



HAL
open science

**Les sanctuaires des eaux en Gaule de l'est : origine,
organisation et évolution (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle
après J.-C.)**

Damien Vurpillot

► **To cite this version:**

Damien Vurpillot. Les sanctuaires des eaux en Gaule de l'est : origine, organisation et évolution (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle après J.-C.). Archéologie et Préhistoire. Université de Franche-Comté, 2016. Français. NNT : 2016BESA1018 . tel-01538562

HAL Id: tel-01538562

<https://theses.hal.science/tel-01538562>

Submitted on 13 Jun 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.

UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE

ECOLE DOCTORALE « LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIETES »

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en
ARCHÉOLOGIE

**Les sanctuaires des eaux en Gaule de l'est : origine, organisation et
évolution (I^{er} siècle av. J.-C. - IV^e siècle après J.-C.)**

Volume 1 : Texte

Présentée et soutenue publiquement par

Damien VURPILLOT

Le 16 novembre 2016

Sous la direction de Philippe BARRAL et Pierre NOUVEL

Jury :

Mme Sandrine AGUSTA-BOULAROT, Professeur, Université Paul Valéry - Montpellier 3

M. Philippe BARRAL, Professeur, Université de Franche-Comté

M. Olivier de CAZANOVE, Professeur, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

M. Philippe FLEURY, Professeur, Université de Caen Normandie

M. Pierre NOUVEL, Maître de conférences, Université de Franche-Comté

M. William VAN ANDRINGA, Professeur, Université de Lille 3

UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE

ECOLE DOCTORALE « LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIETES »

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en
ARCHÉOLOGIE

**Les sanctuaires des eaux en Gaule de l'est : origine, organisation et
évolution (I^{er} siècle av. J.-C. - IV^e siècle après J.-C.)**

Volume 1 : Texte

Présentée et soutenue publiquement par

Damien VURPILLOT

Le 16 novembre 2016

Sous la direction de Philippe BARRAL et Pierre NOUVEL

Jury :

Mme Sandrine AGUSTA-BOULAROT, Professeur, Université Paul Valéry - Montpellier 3

M. Philippe BARRAL, Professeur, Université de Franche-Comté

M. Olivier de CAZANOVE, Professeur, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

M. Philippe FLEURY, Professeur, Université de Caen Normandie

M. Pierre NOUVEL, Maître de conférences, Université de Franche-Comté

M. William VAN ANDRINGA, Professeur, Université de Lille 3



Le papyrus de César, une aventure d'Astérix par J.-Y. Ferri, D. Conrad et T. Mébarki.

Remerciements



Je souhaite bien entendu remercier mes encadrants, P. Barral et P. Nouvel, pour m'avoir donné l'occasion de traiter dans les meilleures conditions un sujet qui me tenait à cœur. Cette thèse fut aussi pour moi l'opportunité de mettre en pratique mes connaissances techniques au service de projets de recherche nationaux et internationaux. Je remercie donc L. Nuninger et toute l'équipe de la MSHE N. Ledoux pour m'avoir soutenu et accompagné dans ces démarches. La région Franche-Comté a aussi joué une part active dans le bon déroulement de ces activités grâce à des financements accordés à plusieurs reprises.

Je n'oublie pas non plus toutes les entités de recherche qui, d'une manière ou d'une autre, ont participé au bon déroulement de cette étude : notamment mon laboratoire de rattachement, Chrono-environnement (UMR 6249) ; l'Ecole doctorale LETS et l'université de Franche-Comté ; les services régionaux d'archéologie des régions sur lesquelles j'ai été amené à travailler, en particulier Franche-Comté, Bourgogne, Champagne-Ardenne, Lorraine et Alsace ; les universités d'Arkansas et du Missouri aux Etats-Unis.

Plus que les entités elles-mêmes, ce sont les gens que j'aimerais aussi remercier : collègues, amis et famille. La liste serait trop longue à dresser, mais je n'ai aucun doute qu'ils se reconnaîtront, soit pour avoir eu la gentillesse de me consacrer quelques instants, pour m'avoir fourni de la documentation ou pour m'avoir supporté toutes ces années.

J'ai tendance à trop écrire donc : MERCI !

Sommaire



Remerciements	4
Sommaire.....	6
Introduction.....	13
Chapitre I. Le culte des eaux dans la littérature : état de l'art et relecture des sources antiques	17
1. Une brève histoire de religion	18
1.1 L'Histoire des religions, apports récents et problèmes anciens.....	19
1.2 Stratégie de recherche	21
1.2.1 Le culte des eaux dans la littérature.....	24
1.2.2 Cadre chronologique	24
1.2.3 Cadre géographique	26
1.3 Regards croisés sur les sources documentaires	28
1.3.1 Les sources historiques.....	29
1.3.2 Les sources historiographiques	30
1.3.3 Les données archéologiques	31
1.3.4 Etude historiographique : démarche et documents sélectionnés	32
2. La perception du culte des eaux dans les sources littéraires qui traitent des religions de la Gaule	34
2.1 La création des concepts.....	34
2.1.1 XVI ^e , XVII ^e et XVIII ^e siècles	34
2.1.2 Le XIX ^e siècle.....	39
2.1.3 Le XX ^e siècle	45

2.1.4 Une interprétation fautive qui s'insère dans une problématique plus large.....	63
2.2 L'utilisation des concepts dans des études thématiques.....	69
2.2.1 Les eaux minérales.....	75
2.2.2 Secteurs géographiques.....	85
2.2.3 Travaux universitaires récents.....	119
2.2.4 Que retenir de la perception du culte des eaux gallo-romain dans les sources historiographiques ?	135
3. Une relecture des sources antiques nécessaire	139
3.1 Les phénomènes naturels dans l'Antiquité.....	140
3.1.1 Objet divin.....	140
3.1.2 Spectateur antique, spectateur contemporain : des regards différents face aux phénomènes naturels.....	142
3.1.3 Objet d'enquête	143
3.2 La perception de l'élément aquatique dans l'Antiquité.....	145
3.2.1 Les différentes catégories d'eau.....	147
3.2.2 Le lieu de jaillissement du cours d'eau, un point focal d'attention.....	150
3.2.2 Commentaire	151
3.3 Fonctions thérapeutiques et culte des eaux : un rapport privilégié, mais pas systématique.....	153
3.3.1 Naissance, enfance et santé. Des interactions religieuses complexes au carrefour des pratiques privés et publiques.	154
3.3.2 Matériel et activité thérapeutique	156
3.3.3 Des activités variées : les indices livrés par les sources littéraires.....	159
3.3.3 Commentaire	161
3.4 Le culte des eaux : une désignation unique pour de multiples pratiques	163
3.4.1 Le culte d'Asclépios/Esculape exposé comme le modèle type du culte guérisseur et du culte des eaux.....	163
3.4.2 La terminologie moderne : sanctuaires des eaux, sanctuaires guérisseurs et bois sacrés.....	168
3.4.3 Des lieux de culte au statut variable.....	172
3.4.4 Commentaire	173
3.5 La question de la transmission des usages du paganisme dans le folklore chrétien.....	174
3.4.1 La réappropriation des lieux de culte païens ?.....	175
3.4.2 La poursuite des pratiques religieuses païennes ?	176
Conclusion	183

Chapitre II. Le culte des eaux en Gaule au lendemain de la conquête : traditions celtiques et innovations gallo-romaines

.....	185
1. Sélection des sites et analyses statistiques initiales	190
1.1 Présentation des sites.....	194
1.1.1 Les faux positifs.....	196
1.1.2 La catégorie A2	199
1.1.3 La catégorie A1.....	200
1.1.4 La catégorie A0.....	200
1.1.5 La catégorie B1	201
1.2 Explorer les relations entre les facteurs, l'utilisation des graphes	204
1.3 Des descripteurs plus précis	209
1.3.1 Les informations livrées par la comparaison entre les descripteurs pour les différents facteurs	216
1.3.2 Analyses multivariées exploratoires	218
1.3.2.3 Analyse factorielle	229
1.3.2.4 Classification	230
1.4 Synthèse	234
2. Le culte des eaux dans l'est de la Gaule entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle de notre ère.	237
2.1 Phase pré-augustéenne.....	237
2.1.1 Des sanctuaires d'origine laténienne muets	237
2.1.2 Des lieux de culte entre tradition et innovation.....	238
2.2 Période julio-claudienne	245
2.2.1 La période augustéenne : apparition et développement des proto-sanctuaires	246
2.2.2 Une période julio-claudienne marquée par la normalisation progressive de l'espace sacré.....	267
2.2.3 Des objets nouveaux pour des gestes nouveaux	274
3. Inventer des traditions	317
3.1 Des centres urbains aux communautés rurales	318
3.2 Des divinités anonymes ?.....	322
3.3 Des dévots aux activités variées	323
Conclusion	329

Chapitre III. L'eau dans les sanctuaires gallo-romains : un indicateur privilégié de l'évolution des pratiques religieuses

.....	336
1. Evolution des espaces sacrés : des situations variées	338
1.1 Le choix de la continuité	339
1.2 Doit-on parler plutôt de rupture ou de transition ?.....	340
1.2.1 Magny-Cours : une transition entre deux ensembles sacrés	340
1.2.2 Source-Seine : une réorganisation complète.....	341
1.3 Les sources des grands cours d'eau : une surinterprétation systématique	345
1.3.1 Source de la Marne	345
1.3.2 Source de la Meuse.....	346
1.3.3 Source de l'Aube	347
1.3.4 Source de la Saône	347
1.3.5 Source de l'Yonne	349
1.3.6 Source de l'Armançon	351
1.3.7 Sources de l'Ouche et de l'Ozerain.....	351
1.3.8 Le Rhin, un cas à part ?.....	352
1.3.9 Un discours religieux nouveau plaqué sur un paysage ancien	354
1.4 Le culte des eaux dans un sanctuaire périurbain à la fin de l'Antiquité : le sanctuaire d'Hercule à Deneuvre.....	357
1.4.1 Présentation du site	358
1.4.2 Proposition d'un scénario rituel	360
1.4.3 Un sanctuaire militaire ?.....	366
1.4.4 Regard moderne sur un paysage ancien : les apports de l'utilisation de la réalité virtuelle	367
2. Essor urbain et gestion de l'eau : une commodité devenue plus accessible	369
2.1 Des effets positifs à court terme : le développement des aménagements hydrauliques dans les ensembles sacrés.....	369
2.2 Des conséquences possibles sur l'évolution de topographie sacrée locale à moyen et long terme.....	373
2.3 Fonctions des aménagements hydrauliques et risques de surinterprétation	374
3. Des établissements thermaux sans sanctuaires ?	376
4. Apollon, acteur majeur du processus d'interprétation	381

4.1 Les informations livrées par deux sanctuaires périurbains d'Apollon à Alise-Sainte-Reine et Mâlain.....	381
4.1 Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine	384
4.2 Apollon Mogetimarus à Mâlain ?	386
4.2 Une fonction oraculaire ?.....	388
5. Un processus d'interprétation qui s'exprime aussi en milieu extra-urbain	393
5.1 Apollon, un dieu également bien représenté dans les sanctuaires extra-urbains.....	393
5.2 Villards d'Héria, un grand sanctuaire de pèlerinage interprété comme une agglomération.....	399
5.3 D'autres sanctuaires extra-urbains plus modestes.....	403
5.4 La surinterprétation des représentations humaines dans les sanctuaires...	406
6 Le développement des établissements ruraux, une source de confusion supplémentaire.....	409
6.1 Des expressions architecturales trompeuses	409
6.2 Des pratiques religieuses ancrées dans la vie quotidienne	412
6.2.1 Une multiplication des lieux de culte en relation avec le développement des aménagements hydrauliques.....	413
6.2.2 Trémonteix, un exemple de sanctuaire des eaux privé	415
6.3 Les représentations de cavalier à l'anguipède	420
6.4 Culte des eaux et rites monétaires à la fin de l'Antiquité	423
 Conclusion	 429
 Bibliographie	 436
Liste des abréviations :.....	437
Textes anciens :	478
 Table des figures :.....	 482
Tableaux :	489

Reproductibilité de la recherche	490
Chapitre 1 – 2.2 : Travaux de J.-G. Bulliot.....	492
Chapitre 2 – 1.2 : Graphe	494
Chapitre 2 – 1.3 : Analyses multivariées et classification	495

Introduction



Depuis l'époque moderne, les phénomènes naturels occupent une place de premier plan dans l'étude des pratiques religieuses de la Gaule. Le culte des eaux, en particulier, polarise une part non-négligeable des préjugés relatifs à cette thématique. La simple évocation des « sanctuaires des eaux » mobilise l'imaginaire collectif, alimenté par des références devenues conventionnelles auprès du public, alors que le spécialiste, mieux informé, préfère souvent ne pas s'aventurer sur un sujet si hasardeux.

Si nous avons décidé d'étudier les sanctuaires des eaux en Gaule, ce n'est pas par goût de l'aventure. Au contraire, la recherche sur ces thématiques a fait d'énormes progrès depuis plusieurs années et les replacer au cœur d'une étude à large échelle paraissait une bonne opportunité afin de poursuivre la réhabilitation de concepts qu'on ne peut plus se contenter de passer sous silence. Nous y voyons aussi l'occasion d'offrir un regard neuf sur cette thématique, en faisant converger les sources classiques avec les archives du sol, l'archéologie.

Dans ce contexte, nous avons fait le choix d'une approche systémique, ce qui n'est pas sans conséquences sur la formulation de la problématique, le culte des eaux étant bien entendu au cœur de notre propos. Comment caractériser ce phénomène à la période romaine dans l'est de la Gaule ? S'agit-il d'un phénomène importé ? Selon quelles formes et quels rythmes ce concept évolue-t-il sur notre territoire ? Par extension, nous sommes conscients qu'étudier une portion spécifique des activités religieuses agit comme un révélateur privilégié pour appréhender à une échelle plus large l'évolution des cultes et des pratiques au sein du paysage sacré gallo-romain, lui-même conditionné par des facteurs externes qu'on ne peut ignorer.

De plus, ce choix a eu aussi des répercussions sur la détermination de la zone d'étude. En effet, on dispose pour l'est de la Gaule d'un corpus documentaire assez riche et varié pour soutenir une analyse systémique, tout en conservant une cohésion chronoculturelle qui procure une certaine légitimité aux réflexions à grande échelle.

La chronologie considérée s'insère aussi dans cette démarche. Notre étude débute au I^{er} siècle av. J.-C., à un moment clef où s'accélère la transition entre « monde gaulois » et « monde gallo-romain ». Il s'agit d'un instant crucial où il est encore possible de mettre en parallèle ce qui apparaît comme des normes « traditionnelles » et des innovations, avant qu'elles ne se mêlent progressivement pour aboutir, dans un second temps, au discours religieux composite de la période romaine. Quant à la

borne supérieure, nous l'avons placée au IV^e siècle, alors que s'engage le lent déclin des lieux de culte du polythéisme.

Ce n'est pas sans raison qu'historiens et archéologues agissent avec prudence et circonspection lorsqu'ils traitent du culte des eaux. L'étiquette est équivoque, sa définition est flottante et a été sans cesse reformulée en fonction des besoins des auteurs qui l'ont accaparée, tant et si bien qu'il est difficile d'en saisir le sens. S'agit-il des cultes naturistes d'une religion gauloise fantasmée ? De leur continuation, à peine camouflée, sous couvert de la religion gallo-romaine ? Du culte des eaux de la religion romaine tel qu'il est décrit par les auteurs antiques ?

Notre principal objectif pour le premier chapitre est donc d'apporter des éléments de réponse à ces interrogations, c'est-à-dire observer puis caractériser ce phénomène ambigu. Tout d'abord, il nous faudra identifier le sens qu'on donne au culte des eaux et aux sanctuaires des eaux dans les sources littéraires qui traitent des religions de la Gaule. Il nous faudra aussi comprendre les circonstances qui ont conditionné l'apparition et la perpétuation de ces idées, et ce afin d'en extraire les éléments clefs qui constituent le concept de culte des eaux pour les religions gauloises et gallo-romaines.

