d'un *Numen* puissant, mais non divinisé. Voir Fishwick à propos du culte provincial.

⁵ Veyrac, 64, note 322, une statue ailée de 0,80 m de haut, qui pourrait avoir été une Victoire a été découverte en 1699 dans une cavité proche de la Fontaine.

⁶ Roth-Congès 1983, 132-143, Janon 1991, 763 et bibliographie note 78. Les rinceaux du sommet de la plateforme de l'Autel (œuvre de sculpteurs micro-asiatiques de 20-10 a.C. selon Roth-Congès), ses colonnes jaillissant d'un culot de feuilles évoquaient l'Age d'Or (Sauron 1994). Le motif lyrique des chapiteaux (Roth-Congès 1983, 142 qui les date de 10 a.C. environ et les attribue à un atelier plus influencé par les directives de Rome) serait-il apollinien ?

⁷ Comme si les Celtes n'avaient pas les moyens de capter efficacement les bienfaits de leur dieu protecteur, contrairement au rituel romain et à la médiation d'Auguste? cf Janon 1991, 761-763.

⁸ Janon 1991, hypothèse critiquée par Monteil 1999, 488, qui pense qu'il devait se trouver hors de la ville.

romains, et restituées régulièrement à la ville illustre la domination de l'empereur, par la « grâce des dieux », sur l'univers, en particulier l'élément aquatique, si important en milieu méditerranéen¹, et sa mission de bienfaiteur, image de la divinité sur terre : en somme, l'empereur est aussi l'intermédiaire du dieu *Nemausus* dont les eaux capricieuses, issues d'une force surnaturelle, sont restituées régulièrement, sans catastrophes, à la population reconnaissante de ce fait et au dieu et à l'empereur qui ne pouvaient qu'être associés dans la monumentalisation du sanctuaire et dans les dédicaces. Nous avons donc la chance de trouver ici un message qui exprime de façon particulièrement suggestive les rapports de l'Empereur et du divin et explique le recours à l'augustalisation des dieux².

L'autel d'Auguste³, sans doute dépouillé comme l'*Ara Pacis*, pour en souligner la majesté, devait se dresser sur une esplanade débarrassée de stèles et autres monuments, d'autant plus qu'elle était établie sur une île isolée par un nymphée franchi par des ponts. Les monuments étaient donc repoussés en périphérie de l'Autel. Certains, directement en rapport avec le culte impérial et en accord avec l'idéologie augustéenne tout en étant plus tardifs, devaient se dresser au bord même du nymphée :

- un grand autel à *Victoria Augusta*, la victoire augustéenne éternelle, avec son édicule et ses tentures avait été offert par un Pontife de la Colonie, *M. Valerius Severus* (G116),
- un bel autel de marbre orné de frondaisons (G115, trouvé près du bassin de la Fontaine), est consacré anonymement à Vénus Auguste, ancêtre des *lulii*, mère des Enéades, exaltée ultérieurement par Hadrien ; Vénus Auguste est ici la *Victrix*⁴, à l'origine des victoires impériales et romaines⁵.
- un autel à Auguste (*Augusto sacrum*) par le *Vicus Arcevoturum* (C. 5894)⁶. Ne peut-on penser que des autels du même type aient été offerts par les 24 autres *vici* attribués à Nîmes, en signe d'allégeance à la fois à l'Empereur et à la métropole arécomique⁷ ?

¹ Le système hydraulique, daté d'Auguste, et en particulier la chambre de compensation qui régularise le débit du bassin rectangulaire du « Nymphée » a été étudiée par Veyrac, Pène 1994-1995. Voir aussi Monteil 1999, 386.

² Leurs monuments retrouvés sur le site (CAG 30, 125, 245, 265-266) ont souvent été déplacés, remployés et, hormis certains trouvés *in situ* dans le bassin de la Fontaine, il est difficile de leur attribuer un emplacement précis, tout en sachant qu'ils faisaient partie du sanctuaire.

³ La dédicace est perdue : était-il dédié *Romae et Augusto* comme plus tard l'Autel de Lyon en 12 a.C. ou simplement *Augusto sacrum* ?

⁴ CAG 30, une statuette en bronze de *Venus Victrix* a été trouvée dans les déblais de la Fontaine, ainsi qu'une statuette de petit Amour

⁵ Faudrait-il y voir en même temps l'*interpretatio* d'une déesse mère celtique? Vénus ne reçoit pas d'autre dédicace chez les Arécomiques, notamment dans les régions rurales : il n'est donc pas probable qu'elle soit une *interpretatio*.

⁶ Bien que trouvé au-dessus de la Fontaine, il pourrait être associé directement à l'autel d'Auguste ; peut-être reprend-t-il d'ailleurs la dédicace même de l'autel ?

⁷ A Rennes, les dieux des *pagi* trouvent leur place au chef-lieu, façon de manifester un lien fédéral entre le territoire et la capitale de la cité.

- Quatre autels des Lares Augustes¹ ont été trouvés dans ou à proximité de l'*augusteum* et certains pourraient avoir été disposés près de l'autel monumental. Les Lares Augustes auraient été ainsi, sinon en rapport avec l'espace augural de la colonie (Janon), du moins en liaison avec l'Auguste *Pater Patriae*, qui allait bientôt instaurer le culte de son *Genius* puis de son *Numen* (Arles, Narbonne). Ces autels expriment ainsi l'attachement filial des Nîmois au premier empereur – qui fit un long séjour dans la ville - ou à ses successeurs et à la *gens Augusta*, selon un schéma que l'on retrouve dans de nombreuses cités (Rome, Arles, Narbonne, Carthage, Lepcis Magna...). Il semble que, comme Narbonne, Nîmes ait été particulièrement sensible aux cultes des Lares Augustes² pourtant si peu répandu dans les provinces occidentales, peut-être en raison des séjours d'Auguste, et d'Agrippa dans la cité et de leur patronage. Deux autels aux Lares Augustes sont particulièrement intéressants : l'un, comportant un relief représentant une scène de libation, est offert au I^{er} s. par les *cultores Urae Fontis*. Ces *cultores* honorent la nymphe de la source de l'Eure qui fournit son eau à la ville, grâce à l'aqueduc du Pont-du-Gard, dont une dérivation aboutissait peut-être au nymphée du temple de Diane (supra p. 441-442) : c'est là que devait se trouver la dédicace car la nymphe de l'Eure ne semble pas avoir été honorée d'un monument, comme un nymphée monumental, sur le site du captage³. N'est-ce pas une façon personnelle d'associer à leur divinité un hommage à l'empereur responsable de cette adduction d'eau, considérée comme un bienfait pour la ville et de lier le destin de la ville alimentée par l'Eure et par la Fontaine à celui de l'empereur? Un autre associe les Lares Augustes à des divinités locales de sources (*Nemausus*, *Urnia*/Ourne, *Avicantus*/Vistre ?) et à Minerve (sans doute interprétation d'une divinité locale des eaux) : là encore la présence impériale est sous-jacente et facilite l'action de ces divinités locales. Le troisième est dédié aux Lares Augustes seuls par le *vicus Avicantus*⁴.

D'autres monuments sont davantage liés à la Fontaine guérisseuse et devaient être élevés en toute logique sur les bords de son bassin ou sur l'esplanade de Nemausus⁵:

¹ G102, 103 (II^e s.), 104 (I^{er} s.), 105, 106 (Auguste ?).

² Un *m(agiste)r f(anum) L(arum) A(ug)* dédie aussi aux Lares augustes à Aramon (G120).

³ Fabre, Fiches, Paillet, 2000, 212-215, pour qui l'autel provient de Nîmes et non des sources de l'Eure à Uzès.

⁴ L'autel du *vicus Avicantus* aux Lares Augustes (*ILGN 407*) a été trouvé rue B. Malon, et doit provenir du sanctuaire.

⁵ Il est impossible de se prononcer sur l'origine exacte de l'autel de l'affranchi *Trophimus* à Isis Aug. (G119). Faut-il le situer dans le sanctuaire où divers monuments semblent indiquer la présence des dieux égyptiens (une base offerte aux prêtres d'Anubis (C. 12, 3043), une statue d'Osiris momiforme (CAG 30, 136, 267), sans aller jusqu'à y présumer un temple (Veyrac 1990, 53-54) ou dans un temple qui aurait pu se situer à l'est de la Maison carrée, ce qui semble plus probable. Turcan 1986, 462-466 parle de Nîmes comme du grand pôle égyptisant de la Narbonnaise ; mais ce temple paraît être d'époque antonine d'après les éléments de corniche retrouvés, or l'autel de *Trophimus* date du I^{er} s : y avait-il un temple à cet endroit à cette époque? En tout cas l'existence d'un *iseum* nîmois est certaine compte tenu des attestations de prêtres (Veyrac 1990, 53). Une nouvelle dédicace à Isis a été

- les autels de marbre blanc ou statues à *Nemausus*¹ qualifié une fois d'Auguste (G112).
- de nombreuses dédicaces aux Nymphes² dont deux sont Augustes (G113, 114)³.
- *Minerva Aug.* (G111, trouvé à l'est de la Fontaine près du théâtre), proviendrait du temple de Diane (bibliothèque ou plutôt nymphée⁴) : en déesse des eaux interprétée (supra p. 440-441) elle serait à sa place au débouché de l'aqueduc de l'Eure.

Ici donc tout concourt, semble-t-il, à mettre en musique les rapports que l'empereur entretient avec les dieux pour le bienfait des hommes : la scénographie de l'*augusteum* y joue un rôle capital que précise et souligne la disposition sans doute étudiée des monuments aux dieux augustes. Il en était probablement de même ailleurs en Gaule⁵. A Burdigala, *Tutela Augusta* occupe un vaste sanctuaire doté d'un péribole, d'un portique et d'une entrée monumentale, les « Piliers de Tutèle », édifié au début du II^e s près du port⁶ ; l'autel augustéen ou flavien à Auguste et au Génie de la cité des Bituriges Vivisques, trouvé en ce lieu a pu y être installé. A Périgueux⁷ *Tutela Augusta Vesunna*, déesse éponyme de la ville (G170-173) occupe un grandiose temple rond de tradition celtique revêtu de marbre, la « Tour de Vésone ». L'imposante *cella*-tour circulaire⁸, qui domine la ville de ses 25 m⁹, était ceinte d'une galerie à colonnes, renfermant une exèdre (pour des statues impériales représentant les *numina Aug.*?), reliée à un porche monumental. Incluse au centre d'un téménos à trois portiques comprenant un propylon et deux basiliques (de *Telo* et *Stanna*). Elle a été édifiée dans le premier tiers du II^e s. par la grande famille des *Pompeii* sur un de ses terrains jouxtant le forum¹⁰. L'épigraphie semble attester que *Tutela Augusta* était associée au *Numen Aug.*

trouvée en 1951 Place de la Calade où une dizaine de fragments architecturaux d'un grand édifice du Haut Empire auraient été précédemment découverts (Veyrac 1990, 176).

¹ C. 12, 3072, 3070, 3098 (plaque de bronze à fixer sur un socle de statue), C. 12, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3099, 3100, 3101

² C 12, 3103, 3104, 3105 ?, 3106 ?, CAG 30, 267, buste de femme.

³ Un autel des vulves est-il en rapport avec la fécondité des Mères et Nymphes ? (CAG 30, 267). Les *Proxumae*, dont les monuments sont présents aussi sans doute dans les laraires privés mais que l'on retrouve parfois à proximité de la Fontaine (C. 3117, 3123) ne seraient-elles pas, comme les nymphes, les héritières des *Matrae Namausicae* ?

⁴ Gros le présente comme une bibliothèque mais reconnaît que la présence de l'eau était incompatible avec la conservation des *volumina*.

⁵ On ne peut cependant rien dire du sanctuaire de *Dea Augusta*, patronne de Die et des Voconces (G21, 22, 24a & b) qui n'a pas été retrouvé.

⁶ G163-164 ; Barraud, Sireix 2010, 164-169. Etienne 1962, 187. Des traces d'un péribole à portiques ont été découverts (Fauduet 2005, 371).

⁷ Sur Périgueux, Bost 1983. Maurin 1991. Bost & al. 1981. Girardy-Caillat 1992.

⁸ A l'intérieur douze consoles alternant avec des colonnes pouvaient supporter des statues de divinités (dont peut-être Mercure Auguste (*ILA Pétrucorés* 13) ou d'empereurs ; Will in Lauffray 1990, 108.

⁹ Parmi les nombreuses publications citons Lauffray 1989, avec les critiques de Bost 1990. La dernière mise au point est réalisée par le Groupe de recherches sur Périgueux antique 2004.

¹⁰ Doreau, Girardy, Pichonneau 1985.

En Bétique à Munigua (Bétique) Hercule et *Fortuna Crescens* Augustes (H40, 41) sont présents dans le sanctuaire des terrasses (infra p. 837-841) qui domine la ville et toute la contrée environnante (infra)¹. Si les provinces danubiennes ne nous offrent guère d'exemples², l'Afrique, elle, n'en est pas avare. Citons d'abord le grand sanctuaire des *dii patrii* de Mactar, Apollon, Diane et Latone, romanisation d'un ancien culte indigène. Le sanctuaire est reconstruit dans sa forme romaine vers 180 à l'extérieur de la ville à proximité de l'arrivée d'eau de l'aqueduc (A77, 79, 81, 82, 95). Mais l'augustalisation a touché d'autres dieux poliades en leur sanctuaire : Mercure à Vazi Sarra (A68, 69, 70), Mercure à Limisa (A59-63). A Carthage Esculape-Eshmun est probablement l'occupant du temple situé au centre d'une place portiquée à l'ouest du forum et parallèle à ce dernier. Le dieu interprété retrouverait ici une situation comparable à celle de son prédécesseur punique sur la citadelle de Byrsa³. Certes aucune inscription n'a été retrouvée mais un texte de Sarmizegetusa qui cite ce dieu lui attribue le titre d'Auguste (supra p. 485) et la liaison du dieu avec le culte impérial justifierait assez ce titre⁴. On peut encore citer *Caelestis* présente probablement dans un temple du nord de la colline de Byrsa à Carthage⁵, *Caelestis* encore, *Genius Civitatis/Municipii* de Thuburbo Majus honorée à côté du forum, dans un enclos où sont invités bien d'autres dieux (Saturne, Vénus), eux aussi qualifiés d'Augustes (A366-374, 390, 391, 395). A Thugga Pluton *Genius civitatis* (A662-664) avait un sanctuaire sur la place de la *civitas* probablement à l'emplacement du temple de Mercure qui le remplaça sous Commode et qui fit une place à Pluton Auguste dans sa *cella* orientale⁶.

D'autres sanctuaires poliades situés en position périphérique ou suburbaine (Gaule) accueillent eux aussi l'augustalisation (infra p. 816-818).

On voit combien la présence de l'empereur est bien marquée ou très probable aux côtés des dieux augustes dans ces sanctuaires, illustration de leur interaction et de leur symbiose. Que ces sanctuaires poliades soient des réceptacles de l'augustalisation est logique puisqu'ils abritent le dieu qui assure à la cité protection et prospérité, fonction dans laquelle il

¹ Et sans doute le temple – inconnu – de l' « Apollon du municpe » attesté en H107.

² On ne peut citer que le temple de Liber Auguste à Narona (D138, 139) dont on ne connaît pas l'emplacement mais qui devait être central – le centre civique ou ses abords – étant donné l'importance et la signification du sanctuaire. Cinq inscriptions mentionnent sa construction ou sa restauration (Sasel-Kos 1993, 211-212). Son importance est confirmée par l'existence d'autres lieux de culte sur le territoire de la cité à Gracine près d'Humac (Miletic 2003) et dans l'île de Melite/Miljet (Zaninovic 1990).

³ Gros 2014.

⁴ La fête périodique des *asclepeia*, de signification essentiellement politique, était liée au culte impérial dont les prêtres revêtaient aussi la prêtrise d'Esculape (Gros 2014, 98 ; Rives 1994, 154-157, 182-185). Les portiques de la place abritaient probablement les statues et les *elogia* de membres de la famille impériale comme de notables locaux (Gros 2014, 103).

⁵ A131? et 132? ; Ladjimi Sebaï 2005, 277-285.

⁶ Anouallah, Golvin 2016, 343-353.

ne peut que coopérer avec l'empereur responsable de la sécurité mais aussi de la promotion municipale.

2 - Des sanctuaires municipaux du culte impérial

Si de nombreux temples consacrés à la famille impériale ou aux *Divi* se situent sur le forum où ils ont supplanté le Capitole, il arrive que de nouveaux sanctuaires soient créés pour le culte des empereurs et eux aussi ils accueillent des dieux augustes. Considérés comme de véritables *augustea*, ils ont donné naissance à de nouveaux pôles civiques, de véritables nouveaux forum.

Tel est le cas du *Trajaneum* d'Italica (H49, 57). Il s'agit d'une réalisation exceptionnelle, financée probablement par Hadrien¹ pour honorer son prédécesseur né dans la cité qui était aussi celle d'Hadrien qui, nouveau *conditor*, lui avait accordé la promotion coloniale. Celle-ci est marquée par une nouvelle étape de monumentalisation² qui crée une *Nova Urbs*, une *Traianopolis* sur la colline de Los Palacios. Au milieu de riches demeures, sur deux îlots, se dresse, en une scénographie remarquable³, un majestueux complexe monumental rutilant de marbres consacré au culte impérial, le *Trajaneum*⁴, en position d'acropole visible des cités voisines de la vallée du Baetis. Le complexe (96x120 m), est constitué d'un quadriportique adossé à un mur d'enceinte auquel on accède par un propylée monumental, précédé d'une double rampe d'escaliers symétriques. Au centre de la place s'élève le plus grand temple d'Occident⁵ – véritable « architecture-statue » (Leon 1988) - consacré probablement à *Divus Traianus*⁶, père adoptif du donateur, récemment divinisé et natif comme lui d'Italica⁷. Il abritait sans doute la statue cultuelle géante du *Divus*⁸. Entre le

¹ Il aurait financé le *trajaneum*, les thermes et l'amphithéâtre.

² Après une phase augusto-tibérienne (Rodriguez Hidalgo, Keay, 1995, 395-420).

³ Construit sur l'axe majeur du *cardo maximus*, sur une terrasse surélevée il était annoncé par un tetrapiylon triomphal construit sur le carrefour voisin.

⁴ Leon Alonso 1988. Mierse 1999, 277-287. Rodriguez Hidalgo, Keay 1995, 404-408. Il a été rapproché de parallèles architecturaux romains ou provinciaux : temple de la Paix à Rome, bibliothèque d'Hadrien à Athènes, temple provincial de Tarragone, Temple de Trajan à Pergame.

⁵ Un temple octastyle (28x42 m) à double colonnade de façade, précédé d'un autel inséré dans un édicule.

⁶ Comme le suggère le titre d'un *flamen perpetuus Divi Trajani*, dont l'inscription a été retrouvée sur le site et une statue héroïque de Trajan trouvée dans les thermes voisins mais provenant sans doute du *Trajaneum*.

⁷ Hadrien a sans doute reçu une délégation des *Italicensis* lors de son séjour à Tarragone en 123 et c'est là, probablement, que la décision de créer le *Trajaneum* fut prise.

⁸ Certains fragments conservés au Musée de Séville pourraient convenir au *Divus*. Pour certains auteurs cependant, il pourrait s'agir d'une statue de Jupiter (Leon 1988, 82ss). Guarriguet CSIR 117, associée à ce Trajan divinisé, d'autres statues (Trajan, Hadrien ?) ou fragments de statues de caractère apothéosique. Ne pourrait-on suggérer l'hypothèse d'un Trajan divinisé *in formam Iovis*. Cela correspondrait bien à l'idéologie de ce règne exprimée par Pline le Jeune dans son Panégyrique de Trajan et par la numismatique, selon laquelle l'empereur Trajan était le lieutenant de Jupiter sur terre et agissait en son nom et avec son aide. Une dédicace à Jupiter

temple et les portiques des bases pouvaient porter les statues des hommes illustres d'Italica, passés et présents. Le quadriportique était constitué de cent colonnes de marbre cipollin qui avec les doubles files de statues entre portique et temple contribuaient fortement à l'axialité du sanctuaire. A l'abri de ce rideau de marbre, des exèdres alternativement rectangulaires et circulaires occupaient les murs de fond des portiques nord, ouest et sud à raison de trois par côté¹. Ces neuf espaces abritaient des statues, parmi lesquelles celle (en argent ?) d'Apollon Auguste dont la console ornée d'une cithare a été retrouvée sous les portiques. De nombreuses autres statues de dieux qualifiés peut-être eux aussi d'Augustes², ont dû peupler ces espaces, peut-être la statue d'argent ornée de pierres précieuses de *Victoria Augusta* offerte par la flaminique *Vibia Modesta* et trouvée en ce lieu³. Ainsi était dessinée une véritable « voie sacrée » constituée par les portiques et leurs exèdres peuplés de statues divines (Diane, Fortuna) ou impériales⁴. Apollon et Diane, dieux dynastiques d'Auguste, dieux de la Victoire et de l'Age d'or, particulièrement liés au culte impérial, ont été honorés par les successeurs d'Auguste⁵. Apollon notamment dieu de la paix et des arts ne pouvait qu'illustrer la politique pacifique d'Hadrien. Ainsi les dieux présents sous les portiques participaient par leur action à la divinisation du pouvoir impérial incarné par les lignées successives d'empereurs représentés ici par le *Divus* et par Hadrien⁶, dont le Génie a pu être identifié au Génie de la Colonie, qu'il avait fondée, mentionné sur une plaque du *Trajaneum* (?)⁷. Il se pourrait alors que cette statue ait pris place dans l'exèdre rectangulaire située dans le prolongement du temple, derrière lui. On voit la signification idéologique centrée sur la continuité dynastique que pourrait offrir une telle position hautement symbolique: le temple était réservé au *Divus Traianus* et peut-être ultérieurement aux autres *Divi* devenus protecteurs divins de l'Empire après avoir assumé sur terre des qualités divines et l'exèdre située dans son axe, appartenait au Génie (ou au

[*Optimus Maximus*? ou peut-être *Augustus* ? ou *Optimus Augustus* ??] du milieu du II^e s. provient d'ailleurs du site.

¹ On retrouve cette alternance très originale dans la stoa de la Bibliothèque d'Hadrien à Athènes et surtout au Panthéon (Montero J.-F., in Leon 1988, 92-93). La position des exèdres derrière l'écran des colonnes du péribole rappelle aussi le *Templum Pacis* de Vespasien et le concept dérive du Forum d'Auguste.

² Disparues dans le four à chaud d'époque tardive retrouvé in situ.

³ Le texte précise *in templo suo*, expression qui peut s'appliquer à l'ensemble du sanctuaire; la statue pouvait donc prendre place dans une des exèdres à l'exemple de celle d'Apollon Auguste (Oria Segura, Mora de los Reyes 1991-1992, 124-125).

⁴ Leon 1995, 34, 39, pense que des éléments sculptés trouvés dans les thermes proviennent en fait du Trajaneum. Ainsi un torse d'Artemis (39), un autre du type Méléagre (34), une statue de Fortuna (Augusta?) dont il reste une tête impressionnante de type Tychè (Leon 48) auraient pu être installés sous les portiques.

⁵ P. ex. sous Commode, une émissions honore *Apol(lo) Pal(atinus)* en 190-191 (*RIC* 3, 390, 218).

⁶ Une statue acéphale (d'Hadrien ?) trouvée dans les Thermes provient sans doute du Trajaneum (Leon 1995, 6).

⁷ Une dédicace *Genio Coloniae splendidissimae Italicensis* du *flamen perpetuus Divi Traiani* et *flamen provinciae M. Cassius Serg(ia) Caecilianus* signale la consécration de quatre statues *ob honorem duumviratus quae sunt in ordinem positae* mais la plaque portant l'inscription est une dédicace trouvée au *trajaneum* (P. Leon 1988, 108). P. Leon pense que le Génie de la Colonie pourrait se confondre avec le *Genius* d'Hadrien, fondateur de la colonie précisément, concrétisée par la *nova urbs*.

numen) de l'Empereur vivant (?) assumant les charges d'un pouvoir de nature divine et bénéficiant pour ce faire de l'influx divin que les dieux représentés, Apollon, Victoire Augustes, peut-être aussi Diane et Fortune, éventuellement Augustes elles aussi lui conféraient¹. Peut-être les douze olympiens étaient-ils présents, signifiant l'accord du cosmos à l'Empire² : les dieux régissant le Cosmos délèguent leur pouvoir aux empereurs dont les meilleurs, devenus des dieux, après l'apothéose, sont accueillis dans l'Olympe et participent à leur tour à l'harmonie de l'Empire et à son accord avec l'ordre divin.

Il semble donc probable que cet ensemble cultuel impérial avec son ornementation sculptée ne constitue pas seulement une manifestation banale de loyalisme et d'orgueil municipal de la nouvelle colonie, mais renferme un message idéologique cohérent - que nous avons essayé d'imaginer de façon largement hypothétique mais sur quelques indices probables -, fondé sur l'association des dieux augustes, de *Divus Traianus*, du *genius/numen* du prince régnant Hadrien. Ce message est délivré à la fois par le pouvoir et par les notables dont l'adhésion est ici manifeste.

Il n'est pas toujours donné de rencontrer de pareilles illustrations d'une idéologie impériale dans laquelle sont intégrés les dieux augustes³. Un autre cas a déjà été abordé qui présente bien des similitudes avec le *Trajaneum*, le temple des victoires de Caracalla à Thugga (supra p. 137-140; A626, 646, 650, 659, 671, 672) : ici la divinité principale est le *Numen* victorieux de l'empereur et les nombreux dieux augustes présents dans les niches latérales à l'intérieur du temple sont des divinités invitées dont les pouvoirs ont été catalysés par le *Numen* impérial.

¹ Il est fort regrettable que l'absence de données ne permette pas d'identifier les statues que portaient les alignements de bases situés dans les deux espaces longitudinaux entre le temple et les portiques et qui aboutissaient aux deux exèdres semi-circulaires du portique ouest. Il est à parier qu'elles formaient une suite hautement significative aboutissant à des effigies majeures nichées dans les absides et encadrant l'éventuelle statue du Génie d'Hadrien : peut-être est-ce dans une de ces absides qu'il faut placer la statue de *Victoria Augusta*, élément du *numen* impérial ? S'agissait-il de princes ou princesses de la *Domus Augusta* ? Une statue en tunique militaire (Leon 1988, 10) a été retrouvée dans les thermes voisins.

² On peut en effet se demander si les similitudes structurelles et architecturales relevées entre le *Trajaneum* d'Italica et celui de Pergame (Akurgal 1985, 82; Radt 1988, 240ss ; Ward Perkins 1994), la bibliothèque d'Hadrien à Athènes et le Panthéon d'Hadrien à Rome ne recouvrent pas des similitudes idéologiques. Ainsi les exèdres alternativement rectangulaires et circulaires - comme à Italica - de l'intérieur du Panthéon renfermaient probablement les statues des douze dieux, si l'on en croit la signification de "pantheon" ?, parmi lesquelles celle de *Divus Iulius*, symbole de tous les *Divi*, encadrée de celles de Mars et Vénus, alors que les statues des princes régnants - Auguste et Agrippa, symboles des empereurs successifs - étaient cantonnées au pronaos. Comment ne pas voir dans cette disposition l'image du Cosmos, surtout si l'on songe à la symbolique de la coupole, si chère à Hadrien, abritant ces statues.

³ Mentionnons à Augst le complexe temple-théâtre du Schönbul au contact du forum : il est interprété aujourd'hui comme un sanctuaire du culte impérial (Hufschmid 2007). Mais il n'est peut-être pas exclu - ce n'est qu'une hypothèse - que le temple de la colline ait abrité des statues de dieux augustes notamment de Mercure Auguste. L'édifice a été construit en effet à l'emplacement de temples de type celtique dont une divinité a pu être interprétée en Mercure et garder une place dans le nouveau sanctuaire. Des dédicaces de Mercure ont été trouvées non loin de là dans le castrum ; elles ont été dédiées par un sévir et un citoyen qui peut être un citoyen aisé sinon un notable. Si ces monuments ne viennent pas du *macellum* ils pourraient peut-être venir du Schönbul.

A l'imitation du centre civique, des dieux augustes prennent place dans la *cella* ou sous les portiques qui encadrent ces temples impériaux comme en un écrin : cela signifie-t-il que les dieux sont inférieurs à l'empereur ? Plus exactement ils sont des dieux invités dans le sanctuaire du *Divus* ou du *Numen* impérial. Aussi ne sont-ils pas représentés plus grands que le titulaire (parfois colossal) mais ils apparaissent dans des situations qui illustrent leur participation aux réalisations du pouvoir romain comme inspirateurs, forces agissant par le truchement du souverain.

3 - Les sanctuaires provinciaux du culte impérial et leurs abords

Nous pouvons dire, au moyen de quelques exemples seulement, qu'eux aussi accueillent l'augustalisation. L'exemple le plus clair est celui de Lyon. Sur le territoire de l'*Ara ad Confluentem* se trouve un espace en contrebas de l'Autel et sur les pentes de Croix-Rousse¹ dans lequel le personnel de l'*Ara*, et au premier chef le *Sacerdos Provinciae*, avaient le droit d'ériger une statue à leur sortie de charge². C'est là que furent dressés sous Vespasien un autel à [*Augustus ?*]*Mars Segomo* par le prêtre provincial séquane *Q. Adgennius Urbicus* (G183) et, à la fin du règne de Trajan ou au début de celui d'Hadrien³, la statue officielle et canonique du prêtre provincial sénon *Sex. Iulius Thermianus*⁴ (supra) mais aussi, non loin de là⁵, un grandiose monument familial (G184)⁶ imité des stylobates hellénistiques⁷, inspiré sans doute aussi des groupes dynastiques qui se sont multipliés depuis Auguste. Le secteur reçut d'ailleurs d'autres monuments familiaux semblables dont certains éléments ont été découverts *in situ*. Celui de *T. Eppius Bellicus*, par exemple, alignait sur un même piédestal monumental – haut de 2,55 m. et 8,24 m. de diamètre -, en arc de cercle les statues des membres de la famille, par ordre de dignité, en commençant, à gauche, par le prêtre, autour d'un autel dédié

¹ Le site de l'Hôtel du Parc, proche de la place des Terreaux, au sein d'un tissu urbain dense de résidences, de jardins et d'ateliers artisanaux sous le haut-Empire (Tranoy, Ayala, 1994, 186-187).

² *Lex de flaminio* de Narbonne (C. 12, 6038).

³ Richard 1992, 504.

⁴ Richard 1992, 489-509. Elle avait 1,51 m de haut et la taille des lettres allait de 7 à 9 cm.

⁵ Richard 1992, 501-502.

⁶ Sa longueur était d'environ 11 m et les lettres mesuraient 12 cm.

⁷ Richard 1999, 383-391, nous offre ici une démonstration très solide de l'aspect et de la fonction du site. Sur l'origine hellénistique, Balty 1984/1988.

au *Numen Aug.*¹ ; les statues et les inscriptions étaient tournées vers le nord, c'est-à-dire vers l'autel et le temple fédéraux. Le monument de *Thermianus*², qui est sans doute plus ancien – le culte du *Numen* ne fait que commencer sous Hadrien – disposait les statues de six membres de sa famille de part et d'autre des statues d'une triade de divinités augustes – Mars, Vesta, Vulcain - en position centrale. Peut-être était-il lui aussi associé à un autel du *Numen Aug.*, ce qui ajouterait du contenu à la qualification auguste des divinités³. En tout cinq piédestaux familiaux ont été découverts, alignés sur des allées de terre se coupant à angle droit. Ils se situaient dans un parc⁴ - ne serait-ce point le « grand bois sacré » cité par Strabon *Géogr.* IV, 3, 2. -, dépendance du sanctuaire où les élus, à leur sortie de charge, avaient le droit d'élever une statue personnelle, prévue par la *Lex narbonensis*. Mais les *Sacerdotes*, pour se distinguer des autres notables dotés de charges inférieures, obtinrent l'autorisation d'ériger à proximité de leur base officielle, un piédestal à la gloire de leur famille⁵. La consécration de l'autel « était un rite dont la valeur religieuse n'est pas à négliger : reconnaissance d'une énergie divine unissant empereur vivant et *Divi* »⁶. Mais on saisit également bien sûr le caractère d'autoreprésentation de ces ensembles, comme le souligne bien F. Richard⁷.

Nous n'avons guère d'autre exemple d'augustalisation dans un centre du culte provincial, hormis les monuments qui relèvent de l'amphithéâtre attaché à ce culte⁸. Ainsi au sud-ouest de Savaria, lieu de l'assemblée provinciale de Pannonie Supérieure, se dressait l'*ara Augusti*. Certaines dédicaces à Nemesis doivent provenir d'un nemeseion qui se trouvait peut-être dans le théâtre adossé à la pente du Calvarienberg⁹ : tourné vers l'espace du sanctuaire fédéral, il devait lui être lié dans le contexte des cérémonies du culte impérial car Nemesis est à la fois la déesse des jeux de l'amphithéâtre mais aussi celle du destin cosmique

¹ Richard *Imago*, 389: L'autel *C. 13*, 1677, de 1,40 m de haut, portant l'inscription corrigée par F. Martin [*Numinibus*] *Augustor(um) / Ti. Claudius / Genialis* a été trouvée *in situ*. On a retrouvé sur ce site nombre de dédicaces au *Num. Aug.* Sur *Eppius Bellicus*, Burnand 2010, III/2, 118.

² Un monument presque identique comportant 6 statues (*C. 2940*) a été offert par son beau-fils *M. Magilus Honoratus* à Sens : il mesure 12 m de long et 2,1 m de haut .

³ Peut-être pas car Richard 1992, 504, fixe sa charge avant la réforme du culte de l'*Ara* à Lyon.

⁴ Richard *Imago* 390, récuse l'idée d'Audin selon laquelle un temple des *Numina Aug.* se trouvait en ce lieu.

⁵ Richard 1999, 390.

⁶ « En étendant à la famille du bénéficiaire l'honneur de l'image statufiée, elle le saisissait dans une dynastie et une parentèle, et soulignait la vocation de ses enfants à suivre le même chemin ». Richard 1999, 390, et 1992, 500, note 25, constate que certains de ces piédestaux familiaux reposaient sur un bandeau inscrit, d'une trentaine de cm de haut, conservant des traces de la mention *Tres Provinciae Galliae*, ce qui suggère une autorisation officielle de l'Assemblée.

⁷ Richard 1992, 507.

⁸ Par exemple dans les amphithéâtres de Tarraco, Corduba, Narbonne. A Emerita il est possible que Jupiter Auguste ait été présent dans le sanctuaire provincial (supra p. 285).

⁹ Aucun élément ne peut attester un amphithéâtre, un cirque (Scherrer 2002, 64) ou un théâtre sur le site du complexe du culte provincial (Scherrer 2002, 68-69). Le théâtre du Calvarienberg est le plus proche. A Stobi une statue de Nemesis Auguste (*ultricem Augustam*) se dressait dans une niche centrale de la *frons scaenae* (supra p. 120-122) Mais certaines dédicaces à la déesse pourraient venir du *portorium* proche (*RIU* 19).

dont l'empereur est le bras armé : elle reçoit précisément le titre d'Auguste de la part de deux *sacerdotes provinciae* (D367, 368).

En revanche à Sarmizegetusa c'est l'espace même de l'Ara qui a pu accueillir l'augustalisation. L'autel des III Dacies¹ était dressé de l'autre côté du *cardo*, 80 m. à l'est de l'amphithéâtre - où Nemesis Auguste était invoquée (D544-546) - face à l'entrée est et sur l'axe ouest-est de ce dernier. Il se dressait sur une vaste place publique trapézoïdale, troisième forum de la ville², sans doute le forum provincial³. Le *Genius* ou plutôt le *Numen Aug* y était honoré (*IDR III2 266*). On peut sans doute attribuer à l'espace de l'autel un monument offert à Mars Auguste par le chevalier *M. Antonius Valentinus*, décurion d'Apulum puisqu'il est en même temps *sacerdos Arae Aug. N., coronatus Daciae* (D536) et agit en cette qualité.

Les abords des sanctuaires provinciaux peuvent-ils être marqués par la présence de ce prestigieux voisin ? C'est bien ce qu'il semble à Sarmizegetusa. Bien qu'enserré dans son enceinte⁴, le complexe impérial commandait les édifices proches sur lesquels il irradiait son influence : au nord le temple de Liber Pater⁵ et l'asclépeion (à 30 m.)⁶, au sud le « Grand Temple »⁷ et le temple de Silvain. D. Fishwick (2002, 177), évoque le

¹ Il était sans doute dédié à l'empereur lui-même (Fishwick *ICLW*, III, 2002, 3, 173-177) sous la forme *Augusto sacrum* (?) sans l'association avec *Roma*, qui est absente des titres de prêtres provinciaux, - *sac(erdos) Arae Augusti Nostri*. Dans cette aire une dédicace de prêtre provincial semble avoir été adressée [*Numini Imp. Caes... / et ?*] *Geni[fo Daciarum]* (*IDR 3/2, 21*).

² Alicu 1991, 32 : une inscription nous apprend que *M. Iulius Iustus*, pontife, *campum cum suis aditibus clusit* et y dressa une statue (impériale ?) (*IDR 3/2, 9*) ; elle pourrait désigner la seule enceinte sacrée dont les traces archéologiques existent au nord de la ville et à l'est de l'amphithéâtre. Elle abritait plusieurs bâtiments (dont les temples de Liber Pater, d'Esculape et Hygie ?) et d'après certaines trouvailles épigraphiques, abritait le culte de l'empereur. L'aire fut agrandie dans la deuxième moitié du II^e s. par la suppression du mur sud de l'enceinte. Sans doute faut-il voir là le complexe du culte provincial. Aussi Paki 1991, 112. Ce complexe provincial situé hors de la ville est à comparer à ceux de Lyon et surtout de Narbonne et Tarragone (Fishwick *ICLW*, III, 2002, 3, 173-177).

³ Boda 2015.

⁴ Sur cette *area sacra*, dernièrement Boda 2015.

⁵ A 300 m. au nord-est de l'amphithéâtre, au nord de l'Ara s'élevait le sanctuaire de Liber Pater et Libera qui a livré de nombreuses dédicaces aux divinités : sur les 52 dédicaces de la province, 12 proviennent du sanctuaire d'Ulpia Trajana dont 2 avec le titre auguste ; Il faut y ajouter 172 représentations dont 24 d'Ulpia Trajana (*BAR int*, 15-16). Sur le temple, Daicoviciu, Alicu, 1981, 63-72. Liber y est qualifié d'Auguste une fois par un *augustalis*. Le temple reconstruit après le raid destructeur des Marcomans en 170, fut officiellement dédié à *Liber Pater Aug.* par un décurion, *scriba*, qui dit restaurer le portique et les *cubicula* avec la permission de l'ordo (D534). Les *cubicula* - au nombre de trois d'après les fouilles - étaient occupées par Liber au centre, Libera à l'est et Silvain à l'ouest.

⁶ Au sud-est de l'Ara, le sanctuaire d'Esculape et Hygie, peut-être lié à un hôpital, accueillait de nombreuses dédicaces à ces dieux dotés souvent eux aussi de l'épithète auguste. 23 inscriptions à ces divinités dont 7 avec le titre d'auguste (et 6 mutilées dont certaines pourraient donner le titre) répertoriées dans *IDR 3/2* et 17 représentations ont été trouvés dans le sanctuaire (*BAR Int*, 11-12, 67-71). Les donateurs sont des magistrats (4) et prêtres (1), des *augustales* (1), des soldats (2), des magistrats de collèges (1), des particuliers (4), des esclaves (1). Les utilisateurs du titre d'Auguste sont des particuliers (2), un *augustalis*, un soldat. Le complexe, ceint d'un mur, abritait dans ses phases II et III, quatre édifices, les II et III étant ceux des dieux de la médecine. Dans le temple IV a été trouvé un fragment de dédicace à *IOM* difficile à expliquer (atelier de sculpteur, déplacement ?) (Daicoviciu, Alicu, 1981, 73-79). A proximité ont été trouvées les dédicaces d'un *augustalis* à Diane et Hercule Augustes (avec des lettres de 10 cm, elles appartenaient sans doute à un temple ; D527, 532).

⁷ Il n'est pas sûr que ce temple (parfois attribué à Malagbel) soit dédié au culte impérial d'autant plus qu'il n'existe aucune attestation d'un culte des *Divi* qui pourrait être hébergé dans un tel temple (Fishwick *id.*, 176-177).

modèle du sanctuaire impérial du Palatium romain qui incluait des temples de diverses divinités, à l'image des palais hellénistiques. C'est au nombre de 15 que se comptent les inscriptions de divinités augustes (Liber Pater, Esculape et Hygie, Diane et Hercule sans compter la Nemesis de l'amphthéâtre) dans les parages de l'*Ara Augusti*. Il est difficile de ne pas faire le lien entre la présence du sanctuaire impérial et la fréquence avec laquelle on donne le titre d'Auguste aux divinités dont les temples se situent dans le voisinage¹.

Conclusion : Les dieux augustes sont particulièrement concentrés au cœur des villes et partout nous constatons leur proximité affichée avec l'empereur ou sa famille dont les statues ou les temples envahissent ces *loci celeberrimi*, ces lieux d'ostentation et d'exercice du pouvoir. Et une idée s'impose à nous comme elle devait s'imposer aux citadins de l'Empire, à savoir que le titre d'Auguste accordé aux dieux découlait de cette proximité et avait une signification, celle d'une coopération, d'une synergie étroite entre deux puissances complémentaires, celle des dieux et celle de l'empereur. Cela signifie-t-il que l'augustalisation était absente ou rare dans le reste de l'espace urbain ?

III – Une diffusion dans l'ensemble du tissu urbain

Si la concentration des dieux augustes dans les lieux de pouvoir de la cité, très révélatrice de la nature politique, idéologique de l'augustalisation maniée par les élites, n'est pas pour nous surprendre, plus étonnante est leur diffusion par capillarité dans tous les espaces urbains, que ce soient des lieux de rassemblements comme les lieux de loisir ou de culte, ou des lieux privés.

Selon Boda 2015 il pouvait héberger les dieux tutélaires des III Dacies et de leur capitale : Génie de la Colonie, Génie (ou Fortune) des III Dacies et d'autres dieux populaires dans la province comme la triade capitoline, Hercule, Diane et Liber Pater.

¹ Une remarque à ce sujet : le tiers des dédicaces à Esculape et Hygie, dont le temple est contigu au complexe du culte impérial, confèrent aux dieux le titre d'Auguste alors qu'à Apulum, ce titre n'est jamais accordé à ces divinités représentées pourtant par 21 textes (23 à Ulpia Trajana) dédiés par des chevaliers, magistrats, décurions, augustales, officiers, soldats, esclaves ! La proximité du sanctuaire impérial, à Ulpia Trajana, serait-elle donc déterminante ?

A – Présence dans les édifices de loisirs

1 - Dans les théâtres

Dans ces édifices dont la fonction politique et sociale se superpose à la fonction ludique¹ les divinités peuvent prendre place aussi bien dans la *summa cavea*² que dans l'*orchestra*, la *frons scaenae* ou la *porticus post scaenam*. Elles peuvent y recevoir le titre d'Auguste mais ce fait est rarement attesté³. Les occurrences viennent presque toutes d'Afrique⁴. Le meilleur exemple d'une introduction des dieux augustes dans le théâtre ou dans son orbite est celui de Lepcis Magna. Son théâtre qui date de 1-2 p.C. reçoit sous Claude, en 35-36, un temple de Cérès Auguste (A1), situé dans la *summa cavea* dans l'axe de la *porta regia*⁵. Il est offert par une dame de l'élite *Suphunibal* et dédié par le proconsul lui-même⁶. Il abrite une statue de Livie *in formam Cereris* identifiée à Cérès Auguste par la dédicace (supra p. 48-50). Sous les Flaviens l'*orchestra* du théâtre reçoit les statues des dieux poliades Liber et Hercule Augustes (A11 : Liber ?). Et à l'extérieur sur la place portiquée *post-scaenam* est édifié sous Claude, dans l'axe de la *porta regia* et du temple de Cérès Auguste, un temple consacré par *Iddibal* fils de *Magon* aux *Dii Augusti* (A2)⁷. Nous pouvons invoquer d'autres exemples africains : à Thugga, une dédicace à *Ceres Prataria Aug.* a été découverte dans la *porticus post-scaenam* (A633), et une dédicace à Mercure Auguste vient des fouilles du théâtre de Madaure (A980). Dans le théâtre de Rusicade, ce sont le Génie de la colonie et celui de Puteoli (A1001, 1002) ville avec laquelle le port était en relation étroite, qui reçoivent tous deux le titre d'Auguste, ce qui souligne combien le destin économique des deux cités était lié à l'Annone impériale. Enfin un monument à Mercure Auguste a été trouvé sur la colline dominant le théâtre de Timgad (A1352).

¹ Gros 1991 ; 2002, 290-298.

² La présence de lieux de culte en cet endroit est attesté en Hispanie, en Gaule, en Afrique.

³ Les statues ont souvent disparu. Notons la présence d'une statue de Nemesis Auguste dans une niche de la *frons scaenae* du théâtre de Stobi (Macédoine ; supra p. 120).

⁴ En Hispanie le culte impérial est attesté fréquemment dans bien des théâtres hispaniques (Ramallo Asensio 2009) : *numen Aug.* (Cordoue : C 2/7, 238, Tarraco : RIT 48), *Aug. sacrum* et laire à Emerita (Trillmich 1989/1990, 87-102 ; Gros 1990a); statues impériales cotoyant les statues divines (Boschung 1990; Rodriguez Gutierrez 1999, 189-221). Pourtant les dieux augustes n'y sont guère attestés, ce qui ne signifie pas qu'ils aient été totalement absents. Ainsi une statue de *Fortuna Augusta* se dressait dans les théâtres de Corduba (en 5 p.C. ; H125) et de Carthago Nova (H162, dans l'*orchestra* ; Ramallo, Ruiz 1998, 137-138).

⁵ Cette localisation fréquente dans les théâtres africains doit dériver du théâtre construit à Caesarea par Juba qui retint de son séjour à Rome le modèle du théâtre de Pompée (Frézouls 1982, 391 ; Gros 2002, 292).

⁶ Sur les circonstances supra p. 49.

⁷ Rappelons le cas d'Urbs Salvia où le temple poliade du forum consacré à *Salus Augusta* est en connexion avec le théâtre où se trouvait probablement un sanctuaire impérial (Bertrand 2015, 362-366).

Outre sa fonction ludique, le théâtre a acquis une fonction d'autoreprésentation et une fonction idéologique¹. Cet édifice, qui rassemble toute la société urbaine dans un ordonnancement hiérarchisé², est devenu avec Auguste le lieu du consensus autour de la dynastie et du nouveau régime dont les vertus et les valeurs trouvent illustration dans un cadre aussi spectaculaire : le choix de la statuaire et des épigraphes notamment de la *frons scaenae*³ y est intentionnel et ne s'explique pas par des raisons purement décoratives mais répond au désir de transmettre un message⁴. On ne peut par conséquent qu'être étonnés de la rareté des dieux augustes en ces lieux. On peut l'expliquer par la relative rareté des découvertes de ces sanctuaires théâtraux. En outre les sanctuaires *in summa cavea* étaient réduits et ne permettaient pas d'exposer de nombreux ex-voto qui auraient pu laisser des traces. Et dans les provinces gallo-germaniques le théâtre est souvent associé sur le même axe à un sanctuaire (de divinités locales ?) visible au-delà de la scène dans la mesure où la *frons scaenae* n'existe pas⁵. C'est donc dans le temple extérieur au théâtre qu'on pourrait alors trouver les dédicaces aux dieux augustes (souvent perdues d'ailleurs)⁶. Mais si les dieux augustes ne sont pas formellement cités l'agencement de la *frons scaenae*, la proximité des statues divines et impériales, les effigies impériales *in formam deorum* rendent implicite cette dénomination, comme par exemple Apollon (Auguste), voire Vénus (Auguste) au théâtre d'Arles⁷. En tout cas le théâtre se prêtait bien à l'exposition de l'augustalisation. Certes au II^e s. les manifestations de consensus liées au culte impérial se déplacent vers les amphithéâtres.

2 - dans les amphithéâtres

Depuis les Flaviens l'amphithéâtre, remplaçant de plus en plus le théâtre augustéen, devient un édifice de loisir majeur dans les villes de l'empire (notamment dans les sanctuaires provinciaux du culte impérial); il répond au goût de la violence éprouvé par le peuple mais aussi à la militarisation croissante de l'Empire qui, dans les spectacles de gladiateurs ou les *venationes*, donne l'image symbolique de la victoire et de la domination

¹ Rodriguez Gutierrez 1999, 189-221 (bibliogr p. 19, n 8). Il répond à la « double exigence du *consensus* populaire et de la mise-en-scène du pouvoir » (Gros 1990a).

² *Lex Iulia theatralis* d'Auguste.

³ Sauron 2009, Rosso 2009,

⁴ Pour Ramallo Asensio 2009 la proximité des statues divines et impériales impose l'idée que les empereurs sont les intermédiaires des dieux.

⁵ Dumasy 2011, Tardy 2009.

⁶ C'est le cas à Châteauneuf-de-Savoie (G62 ; Mermet 1993, 95-138 et *CAG* 73, 60 et 141, 79. Rémy 1999), à Nîmes (sanctuaire de la Fontaine, G104-106 ?, 111-116), aux Tours-Mirandes (G177 ?), peut-être dans le sanctuaire du Schönbull à Augusta Raurica (G263, 264 ?).

⁷ Monuments de l'*orchestra* et de la *frons scaenae* du théâtre d'Arles (Gros 1990a).

totale de l'empereur sur les peuples et les forces de la nature, victoire et domination autour desquelles se rassemble l'*orbis romanus*¹. Mais ces lieux de loisirs sanglants sont aussi des *loci religiosi*².

Le lieu idéal où se concentrent les témoignages de divinités augustes est le *nemeseion* dans lequel Némésis, la déesse du destin, de la vengeance, patronne des gladiateurs reçoit souvent le titre impérial (supra p. 352)³. Les attestations les plus fréquentes viennent d'Hispanie⁴ et des provinces danubiennes⁵ et peut-être de Germanie (G284, Cologne), mais on rencontre aussi Hercule. Ailleurs ce sont d'autres divinités augustes que l'on trouve à proximité des amphithéâtres : Mars Auguste en Gaule (ou ailleurs) qui a pu être vénéré dans des *scholae* de gladiateurs (Nîmes G108 ?), dans l'espace du *ludus* à Narbonne (G131)⁶, Lyon (G190), Théveste (A785 ?) ou des divinités de victoire: *Victoria* à Grand, (G268), *Bonus Eventus* à Carthage (A130).

Mais en ce lieu consacré aux divinités infernales, le *sacellum*, situé au bas de la *cavea*, est principalement à usage des combattants de l'arène⁷, et il ne se prête guère à l'affichage public de l'augustalisation. Pourtant les jeux de l'amphithéâtre devaient si bien illustrer la coopération de Némésis, des dieux militaires et de l'empereur dans la lutte contre le monde sauvage et barbare, que les dédicants ajoutaient souvent tout naturellement le titre d'Auguste à ces divinités. D'autre part l'amphithéâtre pouvait faire partie d'un dispositif religieux incluant un grand temple public extérieur⁸ (p ex le *trajaneum* d'Italica) accueillant lui-même l'empereur et des dieux augustes.

3 - Dans les thermes urbains

La fréquentation de ces lieux de convivialité est de plus en plus recherchée aux II^e –III^e s., et on comprend qu'ils soient devenus des lieux d'affichage tout en

¹ Gros 1992.

² Le Glay 1990c.

³ Sur la localisation du *sacellum*, Wittenberg 2014.

⁴ Italica (H50, 55, 56), Carmo (H65), Tarraco (H183). Mentionnons que des combats de gladiateurs ont été donnés à Herculaneum *pro salute Caesarum et Liviae Aug.* (C. 4, 9969 ; *AE* 1992, 270 ; Chamberland 2006).

⁵ Virunum (D36-40), Savaria (D367-369), Scarbantia (D378, 379), Carnuntum (D402, Kandler 2002, 45-46), Aquincum (D458-462 ; le *templum* de *Nemesis* à l'amphithéâtre civil a été reconstruit et inauguré en présence de l'empereur Septime Sévère ; Zsidi 2002, 142), Sarmizegetusa (544-546) et probablement D8 (Teurnia), 97 (Solva), 277 (Andautonia), 305 (Poetovio). *Nemesis* y est parfois assimilée à Diane (D462).

⁶ Ou *campus* (Devijver, Van Wouterghem 1984, 150-151).

⁷ Beltran Lloris 1999, 71-85 ; Golvin 1988, 337-340 : ils y accomplissaient une brève cérémonie propitiatoire avant le *pompa*.

⁸ Dumasy 2011, 203. C'est le cas des sanctuaires provinciaux du culte impérial. Rappelons l'exemple du *Trajaneum* d'Italica.

apparaissant parfois comme des lieux de culte¹. En Afrique en particulier la présence des dieux augustes dans les thermes est bien documentée, les plus nombreux étant les dieux salutaires qui y côtoient le dieu des eaux et quelques autres². Ailleurs les attestations sont minces mais on retrouve là encore, surtout des dieux des eaux et/ou des protecteurs de la santé. Un affranchi consacre un monument sans doute important à des divinités indigènes les *Remetes Aug.* dans les thermes de Conimbriga, à l'arrivée de l'aqueduc amenant à la ville l'eau dont ces déesses devaient être les patronnes (H15)³. En Gaule on honore des dieux augustes dans les thermes des sanctuaires d'agglomérations secondaires, les Nymphes Augustes à Luchon, aux *Aquae Bigerritanae* et à Barbazan⁴, *Segeta* aux *Aquae Segetae*⁵, *Nerius* à Nérès-les-Bains⁶, *Borvo* et *Damona* à Bourbonne-les-Bains⁷. Les provinces danubiennes offrent aussi quelques attestations⁸.

Conclusion : Il s'agit en chacun de ces édifices de divinités appropriées à leurs fonctions. Elles côtoient l'image impériale si présente en ces lieux du consensus et participent donc à l'accomplissement des desseins impériaux : bonheur (théâtre), rejet des forces mauvaises, domination de la nature (amphithéâtre), santé et bien-être (thermes).

¹ Nombre d'ex-voto y étaient déposés ; il pouvait s'y trouver des *sacraria* mais la plupart des statues offertes y avait un effet plus décoratif que cultuel (Aupert 1988, 185-192). Le plus souvent les thermes inclus dans un sanctuaire ne sont que des édifices mineurs destinés à la purification des prêtres ou des fidèles et ne sont pas le siège de la divinité (Scheid 1988).

² Apollon, Esculape et Liber Pater Augustes (A75 ?, 76, 78, 83) dans ceux de Mactar, Neptune (A743, Aïn el Hmadna), Apollon et Diane (A776, 777, Theveste), Mercure Thermesis (A860, Belalis Maior), Diane et IOM ?? à Bulla regia (A886, 887), Neptune à Hippo Regius (A910), Esculape et Fortune à Thubursicum Numidarum (A948, 949), Esculape, Fortune, Hygie, Liber, Mars ?, Pluton ?, Venus ? à Madaure (A962, 967, 972, 973, 976 ?, 987 ?, 991 ?, 993 ?), hygie à Rusicade (A1003), Esculape, Diana Providentia ?, Mercure à Cuicul (A1235, 1236, 1240, 1265), Ceres Aug. ? trouvée dans les thermes de Caesarea (A1565).

³ Il n'est pas sûr que la dédicace d'Apollon Auguste d'*Aquae Calidae/Voconis* (H197) provienne des thermes.

⁴ G146-149 et sans doute aussi G150, 151.

⁵ Le bassin trilobé dans lequel a été retrouvé le disque de marbre sur lequel est inscrit *Aug. deae Segetae* (G213) et qui serait lui-même le sanctuaire est situé sur une vaste esplanade, bordée de salles et d'une galerie, en relation avec un théâtre (CAG 45, 303, 169 ; G.-Ch. Picard *Gallia* 26, 2, 1968, 325).

⁶ Un graffiti avec l'inscription *Aug. deo Nerio* (G180), trouvé sur la place de l'église doit provenir du grand sanctuaire thermal (2 bâtiments thermaux avec salles annexes et portiques) du dieu éponyme du *vicus* où il est attesté seulement comme *Nerius Deus* associé aux *Numina Aug.* Sur Nérès, Dumasy 1992a, Desnoyers 1982, CAG 03, 311, 168-171.

⁷ Cet important *vicus* religieux exploitait dès Auguste des sources minérales radioactives thermales dans un vaste établissement doté d'une entrée monumentale et comprenant piscines curatives, cours, palestres à portiques, salle hypostyle et un sanctuaire (non retrouvé) d'où viennent probablement les dédicaces à *Borvo* et *Damona* Augustes, trouvées près de la source chaude (G273, 274 ; Thévenard J.-J., CAG 52/183-84 ; CAG 52/2, 60, 125-138).

⁸ Nymphes à Alvona (D229), Fortune, Hercule, les Nymphes, les *Silvanae* Augustes à *Aquae Iasae* (D338, 339, 341-349), Vulcain par les *curatores thermarum* de Carnuntum (D411), Fortune (Aquincum, 441 et Apulum, 568),

B - Les dieux augustes dans les quartiers et le périurbain

La concentration dans les *loci celeberrimi* au cœur politique des villes laisserait croire que seules les élites sont concernées par l'augustalisation. Or la part des *humiliores*, comme on l'a vu, est conséquente et l'on doit se demander si nos dieux n'ont pas fait un détour par les quartiers et les zones périphériques ?

1 - Dans les quartiers

a) *Petits sanctuaires et temples plus importants*

On rencontre dans les quartiers à la fois des temples d'une certaine importance qui prennent une sorte de rôle de médiateur, constituant de petits centres secondaires indépendants du forum¹ mais aussi de toutes petites chapelles captant la religiosité du voisinage.

En Europe : en Gaule, à Lyon, de nombreuses petites chapelles (ou temples) de quartier sont consacrées aux *Matres Aug.*² et à d'autres divinités³; il en est de même à Vienne⁴ et ailleurs⁵. A Vindinum/Le Mans un lieu de culte tardo-laténien extra-urbain, gagné par l'extension de la ville, a été aménagé au I^{er} s. avec un étang et un petit temple pour honorer *Apollon Atesmertus Augustus* et *Sirona Sivellia* (G220)⁶. Dans les provinces danubiennes les exemples sont mieux attestés. A Salone de nombreux sanctuaires de Silvain (19 dédicaces dont 14 à Silvain Auguste) devaient s'élever dans les quartiers, tel cet *aedes* consacré aux Nymphes et à Silvain Augustes par *L. Aprofennius Circitor*⁷ ou tel autre offert en un lieu public, toujours à Silvain Auguste, par l'esclave d'un *dispensator* pour le salut de Trajan en relation avec une adduction d'eau (chapelle au débouché d'un aqueduc ? D172)⁸. Dans la même ville un lieu de culte d'Hercule Auguste se trouvait encastré entre des demeures privées

¹ Eingartner 2005, 180

² Parfois liées à des sources (Aynay, Montée St Barthélémy, quartier St Georges, Vaise, Quarantaine : G192-197, 199).

³ Mercure Auguste a plusieurs sanctuaires (G201, rue de Trion, 203, Choulans, 202, St-Just). Plusieurs inscriptions d'Apollon Aug. dans le secteur des thermes de la rue des Fargues (G185-187). Maia Aug. est vénérée dans le quartier artisanal St-Vincent (G189 ; potiers, verriers, bronziers) disposant d'un port (?) et d'une liaison avec l'emporium de Vaise (Desbat, Lascoux *Gallia* 1999, 54). Au centre du *Pagus* de Condate, calqué sur une ancienne structure celtique et intégré à la colonie, Diane Auguste (G182), *dea pagana*, était honorée dans un sanctuaire central du quartier (Lascoux, Gay, 2003).

⁴ G39-43 mais aussi Silvain: G46, Mercure: G47).

⁵ Aventicum: G255; Augst: G262; Mayence: G284. voir p. 807-811.

⁶ Chevet & al. 2014 ; Provost M., *CAG* 72, 2001, 181, 342-343).

⁷ Sasel Kos 1993, 207.

⁸ Il n'est pas exclu que certains monuments viennent de demeures privées.

puisqu'un ancien centurion avait ouvert un passage (*limite(m) pub(licum) praec[l]u[sum]...aperuit*) sans doute dans sa propriété pour l'accès à ce lieu de culte (D161)¹. A Poetovio les principaux documents épigraphiques viennent du *vicus Fortunae* sur le plateau de Spodnja Hajdina : au centre un sanctuaire aux déesses celtiques *Nutrices Aug.*², sur la bordure est de la terrasse, deux *mithraea*. Le premier était un vaste complexe constitué autour d'une source et abritait, outre le *mithraeum*, la source enclose, un vaste hall et de petits sanctuaires dédiés à Vulcain, Vénus, Isis, *Marimogius* et les Nymphes, presque toutes ces divinités recevant le titre d'Augustes³. Un autre sanctuaire des *Nutrices Aug.* se situait peut-être à Panorama d'où viennent 5 inscriptions⁴. A Savaria l'*isaeum sévérien*⁵, constitué d'une aire sacrée dominée par un temple sur *podium* et abritant divers bâtiments, était édifié sur le côté ouest de la route de l'Ambre. Il renfermait, entre autre mobilier, une statue d'Isis Aug. offerte par deux de ses prêtres et une autre des sphinx augustes⁶.

En Afrique : Dans le quartier du port de Carthage se trouvait un sanctuaire de Saturne (Baal) et de Vénus (Astartè, Vénus Erycine)⁷. L'édifice des *asclepeia* où Esculape est dit Auguste s'élevait dans le quartier ouest de Thuburbo Majus⁸. A Thignica des temples où Cérès et Mercure (Monna et Neptune?) Augustes étaient honorés se trouvaient dans le quartier sud (A431-435). Thugga donne l'exemple de temples de quartiers bien localisés⁹. Jupiter Aug. avait un temple dans l'ouest d'Ucubi (A728). Un *iseum* s'élevait près du théâtre de Bulla Regia¹⁰. A Madaure un temple de Cérès Aug. s'élevait au N-O du théâtre (A963). Un temple de Bellone Aug. était construit sur la colline Bou Yala à Rusicade (A999-1000) et à Cirta le temple des Mercures Augustes l'était sur les bords de l'Amsaga (A1101, 1102). A

¹ Sasel Kos 1993, 208.

² D306-328 ; Il était constitué d'une aire trapézoïdale avec une base pour l'image cultuelle et a livré des autels votifs ; une salle dans laquelle a été trouvé un buste de déesse près du troisième *mithraeum*, est considérée par Diez comme temple des *Nutrices* (Horvat 222, Diez 1993)..

³ D300, 302, 329, 333, 334 et aussi, *Invictus Aug.* au 3^e *mithraeum* (D299).

⁴ D323-328, datées de 150 à 250 ; Horvat 2003, 223.

⁵ Scherrer 2002, 73-76. D360-364. Il existait sans doute un *isaeum* dès 50-100 (D360, 363) ; mais se trouvait-il au même endroit ? Le sanctuaire était composé d'un temple sur podium tétraprostyle, précédé d'un autel, situé au centre d'une aire sacrée fermée sur les côtés droit et gauche par des halls divisés en 9 petites pièces et en face par un édifice basilical à deux nefs séparées par une colonnade centrale, comprenant l'entrée. Aussi Dunand 2000, 153-154.

⁶ Il n'est pas sûr que les dédicaces de Carnuntum à Diane Auguste trouvées dans la citadelle ou à Hainburg (D388-390) appartiennent au présumé temple de Diane situé sous un portique de la Nordstrasse à l'est des Grands Thermes (Kandler 2002, 47-49, 55.)

⁷ A l'ancien tophet de Salambo, en contrebas d'un grand sanctuaire de *Caelestis* (Koudiat el Hobsia) près du port rectangulaire, Hurst identifie un temple de Saturne, sans doute de type africain (A147-154 ; Hurst 1999, 34-43) et un sanctuaire de type africain de Vénus (Hurst 1999, 43-59).

⁸ A363-365 ; Ben Abed *BCTHS* 23, 1994 et 1999.

⁹ C'est le cas des temples de *Pietas* (A665), de *Sol* (668), de *Tellus* (669-670) retrouvés par l'archéologie. Le site du temple de *Pluto Genius Vici* (662) est inconnu mais la dénomination du dieu suggère un quartier de la ville. La mention d'un *Genius V(ici)* (A969) à Madaure trahit aussi sa localisation dans un quartier.

¹⁰ A888. Temple sur podium dans une enceinte près du théâtre (Gavini 2008, 2218).

Tiddis en pleine ville s'égrènent plusieurs sanctuaires adoptant une forme inhabituelle qui s'explique par des rites spécifiques¹. Aux Aquae Thibiltanae un monument était érigé à Pluton Auguste sur l'amas de sédiments déposés par la source chaude (A1071). A Cuicul le quartier est à livré les vestiges de plusieurs sanctuaires, ceux de Liber et Hercule², de Magna Mater (A1259-1260), de Mars (A1254 ?) et de Saturne³. A Lambèse en périphérie du grand camp et au contact du capitole, dans un quartier où ville et camp sont particulièrement imbriqués, le grand sanctuaire d'Esculape abritait de nombreux autres dieux invités dont certains étaient « Augustes »⁴.

De certaines dédicaces on connaît le lieu de découverte mais en l'absence de fouilles suffisantes, on ignore le contexte et donc la localisation dans l'espace urbain. La situation est pire pour de nombreuses dédicaces souvent remployées mentionnant le don d'une *aedes*, d'un *templum* ou de tout autre édifice sacré, sans qu'il soit possible de les localiser dans la ville. Dans les deux cas il est certain que tous ces édifices n'ont pas pu prendre place sur le forum vite saturé. Pour la plupart ils devaient donc s'élever au milieu des quartiers résidentiels et s'ajouter à ceux découverts in situ qui, en ces lieux, plus ou moins éloignés du centre, et dans le suburbium lui-même, organisaient ou polarisaient peut-être l'espace⁵. Autrement dit l'augustalisation, accompagnant les dieux, était présente par capillarité à travers tout l'espace de la cité. Les habitants ne pouvaient échapper à l'idéologie sous-tendue par toutes ces dédicaces bien visibles au fronton de la plupart des temples et au pied des statues et des autels.

¹ Entre l'arc de *Memmius* (porte nord) et le sommet se succèdent sur la pente un sanctuaire de Tellus qui aurait accueilli Vesta Auguste à basse époque (A1215), un sanctuaire comprenant la petite *cella* des *Cereres Aug.* au-dessous de laquelle se situaient trois salles destinées aux banquets rituels des hommes et des femmes et à leur union sacrée (A1211), ensuite un grand bâtiment à 3 nefs et abside abritant l'initiation et les réunions d'un collège d'*A[esculapius?]* (A1207 ; *Eshmoun*), puis, au-dessus, probablement un sanctuaire de Liber et Hercule (?) Augustes fréquenté par des *contubernales Lib(eris) Aug.* qui honorent *Aeventus Aug.* (A1208) ; enfin au sommet s'étendait certainement le sanctuaire de Saturne (non fouillé) où l'augustalisation était là encore pratiquée (A1214).

² Petit temple classique, soigné, sur une place dallée (Allais 1954). (A1248, 1249, 1251, 1252; supra p. 178)

³ Ce temple établi hors de l'enceinte, dans le *suburbium*, s'est retrouvé au sein du nouveau quartier Est, en bordure d'un nouveau forum, à proximité du temple de la *Gens Septimia* lors de l'extension sévérienne de la ville (A1272-1291 ; 2 dédicaces au moins d'avant les Sévères relèvent du suburbium, au moins 9 autres postsévériennes sont dans la ville.

⁴ A1404, 1411, 1412, et sans doute 1427, 1433?. Le grand sanctuaire-nymphée, construit par la légion, a été consacré à Esculape et Hygie ainsi qu'à Jupiter Valens et Silvain Pegasianus. Très fréquenté par les militaires il était le complexe médico-religieux – comprenant abaton et thermes - mais aussi le symbole d'une armée triomphante. De nombreuses chapelles et petits temples (sièges de collèges ?) s'égrènent le long de la voie sacrée-esplanade qui conduit des propylées au temple, en particulier une petit temple de Mercure Auguste face au temple principal près des propylées, une chapelle de *Medaurus Aug.* ; sont attestés, semble-t-il *Nutrix Aug.* et *Victoria Aug.* ; une dédicace de *Gemellae* à Hygie Auguste laisse penser que les dieux principaux étaient aussi peut-être augustalisés dans ce lieu de culte où les *imagines aureae* de la *Domus divina* étaient présentes (Benseddik 2003; Janon 1985, Le Glay 1967).

⁵ 433 in situ et 144 probables.

Autres lieux remarquables des quartiers : On peut retrouver l'augustalisation sur des arcs de quartier qui, comme les temples, peuvent avoir un rôle structurant : l'exemple emblématique est celui de l'arc de *Crescens* à Cuicul (A1241). Offert par un riche notable le *sacerdos Provinciae C. Iulius Crescens* dans un quartier nouveau (quartier de l'est), il enjambe la rue qui mène au théâtre. Son attique était orné des statues de Mars, génie de cette colonie de vétérans, et de la Fortune Augustes. (supra p. 334) Or son petit-fils compléta le monument en insérant, entre les statues divines, une statue d'Antonin, à qui il devait l'accès à l'ordre équestre. Même si un tel programme statuaire n'était pas prévu à l'origine, on voit bien la synergie exprimée ici entre l'empereur et les dieux. L'arc de *Crescens* est le seul exemple de ce type de monument accueillant les dieux augustes dans les quartiers. En général les arcs sont édifiés aux entrées des villes (infra p. 816).

Les fontaines qui marquent le paysage des quartiers, et plus encore le point d'arrivée d'eau des aqueducs, parfois monumentalisé, sont consacrés à des divinités des eaux honorées du titre d'Auguste. Les principaux exemples viennent encore d'Afrique : des statues de Neptune – mais aussi d'autres dieux - se dressent souvent dans des fontaines et nymphées¹, ou des sources². A Pheradi Maius la statue du dieu s'insère au fond de la cella intégrée dans le portique d'un nymphée à trois bassins (A45). En Gaule, à Genabum l'arrivée de l'eau de l'aqueduc à la Fontaine de l'Étuvée a pu être sacralisée par un sanctuaire avec une *porticum cum suis ornamentis* consacré à *Acionna Aug.*³. A Salone un sanctuaire de Silvain Auguste semble marquer le captage de l'eau d'un aqueduc (D172) et à Arba l'affranchi du sénateur *C. Raecius Rufus*, originaire et patron de la cité s'est chargé pour lui d'une adduction d'eau dont l'arrivée devait être monumentalisée par un nymphée consacré aux Nymphes Augustes (D226).

Divers bâtiments utilitaires sont également concernés. On retrouve des dieux augustes dans des *macella* qui accueillent de préférence Mercure Auguste⁴, des *horrea* dont certains

¹ A45 (cella du Nymphée de Pheradi Maius), 74 (ruines du nymphée de Ksar Mdujda), 922 (édicule de fontaine de rue (*aedicul(am) cum omnib. ornament.*)? à Calama), 918 (Génie du municipe Aug. à la chapelle de l'aqueduc de Calama).

² A614 (source Aïn Zroug à Suttu), 804 (Mars Aug. près de la source sulfureuse d'Aquae Caesaris), 1103 (près d'une fontaine thermale à Cirta), 1071 (Aquae Thibilitanae ; Pluton Aug. à la source thermale), 1310 (près d'une source à Thigillava), 1221 (Aïn-el-Ouad), 1150 (Cast. Phuens. ; Liber P. Aug.).

³ G216 ; Debal 1996, 62-63 ; Nivet 1976 ; Provost 1993, 361.

⁴ Afrique : Mactar (A90; NE forum), Thugga (A644-649 ; à l'est du Capitole), Thibilis (1078 ; petit marché près de l'arc de triomphe dans le quartier N), Cuicul (A1261, 1262 ?, 1264, marché des *Cosinii* où ils avaient aussi leurs statues), Arsacal (1200 ; près de l'arc), Timgad (A1351, marché à l'est du forum ?) mais aussi à Neptune Auguste à Lepcis Magna (A7; portique S-O du marché). A Thugga plusieurs inscriptions de Mercurer Auguste se rapportent au temple de ce dieu en bordure de la place de la Rose des Vents et du marché (A644-649). Gaule : Burdigala (à St Christoly, G161, 162; Aupert & al. 1995, 46-47) ; à Murviel-les-Montpellier une dédicace à *Aequitas Aug.* (G128) en relation avec la *tabula ponderaria* d'un *macellum* (Christol 2012, 2145). La statue de la divinité est logée soit dans une chapelle au fond du *macellum* soit sous la tholos édifiée en son centre. Il semble

avaient la fonction importante de stocker le blé annonaire¹. Il n'est pas jusqu'à une infrastructure rarement attestée qui ne connaisse l'augustalisation. Il s'agit de l'aire à battre communale si importante pour l'alimentation de la population et pour l'annone ; celle d'Uzelis (A1224) reçoit une dédicace à *IOM et Genio areae frumentariae Aug.* Les dieux augustes peuvent aussi être présents dans (ou près) les ports² : un petit autel de Mercure Auguste (A138) proviendrait du forum commercial de Carthage proche du port et la statue de sphynx et le relief d'un pied de Sérapis posé sur un bateau et dédiés à Serapis et Serapis Neptune Augustes (A143, 144) doivent provenir d'un temple proche du port de la même ville. Une dédicace publique des *Celeiani* à Neptune Auguste (D82) a pu prendre place, elle aussi, dans un temple situé dans l'espace du port fluvial (sans doute proche du forum, en tout cas près de la capricieuse rivière Savinja, domaine de Neptune pour le meilleur (le commerce) et pour le pire (les inondations)³. Il est possible que le monument de *Vintius Pollux Aug.* trouvé en remploi dans le pont de Seyssel provienne du port de Condate (G81).

b) *Dans les scholae des collèges*

La localisation des *scholae* est variable : certaines ont pu prendre place dans les espaces civiques (Sarmizegetusa⁴, Lousonna) ou à proximité (Nîmes) mais aussi dans différents quartiers de la ville proches du port ou de marchés par exemple. Dans la mesure où les collèges étaient des associations qui souhaitaient s'intégrer pleinement dans la cité, leurs *scholae* devaient avoir une certaine visibilité en des *loci celeberrimi*, sinon le forum lui-même du moins ses abords, les axes qui y conduisaient⁵.

Dans le secteur danubien : C'est à Sarmizegetusa⁶, capitale de la Dacie, que nous disposons de l'exemple le plus significatif de l'introduction de l'augustalisation dans la *schola* d'un collège. L'*aedes fabrum*⁷, constitué d'un ensemble de pièces (n°16 à 23) dans l'angle

que des statues impériales aient été souvent présentes dans le *macellum*, ce qui justifierait l'épithète Auguste donnée aux dieux. Voir De Ruyt 1983, 373-378.

¹ Il est tentant d'attribuer à ceux de Cuicul (N-E du forum novum) une dédicace à Cérès Auguste trouvée non loin de là (A1238) et une autre à *Annona Aug.* précisément, même si elle a été découverte en remploi loin du site (A1237).

² Les témoignages sont peu nombreux mais on pourrait y ajouter ceux qui relèvent de *scholae* ou de marchés situés à proximité de ports, mais répertoriés ailleurs.

³ Le monument d'Andautonia à Savus Aug. trouvé dans le lit de la Save a pu prendre place dans le port, d'autant que ses dédicants sont des *socii* (D278). Il est possible aussi, en raison de la divinité honorée (*Dravus Aug.*), que deux dédicaces de Poetovio (D297, 298) proviennent du port sur la Drave

⁴ Mais l'entrée de la *schola* des *Fabri* était non sur la cour du forum mais sur le *decumanus maximus* longeant ce dernier.

⁵ Goffaux 2012, Rosso 2013. Il s'apparentent parfois de luxueuses *domus* (Gros 1997).

⁶ C'est le seul site reconnu d'une *schola* dans les provinces danubiennes mais la multitude de dédicaces de collèges (18 cas) suggère que l'augustalisation était courante en ces lieux.

⁷ Piso Forum Vetus, 105-114.

nord-est du forum, s'ouvrait par un proptérique tétrastyle en excroissance sur la colonnade extérieure du forum, c'est-à-dire le *decumanus maximus*, non loin de l'entrée monumentale du forum¹. A l'époque commodienne une vaste salle rectangulaire peinte divisée par une allée, de part et d'autre de laquelle des gradins recevaient les *collegiati* répartis en décuries pour les réunions et les banquets, se terminait par un *sacellum* en abside. Au fond de celle-ci une large base devait supporter plusieurs statues, dont les plaques dédicatoires étaient fixées sur le socle : probablement celles du Génie du collège (Diaconescu & al 2006, 23), de Vulcain (Auguste?, dieu des métallurgistes) dont les fragments ont été trouvés dans le local des *Fabri*, et un buste du génie impérial² mais peut-être aussi d'autres divinités protectrices des *fabri* comme Mercure. L'autel/base en marbre associant le Génie de Septime (ou d'Alexandre) Sévère à Mercure (dieu des *Fabri*), deux autels/bases de marbre de Mercure Auguste, trouvés à proximité dans l'area du forum, devaient prendre place contre le mur de l'abside, en tout cas non loin de la grande base centrale. Les plaques des génies des décuries (Piso Ep., 24)³ pouvaient être fixées sur les murs de l'abside ou ceux de la salle de réunion, en relation avec la disposition des décuries dans cette salle.

Si ces hypothèses sont retenues, la présence du titre Auguste prend toute sa signification de l'association des dieux et de l'empereur dans leur protection conjointe du collège⁴, association que la juxtaposition des statues rendrait extrêmement parlante. Ajoutons que ces statues seraient particulièrement nécessaires pour les rites de libation pratiqués lors des banquets.

En Gaule : A Nîmes, les fouilles⁵ ont révélé, dans le bâtiment des AGF, un édifice de la fin du I^{er} s., interprété aujourd'hui avec vraisemblance comme la *schola* d'un collège⁶. Située sur une voie menant à l'*augusteum*, et immédiatement au sud de celui-ci, cet édifice *subaedianus* comporte un vestibule donnant sur une salle de symposium, et un jardin (?) bordé de galeries. Richement doté, décoré et restauré par des évergètes au II^e-déb. III^e s. (*balnea*, marbres de couleur, sculptures, mosaïques)⁷. Les fragments d'une inscription permettent de penser que cette *schola* a été dédiée à une divinité auguste par un notable [T.

¹ De l'autre côté de cette entrée se trouvait probablement un sanctuaire du culte impérial, de même date commodienne, abritant des statues impériales (Boda 2015).

² Commode, lors de la reconstruction de l'*aedes*, remplacé par un autre après sa *damnatio memoriae*.

³ Celle de la XIII^e décurie a été trouvée et les autres devaient exister.

⁴ Une telle association existait dans la *schola* (non retrouvée) du *collegium Iuvenum Manliensium*, auteur de dédicaces au *Genius Augusti* (C. 3, 4779), au Génie du Collège et à Fortune Auguste (D27, 28), à Hercule et Epona Augustes (D30).

⁵ Darde, Garmy, Pey, Darmon 1990, *CAG* 30, 184.

⁶ Interprétation proposée par M. Janon, acceptée par Monteil 1999, 250-257.

⁷ Darmon 1990, 63-74 : Actéon attaqué par ses chiens et deux cratères dans le vestibule, le combat de Darès et Entelle et Dionysos dévoilant Ariane endormie dans la salle de banquets.

I]ul(ius). Dolabel[la] et son épouse pour un collège (d'utriculaires probablement)¹. Un cas de figure semblable doit être retenu pour une dédicace du sévir nîmois *T. Eppilius Astrapton* à Mars Auguste et au Génie de la colonie (?) pour le compte des *Fabri et Utricular(ii) ? Lattareses* (G127). Il est probable que la plaque était fixée sur un mur de la *schola* du collège à proximité du port lagunaire de Lattes², mais aucune trace archéologique n'en a été trouvée. A Lousonna/Vidy (Germanie Supérieure)³, le forum renferme en son centre un temple gallo-romain du début du III^e s. (de Jupiter, du culte impérial ?⁴) ; il est bordé au sud par une basilique (tibéro-claudienne), toute proche du port. Sous le portique de façade de la basilique, au nord, sont aménagées des boutiques et des *scholae*, en particulier celle dans laquelle les *nautae lacu Lemanno qui Leusonnae consistunt* ont érigé un autel aux *Numina Aug.* au II^e ou au début du III^e s. La dédicace de ces mêmes nautes à Mercure Auguste a été trouvée près du temple gallo-romain du *forum*, mais provient probablement de la salle ouest d'un sanctuaire⁵ situé dans le prolongement oriental de la basilique et qui doit être celui du collège des nautes. On y a trouvé en effet une statuette de Mercure nu coiffé du pétase ailé et tenant la bourse dans sa main droite dans une pose typique en Gaule. Le titre Auguste est conditionné par la proximité du culte du *Numen* impérial dans la *schola* voisine et du temple central où l'empereur devait être présent.

En Hispanie : A Hispalis les statues de Minerve et Vénus Genitrix Augustes (H61, 62) s'élevaient probablement avec d'autres dédiées à *IOM*, à Junon (Augustes ?) et à Antonin le Pieux dans la *schola* du *Corpus splendidissimus* située en bordure du forum des corporations⁶ proche du port, dans une zone particulièrement active de la cité. Offertes probablement sous Antonin le Pieux par des membres de la famille du *negotiator olearius Valerius Valens*, curateur ou patron du collège, et donateur de cette *schola* elles devaient se dresser dans l'*aediculum* du collège, ouvert sur les portiques de son *atrium* orné d'un bassin. A Nescania une statue de *Jupiter Pantheus Augustus* est offerte par les deux *curatores* du *collegium iuvenum Laurensium, cum sua aede et tetrastylo*, ce que l'on interprète comme la *cella* et le

¹ De l'inscription mutilée est conservé à la première ligne : *[deo ?...Au]g sacrum Coll(egium) V[triculariorum ?]...* (Monteil 1999, 256, fig. 228 ; Dardé, Darmon 1990, 62).

² Py, Garcia 2002.

³ Pichard Sardet & al. 1993, 22-32. Leveau & al. 1999a.

⁴ Jupiter pourrait revendiquer cet espace si l'on en croit les fragments sculptés d'une gigantomachie où l'on voit ce dieu brandissant le foudre. A cet emplacement central de l'*area* du *forum*, on pourrait aussi songer à un sanctuaire du culte impérial, dans lequel l'empereur serait comparé à Jupiter.

⁵ Il était constitué dans son troisième état par une vaste cour renfermant, au centre, trois petits oratoires rectangulaires consacrés sans doute à Mercure, Hercule et Neptune (Kaenel 1977, 27-28).

⁶ Supra p. 295-296.

portique de façade du temple ou du *sacellum*¹ du collège, construit *solo publico* par décret des décurions², c'est-à-dire sans doute sur le forum³.

En Afrique : A Mactar une inscription (A85) mentionnant la *Iuventus Civitatis Mactarinatae cultores Martis Aug(usti)* atteste, en 88, du culte de Mars Auguste dans la *schola* de ce collège, désignée comme *basilica* et associée à deux *horrea*⁴. Dans la même ville une inscription à Liber Auguste est gravée sur la *columna corporis Liberis* (A84), liée à la *schola* de ce collège. Il est probable que d'autres dédicaces réalisées par des collèges aient pris place dans leurs *scholae*⁵.

Quelques *scholae* ont laissé des traces archéologiques mais c'est le plus souvent des inscriptions produites par des collèges ou pour eux qui permettent d'attribuer des dieux Augustes à un nombre appréciable de *scholae*, surtout dans les provinces danubiennes⁶. Et dans les rares cas (Sarmizegetusa, Virunum, Lousonna, Hispalis) où nous pouvons le vérifier nous constatons que les dieux augustes cotoyaient l'empereur, son Génie ou son *Numen* dans ces *scholae*⁷ et nous pouvons penser que les collèges avaient adopté l'idéologie de la médiation impériale, imitant en cela les centres civiques et les temples publics⁸.

3 - Dans les demeures

En Afrique l'archéologie confirme la présence de l'augustalisation dans des demeures de notables à Thugga, Thibilis, Cuicul et Timgad⁹. Ainsi à Timgad en 200-235 le *balineum* privé de la *domus* des *Sertii* abritait une dédicace des maîtres à Hygie Auguste et une autre à Esculape Auguste de la part d'un esclave *actor* des *Sertii*, tandis que dans une

¹ Mais il peut s'agir aussi de la chapelle collégiale et d'un baldaquin de pierre abritant la statue.

² Oria Segura, Mora de los Reyes 1991-1992, 128-129.

³ A Barcino, La statue de Minerve Auguste (H190) offerte par un sévir au *collegium fabrum* a dû s'élever dans le *sacellum* du collège. Ce dernier est-il à localiser à proximité du forum ou à proximité du port, ce qui paraît plus vraisemblable étant donné le lieu de découverte du monument, rue Rigomir, non loin du port.

⁴ Ces *horrea* seraient des magasins pour objets de culte plutôt que des greniers) (supra ; Goffaux 2011a). Les traces de cet édifice ont totalement disparu sous les reconstructions ou restaurations successives. Peut-être comportait-il les mêmes éléments que l'édifice reconstruit dans lequel on tint à remployer la dédicace domitienne et un claveau sculpté représentant Mars Auguste, soit une basilique (salle de réunion et de culte ?), une cour et une salle absidée (lieu de culte) (Picard 1957, 126-147).

⁵ À Thuburbo Majus (A377 : *sagari qui Thub. Maius morantur*), Thibursicum Bure (A622 : *Minerviani*), Thibilis (A1080, liste de *collegiati* ; A1082 ; *Cultores templum Vic(toriae) Aug.*)

⁶ Voir Tab. 14, Ann. III.

⁷ On peut en dire autant de *scholae* italiennes, notamment celles d'Ostie (Bollmann 2001).

⁸ Rosso 2013.

⁹ Thugga : A630 (*Caelestis Aug.* dans l'oratoire privé de la maison des *Remmii*) ; A638 (*Genius Domus Aug.* dans la maison des mains jointes), Thibilis : A1073, 1083 (maison des *Antistii*), Cuicul : 1266 (Neptune : maison sur le côté N de la rue du théâtre), Timgad : 1358, 1371 (Esculape et Hygie : maison des *Sertii*), 1360 (Fortune de Vénus Aug. : *atrium* d'une maison à l'ouest de celle de *Corfidius*).

autre maison proche de la porte nord un tetrastyle abritant *Fortuna Venus Aug.* s'élevait dans l'angle N-O de l'atrium. En Hispanie, à Carteia, une grande plaque de marbre (144x124x12) grossièrement inscrite a été retrouvée dans la salle C de la *domus* «Torre de Cartagena», proche de l'entrée; elle était consacrée en *ex voto* à Minerve Auguste. S'agit-il d'un acte de piété du propriétaire ou d'un collège d'artisans ayant son siège dans une partie de cette demeure? Restent quelques autres cas possibles¹, mais d'une façon générale ils sont plutôt rares.

Dans les cas précédents – certes fort limités - on voit que l'empereur est considéré à l'instar de dieux proches comme un protecteur de tous les jours, si du moins le titre impérial n'est pas banalisé et le culte civique demeure le modèle des cultes privés.

4 - Aux limites de la ville : portes, suburbium et proche campagne (le périurbain)

a) *L'entrée en ville*

Elle est souvent marquée par la présence d'arcs de triomphe qui peuvent être touchés par l'augustalisation bien que peu de cas soient attestés. Au pied de l'arc de triomphe édifié à l'entrée de Timgad se dressent plusieurs autels ou statues : l'une dédiée à *Mars Augustus Conservator DDNN* était le pendant d'une autre dédiée à *Concordia Auggg.* On trouve aussi des dédicaces de gouverneurs au *Genius Virtutum Mars Aug. conservator* de Galère (A1349), à *Hercules Aug. Conservator D.N.* (A1345), mais elles ont pu être déplacées. Cependant de tels cas sont rares², et les arcs sont plutôt dédiés à l'exaltation de la *Domus Augusta* dont les statues sont exposées au sommet.

b) *Le suburbium*

¹ À Virunum on verrait bien un monument dédié au Génie domestique auguste (D24) érigé dans une demeure privée. À Carnuntum de petits laraires ou des chapelles à Silvain se dressaient dans les quartiers et les maisons (Jobst, Weber 1989) ; mais il est impossible de leur attribuer nos inscriptions. Le don par un affranchi de Lyon d'une *aedes cum ara*, aux *Matres Aug.*, *in honorem domus Saediorum* (G193), peut avoir pris place dans la maison même mais aussi dans son voisinage.

² Le Génie de la cité d'Uzappa Auguste sur l'arc de l'Est de cette cité (A72) ; Mars Aug. sur une porte monumentale d'Ucubi (A730) ; un monument à Sarapis Aug. associé à l'arc d'entrée à Cuicul ; une inscription de *Victoria Aug.* (A1380) trouvée près de l'arc du Sud-ouest à Verecunda lui était peut-être associée. Citons le cas particulier de l'arc de Médinacelli dont l'inscription associait des empereurs et *Divi* à un *Numen Augustum*, qui peut être interprété comme le *Numen* éternel passant d'un empereur à l'autre ou un dieu auguste innommé (Fishwick 2007b).

Néanmoins l'augustalisation ne s'arrête pas aux portes des villes, elle déborde dans le *suburbium* et pénètre dans des lieux de culte extra-muros¹, souvent importants, fréquemment voués à des divinités indigènes ou interprétées – parfois poliades - aussi bien en Afrique² qu'en Gaule³.

En Afrique les sanctuaires de Saturne occupent souvent une position dominante par rapport à la ville et au territoire qu'ils protègent – Thuburbo Majus⁴, Uchi Maius (A695, 696), le sanctuaire de Dis et Saturne à Thignica⁵, Thugga⁶, Thala⁷, *Civitas Pophthensis*⁸, Cirta⁹, Timgad¹⁰, Novaria¹¹, Mopht¹² - mais pas toujours - Mactar¹³, Thignica¹⁴, Théveste¹⁵.

Mais le *suburbium* accueille bien d'autres temples dont les titulaires sont d'autres dieux augustes: Mercure à Gigthis¹⁶, Apollon à Mactar¹⁷, Esculape à Uchi Maius (A686). A Thugga la situation des temples en périphérie tient à la localisation des propriétés des donateurs qui offrent leur terrain pour leur édification. C'est le cas du sanctuaire de Caelestis¹⁸, situé hors de l'enceinte à l'ouest de la ville et de celui de Minerve¹⁹ construit à la périphérie nord, un lieu de culte de Neptune (A660) à l'est près du grand sanctuaire de

¹ Les lieux de culte périurbains sont ceux qui, tout en étant sous le contrôle direct de la ville voisine, s'écartent de celle-ci en se situant au-delà des nécropoles à environ 1 km, dans une zone de transition faiblement peuplée entre ville et campagne (Rossignoli 1993). Ils sont parfois aux portes mêmes de la ville.

² En Afrique ces sanctuaires, en relation avec des cités d'origine numido-puniques, situés souvent sur des hauteurs, toujours à un niveau supérieur à celui de la ville, sont ceux de divinités d'origine indigène (surtout Saturne) et présentent des caractéristiques architecturales « africaines » (une ou trois *cellae* sans élévation (ou une élévation faible) au fond d'une cour à portique) (Rossignoli 1993).

³ Van Andringa 2002, 67-77.

⁴ Sur une éminence dominant la ville (A389).

⁵ Le sanctuaire constitué d'un temple rond, d'une basilique, d'une citerne protégés par une *custodia* (enceinte) s'élevait sur la colline du Dj. Tounga « dans un lieu isolé à l'écart de la ville » (Ben Hassen 1990). Il était dédié à Dis et Saturne Augustes mais accueillait aussi Vesta Aug., le *Numen Aug.* (A436, 439).

⁶ Une *area* sacrée à ciel ouvert (Le Glay 1966, 207).

⁷ Sur le versant NE du ravin de Thala (Le Roux 299).

⁸ Au sud de la ville, sur une crête de 790 m dominant la ville, à côté d'un monument circulaire (mausolée ?) (Le Glay 420).

⁹ Sur la colline d'El Hofra à l'entrée ville, à 1 km à l'ouest de Cirta : A1106-1107.

¹⁰ A1362 ; A 400 m du mur, sur une éminence, au N-O de l'arc de Trajan (Le Glay 125 ; Rossignoli 1993, 581).

¹¹ Sur une éminence à l'ouest du village (A1480-1495).

¹² Sur le mont de Guelal-el-Attar à 1125 m au SO du site (A1500-1511).

¹³ Non loin du tophet à Bab-el-Aïn près de l'amphithéâtre et à 100 m de l'arc de l'entrée ouest de la ville, Saturne possède un temple romano-africain à cour (Picard 1984, M'charek 1985, 221).

¹⁴ Une vaste *area* sacrée à ciel ouvert à 1 km de la ville (Le Glay 1966, 125 ; A438-590).

¹⁵ Le sanctuaire d'Hr Rohbane se situe à 500 m au NO de la ville à droite de la route de Cirta.

¹⁶ A19, 20. A 400 m. au S-O du centre de G. sur une hauteur dominant la ville et la route Tacapae-Zitha. Petit temple dans une cour à 3 portiques hébergeant deux chapelles (Minerve et Fortuna) (Rossignoli 1993, 565-567).

¹⁷ Temple dans un vaste péribole à 3 portiques, à 600 m à l'ouest du centre, au-delà d'une nécropole, il a été établi sur un sanctuaire néopunique (A77, 78, 79, 81, 82, 95; Rossignoli 1993, 570).

¹⁸ Supra. A627, 627B, 628, 629. Voir Maurin, Khanoussi 2000, 194-198.

¹⁹ Supra. A655, 657, 658 ; Ce sanctuaire comportait un temple avec *cella* et *pronaos* construit hors du péribole dans la partie haute de la pente (pour des raisons d'économie) ; il s'ouvrait sur une cour flanquée de portiques. Le temple était dédié à Minerve Auguste mais les portiques renfermaient les statues impériales ? revoir Saint-Amans 2004, 340-344.

Saturne. Relevons encore *Caelestis* et les *Dii Mauri*, *Ops*, à Theveste (A779, 780, 790, 791, 792, 795b), Dis et Saturne sur le Dj. Tounga au sud de Thignica (A436, 439)¹, *Caelestis*, Neptune à la source de Siviri (A848-850), Mercure Sobrius, Genius Sesase, Pantheus Aug à Thuburnica (A903)², *Lilleus* et Mercure à Madaure (A975, 983, 984), Mercure au Koudiat Ati de Cirta (A1099, 1100), divers dieux à Sigus³, dans le sanctuaire de l'*Aqua Septimiana Felix* à Timgad⁴, et, au Dj Afia, près de Lambèse, Fortune et Mercure, enfin *Aulisva* dans un quartier bas extra-muros de Volubilis (A1581). Certains monuments consacrés à Neptune Auguste prennent parfois l'aspect de nymphées monumentaux construits sur le lieu de captation d'une source ou de l'arrivée d'un aqueduc en ville⁵ et souvent à distance du centre de la ville : c'est le cas à Thignica⁶, à Siviri⁷, à Lambèse (Aïn Drinn)⁸.

Les temples ne sont pas les seuls lieux à présenter des divinités augustes. A 1,6 km de Timgad (oued Mori) un groupe de *cultores* vénère Liber Pater Auguste dans une *villa* suburbaine qui devait abriter un parc à animaux sauvages pour l'amphithéâtre (A1332).

En Hispanie il est possible qu'une inscription à Mars Auguste d'Aroche (H35) soit en rapport avec un espace quadrangulaire hors les murs de Turobriga, interprété comme le *campus* d'entraînement des *iuvenes* de la cité⁹ ; il serait relié au forum de la cité par le *cardo maximus*.