La seconde partie du chapitre s'efforcera de confronter, point par point, ces éléments clefs du culte des eaux gallo-romain avec la relecture contemporaine de cette thématique, effectuée à partir des sources antiques qui décrivent le fonctionnement du culte des eaux dans la sphère culturelle gréco-romaine, car c'est dans ce domaine que les avancées récentes ont été les plus significatives.

Ainsi, au terme du premier chapitre, nous aurons identifié les excès d'interprétation plaqués sur la religion gauloise à propos des cultes naturistes et de quelle manière ils ont été transposés à la religion gallo-romaine. Au surplus, nous aurons une vision plus claire de ce que le culte des eaux signifie dans le monde romain.

Il sera alors temps de porter la confrontation sur le terrain de l'archéologie, afin d'évaluer dans quelle mesure la théorie extraite du substrat religieux romain s'accorde avec les données archéologiques de l'est de la Gaule. En d'autres mots, nous nous demanderons jusqu'à quel point le processus de romanisation conditionne l'apparition et le développement du culte des eaux gallo-romain.

Dans cette perspective, le second chapitre se focalise sur la période qui s'étend du I^{er} siècle avant notre ère à la première moitié du I^{er} siècle. À la phase d'observation

initiale du premier chapitre, succède l'analyse d'un corpus de sites sélectionnés pour leur capacité à illustrer la variété des éléments qui composent le paysage sacré : des sanctuaires publics les plus importants, aux témoignages de piété privée les plus modestes. Nous étudierons comment ils interagissent, comment ils évoluent dans le temps et comment ils se comparent à des sites extérieurs au système, localisés dans d'autres cités de la Gaule et d'autres provinces. Ces constatations seront replacées dans leurs contextes politiques, économiques, techniques et environnementaux afin d'ouvrir des pistes de réflexion sur l'évolution d'un paysage sacré qu'on ne doit pas envisager comme un élément autonome dans le cadre du fonctionnement des cités.

Enfin, le troisième chapitre débute au troisième quart du I^{er} siècle de notre ère, à un moment clef de l'évolution des cadres institutionnels et religieux de la Gaule. Auparavant, notre intérêt se portait sur les conditions initiales d'apparition du culte des eaux en Gaule, pour ce dernier chapitre, on constate au contraire que les normes religieuses atteignent une certaine forme de maturité. À ce stade, il ne s'agit plus de mettre en avant les spécificités du phénomène, mais d'appréhender comment il se dilue progressivement dans un discours religieux gallo-romain composite de plus en plus complexe. Cette situation agit comme un révélateur privilégié du fonctionnement des divinités qui composent les panthéons locaux et de la façon dont elles interagissent, selon une mise en scène qui se rapproche peu à peu des normes religieuses romaines contemporaines.

Chapitre I



Le culte des eaux dans la littérature : état de l'art et relecture des sources antiques.

1. Une brève histoire de religion

Ce premier paragraphe aurait aussi bien pu s'intituler « Une brève histoire du temps : de la conquête romaine à l'organisation de la sphère religieuse gallo-romaine ». Les parallèles avec la publication éponyme de S. Hawking (**HAWKING 1992**) sont certes très imagés, certains diront exagérés, mais soulignent avec force une réalité palpable. Même si l'on peut relativiser la pertinence du terme de conquête, un legs historiographique parmi tant d'autres, on ne peut ignorer les conséquences de la guerre des Gaules et son rôle dans la transformation progressive des cultures gauloises vers des cultures gallo-romaines.

Le Big-Bang est perçu comme l'évènement déclencheur à l'origine de l'évolution de l'Univers tel qu'il nous est connu, sans qu'il soit pour autant envisagé comme l'instant initial absolu. La porte reste ouverte à une histoire de l'Univers avant le Big-Bang, pour peu qu'on soit capable de la révéler. Dans notre cas, on tend de plus en plus à considérer que le phénomène religieux placé sous la terminologie de culte des eaux apparaît de façon concrète en Gaule au lendemain de la conquête, notre « évènement déclencheur ». Avant cette date, le phénomène est imperceptible dans les pratiques religieuses du second âge du Fer, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas avant cet évènement. Pour utiliser des termes plus adaptés, cela ne signifie pas que le culte des eaux tel qu'il est ébauché peu avant le changement d'ère est une création *ex nihilo* qui ferait abstraction des pratiques antérieures. Au contraire, les pratiques cultuelles sont toujours ancrées dans un contexte social et l'innovation puise toujours sa légitimité dans la tradition. La nécessité de respecter la tradition, les coutumes, est un concept essentiel dans le monde antique (**PORPHYRE DE TYR, LETTRE A MARCELLA, XVIII ; TERTULLIEN, APOLOGETIQUE, VI**).

Dès l'Antiquité, antiquaires et érudits s'interrogeaient sur l'origine des gestes et sur ce qu'on nomme les religions archaïques. Les normes ainsi exhumées, considérées comme conformes à la tradition, étaient rarement détaillées et définies comme des obligations contraignantes. Elles exprimaient plutôt les premières itérations d'actes accomplis dans le passé et couronnés de succès. Ces normes étaient formulées au travers de mythes, de récits historicisés, déclinés dans une infinité de variantes. De

notre point de vue on comprend que c'est le geste puis son succès qui conditionne l'apparition et la perpétuation des rites. On peut parler d'invention de la tradition (HOBBSAWM 1992). C'est la combinaison d'un cadre religieux conforme aux normes traditionnelles plus ou moins flexibles et de gestes, nouveaux ou non, adaptés aux contextes au sein desquels ils s'opèrent. De la réussite du geste en tant qu'outil efficace d'intercession avec le divin découle sa copie et sa répétition en vue d'obtenir le même résultat jusqu'à ce qu'il se révèle inadapté puis disparaisse ou soit remplacé.

L'étude des religions ne se borne pas à l'analyse des gestes rituels et de la culture matérielle. C'est un moyen et non pas une fin en soi, une fenêtre ouverte sur les valeurs les plus profondes et enracinées d'une société. La célèbre anthropologue M. Wilson considérait que le rituel était le vecteur privilégié pour percer au jour les préoccupations quotidiennes des populations. Ces expressions sociales sont par définition très normalisées et au travers des individus se sont les valeurs du groupe social dans son ensemble qui sont ainsi révélées. Dans notre cas les pratiques religieuses offrent donc une clef de compréhension afin d'évaluer l'impact du processus de romanisation sur les sociétés de la Gaule. Le culte des eaux apparaît dès lors comme un objet d'étude privilégié pour atteindre cet objectif.

1.1 L'Histoire des religions, apports récents et problèmes anciens

La gageure de l'ouvrage de S. Hawking était de rendre intelligible dans le langage courant un domaine, l'astrophysique, qui est en général confiné aux formules mathématiques, plus adaptées pour décrire ces phénomènes complexes. Notre défi est comparable tant la description de phénomènes religieux complexes paraît parfois tout aussi difficile à transcrire par les mots. Encore faudrait-il être capable de faire la différence entre la transcription, c'est-à-dire reproduire exactement par écrit la teneur d'une idée ou d'un concept et l'interprétation.

Une erreur récurrente dans l'étude des religions vise à considérer le fait religieux comme une relation universelle entre un individu, des rites et des croyances, puis à se lancer éperdument dans un décryptage de la religion en tirant parti de schémas de pensées qui nous sont familiers et dont l'*a priori* universalité paraît justifier l'emploi.

Ce qu'on pensait alors être la transcription d'une réalité religieuse est en réalité œuvre d'interprétation. Ce n'est souvent que bien plus tard qu'on se rend compte qu'étudier les religions antiques c'est avant tout étudier notre propre regard sur la religion, ainsi que le regard de ceux qui nous ont précédés dans cette tâche. Un nécessaire travail d'introspection qui vise à moins de subjectivité, faute de ne pouvoir être totalement objectif.

Lors d'une récente table ronde C. Bonnet a parfaitement exprimé la double rigueur qui s'impose au chercheur :

« Ce que tu appelles des "préjugés historiographiques" ne le sont, au fond, qu'à nos yeux. Ils étaient alors des instruments de lecture des données historiques, comme nous tentons aussi d'en mettre au point de nos jours. Je veux dire par là que tout ce long cheminement historiographique, ramifié et tortueux, doit être lu comme un tâtonnement intellectuel dont nous faisons aussi partie, en effet, avec nos propres "préjugés", dont nous avons du mal à nous affranchir. » (BONNET 2007 : 31)

Savoir être critique vis-à-vis des travaux de nos prédécesseurs ne signifie pas tomber dans le mépris. On doit garder à l'esprit que nous suivons un cheminement similaire, avec des embranchements différents certes, mais qui n'est pas exempt de critiques.

Cet état des lieux de nos connaissances sur le culte des eaux n'a donc pas pour prétention de distinguer le vrai du faux sous forme d'un bilan péremptoire, inadapté à un domaine d'étude en constante évolution. Mais, plus modestement, de mettre en évidence des théories qui se révèlent incompatibles avec les apports récents des recherches sur l'Histoire des religions. Puis, par extension, de proposer une expression la plus juste possible d'un phénomène religieux aux contours nébuleux. Et comment pourrait-il en être autrement lorsque les sources imposent un cadre spatial si large, le monde méditerranéen, sur un temps si long, l'Antiquité ? C'est dire d'emblée que nous ne pourrions pas proposer une conception unifiée de ce qu'était le culte des eaux au cours de l'Antiquité. Mais plutôt rassembler un faisceau d'indices extraits tant des documents littéraires que nous ont légué les anciens que du matériel archéologique. Dès lors, gardons à l'esprit les contraintes spatiales et culturelles qui nous échoient : l'Italie ou la Grèce ne sont pas la Gaule. Et gardons-nous aussi de négliger les contraintes temporelles tant il serait déraisonnable de conclure à l'invariance stricte des faits liturgiques entre la fin du I^{er} siècle avant J.-C. et le IV^e

siècle de notre ère, quel que soit le territoire concerné. Les discours théoriques véhiculent des concepts généraux acceptés dans les différentes provinces à l'époque impériale et même avant dans certains cas. Il est impératif pourtant de reconnaître l'existence de particularismes spatiaux et temporels. Ce qui est résumé d'élégante manière par J. Scheid lorsqu'il conclut que la romanisation propose un concept religieux plus qu'un contenu (SCHEID 2011A : 272). On transmet une norme assez générale pour que le cadre religieux local puisse s'y insérer sans que la contrainte soit insoutenable, ou tout du moins trop mal vécue par les populations.

Il découle naturellement de ces constats que notre problématique superpose deux niveaux de réflexion. Le premier vise à appréhender concrètement quel est le fonctionnement du culte des eaux dans l'est de la Gaule à la période romaine. Quelles formes prend le culte et selon quels rythmes évolue-t-il dans le temps ? Par comparaison, nous chercherons aussi à comprendre quelles influences animent le phénomène et comment le substrat local se mêle à des inspirations exogènes plus ou moins prégnantes. Enfin, le second niveau de réflexion fait écho à l'approche systémique que nous mettons en œuvre, car le culte des eaux n'est pas un phénomène autonome, il s'insère dans une perception plus globale du paysage sacré et est impacté par des réalités économiques et politiques qui dépassent la stricte sphère religieuse.

1.2 Stratégie de recherche

L'historiographie dresse une séparation chronologique nette au sein du paysage religieux entre la situation avant la conquête et la période qui lui succède, entre religion gauloise et religion gallo-romaine. Une posture réaffirmée par exemple dans les travaux d'A. Thierry :

« Je m'arrête à dessein sur ce fait, qui sert de point de partage entre deux grandes phases de la destinée de nos pères, entre l'histoire de la Gaule libre et l'histoire de la Gaule devenue romaine : point commun où vient aboutir la première, et où commence la seconde »
(THIERRY 1847, VOLUME 1 : 18)

Nous sommes forcés de constater que l'historiographie use et abuse de cette bipartition, ce qui conduit à trois problèmes majeurs (fig. 1a et 1b) :

- Tout d'abord, la religion gauloise est interprétée comme une religion essentiellement naturiste. Une idée exposée de façon précoce dans les publications savantes et qui va s'enraciner dans un contexte politique et intellectuel favorable au point de devenir un acquis scientifique qui fera par la suite l'unanimité.
- Puis, ce postulat va servir de base théorique pour justifier l'importance excessive accordée aux phénomènes naturels dans la religion gallo-romaine.
- Enfin, le processus de transition entre les pratiques cultuelles gauloises et gallo-romaines est donc par définition biaisé, étant donné qu'il fait office de liaison entre deux perceptions fautives du paysage religieux de la Gaule.

Aussi artificielle soit-elle, cette bipartition fait écho à un état des connaissances inégal dans le domaine religieux, même si cet écart tend à se réduire depuis quelques décennies. Face à cette situation, l'étude d'un pan spécifique des pratiques religieuses antiques, le culte des eaux, semblait judicieux. Spécifique, non pas dans le sens d'un phénomène marginal par rapport au reste du paysage sacré, mais en tant que sous-ensemble cohérent, qui dispose d'assez de traits caractéristiques identifiables pour être individualisé, tout en étant le réceptacle d'un large panel de situations variées. Ainsi, nous avons accès à un outil privilégié ayant des représentants sur l'ensemble du « spectre religieux » : des lieux de culte les plus modestes signalant l'activité de petites communautés, jusqu'aux grands sanctuaires dont le rayonnement peut dépasser le cadre de la cité. Enfin, le terme paysage religieux fait figure lui-même de concept moderne plaqué sur les pratiques religieuses antiques. Il se réfère à la pratique religieuse dans son ensemble qui se manifeste de façon visible et active au travers des rites, ainsi que de façon moins évidente par l'intermédiaire d'un fond culturel peuplé de mythes et de traditions. Le terme reconnaît aussi l'importance de la notion d'ancrage territorial du religieux (DE POLIGNAC ET SCHEID 2010 ; HORSTER 2010). Aux trois problèmes évoqués auparavant répond une analyse en trois temps.