¹ Au sommet de la colline du Dj. Tounga dominant la ville, le sanctuaire comprenait un temple, une basilique, un portique, une citerne et une *custodia* (Rossignoli 1993, 571).

² *Cella* à 3 niches au fond d'une enceinte carrée, assez loin de la ville à l'est (Rossignoli 1993, 572-574).

³ Sur des rochers près d'un grand dolmen, la *porticus* de Bellone (A1124), mais aussi Silvain (A1133); Fortuna sur un mamelon dominant la ville (A1125). Et Jupiter dans le *locum quod asinarii colunt* (A1127).

⁴ Situé à l'extrémité méridionale de la ville, dans le *suburbium* (Rossignoli 1993, 582-583), s'élève l'*Aqua Septimiana Felix*, le plus grand sanctuaire religieux d'Afrique (7000 m²), composé d'un *sacrarium* comprenant un grand bassin rectangulaire alimenté par une source et dominé par trois *cellae* surélevées (une grande encadrée de deux plus petites). Au-delà du bassin s'étendait une vaste *area* portiquée (sur 3 côtés), le *viridarium* orné de peintures. De là une allée portiquée conduisait aux thermes du sud. La *cella* centrale devait abriter le *Genius patriae*, soit *dea Africa* (peut-être était-elle dite Auguste dans une éventuelle dédicace), les autres, Sérapis (qualifié d'Auguste dans A1361) et Esculape. Les divinités du bassin (Neptune, Nymphes, *Genius Loci*) étaient qualifiées d'Augustes (A1382) ainsi qu'une dédicace à Diane de la part de la *Curia Commodiana* (A1338 ; Le Glay 1991; Leschi 1957b; Hamdoune 2008).

⁵ En Afrique le temple de Neptune est toujours rejeté à la périphérie (Ben Baaziz 1996). Par ex. à Pheradi Maius (A45): au fond de la *cella* intégrée dans le portique d'un nymphée à 3 bassins,

⁶ L'évergésie qu'accomplit, en l'honneur de Neptune Auguste, le chevalier *P. Valerius L. fil. Pap. Victor Numisianus Sallustianus* avec son père et son épouse s'élevait à 85.000 HS, investis dans l'édification d'un « temple des eaux » monumental (*opus fontis, aedem*) semblable à celui de Zaghouan. Il était composé d'une « *cella* et d'une galerie périphérique enserrant un espace à ciel ouvert qui était peut-être un bassin » (Cabouret 2010, d'après Ben Hassen 2006).

⁷ Les autels à *Caelestis* et Neptune Augustes (A848, 849) ont été découverts sur le lieu de captage d'une source, qui constitue un lieu de culte public.

⁸ Le temple construit sur la source en 148-158, agrandi en 174, était encadré de portiques dotés de propylées et possédait un vestibule, des jardins (A1425, 1426).

⁹ Campos Carrasco 2000.

En Gaule et Germanie des dieux augustes sont attestés dans de vastes sanctuaires périphériques - Agen¹, Trèves², Avenches ?³, le lac d'Antre⁴, Augst. Augst nous fournit un bon exemple de ces grands sanctuaires périurbains. L'autel de marbre dédié, avec l'autorisation des décurions, par *Ti. Claudius C[lau]di[anus]* à *Aesculapius Augustus* – avec lettres en bronze doré - (G261) dans le sanctuaire de Grienmatt est contemporain de sa construction à l'époque de Néron. Ce sanctuaire⁵, situé hors de la ville sur le versant ouest du Schönbühl, édifié dans un vaste péribole, en contact avec des thermes curatifs au nord-est, était relié directement au forum sud (*macellum*) par une voie. Un grand autel (celui de *Claudianus* ?) se dressait face au temple inscrit dans une enceinte propre : celui-ci ressemblait à un nymphée composé de deux *cellae* latérales carrées, de type « gallo-romain », qui abritaient certainement chacune une statue de divinité (*Aesculapius* et *Apollon* ?⁶). Elles étaient reliées par un corps central à un ou deux étages dont les façades est et ouest étaient munies de niches à colonnades destinées à des statues, peut-être les divinités précédentes, accompagnées d'autres divinités ou de princes⁷. Si l'on en croit l'inscription de *Claudianus*, ce dernier aurait offert, [*aram signa et (?) bases posu[it et m]armore mu[nivit] LDD[D]*]⁸. Le terme *bases* au pluriel concerne sans doute les statues de ces deux divinités. Esculape⁹ (et Apollon), devaient être les dieux principaux du sanctuaire qui revêtait une dimension poliade puisqu'Apollon¹⁰

¹ *Tutela Aug.* sur le plateau de l'Hermitage dominant la ville (CAG 47, 01, 108).

² A Trèves (Cuppers 1988, 592-593. Kuhnen 2004), *Mars Victor Aug.* a un temple classique sur le versant de l'Herrenbruncken (Merten 1985, 102-106) dominant l'Altbachtal, autre sanctuaire périphérique groupant autour du temple d'un dieu principal inconnu les *fana* des dieux de sous-groupes de la cité dont l'un d'eux est augustalisé (Scheid 1995).

³ Il est impossible de localiser le culte d'*Aveta*, (et non *Aventia* la déesse éponyme de la colonie latine), qualifiée d'Auguste sur une texte maladroitement réglé (G255). Il devait avoir sa place dans l'un des sanctuaires celtiques de la périphérie (Morel 2001) proches du complexe du Cigognier.

⁴ Le sanctuaire du Lac d'Antre situé dans une zone de montagne est un grand sanctuaire public des Séquanes proche d'une agglomération secondaire qu'il a suscitée. Mars Auguste est honoré dans le temple du sanctuaire supérieur au bord du lac à 800 m. Un sanctuaire inférieur (Pont des Arches) dédié à Bellone était construit sur la résurgence des eaux du lac en confluence avec l'Héria et était associé à des thermes (Lerat 1965, 1981/1982 ; Gschaid 1994 ; CAG 39, 561, 716-753 ; Walter 1986, 1999 ; Van Andringa 2005).

⁵ Id 103-117. Paunier 1992b. Spickermann 2001, 152-155.

⁶ Ou Apollon et Sirona d'après Laur-Belart 1991. Apollon devait lui aussi être qualifié d'Auguste comme le suggère la dédicace d'une statuette à ce dieu dans un quartier artisanal et commerçant de la ville (insula 31325) : trouvée devant la boutique d'un boucher dont elle peut provenir à moins que ce ne soit d'une chapelle du quartier.

⁷ Une statue d'Hercule de 1,5 m de bonne qualité a été trouvée. Une tête julio-claudienne en haut relief a été retrouvée sur le site, Laur-Belart 1991, 112. De plus dédicaces *in h dd*.

⁸ D'après la nouvelle lecture de Speidel 1993.

⁹ Fils d'Apollon, il a évidemment sa place dans un sanctuaire où comme à Epidaure l'hydrothérapie, l'incubation et l'interprétation des songes étaient probablement pratiquées sous le contrôle de prêtres médecins.

¹⁰ Ce dernier ne combinait-il pas le dieu indigène guérisseur de la source du Rauschenbächlein (celle qui alimente les thermes), dieu protecteur de la ville qui porte son nom, *Apollinaris*, et dieu de la victoire d'Actium : il devait être un dieu important du sanctuaire au même titre que *Aesculapius* : il aurait pu y avoir aussi une dédicace – disparue – à Apollon Auguste. Sa présence sur le site et dans la ville d'Augst est attestée: autel votif de *Maria Paterna* consacré *Apollini* pour le salut de son fils (RIS 238), et un omphalos votif sculpté consacré au dieu (ZAK 3, 1941, 243). De magnifiques appliques de bronze provenant de la porte de la *cella* nord et

était un des *dii patrii* de cette *colonia Apollinaris*. Les chapelles de l'*area* devaient abriter d'autres dieux attestés par la statuaire et l'épigraphie : Hercule¹, *Sucellus*².

Mais l'augustalisation est présente également dans de plus petits sanctuaires, dans le suburbium d'agglomérations secondaires, sur des voies d'accès ou de passage – Beaucaire³, Beauvais⁴, Riaz⁵.

Dans les provinces danubiennes : Au sud de la ville de Virunum (à Grazerkogel) s'étendait le campus et la *schola* de la *Iuventus Manliensium* : on y a trouvé des dédicaces au *Genius Aug(usto/i ?) sacr(um) Iuventutis Manliensium*⁶. A Carnuntum le sanctuaire routier de Silvain, des *Silvanae* et des *Quadriviae*⁷ est situé au sud des Grands Thermes entre deux grandes voies du *limes* conduisant à Vindobona : on a retrouvé deux salles cultuelles ; l'une (S) est carrée (3,5 x 3,5 m) et est réservée à Silvain et aux *Silvanae* (= *Triviae*) et l'autre, un espace ouvert (?) (espace Q ; 9 x 3 m) est réservé aux *Quadriviae* et aux *Silvanae*. 19 autels ont été dédiés à ces divinités parfois qualifiées d'Augustes ainsi que de nombreuses tablettes votives en plomb représentant 3 figurines féminines (*Silvanae* ou *Quadriviae*) dans un cadre architectonique. Ces sanctuaires sont en liaison avec un bâtiment (M) à 3 nefs (?) au nord dont le tracé est semblable à celui d'un *mithraeum* (l'union de Silvain et de Mithra est attestée). Un texte faisant état d'une restauration du sanctuaire de Silvain et des *Quadriviae*, dont la provenance est inconnue, peut se rapporter au complexe décrit ci-dessus. Le vétérinaire de la XIV^e légion qui, en 241, se charge de la restauration mentionne le *murum... cum suo introito et porticum cum accubito*, mur du péribole et son entrée, un portique avec salle à

représentant des griffons, animaux d'Apollon. Augst possède un nombre de statuettes du dieu bien plus élevé que la moyenne suisse (Laur-Belart 1991). Pour Fellmann 1992, 255, Apollon et Esculape recouvrent probablement des divinités locales, même si les dieux classiques sont aussi vénérés en ce lieu comme semble le montrer une pierre votive en forme d'*omphalos* semblable à celui de Delphes. Mais en général Esculape est bien en Gaule-Germanie le dieu gréco-romain (voir II^e partie).

¹ Une statue de 1,5 m de haut.

² *RIS 239 : in honor. / DD Deo Su / cello Silv(ius) / Spart(us, ianus) lddd*, du II^e s. En outre à un km à l'est la ville, sur le haut lieu d'un éperon rocheux, a été trouvé un *fanum* (dit de « Flühweghalde ») du milieu du II^e s. (Laur-Belart 1991, 123-125), flanqué d'une cour à portiques abritant des statues et autres monuments. Des fragments d'une statue tourelée à corne d'abondance sont attribués à un Génie (semblable à ceux des camps du *limes*) ou une déesse syncrétique mêlant des traits d'une déesse-mère à ceux de Cybèle (Fellmann 1975, 202). Un tesson de sigillée, trouvé dans un puits rituel, porte la mention *Aug* qui peut être le titre auguste attribué au Génie ou à une autre divinité.

³ Une chapelle (?) des *Castores Aug.*, proche de Beaucaire, domine le Rhône en un point de passage difficile (Bessac J.-C., et al 1987) Christol et al, 2005-2006).

⁴ Stèle de Mercure Auguste dans le *sacellum* (20x10 m) de Marissel, peut-être en rapport avec une nécropole, au milieu de *villae* suburbaines de Beauvais, près de la route de Bavai (*CAG* 60, 057, 138 ; Flémolant 2004, 41-42).

⁵ A l'entrée du *vicus* de Marsens (Drack-Fellmann, 1988, 491, Paunier 1992b).

⁶ Les fouilles ont révélé un ensemble de bâtiments N-S, une palestine portiquée (E) et un édifice basilical (N). Du N. de la ville proviennent des dédicaces à Epona trouvées dans un ensemble de 3 grandes salles (ilot IV), proches des thermes, sans doute la *schola* (Bouley 2003, 204).

⁷ Kandler 2002, 48-49, 56.

manger. Les deux petits sanctuaires pouvaient se dresser à l'intérieur de la cour à portiques¹. Le bâtiment serait à interpréter comme le sanctuaire d'une communauté cultuelle des *Silvanae* et *Quadriviae*. Un autre sanctuaire routier accueillait Hercule Auguste à la sortie de Virunum (D31, 32).

Les tableaux (Tab. 19-23, Ann. III) répertorient un nombre appréciable de monuments souvent des temples, dont le site n'a pu être identifié mais qui ont toutes chances de s'être élevés en un lieu public, le plus souvent le forum ou une place centrale mais on ne peut exclure une situation dans les quartiers ou même le *suburbium*.

Conclusion : Les dieux augustes se sont donc insinués dans tout l'espace urbain à partir des centres civiques et des sanctuaires impériaux. L'affichage de l'idéologie de l'augustalisation, logique en ces lieux de pouvoir a trouvé des relais partout, dans les temples de quartiers, dans les lieux de loisir, dans les *scholae* des collèges, dans le *suburbium*, et dans une moindre mesure dans les demeures elles-mêmes. Cette vague a-t-elle touché également les lieux dépendant de l'armée ?

IV – Dans les camps légionnaires et auxiliaires

Les camps légionnaires sont de véritables villes et s'inspirent de la trame urbaine dans leur organisation², les *principia* étant comme le forum de ces cités militaires. Les camps auxiliaires, imitent l'organisation des camps légionnaires. Si les militaires ne se tournent que médiocrement vers les dieux augustes, ceux-ci sont néanmoins présents dans les camps. Eriger un monument à l'intérieur du camp est un geste qui doit être autorisé officiellement et recevoir l'assentiment de l'unité, ce qui n'est pas le cas des monuments érigés hors du camp³. La répartition⁴ des dieux augustes y suit-elle le modèle urbain en se concentrant dans les *principia* comme elle le fait dans les centres civiques ? Qu'en est-il des autres espaces religieux, collégiaux, résidentiels ? La réponse n'est pas aisée dans la mesure où bien des inscriptions peuvent être attribuées à des camps certes, mais elles s'y trouvaient souvent en emploi, sans que l'on puisse préciser l'implantation originelle. On ne compte pas

¹ Jobst 1992, 163-168.

² Lenoir 2011, 375-391, excepté en Bretagne où les *fora* des villes dérivent des *principia*.

³ Stefanescu 2005.

⁴ Schmidt-Heidenreich 2013 ; aussi Marcu 2004/2005.

moins de 48 textes dans ce cas. Nous ne disposons donc compter que de 42 documents dont la localisation est sûre et de 56 dont elle est probable.

A – Les *principia*

Constituant l'espace religieux et administratif principal du camp¹, les *principia*, ces « lagerforum »² ont acquis une importance croissante (situation, taille,

¹ Les camps, espaces inaugurés en eux-mêmes, ne renfermaient pas de temples (faute de place selon Haynes 1993, 145) reportés au-delà de l'enceinte, sauf dans les *principia*. La dédicace de monuments à l'intérieur des camps peut être considérée comme un acte officiel (Stefanescu 2005, 509).

² Entre les *principia* et les forum des villes, il « existe une identité fonctionnelle qui commande une analogie architecturale » (Euzennat 1993).

Sites militaires	Afrique		Hispanie		Gaules, Gsermanies, Bretagne		Provinces danubiennes		Total
Camps légion. & auxil.									
* Principia	1						1	1	2+1
Aedes									
Cour		3						2	0+5
Basilique							1		1+0
Entrée		1							0+1
Tabularia	1							3	1+3
Armamentarium	2							1	2+1
Rang arrière des principia		1							0+1
Officia								1	0+1
Scholae des principia	5								5+0
Valetudinarium								2	2+0
Carceres							1	2	1+2
Thermes	2 ?				2		3		6+0
Amphithéâtre							1		1+0
Scholae dans le camp	1			1			1	3	2+4
Lieux de culte dans le camp	1	1				3		9	1+13
Praetorium		1 ?							0+1
Domus des officiers		1					3	1	3+2
Cantonnements des soldats	1	1				1 ?			2+1
Lieux de culte hors du camp		1				1	1		1+2
Campus		1						1	0+2
canabae						4 ?		12	0+16
Site militaire indéterminé	23		1		12		12		48
Total des camps	48		2		35		61		146

Fig. 31 - Répartition des dieux augustes dans les sites militaires.

architecture) et font l'objet d'une mise-en-valeur car ils sont le lieu de rassemblement par excellence des *milites* qui y assistent aux sacrifices publics, y écoutent les harangues de leurs officiers, sans compter que des bureaux, des *scholae* sont installées sur son pourtour¹. On ne serait pas étonné que les dieux qui y prennent place soient augustalisés.

Nous n'avons aucune attestation formelle de dieux augustes dans l'*aedes signorum*. Il n'est pas sûr que A1385 (*Fortuna Redux Aug*) trouvé dans le sous-sol de la chapelle des enseignes du camp de Lambèse provienne de l'*aedes*². On sait que l'*aedes* est le sanctuaire de

¹ Lenoir 2011, 334-344.

² Elle bouchait une des logettes de ce sous-sol. Mais des matériaux d'origine très diverse ont été utilisés à une époque tardive pour combler ce lieu (Schmidt-Heidenreich 2013, 44).

l'aigle et des *signa*, mais on y vénérât aussi Jupiter, lié à l'aigle, et les génies, du camp, des *signa* et de l'empereur. La dédicace d'un *prae[positus] Coh. I Hisp.* d'Uxellodunum à Jupiter Auguste (G297) a-t-elle été élevée dans l'*aedes signorum* ? Rien n'est moins sûr.

Nous n'avons pas plus de preuve de monuments érigés dans la cour des *principia*. Ce lieu a accueilli des autels à *Disciplina*, à *Victoria* et à des dieux divers offerts principalement par des primipiles et des unités¹. Ainsi la dédicace d'un primipile présumé à Jupiter Auguste vient très probablement de la cour intérieure des *principia* du camp de Théveste (A783)². C'est peut-être également le cas, pour A1329 et 1330 consacrés à Mars Auguste respectivement par un décurion et un centurion à Vazaïvi, pour A1428 que des centurions donnent à Silvain Auguste à Lambèse³. Ajoutons-y un autel de Gemellae offert en ex-voto à *Victoria Aug.* par trois *optiones* de la III^e légion Auguste *restituta*, par l'intermédiaire d'un centurion (A1466) ; il a été trouvé près de la porte des *principia*, mais la comparaison avec un autre autel à la Victoire trouvé au centre de la cour incite à localiser le don des *optiones* en ce même lieu⁴. Ce doit être aussi le cas pour six monuments, offerts collectivement par des cohortes ou des vexillations, trouvés dans un camp sans précision⁵. Le caractère collectif des dédicaces, le contrôle et sans doute l'initiative exercés par le commandant suggèrent qu'elles devaient tout naturellement trouver leur place dans la cour des *principia*. Il est possible également que l'autel votif d'un préfet de la *Legio II Adjutrix, protector Gallieni Aug. N.*, promu *a(gens) v(ices) l(egati)* à Hercule Auguste (D434) trouvé en remploi dans le mur des *principia* d'Ulcisia Castra, provienne de la cour intérieure⁶ ; cette promotion même justifierait l'érection de l'autel en ce lieu où ont été souvent découverts des reliefs d'Hercule⁷. On serait tenté de supposer la même provenance à la dédicace qu'un gouverneur équestre, célébrant la paix retrouvée après une campagne militaire – *in pacem restituit* –, érige à *Vic(toria) Aug(usta)* (A1575) dans la cour du camp de Tamuda.

¹ Schmidt-Heidenreich 2013, 50-59.

² Schmidt-Heidenreich 2013, 54.

³ Il s'agit peut-être d'un lieu de culte hors du camp.

⁴ Les dédicaces à *Victoria*, fondement du régime impérial sont concentrées dans les *principia* (Schmidt-Heidenreich 2013, 173-174). Il est possible que la dédicace d'un primipile d'Aquincum à Hercule Auguste pour le salut et le retour de Sévère Alexandre et Iulia Mamaea (D443) soit à placer en ce lieu ou dans un temple.

⁵ Des cohortes à *Victoria Aug.* (G298, 299 à Uxellodunum ; G308 à Aesica), les *C(ives) Raeti milit(antes) in coh. II Tungr.* à Mars et *Victoria Aug.* (G313 ; Blatobulgium), une cohorte à Sirmium (D492), une cohorte ? à Minerve Aug. et au Génie de l'unité (D555), une *vexillatio* de la *VI Ferrata* à Hercule Auguste à Hr Sella Uin (A1464). La dédicace G280 a été offerte à IOM, Silvain Conservator et Diane Auguste à Trennfurt par une *vexillatio agens in lignarii* ; bien que l'acte provienne d'une *vexillatio*, il est préférable d'attribuer le monument à un sanctuaire de Diane, proche des forêts, donc hors du camp.

⁶ Il peut également venir du *praetorium* (Schmidt-Heidenreich 2013, 133-134). Autres localisations possibles de dédicaces de préfets, centurions ou décurions – dont le lieu de découverte précis est inconnu – dans la cour intérieure du camp ou de la statio: D267, 443, 448.

⁷ Pour Schmidt-Heidenreich 2013, 160, la plupart des dédicaces d'Hercule proviendraient du *praetorium* et des logements et feraient d'Hercule un protecteur du foyer.

Nous n'avons qu'une preuve pour la localisation dans la *basilica* où étaient exposées principalement les statues des empereurs¹ : une colonne dédiée probablement par le consulaire *Iulius Licinianus* à Mars Auguste a été découverte in situ dans celle de Tibiscum (D516)² : l'épithète du dieu se justifie particulièrement du fait de la proximité de l'*imago* du prince régnant Maximin.

Les bureaux et *scholae* des *principia* qui occupaient le pourtour de la cour et la rangée arrière des *principia* nous fournissent davantage de cas. On peut attribuer au *tabularium principis* du camp de Lambèse, situé dans l'aile orientale de la cour, un petit autel trouvé autour du *praetorium* et dédié au Génie de ce bureau associé ou identifié à Minerve Auguste³ (A1411). C'est la même déesse qu'honore l'*officium corniculariorum* logé dans les *principia* du camp d'Aquincum (D456). Des dédicaces d'*actuarii* des *tabularia* à Minerve Auguste sont à localiser en ces lieux⁴. A l'*armamentarium* d'Aquincum se rapporte une dédicace du *collegium armorum* à Mars et Minerve Augustes (D455); dans celui de Lambèse, situé dans l'aile orientale de la cour, le règlement des *custodes armorum* était encadré par une statue de Minerve Auguste (A1418-1420) et probablement de Mars Auguste⁵, érigés sur des socles hexagonaux conservés⁶.

Nous pouvons localiser un certain nombre de documents dans les *scholae* de collègues du rang arrière et des côtés de la cour des *principia* : la dédicace lambésitaine d'un cavalier à Fortune Aug. (A1384), trouvée à l'ouest du *praetorium*, provient-elle de la *schola* des *equites* qui se trouvait généralement dans la première pièce à droite de l'*aedes* ? Un cippe anonyme à Minerve Aug. occupe une pièce à abside à gauche de l'*aedes signorum* (A1393) dans la rangée arrière des *principia* : sans doute s'agit-il d'une *schola* des *litterati homines*⁷. Un autel anonyme à Mars et Pégase Augustes occupe une *schola* à gauche de l'*aedes signorum* de Gemellae⁸ (A1465), un autre à Mars et Minerve Augustes est offert par un évocat, probable maître d'armes, dans la *schola* des *armorum*, au nord de la chapelle des enseignes (A1399),

¹ Par ex. à Lambèse (Leschi 1957a, 195).

² Gudea 1997, 32-34. Schmidt-Heidenreich 2013, 59. Sur le camp de Tibiscum, Ardet 1991, et *vicus* associé, Benea 1991.

³ Minerve est particulièrement présente dans les *tabularia*, *officia*, l'*armamentarium* et les *scholae*, comme protectrice des activités intellectuelles et artisanales ou comme conseillère dans les demeures des officiers supérieurs ou subalternes (Schmidt-Heidenreich 2013, 152).

⁴ D194 (Tilurium), D517 (Tibiscum), D554 (Micia); Schmidt-Heidenreich 2013, 82.

⁵ Peut-être A1366 trouvé au *praetorium*). Présent dans les *principia*, Mars l'est surtout dans l'*armamentarium* du fait de son rapport avec les armes (Schmidt-Heidenreich 2013, 153).

⁶ Schmidt-Heidenreich 2013, 83.

⁷ Schmidt-Heidenreich 2013, 95.

⁸ Cette proximité s'explique sans doute par l'hommage à *Pegasus* qui n'est autre que l'un des *signa* de l'unité dont on sait qu'ils étaient abrités dans l'*aedes signorum* au cœur des *principia* (Schmidt Heidenreich 2013, 180-183).

une *schola* sans doute proche de l'*armamentarium*¹. A cette sorte de *schola* doit être rapportée une grande base offerte à Hercule Auguste par les *speculatores P(annoniae) S(uperioris)* trouvée dans la cour intérieure du camp de Carnuntum (D394). Dans ces *scholae*, les *imagines sacrae* de la *Domus divina* étaient largement présentes² ; on ne s'étonnera donc pas que les dieux honorés à leurs côtés aient été dits Augustes.

B – Dans le reste du camp

1 - Bâtiments à usage public ou semi-public

Des sanctuaires, des thermes, des hôpitaux sont là pour garantir et assurer le salut des militaires.

Des sanctuaires, en dehors de l'*aedes signorum*, existaient dans le camp, bien qu'on n'en ait que peu de traces. C'est le cas du sanctuaire d'Hercule Auguste du camp d'Aquincum³. Il se pourrait que le centurion d'Aquincum, *exercitator* de la II^e légion Adjutrix, auteur d'un autel à Mars Auguste *pro salute militu(m) et sua* (D454) ait acquitté son vœu dans un temple à l'intérieur du camp. On pourrait envisager une localisation à l'intérieur du camp pour l'autel de Vulcain offert à Cirpi par la *cohors II Alpinorum equitata* encadrée par son préfet (D433). Enfin la décoration d'un temple de Mars Auguste à Tfilzi (A1463), dans la mesure où elle a été réalisée par un centurion, incite à placer cet édifice dans le camp⁴.

Dans les thermes militaires comme dans les thermes civils les dieux augustes sont attestés. *Fortuna Augusta* est présente dans l'apodyterium des camps du Mur d'Hadrien (G302, 309) ou dans celui d'Abusina (D3, 4) et d'Iciniacum (D5). Ses attestations – bien que le plus souvent sans le titre Auguste - y sont les plus nombreuses car, déesse du destin qui se joue plus particulièrement dans les combats, elle protège ici plus spécialement l'homme nu et désarmé⁵. Il serait néanmoins hasardeux d'attribuer des dédicaces trouvées dans le camp à des thermes parce qu'elles sont dédiées à *Fortuna Aug.*⁶

¹ Schmidt-Heidenreich 2013, 96.

² P. ex. dans le camp de Lambèse (Fishwick 1988).

³ D448; Fitz 1962, 624-625.

⁴ Mais ces temples se situaient peut-être dans les *canabae*.

⁵ Schmidt Heidenreich 2013, 154-156

⁶ Lambèse (A1384, 1385), Humac (D150), Crumerum (D428), Micia (D552).

Le *valetudinarium* tient une place importante dans les grands camps et ses dieux patrons, Esculape et Hygie¹ y sont augustalisés par exemple dans celui d'Aquincum (D437, 438).

Après le salut, la convivialité : c'est le rôle que jouent les collèges. Ceux qui ne trouvaient point place dans les *principia* disposaient de *scholae* dans la *retentura* du camp : deux *decuriones* honorent Mercure Auguste dans la *schola* des décurions d'Ulcisia Castra (D436). La dédicace d'un *tesserarius* à *Ceres Aug, Minerva et G. loci* en l'honneur du collègue de Cérés, pour le salut de Septime Sévère (D387), a été trouvée au sud-est du camp de Carnuntum : la *schola* du *collegium Cereris* pouvait se trouver en ce lieu (*canabae*)² ou à l'intérieur du camp. La *schola tubicinum* de Brigetio honore Minerve Aug. (D425), les *venatores* de Petavonium, Diane Aug. (H137). Des *centuriones* de Lambèse honorent Silvain Aug. probablement dans une *schola* non localisée. A côté de leur *schola*, dans la *praetentura sinistra* le collège des *principales* du *Numerus Palmyrenorum* de Tibiscum avaient construit un édifice cultuel consacré à ses *dii patrii* palmyréniens ; si aucun d'eux n'est qualifié d'Auguste, le Génie du Numerus est cependant associé à Minerve Auguste (D517).

Enfin les *carceres* elles-mêmes situées dans le camp sont concernées par l'augustalisation. La seule prison repérée dans nos sources est celle du camp de Carnuntum qui se trouvait avec la *schola* des *clavicularii* dans la *retentura sinistra*. On y a trouvé une dédicace de trois geoliers à Nemesis Aug.³ (D400) et sans doute faut-il y ajouter celle d'un *immunis* à la même déesse (D401) trouvée dans le même secteur. On peut y joindre une autre dédicace à Nemesis Aug. d'un ancien *clavicularius* du camp d'Aquincum où les prisons n'ont pas été repérées (D459). On signale la présence d'une inscription à la Victoire Auguste à la porte du camp de Dedekirchen (G287)⁴.

2 - Bâtiments privés

Les logements des officiers et officiers subalternes se trouvent généralement à l'extérieur du camp (*infra*) alors qu'une grande partie de celui-ci est occupée par les casernements des troupes. On sait qu'un *genius centuriae* était vénéré dans chaque centurie et l'on suppose que le lieu de culte qui l'hébergeait était situé à une extrémité du baraquement

¹ Ils ont leur place privilégiée dans le *valetudinarium* , mais sont présents aussi dans les thermes (Schmidt Heidenreich 2013, 156-157).

² Kandler 2002, 56.

³ Sa présence ici est due au lien entre les prisonniers et l'amphithéâtre, que la déesse a en charge, et où ils seront suppliciés (Schmidt-Heidenreich 2013, 158).

⁴ Schmidt 130.

de la centurie (*centuria*) : ainsi peut-on rattacher à ce lieu deux autels de Lambèse (A1387, 1391). C'est le seul cas d'augustalisation d'un *genius centuriae* sur plus de cinquante dans les camps légionnaires. Il est le fait d'un vétéran, non d'un militaire en service. Mais on trouve aussi dans ces chapelles de centurie des inscriptions à Hercule Auguste (D500). Des cantonnements ou *scholae* de cavaliers viennent des dédicaces à Epona Auguste (D440)¹.

- De la *Domus* des tribuns laticlaves provient une dédicace d'Aquincum à *IOM, Mars, Victoria Aug.* et aux *Lares militares* (D464) et sans doute d'une *domus* d'officier un pilier de Carnuntum offert à Diane Aug. par un préfet de légion et sa famille (D388)². Les dédicaces aux génies des cohortes peuvent provenir aussi bien du *praetorium* que des cantonnements de l'unité ou d'une porte³.

C – A l'extérieur du camp

Les résidences des officiers : L'augustalisation a pénétré dans le *praetorium*, demeure du légat de légion comme le montrent les dédicaces des gouverneurs et légats de légion du camp d'Apulum. C'est dans des chapelles que devaient se dresser le monument dédié par *O. Terentius Pudens Uttedianus* d'origine africaine à des divinités africaines, Caelestis et Esculape Augustes associés aux génies de Carthage et des Dacies (D562) ou ceux de *P. Calpurnius Proculus* à la Fortune Auguste (D569), ou de *Tib. Iulius Flaccus* à Sarapis Aug. (D577), tandis que le don d'*Aurelius Marcus* à Epona Aug. a été trouvé in situ dans l'écurie (D567). C'est aussi dans une *schola* sans doute proche de l'écurie du prétoire de Carnuntum que les *superiumentarii* et *muliones* dédient à Epona Aug. (D392)⁴. L'autel des *exceptores Consularis* d'Apulum à Minerve Auguste (D576) doit venir aussi du *praetorium*. Une dédicace aux *Virtutes Augustae* du camp auxiliaire d'Aïn-Schkour (A1586) devait se situer dans le prétoire du commandant⁵ ; de même A23, offert par un centurion et sa *vexillatio* au *Genius* de Tisavar Aug. provient de chapelles situées à l'extérieur du fort de ce nom, appartenant à un espace privé (logis du commandant ?). La dédicace à *Virtus Aug.* du camp d'Uxellodunum, érigée par *...iana Q. f. Hermione*, l'épouse (?) du commandant (G300)⁶ et

¹ Ou du *campus* (Schmidt-Heidenreich 2013, 171) ? Et peut-être D470 dédiée à *IOM Aug* à Ulcisia Castra ?

² Il peut provenir aussi d'un sanctuaire de Diane hors du camp (Schmidt-Heidenreich 2013, 114). On peut en dire autant d'un autel de Popejana de Sus (D513) à la même déesse.

³ D535, 536.

⁴ Dans le *praetorium*, bâtiment à plusieurs pièces situé le long de la voie sortant de la *porta principalis* du camp, à 200 m environ du camp (Jobst, Weber 1989, Kandler 2002, 60).

⁵ Schmidt-Heidenreich 2013, 111.

⁶ Il se peut qu'il en soit de même pour les autels de Diane Auguste offerts par trois préfets de la *cohors IIII Hisp* à Inlaceni (D595-597 ; Gudea 1997, 59-60) et un autel de Mars Auguste par un préfet d'aile du fort de Cristesti (D598).

celle d'un préfet de Popejana à Diane Auguste (D513) proviennent sans doute de résidences privées d'officiers..

L'amphithéâtre : Quatre monuments seulement relèvent de ce lieu. Construit le plus souvent par les soldats eux-mêmes l'amphithéâtre militaire n'était pas un lieu d'entraînement habituel des troupes. Son rôle était d'offrir des spectacles de gladiateurs et de *venationes* appréciés par les soldats, à l'occasion des fêtes publiques et impériales. Il était « un lieu privilégié de rassemblement et d'expression de l'esprit de corps d'une armée incarnant la force de l'Empire derrière son chef impérial ». En même temps l'exécution des prisonniers de guerre et des condamnés, du ressort des militaires, revêtait une valeur rituelle dont on attendait l'apaisement des divinités malveillantes, une attitude favorable de *Fortuna-Nemesis*¹.

Le campus : Lieu des entraînements et des manœuvres – et non comme on l'a cru l'amphithéâtre – il a pu connaître lui aussi l'augustalisation mais nous n'en avons guère de trace. Peut-être l'autel de Mars Auguste consacré à Aquincum *pro salute militum et sua quod evocatus vovit, centurio solvit* par un *exercitator leg. II Adj.* (D454), pourrait se dresser dans un *campus* mais aussi à l'intérieur du camp. A Lambèse un autre autel dédié *Marti Aug et Dis Campestribus* (A1407) par *L. Aurelius Maximus* que la mutilation de la pierre ne permet pas d'identifier sûrement à un militaire se dressait peut-être sur le *campus* que ces divinités patronnaient².

Les temples : De nombreux temples – notamment ceux de divinités indigènes ou interprétées - étaient rejetés à l'extérieur du camp et s'installaient dans son « *suburbium* », près des portes ou dans les *canabae*³. Ainsi à Gholai'a en Tripolitaine, les fouilles ont révélé, à une certaine distance des portes (jusqu'à un km.), les vestiges de trois petits temples consacrés respectivement, à *Jupiter Hammon Red., Deus Mars Canaphar, Vanammon* Augustes (A24, 25, 26) ; à Bezereos un autel de Minerve Auguste (A21) a été trouvé à 200 m. au SE du fort⁴. En Dalmatie à Cerin une dédicace anonyme double à Silvain et Diane Augustes doit provenir

¹ Le Roux 1990. De l'amphithéâtre militaire de Carnuntum vient peut-être un petit autel à Nemesis Aug. (D401). Nemesis y est vénérée principalement mais aussi Hercule (D395, 396). Celui d'Aquincum accueille aussi *Nemesis Regina Aug.* (D461).

² Schmidt-Heidenreich 2013, 158-159.

³ Il n'est pas sûr que des temples aient pris place à l'intérieur du camp ; les dédicaces divines découvertes là devaient être situées dans les *principia*, les *scholae* ou les chapelles des baraquements ; les temples étaient édifiés dans le voisinage de la forteresse ((Marcu 2004/2005).

⁴ On peut aussi supposer une localisation extérieure au camp pour un sanctuaire de Jupiter Dolichenus à Lambèse (A1388).

du *castel-vicus* du camp de Bigeste¹, situé dans le *Pagus Scunasticus* où furent installés des vétérans avec *missio agraria*, sur des terres fournies par la colonie de Naron, de 14 à 42 p.C. Les vétérans sont les auteurs d'une dédicace à *Divus Augustus* et à Tibère (*ILJug* 5, 113-114) qui devait se trouver dans un sanctuaire du culte impérial². Il n'est pas étonnant que des dieux vénérés par les indigènes (*Daorsi, Delmatae*) de l'intérieur dont certains servaient comme auxiliaires à Bigeste, comme par les militaires, Silvain et Diane, y aient reçu le titre d'Augustes³. A Carnuntum les immigrants orientaux, la faveur des Sévères, dynastie dont le fondateur devint empereur à Carnuntum même et qui bénéficia du fort soutien des Pannoniens, jouèrent un rôle important dans la diffusion de *IOM Heliopolitanus*⁴. L'ex-voto d'un certain *Offelius* attribuant le titre d'Auguste au dieu (D398, ap. 150) provient de son sanctuaire des *canabae* au sud-est du camp⁵. A Aquincum un sanctuaire d'Hercule a été édifié dans les *canabae* à l'est du camp en 216, dans le contexte de la reconstruction sévérienne après les guerres marcomaniques⁶. Il s'agit à n'en pas douter du *deus patrius* et *auspicius* africain des Sévères et il est probable que son père Liber Pater Auguste devait être honoré dans le même temple ou un temple jumeau⁷. On placerait volontiers l'aedes de *IOM Dolichenus Aug.* de Gerulata dans les *canabae* (D415, 416)⁸. On peut également supposer que le vétéran de la XVI^e légion d'Apulum a été *l'aedis custos* d'un temple de Victoire Aug. situé

¹ Il est difficile de localiser la camp (Gracine, Donji Radisici ?) et le *vicus* de vétérans (Marin et al 1998 [2000]).

² Les éléments d'un autel dédié à Auguste et Tibère ont aussi été trouvés à Ljubuski, comme les dédicaces à Silvain et Diane Augustes. Il existait certainement un sanctuaire (officiel) de Liber Pater et Libera dont les portiques ont été construits ou restaurés par des centurions parfois pour le compte de la cohors I Belgarum stationnée dans le camp de Bigeste ; elle est l'auteur d'un monument à *Fortuna Augusta* (Marin 1998 [2000]). A la statio de *beneficarii* d'*Ad Turres, Aelius Firminus* (vétérans ? *beneficarius*?) honore Mars Auguste, autre dieu militaire. On voit que l'augustalisation est fréquente, à proximité d'une colonie où elle est couramment employée.

³ Il est possible que le relief dédié à *D(iana), S(ilvanus) M(ercurius) Aug.* (D148) que l'on suppose des environs de Naron, vienne de là ?

⁴ Un monument ancien montrant que le dieu fut introduit peut-être par des marchands d'Aquilée puisque son auteur est *Ti. Barbius...* ne peut être localisé.

⁵ L'aire sacrée trapézoïdale, entourée d'une enceinte, comportait une cour à portiques sur laquelle donnaient les édifices liés au culte : à l'est, sur l'axe Ouest-est, un temple attribué à *IOM Heliopolitanus* (de ca 150, reconstruit sous les Sévères), au sud, des thermes et un bâtiment en forme de *mithraeum*, orienté nord-sud qui pourrait être un espace pour des représentations scéniques cultuelles (salle H ; Elle pourrait être aussi le sanctuaire d'Atargatis-Venus Victrix, père du dieu (Jobst 2002, 137 ; Kandler 2002, 58-59), au sud-ouest de la cour une grande salle de banquets rituels (salle J).

⁶ Il l'a été *pro salu[te] et incolumitate] D.N. / Imp. Caes...(Caracalla et Iulia Domna) templum Herculis...a fundamentis* (D443 ; Zsidi 2002). La taille de la lacune permet de restituer l'épithète Auguste : *He[rculi Aug.]*. Quatre autres autels à Hercule Auguste (dont certains en remploi), dédiés par trois préfets et un cavalier de la légion II Adjutrix, viennent probablement d'Obuda. Il est assez significatif que l'un d'eux (D444) soit dédié *ob salutem et reditum D. N. Imp. S. Al[e]x[andr]i P. F. Aug. et Iuliae Mameae Augustae matris Aug. N. et Castrorum*. Or les reliefs latéraux de l'autel représentent Hercule et Liber Pater, associant les *dii Severi* africains. Il semble très probable que cet hommage à l'empereur en guerre et à sa mère, en même temps *Mater Castrorum* provienne du camp légionnaire d'Aquincum.

⁷ Pas moins de six monuments de *Liber Pater Aug* (ou *Libera*) sont attestés à Aquincum dont 4 ont des militaires pour auteurs. L'un a été trouvé dans le *scamnum tribunorum* du camp (D452).

⁸ Sans doute en était-il ainsi pour les temples de Diane et Sabazius Augustes à Timacum Minus (D506-508).

dans ces mêmes lieux (D580). De Seligenstadt (G282) provient aussi un autel d'un centurion à Diane Auguste en 204. L'invocation *pro se et suis* du centurion laisse penser qu'il était installé avec femme et enfants dans le *vicus* issu des *canabae* proche du camp : c'est dans un temple de ce lieu qu'il a dû consacrer son vœu. Il en est sans doute de même pour les dédicaces d'autres officiers¹. C'est en effet dans ces *vici* aux portes des camps que se multiplient les lieux de culte accueillant toutes sortes de dieux dont les dieux indigènes et les dieux orientaux.

Les *canabae* : Ces quartiers de barraquements serrés auprès du fort dans l'espace soumis à l'autorité de l'armée ont évolué en véritables bourgs parfois très étendus (military *vici*) mais n'ont pas toujours acquis une autonomie politique (municipes). Ils sont restés soumis à l'armée et n'ont développé que des fonctions économiques (ateliers et boutiques) et résidentielles (familles des soldats, vétérans) et accueilli parfois des *mansiones*². A la périphérie ouest des *canabae* d'Aquincum, a été découvert un autel à *IOM Iuno Minerva Volcanus Aug.* dédié par le légat propréteur (D446) : faut-il le mettre en rapport avec le quartier industriel (Vulcain) situé au SO des *canabae* (Zsidi 2002)³. Geoagiu Bai est un *vicus* climatique militaire des environs du camp de Germisara/Cigmau⁴ (Dacie), fréquenté par les soldats. Les autels votifs et les sculptures dédiées aux divinités des sources thermales – Esculape et Hygie, Hercule, Diane, les Nymphes – sont élevés à proximité du lac naturel réceptacle des eaux thermales ; l'ensemble constitue une véritable aire sacrée. Le gouverneur *M. Statius Priscus* (138-161) de passage au camp voisin de Germisara y dédie 3 autels au Génie d'Antonin, aux Nymphes Augustes (D 560) et aux Nymphes seules et un habitué qui a fait trois cures remercie les Nymphes Augustes sous Commode (D559)⁵.

Conclusion : Malgré une documentation beaucoup moins riche que pour les sites civils, nous constatons que la géographie des dieux augustes en milieu militaire montre bien des similitudes avec celle du milieu urbain. Elle obéit à la même logique : une concentration

¹ Un du même lieu à la triade héliopolitaine dont Mercure est augustalisé (G281), l'autre, de Lavatrae/Bouves à *Vinotonus Silvanus Aug.* (G295).

² P. ex. Oltean, Hanson 2001 Bérard 1993.

³ Cela est d'autant plus probable qu'un autel à Vulcain est dédié par les vétérans et *C(ives) R(omani) consistentes ad Leg. II Adj.*, aux bons soins de *magistri* : on peut penser aux magistrats d'un collège de Vulcain ou plutôt des *canabae* elles-mêmes qui disposeraient d'un sanctuaire du dieu; C. 3, 3505)

⁴ Rusu, Pescaru, 1991, 201-207 : eaux oligo-métalliques mezo-thermales (à 32°) utilisées jusqu'au XVII^e s.; elles étaient contenues dans un lac naturel et captées dans plusieurs bassins aménagés avec banquettes pour les soins. Des bâtiments alentour abritaient hôpital et sanctuaires. D558-560.

⁵ *Theodotus* a pu s'inspirer de la dédicace du gouverneur pour attribuer le titre d'Auguste aux Nymphes, les deux autres divinités qu'il honore – *Diana, Fons* - n'étant pas augustalisées. On notera aussi en Norique le sanctuaire des Nymphes Aug. aux sources thermales de Rimske Toplice sur le territoire de Celeia (D75-78).

dans les *principia*, autour des *signa* et des *imagines* des empereurs et de la *Domus divina*, une diffusion dans les divers lieux du camp et ses abords, temples, lieux de loisir et de convivialité, espace privés... Bien que l'augustalisation ne soit pas aussi répandue chez les militaires que chez les civils, elle a été bien comprise comme une synergie entre les dieux et le prince pour la victoire et la protection de l'armée et de ses membres, comme semblent l'attester la disposition des monuments des dieux augustes.

V - En marge des villes et des camps : sites militaires et administratifs

A - Les *stationes* (militaires et douanières)

Les *stationes* de *b(ene)ff(iciarii) c(on)s(ulares)* étaient situées généralement à quelques centaines de mètres d'un fort ou à l'entrée d'une ville, sur un axe routier ou fluvial (parfois à proximité d'un pont)¹. Leur sanctuaire généralement consacré à Jupiter, abritait les monuments votifs de ces représentants du gouverneur ou du procureur lorsqu'ils s'y trouvaient en mission pour quelques mois ou quelques années. Ainsi peut-on attribuer à de tels lieux 21 documents découverts parfois in situ - à côté des innombrables autels à *IOM* - par exemple dans les sanctuaires des *stationes* de Sirmium² ou de Celeia³, le plus souvent dans un lieu où la *statio* n'a pas été découverte mais où l'on peut présumer son existence⁴. En revanche les dédicaces de *beneficiarii* trouvées dans les capitales provinciales ont été offertes lors des séjours de ces derniers dans l'*officium* du gouverneur ou du procureur et ont toutes chances de provenir du sanctuaire du *praetorium* situé en ville (infra).

Les *stationes* de *portorium*⁵ situées en périphérie sont toujours distinctes de celles des *beneficiarii*⁶. En fermage ou en régie directe elles sont elles aussi un lieu de pouvoir et un

¹ Jérôme, Nélis-Clément 2014, 167.

² D488, 489. Située à 100 m au NO des murs de la ville sur la route d'Emona par Siscia, la *statio* occupait plus 25000 m². Le sanctuaire était constitué par un enclos à ciel ouvert bordé de deux portiques consacré à Jupiter (82 fragments d'autels à ce dieu) ; il renfermait une colonne de Jupiter dont on a retrouvé des fragments (Jeremic & al. 1992, Mirkovic 1994a ; Nélis-Clément 2000, 141).

³ D79, 80. Elle se situerait dans *Statenova ulica*.

⁴ D20 (Tiffen), 88 & 89 (Bistrice), 149 (*Ad Turres/Stolac*), 153 (Novae), 256, 257 ?, 255, 260 (Domavia-Ljesce), 270 (Neviodunum), 284 (Siscia), 483 (Sopianae), A1327 (Vazaivi), 1460 (El Kantara), G296 (Cumbria ?).

⁵ 25 documents en proviennent probablement (4 sûrement) : 20 en secteur danubien (4 à Atrans, 3 à Bistrice, 2 à Sirmium).

⁶ Jérôme, Nélis-Clément 2014, 167.

symbole de l'Etat puisque les marchandises en transit y sont soumises à un contrôle et à une taxe.

B - Edifices administratifs dans le centre ou ailleurs ?

Les édifices administratifs échappent à l'autorité municipale et dépendent de l'Etat mais peuvent se trouver installées dans les forum ou dans des quartiers centraux. Le plus souvent nous ne connaissons pas l'emplacement d'origine des monuments. Tout au plus peut-on penser qu'ils se dressaient dans les bureaux d'une administration du fait du statut des dédicants affranchis ou esclaves impériaux, hauts fonctionnaires sénatoriaux ou équestres.

Le *praetorium* du gouverneur ou du procureur attirent d'abord l'attention. C'est ici que s'élèvent les consécration de ces représentants de l'empereur mais aussi de leur *officium*. Ainsi a-t-on retrouvé in situ les nombreuses dédicaces de procureurs dans la chapelle de leur *praetorium* de Sarmizegetusa, situé au nord du forum à l'intérieur du rempart qu'il jouxtait: des autels de la Fortune Auguste (D529), d'Hercule Auguste (D531), de Minerve Auguste (D543). Si cette chapelle abritait le *Genius* ou le *Numen* de l'empereur, comme le pense I. Piso (1983), le titre d'Auguste attribué aux dieux s'en trouve tout justifié. Le personnel a pu y élever des monuments dans des lieux de culte privés. Dans le *praetorium* de Sarmizegetusa un esclave impérial *librarius* élève un *templum* de *Caelestis Virgina Aug.* (D525), et un *templum* de Diane (?) Auguste est érigé par un affranchi impérial *adiutor tabularii* (D528)¹. A Lambèse, il est possible que la dédicace du gouverneur de Numidie *M. Aurelius Decimus* à une série de dieux dont la triade capitoline et la Victoire d'Hercule Aug. (A1428) vers 283-284 se soit dressée dans le nouveau *praetorium* construit à proximité du forum de la colonie par le gouverneur *Acilius Clarus* vers 275-276². Et c'est dans une chapelle de ce lieu également que le personnel du *tabularium* a érigé des monuments à Minerve Auguste (A1421, 1422). En Gaule, à Vesontio, la dédicace d'un caissier (*ex dispensatoribus*) du procureur a été retrouvée près du forum sur lequel devaient donner le service de ce dernier³. Enfin c'est probablement dans des bureaux administratifs proches des

¹ A Aquinum le *beneficiarius legati Aelius Karus* a dû dédier son autel de Liber et Libera Augustes dans le *praetorium* du gouverneur (D447).

² Gros Lambert 2010.

³ G261 ; CAG 25, 56, 178-187. (2003).

centres urbains que furent érigés des monuments dont les auteurs appartiennent au personnel de ces services¹.

VI – Une logique dans la géographie urbaine des dieux augustes ?

La géographie des dieux augustes n'offre qu'une situation figée d'une réalité qui devait être plus dynamique. Entre tous les sites d'une même ville qui présentent des dieux augustes, n'y avait-il aucune relation? L'augustalisation n'était-elle pas un dénominateur commun pour toutes les divinités d'une ville, l'élément essentiel d'une cohérence théologique rendue évidente par des rites, des cérémonies que nous ne connaissons pas ? On a récemment pris conscience de la nécessité de replacer les monuments épigraphiques dans leur contexte architectural, urbanistique afin de mieux saisir l'idéologie globale qui leur donne sens: isolés, un autel, une statue ne signifient pas grand chose; replacés dans un ensemble monumental plus vaste, qui les lie à d'autres monuments, ils s'éclairent et prennent tout leur sens. Sans doute avons-nous une bonne illustration de ce fait à Munigua.

A – Le cas de Munigua

L'ensemble monumental de cette petite ville de Bétique², est un cas unique par la quantité des vestiges archéologiques et épigraphiques qu'il fournit et la place exceptionnelle qu'il accorde aux dieux augustes. Grâce aux fouilles allemandes³ qui ont offert une ample moisson de documents nous pouvons reconstituer assez précisément l'ensemble comprenant un centre civique dans la ville basse et un sanctuaire étagé sur un cerro dominant la cité. L'analyse de cet ensemble permet de mieux éclairer - bien que de manière largement hypothétique - les relations qui unissent dieux augustes, culte impérial, et cité provinciale.

¹ En Afrique : Les agents des *IV Publica Africae* de Lepcis Magna (A9) de Thurburbo Majus (A392 ; dans un édicule de la maison des Palmes), de Cuicul (A1300), des *dispensatores* de régions fiscales à Thurburbo Majus (A380) au *Pagus Thacensium* (A684), des bureaux douaniers (*teloneum, portorium*) à Bisica (A420), Hippo Regius (A913), des agents du *tabularium* à Théveste (A788). Dans les provinces danubiennes : stations douanières (*teloneum, portorium*) d'Atrans (D66-69), de Savaria (D358, 366).

² Il a été relativement préservé par son éloignement et la difficulté de son accès même si les premières découvertes datent du XVIII^e s.

³ Les fouilles allemandes de ces dernières décennies ont fourni une abondante moisson de documents dont de nombreuses communications partielles et synthèses rapides ont seulement rendu compte (Grünhagen 1959a, 1959b ; Hauschild 1991 ; Mierse 1999, 245-257). Une récente synthèse est due à Th. G. Schattner (2003).

1 - Dans ce municipe marginal, un ensemble religieux exceptionnel

L'existence d'un sanctuaire aussi important dans un municipe marginal¹ n'a pas manqué d'étonner. G. Chic a avancé l'idée que le municipe flavien n'aurait pas succédé à une véritable ville comme ailleurs² mais à un sanctuaire indigène important, foyer politique et religieux fédérateur d'une population turdétane ou celto-turdétane³ vivant en habitat dispersé⁴. Un établissement très modeste ibérique puis ibéro-romain a pu se développer grâce aux ressources minières de la proche sierra Morena⁵. Rome, pour contrôler ces populations, aurait donc choisi ce site pour y créer une ville où s'installèrent sans doute dès Auguste des colons d'Italie centrale, et qui devint un municipe flavien cependant de faible envergure⁶. L'ensemble monumental frappe par son étagement et sa hiérarchie: Il semble qu'une conception urbanistique globale savante - d'époque flavienne, contemporaine de la promotion au droit latin - soit à l'origine à la fois du centre civique, du sanctuaire et de leur insertion dans la ville nouvelle, installée sur les vestiges de la ville préromaine et augustéenne.

Les édifices relèvent de trois espaces distincts répartis sur des niveaux différents et hiérarchisés. La ville basse comprend l'espace privé⁷, puis, sur une terrasse de 5 m. de haut⁸, qui l'en sépare nettement, est aménagé le centre civique (fin du I^{er} s.⁹), qui jouxte à l'ouest une petite place commerciale traversée par l'axe principal de la cité d'époque

¹ Il est situé au cœur d'une région minière, sur les contreforts de la sierra Morena, à l'écart des grandes voies romaines, en position marginale par rapport aux bourgades et villes dynamiques de la vallée du Baetis située à 13 km. au sud.

² Bendala Galan 1994 et autres.

³ Des traces d'habitat préromain des IV-III^e s. a.C. ont été relevées sur le Cerro. Voir Grünhagen 1959a, 276.

⁴ Peut-être celle des *Erques*. Chic 1993, 1998, 295-306. Contrairement à la plupart des autres municipes, Munigua ne comporte que des inscriptions officielles et peu de funéraires de notables dans les nécropoles (ils ont pu être enterrés sur leurs terres) et son espace résidentiel est réduit (il est d'ailleurs, en partie, abandonné et en ruines au III^e s.; Sillères 1993, 147-152), face à l'énorme sanctuaire (Griepentrog 1991, 141-152). Le nom indigène des *Erques* qui apparaît dans la liste des *Centuriae* rendant hommage dans le dernier quart du II^e s. à leur patron, l'important *diffusor olearius* d'Arva, *Q. Fulvius Carisianus* et ses fils et neveux (*CILASe* 224) donne *Halos*, *Erques*, *Beres*, *Arvalones*, *Isines*, *Isurguentes?*....) On interprète d'ordinaire ces *centuriae* comme des communautés ethniques territorialisées (Curchin, Chic 1998, 303-304 et Saez Fernandez 1978, 255-271), issues sans doute de *gentilitates* ou de fractions de tribus, correspondant à un *pagus* et les *Erques* auraient occupé la région de la sierra de Montorcaz dont le nom conserverait celui du peuple (Carriazo 1979).

⁵ La colline et sa pente est ont livré des vestiges de maisons préromaines. Il se peut qu'un sanctuaire ait déjà couronné la colline bien que peu de traces puissent encore en étayer l'hypothèse (Schattner 2003).

⁶ De là, le caractère urbain artificiel de ce municipe doté cependant des attributs d'une ville: *forum*, thermes, sanctuaire (en revanche pas de théâtre, ni d'amphithéâtre) mais sans la vitalité d'un organisme urbain naturel.

⁷ Nécropoles Est et Sud intra-muros, quartiers artisanaux du Nord-est proches de l'enceinte, thermes et riches demeures des notables (maison 1 néro-vespasienne, 6 vespasienne; Vegas 1969, 202 et *id.*, 1984, 192) à proximité du *forum* (fin du I^{er} s.).

⁸ Dont le mur Est est daté de la fin du I^{er} s.: Hauschild 1969, 190.

⁹ Vegas 1969.

préromaine. Au delà, à l'ouest, la ville haute est réservée aux dieux: à un niveau nettement supérieur, sur une succession de terrasses bâties avec force soutènements, sur le flanc est et le sommet du cerro, se succèdent le temple dit « du *podium* » puis le « sanctuaire » proprement dit. Certes ces espaces ne sont pas exactement contemporains (sanctuaire vers 70 p.C., centre civique de la fin du I^{er} s.) mais la conception générale remonte aux Flaviens et les relations de hiérarchie, d'axialité, de symétrie (infra) sont là pour démontrer qu'ils forment un tout qui a été pensé. Ainsi donc, sur trois niveaux nettement délimités et hiérarchisés - tirant parti de la nature du terrain -, se succèdent espace privé, espace civique et espace divin, dont on peut déjà induire l'emboîtement, la connection, la dépendance existentielle.

a) *Le centre civique*¹

Très étroit, de conception flavienne - mais dont la réalisation s'est étalée - il a été financé par le *duumvir L. Valerius Quir. Firmus*, donateur des « *templum, porticus, exedram, tabularium* »². Il est limité par un portique en Pi aux colonnes de granit, ouvert à l'Est, vers la ville basse. Le portique enferme étroitement un temple à pronaos tétrastyle sur *podium*, orienté à l'est. Sous le portique nord s'ouvrent d'ouest en est la Curie présumée³, puis le *tabularium* et enfin une *aedes* abritant un cheval de bronze consacré au *Numen de Dis Pater*,⁴ encadrée de deux niches de statues. Dans celle de droite se dressait la statue de *Bonus Eventus Augustus* (161-235) tandis que l'autre était occupée par une statue de *[Jupiter] Pantheus Augustus* (161-235)⁵. Le portique sud est bordé par une basilique de construction postérieure⁶. Sous le portique ouest, celui de l'entrée, quatre niches abritaient chacune deux

¹ Succédant sans doute à un *forum* du début de l'Empire. Le *forum* présente, lui-même, une disposition classique dont nous avons de nombreux exemples en Espagne et en Italie: il se rattache aux ensembles clos du culte impérial (tibériens et flaviens) décrits par R. Etienne à Conimbriga et ailleurs, avec de substantielles différences cependant (Alarçao, Etienne 1977): portique en PI inversé, pas de cryptoportiques pour mettre le portique au niveau du temple installé sur un haut *podium*. Ici le *podium* n'est guère élevé et le temple est de toute façon au niveau du portique. Une autre différence est la présence sous le portique nord de salles administratives probables et la basilique occupe le côté sud opposé, ce qui ne correspond nullement aux schémas classiques hérités des modèles italiens (Balty 1994. Gros 2002, 207-260), selon lesquels, les espaces administratifs sont dans l'axe du temple, à l'opposé du *forum*. L'étroitesse de l'espace disponible à Munigua doit expliquer une telle disposition. Th. Hauschild compare le *forum* de Munigua à ceux de Clunia et surtout de Conimbriga et Ampurias où le temple est enserré dans le portique du *forum* avec la basilique donnant sur un côté parallèle au temple.

² *CILA II*, 1076-1077.

³ Construite ultérieurement, c'est peut-être elle qui est concernée par la donation de la flaminique provinciale *Quintia Flaccina* qui offre une statue d'argent du Génie du Municipale *cum ex[e]dra et aede* (*CILASé*, 1058, 150-200). La majorité des fragments de la plaque sont apparus près de l'exèdre de *Dis Pater*, voisine de la « Curie » ; l'*aedes Genii Municipii* pourrait bien être la Curie elle-même.

⁴ *interpretatio* d'un dieu turdétan ? (Grünhagen 1976).

⁵ La tête de la statue de *Bonus Eventus* et le socle de *Jupiter Pantheus* ont été trouvés dans les thermes voisins au nord.

⁶ Est-ce sous un de ces portiques que fut aménagé dans la deuxième moitié du II^e s, une *aedes* avec une exèdre consacrés au Génie du Municipale par *Quintia Flaccina*, connue comme flaminique provinciale (*CILASé*, 1058-1059 et peut-être 1080).

bases de statues de notables comme celles des *Quintii* père et fils trouvées *in situ* à gauche de l'entrée¹. C'est peut-être là qu'il faut situer, dans une petite niche à l'entrée du forum, une petite statue d'argent de la flaminique provinciale *Quintia Flaccina in formam Cereris* (150-200), trouvée sur le site proche de la basilique². Une telle concentration de divinités augustes sous les portiques du forum ne peut s'expliquer que par l'existence d'un pôle impérial majeur : le temple du forum.

Il est probable en effet que ce temple ait été celui du culte impérial municipal³. Sa date vers la fin du I^{er} s., sous Domitien (?), le rôle joué par les premiers Flaviens dans l'octroi du droit latin à la cité, inclinaient à en faire un lieu de culte de Rome et Auguste ou de la *Domus Flavia* et plus particulièrement des *Divi Vespasianus* et *Titus*, dont on pouvait honorer les *numina*. Pourtant les bases de granit⁴ des statues imposantes de ces *Divi* et d'empereurs régnants (Domitien ?, Trajan, Hadrien)⁵ ne se trouvaient pas dans le temple – il n'était peut-être pas encore construit - mais s'adossaient au décor théâtral du portique à deux étages⁶, dans une position stratégique, sur la petite place occidentale. Véritable antichambre vers les lieux saints, face à l'entrée du forum et sur la voie sacrée du sanctuaire des terrasses, cette place se trouvait au carrefour des trois espaces de la vie quotidienne, de la vie civique et de la sphère divine. Le temple, lui, pouvait renfermer les *imagines*, bustes en métal doré des *Divi* et peut-

¹ Gimeno 2003, 177-191, précise la localisation des divers monuments épigraphiques. On retrouve à Astigi la même configuration de statues de notables et de divinités liées au culte impérial (comme *Bonus Eventus*, *Pantheus*, *Pietas* ; certaines statues sont en argent), bien que non qualifiées d'Augustes, autour d'un temple présumé du culte impérial (Chic Garcia 1987/1988). Ici les divinités sont implicitement augustes. L'absence de l'épithète peut s'expliquer dans deux cas par le fait que le nom des divinités est inclu dans la mention d'une statue offerte en don (*statuam Boni Eventus, signum Panthei, statuam Pietatis*) et non dans le cadre d'une dédicace au datif. Le titre Auguste pouvait apparaître dans une dédicace gravée peut-être sur la base d'argent de la statue.

² Peut-être à proximité de l'entrée de la Curie si ce bâtiment peut être identifié avec l'*exedra et aedes Genii Municipii* offert par la flaminique.

³ Sa logique architecturale le rapproche d'autres temples du culte impérial municipal (Conimbriga, Lacippo, Astigi ; Alarcao, Etienne 1977, Etienne, 1958, 1979, Chic 1987/1988). Il n'est pas probable que ce soit un Capitole dans une ville qui n'était pas une colonie romaine. On a souvent soutenu qu'en Espagne le culte capitolin, caractéristique du centre civique des cités romaines républicaines, avait été supplanté par les cultes dynastiques. Cf Martin Bueno, Jimenez 1983, 72 ss; Etienne 1985, 14-15; Hauschild 1990, 1991 ; P. Gros 1986. La Triade capitoline a d'ailleurs laissé peu de traces en Bétique (Barton 1982, 260 et 266ss). Le temple était-il consacré à Rome et Auguste, au Génie ou au *Numen de l'empereur* ? Aucune trace de ces cultes n'apparaît à Munigua.

⁴ Grünhagen 1986, 309-313, précise qu'après l'époque flavienne, les piédestaux de granit laissent la place aux piédestaux de marbre.

⁵ Malgré Grünhagen 1986, 309-313, il n'est pas sûr que *CILASe* 1066 soit une dédicace à Domitien : il doit s'agir plutôt de Trajan ou d'Hadrien selon Gimeno Pascual 2003, 181. Ces statues (*CILASe*, 1064, 1065, 1066, 1070) furent sans doute transférées par la suite sur le bord oriental de la terrasse du forum, au pied de la quelle la base de Titus a été trouvée. Sur ces localisations voir Gimeno 2003, 178-179, note 18.

⁶ *Id.*, 323 : la coïncidence des mesures des socles et des espaces d'encastrement devant le portique est un argument de poids pour cette hypothèse (Grünhagen 1986, 309-323, Mierse 251, 265). Ces statues seront transférées ultérieurement à l'extrémité orientale de la terrasse du forum d'où elles domineront la ville.

être des statues d'empereurs¹. C'est en fonction de ces lieux de vénération aux empereurs et à leurs familles que s'ordonnent les statues des divinités augustes et des notables. Elles sont portées par des socles de marbre blanc, matériau post-flavien, et sont dressées après les statues impériales flaviennes. C'est autour du temple, dans les niches des portiques ouest et nord² qu'elles se pressent, comme on l'a déjà vu. Ajoutons que la petite place derrière le forum, à l'ouest, est fermée par le théâtral portique de deux étages³ adossé à la colline, contre la façade duquel s'appuie un édicule de Mercure (100-150)⁴, signe de la fonction commerciale de ce lieu. Une plaque (flavienne, déb. II^e s.) consacrée à Mercure [Auguste], trouvée à proximité, devait être fixée sur cet édicule (sur l'architrave ? l'exèdre ?). Ainsi le dieu auguste cotoyait les cinq statues impériales, mentionnées plus haut, et était voisin des divinités augustes du forum et des empereurs vénérés dans le temple. Cette proximité physique des statues impériales et de celles des dieux souligne le lien que l'on établissait tout naturellement entre eux et que le titre d'Auguste attribué aux dieux matérialisait.

b) *Le sanctuaire*⁵

Construit vers 70 p.C. au sommet et sur le versant oriental du Cerro dont l'espace semble entièrement réservé aux dieux, il regarde vers le *forum*, et au-delà vers un large paysage. Il s'étage sur plusieurs niveaux que l'on traverse successivement pour atteindre le temple sommital. De la place postérieure au *forum*, on gagne par un escalier étroit le « temple du *podium* » (100-150) demeuré anonyme. On accède plus aisément au niveau supérieur par deux rampes - nord et sud - qui prennent naissance sur la voie préromaine derrière le *forum*⁶. De ce niveau intermédiaire, deux autres rampes symétriques de 3 m. de large, disposées en triangle, dont la pointe est exactement dans l'axe des deux temples du sommet et du *forum*, permettent d'atteindre une terrasse en « T » où devaient se dérouler les sacrifices d'animaux. Elle s'étend devant le sanctuaire du sommet proprement dit. Deux escaliers latéraux donnent accès à une dernière plateforme portant le sanctuaire construit sur

¹ Des fragments de plaques de marbre blanc dédiées à Hadrien qualifié d'*Optimus Maximus*, titre porté déjà par Trajan, (CILASe 1068, 1069 datées de 132) ont été remployées dans la troisième phase du portique à deux étages et peuvent provenir du temple (ou de la basilique ?). Ces débris ont été trouvés avec ceux de la dédicace monumentale du forum.

² Sur la localisation des monuments épigraphiques, voir dernièrement Gimeno Pascual 2003.

³ Sa première version avec le seul rez-de-chaussée est antérieure à la construction du forum. L'étage supérieur a été ajouté en 100-150 et forme un ensemble organique avec le temple du podium.

⁴ Semblable à l'édifice de Juturne sur le *forum* romain, il était en granit avec chapiteaux de marbre corinthiens et se composait d'une petit sanctuaire prostyle, dont la *cella* abritait une statue de Mercure disparue, dominant une petite exèdre et un autel intégré et d'une table de pierre pour les sacrifices.

⁵ Schattner 2003, 27-39.

⁶ Celle du nord, moins raide pour les animaux du sacrifice, contournait le temple du *podium*.

les côtés, des bâtiments annexes¹, cachés par un portique en Pi à arcades, surélevé, enserrant deux patios latéraux avec bassin central et espaces verts². Entre ces deux patios, le temple, sur un *podium* de 2,10 m, est constitué d'une *cella* voutée presque carrée – avec trois niches peu profondes sur chaque côté - et d'un pronaos à ciel ouvert encadrant une exèdre en fer à cheval, ouverte, en contrebas, dans l'épaisseur du *podium*³ ; elle devait abriter l'autel. L'arrivée sur la terrasse supérieure donne l'impression d'entrer en scène. De la *cella*, la vue s'étend sur un vaste paysage symétrique et vers le *forum* que le sanctuaire domine de 15 m. Les bâtiments du sommet étaient recouverts de marbres multicolores⁴ et le sanctuaire devait étinceler, faisant contraste avec un *forum* de granit plus sobre, discrètement rehaussé de chapiteaux et de bases de statues de marbre blanc.

Il paraît incontestable que ce sanctuaire dut être l'oeuvre d'un grand architecte qui s'inspira des sanctuaires tardo-républicains du Latium, ceux de *Fortuna Primigenia* à Préneste et d'*Hercules Victor* à Tibur, comme l'ont bien vu W. Grünhagen et après lui F. Coarelli, dans une étude pénétrante⁵. Pour F. Coarelli, cela ne peut être fortuit: le sanctuaire de Munigua multiplie les « citations » tirées des deux sanctuaires latiaux, dont il est - à une échelle réduite - une remarquable synthèse qui ne manque d'ailleurs pas d'originalité. Mais le fossé de deux siècles qui sépare l'imitation de ses modèles ne peut s'expliquer que par des circonstances particulières, notamment la présence de sénateurs espagnols à Tibur⁶. La décision de construire ce grand sanctuaire ne peut qu'être mise en relation avec l'octroi du droit latin sous Vespasien. F. Coarelli pense que ces néo-citoyens ont dû vouloir affirmer leur latinité, face à l'hostilité traditionnelle des Vieux Romains du Sénat, en adoptant pour leur architecture des modèles latiaux, propres à apporter une authenticité latine à leur nouvelle identité. On peut cependant trouver étrange qu'un tel monument destiné à affirmer la latinité, ait pu prendre place dans un municipes aussi marginal. Une telle réalisation s'explique mieux

¹ Citerne au sud, logement des prêtres, trésor du sanctuaire au nord.

² Des trous circulaires, destinés à recevoir des arbres ou arbustes, occupent le fond de ces patios.

³ Depuis les patios, on pouvait atteindre l'exèdre par deux étroits couloirs latéraux et le *podium* du pronaos par deux escaliers latéraux accolés aux parois externes de la *cella*.

⁴ Grünhagen 1978, 290-306: ils viennent surtout de Lusitanie mais aussi de Tarraconaise et du sud de la Bétique.

⁵ Grünhagen 1959, 280-282; Coarelli 1987, 91-100. Avec le premier sanctuaire, Munigua a en commun le site, l'étagement des terrasses, le portique en Pi, les rampes symétriques en triangle. Au second Munigua emprunte la disposition du temple adossé à un portique en Pi séparant l'espace de l'area en deux patios, l'exèdre occupant la même position que le théâtre de Tibur. Selon Mierse 1999, 255 par le plan de son temple Munigua est plus proche de Tibur que de Préneste. C'est une synthèse des deux sanctuaires du Latium que l'architecte a réussi à Munigua.

⁶ Coarelli 1987, 97-100. Les « Espagnols de Tibur » - sénateurs appartenant à l'entourage impérial, étudiés par R. Syme 1982-1983, 241-263, 265) - y étaient propriétaires de *villae* et y remplissaient, pour certains, la charge de *Curatores Fani Herculis* (mais Hercule n'est jamais « Auguste » à Tibur). Ils connaissaient donc parfaitement les deux sanctuaires voisins et ont pu avoir l'idée de leur imitation. F. Coarelli songe entre autres au Gaditain *L. Cornelius Pusio*, consul sous Vespasien, lié aux *Cornelii Balbi* de Gadès, très attachés au culte de l'Hercule de cette ville. Il a pu être le patron de Munigua.

si Munigua était, dès l'époque préromaine, le siège d'un sanctuaire important pour les populations locales et fréquenté par des pèlerins venant peut-être de régions plus lointaines. On comprend dans ce cas qu'on ait voulu le romaniser en profondeur, le récupérer.

La divinité du sanctuaire n'est pas connue. En raison de particularités architecturales que l'on rencontre dans certains temples du culte impérial¹, mais pas seulement, des auteurs comme W. Grünhagen et F. Coarelli², ont songé à l'empereur comme hôte principal de la *cella*³. Cependant, si les divinités du sanctuaire des terrasses portent le titre d'augustes, aucune dédicace impériale directe n'a été découverte dans le sanctuaire⁴ - et il existait déjà très probablement un édifice du culte impérial sur le forum de ce petit municipes. On peut donc préférer comme titulaire principal du temple une divinité que suggère d'ailleurs l'épigraphie. Une base de marbre blanc (en 100-150) consacrée par *L. Quintius Rufus* à Hercule Auguste a été trouvée dans la partie centrale du sanctuaire. Par sa taille (88,5 cm de haut, lettres de 6 à 3,8 cm) elle a pu occuper la niche de fond de la *cella*. Le rapprochement avec le sanctuaire d'Hercule à Tibur, dont l'architecture a pu servir de modèle à celui de Munigua, rend l'hypothèse de F. Coarelli particulièrement séduisante. Certes pour les mêmes raisons, un autre titulaire est possible, *Fortuna*, attestée par la dédicace d'une statue de 100 livres d'argent à *Fortuna Crescens Augusta* (datée de 150-200)⁵, dont la base a été trouvée dans l'annexe nord ; et le rapprochement est fait ici avec le sanctuaire de *Fortuna Primigenia* à Préneste⁶. Cependant la base de cette statue est beaucoup plus petite (14 cm de haut, lettres de 1,8 cm) et, si la statue en argent ne pouvait qu'être à l'abri dans la *cella*, ce devait être à titre subordonné, sans doute dans une niche latérale. Ainsi, on peut élaborer deux hypothèses, dont la seconde nous paraît préférable :

1) Un temple du culte impérial : une statue impériale (dont aucune trace ne subsiste) occupait le fond de la *cella* et des statues de divinités⁷ (Hercule dont la base (0,88 m. de haut)

¹ L'insertion du temple dans l'écrin d'un portique en Pi avec accès au *podium* par deux escaliers latéraux se retrouve très souvent dans les temples du culte impérial en Espagne (Etienne 1996). La position de l'exèdre semi-circulaire en face du temple est celle du temple du *Divus Iulius* à Rome, mais aussi du temple d'Hercule à Tibur. Ces caractères architecturaux se retrouvent dans des temples non impériaux à Emporiae (temples d'Isis et du forum), à Clunia. Voir Mierse 1999, 253.

² Grünhagen 1959, 279. Coarelli 1987.

³ Dans la perspective d'un sanctuaire du culte impérial, la statue d'Hercule Auguste pourrait se situer dans un édifice annexe semblable à celui de Mercure Auguste dans la même ville (Oria 2000, 162).

⁴ On a proposé d'attribuer au sanctuaire des terrasses une statue de Domitien de taille légèrement supérieure à la normale qui devait appartenir à un groupe comprenant aussi Vespasien et Titus (*CILASé*, 1049-1051). La statue de Domitien provient d'une maison au milieu de matériaux tardifs (Arce 2002, 245).

⁵ La statue de *Fortuna* bien que postérieure à celle d'Hercule, a pu en remplacer une plus ancienne et de toute façon, le choix de la divinité s'inscrit dans une logique en germe dès la construction du complexe.

⁶ *Primigenius/a* est un titre donné aussi à Hercule en Italie (*C.* 9, 2795, 2796 ; XI 5954) à Rome (*C.* 6, 7655, 30906) mais aussi en Bétique (H99). L'épithète de *Crescens* est portée par un *Juppiter Puer* attesté à Préneste.

⁷ La base de Cérès Auguste que l'on place plutôt à l'entrée du forum mais qui est rapportée par certains auteurs comme venant du sanctuaire des Terrasses (*Munigua collina sagrada*), conviendrait ici par sa taille.

ne semble pas convenir à la taille des niches...) ou de vertus augustes (*Fortuna Crescens...*) étaient disposées, comme divinités invitées, dans les six niches latérales (30 cm de profondeur). Voici un schéma que nous retrouvons dans une certaine mesure au *Trajaneum* d'Italica et dans le temple des Victoires de Caracalla à Dougga.

2) Un temple d'Hercule Auguste : la statue du dieu (avec les traits d'un empereur ?) au fond de la *cella* et des statues de vertus augustes (et autres : bustes d'empereurs?) dans les niches latérales, illustrant les diverses facettes du *Numen* impérial, agent du dieu sur terre.

Il est fort possible qu'Hercule Auguste ait été ici le résultat d'un syncrétisme entre un dieu tutélaire local des Erques¹, l'Hercule gaditain² au rayonnement régional³ et l'Hercule impérial⁴ qui rejoint celui des Stoïciens. Ainsi Hercule protecteur local et régional – en raison de son identité hispanique marquée – pouvait apparaître aussi comme l'image de l'empereur que ses vertus appelaient au destin des Olympiens⁵ – en raison des exploits et de l'apothéose du dieu - instrument sur terre de la volonté de Jupiter, dont Hercule est le fils. Héros civilisateur, vainqueur de la barbarie et de la nature sauvage, repoussant le chaos pour un univers d'ordre et de raison, Hercule était le bras armé de la Providence divine⁶ sur toute

¹ La vitalité des cultes locaux sous les Flaviens est prouvée par la consécration sur le forum d'une statue de cheval en bronze et de son *aedes* au *Numen* de *Dis Pater*, *interpretatio* d'un dieu infernal turdétan. De plus la construction du sanctuaire sur le site d'un possible lieu de culte ibérique, sur une hauteur qui embrasse tout le territoire protégé et selon un axe qui pourrait viser un lieu sacré (Schattner 2003, 29, 216 ; Coarelli 1987) vers l'est va dans le sens d'une récupération d'un culte local.

² Un syncrétisme aussi habile est possible de la part d'un Sénateur de Bétique - *L. Cornelius Pusio* consul sous Domitien proposé par F. Coarelli - proche du pouvoir mais aussi très au fait des réalités locales. Un rapprochement ancien a pu se faire entre l'Hercule-Melqart oraculaire de Gadès - des actes mantiques lui sont attribués dans l'*Hercules Furens* de Sénèque - et l'Hercule des sanctuaires oraculaires italiens par les *sortes*, tels celui de Geryon-Hercule près de Padoue, ceux de Tibur, Sulmona, d'*Hercules Custos* à Rome et d'*Hercules Victor* à Ostie: voir Verzar Bass 1985, 310-323. Or il se trouve que *L. Quintius Rufus*, le donateur de la statue de l'Hercule Auguste de Munigua, a dédié un monument semblable à Hercule Auguste à Algésiras (Stylow, Gimeno Pascual, 2002, 335, 4, sans doute dans un sanctuaire côtier du dieu gaditain avant de consacrer la statue de Munigua, sans doute à son retour de voyage. Il semble probable que l'Hercule de Munigua ait assimilé en partie l'identité de l'Hercule gaditain.

³ Le prestige d'Hercule en Espagne et en Bétique en particulier est connu : la légende y place l'épisode des bœufs de Géryon et le dieu est souvent représenté dans la sculpture et la mosaïque.

⁴ Les liens d'Hercule avec le culte impérial n'ont cessé de croître, culminant sous les empereurs espagnols puis sous Commode (supra p. 52-54). Pour Munigua, Mierse 1999, 256. cf Perrin 1994, Fears 1977, Beaujeu 1955, 80-86, Jacksinovska 1981. Rodriguez Almeida 1986, 9-15, rappelle que Domitien fit ériger une statue d'Hercule et de Geryon dans la *porticus Philippi* à Rome.

⁵ Morand 1994, a montré que les mosaïques hispaniques symbolisaient souvent un univers organisé, harmonieux, l'Oikoumène soumis à la *virtus*, une *virtus* stoïcienne et impériale qui s'incarne bien dans des personnages parmi lesquels nous retrouvons encore une fois Hercule, mais aussi Achille et Ulysse. L'idéal de vie du *Dominus* rejoignait ici l'idéal impérial. Voir aussi Quet 1981.

⁶ *Providentia Augusta*, honorée à Rome est proche de *Fortuna*. Sur *Providentia*, voir Martin 1982, 421-428. Dès Tibère, *Providentia* est l'expression de la providence des dieux qui en sauvant l'empereur, lors du complot de Séjan, permet l'accomplissement du Destin en assurant la continuité du pouvoir impérial. Comme *Fortuna* elle entre en jeu dans la transmission du pouvoir impérial et touche à la légitimité d'une dynastie choisie par la Divinité. Hadrien est le premier à proclamer la *Providentia deorum* à côté de la *Providentia Augusti*, la liant à Rome et à son Eternité, à l'heureux renouvellement des Temps. Pour le stoïcien Plutarque, Dieu, créateur du monde, le gouverne (*De Trib. p. r. 826E-E* et *De St. repug. 1050B*). Dieu est Providence (*De Lud. et oriund. 377E, De Cap. Viv. 1129 B*) et cette providence bienveillante existe dans l'homme qui peut, tel l'empereur, la faire servir au bien de la cité. Charlesworth 1936, a bien souligné le lien logique et théologique entre les deux

l'étendue de l'Oikouménè. Or, dans cette fonction, il est rejoint par *Fortuna*¹, déesse souveraine du destin universel, municipal et individuel, garante de l'ordre cosmique voulu par Jupiter, et donc du destin cyclique de l'Empire dont elle garantit la pérennité en veillant à la succession dynastique². En ce sens on pourrait expliquer le qualificatif de *Crescens* comme s'appliquant à un jeune prince, futur héritier sur lequel on appelle les soins de la Fortune³. Ainsi Hercule et la Fortune pouvaient réunir les couches populaires qui voyaient en eux de puissantes divinités protectrices dont l'une était familière et les élites qui pouvaient avoir une lecture plus symbolique en les considérant comme des images des vertus et du pouvoir impérial inscrit dans la logique d'un ordre cosmique contrôlé par un Jupiter souverain.

2 – Idéologie et rites

a) Un message idéologique?

Il semble très hautement improbable qu'un ensemble aussi méticuleusement organisé ne soit pas porteur de sens et c'est l'ensemble monumental complet qu'il faut interroger pour le découvrir. Notre hypothèse s'appuie justement sur certains traits de l'urbanisme de Munigua - espaces hiérarchisés, axialité, lien visuel appuyé entre les temples

notions: la *Providentia Aug.* se manifestant à travers le soin pour le bien-être du peuple, pour une succession stable et la préservation des conspirations est donc la condition de l'*Aeternitas* de Rome, confondue avec l'*Aeternitas Augusti* ou *Domus Augustae*. L'apparition de *Providentia Deorum* sous Hadrien exprime le choix de l'empereur par les dieux (p. 118); et *id.*, 1937, 117-127. Scott 1929, 127-135, note que, pour Plutarque, qui reprend l'idée de l'école pythagoricienne, le souverain est la représentation incarnée du Logos universel, le ministre de la divinité pour le soin et le salut de l'Humanité, le vice-roi de Zeus sur terre.

¹ Sur la déesse, voir Champeaux 1987.

² Elle n'est nullement le hasard capricieux ou le Destin aveugle mais un destin construit par l'homme qui a l'occasion d'y exercer sa *virtus* : Meslin 1978, 97-100, 109-111, Kajanto 1981, 530 ss, Fears 1981, 826 ss. Elle eut beaucoup de succès en Espagne : Rodriguez Cortès 1998, 302. Dès le début de l'Empire, elle est garante de l'ordre nouveau dans lequel le Prince est mandataire des dieux. Voir Gros 1967, 517. Pour Périn 1994, 714, Néron construit une *aedes Fortunae* dans la *Domus Aurea* et transporte les deux *Fortunae* d'Antium sur le trône de Jupiter capitolin: cette "Fortune princière et officielle protège la dynastie associée au sort de Rome". Vespasien s'est appuyé sur la Fortune pour justifier son accession au Trône et souligner que le destin de l'Empire s'accomplissait à travers les changements de dynastie ; *Fortuna Augusta* prend une grande place dans les émissions des Flaviens; elles sont beaucoup plus rares sous Trajan qui, cependant voua un temple à Rome à Tychè Panton (*Fortuna Omnium*) (Beaujeu 1955, 68). Hadrien voit aussi dans *Fortuna* la main du destin qui lui a remis l'Empire. Par la suite *Fortuna* tient une place importante dans la transmission du pouvoir et sa statuette en or ne quittait jamais le prince. Picard 1957, 371-388, à 374-375, et note 2, rappelle que sous les Julio-Claudiens et les Flaviens, le pouvoir reposait sur *Fortuna* et les divinités pourvoyeuses de chance. A partir des Antonins, Pline le Jeune, Dion Chrysostome, Plutarque affirment que le souverain mérite son pouvoir par sa seule vertu et non par sa chance, idée résurgente de l'époque hellénistique, présente aussi dans la tradition romaine de la *Felicitas* accordée par Jupiter à l'homme pieux et méritant. Au II^e s., *Fortuna Aug.* se confond avec le *Fatum*, représentant la volonté de Zeus, la Loi suprême de l'Univers et est donc la puissance transcendante qui régit ce dernier.

³ *Crescens* n'est attribué épigraphiquement que rarement à une Fortune privée, telle celle d'*Hostilia Q. f. Honesta*, à Lepcis Magna (*IRT 277*, II-III^e s). De même que *Fortuna Redux* veille à un bon retour, de même *Fortuna Crescens* garantit la croissance d'un enfant à l'âge adulte à travers tous les périls de la vie. C'est ce sens qu'il faut retenir plutôt qu'une allusion au caractère cyclique du Destin, selon les Stoïciens. Notons cependant qu'Hadrien lie le retour à l'Age d'Or – *Renovatio Temporum* – au dieu Hercule, au moment, précisément, où s'édifie le sanctuaire de Munigua.

du *forum* et du sommet. Ces caractères sont-ils liés à des considérations purement esthétiques? Il est certain qu'un effet scénographique extraordinaire a été recherché et le résultat est très réussi. Mais il est non moins certain que les particularités architecturales décrites répondent sans doute autant à des impératifs idéologiques et liturgiques. Autrement dit, l'ensemble monumental de Munigua est porteur d'un message clair¹ pour des *Municipes* et des Provinciaux bien intégrés ou en cours d'intégration dans l'Empire, un message qui explicite les rapports entre les dieux, l'empereur et les hommes d'un empire étendu aux limites de l'Oikoumène.

Au pied de l'acropole sacrée, au centre même de la ville basse où réside la population avec ses artisans, ses commerçants et ses notables, le centre civique se dresse, isolé sur sa terrasse. C'est une façon d'affirmer que l'harmonie de la société est liée au rôle central de l'action civique, organisée selon le modèle romain. Au cœur même du *forum*, trône le temple réservé probablement au culte impérial², abritant sans doute les *images* des *Divi* et des empereurs, peut-être les Flaviens, restaurateurs de l'ordre impérial après le chaos de la Guerre Civile mais aussi fondateurs et bienfaiteurs du municipes³. N'est-ce pas une façon d'exprimer d'abord que l'action bienfaitrice de l'Empereur à la tête de l'Empire, dont il maintient la *pax* et la *concordia*, présente des applications locales. Cette action vertueuse dans leur vie terrestre - par laquelle ils participent sous le contrôle et avec l'aide des dieux au maintien de l'ordre du Cosmos - vaut aux bons empereurs la *consecratio*, rappelée par les statues colossales des *Divi* Vespasien et Titus. La proximité du temple avec les lieux où s'exerce la vie civique - curie, basilique -, le voisinage des statues des empereurs et des notables sous les portiques, suggère naturellement un parallèle entre l'action du Prince au niveau de l'Empire et l'action des décurions et des magistrats au niveau du municipes. « Premier magistrat » de l'Empire, l'Empereur a en charge la communauté « nationale », et se montre comme l'évergète suprême ; *Primores* du municipes, décurions et magistrats sont responsables de la communauté civique et se doivent, dans leur sphère, d'imiter l'action impériale, notamment par leur évergétisme au titre de leur charge (*officium*) ou à titre privé (*beneficium*)⁴. Cette action impériale se manifeste à travers des événements heureux, dans lesquels intervient par exemple *Bonus Eventus Augustus*, mais ne va pas sans l'accord et l'aide des dieux qui interviennent en permanence dans l'espace terrestre. C'est ce que veulent exprimer la présence

¹ On sait que si la consécration de statues à la famille impériale vient d'une initiative locale, elle est soumise à l'accord de l'empereur ou de son représentant; il en est de même pour leur emplacement. Voir Rose 1996. L'ensemble de Munigua correspond donc à l'idéologie officielle du temps.

² Si l'on veut voir dans ce temple un capitole, les empereurs n'en étaient pas moins présents dans les statues dressées sur la petite place commandant l'accès au forum et en bordure de la terrasse de ce dernier.

³ L'*epistula Titi ad Muniguenses* (CILASe 1052) trouvée dans le *tabularium* commémore le souvenir d'une faveur de Titus qui fit remise d'une amende au municipes.

⁴ Alföldy 1994, 63-67.

de statues dédiées aux dieux augustes sous les portiques ou sur la petite place ouest proches du temple: *Jupiter Pantheus Aug.* (f. II^e s.) traduit l'action du souverain des dieux par l'intermédiaire de l'empereur. Mercure (déb. II^e s.) et Cérès (150-200) Augustes sont responsables de la prospérité des affaires et de l'agriculture mais dispensent leurs bienfaits à travers l'action impériale qui favorise l'économie¹. Ainsi l'empereur est une sorte de médiateur qui favorise sur terre l'action divine. En effet nous restons ici dans la sphère terrestre et humaine: celle des magistrats qui agissent pour la cité, celle de l'empereur qui agit pour la cité et pour l'empire, celle des dieux intervenant sur terre grâce à la médiation impériale pour assurer la prospérité quotidienne des affaires locales. En revanche, dès que nous nous élevons graduellement par des rampes successives vers le sommet de la colline, nous pénétrons dans la sphère divine proprement dite. On ne peut rien dire du temple du podium mais, au-dessus, sur l'acropole de la Cité, trône certainement Hercule Auguste auquel a été sans doute associée *Fortuna Crescens Augusta*. Hercule local (?), Hercule de Gadès, Hercule de Tibur et de Rome se confondent peut-être dans le patron du sanctuaire: on ne peut que voir en lui la divinité poliade sans doute habilement choisie pour représenter des identités différentes à des niveaux d'intégration divers. Mais en même temps se dégage l'idée que le destin local et régional est lié au Destin de l'Empire, confié à l'empereur, lui-même inclus dans un ordre cosmique qui le dépasse. Tout le complexe architectural et le programme iconographique et votif sont destinés à magnifier un ordre du monde bienfaisant auquel nul ne saurait échapper et que tous se doivent d'accepter avec reconnaissance et empressement. Sans négliger les objectifs affichés de loyalisme et d'autoreprésentation des élites, il semble que le complexe de Munigua aille plus loin dans la volonté pédagogique d'illustrer concrètement cet ordre du monde heureux, découlant de la médiation de l'empereur entre hommes et dieux, qualifiés d'Augustes pour l'occasion.

b) Une liturgie associant l'Empereur aux dieux?

Si l'aménagement du complexe monumental illustre l'intégration d'une cité provinciale dans l'Oikouménè et son adhésion à un ordre cosmique voulu par les dieux, dont l'empereur, particulièrement proche d'Hercule, est le médiateur, il n'en répond pas moins sans doute à l'impératif d'une liturgie qui doit être elle aussi porteuse de sens.

La structure du *forum* et des rampes qui le lient au sanctuaire poliade suggèrent des cérémonies, en particulier des processions², reconnues ailleurs par de nombreux chercheurs¹,

¹ On ne peut dire ici que les dieux purement économiques comme Mercure ou Cérès protègent directement l'Empereur: ils assurent la prospérité à laquelle l'action de l'Empereur voulue par les dieux n'est pas étrangère.

² Par ex. Revell 2009, 129-137. L'inscription de Gythium en est une bonne illustration (*AE* 1929, 99).

destinées à exprimer le *consensus* des *Municipes* qui se sont intégrés dans l'Empire en adoptant son idéologie sans oublier probablement leurs propres traditions religieuses. On peut supposer que, lors de la fête poliade ou des anniversaires impériaux, le cortège des notables, magistrats en tête suivis des *augustales* puis de la foule du peuple allait chercher dans le temple du *forum*, les *imagines* portatives - bustes, *imagines clipeatae*, statuettes? - des princes régnants, les accompagnait dans une procession solennelle et les présentait aux dieux augustes des portiques pour qu'ils renouvellent leur protection ou pour illustrer leur adhésion augurale aux princes. Puis on imagine la *pompa* gravissant lentement et majestueusement les rampes de la colline dans une ambiance de grande exaltation². Tandis que le peuple pouvait se répartir sur la longue terrasse en T, où devait se dérouler le sacrifice, les décurions gravissaient les escaliers supérieurs et empruntant les deux étroits passages pouvaient prendre place dans l'exèdre semi circulaire, tandis que les magistrats et les prêtres en charge gagnaient par les escaliers latéraux le *podium* et installaient les *imagines* des princes devant la porte de la *cella* par où l'on pouvait sans doute apercevoir la statue d'Hercule et les statuettes d'argent (?) de ses parèdres. Certains rites devaient alors concrétiser, illustrer la transmission de la puissance divine aux effigies impériales suivis des acclamations, serments et louanges d'un peuple disposé hiérarchiquement - disposition soulignée physiquement - exprimant ainsi son *consensus* et sa *concordia*. Un *epulum*³ réunissait-il autour du temple même ou au *forum* l'assistance, scellant ainsi cette *concordia* et ce *consensus*, dans une ambiance très conviviale, autour du dieu de la communauté et des princes? Cela est probable. Il ne restait plus qu'à ramener les *imagines* des princes dans le temple dynastique, sous la protection et l'inspiration de leurs ancêtres et reprendre le cours de l'année dans une unité sociale et politique que l'on souhaitait renouvelée.

B – Une Intégration des dieux augustes dans les cérémonies du culte impérial ?

¹ De nombreux chercheurs ont exposé la réalité ou la probabilité de processions, de cheminements accompagnant les rites du culte impérial (Etienne 1958/1974, 173-174, 1977, 1985, à propos de Tarragone, de Conimbriga, d'Avenches, Fishwick *ICLW* III,3, 2002, 268-273, Tassaux 1992): la spécificité de l'aménagement des sanctuaires impériaux impose l'idée d'un parcours de prêtres et de notables accompagnant en procession l'*imago Augusti* - représentation du *numen* impérial – depuis le temple des *Divi* et de l'empereur vivant jusqu'à un lieu de spectacle – théâtre (Le Glay 1992b), amphithéâtre – où les citoyens assemblés lui réservaient allégeance et ovations alors qu'il s'installait dans une loge pour assister avec le peuple aux spectacles donnés en son honneur.

² S. Estienne (2014) insiste sur le rôle de la musique, des danses, des parfums, suscitant l'émotion et préparant l'épiphanie des images divines placées en fin de cortège

³ Des *epula* sont attestés épigraphiquement à Munigua.

Les cérémonies dans lesquelles les dieux augustes reçoivent une part de l'hommage de la cité, telles qu'elles sont suggérées par le cas exceptionnel, bien qu'hypothétique, de Munigua avaient-elles cours ailleurs ? La réponse est là encore largement du domaine de l'hypothèse. Néanmoins quelques indices « topographiques » du déploiement de cette piété collective en faveur des dieux que l'on croit en synergie particulière avec l'empereur peuvent être retenus.

1 - Sur de grands axes processionnels intra-urbains?

Comme à Munigua de grands parcours, éventuellement processionnels peuvent être décelés dans certaines villes comme Vienne (Allobroges).

Le site de la ville aux cinq collines dominant la plaine de part et d'autre du Rhône¹ se prête admirablement à la mise en place d'un urbanisme recherchant les effets scénographiques et c'est ce qui fut fait au profit du culte impérial. Le long d'un même axe sacralisant, s'alignent, sur la rive gauche le forum tripartite augusto-tibérien avec son temple de Rome et Auguste², dominant un espace civique bordé d'une basilique et une deuxième place considérée comme un *augusteum* (1-50 p.C.). Au delà se trouve le sanctuaire de Cybèle (vers 50 p.C.), un *mythraeum* (?), le temple de Mars (secteur de St-André-le-Haut)³, et sur le flanc ouest de la colline du Pipet, le théâtre (milieu du I^{er} s.), couronné par un portique ouvrant sur la terrasse d'un temple indéterminé (Apollon?⁴), selon l'association classique temple-théâtre. Dans son prolongement, une vaste terrasse aménagée sur le Pipet abritait un vaste complexe à triportique accueillant un ou plusieurs temples en rapport avec le culte impérial⁵. De l'autre côté du Rhône, sur la rive droite, à St-Romain-en-Gal⁶, sensiblement dans le même alignement, les fouilles récentes ont mis à jour un immense complexe gymnasial du milieu du I^{er} s.⁷, destiné au déroulement des concours gymniques de la jeunesse donnés lors des fêtes impériales organisées par le *flamen Iuventutis* propre à Vienne et peut-être le *flamen Martis*. On peut imaginer de grandioses processions auxquelles toute la population participait, depuis

¹ Les quartiers de la rive droite (Ste-Colombe et St-Romain-en-Gal) sont intégrés à la trame urbaine dès les julio-claudiens (*CAG* 69/1, 99-100).

² Et dédié sous Néron à *Apollo* ? *Sanctus* et aux *Divi Augustus* et *Augusta*. une tête d'Apollon du II^e s. (*NEsp* 005) a été trouvée sur l'emplacement du portique nord de l'aire du temple d'Auguste et Livie.

³ Bertrand 2000, 233.

⁴ Mais Pelletier 1982, 398, envisage ce temple dans le quartier de l'ancien hôpital (plus au sud)

⁵ Au-delà encore, au pied de la colline Ste Blandine (sur un lieu de culte laténien D1 ; Barral Ph. et *alii* . in Arcelin-Brunaux 2003, 165-168.) se trouvait un autre temple, plus tardif (II^e s.), sans doute un Capitole et au sommet de la colline, peut-être un autre temple.

⁶ Prisset & *al.*, 1999.

⁷ Il a été interprété comme tel par Bouet 1998. Occupant 8 ha, constitué d'un vaste espace découvert avec un bassin central, bordé au nord d'un portique monumental, intégrant une fontaine et les thermes des Lutteurs, prolongé, en retour, par une exèdre à l'ouest et le portique du Rhône à l'est.

St-Romain-en-Gal jusqu'au sommet du Pipet en passant par le temple de Rome et Auguste, l'*augusteum*, le théâtre et le temple de Mars, monuments datés de la première moitié du I^{er} s., et sans doute édifiés pour célébrer la promotion de la cité au rang de colonie latine (Auguste) puis romaine (Caligula).

Or les dieux augustes devaient jalonner ce parcours processionnel et des rites particuliers pouvaient prendre place devant leurs monuments – surtout s'ils avaient un caractère public - pour exprimer l'étroite communion entre l'empereur et le monde des dieux, mais aussi la relation entre celui-ci et la population de la cité dans ses divers quartiers. Certes les monuments n'ont pas été retrouvés strictement in situ et nous en sommes réduits à des hypothèses. Le complexe sportif de St-Romain-en-Gal où se déroulaient les concours festifs et d'où partait la procession des *Iuvenes* possédait une *aedes* des Mères Augustes, dont une dédicace (II^e s) a été retrouvée dans les thermes. Une autre étape de la procession devait être le forum où l'on pouvait prendre, dans le temple de Livie ou dans l'*augusteum*, des statuettes des *Divi* et des empereurs que l'on pouvait transporter jusqu'au théâtre. Là sous le regard d'Apollon, peut-être présent dans le sanctuaire barlong du portique de la *summa cavea*¹, devaient se dérouler des concours poétiques ou musicaux. Et cet Apollon pouvait être qualifié d'Auguste à l'image de l'autel de *Nattia Severa* (G37 ; peut-être antérieur à Caligula). Ensuite l'éventuelle procession devait suivre la montée du Pipet longeant un sanctuaire ou une chapelle des *Matres Aug.* dont l'autel a été trouvé en ce lieu, s'arrêter au temple de Mars de St-André-le-Haut qui devait recevoir le titre d'Auguste². Elle gagnait ensuite le sanctuaire « impérial » de la colline du Pipet où toutes sortes de divinités, en particulier Apollon, Vénus et Mercure Augustes³ devaient cotoyer l'empereur et sa famille. C'est sur cette terrasse dominant la ville que l'on place le monument aux cygnes (fin du règne d'Auguste)⁴, sans doute un grand autel du type de l'*Ara Pacis*, dont la décoration fait allusion à l'Apollon hyperboréen, auteur du retour à l'Age d'Or et à la Paix, associé à des statues d'Auguste et de Tibère et consacré peut-être à *Pax* ou à *Concordia* voire à Apollon (supra p. 304-305) sans doute Augustes.

¹ Il pourrait bien avoir été dédié à Apollon (Bédon 2001, Vienne 328). Des chapiteaux sont ornés de symboles apolliniens (serpent Python, trépied oraculaire) (Grenier 1949; Formigé 1950, fig 30 et Will 1952). Un autel à Apollon aurait été trouvé dans le *pulpitum*. Des doutes ont été exprimés par Pelletier 2001, 89.

² C'était un des dieux poliades et il bénéficiait d'une prêtre spécial, le *flamen Martis*. Si aucun texte de Vienne même n'atteste le titre d'Auguste pour le dieu, Mars Auguste est assez souvent honoré sur le territoire, notamment par des notables de Vienne, pour supposer l'attribution du titre à Vienne.

³ Il abritait probablement, entre autres les statues équestres de Castor et Pollux (dieux de la jeunesse équestre, mais aussi des bâtelières chez les Allobroges), d'Hercule (patron des jeux sportifs et image de l'Empereur oeuvrant au bonheur de l'Humanité), Mercure (*deus patrius* de la cité) et pouvait éventuellement faire une place à Vénus Auguste. Un autel (plus tardif certes) de cette déesse a été retrouvé à proximité, dans le cimetière en contrebas du Pipet d'où il a pu tomber. Cet autel pourrait aussi provenir du temple de Mars que l'on situe à Saint-André-le-Haut dans un secteur proche.

⁴ Robert 2005. Supra p. 304-305.

Une configuration semblable pouvait exister à Lyon. Il est possible en effet qu'un parcours processionnel ait relié divers sanctuaires de Fourvière au théâtre. Le grand sanctuaire de Fourvière¹ où quelques dieux augustes (Isis, G188 ; Matres, G195) sont attestés sans qu'on puisse les localiser précisément, le grand sanctuaire du culte municipal tibérien du Clos du Verbe Incarné², l'*aedes* de Mercure et de Maia Augustes associés au Génie/*Numen* de Tibère (G202 ; supra p. 107-111) situé probablement dans un espace public près de la porte d'Aquitaine pouvaient en être les points de départ ou les étapes. La procession pouvait ensuite gagner le forum (non encore localisé mais sans doute dans les parages) et atteindre le théâtre où les *Imagines* impériales et les statues divines pouvaient être offertes à la dévotion des citoyens.

A Nîmes peut-on suggérer une telle procession entre la Maison Carrée où pouvaient être prélevées les images impériales et le sanctuaire de la Fontaine ? Elle pouvait emprunter le *decumanus* ouest puis tourner dans l'un des *cardines*, passant devant la *schola* de *utriclarii* dédiée à une divinité auguste avant de parvenir à l'augusteum-sanctuaire poliade de la Fontaine (et son théâtre) où apparaissent bien des divinités Augustes (supra p. 790-795). On évoquera la possibilité d'un autre parcours processionnel entre le forum et l'amphithéâtre de Périgueux, passant à proximité de la *domus* des Bouquets, probable *schola* d'un collègue important (*Primiani*) et du sanctuaire de *Tutela Vesunna Augusta* où la procession pouvait faire halte avant de passer à proximité du sanctuaire de *Magna Mater Augusta*, et continuer ensuite vers l'édifice de spectacles : l'empereur était probablement présent dans le temple (non retrouvé) du forum, et certainement à la Tour de Vésone et à l'amphithéâtre où le *Numen* impérial est associé à Vesunna; il cotoyait les divinités augustes réparties sur le parcours. Un autre cas est suggéré par les découvertes récentes de Bordeaux. Le grand ensemble monumental des Piliers de Tutèle, entre le Grand Théâtre et les allées de Tourny³, où *Tutela Burdigala* est qualifiée d'Auguste, se trouve sur le même axe que le Grand-Hôtel qui pourrait recouvrir le forum (CAG 33) et un monument édifié au milieu du I^{er} s. sur le Mont Judaïque, dont on pense qu'il pourrait être un *augusteum*⁴. On peut imaginer un parcours processionnel conduisant une effigie de *Tutela Augusta* quittant son sanctuaire par une porte monumentale (dont les restes ont été trouvés à l'ouest du complexe), traverser le forum où d'autres statues

¹ Siège d'un sanctuaire important anonyme (ce ne doit pas être un Capitole) mais non du forum qui reste à découvrir (Fellague 2012).

² Lasfargues, Le Glay 1980.

³ Les dédicaces à la déesse ont été retirées du rempart du Bas-Empire, rue de Grassi, cours Alsace-Lorraine, rue Brochon soit proche du site des « Piliers de Tutelle », détruits au XVII^e s. mais connus par des gravures les présentant comme une clôture à claire-voie d'un forum sévérien (Etienne 1962, 187). Les vestiges de deux angles d'une galerie du début du II^e s. ont été récemment mis à jour autour des dits « Piliers de Tutelle », signalant ainsi l'existence d'un péribole à portiques (Fauduet 2005, 371).

⁴ Un forum pour Navarro Caballero 2008, plutôt un *augusteum* pour CAG 33.

divines (impériales ?) pouvaient se joindre au cortège, emprunter un des *decumanus* principaux de la ville pour se rendre à l'« *augusteum* » du Mont Judaïque, où d'autres *imagines* impériales pouvaient rejoindre le cortège et de là se diriger à angle droit vers l'amphithéâtre pour y présider des jeux en l'honneur de l'empereur¹.

Il devait en être de même dans les autres provinces. Nous nous contenterons de donner l'exemple de Lepcis Magna². On peut imaginer que le cortège des magistrats soit parti du temple de Rome et Auguste sur le Forum Vetus et ait transporté en grande pompe des effigies impériales le long de la voie sacrée conduisant au théâtre en faisant halte en des lieux où la présence impériale et/ou des dieux augustes était marquée : le *chalcidicum* dédié au *Numen Aug.* qui abritait Auguste divinisé et peut-être Vénus Auguste (*Venus Chalcidica*), un monument triomphal inconnu dédié à Mars Auguste à l'occasion de la victoire sur les Gétules de *Cossus Lentulus* combattant sous les auspices d'Auguste puis le temple des *Dii Augusti* dans la *porticus post-scaenam*. Le cortège pouvait enfin entrer à travers la *porta regia* – dans l'axe du théâtre et du temple des *Dii Augusti* – dans le théâtre qui abritait lui-même une *aedes Cereris Augustae, in summa cavea*, et les statues des *dii patrii* probablement qualifiés d'Augustes (supra p. 48-49); sur la scène les *imagines* impériales pouvaient être exposées.

2 - Autres parcours processionnels possibles

Entre sanctuaire (impérial) et lieu de spectacle associé : La liaison constatée entre un sanctuaire du culte impérial et un lieu de spectacles suggère que les effigies des dieux Augustes et des empereurs qui avaient pris part aux processions et sacrifices dans l'enceinte du sanctuaire étaient ensuite portées en procession vers le théâtre ou l'amphithéâtre pour y assister aux jeux donnés en leur honneur. Certains aménagements font penser à de tels parcours lorsque l'amphithéâtre est situé sur le même axe que le sanctuaire proche, ainsi à Italica (*trajaneum*)³, à Lyon (sanctuaire provincial, mais les dieux augustes y sont absents sauf dans le parc en contrebas), à Sarmizegetusa (*Ara Augusti* où Mars Auguste est présent et

¹ Le lien organique et urbanistique entre l'amphithéâtre et un sanctuaire (du culte impérial) a été bien mis en lumière par A. Bouet 2008.

² On peut songer aussi à Lambèse (Janon) où la procession pouvait partir du Capitole où une des deux *cellae* devait être réservé au culte impérial, comme le temple voisin ; la Minerve de la triade capitoline est dite Auguste (A1417-1419) et des dédicaces au *Genius Lambaesis Aug.* (A1400), à *Fortuna Aug.* (A139) ont été trouvées au capitole. Elle pouvait emprunter ensuite la *via septimiana* sur laquelle s'élevait un *iseum* où Isis Aug. (A1406) est attestée (Agusta-Boulatrot & al. 2005), proche du *septizonium* où l'on vénérât peut-être l'« Auguste ») puissance divine (des eaux ?), se diriger ensuite vers l'*asclepeium* où les dieux augustes sont présents (Medaurus Aug., Mercure Aug., Hygie Aug. ?; A1411, 1412, 1404 ?).

³ Revell 2009, 140-141.

amphithéâtre où l'on rencontre Nemesis Auguste) ; à Nîmes (entre l'Autel d'Auguste, l'étang et le théâtre dans le sanctuaire de la Fontaine¹).

À l'intérieur du forum : La fréquente disposition des chapelles, temples ou statues des dieux augustes sous les portiques du forum (supra p. 778-786) laisse imaginer des processions partant du temple central (culte impérial ou capitolé abritant aussi l'empereur ?) où les *imagines* impériales étaient prises et cheminaient ensuite sous les portiques où, accompagnées des magistrats et des décurions, elles visitaient les dieux augustes en un acte de piété salutaire. Elles pouvaient ensuite être associées à des sacrifices et des banquets publics avant de regagner leur temple. De telles cérémonies pouvaient se dérouler sur tous les forum de l'Occident romain.

3 - Les dieux Augustes des quartiers sollicités lors des grandes fêtes impériales ?

Mais la diffusion des dieux augustes est telle dans tous les quartiers que l'on doit se demander si ce n'était pas en raison d'impératifs rituels. Sans imaginer un parcours processionnel impossible à déterminer, on peut penser que, lors des fêtes impériales, pendant que les magistrats et une partie du peuple accomplissaient les rites dans l'espace civique, d'autres rites se déroulaient également dans ces lieux sacrés des quartiers, voire devant certaines *domus* pour associer toute la ville aux fêtes du jour célébrant l'association des dieux et de l'empereur².

Il est certain que le parcours des *imagines* impériales – représentant le *numen Aug.* – vers les dieux augustes, ou l'hommage conjoint aux empereurs et aux dieux s'ils ont bien existé – mais la part de l'hypothèse demeure trop grande -, sont très éclairants sur la

¹ Un parcours processionnel semblable peut être reconnu dans les grands sanctuaires d'agglomérations secondaires, par exemple en Aquitaine. L'archéologie des grands sanctuaires d'Aquitaine suggère ce transport de l'*imago imperatoris* et des statues divines depuis le temple des dieux locaux vers le théâtre où les mythes des dieux et peut-être leur association avec l'empereur étaient mis en scène ; mais ici l'épithète Auguste est absente et seule l'association des dieux et du *Numen Aug.* est soulignée par l'épigraphie (Tassaux 1992, Villaret 1999). La seule exception est le sanctuaire des Tours Mirandes (Potut 1969) où l'on a pu reconstituer une dédicace à Apollon Auguste (G177). Des complexes théâtres-temples du culte impérial existaient aussi en Belgique (Eu-Bois-l'Abbé, CAG 76, 38-50), en Germanie supérieure (Avenches, Augst) mais la présence des dieux augustes n'y est pas assurée. Ainsi à Augst une niche de la 1^{ère} travée du théâtre devait loger des statues dont une statue cultuelle de l'empereur (et de Mercure Auguste?, attesté par plusieurs inscriptions remployées dans le castrum) sans doute amenées en procession lors des cérémonies du culte impérial depuis le temple du Shönbühl : l'empereur environné sans doute des divinités présentes dans le temple, descendait pour assister au milieu du peuple aux spectacles donnés en son honneur.

² Il semble qu'un processus comparable ait eu lieu à Athènes lors des fêtes impériales : les innombrables *arae Augusti* des quartiers, des rues, étaient destinés à des sacrifices privés qui sollicitaient la participation de tous (Benjamin, Rubitschek 1959, Benjamin 1963).

volonté de rendre sensible la coopération de l'empereur et des dieux, leur interconnexion, dans laquelle l'empereur joue le rôle d'un intermédiaire et de provoquer une manifestation d'*unanimitas*¹ de consensus envers l'empereur désormais seul médiateur entre les citoyens locaux, les dieux locaux et les dieux de l'empire².

Conclusion du chapitre X

Une géographie des dieux augustes dans la cité se dégage de cette analyse. L'augustalisation est avant tout un phénomène urbain. Certes elle a pénétré dans les campagnes (14 %) où elle est attestée dans des sanctuaires ruraux, sanctuaires de sommet, grottes sacrées, sanctuaires des eaux mais aussi dans des lieux de culte de *villae*, de *saltus* impérial comme de *fundi* privés ou de villages. On les trouve aussi dans des carrières et des mines et dans des sites de passage, ou de limites. Le plus souvent ces sites ruraux sont fortement marqués par la ville : ils dépendent de l'autorité urbaine et de ses élites, qui les contrôlent et les fréquentent comme le font d'ailleurs bien des citoyens ordinaires et pas seulement des ruraux. C'est d'ailleurs en ville que la proportion des monuments est la plus élevée (81 %) et surtout dans les capitales provinciales et les chefs-lieux des cités mais aussi dans les agglomérations secondaires (surtout en Gaule-Germanie). Ces dernières imitent les chefs-lieux qui exercent d'ailleurs un contrôle directement par leurs magistrats mais aussi indirectement par les notables disposant de domaines dans les environs. La prise en compte des camps militaires (5 %), forme de l'habitat urbain, ne peut qu'accentuer le phénomène.

En ville l'augustalisation marque tous les espaces urbains. Certes elle se concentre dans les centres civiques, les places centrales et leur périphérie immédiate (31,5 % des documents). Elle est attestée dans les capitales (surtout en Afrique), dans les lieux du culte impérial, les temples des divinités poliades dans et hors des forums, dans les basiliques et les curies. On la retrouve dans des sanctuaires poliades parfois loin du centre civique comme le temple d'Apollon à Mactar, parfois jumelés avec un *augusteum*, tel le sanctuaire de Nemausus à la Fontaine de Nîmes, dans les sanctuaires municipaux – le *Trajaneum* d'Italica par exemple – ou provinciaux du culte impérial comme celui de Lyon. Les statues de dieux augustes sont nombreuses sous les portiques de l'*area* des centres civiques, et dans les petites chapelles, les *augustea*, et les baldaquins qui sont leurs annexes. Il est certain qu'en ces *loci celeberrimi* si fréquentés, ces lieux de pouvoir, la relation visuelle entre dieux augustes et *imagines* de la

¹ P. ex. pour le Cigognier d'Avenches, Bridel 2007.

² Cela est d'autant plus significatif que la cérémonie se déroule dans un sanctuaire de la capitale qui jouerait un rôle fédéral au niveau de la cité, rassemblant tous les dieux des *Pagi* (voir à ce sujet le cas d'Avenches, Bridel 2007).

personne sacralisée de l'empereur et de sa famille délivre un message, celui de l'omnipotence du pouvoir impérial, celui de la médiation impériale dans son association aux dieux pour la protection et la prospérité de la cité ou de la province.

Mais on est frappé par l'omniprésence de l'augustalisation qui gagne les lieux de spectacles et de loisirs, si fréquentés, autres endroits d'affichage de l'idéologie et du consensus. Les amphithéâtres exaltent le triomphe sur les forces du mal et offrent le plaisir que procurent aussi le théâtre et les thermes et auxquels l'empereur ne peut être étranger. Les dieux augustes sont présents aussi dans les temples de quartiers, les *scholae* des collèges, les fontaines, les marchés, les entrepôts, les demeures privées et envahissent le *suburbium*. Il n'est pas jusqu'aux camps légionnaires et auxiliaires, aux stations militaires et douanières qui ne les accueillent bien que les soldats ne soient pas leurs principaux adeptes. Ici ce sont les *principia* qui, comme le forum en ville, concentrent l'essentiel des monuments que l'on retrouve cependant aussi dans les casernements, les demeures des officiers, les sanctuaires hors les murs et les *canabae*.

Partout le lien entre l'empereur et les dieux est affirmé par l'augustalisation. Et ce lien est rendu explicite par la scénographie, la situation respective des temples ou des statues des dieux dits augustes et des empereurs (à l'intérieur d'un même lieu de culte ou dans un espace public donné). Il est à présumer que la médiation impériale soit célébrée au moyen de rites particuliers. La situation de monuments des dieux augustes dans l'espace urbain, le long d'itinéraires reliant temples du culte impérial et temples poliades, ou ces temples à des théâtres ou amphithéâtres, suggère le déroulement de processions accompagnant des effigies impériales et divines, empruntées aux lieux de culte, pour les exposer, en les associant, en des lieux particuliers à la vénération des citoyens : de telles cérémonies ne pouvaient que rendre évidente la fonction impériale d'intermédiaire des dieux. A Munigua la conception du sanctuaire des Terrasses, probablement celui d'Hercule Auguste dominant le forum, auquel il est relié par des rampes monumentales, les rites que l'on peut en déduire, sont une illustration magnifique – bien qu'en partie hypothétique – de cette idéologie de la médiation. Et l'existence dans d'autres villes d'aménagements de même nature, bien que de façon moins explicite, montre que de telles scénographies, porteuses de cette idéologie, étaient sans doute très répandues. Structurant la ville, elles contribuaient à structurer la société autour d'un pouvoir incontournable détenu par un empereur en contact permanent avec le divin qui l'inspirait, le dotait d'une force d'action et finalement justifiait son pouvoir. Sans doute, à l'occasion de fêtes des dieux ou de l'empereur, des cérémonies comportant des processions associées à des sacrifices, des chants, des banquets devaient illustrer magistralement la fonction médiatrice et sacrée de l'empereur et susciter le *consensus universorum*.

Conclusion de la III^e partie

La place qu'ils occupent dans les cités d'Occident confirme que les dieux augustes ont été un phénomène d'acculturation de première importance. Ils se sont implantés très majoritairement dans des cités latines ou romaines –sans ignorer les cités pérégrines –, au sein de populations, le plus souvent d'origine indigène, mais largement et volontairement acculturées comme l'indique leur onomastique. Ils ont été adoptés et diffusés par les élites municipales qui forment la majeure partie des dévôts, et qui les ont intégrés dans une pratique évergétique affirmant leur loyalisme, leur adhésion à la fonction médiatrice de l'empereur et assurant leur légitimité. Par leur poids économique, leurs relations, les élites ont pu diffuser l'augustalisation d'abord dans les couches moyennes qui ne demandaient qu'à les imiter et ensuite dans les classes inférieures auprès desquelles les riches *humiliores* pouvaient leur servir de relais. A des degrés divers toutes les catégories sociales ont été atteintes, même les militaires, pourtant moins attirés par l'augustalisation, dans leurs camps. L'implantation des dieux augustes, essentiellement en ville, non seulement dans les centres civiques mais aussi à travers tout l'espace urbain, l'habileté d'une scénographie qui les mettait fréquemment en relation avec le *Numen* impérial, relation que devaient encore souligner rites, banquets et processions, imposait l'idée de la médiation impériale, autour de laquelle devait s'exprimer le consensus, gage d'ordre et de stabilité. Par leur enracinement dans des cités largement romanisées juridiquement et socialement, les dieux augustes sont le signe d'une profonde acculturation.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les dieux augustes, un phénomène d'acculturation ? La réponse semble évidente et nous avons essayé de montrer que l'acculturation était triple, une acculturation politique allant de pair avec une acculturation religieuse et une acculturation sociale.

Acculturation politique d'abord. Le concept de l'augustalisation est bien romain. Certes il est difficile de donner une réponse bien tranchée à la question de la nature des dieux augustes, tant les hypothèses sont nombreuses. Il n'existe pas de preuve explicite ; néanmoins un faisceau de faits convergents semble accréditer l'idée qu'à travers ces divinités s'exerçait une médiation de l'empereur entre les dieux et les hommes.

Malgré le scepticisme ou les hésitations de certains chercheurs il paraît évident que le titre Auguste, - sous la forme de l'épithète essentiellement – porté par les dieux, loin de signifier simplement « saint » ou de caractériser un dieu comme maître ou majestueux, implique généralement un rapport étroit avec l'empereur. Les *dii Augusti* – expression attestée surtout en Afrique – apparaissent comme un groupe spécifique de dieux ayant en commun leurs relations avec l'empereur. Il ne faut pas les confondre avec les *θεοι Σεβαστοι* orientaux regroupant les princes régnants et les *Divi*. La nature de ces relations demeure énigmatique. Il n'est pas possible d'y voir l'incarnation de dieux dans la personne de l'empereur, malgré l'abondante iconographie présentant l'image théomorphe des princes, expression honorifique, métaphorique ou message idéologique plus que procédé de divinisation. Le culte des dieux augustes s'adresse avant tout aux dieux eux-mêmes ; il ne fait pas de l'empereur un dieu. Une théorie classique largement répandue veut que ces dieux soient les protecteurs particuliers de l'Empereur et de sa famille. Nous avons vu les difficultés qu'elle soulevait. Les dieux augustes – y compris les Lares Augustes - ne peuvent pas être assimilés à des Lares de la *Domus Augusta* comme le montre le contexte. Et les *augustales*, si nombreux en Occident, même s'ils ont participé au culte de cette *Domus*, n'étaient sans doute pas chargés officiellement du culte des Lares et par extension des dieux augustes même s'ils ont pu les favoriser. Il n'est pas non plus possible de se fonder sur des formules comme *Conservator Imp(eratoris)*, *Comes Imp(eratoris)*, *pro salute imp(eratoris)* associées, trop rarement et tardivement, aux dieux augustes pour faire de ceux-ci les protecteurs particuliers de la *Domus* impériale. En outre les dieux choisis pour recevoir le titre d'Auguste, parfois des dieux proches du pouvoir certes, mais plus souvent encore des dieux régionaux et locaux, ne sont

pas les plus appropriés pour remplir cette fonction de protection et sont invoqués pour le salut de particuliers plus fréquemment que pour celui de l'Empereur.

Une documentation iconographique et épigraphique étendue impose l'idée d'une association étroite entre les dieux et l'empereur désigné par son *Genius*, son *Numen*, ou par *Augustus*. Elle est magnifiquement illustrée par l'*aedes* lyonnais de Mercure et Maia Augustes associés à l'*imago Ti. Augusti*, représentation probable du *numen impérial*. On peut y voir l'idée d'une coopération permanente entre les deux puissances hiérarchisées, celle des dieux, celle de l'empereur. Cette puissance impériale qui agit avec les dieux n'est autre que le *Numen Augusti/orum* dont les vertus de l'Auguste sont les multiples facettes. Cette puissance d'origine divine, est attachée à la fonction impériale et non à l'individu qui reste un homme. Au fond c'est le titre exclusif d'Auguste, désignant la fonction plutôt que l'homme qui en est revêtu, commun aux dieux augustes mais aussi au *Numen* impérial qui peut apporter une clé de compréhension. Le titre Auguste est particulièrement lié à Romulus, fondateur de Rome, dont le premier empereur se voulait l'image et aux auspices souverains, sources de légitimité « républicaine » à une époque où le principat tatonne entre république et monarchie. Il exprime en effet l'approbation de Jupiter et des dieux et l'accroissement de puissance qui en résulte pour l'homme qui en est revêtu et qui peut ainsi accomplir sa mission d'intermédiaire des dieux agissant avec eux parmi les hommes. La force de ce titre, son rapport à l'*auctoritas* et aux auspices sont magnifiquement illustrés en 6-8 p.C. par la dédicace de la cité de Lepcis Magna à Mars Auguste, *auspiciis Imp. Caes. Augusti*, auspices, fortement soulignés par Auguste dans les *RGDA* à l'occasion des victoires de ses généraux. L'attribution aux dieux d'un titre, puisé dans le plus vieux Passé de Rome, et porté désormais par le Prince rendait plus sensible la situation de l'empereur, médiateur des dieux, au sein de la sphère cosmique.

La portée religieuse de ce culte est difficile à cerner. L'augustalisation, dont la signification idéologique est réelle, n'a parfois été qu'un prétexte à l'autocélébration des élites ou l'effet d'un emploi routinier mais elle a pu être ressentie comme une garantie ou une efficacité supplémentaire de l'action bienfaitrice des dieux. Des signes, certes ténus, peuvent en être trouvés comme ce vœu d'un Nîmois à Nemausus Auguste, à qui il offre sa vie en échange de celle de sa fille. Il est plus facile d'envisager la dimension géographique et chronologique du phénomène. Géographiquement les dieux augustes sont un phénomène largement occidental, présent dans les régions les plus romanisées. L'Orient est davantage séduit par d'autres formes d'association de l'empereur vivant aux dieux – identifications honorifiques, épithètes divines -, directement héritées des royaumes hellénistiques. Dans ces associations l'Orient met l'accent sur la personne, l'Occident, sur la fonction exprimée par le titre Auguste. L'augustalisation a bénéficié d'une réelle longévité. Née à Rome sous Auguste à la suite de *Pax Augusta*, de *Victoria Augusta*, et des Lares Augustes, elle se diffuse

rapidement dans les provinces d'Occident où elle est déjà attestée sous les deux premiers empereurs. A Rome ce sont les empereurs qui ont été les initiateurs. En province ce sont incontestablement les cités et leurs élites, peut-être conseillées par les représentants du pouvoir, malgré tout bien discrets, qui adoptent les premiers l'augustalisation. Le phénomène connaît une accélération sous les Flaviens et surtout à l'époque antonino-sévérienne, parallèle à l'expansion du droit latin, à l'urbanisation et à la prospérité. Son déclin s'amorce dès le milieu du III^e s. et doit être en relation avec les mutations de la cité plus qu'avec les malheurs du temps.

Accepter aussi rapidement et largement cette conception fondamentalement romaine de la fonction médiatrice impériale dénote une acculturation politique volontaire.

Acculturation religieuse également. Dans le choix des nombreuses divinités devenues augustes, révélatrices d'identités diverses, l'acculturation n'est pas moins évidente. Sans doute les divinités romaines et en particulier celles qui sont proches de l'Etat et de la dynastie régnante sont-elles bien présentes. Comment en serait-il autrement quand, on l'a vu, l'augustalisation contribue à légitimer le pouvoir. Pourtant Jupiter Auguste et la triade capitoline ne sont guère sollicités (sauf en Afrique) car la fonction souveraine du Père des dieux en fait un partenaire permanent du prince sans qu'il soit nécessaire de le dire. Les divinités de la Ville Eternelle n'attirent pas non plus beaucoup. Quant aux vertus impériales de *Victoria* à *Concordia* et aux divinités dynastiques, d'Apollon et Mars julio-claudiens au couple sévérien de Liber Pater et d'Hercule, elles sont bien qualifiées d'Augustes. Mais bien des dieux ne répondent pas à ces exigences politiques. Combien plus nombreux à porter le titre impérial sont ceux qui comblent des attentes locales et personnelles : dieux poliades, dieux de la nature comme Diane ou Silvain, de l'agriculture comme Cérès ou du commerce tel Mercure ou encore les divinités salutaires comme Esculape. On peut se demander si ces dieux de tous les jours ont réellement un rapport avec l'empereur. Ce doit être le plus souvent le cas si l'on songe à la présence fréquente de l'empereur à leurs côtés dans les sanctuaires (statues, épigraphie), et à l'action bénéfique de la puissance impériale dans tous les domaines de la vie où intervenaient ces divinités. Comment n'aurait-on pas vu dans l'Auguste le médiateur de la puissance bienveillante des dieux ? Mais précisément, parce que les bienfaits attendus concernaient la stabilité et la promotion des cités, leur prospérité et leur salut et ceux de leurs habitants il eut été étonnant que les dieux locaux, indigènes ou interprétés, ces dieux ancestraux, les plus proches des communautés locales n'aient pas eu aussi leur place dans l'augustalisation. Les dieux à nom latin représentent certes une écrasante majorité de l'ensemble, mais il ne faut pas négliger le fait que sous leur apparence romaine se cachent bien souvent des dieux interprétés. *L'interpretatio romana*, quelle que soit la difficulté à la

déceler, réussit parfaitement à réinterpréter les dieux traditionnels (devenus hybrides, syncrétiques) pour en faire les protecteurs des cités ou des individus de plus en plus intégrés juridiquement et culturellement à l'Empire. Le groupe des dieux interprétés et des dieux indigènes – ceux-ci peu nombreux - semble représenter une part sensible du tout (plus de la moitié), et leurs fonctions concernent avant tout la protection, la prospérité et le salut de la population locale. Saturne et Caelestis africains, Mercure et Mars gallo-romains, Silvain danubien ou Hercule de Bétique faisaient sens pour leurs dévôts, plus que des dieux purement romains, et c'est pour cela qu'ils ont reçu l'épiclèse Auguste. C'étaient les dieux les plus importants pour la cité ou pour l'individu qui étaient ainsi qualifiés, ceux dont on attendait le plus de bienfaits par la médiation impériale.

Ainsi dieux romains et dieux locaux unis sous la même épithète Auguste, dont la souplesse même était un gage de succès, participaient à l'intégration d'un vaste empire aux identités multiples fortes. Et cette diversité même correspondait bien à la nature « fédérale » de cet ensemble de cités autonomes unies dans une même idéologie à travers l'augustalisation.

Acculturation sociale enfin. Elle va de pair avec l'acculturation religieuse et n'est pas moins éclatante. En témoigne le statut latin ou romain de la plupart des cités qui accueillent les dieux augustes ; mais la part notable des cités pérégrines africaines est une anticipation de cette romanité dont les dieux augustes sont un élément. De cette acculturation fait foi aussi l'onomastique bien romaine des dévôts d'origine italienne, ou largement romanisée des fidèles d'origine indigène qui ont tenu à garder dans un nom bien latin une trace subtile de la tradition. A l'identité mixte des dieux répond souvent la double identité des hommes, romaine et locale, que Cicéron avait notée. Car ce sont bien ces hommes enracinés dans leurs provinces qui constituent la grande majorité des adeptes de l'augustalisation. Malgré le rapport évident des dieux augustes avec le pouvoir, ni les empereurs, ni les hauts fonctionnaires n'y ont recours de façon significative (sauf exception), ces derniers préférant honorer l'empereur plus directement. Rendre un culte aux dieux augustes c'est l'affaire des cités où les sénats locaux, peut-être conseillés d'en haut, ont sans doute fait ce choix comme le suggère l'exclusivité de l'épiclèse appliquée aux dieux. Les prêtres, les magistrats et autres notables font le reste en multipliant les consécration à ces divinités. Au total les élites municipales ne représentent pas moins de 41 % des fidèles. Dons somptueux ou simples statues répondent surtout à un souci de gloire, d'autoreprésentation personnelle et gentilice, de civisme, mais aussi à la volonté d'exprimer et de diffuser un message, celui de la médiation de l'empereur autour duquel se crée le consensus. Il en va de leur propre légitimité consolidée par cette affirmation de loyalisme d'une part et de leur rôle

de relais du prince auprès du peuple. Les élites contribuent largement à diffuser les dieux augustes, à travers tout le territoire par leurs attaches rurales, dans le reste de la société à laquelle ils sont reliés par la diversité de leurs intérêts économiques et leurs réseaux de clientèle. A leur tour les classes moyennes dynamiques et, parmi celles-ci, les *augustales* et affranchis enrichis et avides d'imiter les notables – mais non les militaires bien en retrait –, jouent certainement ce rôle important d'intermédiaires, peut-être à travers les collèges dans lesquels ils rencontrent les membres de la plèbe. Comment d'ailleurs échapper aux dieux augustes qui envahissent l'espace des cités ? Leur géographie est incontestablement urbaine, même si les campagnes ne les ignorent pas. Les points de fixation sont avant tout le centre civique et autres *loci celeberrimi*, lieux d'affichage s'il en est à la fois de l'idéologie du pouvoir et de l'éclat des *illustres viri*, pieux envers les dieux et l'empereur et généreux bienfaiteurs de la cité. Mais le dynamisme de l'augustalisation fait que les quartiers avec leurs temples, leurs lieux de loisir, leurs demeures privées, le *suburbium* aussi sont touchés. Les camps militaires eux-mêmes ne sont pas à l'écart du phénomène bien que les militaires ne soient pas les plus ardents à pratiquer l'augustalisation. Aussi l'espace urbain est le lieu idéal pour faire une démonstration du consensus autour des empereurs agents des dieux immortels. Dans un cadre scénographique étudié mettant en valeur les relations des dieux augustes et de l'empereur, des fêtes pouvaient faire participer la population, ordonnée sans doute hiérarchiquement, à des processions, des sacrifices, des banquets qui exprimaient ce consensus en faveur du prince, *tutela praesens*, recevant force et légitimité des dieux qui lui étaient associés dans le gouvernement de l'empire.

Idéologie de la médiation impériale, identités diverses des dieux, identités multiples des dévôts, telles sont les trois facettes politique, religieuse, sociale d'un même phénomène d'acculturation révélé par le culte des dieux augustes. Fondée sur des principes romains mais adaptable à toutes les identités l'augustalisation nous est donc apparue comme une forme originale et souple de la sacralisation du pouvoir tant recherchée par les dirigeants et pourrait-on dire, comme l'élément d'un paradigme impérial¹. Elle était capable d'établir un lien entre tous les dieux de l'Empire et le pouvoir impérial, entre de multiples identités et Rome éternelle.

¹ Sur le concept de « religion impériale » et sa critique, Rüpke 2011, 2014.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES EPIGRAPHIQUES

* Général:

CIL ou *C.* : *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.

AE : *L'Année Épigraphique*, Paris depuis 1888.

ILS: *Inscriptiones Latinae Selectae*, Dessau H., éd., Berlin 1892-1916.

* Afrique:

C. 8 (1881-1942).

Dougga, fragments d'Histoire. Choix d'inscriptions latines, Khanoussi M., Maurin L., éd.,
Bordeaux-Tunis 2000.

IAM: Inscriptions antiques du Maroc (Euzennat. & al. éd.), II, *Inscriptions latines*, Paris
1982, et *IAM, Supp.* (Labory N.), Aix-en-Provence 2003.

ILAfr: Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc), de Cagnat R., Merlin A.,
Chatelain L., Paris 1923.

ILAlg : *Inscriptions latines de l'Algérie*, I (Gsell St., Paris 1922), II (Pflaum H.G., Paris
1957), III (Pflaum H.G., Dupuis X., Paris 2003).

ILM: Inscriptions latines du Maroc, Châtelain L., Paris 1942.

ILPB : Ben Abdallah Z., éd., *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo*,
Rome , CEFR 92, Tunis-Rome 2000.

ILT: Merlin A. éd., *Inscriptions latines de Tunisie*, Paris 1944.

IRT: Ward-Perkins J.B., Reynolds J.M., éd., *The Inscriptions of the Roman Tripolitania*,
Rome 1952.

Uchi Maius, Khanoussi M., Mastino A., *Uchi Maius*, Sassari 1997.

* Îles méditerranéennes:

Cultus splendore : studi in onore di Giovanna Sotgiu (A., M., Corda, Senorbi 2003).

Michel 2011 : Michel F., *Inscriptions latines et grecques de la Corse*, Bordeaux.

* Hispanie

Aquae Flaviae : Rodriguez Colmenaro A., *Aquae Flaviae. I, Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves 1997.

Auctarium : Crespo Ortiz de Sarata S., *Auctarium : a los 'corpora' de epigrafía romana del territorio de Castilla y León : novedades y revisiones*, Valladolid 2000.

Baratta 2001 : Baratta G., *Il culto di Mercurio nella Penisola iberica*, Barcelona 2001.
Belo V, L'épigraphie.

Carthago Nova : Abascal Palazon J. M., Ramallo Asencio S. F., *La ciudad de Carthago Nova : la documentacion epigrafica*, Murcia 1997.

C 2 (1869, II⁵ (1998), II⁷ (1995), II¹⁴ (1995-2012).

CILA: Corpus de inscripciones latinas de Andalucía, Séville 1989-1991.

CILC : Corpus de inscripciones latinas de Cáceres, I Norba 2007, II Turgalium, 2012, de J. Esteban Ortega, Cáceres.

CIRG: Pereira Menaut G. éd., Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia (Santiago 1991-1994.

CIRPBurgos : Crespo Ortiz de Zarate, *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Burgos : fuentes epigráficas para la historia social de Hispania Romana*, Valladolid 2000

CIRPS : Alonso Avila A., *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Salamanca : fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*, Valladolid 1999.

Clunia II : Palol P. de, Vilella J., *Clunia II, La epigrafía de Clunia*, Madrid 1987.

Conimbriga : Etienne R., *Fouilles de Conimbriga. 2, Épigraphie et sculpture*, Conimbriga 1976.

CPILC : Hurtado de San Antonio R., *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas (Cáceres)*, , Cáceres 1977.

Crespo Ortiz de Zarate S. : *Las manifestaciones religiosas del mundo antiguo en Hispania Romana : el territorio de Castilla y León*, Valladolid 1999.

EE IX: Ephemeris Epigraphica IX.

ERA(vila) : Hernando Sobrino M. del R., *Epigrafía romana de Ávila*, Pessac 2005.

ERBC : Canto A. M., *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica*, Madrid 1997.

ER Brag : Redentor A., *Epigrafía romana na região de Bragança*.

ERCán : Iglesias Gil J. M., *Epigrafía romana de Cantabria*, Talence 1998.

- ERPL*: Rabanal Alonzo M. A., *Epigrafía romana de la provincia de León : revisión y actualización*, Leon, 2001.
- ERPS*: Hernandez Guerra L., *Epigrafía de época romana de la provincia de Salamanca*, Valladolid 2001.
- ERTer* : Navarro Caballero M., *La epigrafía romana de Teruel*, Teruel 1994.
- HEp* : *Hispania Epigraphica*
- ILAstorga* : Mananes T., *Inscripciones latinas de Astorga*, Valladolid, 2000.
- ILMus. Malaga* : Serrano Ramos E., Atencia Paez R., *Inscripciones Latinas del Museo de Malaga*, 1981.
- IRC*: Fabre G., Mayer M., Roda I., *Inscriptions Romaines de Catalogne*, 1984-1991.
- IRCP*: Encarnaçao J. d', *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra 1984.
- IRIlici* : Corell J., *Inscripcions Romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus territoris*, Valencia 1999.
- IRM Navarra* 1981
- IRP Cadiz* : Gonzalez J., *Inscripciones Romanas de la Provincia de Cadiz*, Cadiz 1982.
- IR Saetabis* : Corell J., *Inscripcions romanes de Saetabis i el seu territori*, Valencia 1994.
- IR Saguntum (IRSAT)* : Corell J., *Inscripcions romanes del País Valencià, I, Saguntum i el seu territori*, Valencia 2002.
- IR Valencia* : Corell J., *Inscripcions romanes de Valentia i el seu territori*, Valencia 1997.
- LICS*: Curchin L. A., *Latin Inscriptions of Central Spain*, Berkeley, Los Angeles, 1992.
- Manifestaciones religiosas*: Crespo Ortiz de Zarate S., Alonso Avila A., *Las Manifestaciones religiosas del mundo antiguo en Hispania romana: el territorio de Castilla y Leon I, Las Fuentes epigraficas*, Valladolid 1999.
- RIT*: Alföldy G., *Die römischen inschriften von Tarraco*, 1975.
- Romero Perez 1996, Romero Perez A., *La sociedad y las religiones romana e indigena en el conventus emeritense. Analisis de un proceso de interaccion cultural*, Salamanca.
- Solana Sainz J. M., *Religión y sociedad en época romana en la meseta septentrional*, Valladolid 2000.
- * Gaule, Germanie, Bretagne:
- BRGK* : *Bericht der Romisch-Germanischen Kommission*, 1927 (H. Finke, Heidelberg), 1937 (H. Nesselhauf), 1958/1959, 1977.
- C 12 (Berlin 1888), C 13 (Berlin 1899-1943).
- IKöln²* : Galsterer B. & H., *Die römische steinschriften aus Köln*, Mainz 2010.
- ILA*: *Inscriptions Latines d'Aquitaine* :

- ILA Arvernes* de B. Rémy, Bordeaux 1996.
- ILA Bordeaux* de L. Maurin 2010 ;
- ILA Landes et Pyrénées Atlantiques* de J.-P. Bost (2015),
- ILA Nitiobroges* de B. Fages, L. Maurin, Agen 1991.
- ILA Pétrucos* de J.-P. Bost, G. Fabre, Bordeaux 2001.
- ILA Santons* de L. Maurin, Bordeaux 1994.
- ILB*: Deman A., *Nouveau recueil des inscriptions latines de Belgique (ILB2)*, Bruxelles, 2002).
- ILGN*: Espérandieu E., *Inscriptions latines de Gaule (narbonnaise)*, Paris 1929.
- I Lingons* : Le Bohec Y., *Inscriptions de la cité des Lingons. I, Lingones : inscriptions sur pierre : inscriptiones latinae Galliae Belgicae*, Paris 2003.
- ILN*: *Inscriptions Latines de Narbonnaise, I, Fréjus* (J. Gascou, M. Janon, 1985) *II, Antibes, Riez, Digne* (A. Chastagnol, 1992), *III, Aix-en-Provence* (J. Gascou, 1995) *IV, Apt* (J. Gascou, Ph. Leveau, J. Rimbart), *V, Vienne* (B. Rémy, 2005)
- ILSavoie* : B. Rémy, *Inscriptions latines de Haute-Savoie* *Inscriptions latines de Haute-Savoie*, Annecy 1995.
- ILTG* : Willeumier P., *Inscriptions Latines des Trois Gaules (France)*, Paris 1963.
- Lejeune 1985 : Lejeune M., *Recueil des inscriptions gauloises (R.I.G.), I : Textes gallo-grecs, Gallia, suppl. 45.*
- RIB* : *The Roman inscriptions of Britain*, (I, A. Sutton ; II, A. Sutton, 1990 ; III, R. S. O. Tomlin, 2009).
- RIS* : Walser G., *Römische Inschriften in der Schweiz I (1979), II et III (1980)*, Berne.

* Provinces danubiennes:

- AIJ*: Hoffiler V., Saria B., *Antike Inschriften aus Jugoslavien, I Noricum u. Pannonia Superior*, Zagreb 1938.
- C 3* (Berlin 1873-1889).
- CILNarona* : Marin E. & al., *Corpus Inscriptionum Naronitanorum*, Split 1989.
- IDR* : *Inscriptiile Daciae Romanae I* (1971, I. Russu), *II* (1977, G. Florescu, C. Petolescu), *III₁* (1977, I. Russu), *III₂* (1980, I. Russu), *III₃* (1984, I. Russu), *III₄* (1984, I. Russu), *III₅* (1985 ? I. Piso)
- ILJ* : Sasel A & I, *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt* (1963 & 1986), Ljubljana.
- Illpron* : Hainzmann M., Schubert P., *Inscriptionum Lapidariarum Provinciae Norici usque ad MCMXXXIV repertae sunt, Indices*, Berlin 1986.

IMS : Inscriptions de la Mésie supérieure, 1-6 (1976-1982).

Lucic 2013 : Lucic T., L., "The Roman Inscriptions from Varazdinske Toplice" in *VAMZ* 3, 46.

RIU : Die Römischen Inschriften Ungarns I (L. Barkocsi, M. Mocsy, 1972), *II* (1976), *III* (L. Barkocsi & S. Soproni, 1981), *IV* (A. Burger & F. Fulep, 1984), *V* (Fitz J., 1991), *VI* (Fitz J., Mocsy M., Soproni S., 2001), Budapest, Bonn.

* Orient:

CIG : Corpus Inscriptionum Graecarum, Hildesheim 1977.

CIL III, C 3, Corpus Inscriptionum Latinarum III

CIL Alb.: Corpus des Inscriptions Latines d'Albanie, Coll. EFR 420 (S. Anamali, H. Ceka, E. Deniaux, Rome 2009).

IG : Inscriptiones Graecae I-IV, Berlin 1902.

IGLNovae : Inscriptions grecques et latines de Novae : (Mésie inférieure), (V. Bozilova, J. Kolendo, Bordeaux 1997).

IGL Syrie : Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Tome XIII, Bostra (supplément) et la plaine de la Nuqrah (Sartre M., Beyrouth, 2011).

IGRR: R. Cagnat & G. Lafaye ed., Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes, Chicago 1975.

Kent, Corinth : Kent J., H., Corinth : results of excavations conducted by The American school of classical studies at Athens. The inscriptions, 1926-1950, Princeton N.Y, 1966.

OGIS : Orientis graeci inscriptiones selectae (W. Dittenberger, Hildesheim 1977).

SEG : Sylloge Epigraphicum Graecum

Sylloge IG : Sylloge inscriptionum Graecarum (W. Dittenberger, F. Hiller von Gaertringen, Hildesheim, 1960).

West Corinth : West A. B., Latin inscriptions, 1896-1926, Corinth: Results of excavations conducted by the American School at Athens, Cambridge, Mass., 1931.

SOURCES NUMISMATIQUES

Alexandropoulos 2000: Alexandropoulos J., *Les monnaies de l'Afrique antique: 400 av.J.-C. -40 ap.J.-C.*, Toulouse.

BMC : Mattingly H., Coins of the Roman Empire in the British Museum, I-VI, London, 1923-1965.

Crawford 1974: Crawford M., H., *Roman Republican Coinage*, Cambridge.

- Falbe & al., 1964: Falbe C., T., Lindberg J., Ch., Muller L., *Numismatique de l'ancienne Afrique*, Bologne.
- Mattingly 1928/1962 : Mattingly H., *Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire*, London.
- Mazard 1955 : Mazard J., *Corpus Nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris.
- Müller L., *Alexandrinische Münzen*, in *JBM* 63-64, 171-181.
- RIC*: Mattingly H., Sydenham E., A., *The Roman Imperial Coinage I-V*, London 1923- 1933.
- RPC* : Burnett A., Amandry M., Carradice I., *Roman Provincial Coinage I-II*, London-Paris 1992-1999.

BIBLIOGRAPHIE

- Abad, Keay, 2006: Abad Casal L., Keay S., Ramallo Asensio S. eds., *Early Roman Towns in Historia Tarraconensis*, *JRA*, sup. Ser 62, Porthsmouth, Rhode Island.
- Abascal 1994: Abascal Palazon J.-M., *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcie.
- Abascal & al. 2002: Abascal Palazon J.-M., Almagro Gorbea M., Cebrian R., « Segobriga 1989-2000, topografía de la ciudad y trabajos en el foro » in *MM* 43, 123-161.
- Abascal & al. 2004: Abascal J.-M., Almagro Gorbea M., Cebrian R., « Excavaciones arqueológicas en Segobriga (1998-2002) », in *Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha 1996-2002*, 2004.
- Abascal 2003 : Abascal J.-M., « Elites y sociedad romana de la Meseta sur » in Armani & al., 141-158.
- Abascal, Alföldy 2002: Abascal J.-M., Alföldy G., *El arco romano de Medinaceli (Soria, Hispania Citerior)*, Madrid.
- Abramenko 1991a: Abramenko A., « *CIL* VI, 29.681 aus Trebula Suffenatium und die innere Organisation der "Augustalität" » in *Athenaeum* 69, 589-596.
- Abramenko 1991b: Abramenko A., « Ein neues Collegium der Augustalität » in *ZPE*, 85, 172-174.
- Abramenko 1993a: Abramenko A., *Die munizipale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Italien: zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität*, Franckfurt-am-Main.
- Abramenko 1993b: Abramenko A., « Die wirtschaftskrise des 3. Jh n. Chr. und das ebde der

- Augustalität » in *ZPE* 99, 207-213.
- Actas del Ier Congreso de Historia de Andalucía 1976*, Cordoba, 1978.
- Actes du VIII^e Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord* Tabarka, 8-13 mai 2000, Tunis 2003.
- Adam & al. 1987 : Adam J.-P., Deyts S., L. Saunier-Pernuit, « La façade des Thermes de Sens » in *RA*, Supp. 7, *Bulletin de la SFAC*, Dijon, 218-220.
- Agusta-Boularot 2005 : Agusta-Boularot S., Janon M., Gassend J.-M., « *In Lambaesium defluxit Nilum* » in Lafon, Sauron, 117-131.
- Agusta-Boularot, Rosso 2015 : Agusta-Boularot S., Rosso Em., *Signa et tituli : monuments et espaces de représentation en Gaule méridionale sous le regard croisé de la sculpture et de l'épigraphie : actes du colloque, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme d'Aix-en-Provence, 26 et 27 novembre 2009*, Arles.
- Ahlem 1991 : Ahlem J. B., « Le culte de Liber Pater en Afrique, à la lumière de l'épigraphie » in *L'Afr. Rom.* 9, 1049-1066.
- Akacha 2011 : Akacha W. Ben, « Statut institutionnel, évergétisme et urbanisme à Thugga » in *MEFRA* 123/2, 613-627.
- Alaioud 2008 : Alaioud S.-M., « La vie religieuse à Banasa : témoignages archéologiques » in *L'Afr. Rom.* 17, *Sevilla 2006*, Rome, 549-558.
- Alarcao 1988: Alarcao J., *Roman Portugal*, Warminster.
- Alarcao, Etienne 1986: Alarcao J., Etienne R., « Archéologie et idéologie impériale à Conimbriga (Portugal) » in *CRAI*, 120-132
- Alarcao, Etienne 1977: Alarcao J., Etienne R., *L'Architecture (Fouilles de Conimbriga, I)*, Paris.
- Alarcao 1990: Alarcao J., *Nova Historia de Portugal. Das origenes a romanização*, Lisboa.
- Albertos 1966: Albertos Firmat M.-L., *La onomastica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética*, Salamanque.
- Albertos 1972: Albertos Firmat M.-L., « Nuevos antropónimos hispanicos » in *Emerita* 40, 1-29, 287-318.
- Alcock 2001: Alcock S. E., « Vulgar Romanisation and the Dominance of Elites » in Keay, Terrenato, 227-230.
- Aldhouse-Green 2007: Aldhouse-Green M., « Gallo-British Deities and their Shrines » in Todd M. ed., *A Companion to Roman Britain*, Blackwell.
- Alexandridis 2005: Alexandridis A., « Überall (Götter)gleich-théomorphe bildnisse der frauen des römischen kaiserhauses » in Sanader, Rendic-Miocevic, 419-422.
- Alexandropoulos 1986-1987 : Alexandropoulos J., « L'iconographie monétaire en Afrique proconsulaire sous Auguste et Tibère » in *Karthago* 21, 65-79.

- Alföldy 1973: Alföldy A., *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Antiquitas R. 3, 14, Bonn.
- Alföldy 1960: Alföldy G., « *Pannoniciani Augures* » in *Act. Ant. Hung.* 8, 1960, 145 ss.
- Alföldy 1961: Alföldy G., « Geschichte des religiösen Lebens in Aquincum » in *Act. Arch. Ac. Sc. Hung.* 13, 103-124.
- Alföldy 1965: Alföldy G., *Bevölkerung und Gesellschaft der römischen Provinz Dalmatien*, Budapest.
- Alföldy 1966 : Alföldy G., « Notes sur la relation entre le droit de cité et la nomenclature dans l'empire romain » in *Latomus* 25, 37-57.
- Alföldy 1973: Alföldy G., « *Flamines provinciae Hispaniae citerioris*, Madrid « Anejos de Archivo espanol de Arqueologia » 6.
- Alföldy 1974: Alföldy G., *Noricum, Provinces of the Roman empire*, London & Boston.
- Alföldy 1977a : Alföldy G., *Los Baebii de Saguntum* « Serie de trabajos varios del Servicio de la Investigacion prehistorica de la Excma - Diputacion Provincial » n°56, Valencia.
- Alföldy 1977b : Alföldy G., « L'onomastique de Tarragone » in Duval, Pflaum 1977, 293-295.
- Alföldy 1977c: Alföldy G., « Die Personennamen in der Römischen Provinz Noricum » in Duval, Pflaum 1977, 249-265.
- Alföldy 1979: Alföldy G., « Bildprogramme in den römischen städten des *Conventus Tarraconensis*. Des zeugnis des statuenpostamente » in *Homenaje Garcia Bellido, Revista de la Universidad Complutense* 18, 177-275.
- Alföldy 1984a: Alföldy G., « Römische statuen in Venetia und Histria. Epigraphische quellen »
Epigraphische quellen, Heidelberg.
- Alföldy 1984b: Alföldy G., « Drei stadtlische Eliten im römischen Hispanien » in *Gerion* 2, 193-238.
- Alföldy 1989: Alföldy G., « Die krise des imperium romanum und die religion roms » in Eck.
- Alföldy 1991: Alföldy G., *Histoire sociale de Rome*, Paris.
- Alföldy 1992 : Alföldy G., « Tarraco y la Hispania romana : cultos y sociedad » in *Religio Deorum*, 7-26.
- Alföldy 1994: Alföldy G., « Evergetismo en las ciudades des Imperio romano » in *La ciudad en el mundo romano, XIVº Congreso Internacional de Arqueologia, Tarragona 1993*, Tarragona 1994, 63-67.
- Alföldy 1997: Alföldy G., Die Grossen Götter von Gorsium » in *ZPE* 115, 225-237.
- Alföldy 1998: Alföldy G., « La cultura epigrafica de la Hispania romana. Incripciones, auto-representacion y orden social » in Almagro Gorbea, Alvarez Martinez, 289-302.

- Alföldy 2001: Alföldy G., « Présentation: l'originalité des élites hispaniques » in Navarro, Demougin, 11-12.
- Alföldy & al. 2003a: Alföldy G., Abascal J. M., Cebrian R., « Nuevos monumentos epigraficos del foro de Segobriga in *ZPE*, 144, 217-234.
- Alföldy 2003b: Alföldy G., « Sociedad y epigrafia en Tarraco » in Armani, 159-176.
- Alföldy 2003c: Alföldy G., *Die Repräsentation der kaiserlichen Macht in den Inschriften Roms und der Imperium Romanum*, in *The representation and perception of the Imperial Power*, 3-19.
- Alföldy 2005: Alföldy G., « Romanization. Grundbegriff oder Fehlgriff? Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Erforschung von Integrationsprozessen im römischen Weltreich » in *Limes XIX. Proceedings of the XIXth International Congress of Roman Frontier Studies (Pécs, Hungary, Sept/ 2003)*, Pécs, 25-56.
- Ali Mohamed, Reynolds 1994 : Ali Mohamed F., Reynolds J., « An Inscribed Stone from the Sanctuary of Demeter and Kore in the Wadi Belgadir at Cyrene : Cult, Corn and Roman Revenues » in *Lybian Studies* 25, 211-217.
- Alicu & al., 1979 : Alicu, Pop Alicu D., Pop C., « Hermes-Mercurius la Ulpia Trajana » in *AMN*, 16, 93-100.
- Alicu 1991 : Alicu D., « Urbanisme et architecture dans la Dacie romaine, *Ulpia Traiana Sarmizegetusa* » in *Coll roumano-suisse, Politique édilitaire dans les provinces de l'Empire romain (II^o-IV^os. p.C.)* », *Deva* 21-26 sept. 1991, 29-33.
- Alicu, Rus 1993 : Rus D., Alicu D., « *Essai de reconstitution de l'amphithéâtre de Ulpia Traiana Sarmizegetusa* », in *La politique édilitaire*, 123-136.
- Alicu 2002 : Alicu D., « Addenda la repertoriul templelor com cure din Dacia » in *Apulum*, 34, 201-235.
- Alicu 2004 : Alicu D., « Edifices de culte dédiés à des divinités gréco-romaines sur les sites à caractère militaire de la Dacie romaine » in *Orbis Antiquus, Studia in honorem I. Pisonis*, Cluj-Napoca, 327-330.
- Allain 1975 : Allain J., « Dieux indigènes et cultes à mystères à Argentomagus, essai d'interprétation » in *RACF*, 14, 3-14.
- Allais 1953 : Allais Y., *Djemila, antique Cuicul*, Alger.
- Allais 1954 : Allais Y., « Les fouilles de 1950-1954 dans le quartier Est de Djemila » in *Libyca* 2, 343-361.
- Almagro 1982: Almagro Basch M., « Aportacion al estudio del culto a Hercules en Espana: cuatro inscripciones de Segobriga » in *Homenaje J. Alvarez y Saenz de Buruaga*, 339-350.

- Almagro 1981: Almagro Basch M., « Sobre la dedicación de los altares del templo de *Hercules Gaditanus* » in *La religion romana*, 301-307.
- Almagro, Alvarez 1998: Almagro Gorbea M., Alvarez Martinez J.-M. eds., *Hispania. El legado de Roma. en el ano de Trajano, Zaragoza, sept.-nov. de 1998*, Saragosse.
- Aloui 2008 : Aloui Naddari S., « Cérès et céréaliculture à travers le secteur méridional du Haut Tell tunisien » in *L'Afr. Rom. 17, Sevilla 2006*, Roma, 935-950.
- Alvar 1981 : Alvar Ezquerra J., « El culto a Isis en Hispania » in *La religion romana en Hispania*, 311-319.
- Alvar 1990: Alvar Ezquerra J., « El contacto intercultural en los procesos de cambio » in *Gerion*, 11-27.
- Alvar 1996 : Alvar Ezquerra J., Blazquez Martinez J.-M. eds., *La Romanizacion en Occidente*, Actas, Madrid.
- Alvar 1996 : Alvar Ezquerra J., « Religiosidad y religiones en Hispania » in Alvar, Blazquez, 239-277.
- Alvar 1999a : Alvar Ezquerra J., « Arquitectura religiosa e integracion social : aspectos de la romanizacion de la Bética » in Gonzalez, 101-116.
- Alvar Ezquerra 1999b: Alvar Ezquerra J. ed., ARYS 2, *Homenage a J.-M. Blazquez, IV, Hispania romana IV*, Madrid.
- Alvar 2000 : Alvar Ezquerra J., « Las religiones en Hispania en el cambio de era » in Hernandez Guerra *et al.*, 119-128.
- Alvar 2001 : Alvar Ezquerra J., « El panteon de Carmona : destellos de la vida religiosa en una ciudad hispanorromana » in Caballos Rufino, 477- 489.
- Alvar 2003 : Alvar Ezquerra J., « Trajano y las religiones del Imperio » in Alvar, Blazquez, 189-212.
- Alvar & al. 2003 : Alvar Ezquerra J., Blazquez Martinez J. eds., M., *Trajano*, Actas Madrid.
- Alvarez Martinez 2005 : Alvarez Martinez J.-M., « Aspectos del urbanismo de *Augusta Emerita* » in Nogales Basarrate, 129-169.
- Alvarez, Nogales 2003 : Alvarez Martinez J.-M., Nogales Basarrate T., *Forum Coloniae Augustae Emeritae : « Templo de Diana »*, Merida.
- Amadasi 1983 : Amadasi Guzzo M.-G., « Una grande famiglia di Lepcis in rapporto con la ristrutturazione urbanistica della citta (I sec. a.C.-I sec. d.C.) » in *Architecture et société*, 377-385.
- Amar, Liou 1984: Amar G. & Liou B., « Les estampilles sur amphores du golfe de Fos » in *Archeonautica* 4, 145-211.
- Amela 2004: Amela Valverde L., « Los *Pompeii* de Hispania en época de los Antoninos. El caso de la Celtiberia » in Hernandez-Guerra, 167-177.

- Amiri 2010 : Amiri B., « Les *seviri augustales* dans les Germanies: étude des inscriptions » in *Klio* 92, 2010, 94-103.
- Ando 2000: Ando C., *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Univ. Calif. Press.
- Ando 2003: Ando C., « A Religion for a Empire » in Ando, 220-241. = Boyle A.J., Dominik W.J. eds. *Flavian Rome, Culture, Image, Text*, Boston, 323-344.
- Ando 2003: Ando C., ed. *Roman Religion*, Edimbourg.
- Ando & al. 2006a : Ando C., Blake S., Holban M., Rüpke J. eds., *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart.
- Ando 2006b: Ando C., « *Interpretatio Romana* » in de Blois & al., 51-65.
- Ando 2007: Ando C., « Exporting Roman Religion » in Rüpke, 429-445.
- Ando 2008: Ando C. *The Matter of the Gods*, Berkeley, Los Angeles.
- André 1982: André J.-M., « La conception de l'Etat et de l'Empire dans la pensée gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère » in *ANRW* II, 30, 1, 1982, 3-73.
- André & al. 1985: André P., Desbat A., Lauxerrois R., Le Bot-Helly A., « Données nouvelles sur la Vienne augustéenne » in *Les villes augustéennes en Gaule. Colloque d'Autun, 6-8 juin 1985*, 61-77.
- Andreae 1998: Andreae B., *L'art romain*, Paris.
- Andreau 1992a : Andreau J., « Le marchand » in Giardina, Paris, 303-334.
- Andreau 1992b : Andreau J., « L'affranchi » in Giardina Paris, 219-246.
- Andreau 1992c : Andreau J., « Mobilité sociale et activités commerciales et financières » in Frézouls, 21-32.
- Andreau 2001: Andreau J., « Reflections on a one day conference » in Keay, Terrenato, 231-233.
- Andreau 2010: Andreau J., *L'économie du monde romain*, Paris.
- Andrés 2005 : Andrés Hurtado G., « Una aproximacion a la religion del ejercito romano imperial » Logrono.
- Andreu 1999: Andreu Pintado J., « Munificencia y munificentes, riqueza y manifestaciones de riqueza de la elites en la *provincia Lusitania* », in Gorges, Rodriguez, 453-473.
- Andreu 2006: Andreu Pintado J., « Ciudad y territorio en el solar de los *Vascones* en epoca romana », in Andreu Pintado J. ed., *Navarra en la Antigüedad. Propuesta de actualizacion*.
- Annequin 1982 : Annequin Jourdain C., « Heraclès en Occident , mythe et histoire » in *DHA* 8, 227-282.

- Annequin 1992 : Annequin Jourdain C., *Heraclès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée : bilan et perspectives, Actes de la table ronde de Rome*, Rome.
- Annequin 2004 : Annequin Jourdain C., *Heraclès aux portes du soir : mythe et histoire*, Paris 1989.
- Antolini 2004: Antolini S., « L'altare con il Clupeus Virtutis da Potentia » in *Picus* 24, 9-28.
- Aounallah 2001 : Aounallah S., *Le Cap Bon, jardin de Carthage. Recherches d'épigraphie et d'histoire romano-africaines (146 a.C.-235 p.C.)*, *Ausonius, Scripta Antiqua* 4, Bordeaux.
- Aounallah 1994 : Aounallah S., « Le fait urbain dans le Cap Bon antique (Tunisie du nord-est) » in *L'Afr. Rom.* 10, 1992, 615-623.
- Aounallah 1996 : Aounallah S., « Castella et civitates dans le pays de la Carthage romaine » in *L'Afr. Rom.* 11, 1994, 1505-1512.
- Aounallah 1997 : Aounallah S., Ben Abdallah « Les *Calpurnii* de Thugga », in Maurin, Khanoussi, 77-96.
- Aounallah 2003 : Aounallah S., « Notes sur la société et les institutions de *Thugga*, des origines jusqu'à la formation du municipes » in Bost, Roddaz, Tassaux, 247-257.
- Aounallah 2006 : Aounallah S., « Auguste et les *Uchitani* » in *Transmission de l'idéologie impériale*, *Ausonius*, 27-33.
- Aounallah, Maurin 2008 : Aounallah S., Maurin L., « *Pagus et civitas Siviritani*. Une nouvelle « commune double » dans la *pertica* de Carthage » in *ZPE* 167, 227-249.
- Aounallah, Golvin 2016 : Aounallah S., Golvin J.-C., *Dougga, études d'architecture religieuse. 2, Les sanctuaires du forum, du centre de l'agglomération et de la grande rue courbe*, Bordeaux.
- Aquilué 1984: Aquilué J., Mar R., Nolla J.-M., Ruiz de Arbulo J., Sanmarti E., *El forum roma d'Empuriès*, Barcelone.
- Aranegui 1993 : Aranegui Gasco C., « Datos para el conocimiento de Sagunto en el siglo II », in *Ciudad romana y comunidad civica*, Madrid, 139-146.
- Aranegui 1987: Aranegui C., Hernandez E., Lopez Pinol M., « El foro de Saguntum: la planta arquitectonica » in *Los Foros romanos*, Madrid, 73-97.
- Aranegui 2006: Aranegui Gasco C., « From Arse to Saguntum » in *Abad Casal & al.*, 63-75.
- Arce 2002: Arce J., « Estatuas y retratos imperiales en Hispania romana » in *AEspA*, 75, 235-250.
- Arcelin 2001 : Arcelin P., « La Tarasque de Noves, une expression des croyances celtiques dans la Provence romanisée » in Cavalier O. éd., *La Tarasque de Noves, réflexions sur un motif iconographique et sa postérité, Actes de la Table Ronde organisée par le Musée Calvet d'Avignon le 14 décembre 2001*, 49-60

- Arcelin, Brunaux 2003 : Arcelin P., Brunaux J.-L., « Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer » in *Gallia* 60, 1-268.
- Arcelin, Gruat 2003 : Arcelin P. et Gruat Ph. « Cultes et sanctuaires de l'Age du Fer. La France du sud-est (Languedoc-Roussillon, Midi-Pyrénées, Provence-Alpes-Côte d'Azur) » in Arcelin, Brunaux, 165-168.
- Ardet 1991 : Ardet A., « Le municipe romain de Tibiscum » in *Colloque roumano-suisse, Deva 1991*, 83-87.
- Ardevan 1978 : Ardevan R., « Le collège des Fabres à Ulpia Trajana Sarmizegetusa » in *AMN* 15, 167-171.
- Ardevan 1983a : Ardevan R., « Mercurius de la Gherla » in *AMN*, 20, 397-401.
- Ardevan 1983b : Ardevan R., « Les flamines municipaux dans la Dacie romaine » in Mayer 1992, 47- 54.
- Ardevan 1984: R. Ardevan « Duumvirat et quatuorvirat de la Dacie romaine » in *AMN XXI*.
- Ardevan 1999: Ardevan R., « Sur les *patroni caesarum* dans la Dacie romaine » in *XI^e Cong. Int. Epig. Gréco-latine*.
- Ardevan 1991 : Ardevan R., « Les édiles de la Dacie romaine » in *La politique édilitaire dans les provinces de l'Empire romain, II^e-IV^e s. p.C., Col. Roumano-suisse, Deva 21-26 sep. 1991*, 21-27.
- Arenas 2010 : Arenas Esteban J.-A., *Celtic Religion across Space and Time, IX^o Worckshop FERCAN*, Toledo.
- Armani & al. 2003: Armani S., Hurlet-Martineau B., Stylow A., *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio : estructuras y relaciones sociales : actas de la Mesa Redonda organizada por la Casa de Velázquez, el centro CIL II de la universidad de Alcalá y l'Année épigraphique, Madrid, Alcalá de Henares, 10-11 de Abril de 2000*, Madrid.
- Arnal & al. 1974: Arnal J., Majurel R., & H. Prades « Le port de Lattara (Lattes, Hérault) », in *Institut International d'études ligures VII*, Montpellier 1974, V *La dédicace de Titus Eppilius Astrapton*, 252-258.
- Arnaldi 1994: Arnaldi A., « *Neptunus* » nella monetazione imperiale romana », in *Mélanges M. Le Glay*, 583-597.
- Arnaldi 2001: Arnaldi A., « Dedicche a divinita in memoria di difunti nell'Italia romana » in *Usi e abusi epigrafici*, 463-488.
- Arnaldi 2003: Arnaldi A., « I *sacerdotes Neptuni* nell'Africa romana » in A.-M. Corda (a c. de) *Cultus splendore, Studi in on. Di Giovanna Sotgiu*, Senorbi, 41-61.
- Arnaldi 2004: Arnaldi A., « Osservazioni sul culto delle *Nymphae* nell'Africa romana » in *L'Afr. Rom.15, Tozeur*, Roma, 1355-1364.

- Arnaldi 2006: Arnaldi A., « Il culto delle divinità *Augustae* e i *seviri* nella documentazione epigrafica della *Mauretania Tingitana* » in *L'Afr. rom.* 16, Rabat 2004, Roma, 1695-1706.
- Arnaldi 2008: Arnaldi A., « Testimonianze del culto imperiale nell'Etruria centro-settentrionale costiera » in *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia, Atti dell' 'encontre di studio, Ancona 31 gen. 2006, a.c di Lidio Gasperini et Gianfranco Paci*, Tivoli, 33-74.
- Arnaud 1994 : Arnaud A & P., « De la toponymie à l'histoire des religions : réflexions sur Mercure africain » in *Mélanges M. Le Glay*, 142-153.
- Aronen 1989: Aronen J., « *Iturna, Carmenta et Mater Larum*, Un rapporto arcaico tra calendario e topografia », in *Op. Inst. Rom. Finl.*, 65-89.
- Arteaga, Blech 1986: Arteaga O., Blech M., « La romanización en las zonas de Porcuna y Mengibar (Jaen) », in *Los Asientamientos Ibericos antes de la romanización*, Madrid.
- Atencia 1982 : Atencia Paz R., « De epigrafia nescaniense », in *Baetica*, 5, 115-118 ?
- Atencia, Beltran 1988 : Atencia Paz R., Beltran Fortes J., « Sobre el culto de Hercules en la *Baetica* a proposito de un ara votiva de Molina (Malaga) » in *Mainakè* 10, 125- 135.
- Atlas* 2003 : *Atlas antroponimico de Lusitania romana*, Grupo Merida (Navarro, Ramirez), Pessac, Ausonius 2003.
- Aubert 1999: Aubert J.-J., « La gestion des *collegia*, aspects juridiques, économiques et sociaux » in *CCG*, 10, 49-69.
- Aucher-Sire 1986 : Aucher-Sire M. & M.-R., « Le théâtre gallo-romain des Tours Mirandes à Vendevres-du-Poitou » in *BSAO* 19, 573-586.
- Audin, Couchoud 1955 : Audin A., Couchoud P., « Le Génie de Lyon et son culte sous l'Empire romain » in *RHR* 148, 44-67.
- Audin 1956 : Audin A., *Essai sur la topographie de Lugdunum*, Lyon.
- Audin, Guey 1961 : Audin A., Guey J., « Deux inscriptions de l'époque julio-claudienne », in *Cah. Hist.*, VI, 111-127.
- Audin 1963 : Audin A., « Fouilles Montée Saint-Barthélémy à Lyon » in *Latomus* 22, 733-746.
- Audin, Burnand 1969 : Audin A., Burnand Y., « Chronologie des épitaphes romaines de Lyon » in *REA*, 61, 320-352.
- Audin 1965 : Audin A., *Lyon, miroir de Rome dans les Gaules*, Paris.
- Audin, Mondésert 1978 : Audin A., Mondésert C., *Les martyrs de Lyon (177). Coll. Inter. CNRS, Lyon, 20-23 septembre 1977*, Paris.
- Audin 1985 : Audin P., « Les eaux chez les Arvernes et les Bituriges » in Pelletier 1985.
- Audollent 1901 : Audollent A., *Carthage romaine : 146 av. J.-C.-698 ap. J.-C.*, Paris 1901.

- Auffarth 1997: Auffarth Ch., « Pausanias, Patrai und die Griechen » in Cancik, Rüpke Rom Reichsreligion, Tübingen, 230-231.
- Auffarth 2009: Auffarth Ch., « Synoikismos und Desakralisierung des Landes : » in Auffarth Ch. éd. *Religion auf dem lande, Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter Römischer Herrschaft*, Stuttgart.
- Augé, Kahil 1981 : Augé C., Kahil L., *Mythologie gréco-romaine. Mythologies périphériques. Études iconographiques, Colloque Paris, 17 mai 1979 CNRS 593*, Paris.
- Augusta-Boulardot & al. 2005 : Augusta-Boulardot S., Janon M., Gassend J.-M., « *In Lambaesium defluxit Nilum* », in Lafon, Sauron, 117-131.
- Aupert 1988 : Aupert P., « Les thermes comme lieux de culte » in *Les thermes romains*, Rome.
- Aupert 1992a : Aupert P., « Les dieux guérisseurs du domaine celtico-romain » in *Dieux guérisseurs en Gaule romaine, Exposition Lattes 1992*, 59-75.
- Aupert, Sablayrolles 1992b : Aupert P., Sablayrolles R., « Villes d'Aquitaine, centres civiques et religieux » in *Colloque Aquitania. Bordeaux 13-15 septembre 1990*, supp. *Aquitania* 6, 283-291.
- Aupert & al. 1995 : Aupert P., Fincker M., Tassaux F., « Agglomérations secondaires de l'Aquitaine atlantique » in *110^e Congrès National des Sociétés historiques et scientifiques*, Aix-en-Provence, 45-69.
- Aupert, Hermary 2006 : Aupert P., Hermary A., « Nouveaux documents sur le culte d'Aphrodite à Amathonte » in *BCH* 130, 2006.
- Aymard 1936 : Aymard J., « Commode-Hercule, fondateur de Rome » in *REL*, 350-363.
- Aymard 1951 : Aymard J., *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*, Paris.
- Babelon 1916 : Babelon J., *Le trésor d'argenterie de Berthouville près de Bernay*, Paris 1916.
- Badel 2005a: Badel Ch., *La noblesse de l'Empire romain: les masques de la vertu*, Seyssel.
- Badel 2005b: Badel Ch., « Nommer d'après les dieux : les *cognomina* théophores chez les sénateurs du haut-Empire » in *Nommer les dieux*, 585-595.
- Badie & al. 1994 : Badie A., Sablayrolles R., Schenck-David J.-C., *Saint-Bertrand-de-Comminges. Le temple du forum et le monument à enceinte circulaire*, I Toulouse.
- Baigl, Vernou 2001-2002 : Baigl J.-P., C. Vernou « Un nouveau *Cernunnos* découvert en Charente » in *Aquitania* 18, 7-27.
- Baldson 1966: Baldson J.P.V.D., *The Emperor Gaius*, Oxford 1934/1966.
- Balil 1985 : Balil A., « *Lupa romana*. El culto à la loba en Hispania » in *BSEAN* 51, 263-265.
- Balla, Toth 1968 : Balla L., Toth E., « A propos des rapports entre la Pannonie et la Dacie » in *Acta Classica Un. Sc. Debrecen*, 4, 69-78.

- Balla & al. 1971 : Balla L., Buocz T.P., Kadar Z., *Die Romischen Steindenkmaler von Savaria*, Amsterdam.
- Balty 1988: Balty J.-Ch., « Groupes statuaires impériaux et privés de l'époque julio-claudienne » in *Ritratto ufficiale e ritratto privato, Atti II Conf Int. Sul Ritratto romano, Roma 26-30 Sett. 1984* a c. di N. Bonacasa et G. Rizza, 31-46, Roma.
- Balty 1991: Balty J.-Ch., *Curia ordinis : recherches d'architecture et d'urbanisme antiques sur les curies provinciales du monde romain*, Bruxelles.
- Balty 1994, Balty J.-Ch., « Le centre civique des villes romaines et ses espaces politiques et administratifs » in *XIV^e Congreso Internacional de Arqueologia Classica, Tarragona 1993*, 91-99.
- Banu 1982 : Banu I., « Zamolxis et le phénomène des sectes » in *Le monde thrace, II^e Cong. de thracologie, Bucarest 1976*, Paris, 398-405.
- Baradez 1949 : Baradez J., « *Gemellae*, un camp d'Hadrien et une ville des confins sahariens aujourd'hui ensevelis sous les sables » in *Rev. Afr.* 93, 8-23.
- Baratta 2002 : Baratta G., *Il culto di Mercurio nella penisula iberica, Instrumenta 9*, Barcelona.
- Baratte 1981 : Baratte F., *Le trésor d'argenterie gallo-romaine de Notre-Dame-d'Allençon (Maine et Loire), XL^e Supp. à Gallia*.
- Baratte 1983 : Baratte F., « Les portraits impériaux de Markouna et la sculpture officielle dans l'Afrique romaine » in *MEFRA* 95, 2, 785-815.
- Baratte 1989: Baratte F., « L'argenterie en Gaule romaine aux II^e et III^e ap. J.-C. » in *Trésors d'orfèvrerie gallo-romaine, exposition*, Paris, 76-254
- Baratte 1999 : Baratte F., Bejaoui F., Ben Abdallah Z., eds. *Recherches archéologiques à Ammaedara, Miscellanea 2, Coll. EFR 17/2*.
- Baratte, Ben Abdallah 2000 : Baratte F., Ben Abdallah Z.B., « Le sanctuaire de Saturne à Ammaedara (Haïdra, Tunisie) : documents inédits » in *R.A.1*, 51-79.
- Barbulescu 1971 : Barbulescu M., « Despre cultul zeitei Bendis la Daco-Geti » in *AMN*, 8, 91-107.
- Barbulescu 1972 : Barbulescu M., « Der Dianakult im römischen Dakien », in *Dacia, ns*, 16, 203-223.
- Barbulescu 1977-1978 : Barbulescu M., « Le culte d'Hercule en Dacie romaine I^{er} et II^e s. » in *AMN* 14, 1977, 173-189 ; II in *AMN* 15, 1978, 219-233.
- Barbulescu, Catinas 1991 : Barbulescu M., Catinas A., « Les inscriptions d'un temple de Potaïssa » in *Coll. roumano-suisse 1991*, 49-61.
- Barbulescu 1993 : Barbulescu M., « Africa e Dacia. Gli influssi africani nella religione romana della Dacia » in *L'Africa Romana*, 10, 1319-1338.

- Baroni 2014 : Baroni A., F., « Les propriétés foncières sénatoriales en Numidie sous le Haut-Empire » in *Epigraphia e ordine senatorio*, 387-403.
- Barraud 1992 : Barraud P., Gaidon M.-A., « Bordeaux » in *Colloque Aquitania 1992*, 43-47.
- Barraud, Regaldo-Saint Blancard 2000 : Barraud D., Regaldo-Saint Blancard P., « De Burdigala à Bordeaux, recherches récentes » in *Archéologia* 367, 56-65.
- Barraud, Sireix 2010: Barraud D., Sireix Cl., « *Burdigala* à la lumière des nouvelles découvertes » in *Simulacra Romae. II, Rome, les capitales de province (capita provinciarum), et la création d'un espace commun européen : une approche archéologique. Actes du colloque tenu à Reims les 19, 20 et 21 novembre 2008*, Reims, 161-170.
- Barrett 1995: Barrett J.-C., « Romanization : a Critical Comment » in Hill J.-D., Cumberpatch C. G. eds., *Different Iron Ages, Studies in the Iron Age in Temperate Europ*, BAR Int. Ser. 602, 51-65.
- Barruol 1963 : Barruol G., « Mars Nabelcus et Mars Albiorix », *Ogam*, 15, 345-368.
- Barruol 1976 : Barruol G., « La résistance des substrats préromains en Gaule méridionale » in *VI^e Congr. Internat. d'Ét. Class.*, 1976, 389-405.
- Barruol & al. 1982 : Barruol G., Gascou J., Bessac J.-L., « Nouvelles inscriptions exhumées d'une enceinte du Bas Empire à Nîmes », *RAN*, 15, 273-309.
- Barruol 1991 : Barruol G., « Les sanctuaires gallo-romains du midi de la Gaule » in *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, Act Colloque Argentomagus, Octobre 1991*, 49-63.
- Barthélémy 1986 : Barthélémy H., « Un site gallo-romain alpin : Gilly (Savoie) » in *RAN*, 19, 211-244.
- Barthélémy 2005-2006 : Barthélémy H., « Gilly, une agglomération gallo-romaine dans la Combe de Savoie » in *RAN* 38-39, 37-44.
- Bartoccini 1958: Bartoccini R., « Il porto romano di Leptis Magna nella sua vita economica e sociale », in *Bolletino del Centro Studi per la storia dell'Architettura*, Sup. 13, 228-243
- Bartoccini 1959 : Bartoccini R., « Dolabella e Tacfarinas in una iscrizione di Leptis Magna » in *Epigraphica* 20, 1958 (1959), 3-13.
- Bartoccini 1962 : Bartoccini R., « Il porto di Leptis Magna nella sua vita economica e sociale » in *Hommages à A. Grenier*, 228-243.
- Barton 1982: Barton M., « Capitoline Temples in Italy and Provinces especially Africa », in *ANRW* II, 12, 1, 259-342.
- Basch 1981 : Basch A., « Sobre la dedicación de los altares del templo de Hercules Gaditanus » in *Religion Romana*, 301-307.

- Bassani 2003: Bassani M., « Gli spazzi cultuali » in *Amplissimae atque ornatissimae domus*, Roma, 153-181.
- Bassani, Ghedini 2011: Bassani M., Ghedini F. éd.s, *Religionem significare : aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei Sacra privata. atti dell'Incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*, Roma.
- Bassignano 1974 : Bassignano M., S., *I flaminato nelle province romane dell'Africa*, Rome.
- Bassignano 2005 : Bassignano M., S., « Le flaminiche in Africa » in Buonapane A., Cenerini F., *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica : atti del II° Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica. Epigrafia e Antichità 23*, 399-430.
- Bastien 2007: Bastien J.-L., *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la république*, Coll. EFR 292, Rome.
- Baudry, Destephen 2012: Baudry R., Destephen S., *La société romaine et ses élites, Hommages à Elizabeth Deniaux* Paris.
- Bayard, Massy 1983 : Bayard D., Massy J.-L., *Amiens romain, Samarobriva Ambianum, RAP*, Amiens, 190-200.
- Bayet 1955: Bayet J., « Les sacerdoces romains et la prédivinisation impériale » in Bayet, 275-336.
- Bayet 1956: Bayet J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, (réed. 1969) Paris.
- Bayet 1958: Bayet J., « Prodrômes sacerdotaux de la divinisation impériale », repris in Bayet 1971, 337-352.
- Bayet 1971: Bayet J., *Croyances et rites de la Rome antique*, Paris.
- Béal 2004 : Béal J.-C., « Les artisans et les dieux : à propos de trois stèles de Grand (Vosges, France) » in *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain, Act. Colloq. Lyon 7-8 juin 2001*, Paris, 189-201.
- Béal 2005-2006 : Béal J.-C., « Le sanctuaire antique du Châtelet à Saint-Désirat (Ardèche) : une relecture » in *RAN 38-39*, 171-199.
- Beard, North, Price 2006: Beard M., North J., Price S., *Religions de Rome*, Paris 2006 (éd. anglaise, 1998).
- Beaudouin 1891 : Beaudouin E., *Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise*, Grenoble.
- Beaujeu 1955 : Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris.

- Beaujeu 1976: Beaujeu J., « Cultes locaux et cultes d'empire dans les provinces d'Occident aux trois premiers siècles de notre ère » in *Travaux du VI^e Congr. Inter. d'Ét. Class.*, 433-443.
- Bedon 1993 : Bedon R., « Les magistrats et sénateurs gaulois, fondateurs des capitales de « *civitates* » dans les Trois Gaules ou acteurs de leur romanisation, à la fin du I^{er} siècle av. n. è. » in *BSNAF*, 101-119.
- Bedon & al. 1988: Bedon R., Chevalier R, Pinon P., *Architecture et urbanisme en Gaule romaine, I : L'architecture et les villes en Gaule romaine*, Paris.
- Bedon 1999 : Bedon R., *Les villes des Trois Gaules de César à Néron*, Paris, 311-312.
- Bedon 2001 : Bedon R., *Atlas des villes, bourgs, villages de France au passé romain*, Paris.
- Begovic Dvorzak, Dvorzak Schrunk 2005 : Begovic Dvorzak V., Dvorzak Schrunk I., « The Cult of Neptune and Venus on Brijuni » in *Histria Antiqua* 13, 191-204.
- Bejor 1986: Bejor G., « Documentazione epigrafica di complessi statuarii nell'Africa romana : alcuni esempi » in *L'Afr. Rom.* 4, Sassari, 101-115.
- Bekavac 2011 : Bekavac S., « Silvan u Saloni » in *VAPD* 104, 151-166.
- Belayche 2001: Belayche N., dir., *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de n. è.*, Rennes.
- Belayche 2003: Belayche N., dir., *The Representation and Perception of Roman Imperial Power (200 B.C.-A.D. 476), Impact of Empire (Roman Emperor) 3*, Amsterdam.
- Bélet-Gonda & al. 2007 : Bélet-Gonda C. & al., *Premières journées archéologiques frontalières de l'Arc jurassien. Mandeure, sa campagne et ses relations d'Avenches à Luxeuil et d'Augst à Besançon*, Besançon-Porrentruy.
- Bel Faïda 1998 : Bel Faïda A., « Le culte des génies topiques dans l'Afrique romaine : témoignages épigraphiques » in *L'Afr. Rom.* 12, 1996, 1533-1554.
- Bel Faïda 2002 : Bel Faïda A., « Eau et sacré en Afrique romaine » in *L'Afr. Rom.* 14, Sassari 2000, Roma, 1715-1728.
- Bel Faïda 2004 : Bel Faïda A., « Le culte de Silvain en Afrique romaine : témoignages épigraphiques » in *L'Afr. Rom.* 15, Tozeur 2002, Roma, 1343-1354.
- Bel Faïda 2008a : Bel Faïda A., « Place des collèges, associations et collectivités dans la vie religieuse de l'Afrique antique, témoignages épigraphiques » in *Lieux de culte, IX^e Coll. Int. Tripoli 2005*, Paris, 163-175.
- Bel Faïda 2008b : Bel Faïda A., « Le culte de la fertilité en Afrique romaine, *Tellus-Terra Mater* » in *L'Afr. Rom.* 17, Sevilla 2006, Roma, 183-193.
- Bel Faïda 2012 : Bel Faïda A., « Les formules *ex visu* et *ex iussu* dans l'épigraphie religieuse de l'Afrique romaine » in *L'Afr. Rom.* 19, Sassari 2010, Roma, 2161-2172.

- Belkhahia, Vita-Evrard 1995 : Belkhahia Th., Vita-Evrard G. di, « Magistratures autochtones dans les cités pérégrines de l'Afrique proconsulaire » in *L'Afrique du Nord antique et médiévale, VI^e Colloque International Paris ?, Oct. 1993, 118^e Congrès CTHS*, 6, Paris, 255-274.
- Belkhahia 2004 : Belkhahia-Karoui Th., « A propos des notables de Zama Regia et de sa région » in *C.T.*, 56, 11-28.
- Belkhahia 2012 : Belkhahia-Karoui Th., « A propos des édiles de Giufi » in Descat R., Müller G. éd., *Agoranomes et édiles. Institutions des marchés en Grèce et à Rome, Ausonius 2009*. Bordeaux.
- Belkhahia 2014 : Belkhahia-Karoui Th., « La liberté municipale en Afrique et ses défenseurs » in Briand-Ponsart C. éd. *Le pouvoir et l'organisation de l'espace. Actes du 10^e Cong. Inter. sur l'hist. et l'archéol. de l'Afrique du Nord, Caen*, 205-242.
- Bellet & al. 1999 : Bellet M.-E., Cribellier Ch., Ferdière A. eds., *Agglomérations secondaires antiques en région Centre*, Suppt. à *RACF* 17, Tours.
- Beltran 1970: Beltran Lloris F., *Las anforas romanas en Espana, Anejos de Caesaraugusta* 8, Zaragoza.
- Beltran 1995: Beltran Lloris F., éd., *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente. Actas del coloquio, Roma y las primeras culturas epigráficas del Occidente Mediterráneo, siglos II a.E.-I d.E.. Zaragoza, 4 a 6 de noviembre de 1992*, Zaragoza.
- Beltran 1999: Beltran Lloris F., « Santuarios en anfiteatros. El caso de Tarraco » in Alvar, 71-85.
- Beltran 2002a: Beltran Lloris F., « Identidad civica y adhesion al principe en las monedas municipales hispanas » in Marco, 159-181.
- Beltran 2002b: Beltran Lloris F., « Os deuses da Triade Capitolina na Lusitania » in *Religioses da Lusitania, loquuntur saxa*, Lisboa, 105-110.
- Beltran, Rodriguez Hidalgo 2004: Beltran J., Rodriguez Hidalgo J.-M., *Italica. Espacios de culto en el Anfiteatro*, Sevilla.
- Beltran Fortes, Rodriguez Hidalgo 2006 : Beltran Fortes J., Rodriguez Hidalgo J.-M., « *Dea Caelestis* en *Italica*. Peculiaridades de un culto norteafricano en una ciudad de la *Baetica* » in *L'Africa Romana* 16, *Rabat 2004*, Roma, 1469-1450.
- Bémont 1981 : Bémont C., « Observations sur quelques divinités gallo-romaines : les rapports entre la Bretagne et le continent » in *E.C.*, 18, 65-88.
- Ben Abdallah 1991 : Ben Abdallah Z.-B., « Révision de lecture de trois inscriptions africaines provenant de *Chidibbia*, *Thibaris* et *Thignica* (aujourd'hui en Tunisie) in *L'Afr. Rom.* 8, 262-275.

- Ben Abdallah, Ben Hassen 1991 : Ben Abdallah Z.-B., Ben Hassen H., «A propos de deux inscriptions d'époque sévérienne » in *L'Afr. Rom.* 9 (1), 291-298.
- Ben Abdallah 1992a : Ben Abdallah Z.-B., « Du côté d'*Ammaedara* (Haïdra) : *Musulamii* et *Musunii Regiani* » in *Ant. Afr.* 28, 139-145.
- Ben Abdallah 1992b : Ben Abdallah Z.-B., « Saturne africain, le « *Genitor* », in *BACTH, n.s., Afrique du Nord*, 22, Paris, 63-67.
- Ben Abdallah 1992c : Ben Abdallah Z.-B., « Nouveaux aspects de la vie religieuse à *Ammaedara*, premier camp de la III^e Légion Auguste, puis colonie de Vespasien en Afrique romaine » in *CRAI*, 11-27.
- Ben Abdallah 1993 : Ben Abdallah Z.-B., « A la découverte d'une nouvelle cité sufétale en Afrique proconsulaire » in *L'Afr. Rom.* 10, 635-643.
- Ben Abdallah 1996: Ben Abdallah Z.-B., « Sidi Amor Jedidi, *civitas Sivalitana* » in *L'Africa Romana* 11, 1355-1367.
- Ben Abdallah, Peyras 1997 : Ben Abdallah Z.-B., & Peyras J., « Le *Mibil*, association religieuse ou sanctuaire ? Recherches sur une énigme épigraphique » in *Ant. Afr.* 33, 129-141.
- Ben Abdallah, Ennabli 1998 : Ben Abdallah Z.-B., & L. Ennabli « *Caelestis* et Carthage » in *Ant. Afr.* 34, 175-183.
- Ben Abdallah 1999: Ben Abdallah Z.-B., « *Quirinus, deus pater*. Une résurgence de la religion romaine archaïque en province Proconsulaire d'Afrique sous l'empereur Sévère Alexandre » in *CRAI*, 457-468.
- Ben Abdallah 2000a : Ben Abdallah Z.-B., « Un autel dédié au dieu Silvain à Carthage » in *Africa*, 5-8.
- Ben Abdallah 2000b : Ben Abdallah Z.-B., « A propos d'un nouveau qualificatif du dieu Mars dans une inscription découverte à Thala » in *Africa*, 9-13.
- Ben Abdallah 2000c : Ben Abdallah Z.-B., « Année de sacerdoce ou plutôt ère locale ? A propos de deux ex-voto à Saturne récemment découverts dans le *saltus Burunitanus* » in *L'Afr. Rom.* 13, *Djerba* 1998, Roma, 1505-1511.
- Ben Abdallah 2002 : Ben Abdallah Z.-B., *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo*, 2^e Supplément, *Ant. Afr.* 36, 2000, Paris.
- Ben Abdallah 2003 : Ben Abdallah Z.-B., « Vénus et la Fortuna à Chidibbia, en Afrique proconsulaire » in *Epigraphica* 65, 147-158.
- Ben Abdallah 2004-2005 : Ben Abdallah Z.-B., « Catalogue des inscriptions latines inédites de *Limisa* (Ksar Lemsa) » in *Ant. Afr.* 40/41, 99-203.