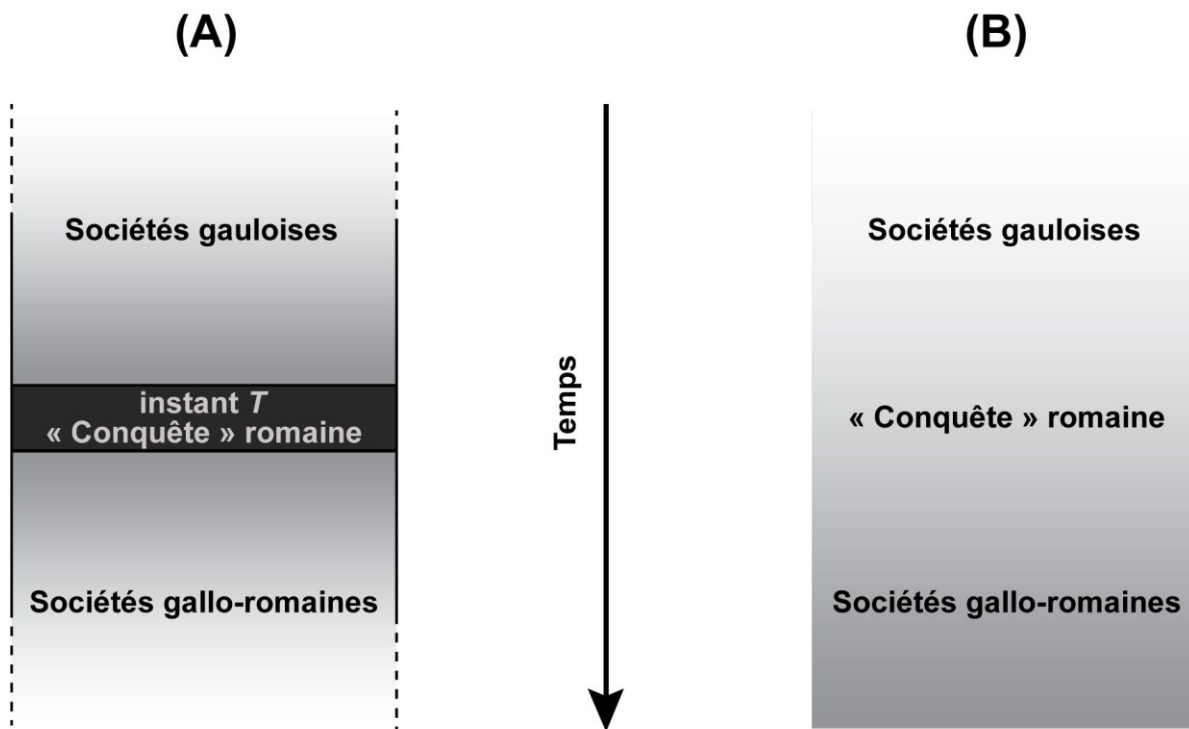
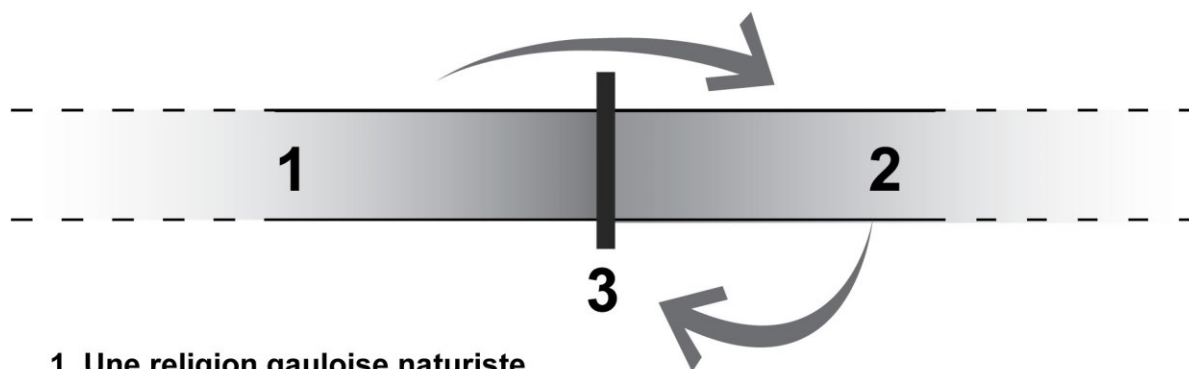


Figure 1a : D'une part une conception schématique (A) où l'espace social est réduit à des blocs chronologiques qui s'articulent autour d'un évènement déclencheur défini comme un instant T.

D'autre part une représentation (B) qui considère l'existence d'un processus social progressif. Elle admet que la transformation profonde qui va toucher les sociétés gauloises s'amorce de façon précoce par l'intensification des contacts avec le monde méditerranéen et va s'accélérer de façon drastique suite aux changements politiques qui vont s'opérer au lendemain de la Guerre des Gaules.



1. Une religion gauloise naturiste

2. Une religion gallo-romaine où les phénomènes naturels restent l'objet principal des activités rituelles

3. La conquête est l'élément de liaison entre les deux phases. Les pratiques naturistes gauloises seraient déguisées sous l'apparat religieux romain

Figure 1b : Représentation schématique des problèmes liés à la conception évolutionniste véhiculée par l'historiographie.

1.2.1 Le culte des eaux dans la littérature

Le culte des eaux en Gaule est un concept ambigu qu'il est absolument nécessaire de clarifier avant d'entreprendre une analyse concrète des indices archéologiques. Dans cette perspective, nous avons consacré le premier chapitre à une étude historiographique complète. Il s'agira tout d'abord d'identifier comment le culte des eaux est perçu pour les religions gauloises et gallo-romaines au travers des sources littéraires. Nous chercherons à comprendre comment le concept est interprété, pour quelles raisons et de quelle manière il évolue entre l'époque moderne et l'époque contemporaine.

Dans un second temps, nous nous efforcerons de reprendre point par point les éléments-clefs de surinterprétation véhiculés par l'historiographie du culte des eaux en Gaule, afin de les confronter aux sources antiques et à la relecture contemporaine que l'on peut en proposer.

Cette confrontation nous donnera une meilleure idée générale de ce que le concept de culte des eaux pouvait signifier pour les populations de l'antiquité, mais elle n'est pas entièrement satisfaisante dans le sens où ces réflexions prennent principalement appui sur des indices en provenance du substrat religieux gréco-romain, qu'il serait périlleux de plaquer directement sur les activités religieuses de la Gaule.

1.2.2 Cadre chronologique

À partir du second chapitre, nous engageons une nouvelle confrontation. Il s'agira d'élucider dans quelle mesure une étude de cas menée sur des données archéologiques du territoire gaulois peut s'accorder avec la théorie générale extraite du substrat religieux gréco-romain. En effet, les vestiges archéologiques ne sont pas uniquement destinés à illustrer, bon gré mal gré, la tradition littéraire comme on le constate trop souvent dans l'historiographie. Pour avancer, nous devons nécessairement faire cohabiter les disciplines archéologiques et historiques, même si leurs apports respectifs sont souvent inégaux.

Le cadre chronologique choisit pour cette étude débute avec l'apparition des premières manifestations tangibles d'activités cultuelles qu'on peut mettre en relation avec le culte des eaux, au cours du I^{er} siècle avant notre ère, et s'achève au IV^e siècle de notre ère, alors que s'amorce la transition progressive vers le christianisme. Nous avons fait le choix de scinder la chronologie en deux en fonction de ce que nous considérons comme deux moments clefs pour l'élaboration du culte des eaux et plus généralement du discours religieux de la Gaule.

Le second chapitre comprend la période qui s'étend du I^{er} siècle avant notre ère à la première moitié du I^{er} siècle, c'est le moment où le culte des eaux apparaît de façon concrète dans les pratiques religieuses, puis dans les sanctuaires de l'est de la Gaule. L'approche se veut résolument chronologique, de façon à retracer l'apparition du phénomène, étape par étape, et la manière dont les populations se le sont approprié. Dès lors, on comprend qu'une analyse systémique s'impose, car le culte des eaux est aussi conditionné par des facteurs extérieurs, en particulier l'accessibilité à des techniques hydrauliques nouvelles, ce qui va se révéler un fil conducteur particulièrement important tout au long du développement.

Le troisième chapitre prend ensuite le relais afin d'exposer les circonstances au cours desquelles le discours religieux, et par extension, le concept de culte des eaux, accède à une certaine forme de maturité. Dans cette perspective, le passage à une approche thématique nous semblait plus pertinent. La borne chronologique inférieure correspond aux années qui séparent le milieu du I^{er} siècle du début de la période flavienne, une période charnière pour l'évolution du cadre institutionnel de la Gaule, dont les répercussions ne se limitent pas au domaine religieux. Il s'agit d'une phase chronologique caractérisée par de « grands chantiers » d'aménagement ou du réaménagement du territoire, et l'évolution des techniques hydrauliques reste donc l'un des principaux fils conducteurs. En filigrane, l'étude des sanctuaires apolliniens offre un second thème de prédilection pour effectuer la liaison entre monde urbain et monde rural, puis, à partir du monde rural, nous mènerons la réflexion vers le point de contact nébuleux entre cultes privés et cultes publics. Enfin, nous achèverons ce chapitre par plusieurs études de cas qui permettront de mieux appréhender la transition religieuse amorcée à la fin de l'Antiquité.

1.2.3 Cadre géographique

Nous avons choisi de limiter l'exploration du champ de la géographie historique au stricte nécessaire pour notre étude. Cette thématique est si vaste (FERDIERE 2005 et pour la Lyonnaise plus précisément FERDIERE 2011) et ouvre parfois sur des situations si controversées (par exemple KASPRZYK, NOUVEL ET HOSTEIN 2012 : 100-103 à propos du territoire des Éduens), qu'il nous paraissait hors de propos de l'aborder ici de façon détaillée. En revanche, nous avons pris soin de nous y attarder ponctuellement, lorsque cela apportait un éclairage intéressant pour des aspects précis.

Le cadre chronologique retenu inscrit notre réflexion sur le temps long dans un territoire, l'est de la Gaule, dont les limites administratives ont subi de profondes transformations, sans que nous soyons en mesure d'en définir les termes exacts.

En soi, cette situation ne pose pas de problèmes majeurs pour notre travail, car la géopolitique régionale, dans les grandes lignes, donne une impression de relative continuité et de stabilité. En d'autres mots, on perçoit dans cette « région » une forme de cohérence chrono-culturelle qui se prête à des analyses à grande échelle. Dans le détail, nous nous sommes concentrés sur les activités d'une sélection de communautés civiques qui regroupent les peuples Eduen, Séquane, Mandubien, Lingon, Leuque, Rauraque et Médiomatricque. Si on ne peut nier l'existence de particularismes locaux, ces populations sont aussi liées par une trame commune, qui contraste parfois avec ce qu'on observe chez leurs voisins. À cet effet, nous ferons intervenir de façon récurrente des sites localisés à l'extérieur du territoire afin d'offrir des éléments de comparaison.

Le discours est ouvertement focalisé sur le système formé par les communautés humaines dans une perspective multi scalaire : la cité bien sûr, puis des groupes humains plus réduits, aux contours nébuleux, avant d'atteindre l'échelon le plus bas, la maisonnée. Cette approche permet de réfléchir aux activités des individus au sein des différents groupes et à leurs interactions, mais elle va de pair avec une vision souvent très abstraite de la réalité physique et surtout géographique de ces entités. Il nous fallait donc leur fournir un ancrage spatial, une forme de matérialité à partir de laquelle nous pourrions travailler. Dans ce contexte, les divisions politiques présentées dans la carte de synthèse (fig. 2) reproduisent un découpage possible des

cités de la Gaule dans un état postérieur au II^e siècle. Cet état de l'organisation politique du territoire semblait cohérent avec la réflexion menée sur les panthéons locaux lors du troisième chapitre.

En ce qui concerne l'aspect documentaire, l'est de la Gaule apparaît aussi comme un territoire attrayant dans le sens où les données sont particulièrement riches et offrent un large panel de sites aux contextes hétéroclites. Nous disposons de dossiers récents qui n'ont pas encore été pleinement exploités, de dossiers plus anciens ayant bénéficié de l'apport de nouvelles données qu'il faut traiter et de dossiers vieillissants qu'il est impératif de revisiter.

Nous avons pris le parti d'une approche exhaustive, c'est-à-dire dresser la liste de tous les sites interprétés dans l'historiographie comme des sanctuaires des eaux sur notre territoire, pour ensuite effectuer un tri drastique et nous concentrer sur les plus pertinents. Cette démarche implique de se focaliser sur un cadre géographique cohérent et surtout dont la taille doit rester raisonnable, compte tenu du temps imparti pour réaliser l'étude. Ce qui nous a contraint, suite à une étude préliminaire des sites à fort potentiel, de nous affranchir de l'étude exhaustive de certaines cités qui ne répondent pas aux principaux critères de sélection : soit parce qu'elles ne disposent pas d'assez de sites remarquables en relation avec le culte des eaux pour justifier cette démarche très chronophage ; soit parce que les données historiographiques disponibles sont inadaptées. Ce fut le cas des cités des Rèmes, des Tricasses et des Helvètes. D'autres cités bien documentées, que ce soit celle des Trévires, des Arvernes ou d'autres de Narbonnaise, semblaient quant à elles repousser les frontières de notre territoire d'étude au-delà de ce qu'il était raisonnable d'entreprendre, eut égard à la cohérence chrono-culturelle de notre ensemble et au temps disponible. Ce qui nous a conduit à retenir au total une cinquantaine de sites qui nous semblaient essentiels pour structurer et illustrer la proposition de typo-chronologie des lieux de culte des eaux proposée dans le second et le troisième chapitre. Le choix de ces sites est justifié au début du second chapitre et chacun d'entre eux bénéficie au surplus d'une notice détaillée dans le second volume.

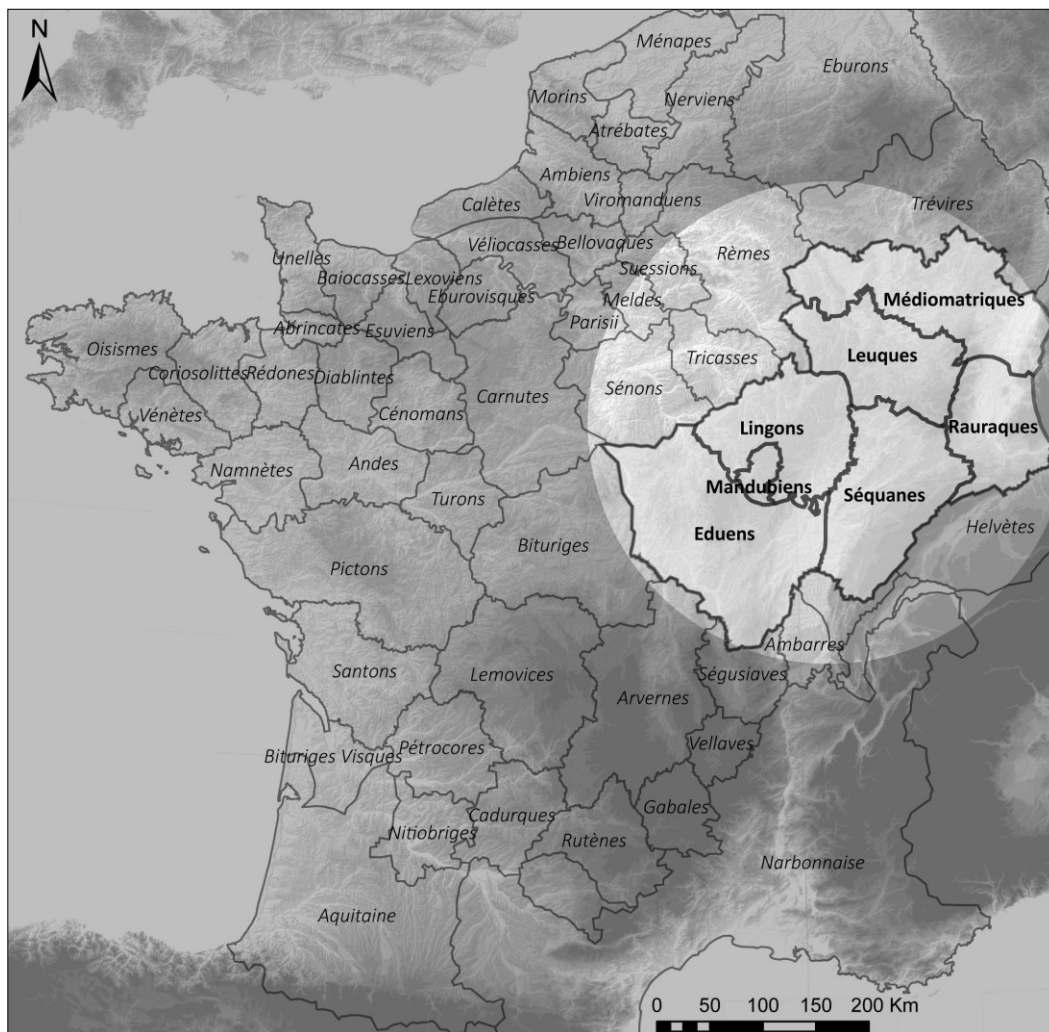


Figure 2 : Les entités politiques gallo-romaines de l'est de la Gaule sélectionnées pour cette étude (DAO D. Vurpillot 2016, fond cartographique EU-DEM).