- Ben Abed 1999 : Ben Abed A., « Un nouvel édifice des *Asclepeia* en Afrique découvert à *Thuburbo Majus* » in *La mosaïque gréco-romaine, VII*, Tunis, 321-326.
- Ben Abed, Scheid 2003: Ben Abed A., Scheid J. « Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë : l'exemple de Jebel Oust (Tunisie) » in O de Cazanove, J. Scheid (eds), *Actes de la Table Ronde : Sanctuaires et sources, les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Napoli, 7-14.
- Benabou 1976a : Benabou M., « Résistance et romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire » in *Trav. VI^e Congr. Intern. d'Et. Class.*, 367-375.
- Benabou 1976b : Benabou M., *La résistance africaine à la Romanisation*, Paris.
- Benabou 1981 : Benabou M., « L'Afrique et la culture romaine : le problème des survivances » in *CT XXIX (n° 117-118)*, 9-21.
- Benard & al. 1944 : Benard J., Mangin M., Roussel L., dir. *Les Agglomérations antiques de Côte-d'Or*, Paris.
- Ben Baaziz 1985a : Ben Baaziz S., « Neptune, dieu guérisseur » in *L'homme méditerranéen et la mer*, 425-436.
- Ben Baaziz 1985b : Ben Baaziz S., « L'occupation humaine dans la plaine de Rohia et le Sraa Ouertane dans l'Antiquité » in *110^e Cong. Nat. Soc. Sav., Montpellier 1985, Coll. sur l'Hist. Et l'arch. De l'Afrique du Nord*, 289-300.
- Ben Baaziz 1987: Ben Baaziz S., « Les forum romains en Tunisie, « essai de bilan » in *Los foros romanos en las provincias occidentales*, Madrid, 221-236.
- Ben Baaziz 1996 : Ben Baaziz S., « Les temples de Neptune en Afrique romaine » in *L'Africa* 14, 103-111.
- Ben Baaziz 2000 : Ben Baaziz S., *Rohia et le Sraa Ouertane dans l'Antiquité*, Tunis.
- Bendala Galan 1986: Bendala Galan M., « Die Orientalischen religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit », in *ANRW*, II, 18.1, 345-408.
- Bendala Galan 1976: Bendala Galan M., *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Sevilla.
- Bendala Galan 1982 : Bendala Galan M., « La perduracion punica en los tiempos romanos. El caso de Carmo » in *Huelva Arqueologica* 6, 193-203.
193-203.
- Bendala Galan 1981 : Bendala Galan M., « La etapa final de la cultura ibero-turdetana y el impacto romanizador » in *La baja epoca de la cultura Ibérica, Madrid, Marzo 1979*, Madrid, 33-48.
- Bendala Galan 1994: Bendala Galan M., « La ciudad en la Hispania romana » in *La Ciudad en el Mundo romano, 14 Cong. Int. d'Archéo. Classique, Tarragona 1993*, Tarragone, 115-123.

- Bendlin 1997: Bendlin A., « Peripheral Centres-Central peripheries : Religious Communication in the Roman Empire » in Cancik, Rüpke, 35-70.
- Benea 1991: Benea D., « Der kastellvicus von Tibiscum » in *Colloq. Roumano-suisse 1991*, 173-175.
- Ben Hassen 1990 : Ben Hassen H., « Thignica : découverte d'un ensemble religieux dédié à Dis et à Saturne » in *Afrique du Nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes V^e Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Avignon 1990*, 201-217.
- Ben Hassen, Maurin 1998 : Ben Hassen H., Maurin L., *Oudhna (Uthina). La redécouverte d'une ville antique de Tunisie, Ausonius, Mémoires 2*, Bordeaux, Paris, Tunis.
- Benjamin, Raubitschek 1959: Benjamin A. S., Raubitschek A. E., « *Arae Augusti* » in *Hesperia* 28, 65-85.
- Benjamin 1963: Benjamin A. S., « The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program » in *Hesperia*, 32, 57-86.
- Benoist 2001: Benoist St., « Le prince en sa ville: *conditor, pater patriae et divi filius* » in Belayche, 23-49.
- Benoist 1997: Benoist St., « L'espace urbain de Rome, comme lieu d'encadrement de la foule au premier siècle de l'Empire » in *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue, textes réunis par A. Leménorel, Actes Coll. De Rouen 16-19 nov.1994*, Rouen, 215-223.
- Benoist 1999: Benoist St., *La fête à Rome au I^{er} siècle de l'Empire. Recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-claudiens, coll. Latomus*, 248, Bruxelles.
- Benoist 2001a: Benoist St., « Le prince en représentation: visibilité et accessibilité du pouvoir impérial romain d'Auguste à Constantin » in *De l'archéologie à l'histoire ; Images et représentation du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Paris, 249-259.
- Benoist & al. 2001b: Benoist St., Daguët-Gagey A., Hoët-Van Cauwenberghe éd., *Figures d'empire, fragments de mémoire : pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. n.è.-VI^e s. de n. è.)*.
- Benoist 2005: Benoist St., *Rome, le Prince et la Cité*, Paris.
- Benoist 2006a: Benoist St., « Les Romains ont-ils cru à la divinité de leurs *principes* ? » in A. Vigourt & alii *Pouvoir et religion dans le monde romain, Homm. A J.-P. Martin*.
- Benoist 2006b: Benoist St., « L'identité du prince face à la crise : construction d'un discours et usage de la *Memoria* » in Keksler & al., 261-273.
- Benoît 1952 : Benoît F., « Le sanctuaire d'Auguste et les cryptoportiques d'Arles » in *RA*, 39, 31-67
- Benoît 1954 : Benoit F., *L'héroïsation équestre*, Paris.

- Benoît 1956: Benoit F., « Epithètes indigènes des dieux gallo-romains, nom ou surnom ? » in *Ogam* 8.
- Benoît 1959 : Benoit F., *Mars et Mercure, nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Aix-en-Provence.
- Benseddik 1997 : Benseddik N., « Esculape et Hygie en Afrique : classicisme et originalité » in *Ant. Afr.* 33, 143-154.
- Benseddik 2003 : Benseddik N., « *Lambaesis* (Lambèse), un camp, un sanctuaire. Mais où était la ville ? » in *VIII^e Colloq. Inter. Sur l'hist. Et l'archéol. De l'Afrique du Nord ; II^e Colloq. Int. Sur l'hist. Et l'archéol. Du Maghreb, Tabarka 8-13 mai 2000*, Tunis, 165-177.
- Benseddik 2004: Benseddik N., « Esculape, Hygie et la III^e légion Auguste » in *L'Africa romana 15, Tozeur 2002*, Roma, 1365-1372.
- Benseddik 2005a : Benseddik N., « Esculape et Hygie. Les cultes guérisseurs en Afrique » in *Pallas* 68, 271-288.
- Benseddik 2005b : Benseddik N., « *L'Asclepeium* de Lambèse : Esculape, Hygie, Jupiter...et le légat de la III^e légion Auguste » in *Lieux de culte, II^e colloque, Tripoli 2005*, 119-128.
- Benseddik, Lochin 2005 : Benseddik N. & C. Lochin, « Saturne et ses fidèles : à propos de stèles de Cuicul, Mopth... et Sitifis » in Briand-Ponsart C., *Identités et culture dans l'Algérie antique, Act. Colloq. Univ. Rouen 16-17 Mai 2003*, Rouen-Le Havre.
- Benseddik 2006 : Benseddik N., « *Deo patrio genitori Augusto sacrum*. Iconographie du couple en Afrique » in *L'Afr. Rom. 16, Rabat*, Roma, 1785-1788.
- Benseddik 2007 : Benseddik N., « Esculape, l'Afrique et la Grèce » in *Ktéma* 32, 193-206.
- Benseddik, Lochin 2010a : Benseddik N., Lochin C., « Producteurs d'olives ou d'huile, voyageurs, militaires, commerçants : Mercure en Afrique » in *L'Afr. Rom. 18, Olbia 2008*, Roma, 527-546.
- Benseddik 2010b : Benseddik N., *Esculape et Hygie en Afrique*, Paris.
- Béranger 1953: Béranger J., *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Paris.
- Béranger 1973 : Béranger J., *Principatus. Études de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*, Genève.
- Bérard 1993 : Bérard F., « *Vikani, Kanabenses, Consistentes* : remarques sur l'organisation des agglomérations militaires romaines » in *Susini*, 61-90
- Bérard 2006 : Bérard F., « Mars *Mullo* : un Mars des cités occidentales de la province de Lyonnaise » in *Brouquier-Reddé*, 17-34
- Bérard 2008 : Bérard F., « Une nouvelle mention du dieu Mars *Mullo* : un graffite sur vase à N.-D. du Marillais (Marillais, M. & L.) » in *RAO* 25, 261-268.

- Berger 1984 : Berger P., « La Cybèle asexuée des Bolards (Nuits-Saint-Georges, Côte-d'Or) » in *RAE* 35, 277-285.
- Bergmann 1998: Bergmann M., *Die Strahlen des Herrscher : Theomorphes Herrscherbild ind Politische Symbolik im Hellenismus und in der Römischen Kaiserzeit Mainz*.
- Berni Brizio 1972-1973: Berni Brizio L., « Una dedica delle imagine di Gaio e Lucio Cesari da parte degli Augustales di Trebula Suffenas » in *Atti CeSDIR* 4, 149-160.
- Berlanga Palomo M.-J., Melero Garcia F., « Cartima a través de las fuentes arqueológicas y epigráficas », 167-183.
- Bermond & al.1998 : Bermond I., Briard A., Christol M., SternbergM., « Le sanctuaire gallo-romain de Mars à Balaruc-les-Bains (Hérault) » in *RAN* 31, 119-154.
- Bernardo Stempel 2010: Bernardo Stempel P. de, « Method in the analysis of romano-celtic theonymic materials : improved readings and etymological interpretations » in *IX^e Workshop FERCAN*, 18-27.
- Bernardo Stempel 2010: Bernardo Stempel P. de, Hainzmann M., « Sive in the theonymic formulae as a means for introducing explications and identifications » in *IX^e Workshop FERCAN*, 28-39.
- Bernardo Stempel 2008: Bernardo Stempel P. de, « Continuity, translatio and identification in Romano-Celtic religion : the case of Britain » in *Haeussler, King, 2*, 67-82.
- Bernardo Stempel 2010: Bernardo Stempel P. de, « *Dea Obela, matres Obele(n)ses and Ubelnae, Obbellegin[os]* » in *IX^e Workshop FERCAN*, 139-143.
- Berni Millet 1998 : Berni Millet P., *Las anforas de aceite de la Bética y su presencia en la Cataluña romana, Instrumenta 4*, Barcelona.
- Berrendonner & al. 2008: Berrendonner C., Cébeillac-Gervasoni M., Lamoine L., dir. *Le quotidien municipal dans l'Occident romain, actes du colloque international tenu à la Maison des sciences de l'homme, Clermont-Ferrand et à l'IUFM d'Auvergne, Chamalières, 19-21 octobre 2007*, Clermont-Ferrand.
- Berthier 1942 : Berthier A., « Le culte de Mercure à Cirta » in *Recueil de Constantine* 65, 131-140.
- Berthier 1945 : Berthier A., « Trois inscriptions de Tiddis » in *Rev. Afr.*, 402-403, 5-20.
- Berthier 2000 : Berthier A., *Tiddis, cité antique de Numidie, Mém. Ac. Insc. & Bel. Let.* 20, Paris.
- Bertinetti 2000 : Bertinetti M., « Il Ponte di Valentiniano » in *Ensoli, La Rocca*, 55-57.
- Bertinetti 2006 : Bertinetti M., « L'Augustalita : nuova testimonianza di un sevirus evergete » in *Epigrafia* 2006, *Tituli* 9, 803-807.
- Bertrand 2015 : Bertrand A., *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale (Italie médio-adriatique, III^e s. av. n.è.-II^e s. de n. è.)*, *BEFAR* 365.

- Bertrand-Ecanvil 1994: Bertrand-Ecanvil E., « Présages et propagande idéologique : à propos d'une liste concernant Octavien Auguste » in *MEFRA* 106, 1994, 486-531.
- Bertrand 1991 : Bertrand F., « Notes à propos d'un *Fundus* de la région de Cirta » in *Ant. Afr.* 27, 157-166.
- Bertrand 1973-1974 : Bertrand F., « Une grande famille de la Confédération cirtéenne : les *Antestii* de Thibilis » in *Karthago* 17, 195-202.
- Bertrand 1994a : Bertrand F., « Les relations entre la Numidie et la Campanie : le rôle des *Avianii* à la fin de la république » in *Mélanges M. Le Glay*, 46-56.
- Bertrand 1994b: Bertrand F., « Recherches sur les *Aemilii* d'Afrique Proconsulaire et de Numidie » in *Anc. Soc.* 25, 189-210.
- Bertrand 1995a : Bertrand F., « Les relations entre l'Afrique du Nord et l'Italie : l'exemple des *Seii* à la fin de la république et au début de l'empire » in *Epigraphica.* 57, 61-85.
- Bertrand 1999 : Bertrand F., *Carte archéologique de la Gaule : pré-inventaire archéologique de la Gaule*, 74.
- Bertrand 2000 : Bertrand F., « Le culte de Mars dans la cité de Vienne » in *RAN* 33, 2000, 223-246.
- Bertrand 2005 : Bertrand F., « La « Confédération cirtéenne » des Flaviens à Gallien et la Numidie cirtéenne dans l'Antiquité tardive (69-439) », in Cabouret, 93-119.
- Bertrand 2012 : Bertrand F., « L'évocation du *Genius* dans les inscriptions de la « confédération cirtéenne » et au-delà de sa dissolution (I^{er}-IV^e siècles p.C.) » in Cabouret & al., 37-75.
- Beschaouch 1968 : Beschaouch A., « *Mustitana*, Recueil des nouvelles inscriptions de Mustis, cité romaine de Tunisie », *Carthago* 14, 117-224.
- Beschaouch 1971/1972 : Beschaouch A., « Pluton africain » in *Karthago* 16, 103-105.
- Beschaouch & al. 1977 : Beschaouch A., Hanoune R., Thébert Y., *Les antiquités de Bulla Regia au Musée du Bardo Coll. EFR* 28, Paris.
- Beschaouch 1980 : Beschaouch A., « Saturne ou plutôt une divinité africaine inconnue ? A propos d'une stèle votive de la région de *Thignica* (Aïn-Tounga) en Tunisie. » in *Ant. Afr.* 15, , 125-134.
- Beschaouch 1981 : Beschaouch A « Le territoire de Sicca Veneria (El Kef), nouvelle Cirta en Numidie proconsulaire (Tunisie) » in *CRAI*, 105-122.
- Beschaouch 1985a : Beschaouch A., « Du côté de Carthage romaine : le Silvain Mercure de la *Gens Bacchiiana* » in *MEFRA*, 97, 967-978.
- Beschaouch 1985b : Beschaouch A., « Nouvelles observations sur les sodalités africaines » in *CRAI*, 453-475.

- Beschaouch 1990 : Beschaouch A., « Qu'est-ce qu'un « *idurio* » ? Spiritualité punique et culture latine en Afrique romaine » in *MEFR* 102, 639-646.
- Beschaouch, Mastino 1999: Beschaouch A., Mastino A., « I Severi nel Nord-Africa » in *XI^e Cong. Intern. di Epigrafia Gr. e Lat., Roma 18-24 Sett. 1997, Atti II*, Roma, 359-417.
- Beschaouch 2006 : Beschaouch A., « Que savons-nous des sodalités africo-romaines ? » in *CRAI*, 1401-1417.
- Bessac & al. 1987 : Bessac J.-C., et al., *Ugernum II, Beaucaire et le Beaucairois à l'époque romaine*, ARALO, 16, 3 ss.
- Beurlier 1891: Beurlier E., *Essai sur le culte dû aux Empereurs romains*, Paris 1891.
- Billy 1993 : Billy P.-H., *Thesaurus linguae gallicae*, Hildesheim 1993.
- Binninger 2006: Binninger S., « *Tropaeum Alpium* et l'Herakles Monoikos. Mémoire et célébration de la victoire dans la propagande augustéenne à la Turbie » in Navarro, Roddaz, 179-204.
- Birkhan 1978-1980: Birkhan H., « Ein Heiligtum des Grannus Apollo in Teurnia » in *JOAI*, 52, 121-127.
- Birley 1953: Birley E., « Roman Britain and the Roman Army. Collected papers » Kendal.
- Birley 1978: Birley E., « The Religion of the Roman Army: 1895-1977 » in *ANRW* II,16, 2, 1506-1541.
- Birley 1986: Birley E., « The Deities of Roman Britain », in *ANRW* II, 18.1, 3-112.
- Birley 1988a: Birley A., R., « Names at Lepcis Magna » in *Libyan Studies* 19, 1-19.
- Birley 1988b: Birley A., R., *The African Emperor, Septimius Severus*, Londres.
- Biro 1994: Biro M.-T., « The Unknown Goddess » in *Acta Archaeologica Ac Sc. Hung.* 46, 196-229.
- Blagg, King 1984 : Blagg T. C., King A. éd., *Military and Civilian in Roman Britain. Cultural Relationship in a Frontier Province*, BAR 136, Oxford.
- Blanc 1980 : Blanc A., *La cité de Valence à la fin de l'Antiquité* Paris.
- Blanc & al. 1999 : Blanc N., Buisson A., Turcan A., *Imago antiquitatis : religions et iconographie du monde romain : mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris.
- Blanco Freijeiro 1951 : Blanco Freijeiro A., « Sobre la Venus de Italica » in *AEspA*, 24, 221-222.
- Blanco Freijeiro 1985 : Blanco Freijeiro A., « Los nuevos bronce de Sancti Petri » in *BRAH* 182, 207-216.
- Blazquez Martinez 1954: Blazquez Martinez J.-M., (1955): « El Heracleion gaditano » *El primer Congreso arqueológico del Marruecos español, Tetuán, 22-26 de junio de 1953*, in *AEspA* 27, 300-302, 109-118.

- Blazquez Martinez 1962: Blazquez Martinez J.-M., *Religiones primitivas de Hispania, I : Fuentes literarias y epigráfica*, Madrid.
- Blazquez Martinez 1965: Blazquez Martinez J.-M., *Caparra I*.
- Blazquez Martinez 1975: Blazquez Martinez J.-M., *Diccionario de las religiones prerromanas*, Madrid.
- Blazquez Martinez 1977: Blazquez Martinez J.-M., *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas.*, Madrid.
- Blazquez Martinez 1981: Blazquez Martinez J.-M., « El sincretismo en la hispania romana entre las religiones indigenas, griega, romana, fenicia y mistericas » in *Religion romana*, 177-221.
- Blazquez Martinez 1988: Blazquez Martinez J.-M., & al. *Historia de España antigua, II, Historia romana*, Madrid.
- Blazquez Martinez 1991a: Blazquez Martinez J.-M., « Urbanismo y religion en Itálica (Bética) », in *Blazquez*, 333-357.
- Blazquez Martinez 1991b: Blazquez Martinez J.-M., « Urbanismo y religion en Cadiz (Bética) », in *Blazquez*, 285-313.
- Blazquez Martinez 1991c: Blazquez Martinez J.-M., *Religiones en la Espana antigua*, Madrid.
- Blazquez Martinez 1995: Blazquez Martinez J.-M., (1991/1995): « El legado cartagines a la Hispania romana » in *Actes du III^e Congrès International des Etudes phéniciennes*, Tunis 11-16 Nov. 1991, I, Tunis, 149-164.
- Blazquez Martinez 1996 : Blazquez J.M., « Religiones indigenas en la Hispania romana. *Addenda et corrigenda* » in *Gerion* 14, 333-362.
- Blazquez Martinez 1999a: Blazquez Martinez J.-M., « Los cultos syncreticos y su propagacion por las ciudades hispanorromanas » in Rodriguez Colmenaro, Lugo, 262-269
- Blazquez Martinez 1999b: Blazquez J.-M., « Culto al toro, caballos y banquetes funerarios » in *Mél. C. Domergue, Pallas*, 50, 121-128.
- Blazquez Martinez 2000: Blazquez Martinez J.M., « Aspectos de la historia de *Carthago Nova* a traves de su epigrafia », in *Paci*, 95-116.
- Blazquez Martinez 2003 : Blazquez Martinez J.-M., Remesal Rodriguez J., *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma) III*.
- Blech 1999 : Blech M., « Ex-votos figurativos de santuarios de tradicion ibérica en la época romana en la Alta Andalucia » in Salvatierra V., (ed.) *Jornadas historicas del Alto Guadalquivir. De las sociedades agricolas a la Hispania romana, Quesada (1992- 1995)*, Jaen, 143-174.

- Bloch 1962: Bloch H., « A Monument of the Lares Augusti in the Forum of Ostia » in *HThR*, 55, 211-223.
- Blois & al. 2006: Blois L. de, Funke P., Hahn J., eds., *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious life in the Roman Empire*, Leiden.
- Blois & al. 2003: Blois L. de, Erdkamp P., Hekster O., *The representation and perception of Roman imperial power : proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire, Roman Empire, c. 200 B.C.-A.D. 476, Netherlands Institute in Rome, March 20-23, 2002*, Amsterdam.
- Blois 2006: Blois L. de, « Emperorship in a Period of Crises. Changes in Emperor Worship, Imperial Ideology and Perceptions of Imperial Authority in the Roman Empire in the Third Century A.D. » in Blois & al., 268-278.
- Blonce 2008 : Blonce C., « Le rôle des administrations municipales dans l'érection des arcs monumentaux en Afrique (de la Tingitane à la Tripolitaine) du I^{er} au IV^e siècle ap. J.-C. » in Berrendonner, 595-623.
- Bober 1951: Bober P., « Cernunnos, origin and transformation of a Celtic divinity », *AJA* 55, 13-51
- Bodel, Kajava 2006: Bodel J., Kajava M. (a cura di) *Dediche sacre nel mondo romano, diffusione, funzione, tipologie. Instit. Rom. Finland., Am. Ac. In Rom, 19-20 april 2006*.
- Boda 2015: Boda I., « The Sacred Topography of Colonia Sarmizegetusa » in *AAAc. Scient. Hung.* 66, 281-304.
- Bodel 2006: Bodel J., « Sacred Dedications »: a Problem of Definitions » in Bodel, Kajava, 17-30.
- Bodor 1963: Bodor A., « Der Liber- und Libera-Kult. Ein Beitrag zur Fortdauer der bodenständigen Bevölkerung im römerzeitlichen Dazien », in *Dacia*, 211-239
- Bodor 1989: Bodor A., « Der Griechische-Romischen Kulte in der Provinz Dazien und das Nachwirken einheimischer Traditionen » in *ANRW* 18, II. 2, 1077-1144.
- Boer 1973: Boer W. den (dir), *Le culte des souverains dans l'Empire romain, Entretiens sur l'Antiquité classique, 19, Vandoeuvres-Genève 28 août-2 septembre 1972*, Genève.
- Bogli 1984: Bogli H., *Aventicum: la ville romaine et le musée*, Guides archéologiques de la Suisse 19.
- Böhme 1992: Böhme Ch. *Princeps u. Polis, untersuchungen zur Herrschaftsform des Augustus über bedeutende orte in Griechenland*, Berlin.
- Boissier 1970 : Boissier G., *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris.
- Boissieu 1846-1854: Boissieu A. de, *Inscriptions antiques de Lyon*, Lyon.
- Bojanovski 1977-1978 : Bojanovski I., « Novi spomenici Silvanova kulturine u zajednice ».

- Bollmann 1998: Bollmann B., *Römische Vereinhäuser: Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz.
- Bollmann 2001: Bollmann B., « Les collèges religieux et professionnels romains et leurs lieux de réunion à Ostie » in Descoevres J., dir., *Ostia port et porte de la Rome antique*, Musée Rath, Genève, 172-178.
- Bömer 1965: Bömer F., *Untersuchungen über der Religion des sklaven in Griechenlad u. Rom*, Akad. Mainz.
- Bonacasa 2007 : Bonacasa N., « I culti della collina di Zeus a Cirene » in Dobias Lalou éd. *Questions de religion cyrénéenne, Actes du Colloque de Dijon 21-23 mars 2002*, 233-243, *Karthago* 27,.
- Bonnefond 1987: Bonnefond M., « Transferts de fonctions et mutation idéologique : le Capitole et le Forum d'Auguste » in *L'Urbs, espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.) : actes du colloque international... Rome, 8-12 mai 1985*, Rome EFR.
- Bonnet 1984 : Bonnet C., « Le culte de Melqart à Carthage : un cas de conservatisme religieux » in *Studia Phoenicia 4 : Religio phoenicia*, 209-222.
- Bonnet 1988a : Bonnet C., « Melqart, cultes et mythes de l'Heraclès tyrien en Méditerranée » in *Studia Phoenicia* 8, chap. IV, « Carthage et la côte africaine », 165-201.
- Bonnet 1988b : Bonnet C., « Melqart, cultes et mythes de l'Hispanie » in *Studia Phoenicia*, 8, 203-236.
- Bonnet 1994 ; Bonnet C., « Réflexions historiques sur le culte d'Astarté à Carthage » in *Mélanges Le Glay*, 3-8.
- Bonneville 1985 : Bonneville J.-N. « *Cultores Dianae et Apollinis (Saguntini)* » in *Saguntum* 19, 255-273.
- Bonsangue 2010 : Bonsangue M.-L., « L'apport de la documentation épigraphique à la connaissance de l'artisanat à Narbonne (fin du I^{er} s. av. J.-C.-I^{er} s. ap. J.-C.) » in Chaudron-Picault 2010, 183-194.
- Bordeaux 2000 ans d'histoire, Catalogue, Musée d'Aquitaine 1971*, Bordeaux 1973.
- Bordreuil 1987 : Bordreuil P., « Tanit du Liban, nouveaux documents phéniciens » in *St. Phoen.* 5, 79-85.
- Borgeaud 1996: Borgeaud Ph., *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- Bookidis 2003: Bookidis N., « The sanctuaries of Corinth » in Williams C. K., Bookidis N., eds., *Corinth XX / Corinth the Centenary 1896-1996. Results of Excavations Conduct by the American School of Classical Studies at Athens*, 247-259.
- Boschung 1990: Boschung D., « Die präsenz des Kaiserhauses im öffentlichen Bereich » in Zanker, Trillmich, 391-400.

- Boschung 1991: Boschung « Die präsenz des Kaiserhauses im öffentlichen bereich » in Trillmich, Zanker, 391-400 .
- Boschung 2002: Boschung D., « *Gens Augusta*, recherches sur l'établissement et l'impact de la dénomination de la dynastie des Julio-Claudiens » in *monumenta Artis Romanae* 32, Mainz.
- Bost & al. 1981 : Bost J.-P., Golvin J.-C., Schreyeck J., « Observations sur quelques aspects de l'urbanisme de Périgord » in *Périgord, le Périgord, les anciennes industries de l'Aquitaine, Actes du XXXe Congrès d'Etudes Régionales, Périgord 1978*, Périgord, 82-100.
- Bost 1983 : Bost J.-P., « Le Périgord antique » in Higounet-Nadal A. dir. *Histoire du Périgord* Toulouse, 33-54.
- Bost 1990 : Bost J.-P., « Heurs et malheurs de la Tour de Vésone à Périgord » in *REA*, 92, , 307-315.
- Bost & al. 1992 : Bost J.-P., Roddaz J.-M., Maurin L., *Les racines de l'Aquitaine : vingt siècles d'histoire d'une région, vers 1000 av. J.-C.-vers 1000 ap. J.-C.*, Bordeaux.
- Bost 1993 : Bost J.-P., « Elites urbaines d'Augustoritum sous le Haut-Empire », in *TAL* 13, 101-106.
- Bost 1997 : Bost J.-P., « Questions d'onomastique limousine » in *TAL* 17, 51-62.
- Bost 2001a : Bost J.-P., « Onomastique et société dans la cité des Pétrucos » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 175-192.
- Bost 2001b : Bost J.-P., « Elites et religion dans l'Aquitaine romaine du Haut-Empire : atouts et limites de l'enquête épigraphique », in *TAL*, 21, 73-83.
- Bost & al. 2003 : Bost J.-P., Roddaz J.-M., Tassaux F., *Itinéraire de Saintes à Douga, Mélanges offerts à Louis Maurin, Ausonius Mémoires 9*, Bordeaux.
- Bost 2004 : Bost J.P., « L'empereur parle à l'empire: image et texte sur les monnaies du Haut-Empire romain » in *Moneta qua scripta, Anejos de AEspA*, 33, 205-222.
- Bost, Fabre 2005 : Bost P., Fabre G., « Epigraphie monumentale et histoire urbaine de Vesunna/Périgord », in *Documents d'Archéologie et d'Histoire Périgourdines*, 20, 63-78.
- Boube 2012 : Boube E., « La mort lente du *forum* dans les villes des provinces hispaniques à la fin de l'Antiquité ou le symbole d'une société en cours de profonde mutation » in Bouet, 335-406.
- Boucher 1976 : Boucher St., *Recherches sur les bronzes figurés de la Gaule pré-romaine et romaine*, Paris.
- Boucher 1983 : Boucher St., « L'image de Mercure en Gaule » in *La patrie gauloise d'Agrippa au IV^e siècle, Act. Colloq. Lyon, 1981*, Lyon, 57-69.

- Boucher 1988 : Boucher St., « L'image et les fonctions du dieu Sucellus » *Caesarodunum*, 23, 77-86.
- Boudartchouk 2012 : Boudartchouk J.-L., « Quelques remarques sur les *fora* de *Tolosa* et *Narbo* et la question des *capitolia* en Narbonnaise » in Bouet, 111-125.
- Bouet 1998 : Bouet A., « Complexes sportifs et centres monumentaux en Occident romain : les exemples d'Orange et Vienne. » in *RA*, 33-105
- Bouet 2001 : Bouet A. « Les collèges dans la ville antique : le cas des *subaediani*. » in *RA*, 227-278.
- Bouet, Verdin 2005 : Bouet A., Verdin F. coord., *Territoires et paysages de l'âge du fer au Moyen Âge : mélanges offerts à Philippe Leveau*, Bordeaux.
- Bouet 2008 : Bouet A. « Amphithéâtres et sanctuaires du culte impérial en Occident romain : les liens urbanistiques » in *D'Orient en Occident, Mélanges Aupert*, 269-293.
- Bouet 2012a : Bouet A. éd., *Le Forum en Gaule et dans les régions voisines* Bordeaux.
- Bouet 2012b : Bouet A. « Le *forum* en Gaule : historiographie et problématiques actuelles » in Bouet, 13-39.
- Bouley 1989/1993 : Bouley E., « Le culte de Némésis et les jeux de l'amphithéâtre dans les provinces balkaniques et danubiennes » in *AMN*, 105-125.
- Bouley 2003 : Bouley E., « L'éducation éphébique et la formation de la « *iuventus* » d'après quelques documents des provinces balkaniques et danubiennes » in *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité, Hommages à Monique Clavel-Lévêques*, Besançon, 195-207.
- Boulvert 1970: Boulvert G., *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain : rôle politique et administratif*, Napoli.
- Boulvert 1974: Boulvert G., *Domestique et fonctionnaire sous le Haut Empire romain. La condition de l'affranchi et de l'esclave du prince*, Paris.
- Bourgeois, Mayet 1991: Bourgeois A, Mayet F., *Belo VI, les sigillées*, Coll. Casa Velazquez 34, sér. Archéol. 14.
- Bourgeois 1991 : Bourgeois C., *Divona 1, Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Coll. De l'Archéologie à l'Histoire, Paris.
- Bourgeois 1992 : Bourgeois C., *Divona 2, Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, Coll. De l'Archéologie à l'Histoire, Paris.
- Bourgeois 1999 : Bourgeois L. ed., « Le sanctuaire rural de Bennecourt (Yvelines). Du temple celtique au temple gallo-romain » in *Doc. d'archéologie française*, 77.
- Bousquet 1971 : Bousquet J., « Inscriptions de Rennes » in *Gallia* 29, 109-122.
- Bowersook 1973: Bowersook W., « Greek Intellectual and the Imperial Cult in the Second Century a.d. » in Boer, 179-212.

- Bosworth 1982: Bosworth A.-B., « Augustus and August : some Pitfalls of Historical Fiction » in *Cl. Phil.* 86, 151-170.
- Boyancé 1950: Boyancé P., « Properce aux fêtes de quartier » in *REA*, 64-70.
- Boyancé 1963: Boyancé P., *La religion de Virgile*, Paris.
- Boyancé 1972: Boyancé P., *Etudes sur la religion romaine*, Coll. EFR 11, Rome.
- Braconi 2005 : Braconi P., « Il « Calcidico » di Lepcis Magna era un mercato di schiavi ? » in *JRA* 18, 213-219.
- Braemer 1973 : Braemer F., « Recherches sur l'implantation des sanctuaires en Gaule romaine » in *Caesarodunum* 8, 144-155.
- Brahmi 2006 : Brahmi N., « *Genius et Numen* : deux manifestations du culte impérial à Volubilis » in *L'Afr. Rom.* 16, Rabat 2004, Rome, 2183-2200.
- Brahmi 2008 : Brahmi N., « Les autels du culte domestique à Volubilis » in *L'Afr. Rom.* 17, 441-459.
- Brahmi, Podvin 2009 : Brahmi N., Podvin J.-L., « Témoignages isiaques et égyptisants en Maurétanie Tingitane » in *BAM* 21, 224-233.
- Brahmi 2010 : Brahmi N., « Les *cultores domus Augustae* et le temple du culte impérial à Volubilis » in *L'Afr. Rom.* 18, Olbia 2008, Roma, 1529-1542.
- Brendel 1935 : Brendel O., « *Novus Mercurius* » in *MDAI, Rom. Abt.* 50, 231-259.
- Briand-Ponsart 2003 : Briand-Ponsart C., « Thugga et Thamugadi : exemples de cités africaines » in *Les Elites et leurs facettes, Les élites locales dans les mondes hellénistique et romain ?* CEFR 309, Rome-Clermont-Ferrand, 241-256.
- Briand-Ponsart 2004 : Briand-Ponsart C., « Autocélébration des femmes dans les provinces d'Afrique : entre privé et public » in Cébeillac-Gervasoni & al., 171-186.
- Briand-Ponsart 2005a : Briand-Ponsart C., « Le statut des communautés en Afrique proconsulaire aux I^{er} et II^e siècles » in *Pallas* 68, 93-116.
- Briand-Ponsart 2005b : Briand-Ponsart C., Hugoniot C., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine, 146 av. J.-C.-533 ap. J.-C.*, Paris.
- Briand-Ponsart 2008 : Briand-Ponsart C., « Pratique et institutions municipales à Cuicul (Djemila), cité de Numidie » in *Berrendonner & al.*, 104-113.
- Briard 1987 : Briard J., *Mythes et symboles de l'Europe préceltique : les religions de l'âge du Bronze (2500-800 av. J.-C.)* Paris.
- Bricault 2004: Bricault L. éd., *Isis en Occident, Actes du II^e Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002*, Leiden, Boston.
- Bricault 2005 : Bricault L., « Les dieux de l'Orient en Afrique romaine » in *Pallas* 68, 238-309.
- Bricault 2010: Bricault L., « Mater Deum et Isis » in *Pallas*, 84, 265-284.

- Bricault & al. 2014: Bricault L., Podvin J.-L., Versluys L., J., édés., *Powers, Politics and the Cults of Isis, Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden.
- Bridel 2007 : Bridel Ph., « Le sanctuaire du Cigognier à Avenches (Vaud, CH), lieu d'agrégation politique et culturelle des Helvètes au chef-lieu colonial de leur territoire » in Bélet-Gonda et al., 47-52.
- Broise 1973 : Broise P., « Cultes connus et sanctuaires introuvables de Haute-Savoie aux temps gallo-romains » in *Caesarodunum*, 8, 45-49.
- Broise 1974 : Broise P., *Genève et son territoire dans l'antiquité. De la conquête romaine à l'occupation burgonde*, Coll. Latomus 129, Bruxelles.
- Broise, Thébert 1999: Broise H., Thébert Y., « Élagabal et le complexe religieux de la Vigna Barberini. *Heliogabalium in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecravit eique templum fecit* (HA, Ant. Heliog., III, 4) » in *MEFRA* 111, 729-747.
- Brommer 1973: Brommer F., *Der Gott Vulkan aus provinzialrömischen Reliefs*, Cologne, Vienne.
- Broughton 1984-1985: Broughton T. R. S., *The magistrates of the Roman Republic*, Atlanta.
- Brouquier-Reddé 1990 : Brouquier-Reddé V., « La place de la Tripolitaine dans la géographie religieuse de l'Afrique du nord » in *115^e Congr. nat. Soc. sav. Avignon 1990, V^e Coll. sur l'hist. et l'archéol. de l'Afrique du Nord*, 117-123.
- Brouquier-Reddé 1992 : Brouquier-Reddé V., *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris.
- Brouquier-Reddé 1994 : Brouquier-Reddé V., « De Saturne à Aulisua. Quelques remarques sur le panthéon de la Maurétanie Tingitane » in *Mél. Le Glay*, 154-164.
- Brouquier-Reddé 1997 : Brouquier-Reddé V., « Epigraphie et architecture religieuse de Dougga : l'exemple des *Templa Concordiae, Frugiferi, Liberi patris, Neptuni* » in Maurin, Khanoussi, 175-199.
- Brouquier-Reddé, Rebuffat 1998 : Brouquier-Reddé V., Rebuffat R., « Temple de Vénus à Volubilis » in *BAM*, 127-133.
- Brouquier-Reddé 2003 : Brouquier-Reddé V., « La place du sanctuaire de la victoire germanique de Caracalla à Dougga dans la typologie de l'architecture religieuse païenne de l'Afrique romaine », in *Act. VIII^e Coll. Int., sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Tabarka 2000*, Tunis, 457-469.
- Brouquier-Reddé, Gruel 2004 : Brouquier-Reddé V., Gruel K., et al., « Le sanctuaire de *Mars Mullo* chez les Aulerques Cénomans » in *Gallia*, 61, 291-396.
- Brouquier-Reddé 2006 : Brouquier-Reddé V. et al. 2006, *Mars en Occident*, Rennes.
- Brouquier-Reddé, Gruel 2006 : Brouquier-Reddé V., Gruel K., « Variation autour d'un plan type de sanctuaire » in Brouquier-Reddé et al., 135-153.

- Brouwer 1989: Brouwer H Hj, *Bona Dea, the sources and a description of the cult*, EPRO, 110, Leyden, New York, Kolenhave, Kola.
- Browning 1976: Browning R., *The Emperor Julian*, Londres.
- Bru, Demirer 2007 : Bru H., Demirer Ü., « Dionysisme, culte impérial et vie civique à Antioche de Pisidie » in *REA*, 109, 27-49.
- Bruhl 1953: Bruhl A., *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, BEFAR 175, Paris.
- Bruhl 1962: Bruhl A., « Cultes et dieux en Savoie à l'époque romaine », *Act. 85^e Cong. nat. des Soc. sav*, Chambéry-Annecy, 1960, Paris, 111-117.
- Bruhl 1964: Bruhl A., « Dieux et cultes à Lyon à l'époque gallo-romaine » in *Act. 89^e Cong. nat. des Soc. sav.*, 163-171.
- Brun & al. 1993: Brun P., Leeuw S v.d., Whittaker Ch., R., *Frontières d'empire. Nature et signification des frontières romaines. Act. Table Ronde Internationale de Nemours, 22-23 mai 1992*, Nemours.
- Brun, Laubenheimer 2001 : Brun J.-P, Laubenheimer F., *La viticulture en Gaule, Gallia* 58.
- Brun 2005 : Brun J.-P., *Archéologie du vin et de l'huile en Gaule romaine*, Paris.
- Brun 2010 : Brun J.-P., « Viticulture et oléiculture en Gaule » in Ouzoulias, Tranoy, 231-254.
- Brunaux 1995 : Brunaux J.-L., « Religion gauloise et religion romaine. La leçon des sanctuaires de Picardie » in *CCG*, 6, 139-161.
- Brunaux 1996 : Brunaux J.-L., *Les Religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris.
- Brunaux 2000a : Brunaux J.-L., « Ribemont-sur-Ancre (Somme) : du trophée celtique au lieu de culte public gallo-romain » in *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, Centre Jean Palerne, Saint-Etienne, 133-155.
- Brunaux 2000b : Brunaux J.-L., « Il n'y a pas de religion gallo-romaine » in *L'archéologie* 46, 19-20.
- Brunaux, Malagoli 2006a: Brunaux J.-C., Malagoli C. « La France du Nord » in *Gallia* 60, 9-73.
- Brunaux 2006b : Brunaux J.-L., *Les druides, des philosophes chez les Barbares*, Paris.
- Brunaux 2014 : Brunaux J.-L., *Les Celtes. Histoire d'un mythe*, Paris.
- Brunt 1976: Brunt P. A., « The Romanisation of the Local Ruling Classes en the Roman Empire » in *Travaux du VI^e Congr. Inter. d'Ét. Class.*, 161-173.
- Brusic 1999/2000 : Brusic Z., « Knidska reljefna.../Knidian Relief Pottery at Adriatic Sites » in *Opusc. Archaeol.* 23/24, 83-91.
- Brusin, 1939: Brusin J. B., « Beleno, il nume tutelare di Aquileia » in *Aquileia Nostra* 10, 1-26.

- Buchsenschutz 2004 : Buchsenschutz O., « Les Celtes et la formation de l'Empire romain » in *Annales HSS*, 59, 2, 337-361.
- Buchner 1982: Buchner E., *Die Sonnenuhr des Augustus*, Mayence.
- Bugarski-Mesdjian 1999 : Bugarski-Mesdjian A., « Le forum de Zadar et les « cultes orientaux » in *Histria Antiqua*, 5, 67-74.
- Bullo 1993: Bullo S., « Le indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani (*de Arch.*, I, 7, 1) : il caso africano » in *L'Afr. Rom.* 10, 515-558.
- Bullo 1994 : Bullo S., « La *dea Caelestis* nell'epigrafia africana » in *L'Africa Romana* 11, 1597-1628.
- Bullo 1997 : Bullo S., « La *dea Ops* nel pantheon romano africano » in *CT* 178, 31-59.
- Bullo 2008 : Bullo S., « Santuari e culti nel Nord-Africa d'età imperiale : « topografie del sacro », tra persistenze punico-numide ed influenze romane » in *Saturnia Tellus*, 707-711.
- Bunnens 1984 : Bunnens G., « Aspects religieux de l'expansion phénicienne » in *St. Phoen.*, 4, 119-125.
- Buonocore 1992: Buonocore M., *Epigrafia anfiteatrale dell' Occidente romano, III, Reg. Italia*, Roma.
- Buonocore 1995: Buonocore M., « Per un studio sulla diffusione degli **Augustales* nel mondo romano: l'esempio della regio IV augustea » in *ZPE* 108, 123-139.
- Buonopane 2003: Buonopane A., « Sevirato e augustalita ad Aquileia : nuovi dati e prospettive di ricerca » in *AAAd* 54, 339-374.
- Buora, Jobst 2002 : Buora M., Jobst W., *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lunga la via dell'ambra*. Udine.
- Burkert 1992: Burkert W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris.
- Burnand 1975 : Burnand Y., *Domitii Aquenses. Une famille de chevaliers romains de la région d'Aix-en-Provence. Mausolée et domaine*, Paris.
- Burnand 1982 : Burnand Y., « La datation des épitaphes en Narbonnaise d'après le formulaire funéraire : possibilités et limites » in *Inscriptions latines de Narbonnaise, Table ronde du CNRS, Montpellier 23 oct. 1982*, 41-45.
- Burnand 1992 : Burnand Y., « La datation des épitaphes romaines de Lyon : remarques complémentaires » in *Inscriptions latines de Lyonnaise, Act. De la Table ronde de nov. 1990 organisée par le centre d'Ét. Rom et gall-rom. De l'Université de Lyon III et du Musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon* (éd. F. Bérard, Y. Le Bohec), 21-27.
- Burnand 1964 : Burnand Y., « Épigraphe et anthroponymie. Contribution à l'histoire sociale rurale de l'empire romain » in *Akte IV. Kongr Epigr.*, 51-62.

- Burnand 1990 : Burnand Y., « Personnel municipal dirigeant et clivages sociaux en Gaule romaine sous le Haut-Empire » in *MEFRA*, 102, 541-571.
- Burnand 1992 : Burnand Y., « De la servitude au flaminat : quelques cas de promotion sociale en Gaule romaine » in Frézouls éd., 203-213.
- Burnand 1998: Burnand Y., « conclusions » in Burnand & al.
- Burnand & al. 1998 : Burnand Y., Le Bohec Y., Martin J.-P. éd., *Claude de Lyon, empereur romain*, Paris.
- Burnand, Lavagne 1999 : Burnand Y., Lavagne A. dir., *Signa deorum : iconographie divine en Gaule romaine*, Gallia romana, 4, Paris.
- Burnand 2010 : Burnand Y., *Primores Galliarum*, Bruxelles.
- Bussi 2008 : Bussi S., « Elite mauretane e le loro ricchezze : alcuni casi » in *L'Afr. Rom.* 17, *Sevilla 2006*, Roma, 379-386.
- Buzov 2005 : Buzov M., « Roman Cults in Siscia » in *Histria Antiqua* 13, 263-276.
- Caamano Gesto 1972: Caamano Gesto J.-M., « Los Aelii de la Peninsula iberica », *BSAA*, 38, 133-163.
- Caballos Rufino 1990: Caballos Rufino A., *Los senadores hispanorromanos y la romanizacion de Hispania (siglos I-III p.C.)* Ecija, «Monografias del departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla », 5.
- Caballos Rufino, Eck 1992: Caballos Rufino A. y W. Eck, « Nuevos documentos en torno a los Egnatii de la Betica », *Florilib.* 3, 57-69.
- Caballos Rufino 1999: Caballos Rufino A., « Los caballeros romanos originarios de las provincias de Hispania. Un avance » in Demougin & al., 463-512.
- Caballos Rufino 2001a: Caballos Rufino A., « Los recursos economicos de los notables de la Bética » in Navarro, Demougin, 69-87.
- Caballos Rufino 2001b: Caballos Rufino A., ed., *Carmona romana, Act. II^o Cong. de Hist. de Carmona, 29 d. sept. a 2 d. oct. de 1999*, Carmona.
- Caballos Rufino, Demougin 2006: Caballos Rufino A., Demougin S., « Migrare ». *La formation des élites dans l'Hispanie romaine*, Ausonius Etudes 11.
- Caballos Rufino 2010: Caballos Rufino A., Lefebvre S. (eds), *Roma generadora de identidades. La experiencia hispana*, Coll. de la Casa Velazquez 123, Madrid.
- Cabouret 2005 : Cabouret B. coord., *Questions d'Histoire. L'Afrique romaine de 69 à 439, romanisation et christianisation*, Nantes.
- Cabouret & al. 2009 : Cabouret-Laurieux B., Guilhembet J.-P., Roman Y. (eds), *Rome et l'Occident II^e siècle av. J.-C.- II^e siècle ap. J.-C.*, *Pallas, revue d'études antiques* 80, 2009, *Colloque de la SOPHAU, Lyon 15-16 mai 2009*.

- Cabouret 2010 : Cabouret B., « Un exemple d'évergétisme à *Thignica* sous Gallien » in Delrieux, Kayser, 21-34.
- Cabouret, Charles-Laforge 2011: Cabouret B., Charles-Laforge M.-O., *La norme religieuse dans l'Antiquité*, Paris.
- Cabouret & al. 2012 : Cabouret B., Gros Lambert A., Wolff C., *Visions de l'Occident romain, Hommages à Yann Le Bohec*, Paris.
- Cabuy 1991 : Cabuy Y., *Les temples gallo-romains des cités des Tongres et des Trévires*, Bruxelles.
- Cadotte 2002a : Cadotte A., « Neptune africain » in *Phoenix* 56, 330-348.
- Cadotte 2002b : Cadotte A., « Une double dédicace à Apollon et à Esculape en provenance de Mactar » in *Epigraphica* 64, 93-106.
- Cadotte 2002-2003 : Cadotte A., « *Pantheus* et *dii deaque omnes* : les formules de synthèse divine en Afrique du nord » in *Ant Afr.*, 38-39, 61-78.
- Cadotte 2003a : Cadotte A., « Le rôle de l'épithète « *deus* » dans l'épigraphie nord africaine » in *Dionysius* n.s. 21, 161-181.
- Cadotte 2003b : Cadotte A., « *Frugifer* en Afrique du Nord : épithète divine ou dieu à part entière ? » in *ZPE* 143, 187-200.
- Cadotte 2007 : Cadotte A., *La romanisation des dieux : L'« interpretatio romana » en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden.
- Cadotte 2012 : Cadotte A., « Les anciennes divinités italiennes dans l'épigraphie africaine » in Cabouret & al., 123-135.
- Cagnat 1913/1975 : Cagnat R., *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris, 1913/1975.
- Calderini 1933: Calderini A., *Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia*, Milan.
- Callegarin 2005 : Callegarin L., « Productions et exportations africaines en Méditerranée occidentale (I^{er} siècle av.-II^e siècle de n.è.) » in *Pallas* 68, 171-201.
- Callender 1965: Callender M. H., *Roman amphorae, with an Index of stamps*. Oxford.
- Callot 1999: Callot J.-J., *Recherches sur les cultes en Cyrénaïque durant le Haut Empire romain*, Nancy.
- Camacho Cruz 1997: Camacho Cruz C., *Esclavitud y manumisión en la Bética romana : conventus cordubensis y astigitanus*, Cordoba.
- Cambi 1980 : Cambi N., « Enonska Venera Anzotica (Vénus Anzotica d'Aenona) », (rés. français p. 288), in *Diadora* 9, 273-288.
- Cambi 1983 : Cambi N., « Le anfore Dressel 20 nella Jugosloavia », in *Actas del II^o Congreso Internacional de Produccion y Comercio del Aceite en la Antigüedad*, Madrid.
- Cambi 1995/1996: Cambi N., « Svetiste (*Augusteum*) u Oneu (*Oneum*) ? » in *RFFZd* 35, 71-81.

- Cambi 1998: Cambi N., « Skupîne carskih.../Groups of Imperial Statues in the Roman Province of Dalmatia » in *Histria Antiqua*, 4, 45-61.
- Cambi 1999-2000: Cambi N., « Kip Afridizijske Afridite iz Dalmacije/An aphrodisian statuette of Aphrodite from Dalmatia » in *Op. Arch.*, 23-24, 127-132.
- Camia 2011: Camia F., « *Theoi Sebastoi* »: *il culto degli imperatori romani in Grecia, Provincia Achaia, nel secondo secolo D. C.*, Meletemata 65, Athènes.
- Camodeca 2000: Camodeca G., « Domiziano e il collegio degli Augustali di Miseno » in *Epigraphai, Misc. Ep. In o. di Lidio Gasperini I*, Tivoli, 171-187.
- Campos, Gonzalez 1987 : Campos J., Gonzalez J., « Foros de Hispalis » in *AEspA* 60, 150-157.
- Campos Carrasco & al. 2000 : Campos Carrasco J.-M. & al., 2000): « La ciudad romana de Turobriga. Un modelo urbano en los llanos de Aroche (Huelva) » in *Anales de Arqueologia Cordobesa*, 11.
- Camps 1954 : Camps G., « L'inscription de Béja et le problème des *Dii Maurii* » in *Revue africaine*, 233-259.
- Camps 1955 : Camps G., « Les Bavares, peuples de Maurétanie Césarienne » in *Rev. Afr.* 99, 241-289.
- Camps 1990 : Camps G., « Qui sont les *Dii Mauri* ? » in *Ant. Afr.* 26, 131-153.
- Camps 1992-1993 : Camps G., « Liste onomastique libyque d'après les sources latines » in *Reppal* 7-8.
- Camps 2002-2003 : Camps G., « Liste onomastique libyque. Nouvelle édition », *Ant. Afr.* 38-39, 211-257.
- Cancik, Rüpke 1997: Cancik H., Rüpke J., eds. *Röm. Reichsreligion u. provinzialreligion*, Tübingen.
- Canto 1978: Canto A.M.: « Una familia bética: los *Fabii Fabiani* », in *Habis* 9, 293-310.
- Canto 1979: Canto A.M., « El acueducto romano de Italica » in *MM*, 20, 280-338.
- Canto 1981: Canto A.M., « Notas sobre los pontifices coloniales y el origen del culto imperial en la Bética », in *Religion romana*, 143-153.
- Canto 1984: Canto A. M., « Les plaques votives avec *plantae pedum* d'Italica; un essai d'interprétation », in *ZPE*, 54, 183-194.
- Canto 1997a: Canto A.M., « La tierra del toro. Ensayo de identificación de ciudades vasconas » in *AEA*, 70, 31-40.
- Canto 1997b: Canto A.M., *Epigrafía romana de la Beturia celtica (E.R.B.C.)*, Madrid.
- Canto 2004: Canto A.M., « *Venus Genitrix Augusta* y los dioses de *Hispalis* en la donación familiar de un *diffusor olearius* hacia 146 d.C. » in *CuPAUM* 30, 141-152.

- Capdeville 1995: Capdeville G., *Volcanus: recherches comparatives sur les origines du culte de Vulcain*, BEFAR 288, Rome.
- Capriotti Vittozzi 2014: Capriotti Vittozzi G., « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome » in Bricault & al., 237-259.
- Caputo 1950 : Caputo G., « Architettura del teatro di Leptis Magna » in *Dionisio* 13, 164-179.
- Caputo 1962 : Caputo G., « Ritratto leptitano di Settimio Severo-Erocole » in *Hommages à A. Grenier, Latomus* 58, 381-385.
- Caputo, Traversari 1976 : Caputo G., Traversari G., *Le sculture del teatro di Leptis Magna*, Roma.
- Caputo 1987 : Caputo G., *Il teatro augusteo di Lepcis Magna. Scavo e restauro (1937-1951)*, Roma.
- Carabia 1990: Carabia J., « *Diana Victrix ferrarum* » in *Spectacula*, 231-240.
- Carbo Garcia 2004 : Carbo Garcia J. R., « *Hispani* en Dacia en época antoniniana : el aspecto religioso » in Hernandez Guerra, 373-383 .
- Carbo Garcia 2009 : Carbo Garcia J.-R., « *Mars Singilis*. Una divinidad hispanica en una inscripcion de Ulpia Trajana (Dacia Apulensis) » in *Flor.Illib.*, 20, 261-268.
- Carcopino 1941 : Carcopino J., « Le culte des *Cereres* et les Numides » in *RH* 1928, 21-22 et *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 13-37.
- Carcopino 1954 : Carcopino J., « Deux dédicaces religieuses de Djemila » in *Libyca* 2, 411-439.
- Cardim Ribeiro 1982-1983: Cardim Ribeiro J., « Estudos historico-epigraficos » in *Sintria*, 1-2, 151-476.
- Cardim Ribeiro 2002: Cardim Ribeiro J. coord., *Religiões da Lusitânia : loquuntur saxa*, Lisboa.
- Carrara 2003 : Carrara St., « L'épée celtique de Saint-Vincent », in Poux, Savez-Guerraz.
- Carré 1978 : Carré R., « Les cultes voconces », *DHA*, 119-133.
- Carré 1981 : Carré R., « Culte et idéologie religieuse en Gaule méridionale » in *MHA* 5, 131-142.
- Carriazo 1979: Carriazo J. de M. « El descubrimiento de Munigua y el espiral de oro del cerro de Montorcaz », in *MM* 20, 272-281.
- Carrié 1992: Carrié J.-M., « Le soldat » in Giardina, 127-172.
- Carrié, Rousselle 1999 : Carrié J.-M., Rousselle A., *L'Empire en mutation des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris.
- Carrier 2009 : Carrier C., « La tête d'Apollon en bronze de Nîmes et les types iconographiques de l'Apollon actien » in *RAN* 42, 349-359.

- Carru & al. 2004 : Carru D., Christol M. et M. Janon « Mercure et les *Atei* de Carpentorate, note sur une inscription récemment découverte » in *RAN* 7, 277-289.
- Carter 1902: Carter I. B., *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur*, *Supt de Roscher W.H., Ausführliches Lexicon des Gr. u. Rom. Mythologie*, Leipzig.
- Carrilero, Lopez 2002: Carrilero Millan M., Lopez Medina M.-J., « Elites y culto imperial en la Campiña de Cordoba » in *Jerarquias religiosas y control social en el mundo antiguo, Actas XXVII Congreso Internacional. Girea-Arys 9, Historia Antigua, Valladolid 7-9 de Nov. 2002*, 305-320.
- Carvalho 2009: Carvalho P., C., « O Forum dos *Igaeditani* os primeiros tempos da *civitas Igaeditanorum* (Idanha-A-Velha, Portugal) » in *AEspA* 82, 115-131.
- Cavalier 2001 : Cavalier O. éd., *La Tarasque de Noves, réflexions sur un motif iconographique et sa postérité, Actes de la Table Ronde organisée par le Musée Calvet d'Avignon le 14 décembre 2001*.
- Castillo 1975: Castillo Garcia C., « Städte und personen der Baetica » in *ANRW*, II.3, 601-654.
- Castillo 1992: Castillo C., « Consideracion sobre il sevirato en Hispania » in *Religio Deorum*, 399-404.
- Castillo 1992: Castillo C., « Los Pontifices de la Baetica » in Mayer, 83-94.
- Castillo 1998: Castillo C., « Los *flamines provinciales* de la Baetica », in *REA*, 100, 437-460.
- Castillo 1999: Castillo C., « Los *flamines provinciales*. El caso de la Baetica », in Rodriguez Neila & al.
- Castillo, Sanchez-Ortiz 2000: Castillo C., Sanchez-Ortiz A., « Legiones y legionarios en los epigrafes *pro salute imperatoris*: una panorama » in Le Bohec, 733-742.
- Castillo & al. 2001: Castillo C., Navarro F.J., Martinez R., eds., *De Augusto a Trajano, un siglo en la historia de Hispania*, Pampelona.
- Castillo & al. 2003a: Castillo Garcia C., Rodriguez Neila J.-F., Navarro F.-J. (eds) *Sociedad y economia en el Occidente Romano*, Pamplona.
- Castillo Garcia 2003b: Castillo Garcia C., « Sevirato y augustalidad : un estamento intermedio en la vida ciudadana » in Castilo Garcia & al., 73-89.
- Catalano 1960: Catalano P., *Contributi alle studi del diritto augurale*, I, Turin.
- Catalano 1978: Catalano P., « Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. *Mundus, templum, urbs, ager* » in *ANRW* II, 16.1, 440-453.
- Catalli 1992: Catalli F., *Alba Fucens*, Roma.
- Cataniciu 1991 : Cataniciu I. B., « A propos de civitates en Dacie » in *Eph. Napoc.*1, 59-67.

- Cébeillac-Gervasoni 1994 : Cébeillac-Gervasoni M., « Ostie et le blé au II^e s. ap. J.-C. », in *Le ravitaillement en blé de Rome. Actes du Colloque de Naples, 14-26 fév. 1991*, Rome, 47-59.
- Cébeillac-Gervasoni 2000: Cébeillac-Gervasoni M., *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien*, (Naples 1997), Rome EFR .
- Cébeillac-Gervasoni 2003: Cébeillac-Gervasoni M., *Les élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, Rome, Clermont-Ferrand, EFR, Presses Universitaires Blaise Pascal, CEFR 309, Coll. Erga-3.
- Cébeillac-Gervasoni & al. 2004: Cébeillac-Gervasoni M., Lamoine L., Trément F., *Autocélébration des élites locales dans le monde romain, contexte, textes, images*, Clermont-Ferrand.
- Cecconi 2006: Cecconi G.-A., « Romanizzazione, diversità culturale politicamente corretto » in *MEFRA* 118/1, 81-94.
- Cels-Saint-Hilaire 1986: Cels-Saint-Hilaire J., « *Numen Augusti* et Diane de l'Aventin : le témoignage de l'*Ara Narbonensis* » in *Les grandes Figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* (Lire les polythéismes, 1: Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 68), Paris, 455-502.
- Celti* 2000: Keay S., Creighton J., Remesal Rodriguez J., *Celti Penaflores, the Archaeology of a HispanoRoman Town in Baetica, Survey and Excavation 1987-1992*, Univ. Southampton, Dep. of Archaeology, Monograph., 2.
- Cenerini 2008 : Cenerini F., « Il culto di Livia Augusta tra Cirta e Leptis Magna » in *L'Afr. Rom.* 17, *Sevilla 2006*, Roma, 2233-2242.
- Cerfaux, Tondriau 1957: Cerfaux L., Tondriau J., *Un concurrent du Christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai.
- Cerrillo Martin 1998 : Cerrillo Martin E., « *Forum Municipii Flavii Caparensis* » in *Empuriès* 51, 77-92,
- Cerrillo Martin 2000 : Cerrillo Martin E., « *Capara*, municipio romano » in *Sociedad y cultura en la Lusitania romana, IV^a Mesa Redonda Internacional*, 155-164.
- Chaisemartin 1995 : Chaisemartin N. de, « Le sanctuaire de Calès à Mézin (Lot-et-Garonne) » in *120^e Congr. nat. soc. hist. scient., Aix-en-Provence 1995, Archéologie*, 175-187.
- Chaisemartin 2001 : Chaisemartin N. de, « Le groupe de Taranis à l'enfant d'Eymet » in *BSNAF*, 162-173.
- Chaisemartin 2004 : Chaisemartin N. de, « Note sur les représentations sculptées de Jupiter en Aquitaine » in *RA*, 171-175.
- Chamberland 2006 : Chamberland G., « Remarques sur quatre inscriptions « amphithéatrales » italiennes » in *ZPE* 156, 284-288.

- Champeaux 1987: Champeaux J., *Fortuna. Le culte de Fortuna dans le monde romain II. Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome.
- Chaouali 2002-2003 : Chaouali M., « Les *nundinae* dans les grands domaines en Afrique du Nord à l'époque romaine » in *Ant. Afr.* 38-39, 375-386.
- Charlesworth 1936: Charlesworth M.-P., « *Providentia* and *Aeternitas* » in *HThR*, 107-132.
- Charlesworth 1937: Charlesworth M.-P., « The Virtues of a Roman Emperor. Propaganda and Creation of a Belief » in *PBA*, 23, 105-127.
- Charlesworth 1943: Charlesworth M.-P., « *Pietas* and *Victoria* : the Emperor and the Citizen » in *JRS* 33, 1-10.
- Chastagnol 1967 : Chastagnol A., « Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine » in *Ant. Afr.* I, 129-134.
- Chastagnol, Duval 1974 : Chastagnol A., Duval N., « Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord vandale » in *Mélanges d'Histoire Ancienne offerts à W. Seston*, Paris, 87-118.
- Chastagnol 1977 : Chastagnol A., « L'onomastique de l'Album de Timgad » in *L'onomastique latine, CNRS Paris 1975*, Paris, 325-338.
- Chastagnol 1980 : Chastagnol A., « L'organisation du culte impérial dans la cité à la lumière des inscriptions de Rennes » in A.-M. Rouannet-Liesenfelt, *La civilisation des « Riedones »*, 9^e Suppl. à *Archéologie en Bretagne*, Brest, 187-199.
- Chastagnol 1988 : Chastagnol A., « Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales » in *MEFRA*, 100, 13-26.
- Chastagnol 1990 : Chastagnol A., « L'onomastique de type pérégrin dans les cités de la Gaule Narbonnaise » in *MEFRA*, 102, 573-593.
- Chastagnol 1993 : Chastagnol A., « Considérations sur les gentilices des pérégrins naturalisés romains dans les Gaules et les provinces des Alpes » in *BSNAF*, 167-183.
- Chastagnol 1995a : Chastagnol A., *La Gaule romaine et le droit latin : recherches sur l'histoire administrative et sur la romanisation des habitants*, Paris.
- Chastagnol 1995b : Chastagnol A., « Les changements de gentilice dans les familles romanisées en milieu de tradition celtique » in Chastagnol, 167-190.
- Chastagnol 1995c Chastagnol A., « L'expression épigraphique du culte impérial dans les provinces gauloises » in *REA* 97, 593-614.
- Chastagnol & al. 1996 : Chastagnol A., Demougin S., Lepelley C., « *Splendidissima civitas* » : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques, Paris.
- Chastagnol 1997 : Chastagnol A., « *Gigthis* municipale latin d'Hadrien ? » in *BACTHS*, n.s. 24, Paris, 89-94.

- Chastagnol 1999 : Chastagnol A., « Réflexions sur l'évolution du formulaire épigraphique dans les dédicaces locales du culte impérial » in *RAN* 32, 5-9.
- Chatelain 1910 : Chatelain L., « Le culte de Silvain en Afrique et l'inscription de la plaine du Sers » in *Mel Arch et Hist de l'EFR*, 30, 77-87.
- Chaudron-Picault 2010: Chaudron-Picault P., dir., *Aspects de l'artisanat en milieu urbain : Gaule et Occident romain, Actes Coll. Inter. D'Autun 20-22 septembre 2007*, Dijon.
- Chaves Tristan 1981: Chaves Martin, « Numismática y religión romana en Hispania » in *Religion Romana*, 25-43.
- Chaves Tristan & al. 2006: Chaves Tristan F., Garcia Fernandez F., J., Ferrer Albelda E., « Relaciones interétnicas e identidades culturales en Turdetania (siglos II a.C.-I d.C.) » in *L'Afr. Rom. 16, Rabat 2004*, Roma, 813-828.
- Chesnut 1978: Chesnut G., F., « The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy » in *ANRW* II, 16.2, 1310-1332.
- Chevallier 1974 : Chevallier R. éd., *Mélanges offerts à Roger Dion, Littérature gréco-romaine et géographie historique*, Paris.
- Chevallier 1976 : Chevallier R. « Un aspect de la personnalité de l'Hercule Alpin » in *Atti del Centro Studi e documentazione sull'Italia romana*, 137-155.
- Chevallier 1990 : Chevallier R. *Aquilée et la romanisation de l'Europe*, Tours.
- Chevet & al. 2014 : Chevet P. & al., « Un étang sacré à Vindinum/Le Mans (Sarthe) » in *Gallia* 71, 2, 125-162.
- Chic Garcia 1966 : Chic Garcia G., « El comercio del aceite de la Astigi romana » in *Habis* 17, 243-264.
- Chic Garcia 1981 : Chic Garcia G., « Rutas comerciales de las anforas olearias hispanas en el Occidente romano » in *Habis* 12, 223-249.
- Chic Garcia 1987/1988 : Chic Garcia G., « Datos para el estudio del culto imperial en la colonia Augusta Firma Astigi » in *Habis* 18/19, 365-381.
- Chic Garcia 1985-1988 : Chic Garcia G., *Epigrafía anforica de la Bética. I. Las marcas impresas en el barro sobre anforas olearias (Dressel 19,20, y 23), II. Los rotulos pintados sobre anforas olearias. Consideraciones sobre la Annona*, Sevilla.
- Chic Garcia 1992 : Chic Garcia G., « Los Aelii en la producción y difusión del aceite bético » in *Munsterische Beiträge z. Antiken Handelsgeschichte*, 11, 1-22.
- Chic Garcia 1994a : Chic Garcia G. « Economía y sociedad en la Bética altoimperial. El testimonio de la epigrafía anforica. Algunas notas » in *Gonzalez Roman*, 75-122.
- Chic Garcia 1994b : Chic Garcia G., « La proyección económica de la Bética en el imperio romano (época altoimperial) » in *Actas IIº Congreso de Andalucía, Corduba 1991*, Corduba, 173-199.

- Chic Garcia 1995 : Chic Garcia G., « *Q. Rutilius Flaccus Cornelianus*. Un caballero romano en la tierras de Lora del Rio » in *Revista de estudios locales, Lora del Rio* 6, 7-11.
- Chic Garcia 1996: Chic Garcia G., « Produccion y commercio en la zona costera de Malaga en el mundo romano en época altoimperial » in Alonso F.-W., Cruz Andreotti G. édts., *Historia antigua de Malaga y su provincia, Act. I^{er} Cong. de Historia antigua de Malaga, 1994*, 245-266.
- Chic Garcia 1998: Chic G. « La transformacion de los sistemas de convivencia: hacia la formacion de las urbes en el Sur de Hispania », in *Actas III^o Cong. Historico-Arqueologico Hispano-italiano (Toledo 1993)*, Madrid, 295-306.
- Chic Garcia 1999: Chic Garcia G., « Contactos commerciales entre el alto Guadalquivir, et valle medio del Baetis y la zona costera malagueña durante en Alto Imperio » in *Habis* 30, 253-269.
- Chic Garcia 2001a: Chic Garcia G., « Religion, territorio y economia en la *Carmo* romana » in Caballos Rufino, 465-476.
- Chic Garcia 2001b: Chic Garcia G., « Comercio y comerciantes en la Malaga républicana y alto imperial », in Alonso, Cruz Andreotti, Martinez Maza *Comercio y comerciantes en la antigua historia de Málaga*, Malaga, 351-384.
- Chic Garcia 2002 : Chic Garcia G., « El comerciante y la ciudad » in *Las Ciudades de la Bética*, 115-147.
- Chic Garcia 2006: Chic Garcia G., « Movimientos de personas en relacion con el aceite bético », in Caballos Rufino, Demougin, 273-300.
- Chirassi Colombo 1975 : Chirassi Colombo I., « Acculturation et cultes thérapeutiques » in *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, EPRO* 46, 96-111.
- Chirassi Colombo 1976 : Chirassi Colombo I., « I culti locali nelle regioni alpine » in *Aquileia e l'arco alpino orientale, AAAd* 9, 173-206.
- Chirassi Colombo 1975-1976 : Chirassi Colombo I., « Acculturazione e morfologia di culti alpini » in *Atti Centro Studi e Documentazioni sull'Italia Romana*, 7, 1975-1976, 157-189.
- Chirassi Colombo 1981 : Chirassi Colombo I., « Funzione politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religioso di Cérés nell'impero romano » in *ANRW* II, 17, 1, 403-428.
- Chittenden 1945: Chittenden J., « Hermes-Mercury, Dynasts and Emperors », in *Nu.Chron.*, 5, 41-57.
- Christol 1971 : Christol M., « Remarques sur les naviculaires d'Arles » in *Latomus* 30, 643-663.
- Christol 1975 : Christol M., « *CIL* XIII, 6754 (Mayence). Caracalla en Germanie Supérieure, empereur-soleil ou empereur victorieux ? », in *BJ* 175, 129-139.

- Christol 1986a : Christol M., « Les hommages publics à Volubilis : épigraphie et vie municipale, III » in *L'Afr. Rom.* 3, 83-96.
- Christol 1986b : Christol M., « A propos des *Anicii* : le III^e siècle » in *MEFRA* 98, 141-164.
- Christol 1992 : Christol M., « Composition, évolution et renouvellement d'une classe dirigeante locale : l'exemple de la cité de Nîmes » in Frézouls éd., 187-202.
- Christol 1997 : Christol M., « Un Mars celtique à Riez » in *CCGG* 8, 180-184
- Christol 1999 : Christol M., Fiches J.-L., « Le Rhône : batellerie et commerce dans l'Antiquité » in *Gallia*, 56, 1-175.
- Christol 2001 : Christol M., « Epigraphie et onomastique dans la cité de Nîmes du milieu du I^{er} siècle av. J.-C. à la seconde moitié du I^{er} siècle ap. J.-C. : analyse d'un échantillon » in Dondin-Payre- Raepsaet-Charlier, 17-38.
- Christol, Deneux 2001 : Christol M., Deneux C., « La latinisation de l'anthroponymie dans la cité de Nîmes à l'époque impériale (début de la seconde moitié du I^{er} siècle av. J. - C.- III^e siècle ap. J.-C.) : les données de la dénomination pérégrine » in Dondin-Payre- Raepsaet-Charlier, 39-54.
- Christol 2003a : Christol M., « La carrière d'un notable de Vienne (Gaule Narbonnaise) in *Cultus Splendore, Studi in onore di G. Sotgiu, I, 2003*, Senorbi, 217-227
- Christol 2003b : Christol M., « A propos d'une inscription de Lattes relative à *deus Mars Augustus* : l'acte religieux et le don » in *Archéologie en Languedoc* 27, 49-56.
- Christol 2003c : Christol M., « Activité économique, appartenance à l'élite et notabilité : les collèges dans la Gaule narbonnaise et la vallée du Rhône » in *Les élites locales et leurs facettes*, Coll. EFR 309, Coll. Erga 3, 323-225.
- Christol 2004a : Christol M., « En-deçà du monde des notables : la situation en Gaule Narbonnaise » in *Autocélébration des élites locales dans le monde romain (II^e s. a.C.- III^e s. p.C.)* Clermont-Ferrand, 59-76.
- Christol 2004b : Christol M., Janon M., « Albarinus, dieu indigène dans la cité de Carpentras (Gaule Narbonnaise) » in *ZPE* 146, 272-277.
- Christol & al. 2005-2006 : Christol M., Fiches J.-L., Gasco Y., Michelozzi A., « Une nouvelle dédicace de *T(itus) Carisius praetor Volcarum*, près d'*Ugernum* », in *RAN* 38-39, 409-423.
- Christol 2006 : Christol M., « Mars en Narbonnaise : quelques remarques » in Brouquier-Reddé & al., 73-85.
- Christol 2006 : Christol M., « Manifestations culturelles et attitudes politico-religieuses à la fin du II^e siècle et au début du III^e siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats et la *Salus* impériale » in Vigourt & al., 417-436.

- Christol, Aibèche 2007 : Christol M., Aibèche Y., « *Mopti Municipium* : le municpe de *Mopt(h)i*, entre Sétif et Cuicul » in *Ant. Afr.* 43, 47-67.
- Christol 2012 : Christol M., « L'Équité, une composante de l'épigraphie du marché et de son décor : l'exemple africain » in *L'Afr.Rom.* 19, *Sassari*, Roma, 2135-2152.
- Cibu 2003 : Cibu S., « Chronologie et formulaire dans les inscriptions religieuses de Narbonnaise et des provinces alpines (Alpes Graies et Poenines, Cottiennes et Maritimes) » in *RAN*, 36, 335-360.
- Cibu 2005 : Cibu S., « Mercure dans les provinces romaines des Alpes occidentales » in *MEFRA* 117, 2, 747-776.
- Cibu 2007 : Cibu S., « L'activité cultuelle des gouverneurs dans les provinces romaines des Alpes occidentales (Alpes Graies et Pennines, Cottiennes et Maritimes) » in *Delaison*, 169-186.
- Cibu 2008 : Cibu S., « Villes alpines et religion civique » in *Leveau, Rémy*, 107-154.
- Cid Lopez 1987 : Cid Lopez R.-M., « Oligarquias urbanas y cultos indigenas en el norte de Africa. El ejemplo de las inscripciones de « *Bacax Augustus* » in *MHA* 8, 133-151.
- Ciobanu 1999 : Ciobanu R., « Les Illyriens et la Dacie romaine », in *Apulum*, 36, 199-214.
- Ciudad en el Mundo Romano, 14° Cong. Int. Arq. Classica, II, Tarragona 1993*, Taragona 1994
- Ciudad y comunidad civica en Hispania (siglos II y III después de J.C.). Actes du Colloque, Madrid 25-27 janvier 1990*, Madrid (coll. casa de velazquez 40, 1993).
- Cizek 1994: Cizek E., *L'empereur Aurélien et son temps*, Paris.
- Cizek 2006: Cizek E., « Pouvoir et religion sous le règne d'Aurélien » in *Vigourt & al.*, 97-113.
- Clark 2011: Clark A., « *Magistri* and *ministry* in Roman Italy: Associations with Gods » in *Richardson, Santangelo*, 347-371.
- Classen 1991: Classen C., J., « *Virtutes Imperatoriae* », in *Arctos* 25, 17-39.
- Clauss 1996: Clauss M., « *Deus praesens*. Der Römischer Kaiser als Gott » in *Klio* 78, 2, 400-433.
- Clauss 1999: Clauss M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich*, Stuttgart- Leipzig.
- Clavel 1970: Clavel M., *Béziers et son territoire dans l'Antiquité*, Paris.
- Clavel-Lévêque 1972 : Clavel-Lévêque M., « Le Syncrétisme gallo-romain : structures et finalités » in *Praelectiones Patavianae*, 91-134.
- Clavel-Lévêque 1973-1974 : Clavel-Lévêque M., « Structures urbaines et groupes hétérogènes » in *Atti del Centro Studi e Documentazione sull'Italia Romana*, 7-39.
- Clavel-Lévêque 1984 : Clavel-Lévêque M., *L'Empire en jeux, espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris.

- Clavel-Lévêque 1985 : Clavel-Lévêque M., « Mais où sont les druides d'Antan... ? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule » in *DHA* 11, 557-604.
- Clemençon, Ganne 2008: Clemençon B., Ganne P.-M., « Les graffitis à *Totatès* du sanctuaire de Beauclair chez les Arvernes » in Fuchs M., Sylvestre R., Schmidt Heidenreich Ch., *Inscriptinons mineures. Nouveautés et réflexions. Actes I^{er} Colloque Ductus, 19-20 juin 2008, Lausanne.*
- Cliquet & al. 1994/1995: Cliquet D., Eudier P., Etienne A., Blaszkiewicz P., Brunet V., Moesgaard J.-C., Poirel E., *Le Vieil-Evreux, un vaste site gallo-romain*, Evreux, Nassandres.
- Coarelli 1982 : Coarelli F., *Lazio* (Guide archeologica Laterza), Rome-Bari.
- Coarelli 1983 : Coarelli F., « Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto et l'apoteosi di Romulo » in *Citta e Architectura delle Rome Imperiale, Analecta Romana Instituti Danici*, Sup. 10-11.
- Coarelli 1987 : Coarelli F., « Munigua, Praeneste e Tibur, i modelli laziali di un municipio della *Baetica* », in *Lucentum* 6, 91-100.
- Coarelli 1994: Coarelli F., *Guide archéologique de Rome*, Paris.
- Coarelli 1997: Coarelli *Campo Marzio*, Roma.
- Cogitore 1992: Cogitore I., « Séries de dédicaces italiennes à la dynastie julio-claudienne » in *MEFRA* 104, 817-870.
- Collantes de Teran, Fernandez Chicarro de Dios 1972-1974 : Collantes de Teran Fr., Fernandez Chicarro de Dios C., « Epigrafia de Munigua (Mulva, Sévilla) » in *AEspA* 45-47, 337-410.
- Collart & al. 2004 : Collart J.-L., Mahéo N., Bayard D., *La marque de Rome, Samarobriva et les villes du nord de la Gaule, Exposition du Musée de Picardie, 14 fév.-16 mai 2004.* Amiens.
- Collart 1937 : Collart P., *Philippes : ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris.
- Colls & al. 1977: Colls D., Etienne R., Lequément R., Liou B., Mayet F., « L'épave de Port-Vendres et le commerce de la Bétique à l'époque de Claude » in *Archaeonautica* 1.
- Colls & al. 1986: Colls D., Domergue C. & V. Guerrero: « Les lingots de plomb de l'épave Cabrera 5 (Ile de Cabrera, Baléares) » in *Archaeonautica*, 6.
- Colonia romana nel Mondo greco. Min. Ep. et Papyr. Sup. III*, Roma 2004.
- Coltelloni-Trannoy 1989 : Coltelloni-Trannoy M., « Le monnayage des rois Juba II et Ptolémée de Maurétanie : images d'une adhésion réitérée à la politique romaine » in *Karthago* 22, 45-53.

- Coltelloni-Trannoy 1997 : Coltelloni-Trannoy M., *Le royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C.-40 ap. J.-C.)*, Etudes d'Antiquités africaines, Paris.
- Comas 1982: Comas M., « La productio i el comerç del vi a *Baetulo*. Estat de la questio » in *El vi a l'Antiguitat, economia, producio i comerç al Mediterranei occidental, Actes II^o Colloqui Internacional d'Arqueologi romana*, 219-230.
- Combès 1966: Combès R., *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre Imperator dans la Rome républicaine*, Paris.
- Combet-Farnoux 1980: Combet-Farnoux B., *Mercurus romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, BEFAR 238, Paris.
- Combet-Farnoux 1981: Combet-Farnoux B., « Mercure romain, les «*Mercuriales*» et l'institution du culte imperial sous le principat augustéen » in *ANRW II*, 17, 1, 457-501.
- Conduracchi 1963 : Conduracchi E., « Influences grecques et romaines dans les Balkans, en Hongrie et en Pologne » in *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques, VIII^e Cong. Int. Arch. Class.*, Paris, 317-381.
- Conduracchi 1973 : Conduracchi E., *Le syncrétisme religieux en Dacie* in Dunant, Lévêque, 186-199.
- Conduracchi 1988 : Conduracchi E., *Daco Romania antiqua*, Bucarest.
- XIV^o Congreso Internacional d'Arqueologia Classica, Tarragona 1993*, Tarragona 1994.
- Conovici, Sarbu 1997: Conovici N., Sarbu V., « La religione dei Geto-Daci » in *I Daci*, Milan, 105-115.
- Conti 2006 : Conti St., « Scambi culturali e persistenze : il paganesimo nell'Africa Proconsulare cristiana » in *L'Afr. Rom. 16, Rabat 2004*, Roma, 883-898.
- Conway 1967: Conway R., *The Italic Dialects, I, II, III*, Hildesheim.
- Corbier 1975 : Corbier P., « Hercule africain, divinité indigène ? » in *DHA*, 1, 95-104.
- Corbier 1981 : Corbier P., « Nouvelles inscriptions d'Hippone » in *ZPE* 43, 89-95.
- Corbier 1982 : Corbier M., « Les familles clarissimes d'Afrique Proconsulaire » in *Epigraphia e ordine senatorio II, (Tituli 5)*, Rome, 685-754.
- Corbier 1998 : Corbier M., « Epigraphie et parenté » in *Epigraphie et histoire : acquis et problèmes. Actes du Congrès de la Société des professeurs d'histoire ancienne, Lyon-Chambéry, 21-23 mai 1993*, Lyon, 125-126
- Corbier 2001 : Corbier M., « *Maiestas Domus Augustae* » in *Epigraphie e Antichita 17, Varia Epigraphica, Atti Coll. Int. de Epig. Bertinoro 8-10 giugno 2000*, Faenza, 155-199.
- Corbier 2005 : Corbier M., « Conclusion » in *Epigraphia e Antichita 23*, 625-634.

- Corchon 1997: Corchon M.-S. coord., *La Cueva de la Griega de Pedraza (Segovia), Arqueologia en Castilla y Leon 3*, Zamora.
- Corrales Aguilar 1998: Corrales Aguilar P., « El poblamiento romano en Cartima » in *Baetica* 20, 307-319.
- Corte 1983 : Corte F. della, « La Iuno-Astartè virgiliana » in *Atti I° Cong. Int. St. Fenic. E Punic.*, 3, Roma 1983, 651-660.
- Cortès 1987 : Cortès R., « Los foros de Tarraco » in *Foros romanos*, 9-24.
- Corzo Sanchez R., « El templo de Hercules Gaditano en epoca romana », in *Bul.Mus.Cadiz*, 37-42
- Corzo Sanchez 1979: Corzo Sanchez R., « Dioses clasicos en la antigua imagineria andaluza » in *Gadès*, 3, 112-113.
- Corzo Sanchez, Toscano San Gil 2003: Corzo Sanchez J., Toscano San Gil M., *Excavaciones en el teatro de Italica III* (1990).
- Corzo Sanchez 2005: Corzo Sanchez R., « Sobre las primeras imagenes y la personalidad originaria de *Hercules Gaditanus* » in *SPAL* 14, 91-122.
- Cosme 2005 : Cosme P., *Auguste*.
- Coulon 1972 : Coulon G., « Informations archéologiques de l'Indre : Saint-Marcel (Argentomagus) » in *Gallia*, 321-329.
- Coulon 1996 : Coulon G., *Argentomagus : du site gaulois à la ville gallo-romaine*, Paris .
- Contans 1921 : Contans L.-A., *Arles antique*, 1921.
- Cracco-Ruggini 1978 : Cracco-Ruggini « Les structures de la société et de l'économie lyonnaises au II^e siècle, par rapport à la politique locale et impériale » in Audin, Mondésert, 65-92.
- Cravayat 1955 : Cravayat P., « Les cultes indigènes dans la cité des Bituriges » in *RAECE*, 6, 210-230.
- Cravayat 1956 : Cravayat P. & al., « Une dédicace à Apollon et Sirona découverte à Flavigny (Cher) » in *RAECE*, 7, 318-330.
- Crespo Ortiz de Zarate 1991: Crespo Ortiz de Zarate S., « *Hispanus* en la onomastica romana de la Peninsula iberica » in *Studia historica. Historia antigua* 9, 89-98.
- Crespo Ortiz de Zarate 1992: Crespo Ortiz de Zarate S., « La otra forma de la dependencia personal: el caso de los *Trophimi* hispanorromanos », in *H.Ant.* 16, 223-227.
- Crespo Ortiz de Zarate 1999: Crespo Ortiz de Zarate S., « Corpus epigrafico para el estudio de los *Vernae/Vernaculae* hispanorromanos » in *H.Ant.*, 33, 143-166. Crespo Ortiz de Zarate
- Crespo Ortiz de Zarate 2002 : Crespo Ortiz de Zarate S., Alonso Avila A., *Scripta Antiqua, in honorem A. Montenegro Duque y J., M., Blazquez Martinez*, Valladolid.

- Crespo Ortiz de Zarate 2003: Crespo Ortiz de Zarate S., *Verna in Hispania romana*, Valladolid.
- Crisan 1971 : Crisan I. H., « Asklepionul roman de la Apulum » in *Apulum* 9.
- Cristofori 1999 : Cristofori A., « La storia sociale de Thibilis (Numidia) attraverso la documentazione epigrafica : osservazioni preliminari » in *XI^e Cong. Inter. Epig. gr. & lat.*, 773-779.
- Crook 1994: Crook J.-A., « The Private Law » in *Cambridge Ancient History*, 9, 531-563.
- Cumont 1928: Cumont F., *Les Religions Orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- Cunliffe, Keay 1995 : Cunliffe B., Keay S., *Social Complexity and the Development of towns in Iberia form the Copper Age to the second Century A.D.*, *The British Academy in Rome*.
- Cunliffe 2001 : Cunliffe B., *Les Celtes*, Paris.
- Cuynat 1993 : Cuynat P., « Bacchus et Mercure en Gaule romaine » in *RAE*, 44, 481-491.
- Cuppers 1988: Cuppers H., *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, 592-593
- Curchin 1990a: Curchin L. A. *The Local Magistrates in Roman Spain*, Toronto.
- Curchin 1990b : Curchin L. A. « Elite urbaine, élite rurale en Lusitanie » in Gorges 1990, 265-276.
- Curchin 1996: Curchin L. A., « Cult and Celt : Indigenous participation in Emperor Woship in Central Spain » in Small, 143-152,
- Curchin 2003: Curchin L. A. « Religious Duality. Dissonance or Fusion ? » in *The Romanization of central Spain: complexity, diversity and change in a Provincial*, London, 169-192.
- I Daci*, Electa Milan 1997.
- Daicoviciu 1945: Daicoviciu C., *La Transylvanie dans l'Antiquité*.
- Daicoviciu 1970: Daicoviciu C., « Les Daco-Gètes et leur civilisation » in *Histoire de la Roumanie des origines à nos jours*, éd. Horvath, 29-67.
- Daicoviciu, Piso 1975: Daicoviciu H, Piso I., « Sarmizegetusa et les guerres marcomaniques », in *AMN*, 12, 159-163.
- Daicoviciu 1977: Daicoviciu H., « Dakien und Rom in der Prinzipatszeit » in *ANRW* II, 6, 889-918.
- Daicoviciu 1981: Daicoviciu H., Alicu D., « Edificii de cult la Ulpia Traiana » in *AMN*, 18, 59-84.
- Dall'Adriatico al Danubio : l'Illirico nell'età greca e romana*, 2004.
- Dalla Rosa 2011: Dalla Rosa A., « Dominating the Auspices: Augustus, Augury and the Proconsuls » in Richardson, Santangelo, 243-342.
- Dana 2014: Dana D., *Onomasticon Thracium, Répertoire des noms indigenes de Thrace, Macédoine orientale, Mésies, Dacie et Bithynie*, *Melethemata* 70, Athènes.
- Dardaine 1981 : Dardaine S., « Le Baetis et son aménagement: l'apport de l'épigraphie (*CIL*

- II, 1183 et 1180) » in *Ktéma* 7, 307-315.
- Dardaine 1988 : Dardaine S., « Libéralités chiffrées et richesse des notables municipaux en Bétique » in *Act. I^{er} Coloq. de Hist. antig. de Andalusia*, Cordoba, 57-72.
- Dardaine 1991: Dardaine S., « L'évergétisme *ob honorem* en Bétique » in *Ktema* 16, 281-310.
- Dardaine 1996: Dardaine S., « Dédicaces religieuses et itinéraires géographiques: le procureur *C. Sempronius Urbanus* et la Bétique à la fin du II^e siècle après J.-C.», in *Ktéma*, 21, 295-304.
- Dardaine 1999: Dardaine S., « Les affranchis des cités dans les provinces de l'Occident romain: situation onomastique et nomenclature » in Gonzalez, 213-228.
- Dardaine 2000 : Dardaine S., in *Belo. VII, Le Capitole*, Madrid.
- Dardaine 2001 : Dardaine S., « La naissance des élites Hispano-romaines en Bétique », in Navarro Caballero, Demougin, 23-44.
- Dardé & al. 1990 : Dardé D., Garmy P., Pey Darmon., in *Archéologie à Nîmes, 1950-1990, bilan de 40 années de recherches*, Nîmes, 55-74
- Dardé 1993 : Dardé D., Lassalle V., *Nîmes antique*, Paris.
- Dardenay 2007: Dardenay A., « Le rôle de l'image des *primordia Urbis* dans l'expression du culte imperial » in Nogales, González, 153-168.
- Dardenay 2010 : Dardenay A., *Les mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Paris.
- Dardenay, Rosso 2013: Dardenay A., Rosso É., *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations. Ausonius Scripta Antiqua* 56.
- Dareggi 1982 : Dareggi G., « Il ciclo statuario della « basilica » di Otricoli : la fase giulio-claudia » in *Bolletín d'arte del ministerio per i beni culturali* 47, n° 14, 1-36.
- Dareggi 1998 : Dareggi G., « Le sanctuaire de Caelestis à Thugga : un témoignage de l'idéologie impériale de l'époque des Sévères » in *Carthage et son territoire dans l'Antiquité*, 4^e Coll. Int. Strasbourg 1988, 1, 199-213.
- Dareggi 1990 : Dareggi G., « Un témoignage monumental du culte impérial de l'époque de Domitien à Leptis Magna » in *115^e Congr. Nat. Soc. Sav. Avignon 1990*, V^e Coll. sur l'hist. et l'archéol. de l'Afrique du Nord, 103-115.
- Darmon 1990 : Darmon P., « Fouille des AGF » in Dardé & al., 55-62.
- D'Arms 1970: D'Arms J.-H., *Romans on the Bay of Naples*, Cambridge, Mass.
- D'Arms 1974: D'Arms J.-H., « Puteoli in the Second Century of the Roman Empire: a Social and Economic Study », in *JRS*, 64, 1974, 104-124.
- D'Arms 1981a: D'Arms J.-H., « The Freedmen of Puteoli and Ostia in Imperial Economy and Society » in D'Arms, 121-148.

- D'Arms 1981b: D'Arms J.-H., *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Cambridge, Mass.
- D'Arms 2000: D'Arms J.-H., « Memory, Money, and Status at Misenum : three New Inscriptions from the *Collegium* of the *Augustales* » in *JRS* 90, 126-144.
- D'Arms 2003: D'Arms J.-H., *Romans on the bay of Naples : and other essays on Roman Campania*, Bari.
- Da Silva Fernandez 1998/1999: Silva Fernandez L., « A presença da mulier na epigrafia romana di *Conventus Scallabitanus* » in *Portugalia* n.s., 19-20, 129-228.
- Daubigney, Favory 1974 : Daubigney A., Favory F., « L'esclavage en Narbonnaise et Lyonnaise d'après les sources épigraphiques » in *Actes du Colloque de 1972, sur l'esclavage, Ann. Litt. Univ. Besançon*, 103, 315-365.
- Dayet 1963 : Dayet M., « Le Borvo-Hercule d'Aix-les-Bains » in *RA*, 167-178.
- De Almeida 1956 : Almeida F., *Egitania. Historia e Arqueologia*, Lisboa.
- De Almeida 1959 : Almeida F., « Templo de Venus em Idanha-Velha » *Actas di I Congresso de Arqueologia*, II, Lisboa, 133-142.
- De Almeida 1962 : Almeida F., « Aras ineditas igeditanas dedicadas a Marte » in *Revista de la Faculdade de Letras de Lisboa*, III série, 2, Lisboa, 1-14 ; 77-78.
- De Almeida 1968 : Almeida F., « O santuario roman campestre de Mirobriga » in *Rev. Guimaraes*, 18, 92-96.
- De Almeida 1977 : Almeida F., « *Civitas Igaeditanorum* et Egitania, municipe romain, cité épiscopale wisigothique » in *Thèmes de recherches sur les villes antiques d'Occident*, Paris, 39-44.
- Debal 1968 : Debal J., in *BSAHO*, 5, 199-200.
- Debal 1973 : Debal J., « Vienne-en-Val, divinités et sanctuaires » in *BSAHO* 42, 12-13.
- Debal 1996 : Debal J., « Un panthéon gallo-romain » in *Genabum Aurelianis, Orléans* » in *Galliae Civitates*, Lyon, 55-94.
- Debatty 2006: Debatty B., « *Marti, Volcano et sanctissimae Vestae sacrum*. Le sanctuaire suburbain de la Motte du Ciar près de Sens (cité des Sénons) » in Dondin-Payre.
- De Blois 2006: De Blois L., « Emperorship in a Period of Crises. Changes in Emperor Worship, Imperial Ideology and Perceptions of Imperial Authority in the Roman Empire in the Third Century A.D. » in *The Impact of Imperial Rome*, 5, 268-278.
- Decret, Fantar 1981 : Decret F., Fantar M., *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Des origines au V^e siècle*, Paris.
- Degavre 1998-2004 : Degavre J., *Lexique gaulois : recueil de mots attestés, transmis ou restitués et de leurs interprétations*, Bruxelles.