1.3 Regards croisés sur les sources documentaires

Notre intention est de croiser les différentes séries documentaires : les sources historiques, les sources archéologiques qui complètent et éprouvent la véracité des sources historiques et enfin les sources historiographiques qui appliquent un filtre interprétatif aux deux premières séries documentaires. L'usage de la méthode combinatoire, c'est-à-dire l'exploitation conjointe de sources littéraires et du matériel archéologique, n'est pas sans risques tant il est aisé de tomber dans la surinterprétation. On doit ajouter que cette méthode n'est pas non plus synonyme d'équité dans l'usage qui est fait des sources. Nous sommes tributaires du lot commun de la documentation historique et archéologique, à savoir une grande variabilité quant à la qualité et la quantité des données disponibles d'un site à l'autre.

1.3.1 Les sources historiques

Lorsqu'on étudie les religions du monde antique, il va sans dire que nos principaux pourvoyeurs d'informations sont les sources historiques : textes littéraires, inscriptions ou iconographie. Leur valeur est proportionnelle aux difficultés qui se posent lorsqu'il s'agit d'en faire bon usage. En effet, comment faire cohabiter de façon pertinente des productions aussi variées que des compilations épistolaires, des recueils encyclopédiques, des traités de grammairiens, des poèmes, etc. ? Aucun de ces documents n'est neutre, c'est une évidence. Les auteurs ont chacun leurs objectifs propres et ciblent un certain public. Avoir conscience de ce truisme est moins le fond du problème que d'arriver à identifier le sens et les destinataires du message. Une quête de contexte qui peut être aussi riche d'enseignements que le texte lui-même, comme le démontre par exemple A. Dubourdieu dans une analyse du *De Signis* de Cicéron (DUBOURDIEU 2006).

Nous sommes donc en quête à la fois de concepts généraux, présentés comme tels ou échafaudés à partir d'exemples et de détails à même de nous renseigner sur des éléments précis de l'organisation d'un site ou du déroulement des rites. En suivant l'exemple du *De Signis*, on comprend qu'extraire l'une ou l'autre de ces informations nécessite de prendre des précautions. La définition de concepts généraux va de pair avec la notion d'interprétation et donc offre une plus grande latitude dans

l'exploitation des documents, du moment qu'elle est justifiée. En revanche, vis-à-vis du second cas, on doit rappeler à quel point il est dangereux de vouloir substituer, ou même éclipser, l'indice archéologique au profit d'un indice littéraire plus malléable et donc plus à même de s'adapter à des théories préétablies. Ce n'est pourtant pas la théorie qui doit définir de façon péremptoire la réalité du terrain, mais inversement la théorie doit être ajustée en fonction de la réalité.

Enfin, il va sans dire que les documents que nous allons introduire couvrent un vaste cadre chronologique et spatial : des textes philosophiques de la Grèce du V^e siècle av. J.-C., aux capitulaires carolingiens et même au-delà, par le biais de rapports ecclésiastiques du début de l'époque moderne, ce qui ouvre encore plus largement les perspectives temporelles et spatiales, au surplus de la variété intrinsèque des productions littéraires.

1.3.2 Les sources historiographiques

L'historiographie joue un rôle central dans l'étude de l'Histoire des religions et se révèle un sujet particulièrement sensible pour le phénomène que nous étudions. Il s'agira d'appréhender comment le culte des eaux est traité au travers de publications clefs, qui s'échelonnent du milieu du XIX^e siècle aux années 2000. Le choix de la date de départ, en apparence assez tardive, est fonction de l'apparition des premières publications qui se focalisent sur le culte des eaux, mais elles puisent des références dans des travaux plus anciens et font échos aux théories sur les religions qui se développent au moins dès le XVI^e siècle.

En effet, la simple évocation du culte des eaux mobilise l'imaginaire collectif, où se mêlent des influences variées. Un enchevêtrement d'idées donnant forme au mythe folklorique moderne. Cet héritage intellectuel est donc particulièrement perceptible au travers de l'historiographie où archéologues et historiens ont multiplié à l'excès le nombre de sanctuaires des eaux reconnus. Bien souvent, c'est l'existence d'un captage, de balnéaires, voire la simple proximité d'une source qui sert d'unique argument d'identification.

La maîtrise de l'objet historiographique apparaît donc comme un acquis essentiel au préalable du travail d'analyse et de la production de nouvelles données, c'est pour cette raison qu'un chapitre entier lui est consacré. Le chapitre a pour objectif de mettre en lumière les principaux contresens développés dans l'historiographie du culte des eaux et par extension de développer, en négatif, les principales caractéristiques du phénomène, faute de pouvoir en donner une définition précise.

Au détour de ces textes, nous aurons aussi l'occasion de faire le point sur des thématiques importantes pour notre sujet : comment la nature et l'eau sont-elles appréhendées par les anciens ? À quel point le culte des eaux est-il impliqué dans des pratiques thérapeutiques ? Le vocabulaire en usage est-il adapté aux réalités du terrain ? Comment appréhender la transition entre paysage sacré païen et chrétien ?

1.3.3 Les données archéologiques

Le poids accordé aux données archéologiques va évoluer alors que la discipline gagne en autonomie et se professionnalise. Arrivé à un certain stade, on constate que les disciplines historiques et archéologiques, par nature complémentaires, vont être mises en compétition. C'est d'autant plus flagrant dans le cas des sanctuaires naturels qui se révèlent plus au travers des sources historiques que dans les résultats des recherches archéologiques. Une situation qui contribue donc à réserver de façon préférentielle ce champ d'investigation aux historiens plus qu'aux archéologues. Une situation qui se vérifie dans les travaux universitaires récents relatifs au culte des eaux et que nous tentons bien modestement de rééquilibrer par la présente étude.

Si la documentation historiographique malmène parfois les sources littéraires, les sources archéologiques ne sortent pas non plus indemnes du processus. De la même manière que Cicéron adapte la façon dont il présente le paysage religieux sicilien aux besoins de son plaidoyer, il n'est pas rare que les données archéologiques, qui ont fonction d'élément de liaison tangible entre passé et présent, soient mises au service des concepts diffusés par les historiens des religions et à leur suite par les archéologues eux-mêmes, si tant est que le savant ne porte pas à cette occasion les deux casquettes. Il nous importe donc de trier ce qui ressort de la surinterprétation, voire de l'invention pure et simple dans les cas les plus extrêmes, si l'on souhaite progresser dans la compréhension de ce phénomène complexe. Souvent, en effet, ces

lieux de culte sont tributaires d'une documentation ancienne à la fois incontournable et ambiguë. Incontournable car il s'agit de la source principale qui relate les faits archéologiques et ambiguë dans le sens où ces données se voient déjà appliquer un filtre interprétatif basé sur des concepts erronés. Evaluer en amont la fiabilité des sources documentaires est donc une condition *sine qua non* si l'on souhaite les exploiter sans nous faire le relai des biais historiographiques.

1.3.4 Etude historiographique : démarche et documents sélectionnés

Pour faire face à ces nombreux obstacles, l'étude historiographique sera menée en deux temps. Dans un premier temps nous favoriserons l'analyse de documents regroupés sous l'étiquette commune d'approches conceptuelles. En effet, ce n'est qu'en replaçant le phénomène du culte des eaux dans le contexte plus général de l'Histoire des religions que nous comprendrons comment il a été modelé au fil du temps et selon quelles influences.

Il paraissait donc opportun d'adopter un déroulement chronologique et d'invoquer les publications les plus marquantes comme autant de jalons symboliques amenés à structurer l'évolution de l'Histoire des religions entre le XVI^e et le XX^e siècle. Avec J. Martin (**MARTIN 1727**) et S. Pelloutier (**PELLOUTIER 1740**), nous aborderons les premières monographies importantes dont la thématique centrale concerne les pratiques religieuses de la Gaule, toutes deux publiées dans la première moitié du XVIII^e siècle. Ensuite, au début du XIX^e siècle, ce sont les travaux d'A. Thierry (**THIERRY 1828**) qui deviennent des références pour cette thématique dans une période où s'amorce le renouveau de la discipline historique. Un renouveau qui va de pair avec une influence croissante de la sphère politique, en quête d'une identité nationale sans cesse reformulée. Dans ce cadre, tant H. Martin (**MARTIN 1855-1860**) qu'A. Maury (**MAURY 1863**) dépeignent une histoire des religions tiraillée entre les acquis du passé, les impératifs du présent et les apports théoriques véhiculés par de nouveaux courants de pensées. Au début du XX^e siècle ce mouvement se poursuit. Tour à tour, J. Toutain (**TOUTAIN 1907-1920**) et son élève C. Vaillat (**VAILLAT 1932**), puis A. Grenier (**GRENIER 1960**), E. Thévenot (**THEVENOT 1968**) et même E. Renardet (**RENARDET 1975**) vont relayer en des termes analogues ces approches héritées de la fin du XIX^e siècle. Il faut alors attendre le dernier quart du XX^e siècle pour assister à

une véritable remise en question des thèmes fondateurs du mythe religieux gaulois. Un mouvement général qui se répercute, en particulier pour le culte des eaux, par la publication de la thèse de C. Bourgeois (**BOURGEOIS 1991 ; BOURGEOIS 1992**).

La présentation de l'évolution des principaux concepts religieux est complétée dans un second temps par les approches thématiques, c'est-à-dire des études régionales qui prennent la forme de compilations de sites interprétés comme lieux de culte des eaux. Elles s'appuient en règle générale sur les théories développées par les « créateurs de concepts ». On comprend dès lors tout l'intérêt de replacer ces compilations dans leur contexte idéologique. Nous disposerons alors d'une illustration plus précise de la façon dont est perçu le culte des eaux dans notre espace géographique, mais aussi des outils intellectuels qui permettent de décrypter ces interprétations. Ainsi, lorsque nous mobiliseront une sélection de lieux de culte des eaux lors du second chapitre, le tri entre les sites pertinents et ceux qui ne le sont pas sera d'autant plus aisé. Trois thématiques principales ont été sélectionnées. La première porte sur les eaux minérales par l'intermédiaire des publications de J.G.H Greppo (**GREPPO 1846**) et L. Bonnard (**BONNARD 1908**). La seconde regroupe des investigations menées en fonction de secteurs géographiques précis. Elles reflètent des divisions territoriales antiques dans les ouvrages J.-G. Bulliot et F. Thiollier (**BULLIOT ET THIOLLIER 1897**) et G. Drioux (**DRIOUX 1934**), ou des territoires contemporains dans la succession d'articles rédigés par S. Utinet (**UTINET 1897-1900**). Enfin, la dernière thématique regroupe des travaux universitaires récents relatifs au culte des eaux et soutenus respectivement en 1986 (**PONCIN 1986**), 2003 (**SZATAN 2003**) et 2004 (**LHOTE-BIROT 2004**).

2. La perception du culte des eaux dans les sources littéraires qui traitent des religions de la Gaule

2.1 La création des concepts

La place accordée aux phénomènes naturels dans l'histoire des pratiques religieuses de la Gaule est un sujet d'étude en soit. Il dépasse d'ailleurs largement le cadre de ce travail. Toutefois, on ne saurait se dispenser de l'aborder tant il est important pour comprendre les mécanismes qui vont contribuer à définir une conception fautive du paysage religieux de la Gaule avant et après la conquête. Ce chapitre ne fera donc qu'effleurer la surface d'un pan colossal de l'Histoire des religions et se concentrera sur les arguments essentiels pour l'étude du culte des eaux. En conséquence, la place accordée aux savants et autres antiquaires sera fonction de leurs apports à cette thématique, c'est pourquoi certaines figures éminentes pourront être ici confinées à un rôle très secondaire et inversement, des auteurs de notoriété plus modeste seront parfois mis en avant.

2.1.1 XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles

2.1.1.1 Premières monographies thématiques sur la religion gauloise

1727, J. MARTIN : *LA RELIGION DES GAULOIS TIRÉE DES PLUS PURES SOURCES DE L'ANTIQUITE*

Le document n'est pas anodin dans le sens où il figure parmi les premières compilations où la religion gauloise est employée comme thématique centrale et non envisagée comme un élément contextuel. Une nouveauté que J. Martin revendique avec insistance (MARTIN 1727 VOL. 1 : IV), ne reconnaissant la primauté d'une intention semblable qu'aux travaux d'E. Schedius sur les dieux des Germains (SCHEDIUS 1648). Le moine bénédictin n'est autre que l'oncle de J.-F. de Brézillac, avec

qui il rédigera quelques années plus tard le controversé *Histoire des Gaules, et des conquêtes des Gaulois, depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie françoise* (BREZILLAC ET MARTIN 1752-1754). On retrouve de manière assez précoce chez cet ecclésiastique des concepts tels que l'universalisme de la relation au religieux et la prééminence des sentiments, dans le cadre d'une piété individuelle et populaire, par opposition à des rites sophistiqués qui seraient imposés par une caste dominante :

« Ce culte a pour principe une vérité imprimée dans le fond de notre âme, qu'il y a un Etre suprême [...] Les idées plus ou moins claires que les hommes ont eu de cet Etre suprême, les ont déterminés à établir certaines cérémonies, qui servaient de règle à leur culte. Ces cérémonies particulières à chaque nation ont toujours fait le caractère distinctif des sentiments qu'elles avaient de la Divinité. Ce principe est incontestable, il est fondé sur une vérité qui embrasse également tous les temps » (MARTIN 1727 VOL. 1 : 2)

« On voit ici clairement d'un côté le gout du Peuple, qui ne se conduit que par les sens, et de l'autre celui des Prophètes, lequel plus épuré borne son culte à célébrer des mystères devant des globes et des sphères [...] Il n'y a donc qu'à distinguer entre la Religion du Peuple et la Religion des Druides » (MARTIN 1727 VOL. 1 : 27)

Précédent de quelques décennies la naissance du mouvement romantique en Angleterre et en Allemagne, J. Martin soutient l'hypothèse que la religion gauloise est une religion naturiste. Le cheminement qui l'amène à cette conclusion est assez aisé à suivre.

Il exploite à son avantage les extraits des sources littéraires antiques et des débuts de l'ère chrétienne pour arriver à un premier constat : avant la Conquête les populations gauloises ne possèderaient pas de lieux de culte aménagés. Sujet auquel il consacre deux chapitres entiers : « Il n'y avait point de Temples proprement dits dans les Gaules, César en fit la conquête » et « Des lieux servaient de Temples au Gaulois, et où ils offraient leurs sacrifices avant la conquête des Gaules ».

Selon cet auteur, si les Gaulois n'ont pas de temples leurs pratiques prennent toutefois place dans des lieux sacrés assimilés aux espaces naturels. Il va le démontrer par l'extrapolation de fragments de texte sur les bois sacrés, sur les relations privilégiées que les druides entretiennent avec la nature et surtout dans le

cas du culte des eaux, la description du trésor légendaire du lac de Toulouse. Le récit sera introduit comme exemple à de multiples reprises et tend à prouver qu'il « est plus vrai de dire que les gaulois d'un côté se servant pour Temple des bords des étangs, des ruisseaux et des rivières, des bois, des bosquets, de certains lieux en rase campagne ; et des places publiques à la place des Temples ; et les enrichissant de vœux, de présents et d'offrandes, comme les autres Nations faisaient leurs temples » (**MARTIN 1727 VOL. 1 : 121**). De là, il n'y avait qu'un pas à franchir pour considérer que les « Gaulois encore divinisaient les Lacs et les Marais ; ce culte était une suite de celui qu'ils rendaient aux arbres, et fondé comme l'autre sur la délicatesse qu'ils avaient de ne vouloir pas avilir la majesté des Dieux par la grossièreté des idées, que les statues et faites de main d'hommes, présentaient à l'esprit [...] Ils en usaient à l'égard des Lacs, comme ils faisaient à l'égard des arbres : ils leur donnaient à tous le nom d'un dieux » (**MARTIN 1727 VOL. 1 : 113**). On retrouve les mêmes exemples invoqués par l'abbé de Fontenu dans son essai *Sur le culte des divinitez des eaux* (**DE FONTENU 1740 : 27**) qui prend la forme d'une longue énumération de textes anciens où toutes les conceptions religieuses et toutes les époques sont mêlées sans distinction.