- Degrassi 1970 : Degrassi A., « Culti dell'Istria preromana e romana » in *Adriatica, Mél. Novak*, Zagreb, 615-632.
- Delaisson 2007 : Delaisson J. éd., *Espaces et pouvoirs de l'Anatolie à la Gaule, Hommages à Bernard Rémy, CRHIPA 11*, Grenoble.
- Delamarre 2003 : Delamarre X., *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux celtique continental*, Paris.
- Delatte 1942 : Delatte L., *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège, Paris.
- Delaval & al. 1995 : Delaval E., Bellon C., Chastel J., Plassot E., & L. Tranoy, *Vaise, un quartier de Lyon antique. Documents d'archéologie en Rhône-Alpes*, 5, Lyon.
- Delaval 1995 : Delaval E., « La topographie de Vaise dans l'Antiquité » in Delaval & al., 271-282.
- Della Corte 1983 : Della Corte F., « La Iuno-Astarte virgiliana » in *I Cong. Int. Studi Fenici e Puniche*, III, Roma, 651-660.
- Delgado 1993 : Delgado J.A., « El culto a Jupiter, Juno y Minerva entre las elites béticas durante el imperio romano » in *Geryon* 11, 337-361.
- Delgado Delgado 1998 : Delgado Delgado J.-A., *Elites y organizacion de la religion en las provincias romanas de la Bética y las Mauritania: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford *BAR Int.Ser.* 724.
- Delgado Delgado 2003 : Delgado Delgado J.-A., « Los sacerdotes en el marco de las instituciones municipales en la Hispania romana » in *Les élites et leurs facettes, les élites locales dans les mondes hellénistique et romain, Colloque de Clermont-Ferrand, 24-26 nov. 2000, Col. EFR 309, col. Erga 3, 2003*, 223-239.
- Delor, Rolley 1998: Delor J.-P., Rolley Cl. dir., *L'Yonne et son passé: trente ans d'archéologie*, Auxerre.
- Delplace 1983 : Delplace Ch., « La colonie augustéenne d'Urbs Salvia et son urbanisation au I^{er} s. ap. J.C.» in *MEFRA* 95, 761-784.
- Delplace 1993 : Delplace Ch., *La romanisation du Picenum, l'exemple d'Urbs Salvia, coll. EFR 177*, Rome.
- Delplace, Tassaux 2000 : Delplace C., Tassaux F. eds. *Les cultes polythéistes de l'Adriatique romaine*, Paris-Bordeaux 2000.
- Delplace 2000 : Delplace C., « Cultes féminins dans l'Adriatique romaine : autour de *Bona Dea* », in Delplace, Tassaux, 119-132.
- Delplace, France 2011 : Delplace C., France J, *Histoire des Gaules(IV^e S. av. J.-C.- IV^e S. ap. J.-C.)*. Paris.

- Delrieux, Kayse 2010 : Delrieux F., Kayse F., *Des déserts d'Afrique au pays des Allobroges, Hommages offerts à François Bertrand, I*, Chambéry.
- Demain 2001 : Demain A., « A propos du romain *Similis* » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 649-666.
- Demarolles 1986 : Demarolles J.-M., « Céramique et religion en Gaule romaine » in *ANRW* II, 18.1, 519-541.
- Demarolles 1994 : Demarolles J., « Table ronde n° 2 » in Petit, Mangin 249-261.
- Demicheli 2007: Demicheli D., « Altar of the Goddess Salacia from Trogir » in *Opusc. archaeol.* 31, 69-79.
- Demougeot 1966 : Demougeot Em., « L'inscription de Lattes, Hérault » in *REA* 68, 86-100.
- Demougeot 1969a : Demougeot Em., *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, 1, Paris.
- Demougeot 1969b : Demougeot Em., « Remarques sur les débuts du culte impérial en Narbonnaise » in *Provence historique* 71, 39-65.
- Demougeot 1972 : Demougeot Em., « Stèles funéraires d'une nécropole de Lattes » in *RAN* 5, 46-116.
- Demougin 1988a: Demougin S., « *Triumviri Augustales* », in *MEFRA*, 100, 117-126.
- Demougin 1988b: Demougin S., *L'ordre équestre sous les julio-claudiens*, Rome.
- Demoule 2014 : Demoule J.-P., *Mais où sont passés les Indo-européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris 2014.
- D'Encarnaçao 1981 : D'Encarnaçao J., « A religiao romana nao-oficial nas colonias e municipios de Lusitania durante o Alto Império » in *MHA* 5, 19-31.
- D'Encarnaçao 1988 : D'Encarnaçao J., « Divinidades indigenas peninsulares : problemas » in *Tabula Siarensis*, 265-273.
- D'Encarnaçao 1993a : D'Encarnaçao J., « A proposito de religioes pré-romanas » in *Aurea Saecula. Stud. Paleohisp. et Indogermanica, J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 129-137.
- D'Encarnaçao 1993b : D'Encarnaçao J., « *Interpretatio romana*. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie » in *Lengua y cultura en la Hispania romana. Act. Vº Coloq. Sobre lenguas y culturas preromanas de la Peninsula Iberica*, Cologne 1989, Salamanca, 281-283.
- D'Encarnaçao 1993c : D'Encarnaçao J., « *Decreto decurionum*. Algunas notas sobre o mecanismo decisorio municipal na Hispania romana » in *Ciudad y comunidad civica*, 59-64.
- D'Encarnaçao 2005: D'Encarnaçao J., « Les noms des dieux dans l'*Hispania* pré-romaine » in *Nommer les dieux*, 413-419.

- Deneauve 1998 : Deneauve J., « Le centre monumental de Carthage, un ensemble cultuel sur la colline de Byrsa » in *113^e Congrès national des Soc. Sav., Strasbourg, IV^e Colloque sur l'hist. Et l'archéol. De l'Afrique du Nord, I*, 143-155.
- Deniaux 1979 : Deniaux E., « A propos des *Herennii* de la République et de l'époque d'Auguste » in *MEFRA* 91, 2, 623-650.
- Deniaux 2006 : Deniaux E., « Les dédicants du trésor du sanctuaire de Berthouville (cité des *Lexovii*) » in *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles.
- Deniaux 2008 : Deniaux E., « Recherches sur les cultes d'une colonie romaine : l'exemple de Buthrote » in Lambolley, Castiglioni, 279-285
- Deniaux 2011 : Deniaux E., *Onomastique romaine et identité indigène en Illyrie du sud et en Epire*, 197-202.
- Derchain, Hubaux 1953: Derchain P., Hubaux J., « Vespasien au Sérapéum » in *Latomus* 12, 38-52.
- Derks 1992 : Derks T., « La perception du panthéon romain par une élite indigène : le cas des inscriptions de la Germanie inférieure » in *MEFRA* 104, 7-23.
- Derks 1995: Derks T., « The Ritual of the Vow in Gallo-Roman Religion » in Metzler & al., 111-127.
- Derks 1998: Derks T., *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam.
- De Ruyt 1983: De Ruyt C., *Macellum, marché alimentaire des Romains*, Louvain-la-Neuve.
- De Salvo 1992: De Salvo L., « Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano : i *corpora naviculariorum* » in Caderone S. (a c. di) *I Corpora Naviculariorum*, Samperi Messina.
- Desanges 1959 : Desanges J., « Deux inscriptions de Thuburbo Majus » in *CT* 26/27, 278-279.
- Desanges 1964: Desanges J., « Les territoires gétules de Juba II » in *REA* 66, 33-47.
- Desanges 1969: Desanges J., « Un drame africain sous Auguste: le meurtre du proconsul L. Cornelius Lentulus par les Nasamons » in *Hommages à M. Renard*, II, *Latomus* 102, Bruxelles, 197-213.
- Desanges 1989: Desanges J., « *Saltus et vicus P(h)osporianus* en Numidie » in *L'Afr. Rom.* 1988, Sassari, 283-291.
- Desanges 1990 : Desanges J., « La toponymie de l'Afrique du Nord antique : bilan des recherches depuis 1965 » in *L'Afrique dans l'Occident romain* 251-272.
- Desanges 1992: Desanges J., « Une notion ambiguë : la *Gens* africaine. Réflexions et doutes » in *BACTH, n.s. Afrique du Nord*, 22, 169-175.

- Desanges 1997: Desanges J., « Un témoignage masqué sur Juba II et les troubles de Gétulie » in *Ant. Af.* 33, 111-113.
- Desanges 2010 : Desanges J., coord., *Carte des routes et des cités de l'« Africa » à la fin de l'Antiquité : nouvelle édition de la carte des « Voies romaines de l'Afrique du Nord » conçue en 1949, d'après les tracés de Pierre Salama*, Turnout.
- Desaye 1981 : Desaye H., « L'épigraphie romaine en Royans », *Revus Drômoise*, 81.
- Desaye 1995 : Desaye H., « Die et Vaison » in *120^e Congr. Nat. Soc. Hist. Scient. Aix-en-Provence, 1995, Archéologie*, 143-156.
- Desaye 2003 : Desaye H., « La campagne des Voconces diois à l'époque romaine. Toponymie, épigraphie, archéologie » in *Peuples et territoires en Gaule méditerranéenne. Hommages à Guy Barruol* Suppl. 35 à la *RAN*, 209-214.
- Desbat 1977 : Desbat A. et alii, « Les thermes de la rue des Fargues à Lyon » in *Archeologia*.
- Desbat 1982 : Desbat A. et alii, *Info archéo de Gallia* 40, 2.
- Desbat 1984 : Desbat A. et alii, *Les fouilles de la rue des Fargues à Lyon, 1975-1980*, Lyon.
- Desbat, Mandy 1985 : Desbat A., Mandy B., « Le développement de Lyon à l'époque augustéenne : l'apport des fouilles récentes » in *Villes augustéennes coll Autun*, , 79-98.
- Desbat 1998 : Desbat A., « *Colonia Copia Claudia Augusta Lugdunum* », Lyon à l'époque claudienne » in Burnand & al., 407-431.
- Desbat 1999 : Desbat A, Lascoux J. P., « Le Rhône et la Saône à Lyon à l'époque romaine. Bilan archéologique » in Leveau, 45-69.
- Desbat 2010 : Desbat A., « L'artisanat antique à Lyon » in Chardron-Picault, 55-74.
- Des Bosc 2004: Des Bosc-Plateaux F., « La richesse des aristocraties de Bétique et de Tarraconaise (50 av. J.-C.-fin du II^e siècle ap. J.-C.) : essai de synthèse » in *Gerion* 22, 1, 305-353.
- Des Bosc 2005: Des Bosc-Plateaux F., *Un parti hispanique à Rome? Ascension des élites hispaniques et pouvoir politique d'Auguste à Hadrien (27 av. J.-C. – 138 ap. J.-C.)*, Madrid.
- Desjardins 1879: Desjardins E., « Le culte des *Divi* et le culte de Rome et d'Auguste » in *R.Ph.*, 3, 33-63.
- Desjardins 1876-1893: Desjardins E., *Geographie historique et administrative de la Gaule*, Paris.
- Deshours 2004 : Deshours N., « Cultes de Déméter, d'Artémis Ortheia et culte impérial à Messène (I^{er} s. av. notre ère- I^{er} s. de notre ère) » in *ZPE*, 146, 123-126 .
- Desnier 1993 : Desnier J.-L., « *Omina et realia*. Naissance de l'*Urbs Sacra* sévérienne (193-204 ap. J.-C.) » in *MEFRA* 105, 1993, 572ss.

- Desnier 1994: Desnier J.-L., « Septime Sévère, rassembleur de l'*Orbis Romanus* » in *Le Bohec*, 752-766.
- Desnoyers 1982: Desnoyers « Nérès-les-Bains (Allier), ville thermale gallo-romaine » in *RAEC*, 145-168.
- Devijver, Van Wonterghem 1985: Devijver H., Van Wonterghem F., « Neue belege zun « *campus* » der römischen städte in Italien und im Westen » in *ZPE* 60, 145-168.
- Devijver 1991: Devijver H., « Equestrian officers from North Africa » in *L'Afr. Rom.* 8, 127-201.
- Deyts 1992 : Deyts S., *Images de dieux en Gaule romaine*, Paris.
- Deyts 1994 : Deyts S., *Un peuple de pèlerins, offrandes de pierre et de bronze des Sources de la Seine*, in *RAECE 13^e Sup.* Dijon, 7-17.
- Deyts 1998 : Deyts S., « Les divinités romaines et les épouses gauloises » in *À la rencontre des dieux gaulois, un défi à César, Exposition Lattes-Saint-Germain-en-Laye, 1998-1999*, Dijon, 41-44.
- Deyts 1992 : Deyts S., « Cultes guérisseurs et thermalisme. Les divinités guérisseuses en Gaule, les ex-voto et la sculpture en bois » in Landes Ch. éd. *Dieux guérisseurs en Gaule romaine, Exposition de Lattes 1992*, Lattes.
- Deyts 2001 : Deyts S., « Les cultes locaux dans les cités de la Gaule intérieure » in *Colloque Lyon 2001*.
- Diaconescu, Piso 1991 : Diaconescu A., Piso I., « Apulum » in *Colloque Roumano-suisse, Deva 1991*, 67-77.
- Diaconescu 2004: Diaconescu A., « The 960 Towns of Roman Dacia : an Overview of Recent Archaeological Research » in Hanson, Haynes, 137
- Diaconescu & al. 2006 : Diaconescu A., Piso I., Etienne R., *Le "Forum vetus" de Sarmizegetusa. I, L'archéologie. L'épigraphie*, Bucarest.
- Dietz & al. 1995 : Dietz S., Ladjimi Sebaï L., Ben Hassen H. eds., *Africa Proconsularis. Regional Studies on the Segermes Valley, Tunisia, I, II, III*, Copenhague.
- Diez 1992 : Diez E., « *Nutrices* » in *LIMC* 6/1, 936-938, 6/2, 620-622.
- Di Vita 1982: Di Vita A., « Gli emporia di Tripolitania dall'eta di Massinissa a Diocletiano : un profilo storico-istituzionale » in *ANRW* II, 10.2, 515-595.
- Di Vita 1995 : Di Vita A., « Leptis Magna. La ville des Sévères » in *Hom. G.-Ch. Picard, Karthago* 23, Paris, 71-77.
- Dobbins 1992: Dobbins J.-J., « The Altar in the Sanctuary of the *Genius* of Augustus in the Forum at Pompeii » in *Athenaeum ou Rom. Mitt.* 99, 251-263.
- Dobbins 1996: Dobbins J.-J., « The Imperial Cult Building in the forum at Pompeii » in *Small*, 99-113.

- Dobruna-Salih 2005 : Dobruna-Salih E., « Dtovanje Silvana... / Worshipped Silvan and Diana, Liber and Libera in Dardania » (rés. ang.) in *Hist. Ant.* 13, 223-232.
- Dobson 1966: Dobson B., « The *Praefectura Fabrum* in the Early Principate, Britain and Rom », *Essays presented to Eric Birley on his sixtieth birthday*, Kendal, 61-84.
- Dohna 1997: Dohna F., « Gestaltung öffentlichen Raumes und Imperiale ideologie am beispiel des Kapitols von Thugga » in *MDAI. Rom.Abt.* 104, 465-476.
- Domaszewski 1895: Domaszewski A. von., *Die Religion des römischen Heeres*, Trier.
- Domaszewski 1902 : Domasevski A. von., « *Silvanus* auf lateinischen inschriften » in *Philologus*, 61, 1-26.
- Domergue 1990: Domergue C., *Les mines de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine*, Col. EFR 127, Rome.
- Domergue 1998: Domergue C., « A view of Baetica's 1st c. A.D. external commerce in the Ist C. A.D. based on trade in metals » in Keay S. ed. « The Archaeology of the Early Roman Baetica », *JRA, sup. ser.* 29.
- Donahue 2004: Donahue J.-F., « *Iunia Rustica* of Cartima: Female Munificence in the Roman West » in *Latomus* 63, 873-891.
- Dondin-Payre 1981 : Dondin-Payre M., « Recherches sur un aspect de la romanisation de l'Afrique du Nord : l'expansion de la citoyenneté jusqu'à Hadrien » in *Ant. Afr.* 17, 93-132.
- Dondin-Payre 1987 : Dondin-Payre M., « Topographie et propagande gentilice : le *Compitum Acilium* et l'origine des *Acilii Glabriones* » in *L'Urbs*, 87-109.
- Dondin-Payre 1990/1992 : Dondin-Payre M., « L'épigraphie de la cité des Carnutes » in Le Bohec & al., 99-108.
- Dondin-Payre 1997a : Dondin-Payre M., « Réexamen des magistratures municipales des Gaules d'après l'épigraphie » in *CCG*, 8, , 285-300.
- Dondin-Payre 1997b : Dondin-Payre M., « Deux inscriptions inédites du musée d'Argentomagus : religion et culte impérial » in *RACF* 36, 145-156.
- Dondin-Payre 1999 : Dondin-Payre « Magistratures et administration municipale dans les Trois-Gaules » in Dondin Payre, Raepsaet Charlier, 127-230.
- Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier 1999 : Dondin-Payre M., Raepsaet Charlier M.-Th. édés., *Cités, municipes, colonies. Le processus de municipalisation en Gaule et en Germanie, sous le Haut Empire romain*, Paris.
- Dondin-Payre 2001 : Dondin-Payre M., Raepsaet Charlier M.-Th. édés., *Noms, Identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire*, Bruxelles.

- Dondin-Payre 2001a : Dondin-Payre M., « L'onomastique des cités de la Gaule centrale (Bituriges Cubes, Éduens, Senons, Carnutes, Turons, Trévires) » in Dondin-Payre, Raepsaet Charlier 2001, 193-342.
- Dondin-Payre 2001b : Dondin-Payre M., « *Secundus* et ses dérivés en Narbonnaise, dans les Trois Gaules et les Germanies » in Dondin-Payre, Raepsaet Charlier 2001, 537-598.
- Dondin-Payre 2002 : Dondin-Payre M., « Citoyenneté romaine, citoyenneté locale et onomastique : le cas de Thugga » in *AC* 71, 229-239.
- Dondin-Payre 2004a : Dondin-Payre, « Notables et élites dans les Trois Gaules » in *Roman Rule and Civic Life : Local and regional Perspectives : Proceedings of the Workshop of the international network Impact of Empire, Roman Empire, c. 200 B.C.-A.D. 476, Leiden, June 25-28/2003*, Amsterdam, 357-371.
- Dondin-Payre 2004b : Dondin-Payre M., « L'évolution onomastique dans les provinces romaines : l'exemple de Dougga » in *AC* 123, 241-162.
- Dondin-Payre 2005 : Dondin-Payre M., « L'expression onomastique de l'identité autochtone en Afrique du Nord antique » in *Identités et cultures dans l'Algérie antique, Actes du colloque de Rouen 16-16 mai 2003*, Rouen-Le Havre, 155-177.
- Dondin-Payre 2006: Dondin-Payre M., *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles.
- Dondin-Payre 2006a : Dondin-Payre M., « L'onomastique africaine vue par H.-G. Pflaum » in *H.-G. Pflaum, un historien du XX^e siècle*, 75-88.
- Dondin-Payre 2007 : Dondin-Payre M., « La dédicace du cheval de bronze du dépôt de Neuvy-en-Sullias (Carnutes) : le celtique « contre » le latin ? » in *L'espace et le pouvoir dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule. Hommages à Bernard Rémy, 2007*, 307-317.
- Dondin-Payre 2012 : Dondin-Payre M., « Dénomination personnelle et transformation du paysage du pouvoir dans les provinces romaines d'Afrique » in *L'Afr. Rom. 19, Sassari 2010*, Roma, 141-160.
- Dondin-Payre, Tran 2012 : Dondin-Payre M., Tran N., *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Ausonius Scripta Antiqua 41, Bordeaux.
- Dora Cordovana 2012 : Dora Cordovana O., « Local Administration and Imperial Government in North African Cities » in *L'Afr. Rom. 19, Sassari, 2010*, Roma, 269-294.
- Dorcey 1988: Dorcey P.F., « The Cult of Silvanus in Dacia » in *Athenaeum*, 66, 131-140.
- Dorcey 1992: Dorcey P. F., *The Cult of Silvanus : a Study in Roman Folk Religion*, Leiden, New York, Köln.

- Doreau & al. 1985 : Doreau J., Girardy C., Pichonneau J.-F., « Contribution à l'étude du forum de Vésone (Périgueux, Dordogne) » in *Aquitania*, 3, , 91-104.
- Dottin 1920 : Dottin G., *La langue gauloise*, Paris.
- Downs 1998: Downs M., E., « Turdetani and Bastetani: Cultural Identity in Iberian and early Roman Baetica », in Keay, 39-53.
- Drack 1986 : Drack W., *Die Römer in der Schweiz* Stuttgart.
- Dragojevic-Josipovska 1982: Dragojevic-Josipovska B., « Introduction historique : Scupi et son territoire » in *IMS* 6, 15-46.
- Dridi, Sebaï 2005 : Dridi H., Sebaï M., « De Tanesmat à Thinissut. Nouvelles observations sur l'aménagement d'un lieu de culte africain » in *Lieux de culte, IX^e Colloque Tripoli 2005*, 101-117.
- Drine 1994 : Drine A., « Cérès, les *Cereres* et les *sacerdotes magna* en Afrique : quelques témoignages épigraphiques et littéraires (Tertullien) » in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, Mélanges à la mémoire de M. Le Glay Latomus* 226, Bruxelles, 174-184.
- Drinkwater 1978 : Drinkwater J.-F., « The Rise and Fall of the Gallic *Iulii* : Aspects of the Development of the Aristocracy of the Three Gauls under the Early Empire » in *Latomus*, 37, 817-850.
- Drinckwater, Petit 1994 : Drinckwater J. F., Petit J.-P., *Table ronde n°3, Les activités économiques*, in Petit, Mangin, 263-280.
- Drinkwater, Vertet 1992: Drinkwater J., Vertet H., « Opportunity » or « Opposition » in Roman Gaul » in Wood M., Queiroga P., *Current Research in the Romanization of the Western Provinces, BAR int. ser. 575*, 25-28.
- Dubosson, Fuchs 2011 : Dubosson B., Fuchs M., E., *Theatra et spectacula : les grands monuments des jeux dans l'Antiquité. Table ronde tenue à l'université de Lausanne les 22 et 23 mai 2008*, Lausanne.
- Dubourdieu 1989: Dubourdieu A., *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Coll. E.F.R., 118.
- Dufournet 1974 : Dufournet M., « Le dieu *Vintius* protecteur des navigateurs à Seyssel (Ain et Haute-Savoie) » in Chevallier, 379-405.
- Dumasy 1992a : Dumasy F., « Agglomérations et cité : l'exemple des Bituriges Cubi » in *Colloque Aquitania*, 439-459.
- Dumasy 1992b : Dumasy F., « Les édifices de spectacle » in *Colloque Aquitania*, 293-321.
- Dumasy 1992c : Dumasy F., « Argenton-Saint-Marcel, *Argentomagus* » in *Villes et agglomérations*, 24-29.

- Dumasy 2011: Dumasy F., « Théâtres et amphithéâtres dans les cités de Gaule romaine : fonctions et répartition » in Fuchs, 193-222.
- Dumézil 1957: Dumézil G., « Remarques sur *Augur Augustus* », in *REA*, 25, 126-151.
- Dumézil 1987: Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris.
- Dunand, Lévêque 1973 : Dunand F., Lévêque P., *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, Coll. de Besançon, 22-23 octobre 1973*, 186-199.
- Dunand 2000: Dunand F., *Isis mère des dieux*, Paris.
- Dunant, Pouilloux 1958 : Dunant Chr., Pouilloux J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris.
- Dunbabin 1978 : Dunbabin K. M. D., *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography ad Patronage*. Oxford, 173-187.
- Dunbabin 1990 : Dunbabin K. M. D., *Ipsa deae vestigia ... : footprints divine and human on Graeco-Roman monuments*, in *JRA* 3, 85-109.
- Dupraz, Cossalter 1996 : Dupraz J., Cossalter N., « La statuaire antique d'Alba dans son contexte topographique : découvertes anciennes et récentes » in *RAN* 29, 93-118.
- Dupraz 2000 : Dupraz J., « Sanctuaires et espaces urbains : Alba-la-Romaine, I^{er} s. av.-III^e s. ap.J.-C. » in Van Andringa W., *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine, Centre Jean Palerne, Université de Saint Etienne, Mem. 22*, 47-72.
- Dupré i Raventos 1987 : Dupré i Raventos X., « *Forum Provinciae Hispaniae Citerioris* » in *Foros romanos*, 25-30.
- Dupuis, Morizot 1991 : Dupuis X., Morizot P., « Une vallée peu connue de l'Aurès occidental » in *L'Afr. Rom.* 9, 364-388.
- Dupuis 2002 : Dupuis X., « Les Pontifes et les augures dans les cités d'Afrique, modèle romain et spécificités locales » in Inglebert, 215-229.
- Durand 1997 : Durand H., *Le culte impérial dans la province de Lyonnaise*, Paris (cité par Le Glay 1978).
- Dusanic 1977: Dusanic S., « Aspects of Roman Mining in Noricum, Pannonia, Dalmatia ans Moesia Superior » in *ANRW* II, 6, 52-94.
- Dusanic 1999: Dusanic S., « The miners' cults in Illyricum » in *Mél. C. Domergue, Pallas*, 50, 129-139.
- Dussaud 1942/1943: Dussaud R., « Temples et cultes de la triade héliopolitaine à Ba'albeck » in *Syria* 23, 33-76.
- Duthoy 1970: Duthoy R., « Notes onomastiques sur les Augustales. *Cognomina* et indication de statut » in *AC* 39, 88-105.

- Duthoy 1974 : Duthoy R., «La fonction sociale de l'Augustalité », in *Epigraphica* 36, 134-154.
- Duthoy 1976: Duthoy R., « Recherches sur la répartition géographique et chronologique des termes Sevir Augustalis, Augustalis et sevir dans l'Empire romain » in *ES*, 142-214.
- Duthoy 1978: Duthoy R., « Les *Augustales » in *ANRW* II, 16, 2, 1254-1309
- Duthoy 1995: Duthoy R., « *Cognomen est omen?* Quelques jalons pour une anthroponymie sociale du monde romain » in *Melanges P. Lévêque*, Paris, 183-205.
- Duval, Pflaum 1977: Duval N., Pflaum H.-G. éd., *L'onomastique latine, Colloque Int. du CNRS, Paris, 13-15 octobre 1975*, Paris.
- Duval 1982a: Duval N., « L'urbanisme de Sufetula = Sbeitla en Tunisie » in *ANRW* II, 10.2, 596-632.
- Duval 1982b: Duval N., « Topographie et urbanisme d'Ammaedara » in *ANRW* II, 10.2, 633-671.
- Duval 1952a : Duval P.-M., « Le dieu *Smertrius* et ses avatars gallo-romains » in *EC*, 219-238.
- Duval 1952b: Duval P.-M., « Vulcain et les métiers du métal » *Gallia* 10, , *id.* 1976, 33-34, 84-85.
- Duval 1958: Duval P.-M ., « Notes sur la civilisation gallo-romaine : IV : Teutates, Esus, Taranis » in *Etudes Celtiques* 8, 41-58.
- Duval 1973 : Duval P.-M ., *Recherches d'archéologie celtique et gallo-romaine*, Paris.
- Duval 1976 : Duval P.M. *Les dieux de la Gaule*, Paris.
- Duval 1989 : Duval P.-M ., « Les monnaies et la mythologie » in *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, *Coll. EFR*, 116, Rome, 377-389.
- Dyson 1980-1981: Dyson St., L., « The Distribution of Roman Republican Family Names in the Iberian Peninsula » in *Ancient Society* 11-12, 257-299.
- Dzin 1999: Dzin K., « Forum u Puli.../The Forum of Pula : a Hypothesis about the Site of the Claudian Cult » in *Histria Antiqua*, 5, 29-32.
- Eck 1989: Eck W., *Religion u. gesellschaft in der römischen kaiserzeit. Kolloquium zu ehren von Friedruch Vittinghoff*, Köln.
- Eck 2004: Eck W., *Köln in römischer Zeit : Geschichte einer stadt im rahmen des Imperium romanum*, Köln.
- Edmondson 1987: Edmondson J.C., « Two industries in Roman Lusitania. Mining and Garum Production ». *BAR International Series*, 362, Oxford, 111-113.
- Edmondson 1969: Edmondson C.N., « Augustus, Actium and Nicopolis » in *AJA* 73.
- Edmondson 2007, 563-567

- Egger 1927: Egger R., *Der Tempelbezirk des Latobius im Lavanttal (Kärnten)*, *Anz. des Österr. Akad. Der Wiss. in Wien (AAW)* 64.
- Egger 1956-1958: Egger R., « Der wettergott der Ostalpenländer » in *JÖAI* 43, 41-52.
- Eibl & al. 1990: Eibl K., Ott J., Schallmayer E., *Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches*, Stuttgart.
- Eingartner 1992: Eingartner J., « Fora, Capitolia und Heiligtümer im westlichen Nordafrika » in *Die römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr.: der Funktionswandel des öffentlichen Raumes, Xantener Berichte* 2, 213-242.
- Eingartner 1998: Eingartner J., « Mophth(...)-Mons. Eine römische strassenstation un der *Mauretania Caesariensis* zwishen ländlicher tradition und urbanem fortschritt » in *L'Afr. Rom.* 12, 1996, 310-320.
- Eingartner 2005: Eingartner J., *Templa cum porticibus : Ausstattung und funktion italischer tempelbezirke in NordAfrika und ihre bedeutung für die romische stadt der Kaiserzeit, Internationale Archaologie* 92, Rahden/Westf.
- Elmore 1931: Elmore J., « Horace and Octavian (*Car.* I, 2) », in *Cl. Ph.* 26, 258-263.
- Ensoli Vittozzi 1993 : Ensoli Vittozzi S., « *Forum Novum Severianum* di Leptis Magna : la ricostruzione dell'area porticata e i clipei con protomi di Gorgoni e « Nereidi » » in *L'Africa Romana* 10, 719-751.
- Ensoli, La Rocca 2000 : Ensoli S., La Rocca E., *Aurea Roma : dalla città pagana alla città cristiana. [mostra, Roma, Palazzo delle esposizioni, 22 dicembre 2000-20 aprile 2001]*, Roma.
- Epigrafia amphiteatrale* 2009 : Gomez-Pantoja J., *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano. 7: Baetica, Tarraconensis, Lusitania*. Rome.
- Erim 1986: Erim K., *Aphrodisias, City of Venus Aphrodite*, Londres 1986.
- Erkell 1990 : Erkell H., « L'imperatore Commodo ed Ercole Melcart » in *Opusc. Arch.* 18, 39-44.
- Espérandieu 1955: Espérandieu E. *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romain*, Paris.
- Esteban Ortega 2000: Esteban Ortega J., « El proceso de romanizacion en Lusitania a través de la epigrafía » in Gorges, Nogales.
- Estienne 2001a: Estienne S., « Les lieux du religieux à Rome, de César à Commode: un état de la question » in *Pallas*, 55, 155-175.
- Estienne 2001b: Estienne S., « Les « dévots » du Capitole. Le culte des images » dans la Rome impériale, entre rites et superstition » in *MEFRA* 113, 189-210.
- Estienne & al. 2014: Estienne S., Huet V., Lissarague F., Prost F. dir., *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes.

- Estienne 2014: Estienne S., *Aurea pompa venit*. Présences divines dans les processions romaines» in Estienne & al., 39-76.
- Tabula Siarensis* 1988 : *Estudios sobre la Tabula Siarensis, Actas del Coloquio (Sévilla 6-10 de mayo de 1986)*, *Anejos de AEspA*, 9, Madrid.
- Etienne 1958/1974: Etienne R., *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, BEFAR 191, Paris.
- Etienne 1962 : Etienne R., *Bordeaux antique*, Bordeaux.
- Etienne 1973 : Etienne R., « Les syncrétismes religieux dans la péninsule Iberique à l'époque imperiale », in *Les syncrétismes religieux dans les religions grecque et romaine*, Paris, 153-163.
- Etienne & al. 1976: Etienne R., Fabre G., Le Roux P., Tranoy A., « Les dimensions sociales de la romanisation dans la péninsule Ibérique des origines à la fin de l'Empire romain », in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, VI^e Cong. Int. d'Etudes Classiques, Madrid 1974*, Bucarest-Paris, 95-107.
- Etienne 1977: Etienne R., « Note à propos du vin et du vignoble hispano-romain de Bétique », in *Géographie historique des vignobles. Act. Colloque de Bordeaux, Oct. 1977*, II, 39-42.
- Etienne 1981: Etienne R., « Culte impérial et architecture, à propos d'une inscription de Lacippo (Bétique) » in *ZPE*, 43, 135-141.
- Etienne 1985a: Etienne R., « Un complexe monumental du culte impérial à Avenches » in *Bulletin de l'Association Pro Aventico*, 29, 5-26.
- Etienne 1985b: Etienne R., « A propos de quelques basiliques de Gaule et de la Péninsule ibérique » in *Quaderni, Studi Lunensi e prospettive sull'Occidente romano*, Lerici, 37-52.
- Etienne 1986: Etienne R., « *Aeternitas Augusti, Aeternitas Imperii*, quelques aperçus » in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité, Besançon 25-26 avril 1984*, Paris, 445-454.
- Etienne & al. 1990a: Etienne R., Piso I., Diaconescu A., « *Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa* », in *REA*, 92, 273-296.
- Etienne & al. 1990b : Etienne R., Piso I., Diaconescu A., « Les propylées du forum civil de Sarmizegetusa (Roumanie) » in *CRAI*, 91-113.
- Etienne 1990c: Etienne R., « Le culte imperial, vecteur de la hiérarchisation urbaine » in *Gorges*, 215-231.
- Etienne 1990e: Etienne R., « Que transportaient donc les amphores lusitaniennes? » in A. Alarcao, F. Mayet eds., *Les amphores lusitaniennes. Typologie, production, commerce* (Actes des Journées d'Etudes tenues à Conimbriga les 13 et 14 octobre 1988), Paris,

- 15-19 = Etienne 2006, 527-546.
- Etienne 1992a: Etienne R., « L'horloge de la *Civitas Igaeditanorum* et la création de la province de Lusitanie » in *REA* 94, 3-4, 1992, 355-362, = Etienne 2006, 253-260.
- Etienne 1992b: Etienne R., « Culte de la *Civitas*, culte des *Pagi* dans les Trois-Gaules » in Mayer, 171-185.
- Etienne, Mayet 1995 : Etienne R., Mayet F., « La place de la Lusitanie dans le commerce méditerranéen » in *Conimbriga* 31-33, *Hommage à J.-M. Bairrao Oleiro*, 1993-1994, 201-218 = Etienne 2006, 531-546.
- Etienne 1996: Etienne R., « Du nouveau sur les débuts du culte impérial municipal dans la péninsule Ibérique » in Small, 153-163.
- Etienne, Mayet 1998a : Etienne R., Mayet F., « Cartographie critique des établissements de salaisons de poisson ans la péninsule Ibérique » in *Congrès National des Sociétés historiques et scientifiques*, 120^e, Aix-en-Provence 1995, et 121^e, Nice 1996 (*Archéologie-Méditerranée*), Paris, 33-57 = Etienne 2006, 591-613.
- Etienne, Mayet 1998b : Etienne R., Mayet F., « Les *mercatores* de saumure hispanique » in *MEFRA* 110, 1, 147-165 = Etienne 2006, 573-589.
- Etienne 1999: Etienne R., « Un nouveau prêtre provincial du culte impérial de Bétique », in *Mél. C. Domergue, Pallas*, 50, 141-152.
- Etienne, Mayet 2000a : Etienne R., Mayet F., *Le vin hispanique*, Paris.
- Etienne, Mayet 2000b: Etienne R., Mayet F., « Pour l'identité de *M. Porcius* » in *REA* 102, 53-57 = *It. Hisp.*, 2006, 629-632.
- Etienne, Mayet 2001a : Etienne R., Mayet F., « Les élites marchandes de la Péninsule Ibérique » in *Les élites hispaniques*, Ausonius, Etudes 6, Bordeaux, 89-99 = Etienne 2006, 633-646.
- Etienne 2001b: Etienne R., « A propos du centre monumental de Périgueux (*Vesunna Petrucoriorum*) », in Evers, Tsingarida, 103-107.
- Etienne 2006 : Etienne R., *Itineraria Hispanica*, recueil d'articles de Robert Etienne, textes réunis par F. Mayet, Paris.
- Etienne, Mayet 2007 : Etienne R., Mayet F., « L'industrie des salaisons et sauces de poisson dans la péninsule Ibérique. Etat de la question » in Lagostena & al., 2007, 5-20.
- Euskirchen 1993: Euskirchen M., « Epona » in *BRGK, Deutschen Arch. Instit.* 74, 607-838.
- Euzennat 1993 : Euzennat M., « *Principia* militaires et forums civils » in *XIV^e Congr. Int. d'arq. class. XIV, Tarragona*.
- Euzennat 1994 : Euzennat M., « Le *clipeus* de *Tamuda* (Maroc) *imagines* impéiales et serment militaire » in Le Bohec, 111-115.

- Evans 1967: Evans D., E., *Gaulish Personal Names, a Study of some Continental Celtic Formations*, Oxford.
- Evers, Tsingarida 2001 : Evers C., Tsingarida A., *Rome et ses provinces : genèse & diffusion d'une image du pouvoir. hommages à Jean-Charles Balty*, Bruxelles.
- Fabiao 1992-1993: Fabiao C. « Garum na Lusitania rural ? : alguns comentários sobre o povoamento romano do Algarve? » in *Studia historica. Historia antiqua*, 10-11, 227-252.
- Fabre 1981: Fabre G., *Libertus. Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine*, Paris.
- Fabre 1976: Fabre G. « Les affranchis et la vie municipale dans la péninsule Ibérique sous le Haut-Empire romain: quelques remarques » in *Actes Coll. sur l'esclavage, Besançon 1973*. 420-462.
- Fabre 1991: Fabre G., « Stations thermales de l'Aquitaine méridionale » in *Dossiers d'archéologie*, 124, 68-73.
- Fabre 1992a: Fabre G., « Les divinités « indigènes » en Aquitaine méridionale sous l'Empire romain » in Mayer, 177-192.
- Fabre 1992b: Fabre G., « Mobilité et stratification : le cas des serviteurs impériaux » in Frézouls éd., 123-230.
- Fabre, Fiches, Paillet 2000 : Fabre G., Fiches J.-L., Paillet J.-L., dir., *L'aqueduc de Nîmes et le Pont du Gard, archéologie, géosystème, Histoire*, Paris, 212-215,
- Fabre 2015 : Fabre G., « Le dossier religieux » in *ILA Landes et Pyrénées Atlantiques*.
- Falileyev 2007: Falileyev A. I., *Celtic Dacia : Personal Names, Place-names and Ethnic Names of Semitic Origin in Dacia and Scythia Minor*, CMCS.
- Fantar 1990a: Fantar M., « Baal Hammon » in *Reppal* 5, 67-105.
- Fantar 1990b: Fantar M., « Survivances de la civilisation punique en Afrique du Nord, I » in *L'Afr. Rom.* 7, 53-71.
- Farkas 1972 : Farkas Z., « Notes sur le culte scarbantien de Silvanus Augustus » in *Acta Classica Un. Scient. Debrecen.* 8, 93-100.
- Fasciano 1971: Fasciano D., « Numen, réflexions sur sa nature et son rôle » in *Rivista di cultura classice e medievale*, 13, 3-20.
- Fauduet 1992 : Fauduet I., « Le sanctuaire des Mersans à Argentomagus (Saint-Marcel, Indre) » in *Actes du Colloque Argentomagus 1992*, Paris, 174-182.
- Fauduet & al.1993 : Fauduet I. & al., *Atlas des sanctuaires romano-celtiques. Les fanums*, Paris.
- Fauduet 1986 : Fauduet I., « Cult and Ritual Practices at *Argentomagus*, Indre, France » in Henig, King, 25-28.

- Fauduet 2002 : Fauduet I., « Les sanctuaires gallo-romains, quoi de neuf ? » in *L'Archéologue*, 61, 22-26.
- Fauduet 2003-2004 : Fauduet I., « Sanctuaires ruraux et *villae* en Gaule » in *Rus Amoenum. Caesarodunum*, 37-38, 405-427.
- Fauduet 2005 : Fauduet I., « Sanctuaires et divinités romaines en Aquitaine (1993-2005) », in *Aquitania*, 21, 369-390.
- Fauduet 2008 : Fauduet I., « Divinités celtiques sur les objets métalliques en Gaule » in Haeussler, King, 177-187.
- Fauduet 2010 : Fauduet I., *Les temples de tradition celtique*, Paris.
- Faure 2007 : Faure P., « Le *suffragium legionis* : une forme d'expression des soldats de l'armée impériale » in Delaisson, 319-331.
- Faure 2013 : Faure P., *L'aigle et le cep. Les centurions légionnaires dans l'Empire des Sévères*, *Ausonius scripta antiqua* 54, Bordeaux.
- Favory & al. 2003: Favory, Fiches J.-L., Raynaud « La dynamique spatio-temporelle de l'habitat rural gallo-romain » in Van der Leeuw S., Favory F., Fiches J.-L. (dir.), *Archéologie et systèmes socio-environnementaux. Etudes multiscalaires sur la vallée du Rhône dans le programme Archaeomedes 2003*, CRA 27, 301-321
- Fear 1996: Fear A.T., *Rome and Baetica, Urbanization in Southern Spain C. 50 B.C.- A.D. 150*, Oxford.
- Fears 1977: Fears J.-R., *Princeps a Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, PMAAR, 26, Rome.
- Fears 1981a: Fears J.-R., « The Theology of Victory at Rome : Approaches and Problems » in *ANRW* II, 17, 1, 736-826.
- Fears 1981b: Fears J.-R., « The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology » in *ANRW* II, 17, 2, 827-948.
- Fears 1981c: Fears J.-R., « Jupiter and the Roman Imperial Ideology » in *ANRW* II, 17, 2, 3-141.
- Felix Teichner 2000: Felix Teichner Ph., « La casa Num. II de Munigua. Un complejo de producción de aceite en sierra Morena » in *Conserva, aceite y vino de la Bética en el impero romano. Congreso Internacional Ex Baetica Amphorae IV, 1998*, 1343-1348.
- Fellague 2012 : Fellague Dj., « Le « Forum de Trajan » et les vestiges romains sur l'éperon de Fourvière à Lyon (Thône) » in Bouet, 205-255.
- Fellmann 1975: Fellmann R., « Quelques aspects de syncrétisme en territoire helvète », *EPRO*, 46, 200-203.

- Fellmann 1992 : Fellmann R., *La Suisse Gallo-romaine : cinq siècles d'histoire*.
- Fellmann 2000 : Fellmann R., « Une divinité gallo-romaine inconnue, son précurseur gaulois et un dépôt de statuettes trouvé en France (et actuellement aux Etats-Unis) » in Walter, 163-175.
- Fentress 1978 : Fentress E. W.B, « *Dii Mauri and Dii Patrii* » in *Latomus* 37, 507-516.
- Fentress 1982 : Fentress E.W.B, « Tribe and Faction : the Case of the *Gaetuli* » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome*, 94, 325-334.
- Fentress 1990 : Fentress E. W.B, « The Economy of an Inland City : Sétif » in *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.C.-IVe siècle ap. J.C.) : actes du Colloque organisé par l'École française de Rome sous le patronage de l'Institut national d'archéologie et d'art de Tunis (Rome, 3-5 décembre 1987)*, Coll. De l'EFR 134, 117-128.
- Fentress 2000 : Fentress E. (ed.) *Romanization and the City. Creation, Transformations and Failures. Proceedings of a Conference held at the Am. Acad. In Rome to celebrate the 50th anniv. Of the excavations at Cosa 14-16 May 1998*, Porthsmouth, Rhode Island.
- Ferchiou 1977 : Ferchiou N., « Notes sur une inscription du Dj. Mansour » in *CT* 99-100, 9-18.
- Ferchiou 1978 : Ferchiou N., « Témoignages du culte de Saturne dans le Djebel Mansour » in *CT* XXVI, 105-106, 9-25.
- Ferchiou 1981 : Ferchiou N., « Gigthis à une époque mal connue : la phase julio-claudienne » in *BACTH*, 17 B, 65-74.
- Ferchiou 1992-1993 : Ferchiou N., « L'arc double à trois baies de Mustis » in *Africa* 11-12, 277-363.
- Ferchiou 1996 : Ferchiou N., « Glanes épigraphiques dans la région de Fahs-Bou Arada » in *L'Afr. Rom.* 11,1994, 1329-1339.
- Ferchiou 1998a : Ferchiou N., « Recherches sur l'iconographie religieuse dans l'ancien territoire de la Carthage punique : un fronton de chapelle de la région de Bou Arada (Tunisie) » in *Ant. Afr* 34, 57-63.
- Ferchiou 1998b : Ferchiou N., « Aïn Fournas, antique *Furnos Maius*, ville de confins territoriaux, porte du Haut Tell » in *Africa* 16, 31-58.
- Ferchiou 2003 : Ferchiou N., « Nouvelles données sur la vie religieuse dans la cité antique de *Giufi* (Bir Mcharga) » in Khanoussi, 151-160.
- Ferchiou 2004 : Ferchiou N., « *Baracho*, arrière-petit-fils de *Romulus*, ou la punification d'une famille romaine » in *L'Afr. Rom.* 15, *Tozeur* 2002, Roma, 1325-1330.
- Ferdière 1973 : Ferdière A., « Les sanctuaires des Carnutes » in *Caesarodunum* 8, 64-71.

- Férjaoui 2004 : Férjaoui A., « La pratique du Punique en Afrique à l'époque romaine à travers les documents épigraphiques néopuniques » in *L'Afr. Rom. 15, Tozeur 2002*, Roma, 1565-1572.
- Ferlut 2012 : Ferlut A., « Le culte de *Dea Aventia*, déesse tutélaire de la *Colonia Pia Flavia Constans Emerita Helvetiorum Foederata (Aventicum)* » in Cabouret & al., 793-815.
- Fernandez-Garcia 2013 : Fernandez-Garcia M., I., (coord), *Una aproximacion a Isturgi romana : el complejo alfarero de los Villares de Andujar, Jaen, Espana*, Roma.
- Fernandez Uriel 1999: Fernandez Uriel P., « Un aspecto de las Lares domesticos. Venus romana de bronce. Analisis y tipologie », in *ETF*.
- Fernandes 2002a: Fernandes L. da S., « As aguas e o factor religioso na provincia romana da Lusitania » in *Religioes da Lusitania*, 131-137.
- Fernandes 2002b: Fernandes L. da S., « As virtutes seu culto e representacao no ambito da provincia da Lusitania » in *Religioes da Lusitania*, 165-175.
- Ferrary 2001: Ferrary J.-L., « A propos des pouvoirs d'Auguste » in *CCG 12*, 101-154.
- Ferrary 2003: Ferrary J.-L., « Conclusions » in *Les élites locales et leurs facettes, Coll. EFR 309, Coll. Erga, 3*, 733-740
- Ferrer Albelda 2004: Ferrer Albelda E., « Sustratos fenicios y adstratos punicos. Los Bastulos entre el Guadiana y el Guadalquivir » in *Huelva Arqueologica 20*, 281-298.
- Ferron 1953 : Ferron J., « Dédicace latine à Baal Hammon » in *Cahiers de Byrsa 3*, 113-117.
- Ferron, Saumagne 1967-1968 : Ferron J., Saumagne Ch., « Adon-Baal, Esculape, Cybèle à Carthage » in *Africa 2*, 75-137.
- Ferron 1994 : Ferron J., « La dédicace punique à Astartè et à Tanit du Liban : son lien avec l'inscription de Carthage » in *CEDAC Carthage Bulletin 14*, 32-42.
- Feugère & al., 1998 : Feugère M., Passelac M., Pellecuer Ch., Garmy P., « Signes de la romanisation » in *RAN 31*, 299-353.
- Février 1976 : Février P.-A., « Religion et domination dans l'Afrique romaine » in *DHA, 2*, 305-336.
- Février 1981 : Février P.-A., « Villes et campagnes des Gaules sous l'Empire » in *Ktéma 6*, 259-372.
- Février 1990 : Février P.-A., *Approches du Maghreb romain II. Formes et expression du pouvoir*, Aix-en-Provence.
- Fiches 2000 : Fiches J.-L., « Volques arécomiques et cité de Nîmes : évolution des idées, évolution des territoires » in *Territoires celtiques ...Martigues 2000*, 119-128.
- Filipovic 2004 : Filipovic S., « Colonia Aelia Mursa » in Sasel-Kos, Scherrer.

- Fincker, Tassaux 1992 : Fincker M, Tassaux F., « Les grands sanctuaires « ruraux » d'Aquitaine et le culte impérial » in *MEFRA* 104, 41-76.
- Fincker, Moretti 2009: Fincker M., Moretti J.-Ch., « Au théâtre de *Baelo Claudia* : front de scène et lieux de culte » in Moretti.
- Fisher 2002: Fisher Th., « Die Provinz Noricum, städte in Noricum » *Orbis Provinciarum. Noricum*, Mainz-am-Rhein.
- Fishwick 1978a: Fishwick D., « *Augustus deus* and *deus Augustus* » in *Hom. à Maarten J. Vermaseren* Leiden, 375-380
- Fishwick 1978b: Fishwick D., « The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire » in *ANRW* II, 16.2, 1201-1253.
- Fishwick 1978c: Fishwick D., « The Federal Cult of the Three Gauls » in Rougé, Turcan, 33-45.
- Fishwick 1982: Fishwick D., « The Altar of Augustus and the Municipal Cult of Tarraco » in *MM*, 23, 222- 233.
- Fishwick 1987-2004: Fishwick D., *The Imperial Cult in the Latin West (ICLW): Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire (ICLW)*, I (1987), II (1991-1992), *Provincial Cult III* (2002), Leiden, Boston, Koln.
- Fishwick 1988: Fishwick D., « Le culte de la *Domus divina* à Lambèse » in *113^e Cong. nat. Soc. sav., Strasbourg 1988, IV^e Coll. sur l'hist. et l'archéol. de l'Afrique du Nord, II*, 329-341.
- Fishwick 1989a: Fishwick D., « *Numen Augusti* » in *Britannia* 20, 231-234.
- Fishwick 1989b: Fishwick D., « *Di Caesarum* » in *Ant. Afr.*, 25, 111-114.
- Fishwick 1990a: Fishwick D., « Le *Numen* impérial en Afrique romaine » in *115^e Congr. Nat. Soc. Sav. Avignon 1990, V^e Cong sur l'hist. Et l'archéol. De l'Afrique du Nord*, 83-94.
- Fishwick 1990b: Fishwick D., « Dio and Maecenas: the Emperor and the Ruler Cult » in *Phoenix* 44, 1990, 267-275.
- Fishwick 1991a: Fishwick D., « *Numina Augustorum* » in *Cl.Q* 20, 1970, 191-197= *ICLW* II/1, 388-396.
- Fishwick 1991b: Fishwick D., « *Genius* and *Numen* » in *HThR*, 1969b, 356-367= *ICLW* II/1, 375-387.
- Fishwick 1991c: Fishwick D., « The Imperial *Numen* in Roman Britain » in *JRS* 59, 1969a, 76-91= *ICLW* II/1, 397-422.
- Fishwick 1991d: Fishwick D., « *Sanctissimum Numen* : Emperor or God ? » in *ZPE* 89, 196-200.
- Fishwick 1991e: Fishwick D., « Ovid and Divus Augustus » in *Cl. Ph.* 86, 36-41.
- Fishwick 1991f: Fishwick D., « Augustan Gods » in *ICLW* II/1, 446-454.

- Fishwick 1991g: Fishwick D., « Augustan Blessings and Virtues » in *ICLW* II/1, 455-474.
- Fishwick 1992: Fishwick D., « Un don de statues d'argent à Narbo Martius » in *CRAI*, 381-401.
- Fishwick 1994: Fishwick D., « *Numinibus Aug(ustorum)* » in *Britannia* 25, 127-142.
- Fishwick 1995a: Fishwick D., « The Inscription of Mamia again: the Cult of the *Genius Augusti* and the Temple of the Imperial Cult on the *Forum* of Pompeii » in *Epigraphica* 57, 17-38.
- Fishwick 1995b: Fishwick D., « A Silver *Aedicula* at Mérida » in *REA* 97, 615-622.
- Fishwick 1996: Fishwick D., « Four Temples at Tarraco » in *Small*, 164-184.
- Fishwick 1999: Fishwick D., « Coinage and Cult : the Provincial Monuments at Lugdunum, Tarraco, and Emerita » in Ierardi M., Paul G. M., ed. *Roman Coins and Public Life under the Empire, E. Togo Salmon Papers II*, Ann Arbor, 95-122.
- Fishwick 2000a: Fishwick D., « The Career of C. Titius Antonius Peculiaris » in *ZPE* 130, 257-260.
- Fishwick 2000b: Fishwick D., « A New Forum at Corduba » in *Latomus* 59, 96-104.
- Fishwick 2007a: Fishwick D., « *Cn. Piso Pater* and the *Numen Divi Augusti* » in *ZPE*, 159, 297-300.
- Fishwick 2007b: Fishwick D., « *Numen Augustum* » in *ZPE*, 160, 247-255.
- Fishwick 2007c: Fishwick D., « *Numinibus Domus Divinae* » in *ZPE*, 159, 293-296.
- Fishwick 2010: Fishwick D., « Augustus and the *Ara Providentiae* at Rome » in *ZPE* 174, 251-258.
- Fishwick 2014: Fishwick D., « Augustus and the Cult of the Emperor » in *Hist.*, *H^a Antig.* 32, 47-60.
- Fitz 1962 : Fitz J., « Sanctuaires d'Hercule en Pannonie » in Renard M., *Hommages à Albert Grenier* II, coll. *Latomus* 48, 622-638.
- Fitz 1972 : Fitz J., *Les Syriens à Intercisa*, Bruxelles.
- Fitz 1977 : Fitz J., « Onomastique pannonienne : la population de la Pannonie sous l'aspect de l'onomastique et de l'archéologie » in Duval, Pflaum, 395-402.
- Fitz 1982: Fitz J., *The Great Age of Pannonia (A.D. 193-284)*, in *Hereditas Corvinkiado*, Budapest.
- Fitz 1993-1995 : Fitz J., *Die Verwaltung Pannoniens in der Romerzeit*, Budapest.
- Fitz 1997: Fitz J., « Area Sacra des Niederpannonischen Kaiserkultes in Gorsium » in *Alba Regia* 26, 61-73.
- Fitz 1998: Fitz J., « Area Sacra in Gorsium » in *Religions and Cults in Pannonia, Exhibition at Székesfehérvár 15 May-30 Sept. 1996*, Székesfehérvár, 25-28.

- Flambart 1981: Flambart J.-M., « *Collegia Compitalicia* : phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine » in *Ktema* 6, 143-166.
- Flémolant 2004 : Flémolant J.-M., « Beauvais-*Caesaromagus* » in *Samarobriva*, 41-42.
- Florea G., Pupeza P., « Les dieux tués. La destruction du chef-lieu du royaume dace » 281-295.
- Florescu 1985 : Florescu R., « L'urbanisation de la Dacie romaine » in *Rev. Roum. d'Hist.* 24, 7-27.
- Floriani Squarciapino 1952 : Floriani Squarciapino M., « L'ara dei Lari di Ostia » in *Arch. Classica* 4, 205-208.
- Flower 1996: Flower H.-I., *Ancestors Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford.
- Folliot 1927: Folliot F., « *De principiis cultus imperatorum Romanorum quaestio quid indigenum quidve extraneum videatur* » in *HSPh*, 38, 143-147.
- Fontana 1997: Fontana F., « I culti de Aquileia republicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a. C. » in *Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina*, 9, Rome.
- Forier 2001 : Forier S., « Les anthroponymes formés sur des noms d'animaux en Gaule Narbonnaise et dans les provinces alpines » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 473-536.
- Formigé 1950: Formigé J., *Le théâtre romain de Vienne*, Vienne.
- Los Foros romanos de las provincias occidentales, actas de la mesa redonda, Universidad de Valencia, 27 - 31 del enero de 1986*, Madrid 1987.
- Fortea Lopez 1992: Fortea Lopez F., « El culto a Nemesis: estado de la cuestion y particularidades en la parte occidental del impero romano » in *Caesaugusta* 69, 45-62.
- Fortea Lopez 1994: Fortea Lopez F., *Nemesis en el Occidente romano, ensayo de interpretacion y corpus de materiales*, *Mon. Hist. Antig.* 9, Zaragoza.
- Foucher 1964: Foucher L., *Hadrumetum*, Tunis.
- Foucher 1981 : Foucher L., « Le culte de Bacchus sous l'Empire romain » in *ANRW II, Principat*, 17.2, 684-701.
- Fragori 1990 : Fragori G.-L ., « Forme onomastiche indigene e puniche ad Apisa Maius, Siagu, Themetra e Thimiliga » in *L'Afr. Rom.* 7, 167-176.
- France 2001: France J., « Etat romain et romanisation : à propos de la municipalisation des Gaules et des Germanies » in *L'Ant. Class.* 70, 205-212.
- France, Nélis-Clément 2014: France J., Nélis-Clément J., *La statio. Archéologie d'un lieu de pouvoir dans l'Empire romain, Ausonius*, Bordeaux.

- Franchet d'Espérey & al. 2003 : Franchet d'Espérey S., Fromentin V., Gotterland S., Roddaz J.-M., *Fondements et crises du pouvoir*, Ausonius, Pessac.
- Franciscis 1991: Franciscis A. de, *Il sacello degli Augustali a Miseno*, Napoli, 431-452.
- Francisco Martin 1989 : Francisco Martin J. de, *Conquista y romanizacion de la Lusitania*, Salamanca.
- Fraschetti 1989: Frascchetti A. « Les Collèges contre la Cité, collèges autour de la famille du prince » in *Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté, Act. Colloque de Rouen 12-19 Nov. 1987, Publ. Univ. Rouen, 148, Groupe de Recherche d'Histoire de l'Université de Rouen, CNRS-URA 1279, 1989*, (article repris dans *Rome et le Prince 1990/1994*, 272-276).
- Fraschetti 1990/1994: Frascchetti A., *Rome et le Prince : recherche d'histoire urbaine à l'époque d'Auguste et de Tibère*, Bari.
- Freyburger 1978: Freyburger G., « La supplication d'action de grâces sous le Haut-Empire » in *ANRW* II.16.2, 1423-1439.
- Frézouls 1982: Frézouls E., « Aspects de l'histoire architecturale du théâtre romain » in *ANRW*, II, 12, 1, 343-441.
- Frézouls 1990: Frézouls E., « Les survivances indigènes dans l'onomastique africaine » in *L'Afr. rom.* 7, 161-166.
- Frézouls 1992 : Frézouls E., éd. *La mobilité sociale dans le monde romain. Actes du colloque de Strasbourg, novembre 1988*, Strasbourg.
- Friesen & al. 2010 : Friesen St., J., Schowalter D.N., Walters J.C. eds. *Corinth in Context. Comparatives Studies in Religion and Society*, Leiden-Boston.
- Fuchs 1987: Fuchs M., *Untersuchungen zur Ausstattung romischer Theater in Italien und den Westprovinzen des Imperium Romanum*, Mainz.
- Fuchs 1990 : Fuchs M., « Römer in Gotter u. Heldenpose » in *JRA* 3, 280-285, CR de C. Maderna *Iuppiter, Diomedes und Merkur als Vorbilder für römische bildnisstatuen. Untersuchungen zum römischen statuarischen idealporträt* (Heidelberg 1988).
- Fuchs, Dubosson 2011: Fuchs M., Dubosson B., eds, *Theatra et spectacula. Les grands monuments de jeux dans l'Antiquité, Etudes de Lettres* 288, Lausanne.
- Fugier 1963: Fugier H., *Recherches sur l'expression du Sacré dans la langue latine*, Paris.
- Fustel de Coulanges 1994: Fustel de Coulanges N.-D., *La Gaule romaine*, Paris (rééd.).
- Gabor & al. 2003 : Gabor & al., « Sopianae » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Gagé 1930a: Gagé J., « Romulus Augustus » in *MEFR*, 138-181.
- Gagé 1930b: Gagé J., « La Victoria Augusti et les auspices de Tibère » in *RA*, 1-35.

- Gagé 1931a: Gagé J., « Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses », in *MEFRA* 48, 75-108.
- Gagé 1931b: Gagé J., « *Divus Augustus*, l'idée dynastique chez les Julio-claudiens » in *RA* 34, 11-41.
- Gagé 1932: Gagé J., « Un thème de l'art impérial romain : la Victoire d'Auguste » in *Mel Arch & Hist*, 61-88.
- Gagé 1933: Gagé J., « La théologie de la Victoire impériale » in *RH* 171, 1-43.
- Gagé 1935: Gagé J., « Un manifeste dynastique de Caligula, d'après une nouvelle interprétation du Grand Camée de Paris » in *REL* 37, 165-184.
- Gagé 1940: Gagé J., « Hercule-Melqart, Alexandre et les Romains à Gadès », in *REA* 42, 425-437.
- Gagé 1954: Gagé J., « L'Hercule impérial et l'amazonisme de Rome. A propos des extravagances religieuses de Commode » in *RHist.Phil.Rel.*, 342-372.
- Gagé 1955: Gagé J., *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste*, (BEFAR 82), Paris.
- Gagé 1961: Gagé J., « Psychologie du culte impérial » in *Diogène* 34, 47-68.
- Gagé 1976: Gagé J., « L'empereur romain devant Sérapis » in *Ktema* 1, 145-166.
- Gagé 1981a: Gagé J., « Apollon impérial, garant des Fata Romana » in *ANRW* II, 17, 2, 561-630.
- Gagé 1981b: Gagé J., « La mystique impériale et l'épreuve des « jeux ». Commode-Hercule et l'« anthropologie » héracléenne » in *ANRW* II, 17, 2, 662-683.
- Gaggiotti 1978: Gaggiotti M., « Le iscrizioni della basilica di Saepinum e i Rectores delle provincia del *amniun* » in *Athenaeum* 56, 145-169.
- Gaillard-Seux 2001: Gaillard-Seux P., « La santé du prince : une illustration des vertus impériales » in *De l'archéologie à l'histoire, Images et représentation du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Paris, 27-35.
- Galeano Cuenca 1997a : Galeano Cuenca G., « Divinidades y cultos romanos en el ambito rural de la provincia de Corduba. Fuentes epigraficas y arqueologicas » in *Hisp. Antiq.* 21, 215-253.
- Galeano Cuenca 1997b : Galeano Cuenca Gl., « Costumbres religiosas y practicas funerarias romanas » in *Estudios del Mundo rural en la provincia de Cordoba*, Cordoba, 23-45.
- Galinsky 1996: Galinsky K., *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, Princeton.
- Galinsky 2005: Galinsky K. ed., *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, New York.
- Galinsky 2007: Galinsky K., « Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century » in Rüpke, 71-82.

- Galsterer 2010: Galsterer B. & H., *Die römische steinschriften aus Köln (IKöln²)*, Mainz.
- Galvao-Sobrino 2009: Galvao-Sobrino C. R., « Claiming Place: Sacred Dedications and Public Space in Rome in the Principate » in *Dedicatio Sacra*, 2006, Roma.
- Garbini 1981: Garbini G., « Continuità e innovazioni nella religione fenicia » in *Religio Fenicia*, Rome, 33ss.
- Garcia, Verdin 2003 : Garcia D., Verdin F., dir. *Territoires celtiques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale, Actes XXVI^e Colloque de l'AEAF, Martigues, 1-4 juin 2000*.
- Garcia 2003 : Garcia D., « Espaces sacrés et genèse urbaine chez les Gaulois du Midi » in *Peuples et territoires en Gaule méditerranéenne. Hommages à Guy Barruol Suppl.* 35 à la *RAN*, 223-232.
- Garcia y Bellido 1949: Garcia y Bellido A., *Esculturas romanas de Espana y Portugal*, Madrid.
- Garcia y Bellido 1963: Garcia y Bellido A., « Hercules Gaditanus » in *AEspA*, 1963, 70-153.
- Garcia y Bellido 1967: Garcia y Bellido A. : *Les religions orientales dans l'Espagne romaine, EPRO 5*.
- Garcia y Bellido 1972: Garcia y Bellido A., « El tetrapylon de Capera (Caparra, Caceres) », in *AEspA* 45, 45-90.
- Garcia y Bellido 1991: Garcia y Bellido M.P., « Religiones orientales en la península ibérica », in *AEA*, 64, 41-64.
- Garcia Fernandez 2004: Garcia Fernandez F., J., Pliego Vasquez R., « *Oppida turdetanorum: Basilippo y el Cerro del Concho* » in *Zephyrus* 57, 303-318.
- Garcia Fernandez 2012: Garcia Fernandez E., « Sobre la condición latina y su onomástica: los ediles de Andelo » in *ETF, sér. II, Historia Antigua*, 25, 423-435.
- Garcia Martinez 1994: Garcia Martinez M.-R., « Desplazamientos de habitantes de la Bética hacia el Imperio en época romana », *II Congr. de historia de Andalucía III*, 383-390
- Garcia Martinez 1997: Garcia Martinez M.-R., « Hispania baetica: ámbito de atracción de inmigrantes en época romana », *H. Ant.* 21, 321-340.
- Garcia Merino 1987 : Garcia Merino C., « Noticias preliminares sobre el foro de Uxama Argaela (Osuna, Soria) » in *Foros romanos*, 147-151.
- Garcia Samper 1996 : Garcia Samper M. « *Licinii* » in *Actas XXIII^o Congreso Nacional de Arqueología, Elche 1995*, Elche 303-305.
- Garcia Sanz 1991: Garcia Sanz O., « *Liber Pater* epigrafiaco en Hispania: textos y contexto religioso » in *ETF, ser.2, Historia Antigua* 4, 171-198.
- Garcia Sanz 1991/1992: Garcia Sanz O., « Algunos apuntes sobre Baco en Hispania », in *Anas* 4-5, 105-114.

- Garcia Vargas 2006: Garcia Vargas E., « *Garum Sociorum*-pesca, salazones y comercio en los litorales malacitano y gaditano (epoca altoimperial romana) » in *Setubal Arqueologica*, 13, 39-56.
- Garcia Vargas 2009: Garcia Vargas E., Martinez Maganto J., « Fuentes de riqueza y promocion social de los *negotiantes salsarii* béticos en el Alto Imperio romano. Una aproximacion diacronica » in *AEspA* 82, 133-152.
- Garcia Villoslada 1979: Garcia Villoslada R., *Historia de la Iglesia en Espana, I, La Iglesia en la Espana romana y visigoda*, Madrid, 39-65.
- Gardes 2003 : Gardes Ph., « Territoires et organisation politique de l'Aquitaine pré-augustéenne, pour une confrontation des sources » in Garcia, Verdin, 48-63.
- Garmy 2002 : Garmy P., « *Villa-Vicus* : une question d'espace ? », in *RAN* 35, 27-37.
- Garnsay 1966 : Garnsay P., *Famine et approvisionnement dans le monde romain*, Paris.
- Garrido, Oria 1996: Garrido J.P., Oria E., « Hercules en la isla de Saltès (Huelva) », in *IX^e CNA, Valladolid 1965, Zaragoza*, 255-256.
- Garriguet 1996a : Garriguet Mata J.A., *Testimonios arqueologicos de culto imperial en Colonia Patricia*, Cordoba.
- Garriguet 1996b : Garriguet Mata J.-A., « El culto imperial » in D. Vaquerizo éd., *Cordoba en tiempos de Seneca, catalogo de la Exposicion conmemorativa del MM aniversario del nacimiento de L. Anneo Seneca, Cordoba 7 nov.-7 dec. 1996*, Cordoba, 48-65.
- Garriguet 2001a : Garriguet Mata J.-A ., *Corpus signorum imperii Romani = Corpus de esculturas del imperio romano : España. Vol.2, Fasc.1, La imagen del poder imperial en Hispania. Tipos estatuarios España, Murcia*.
- Garriguet 2001b Garriguet Mata J.-A ., « La ubicacion de las estatuas imperiales hispanas » in *CSIR Espana*, Murcia,105-126.
- Garriguet 2002 : Garriguet Mata J.-A ., *El culto imperial en la Cordoba romana : una aproximacion arqueologica*, Cordoba.
- Garzon Blanco 1988: Garzon Blanco L. A., « La propaganda imperial en las monedas de « Hercules Gaditanus », Minerva y « Minerva Gaditana » emitidas desde Trajano a Antonino Pio », in *Baetica* 11, 257-265.
- Gascou 1979 : Gascou J., « *P. Iulius Liberalis, sacerdotalis Provinciae Africae*, et la date du statut colonial de Thysdrus » in *Ant. Afr.* 14, 189-196.
- Gascou 1981 : Gascou J., « Les magistratures de la confédération cirtéenne » in *BACTH n.s.f.17B*, , 323-335.
- Gascou 1982a : Gascou J., « La politique municipale de Rome en Afrique du Nord I, De la mort d'Auguste au début du III^e siècle » in *ANRW* II, 10, 2, 136-229.

- Gasco 1982b : Gasco J., « La politique municipale de Rome en Afrique du Nord II, Après la mort de Septime Sévère » in *ANRW* II, 10, 2, 230-320.
- Gasco 1982c : Gasco J., « Les Pagi carthaginois » in *Colloque Villes et campagnes, Aix-en-Provence*, 139-175.
- Gasco 1983 : Gasco J., « *Pagus* et *castellum* dans la Confédération cirtéenne » in *Ant. Afr.* 19, 175-207.
- Gasco 1987 : Gasco J., « Les *sacerdotes Cererum* de Carthage » in *Ant. Afr.* 23, 95-128.
- Gasco 1990a : Gasco J., « Un problème d'onomastique africaine » in *ZPE* 126, 296-300.
- Gasco 1990b : Gasco J., « La *praefectura iure dicundo* dans les cités de l'Afrique romaine » in *L'Afrique dans l'Occident romain*, 367-380.
- Gasco 1991 : Gasco J., « Duumvirat, quattuorvirat et statut dans les cités de Gaule narbonnaise » in *Epigrafia, Act. du colloq. en mém. d'Attilio Degrassi*, Coll. EFR 143, Rome, 547-563.
- Gasco 1996 : Gasco J., « La carrière des magistrats dans les villes latines de Gaule narbonnaise » in Chastagnol & al., 119-131.
- Gasco 1997 : Gasco J., « Magistratures et sacerdoces municipaux dans les cités de Gaule Narbonnaise » in Christol, Masson (éd.), *Actes du X^e congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 octobre 1992*, Paris, 90-101.
- Gasco 1998 : Gasco J., « Remarques sur les *Undecemprini* » in *Ant. Afr.* 34, , 93-102.
- Gasco J., Guyon 2005 : Gasco J., Guyon J., *La collection d'inscriptions gallo-grecques et latines du Musée Calvet*, Paris.
- Gaspar 2011 : Gaspar V., « Status and Gender in the Priesthood of Ceres in Roman North Africa » in Richardson J., H., Santangelo F., eds., *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, 471-500 » ; l. 29 : « à la fin du III^e siècle.
- Gasperini 1977: Gasperini L., « L'Augusteo di Firmo Piceno » in *AFLM* 10, 59-87.
- Gasperini 1983: Gasperini L., in Stucchi S., Bacchieli L., *L'agora di Cirene* II, 4, Rome, 217-225.
- Gasperini 2008: Gasperini L., « L'Augusteo di « Forum Clodii » in *Nuove Ricerche sul culto imperiale in Italia, Ancona 2004*, Tivoli, 91-125.
- Gassner, Kandler 2002: Gassner V., Kandler M., « Il culto di Iuppiter Heliopolitanus in Pannonia » in Buora, Jobst, 145-151.
- Gauthier 2000 : Gauthier N., « Le *Numen* des empereurs chrétiens : à propos de *CIL* III, 8710 (Salone) » in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion. Mélanges en l'hon. d'Y. Duval*, Paris, 233-247.
- Gavini 2008: Gavini A., « I culti orientali in *Zeugitana* ; « étude préliminaire » » in *L'Afr. Rom. 17, Sevilla 2006*, Roma.

- Gavrilovic 2007: Gavrilovic N., « The Cult of Hercules in the Central Balkans » in Hoeussler, King, 143-152.
- Gayraud 1981 : Gayraud M., *Narbonne antique : des origines à la fin du III^e siècle*, Paris.
- Georgoudi & al. 2012 : Georgoudi S., Koch Piettre R., Schmidt F. éd.s., *La raison des signes : présages, rites, destin dans les société de la Méditerranée ancienne, Religion in the Greco-Roman World, EPRO 174*, Leiden, Boston.
- Gesztelyi 1972: Gesztelyi T., « The Cult of *Tellus-Terra Mater* in North Africa » in *Acta Classica Un. Sc. Debrecen.* 8, 75-84.
- Gesztelyi 1973 : Gesztelyi T., « Mercury and Augustus. Horace, Odes I,2 : Some Contributions to the Problem of their Identification » in *Acta Class. Un. Scient. Debrecen.* 9, 77-81.
- Giardina 1992: Giardina A., dir. *L'homme romain* Paris.
- Giardina 1992: Giardina A., « Le marchand » in Giardina, 303-334.
- Gil, Luzon 1975 : Gil J., Luzon J., M., « Una *tabella defixionis* d'Italica », in *Habis*, 6, 117.
- Gilman Romano 2000 : Gilman Romano D., « A Tale for Two Cities : Roman Colonies at Corinth » in Fentress, 83-108.
- Gimeno Pascual 1995: Gimeno Pascual H., « La inscripción del dintel del templo de Alcántara (*CIL*, 2, 761) : una perspectiva diferente » in *Epigrafica* 57, 87-145.
- Gimeno Pascual 2003: Gimeno Pascual H., « La sociedad de Munigua a través de sus inscripciones » in Armani & al, Alcolea, 177-191.
- Ginestet 1991 : Ginestet P., *Les organisations de jeunesse dans l'Occident romain*, Bruxelles.
- Giovannini 1983: Giovannini A., *Consulare Imperium*, Bâle.
- Giovannini 1999: Giovannini A., « Les pouvoirs d'Auguste de 27 à 23 av. J.C. Une relecture de l'ordonnance de Kymè de l'an 27 (*IK* 5, n° 17) » in *ZPE*, 124, 95-106.
- Girard 1981a: Girard J.-L., « La place de Minerve dans la religion romaine », in *ANRW* II, 17, 1, 203-232.
- Girard 1981b: Girard J.-L., « Domitien et Minerve: une prédilection impériale », in *ANRW* II, 17, 1, 233-245.
- Girardet 1990: Girardet M. K., « Die Entmachtung des Konsulates im Übergang von der Republik zur Monarchie und die Rechtsgrundlagen des augusteischen Prinzipats » in W. Görler, S. Koster (hrsgg), *Pratum Saraviense (Festschrift P. Steinetz), Palingenesia*, 30, Stuttgart, 82-126.
- Girardi Jurkic 2005a : Girardi Jurkic V., « Reliefs and Sulptures of Deities and Mythological Representations as Determining Factors of the Spiritual Life in Antique Istria » in Sanader, Rendic-Miocevic, 191-195.

- Girardy-Caillat 1992 : Girardy-Caillat C., « *Vesunna, Civitas Petrucoriorum* », in *Villes et agglomérations antiques du Sud-ouest de la Gaule : histoire et archéologie, Actes II^e Coll. Aquitania, Bordeaux, 13-15 septembre 1990*, Bordeaux, Paris, 123-129.
- Girardy-Caillat 1998 : Girardy-Caillat C., *Périgieux antique*, Guides archéologiques de France, Paris.
- Giunio 2004: Giunio K. A., « Kult Merkura.../The Cult of Mercury, God of Trade in the Roman Province of Dalmatia » in *Histria Antiqua* 12, 141-148.
- Giunio 2005a: Giunio K.-A., « Religion and Myth on Monuments from Zadar and Surroundings in the Archaeological Museum in Zadar » in Sanader, Rendic-Miocevic, 213-222.
- Giunio 2005b: Giunio K.-A., « Carski kult u Zadru/The Imperial Cult in Zadar » in *Histria Antiqua* 13, 167-178.
- Giunio 2007: Giunio K.-A., « Carski kult u Aseriji / The Imperial Cult at Asseria » in *Asseria* 5, 139-164.
- Glavicic 1993/1994 : Glavicic M., « Natpisu anticke sende » in *RFFZd* 33 (20), 55-82.
- Glavicic 2003 : Glavicic M., « Les magistrats de Narona et autres notables de la ville » in *Izdanja HAD-a* 22, , 221-232.
- Glavicic 2005 : Glavicic M., « Kultskulpturen aus der antiken stadt Senia » in Sanader, Rendic-Miocevic, 223-228.
- Glicksman 2005 : Glicksman K., « Internal and External Trade in the Roman Province of Dalmatia » in *Opuscula Archaeologica*, 29, 189-230.
- Goceva 1992: Goceva Z., « Le culte de Silvain dans la province de Misia Inferior » in Mayer, 251-259.
- Goffaux 2011a: Goffaux B., « *Cultores, basilica et horrea* à Mactar (Afrique Proconsulaire) » in Arce J., Goffaux B. (éd.), *Horrea d'Hispanie et de la Méditerranée romaine* », Coll. de la Casa de Velazquez, 125, Madrid, 97-116.
- Goffaux, Hiernard 2011b : Goffaux B., Hiernard J., « La double dédicace du sanctuaire des Tours Mirandes (Vendeuvre-du-Poitou, Vienne) dans la cité des Pictons » in *Gallia* 68, 2, 253-290.
- Goffaux 2012: Goffaux B., « A la recherche des édifices collégiaux hispaniques » in Dondin-Payre, Tran, 199-219.
- Goldsworthy, Haynes 1999a : Goldsworthy A. K., Haynes I. P., eds. *Roman Army as a Community*, *JRA*, Portsmouth.
- Golvin 1988 : Golvin J.-C., *L'amphithéâtre romain : essai sur la théorisation de sa forme et de ses fonctions*, Paris.

- Golvin 2005: Golvin J.-C., Khanoussi M., *Dougga, études d'architecture religieuse, Ausonius Mémoires 12*, Bordeaux.
- Gomez-Pantoja 1999 : Gomez-Pantoja J., « Historia de dos ciudades : *Capera y Clunia* » in German Rodriguez Martin F., Gorges J.-G., *Economie et territoire en Lusitanie romaine, Coll. Casa Velazquez*, 91-108.
- Gomez-Pantoja, Garcia Palomar 2000a: Gomez-Pantoja J., Garcia Palomar F., « Hercules en la *Meseta norte* : nuevos datos, nuevas perspectivas » in Hernandez Guerra & al., *Act. I Cong. Int. Hist. Ant. Valladolid 2000*, 607-611.
- Gomez-Pantoja 2000b : Gomez-Pantoja J., « *Legio X Gemina* » in Le Bohec 2000, 169-190
- Gomez de Soto, Milcent 2003 : Gomez de Soto J., Milcent P.-Y., « La France du Centre aux Pyrénées (Aquitaine, Centre, Limousin, Mid-Pyrénées, Poitou-Charentes) » in Arcelin Brunaux, 107-121.
- Gömöri 1994: Gömöri J., « Recent Archaeological Finds Concerning the Topography of Scarbantia » in *La Pannonia e l'Impero romano*, Roma, 251-261.
- Gömöri 1990: Gömöri J., « Municipium Flavium Scarbantia. Nuovi scavi in una citta commercial situata sul la via dell' ambra » in *La Venetia nell'area PadanoDanubiana*, Padova, 401-417.
- Gömöri 2003: Gömöri J., « Scarbantia » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Gonzalez 1988: Gonzalez J., « Epigrafia del yacimiento de la Canada » in *Est. sobre la Tab. Siarensis, Anejos de AEA 9*, Madrid, 91-126.
- Gonzalez Fernandez 1989 : Gonzalez Fernandez J., *Estudios sobre Urso colonia Iulia Genetiva*, Sevilla.
- Gonzalez 1994: Gonzalez J., « *Cohors V Baetica* » in *Habis*, 25, 179-188.
- Gonzalez 1992: Gonzalez J., « Divinidades prerromanas en Andalucia » in Mayer, 271-281.
- Gonzalez 1999 : Gonzalez J. (ed.), *Ciudades privilegiados en el Occidente romano*, Sevilla.
- Gonzalez Fernandez 1983 : Gonzalez Fernandez C.-J. « Nueva inscripcion de un *diffusor olearius* en la Betica » in *IIº Cong. Int. sobre produccion y commercio del aceite en la Antigüedad, Sevilla 24-28 de febrero 1982*, Madrid, 183-191.
- Gonzalez Fernandez, Carreno Gascon 1999: Gonzalez Fernandez E., Carreno Gascon M.-C., « La capital extremo noroeste hispanico: *Lucus Augusti* y su tejido urbano a la luz de las ultimas intervenciones arqueologicas » in Rodriguez Colmenaro, 1171-1195.
- Gonzalez Herrero 2002: Gonzalez Herrero M., « *M. Fidius Fidi f. Quir(ina) Macer*, benefactor en Capera » in *Gerion* 20, 1, 417-433.
- Gonzalez Herrero 2004 : Gonzalez Herrero M., « Prosopografia de *praefecti fabrum* originarios de Lusitania » in *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 7, 365-384.
- Gonzalez Roman 1991: Gonzalez Roman C, *La Bética en su problemática historica*, Granada.

- Gonzalez Roman 1994a: Gonzalez Roman C., ed., *La Sociedad de la Bética, Contribuciones para su estudio. II Encuentro de historia antigua (Granada 1992)*, Grenade.
- Gonzalez Roman, Marin Diaz 1994b: Gonzalez Roman C & M.-A. Marin Diaz, « Prosopografía de la España meridional en época republicana » in Gonzalez Roman, 242-318.
- Gonzalez Roman 2002: Gonzalez Roman C, « La *No ciudad* en la Bética » in Gonzalez Roman, Padilla Arroba, 185-211.
- Gonzalez Roman & al. 2002: Gonzalez Roman C, Padilla Arroba A. eds., *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada.
- Goodchild, Reynolds 1958 : Goodchild R.-G., Reynolds J.-M., « Epigraphic Evidence for the History of the Temple during the Roman Period » in *The Temple of Zeus at Cyrene (studies and discoveries in 1954-1957)*, *Papers of the British School at Rome*, 26, 30-41.
- Gordon 2011: Gordon R., « The Roman Imperial Cult and the Question of Power » in North, Price, 37-70.
- Görenc 1990 : Görenc J., « Municipium Flavium Scarbantia, Nuovi scavi in una citta commerciale situata lungo le via dell'ambra » in *La Venezia nell'area Padano-Danubiana*, Padova, 401-417.
- Gorenc 1981: Gorenc J., « *Municipium Flavium Scarbantia*. Nuovi scavi in una citta commerciale situata lungo la via dell'ambra », 401-417.
- Gorges 1979: Gorges J.-G., *Les villas hispano-romaines*, Pub. Centre Pierre Paris 4, Paris.
- Gorges 1990: Gorges J.-G., *Les villes de la Lusitanie romaine, Hiérarchies et territoires. Table ronde internationale du CNRS (Talence 1988)*, CMIB 42, Paris.
- Gorges, Salinas de Frias 1994: Gorges J.-G., Salinas de Frias M., eds., *Les campagnes de Lusitanie romaine*, CCV 47, Madrid-Salamanque.
- Gorges, Rodriguez Martin 1999: Gorges J.-G., Rodriguez Martin F.-G. eds., *Economie et territoire en Lusitanie romaine*. CCV 65, Madrid.
- Gorges, Nogales Basaratte 2000 : Gorges J.-G., Nogales Basaratte T., éd., *Sociedad e cultura en Lusitania romana, IV^a Mesa Redonda internacional, Merida 2000*, Serie Estudios Portugueses 13, Mérida.
- Gorrochategui, Bernardo Stempel 2004: Gorrochategui J., Bernardo Stempel P. de eds., *Die Kelten und ihre Religion im spiegel des epigraphischen quellen. Akten des 3^o F.E.R.C.AN – workshops*, Gasteiz, (Veleia 18-19, 2001-2002).
- Gorrochategui 2003 : Gorrochategui J., « Las placas votivas de plata de origen aquitano halladas en Hagenbach (Renania-Palatinado, Alemania) » in *Aquitania* 19, 25-47.
- Gostar 1965: Gostar N., « Cultele autochtone in Dacia romana » in *AIIA*, 2.

- Goudineau 1998/2000 : Goudineau C., *Regards sur la Gaule*, Paris.
- Goudineau C., Verdier 2006 : Goudineau C., Verdier P., « Religion et science » in *Religion et société en Gaule*, Paris, 27-77.
- Gourevitch 2001: Gourevitch D., Raepsaet-Charlier M.-Th., *La femme dans la Rome antique*, Paris.
- Gozalbes Cravioto 2001: Gozalbes Cravioto E., « Las anforas béticas en Mauretania Tingitana : importacion o exportacion ? » in Chic Garcia G. & al., *Congreso Internacional Ex Baetica Amphorae*, 887-899.
- Gradel 2002: Gradel I., *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- Gradel 2004: Gradel I., «Roman Apotheosis » in *ThesCRA II, LIMC*, Verona, 186-199 et la série d'articles sur « Héroïsation, Apothéose » dûs, outre Gradel à K. Buraselis, P. Karanastassi p. 199-204.
- Graillot 1912: Graillot H., *Le culte de Cybèle, Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, (BEFAR 107), Paris 1912.
- Granados 1987: Granados J.-O., « Notas sobre el estudio del Foro de la colonia Barcino » in *Foros romanos*, 61-68.
- Grandes figures religieuses* 1986 : *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984. Paris.
- Grandvallet 2006 : Grandvallet C., « L'affrontement idéologique entre Gallien et Postume : l'exemple des bustes casqués et des bustes à attributs herculéens » in Kekster & al., 337-351.
- Grant 1954 : Grant M., *Roman Imperial Money*, Londres.
- Gras & al.1989 : Gras M., Rouillard P., Teixidor J., *L'univers phénicien*, Paris.
- Green 1927: Green W.M., « Notes on the Augustan Deities », in *CIJ*, 23, 86-93.
- Green 1984: Green M.J., *The Wheel as a Cult-symbol in the Roman-celtic World with special Reference to Gaul and Britain*, *Latomus REA*, 183. Bruxelles, 295-304.
- Green 1986: Green M.J., « Jupiter, Taranis and the Solar Wheel » in Henig, King, 65-75.
- Green 1995: Green M.J., *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, Londres.
- Green 1996: Green M.J., *The Celtic World*, Londres.
- Green 1998: Green M.J., « God in Man's Image : Thoughts on the Genesis and Affiliations of some Romano-British Cult-imagery » in *Britannia* 29, 17-30.
- Gregori 1999: Gregori G.-L., *Brescia romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale II, Analisi dei documenti*, Roma.
- Gregori 2009: Gregori G.-L., « Il culto delle divinità Auguste in Italia : un'indagine preliminare » in *Dediche Sacre*, 2006, Roma, 307-330.
- Grenier 1948: Grenier A., *La religion romaine*, Paris.

- Grenier 1949: Grenier A., « Remarques sur les dates de construction des théâtres d'Arles, d'Orange et de Vienne » in *Mélanges Picard* I, 382-385.
- Grenier 1956: Grenier A., « Aspects de la religion romaine en Provence » in *CRAI*, 1954, 328-335.
- Grenier 1960 : Grenier A., *Manuel d'archéologie gallo-romaine, IV : Les monuments des eaux*, Paris.
- Grenier 1969 : Grenier A., *Le Génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris.
- Grenier 1974 : Grenier A., « Numen, un des éléments primordiaux de la religion romaine » in *Latomus* 6, 297-307.
- Grezet 2009 : Grezet C., « Ein bemerkenswertes Merkkurrelief aus Kaiseraugst » in *Jahresberichte aus Augst u. Kaiseraugst* 30, 241-255.
- Gricourt, Hollard 1990 : Gricourt D., Hollard D., « Taranis, le dieu celtique à la roue » in *DHA*, 16, 2, 275-320.
- Gricourt D., Hollard 1991 : Gricourt D., Hollard D., « Taranis, *Caelestium Deorum Maximus* » in *DHA* 17,1, 343-400.
- Gricourt, Hollard 1997a : Gricourt D., Hollard D., « Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du III^e siècle » in *DHA* 231, 221-286.
- Gricourt, Hollard 1997b : Gricourt D., Hollard D., « Lugh Lamhfhada et le monnayage des Celtes du Danube » in *Cah. Num.* 133, 9-16.
- Gricourt, Hollard 1999 : Gricourt D., Hollard D., Pilon F., « Le Mercure *Solitumaros* de Châteaubleau (Seine-et-Marne) : Lugus macrophtalme, visionnaire et guérisseur » in *DHA* 25/2, 127-180.
- Gricourt, Hollard 2002 : Gricourt D., Hollard D., « *Lugus* et le cheval » in *DHA* 28/2, 121-166.
- Gricourt, Hollard 2003a : Gricourt D., Hollard D., « Quelques figurations zoomorphes des Dioscures celtes, à propos d'une série inédite de petits bronzes atrébates « aux segments de cercles » (type BN 8030) in *Cah. Num.* 155, 23-38.
- Gricourt, Hollard 2003b : Gricourt D., Hollard D., « Le couple gémellaire Lugus-Cernunnos : antagonisme, alternance et complémentarité » in *Cah. Num.* 155.
- Gricourt, Hollard 2003c : Gricourt D., Hollard D., « Le cavalier sur la roue : Lugus, le cheval solaire et la course du temps » in *Cah. Num.* 157, 15-20.
- Gricourt, Hollard 2005 : Gricourt D., Hollard D., « Lugus, dieu aux liens : à propos d'une pendeloque du V^e siècle avant J.-C. trouvée à Vasseny (Aisne) », in *DHA* 31, 55-60.
- Griepentrog 1991 : Griepentrog M., « Munigua 1989. Die Grabung in der Heiligtumsterrasse », in *MM* 32, 141-152.

- Grimal 1971 : Grimal P., « Le *De Clementia* et la royauté solaire de Néron » in *REL* 49, 205-217.
- Groh, Sedlmayer 2006 : Groh St., Sedlmayer H., *Der Norish-römische Kulplatz am Frauenberg (Österreich), Protohisteurop* 9, 2005 Montagnac.
- Groh St., Sedlmayer 2006 : Groh St., Sedlmayer Groh St. « der Grabungen im Kultplatz Frauenberg » in Groh, Sedlmayer.
- Gronovszky 1933 : Gronovszky I., *Nomina hominum Pannonica certis gentibus adsignata*, in *Diss. Pann.* I, 2.
- Gros 1967 : Gros P., « Trois temples de la Fortune du II^e siècle de notre ère. Remarques sur l'origine des sanctuaires romains à abside » in *MEFRA* 79, 2, 503-566.
- Gros 1976: Gros P., *Aurea templa : recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Rome.
- Gros 1983: Gros P., « L'édifice Sud » in Roth-Congès-Gros, 163.
- Gros 1984: Gros P., « L'*Augusteum* de Nîmes » in *RAN* 17, 123-134.
- Gros 1986 : Gros P., « Sanctuaires traditionnels, capitoles et temples dynastiques: ruptures et continuités dans le fonctionnement et l'aménagement des centres religieux urbains » in *Los asentamientos ibéricos ante la romanisation* Madrid, 111-117.
- Gros 1987a: Gros P., « La fonction symbolique des édifices théâtraux dans le paysage urbain de la Rome augustéenne » in *L'Urbs*, 322 ss.
- Gros 1987b: Gros P., Theodorescu D., « L'« autel » du *Forum* d'Assise » in *MEFRA*, 99, 694-710.
- Gros 1987c: Gros P., « Un programme augustéen : le centre monumental de la colonie d'Arles » in *JDAI*, 102, 339-363.
- Gros 1987d: Gros P., « Remarques sur les fondations urbaines de Narbonnaise et de Cisalpine au début de l'Empire » in *Quaderni* 10, 11, 12. *Atti del Convegno, Studi Lunensi e prospetive sull'Occidente romano, Lerici, settembre 1985*, 73-95.
- Gros 1990a : Gros P., « Théâtre et culte impérial en Gaule Narbonnaise et dans la Péninsule ibérique » in Zanker, Trillmich, 381-390.
- Gros 1990b: Gros P., « Le premier urbanisme de la *colonia Iulia Carthago* » in *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, 547-573.
- Gros 1992 : Gros P., « L'amphithéâtre dans la ville, politique « culturelle » et urbanisme aux deux premiers siècles de l'Empire », in *Coloquio Internacional El Anfiteatro en la Hispana Romana*, Merida 26-28 de Nov. 1992, 13-30.
- Gros 1993 : Gros P., « Comprendre la ville romaine ? Perspectives et problèmes d'une approche structurelle » in *XIV^e Congr. Int. d'arch. class.*, Tarragona 1993, 45-55.