J. Martin se réapproprie un raisonnement soutenu de longue date par G. Postel qui, dès le XVI^e siècle, affirmait que la religion profonde des gaulois était celle d'un dieu unique, transcendant et abstrait (**POSTEL 1552**). On peut replacer cet auteur dans un mouvement de pensée plus large, qui se développe aux XV^e et XVI^e siècles et qui tente d'établir l'antiquité du peuple gaulois. Les gaulois sont pour ainsi dire transformés en véritables « ancêtres de l'humanité » sous la plume de G. Nanni dit G. Da Viterbo (**NANNI 1498-1515**) ou de J. Lemaire de Belges (**LEMAIRE DES BELGES 1512**). Les visées de ces auteurs sont évidemment plus politiques qu'historiques. Sans pouvoir encore parler véritablement de nationalisme ils s'efforcent de démontrer la parenté des royaumes d'Occident, dans un souci d'unité, afin de faire face aux menaces venues d'Orient. Peu de temps après la parution de l'ouvrage de G. Postel, deux références majeures sont publiées : l'*Epitome de l'Antiquité des Gaules et de France* par G. de Bellay (**DE BELLAY 1556**) et le *De Prisca Celtopoedia*, dans lequel J. Picard (**PICARD 1556**) tente de démontrer qu'il existait une civilisation gauloise, antérieure aux civilisations grecques et romaines qui s'en seraient inspirées.

1740, S. PELLOUTIER : HISTOIRE DES CELTES ET PARTICULIEREMENT DES GAULOIS ET DES GERMAINS, DEPUIS LES TEMS FABULEUX JUSQU'A LA PRISE DE ROME PAR LES GAULOIS

Peu de temps après la publication des travaux de J. Martin, la thématique gauloise est de nouveau traitée dans un second document majeur : *Histoire des Celtes et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis Les Tems fabuleux jusqu'à la Prise de Rome par les Gaulois* (PELLOUTIER 1740). Une version rééditée et augmentée sera ensuite publiée en 1771 (PELLOUTIER, CHINIAC DE LA BASTIDE ET QUILLAU 1771). Dans cet ouvrage la critique des écrits de J. Martin se révèle sans ambages :

« qu'on lui donnât [au lecteur] une juste idée des Mœurs & des Coutumes de Ces peuples, de leur manière de vivre, & surtout de leur Religion, représentée d'une manière, qui n'est ni exacte, ni même fidèle, dans un ouvrage Anonyme qui a pour Titre : La Religion des Gaulois, à Paris, chez Saugrain fils, 1727 [...] La Religion, représentée par ce savant Bénédiction, n'est pas certainement celle des anciens Gaulois, mais une Religion altérée & corrompue en différentes manières par des cultes étrangers.

Ces écarts de l'Auteur viennent principalement de ce que n'ayant pas commencé par poser les principes, il marche toujours en tâtonnant, sans savoir où il va ; élevant d'une main ce qu'il est bientôt obligé de renverser de l'autre. »

(PELLOUTIER, CHINIAC DE LA BASTIDE ET QUILLAU 1771 : LIVRE I XXXV ET LIVRE II XXXI-XXXII)

S. Pelloutier se réfère lui aussi à un « Dieu suprême [qui] présidait à tout, & était par conséquent le Dieu des Armées aussi bien que de toute le reste » (PELLOUTIER, CHINIAC DE LA BASTIDE ET QUILLAU 1771 : LIVRE III 97). L'auteur ne se prive d'ailleurs pas de dresser des parallèles récurrents avec la religion chrétienne. Une religion gauloise des « origines » qui serait corrompue, puis remplacée par la religion superstitieuse des conquérants, le polythéisme romain :

« Les Gaulois avaient pensé jusqu'alors que le Seigneur du Ciel & de la Terre n'habite point en des temples bâtis par des hommes, mais peu après la conquête des Romains, ils se piquèrent de bâtir des Temples très-magnifiques. C'est ainsi que la superstition Romaine triompha de la Religion Gauloise »

(PELLOUTIER, CHINIAC DE LA BASTIDE ET QUILLAU 1771 : LIVRE III 103)

Ce document est plus engagé, plus critique et surtout plus méthodique que celui de J. Martin alors même que l'auteur avoue dès la préface qu'il ne l'a « entrepris que comme un amusement » (PELLOUTIER, CHINIAC DE LA BASTIDE ET QUILLAU 1771 : LIVRE I

XXXIV). Toutefois, son écho sera beaucoup moins important dans les milieux qui nous intéressent et pénétrera essentiellement la sphère intellectuelle germanique.

2.1.1.2 La celtomanie et le discours révolutionnaire

La fin du XVIII^e siècle est marquée par un regain d'intérêt croissant pour le monde celtique : la « celtomanie ». La thématique celtique va s'exporter plus largement dans les milieux intellectuels, contrastant avec les domaines où elle était confinée jusqu'alors. Phénomène de mode, mais aussi mouvement littéraire et artistique, les gaulois sont partout et se parent de toutes les vertus. Ils deviennent les représentants du peuple et un emblème de liberté, face à un régime monarchique vacillant dont l'autorité est fondée sur des privilèges qu'on rattache aux ancêtres francs (PECHOUX 2011 : 9-23). La supercherie littéraire de J. Macpherson va jouer un rôle clef dans l'émergence de la ferveur pour le monde celte qui éclot dans les dernières décennies du XVIII^e siècle. Son épopée d'Ossian, barde-héro calédonien du III^e siècle, paraît en 1763 (MACPHERSON 1763). On doit les premières traductions françaises au marquis de Saint-Simon en 1774 (SAINT-SIMON 1774), puis à P.-P.-F. Le Tourneur en 1777 (LE TOURNEUR 1777). Ossian atteint son apogée à la Révolution lorsqu'il devient une incarnation symbolique de la lutte politique. L'engouement populaire pour le monde celtique va se poursuivre au XIX^e siècle, tant comme symbole politique d'une rupture avec les anciennes dynasties, qu'on se plaît à légitimer grâce à cet ancrage historique dans le passé, que comme un sujet exotique qui inspire une rêverie dont le courant de pensée romantique va s'emparer.

Les idées de J. Martin ou S. Pelloutier se révèlent alors en parfaite adéquation avec le contexte de mépris religieux qui règne à cette époque. On se réapproprie cette hypothèse insistante des cultes naturistes : avant l'avènement de la Conquête romaine et l'avalissement de la sphère religieuse, les gaulois n'avaient ni temples ni effigies divines et vénéraient un être suprême. D'ailleurs, l'aspect religieux n'est qu'une facette du tableau idéalisé que représente le monde ossianique, un thème développé en particulier par P.-P.-F. Le Tourneur. Dans ces conditions, on comprend qu'à l'articulation des XVIII^e et XIX^e siècles, toute l'attention se porte sur la fabrication du monde celtique afin de répondre aux aspirations populaires, qu'elles soient d'ordre politique ou artistique. La religion gallo-romaine n'est alors que le pâle

reflet d'une religion gauloise fantasmée, puis passée sous le prisme d'une religion romaine imposée par les conquérants. Le fond naturaliste persisterait et ce ne serait finalement que la forme qui changerait.

2.1.2 Le XIX^e siècle

2.1.2.1 La professionnalisation de la discipline historique et l'émergence d'un discours identitaire

La première moitié du XIX^e siècle est marquée par la succession des régimes et la définition du monde celtique, véritable symbole de l'identité nationale, va évoluer au gré des besoins. La circulaire du 10 mai 1810 émise par J.-P. de Montalivet, ministre de l'Intérieur, enjoint aux préfets de recueillir des « renseignements exacts sur les monuments français, et principalement sur les anciens châteaux qui ont existé et existent encore dans vos départements ». Le questionnaire porte sur les châteaux, les abbayes, les tombeaux, « ornements ou débris curieux » et demande également d'identifier des correspondants locaux. Cette initiative va favoriser le développement de la méthode combinatoire avec les risques qu'elle implique. En 1825 le chanoine J. Mahé compose son *Essai sur les Antiquités du département du Morbihan (MAHE 1825)* où il tente l'interprétation des données archéologiques par les sources littéraires dont Ossian fait figure de principale référence, mais déjà la supercherie de J. Macpherson s'essouffle et il disparaît progressivement des documents historiques à partir de 1830.

1828, A. THIERRY : HISTOIRE DES GAULOIS, DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECVLES JUSQU'A L'ENTIERE SOUMISSION DE LA GAULE A LA DOMINATION ROMAINE

Au même moment, vers 1828, A. Thierry publie la première édition de son *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine* qui devient une référence. La discipline historique se professionnalise notamment sous l'influence de la nouvelle école historique qui se développe autour de J. Michelet sous la Monarchie de Juillet. Dans ce contexte, A. Thierry contribue à faire entrer les gaulois dans le champ des nouveaux sujets historiques :

« Avec cette dernière période [la période romaine] finit l'histoire de la race gauloise en tant que *nation*, c'est-à-dire en tant que corps de peuples libres, soumis à des institutions propres, à la loi de leur développement spontané : là commence une autre série de faits, l'histoire de cette même race devenue membre d'un corps politique étranger » (THIERRY 1828)

À cette première publication, qui décrit les « faits relatifs à la Gaule indépendante », succède celle de 1840 où l'auteur expose « une nouvelle série de faits, ceux qui regardent les peuples gaulois devenus provinciaux romains » (THIERRY 1847, VOLUME 1 : VI). Les deux documents livrent un portrait sans ambiguïté de l'évolution du paysage religieux de la Gaule, des origines à la période romaine, tel qu'il est conceptualisé par A. Thierry :

« Lorsqu'on examine attentivement le caractère des faits relatifs aux croyances religieuses de la Gaule, on est amené à y reconnaître [...] deux religions : l'une toute sensible, dérivant de l'adoration des phénomènes naturels [...] ; l'autre, fondée sur un panthéisme matériel, métaphysique, mystérieuse, sacerdotale [...] Cette dernière a reçu le nom de druidisme [...] Quand bien même aucun témoignage historique n'attesterait de l'antériorité du polythéisme gaulois sur le druidisme, la progression naturelle et invariable des idées religieuses chez tous les peuples du globe suffirait pour l'établir. [...]

L'empire du druidisme n'étouffa point cette religion de la nature extérieure qui régnait avant lui [...] Toutes les religions savantes et mystérieuses tolèrent au-dessous d'elles un fétichisme grossier propre à occuper et à nourrir la superstition de la multitude [...] L'ancien culte national conserva plus d'indépendance, même sous le ministère des Druides, qui s'en constituèrent les prêtres. Il continua d'être cultivé, si j'ose employer ce mot ; et suivant la marche progressive de la civilisation et de l'intelligence publique, il s'éleva graduellement du fétichisme à des conceptions religieuses de plus en plus épurées.

Ainsi l'adoration immédiate de la matière brute, des phénomènes et des agents naturels, tels que les pierres, les arbres, les vents et en particulier le terrible *Kirk* ou *Circius*, les lacs et les rivières, le tonnerre, le soleil, etc., fit place avec le temps à la notion abstraite d'esprits ou divinités réglant ces phénomènes » (THIERRY 1828, VOL. 2 : 73-76)

« La plupart des religions se prêtèrent de bonne grâce à ces rapprochements politiques [...] Fondées sur la déification des phénomènes de la nature, des forces matérielles du monde et de l'humanité, elles dérivèrent de principes communs au polythéisme grec, et à une grande partie du polythéisme romain. Mais à côté de ces religions assez facilement assimilables, il s'en trouvait d'autres [...] tout à fait réfractaires au processus d'assimilation. [...] C'est ainsi que le gouvernement romain anéantit le druidisme en Gaule » (THIERRY 1847, VOL. 1 : 305-307)

Le paysage religieux gaulois est toujours le point focal d'attention et ses mutations à la période romaine sont renvoyées au second plan. L'adoration des phénomènes

naturels se maintient au cœur du raisonnement et fait consensus. C'est le « culte national » par excellence. Une religion populaire, superstitieuse par définition, et exercée par la « multitude ». Ce n'est que plus tard, sous l'impulsion des élites, qu'une mutation du paysage sacré est envisagée. Pour l'auteur, c'est à cet instant qu'est instaurée une religion savante nouvelle, d'inspiration orientale, placée sous l'égide des druides. Dès lors, deux religions cohabiteraient en Gaule, celle du peuple et celle des élites. Une situation qui va ensuite se heurter au processus de romanisation envisagé comme un processus d'assimilation brutal. Dans ce contexte, la religion des élites, « réfractaires », est purement et simplement éliminée, alors que le « culte national » grâce à sa proximité conceptuelle avec la religion romaine est quant à lui reformulé pour devenir conforme aux nouvelles normes religieuses en vigueur. Une conjoncture qui favoriserait de nouveau des pratiques perçues comme traditionnelles et ancestrales, basées sur des relations privilégiées avec les éléments naturels et qui font écho à l'imaginaire collectif contemporain.

2.1.2.2 L'affirmation du discours identitaire sous le second empire

1855-1860, H. MARTIN : HISTOIRE DE FRANCE, DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECVLES JUSQU'EN 1789 (4^E EDITION)

Au cours du même intervalle chronologique, H. Martin va publier la première édition de *l'Histoire de France, depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*. L'objectif principal est énoncé dès la préface : investir la France d'une « histoire nationale ». Une quête identitaire qui selon cet auteur ne pouvait être achevée qu'avec la « fin de la vieille monarchie » (**Martin 1855-1860, volume 1 : VII**) et la Révolution. Il s'agit de chercher les « racines » d'un passé censé légitimer les entités politiques et culturelles qui vont former les nations du XIX^e siècle, mais aussi de les opposer aux récits dynastiques qui fondaient le pouvoir de l'ancien régime. À ce titre, on perçoit clairement l'importance attribuée à l'histoire des Gaules pour laquelle A. Thierry se révèle être la principale inspiration. J. Martin est aussi cité car il aurait « le premier, étudié sérieusement la religion de nos pères, et reconnu les rapports de la religion gauloise avec les traditions patriarcales et bibliques, mais il a exagéré ces rapports » (**Martin 1855-1860, volume 1 : 51**). Nous considérons ici la quatrième édition, revue entre 1855 et 1860, lorsque « la science des origines a fait de grands pas ».

Dans ce document, le druidisme est placé au cœur du développement. Il représente la dimension religieuse d'une culture gauloise exaltée : « restituer au druidisme la part très considérable qui lui revient dans le développement religieux de l'humanité, et au génie celtique, en général, une part plus grande encore peut-être dans le développement moral du moyen âge et de l'ère moderne » (**Martin 1855-1860, volume 1 : XVII**). Quant au culte des phénomènes naturels, c'est devenu un lieu commun : « les génies topiques : l'attribution à tout lieu remarquable d'un être surhumain qui en est comme l'âme, le *genius loci*, comme disent les Latins, est chose commune à l'antiquité presque tout entière » (**Martin 1855-1860, volume 1 : 52**). Ces pratiques populaires sont méprisées à cause de leur proximité avec le polythéisme du monde méditerranéen, un « mal moral », la « ruine des croyances et des mœurs nationales, bouleversées dans tout le monde romain par la chute des nationalités. Ce n'était pas la religion officielle de Rome, la sombre foi topique de la patrie romaine, défigurée par les fables grecques, puis mêlée à toutes les superstitions de l'Orient et de l'Occident » (**Martin 1855-1860, volume 1 :**

216). L'émergence de l'image du « résistant gaulois » est favorisée par le nouveau contexte politique qui fait suite à la révolution de 1848.

1863, A. MAURY : CROYANCES ET LEGENDES DE L'ANTIQUITE : ESSAIS DE CRITIQUE APPLIQUES A QUELQUES POINTS D'HISTOIRE ET DE MYTHOLOGIE

À la fin du XIX^e siècle, le Second Empire marque une étape importante dans l'évolution du « phénomène » gaulois en tant qu'instrument politique. Au travers de son travail sur César, Napoléon III va créer un héros national. Vercingétorix a su unifier la Gaule. C'est un guerrier valeureux, qui a perdu certes, mais dont le peuple va gagner à être civilisé. Une situation pour le moins paradoxale qui va favoriser l'émulation scientifique sur les périodes gauloises et gallo-romaines. Le gaulois avait pour lui la vitalité et la bravoure, la Conquête romaine lui apporta l'unité et la raison. Un parallèle bien senti en pleine Révolution Industrielle où l'Etat est chargé de canaliser et organiser la force vive de la nation.

A. Maury est un proche de l'empereur qui revendique toutefois, en privé, ses motivations républicaines et laïques. Cet érudit versé dans des domaines aussi variés que l'archéologie, la géographie, la psychologie et la psychiatrie vise à construire une « science de l'humanité » (EDELMAN 2008). Dans ses publications se mêlent la phénoménologie religieuse et l'ethno-anthropologie :

« Le naturalisme, c'est-à-dire la divination de la nature physique constituait le fondement du culte des populations pastorales [...] Ce naturalisme est le reflet de ce qu'a inspiré de bonne heure à l'homme le spectacle de la nature, l'œuvre sublime de la création ; c'est le produit direct du génie poétique et anthropomorphique qui personnifie tous les objets, tous les phénomènes » (MAURY 1863 : 8)

Ainsi, le naturalisme « qui a été le point de départ de la religion brahmanique, fut aussi celui des religions grecque, latine, gauloise, germane, slave » (MAURY 1863 : 10). Tous les éléments naturels deviennent alors objets de vénération, « Je ne pourrais énumérer ici toutes les autres parties de l'univers [...] puissances divines, qu'il interpelle comme des êtres animés. Il prie les plantes et les arbres, les collines, les montagnes, les nues, tout ce qui peut en un mot revêtir à ses yeux une personnalité » (MAURY 1863 : 83). Les eaux n'échappent pas à cette vision du monde religieux où « à ce culte de la mer se rattache celui des eaux, des eaux divines et salutaires, des fleuves, des fontaines. L'Ara invoque les eaux comme venant du ciel, comme les mères des êtres, comme servant aux sacrifices,

comme purifiant de la souillure, comme augmentant la force, et protégeant contre la maladie » (MAURY 1863 : 82). Une idée qui se transpose un peu plus loin à la Gaule : « Ainsi le culte de Grannus se liait en Gaule à celui des fontaines, qui y était général et dont tant de vestiges subsistent dans les superstitions populaires » (MAURY 1863 : 244).

La phénoménologie religieuse s'est largement développée au XVIII^e siècle, sous l'influence du courant de pensée romantique. Pour F. Schleiermacher, « la religion est avant tout une affaire d'intuition et de sentiment. Les dogmes, les doctrines, l'utilité sociale ne sont que des superstructures, le visage "historique" d'une réalité universelle » (BONNET 2007 : 10). Un concept clef, selon lequel il existe un antagonisme naturel entre des rites tournés vers l'extérieur et des croyances, manifestations « pures » d'un sentiment intérieur. Cette vision de l'individu et de la religion va ensuite être soutenue par la découverte d'un Orient fantasmé qui va alimenter au XIX^e siècle un intérêt croissant pour le comparatisme mythologique. Le mythe est alors perçu comme le moyen privilégié d'explorer les origines de la religion. Des références à une croyance « pure » et « originelle » qui ne demandent qu'à être placées côte à côte, afin d'être comparées comme autant d'archétypes universels. Une reconstruction artificiellement homogène qui va se traduire par la lecture évolutionniste de l'Histoire des religions dont l'un des principaux promoteurs fût F. Hegel (HEGEL 1996 ; HEGEL 2004 ; HEGEL 2010).

Le processus évolutionniste se matérialise en plusieurs étapes que nous pouvons résumer ainsi :

- à l'origine, on considère des dévotions qualifiées de naturistes, caractéristiques d'une humanité sauvage ;
- par la suite, de vagues déités sont mises en place. On s'extrait de l'abstraction originelle au moyen d'entités qui amorcent une personnification de la nature ;
- ces entités deviennent ensuite des dieux mal définis et interchangeable dans le cadre d'une rationalisation des pratiques religieuses ;
- une situation qui aboutit à l'extrême morcellement du polythéisme où la confusion règne entre les divinités, incitant alors les dévots à pratiquer des regroupements, à suivre les chemins du syncrétisme, de l'hénothéisme et du panthéisme ;
- nous sommes alors au seuil du monothéisme, prédestiné à s'imposer comme le point d'aboutissement naturel et inéluctable de l'Histoire des religions.

Dans le même temps, les apports conjoints de l'ethno-anthropologie et de la sociologie vont participer à l'introduction d'une position plus nuancée qui émerge à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Ces deux disciplines se veulent novatrices par rapport aux anciens débats d'ordre théorique sur la religion, se complaisant à revisiter sans cesse les mêmes opinions et voués par la même à surinterpréter le poids des enjeux psychologiques dans la relation entre l'individu et le sacré. En effet, elles revendiquent une méthodologie qui se veut plus scientifique, visant à étudier des faits précis replacés dans leur contexte, une approche plus concrète et comparative du rituel. Parmi les figures les plus importantes de ce mouvement, on peut mentionner W. Mannhardt et son entreprise colossale de comparaison entre le folklore, la religion populaire et les religions anciennes. En quête des origines primitives où les forces et puissances de la nature jouent un rôle essentiel, son ouvrage le plus remarquable est certainement *Wald- und Feldkulte* (MANNHARDT 1875-1877). Sans déprécier le statut de précurseur de W. Mannhardt et son influence sur l'Histoire des religions, ce sont pourtant les écrits de J.G. Frazer qui vont accéder à la postérité et vont avoir les échos les plus forts auprès du grand public. En particulier son œuvre majeure : *Le rameau d'or* (FRAZER 1923). Ce qui s'explique sans doute par le comparatisme extrême dont fait preuve l'auteur. Une démarche qui lui permet d'ancrer étroitement des mythes et un folklore si délicieusement étrangers, issus du monde classique et des possessions de l'Empire colonial avec les traditions bien plus familières des îles britanniques. Dans ce cadre littéraire, la description du bois sacré de Nemi, en apparence centrale pour le discours, n'est en réalité qu'un instrument fragile habilement agité par J.G. Frazer. Une fébrilité des arguments qui va contribuer à ébranler les certitudes de l'auteur lors des rééditions postérieures (BEARD 1993).

2.1.3 Le XX^e siècle

2.1.3.1 La Troisième République à l'apogée du discours identitaire

Nous avons pu identifier deux grandes étapes dans la construction du « mythe gaulois ». Un premier thème d'opposition se développe au moment de la Révolution et va donner lieu à un véritable engouement populaire, puis, progressivement, le

discours évolue. Il devient la pierre angulaire de la quête d'une identité nationale qui atteint son apogée lors de la Troisième République. Le « mythe gaulois » est parcouru pendant toute la période par des apports intellectuels transversaux qui s'affirmeront de façon plus ou moins pérenne. Dans ce contexte la religion gauloise bénéficie d'un éclairage considérable et le culte rendu aux phénomènes naturels, en particulier les eaux, est une réalité admise de tous. La religion gallo-romaine n'est envisagée que comme une conséquence de ce postulat de départ, « Car cette religion du sol est de celles qu'on ne détruit pas, et qui se transmettent d'âge en âge, de vaincus à vainqueurs, avec la possession et les bénéfices du sol lui-même. En prenant la terre aux Ligures, les Gaulois en acceptèrent à la fois les moissons, les noms et les dieux ; et après eux, ni les Romains, ni les Barbares, ni les Chrétiens n'extirperont jamais de leurs domaines, trente à quarante fois séculaires, les Génies des montagnes et des fontaines, les Esprits protecteurs des lieux. Puisque la glèbe nourrit et que la source guérit, il faut qu'il y ait en elles une puissance, quelle qu'elle soit. Ces dieux-là sont les plus utiles, les plus familiers, les meilleurs de tous » (JULLIAN 1920-1926, VOLUME 1 : 141).

Au début du XX^e siècle, plusieurs personnalités vont marquer durablement de leur empreinte les sciences historiques. La chaire d'Histoire et antiquités nationales du Collège de France est créée en 1905 puis confiée à C. Jullian. La visée politique est évidente, il s'agit de rattraper le retard considérable accumulé dans les sciences de l'Antiquité par rapport au rival de toujours, l'Allemagne. C. Jullian ne décevra pas face à la lourde tâche qui lui incombe. La quête d'une identité nationale, entamée sous Napoléon III, se voit concrétisée dans une monumentale *Histoire de la Gaule* en huit volumes. Une publication qui va s'imposer comme la nouvelle référence historique. La phénoménologie religieuse et les phénomènes naturels sont toujours au cœur du discours :

« De toutes les choses, du sol, les sources, on l'a vu, sont les plus utiles à la vie humaine ; [...] elles sont, de toutes les forces de la nature, celles qui étaient le plus près de son âme. [...] Si c'est autour des sources que grandirent les groupes humains, elles furent, pour ces mêmes groupes, les rendez-vous permanents de leurs prières : créatrices des premières sociétés, et leurs premiers, dieux. — C'est à l'époque ligure que remonte le culte des sources saintes, je devrais dire de toutes les sources de la Gaule. Car la sainteté était inséparable d'elles »

(JULLIAN, VOLUME 1 : 135-136)

Dans son essai de hiérarchisation du panthéon divin gaulois, C. Jullian identifie un dieu souverain, « invisible et anonyme », caractérisé comme le « Dieu national » ou le « Dieu public » (JULLIAN 1920-1926, VOLUME 2 : 119). Il est accompagné de ses parèdres et de quelques grands dieux « qui correspondent à des forces générales et immuables de la nature » (JULLIAN 1920-1926, VOLUME 2 : 119), et ensuite seulement vient « la plèbe des innombrables génies locaux [...] les forces immuables et innombrables qui engendraient la multitude des choses du sol » (JULLIAN 1920-1926, VOLUME 2 : 129-130), parmi lesquelles « Les plus nombreuses et les plus populaires étaient les eaux courantes » (JULLIAN 1920-1926, VOLUME 2 : 130). Le célèbre historien concède une place privilégiée au culte des eaux, une hypothèse qui va influencer fortement son successeur A. Grenier comme nous le verrons par la suite :

"La moitié de la vie dévote, pour le moins, se passe auprès des fontaines ; et les lieux de rendez-vous les plus populaires, ceux où l'on rassemble le plus d'idoles, de chapelles et de croyants, sont ceux où la multiplicité des eaux peut faire croire aux hommes que les dieux y tiennent assemblée."
(JULLIAN 1920-1926, VOLUME 4 : 56)

1907-1920, J. TOUTAIN : *LES CULTES PAÏENS DANS L'EMPIRE ROMAIN*

J. Toutain est passé à la postérité comme l'un des grands historiens du monde romain. Pourtant, comme le signale J. Cazenave (CAZENAVE 2006), malgré son imposante contribution scientifique, en particulier sur la thématique de la religion romaine, le personnage reste très énigmatique. Il n'a pas bénéficié d'un intérêt aussi vif que son principal concurrent, F. Cumont, au sujet duquel les études se sont multipliées ces dernières années sous l'impulsion de réflexions menées sur les religions gréco-romaines et le concept des « cultes orientaux ».

J. Toutain a débuté sa carrière en étudiant l'Afrique. Sa thèse soutenue en 1895 porte sur *Les cités romaines de la Tunisie : essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du nord* (TOUTAIN 1895). A la suite de quoi il assistera D. Blanchet dans la rédaction de nombreux manuels scolaires sur l'histoire de France, avant d'amorcer une nouvelle carrière lors de sa nomination à *Alesia* en 1908. Parmi ses œuvres majeures on peut citer *Les Cultes païens dans l'Empire romain* (TOUTAIN 1907), *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques* (TOUTAIN 1909) et *Nouvelles*

études de mythologie et d'histoire des religions antiques (TOUTAIN 1935), ainsi que sa participation active au *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (TOUTAIN IN DAREMBERG ET SAGLIO 1877-1919).

Ses travaux prennent donc place à une période charnière où l'Histoire des religions cherche à se renouveler sous forme d'une science des religions qui « considère les phénomènes religieux en soi, indépendamment des conditions de temps et de lieu. Elle a entrepris de décrire comment est né le sentiment religieux dans le cœur de l'homme, comment il s'y est développé, quelles formes il y a prise » (TOUTAIN 1907 : I-II). J. Toutain et F. Cumont portent un intérêt tout particulier à la transition entre paganisme et christianisme, une thématique qui n'a rien d'innovante tant elle est la cible privilégiée de la lecture évolutionniste commune aux deux auteurs qui tente d'expliquer le « triomphe du christianisme ». L'originalité vient du fait que F. Cumont envisage les religions orientales comme les moteurs principaux de la dynamique de transition entre polythéisme antique et monothéisme chrétien. Ces cultes orientaux auraient répandu dans le monde romain des conceptions religieuses plus élevées que celles véhiculées par le paganisme romain, telle la quête du salut et la purification morale. Des conceptions qui auraient alors préparé le terrain au « triomphe du christianisme ». Au contraire, J. Toutain revendique la nécessité de relativiser l'impact et la diffusion des cultes orientaux qui, loin d'entraîner le déclin du polythéisme, y auraient été intégrés à la faveur de contacts qui s'échelonnent sur la longue durée.

Les travaux sur *Les cultes païens dans l'Empire* se composent de trois tomes qui traitent successivement des cultes « officiels » et « non-officiels » romains et gréco-romains, des cultes « orientaux », et enfin des cultes « indigènes, nationaux et locaux » dans les provinces d'Afrique, de la péninsule ibérique et de la Gaule. La religion gallo-romaine est donc ici traitée comme un cas à part entière et non pas cantonnée à sa place habituelle, c'est-à-dire un sujet annexe à la thématique gauloise où elle ne serait que la conséquence attendue de la persistance d'un fond religieux populaire.

Dans la préface du premier tome (TOUTAIN 1907), l'auteur explique sa démarche. Il se veut très critique du comparatisme excessif appliqué à l'étude de l'Histoire des

religions par les tenants de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la philologie et de la sociologie. Sans nier les apports indéniables de ces études, il estime qu'il « en est beaucoup qui sont encore à l'état brut, et qui n'ont été soumis à aucune critique méthodique ; d'autres ont été trop souvent utilisés dans l'intention exclusive d'y trouver des arguments à l'appui de telle ou telle théorie préconçue ; d'autres enfin ont également servi à étayer des systèmes contradictoires » (TOUTAIN 1907 : III). J. Toutain revendique ici l'usage d'une démarche qui s'intéresse aux faits. L'étude consciencieuse des données historiques et archéologiques. Sans chercher à « élargir le sujet par des comparaisons ambitieuses ou piquantes » (TOUTAIN 1907 : IV). Un projet louable, dont la mise en œuvre se vérifie dans le texte, mais qui atteint ses limites dans la partie relative à la Gaule. Si l'approche se veut plus neutre que les travaux précédents elle induit toutefois un renouvellement limité de la perception du culte des eaux par rapport aux progrès que l'on était en droit d'espérer. Le problème sous-jacent à cette lecture tient au fait qu'on se restreint certes à l'étude des faits relatifs aux religions romaine et gallo-romaine, mais qui est toujours envisagée comme un héritage d'une religion gauloise essentiellement naturiste même si elle est abordée avec un regard plus critique en ce début de XX^e siècle.