- Gros 1994: Gros P., « Les forums de *Cuicul* et de *Thamugadi* : ordonnance et fonctionnement des espaces publics en milieu provincial au II^e siècle apr. J.-C. » in *BACTH, n.s., Afrique du Nord* 23, 61-80, Paris.
- Gros 1995: Gros P., « Le culte impérial dans la basilique judiciaire du forum de Carthage » in *Hom. G.-Ch. Picard, Karthago* 23, Paris, 45-56.
- Gros 1996b: Gros P., « Hercule à Glanum. Sanctuaires de transhumance et développement « urbain » » in *Gallia* 52, 311-331.
- Gros 1997: Gros P., « Maisons, sièges de corporations ? les traces archéologiques du phénomène associatif dans la Gaule romaine méridionale » in *CRAI*, 234-235
- Gros 2000: Gros P., « L'évolution des centres monumentaux des cités italiennes en fonction de l'implantation du culte impérial » in *Les élites de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central.*, dir. M. Cébeillac-Gervasoni, coll. EFR 271, Rome.
- Gros 2002: Gros P., *L'architecture romaine, I Les monuments publics*, Paris.
- Gros 2005 : Gros P., « De Cyrène à *Lepcis Magna*. L'investissement des centres urbains par le pouvoir » in *Lieux de culte, IX^e Colloque intern., Tripoli 2005*, 47-59.
- Gros 2014 : Gros P., « La topographie fonctionnelle du centre monumental d'une capitale de province à la fin du II^e siècle après J.-C. : l'exemple de la Carthage romaine » in *Centres de pouvoir et organisation de l'espace, X^e colloque int. (Caen 2009)*, PUC, Caen, 81-104.
- Gros, Marin, Zink 2015 : Gros P., Marin E., Zink M. *Auguste, son époque et l'Augusteum de Narona : actes du colloque organisé à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres le 12 décembre 2014*.
- Gros Lambert 2003 : Gros Lambert A., « La population civile à Lambèse. Etude onomastique » in *REA* 105, 175-209.
- Gros Lambert 2009 : Gros Lambert A., « Les habitants des villes, des camps et des campagnes en Numidie militaire sous le Haut-Empire romain » in *Urbanisme et urbanisation en Numidie militaire : actes du colloque organisé les 7 et 8 mars 2008 par l'Université Jean Moulin Lyon 3, 2009*, Paris, 57-74.
- Gros Lambert 2011 : Gros Lambert A., « Existe-t-il une norme dans le culte de Saturne africain ? » in Cabouret, Charles-Laforge, 233-244.
- Gros Lambert 2012 : Gros Lambert A., « Les dieux africains à Lambèse » in Cabouret & al., 185-196.
- Groupe ... Périgueux 2004 : Groupe de recherches sur Périgueux antique, « Temples ronds-La Tour de Vésone à Périgueux (Dordogne) », in *Aquitania* 20, 22-44.
- Grünhagen 1959a : Grünhagen, W., « Excavaciones del Santuario de Terrazas de Munigua »,

- V Congreso Nacional de Arqueología 1957, Zaragoza, 275-282.*
- Grünhagen 1959b : Grünhagen, W., « Die Ausgrabungen des Terrassenheiligtums von Munigua » in *Neue Deutsche Ausgrabungen in Mittelmeergebiet und im vorderen Orient*. Berlin, 329 ss.
- Grünhagen 1976: Grünhagen W., « Ein weihung für Dis Pater in Munigua » in *MM 17*.
- Grünhagen 1978: Grünhagen W., « Farbiger Marmor aus Munigua », in *MM 19*, 290-306.
- Grünhagen, Hauschild 1979: Grünhagen W., Hauschild Th., « Succinto informe sobre las excavaciones arqueológicas en Munigua » in *NAH*, 6, 281-307.
- Grünhagen 1986 : Grünhagen W., « Ein porträt des Domitian aus Munigua », in *MM*, 309-313.
- Gschaid 1994 : Gschaid « Inscriptions religieuses des cités des Séquanés et des Ambarres : nouvelles interprétations » in *DHA 20*, 155-188.
- Gsell 1927 : Gsell St., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris.
- Guadagno 1978: Guadagno G., *Supplemento epigrafico ercolanese*, in *Cron. Ercol.*, 132-155.
- Gudea 1997: Gudea N., « Der Dakische limes, materialen zu seiner geschichte » in *JRGZ Mainz*, 44, 497 (1-113).
- Gudea Lobüscher 2006a: Gudea N., Lobüscher Th., *Dacia, eine römischen provinz zwischen Karpaten und Schwarzen meer*, Mainz.
- Gudea, Lobüscher 2006b: Gudea N., Lobüscher Th., « Das wirtschaftsleben in den Dakischen provinzen » in Gudea, Lobüscher, 41-56.
- Gudea, Lobüscher 2006c: Gudea N., Lobüscher Th., « Die bevölkerung des Dakische provinzen » in Gudea, Lobüscher 2006, 57-63.
- Gudea, Lobüscher 2006d: Gudea N., Lobüscher Th., « Die kulte in den Dakischen provinzen » in Gudea, Lobüscher, 64-85.
- Guérin-Beauvois 2008 : Guérin-Beauvois M., « Thermalisme et villes alpines » in Leveau, Rémy *La ville des Alpes occidentales*, 155-181.
- Guey 1950: Guey J., *Lepcitana Septimiana VI*, *Rev. Afr* 94, 51-85.
- Guey 1953: Guey J., « *Epigraphica Tripolitania* » in *REA* 55, 356ss.
- Gugl 2000: Gugl Ch., « Archäologische forshungen in Teurnia. Die ausgrabungen in den wohnterrassen 1971-1978 », in *JÖAI. Sanderinschriften Bd 33*, Wien.
- Gugl 2001 : Gugl Ch., « Zwei Nemesis-votivreliefs aus dem amphitheater von Virunum » in *JÖAI* 7, 35-49.
- Guichard 1993: Guichard P. « Les effets des mesures flaviennes sur la hiérarchie existant entre les cités de la péninsule Ibérique » in *Ciudad y comunidad civica*, 76-84.
- Guichard 1994: Guichard P. « Domitien et les élites d'Hispania: les promotions à l'ordre équestre des notables issus des municipes flaviens » in J.-M. Paillet, R. Sablayrolles

- éd., *Les années Domitien (Toulouse 12-14 octobre 1992)*, Pallas 40, Toulouse, 251-270.
- Guido 2009: Guido L., « I Numina Divorum Augustorum e la Legio XX Valeria Victrix : una nuova iscrizione da Aquisgrana » in *Latomus* 69, 644-656.
- Gundel 1953: Gundel H.-G., « *Devotus numini maiestatique eius*. Zur Devotionsformel in Weihinschriften der römischen Kaiserzeit » in *Epigraphica* 15, 128-150.
- Gury 1999 : Gury F., « Caligula entre les Castores » in *Imago Antiquitatis, Mélanges Turcan*, Paris, 265-279.
- Gury, Guyard 2006a : Gury F., Guyard L., « Le sanctuaire central du Vieil-Evreux (Eure) et le bronze à l'épaule cuirassée » in Brouquier-Reddé et *al.*, 211-221.
- Gury 2006b : Gury F., « Mars en Gaule romaine » in Brouquier-Reddé et *al.*, 105-125.
- Gutierrez 2009 : Gutierrez A.R., « Les espaces économiques de la péninsule Ibérique à l'époque romaine (197 av. J.-C.-192 apr. J.-C.) », in Cabouret & *al.*, 223-243.
- Guyonvarc'h 1960 : Guyonvarc'h Ch., « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques » : Ogmios (47-49), Cathba (147-200), Alauna (449-450), (452-458) in *Ogam* 12,
- Guyonvarc'h 1960 : Guyonvarc'h C.-J., « Introduction à une étude de l'Apollon celtique » in *Ogam* 12, 58-72.
- Guyonvarc'h 1963: Guyonvarc'h Ch., « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques » : Albiorix (369-372), Nabelcus (372-376), in *Ogam* 15, 1963.
- Guyonvarc'h 1966 : Guyonvarc'h Ch.-J., « Apollon *Virototis*, Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XXIV » in *Ogam* 18, 311-323.
- Guyonvarc'h 1967 : Guyonvarc'h Ch.-J., « Trebaruna », Notes d'étymologie et de lexicographie », 22, in *Ogam* 19, 260.
- Guyonvarc'h, Le Roux 1986: Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F., « Remarques sur la religion Gallo-Romaine : rupture et continuité » in *ANRW* II, 18, 1, 423-455.
- Guzman Armario 2007 : Guzman Armario F.-X., « La religion como agente de romanizacion en Hispania : consideraciones para un debate » in Hernandez-Guerra, 293-304.
- Habicht 1973: Habicht Ch. « Die augusteische zeit und das erste jahrhundert nach Christi geburt » in W. den Boer, *Le culte des souverains dans l'Empire romain, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt* 19, Vandoeuvres-Genève 1972, Genève, 41-88.
- Haensch 2010: Haensch R., « L'attitude des gouverneurs envers leurs provinces » in Caballos Rufino, Lefebvre, 97-106.
- Haff 1963/1964 : Haff G., « L'onomastique punique de Carthage » in *Karthago* 2, 63-146.

- Hahn 1994 : Hahn V., *Die frauen des Romische Kaiserhauses und ihre ehrungerin im Gr. Osten anhand epigraphischen und numismatischen zeuhgnisse von Livia bis Sabina*, Saarprucken.
- Hainzmann 2006: Hainzmann M., « Bedaios und das « *sacrum Alo(v)narum* » in *Misurare il tempo, misurare lo spazio: atti del colloquio AIEGL, Borghesi 2005* , 455-475.
- Hainzmann 2007 : Hainzmann M., « Die *Noreia et Britannia*, weihung des *L. Septimius Tertinus* » in Haüssler, King, 152.
- Hajnoczi 1995 : Hajnoczi, G., *La Pannonia e l'Impero Romano : atti del convegno internazionale « La Pannonia e l'Impero Romano », Accademia d'Ungheria e l'Istituto Austriaco di Cultura (Roma, 13-16 gennaio 1994)*, Milan.
- Haley 1990: Haley E.W. « The Fish Sauce Trader *L. Iunius Puteolanus* », *ZPE*, 80, 72-78.
- Haley 2003: Haley E.W. « *Viri idonei and honestae feminae* in Baetica: a fesh perspective » in Armani & al., 107-117.
- Halkin 1953: Halkin L., *La supplication d'action de grâces chez les Romains*, Paris.
- Hallet 2005 : Hallet Ch., H., *The Roman Nude, Heroic Portrait Statuary 200 B.C.- A.D. 300*, Oxford.
- Halsberghe 1972: Halsberghe G. H., *The cult of Sol Invictus*, *EPRO*.
- Halsberghe 1984 : Halsberghe H.G., « Le culte de la *Dea Caelestis* » in *ANRW II*, 17, 4, 2203-2223.
- Hamdoune 2005 : Hamdoune Ch., « La *Dea Africa* et le culte impérial » in *Lieux de culte, IX^e colloque, Tripoli 2005*, 151-161.
- Hanlein Schafer 1985 : Hanlein Schafer H., *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*. Roma.
- Hänlein Schäfer 1996: Hänlein Schäfer H., « Die Ikonographie des *Genius Augusti* im Kompital- und Hauskult der frühen Kaiserzeit » in Small, 73-98.
- Hano 1978: Hano M., « À L'origine du culte impérial : les autels des Lares Augustes. Recherches sur les thèmes iconographiques et leur signification » in *ANRW II*, 16, 3, 2334-2381.
- Hanoune 1984 : Hanoune R., « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine » in *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Coll. EFR 89, Rome, 149-163.
- Hanoune 2002/2003: Hanoune R., « Les *agal mata* de Minerve » in *Ant. Afr.* 38/39, 311-312.
- Hansen 2009: Hansen I., L. *Hellenistic and Roman Butrint*, London, Tirana.
- Hanson, Haynes 2004: Hanson W.S., Haynes I.P., « An Introduction to Roman Dacia » in Hanson, Haynes, 11-29.
- Hanson, Haynes 2004: Hanson W.S., Haynes I.P., eds., *Roman Dacia, the Making of a Provincial Society*, *JRA, sup. ser.* 56.

- Harland 2003: Harland Ph. A., *Associations, synagogues and congregations claiming a place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis.
- Harmand 1958 : Harmand J., « Le sanctuaire gallo-romain de « La Motte du Ciar » à Sens (Yonne) », in *RAE*, 9, 43-73.
- Harmon 1978: Harmon D. P., « The Family Festivals of Rome » in *ANRW* II, 16, 3, 1593-1603.
- Hasenohr 2003: Hasenohr C., « Les *Compitalia* de Délos » in *BCH* 127, 167-218.
- Hatt 1951 : Hatt J.-J., « *Rota flammis circumsepta*, à propos du symbole de la roue dans la religion gallo-romaine » in *RAE* 2, 82-87.
- Hatt 1959 : Hatt J.-J., *Histoire de la Gaule romaine : (120 avant J.-C. - 451 après J.-C.). colonisation ou colonialisme ?*, Paris.
- Hatt 1965a : Hatt J.-J., « Essai sur l'évolution de la religion gauloise » in *REA* 67, 80-125.
- Hatt 1965b : Hatt J.-J., « Le cycle du cerf et le carnaval gaulois. Essai d'interprétation religieuse de certains décors figurés en relief sur la terre sigillée gauloise » in *Rei Creticae romanae fautorum, Acta* 7, 35-38.
- Hatt 1973: Hatt J.-J., « Claude et le dieu Lug » in *Mélanges Bruhl*, *RAE*, 465-469.
- Hatt 1975-1976 : Hatt J.-J., « Les divinités indigènes dans les districts alpins (Alpes Grées et Pennines, Alpes Cottiennes, Alpes Maritimes) » in *Atti VII Centro di studi del Impero Romano*, 353-364.
- Hatt 1978 : Hatt J.-J., « Divinités orientales et dieux gaulois » in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Mélanges offerts à M. Simon*, 277-286.
- Hatt 1979 : Hatt J.-J., « Le culte de Mars indigène dans le Nord-Est de la Gaule (sur les pas d'Emile Thouvenot) » in *RAE* 30, 121-195.
- Hatt 1980 : Hatt J.-J., « Le culte de Mars indigène en Gaule romaine et la politique religieuse des empereurs flaviens » in *RA*, 188-190.
- Hatt 1981a : Hatt J.-J., « La divinité féminine souveraine chez les celtes continentaux d'après l'épigraphie gallo-romaine et l'art celtique », in *CRAI*, 12-28.
- Hatt 1981b : Hatt J.-J., « Les religions indigènes, celtiques et préceltiques et le sentiment patriotique en Gaule romaine » in *La patrie gauloise Act. Colloq. Lyon 1981*, 219-240.
- Hatt 1981c : Hatt J.-J., « Le trésor d'Erstfeld et sa signification religieuse » in *Dossiers d'Archéologie*, 48, 27-31.
- Hatt 1983 : Hatt J.-J., « Apollon guérisseur en Gaule, ses origines, son caractère, les divinités qui lui sont associées » in *RAC*, 185-220.
- Hatt 1984 : Hatt J.-J., « Cantismerta distributrice à la roue, déesse celtique, dans l'art gallo-romain » in *Hommage à Lucien Lerat* 2, 317-320.

- Hatt 1985 : Hatt J.-J., « Observations sur les divinités féminines en Narbonnaise », in *110^e Congrès National des Sociétés Savantes*, Montpellier, 219-235.
- Hatt 1986a : Hatt J.-J., « Les deux sources de la religion gauloise et la politique des empereurs romains en Gaule » in *ANRW* II, 18, 1, 410-422.
- Hatt 1986b : Hatt J.-J., « Problèmes d'archéologie lyonnaise : Du gobelet d'argent aux reliefs de Plancus et au Génie de la Roche sacrée des Lyonnais (p. 252-261); A propos des *suovetaurilia* de Beaujeu ; Le double suovetaurile de Beaujeu et le culte des Déesse-Mères et de la Tutelle à Lyon », (p. 253-267), *RAE*, 37.
- Hatt 1986c : Hatt J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris.
- Hatt 1989 : Hatt J.-J., *Mythes et dieux de Gaule, 1, les grandes divinités masculines*, Paris.
- Hauschild 1969: Hauschild Th., «Munigua. Untersuchungen in Stadtgebiet Ostlich vom Forum », in *MM* 10, 185-197.
- Hauschild 1990: Hauschild Th., « Arquitectura religiosa romana en Portugal » in *Anas* 2/3, 57-76.
- Hauschild 1991: Hauschild Th., « Los templos romanos de Munigua (Sevilla) » in *Cuadernos de arquitectura romana*, I, 133-143.
- Häussler, King 2007 & 2008a: Häussler R., King A., *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, *JRA S.S.* 67, I, Porthsmouth 2007 et II, Porthsmouth 2008a.
- Häussler 2008b: Häussler R., « The Dynamics and Contradictions of Religious Change in *Gallia Narbonensis* » in Häussler, King, 81-101.
- Häussler 2008c: Häussler R., « The civitas Vangionum, a new sacred landscape at the fringes of the Roman empire ? » in Häussler, King, 185-215.
- Häussler 2008: Häussler R. (dir.) *Romanisation et épigraphie. études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain* (Archéologie et Histoire romaine, 17), Montagnac.
- Häussler 2008d: Häussler R., « Signes de la “romanisation” à travers l'épigraphie: possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques » in Häussler, 9-30.
- Häussler 2008e: Häussler R., « Pouvoir et religion dans un paysage gallo-romain : les cités d'Apt et d'Aix-en-Provence » in Häussler, 155-248.
- Häussler 2010 : Häussler R., « Au-delà de la religion poliade : cité et religion en Gaule Narbonnaise » in *RAN* 43, 67-81.
- Häussler 2014: Häussler R. « Fusion and Resistance in Native Religion in *Gallia Narbonensis* and Britain » in Gorrochategui, de Bernardo Stempel *Die Kelten und ihre religion im spiegel des epigraphischen quellen/Los Celtas y su religion a través de la epigrafia* (= *Veleia* 18-19, *Akt. des 3^o FERCAN-workshop*, Gasteiz, 79-116.
- Haverfield 1915: Haverfield F., « The Name *Augustus* », in *JRS*, 5, 249-250.

- Haynes 1993: Haynes I.P., « The Romanisation of Religion in the *Auxilia* of the Roman Imperial Army from Augustus to Septimius Severus » in *Britannia* 24, 141-157.
- Haynes 1999: Haynes I., « Military Service and Cultural Identity in the *auxilia* » in Goldsworthy, Haynes, 165-174.
- Heim 1988: Heim F., « Les auspices publics de Constantin à Théodose » in *Ktema* 13, 41-53.
- Heinem 1991: Heinem H., « Herrscherkult im römischen Aegypten und damnatio Memoriae Getas » in *RM* 98, 263-298.
- Hekster 2002: Hekster O., *Commodus. An Emperor at the Crossroads*, Amsterdam.
- Helgeland 1978: Helgeland J., « Roman Army Religion » in *ANRW* II 16, 2, 1470-1505.
- Hemelrijk 2000: Hemelrijk E, A., « Priestesses of the Imperial Cult in Latin West : Benefactions and Public Honour » in *AC* 75, 85-117.
- Henar Gallego Franco 1995: Henar Gallego Franco M. del., « Los terminos epigraficos *amicus/a* y *hospes* como indicadores de dependencia en el ambito social de la mujer hispanorromana » in *H.Ant.*, 19, 205-216.
- Henar Gallego Franco 1997a: Henar Gallego Franco M. del., « Dependencia personal y romanizacion: los *Sabinii* y los *Barbii* de la provincia romana de *Noricum* » in *Florilliberitanum* 8, 149-168.
- Henar Gallego Franco 1997b : Henar Gallego Franco M. del., « Integracion onomastica y social de los seviri y Augustales en las provincias romanas del alto y medio Danubio » in *MHA* 18, 23-38.
- Henar Gallego Franco 1999a: Henar Gallego Franco M. del., « Los *cognomina de parentesco* en las provincias romanas del alto y medio Danubio » in *XI° Cong. Int. Epig. Gr. Lat.*, 697-705.
- Henar Gallego Franco 1999b: Henar Gallego Franco M. del., « Los *Valerii* en las estructuras sociales y religiosas del alto Danubio » in *Habis* 30, 297-306.
- Henar Gallego Franco 2000: Henar Gallego Franco M. del., « Participacion de la mujer hispanorromana en la produccion y comercio del aceite bético » in Chic Garcia G & al., *Congreso internacional Ex Baetica Amphorae : conservas, aceite y vino de la Bética en el Imperio Romano, Sevilla-Ecija 1998*, Ecija, 1269-1278.
- Henig 1984: Henig M., « Throne, Altar and Sword: Civilian Religion and the Roman Army in Britain » in Blagg, King, 227-248.
- Henig, King 1986: Henig M. & A. King, *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford.
- Henrichs 1968: Henrichs A., « Vespasian's Visit to Alexandria » in *ZPE*, 3, 51-80.

- Herington 1958: Herington C.-J., « The Cult-Statue » in *The temple of Zeus at Cyrene. Studies and discoveries in 1954-1957, Part I : Epigraphic evidence for the history of the temple during the Roman period*, PBSR, 41-61.
- Hernandez, Condi 2008: Hernandez D., R., Condi D., « The Roman Forum at Butrint and the Development of the Ancient Urban Center » in Lambolley, Castiglioni, 243-257.
- Hernandez Guerra 1999: Hernandez Guerra L., « El culto a las *Matres* en la península ibérica » in *XI^o Cong. Int. di Epigrafia greca y latina*, 1, 729-735.
- Hernandez Guerra 2000 : Hernandez Guerra L., Solana Sainz J.M., *Religion y sociedad de época romana en la Meseta septentrional*, Valladolid.
- Hernandez Guerra 2002a: Hernandez Guerra L, Garcia Martinez S.-M., « Nueva aportación al culto a las *Matres* en Hispania » in *Act. II Cong. Intern. de Historia antigua*, Valladolid., *H.Ant.* 26, 147-155.
- Hernandez Guerra 2005: Hernandez Guerra L, « La liberta en Hispania. Manifestaciones epigráficas de la provincia tarraconense » in *XXX^e Coll. du GIREA, Besançon 15-17 déc. 2005*, 329-359.
- Imperio romano, pervivencias y cambios, Valladolid 2007.*
- Herz 1975: Herz P., *Untersuchungen zum Feskalendar der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften* (Diss. Mainz), Mainz.
- Herz 1978a: Herz P., « Bibliographie zum römischen kaiserkult (1955-1975) » in *ANRW II*, 16, 1, 833-910.
- Herz 1978b: Herz P., « Kaiserfeste des Prinzipatszeit » in *ANRW II*, 16, 2, 1135-1200.
- Herz 2007: Herz P., « Emperors caring for the Empire and their Successors » in Rüpke, 304-320.
- Hesberg & al. 1992: Hessberg H. v., Schalles H.-J., Zanker P., *Die Römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr. : der Funktionswandel des öffentlichen Raumes. Kolloquium in Xanten vom 2. bis 4. Mai 1990*, Köln.
- Hickson 1991: Hickson F.-V., « *Augustus triumphator* : Manipulation of the Triumphal Theme in the Political Program of Augustus » in *Latomus REL*, 124-138.
- Hidalgo de la Vega 1998: Hidalgo de la Vega M.-J., « Fronteras interiores. La *Adventus* de Vespasiano como punto de encuentro de la *Pars Orientis y Occidentis* del Imperio romano » in *Stud. Hist., Ha Antig.*, 101-122.
- Hiernard 1982 : Hiernard J., « Corbilo et la route de l'étain » in *BSAO*, 535ss.
- Hingley 2005: Hingley R., « Back to the Future ? » in *Globalizing Roman Culture, Unity, Diversity and Empire*, Abingdon-Oxon-New York, 117-122
- Hjort Lange 2009: Hjort Lange C., « *Res Publica Constituta. Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment* », *Impact of Rome 10*, Leiden-Boston.

- Hoët-Van Cauvenberghe 1999: Hoët-Van Cauvenberghe Chr. « Notes sur le culte impérial dans le Péloponnèse » in *ZPE* 125, 177-181.
- Hoff 1996: Hoff M. C., « The Politics and Architecture of the Athenian Imperial Cult » in Small, 185-200.
- Hojte 2005: Hojte J. M., *Roman imperial statue bases : from Augustus to Commodus*. Aarhus.
- Holder 1891 : Holder A., *Alt-celtischer Sprachschatz*, Leipzig.
- Hollard, Delestrée 2001 : Hollard D., Delestrée P., « Lugus « Long Bras » : persistance d'un concept théologique celtique sur le numéraire frappé en Gaule » in *Cahiers Numismatiques* 149, 5-11.
- Hopkins 1978: Hopkins K., *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, 1, Cambridge, 229-231.
- Hopkins & al. 1996: Hopkins K., Alvar J., Blazquez Martinez J.-M., *La Romanizacion en Occidente*, Madrid.
- Hopkins 1996: Hopkins K., « La Romanizacion : asimilacion, cambio y resistencia » in Hopkins, Blazquez, Alvar, 15-43.
- Hornum 1993: Hornum M.-B., *Nemesis, the Roman State, and the Games*, *EPRO*.
- Horvat 1999: Horvat J., « Roman Provincial Archaeology in Slovenia Following the Year 1965: Settlements and Small Finds » in *AV* 50, 215-257.
- Horvat & al. 2003: Horvat J. & al. « Poetovio » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Hoyo 2000: Hoyo J. del, « ¿ Santuario dedicado a Diana cercano a Sepulveda (Segovia) ? » in *Veleia* 17, 135-141.
- Hoyo 2003 : Hoyo J. del, « El sacerdocio femenino, medio de integracion de la mujer en las estructuras municipales de gobierno » in Armani & al., 129-140.
- Hudeczek 1977: Hudeczek E., « Flavia Solva » in *ANRW* II, 6, 414-471.
- Hufschmid 2007 : Hufschmid Th. « La ville romaine d'*Augusta Raurica*-Augst (Bâle-Campagne, CH) et son théâtre. Les recherches actuelles » in Bélet-Gonda C. et al., 59-72.
- Hugoniot 2000 : Hugoniot Chr., *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*, Paris.
- Hugoniot 2003 : Hugoniot Chr., *Les spectacles de l'Afrique romaine : une culture officielle municipale sous l'empire romain*, Lille.
- Hugoniot 2006 : Hugoniot Chr., « *Decuriones splendidissimae coloniae Karthaginis. Les décurions de Carthage au troisième siècle de notre ère* » in La crise du III^e s. ap. J.-C. : mots, situations, images de la crise. Actes de la table ronde de Paris, 22 oct. 2006, 385-416.

- Humbert 1981: Humbert M., « Le droit latin impérial : cités latines ou citoyenneté latine ? » in *Ktéma* 6, 207-226.
- Hupe 1997: Hupe J., « Studien zum Gott Merkur im römischen Gallien und Germanien » in *TZ*, 60, 53-227.
- Huré 1978 : Huré A., *Le Sénonais gallo-romain*, Bruxelles.
- Hurlet 1993: Hurlet F., *La dictature de Sylla: monarchie ou magistrature républicaine ? Essai d'histoire constitutionnelle*, Bruxelles.
- Hurlet 1997: Hurlet F., *Les collègues du Prince sous Auguste et Tibère: de la légalité républicaine à la légitimité dynastique*, EFR, Rome.
- Hurlet 2000a: Hurlet « *Auspiciis Imperatoris Caesaris Augusti, ductu proconsulis*. L'intervention impériale dans le choix et les compétences du proconsul d'Afrique sous les julio-Claudiens » in *L'Afr. Rom.* 13, 1513-1542.
- Hurlet 2000b: Hurlet F., « Pouvoir des images, images du pouvoir impérial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère » in *MEFRA* 112, 1, 297-364.
- Hurlet 2001a: Hurlet F., « L'image du pouvoir et sa localisation dans la ville : la singularité de la province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère » in *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre, social dans l'Antiquité. Actes du Colloque d'Angers, 28-29 mai 1999*, Paris, 277-289.
- Hurlet 2001b: Hurlet F., « Les auspices d'Octavien/Auguste » in *CCG* 12.
- Hurlet 2002a : Hurlet F., « Relecture de fragments épigraphiques du Musée de Sousse. Une nouvelle dédicace à Antonin le Pieux » in *L'Afr. Rom. 14, Sassari 2002*, Roma, 1685-1692.
- Hurlet 2002b : Hurlet F., « Le *consensus et la concordia* en Occident (I^{er}-III^e siècles apr. J.-C.), Réflexions sur la diffusion de l'idéologie impériale » in *Inglebert*, 163-178.
- Hurlet 2006 : Hurlet F., *Le proconsul et le prince d'Auguste à Dioclétien*, *Ausonius Scripta Antiqua* 18.
- Hurlet, Mineo 2002/2006 : Hurlet F., Mineo B. éd. *Le principat d'Auguste. Réalités et représentation du pouvoir autour de la Respublica restituta*, Rennes.
- Hurlet 2014 : Hurlet F., « Les métamorphoses de l'*imperium* de la République au Principat » in *Pallas* 96, 13-33.
- Hurst 1999: Hurst H., *The Sanctuary of Tanit at Carthage in Roman Period, a Reinterpretation*, Portsmouth.
- Hurtado Aguna 2001 : Hurtado Aguna J., « Los testimonios de Marte en la Meseta meridional » in *ETF*, s.II, *Hist. Ant.* 14, 51-58.

- Hurtado Aguna 2005 : Hurtado Aguna *Los territorios septentrionales del Conventus carthaginiensis durante el imperio romano. Estudio de la romanización de la Carpetania, BAR Int. Ser. 1415.*
- Husar 1995: Husar A., « The Celtic Gods in Roman Dacia » in *AMN*, 32, 85-94.
- Iliescu 1982 : Iliescu G., « Les dieux des Daces sur les effigies monétaires » in *Act. 3^e Symposium International de Thracologie, Palma de Mallorca 16-19 nov. 1981*, Milan.
- Ibba 2002 : Ibba A., « *Gentes e Gentiles* in Africa Proconsolare ancora sulla dedica al Saturno di Bou Jelida (Tunisia) » in *Ann. della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Universita di Cagliari, n.s. 20, 57*, 173-211.
- Inglebert 2002: Inglebert H. ed., *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain, Hommage à Claude Lepelley*, textes réunis par Hervé Inglebert, Paris.
- Inglebert 2002: Inglebert H. « Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines sous l'empire » in Inglebert, 241-260.
- Inglebert 2005: Inglebert H. dir., *Histoire de la civilisation romaine*, Paris.
- Inglebert 2005a: Inglebert H. « Les processus de romanisation » in Inglebert, 421-449.
- Inglebert 2005b: Inglebert H. « Les participations à la romanité » in Inglebert, 451-482.
- Iorga 1937 : Iorga N., *Histoire des Roumains et de la Romanité occidentale, I : Le sceau de Rome*, Bucarest.
- Iossif, Lerber 2011: Iossif P.P., Lerber C.C., « More than Men, less than Gods : Concluding Thoughts and New Perspectives » in *More than Men, less than Gods : studies on Royal cult and Imperial Worship*, 17, 690-708.
- Islami 1985 : Islami S. (dir.), *Les Illyriens, aperçu historique*, Tirana.
- Ivcevic 1998: Ivcevic S., « Carske statue.../ The Emergence and Development of the Imperial Cult in Issa » in *H.A. 4, , 75-84.*
- Izarra 1993 : Izarra F. de, *Hommes et fleuves en Gaule romaine* Paris.
- Jacob 2004: Jacob P., *Les villes de la façade méditerranéenne de la péninsule Ibérique du IV^e siècle av.J.C. à la fin du Ier s. ap.J.C. Processus d'urbanisation et structures urbaines.* Lille.
- Jacques 1975 : Jacques F., « *Ampliatio et Mora* : évergètes récalcitrants d'Afrique romaine » in *Ant. Afr.* 9, 159-180.
- Jacques 1980 : Jacques F., « Humbles et notables. La place des *humiliores* dans les collèges de jeunes et leur rôle dans la révolte africaine de 238 », in *Ant. Afr.* 15, 217-230.
- Jacques 1982 : Jacques F., « Les curateurs des cités africaines au III^e siècle dans l'Occident romain » in *ANRW II*, 10.2, 62-135.
- Jacques 1984a : Jacques F., « La questure municipale dans l'Afrique du Nord romaine » in *BACTH, n.s. 17B*, 211-224.

- Jacques 1984b : Jacques F., *Le privilège de Liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, CEFR 76, Rome.
- Jacques 1987 : Jacques F., « Trois notes de prosopographie sénatoriale » in *ZPE* 67, 189-199.
- Jacques, Scheid 1990a: Jacques F., Scheid J., *Rome et l'intégration de l'Empire 44 av. J.-C.-260 ap. J.-C., I Les structures de l'empire romain*, Paris.
- Jacques 1990b : Jacques F., « Un exemple de concentration foncière en Bétique d'après le témoignage des timbres amphoriques d'une famille clarissime », in *MEFRA*, 102, 865-899.
- Jacques1992a: Jacques F., *Les cités de l'Occident romain, du I^{er} siècle avant J.-C. au IV^e siècle après J.-C.* Paris.
- Jacques1992b : Jacques F., « Propriétés impériales et cités en Numidie méridionale » in *CCGG* 3, 1992b,123- 139.
- Jaczynowska 1977 : Jaczynowska M., « Quelques remarques sur le culte d'Hercule en Rhénanie » in *Arheoloski Vestnik* 28, 412-420.
- Jaczynowska 1981 : Jaczynowska M., « Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut Empire » in *ANRW* II, 17, 2, 631-661.
- Jaczynowska 1983 : Jaczynowska M., « La conception du rôle de l'*imperator* à la fin de la République romaine » in *Concilium Eirene* 16, 1, 1982, Prague, 260-265.
- Jaczynowska 1986 : Jaczynowska M., « Les origines républicaines du culte impérial » in *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 22, 53-61.
- Jaczynowska 1989 : Jaczynowska M., « Une religion de la loyauté au début de l'Empire romain » in *DHA* 15, 2, 159-178.
- Jadric-Kucan 2011 : Jadric-Kucan I., « Kult bozice Rome u rimskoj provinciji Dalmaciji/ The Cult of the Goddess Roma in the Roman Province of Dalmatia » in *VAPD*, 93-109.
- Jalloul Boussaada 1991 : Jalloul Boussaada A., « Le culte de *Liber Pater* en Afrique à la lumière de l'épigraphie » in *L'Afr. Rom.* 9, 1049-1065.
- James 2000: James S., *The Atlantic Celts, Ancient People or Modern Invention*, Bath.
- James 2001: James S., « Romanization and the Peoples of Britain » in Keay, Terrenato, 187-209.
- Janon 1973 : Janon M., « Recherches à Lambèse. II- *Aquae Lambaesianae* », *Ant. Afr.*, 7, 222-254.
- Janon 1985 : Janon M., « Recherches à Lambèse. III- Essai sur le temple d'Esculape », in *Ant. Afr.*, 21, 35-102.
- Janon 1991 : Janon « De Judée en Narbonnaise, reconnaissance de quelques sanctuaires du pouvoir » in *MEFRA*, 103, 2, 735-783.
- Janon 2005 : Janon M., *Lambèse : capitale militaire de l'Afrique romaine*, Ollioules.

- Janon 2008: Janon M., « Lambèse » in *Encyclopédie berbère*, 28-29, 4340-4348.
- Jarrett 1971: Jarrett M.G., « Decurions and Priests » in *AJPhil.* 1971 v. XCII:513-538
- Jerem 2007: Jerem E., « Interdisciplinarity in Celtic Religion : the Eravisci » in Haeussler, King.
- Jeremic & al. 1992a: Jeremic M. et al., « Le sanctuaire des beneficiarii de Sirmium » in Mayer, 145-149.
- Jimenez de Furundarena 2007: Jimenez de Furundarena « Contribuciones al estudio de la religion romana del *conventus cordubensis* » in Hernandez Guerra, 139-163.
- Jimenez Salvador 1998: Jimenez Salvador J., L., « La multiplicacion de plazas publicas en la ciudad hispanorromana » in *Empuriès* 51, 11-30.
- Jobst 1983: Jobst W., *Provinzhauptstadt Carnuntum : Osterreichs grosste archaologische Landschaft*, Wien.
- Jobst, Weber 1989: Jobst W., Weber E., « Ein heiligtum der pferdegöttin Epona in Carnuntum » in *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 41, 349-358.
- Jobst 1992: Jobst W., *Carnuntum: das Erbe Roms an der Donau. Katalog der Ausstellung des Archaologischen Museums Carnuntinum in Bad Deutsch Altenburg AMC*, Wien.
- Jobst 1996/1998: Jobst H., « The Cult of the Oriental Deities in Carnuntum » in Székesfehérvár, 37-41.
- Jobst 2002: Jobst H., « Il culto della divinita orientali a *Carnuntum* » in Buora, Jobst, 133-138.
- Jones 1976: Jones C.P., « The *Plancii* of Perge and *Diana Planciana* » in *HSt.Cl.Ph.* 80, 231-237.
- Jones 2004: Jones C. P., « Epigraphica VIII. *Honestus* of Corinth » in *ZPE* 146, 93-95.
- Jongeling 1983: Jongeling K., *Names in Neopunic Inscriptions*.
- Jongeling 1994: Jongeling K., *North African Names from latin Sources*, Leiden.
- Jordan 2002: Jordan A., « Algunas reflexiones en torno a la distribucion geografica de **Augustales* en la Peninsula Ibérica » in *Actas 27º Congreso Internacional de Historia antigua, Valladolid 2002.*, 338-345.
- Jordan 2007: Jordan A., A., « Representacion publica y auto-representacion de séviros Augustales en *Hispania Citerior* » in Baratta G., Gusman Almagro A., Mayer Olivé M. eds., *Actas XIIº Congressus Internationalis Epigraphicae graecae et latinae, Barcelona 2002*, Barcelona, 741-746.
- Jorkic-Girardi 1974 : Jorkic-Girardi V., « Arte plastica del culto como determinante l'esistenza dei culti romani e sincretici nella regione istriane » in *Atti di Ricerche storiche di Rovigno* 5.

- Jospin 2002 : Jospin J.-P. coord., *Les Allobroges. Gaulois et Romains du Rhône aux Alpes, de l'Indépendance à la période romaine (IV^e siècle av. J.-C.-I^{er} siècle ap. J.-C.)*, Strasbourg.
- Jospin 2005-2006a : Jospin J.-P., « *Vicus Augusti* : Aoste, Isère » in *RAN* 38-39, 61-72.
- Jospin 2007 : Jospin J.-P., « Ex-voto en plomb des environs de Grenoble : cultes à Vulcain ? » in *Hommages à B. Rémy*, 355-362.
- Jospin 2005-2006b : Jospin J.-P., « Recherches sur la topographie de *Cularo* » in *RAN*, 38-39, 73-83.
- Jouffroy 1986 : Jouffroy H., *L'évolution de la construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*. Strasbourg.
- Jufer, Luginbühl 2001 : Jufer N., et Luginbühl T., *Répertoire des dieux gaulois. Les noms des divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris.
- Jullian 1908 : Jullian C., *Histoire de la Gaule*, Paris.
- Kaabia 2008: Kaabia R., « *Epitheta deorum* et richesse agricole en Afrique romaine » in *L'Africa romana* 17, *Sevilla 2006*, Roma, 291-306
- Kadar 1989: Kadar Z., « Der kult der Heilgötter in Pannonien und den übrigen Donauprovinzen » in *ANRW* II, *Principat*, 18, 2, 1038-1061.
- Kaenel 1977 : Kaenel G., *Lousonna, la promenade archéologique de Vidy, Guides archéologiques de Suisse*, Lausanne
- Kajanto 1965: Kajanto L., *The Latin Cognomina*, Helsinki.
- Kajanto 1968: Kajanto L., « The Significance of Non-Latin Cognomina » in *Latomus* 27, 517-534.
- Kajanto 1977: Kajanto L., « The emergence of the late single name system » in Duval, Pflaum, 421-429.
- Kajanto 1981: Kajanto L., « *Fortuna* » in *ANRW* II, 17, 1, 530-588.
- Kakoschke 2007: Kakoschke A., *Die Personennamen in der zwei germanischen Provinzen*, Hildesheim.
- Kakoschke 2009: Kakoschke A., *Die Personennamen in der römischen Provinz Ration*, Hildesheim.
- Kakoschke 2010: Kakoschke A., *Die Personennamen in der römischen Provinz Gallia Belgica*, Hildesheim.
- Kakoschke 2011: Kakoschke A., *Die Personennamen im römischen Britannien*, Hildesheim.
- Kakoschke 2012: Kakoschke A., *Die Personennamen in der römischen Provinz Noricum*, Hildesheim.
- Kallala 1985 : Kallala N., « Le culte des divinités capitoline en Maurétanie Césarienne d'après les documents épigraphiques » in *C.T.* 33 ou 23, 9-35.

- Kallala 1992a : Kallala N., « L'autre aspect du culte de Jupiter en Afrique » in *115^e Cong. nat. Soc. Sav., Avignon 1990, V^e Coll. sur l'hist. Et l'archéol. de l'Afrique du Nord, Spectacles, vie portuaire, religion, Avignon, 193-200.*
- Kallala 1992b : Kallala N., « Capitoles d'Afrique et statuts municipaux » in *CT 45, 159-160, 185-196.*
- Kallala 1997 : Kallala N., « Nouveaux témoignages épigraphiques sur la vie religieuse à Thugga à l'époque romaine » in Maurin, Khanoussi, 149-173.
- Kallala 2006 : Kallala N., « Une dédicace au Génie du lieu de Mahjouba (l'antique *Tituli*) » in *Act. 4^e Coll. Sur l'histoire des steppes tunisiennes, Sbeitla 2003, Tunis, 31-37.*
- Kallala 2006/2008 : Kallala N., « Une inscription votive inédite d'un affranchi d'un nouveau centurion de la *III^e Augusta* » in Wolff, Le Bohec, 23-29.
- Kandler 2002: Kandler M., « Carnuntum » (« Religions and cults », p. 53-62) in Sasel-Kos, Scherrer, 11-66.
- Kane 1998 : Kane S., « Cultic Implications of Sculpture in the sanctuary of Demeter and Kore/Persephone at Cyrene, Libya » in *La Cirenaïca in eta antica, Atti Conv. Di Studi, Macerata, 12-20 Maggio 1995, Macerata, 287-300.*
- Kantiréa 2003 : Kantiréa M., *Les dieux et les dieux augustes : le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens, éléments épigraphiques et archéologiques*, Paris.
- Kantiréa 2008 : Kantiréa M., « Le culte impérial à Chypre : relecture des documents épigraphiques » in *ZPE 167, 91-112.*
- Kany-Turpin 1999: Kany-Turpin J., « Comment échapper au destin : signes auguraux et pouvoir politique à Rome » in Smadja E., Guey G., eds., *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon, 257-272.
- Kapossy 1983-1984 : Kapossy B., *Alexandrinische Münzen*, in *JBM 63-64, 171-181.*
- Katicic 1980: Katicic R., « Die Balkan provinzen » in *Die sprachen in römischen Reich der Kaizerzeit*, in Neumann V., Gunter G., Untermann J., eds. *Kolloquium v. 8 bis 19 Ap. 1974*, Köln, 103-120.
- Keay 1993: « Towns in the Roman World: Economic Centres or Cultural Symbols ? » in *XIV^e Congrès Internacional de Arqueologia Classica, Tarragona 1993, 253-260.*
- Keay & al. 1994: Keay S., Remesal Rodriguez J. et J. Creighton, « Archaeological Research at the Roman Town of Celti (Penaflor, Sevilla) » in *Ciudad en el Mundo Romano, XIV^e Cong. Int. Arq. Classica, II, Taragona, 347-348*
- Keay 1995a: Keay S., « Innovation and Adaptation: the Contribution of Rome to Urbanism in Iberia » in Cunliffe, Keay, 280-330.
- Keay 1995b: Keay S., « The Role of Religion and Ideology in the Romanization of South-Eastern Tarraconensis » in Metzler & al., 33-43.

- Keay 1996: Keay S.-J., « La romanización en el sur y el levante de España hasta la época de Augusto » in Alvar, Blázquez, 164-177.
- Keay 1998: Keay S. ed., *The Archaeology of Early Roman Baetica*, *JRA Suppl 29*, Porthmouth.
- Keay 1998: Keay S. « The Development of Towns in Early Roman Baetica » in Keay, 55-83
- Keay 2000: Keay S., Creighton J., Remesal Rodríguez J., *Celti/Penaflor. The Archaeology of a Hispano-Roman Town in Baetica, Survey and Excavation 1987-1992*, Univ. of Southampton, dep. of Archaeology Monograph n° 2.
- Keay, Creighton 2000: Keay S., Creighton J., « The Topography and Epigraphy of Celti » in Keay, Creighton, Remesal Rodríguez, 142-175.
- Keay, Terrenato 2001: Keay S., Terrenato N.,(éds), *Italy and the West : Comparative Issues in Romanization*, Oxford.
- Keay 2001: Keay S., « Romanization and the Hispaniae » in Keay, Terrenato, 117-139.
- Keay, Creighton 2006: Keay S., « The Early Roman Towns of Tarraconensis: a Discussion » in *JRA ss 62*, 223-236
- Keksler & al. 2006: Keksler O., de Kleijn G., Stootjes eds., *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the Int. Network, Impact of Empire, Nijmegen, June 20-24, 2006*.
- Kellum 1990: Kellum B., A., « The City Adorned : Programmatic Display at the *Aedes Concordiae Augustae* » in *Between Republic and Empire*, 276-307.
- Kenner 1956 : Kenner H., « La religion celtique en Carinthie » in *Ogam* 8, 357-366.
- Kenner 1989: Kenner H., « Der Gotterwelt des Austria romana .Verzeichnis der Götter-Dämonen- und Heroennamen » in *ANRW* II, 18, 2, 875-974.
- Kent 1966: Kent J., H., *Corinth. Results of the excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, VIII, 3 : The inscriptions 1926-1950*, Athènes.
- Khanoussi 1990 : Khanoussi M., « Mercure psychopompe en Afrique romaine » in *MEFR*, 102, 647-649.
- Khanoussi 1992-1993 : Khanoussi M., « Un sanctuaire de Saturne à Bir Laafou (Nord-ouest de la Tunisie) » in *Africa* 11-12, 112-127.
- Khanoussi 1993 : Khanoussi M., « *Thugga* (Dougga) sous le Haut-Empire : une ville double ? » in *L'Afr. Rom.* 10, 597-602.
- Khanoussi 1997a : Khanoussi M., « *Thugga* : épigraphie et constructions publiques » in Maurin, Khanoussi, 117-125.
- Khanoussi, Mastino 1997b : Khanoussi M., Mastino A., *Uchi Maius I, scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia*, Sassari.
- Khanoussi 1997c: Khanoussi M., « La vie religieuse à *Uchi Maius* sous le Haut-Empire : état de la question » in Khanoussi, Mastino, 183-188.

- Khanoussi, Maurin 2000 : Khanoussi M., Maurin L., *Dougga, Fragments d'histoire : les dieux de Dougga*, Bordeaux.
- Khanoussi, Maurin 2002a : Khanoussi M., Maurin L., *Mourir à Dougga. Recueil des inscriptions funéraires*, Bordeaux-Tunis, Ausonius.
- Khanoussi 2002b : Khanoussi M., « Une nouvelle famille équestre de *Sicca Veneria* (El Kef) en Afrique proconsulaire » in *L'Afr. Rom. 14, Sassari 2000*, Roma, 2357-2366.
- Khanoussi M., Maurin 2003 : Khanoussi M., « Le temple de la victoire germanique de Caracalla à Dougga », in Khanoussi, 447-453.
- Khanoussi 2003 : Khanoussi M. ed., *Actes du VIII^e Colloque Inter. sur l'hist. et l'archéol. de l'Afrique d Nord (1^{er} Coll. Int. Sur l'hist. Et l'archéol. Du Maghreb) Tabarka 8-13 mai 2000*, Tunis.
- Khanoussi 2004 : Khanoussi M., « Neptune, *Rex Pelagicus*, dans le municpe de *Sufetula* (Sbeitla, Tunisie) », in *CRAI*, 1153-1165).
- Kiernan 2008: Kiernan P., « Symbols and substitutes : ritual model objects » in Haeussler, King.
- Kleijwegt 1994: Kleijwegt M., « Beans, Baths and the Barber...A Sacred Law from Thuburbo Maius » in *Ant. Fr.* 30, 209-220.
- Knapp 1984: Knapp R., «The Epigraphic Evidence for Native and Roman Religion in Iberia», I, in *VIII^e Cong. Int. épigr.*, 219-230.
- Kneissl 1980: Kneissl P., « Entstehung und bedeutung der Augustalität. Zur inschrift der *ara Narbonensis* (CIL XII, 4333) » in *Chiron* 10, 1980, 307-316.
- Knezovic 2010: Knezovic I., « The Worship of Savus and Nemesis in Andautonia » in *AV* 61, 187-202.
- Knight 1999: Knight J-K., *The End of Antiquity, Archaeology, Society and Religion A.D. 235-700*, Great Britain.
- Koch 1976: Koch K., M., « Observaciones sobre la permanencia del sustrato punico en la Peninsula Iberica » in *Actas I Col. Sobre Leng. y Cult. Prerom.*, 191-199.
- Kolega 1998: Kolega M « Carski kipovi.../Imperial Statues of the julian and Claudian Dynasties in Aenona » in *Histria Antiqua* 4, 85-91.
- Kolendo 1979 : Kolendo J., « Le problème du développement du colonat en Afrique romaine sous le Haut-Empire » in *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques, Colloque international Besançon 2-3 mai 1974*, CNRS Paris, 391-439 .
- Kolendo 1977 : Kolendo J., « C. Sallustius Crispus, premier gouverneur de l'Africa Nova et la dispersion géographique du gentilice *Sallustius* en Afrique » in *A.V.* 28, 255-275.
- Kolendo 1991a : Kolendo J., *Le colonat en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Paris.

- Kolendo 1991b: Kolendo J., « L'aristocratie municipale dans les provinces rhénanes et danubiennes à l'époque du Haut-Empire » in *JRA*, 327-330.
- Kolendo 1992 : Kolendo J., « La perception et l'appréciation d'un statut social : le cas des *primi pili* » in Frézouls éd., 161-214.
- Kolendo 2000 : Kolendo J., « Vie, mort et résurrection des inscriptions latines. Remarques sur la représentativité de la documentation épigraphique » in *Archeologia* 51, 67-78.
- Koonce 1988: Koonce K., « *Agalma and Eikon* » in *AJPh.* 109, 108-110.
- Kopeczi 1992 : Kopeczi B. dir., *Histoire de la Transylvanie*, Budapest.
- Koppel 1988: Koppel E.-M., *La schola del Collegium Fabrum de Tarraco y su decoracion escultorica*, Bellaterra.
- Kotula 1984a : Kotula T., « Les *Augustales* et l'Afrique » in *BCTH, n.ser. 17, 1981B, Afrique du Nord*, Paris, 345-355.
- Kotula 1984b : Kotula T., « L'épigraphie latine et le culte impérial au I^{er} siècle de l'empire » in *Gerion* I, 215-218.
- Kotula 1995 : Kotula T., « L'Afrique romaine et la « crise du III^e siècle » in *Hom. G.-Ch. Picard, Karthago* 23, Paris, 78-82.
- Kovacic & al. 2001 : Kovacic V., Matijasic R., Tassaux F., *Loron (Croatie) : un grand centre de production d'amphores à huile istriennes. I^{er}-IV^e s. P.C. Ausonius Mémoires* 6, Bordeaux.
- Kovacsovics 2002 : Kovacsovics W., « Iuvavum » in Sasel-Kos, Scherrer 2002.
- Kropp 2010: Kropp A.,J.,M., « Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis (Baalbeck) » in *Syria* 87, 229-264.
- Kruger 1941/1942 : Kruger *TZ* 15, 1940, 8-27 et 1941-42, 1-66.
- Kruta 1991 : Kruta V., « La religion » in Moscati S., coord. *Les Celtes* Milan, 533-541.
- Kuhnen 2004 : Kuhnen P.-H., « Trèves-*Augusta Treverorum* » in Collart J.-L., Mahéo D., Bayard D., *La marque de Rome : Samarobriva et les villes du nord de la Gaule*, , Amiens, 63-68.
- Kukoc 2005 : Kukoc S., « Stovanje Binda Neptuna.. » (rés. angl. 133), *HA*, 13, 125-134.
- Kunkel 1974: Kunkel H., « Der Römische Genius » in *Rom. Mitt Erg.* 20, 26 sqq, 46 sqq
- Kurilic 1999: Kurilic A., « Family Structure and Relationships in Early-Roman Liburnia. Liburnian « Upper Classes » Families » in *XI^e Cong. Int. d'Épig. Gr. et Lat., Roma 18-24 sett. 1997, Atti II*, Roma, 229-237.
- Kurilic 2004: Kurilic A., « Arhitravi s foruma Aserije/Architraves from the Forum of Asseria » in *Asseria* 2, 41-71.

- Kurilic 2006: Kurilic A., « Vladajuci sloj Aserije : magistrati i dobrocinitelji.../ Ruling Class of Asseria : Magistrates and Benefactors & their *Familiae* and Families » in *Asseria*, 4, 7-72.
- Kusan-Spalj 1999 : Kusan-Spalj D., « The Roman Forum in Varazdinske Toplice : its Development and Significance through the Centuries » in *Histria Antiqua* 4, 109-119.
- Kuznetsova-Resende 2002: Kuznetsova-Resende T., « O triunfo “imperial” de Dioniso na mosaistica da Hispania romana » in *Act. 27° Cong. Int. Hist. Antigua, Valladolid 2002*, 333-336.
- Lacey 1996: Lacey W., *Augustus and the Principate. The Evolution of the System*, Leeds.
- Lacroix 2007 : Lacroix J., *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des dieux*, Paris.
- Ladage 1980: Ladage D., « Soziale Aspekte des Kaiserkultes » in *Festschr. Vittinghoff*, 377-388.
- Ladjimi Sebaï 1988 : Ladjimi Sebaï L., « Un site de la Tunisie centrale : Agger » in *Bull. des Travaux de l'INAA*, 59-67.
- Ladjimi Sebaï 1990 : Ladjimi Sebaï L., « A propos du flaminat féminin dans les provinces africaines » in *MEFRA*, 102, 651-686.
- Ladjimi Sebaï 1991 : Ladjimi Sebaï L., « La femme en Afrique à l'époque romaine » in Sotgiu G., (a cura di), *Attività di ricerca e di tutela del patrimonio archeologico e storico-artistico della Tunisia*, Cagliari, 77-88.
- Ladjimi Sebaï 1995 : Ladjimi Sebaï L., Ben Hassen H., « Segermes : chef-lieu régional. Rapport préliminaire et perspectives » in Dietz, Sebaï, Ben Hassen, 21-28.
- Ladjimi Sebaï 2005 : Ladjimi Sebaï L., « Eléments pour une synthèse et conclusion » in *La colline de Byrsa à l'époque romaine. Etudes épigraphiques et état de la question*, *Karthago* 26, 247-311.
- Ladjimi Sebaï 2011 : Ladjimi Sebaï L., « Les dieux ancestraux d'Afrique proconsulaire. Une catégorie hors-norme ? » in Cabouret, Charles-Laforge, 245-265.
- Lafaye 1884: Lafaye G., *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie : Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors d'Egypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'Ecole néo-platonicienne*, BEFAR 33, Paris.
- Laffi 1980 : Laffi U., « La *Lex Arae Iovis Salonitanae* » in *Athenaeum*, 58, 119-127.
- Lafon 2005 : Lafon X., *Théorie et pratique de l'architecture romaine: la norme et l'expérimentation. Études offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence.
- Lafond 1991 : Lafond Y., « Artemis en Achaïe », in *REG*, 104, 410-433.

- Afrique 1990 : *L'Afrique dans l'Occident romain (I^{er} siècle av. J.C.-IV^e siècle ap. J.C.) : actes du Colloque organisé par l'École française de Rome sous le patronage de l'Institut national d'archéologie et d'art de Tunis (Rome, 3-5 décembre 1987)* EFR.
- Lagostena Barrios 2001: Lagostena Barrios L., *La produccion de salsas y conservas de pescado en la Hispania romana (II a C.-VI d C.), Instrumenta 11*, Barcelona.
- Lagostena & al. 2007: Lagostena L., Bernal D., Arevalo A. eds., *Cetaria 2005, Salsas y salazones de pescado en Occidente durante la Antigüedad, Act. Congreso Internacional Cadiz 7-9 de nov. 2005, BAR Int. ser.1686*.
- Laird 2010: Laird M. L., « The Emperor in a Roman Town : the Base of the *Augustales* in the Forum at Corinth » in Friesen & al., 67-116.
- Lajoie 2008a: Lajoie P., « A la recherche des fêtes celto-romaines : les inscriptions votives datées » in Haussler, *King* 2, 131-147.
- Lajoie 2008b : Lajoie P., « Analyse sociale des donateurs du Trésor de Berthouville » in Haussler *Romanisation et épigraphie : études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, 126-132.
- Lajoie 2014 : Lajoie P., « Une inscription votive à *Toutatis* découverte à Jost (Calvados, France) in *Et. Celt.* 40, 21-28.
- Lama 1998 : Lama A., *Des dieux et des empereurs, Mélanges romains*, Paris 1998.
- Lama 1998 : Lama A., « Le culte solaire ou la tentative de monothéisme païen de l'empereur Aurélien » in Lama, 31-57.
- Lambert 1998 : Lambert P.-Y., « Nouveaux textes gaulois » in *CRAI* 1998, 663-675.
- Lambert 2006: Lambert P.-Y., « Deux mots gaulois, *Souxtu* et *Comedoviae* » in *CRAI*, 1505-1524.
- Lambert 2007 : Lambert P.-Y., Pinault G.-J., eds, *Gaulois et Celtique continental*, Genève Droz.
- Lambert 2008a : Lambert P.-Y., « Le Gaulois *Solitumaros* » in *Etudes Celtiques* 36, 89-101.
- Lambert 2008b: Lambert P.-Y., « Three Notes on Gaulish » in Garcia Alonso J.-L. ed. *Celtic and other Languages in Ancient Europe*, Salamanca, 133-144.
- Lambole, Castiglioni 2008 : Lambole J.-L., Castiglioni M.-P., *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité, V, Actes du V^e colloque international de Grenoble (8-11 octobre 2008)*, Paris.
- Lambrechts 1942 : Lambrechts P., *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Bruges.
- Lambrechts 1952 : Lambrechts P., « Livie-Cybèle » in *La Nouvelle Clio* 4, 251-260.
- Lambrechts 1953 : Lambrechts P., « La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial » in *Nouvelle Clio* 5, 1062-1083.

- Lambrino 1965: Lambrino Sc., « Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien » in *Les empereurs romains d'Espagne*, 223-242.
- La Mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, Coll. EFR, 243, Rome 1998.
- Lamoine 2007 : Lamoine L., « La survivance de noms gaulois dans la nomenclature des magistrats des cités gallo-romaines » in *Gaulois et Celtes continentaux*, 41-66.
- Lancel 1958 : Lancel S., « *Populus thabarbusitanus*, Aïn Nechma » in *Libyca* 6, 143-149.
- Lane-Fox 1997: Lane-Fox R., *Paiens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse.
- Lara Peinado 1973: Lara Peinado F., *Epigrafía romana de Lerida*, Lerida.
- Religion romana 1981 : *La religión romana en Hispania. Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del 17 al 19 de diciembre de 1979*. Madrid.
- Lascoux, Gay 2003 : Lascoux J.-P ., & J.-Ph. Gay, « L'occupation et les fours de Saint-Vincent », in Poux, Savez-Guerraz, 108-112.
- Lasfargues, Le Glay 1980 : Lasfargues J., Le Glay M., « Découverte d'un sanctuaire municipal du culte impérial » in *CRAI*, 394-414
- Lassère 1977 : Lassère J.-M., *Ubique Populus : peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine, de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères, 146 a.C.-235 p.C.*, Paris.
- Lassère 1988 : Lassère J.M., « Onomastique et acculturation dans le monde romain », in Gély S. (textes recueillis par), *Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine. Actes du Colloque de Montpellier, 23-24 mai 1987*, Montpellier, 87-99.
- Lassère 2005a : Lassère J.M., *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris.
- Lassère 2005b : Lassère J.-M., « La christianisation de l'Afrique » in *Pallas* 68, 311-331.
- Lassère 2005c : Lassère J.-M., « Société et vie sociale en Afrique » in Cabouret, 144-167.
- Lassère 2015 : Lassère J.-M., *Africa, quasi Roma*, Paris.
- Latte 1960: Latte K., *Römische Religionsgeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft* 5, 4, Munich.
- Laubenheimer 1990, *Le temps des amphores en Gaule romaine : vins, huiles et sauces*. Paris.
- Laubenheimer 1993 : Laubenheimer F., Tarpin M., « Un *Pagus* à Sallèle d'Aude » in *RAN* 26, 259-276.
- Laubry 2015 : Laubry N., « *Sepulchrum, signa et tituli* : observations sur la « *consecratio in formam deorum* » in Agusta-Boularot, Rosso, 159-173.
- Laubscher 1975 : Laubscher H.P. *Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki*, Berlin.

- Lauffray 1989 : Lauffray J., *La Tour de Vésone à Périgueux*. Temple de *Vesunna Petrucoriorum*, (49^e Sup. à *Gallia*), Paris.
- Laur-Belart 1991 : Laur-Belart R., *Guide d'Augusta Raurica*, Bâle.
- Lavagne 1979 : Lavagne H., « Les dieux de la Gaule Narbonnaise : Romanité et Romanisation » in *JS*, 155-197.
- Lavagne 1986 : Lavagne H., *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984, coll. EFR, 89, Rome, 129-148.*
- Lavagne 1986 : Lavagne H., « Rome et les associations dionysiaques en Gaule (Vienne et Nîmes) » in Lavagne, 129-149
- Lavagne 1994 : Lavagne H., « Une nouvelle inscription d'Augsbourg et les causes de l'usurpation de Postume » in *CRAI*, 431-446.
- Lavagne 1999a : Lavagne H., « Un nouveau dieu en Gaule romaine: Mars Cobannus » in *CRAI*, 689-719.
- Lavagne 1999b : Lavagne H., « L'iconographie en Gaule romaine: acquis et perspectives » in Burnand, Lavagne, 95-101.
- Lavagne 2001 : Lavagne H., « Les ambivalences d'une image du pouvoir impérial : le cavalier à l'anguipède en Gaule romaine » in *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité* Paris, 37-43.
- Lavagne 2010 : Lavagne H. dir., *Nouvel Espérandieu : recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule*, Paris.
- Leadbetter 2009: Leadbetter B., *Galerius and the Will of Diocletian*, London-New York.
- Leblond 1905: Leblond V., « Le Mercure barbu de Beauvais; la fausseté de son inscription », in *Mém. de la Soc. Acad. d'archéologie de l'Oise*, 19, 406-415.
- Le Bohec 1981: Le Bohec Y., « Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques » in *Ant. Afr.* 17, 209-229.
- Le Bohec 1986/1987 : Le Bohec Y., « Les Syriens en Afrique » in *Karthago* 21, 81-92.
- Le Bohec 1989 : Le Bohec Y., *La Troisième légion Auguste*, Paris.
- Le Bohec 1990 : Le Bohec Y., « De *Sila* à *Gadiaufala* : urbanisation et municipalisation dans la Numidie cirtéenne méridionale » in *Afrique*, 291-313.
- Le Bohec & al.1992 : Le Bohec Y., Buisson A., Bérard F., *Inscriptions latines de Gaule Lyonnaise, Actes de la Table ronde de novembre 1990*, Paris.
- Le Bohec 1994 : Le Bohec Y., (éd.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine : mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Coll. Latomus 226, Bruxelles.
- Le Bohec 1998 : Le Bohec Y., *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, Paris.

- Le Bohec 2000 : Le Bohec Y., (éd.), *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes du Cong. de Lyon 17-19 sept. 1998*, Lyon.
- Le Bohec 2003 : Le Bohec Y., *Inscriptions de la Cité des Lingons : inscriptions sur pierre : inscriptions latinae Galliae Belgicae : Lingones*, Paris.
- Le Bohec 2005 : Le Bohec Y., « L'onomastique de l'Afrique romaine sous le Haut-Empire et les *cognomina* dits « africains » » in *Pallas* 68, 217-239.
- Le Bohec 2008 : Le Bohec Y., « Romanisation ou romanité au temps du Principat: question de méthodologie » in *RÉL* 86, 127-138.
- Le Bonniec 1958: Le Bonniec H., *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (collection Etudes et commentaires, vol. XXVII), Paris.
- Leclant 1986: Leclant J., « Isis déesse universelle et divinité locale dans le monde gréco-romain » in *Iconographie classique et identité régionale*, 341-353.
- Lecontel, Verdier 1997 : Lecontel J.-M. & P. Verdier « Un calendrier celtique, le calendrier gaulois de Coligny » *Archéologie aujourd'hui*, Paris, 55-57.
- Leday 1980 : Leday A., *La campagne à l'époque romaine dans le centre de la Gaule*, *BAR Int. Ser.*, Oxford.
- Lefebvre 1992 : Lefebvre S., « Hommages publics et histoire sociale : les *Caecilii Caeciliani* et la vie municipale de Volubilis (Maurétanie Tingitane) » in *MCV* 28 (1), 19-36.
- Lefebvre 2001a : Lefebvre S., « A propos de la répartition du nom *Verecundus* en Gaule et Germanie » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 597-648.
- Lefebvre 2001b : Lefebvre S., « *Q. (Lucceius) Albinus, flamen Provinciae Lusitaniae* ? L'origine sociale des flamines provinciaux de Lusitanie » in Navarro, Demougin, 217-238.
- Lefebvre 2004 : Lefebvre S., « La formule *ob honorem* pour une femme » in *L'Afr. Rom.* 15, *Tozeur*, Roma, 1913-1922.
- Lefebvre 2006 : Lefebvre S., « Les migrations des *Africani* en péninsule Ibérique » in Caballos Rufino, Demougin, 101-204.
- Lefebvre 2012: Lefebvre S., « Les élites de Volubilis. Quand l'onomastique aide à l'analyse d'un groupe socio-politique », in Baudry, Destephen, 193-213.
- Le Gall, Le Glay 1987: Le Gall J., Le Glay M., *L'Empire romain. Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre (31 av.-235 ap. J.-C.)*, Paris 1987.
- Le Glay 1956 : Le Glay M., « Remarques sur l'onomastique de *Castellum Celtianum* » in *Carnuntina, Röm. Forschungen in Niederösterreich*, 3, 126-151.
- Le Glay 1957 : Le Glay M., « Le serpent dans les cultes africains » in *Hommage à W. Deonna, Latomus*, 339-353.

- Le Glay 1959 : Le Glay M., « Onomastique de Cirta » in *Limes-Studien Vorträge D. 3 Int. Kong. in Rheinfeld, Basel, 1959*, 96-133.
- Le Glay 1966a : Le Glay M., *Saturne africain, Histoire, Paris*.
- Le Glay 1966b : Le Glay M., *Saturne africain, Monuments I et II*, Paris.
- Le Glay 1967 : Le Glay M., « Inscriptions inédites de Lambèse se rapportant au culte de Mercure » in *BCTH 3*, 273-276.
- Le Glay 1968 : Le Glay M., « Les Flaviens et l'Afrique » in *MEFRA 80*, 201-248.
- Le Glay 1971 : Le Glay M., « La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents » in *Ant. Afr. 5*, 125-154.
- Le Glay 1975a : Le Glay M., « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne » in Dunand, Lévêque, 123-151.
- Le Glay 1975b : Le Glay M., « La Gaule romanisée » in Duby G., Wallon A., dir., *Histoire de la France rurale, I*, Paris, 190-285.
- Le Glay, Audin 1976a : Le Glay M., Audin A., *Notes d'épigraphie et d'archéologie lyonnaises*, Lyon, 22-23, 4, fig 9.
- Le Glay 1976b : Le Glay M., « Hadrien et l'Asklépeion de Pergame » in *BCH*, 100, 345-372.
- Le Glay 1977 : Le Glay M., « Remarques sur l'onomastique gallo-romaine » in Duval, Pflaum, 269-277.
- Le Glay 1978 : Le Glay M., « Le culte impérial à Lyon, au II^e siècle ap. J.-C. » in Audin, Mondésert, 19-31.
- Le Glay 1982 : Le Glay M., « Sénateurs de Numidie et des Maurétanies » in *Tituli, IV & V : Atti del Colloquio internazionale AIEGL su Epigrafia e ordine senatorio, Roma, 14-20 maggio 1981*, Roma.
- Le Glay 1983 : Le Glay M., « Les religions populaires dans l'Occident romain » in *Praktika*, 150-170.
- Le Glay 1984 : Le Glay M., « Les religions de l'Afrique romaine au II^e s. d'après Apulée et les inscriptions » in *L'Afr. rom.*, 47-61.
- Le Glay 1985 : Le Glay M., « Le culte d'Auguste dans les villes augustéennes... et les autres » in *Les villes augustéennes de Gaule, Colloque d'Autun 6-8 juin 1985*, 117-126.
- Le Glay 1988 : Le Glay M., « Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne africain » in *Studia phoenicia 6*, 187-237
- Le Glay 1990a : Le Glay M., « Evergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine » in *L'Afrique dans l'Occident romain, I^{er} s av. J.-C.-IV^e s. ap. J.-C., Rome 3-5 déc. 1987, Actes Coll. de l'EFR 134*, Rome, 77-88.

- Le Glay 1990b : Le Glay M., : « La place des affranchis dans le vie municipale et dans la vie religieuse », *MEFRA*, 102, 2, 621-638.
- Le Glay 1990c : Le Glay M., « Les amphithéâtres, *loci religiosi* ? » in *Spectacula I: Gladiateurs et amphithéâtres, Actes Coll. Toulouse, Lattes les 26, 27, 28, 29 mai 1987*, Lattes, 217-225.
- Le Glay 1991 : Le Glay M., « Un centre de syncrétisme en Afrique : *Thamugadi* de Numidie » in *L'Afr. Rom.* 8,1990, 67-78.
- Le Glay 1992a : Le Glay M., « *Saturnus Rex*. Un monument du culte de Saturne africain découvert à Potaissa, en Dacie » in *BACTHS, n.s. Afr. Du Nord*, 22, 69-77.
- Le Glay 1992b : Le Glay M., « Epigraphie et théâtres » in *Spectacula II, Le théâtre antique et ses spectacles. Actes Coll. tenu au musée archéologique H. Prades de Lattes, 27-30 avril 1989*, Lattes, 209-220.
- Le Glay 1992c : Le Glay M., « Héraclès-Hercule en Afrique du Nord » in *Héraklès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Actes de la Table Ronde de Rome, Academia Belgica-Ecole française de Rome, 15-16 septembre 1989*, 293-309.
- Le Glay 1992d : Le Glay M., « Un *flamen munerarius* à Lyon », in *Inscriptions latines de Gaule lyonnaise : actes de la table ronde de novembre 1990 organisée au Centre d'Études romaines et gallo-romaines de l'Université Lyon III et au Musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon.*, 41-50.
- Le Glay M., Audin A., « Gentilices romains à Lugdunum » , 537- 544.
- Legrotaglie G., « Culto alla divinita eponima e *Veneratio Augusti* nel « Grand Tempio » di Luni » in *Centro St. Lunensi, quad.* 11, 19-75?
- Leite de Vasconcelos 1905-1913: Leite de Vasconcelos J., *Religioes da Lusitania*, Lisbonne.
- Lejeune 1981 : Lejeune M., « En marge d'une *rigani* gauloise » in *CRAI*,29-30.
- Lejeune 1985 : Lejeune M., *Recueil des inscriptions gauloises (R.I.G.), I : Textes gallo-grecs, Gallia, suppl.* 45.
- Lejeune 1991 : Lejeune M., « Sur une dédicace lémovice à Grannos » in *CRAI*, 193-195.
- Lejeune 1995 : Lejeune M., « Notes d'étymologie gauloise 11. Les « Dix Nuits » de Grannos » in *EC* 31, 91-97.
- Lengrand 1998 : Lengrand D., « Les inscriptions votives païennes des esclaves et des affranchis d'Afrique du Nord romaine » in *L'Afr. Rom.* 12, 1996, 959-972.
- Lenoir 1986 : Lenoir M., « *Aulisua*, dieu maure de la fécondité » in *L'Afr. Rom.* 3, 1985, 295-302.
- Lenoir 2011 : Lenoir M., *Le camp romain. Proche-Orient et Afrique du Nord*, EFR 345.
- Leon Alonso 1970: Leon Alonso P., « Los relieves del templo de Marte en Merida » in *Habis* 1, 181-197

- Leon Alonso 1988 : Leon Alonso P., *El Trajaneum de Italica*, Sévilla.
- Leon Alonso 1989: Leon Alonso P., « La Afrodita de Italica » in *Festschrift für N. Himmelmann*, Mainz, 405-410.
- Leon Alonso 1990 : Leon Alonso P., « Ornamentacion escultorica y monumentalizacion en las ciudades de la Bética » in Zanker, Trillmich, 367-380.
- Leon Alonso 1995 : Leon Alonso P., in *Esculturas de Italica*, 6.
- Leon Alonso 1996 : Leon Alonso P., ed., *Colonia Patricia Corduba, una reflexion arqueologica, Coloquio Internacional, Cordoba 1993*, Séville.
- Leone, Palombi 2008 : Leone A., Palombi D., « Mercurio Sobrio tra Africa e Roma » in *Arch.Cl.* 59, 409-433.
- Lepelley 1979 : Lepelley C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire. I: La permanence d'une civilisation* Paris.
- Lepelley 1990 : Lepelley C., « Une forme religieuse du patriotisme municipal : le culte du Génie de la Cité dans l'Afrique romaine » in *115^e Congr. Nat. Soc. Sav. Avignon, 1990, V^e Coll. sur l'hist. et l'archéol. de l'Afrique du Nord*, 125-137.
- Lepelley 1998 : Lepelley C., *Rome et l'intégration à l'Empire, 44 av. J.-C.-260 ap. J.-C. II Approches régionales du Haut-Empire romain*, Paris.
- Lepelley 2002 : Lepelley C., « Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive » in Inglebert, 271-285.
- Leppin 2007: Leppin H., « Old Religions Transformed : Religious and Religious Policy from Decius to Constantine » in Rüpke, 96-108.
- Lerat 1965 : Lerat L., *La « Ville d'Antre » - Mythe et réalités*, Paris.
- Lerat 1981-1982 : Lerat L., « Le sanctuaire de Villards d'Héria » in *RA*, 182-192.
- Lerat 1987 : Lerat L., « Minerve au caducée » in *Mélanges offerts à C. de Beaulieu*, 571-572.
- Le Roux 1955 : Le Roux F., « Le cheval divin et le zoomorphisme chez les celtes » in *OGAM* 36, 5, 101-122.
- Le Roux 1959a : Le Roux F. « Taranis, dieu celtique du ciel et de l'orage » in *Ogam* 10, 1958, 30-39 et *id.* 11, 305-324.
- Le Roux 1959b : Le Roux F., « Introduction à une étude de l'Apollon gaulois » in *Ogam* 11, 216-226
- Le Roux 1960 : Le Roux F., « Introduction à une étude de l' « Apollon » celtique » in *Ogam* 11, 12, 59-72.
- Le Roux 1965 : Le Roux F., « Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes », *Ogam*, 18, 175-188.
- Le Roux 1967 : Le Roux F., « Notes d'histoire religieuse », *Ogam*, 19, 495-518.

- Le Roux 1970 : Le Roux F. « La religion des Celtes » in H.-Ch. Puech dir. *Histoire des religions 1*, Paris, 781-840.
- Le Roux 1990 : Le Roux F., Guyonvarc'h Ch.-J., *La civilisation celtique*, Rennes.
- Le Roux 1982 : Le Roux P., *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*. Paris.
- Le Roux 1988a : Le Roux P., « L'huile de Bétique et le Prince sur un itinéraire annonaire », in Homm. R. Etienne, *REA* 88, 247-271.
- Le Roux 1988b : Le Roux P., « *Siarium* et la *Tabula Siarensis*: statut politique et honneurs religieux en Bétique sous Tibère » in *Estudios sobre la Tabula Siarensis*, 21-31.
- Le Roux 1990 : Le Roux P., « Le phare, l'architecte et le soldat : l'inscription rupestre de La Corogne (*CIL* II, 2559) », *Miscellanea greca e romana* 15, 133-145.
- Le Roux 1992 : Le Roux P., « *IOM municipalis*: dieux et cités en Occident sous l'Empire », in *Religio Deorum*, 405-413.
- Le Roux 1993 : Le Roux P., « Peut-on parler de la cité hispano-romaine aux I^e-III^e s.? Questions de forme et questions de fond pour une absence de synthèse » in *Ciudad y comunidad civica*, 187-195.
- Le Roux 1994a : Le Roux P., « Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire », in Le Bohec, 560-567.
- Le Roux 1994b : Le Roux P., « Cité et culture municipale en Bétique sous Trajan » in Le Bohec, 271-284.
- Le Roux 1994c : Le Roux P., « Cités et territoires en Hispanie: l'épigraphie des limites » in *Mél. Casa Velazquez* 30, 37-51.
- Le Roux 1994d : Le Roux P., « L'évolution du culte impérial dans les provinces occidentales d'Auguste à Domitien » in *Mélanges Le Glay*, 397-411.
- Le Roux 1995a : Le Roux P., *Romains d'Espagne. Cités & politique dans les provinces, II^e siècle av.J.-C.-III^e siècle ap.J.-C.*, Paris.
- Le Roux 1995b : Le Roux P., « L'émigration italique en Citérieure et Lusitanie jusqu'à la mort de Néron », in Lloris, 85-95.
- Le Roux 1995c : Le Roux P., « Rome ou l'acculturation permanente » in *Crises* 5, 1995, 125-131, repris dans Le Roux, 505-511.
- Le Roux 1995d : Le Roux P., « Le ravitaillement des armées romaines sous l'Empire » in *Du latifundium au latifondo : un héritage de Rome, une création médiévale ou moderne ?*, Paris, 403-422, repris dans Le Roux 2011c, 191-204.

- Le Roux 1997a : Le Roux P., « Armées, rhétorique et politique dans l'Empire Gallo-romain. A propos de l'inscription d'Augsbourg » in *ZPE* 115, 1997a, 281-290, repris dans Le Roux 2011, 205-215.
- Le Roux 1997b : Le Roux P., « Les cités de l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée » in *L'Empire romain de 192 à 325, Pallas*, hors série, Toulouse 1997b, 31-55, repris dans Le Roux 2011, 513-533.
- Le Roux 1998 : Le Roux P., *Le Haut Empire romain en Occident, d'Auguste aux Sévères*, Paris.
- Le Roux 2001 : Le Roux P., « La «crise» des élites hispano-romaines (III^e-IV^e siècles) », in Navarro, Demougin, 45-61
- Le Roux 2002a : Le Roux P., « Soldats et cultes indigènes dans les provinces occidentales au Haut-Empire » in *Conimbriga* 41, 105-126, repris dans Le Roux 2011, 239-252.
- Le Roux 2002b: Le Roux P., « L'*Amor Patriae* dans les cités sous l'Empire romain » in Inglebert 2002, 143-161 repris dans Le Roux 2011b, 565-582.
- Le Roux 2003 : Le Roux P., « A la recherche des élites locales : le Nord-Ouest hispanique » in *Les élites et leurs facettes, Coll. EFR 309, collection Erga 3*, 170-185.
- Le Roux 2004 : Le Roux P., « La romanisation en question » in *Annales HSS*, 59, 287-311.
- Le Roux 2006a : Le Roux P., « Mars dans la péninsule Ibérique au Haut-Empire romain » in Brouquier-Reddé & al., 87-95.
- Le Roux 2006b : Le Roux P., « Les dévotions des gouverneurs de province dans la péninsule ibérique au Haut-Empire romain » in Vigourt & al., 367-385.
- Le Roux 2006c : Le Roux P., « Regarder vers Rome aujourd'hui » in *MEFRA*, 118₁, 159-166.
- Le Roux 2007 : Le Roux P., « *Statio Lucensis* » in Delaisson, 371-382.
- Le Roux 2009 : Le Roux P., « L'empereur romain et la chasse » in Trinquier J., Vendries C., eds., *Chasses antiques, pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e siècle av. J.-C.-IV^e siècle ap. J.-C.)*, Rennes, 23-35.
- Le Roux 2011: Le Roux P., *La toge et les armes. Rome entre Méditerranée et Océan, Scripta Varia I*, Coll. Histoire, Rennes 2011.
- Leschi 1957a : Leschi L., « Le camp de la III^e légion Auguste à Lambèse (Algérie) », in Leschi, 189-200.
- Leschi 1957b : Leschi L., « Découvertes récentes à Timgad : *Aqua Septimiana Felix* » in Leschi, 240-245.
- Leschi 1957c : Leschi L., *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris 1957.
- Les empereurs romains d'Espagne. Coll. Int. du CNRS, Madrid-Italica, 31 mars-6 avril 1964*, Paris 1965.

- Letta 1978: Letta C., « *Le imagines Caesarum* di un *praefectus castrorum Aegypti* et l'XI coorte pretoria » in *Athenaeum* 56, 3-19.
- Letta 2002: Letta C., C.R. de Manfred Clauss *Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig 1999, in *Athenaeum*, 625-632.
- Letta 2003: Letta C., « Novita epigrafiche sul culto del *Genius Augusti* in Italia » in Bertinelli M.G.A. e Donati A., (a cura di), *Serta Antiqua e Mediaevalia VI, Usi e abusi epigrafici, Atti Colloquio Internazionale di Epigrafia latina, Genova 20-22 Settembre 2001*, Roma, 217-236.
- Leveau 1980 : Leveau Ph., *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, CEFR 70, Rome.
- Leveau 1990a : Leveau Ph., « Inégalités et développement économique dans l'Occident romain (Gaules, Afrique et Hispanie) » in *Mélanges offerts à Louis Maurin*, 325-353.
- Leveau 1990b : Leveau Ph., « L'organisation de l'espace agricole en Afrique à l'époque romaine » in *L'Afrique dans l'Occident romain*, 129-141.
- Leveau 1992: Leveau Ph., « La recherche sur les agglomérations secondaires en Gaule narbonnaise » in *Coll. Bliesbruck-Rheinheim*, 181-196.
- Leveau 1992: Leveau Ph., « Le réseau des agglomérations secondaires de Gaule Belgique et de Germanie », *Table ronde n° 1*, in *Coll. Bliesbruck-Rheinheim*, 241-248.
- Leveau 1999 : Leveau Ph., *Le Rhône romain : dynamiques fluviales, dynamiques territoriales*, *Gallia* 56, 1-175.
- Leveau 1999a : Leveau Ph. « Introduction : dynamiques fluviales, dynamiques territoriales. Les justifications d'une démarche » in Leveau.
- Leveau 1999b : Leveau Ph. « sites doubles.... » in Leveau 1999, 92-93.,
- Leveau 2002a : Leveau Ph., « Introduction : les incertitudes du terme *villa* et la question du *vicus* en Gaule Narbonnaise » in *RAN* 35, 5-26
- Leveau, Garmy 2002b : Leveau Ph. & P. Garmy « Conclusion : la *villa* et le *vicus*. Formes de l'habitat et exploitation domaniale » in *RAN* 35, 313-217.
- Leveau & al. 2002c : Leveau Ph., Segard M., Barbier Ch., Bertucchi G., Simon B., « La Bâtie-Montsaléon, Mons Seleucus, *vicus* et sanctuaire gallo-romain dans le haut Buëch (Hautes-Alpes) » in *RAN* 35, 111-128.
- Leveau 2003 : Leveau Ph., « Inégalités régionales et développement économique dans l'Occident romain (Gaules, Afrique et Hispanie) », in Bost & al., 327-353.
- Leveau 2004 : Leveau Ph., « La cité romaine d'Arles et le Rhône : la romanisation d'un espace deltaïque » in *AJA*, 108, 249-375
- Leveau & Rémy 2005-2006a : Leveau & Rémy « Les agglomérations urbaines de la cité antique de Vienne : les éléments d'une problématique » in *RAN* 38-39, 7-13.

- Leveau 2005-2006b : Leveau Ph., Rémy B., Canal A., Degard M., « Aix-les-Bains, *vicus* thermal et bourg rural » in *RAN* 38-39, 85-103.
- Leveau 2005-2006c : Leveau Ph., « Les agglomérations de la cité de Vienne : un dossier en devenir » in *RAN* 38-39, 157-169.
- Leveau 2007 : Leveau Ph., « Aix-les-Bains et son tombeau-temple : « ruralité » et « urbanité » d'un *vicus* allobroge » in *Gallia* 64, 279-287.
- Leveau, Rémy 2008 : Leveau Ph., Rémy B., *La ville des Alpes occidentales à l'époque romaine, Actes du Colloque International de Grenoble, 6-8 octobre 2006*, Grenoble.
- Lovenjak 2003a: Lovenjak M., « Municipium Flavium Latobiorum Neviodunum » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Lévêque 1973: Lévêque P., « Essai de typologie des syncrétismes » in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971, Travaux du Centre d'Et. Sup. spécialisé d'Hist. des religions de Strasbourg*, Paris, 179-187.
- Lévêque, Fabre 1976: Lévêque P & M., Fabre G., *Fouilles de Conimbriga, II : Epigraphie et sculpture*, Paris.
- Levi della Vita 1959 : Levi della Vita G., « Trace di credenze e culti fenici nelle iscrizioni neopuniche delle Tripolitania » in *Fest. J. Friedrich*.
- Levick 2002 : Levick B., *Vespasien*.
- Liebeschuetz 1981: Liebeschuetz J.H.G.W., « Religion in the *Panegyrici Latini* » in Pasdike F., ed., *From Diocletian to the Arabic Conquest: Change in the Late Roman Empire, Uberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 389-398.
- Liertz 1998: Liertz U.-M., *Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in gallia Belgica zur römischer Kauserzeit*, Acta Instituti Romani Finlandiae 20, Rome.
- Lieta de Saliro 1992: Lieta de Saliro « Economia private e pubblici servizi nelle impero romano », in *St. sg. a C. di S Calderone, I Corpora naviculariorum*, Messina.
- Linderski 1986: Linderski J., « The Augural Law » in *ANRW*, II, 16, 3, 2146-2312.
- Linderski 1986/1995: Linderski J., « Watching the Birds: Cicero the Augur and the Augural *Templa* » in Linderski, *Roman Questions, 1995*, Habes 20, 485-495.
- Linderski 1995: Linderski J., *Roman Questions*, Stuttgart.
- Linderski 1995: Linderski J., « Roman Religion in Livy » in W. Schuller (hrsg.), *Livius. Aspekte seines Werkes*, Konstanz 1993, 53-70 = *Roman Questions*, Stuttgart.
- Linderski 2007: Linderski J., « *Augustales* and *Sodales Augustales* » in Linderski *Roman Questions II, Selected Papers Habes 44*, Stuttgart, 179-183.
- Lindgren 2005: Lindgren C. K., « The Syncretism of Beliefs as Expressed in Roman Provincial Sculpture » in Sanader, Rendic-Miocevic, 409-414.

- Linduff 1979: Linduff K., « Epona : a Celt among the Romans » in *Latomus* 38, 817-837.
- Liou-Gille 1998: Liou-Gille B., *Une lecture « religieuse » de Tite-Live I, Cultes, rites, croyances de la Rome archaïque* ed. Klisacksieck 1998, *Et. et Commentaires* CV.
- Liou, Tchernia 1994: Liou B., Tchernia A., « L'interprétation des inscriptions sur les amphores Dressel 20 » in *Epigrafia delle produzione e della distribuzione, Actes de la VII^e Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du Monde romain (Rome 5-6 juin 1992)*, Coll. EFR 193, Rome, 133-154.
- Lipinski 1984: Lipinski E., « Zeus Ammon et Baal-Hammon » in *Studia phoenicia* 4, 307-332.
- Lipinski 1989 : Lipinski E., « Pluton, hypostase chtonienne de Baal Hammon ? » in *L'Afr. Rom.* 7, 244-250.
- Lipinski 1992 : Lipinski E., *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, [Thurnout], Brepols.
- Lipinski 1994 : Lipinski E., « Apollon/Eshmun en Afrique Proconsulaire » in *Mel Le Glay*, 19-26.
- Lipinski 1995 : Lipinski E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995.
- Lipovac, Miletic 1999/2000 : Lipovac G., Miletic Z., « Reljef Dijane iz Ridera » *Op. Arch.* 13/14, 155-164 (rés. franç.).
- Livadiotti & al. 2005: Livadiotti M., Alfano C., Amadasi M.-G., Di Vita A., *I tre templi del lato nord-ouest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, Roma.
- Lizop 1931 : Lizop R., *Histoire de deux cités gallo-romaines : Les Convenae et les Consoranni (Comminges et Couserans)*, Toulouse.
- Lochin C. voir Benseddik, Lochin (2003), 2005.
- Lolic 2002: Lolic T., « Colonia Flavia Siscia » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Lomas Salmonte 2007: Lomas Salmonte F.-J., « De la situacion economico en el siglo III y de los navicularios segun las Constituciones imperiales » in *Cetariae*, 533-538.
- Lopez Castro 1995a : Lopez Castro L., « La religion fenico-punica en Sexs ».
- Lopez Castro 1995b : Lopez Castro L., *Hispania Poena. Los Fenicios en la Hispania romana (106 a.C.-96 d.C.)*, Barcelona.
- Lopez Castro 2002a : Lopez Castro J., L., « Anthroponymes carthaginois en Bétique ».
- Lopez Castro 2002b : Lopez Castro J.-L., « Las ciudades de fundacion fenicia en el sur de Hispania : integracion y pervivencias durante el Alto Imperio » in Gonzalez Roman, Padilla Arroba, 241-262.
- Lorincz 1994-2002: Lorincz B., Redö F. éd., *Onomasticon provinciarum Europae latinarum (OPEL)*, 1-4, Wien.
- Lorincz 2000a Lorincz B., « Legio I Adiutrix » in Le Bohec, Wolff, 151-158.

- Lorincz 2000b : Lorincz B., « *Legio II Adiutrix* » in Le Bohec, Wolff, 159-168.
- Lorrio 2005 : Lorrio A., J., *Los celtíberos*, Madrid.
- Loyzancé 1986: Loyzancé M.-F., *A propos de Marcus Cassius Sempronianus Olisiponensis, diffusor olearius*, in *REA* 88, 273-284.
- Loza Aznaga 1984/1985, Loza Aznaga M.L. « Notas sobre la explotación del mármol blanco de la sierra de Mijas en época romana » in *Mainaké* 6-7, 131-136.
- Loza Aznaga, Beltran 1990: Loza Aznaga M.L. & L. Beltran Fortes « La explotación del mármol blanco de la sierra de Mijas en época romana », *Monografías de Faventia* 10.
- Lozano Villila 1998: Lozano Villila A., « Die griechischen Personennamen auf der Iberischen Halbinsel » - *Beiträge zur Namensforschung neue Folge. Beihefte Beiheft* 49, Heidelberg.
- Lozano 2002a : Lozano F., *La religion del poder : el culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, *Bar Int. Ser.* 1087.
- Lozano 2002b : Lozano F., « El surgimiento y desarrollo de la adoración imperial : la dicotomía explicativa imposición-espontaneidad » in *Act. 27^è Cong. Int. Hist. Ant.*, Valladolid, 433-439.
- Lucik 2013 : *VHAD*
L'Urbs, espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C.-III^e siècle ap. J.-C.) : actes du colloque international....Rome, 8-12 mai 1985, Coll. EFR 98, Rome 1987.
- Luschin 2003 : Luschin E.-M., « Das Stadtzentrum von Virunum » in *JÖAI i Wien*, 72, 2003, 148-175
- Macias 2000 : Macias J.-M., « L'urbanisme de Tarraco à partir de les excavations de l'entorn del forum de la ciutat » in Ruiz de Arbulo J., ed. *Tarraco 99, (DACn.3)*, 83-106.
- Mac Cana 1970 : Mac Cana P., *Celtic Mythology*, Londres 1970.
- Mac Cana 1997 : Mac Cana P., « Religion et mythologie des Celtes » in Moscatino & al., 616-627.
- Mac Canns 1968: Mac Canns A.M., « The portraits of Septimius Severus AD 193-211 » in *MAAR* 30, , 79-80.
- Mac Mullen 1982: Mac Mullen R., « The Epigraphic Habit in the Roman Empire » in *AJP*, 103, 233-246.
- Mac Mullen 1986: Mac Mullen R., *Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain: 50 avant J.-C. - 284 après J.-C.*, Paris.
- Mac Mullen 1987: Mac Mullen R., *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris.
- Mac Mullen 1990: Mac Mullen R., *Changes in the Roman Empire. Essays on the Ordinary*, Princeton.
- Mac Mullen 1991: Mac Mullen R., *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Paris.

- Mac Mullen 2003: Mac Mullen R., *La romanisation à l'époque d'Auguste*, Paris.
- Macrea 1969: Macrea M., *Viata in Dacia romana*, Bucarest.
- Magdelain 1947: Magdelain A., *Auctoritas Principis*, Paris.
- Magdelain 1968: Magdelain A., *Recherches sur l' « imperium », la loi curiate et les auspices d'investiture*, Paris.
- Magdelain 1977: Magdelain A., « L'inauguration de l'Urbs et l'imperium » in *MEFRA* 89, 71-109.
- Madsen J. M., « Was the Living Emperor a God? Greek and Latin Views on Emperor Worship »
- Mahjoubi 1982 : Mahjoubi M., « Les élites municipales de la Numidie : deux groupes : étrangers à la cité et vétérans » in *ANRW* II, 10, 2, 673-681.
- Mahjoubi 1984 : Mahjoubi A., *Recherches d'histoire et d'archéologie à Henchir-el-Faouar. La cité des Belalitani Maiores*, Tunis.
- Maiuri 1925 : Maiuri A., *Nuova sylloge epigrafica di Rodi e Cos*.
- Malaise 1984: Malaise M., « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain » in *ANRW* II, 17,3, 1615-1691.
- Maligorne 2006 : Maligorne Y., *L'architecture romaine dans l'ouest de la Gaule*, Rennes.
- Maligorne 2007 : Maligorne Y., « Sanctuaires et structures vicinales dans deux chefs-lieux de l'Ouest de la Gaule (à propos de quatre inscriptions de Nantes et Angers) » in *Aremorica, Etudes sur l'Ouest de la Gaule romaine* 1, 55-71.
- Mamuri 1963 : Mamuri E., *Sicilia pagana*, Palerme.
- Manacorda 1976-1977 : Manacorda D., « Testimonianze sulla produzione e il consumo dell'olio tripolitano nel III secolo » in *Dial. Archeol.* 9-10, 542-601.
- Manders 2007: Manders E., « Mapping the Representation of Roman Imperial Power in Times of Crisis » in Keksler & al., *Crises and the Roman empire: proceedings of the Seventh Workshop of the international network Impact of empire*, Nijmegen, June 20-24, 2006, Leiden, Boston, 275-290.
- Manganaro 1988: Manganaro G., « La Sicilia da Sesto Pompeo a Diocleziano » in *ANRW* II, 11, 1, 3-89.
- Manganaro 1993: Manganaro G., « Greco nei pagi e Latino nelle città della Sicilia « romana » tra I e VI sec. d.C. » in *L'epigrafia del villaggio, atti coll. Borghesi* , 27-30 sett.1990, Forli.
- Mangard 1982 : Mangard M., « L'inscription dédicatoire du théâtre de Bois-l'Abbé à Eu (Seine-Maritime) » in *Gallia* 40, 35-51.
- Mangas 1988a : Mangas J., « Religiones romanas y orientales » in Blazquez J.-M. & alii, *Historia de Espana Antigua, II, Hispania romana*, 625-661, Madrid.

- Mangas 1988b : Mangas J., « Religiones indigenas en Hispania » in Blazquez J.-M. & alii, *Historia de Espana Antigua, II, Hispania romana*, Madrid, 591-623.
- Mangas 1991 : Mangas J., « *Pantheus* en Hispania » in Gonzalez Roman, 111-131.
- Mangas 1992 : Mangas J., « El culto de Apolo en Hispania. Testimonios epigraficos », in Geny E. éd., *Mélanges Pierre Lévêque, 1988, 6, Religion*, Besançon, 171-192.
- Mangas 1996 : Mangas J., « El culto de Hercules en la Bética » in Blazquez, Alvar, 279-297.
- Mangas 2002 : Mangas J., « Los cultos civicos en la Bética » in *Estudios sobre ciudades de Baetica*, 263-275.
- Mangin 1988 : Mangin M., « Artisanat et commerce dans les agglomérations secondaires du Centre-Est de la Gaule sous l'Empire » in *L'origine des richesses dépensées dans la ville antique, Act. Coll. Aix-en-Provence 1984*, 113-123.
- Mangin, Tassaux 1992 : Mangin M., Tassaux F., « Les agglomérations secondaires de l'Aquitaine romaine » in *Villes du Sud-Ouest de la Gaule*, 461-479.
- Mann 1983: Mann J. C., *Legionary Recruitment and Veteran Settlement during the Principate*, Univ. Londres, Inst. Arch. Occ., 7.
- Mann 1991: Mann J., C., « *Numinibus Aug.* » in *Britannia*, 22, 173-177
- Mansouri 2006 : Mansouri K., « Le paganisme dans les colonies de la Confédération cirtéenne » in *L'Afr. Rom. 16, Rabat 2004*, Rome, 1759-1784.
- Mansouri 2012 : Mansouri K., « Le coût des monuments publics en Numidie » in *L'Afr. Rom. 19, Sassari 2010*, Roma, 701-726.
- Mantas 1988 : Mantas V. G., « *Orarium donavit Igaeditanis* : Epigrafia e funções urbanas numa capital regional lusitana » in *I^{er} Congreso Peninsular*, 415-439
- Mantas 1990 : Mantas V.-G., 1990 : « As cidades marítimas da Lusitania » in *Villes de Lusitanie romaine*, 149-205.
- Mantas 1992: Mantas V. G., « Evergetismo e culto imperial : o construtor de templos *C. Cantius Modestinus* » in Mayer, 227-249.
- Mantas 1996 : Mantas V. G., « Comercio marítimo e sociedade nos portos romanos di Tejo e do Sado » in *Ocupação romana dos estuários di Tejo e do Sado ? Actas das I Jornadas sobre romanización dos estuários do Tejo et do Sado*, Lisboa, 345-369.
- Mantas 2002a : Mantas V. G., « Da vitória militar a vitória medica e a protecção das mulheres : *Vénus* » in Raposo, Lisboa, 119-123.
- Mantas 2002b : Mantas V. G., « Na mira da perfeição das artes : *Apollo* e seu filho *Aesculapius* » in Raposo, Lisboa, 125-130.
- Mantas 2002c : Mantas V. G., « O mundo religioso dos viajantes e comerciantes » in Raposo Lisboa, 157-164.
- Manzella 1982: Manzella I. di St. « *I Volusii* e il tempio del *Divo Augusto* a *Lucus Feroniae* »

- in Boatwright M. T. & al., *I Volusii Saturnini, una famiglia romana delle prima eta imperiale. Archeologia, materiali e problemi* », Bari (Archaeologia. Materiali e problem 6), 45-53.
- Mar, Ruiz de Arbulo 1988 : Mar R., Ruiz de Arbulo J., « tribunal/Aedes Augusti. Algunos ejemplos de la introduccion del culto imperial en las baslicas forenses » in *Tabula Siarensis*, Madrid, 277-285.
- Mar 2002: Mar R., « Ostia, una ciudad modelada por el commercio : la construcción del Foro », in *MEFRA* 114, 111-180.
- Maraspin 1968 : Maraspin « Il culto di Beleno-Apollo ad Aquileia » in *atti CeSDIR*, 1, 145-161.
- Marc, Rosso 2014 : Marc J.-Y., Rosso Em., « Une statue de culte du type Mars *Uitor* à Mandeure (Doubs) ? » in Estienne & al., 119-150.
- Marcillet-Jaubert 1974 : Marcillet-Jaubert J., « A propos de *M. Aurelius Decimus* » in *ZPE* 14, 249-251.
- Marco Simon 1993: Marco Simon F., « *Nemedus Augustus* » in *Aurea Saecula. Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata* Barcelone, 165-178.
- Marco Simon 1996: Marco Simon F., « Integracion, *interpretatio* y resistencia en el Occidente del Imperio » in Blazquez, Alvar, 217-238.
- Marco Simon 1987 : Marco Simon 1987 : Marco Simon F., « La religion de los Celtiberos », in *I^{er} Simposium sobre los Celtiberos, 1986*, 55-74 .
- Marco Simon & al. 2002 : Marco Simon F., Pina Polo F., Remesal Rodriguez J., eds., *Religion y propaganda politica en el mundo romano, Instrumenta 12*, Barcelona.
- Marco Simon 2006: Marco Simon F., « *Mars tricornis* des Pyrénées » in *Mars en Occident*, Rennes, 97-104.
- Marco Simon 2007/2008: Marco Simon F., « Sobre la romanizacion religiosa en los Pirineos » in *Veleia* 24/25, 1017-1033.
- Marcu 2004/2005: Marcu F., « Places of Worship in Forts » in *AMN*, 41-42, 75-105.
- Marengo 1988: Marengo S. M., « L'agora di Cirene in eta romana alla luce delle testimonianze epigrafiche » in *MEFRA* 100, 87-101.
- Marengo 2005: Marengo S.-M., « *Numen Augustum* » in *Picus* 25, 51-62.
- Marengo 2008: Marengo S.-M., « Aspetti del culto imperiale in area medioadriatica attraverso le fonti epigrafiche » in *Nuevo ricerche sullo culto imperial in Italia* Ancona 2004, Tivoli, 147-172.
- Marghitan, Petolescu 1974: Marghitan L., Petolescu C.C., « *Vota pro salute principis* in an inscription at Ulpia Trajana Sarmizegetusa », *JRS*, 84-86 et *Studii clasice* 16, 245-247.