Lorsqu'il introduit les « culte nationaux gallo-romains » au début du troisième livre, le célèbre historien présente ses références principales. On retrouve A. Bertrand (BERTRAND 1897), mais aussi H. Arbois de Jubainville (ARBOIS DE JUBAINVILLE 1884), J. Rhys (RHYS 1892), G. Dottin (DOTTIN 1904), C. Renel (RENEL 1906) et C. Jullian (JULLIAN 1920). Les influences sont donc variées, mais on remarque une importance non négligeable accordée à la mythologie irlandaise dont les apports sont cependant relativisés par C. Renel « il est invraisemblable que les idées religieuses des Celtes de l'île d'Erin, telles qu'elles nous apparaissent dans des poèmes épiques rédigés sans doute au VII^e siècle ne soient pas très différentes des conceptions théologiques des Gaulois du temps de César » (RENEL 1906 : 13). On retrouve d'ailleurs chez cet auteur des concepts devenus familiers :

« Le culte de la mer, celui des lacs, des fleuves, des rivières et des ruisseaux, des sources et des fontaines, le culte des eaux en un mot était répandu dans toute la Gaule dès l'époque préhistorique. [...] Le culte des eaux chez les non civilisés est un des aspects de la religion naturiste. La source peut être la demeure d'esprits, comme l'arbre ou comme le rocher. L'apparition des eaux qui jaillissent soudain des profondeurs du sol, leur écoulement que l'homme peut retarder, mais qu'il n'arrête jamais, leur renouvellement éternel, les bruits mystérieux que font les eaux, depuis le murmure inégal des ruisselets sur les

cailloux jusqu'au grondement sourd des grands fleuves, ont fortement frappé l'imagination des primitifs » (RENEL 1906 : 166-167)

Une vision naturiste, où s'exprime l'universalité de la relation au religieux et des réactions attendues face à une nature mystérieuse et impénétrable. Pour J. Toutain, les gallo-romains « divinisaient les montagnes, les forêts et les arbres, les sources, les cours d'eau, les étangs et les lacs » (TOUTAIN 1920 : 293), « la nature était pour eux remplie d'êtres divins [...] Ainsi, à travers et par-delà les divinités indigènes, nationales ou locales, de la Gaule romaine, nous apercevons un panthéon gaulois d'une remarquable richesse, d'une naïveté souvent grossière, d'une sincérité fruste et réaliste. L'influence de la civilisation gréco-romaine, dans le domaine religieux, ne détourna pas les provinciaux des sanctuaires de leurs divinités ancestrales, ne leur fit pas oublier les rites longtemps pratiqués par lesquels ils leur rendaient hommages » (TOUTAIN 1920 : 330-331).

Ainsi, on comprend immédiatement le problème auquel est confronté J. Toutain et qui est énoncé dès la préface du premier livre : « Nous nous sommes enfermés de propos délibéré dans les limites géographique et chronologiques du sujet que nous avons choisi » (TOUTAIN 1907 : IV). Il s'enferme dans le cadre chronologique de la période romaine tout en exploitant un arrière-plan religieux jugé déterministe, mais qui ne bénéficie pas de la même rigueur méthodologique qu'il s'efforce d'appliquer à l'analyse des données de la période romaine.

Les positions de J. Toutain resteront constantes, voire s'affirmeront entre la publication de 1907 et, par exemple, les *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques* (TOUTAIN 1935) parues en 1935. Dans ce document, il justifie l'emploi de la notion de « dieux nationaux », synonyme du « culte national » récurrent dans les travaux que nous avons passés en revue. Par ce biais, il réaffirme à la fois son intérêt pour la phénoménologie religieuse car « l'origine du sentiment religieux doit être cherchée dans l'impression que l'homme a éprouvée devant le spectacle de la nature » (TOUTAIN 1935 : 113), ainsi que sa foi en la lecture évolutionniste :

« Par conséquent, de même que dans la conception du monde qui entoure l'homme, l'évolution s'est faite depuis les forces impersonnelles sur lesquelles on agit par des incantations, des conjurations et des gestes, jusqu'à l'idée d'un Dieu personnel à la fois humain et surhumain, de même dans le caractère et la physionomie de la divinité, l'homme s'est élevé progressivement de la notion d'êtres divins, occupés spécialement de lui-même ou de son groupe restreint,

à la notion d'un Dieu unique, universel, veillant sur le genre humain tout entier » (TOUTAIN 1935 : 125)

J. Toutain aborde le « culte national » de façon prosaïque. Pour lui, ce sont les divinités invoquées en de nombreuses régions de la Gaule souvent fort éloignées les uns des autres (TOUTAIN 1920 : 196), par opposition à un « culte local » associé à des divinités dont le domaine était le plus souvent « restreint à quelques cantons de médiocre étendue » (TOUTAIN 1920 : 197).

Sous la Troisième République, cette inlassable quête identitaire où se mêlent considérations historiographiques, génétiques et psychologiques va favoriser l'essor de l'idéologie raciale, née du désir forcené d'attribuer aux Celtes et au Gaulois une identité univoque qui fit d'eux la préfiguration des Français (LEWUILLON 2011).

1932, C. VAILLAT : *LE CULTE DES SOURCES DANS LA GAULE ANTIQUE*

C. Vaillat est un historien issu de l'École des Hautes Études où il fut élève de J. Toutain. La filiation entre les deux auteurs est évidente, ne serait-ce que lorsqu'on s'attarde sur leurs références bibliographiques communes : J.-B.B. d'Anville (ANVILLE 1760), H. Arbois de Jubainville (ARBOIS DE JUBAINVILLE 1884), A.C.P. DE CAYLUS (CAYLUS 1752-1767), J. Rhys (RHYS 1892), G. Dottin (DOTTIN 1904), C. Renel (RENEL 1906), C. Jullian (JULLIAN 1920), E. Lavissee (LAVISSEE ET BLOCH 1911 : 47) et même J. Martin (MARTIN 1727).

L'étude de C. Vaillat est donc consacrée au culte des sources en Gaule. J. Toutain portait un intérêt tout particulier aux modalités de transition entre polythéisme et monothéisme chrétien, reléguant par la même au second plan les transformations du paysage religieux qui s'opèrent postérieurement à la Conquête. À l'inverse, C. Vaillat exprime son intention de démontrer ce que le célèbre historien considérait comme acquis, c'est-à-dire que le culte des eaux en Gaule serait un phénomène antérieur à la conquête romaine (VAILLAT 1932 : 13).

L'analogie avec notre propre travail est frappante. La démarche se veut méthodique, basée à la fois sur les faits historiques et archéologiques, mais la comparaison s'arrête aux intentions car le contenu du travail de C. Vaillat est fermement ancré dans le

contexte intellectuel de son temps et est limité par les découvertes archéologiques disponibles pour illustrer son sujet. L'introduction vise à justifier de l'universalité du sentiment religieux de l'Homme face à la nature avec une succession de brefs exemples.

La démonstration débute par une présentation de pratiques issues des cultures égyptiennes et babyloniennes, puis s'étend jusqu'aux pratiques superstitieuses du Royaume-Uni moderne. Ensuite, la première partie présente le culte des sources en Gaule romaine. L'auteur fait l'inventaire des divinités topiques qui relèvent de façon plus ou moins assurée d'une source, avant de dresser la liste des sites potentiels où les activités cultuelles en rapport avec une source n'ont pas livré de théonyme. Enfin, la seconde partie vise à démontrer les origines préromaines du culte de sources en Gaule, mais ne repose sur aucun indice solide. Les preuves archéologiques pourtant mises en avant sont de loin les plus faibles. À partir de quelques exemples mal documentés, l'auteur envisage l'origine préhistorique du culte des eaux, puis sa perpétuation à la période romaine. À partir de là, il extrapole la continuité de ces pratiques entre les deux périodes concernées, malgré l'absence d'indices pour la période gauloise. Un constat qui figure pourtant en toutes lettres au début du paragraphe : « le défaut absolu de tout vestige [...] si modestes fussent-ils » (VAILLAT 1932 : 96). La suite de l'exposé repose sur des arguments linguistiques (onomastique et toponymie) et sur le folklore, pour lequel l'auteur insiste bien sur la prudence de rigueur face à ce type de données.

Une mise en garde renouvelée sans détours par J. Toutain dans la préface, « il n'en ressort pas que les pratiques d'aujourd'hui reproduisent les rites d'autrefois et qu'on soit autorisé à conclure de celles-là à ceux-ci » (VAILLAT 1932 : XIX) et étendue aux excès des études comparatives, tant il est dangereux de « vouloir expliquer tel rite pratiqué par les Gaulois et le Gallo-romains près de leurs sources sacrées par des cérémonies célébrées aujourd'hui dans l'Inde ou l'Afrique centrale » (VAILLAT 1932 : XX).

Des préceptes sensés, qui gagneraient à être appliqués aujourd'hui à la mise en relation entre pratiques religieuses gauloises et gallo-romaines, alors même que l'idée était difficilement envisageable à l'époque. Plus que les apports de l'étude elle-même, qui ne se présente que comme le prolongement des travaux de J. Toutain dans une thématique bien précise, c'est l'incitation à réfléchir sur notre propre travail qui en fait tout l'intérêt. Comme C. Vaillat à son époque, nous sommes tributaires du

contexte intellectuel au sein duquel se développent nos réflexions, et l'attention doit se porter tant sur la nécessité de ne pas reproduire les erreurs du passé que sur notre capacité à ne pas en générer de nouvelles.

2.1.3.2 Un « mythe gaulois » encore bien enraciné après-guerre mais peu à peu remis en question grâce aux progrès de l'archéologie

1960, A. GRENIER : MANUEL D'ARCHEOLOGIE GALLO-ROMAINE, MONUMENTS DES EAUX : VILLES D'EAU ET SANCTUAIRES DE L'EAU

On connaît A. Grenier l'historien, mais peut-être moins l'archéologue de terrain émérite. Avant même d'intégrer l'école française de Rome en 1904, il avait déjà parcouru la Lorraine pour son mémoire de l'école supérieure des hautes-études sur les *habitations gauloises et villas latines dans la cité des Médiomatrices*. Son retour en France passe par l'université de Strasbourg à partir 1919. Dans ce contexte, il va fédérer les érudits locaux et soutenir les échanges scientifiques outre Rhin. Au début des années 1930 (**GRENIER 1931**), il reprend l'aventure du manuel d'archéologie, après avoir déjà poursuivi le travail engagé par J. Déchelette dont le *Manuel d'archéologie préhistorique et celtique* s'arrêtait au second âge du Fer. Un engagement scientifique qui lui vaut de succéder à C. Jullian en 1936 à la chaire d'Antiquités nationales du Collège de France, après l'avoir déjà suppléé entre 1932 et 1933.

A. Grenier est le continuateur des idées de C. Jullian, sa personnalité discrète lui a souvent valu de rester dans l'ombre du maître alors qu'on lui doit beaucoup, notamment la fondation de la revue *Gallia* ou les lois archéologiques de 1941-1942. Sans surprise la question de l'identité nationale est plus que jamais au cœur des débats. « Ce patriotisme romain ne fait pas tort au vieux sentiment national celtique » (**GRENIER 1931 : IV**). C'est en ces termes que A. Grenier résume le paradoxe du « mythe gaulois » développé à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Le régime de Vichy va tenter de se le réapproprier, soulignant ainsi que d'une défaite acceptée peut naître un grand bien et que l'association au régime nazi pourrait être l'occasion de renouer avec les valeurs qui fondent une identité nationale fantasmée. On atteint ici le paroxysme de l'instrumentalisation du « mythe gaulois », ce qui va contribuer à sa remise en question progressive au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Le dernier volume de la série du *Manuel d'archéologie gallo-romaine* (**GRENIER 1960**) nous concerne au premier titre car il traite des *monuments des eaux : Villes d'eau et*

sanctuaires de l'eau. Nous sommes alors en 1960 et force est de constater que la perception des phénomènes naturels au sein de la religion gallo-romaine n'a pas beaucoup évoluée depuis C. Jullian et J. Toutain.

Pour A. Grenier, la « source est sainte, la vertu de son eau est d'origine divine ; l'eau elle-même est divinité [...] Lorsque l'eau jaillit chaude ce miracle suscite une vénération particulière mais qui n'est pas d'autre nature que celle qui s'attache à toutes les sources » (**GRENIER 1960 : 401**). Toutes les eaux seraient donc divinisées par définition. En particulier les sources minérales pour lesquelles « sous les constructions romaines on découvre souvent les traces d'installations antérieures à la conquête » (**GRENIER 1960 : 402**). Le problème est toujours imputable à l'état de la recherche. Les travaux de A. Grenier dans ce domaine sont encore très influencés par les ouvrages de J.-G. Bulliot (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892**) et de L. Bonnard (**BONNARD 1908**) qui font toujours figure de références. Au début de la seconde moitié du XX^e siècle, les indices concrets qui permettraient renouveler la réflexion sur le monde gaulois puis gallo-romain sont encore trop discrets et les auteurs encore trop enracinés dans une tradition historiographique dont il est difficile de s'extraire. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que l'auteur s'attache « particulièrement aux sanctuaires de sources. Ce sont du reste, de beaucoup les plus nombreux » (**GRENIER 1960 : 478**). Comment pourrait-il en être autrement lorsqu'on considère toujours que les divinités gauloises ne sont « qu'une force de la nature, partout présente, invisible et sans forme matérielle » (**GRENIER 1960 : 480**) ?

1968, E. THEVENOT : *DIVINITES ET SANCTUAIRES DE LA GAULE*

On remarque pourtant chez certains auteurs une volonté affirmée de relire les religions anciennes à l'aune d'une phénoménologie religieuse de nouveau en plein essor sous l'influence notamment des œuvres de M. Eliade (**ELIADE 1954 ET 1959**), qui se voit confier la chaire d'histoire des religions de l'université de Chicago à partir de 1959. Le « mythologue » va alors pousser le comparatisme religieux dans ses derniers retranchements. Un comparatisme universel selon lequel l'ensemble des phénomènes religieux représente autant de symboles identiques et intemporels qui peuvent être mis en relation les uns avec les autres, quel que soit le territoire ou l'époque considéré. Les excès prennent une mesure nouvelle, mais la phénoménologie est une thématique déjà ancienne comme nous l'avons vu. D'ailleurs, M. Eliade s'inspire des

folkloristes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, notamment le *folk-lore de France* de P. Sébillot (SEBILLOT 1904-1907).

On retrouve cet intérêt pour les cultes des eaux, les cultes solaires, la mystique lunaire, les pierres et les arbres sacrés chez l'érudit bourguignon E. Thévenot. L'auteur se distingue par une abondante production littéraire à propos de la religion gallo-romaine et par une démarche pour le moins originale de l'aveu même d'A. Grenier. Le culte des eaux, « constatés dès les âges de la pierre », serait « parmi les plus répandus à l'époque gallo-romaine » (THEVENOT 1962 : 7). D'ailleurs le chapitre 9 de son ouvrage de référence *Divinités et sanctuaires de la Gaule* (THEVENOT 1962) est consacré aux cultes naturistes, au premier rang desquels le culte des eaux. L'eau aurait une « origine doublement divine ». Origine solaire, car elle provient du ciel pour s'abattre sur la terre et séjour terrestre d'où elle s'enrichit de qualités fécondantes car « En vérité, les textes aussi bien que l'archéologie et le folklore laissent transparaître cette connexion intime, constante entre le culte solaire et le culte de l'eau » (THEVENOT 1962 : 203). On retrouve donc les mêmes poncifs religieux sur les cultes naturistes, étayés par un comparatisme universel qui, finalement, permettrait de justifier n'importe quelle interprétation tant les concepts sont dissous dans une sorte de « soupe symbolique » dans laquelle on peut piocher à loisir.