- Maric 2005: Maric M., « Jos jedan priloga lociranju antickoga kultnog mjesta u selu Priluka kraj Livna I pokusaj reconstrucije spomenika / Another Contribution to the Localisation of an Ancient Cultic site in the Village of Priluka near Livno and Attempts to reconstruct the Monument » in *Op. Arch.*, 29, 159-169.
- Marin 1995 : Marin E., « Publication des inscriptions romaines de Salone et de Narone » in *Epigafria romana in area adriatica, IX^e Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain. Colloque de Macerata*, Macerata.
- Marin 1996 : Marin E., « Découverte d'un *Augusteum* à Narona », in *CRAI*, 1029-1040.
- Marin 1999: Marin E., « Iscrizioni dell'augusteo di Narona scoperto di recente » in *XI^e Cong. Int. Epig. Grecque et Latine*, 411-415.
- Marin 1999 : Marin E., « *Consecratio in formam Veneris* dans l'*Augusteum* de Narona » in *Imago antiquitatis : religions et iconographie du monde romain, mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris,
- Marin & al. 2000 : Marin E., M. Mayer, G. Paci, I. Roda, « Elementos para una puesta al día de las inscripciones del campo militar de *Bigeste* » in *Le Bohec 2000*.
- Marin 2002: Marin E., « Salona: a Roman Colony and its People (C. 50 BC-C. AD 150) » in Marin, Split.
- Marin 2002: Marin E., *Longae Saloniae*, Split.
- Marin 2003: Marin E., « Naronitanski *Augusteum* ii arheolocka istrazivanja u Naroni/Naronitan *Augusteum* and Archaeological Researches in Narona in 1998-2001) » en Croatie avec rés. angl., in *Arheoloska Istrazivanja u Naroni i Dolini Neretve= Archaeological researches in Narona and Neretva Valey : Znanstvenu skup, Matkovic, 6-9. Listopada 2001= Conférence Metkovic , 6-9 october 2001*, in *Izdanja HAD-a 22/2003*, 11-50, rés. franç. p. 27-29.
- Marin 2004: Marin E., *Divo Augusto, la descubierta d'un templo roma a Croacia, (Les inscriptions*, p. 67-69), Split.
- Marin Ceballos 1993 : Marin Ceballos M.C. « *Dea Caelestis* en la epigrafia hispana », in *II^o Congreso Peninsular de Historia Antigua, Actas, Coimbra 18-20 de octubre de 1990*, Coimbra 1993, 825-845.
- Marmouri 2008a : Marmouri Kh., « Pratique institutionnelle et choix de vocabulaire à travers l'épigraphie de Tripolitaine : l'exemple de Gighthis et de Lepcis (I^{er}-IV^e siècles) », in Berrendonner & al., 203-218.
- Marmouri 2008b : Marmouri Kh., « *Mercurio et Minervae sacrum* : l'association de Mercure et de Minerve dans l'Afrique Proconsulaire » in *Lieux de culte, IX^e Colloque International (Tripoli 2005)*, Paris, 141-149.

- Marquaire 1994 : Marquaire J., « Le sanctuaire gallo-romain de Puy-Lautard (Creuse) » in *TAL*, 14, 60-63.
- Marquez Moreno 1998: Marquez Moreno C., « Modelos romanos en la arquitectura monumental de *Colonia Patricia Corduba* », *AEspA*, 71, 113-137.
- Marquez Villora 1982: Marquez Villora J.-C., « El comercio del vino en el sur de la Tarraconense en época romana (s.I a.C.-s III d.C.) : el caso del *Portus Illicitanus* (Santa Pola, Alicante) », in Pécoste, Martin, 472-475.
- Marquez Villora J.-C., Molina Vidal 2005 : Marquez Villora J.-C., Molina Vidal J., *De Hiberus a Cartago Nova. Comercio de alimentos y epigrafía grecolatina, Instrumenta 18*, Barcelona.
- Marrou 1948/1981: Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, II - Le monde romain*, Paris.
- Marsic 1993/1994 : Marsic D., « Reljef Silvana i Nimfi » in *RFFZAd* 33, (20), 109-120 (rés. ang. « The Relief of Silvanus and the Fragment of the Pre-romanesque Gable from the St-Anthony and Rochus Church in Gornja Podstrana near Split »).
- Marsic 1997: Marsic D., « Tri Silvanova Zstvenika iz Salone » in *RFFZd*, 45-67 (rés ang. « Three Silvanus Altars from Salona »).
- Marsic 2007: Marsic D., « Novi Heraklov zetvenik iz Trogira/A New Altar to Hercules from Trogir » in *Archaeologia Adriatica*, 1, 111-128.
- Martin 1971: Martin P.-M., « La propagande augustéenne dans les *Antiquités Romaines* de Denys d'Halicarnasse » in *REL* 49, 162-179.
- Martin 1982: Martin J.-P., *Providentia deorum, EFR*.
- Martin 2001: Martin J.-P., « La Providence, sa représentation et sa place dans la « crise » du III^e siècle » in *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Paris.
- Martin 2007: Martin J.-P., « Les dieux « conservateurs » : Dioclétien et la tradition » in *Delaison*, 415-428.
- Martin Bueno 1983 : Martin Bueno M., Jimenez J-L., « Municipium Augusta Bilbilis », in *Mél. Casa Velazquez*, 19, 69-78.
- Martineau 2003 : Martineau B., « Les *liberti* dans la cité d'Olisipo » in Armani & al., 193-202.
- Martin-Kilcher, Castella 2002 : Martin-Kilcher S. & D. Castella, « La religion et le monde des morts » in *La Suisse du Paléolithique à l'aube du Moyen Age* » Bâle, 309-329
- Martins & al. 1999 : Martins M., Delgado M., Cunha A., « *Bracara Augusta* capital da Gallaecia meridional : Historia, urbanismo e arquitectura » in Rodriguez Colmenaro, Lugo, 389-415.

- Masson 2005 : Masson G., « Les médecins en Gaule et dans les Germanies et les divinités Asclépios/Esculape et Hygie » in *DHA* 31/2, 105-136.
- Mastino 1984: Mastino A., « La recherche epigrafica in Tunisia (1973-1983) » in *L'Af. Rom.* 3, *Sassari* 1983, 73-128.
- Mastino 1986: Mastino A., « La recherche epigrafica in Algeria (1973-1985) » in *L'Af. Rom.* 3, *Sassari*, 113-166.
- Mastino 1999: Mastino A., « I Severi nel Nord-Africa » in *XI^e Cong. Intern. di Epigrafia Gr. e Lat., Roma 18-24 Sett. 1997, Atti II*, Roma 1999.
- Masturzo 2003 : Masturzo N., « Le citta della Tripolitania fra continuita ed innovazione » in *MEFRA* 115, 705-733.
- Masturzo 2005: Masturzo N., « Il tempio occidentale-« Tempio di Liber Pater » in Livadiotti et » *al.*, 35-141.
- Mathieu 1999 : Mathieu N., *Histoire d'un nom : les Aufidii dans la vie politique, économique et sociale du monde romain*, Rennes.
- Mathieu 2003-2004 : Mathieu N., « Au nom des dieux : à la campagne comme à la ville ? Identité et romanité de dévots dans les Gaules d'après l'épigraphie » in *Caesarodunum* 37-38, 429-465.
- Mathieu 2006 : Mathieu N., « La religion, les notables, les dévots : onomastique et romanité dans les Trois Gaules » in Vigourt & *al.*, 315-329.
- Matijasic 1985 : Matijasic R., « Buzetski Silvan Novi nalaliz sjeverne Istrie (Il Silvano di Pingente, un nuovo ritrovamento dall'Istria settentrionale) » in *A.V.* 36, 187-192 (rés. italien 192-195).
- Matijasic 2000 : Matijasic R., Tassaux F., « Liber et Silvanus » in Delplace, Tassaux 2000, 65-117.
- Matijasic 2005: Matijasic R., « The Iconography of Indegenous Cults in Northern Liburnia » in Sanader, Rendic-Miocevic, 201-204.
- Mattingly 1995 : Mattingly D. J. M, *Tripolitania*, Londres.
- Mattingly 1997 : Mattingly D. J. M (éd.), *Dialogue in Roman Imperialism*, *JRA Sup.* 3, Portsmouth.
- Mattingly 2004: Mattingly D. J. M, « Being Roman: expressing identity in a provincial setting » in *JRA* 17, 5-24.
- Maurin L., Peyras 1971 : Maurin L., Peyras L., *Uzalitana, la région de l'Ansarine dans l'Antiquité*, in *CT*, 11-103.
- Maurin 1978 : Maurin L., *Saintes antique*, Saintes.
- Maurin 1986 : Maurin L., « Gaulois et Lyonnais », in *REA* 88, 109-124.

- Maurin 1991 : Maurin L., « Villes augustéennes de l'Aquitaine occidentale : Bordeaux, Périgueux, Saintes » in *Villes augustéennes*, 45-59.
- Maurin 1992 : Maurin L., « Remparts et cités des trois provinces du Sud-Ouest de la Gaule au Bas-Empire (dernier quart du III^e siècle-début du V^e siècle) » in *Villes et agglomérations urbaines antiques du Sud-Ouest de la Gaule : histoire et archéologie : 2^e colloque Aquitania : Bordeaux, 13-15 septembre 1990, Aquitania Suppl. 6*, 365-389.
- Maurin, Khanoussi 1997 : Maurin L., Khanoussi M., *Dougga (Thugga) : Etudes épigraphiques, Table ronde Bordeaux 24-25 mai 1996*, Bordeaux.
- Maurin, Khanoussi, Roddaz 2002 : Maurin L., Khanoussi M., Roddaz J.-M., *Mourir à Dougga : recueil des inscriptions funéraires*, Ausonius 8, Bordeaux.
- Mavrojannis 1995: Mavrojannis Th., « L'*aedicula dei Lares Compitales* nel *compitum* degli Hermaïstaï a Delo », *BCH*, 119,1 Etudes, 89-123.
- Mayer, Roda 1978: Mayer M., Roda I., « La influencia hellenica en los antropónimos romanos de Cataluña » in *II^o Congreso Int. Culturas Mediterraneo occ. 1978*, 85-103.
- Mayer 1992: Mayer M., (ed.), *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de Epigrafía « Culto y sociedad en Occidente » Tarragona 6, 7 y 8 de octubre 1988*, Barcelona.
- Mayer 1993 : Mayer M., « El paganismo cívico de los siglos II y III en la Hispania Citerior. Su reflejo en la epigrafía » in *Ciudad y comunidad cívica en Hispania*, Madrid, 161-175.
- Mayer 1998: Mayer M., « Qué es un *Augusteum* ? » in *Histria Antiqua* 4, 63-70.
- Mayer, Roda 1998: Mayer M. & I. Roda « The Use of Marble and Decorative Stone in Roman Baetica » in S. Keay ed., *JRA* 29, 224-225.
- Mayer 2005: Mayer M., « *Aeso* (Isona, Lerida), una ciudad con fuerte presencia femenina en las estribaciones de los Pirineos » in Buonopane A., Cenerini F. (a cura), *Epigrafía e Antichità 23, Donna e vita cittadina, Atti II Seminario sulla condizione femminile nelle documentazione epigrafica, Verona 25-27 marzo 2004*, Faenza, 1-12.
- Mayer i Olivé 2004 : Mayer i Olivé M., « El *Augusteum* de Narona (Vid, Metkovic, Croacia) en época de los Severos » in *Orbis antiquus : studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 283-287.
- Mayer i Olivé 2006/2008 : Mayer i Olivé M., « El culto de *Liber Pater* : culto popular o culto militar ? » in Woolf, Le Bohec, 305-318.
- Mayer i Olivé 2010 : Mayer i Olivé M., « Algunas consideraciones sobre el papel social de los libertos en una ciudad de la costa adriática, « *Seviri Augustales* » y « *M.M.* » en Narona » in *Epigraphica* 72, 247-271.

- Mayet 1978: Mayet F., « Marques d'amphores de Maurétanie Tingitane (Banasa, Thamusida, Volubilis) in *MEFRA*, 90, 357-406.
- Mayet 1984 : Mayet F., *Les céramiques sigillées hispaniques. Contribution à l'histoire économique de la péninsule Ibérique*, Paris.
- Mayet 1986: Mayet F. « Les *figlinae* dans les marques d'amphores Dressel 20 de Bétique », in *Homm. R. Etienne, REA*, 88, 285-305.
- Maza 2003 : Maza G., « Les fossés du verbe Incarné » in Poux, Savez-Guerraz, 102-105.
- M'Charek 1985 : M'Charek A., « Documentation épigraphique et croissance urbaine : l'exemple de Mactaris aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne » in *L'Afr. Rom.*, 213-223.
- M'Charek 2006a : M'Charek A., « *Faustiana* en Byzacène : un ancien domaine de *Q. A(nicius) F(austus)* en pays musulame », in Bejaoui F., *Act. 5^e Coll. sur l'histoire des steppes tunisiennes*, Sbeitla, 61-82.
- M'Charek 2006b : M'Charek A., « L'identification des *Musulamii Magarenses* (ancêtres des « Mager » de la steppe tunisienne ?) » in Bejaoui F., *Act. 5^e Coll. sur l'hist des steppes tunisiennes*, Sbeitla, 141-151.
- M'Charek 2008 : M'Charek A., « Un temple à Saturne à *Furnos Maius* » in *L'Afr. Rom. 17, Sevilla 2006*, Roma, 2243-2252.
- M'Charek 2012 : M'Charek A., « Une communauté-double (*pagus* et *castellum* fédéré) organisée par les Flaviens à Thala (en Afrique proconsulaire » in Cabouret et *al.*, 271-194.
- Medini 1978 : Medini J., « Le culte de Cybèle dans la Liburnie antique » in *Homm. J. Vermaseren*, II, Leyde, 732-756.
- Medini 1983/1984 : Medini J., « Prilog poznavanju i tumocanju ikonografike bozice Dijane v. Iliriku (On the Identification and Interpretation of Theliconography of the Goddess Diana in Illyricum) » in *RFFZ*, 23, 17-25 (rés. angl.)
- Medini 1984: Medini J., « *Latra-Dea Neditarum* » in A. Benac, ed. *Symposium Culture spirituelle des Illyriens, Posebana izdanja ANUBiH, Centar za balkanoloska ispitivanja, Gidisnjak*, 67/11, Sarajavo, 223-243.
- Mehl 2002 : Mehl V., « Au plus près de l'autel, la circumambulation au cours des sacrifices » in *REA*, 104, , 25-49.
- Meid 1995: Meid W., *Mars Latobius*, in *Festschr. fur F. Lochner von Huttenbach*, Graz, 125-127.
- Meid 2004: Meid W., « Keltische Religion im zeugnis des sprache » in Gorrochategi, de Bernardo Stempel, 187-195.

- Meid 2008: Meid W., « Ancient Celtic personal Names with Religious or Cultic Signification » in Haeussler King, 87-89.
- Meiggs 1973: Meiggs R., *Roman Ostia*, Oxford.
- Melchor Gil 1993/1994: Melchor Gil E., « Las élites municipales de Hispania en el alto imperio: un intento de aproximación a sus fuentes de riqueza » in *Florilib*, II, 4/5, 335-348
- Melchor Gil 1994: Melchor Gil E., *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal*, Cordoue.
- Melchor Gil 1999: Melchor Gil, « Contactos comerciales entre el alto Guadalquivir, el valle medio del Betis y la zona costera malagueña durante el alto imperio », in *Habis* 20, 253-269.
- Melchor Gil 2001: Melchor Gil E., « Consideraciones sobre la munificencia cívica en la Bética romana » in Navarro, Demougin, 157-171.
- Melchor Gil 2008: Melchor Gil E., « Mujer y honores públicos en las ciudades de la Bética » in Berrendonner & al., 445-457.
- Melena 1984: Melena J., L., « Un ara votiva romana en el Gaitan, Cáceres » in *Veleia*, 233-259.
- Mellor 1981: Mellor R., « The Goddess Roma » in *ANRW* II, 17, 2, 950-1030.
- Mellor 1992: Mellor R., « The Local Character of Roman Imperial Religion » in *Athenaeum* 80, 385-400.
- Merlin 1922 : Merlin A., « Le forum de Thuburbo Majus » in *Notes et doc. Publ. par la Dir. des Antiquités et Arts*, 7, 5-52.
- Mermet 1993 : Mermet Chr. « Le sanctuaire gallo-romain de Châteauneuf » in *Gallia*, 50, 95-138 et *CAG* 73, 60 et 141, 79.
- Merten 1985 : Merten H., « Der Kult des Mars im Trevererraum », in *TZ* 48, 1-107.
- Mertens 1969 : Mertens J., *Alba Fucens I & II*, Rome.
- Meslin 1978: Meslin M., *L'homme romain, des origines au I^{er} siècle de n. è., essai d'anthropologie*, Paris.
- Méthy 2000: Méthy N., « Eloge rhétorique et propagande politique sous le Haut Empire : l'exemple du Panégyrique de Trajan » in *MEFRA* 112, 365-411.
- Metzler & al. 1995 : Metzler J., M. Millett, N. Roymans, Slofstra J. eds, *Integration in the Early Roman West, The Role of Culture and Ideology. Dossiers d'Archéologie du Musée d'Histoire et d'Art*, 4. 1993, Luxembourg.
- Mezquiriz 1999: Mezquiriz M.-A., « Urbanismo de época romana en Navarra » in Rodríguez Colmenaro 1999, 511-521.
- Michel 1999 : Michel J.-C., *Grenoble antique*, Grenoble.

- Micocki 1995: Micocki T., « *Sub specie deae*. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Etude iconographique » in *R. di A. Supplementi* 14, Roma.
- Mierse 1999: Mierse W., E., *Temples and Towns in Roman Iberia. The Social and Architectural Dynamics of Sanctuary Designs from the Third Century B.C. to the Third Century A.D.* Berkeley.
- Mierse 2004: Mierse W.-E., « The architecture of the Lost Temple of Hercules Gaditanus » in *AJA* 108, 570-572.
- Mihailov 1982 : Mihailov G., « Le processus d'urbanisation dans l'espace balkanique jusqu'à la fin de l'Antiquité » in *Pupulveda. Semaines philippopolitaines de l'histoire et de la culture thrace, Plovdiv 3-17 octobre 1982*, 5-30.
- Milicevic Bradac 2005: Milicevic Bradac M., « Diana and the Fawn » in Sanader, Rendic-Miocevic, 259-267.
- Miletic 2003 : Miletic Z., « La vie religieuse à Narona » in *Izdanja HADa*, 22, , 215-219.
- Millar 1993: Millar F., « Ovid and the *Domus Augusta* : Rome seen from Tomoï » in *JRS*, 1-17.
- Millett & al. 1993: Millett, N. Roymans, Slofstra j., eds., *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology. Dossiers d'Archéologie du Musée d'Histoire et d'Art*, IV, Luxembourg.
- Millett 1995: Millett M., « Re-thinking Religion in Romanization » in Metzler & al., 93-107.
- Millis 2010: Millis B.W., « The Social and Ethnic Origins of the Colonists » in Friesen & al.
- Mirkovic 1986: Mirkovic M., « Viminacium, introduction historique » in *IMS 2, Viminacium et Margum*, Beograd.
- Miron Perez 1996: Miron Perez M.-D., *Mujeres, religion y poder. El culto imperial en el Occidente mediterraneo* Granada.
- Miron Perez 2000: Miron Perez M.-D., « Livia y los origenes del culto a las emperatrices en la Bética » in Hernandez Guerra, 623-630.
- Mocsy 1959: Mocsy A., *Die Bevolkerung von Pannonia bis z.d. Mark*, Budapest.
- Mocsy 1974: Mocsy A., *Pannonia and Upper Moesia*, London & Boston.
- Mocsy 1984: Mocsy A., « Lateinische *cognomina* als geschichtsquelle : zwei typen der provinziäl-römischen kultur » in *Act. Arch. Acad. Scient. Hung* 376, 197-222.
- Mocsy 1992: Mocsy A., « Le royaume de Dacie » in Kopeczi, 25-36.
- Modugno 2000: Modugno I., « Alcune considerazione sul culto di Ercole nel territorio di Aquileia tra Protostoria ed età romana con particolare riferimento al fenomeno de la transumanza » in *Aquileia Nostra* 71, 58-75.
- Moitrieux 2002 : Moitrieux G., « *Hercules in Gallia* : recherches sur la personnalité et le culte d'un dieu romain en Gaule », Paris.

- Moitrieux & al. 2003 : Moitrieux G., Maligorne Y., Eveillard J.-Y., « Sur quelques témoignages du culte herculéen en Gaule » in *Latomus* 62, 3, 574-597.
- Moitrieux 2014: Moitrieux G., « Témoignages sous influence : les images des divinités gallo-romaines » in *Latomus* 73, 149-162.
- Molina Torres 2008: Molina Torres M.P., « Epigrafia estatuaria de culto imperial... » in *Flor.* 2, 241-276.
- Mollo 2000: Mollo S., « Gli Augustali bresciani e le connessioni con l'élite dirigente di Brescia » in *Les Elites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien: classes sociales dirigeantes et pouvoir central*, Coll. EFR 271, 347-371.
- Monteil 1999 : Monteil M., *Nîmes antique et sa proche campagne*, Monographies d'archéologie méditerranéenne, 3.
- Monteil, Sanchez 2002 : Monteil M., Sanchez C., « Lattara » in J.-L. Fiches éd., *Les agglomérations gallo-romaines en Languedoc-Roussillon*, Lattes, 483-505.
- Montero 1988: Montero J.-F., in Leon, 92-93.
- Montrémy, Scheid 2008 : Montrémy J.-M., Scheid J., *Jupiter et la puissance de Rome*, Paris.
- Morais 2006 : Morais R. ., « De novo sobre a municipalidade de *Bracara Augusta* no periodo flavio » in *Conimbriga* 45, 125-137.
- Moralee 2004 : Moralee J., *For Salvation Sake*, New York.
- Morales Munoz 2005 : Morales Munoz C.-M., « La relacion entre el registro b de la epigrafia anforica olearia bética y la onomastica de las inscripciones gaditanas altoimperiales » in *Gerion*, 23, 251-269.
- Morales Rodriguez 2002 : Morales Rodriguez E.-M., « Elites sociales y culto imperial en los municipios flavios de la Bética » in *Act. 27º Cong. Int. Hist. Antig., Valladolid 2002*, 347-355.
- Morales Rodriguez 2008 : Morales Rodriguez E.-M., « Relaciones prosopograficas entre Mauretania Tingitana y Baetica » in *L'Afr. Rom. 17, Sevilla 2006*, Rome, 1221-1246.
- Morales Rodriguez 2012 : Morales Rodriguez E., M., « Riflessioni sull'augustalita in Mauritania Tingitana. Le dediche *ob honorem seviratus* » in *L'Afr. Rom. 19, Sassari 2010*, Roma, 2061-2072.
- Morand 1994 : Morand I., *Ideologie, culture et spiritualité chez les propriétaires ruraux de l'Hispanie romaine*, Centre P. Paris, Paris.
- Morawiecki 1977: Morawiecki L., « The Symbolism of Minerva on the Coins of Domitianus » in *Klio* 59, 185-103.
- Morel 1992: Morel J.-P., « L'artisan » in Giardina, 267-302.

- Morel 2001: Morel J. avec la collaboration de D. Castella, « Les sanctuaires » in *Avenches capitale des Helvètes, Archéologie suisse*, 24, 2, 160-171.
- Morel 2007: Morel J. « *Aventicum-Avenches (Vaud, CH), capitale de l'Helvétie romaine. Aventicum et ses sanctuaires* » in Bélet-Gonda et al., 35-45.
- Morena 1989 : Morena J.A. « El santuario iberico de Torreparedones, Castro del Rio, Baena, Cordoba », Cordoba.
- Moretti 2009: Moretti J.-Ch., éd., *Fronts de scène et lieux de culte dans le théâtre antique*, Lyon.
- Morzio 1998: Morzio V., « I Lusii a Lorium » in *Épig. Rom. in Area Adriatica, IX^e Renc. Franco-italiennes sur l'épigraphie du monde romain, Macerata 10-11 nov. 1995*, Macerata, 419-438.
- Morizot 1974 : Morizot P., « Le Génie de Tfilzi, nouveaux témoignages de la présence romaine dans l'Aurès » in *BCTH. sér.B, Afrique du Nord*, 10, 45-91.
- Morizot 1991 : Morizot P., « Economie et société en Numidie méridionale : l'exemple de l'Aurès » in *L'Afr. Rom.* 8, 429-446.
- Morizot 1994 : Morizot P., « Timgad et son territoire » in *Mélanges Le Glay*, 226-243.
- Morizot 1997 : Morizot P., « Archéologie aérienne de l'Aurès » in *CTHS*, Paris.
- Moscatti 1968 : Moscatti S., « Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina » in *Oriens Antiquus*, 7, 91-94.
- Motte, Pirenne-Delforge 1994: Motte A., Pirenne-Delforge V., « Du « bon usage » de la notion de syncrétisme » in *Kernos* 7, 11-27.
- Mourlot 1895: Mourlot F., *Essai sur l'histoire de l'augustalité sous l'Empire romain*.
- Mrozek 1968: Mrozek St., « Aspects sociaux et administratifs des mines d'or en Dacie », in *Apulum*, 7, 1968, 307-326 = *Argent, société et épigraphie (I^{er}-III^e s.)*. *Recueil d'études complétées*, Coll. Moneta 38, 2004.
- Mrozek 1973: Mrozek St., « A propos de la répartition chronologique des inscriptions latines dans le Haut-Empire » in *Epigraphica* 35, 113-118.
- Mrozek 1992: Mrozek St., « Caractère hiérarchique des repas officiels dans les villes romaines du Haut-Empire » in *La sociabilité à table, commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du Colloque de Rouen, 14-17 nov. 1990*, Rouen, 181-186.
- Mrozek 1998 : Mrozek St., « La répartition chronologique des inscriptions latines datées du III^e siècle ap. J.-C. » in *Les empereurs illyriens, Actes du Colloque de Strasbourg, 11-13 octobre 1990*, Strasbourg 1998, 11-20 = Mrozek St., *Argent, société et épigraphie romaine (I^{er}-III^e s.)*, *Recueil d'études complétées*, coll. Moneta 38, Wetteren 2004.
- Mrozek 2004 : Mrozek St., « Sur la *dedicatio*, la *consecratio* et les dédicants dans les inscriptions du Haut-Empire romain » in *Epigraphica*, 66, 119-135.

- Mrozewicz 1993 : Mrozewicz L., « *Canabenses, Consistentes* et la question du loyalisme d'Etat dans les provinces danubiennes » in Susini, 91-100.
- Mrozewicz 2006a : Mrozewicz L., « Municipalisation des provinces danubiennes à l'époque des Sévères » in *Epigraphia 2006, Tituli 9*, 679-684.
- Mrozewicz 2006b : Mrocewicz L., « *Religion* et despotisme: le cas de Domitien » in *Vigourt & al. 2006*, 89-96.
- Munigua la collina sagrada, Exp. de la Junta de Andalucia.*
- Muniz Coello 1976: Muniz Coello J., « Notas sobre Cartima romana », *HA*, 6, 1976,19-26.
- Munoz Amilibia 1986 : Munoz Amilibia A.-M., « Un ejemplo de continuidad de tipo de vivienda iberica en el municipio de Iponuba. El Cerro de Minguillar (Baena, Porcuna) » in *Los Asientamientos ibericos ante la romanizacion*, Madrid.
- Muscettola 1994: Muscettola S., A., « I Flavi tra Iside e Cibele » in *La Parola del Passato*, 49, 83-118.
- Nagy, Szabo 1976 : Nagy I., Szabo E., « A propos du caractère local du culte de Silvanus en Pannonie » in *Acta Classica Un. Scient. Debrecen.* 12, 69-72.
- Najdenova 1993: Najdenova V., « Les cultes religieux dans le village de Thrace romaine » in Susini, 189-196.
- Nakagawa 2008: Nakagawa A., « Le *Virtutes* del principe, le *Virtutes* dei notabili locali » in Berrendonner & al., 552-557.
- Navarro 2001: Navarro F. J., « La presencia del Emperador en las ciudades de la Hispania Romana », in Castillo & al., 33-55.
- Navarro Caballero 2000 : Navarro Caballero M., « Notas sobre algunos gentilicios romanos de Lusitania » in Gorges, Nogales, 281-297.
- Navarro Caballero & al., 2001 : *Elites Hispaniques*, Textes réunis par Navarro Caballero M., Demougin S., Des Boscs des Plateaux F., Ausonius Publications, Etudes 6, Bordeaux.
- Navarro Caballero 2001 : Navarro Caballero M., « Les femmes de l'élite hispano-romaine, entre la famille et la vie publique » in Navarro Caballero, Demougin, 191-201.
- Navarro Caballero 2003 : Navarro Caballero M., « Mujer de notable : representacion y poder en las ciudades de la Hispania imperial » in Armani & al., 119-127.
- Navarro Caballero 2004 : Navarro Caballero M., « L'élite, les femmes et l'argent dans les provinces hispaniques » in *Roman Rule and Civic Life*, 389-400.
- Navarro Caballero 2006a : Navarro Caballero M., « L'émigration italique de la Lusitanie côtière : une approche onomastique » in Caballos Rufino, Demougin, 69-100.
- Navarro Caballero 2006b : Navarro Caballero M., « Entre l'emporion de Narbonne et la péninsule Ibérique » in Caballos Rufino, Demougin.

- Navarro Caballero 2006c : Navarro Caballero M., « Famille impériale et dynasties locales : un modèle idéologique reproduit dans les cités hispaniques sous l'Empire » in Navarro, Roddaz, 69-82.
- Navarro Caballero, Roddaz 2006: Navarro Caballero M., Roddaz J.-M., *La transmission de l'idéologie impériale dans l'Occident romain*, Ausonius,
- Navarro Caballero 2008: Navarro Caballero M., « Du nouveau sur *Burdigala* : les hommages à la famille julio-claudienne » in *D'Occident en Orient. Mélanges offerts à P. Aupert*, Ausonius, Bordeaux, 197-230.
- Naveau, Pivette 1993 : Naveau J., Pivette B., « Le temple de Jublains (Mayenne) et la circulation de l'eau dans les sanctuaires gallo-romains » in Fauduet I., *Les temples de tradition celtique*, 1993, 99-103.
- Naveau 1997 : Naveau J., « Urbanisme et occupation du sol à Jublains » in *Recherches sur Jublains (Mayenne) et sur la cité des Diablintes, Documents Archéologiques de l'Ouest*, Rennes, 64-111.
- Naveau 2000 : Naveau J., « Mullo, un dieu dans l'ouest de la Gaule » in *La Mayenne, archéologie, histoire* 23, 3-33.
- Naveau 2006 : Naveau J., « Le sanctuaire suburbain de Jublains (Mayenne) » in Brouquier-Reddé & al., 195-204.
- Nedved 1992: Nedved B., « Stanovništvo Zadra.../ The population of Zadar from the First to the Third Century » in *Diadora* 14, 109-263.
- Nélis-Clément 2000: Nélis-Clément J., *Les « Beneficarii »: militaires et administrateurs au service de l'empire : I^{er} s. a.C.-VI^e s. p.C.*, Bordeaux Ausonius.
- Németh 1995: Németh M., « Roman Military Camps in Aquincum » in Hajnóczy, 139-149.
- Németh-Ehrich, Kusan Spalj 2003: Németh-Ehrich D., Kusan Spalj D., « Municipium Andautonia » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Nemeti 1999: Nemeti I., « Collective Feminine Goddesses in Roman Dacia » in *AMN* 36,1, 135-154.
- Nemeti 2005 : Nemeti S., « Bindus-Neptunus and Ianus Geminus at Alburnus Maior (Dacia) » in *Stud. Hist., Hist. antig.*, 22 , 91-101.
- Néraudeau 1996: Néraudeau J.-P., *Auguste*.
- Nickels, Genty 1973 : Nickels & P.-Y. Genty, « L'ensemble thermal gallo-romain de Tavel » in *RAN* 6, 233-252.
- Nicolet 1976: Nicolet C., *Le métier de citoyen*, Paris.
- Nicolet 1977: Nicolet C., *Rome et la conquête du monde méditerranéen, 264-27 av. J.-C. I, Les structures de l'Italie romaine*, Paris.

- Nicolet 1996 : Nicolet C. *L'inventaire du monde : géographie et politiques aux origines de l'Empire romain*, Paris.
- Niebling 1956: Niebling G., « *Laribus Augustis Magistri primi: Der Beginn des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti* » in *Historia* 5, 303-331.
- Niemeyer 1968: Niemeyer H., G., *Studien zur statuarischen Darstellung der römischen Kaiser*, Berlin.
- Niveau de Villedary y Marinas 2003 : Niveau de Villedary y Marinas A.-M., « Algunas consideraciones sobre la religiosidad de *Gadir*. Nuevos datos para su estudio » in *Saguntum* 35, 123-145.
- Nivet 1976
- Nock 1925: Nock A-D., « Studies in Greco-roman Beliefs of the Empire » in *JHS*, 45, 84-101 (= *Essays*.. 1972, I, 33-48).
- Nock 1928: Nock A-D., « Notes on Ruler-Cult » in *JHS*, 48, 21-44.
- Nock 1930: Nock A-D., « *Συμναος Θεος* », in *HSCP*, 41, 1-62, (=Essays, 1972, 248)
- Nock 1932: Nock A-D., *C.R.* de Taylor L. R., *The Divinity of the Roman Emperor*, in *Gnomon*, 513-518.
- Nock 1933-1934: Nock A-D., « *Seviri and Augustales* » in *Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orientales* 2, *Mél. Bidez*, 627-638.
- Nock 1947: Nock A-D., « The Emperor Divine Comes » in *JRS*, 102-116 (= *Essays*, 655, 661).
- Nock 1957: Nock A-D., « Deification and Julian » in *JRS*, 47, 115-123= *Essays* II, 832-846.
- Nock 1972 Nock A-D., « Son of God » in Nock 1972, 928-939.
- Nock 1972: Nock A.-D., *Essays on the Religion and the Ancient World*.
- Noelke 2003: Noelke H.-P. ed., *Romanisation und Resistanz in Plastik, Architektur und Inschriften den provinzen des Imperium Romanum, Neue Funde und Forschungen, Akt. VII Int. Colloquiums uber Probleme des provinzialRömischen Kunstschaффens, Köln 2 bis 6 Mai 2001*, Mainz.
- Nogales Basarrate 1996 : Nogales Basarrate T., « Programas iconograficas del foro de Mérida : el templo de Diana » in *II Reunion sobre escultura a Hispania* , Tarragona, 115-131.
- Nogales Basarrate 2004 : Nogales Basarrate T., « La escultura » in Dupré y Raventos X., *Las capitales provinciales de Hispania romana, Merida colonia Augusta Emerita*, Roma, 113-125
- Nogales Basarrate 2005a: Nogales Basarrate T. ed., *Augusta Emerita, territorios, espacios, imagines y gentes en Lusitania romana, Monografias Emeritenses* 8, Logrono,.
- Nogales Basarrate, Alvarez Martinez 2005b : Nogales Basarrate T., Alvarez Martinez J.-M.,

- « Foros de *Augusta Emerita* : espacios simbolicos en el urbanismo emeritense » in Lafon, Sauron, 213-231.
- Nogales Basarrate, González 2007 : Nogales Basarrate T., González J., Eds. *Culto Imperial: política y poder, Actas del Congreso Internacional Mérida-Museo Nacional de Arte Romano 18-20 de mayo, 2006*, Roma.
- Nony 1970 : Nony D., « A propos des nouveaux procureurs d'Astorga » in *AEA* 43, 195-202.
- Norena 2001 : Norena C.-F., « The communication of the Emperor's Virtues » in *JRS*, 91, 152-165
- Norena 2011: Norena C.-F., « Imperial Ideals in the Roman West : representation, circulation, power » Cambridge University press.
- North, Price 2011: North J., Price S., *The religious history of the Roman Empire : pagans, Jews, and Christian*, Oxford.
- Nowika 1993 : M. Nowika in *Archeologia* 44, 1993, 123-124
- Oaks 1986 : Oaks L.S., « The Goddess Epona : concepts of sovereignty in a changing landscape » in Henig, King, 77-86.
- Obernmayer 1967 : Obernmayer A., *Römerstadt Carnuntum : ruinen, grabungen, funde*, Wien.
- Olivarès Pedreno 2002 : Olivarès Pedreno J.-C., *Los dioses de la Hispania celtica, BAH 15, Anejos de Lucenrtum 1999*, Madrid.
- Olivarès Pedreno 2008 : Olivarès Pedreno J.-C., « *Interpretatio* epigrafica y fenomenos de sincretismo religioso en el area celtica de Hispania » in *HA* 32, 213-248.
- Oliver 1958 : Oliver J.-H. : « Gerusiae and Augustaes », *Historia* 7, 490-491.
- Olesti Vila 2005: Olesti Vila O., « Libertos y propiedad de la terra en el *ager barcinonensis* » in *XXX° Coll. du GIREA*, 361-374.
- Olmo Lopez 2008 : Olmo Lopez R., « La idea imperial en Virgilio » in *ETF, s. II, Hist. Antig.*, 21, 259-273.
- Oltean, Hanson 2001: Olteanu I. A., Hanson W.S., « Military *Vici* in Roman Dacia : an Aerial Perspective » in *AMN* 38/1, 123-134.
- Oltean 2004: Oltean I., A. « Rural settlemen in Roman Dacia: Some Considerations » in Hanson, Haynes, 143-164.
- Olteanu 2007 : Olteanu I., A., *Dacia : landscape, colonisation and romanisation*, Routledge.
- Olteanu 2008 : Olteanu T., « El culto a *Victoria* y la *interpretatio* indigena en el Occidente de Hispania, Galia y el norte de Britania » in *BSAA arqueologia*, 74, 197-224.
- Opreanu 2004 : Opreanu C., « Colonisation et acculturation en Dacie. Les mecanismes de l'intégration dans le monde romain » in *Orbis Antiquus, Homm I. Pisonis*, 651-661.

- Oria Segura 1989 : Oria Segura M., « Distribucion del culto a Hercules en Hispania, testimonios epigraficos », in *Habis*, 20, 263-274.
- Oria Segura, Mora de los Reyes 1991-1992 : Oria Segura M., Mora de los Reyes M., « La arquitectura religiosa a través de la epigrafía » in *Anas* 4-5, 115-135
- Oria Segura 1993: Oria Segura M., « El Hercules de Carteia en época imperial » in *Almoraima* 5, 175-180.
- Oria Segura 1997 : Oria Segura M., « ...*Et cum signo Herculis dedicavit*. Imágenes de Hercules y culto oficial en Hispania » in *Habis* 28, 143-151.
- Oria Segura 1999 : Oria Segura M., « Diana en Itálica: una hipótesis », in *Faventia*, 21/2, 85-93.
- Oria Segura 2000a : Oria Segura M., « *Statua, Signum, Imago...* El lenguaje de las dedicatorias en la Bética romana » in *SPAL* 9, 451-463.
- Oria Segura 2000b : Oria Segura M., « Dioses y ciudad en la Bética romana. Les estatuas de dioses en los espacios públicos de las ciudades béticas » in *CuPAUM* 26, 151-167.
- Orsted, Ladjimi Sebaï 2000: Orsted P., Ladjimi Sebaï L., et al., eds. *Africa Proconsularis. III, Historical Conclusions: Regional Studies in the Segermes Valley of Northern Tunisia*, Copenhagen, 173-187.
- Osland 2006 : Osland D., *The Early Cities of Lusitania*, *BAR int. ser.* 1519.
- Ostrow 1985 : Ostrow S.-E., « *Augustales* along the Bay of Naples: a Case for their Early Growth », in *Historia* 34, 64-101.
- Ostrow 1990 : Ostrow S., E., « The Augustales in the Augustan Scheme » in Toher, *Between Republic and Empire: Seven Aspects*, 364-379.
- Orr 1986: Orr D.G. « Roman Domestic Religion. The Evidence of the Household Shrines » in *ANRW* II, 16, 3, Berlin, 1557-1591.
- Ouachour 2012 Ouachour F., « Réflexions sur le concept de *métissage* en Afrique du Nord antique » in Pimouguet-Pédarros I., Clavel-Lévêque M., Ouachour F. (dir.) *Hommes, cultures et paysages de l'Antiquité à la période moderne, Mélanges offerts à Jean Peyras*, Rennes, 103-119.
- Ouzoulias 2010 : Ouzoulias P., Tranoy L., dir., *Comment les Gaules devinrent romaines*, Paros.
- Ouzoulias 2010: Ouzoulias P., « Les campagnes gallo-romaines: quelle place pour la villa? » in Ouzoulias, Tranoy 2010, 189-212.
- Paci 1998: Paci G., « Il culto imperiale nell'Italia adriatica centro-meridionale » in *Histria Antiqua* 4, 107-116.
- Paci 1999: Paci G., « Note di epigrafia ascolane: I sacerdoti del culto imperial » in *Picus* 19, 7-28.

- Paci 2000: Paci G., ed., *Epigraphai, Min. epig. in on. di Lid. Gasperini*, Ichniz 5.
- Padilla Monge 1989 Padilla Monge A., *La provincia romana de la Betica (253-422)*, Ecija.
- Padilla Monge 1999 : Padilla Monge A., « Consideraciones en torno a la explotación del mármol en la Bética durante los siglos I-II » in *Habis* 30, 271-281.
- Pailler 1989 : Pailler J.-M., « Domitien, la « loi des Narbonnais » et le culte impérial dans les provinces sénatoriales d'Occident » in *RAN*, 22, 169-183.
- Pailler 1994 : Pailler J.-M., « La Gaule de Domitien, remarques préliminaires » in *Pallas* 40, 169-183.
- Pailler 2003 : Pailler J.-M., « Pourquoi *Narbo Martius* ? Le rôle de *M. Fulvius Flaccus* » in *Hommages à G. Barrauol*, Suppl. 35 à la *RAN*, 543-547.
- Paki 1991 : Paki A., « Les constructions à Ulpia Traiana Sarmizegetusa telles qu'elles sont enregistrées dans les inscriptions » in *Coll. roumano-suisse, Deva 1991*, 111-121.
- Paki 2007 : Paki A., « The Prosopographic Method Applied to the Study of Roman Provincial Population *ab Honestioribus ad Humiliores* » in *Acta XII^o Congressus Internationalis Epigraphiae graecae et latinae*, Barcelone, 1079-1086.
- Paliga 1994 : Paliga S., « La divinité suprême des Thraco-Daces » in *DHA*, 20, 137-150.
- Palladini 1963: Palladini M.-L., « L'aspetto dell'imperatore-dio presso i Romani » in *Contributi dell'Istituto de Filologia Classica* 1, 1963, 1-65.
- Palol 1987 : Palol P. de, « El foro romano de Clunia » in *Foros romanos*, 153-163.
- Palomar Lapesa 1957 : Palomar Lapesa M., *La onomastica personal prelatina de la antiqua Lusitania. Estudios linguisticos*, Theses e studia philologica Salamanticensia. Salamanca.
- Pancierera 1980 : Pancierera S., *Olearii*, *MAAR*, 36.
- Pancierera 1987: Pancierera S., « Ancora tra epigrafia e topografia » in *L'Urbs*, 61-73.
- Pancierera 2003: Pancierera S., « Umano, sovrumano o divino ? Le divinita Auguste e l'Imperatore a Roma » in *Impact of Rome* 3, Amsterdam, 215-238.
- Panzram 2003: Panzram S., « Los *Flamines Provinciae* de la *Baetica*, autorepresentacion y culto imperial » in *AEspA*, 76, 1231-130,
- Papazoglu 1990: Papazoglu F., « Dédicaces *Deo Caesari* de Stobi » in *ZPE*, 82, 213-221.
- Papi 1994: Papi E., « Un'attestazione del culto imperiale a Capena in un'epigrafe mal conosciuta » in *MEFRA*, 106, 139-166.
- Papi 2000: Papi E., *L'Etruria dei Romani : opere pubbliche e donazioni private in età imperiale*, Roma.
- Papi, Martorella 2007 : Papi E., Martorella F., « I granai della *Numidia* » in *Ant. Afr.* 43, 171-186.

- Parra 1978 : Parra M. C., « A proposito di un rilievo con statua di Silvano » in *MEFRA* 90, 807-828.
- Pascal 1968 : Pascal C.B., *The Cults of Cisalpine Gaul*, Col. Latomus 75, Bruxelles.
- Pascual Barea 2006 : Pascual Barea J., « *Rutiliana*, la villa romana de *Rutilius*, étimologia latina del toponimo Ruchena » in *Las raíces clásicas de Andalucía, Act. IV Cong. Andaluz de Est. Clas. I*, Corduba, 115-123.
- Pastor Munoz 1981: Pastor Munoz M., « El culto al dios Silvano en Hispania. Innovación o sincretismo? » in *MHA*, 5, 103-114.
- Pastor 2011: Pastor S., « The Divinities of the World of the Amphitheater in the Balkan-Danubian Provinces : Archaeological Epigraphic and Iconographic Evidences of the Cult of Nemesis » in *AAASH* 62, 75-89.
- Patrie gauloise* 1983 : *La patrie gauloise d'Agrippa au VI^e siècle. Actes du Colloque (Lyon 1981)*, Lyon.
- Paunier 1981 : Paunier D. « La céramique gallo-romaine de Genève » in *Société d'Histoire et d'archéologie genevoise*, ser. IN 4, 9, 38 inv. 12.364.
- Paunier 1992a : Paunier D., « Eaux thermales et culte des eaux en Suisse à l'époque romaine » in R. Chevallier ed. *Les eaux thermales et le culte des eaux en Gaule et dans les provinces voisines, Actes du Colloque d'Aix-les-Bains 28-30 septembre 1990, Caesarodunum* 26, 385-401.
- Paunier 1992b : Paunier D., « Les villes romaines de Suisse au II^e siècle de notre ère » in *Xantener Berichte Bd z.*, 33-61.
- Paunier 1994 : Paunier « Les agglomérations secondaires en Gaule Belgique et dans les Germanies : la Suisse » in Petit, Mangin, 80-83
- Pavan 1955 : Pavan M., *La provincia romana della Pannonia Superior. Atti delle Accad. Naz. dei Lincei, ser. 8, vol. 6, fasc. 5.*
- Pavis d'Escurac-Doisy 1962 : Pavis d'Escurac-Doisy H., « Lambèse et les vétérans de la *legio III Augusta* » in *Hommages à A. Grenier*, Bruxelles, 571-583.
- Pavis d'Escurac-Doisy 1967 : Pavis d'Escurac H., « Notes sur le phénomène associatif dans le monde paysan à l'époque du Haut-Empire » in *Ant. Afr.* 1, 59-71.
- Pavis d'Escurac-Doisy 1975-1976 : Pavis d'Escurac H., « *La Magna Mater* en Afrique » in *BAA* 6, 223-242.
- Pavis d'Escurac-Doisy 1980-1981 : Pavis d'Escurac H., « la *publica religio* à Timgad » in *Atti del Centro Ricerche e documentazione sull'antichità classica.* 11, 321-337.
- Pavis d'Escurac-Doisy 1980 : Pavis d'Escurac H., « Flaminat et société dans la colonie de Timgad » in *Ant. Afr.* 15, 183-200.

- Pavis d'Escurac 1984 : Pavis d'Escurac-Doisy H., « *Nundinae* et vie rurale dans l'Afrique du nord romaine » in *BACTHS n. sér. 17B*, 251-259.
- Peaud 1993: Peaud Ph., « Le culte de Jupiter en Andalousie: pour une méthodologie de l'étude du Jupiter hispanique », in *Act. I. Coloquio d'Historia Antigua de Andalucia*, II, Corduba 1988, Corduba, 203-211.
- Pediscic 1992 : Pediscic I., « Relief Silvana iz Culisica » (rés. Ang. « A Relief of Silvanus from Culisic » p. 277) in *Diadora* 14, 265-278.
- Pediscic 1993 : Pediscic I., « O Jupiter kultu u Skardoni », rés. italien, in *VAHD* 86, 183-200.
- Pekary 1985: Pekary T., *Das Römischen Herrscherbild, III, Das Römischen Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft dargestellt an hand Schriftquellen*, Berlin.
- Pelletier 1964 : Pelletier A., « Les sénateurs d'Afrique Proconsulaire d'Auguste à Gallien » in *Latomus* 23, 511-531.
- Pelletier 1982 : Pelletier *Vienne antique: de la conquête romaine aux invasions alamanniques (II^e siècle avant-III^e siècle après J.-C.)*, Roanne.
- Pelletier 1985 : Pelletier A., *La médecine en Gaule. Villes d'eau, sanctuaires des eaux.*, RAE, 1982. Paris.
- Pelletier 1999a : Pelletier *Lugdunum : Lyon, Galliae civitates*, Lyon.
- Pelletier 1999b: Pelletier A., « Les bourgeoisies gallo-romaines sous le Haut-Empire » in *XI^o Congresso internazionale du epigrafia*, 2, 263-273.
- Pelletier 2001 : Pelletier A., *Guide archéologique de Vienne*, Lyon, 84-93,
- Pena 1981a : Pena M.-J., « Contribucion al estudio del culto de Diana en Hispania. I: Templos y fuentes epigraficas » in *Religion romana*, 47-57.
- Pena 1981b: Pena M.-J., « El culto a Tutela en Hispania » in *MHA* 5, 72-85.
- Pena 2008 : Pena M.-J., « Consideraciones sobre epigrafia republicana de la Citerior. El caso de Carthago Nova » in *Uroz*.
- Pensabene 1990 : Pensabene P., « Il tempio di Saturno a Dougga e tradizioni architettoniche d'origine punica » in *L'Afr. Rom.* 7, 250-293.
- Pensabene 1994: Pensabene P., « Gli spazi del culto imperiale nell'Africa romana » in *L'Afr. Rom.* 10, 153-168.
- Pensabene 1996: Pensabene P., « Classi dirigenti, programmi decorativi, culto imperiale : il caso di Tarraco », in Pilar Leon, 197-211.
- Pera 1991: Pera R., « Il referimenti all'Africa nelle emissioni monetali » in *L'Afr. Rom.* 8, 1990, 502-511.
- Perea Yebenes 1998 : PereaYebenes S., « Las formulas epigraficas *Deus Deave, si Deus si Dea y Diis Deabusque* » in *Veleia* 15, 167-180.

- Perea Yebenes 2007: Perea Yebenes S., « El culto de la *Victoria Augusta* en Roma y en la Hispania Altoimperial » in Hernandez-Guerra, 221-236.
- Perez Almoguera 1999: Perez Almoguera A., « El elemento forastero en el municipio de *Aeso* (Isona, Lleida) » in *Homenage al Pr. Montenegro*, Valladolid, 361-374.
- Perez 2003: Perez A.J., *Auctoritas et Maiestas. Historia, programa dinastico e iconografia en la moneda de Vespasiano*, Alicante.
- Perez 1981: Perez J. A., « Un caso de pervivencia punica durante el imperio romano : el municipio bético de Ostippo » in *MHA*, 5, 95-101.
- Perez Centeno 1999: Perez Centeno M. del Rosario, « Las ciudades hispanas del siglo III: ensayo para una valoracion » in *Id. Ciudad y territorio en la Hispania del siglo III d.C.*, Valladolid, 421-433.
- Perez Macias 2006 : Perez Macias J.-A., in *Munigua, la colina sagrada, Exposicion de la Junta de Andalucia*, Sevilla.
- Perez Jimenez 1981 : Perez Jimenez A., « Un caso de pervivencia púnica durante el imperio romano. El municipio bético de Ostippo », in *MHA* 5, 95-101.
- Perinic Muratovic 1999-2000: Perinic Muratovic L., « O zavjetnom natpisu Minervi/ Votive Inscription to Minerva » in *Opusc. Archaeol.* 23-24, 417-424.
- Perinic Muratovic 2005: Perinic Muratovic L., « The cult of Bindus Neptunus in the Roman Army » in *HA* 13, 135-142.
- Perrin 1994: Perrin Y., « Néron, Fortuna et Hercule » in *Mel. Le Glay*, 710-717.
- Perrin 2006: Perrin F., « Religion, dieux et mythes » in *Religion et société*, 79-93.
- Pesavento Mattioli 2000: Pesavento Mattioli St., « Anfore betiche In Italia settentrionale : direttrici di approvvigionamento e rapporti con le produzioni locali di olio e di conserve e salse di pesce (I^{er}-II^e sec. D.C.) » in *Ex Baetica amphorae 1998*.
- Petit, Mangin 1994 : Petit J.-P., Mangin M., dir., *Les agglomérations secondaires. La Belgique, les Germanies et l'Occident romain, Act. Coll. Bliesbruck-Reinheim-Bitche, 21-24 Oct. 1992*, Paris.
- Petit 2005 : Petit J.-P., *Bliesbruck-Reinheim : Celtes et Gallo-Romains en Moselle et en Sarre*, Paris
- Petitmengin 1967 : Petitmengin P., « Les inscriptions de la région de Milev » in *MEFR*, 79, 190-205.
- Petolescu 1989-1993 : Petolescu C., « Les légats de la Dacie sous Trajan » in *AMN*, 45-48.
- Petolescu 2004-2005 : Petolescu C., « Carriera centurionului M. Calventius Viator » (rés. angl.) in *Pontica* 37-38, 195-198.
- Petres 1990 : Petres E.-F., « The Problem of the Celtic Survival in Pannonia », in *Alba Regia* 24, 7-15.

- Petrikovitz 1937: Petrikovitz A. von, « Nutrices von Poetovio » in *RE*, col. 1501-1502.
- Pettenu 1998 : Pettenu E., « Le *Aquae* e le terme curative dell'Africa romana » in *Ant. Afr.* 34,133-148.
- Peyras 1975 : Peyras J., « Le Fundus Aufidianus. Étude d'un grand domaine romain de la région de Mateur (Tunisie du Nord) » in *Ant. Afr.* 9, 181-222.
- Peyras 1981 : Peyras J., *Les cités du Tell nord-est tunisien*, in *BCTH*.
- Peyras, Troussset 1988 : Peyras J., Troussset P., « Le lac *Tritonis* et les noms anciens du chott El Jérid » in *Ant. Afr.* 24, 149-204.
- Peyras 1991 : Peyras J., *Le Tell nord-est tunisien dans l'Antiquité. Essai de monographie régionale*, Paris.
- Peyras 1995a : Peyras J., « Recherches nouvelles sur les *Undecemprimi* » in *L'Afrique du Nord antique et médiévale, 6^e Colloque international, Pau oct. 1993 ; 118^e Congrès Pau 1993, Ed. CTHS, 275-291.*
- Peyras 1995b : Peyras J., « Les grands domaines de l'Afrique mineure d'après les inscriptions » in *Du latifundium au latifondo : un héritage de Rome, une création médiévale ou moderne ? Actes de la Table ronde internationale du CNRS, organisée à l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, les 17-19 décembre 1992, Paris, 107-128.*
- Peyras 1996 : Peyras J., « Aspects de Hermes-Mercure dans l'Afrique mineure » in Peyras, Tirologos, 127-149.
- Peyras, Tirologos 1999 : Peyras J., Tirologos G. eds, *L'Afrique du Nord antique, cultures et paysages, Colloque de Nantes, mai 1996.*, Besançon, 107-128.
- Pfister 1937 : Pfister F., « Numen » *RE* 17, col.1273-1292.
- Pflaum 1950: Pflaum H.-G., *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris.
- Pflaum 1956 : Pflaum H.-G., « Remarques sur l'onomastique de Castellum Celtianum » in *Carnuntina, Römische Forschungen in Niederösterreich 3, 1956, 126-151 (=Afrique romaine, Scripta varia I, Paris1978, 87-112).*
- Pflaum 1959 : Pflaum H.-G., « Onomastique de Cirta » in *Limes-Studien Vorträge, III^o Congrès (Coll. Inst. suisse de préhistoire et d'hist. ancienne », 14) Bâle 1959, 96-133 = Afrique romaine, Scripta varia I, Paris 1978, 300-344.*
- Pflaum 1960: Pflaum H.-G., *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris.
- Pflaum 1968: Pflaum H.-G., « Les juges des cinq décuries originaires d'Afrique romaine » in *Ant. Afr.* 2, 153-195.
- Pflaum 1970 : Pflaum H.-G., « La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique à la lumière des découvertes épigraphiques récentes » in *Ant. Afr.* 4, 75-117.

- Pflaum 1974 : Pflaum H.-G., « Remarques sur l'onomastique de Castellum Tidditanorum » in *BCTH*, 10, 9-43.
- Pflaum 1977 : Pflaum H.-G., « Spécificité de l'onomastique romaine en Afrique du Nord » in Duval, Pflaum, 315-324.
- Picard 1950 : Picard G.-Ch., « Le monument aux victoires de Carthage et l'expédition orientale de Lucius Verus » in *Karthago*, 67-93.
- Picard 1954 : Picard G.-Ch., *Les religions de l'Afrique antique*, Paris.
- Picard 1955 : Picard G.-Ch., « Le songe de *Iulia Urbana* et la base sculptée du *satyriscos* de Cuicul » in *RA* 46, 79-85.
- Picard 1957a: Picard G.-Ch., « *Civitas Mactarinata* » in *Karthago* 8.
- Picard 1957b: Picard G.-Ch., *Les trophées Romains*, Paris 1957.
- Picard 1957c : Picard G.-Ch., « Nouveaux documents sur le cultes des *Cereres* dans l'Afrique Proconsulaire » in *Actes di 79^e Cong. des Soc. Sav., Alger 1954*, Paris, 237-256.
- Picard 1969a : Picard G.-Ch., « Inscriptions relatives au culte de Cybèle à Mactar » in *BAC*, 220-221.
- Picard 1969b : Picard G.-Ch., « Le Vulcain à la proue de Vienne-en-Val (Loiret), in *RAC* 8, 3, 195-210.
- Picard 1974a : Picard G.-Ch., « Offrande à Jupiter sur la mosaïque de St-Romain-en-Gal », in *BSNAF*, 127-137, pl. XVI.
- Picard 1974b : Picard G.-Ch., « Le Mercure gallo-romain est-il un dieu souverain ? » in *RHR* 189, *Bull. Soc. E.Renan*, 126-128.
- Picard 1977: Picard G.-Ch., « *Imperator Caelestium* », in *Gallia* 35, 89-113.
- Picard 1981 : Picard G.-Ch., « La mythologie au service de la romanisation dans les provinces occidentales de l'Empire romain » in Augé, Kahil, 41-53.
- Picard 1982 : Picard G.-Ch., « La république des Pictons » in *CRAI*, 532-559.
- Picard 1983 : Picard G.-Ch., « Les centres civiques ruraux dans l'Italie et la Gaule romaine » in *Architecture et société, Act. Colloque Intern. Organisé par le CNRS et l'EFR, Rome 2-4 décembre 1980, Coll EFR 66*, Paris-Rome, 415-423.
- Picard 1984 : Picard G.-Ch., « Le temple du Musée de Mactar » in *RA*, 13-28.
- Picard 1991 : Picard G.-Ch., « L'enrichissement par le commerce dans la Gaule romaine à l'époque impériale » in *BACTHS, n.sér., Antiquités Nationales*, 23-24, 7-37.
- Picard 1993a: Picard G.-Ch., « La romanisation de la Gaule, problèmes et perspectives » in *RA*, 353-385.
- Picard 1993b : Picard G.-Ch., « Y a-t-il eu des sanctuaires celtiques en Gaule romaine ? » in *BSNAF*, 275-283.

- Piccottini 1994 : Piccottini G., *CSIR, Österreich*, II, 1-4.
- Pichard Sardet 1993 : Pichard Sardet N. et al., *Lousonna, la ville gallo-romaine et le musée, Guides archéologiques de la Suisse*, Lausanne.
- Picon 1981 : Picon V., « Suetonio y la religion en Hispania » in *RRH*, 157-163.
- Pierna Vieja 1977 : Pierna Vieja P., *Corpus de inscripciones deportivos*, Madrid.
- Pina Polo 2003 : Pina Polo F., « Minerva, *custos urbis* de Roma y de Tarraco » in *AEA* 76, 111-119.
- Pinheiro Blot 2003 : Pinheiro Blot M.I.B.h., « Os portos ne origen dos centros urbanos ». *Trab. de arq.* 28, Lisboa.
- Pippidi 1931: Pippidi D.-M., « Le *Numen Augusti*, observations sur une forme occidentale du culte impérial » in *REL*, 9-46
- Pippidi 1939: Pippidi D.-M., *Recherches sur le culte impérial*, Paris.
- Pippidi 1976: Pippidi D. (éd.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: travaux, Congr. Int. d'études classiques, 6, Madrid 1974*. Bucarest.
- Pirino & al. 2005 : Pirino E. A., Roddaz J.-M., Mastino A., *Corpus Inscriptionum Melitensium : storia e istituzioni delle isole maltesi attraverso la documentazione epigrafica* , Bordeaux-Sassari.
- Pisanu 1990 : Pisanu M., « La vita religiosa a Gigthis : testimonianze epigrafiche e monumentali » in *L'Afr. Rom.* 7, 223-231.
- Piso I., Rusu 1977: Piso I., Rusu A., « Un relief de Sarmizegetusa représentant Silvanus et 9 Silvanes » in *AMN* 14, 155-158.
- Piso 1982: Piso I., « La place de la Dacie dans les carrières sénatoriales » in *Epigraphia e ordine senatorio, Tituli* 4, 1, 369-395.
- Piso 1983: Piso I., « Inschriften von prokuratoren aus Sarmizegetusa » in *ZPE* 50, 233-251.
- Piso, Rogozea 1985: Piso I., Rogozea P., « Ein Apolloheiligtum in der nähe von Tibiscum » in *ZPE*, 58, 211-218.
- Piso 1993: Piso I., *Fasti provinciae Daciae. I, Die senatorischen Amtsträger*, Bonn 1993.
- Piso 1995: Piso I., « L'aristocratie municipale de Dacie et la grande propriété foncière » in *Du latifundium...*, 437-450.
- Piso, Benea 1999: Piso I., Benea D., « Epigraphica tibiscensia » in *AMN*, 91-107.
- Piso 2000: Piso I., « Les légions dans la province de Dacie » in *Le Bohec*, 205-225.
- Piso 2006: Piso I., *Le Forum Vetus de Sarmizegetusa I, Hommages à Robert Etienne*, Bucarest.
- Placido 1992 : Placido D., « La conquista del norte de la península ibérica : sincretismo religioso y practicas imperialistas » in *Gény*, 229-243.

- Placido Suarez 2002 : Placido Suarez D., « La *Pietas* romana, el culto imperial y las religiones de salvacion » in Santos Crespo, Alonso, 479-484.
- Planas Aguera 1988 : Planas Aguera M., « La religion en la Cataluña romana : fuentes epigraficas » in *I^{er} Cong. Peninsular*, 481-487.
- Platner, Ashby 1929: Platner S. P., Ashby T., *Topographical Dictionnary of Ancient Rome*, Londres.
- Pleket 1965 : Pleket H. W., « An Aspect of the Imperial Cult : Imperial Mysteries » in *HTThR* 4, 331-347.
- Poczy 1995: Poczy K., « La citta di *Aquincum* sede del luogotenente della Pannonia Inferiore » in Hajnóczy 1995.
- Poczy 1998: Poczy K., « Healing Deities » in *Religions and Cults in Pannonia*, 33-36.
- Podvin 2005 : Podvin J.-L., « Cultes isiaques en Afrique sous l'Empire romain » in Cabouret, 213-228.
- Poinssot 1958 : Poinssot C., *Les ruines de Dougga*, Tunis.
- Poinssot 1959-1960 : Poinssot C., « *Suo et Sucubi* » in *Karthago* 10, 93-129.
- Poinssot 1969 : Poinssot C., « *M. Licinius Rufus, patronus pagi et civitatis thuggensis* » in *BAC, n. ser. 5*, 215-258.
- Pollini 1990: Pollini J., « Man or God : Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Empire » in Raaflaub, Toher, 334- 357.
- Pollini 2002: Pollini J., « The Cobannus Hoard. Gallo-Romans Bronzes and the Process of Romanization », Leiden, Boston, Köln.
- Pompejano 2012: Pompejano P., « Donne protagoniste nello spazio pubblico urbano : l'evergetismo femminile nelle province africane e in Gallia Narbonese » in *L'Afr. Rom. 19, Sassari 2010*, Roma, 1431-1446.
- Pond Rothman 1977: Pond Rothman M., S., « The Thematic Organization of the Panel Reliefs on the Arch of Galerius » in *AJA* 81, 427-454.
- Pons 1982 : Pons J., « Aeso i la ciutat a la Catalunya pirinica de l'Alt Imperi » in *Fonaments* 3, 33-44 ?
- Pons Pujol 2000: Pons Pujol L., « La presencia de las Dressel 20 en la Mauretania Tingitana » in *Ex Baetica amphorae III, 1998*, 925-933.
- Ponsich 1974: Ponsich M., « Implantation antique sur la Bas-Guadalquivir » in *Publ. de la Casa de Velazquez. Sér. Archéologie, III*, Paris.
- Ponsich 1995: Ponsich M., « L'huile de Bétique en Tingitane », in *Gerion* 13, 295-303.
- Popescu 2004/2005 : Popescu M., « Les troupes de Dacie et les dieux : les témoignages collectifs de piété » in *Pontica*, 37/38, 199-220.

- Porte 1981: Porte D., « Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste » in *ANRW* II, 17, 1, 300-342.
- Porte 1985: Porte D., *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris.
- Possenti 1995: Possenti L. D., « Le divinita comes » in *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia di Macerata* 28, 141-170., 143-170.
- Potscher 1982: Potscher W., « Numen und Numen Augusti », in *ANRW* II, 16, 1, 355-392.
- Potut 1969 : Potut Ch., « Six ans de fouilles à Vendouvres-du-Poitou » in *BSAO* 10, 29-59.
- Pouthier 1981: Pouthier P., *Ops et la conception divine de l'Abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, BEFAR 242, Paris.
- Poux, Savay-Guerraz 2003 : Poux M., Savay-Guerraz H. (dir.), *Lyon avant Lugdunum*, Lyon.
- Poux 2003 : Poux M. « Lougoudounon à l'aube de la conquête (450-50 av. J.-C.) » in Poux, Savay-Guerraz, 88-101.
- Poux 2005 : Poux M., « Religion et société à la fin de l'Age du Fer : systèmes (en)clos et logiques rituelles » in Haselgrove C., dir. *Celtes et Gaulois, l'archéologie face à l'histoire. Les mutations de la fin de l'Age du Fer, Actes de la Table Ronde de Cambridge 7-8 juillet 2005*, 181-200.
- Prachniker 1946 : Prachniker C., « Die Skulpturen des Heiligtums des Mars Latobius von St. Margareten im Lavanttal » in *ÖJh* 36, Beibl. 15-20.
- Pribac 2005: Pribac S., « Die religionen der soldaten der Legio XIII Gemina aus Apulum, ein epigraphischer versuch » in *Limes* 19, 485-494.
- Precoste & al. 2009: Precoste M., Martin I Olivares A., eds., *El vi tarraconense I laietia: ahir i avui, Actas del Simposium*, Tarragona.
- Presedo Velo 1974: Presedo Velo F.-J., « Hallazgo romano en Algeciras » in *Habis* 5, 189-203.
- Presedo Velo & al. 1982: Presedo Velo F.-J., Muniz Coello J., Santero Santurino J. M., Chaves Tristan F. *Carteia I, Campana 1974*, in *EAE*, 283.
- Price 1979: Price S., C.R. de J. R. Fears *Princeps a Diis Electus : the divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, *PMAAR*, 26, 1977, in *CR* 29, 1979, 277-279.
- Price 1980: Price S., « Between Man and God : Sacrifice in the Roman Imperial Cult » in *JRS* 70, 28-43.
- Price 1984a: Price S., *Rituals and Power : the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- Price 1984b: Price S., « Gods and Emperors : the Greek Language of the Roman Imperial Cult » in *JHS* 104, 79-95.

- Prieto 1977: Prieto A., « Formas ideológicas religiosas en la Hispania Citerior » in *MHA* 1, , 221-226.
- Prieur J.-M., Davier 1980 : Prieur J.-M., Davier D., « Divinités romaines dans les Alpes » in *Doss. Arch.*, 39-45.
- Prisset & al. 1999 : Prisset J.-L. & al., *Saint-Romain-en-Gal, guide du site*, Réunion des musées nationaux, Paris, 109-111.
- Protase 1976 : Protase D., « Les rapports entre Romains et Daces dans la province de Dacie » in Pippidi, 493-500.
- Provost 1993 : Provost M., *Le Val de Loire dans l'Antiquité*, 52^e Sup. à Gallia.
- Py 1981 : Py M., « Recherches sur Nîmes pré-romaine », 44^e Sup. à Gallia, Paris, 33-40.
- Py, Garcia 1993 : Py M. & D. Garcia, « Bilan des recherches archéologiques sur la ville portuaire de Lattara Lattes, Hérault) » in *Gallia : archéologie de la France antique*, 50, 1-93.
- Py, Garcia 2002 : Py M., Garcia D., « Bilan des recherches à Lattara » in Monteil, 18-23.
- Quet 1981: Quet M.-H., *La Mosaique cosmologique de Mérida: propositions de lecture*, Bordeaux.
- Quet 2001: Quet M.-H., « A l'imitation de Zeus, Antonin le Pieux, garant de l'ordre mondial et de la concorde sociale, d'après le témoignage d'Aelius Aristide » in *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Paris.
- Queyrel 1993 : Queyrel F., « De Paris à Ziane : identification d'un groupe statuaire » in *Ant. Afr.* 29, 71-119.
- Quoniam 1952 : Quoniam P., « Fouilles récentes à Bulla Regia (Tunisie) », in *CRAI*, 460-472.
- Raaflaub, Toher 1990: Raaflaub K.-A., Toher M., *Between Republic and Empire, Interpretations of Augustus and his Principate*. Londres.
- Rachet 1970 : Rachet M., « Rome et les Berbères, un problème militaire d'Auguste à Dioclétien », in *Latomus*.
- Radke 1979: Radke G., *Die Gotter Altitaliens*, Munster.
- Radt 1999: Radt W., *Pergamon : Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstad.
- Raepsaet-Charlier 1975: Raepsaet-Charlier M.-Th., « La datation des inscriptions latines dans les provinces occidentales de l'Empire Romain d'après les formules « *In H(onorem) D(omus) D(ivinae)* » et « *Deo, Deae* » in *ANRW* II 3, 232-282.
- Raepsaet-Charlier 1993: Raepsaet-Charlier M.-Th., *Diis deabusque sacrum, formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les Deux Germanies* (Gallia Romana I), Paris.
- Raepsaet-Charlier 1995 : Raepsaet-Charlier M.-Th., « Aspects de l'onomastique en Gaule Belgique » in *CCG* 6, 207-226.
- Raepsaet-Charlier 1998: Raepsaet-Charlier M.-Th., in Lepelley, 177-180.

- Raepsaet-Charlier 2001a: Raepsaet-Charlier M.-Th., « Caractéristiques et particularités de l'onomastique trévire » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 343-398.
- Raepsaet-Charlier 2001b: Raepsaet-Charlier M.-Th., « Onomastique et romanisation : éléments d'une comparaison dans les provinces de Gaule Belgique et de Germanie Inférieure » in Dondin-Payre- Raepsaet-Charlier, 399-422.
- Raepsaet-Charlier 2005: Raepsaet-Charlier Ch., « Anthroponymes à double entrée » in *AC* 74, 225-231.
- Raepsaet-Charlier 2006: Raepsaet-Charlier M.-Th., « Institutions municipales et religion en Germanie romaine » in Vigourt & al., 331-356.
- Raepsaet-Charlier 2007: Raepsaet-Charlier M.-Th., « Dieux, dévôts et temples en cité des Tongres » in Delaison, 441-459.
- Raepsaet-Charlier 2011: Raepsaet-Charlier M.-Th., « Onomastique et société dans le Monde romain » in Benoist, Daguet-Gagey, Hoët-Van Cauwenberghe, 447-465.
- Raepsaet-Charlier 2010-2011: Raepsaet-Charlier M.-Th., « Onomastique et processus de romanisation en Belgique et Narbonnaise » in *Gedenkschrift für W. Binfeld, T.Z.* 73/74, 21-38.
- Raepsaet-Charlier 2012: Raepsaet-Charlier M.-Th. « Elites politiques et économiques dans les cités gallo-romaines », in Baudry, Destephen, 347-360.
- Raepsaet-Charlier 2015: Raepsaet-Charlier M.-Th. « Monumentalité, religion publique, vie civique et évergétisme en Gaule romaine. Réflexions sur la valeur relative et complémentaire des sources historiques. » in *Rev. Belg. de Phil. et d'Hist.* 93, 113-138.
- Raepsaet-Charlier 2015a: Raepsaet-Charlier M.-Th. « Cultes et territoires, Mères et Matrones, dieux « celtiques » : quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents » in *A.C.* 84, p. 173-226.
- Ragolic 2014 : Ragolic A., « The territory of Poetovio and the boundary between Noricum and Pannonia » in *AV* 65, 323-351.
- Ramallo Asensio 2009 : Ramallo Asensio S. F., « Espaces, images et mobilier utilisés pour le culte dans les théâtres romains d'*Hispania* » in Moretti, 127-156.
- Ramirez 1981 : Ramirez J.-L., *Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la península ibérica*, in *Religion Romana*, 223-252.
- Ramirez Sadaba 1993 : Ramirez Sadaba J.-L., « Teonimo y antroponimos nuevos en la provincia de Lusitania y zonas proximas » in Untermann J., Villar F. (eds), *Lengua y cultura en la Hispania prerromana : actas del V coloquio sobre Lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Colonia, 25-28 de noviembre de 1989)*, Salamanca, 425-444.

- Ramirez Sadaba 2003 : Ramirez Sadaba J.-L., « La integración social de los indígenas en la sociedad emeritense » in Armani,
- Rankov 1999: Rankov B., « The Governor's Men: the *Officium Consularis* in Provincial Administration » in Goldsworthy, Haynes, 15-34.
- Raposo 2002: Raposo L. ed., *Religiones da Lusitania*, Lisboa.
- Raybould, Sims-Williams 2007 : Raybould M.-E., Sims-Williams P., *A Corpus of Latin Inscriptions of the Roman Empire Containing Celtic Personal Names*, Aberystwyth, Wales.
- Raynaud 2004: Raynaud C., « L'habitat du Midi méditerranéen à la fin de l'Antiquité et dans le Haut-Moyen Âge » in M. Fixot dir. *Paul-Albert Février, de l'Antiquité au Moyen Âge*. Aix-en-Provence, 147-171.
- Rebak, Younger 2006 : Rebak P., Younger J. G., *Imperium and Cosmos. Augustus and the Northern Campus Martius*, Madison.
- Rebuffat 1974: Rebuffat R., « Bu Njem » in *Libya Antiqua* 9, 189-242.
- Rebuffat 1990 : Rebuffat R., « Divinités de l'oued Kebir » in *L'Afr. Rom.* 7, 1989, 119-159 ?
- Redo 2003: Redo F., « Municipium Aelium Salla » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Reinach 1924 : Reinach S., *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, Paris
- Religion romana* 1981: *La religion romana en Hispania. Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid.
- Religions ...Pannonia* 1998: *Religions and cults in Pannonia : Exhibition at Székesfőváros, Csók István Gallery, 15 May - 30 September 1996*, Székesfőváros 1998.
- Remesal Rodriguez 1986: Remesal Rodriguez J., *La annona militaris y la exportación de aceite bético a Germania, con un Corpus de sellos en ánforas Dressel 20 hallados en Nimega, Colonia, Mainz, Saalburg, Zugmantel y Nida-Heddernheim*, Madrid.
- Remesal Rodriguez 1991: Remesal Rodriguez J., « Sextus Iulius Possessor en la Bética » in *Gerion*. Homenaje al Dr. Michel Ponsich, 281-295.
- Remesal Rodriguez 2000: Remesal Rodriguez J., « L. Marius Phoebus mercator olei Hispani ex provincia Baetica. Consideraciones en torno a los terminos mercator, negotiator, diffusor olearius ex Baetica », in Paci G. ed. *EPIGRAFAI. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini. Tivoli*, Rome, 781-797.
- Remesal Rodriguez 2004 : Remesal Rodriguez J., *Epigrafía anforica*, Barcelona.
- Rémondon 1970: Rémondon R., *La crise de l'Empire romain*, Paris.
- Rémy 1971 : Rémy B., *Les Allobroges. Population et religion. Recherches épigraphiques*, Lyon.

- Rémy B., Buisson 1991 : Rémy B., « Le culte de Jupiter et de Junon dans la cité de Vienne du haut-Empire » in *116^e Congr. Nat. Soc. Sav. Chambéry, 1991, Savoie et Région alpine*, 49-66.
- Rémy, Buisson 1992a : Rémy B., Buisson A., « Les inscriptions romaines commémorant la chute de la foudre dans les provinces romaines de la Gaule. A propos d'un nouveau document découvert à Saint-Geoire-en-Valdaine » in *RAN*, 25, 83-104.
- Rémy 1992b : Rémy B., « Un témoignage de la romanisation de la cité de Vienne au Haut-Empire : l'évergétisme » in *Ktéma* 17, 201-218.
- Rémy 1994a : Rémy B., & al. « Le culte de Mercure dans la cité de Vienne au Haut-Empire » in *Mélanges offerts à B. Grosperin, Mémoires et Documents de la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie.*, 179-204.
- Rémy 1994b: Rémy B., « Le réseau des agglomérations secondaires de Gaule Belgique et des Germanies » Table ronde n° 1, in *Colloque Bliesbruck oct 1992*, 241-248.
- Rémy 1995 : Rémy B., *Inscriptions latines de Haute-Savoie, Annecy.*
- Rémy, Jospin 1998a : Rémy B., Jospin J.-P., « Recherches sur la société d'une agglomération de la cité de Vienne (Aoste) » in *RAN* 31, 73-89.
- Rémy 1998b : Rémy B., « Les élites locales et municipales de la colonie de Vienne au Haut-Empire » in *AC* 67, 77-101.
- Rémy 1999 : Rémy B., « Religion populaire et culte impérial dans le sanctuaire indigène de Châteauneuf (Savoie) » in *RAN* 32, 31-38.
- Rémy 2000a : Rémy B., « Loyalisme politique et culte impérial dans les provinces des Alpes occidentales (Alpes Cottiennes, Graies, Maritimes et Poenines) au Haut-Empire » in *MEFRA* 112, 881-924.
- Rémy 2000c : Rémy B., « Dénomination des notables locaux et municipaux de la cité de Vienne » in *REA* 102, 413-457.
- Rémy 2001 : Rémy B., « La dénomination des Viennois à l'époque impériale » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 55-174.
- Rémy 2002 : Rémy B., « Des dieux gaulois aux dieux de la Gaule romaine » in *Les Allobroges. Gaulois et Romains du Rhône aux Alpes. De l'Indépendance à la période romaine (IV^{ème} siècle av. J.-C.-I^{er} siècle ap. J.-C.*, Strasbourg.
- Rémy 2003a : Rémy B., « Esclaves et affranchis impériaux de la cité de Vienne » in *Histoire, Epigraphie, droit, Hommage à C. Deroux*, 365-375.
- Rémy 2003b : Rémy B., « L'organisation territoriale de la cité de Vienne » in Garcia Verdin, 173-184.
- Rémy 2005a : Rémy B, et Kayser F., *Les Viennois hors de Vienne*, Ausonius, Mémoires 15, Bordeaux.

- Rémy 2005b: Rémy B., « Le culte d'Apollon dans la cité de Vienne » in *Mélanges offerts à Ph. Leveau*, 259-268.
- Rémy, Barthélémy 2008 : Rémy B., Barthélémy H., « Ville, agglomération urbaine et itinéraires dans les Alpes Graies » in *Leveau, Rémy*, 273-302.
- Rémy, Faure 2010: Rémy B., Faure P., *Les médecins dans l'Occident romain (Péninsule ibérique, Bretagne, Gaule, Germanie), Ausonius, Scripta Antiqua 27*, Bordeaux.
- Renardet 1975 : Renardet E., *Vie et croyances des Gaulois avant la conquête romaine*, Paris.
- Rentic-Miocevic 1955 : Rentic-Miocevic D., « Ilirske pretstave Silvana na kulturnim slikana sa područja Dalmata (Représentations illyriennes de Silvanus sur les monuments du culte dans le domaine dalmate) » in *Glasnik Zem. Mus.*, Sarajavo, n.s. 10, 5-40.
- Rentic-Miocevic 1977 : Rentic-Miocevic D., « Rider-*Municipium Reditum*, essai de reconstitution historique d'un habitat illyro-dalmate » in *Thèmes de recherches sur les villes antiques d'occident*, Oct. 1971, Paris, 133 ?*-156.
- Rentic Miocevic 1979 : Rentic Miocevic D., « L'onomastique illyrienne des tablettes cirées daces » *Act. VII^e Congr. Internat. d'épigr.*, 456-457.
- Rentic-Miocevic D., « Il *Municipium Reditarum* (Rider) in Dalmazia nelle recenti ricerche archeologico-epigrafiche » 471-485.
- Rentic-Miocevic 1982 : Rentic-Miocevic, « Uz dva Silvanova svetista u okolici Salone / À propos de deux sanctuaires de Silvain dans les environs de Salone » in *Arheoloski radovi i rasprave*, 8-9, 121-140 (rés. français 138-140).
- Rentic-Miocevic A., Segvic 1998 : Rentic-Miocevic A., Segvic M., « Religions and Cults in South Pannonian Regions » in *Religions and Cults in Pannonia, exhib. at Szekesfehervar 1996*, Szekesfehervar, 7-13.
- Rentic-Miocevic 2003 : Rentic-Miocevic A., « Les traditions autochtones dans les représentations culturelles figurées sur le territoire des Dalmates illyriens » in *Romanisation und Resistanz in plastik, architektur und inschriften des provinzen des Imperium romanum. Neue funde und forschungen, Akt. VII Int. Colloq. Uber problem des provinzialrömischen kunstschaftens, Köln 2-5 mai 2001*, Mainz.
- Rentic-Miocevic 2006 : Rentic-Miocevic D., « Uz jedan neobjavljeni reljefni prikaz Dijane iz cetinskoga kraja /Contribution to the Unpublished Relief of Diana from the River Cetina Region » in *VAPD*, 99, 133-143.
- Rentic-Miocevic 2007 : Rentic-Miocevic D., « Ulocmi reljefa prikazom Silvana i Dijane s lokaliteta Trscenica.../ Relief Fragments bearing Portrayals of Silvanus and Diana from Trscenica » in *VAPD*, 100, 13-30.
- Revell 2009: Revell L., « Addressing the Divine » in *Revell*, 110-118.
- Revell 2009: Revell L., *Roman Imperialism and Local identities*, Cambridge.

- Revilla Calvo 1995: Revilla Calvo V., *Producción cerámica, viticultura y propiedad rural en Hispania Tarraconensis (siglos I a.C.-III d.C.)*, Cuadernos de arqueología 8, Barcelona.
- Revilla Calvo 2002: Revilla Calvo V., « Santuarios, élites y comunidades cívicas : consideraciones sobre la religión rural en el *Conventus Tarraconensis* » in Marco Simon, 189-226.
- Revilla Calvo, Cela 2006 : Revilla V., Cela X., « La transformación material e ideológica de una ciudad de *Hispania : Iluro* (Mataró) entre los siglos I y II D.C. » in *AEspA* 79, 89-114.
- Reynolds 1962: Reynolds J.-M., « *Vota pro salute principis* » in *PBSR* 30, 33-36.
- Reynolds 1981: Reynolds J.M., « New Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Aphrodisias » in *ZPE*, 43, 317-327.
- Reynolds 1996: Reynolds J.M., « Ruler-cult at Aphrodisias in the late Republic and under the Julio-Claudian emperors » in Small, 41-50.
- Ribichini 1978: Ribichini S., « Athena libica e le Parthenoi del lago Tritonis (Her. IV, 180) » in *Studi storico-religiosi*. 2, 39-60.
- Ribichini 1986: Ribichini S., « Agrouheros, Baal Addir et le Pluton africain » in *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord : actes du III^e colloque international réuni dans le cadre du 110^e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1-5 avril 1985*, Paris, 133-142.
- Ribichini 2004 : Ribichini S., « Il dio *El* a Leptis Magna » in *L'Afr. Rom.* 15, *Tozeur*, Roma, 1557-1564.
- Riccardi 2002: Riccardi L., A., « Military Standards, *Imagines* and the Gold and Silver Imperial Portraits from Aventicum, Plotinopolis and the Marengo Treasure » in *Antike Kunst* 45 Jahrgang, 86-99.
- Ricci 1994: Ricci C., « Africani a Roma : testimonianze epigrafiche di età imperiale di personaggi provenienti dal Nordafrica » in *Ant. Afr.* 30, 189-207.
- Ricciardi 2005 : Ricciardi M., « Il tempio de Milk'Ashtart-Ercle » in Livadiotti et al. 2005, 309-382.
- Riccioni 1978: Riccioni G., « Il tondo apollineo dell arco di Augusto e il culto di Apollo ad Ariminum » in *Homm. à L. Vermaseren*, 979-984.
- Richard 1988 : Richard F., « Les souverains en « Theoi Epibaterioi ». Sur un aspect particulier du culte impérial » in *Cahiers d'histoire publiés par les Universités de Clermont-Lyon-Grenoble*, 88, 441-452.
- Richard 1992 : Richard F., « Une nouvelle inscription lyonnaise d'un *Sacerdos* sénon des Trois Gaules : *Sextus Iulius Thermianus* » in *CRAI*, 489-509.

- Richard 1999 : Richard F., « Un secteur ressuscité du sanctuaire fédéral des Trois Gaules » in Blanc & al., Paris, 383-391.
- Richardson 1978: Richardson L., « *Concordia and Concordia Augusta : Rome and Pompei* » in *La Parola del Passato* 33, 260-272.
- Richardson 1991: Richardson J. S., « *Imperium Romanum: Empire and the Language of Power* » in *JRS*, 81, 1-9.
- Richardson, Santangelo 2011: Richardson J. H., Santangelo F., eds. *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart.
- Rickman 1980: Rickman G.-E., « The Grain Trade under the Roman Empire », in D'Arms J., H., Kopff E., C., *The Seaborne Commerce of Ancient Rome. Studies in archaeology and history*, Rome, 261-275.
- Rico 2003 : Rico C., « *Mercatores, negotiatores et diffusores olearii* et le commerce de l'huile de Bétique à destination de Rome aux I^{er} et II^e siècles de notre ère » in *REA*, 105, 413-433.
- Rieger 2001 : Rieger K., « Les sanctuaires publics à Ostie de la République jusqu'au Haut-Empire » in Descoevres J., dir., *Ostia port et porte de la Rome antique*, Musée Rath, Genève, 247-261.
- Riewald 1912: Riewald P. *De Imperatorum Romanorum cum certis deis et comparatione et aequatione, Dissertationes Philologicae Halenses*, 20, 265-344.
- Rinaldi Tufi 1989 : Rinaldi Tufi S., *Museo delle civiltà romana, Le province dell'Impero, 2 : Dalmazia*, Roma.
- Rives 1994: Rives J., B., *Religion and authority in the territory of Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Ann Arbor.
- Rives 2001: Rives J., B., « Imperial Cult in Roman Africa » in *Cl. J.* 96.4, 425-436.
- Rizakis 1995 : Rizakis A.-D., « Le Grec face au Latin » in Solin H., Salomies O., Liertz U. M., *Acta Colloquii epigraphici Latini, Helsinki 3-6 sept. 1991*, Helsinki.
- Rizakis 1998 : Rizakis A.-D., *Achaïe II. La cité de Patras : épigraphie et histoire*, Athènes.
- Rizakis 2008 : Rizakis A.-D., *Achaïe III. Les cités achéennes : épigraphie et histoire*, Athènes.
- Robert 1960 : Robert L., « Recherches épigraphiques ; V : Inscriptions de Lesbos » in *REA* 62, 285-315.
- Robert 2005 : Robert R., « Le « monument aux cygnes » de Vienne (France) in Lafon, Sauron, 247-257.
- Roda 1981 : Roda I., « Las dedicatorias a divinidades en la Barcelona romana » in *religion romana*, 122-131.
- Roda 1998 : Roda I., « Espacios de representacion y de culto dinastico en la provincia de Hispania Citerior » in *Historia Antiqua* 4, 117-126.
- Roda 1992: Roda I., « Consideraciones sobre el sevirato en Hispania. Las dedicatorias ob

- honorem seviratus en el Conventus Tarraconensis* », in Mayer 399-404.
- Roddaz 1984: Roddaz J.-M., *Marcus Agrippa*, BEFAR 253, Rome.
- Roddaz 1992: Roddaz J.-M., « *Imperium* : nature et compétences à la fin de la République et au début de l'Empire » in *CCG* 3, 187-211.
- Roddaz J.-M., Hurllet 2001: Roddaz J.-M., Hurllet F., « Le gouverneur et l'image du pouvoir impérial. Recherches sur la diffusion de l'idéologie dynastique en Occident au I^{er} siècle ap. J.-C. » in *Rome et ses provinces. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir ; Hommages à J.-Ch. Balty, Lucernae Novantianae ; Ét. d'Archéologie classique de l'ULB*. Bruxelles, 153-166.
- Roddaz 2003: Roddaz J.-M., « La métamorphose d'Octavien à Auguste » in Franchet d'Espérey & al., 397-425.
- Roddaz 2004: Roddaz J.-M., « *Tropea in finibus* : l'épigraphie et l'exaltation de la conquête aux confins de l'Empire » in *Epigrafia di confine, confine dell'epigrafia, Atti Col AIEGL, Borghesi 2003, Epigrafia e Antichità* 21, Faenza, 33-47.
- Roddaz 2006 : Roddaz J.-M., « La diffusion du thème de la victoire dans l'Occident romain » in Navarro-Caballero, Roddaz, 35-47.
- Roddaz 2014 : Roddaz J.-M., « Auguste ou l'art du possible » in *Stud. Hist., Historia Antigua* 32, 21-46.
- Rodriguez Almeida 1972: Rodriguez Almeida E., « Novedades de epigrafia anforaria del Monte Testaccio » in *Recherches sur les amphores romaines*, 107-241.
- Rodriguez Almeida 1979: Rodriguez Almeida E., « Monte Testaccio : i mercatores dell'olio della Betica » in *MEFRA* 91, 873-975.
- Rodriguez Almeida 1980: Rodriguez Almeida E., « El Monte Testaccio hoy: nuevos testimonios epigraficos » in *Producción y comercio del aceite en la antigüedad. Primer congreso internacional*, Madrid, 57-102.
- Rodriguez 2005 : Rodriguez L., « Mercure dans les provinces d'Aquitaine et de Lyonnaise à travers les attestations archéologiques de son culte », in *Aquitania* 21, 400-401.
- Rodriguez, Sablayrolles 2008 : Rodriguez L., Sablayrolles R., *Les autels votifs du MSR, catalogue raisonné*, Toulouse.
- Rodriguez Colmenero, Gasperini 1995 : Rodriguez Colmenero A., Gasperini L. eds., *Saxa scripta, inscripciones en rocas, Act Simposio Int. Ibero-italiano sobre epigrafia rupestre, Santiago de Compostela y norte de Portugal 29 junio-4 julio 1992*.
- Rodriguez Colmenaro 1999: Rodriguez Colmenaro A., coord. *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste hispanico, Act. Cong. Int., Lugo, 15-18 de Mayo 1996*, Lugo.
- Rodriguez Cortès 1984/1985 : Rodriguez Cortès J., « Aspectos sociales de la religion romana en el area del Guadalquivir », in *Stud. Hist., Historia Antigua* 2/3, 177-192.

- Rodriguez Cortès 1986/1987 : Rodriguez Cortès J., « Venus en la Bética a través de la epigrafía », in *Stud. Hist., Historia Antigua*, 4/5, 137-143.
- Rodriguez Cortès 1991: Rodriguez Cortès J., *Sociedad y religion classica en la Bética romana*, Salamanca.
- Rodriguez Cortès 1992: Rodriguez Cortès J., « Les seviros augustales y las divinidades romanas en la Bética » in *Actas I Coloq. Hist Antig. de Andalucia* , 249-255; *Florilib* 2, 435-441.
- Rodriguez Cortès 1998 : Rodriguez Cortès J., « El culto a las Abstracciones divinizadas en la provincia de la Bética. Ensayo de sociología religiosa a través del estudio de los dedicantes de las inscripciones » in V. J. Mangas, J. Alvar eds. *Homenaje a J. M. Blazquez* 5, *Arys* 2, Madrid, 299-307.
- Rodriguez Ferrer 1988 : Rodriguez Ferrer A., « El templo de Hercules-Melkart. Un modelo de explotación económica y prestigio político » in *I^{er} Congreso Péninsular 1988*, 101-109.
- Rodriguez Gutiérrez 1999 : Rodriguez Gutiérrez O., « La función ideológica de los teatros romanos a través de su epigrafía » in *HAnt* 23, 189-221.
- Rodriguez Hidalgo, Key 1995 : Rodriguez Hidalgo J-M., Key S., « Recent work at Italica », in *PBA*, 86, 395-420.
- Rodriguez Neila 1981: Rodriguez Neila J.F., *Sociedad y administración local en la Bética romana*, Córdoba.
- Rodríguez Neila, Navarro Santana 1999: Rodríguez Neila J., F., Navarro Santana F., J., ed. *Elites y promoción social en la Hispania romana*, Pamplona.
- Rodriguez Neila 2002: Rodriguez Neila J.F. « La ciudad como « espacio de representación » de las élites municipales en la Bética romana » in Gonzalez Roman, Padilla Arroba, 341-388.
- Rodriguez Neila, Melchor Gil 2003: Rodriguez Neila J.F., Melchor Gil E., « Magistrados municipales y munificencia cívica en las provincias de Bética y Lusitania » in Armani & al., 209-239.
- Rodriguez Oliva 1975: Rodriguez Oliva P., « Investigaciones arqueológicas del Marqués de Valdeflores en Cartama » in *Jabega* 31, 41-52.
- Rodriguez Oliva 1978a: Rodriguez Oliva P., « *Municipium Barbesulanum* » in *Baetica*, 1, 207-233.
- Rodriguez Oliva 1978b : Rodriguez Oliva P., « Sobre el culto de la dea Luna en Málaga » in *Jabega* 21, 49-54.
- Rodriguez Oliva 1979a : Rodriguez Oliva P., « Esculturas del conventus de Gades (II), in *BSAA*, 45, 258-269.

- Rodriguez Oliva 1979b : Rodriguez Oliva P. (1979): « Esculturas del Conventus de Gadés III. Las Matronas sedentes de Cartima (Malaga) » in *Anejos de Baetica* 2, 131-141.
- Rodriguez Oliva 1989/1990 : Rodriguez Oliva P., « Documentos del culto a Marte en las localidades antiguas de Osqua y Cartima » in *Mainakè*, 11-12, 181-195.
- Rodriguez Oliva 1990: Rodriguez Oliva P., « Los bronceos romanos » n.s. 30, in *Los bronceos romanos en España : catálogo de la exposición, mayo-julio de 1990*; Madrid.
- Rodriguez Oliva 1996 : Rodriguez Oliva P., « Ciclos escultóricos en la casa y en la ciudad de la Bética » in *Actos II Reunion sobre escultura*, Tarragone, 23-47.
- Rolley 1973-1975 : Rolley C., « Le Montmartre d'Avallon », *Mem. Acad. Sc., Arts et Belles-Lettres de Dijon*, 122, 95-105.
- Rolley 1978: Rolley C., « Le Montmartre d'Avallon » in *R.A.*, I, p. 169-174.
- Rolley 1981 : Rolley Cl., « Adaptation et transformation de la mythologie grecque, étrusque et romaine en Gaule. Quelques questions actuelles » in Augé, Khalil, 163-167.
- Roman 1987 : Roman D., « Apollon, Auguste et Nîmes » in *RAN*, 207-214.
- Roman 2016 : Roman Y., *Rome de Romulus à Constantin. Histoire d'une première mondialisation (VIII^e s. av. J.-C.-IV^e s. apr. J.-C.)*, Paris.
- Roman, Dalaison 2008 : Roman Y, Dalaison J. (dir.), *L'économie antique, une économie de marché ?*, Lyon-Paris.
- Romanelli 1939 : Romanelli P., « Tre iscrizioni tripolitane di interesse storico » in *Epigraphica*, 99-118.
- Romanelli 1959 : Romanelli P., *Storia delle province romane dell'Africa*, Rome.
- Romero Carnicero, Carretero Vaquero Romero 1999: Carnicero M.-V., Carretero Vaquero S., « Los campamentos y la ciudad de *Petavonium* » in Rodriguez Colmenaro, 1077-1108.
- Romero Perez 1996: Romero Perez A., *La sociedad y las religiones romana e indígena en el conventus emeritense : Análisis de un proceso de interacción cultural*, Salamanca.
- Romeu Citrjan 1999 : Romeu Citrjan D., « Points de vue concernant l'application du droit latin en Dacie » in Gonzalez Roman.
- Rosada 1998: Rosada G., « Lares e culto dell'imperatore presso il foro di Nesactium » in *HA* 4, 127-137.
- Rosario Lucas M., « Santuarios y dioses de la baja epoca iberica ».
- Rose 1926: Rose H.J., *Primitive Culture in Italy*.
- Rose 1950: Rose H.J., *Ancient Roman Religion* 1950.
- Rose 1996: Rose Ch. B., *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-claudian Period*, Cambridge UP.
- Rossignani 1995: Rossignani M.-P., « Foro e basilica a Luni » in *AAAd* 52, 443-458.

- Rossignol 2003: Rossignol B., « Elites sociales et armées : quelques problèmes » in *Les élites locales, Coll. EFR. 309, Coll Erga 3*, 349-379.
- Rossignoli 1991 : Rossignoli C., « Persistenza del culto betilico nell’Africa romana : un’iscrizione da Thala (Tunisia) » in *L’Af. Rom.* 9, 73-96.
- Rossignoli 1993 : Rossignoli C., « Templi periurbani di Africa Proconsulare e Numidia : alcuni esempi » in *L’Afr. Rom.* 10, 559-595.
- Rossler 1980 : Rossler O., « Libyen von der Cyrenaïca zur Mauretania Tingitania » in *Kolloquium Koln 1980*, 276 ss.
- Rosso 2004: Rosso E., « Elites et *imitatio* : la reprise par les élites des types statuaires impériaux » in Cébeillac-Gervasoni & al., 33-45.
- Rosso 2006a: Rosso Em., *L’image de l’empereur en Gaule romaine : portraits et inscriptions*, Paris.
- Rosso 2006b : Rosso Em., « La diffusion de l’idéologie flavienne dans les provinces occidentales de l’Empire : le décor sculpté des monuments publics » in Navarro, Roddaz, 247-270.
- Rosso 2009: Rosso Em., « Le message religieux des statues divines et impériales dans les théâtres romains. Approche contextuelle et typologique » in Moretti, 89-126.
- Rosso 2013 : Rosso Em., « *Secundum dignitatem municipi* ; Les édifices collégiaux et leur programme figuratif, entre public et privé ? » in Dardenay, Rosso, 67-121.
- Rosso 2014: Rosso Em., « *Genius Augusti*. Comment construire la divinité impériale en images » in Estienne & al., 39-76.
- Rostovtzev 1929: Rostovtzev M., « Tiberius Refusal of Divine Honors » in *Transactions of the American Philological Association*, 87-101.
- Rostovtzeff 1930: Rostovtzeff M. « L’empereur Tibère et le culte impérial » in *RH*, 163, 1-26.
- Roth 2007: Roth R., « Roman Culture between Homogeneity and Integration » in Roth R., Kesler J. eds., *Roman by Integration: Dimensions of Group Identity in Material Culture*, in *JRA* s.s. 66, Porthmouth, 7-10.
- Roth-Congès 1983 : Roth-Congès A. « Le nymphée » in Roth-Congès, Gros « Le sanctuaire des eaux à Nîmes » *RAC*, 131-172, à 132-143.
- Roth-Congès 1997 : Roth-Congès A. « La fortune première de *Glanum* » in *Gallia* 54, 157-202.
- Rouannet-Liesenfelt 1980 : Rouannet-Liesenfelt A.-M., *La civilisation des « Riedones »*, 9^e Supp. à *Archéologie en Bretagne*, Brest.
- Rougé 1966: Rougé J., *Recherches sur l’organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l’empire romain*, Paris.
- Rougé 1978: Rougé J., « Aspects économiques du Lyon antique » in Rougé, Turcan, 47-63.

- Rougé, Turcan 1978 : Rougé J., Turcan R., *Les martyrs de Lyon (177)*, Actes du colloque international du CNRS, 575, Paris.
- Rougier 1988 : Rougier J., *Aoste-la-Romaine : Aoste, Isère : approche archéologique d'un vicus gallo-romain : classement et publications des collections du Musée des Antiquités*, Lyon.
- Royet, Faucher 2002 : Royet R., Faucher F., « La villa de Sainte Colombe et le soi-disant vicus de Travers à La-Balme-Les-Grottes (Isère). Réinterprétation des données archéologiques » in *RAN* 35, 259-271.
- Roymans 1992/1993 : Roymans N., « Romanisation and the Transformation of a Martial Elite-Ideology in a Frontier Province » in Brun, Leeuw, Whittaker, 33-50.
- Royo & al. 2008: Royo M., Hubert E., Bérenger A., eds., *Rome des quartiers: des vici aux rioni, cadres institutionnels, pratiques sociales et requalifications entre Antiquité et époque moderne*, Actes du Colloque International de la Sorbonne, 20-21 mai 2005, Paris.
- Ruestes I Bitria 2001: Ruestes I Bitria C., *L'espai public a les ciutats romanes del conventus Tarraconensis: els forum*, Barcelona.
- Ruggieri, Zucca 1993 : Ruggieri P., Zucca R., « Nota preliminare sul pagus e sulla colonia di Uchi Maius (Henchir ed-Duâmis, Tunisia) » in *L'Afr. Rom.* 10, 645-671.
- Ruggieri 1997 : Ruggieri P., « La casa imperiale » in Khanoussi, Mastino, 133-157.
- Ruggiero, Cardinali 1886 : Ruggiero E. de, Cardinali G., *Dizionario epigrafico di Antichità romane*, Roma
- Ruiz de Arbulo 1993 : Ruiz de Arbulo J., « Edificios publicos, poder imperial y evolucion de las elites urbanas en Tarraco (s. II-IV d.C.) » in *Ciudad romana y comunidad civica*, 93-113.
- Ruiz de Arbulo & al. 2006 : Ruiz de Arbulo J., Vivo D., Mar R., « El capitolio de Tarraco. Identificación y primeras observaciones » en Vaquerizo D., Murillo J.-F. eds. *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar Leon Alonso* Cordoba, 391-417.
- Ruiz Castellanos 2009: Ruiz Castellanos A., « Onomastica gaditana y sincretismo religioso » , in Gonzalez J., Pavon Torrejon P. (a cura di), *Andalucía romana y visigoda. Ordenación del territorio del territorio*, 2009, 135-150.
- Rüpke 1998: Rüpke J., « Les archives des petits collèges. Le cas des vicomagistri » in *Mémoire perdue*, 27-44.
- Rüpke 2006: Rüpke J., « Religion in the *lex Ursonensis* » in Ando & al. 36-45.
- Rüpke 2007: Rüpke J. ed., *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Malden.
- Rüpke 2007: Rüpke J. « Roman Religion – Religion of Empire » in Rüpke, 1-9.

- Rüpke 2009: Rüpke J. « Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire: Functions, Intentions, Modes of Communication » in *Dedicatio Sacra 2006*, Roma, 31-41.
- Rüpke 2011: Rüpke J., « Roman Religion and the Religion of Empire: Some Reflections on Method » in *North, Price*, 9-36.
- Rüpke 2014: Rüpke J., *From Jupiter to Christ : on the history of religion in the Roman imperial period*, Oxford.
- Ruscu 2004 : Ruscu D., « The Supposed Extermination of the Dacians : the Literary Tradition », in Hanson, Haynes, 75-86.
- Russu 1977 : Russu I. I., « L'onomastique de la Dacie » in Duval, Pflaum, 352-363.
- Rusu A., Pescaru 1991 : Rusu A., Pescaru E., « Germisara daco-romaine » in *Coll. Roumano-Suisse 1991*, 201-205.
- Ruzé 1989 : Ruzé A., *Les Latins des Carpathes, preuves de la continuité romaine au nord du Danube*, Berne.
- Saastamoinen 2002a : Saastamoinen A., « Some Stylistical Criteria for the Dating of Roman Building Inscriptions in North Africa » in *L'Afr. Rom. 14, Sassari 2000*, Roma, 1839-1850.
- Saastamoinen 2002b : Saastamoinen A., « On the Problem of recognising African Building Inscriptions » in *Arctos*, 79-96.
- Saastamoinen 2008 : Saastamoinen A., « Some Observations on the Authorship of Building Inscriptions » in *L'Afr. Rom. 17, Sevilla*, Roma, 237-252.
- Saastamoinen 2010 : Saastamoinen A., *The Phraseology of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*, Soc. Scient. Fenn.
- Sablayrolles 1984 : Sablayrolles R., « Les *praefecti fabrum* de Narbonnaise » in *RAN 17*, 238-247.
- Sablayrolles 2005 : Sablayrolles R., in *Bilan scientifique 2001, (2005)*, 75-77.
- Sabrié 1999 : Sabrié M & R., « Les manifestations du culte impérial à travers la peinture » in *RAN 32*, 57-63.
- Sacchi 2000: Sacchi F., « Un frontone marmoreo dall'area con fontane del Foro di Luni » in *C. st. Lun. Quad. 6*.
- Saez Fernandez 1987 : Saez Fernandez P., *Agricultura romana de la Bética*, I, Sevilla, *Monografia Dep. Hist. Antigua Univ. Sevilla*, Ecija.
- Saez Fernandez 1978: Saez Fernandez P., « Las centuriae de la Bética », in *Habis 9*, 255-271.
- Saez Fernandez 1991 : Saez Fernandez P., « Notas sobre pervivencias del elemento indígena en la Bética romana: cuestiones a debate », in Gonzalez Roman, 461-493.

- Saint-Amans 2004 : Saint-Amans S., *Topographie religieuse de Thugga, Dougga : ville romaine d'Afrique Proconsulaire, Tunisie*, Ausonius-Bordeaux.
- Saint-Amans, Sebaï 2008 : Saint-Amans S., Sebaï M., « *Genius* en Afrique romaine : dossiers iconographiques et épigraphiques. Nouvelles observations sur la représentation et la définition d'une divinité romaine » in *I^{er} Colloque sur l'iconographie du Maghreb antique*, Tunis.
- Salcedo Garcés 1997 : Salcedo Garcés F., « El relieve tetraquico de *Rapidum* (Sour-Djouab, Argelia). Política y religión en el Africa romana » in *Ant. Afr.* 32, 1996, Paris, 67-85.
- Salcedo Garcés 2000 : Salcedo Garcés F., « La cratera de Timgad : iconografías del dionisismo en Africa » in *L'Afr. Rom.* 13, 1998, Djerba, Roma, 1837-1843.
- Saletti 1968: Saletti C., « Il ciclo statuariale della basilica di Velleia », Milan.
- Salinas de Frias 1988 : Salinas de Frias M. « El hieron Akroterion y la geografía religiosa del extremo Occidente según Estrabón » in *I. Cong. Peninsular*, 135-147.
- Salinas de Frias 1993 : Salinas de Frias M., « Las ciudades romanas de Lusitania oriental: su papel en la transformación del territorio y la sociedad indígena » in *Les villes de la Lusitanie romaine*, 255-263.
- Salinas de Frias 1995 : Salinas de Frias M., « Los teónimos indígenas con la mención « *Deus*, -a » en la epigrafía hispana », in *Conimbriga* 34, 129-146.
- Salinas de Frias 2003 : Salinas de Frias M. « Trajano y los cultos romanos en Hispania » in Alvar J., Blázquez J.-M. eds., *Trajano, Actas*, Madrid, 213-233.
- Salinas de Frias 2004 : Salinas de Frias M., Rodríguez Cortés J., « Ciudad y cultos en Lusitania durante la época Antonina » in L. Hernández Guerra ed., *Actas II^o Cong. Int. Historia Antigua, Valladolid 2004*. 347-359.
- Saller 1982: Saller R.-P., *Personal patronage under the early empire*, Cambridge.
- Salom i Garreta 2006: Salom i Garreta C., « El *auguraculum* de la colonia Tarraco : *sedes inaugurationis coloniae Tarraco* » in *AEspA* 79, 69-87.
- Salomies 1992: Salomies O., *Adoptive and Polyonymous Nomenclature in the Roman Empire*, *Comm. Hum. Litt.* 97, Helsinki.
- Sanader 1995: Sanader M., « O kultu Herkula u hrvatskoj/Hercules' Cult in Croatia » in *Opusc. Archaeol.*, 18, 1994, [1995], 87-114 (rés. angl.).
- Sanader 1996: Sanader M., « Novi aspekti kulta božice Terra Mater » (rés. angl.) in *Opuscula Archaeologica* 20, 119-130.
- Sanader, Rendic-Miočević 2005: Sanader M., Rendic-Miočević A. (eds.), *Act. VIII^e Congr. Int. Sur les problèmes de l'art provincial romain : La religion et le mythe comme inspiration pour la sculpture romaine provinciale, Zagreb 5-8 2003*, Zagreb.

- Sanader 2006: Sanader M., « O antickoj provincijalnov arheologiji u hrvatskoj. S naglaskom na gospodarstvu / On Classical Provincial Archaeology in Croatia with Emphasis on the Economy » in *Opusc. Archaeol.*, 30, 143-182.
- Sanader 2008: Sanader M., « O antickim kultovima u Hrvatskoj / On the Cults of Antiquity in Croatia » in *VAPD* 101, 159-183.
- Sanchez Gonzalez 1999 : Sanchez Gonzalez L., « El dios celtico *Lug* : un estado de la cuestion » in Alonso Avila A. et alii coord. *Homenaje al Prof. Montenegro, Estudios de Historia Antigua* Valladolid, 319-333.
- Sanchez-Ortiz 2003: Sanchez-Ortiz A., « Notas sobre *Numen* y *Maiestas* en Apuleyo » in *Latomus, Revue d'études latines*, 62, 4, 844-863.
- Sanmarti-Grego 1987 : Sanmarti-Grego E., « El foro romano de Ampurias » in *Los foros romanos en las provincias occidentales*, Madrid, 55-60.
- Sanquer 1973 : Sanquer R., « La grande statuette en bronze de Kerguilly-en-Dineault (Finistère) » in *Gallia* 31, 1973, 61-80.
- Santangelo 2008 : Santangelo F., « Le quotidien d'une cité exceptionnelle : élites et évergétisme dans la Carthage romaine » in Berrendonner, 459-471.
- Santero Santurino 1978: Santero Santurino *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla.
- Santero 1983: Santero J.-M., « The « *Cultores Augusti* » and the Private Worship of the Roman Emperor » in *Athenaeum* 61, 111-125.
- Santos 2007 : Santos M.-J., « El sacrificio en el Occidente de la Hispania romana : para un nuevo analisis de los ritos de tradicion indoeuropea » in *PalHisp* 7, 175-191.
- Santos Yanguas 1996: Santos Yanguas N., « Las primeras persecuciones de Cristianos en Hispania » in Santos J., Teja R. eds., *El Cristianismo. Aspectos historicos de su origen y difusion en Hispania. Revisiones de Historia Antigua III. Act. Sympos. De Vitoria-Gasteiz 25-27 Nov. 1996*, 172-187.
- Santos 2011: Santos C., « Mercurius e seu culto em territorio olisiponense » in *O Arq. Portug.*, s. 5/1, 525-541.
- Santrot 1993 : Santrot J., « Le petit monde du « *lairaie* » gallo-romain de Rézé (Loire-Atlantique) » in *REA* 95, 265-294.
- Santrot 1997 : Santrot J., « Le vœu du visionnaire : l'Apollon lycienne au torse de la grotte de la Male Coste à Saint-Amand-de-Coly (Dordogne) » in *REA*, 99, 507-524.
- Saquete Chamizo 1997: Saquete Chamizo J.-C., *Elites sociales de Augusta Emerita*, Merida.
- Saquete Chamizo 2005a : Saquete Chamizo J.-C., « *L. Fulcinius Trio*, Tiberio y el gran templo de culto imperial de *Augusta Emerita* », in *Epigraphica* 67, 279-308.
- Saquete Chamizo 2005b: Saquete Chamizo J.-C., « Materiales epigraficos procedentes del

- area del gran templo de culto imperial de *Augusta Emerita* : una revision necesaria » in *Habis* 36, 277-297.
- Sartre 1991 : Sartre M., *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.C.-235 ap. J.-C.)*, Paris.
- Sartre 2004 : Sartre M., « Les colonies romaies dans le monde grec : du corps étranger à l'assimilation » in *Colonie romane nel mondo greco, Min. Epig. Et Papyr., Sup. III*, Roma., 309, 319.
- Sasel 1960 : Sasel J., « *Caesernii* » in *ZA*, 201-221.
- Sasel 1963: Sasel J., « *Calpurnia Auguris filia* », in *ZA*, 12, 387-390 (= *Opera selecta* 1992, 54-161).
- Sasel 1964: Sasel J., « Probleme und Möglichkeiten onomastischer Forshung » in *Akt. IV° Intern. Kongresses für gr. u. lat. Epigraphik, Wien 17-22 sept. 1962*, Wien, 352-368.
- Sasel 1966 : Sasel J., « *Barbii* » in *Eirene* 5, 117-137.
- Sasel 1977 : Sasel J., « L'anthroponymie de la province romaine de Dalmatie » in Duval, Pflaum, 365-383.
- Sasel 1980: Sasel J., « Pastorizia e transumanza, contributo alla discussione » in *Riv. stor. dell'antichita* 10, 179-185.
- Sasel 1982: Sasel J., « Senatori ed appartenenti all'ordine senatorio provenienti dalle province romane di Dacia, Tracia, Mesia, Dalmazia e Pannonia » in *Epigrafia e ordine senatorio* II (Tituli 5) Roma, 561-566.
- Sasel 1987 : Sasel J., « Le famiglie romane e la loro economia di base » in *Antichità altoadriatiche*. 29, 145-152.
- Sasel 1992: Sasel J., « The Town Settlement and Topography of the Northern Adriatic, Eastern Alpine and Western Balkan Regions » in Sasel-Kos M., *Opera selecta, Mélanges J. Sasel, Situla* 30.
- Sasel-Kos 1993: Sasel-Kos, M., « Private Munificence in Salonae under the Principate » in *VAHD* 86, 183-200.
- Sasel-Kos 1994: Sasel-Kos M., « *Savus* and *Adsalluta* » in *AV* 45, 99-122.
- Sasel-Kos 1995: Sasel-Kos M., « *Iuppiter Depulsor*, a norican deity ? » in *Ziva Antiqua* 45, 371-382.
- Sasel-Kos 1997: Sasel-Kos M., *The Roman Inscriptions in the National Museum of Slovenia*, Ljubljiana.
- Sasel-Kos 1998a: Sasel-Kos M., « Autochthonous Cults between Emona and Poetovio » in *Religions and Cults in Pannonia, exhib. at Szekesfehervar 1996, Szekesfehervar 1998*, 17-22.
- Sasel-Kos 1998b: Sasel-Kos M., « The Thalnitscher Lapidarium » in *AV* 49, 345-353.

- Sasel-Kos 1999: Sasel-Kos M., *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic, Narodni Muzej, Slovenje, Situla* 38.
- Sasel-Kos 1999a: Sasel-Kos M., « From Fons Timavi to Aecorna in Savaria : Indigenous and Imported Divinities » in Sasel-Kos, 13-46.
- Sasel-Kos 1999b: Sasel-Kos M., « The Goddess Aecorna in Emona » in Sasel-Kos, 47-62.
- Sasel-Kos 1999c: Sasel-Kos, M., « Histrian and Liburnian Goddesses » in Sasel-Kos, 63-80.
- Sasel-Kos 1999d: Sasel-Kos, M., « Cybele in Salonae : a note » in *Mél. Le Glay*, 1994, 780-791 = « *Matres Magnae* in Salonae, a Note » in Sasel-Kos, 81-92.
- Sasel-Kos 1999e: Sasel-Kos, M., « *Savus* and *Adsalluta* » in Sasel-Kos, 93-120.
- Sasel-Kos 1999f: Sasel-Kos M., « The World of Local Divinities from Celeia and its Territory » in Sasel-Kos, 131-152.
- Sasel-Kos 1999g: Sasel-Kos, M., « *Nutrices Augustae Deae* ». in Sasel-Kos, 153-192.
- Sasel-Kos 1999h: Sasel Kos M., « Aspects of the Sevirate and *Augustalitas* in the Northeastern Adriatic Sea » in *Histria Antiqua* 5, 173-181.
- Sasel-Kos 2000: Sasel-Kos M., « Sacred Places and Epichoric Gods in th Southeastern Alpine Area – Some Aspects » in Delplace, Tassaux, 27-51.
- Sasel-Kos, Scherrer 2002 : G., Sasel-Kos M., Scherrer P., (eds.), *The towns of Noricum and Pannonia = Die autonomen Stadte in Noricum und Pannonien: Noricum*, Ljubliana.
- Sasel-Kos, Scherrer 2003 : Sasel-Kos M., Scherrer P., G., (eds.), *The autonomous towns of Noricum and Pannonia = Die autonomen Stadte in Noricum und Pannonien : Pannonia I*, Ljubliana.
- Sasel-Kos, Scherrer 2004a: G., Sasel-Kos M., Scherrer P., (eds.), *The autonomous towns of Noricum and Pannonia = Die autonomen Stadte in Noricum und Pannonien : Pannonia II*, Ljubliana.
- Sasel-Kos 2004b : Sasel-Kos M., « L'onomastique de Celeia » in *Ziva Ant.* 34, 251-254.
- Sasel-Kos 2006 : Sasel-Kos M., « Divinities, Priests and Dedicators at Emona » in *Epigrafica*, Tituli 9.
- Sasel-Kos 2010: Sasel-Kos M., « *Adsalluta* and *Magna Mater*, is there a link ? » in *Celtic religion across space and time: IXth Workshop F.E.R.C.AN, Fontes epigraphici religionum celticarum antiquarum, Molina de Aragon 2008*, Toledo, 243-258.
- Saude 1985: Saude S., *Acta A. Art. Hist.*, 5,
- Sauer 2005: Sauer E., *Coins, cult and cultural identity. Augustan Coins, Hot Springs and the early Roman Baths at Bourbonne-les-Bains*, Leicester.
- Saumagne 1927 : Saumagne Ch., « Le domaine impérial de la « Tour Ronde », in *BCTH*, 103-108.

- Sauron 1994: Sauron G., *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, BEFAR 285, Rome.
- Sauron 2005: Sauron G., « Les Romains et l'art » in Inglebert H. dir., *Histoire de la civilisation romaine*, Paris, 276-280.
- Sauron 2009: Sauron G., « Architecture et âge d'or : le front de scène augustéen » in Moretti, 79-88.
- Schäfer, Diaconescu 1997: Schäfer A., Diaconescu A., « Das Liber-Pater-heiligtum von Apulum (Dakien) » in Cancik- Rüpke.
- Schäfer 2004: Schäfer A., « The Diffusion of Religious Belief in Roman Dacia : a Case-study of the Gods of Asia Minor » in *JRA* 56, 179-189.
- Schallmayer 1990: Schallmayer E., et al. *Der Römischen weihebezirk von Osterburken I. Corpus des griechischen und lateinischen Beneficiärer – inschriften des Römischer Reiches*, Stuttgart.
- Schattner 2003: Schattner Th. G., *Munigua. Cuarenta anos de investigaciones. Archeologia. Monografias*. Madrid.
- Schaw 1981: Schaw B., D., « Rural markets in North Africa and the political economy of the Roman empire » in *Ant. Afr.* 17, 37-83.
- Scheid 1988: Scheid J., « Sanctuaires et thermes sous l'Empire » in *Les thermes romains*, 205-214.
- Scheid 1990a: Scheid J. *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, BEFAR 275.
- Scheid 1990b: Scheid J. chap. I, II, III, in Jacques, Scheid.
- Scheid 1990c: Scheid J., « D'indispensables « étrangères ». Les rôles religieux des femmes à Rome » in Duby & al. eds., *Histoire des femmes en Occident*, Paris, 405-437.
- Scheid 1992a: Scheid J., « L'investiture impériale d'après les Commentaires des Arvales » in *CCGG* 3, 221-237.
- Scheid 1992b: Scheid J., « Le prêtre » in Giardina, 71-106.
- Scheid 1992c: Scheid J., « Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule » in *MEFRA*, 104, 25-40.
- Scheid 1995a: Scheid J., « Les espaces cultuels et leur interprétation » in *Klio*, 77, 428-432.
- Scheid 1995b: Scheid J., « Les temples de l'Altbachtal à Trèves » in *CCG* 6, 1995, 226-243.
- Scheid 1998a: Scheid J., *La religion des Romains*, Paris.
- Scheid 1998b: Scheid J., « La piété des procurateurs des Gaules et des Germanies » in *CCG*, 9, 265-275.

- Scheid 1998c: Scheid J., *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie Arvale (21 av.-304 ap. J.)*, Rome.
- Scheid 1999a: Scheid J., « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales. » in Dondin Payre, Raepsaet Charlier, 381-423.
- Scheid 1999b: Scheid J., « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain : façons romaines de penser l'action » in *ARG I*, 2, 184-203.
- Scheid 2000a: Scheid J., « R. Syme et la religion des Romains » in A. Giovannini ed., *La révolution romaine après Ronald Syme: bilans et perspectives*, Entretiens de la Fondation Hardt 46, 43-45.
- Scheid 2000b: Scheid J., « Réflexions sur la notion de lieu de culte dans les Gaules romaines » in *Archéologie des sanctuaires 2000b*, 19-25
- Scheid 2001a: Scheid J., *Religion et piété à Rome*, Paris.
- Scheid 2001b: Scheid J., « Honorer le prince et vénérer les dieux : culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne » in *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de n.è.*, Rennes, 85-105.
- Scheid 2002: Scheid J., « La religion publique à Rome sous le règne de Néron » in Croisille J.-M., Perrin Y. (eds.) *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Coll. Latomus 268, 517-534.
- Scheid 2003a: Scheid J., « Cults, Myths, and Politics at the Beginning of the Empire » in Ando, 117-138.
- Scheid 2003b: Scheid J., « Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés d'après l'exemple des thiasos de l'Égypte romaine » in *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain, Bibliothèque de l'École Supérieure des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 117*, Strasbourg.
- Scheid 2004: Scheid J., « Comprendre le culte impérial. Autour de deux livres récents » in *AC* 73, 239-249.
- Scheid 2005a: Scheid J., « Augustus and Roman Religion : Continuity, Conservatism and Innovation » in Galinsky, 175-193.
- Scheid 2005b: Scheid J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.
- Scheid 2005c: Scheid J., « Les dieux du Capitole: un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains » in Lafon X., Sauron G., *Théorie et pratique de l'architecture romaine, Etudes offertes à P. Gros*, Aix-en-Provence, 93-99.
- Scheid 2006a : Scheid J., « Réflexions sur le Mars trévire » in *Mars en Occident*, 35-44.

- Scheid 2006b : Scheid J., « Paysage religieux et romanisation. Quelques réflexions en guise de conclusion » in *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 439-448.
- Scheid 2006c: Scheid « Les restaurations religieuses d'Octavien/Auguste » in Hurlet, Mineo, 1431-1462.
- Scheid 2007a : Scheid J., *Res Gestae Divi Augusti, texte établi et traduit par J. Scheid*, Paris.
- Scheid 2007b: Scheid J., *Sacrifier à l'empereur, sacrifier pour l'empereur, Cours au Collège de France*.
- Scheid 2007c : Scheid J., coord., *Rites et croyances dans les religions du monde romain, Entretiens sur l'Antiquité classique*, 53, Vandoeuvres-Genève.
- Scheid 2007d: Scheid J., « Comprendre les cultes et lieux de culte des cités des Gaules » in *Revue du Nord*, hors série 10, 477-483.
- Scheid 2007e: Scheid J., « Sacrifices for Gods and Ancestors » in Rüpke, 263-271.
- Scheid 2008: Scheid J., *Pouvoir et religion à Rome*, Paris.
- Scheid 2010: Scheid J., « Epigraphie et rituel. De quelques ambiguïtés relatives au culte impérial » in *CCG* 21, 285-291.
- Scheid 2011a: Scheid J., « Conclusion » dans Cabouret, Charles-Laforge, 271-274.
- Scheid 2011b: Scheid J., « De l'ambiguïté de la notion de religion privée. Réflexion sur l'historiographie récente » in Bassani, Ghedini, 29-39.
- Scheid 2012 : Scheid J., « Le rite des auspices à Rome: quelle évolution? Réflexions sur la transformation de la divinisation publique des Romains entre le III^e et le I^{er} siècles av. n. è. » in Georgoudi & al., 109-130.
- Scheid 2013: Scheid J., *Les dieux, l'Etat et l'individu, Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- Schejbal 2003: Schejbal B., « Municipium Iasorum », in Sasel-Kos, Scherrer.
- Scheithauer 1996: Scheithauer A., « Epigraphische Studien zur Herrscherideologie » in *ZPE* 114, 213-226
- Schenk-David 2005 : Schenk-David J.-L., « Les apports de l'archéologie et les questions en suspens » in *L'archéologie de trois sanctuaires des Pyrénées centrales, contribution à l'étude des religions antiques de la cité des Convènes*, Pyrénéica, 93-101.
- Schenk-David 2006 : Schenck-David J.-L., « A propos d'un nouvel autel votif découvert à Saint-Pé-d'Ardet » in *Aquitania* 22, 171-203.
- Schenk-David 2010 : Schenck-David J.-L., « A propos d'un Mars « oublié » en Occident : questions sur la structure religieuse de la cité des Convènes (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.) » in *CCG* 21, 209-233.

- Scherrer 2002: Scherrer P., « Vom *Regnum Noricum* zur römischen Provinz » in Sasel-Kos, Scherrer, Ljubljana.
- Scherrer 2002: Scherrer P., « Savaria » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Schilling 1954: Schilling R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, (BEFAR 178), Paris.
- Schilling 1960 : Schilling R., « Romulus l' élu et Remus le réprouvé » in *REL* 38, 182-198.
- Schilling 1979 : Schilling R., *Cultes, rites et dieux*, Paris.
- Schilling 1988 : Schilling R., *Dans le sillage de Rome*, Paris.
- Schilling 1988 : Schilling R., « L'évolution du culte de Vénus sous l'Empire romain » in Schilling, 152-183.
- Schippa 1981-1982 : Schippa F., « Il calcidico di Leptis Magna, considerazioni preliminari » in *Ann. Fac. Lett. e Filo. Un. di St. di Perugia* 19, n.s.5, 223-233.
- Schmidt-Heidenreich 2013 : Schmidt-Heidenreich Ch., *Le glaive et l'autel. Camps et piété militaire sous le Haut-Empire romain*, Rennes.
- Schmitt-Pantel 1982: Schmitt-Pantel P., « Evergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine », in Gnoli G., Vernant J.-P., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* Paris, 177-188.
- Schochat 1985 : Schochat Y., « The Change in the Roman Religion at the Time of the Emperor Trajan » in *Latomus* 44, 316-336.
- Schörner 2009: Schörner G., « Saturn rural : uberlegunggen...Nord Afrika » in Auffarth Ch., *Religion auf dem lande. Entstehung u. veränderung von sakrallandschaften unter romischer herrschaft*, Stuttgart, 27-40.
- Schowalter 1989: Schowalter D. N., *The Relationship between the Emperor and the Gods : Images from Pliny's « Panegyricus » and other sources from the Time of Trajan*, Cambridge Mass.
- Schulze 1904: Schulze W., *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Hildesheim 1904, Zurich 1991.
- Schumacher 1985: Schumacher L., « Die imperatorischen Akklamationen des Triumvirn und die *Auspicia* des Augustus » in *Historia*, 34, 191-222.
- Scott 1925: Scott K., « The identification of Augustus with *Romulus-Quirinus* » in *TPAPA*, 93 ss
- Scott 1929: Scott K., « Plutarch and the Ruler Cult » in *TPAPhA* 60, 117-135.
- Scott 1930a: Scott K., « Drusus, Nicknamed « Castor » » in *Cl. Ph.* 25, 155-161, 379-380.
- Scott 1930b: Scott K., « Emperor Worship in Ovid » in *TAPhA* 61, 43-69.
- Scott 1931a: Scott K., « Tiberius' Refusal of the Title « *Augustus* » » in *Cl. Phil.* 27, 43-50.

- Scott 1931b: Scott K., « The Significance of Statues in Precious Metals in Emperor Worship » in *TPAPhA* 62, 101-123. (1931b).
- Scott 1935: Scott K., « Mercury on the Bologna altar » in *MDAI* 50, 225-230.
- Scott 1936: Scott K., *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart & Berlin.
- Scott, Webster 2003 : Scott S., Webster J., eds., *Provincial Imperialism and Provincial Art*, Cambridge.
- Scott-Ryberg 1955: Scott-Ryberg I., *Rites of the State Religion in Roman Art*, *MAAR* 22.
- Sebaï 1999 : Sebaï M., « La vie religieuse en Afrique Proconsulaire sous le Haut-Empire : l'exemple de la cité de Thugga. Premières observations » in Batsch Ch., Egelhaaf-Gaiser V., Stepper R. (eds) *Zwischen krise u. altag : antike religionen im mittelmerraum / Conflit et normalité dans les religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, 81-94.
- Sebaï 2004 : Sebaï M., « Les sanctuaires méridionaux du Cap Bon : « une frontière religieuse » ? Premières observations » in *L'Afr. Rom.* 15, *Tozeur 2002*, Rome, 395-406.
- Sebaï 2005a : Sebaï M., « La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine : une approche libératrice ? » in *Afrique et histoire* 3, 39-56.
- Sebaï 2010 : Sebaï M., « *Sacerdos intravit sub iugum*. Etude sur le rituel dans le culte de Saturne en Afrique romaine », in *CCG* 21, 269-284.
- Sebe-Blétry 1985 : Sebe-Blétry S., « Le culte rural des eaux dans les cités antiques de Nîmes, Béziers et Lodève » in *110^e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1985, archéologie et histoire de l'art*, 241-253.
- Segard 2009 : Segard M., *Les Alpes occidentales romaines : développement urbain et exploitation des ressources des régions de montagne (Gaule Narbonnaise, Italie, provinces alpines)*, Aix-en-Provence.
- Segura Arista 1988: Segura Arista M., L., « La ciudad ibero-romana de Igabrum (Cabra, Cordoba), Cordoba.
- Seguido Aliaga 1989: Seguido Aliaga M. « El culto a Venus en el cerro de San Vicente (Toledo) », in *MHA*, 10, 141-150
- Segura Arista 1992: Segura Arista M., L., « Explotacion romana de las canteras de « marmol rojo de Cabra »: fuente economica del municipio de Igabrum » in *Act. I Col. de Historia Antica de Andalucia*, 111-124.
- Serralongue 1995a : Serralongue J., « *Annecy-Boutae* » in Rémy, 14-16.
- Serralongue 1995b : Serralongue J., « Les agglomérations secondaires » in Rémy, 17, 19.
- Serrano Delgado 1988a: Serrano Delgado J.-M., « *Sevir Augustalis-Magister Augustalium* en Tarraco » in *Act. I^{er} Cong. Penins. Hist. Ant., Santiago de Compostela III*, 23-25.

- Serrano Delgado 1988b: Serrano Delgado J.-M., « L'augustalité et l'organisation des municipes sous le Haut Empire romain : quelques remarques » in *Rev. Hist. Droit* 66, 231-240.
- Serrano Pena 2004 : Serrano Pena J.-L., « Consideraciones sobre la produccion de aceite en el Alto Guadalquivir: el Caso de Aurgi (Jaen) » in *AEspA*, 77, 159-176.
- Servais-Soyez 1984 : Servais-Soyez B., « La « triade » phénicienne aux époques hellénistique et romaine » in *Stud. Phoen.* 4, 347-360.
- Seston 1935: Seston W., C.R. de L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, in *RHR* 111, 287-290.
- Seston 1946: Seston W., *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris.
- Seston 1950: Seston W., « *Jovius et Herculus* ou l'épiphanie des Tétrarques » in *Historia* 1, 257-266.
- Seston 1954: Seston W., « Le *clipeus virtutis* d'Arles et la composition des *Res Gestae divi Augusti* » in *CRAI*, 286-287.
- Seston 1966: Seston W., « Les murs, les portes et les tours des enceintes urbaines et le problème des *res sanctae* en droit romain » in Chevalier R., *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, 1489-1498.
- Seston 1967 : Seston W., « Liber Pater et les Curies de Lepti Minus » in *C.T.* 15, 73-77.
- Severy 2003: Severy B., *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, New York-London, 2003.
- Shoshat 1985: Shoshat Y., « The change in the Roman religion at the time of the emperor Trajan » in *Latomus* 44, 316-336.
- Sikora 1985 : Sikora E., « Le culte d'Esculape en Gaule » in Pelletier, 175-183.
- Sillièrre 1993: Sillièrre P., « Vivait-on dans les ruines au III^e s. p.C.? Approches du paysage urbain de l'Hispanie d'après quelques fouilles récentes. » in *Ciudad y comunidad civica*, 147-152
- Sillère 1994 : Sillère P., « Le *Ianus Augustus* », in *Mélanges R. Chevalier*, 2, *Histoire et archéologie, Caesarodunum* 28, Tours, 305-311.
- Sillères 2003 : Sillières P., « Paysage routier, syncrétisme religieux et culte impérial le long des voies de l'Hispanie méridionale : l'apport de la toponymie » in *Gérion* , 21, 1, 265-280.
- Silvestrini 1992a: Silvestrini M., « L'Augustalita alla luce di una nuova iscrizione per i Lari Augusti » in *QS*, 35, 83-110.
- Silvestrini 1992b: Silvestrini M., « Una nuova iscrizione per i Lari Augusti dal territorio di Vibinum » in *MEFRA* 104, 145-157.

- Simpson 1996: Simpson C. J., « Caligula's Cult: immolation, immortality, intent » in Small, 64-71.
- Sinobad 2007 [2008]: Sinobad M., « Capitoline Temples in Croatia » in *Opusc. Archaeol.* 31, 221-263.
- Sjöquist 1954: Sjöquist E., *Kaisareion. A study in architectural iconography*, in *Opuscula Romana* 1, 86-108.
- Slim 1995 : Slim H. & L., « Dionysos » in *Sols de l'Afrique romaine*, Paris, 87-119.
- Slim 2001: Slim H. & L., « Un édifice du culte impérial à Thysdrus ? » in Hamdoune Ch., *Ubique amici : mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Montpellier, 161-180.
- Smadja 1978 : Smadja E., « L'inscription du culte impérial dans la cité : l'exemple de Lepcis Magna au début de l'Empire » in *DHA* 4, 171-183.
- Smadja 1985 : Smadja E., « L'empereur et les dieux en Afrique romaine » in *DHA*, 541-553.
- Smadja 1986 : Smadja E., « La victoire et la religion impériale dans les cités d'Afrique du Nord sous l'Empire romain » in *Les grandes Figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité (Lire les polythéismes, 1 : Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 68)*, Paris, 503-519.
- Smadja 1995 : Smadja E., « Statue, image et culte de l'empereur en Afrique » in Mactoux M.-M., Geny E., *Discours religieux dans l'Antiquité, Actes du colloque de Besançon, 27-28 janv. 1995*, Paris, 279-294.
- Smadja 1996 : Smadja E., « Dépendance et culte impérial en Afrique » in *L'Afr Rom*, 12, 973-983.
- Smadja 1999 : Smadja E., « Divination et idéologie impériale en Afrique romaine » in *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique, Act. Tables rondes de Besançon, février 1997-mai 1998*, Besançon, Paris, 299-316.
- Smadja 2005 : Smadja E., « Le culte impérial en Afrique » in *Pallas*, 68, 333-349.
- Smadja 2011 : Smadja E., « L'empereur dans le système religieux des cités africaines sous le Haut-Empire romain » in Cabouret, Charles-Laforge, 219-232.
- Small 1996: Small A., M., *Subject and ruler : the cult of the ruling power in classical antiquity : papers presented at a conference held in the University of Alberta on April 13-15, 1994, to celebrate the 65th anniversary of Duncan Fishwick*, *JRA, Sup.* 17.
- Small 1996: Small A. E., « The Shrine of the Imperial Family in the *Macellum* at Pompeii » in Small, 115-136.
- Smith 1987: Smith R.R.R., « The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias » in *JRS* 77, 88-138.
- Smith 1988: Smith R.R.R., « *Simulacra Gentium* : the *Ethne* from the Sebasteion at Aphrodisias » in *JRS* 78, 50-77.

- Smith 2000: Smith R. R. R. « Nero and the Sun-God : Divine Accessories and Political Symbols in Roman Imperial Images in *JIRA*, 532-542.
- Sociedad y cultura en la Lusitania romana*, 2000 : Gorges J.-G., Nogales Basarrate T., *Sociedad y cultura en la Lusitania romana : IV^a Mesa Redonda Internacional*, Merida.
- Solin 1971: Solin H., *Beitrage zur Kenntniss der grieschischen Personennamen in Rom*, Helsinki (= *Commentationes Humanarum Litterarum* 48)
- Solin 1977: Solin H., *Die Namen der Orientalischen Sklaven in Rom* in Duval, Pflaum, 205-220.
- Solin 1983: Solin H., « Juden u. Surer in Römischer Reich im westlichen Teil der römischen Welt » in *ANRW* II, 29, 2, 587-789.
- Solin 1990: Solin H., « Il nome *Agathopus* è nato in Africa ? » in *L'Afr. rom.*, 7, 177-186.
- Solin, Salomies 1994: Solin H., Salomies O., *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinorum*, Hildesheim.
- Solin 2012 : Solin H., « Sur la présence de noms puniques et berbères en Afrique » in Cabouret & al., 327-343.
- Sotomayor 1979: Sotomayor M., *Historia de la Iglesia en España I, La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid.
- Soubrier 1963 : Soubrier J.-L., « L'autel votif gallo-romain de Vendoeuvres » in *RAC* 2, 311-314.
- Spaeth 1996: Spaeth B.S., *The Roman Goddess Ceres*, Austin.
- Spaul 1994: Spaul J.E.H., *Ala², the Auxiliary Cavalry Units of the Prediocletianic Imperial Roman Army*, Nectorea.
- Spaul 2000: Spaul J., *Cohors. The Evidence for and a Short History of the Auxiliary Infantry Units of the Imperial Roman Army*, *BAR Int. ser.* 841.
- Spawforth 1994: Spawforth A. J.-S., « Corinth, Argos, and the Imperial Cult. Pseudo-Julian, *Letters* 198. » in *Hesperia* 63, 2, 211-232.
- Spawforth 1996: Spawforth A. J.-S., « Roman Corinth : the Formation of a Colonial Elite » in Rizakis A. D. (ed.) *Roman Onomastics in the Greek East : Social and Political Aspects* (= *Meletemata* 21, 1996), 167-182.
- Spawforth 1997: Spawforth A. J.-S., « The Early Reception of the Imperial Cult in Athens » in Hoff M.-C., Rotroff S.-I., eds., *The Romanization at Athens. Proceedings of an International Conference Held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*, Oxford, 183-197.
- Speidel 1984: Speidel M., « *Venus Victrix*- Roman and oriental » in *ANRW* II, 17, 4, 2225-2238.
- Speidel 1993a: Speidel M.-A., « Goldene Lettern in Augst » in *ZPE* 95, 179-189.

- Speidel 1993b: Speidel M.-A., « Commodus, the God-Emperor and the Army » in *JRS* 83, 109-114.
- Spickermann 2001: Spickermann W., *Germania Superior, Religion der Römischen provinzen* 2, Tübingen.
- Spickermann 2003: Spickermann W., *Religionsgeschichte des römischen Germanien. 1, Germania Superior*, Tübingen.
- Spickermann 2008 : Spickermann W., *Religionsgeschichte des römischen Germanien. 2, Germania Inferior*, Tübingen.
- Spieser 1984 : Spieser M., *Thessalonique et ses monuments du IV^e au VI^e siècle. Contribution à l'étude d'une ville paléochrétienne* », Paris.
- Stahelin 1948: Stahelin F., *Die Schweiz in Römischer zeit*, Bâle.
- Starac 1999-2000 : Starac A., Istrazivanja kod Herkulvih vrata.../ Excavations in the Gate of Hercules in Pula : Roman Epigraphic Monuments » in *Opusc. Arch.* 23-24, 133-142.
- Stefan 1982: Stefan A., « Problèmes du syncrétisme religieux concernant le Cavalier thrace en Dobroudja à l'époque romaine » in *Le Monde thrace, II^e Cong. Int. De thracologie, Bucarest 1976*, Paris, Rome, Montréal, Pelham, 140-150.
- Stefanescu 2005: Stefanescu A., « The Religion of the Soldiers from the Auxiliary Camps in Dacia Superior: Social Structure and Ethnicity » in *Limes* 19, 505-509.
- Sterckx 1996 : Sterckx C., *Dieux d'eau : Apollons celtes et gaulois*, Bruxelles.
- Sterckx 2005 : Sterckx C., *Taranis, Sucellos et quelques autres. Le dieu souverain des Celtes de la Gaule à l'Irlande, Mém. de la Société Belge d'Etudes celtiques*, 23, Bruxelles, 233-247.
- Stiglitz & al. 1983: Stiglitz H., Kandler M., Jobst W., *Provinzhauptstadt Carnuntum : Österreichs grösse archäologische landschaft*, Wien.
- Stirling 2012: Stirling L., L., « A New Portrait of Livia from Thysdrus (El Jem, Tunisia) » in *AJA*, 116, 625-647.
- Stone 2014: Stone D., L., « Africa in the Roman Empire : Connectivity, the Economy, and Artificial Port Structures » in *AJA* 118, 565-600.
- Stucchi & al. 1983 : Stucchi S. & al., *L'agora di Cirene. II.4., Il lato Sud della platea inferiore et il lato nord della terrassa superiore*, Roma.
- Strubbe 2004: Strubbe J. H. M., « Cultic Honours for Benefactors in the Cities of Asia Minor » in Ligt L de, Henreliijk F. A., Singor H. W. eds. *Roman Rule and Civic Life : Local and Regional Perspectives. Impact of Empire 4 (Roman Empire)*, Amsterdam, 315-330.
- Studi-Guiral 2008: Studi-Guiral F., « Les servi publici actores des cités » in Berendonner & al. 405-417.

- Stylow 1983 : Stylow A.U., *Inscriptiones latinas del sur de la provincia de Córdoba*, in *Gerion* 1, 267-303.
- Stylow 1986: Stylow A.U., « Apuntes sobre epigrafía de época flavia » in *Gerion* 4, 290-304.
- Stylow 1990 : Stylow A.-U., « Apuntes sobre el urbanismo de la Córdoba romana » in Zanker, Trilmich, 259-282.
- Stylow 1995 : Stylow A.-U., « Los inicios de la epigrafía latina en la Bética. El ejemplo de la epigrafía funeraria » in Beltrán Lloris, 219-238.
- Stylow 2001 : Stylow A.-U., « Las estatuas honoríficas como medio de autorrepresentación de las élites locales de Hispania » in Navarro, Demougin, 141-155.
- Stylow, Gimeno Pascual 2002 : Stylow A.-U., Gimeno Pascual H., « Epigraphica Baetica » in *Habis*, 33, 325-346.
- Stylow 2006: Stylow A.-U., « La epigrafía y el culto imperial en *Augusta Emerita* : nuevos epígrafes del conjunto provincial de culto imperial » in Mateos Cruz P., éd., *El « foro provincial » de Augusta Emerita : un conjunto monumental de culto imperial*, *Anejos de AEspA* 42, 297-314.
- Susini 1975 : Susini G. C., « Culti salutari e delle acque : materiali antichi nella Cispadana » in *Studi Romagnoli* 26, 321-328.
- Susini 1993 : Susini G. dir., *L'epigrafía del villaggio, atti coll. Borghesi* , 27-30 sett.1990, *Epigrafía e Antichità* 12, Faenza.
- Syme 1940: Syme R., « Roman Senators from Dalmatia », in *Serta Hoffillerana*, Zgrab, 225-232.
- Syme 1967: Syme R., *La Révolution romaine*, Paris.
- Syme 1979: Syme R., « *Imperator Caesar* : a Study in Nomenclature » in *Roman papers* I, , 361-377.
- Syncretisme religieux* 1999: *Les syncrétismes religieux dans le Monde méditerranéen antique, Actes Colloq. Int. en l'hon. de F. Cumont, Rome, Acad. Belgica (25-27 sep. 1997)*, Bruxelles-Rome.
- Szabo 1971 : Szabo M., *Sur les traces des Celtes en Hongrie*, Budapest.
- Szabo 2005 : Szabo A., « Contributions to the Religious life of Pannonian Auxiliary units, the Religious Inscriptions of the Alae » in *Visy* 2005, 457-461.
- Székely Z., 1982
- Szilágyi & al., 1999: Szilágyi M., Feldmann R., Marton E., Mocsy A., Lorincz B., *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum*, Wien 1999.
- Szirmai 2005 : Szirmai K., « Fortuna-Nemesis statues in Aquincum » in *Sanader*, 287- 291.
- Szoke 1971 : Szoke M., « Building Inscription of a Silvanus Sanctuary from Cirpi (Dunabogdány) » in *AAH* 23, 221-224.

- Tacaks 1995 : Tacaks A., S., *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden.
- Taeger 1960: Taeger Fr., *Charisma. Studien zur geschichte des antiken Herrscherkulte, I Hellas, II Rom* Stuttgart. (CR de Béranger J., in *REL* 38, 1960, 463-468).
- Tardy 2009 : Tardy D., « Les lieux de culte dans les édifices de spectacle gallo-romains » in Moretti, 175-188.
- Tarpin, Laubenheimer 1993a : Tarpin M., Laubenheimer F., « Un pagus à Sallèles d'Aude ? : essai sur les pagi de Narbonnaise », in *RAN*, 26, 259-276
- Tarpin 1993b : Tarpin M., « Inscriptions des vici et des *Pagi* dans les trois Gaules et les Germanies. Remarques et problèmes. in Susini, 217- 236.
- Tarpin 1999 : Tarpin « Les subdivisions administratives des cités : les *pagi* et les *vici* ».
- Tarpin 2002a: Tarpin M., *Vici et Pagi dans l'Occident romain*, coll. *EFR* 299, 2002.
- Tarpin 2002b : Tarpin M. « Les *pagi* des Allobroges et l'organisation du territoire », in Jospin.
- Tarpin 2003a : Tarpin M., « Les *Pagi* gallo-romains : héritiers des communautés celtiques ? » in Garcia, Verdin, 199-204.
- Tarpin 2003b : Tarpin M., « Les magistrats des *vici* et des *pagi* et les élites sociales des cités » in *Les élites locales*, Coll. *EFR* 309, Coll. *Erga* 3, 258-266.
- Tarpin 2008: Tarpin M., « Les *vici* de Rome, entre sociabilité de voisinage et organisation administrative » in Royo & al., 35-64
- Tarpin 2009: Tarpin M., « Organisation politique et administrative des cités d'Europe occidentale sous l'Empire » in Cabouret-Laurieux & al., 127-145.
- Tassaux 1985 : Tassaux F., « Sur quelques rapports entre l'Istrie et la Liburnie dans l'Antiquité » in *Aquileia, la Dalmazia e l'Illirico, I, AAAd* 26, Udine, 129-158.
- Tassaux 1992: Tassaux F., « Les agglomérations secondaires de l'Aquitaine romaine : morphologie et réseaux in *Coll. de Bliesbruck-Rheinheim*, 197-214.
- Tassaux 1994 : Tassaux F., « Le réseau des agglomérations secondaires de Gaule Belgique et des Germanies » Table ronde n° 1, in Petit, Mangin, Paris, 241-248.
- Tassaux 1996 : Tassaux D. et F., « Les soldats gaulois dans l'armée romaine » in Reddé M., (dir.), *L'armée romaine en Gaule*, Paris, 147-153.
- Tassaux 1997 : Tassaux F., « Les dieux augustes en Istrie » in *Hrvatsko Arheolosko Društvo*, Zagreb, 77-84.
- Tassaux 1999 : Tassaux F., « Culte impérial et milieux populaires en Gaule, Italie du Nord et Dalmatie » in *HA* 5, 183-191.
- Tassaux 2000 : Tassaux F., « Sévirat et promotion sociale en Italie Nord-orientale », *Elites municipales*, *EFR* 271, Rome, 373-413.

- Tassaux 2003 : Tassaux F., « Divinités des eaux en Gaule romaine : Borvo et Damona » in *Histria Antiqua*, 10, 23-34.
- Taylor 1918: Taylor L., R., « Livy and the Name Augustus » in *Cl. R.*, 32, 158-165.
- Taylor 1920: Taylor L., R., « Divinity and Worship of Augustus in Italy during his lifetime » in *TPAPA* 51, 126-133.
- Taylor 1931: Taylor L., R., *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown.
- Taylor 1961: Taylor L., R., « Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of Imperial Rome » in *AJPh* 82, 113-131
- Tchernia 2011: Tchernia A., *Les Romains et le commerce*, Naples.
- TED'A 1989 : TED'A « El foro provincial de Tarraco » in *AEspA* 62, 141-191.
- Temples ronds, monuments de la Gaule romaine, Journée d'étude, Bordeaux 23 nov. 2003*, *Aquitania* 20, 2004.
- Ternes, Burke 1994 : Ternes Ch.-M., Burke P. F. eds, *Roman Religion in Gallia Belgica and the Germaniae, Actes des IV^e rencontres scientifiques de Luxembourg, BAL 22, 1993*, Luxembourg.
- Terrenato, Simon 2001 : Terrenato N., Simon J., *Italy and the West : Comparative Issues in Romanization*, Oxford
- Thébert 1973 : Thébert Y., « La romanisation d'une cité indigène d'Afrique : Bulla Regia » in *MEFR* 85, 247-312.
- Thébert 1978 : Thébert Y., « Romanisation et déromanisation en Afrique : histoire décolonisée ou histoire inversée ? » in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 33^e année, N. 1, 64-82.
- Thébert 1992: Thébert Y., « L'esclave » in Giardina, 173-218.
- Thermes romains 1988: Les Thermes romains, Actes de la Table ronde organisée par l'EFR 11-12 nov. Rome.*
- Thévenot 1948 : Thévenot E., « La station antique des Bolards » in *Gallia* 6, 289-347.
- Thévenot 1951 : Thévenot E., « Le culte des déesses-mères à la station gallo-romaine des Bolards » in *RAE* 2, 7-26.
- Thévenot 1955 : Thévenot E., *Sur les traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont Blanc)*, Bruges.
- Thévenot 1962 : Thévenot E., « L'interprétation « gauloise » des divinités romaines: « Mars », gardien des calendriers celtiques », in *Hommages à A. Grenier 1962*, 1476-1490.
- Thévenot 1968 : Thévenot E., *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris.
- Thomas 1964: Thomas E. B., *Römische villen in Pannonien : Beitrage zur Pannonischen Siedlungsgeschichte*, Budapest.
- Tiussi 1999 : Tiussi C., *Il culto di Aesculapio nell' area Nord-Adriatica*, Roma.

- Tocilescu 1880 : Tocilescu G., *Dacia înainte de Romani*, Bucarest.
- Todisco 2000: Todisco E., « I veterani italici nelle province : l'integrazione sociale » in Le Bohec.
- Toher, Raaflaub 1990: Toher M., Raaflaub K., *Between Republic and Empire, Interpretations of Augustus and his principate: Seven Aspects*, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Torelli 1973 : Torelli M., « Per una storia della classe dirigente di Leptis » in *RANL*, ser.8, 28, 377-409.
- Torelli 1998 : Torelli M., « Il culto imperiale a Pompei » in G. Bretschneider ed., *I Culti della Campania antica, Pub. Scient. Del Centro di Studi delle Magna Grecia, Univ. Deg. Studi di Napoli Federico II, 3^a sr.*, III, 245-270.
- Torelli 2001 : Torelli M., « *Augustalium sedes Rusellanorum*. A proposito delle « Casa dei Mosaici » di *Rusellae* » in *Rome et ses provinces. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir, Homm. à J.-Ch. Balty, Lucernae Novantinae, Ét. d'archéologie classique de l'Université Libre de Bruxelles*, 201-219.
- Torelli 2003 : Torelli M., « « *Chalchidicum* » : forma e semantica di un tipo edilizio antico » in *Ostraka* 12, 2, 215-238.
- Toth 1992 : Toth E., « La Dacie, province romaine » in Kopeczi, 36-62.
- Toulec 1993 : Toulec D., *Le Silvanus gallo-romain. L'assimilation Silvain-Sucellus. Epistémologie, méthode et sources, thèse dact.*, Paris. (non lue)
- Tourrenc 1968 : Tourrenc S., « La dédicace du temple du Génie de la colonie à Timgad » in *Ant. Afr.* 2, 197-220.
- Toutain 1905-1920: Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*, I (1905), II (1911), III (1917-1920), Paris.
- Toutain 1944: Toutain J., « *Iulia Domna* invoquée sous le nom de *Dea Caelestis* » in *BACTH*, 306-311.
- Tovar 1977 : Tovar A., « Les noms ibériques » in Duval, Pflaum, 281-290.
- Tovar 1981: Tovar A., « El dios Lugu en Hispania » in *Religion romana*, 279-282.
- Toynbee 1944: Toynbee J., « Romans Medallions », in *Numismatic Studies*, New York.
- Toynbee 1947: Toynbee J., « Ruler Apotheosis in Ancient Rome » in *Num. Chron.*, 126-149.
- Traina G., « Romanizzazione, « métissages », ibridita. Alcune riflessioni » in *MEFRA*, 118/1, 2006, 151-158.
- Tran 2006: Tran N., *Les membres des associations romaines. Le rang social des collegiati en Italie et en Gaule sous le Haut-Empire*, Coll. EFR., 367.
- Tran 2008: Tran N., « Les collèges d'*horrearii* et de *mensores*, à Rome et à Ostie sous le Haut-Empire » in *MEFRA* 120/2, 295-306.

- Tran 2010: Tran N., « L'apprentissage et le statut de travail des artisans en Gaule romaine » in Chaudron-Picault, 195-200.
- Tran 2013: Tran N., « Les collèges dans les espaces civiques de l'Occident romain » in Dardenay, Rosso, 143-159.
- Tran 2014 : Tran N., « Esclaves et ministres des Lares dans la société de l'Arles antique » in *Gallia* 7, 2014, 103-120.
- Tranoy 1986 : Tranoy A., « Minerve et la *civitas* des Pictons » in *REA* 88, 167-178.
- Tranoy 2005 : Tranoy A., « Religion et organisation de territoire en Galice au I^{er} siècle de l'empire romain » in *IV^e Colloque Aquitania, Saintes, 11-13 septembre 2003, Aquitania Sup. 13*, Bordeaux, 119-124.
- Tranoy, Ayala 1994 : Tranoy L., Ayala G., « Les pentes de la Croix-Rousse à Lyon dans l'Antiquité. Etat des connaissances » In *Gallia*, 51, 171-189.
- Trillmich 1989/1990: Trillmich W., « Un *Sacrarium* del culto imperial en el teatro de Merida » in *Anas* 2/3, 87-102.
- Trillmich, Zanker 1991: Trillmich W., Zanker P. (éds), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, Munich.
- Trillmich 1996 : Trillmich W., « Reflejos del programa estatuario del *Forum Augustum* en Mérida » in *II^o Reunion sobre escultura romana a Hispana*, 95-103.
- Trousset 1983 : Trousset P., « Mercure et le *limes*. A propos des inscriptions de Kriz (Sud Tunisien) » in *Stud. Zu den Militärgrenzen Roms III, Intern. Kongress, Aalen 1983*, 661-669.
- Trunk 1991: Trunk M., « Römische tempel in den Rhein und Westlichen Donau provinzen » in *Forschungen in Augst*, 14, Augst.
- Tsirkin 1981: Tsirkin J.-B., « The Labours, Death and Resurrection of Melqart as Depicted on the Gates of the Gadès Herakleion », in *RSF*, 9, 21-27.
- Tudor 1982 : Tudor D., « Les rapports aux I^{er}-III^e siècles de n. è. de la Mésie inférieure avec la Dacie inférieure » in *Le monde Thrace, II^e Cong. de Thracologie, Bucarest 1976*, Paris, 126-138.
- Turcan 1966: Turcan R., *Les sarcophages à représentations dionysiaques : essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris.
- Turcan 1972: Turcan R., « Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône » in *EPRO* 10, Leiden.
- Turcan 1978a: Turcan R., « Le culte impérial au III^e s. » in *ANRW*, II, 16, 2, 996-1025.
- Turcan 1978b: Turcan R., « Les religions « orientales » à Lugdunum en 177 » in Rougé, Turcan, 194-210.

- Turcan 1980: Turcan R., « Une représentation de dieu gaulois sur les monnaies ségusiaves » in *Mélanges P. Wuilleumier*, Paris, 331-343.
- Turcan 1981a: Turcan R., « Janus à l'époque impériale » in *ANRW II*, 17, 1, 374-402.
- Turcan 1981b: Turcan R., in *La patrie gauloise d'Agrippa au IV^e s. Actes du Colloque de Lyon 1981*, *Caesarodunum* 17, 1982, 7-11.
- Turcan 1986 : Turcan R., « Les religions orientales en Gaule narbonnaise et dans la vallée du Rhône » in *ANRW II*, 18, 1, 456-518.
- Turcan 1992 : Turcan R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- Turcan 1996 : Turcan R., « La promotion du sujet par le culte du souverain » in *Small*, 51-62.
- Turcan 1998 : Turcan R., « Culte impérial et tradition romaine » in *Histria Antiqua*, 99-106.
- Turcan 1999 : Turcan R., « Conclusions » du colloque *Synchrétisme*, 385-400.
- Turcan 2015 : Turcan R., « Auguste ou le mystère du pouvoir » in Gros, Marin, Zink, 133-147.
- Ungern-Sternberg 1998: Ungern-Sternberg J. von, « Die Romulusnachfolger des Augustus » in Schulle W., *Politische theorie und praxis in Altertum*, Darmstadt, 60-74.
- Untermann 1965: Untermann J., *Elementos de un atlas antroponimico de la Hispania antigua*, Madrid.
- L'Urbs* 1987: *L'Urbs. Espace urbain et histoire. I^{er} s. av. J.-C.-III^e s. ap. J.-C.*, Rome EFR, 1987.
- Uroz & al 2008 : Uroz & al. eds., *Iberia e Italia : modelos romanos de integracion territorial*, Murcia.
- Vallejo-Ruiz 2005: Vallejo-Ruiz J. M., « Antroponimia indigena de la Lusitania romana » in *Anejos de Veleia 5-m 23*, Vitoria.
- Van Andringa 1993/1994 : Van Andringa W., « Cultes publics et statut juridique de la cité des Helvètes » in Ternes, Burke, 169-194.
- Van Andringa 1999 : Van Andringa « Prêtrises et cités dans les Trois Gaules et les Germanies au Haut Empire », in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, 425-446.
- Van Andringa 2000a : Van Andringa W., « Le vase de Sains-du-Nord et le culte de l'*imago* dans les sanctuaires gallo-romains » in *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, *Centre Jean Palerne*, Pub. Univ. Saint-Etienne, 27-44.
- Van Andringa 2000b : Van Andringa W. « Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéï » in *Rivista di Studi pompeiani* 11, 47-86?
- Van Andringa 2001 : Van Andringa W., « Architecture et archéologie d'un lieu de culte romain : le temple de la Fortune à Pompéï » in *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie,*

- Sicile, Espagne*), *Etudes réunies par Fr. Quantin 2001*, Coll. Archaia I, Cahiers d'histoire, d'archéologie et de littérature antique de l'UPPA, 141-149.
- Van Andringa 2002 : Van Andringa W., *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris.
- Van Andringa 2004 : Van Andringa W., « Dieux et cités du nord de la Gaule à l'époque romaine » in *La marque de Rome: Samarobriva et les villes du nord de la Gaule*, Exposition Amiens, 144-147.
- Van Andringa 2005 : Van Andringa W., « L'empereur, la cité et les dieux : religion et intégration des *civitates* d'Aquitaine à l'Empire » in *L'Aquitaine et l'Hispanie septentrionale à l'époque julio-claudienne. Organisation et exploitation des espaces provinciaux, IV^e Colloq. Aquitania, Saintes, 11-13 sept. 2003, Aquitania Suppt. 13*, Bordeaux, 113-118.
- Van Andringa 2005 : Van Andringa W., « Un grand sanctuaire de la cité des Séquanes : Villards d'Héria » in Dondin-Payre 2006, 121-134.
- Van Andringa 2009a : Van Andringa W., *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, EFR.
- Van Andringa 2009b : Van Andringa W., « Religions et intégration des territoires de l'Europe occidentale à l'Empire romain » in *Pallas* 80, 2009b, 307-316 = « Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD : The Creation of a Common Religious Language » in Rupke 2007, 83-95.
- Van Andringa 2011: Van Andringa W., « New Combinations, New Statuses. The Indigenous Gods in the Pantheons of the Cities of Roman Gaul » in North, Price, 109-138.
- Van Andringa 2014: Van Andringa W., « Les dieux changent en Occident (III^e-IV^e s. apr. J. C.). Archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive » in *Gallia* 71, 1, 3-10.
- Van Berchem 1982 : Van Berchem D., *Les routes et l'histoire. Etudes sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire romain*, Genève.
- Van Berchem 1944 : Van Berchem D., « Le culte de Jupiter en Suisse à l'époque gallo-romaine » in *Rev. Hist. Vaudoise*, 164-167.
- Vandevoorde 2012: Vandevoorde L., « *Augustales* and *Decuriones*. Sixteen Inscriptions from Narbonese Gaul », in *Latmus* 71², 404-423.
- Van Nijf 1997: Van Nijf O., *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*, Amsterdam.
- Van Wonterghem 1989: Van Wonterghem F. « Il culto di Ercole fra i popoli osco-sabellici » 219-339.
- Varène 1987 : Varène P., « La Tour Magne et l'*Augusteum* de Nîmes » in *RA*, 1, 91-96.

- Varner 2008: Varner E. R., « Transcending Gender : Assimilation, Identity and Roman Imperial Portraits » in S. Bell, I. L. Hansen eds., *Role Models in the Roman World, Identity and Assimilation, Sup. MAAR*, Ann Arbor, Michigan, 185-204.
- Vattioni 1979 : Vattioni F., « Antroponimi fenico-punici », in *Epigrafia greca e latina del Nordafrica, Annali del seminario di studi del Mondo classico*, 1, 153-192.
- Vazquez Hoys 1981 : Vazquez Hoys A.-M., « Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania » in *La religión romana*, Madrid, 165-176.
- Vazquez Hoys 1991: Vazquez Hoys A.-M., « Algunas consideraciones sobre Silvano en Hispania » in *ETF, ser.2, Hist. Antig.* 4, 107-130.
- Vazquez Hoys 1999: Vazquez Hoys A.-M., « Diana, la diosa que cura el alma » in Alonso Avila A. éd., *Hom. al profesor Montenegro : estudios de historia antigua*, Valladolid, 445-452.
- Vazquez Hoys 1987 : Vazquez Hoys A.-M., « La tradicion religiosa del mundo mediterraneo en la Bética y la perception de los cultos romanos » in *Cong. Int. El Estrecho de Gibraltar, Ceuta nov. 1987, Actas I*, 845-853.
- Vazquez Hoys 1995a : Vazquez Hoys A.-M., « La religiosidad romana en Hispania y su investigacion » in *ILU, Revista de Ciencias de las Religiones*, 1995a, 271-278.
- Vazquez Hoys 1995b : Vazquez Hoys A.-M., (1995/1996): *Diana en la Religiosidad Hispanorromana. Las fuentes. Las diferentes diosas. I*, Madrid.
- Vazquez Hoys 1996 : Vazquez Hoys A.-M., *Diana de Segobriga II*, Madrid.
- Vazquez Hoys 1997 : Vazquez Hoys A.-M., « Artemis-Diana. Diosa del elemento humedo y de las aguas termales » in Perès J.-M. ed., *Termalismo antiguo, I^{er} Congreso Peninsular. Actas*, Madrid, 179-184.
- Vegas 1969 : Vegas M. « Munigua. Römische keramik des 1 jahrhunderts n. Chr. » in *MM* 10, 199-250.
- Velaza 1998: Velaza J., « La evolucion de la ciudad romana de *Andelo* a la luz de los testimonios epigraficos » in Rodriguez Colmenaro 1999, 623-641.
- Vendryes 1948: Vendryes J., *La religion des Celtes*.
- Ventura Villanueva 1991 : Ventura Villanueva A., « Resultados del seguimiento arqueologico en el solar de C/Angel de Saavedra nº10, Cordoba » in *AnArqCord* 2, 257-290.
- Ventura A., P. Leon & G. Marquez, « Roman Corduba in the Light of Recent Archaeological Research », *JRA sup.* 29, 92-99.
- Ventura Villanueva 1999 : Ventura Villanueva A., « El teatro en el contexto urbano de Colonia Patricia (Cordoba) : ambiente epigrfico, evergetas y culto imperial » in *AEspA*, 72, 57-72.

- Verdin 2003 : Verdin F., « *Glanum* et Nîmes : un même processus d'urbanisation, des destinées différentes » in *Peuples et territoire en Gaule méditerranéenne. Hommage à Guy Barruol* Suppl. 35 à la *RAN*, 2003, 565-573.
- Verger 2009 : Verger St., « Société, politique et religion en Gaule avant la Conquête. Eléments pour une étude anthropologique » in *Pallas* 80, *Rome et l'Occident II^e s av. J.-C.-II^e s. ap.J.-C.*, Colloque de la SOPHAU, Lyon 15-16 mai 2009, 61-76.
- Vermaseren 1960: Vermaseren M., *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris.
- Vermaseren 1977-1989: Vermaseren M., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, (EPRO 50) (CCCA), Leiden.
- Vermeule 1977: Vermeule C., « Commodus, Caracalla and the Tetrarchs. Roman Emperors as Hercules » in *Festschr. F. Brommer* 1977, 289-294.
- Versnel 1970: Versnel H.-S., *Triumphus : an inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, Leiden.
- Versnel H.-S., « De la *lex curiata* à l'*acclamatio imperatoris* »
- Vertet 1984 : Vertet H., *Archéologie et rapports sociaux en Gaule. Protohistoire et Antiquité. Table ronde CNRS de Besançon, mai 1982. Actes*. Paris.
- Vertet 1984 : Vertet H., « Religion populaire et rapport au pouvoir d'après les statuettes d'argile arverne sous l'Empire romain du II^e siècle. » in Vertet, 77-122.
- Verzar Bass 1985 : Verzar Bass M., « L'ara di Lucius Munius a Rieti » in *MEFRA*, 97, 295-323.
- Verzar-Bass 1991 : Verzar-Bass M., « Primi culti della colonia di Aquileia », 253-277.
- Vetters 1977a: Vetters H., « Virunum » in *ANRW* II, 6, 302-354.
- Vetters 1977b: Vetters H., « Lauriacum » in *ANRW* II, 6, 355-379.
- Veyne 1958/1959: Veyne P., « Tenir un buste », une intaille avec le Génie de Carthage et le sardonix de Livie à Vienne » in *Cahiers de Byrsa* 8, 61-75.
- Veyne 1960: Veyne P., « Vénus, l'univers et les vœux décennaux sur les reliefs Medicis » in *REL* 38, 306-322.
- Veyne 1961 : Veyne P., « Vie de Trimalcion », in *Annales ESC*, 16, 213-247.
- Veyne 1962: Veyne P., « Les honneurs posthumes de *Flavia Domitilla* et les dédicaces grecques et latines » in *Latomus* 21, 1, 49-97.
- Veyne 1976: Veyne P., *Le pain et le cirque, sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris.
- Veyne 1986: Veyne P., « Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leurs ordres ou «oracles» » in *Latomus* 45, 259-283.

- Veyne 2002: Veyne P., « L'empereur, ses concitoyens et ses sujets » in Inglebert H., *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain, Hommage à C. Lepelley*, Paris, 49-74.
- Veyne 2005: Veyne P., *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005.
- Veyne 2007: Veyne P., *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris.
- Veyrac 1990 : Veyrac A. in *Archéologie à Nîmes : bilan de 40 années de recherches et découvertes, 1950-1990*. Nîmes, 1990.
- Veyrac, Pène 1994-1995 : Veyrac A., Pène J.-M., « L'augustéum de la Fontaine de Nîmes: étude archéologique du bassin de la source et de la canalisation souterraine Ouest » in *RAN* 27-28, 121-163.
- Veyrac 1998 : Veyrac A., « Le symbolisme de l'as de Nîmes au crocodile » in *Archéologie et histoire romaine*, 2, Montagnac.
- Veyrac 2006 : Veyrac A., *Nîmes romaine et l'eau*, Paris.
- Vi a l'Antiquitat* 1998: *El vi a l'Antiquitat: economia, produccio I comerç al Mediterrani occidental, Actes du Colloque Inter. D'archéologie romaine, Badalona 6-9 de Mayo 1998*, Badalona.
- Vidal & al. 2000 : Vidal M., Vernhet A., Pujol J., « Les grottes sanctuaires. A propos des exemples aveyronnais » in *Aspects de l'Age du Fer dans le sud du Massif Central. Act. XXI^e Colloque International de l'AFEAF, Condues-Montrozier, 8-11/51997*, Lattes, 76-77.
- Vigourt 2001: Vigourt A., *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien. Coll. Voir M. Bloch, Strasbourg*, Paris.
- Vigourt 2006 : Vigourt A., Lorient X., Bérenger-Badel A., Klein B., dir. *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris.
- Vigourt 2011 : Vigourt A., « Normes religieuses et piété privée vers le milieu du II^e siècle ap. J.-C. » in Cabouret, Charles-Laforge, 73-84.
- Villaret 1993 : Villaret A., « Les *Veratii* de Narbonnaise » in *REA* 95, 487-532.
- Villaret 1999 : Villaret A., « L'association des dieux et de l'empereur en Aquitaine. Son rôle dans la société et les mentalités » in *Aquitania* 16, 127-151.
- Ville 1981: Ville G., *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Rome.
- Villes de Lusitanie* 1990: *Les villes de Lusitanie romaine. Hiérarchies et territoires. Coll. CNRS*.
- Villes ...du Sud-Ouest* 1992 : *Villes et agglomérations urbaines antiques du Sud-Ouest de la Gaule : histoire et archéologie : II^e colloque Aquitania: Bordeaux, 13-15 septembre 1990, Aquitania Suppt. 6*, Bordeaux 1992.
- Villi 2005 : Villi A., « *Augusteum/Caesareum* » in *ThesCra*, IV, 190-195.

- Virlouvet 1985: Virlouvet C., *Famines et émeutes à Rome : des origines de la République à la mort de Néron*, Coll. EFR 87, Rome.
- Vismara 2007: Vismara C., « *Amphitheatralia africana* » in *Ant. Afr.* 43, 99-132.
- Visocnik 2008: Visocnik J., *Vojaski napisi iz Celeje in njene okolice / Roman Military Inscriptions from Celeia and its Surroundings* » in *AV* 59, 325-358.
- Visy 2005: Visy Z. ed., *Limes 19, Proceedings of the 19^o Int. Cong. of Roman Frontier studies held in Pecs, Hungary, sept. 2003*, Pecs 2005.
- Vita-Evrard 1987 : Vita-Evrard G. di, « En feuilletant les inscriptions antiques du Maroc, vol. 2 » in *ZPE* 68, 193-225.
- Vivo & al., 2006: Vivo D., Palati L.I., Nolla J.-M., Sureda M., *Aigua i conjunts termals a les ciutats d'Emporiae, Gerunda i Aquae Calidae: "...sed vitam faciunt"*, Gérone.
- Vogrin 1998: Vogrin A., « Two Imperial Statues Discovered in Celje-Celeia, Slovenia » in *Histria Antiqua* 4, 93-97.
- Vomer Gojkovic 2005a: Vomer Gojkovic M., « Leben in Poetovio. Die Römischen Armee und die Religion » in *Visy*, 463-465.
- Vomer Gojkovic 2005b: Vomer Gojkovic M., « Römische Götter und mythische gestalten aus Poetovio auf steindenkmälern im Landesmuseum Ptuj » in *Sanader, Rendic-Miocevic*, 299-304.
- Vries 1977 : Vries J. de, *La religion des Celtes*, Paris.
- Wagenwoort 1947: Wagenwoort H., *Roman Dynamism : Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom*, Oxford.
- Wagenwoort 1980: Wagenwoort H., « *Felicitas Imperatoria* » in *Wagenwoort Pietas, Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 59-83.
- Walbank 1996: Walbank M. E. H., « Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Corinth » in *Small*, 201-213.
- Walbank 1997: Walbank M. E. H., « The Foundation and Planning of Early Roman Corinth » in *JRA* 10, 95-130.
- Walbank 2010: Walbank M. E. H., « Image and Cult : the Coinage of Roman Corinth » in *Friesen & al.*, 151-197.
- Wagner 1993: Wagner C. G., « Metodologia de la aculturacion. Consideraciones sobre las formas del contacto cultural y sus consecuencias » in *Hom. a J.M. Blazquez Arys*, , 445-463.
- Wallace-Hadrill 1981: Wallace-Hadrill A., « The Emperor and his Virtues » in *Historia* 30, 296-323.
- Wallace-Hadrill 1982: Wallace-Hadrill A., « Civilis princeps. Between citizen and king » in *JRS* 72, 32-48.

- Wallace-Hadrill 2003: Wallace-Hadrill A., « The Streets of Rome as a Representation of Imperial Power » in Belayche, 189-206.
- Wallace-Hadrill 2008: Wallace-Hadrill A., *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge.
- Walter 1986 : Walter H., « Le fonctionnement du polythéisme dans la cité des Séquanais » in *Les grandes figures religieuses*, 521-527.
- Walter 1994 : Walter H., « Le gorgoneion en bronze de Villars d'Héria » in *Mélanges Lévêque IV*, 413.
- Walter 1999 : Walter H., « Bellone : une déesse sans image ? » in Burnand, Lavagne, 35-39.
- Walter 2000 : Walter H., *La sculpture d'époque romaine dans le nord, dans l'est des Gaules et dans les régions avoisinantes : acquis et problématiques actuelles*, Act. Colloq. Int. Besançon 12-14/3/1998.
- Walter H., « Dieux et déesses dans l'arc jurassien » in
- Waltzing 1896: Waltzing J.-P., *Etude sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Bruxelles.
- Ward 1933: Ward M. M., « The Association of Augustus with Jupiter » in *Am. Ph. Ass.*, 9, 203-224.
- Warde Fowler 1922: Warde Fowler W., *The religious Experience of the Roman People*, London.
- Ward Perkins 1958: Ward Perkins J. B., « The Caesareum at Cyrene and the Basilica at Cremna : A note on the inscriptions of the Caesareum » in *PBSR* 26, 1958, 137-194.
- Ward Perkins 1993: Ward Perkins J. B., *The Severan Buildings of Leptis Magna*, Tripoli.
- Ward Perkins 1994: Ward Perkins J. B., *Architecture romaine*, Paris.
- Warmington 1954: Warmington B., H., « The Municipal Patrons of Roman North Africa » in *PBSR* 22, 39-55.
- Watson 2007 : Watson A., *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic and Aquitania, from the Conquest until the End of the Second Century c.e.* BAR int. 1624.
- Weaver 1964/1965: Weaver P. C., « *Cognomina Ingenua* : a Note » in *CQ*, 14, 311-315.
- Weaver 1972: Weaver P., C., *Familia Caesaris, a Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge.
- Weber 1994: Weber E., « Silvanus in Carnuntum » in *Mélanges Le Glay*, 624-627.
- Webster 1986: Webster G., « What the Britons required from the Gods as seen through the pairing of Roman and Celtic Deities and the character of votives offerings » in Henig, King, 57-75.
- Webster 1989: Webster G. « Deities and Religious Scenes on Romano-British Pottery » in *Pottery Studies*, 2, 1-26.

- Webster 1995a: Webster J., « *Interpretatio* : Roman World Power and the Celtic Gods » in *Britannia* 26, 153-161.
- Webster 1995b: Webster J., « Translation and Subjection : *Interpretatio* and the Celtic Gods » in Hill J. D., Cumberpatch C. (eds) *Different Iron Ages : Studies on the Iron Age in Temperate Europe*, BAR, IS 602, Oxford, 170-183.
- Webster 1997: Webster J., « A Negotiated Syncretism : Readings on the Development of Romano-Celtic Religion » in Mattingly, 165-184.
- Webster 2001: Webster J., « Creolizing the Roman Provinces » in *AJA* 105, 209-225.
- Wegner 1982: Wegner M., « Bildniskunde römischer Herrscher », *ANRW* II, 12, 2, 649-666.
- Weisgerber 1968: Weisgerber J.L., *Die namen des Ubier*, Köln.
- Weinstock 1971: Weinstock S., *Divus Julius*, Oxford.
- Wenedig 1999: Wenedig K., *Epigraphische quellen zur städtischen administration in Noricum*, Klagenfurt.
- West 1931: West A., B., *Corinth. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, VIII, 2 : Latin inscriptions (1896-1936)*, Cambridge Mass.
- Wightman 1986: Whightman E., M., « Pagan Cults in the Province of Belgica » in *ANRW* II, 18, 1, 542-605.
- Whittaker 1990: Whittaker « The Consumer City Revisited : the *Vicus* and the City » in *JRA*, 3, 116-117
- Whittaker 1992: Whittaker C. R., « Le pauvre » in Giardina, 335-370.
- Whittaker 1995: Whittaker C. R., « Integration of the Early Roman West: the Example of Africa » in Metzler & al., 19-32.
- Whittaker 1997: Whittaker C. R., « Imperialism and Culture: the Roman Initiative » in Mattingly, 143-163.
- Wiblé 1980 : Wiblé F., « Le culte de Mercure en Valais » in *Dossiers d'Archéologie*, 47-51.
- Wiblé 2005 : Wiblé F., « Genève antique » in Rémy, 200-205.
- Wickkiser 2005: Wickkiser B., L., « Augustus, Apollo and an Ailing Rome : Images of Augustus as a Healer of State » in C. Deroux ed., *Studies in Latin Literature end Roman History* 12, 267-289.
- Wierschowski 1993: Wierschowski L., « Die *Decimi Titii* aus Aix-les-Bains » in *ZPE* 98, 1993, 203-221.
- Wilkes 1969: Wilkes J., *Dalmatia, History of the Provinces of the Roman Empire*, London.
- Wilkes 1970: Wilkes J., « Equestrian Rank in Dalmatia under the Principate » in *Adriatica Praehistoria et Antiqua, Mélanges Novak* Zagreb, 529-552.
- Wilkes 1977: Wilkes J., « The Population of Roman Dalmatia » in *ANRW* II, 6, 732-766.
- Wilkes 1992: Wilkes J., *The Illyrians*, Oxford (UK), Cambridge (USA).

- Wilkes 1996: Wilkes J., « Pannonia's identity and entry into the empire » in *JRA* 9, 415-423.
- Wilkes 2002: Wilkes J., « A Roman Colony and its People » in *Longae Salonae I*, Split, 87-103.
- Wilkes 2005: Wilkes J., « The Roman Danube : An Archaeological Survey » in *JRS*, 95, 124-181.
- Wilkes 2008: Wilkes J., « The Roman Colonial Settlements at Dyrrachium, Byllis and Buthrotum : Purpose and Character » in Lambolley, Castiglioni, 93-97.
- Will 1952 : Will E., *La sculpture romaine au musée lapidaire de Vienne*, Vienne.
- Will 1981 : Will E., « Les aspects de l'intégration des divinités orientales dans la civilisation gréco-romaine. Langage conventionnel et langage clair » in Augé C., Kahil L., *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques : études d'iconographie. [actes du Colloque international n° 593 du Centre national de la recherche scientifique], Paris, 17 mai 1979*, Paris.
- Wilson 2005: Wilson A., « Romanizing Baal: the art of Saturn Worship in North Africa » in Sanader, Rendic-Miocevic, 403-408.
- Winkler 1977 : Winkler G., « Noricum und Rom » in *ANRW* II, 6, 183-262.
- Wissowa 1912: Wissowa G., *Religion u. Kultus der Römer*, Munich.
- Witschel 2002: Witschel C., « Zum problem der identifizierung von munizipalen Kaiserkultstätten » in *Klio*, 84, , 114-124.
- Wittenberg 2014: Wittenberg T., *Kult bei der arena. Nemesis-heiligtümer im context römischer amphitheater*, *BAR Int. ser.*, 2615,.
- Wohlmayr 2004: Wohlmayr W., *Kaisersaal : Kultanlagen der Augustalen und munizipale Einrichtungen für das Herrscherhaus in Italien*, Wien.
- Wojciechoswski 1996 : Wojciechoswski P., « Belenus – Die Schutzgottheit von Aquileia » in *Eos*, 84, 93-99.
- Wollmann 1985/1986 : Wollmann V., « Un *lucus* la Alburnus Major » in *Anuarul Institutului de Istorie si Arheologie*, 227, 253-295.
- Wollmann 1996: Wollmann V., *Mineritul metalifer*.
- Wood 1999: Wood S.-E., *Imperial Women. A Study in Public Images, 40 B.C.-A.D. 68.*, Brill-Leiden-Boston-Köln,.
- Woolf 1997: Woolf G., « Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces » in Cancik, Rüpke, 71-84.
- Woolf 1998: Woolf G., « Becoming Roman : The Origins of provincial Civilization in Gaul », Cambridge.
- Woolf 2001: Woolf G., « The Roman Cultural Revolution in Gaul » in Terrenato, Simon, 173-183.

- Woolf 2001/2003: Woolf G., « Local Cult in Imperial Context : the *Matronae* revisited » in Noelke, 131-138.
- Woolf 2003: Woolf G., « Seeing Apollo in Roman Gaul and Germany » in Scott, Webster 2003, 139-152.
- Woolf 2006: Woolf G., « Civic Religion in Roman Gaul » (c.r. de Van Andringa 2002) in *JRA*, 585-587.
- Wrede 1981: Wrede H., *Consecratio in formam Deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.
- Wuilleumier 1936 : Wuilleumier P., « Gobelet en argent de Lyon » in *RA*, 1, 50.
- Wuilleumier 1953 : Wuilleumier P., *Lyon, métropole des Gaules*, Paris.
- Wulff Alonso & al., 2001: Wulff Alonso F., Cruz Andreotti G, Martinez Maza C eds *Comercio y comerciantes en la historia antigua de Malaga (siglo VIII a.C.- ano 711 d.C.)*, II° Congreso de Historia antigua de Malaga, 351-384.
- Xella 1984 : Xella P., « Le polythéisme phénicien » in *Stud. Phoen.* 4, 29-39.
- Xella 1988 : Xella P., « Aspects du culte d'Eshmoun à Carthage » in *113^e Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg 1988, IV^e Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, I, 131-139.
- Xella 1991 : Xella P., *Baal Hammon, recherches sur l'identité et le culte d'un dieu phénico-punique*, Rome.
- Zabehlicky 2008 : Zabehlicky H., « Hausheiligtümer in städtischen wohnhäusern in Pannonien und Noricum, Falleispel Carnutum » in Herrer P., *Domus. Das haus in den städten des röm. Donauprovinzen. Akt. III° Symposium über röm. städte in Noricum u. Pannonien*, Wien.
- Zaccaria 1976 : Zaccaria C., « Testimonianze epigrafiche dei rapporti tra Aquileia e l'Illyricum in eta imperiale romana » in *Aquileia, la Dalmazia e l'Illyricum*, AAAd 26, Udine, 85-105.
- Zaccaria 2008a : Zaccaria C., « Quanti e quali augustei nella regio X ? A proposito della documentazione epigrafica e archeologica del « culto imperiale » in *Nuevo Ricerche s. culto imperiale in Italia*, Ancona 2004, Tivoli, 219-257.
- Zaccaria 2008b : Zaccaria C., « Cultores Beleni », in Sartori A. *Dedicanti e « cultores » nelle religioni celtiche : VIII workshop FERCAN 2008*, Milan, 375-412.
- Zahariade 2009 : Zahariade M., Z., « Veterans of Thracian Origin in the Auxilia of Roman Imperial Army and their Social Mobility » in *Thraco-dacia s.n. I (XXIX) n°1-2*, 87-106.

- Zajac 1979: Zajac J., « Die Keltischen Elemente in der Religion Noricums in der Zeit des frühen Römischen Kaiserreiches (I.-III. jh. u.Z.) » in *Acta Univ. Nicolai Copernici* 96, (Historia 13), Toryn, 59-94.
- Zanker 1988: Zanker P., *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor.
- Zanker, Trillmich 1990: Zanker P., Trillmich W. eds., *Stadtbild u. ideologie. Zu monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik u. Kaiserzeit*, Madrid-Munich.
- Zaninovic 1977: Zaninovic M., « The Economy of Roman Dalmatia » in *ANRW* II, 6, 767-809.
- Zaninovic 1990: Zaninovic M., « Liberov hram u Polacama na otoku Mljetu » in *AV*, 41, 725-732.
- Zaninovic 1996 : Zaninovic M., *Od Helena do hrvata skolska knjica*, Zagreb.
- Zaninovic 1996a : Zaninovic M., « Il culto di Libero sull'Adriatico orientale » (rés. ital.) in Zaninovic 1996, 344.
- Zaninovic 1996b : Zaninovic M., « Military Characteristic of Tilurium in Antiquity » in Zaninovic 1996.
- Zaninovic 1996c: Zaninovic M., « The Relief of Silvanus and the Nymphs » in Zaninovic 1996, 146.
- Zaninovic 1996d: Zaninovic M., « Dionysiac Traditions of the island of Pharos » (rés. angl.) in Zaninovic 1996, 127.
- Zaninovic 1996e: Zaninovic M., « The Askos with Dionysiac Scène from Hvar » in Zaninovic 1996, 136.
- Zaninovic 1996f: Zaninovic M., « The Illyrians and the Grapevine » (rés. angl.), in Zaninovic 1996, 393.
- Zaninovic 1998: Zaninovic M., « Certain Aspects of the Augustus Cult in Dalmatia » in *HA* 4, 37-44.
- Zaninovic 2005a: Zaninovic M., « The Ancient Cultural Unity between the Central Adriatic Littoral and the Delmatian Hinterland » in Sanader, Rendic-Miocevic, 275-280.
- Zaninovic 2005b: Zaninovic M., « Kult Aphrodite.../ The Cult of Aphrodite and Venus on the Croatian Coast » in *Histria Antiqua* 13, 157-166.
- Zanovello 2008: Zanovello P., « Produzione e commerci : aspetti del culto di Mercurio nel Nord-Africano romano » in *L'Afr. Rom. 17, Sevilla 2006*, Roma, 793-810.
- Zavaroni 2004 : Zavaroni A., « Les dieux du cycle de la régénération dans quelques figures celtiques » In *Revue de l'histoire des religions* 221, 2, 157-173.
- Zimmer 1989: Zimmer G., « *Locus datus decreto decurionum* : zur Statuenaufstellung auf Forumanslagen im römischen Afrika » mit epigraphischen Beiträgen von Wesch-

- Klein G, *ABAW N.F. CII*, Munich 1989.
- Zotovic 2002 : Zotovic R., *The Population and the Economy of the Eastern Part of the Roman Province of Dalmatia* in *BAR, I.S.* 1060, Oxford.
- Zoumbaki S., Mendoni 1998: Zoumbaki S., Mendoni L.-G., « *Θεοι Σεβαστοι* » in *Meletemata* 27, 669-678.
- Zsidi 1995 : Zsidi P., « Aquincum, the Capital of Pannonia Inferior. Topography of the Civil Town » in Hajnoszi G., *La Pannonia e l'Impero romano* », Milano.
- Zsidi 2002 : Zsidi P., « Transformation of the Town Structure in the Civil Town of Aquincum during the Severi (A.D. 193-235), in *Acta Arch. Acad. Scient. Hungaricae* 53, 131-149.
- Zsidi 2003 : Zsidi P., « Aquincum » in Sasel-Kos, Scherrer.
- Zucca 1989: Zucca R., « *Venus Erycina* tra Sicilia, Africa e Sardegna » in *L'Afr. Rom.* 6, 1988, 771-779.