La professionnalisation de l'archéologie et les découvertes qui en découlent incitent progressivement à une remise en question de postulats véhiculés au moins depuis plus de deux siècles. Par exemple, on s'interroge de nouveau sur les espaces sacrés gaulois et sur cette hypothèse lancinante de l'emploi généralisé de sanctuaires naturels exempt de tout aménagement. Un « problème longtemps débattu » (THEVENOT 1962 : 226), mais toujours victime de l'état de la recherche. Les constructions en bois, que ce soit les bâtiments ou les aménagements hydrauliques, sont toujours considérés comme gaulois car ils traduiraient un mode de construction rustique. En conséquence, ils apparaissent comme des marqueurs privilégiés d'une occupation antérieure à la Conquête : « De l'avis général, ces vestiges provenaient d'un primitif sanctuaire en bois [...] Ils [les vestiges retrouvés à Essarois et au Tremblois] fournissent la preuve indiscutable que des temples indigènes ont existé, dans cette partie de la Bourgogne, à une époque très antérieure à la conquête » (THEVENOT 1962 : 229).

1975, E. RENARDET : VIE ET CROYANCES DES GAULOIS AVANT LA CONQUETE ROMAINE

En 1964 P.-M. Duval intègre le Collège de France où fut rétablie la chaire d'Archéologie et Histoire de la Gaule qu'avait occupée A. Grenier de 1936 à 1946. Son militantisme actif en faveur de la rationalisation et du développement de l'archéologie n'est pas étranger au dynamisme qui va bientôt animer la relecture du paysage religieux gaulois dès la fin des années 70 et surtout dans les années 80, suite à la découverte de complexes sacrés tel **Gournay-sur-Aronde (60)**. Des découvertes amenées à se multiplier dans les années qui suivirent : **Vendeuil-Caply (60)**, **Chilly-Mazarin (91)**, **Ribemont-sur-Ancre (80)**, etc.

Une situation qui n'empêche pas les anciennes théories de prospérer tant elles sont fermement ancrées dans les mentalités. Pour E. Renardet, certes « la technique a fait des pas de géants », mais elle contribue à une perspective « totalement séparée des réalités métaphysiques », un matérialisme archéologique qui ne permettrait pas d'épancher « une véritable soif de spiritualité » (RENARDET 1975 : 4). Dès lors, il « convient d'accepter les données intuitives qui ne s'appuient pas sur des preuves tangibles » (RENARDET 1975 : 8). Une démarche à contrecourant, qui a le don d'irriter A. Roussel pour qui « le livre vaut la lecture et d'abord pour savoir quelle figure prend aujourd'hui, dans notre désir, notre lointaine origine gauloise » (ROUSSEL 1976 : 1108). En effet, ce sont moins les idées développées par E. Renardet qui nous interpellent que la motivation presque viscérale qui anime certains auteurs. Ils s'accrochent envers et contre tous à un passé de plus en plus déconnecté des indices livrés par l'archéologie. Une situation plus que jamais d'actualité.

2.1.3.3 Une perception nouvelle de la religion gauloise alimentée par les découvertes archéologiques

1991-1992, C. BOURGEOIS : *DIVONA : VOLUME 1, DIVINITES ET EX-VOTO DU CULTE GALLO-ROMAIN DE L'EAU, DIVONA : VOLUME 2, MONUMENTS ET SANCTUAIRES DU CULTE GALLO-ROMAIN DE L'EAU*

« Sous la haute et blanche abbatiale de Saint-Riquier, du 8 au 11 novembre 1990 près de 200 chercheurs se sont réunis pour se pencher sur les problèmes de religion celtique. Il y a dans cette image plus qu'un symbole » (BRUNAU 1991 : 5). Près de 25 ans après, cette adresse liminaire résonne toujours dans les esprits tant le colloque de Saint-Riquier marque un jalon symbolique du renouvellement de la perception des pratiques religieuses en Gaule.

La fin des années 80 et le début des années 90 matérialisent une période charnière pour cette thématique, une ébullition intellectuelle qui va profiter au culte des eaux par l'intermédiaire, entre autres, de C. Bourgeois. L'archéologue est un familier des activités cultuelles liées à l'eau. Il a passé seize ans sur le terrain avant la rédaction de sa thèse *Divona. Archéologie du culte gallo-romain de l'eau* (BOURGEOIS 1987) et a participé à la fouille et à l'étude de nombreux monuments des eaux en France et à l'étranger.

La variété des éléments placés sous le vocable de « culte des eaux » se révèle difficile à traiter. Ainsi, dans un souci de clarté du discours, l'auteur s'est appliqué à séparer dans un premier volume les divinités, les ex-voto et le culte, puis dans un second les monuments.

Une dissociation qui autorise une approche typologique généralisée : classer les divinités en plusieurs "grandes familles" (divinités romaines, indigènes, déesses-mères, etc.), classer les ex-voto, d'abord ceux qu'il considère par destination (conçu pour cet usage précis) triés selon les matériaux, puis ceux par fonction triés par les grands types retrouvés fréquemment (monnaies, figurines, fruits, etc.) et enfin classer les installations des moins aménagées aux plus monumentales. De l'aveu même de l'auteur cette démarche reste malaisée :

« Séparer l'étude des divinités et des ex-voto de celle des monuments et des sanctuaires n'est pas, cependant, toujours possible. Il m'arrivera donc, parfois, de parler ici d'architecture et, de la même façon, dans le volume consacré aux monuments et aux sanctuaires, des ex-voto » (**BOURGEOIS 1991 : 13**)

Quatre-vingt noms de divinités associées aux eaux, selon des modalités variables, ont pu être identifiés. La moitié des mentions concernent la catégorie de « Déeses-mères et assimilées » (Matres, Matronae, Matrae, etc. ; parèdres telles Damona ou Sirona ; et les Nymphes), le reste se distribue pour un quart aux divinités masculines placées sous un vocable gaulois (Borvo, Belenus, etc.), et pour le dernier quart à des divinités d'origine latine (Apollon, Mars, Neptune, etc.). C. Bourgeois va alors s'interroger sur l'origine du culte des eaux en Gaule. Tout d'abord, il insiste sur le fait que les témoignages antérieurs à la conquête de l'existence d'un tel phénomène en Gaule sont rares et peu pertinents : aucune structure n'est véritablement attestée et « il n'existe pas à ma connaissance, dans une source ou dans un bassin, de couche d'offrandes datée sûrement de l'époque gauloise » (**BOURGEOIS 1991 : 214**). Fort de ce constat, il conclue qu'on « ne peut parler proprement du culte de l'eau en Gaule qu'à partir de la romanisation, lorsque des divinités aux figures précises reçoivent dans des temples en dur des ex-voto nombreux et identifiables, lorsque le temps des fontaines gallo-romaines, si ce n'est romano-gauloises, succède à celui des sources gauloises » (**BOURGEOIS 1991 : 215**).

Cette affirmation dénote une prise de distance claire vis-à-vis d'une tradition historiographique qui ne résiste pas à l'épreuve des faits archéologiques. Pour C. Bourgeois, il s'agissait non pas de se confiner aux « idées religieuses, abstraites », mais de traiter du « culte, matériel » (**BOURGEOIS 1991 : 5**). Toutefois, le temps « des sources gauloises » érigé en certitude par plusieurs générations d'historiens et d'archéologues paraît toujours avoir une emprise. Les excès ont certes été mis à nu, mais la preuve par l'absence d'indices tangibles d'un culte des eaux antérieur à la conquête ne suffit pas pour émettre une conclusion péremptoire sur la situation.

La faiblesse d'une approche typologique stricte se révèle aussi dans le second volume :

« L'organisation de ces points d'eau, monuments et sanctuaires différents pose également un problème ; en effet aucun classement normal, qu'il soit typologique, historique ou géographique, n'est satisfaisant » (**BOURGEOIS 1992 : 9**).

L'auteur reconnaît qu'on peut moins parler de « types » que de « grandes familles » de monuments. De plus, ce seraient les contextes qui détermineraient la nature et l'organisation des vestiges. Dans ces conditions, C. Bourgeois se risque à un classement périlleux déterminé par une monumentalisation croissante des vestiges et par le lieu d'implantation.

A. Monuments
Monument mal connus, non identifiés et/ou non publiés
1. Points d'eau peu ou pas aménagés, sources, cours d'eau, lacs
2. Puits
3. Fontaines et divonnes
4. Fontaines monumentales
5. Nymphées
B. Sanctuaires complexes
6. Sanctuaires ruraux
7. Sanctuaires des <i>conciliabula</i>
8. Sanctuaires urbains

Plusieurs commentaires s'imposent, d'une part, l'introduction de la notion de *concilabulum*, c'est-à-dire des « centres civiques destinés à une population rurale dispersée » (VAN ANDRINGA 2002 : 251), n'est pas étonnante. C. Bourgeois a travaillé de longues années aux côtés de G. Ch. Picard qui en était l'un des principaux artisans. On considère aujourd'hui qu'aucune raison ne justifie l'emploi de ce terme pour la Gaule. La séparation entre « monuments » et « sanctuaires complexes » se révèle plus intéressante car elle est révélatrice de la variété des situations sous lesquelles se manifeste le culte des eaux. Loin d'être un phénomène homogène, le culte des eaux se révèle plus que jamais être l'association de circonstance d'une pluralité d'activités

religieuses liées autour d'un élément commun, l'eau. C'est une construction intellectuelle moderne, tantôt pratique, tantôt contraignante, et elle ne doit jamais être traitée comme s'il s'agissait d'un concept global en usage par les populations antiques.

UN PROCESSUS INSCRIT DANS LE LONG TERME

Ce mouvement de renouvellement de la perception des pratiques religieuses en Gaule ne signifie pas que nous avons pu nous affranchir des excès d'un passif historiographique, profondément enraciné dans les esprits. C'est une entreprise de longue haleine qui se heurte à des réticences nombreuses comme peuvent en témoigner les publications de J. Scheid, actuellement titulaire de la chaire de religion, institutions et société de la Rome antique au Collège de France.

Dès 1988, l'historien appelait à la prudence quant à l'usage des poncifs historiographiques alors que certains chercheurs font toujours « de tout lieu cultuel où coule une source froide ou chaude un sanctuaire des eaux, et de son propriétaire un dieu guérisseur » (SCHEID 1991). Une exaspération renouvelée en 1992, dans un article où il exprime son mécontentement face aux « dérapages » qui caractérisent les cultes guérisseurs. En particulier, le fait que « souvent, même dans les travaux récents, l'appellation de sanctuaire guérisseur est systématiquement dérivée de la présence des eaux, d'une source, d'un puits ou de thermes. Ce vieil axiome, qui remonte à C. Jullian, Cl. Vaillat et bien au-delà, repose plus sur des représentations romantiques de la nature et de la religion que sur l'interprétation précise des sources antiques » (SCHEID 1992 : 26). Des surinterprétations toujours d'actualité en 2006 (BEN ABED ET SCHEID 2006) et dont les auteurs ne se privent pas d'interpeler J. Scheid :

« Malgré un avertissement (« Épigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule », dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 104, 1992, 25-40), que certains collègues ont pris au sérieux, l'interprétation traditionnelle continue.

On peut par exemple lire dans un article et un ouvrage récents que nous ne parlerions en fait que des textes et des inscriptions, mais que dans la réalité, sur le terrain, dans l'archéologie, il en irait différemment. On nous apprend dans cet article qu' « il convient... de mettre entre parenthèses, sur des matières aussi délicates et qui touchent aux mentalités profondes, le scepticisme de mise chez les purs intellectuels — il s'agit de l'auteur de ce cours —, qui risquent de passer à côté de survivances précieuses »

(SCHEID 2008 : 625)

On remarque d'ailleurs ici une confrontation nette entre archéologues et historiens, entre ceux qui seraient les dépositaires des « réalités du terrain » et ceux qui ne s'appuieraient que sur la théorie, sur l'usage de ces « idées abstraites » mentionnées par C. Bourgeois. En contrepartie de quoi, J. Scheid ne manque alors pas de signaler l'indigence des sources archéologiques :

« Les sanctuaires de source bien fouillés et publiés ne sont pas légions ; et généralement l'historien se débat avec de vagues affirmations d'archéologues amateurs et sur des publications approximatives voire complètement insuffisantes. » **(BEN ABED ET SCHEID 2006 : 8)**

Pourtant l'archéologie n'est pas en reste lorsqu'il s'agit de faire progresser la perception du paysage religieux gaulois, notamment en ce qui concerne le culte des eaux comme en témoigne un article récent **(BARRAL, NOUVEL, THIVET ET VURPILOT 2015)**. C'est d'ailleurs la succession des opérations archéologiques, dès la fin des années 70, qui va contribuer à renouveler nos connaissances sur les sanctuaires protohistoriques. Concluons que les torts sont partagés entre les chercheurs des différentes disciplines et que s'enfermer dans un conflit sectaire ne peut être que préjudiciable à notre domaine d'étude. Nous ne pouvons espérer aller de l'avant qu'au travers de l'exploitation conjointe des apports des études historiques et archéologiques. Deux domaines dont la complémentarité ne devrait même pas être en question, l'un suppléant à l'autre selon les circonstances, et nous nous efforcerons de mettre à profit cet état d'esprit tout au long de l'argumentaire.

2.1.4 Une interprétation fautive qui s'insère dans une problématique plus large

Ce tour d'horizon d'une série de publications couvrant un intervalle chronologique de plus de cinq siècles s'est révélé riche d'enseignements. Remarquons tout d'abord, d'un point de vue global, que c'est la religion gauloise qui est au cœur de toutes les réflexions. Très tôt, intellectuels et érudits de tous bords vont s'approprier cet objet culturel qui se présente comme le support parfait pour diffuser leurs idées. La nature et la pauvreté des indices historiques et archéologiques disponibles ouvrent largement les portes de la surinterprétation. Rapidement, la religion gauloise va se présenter comme le réceptacle des croyances populaires. Un enchevêtrement d'idées dont naît un mythe folklorique moderne où s'exprime une vision chrétienne de la nature et de ses merveilles, inspirée des pratiques populaires (SCHEID 2008). Ce mythe fait directement écho à la vie quotidienne, teintée d'un filtre romantique et pittoresque. Fantôme à la fois proche et lointain dont on comprend sans peine le succès. Dès lors, on ne s'étonnera pas que l'objet culturel se transforme en un instrument politique de prédilection, assez malléable pour s'adapter aux besoins de tous les régimes, que ce soit pendant la Révolution, sous le Second Empire, la Troisième République ou le régime de Vichy.

Dans les faits nous sommes toujours confrontés au même raisonnement circulaire (fig. 3) :

- Face à la faiblesse ou à l'absence d'indices, on extrapole une religion gauloise dont les croyances seraient, pour l'essentiel, issues d'une vénération des phénomènes naturels. En particulier le culte des eaux qui en serait un mode d'expression privilégié.
- Puis, on postule leur continuation sous une autre forme à la période romaine, en prétextant la proximité récurrente des sanctuaires avec des points d'eaux ou, plus rarement, suite à l'exploitation réelle de l'eau au sein du lieu de culte. Un postulat qui se voit en outre souvent justifié par un rapprochement avec le folklore chrétien moderne.

- Enfin, on se sert de l'illusion d'un culte des eaux gallo-romain, *a priori*, omniprésent dans le paysage sacré comme d'un argument en faveur de l'existence des pratiques naturistes antérieures.

On perçoit ici toute l'ampleur du problème. L'évolution du paysage sacré à la période romaine est à la fois conséquence et preuve d'un système religieux gaulois illusoire, lui-même fermement verrouillé par les autorités politiques. Seuls deux événements concomitants pouvaient permettre de réviser ce postulat : de nouvelles découvertes qui remettraient en question la véracité de concepts religieux qu'on considérait jusqu'alors comme acquis et un relâchement relatif du contrôle exercé par le pouvoir politique sur ce pan de l'histoire nationale, qui le forcerait à adapter son discours aux nouvelles réalités scientifiques. Si l'image du gaulois reste un « monument » de l'identité nationale comme le souligne le flux ininterrompu de publications et d'expositions sur cette thématique depuis quelques années, les termes de l'équation ont indubitablement changé.

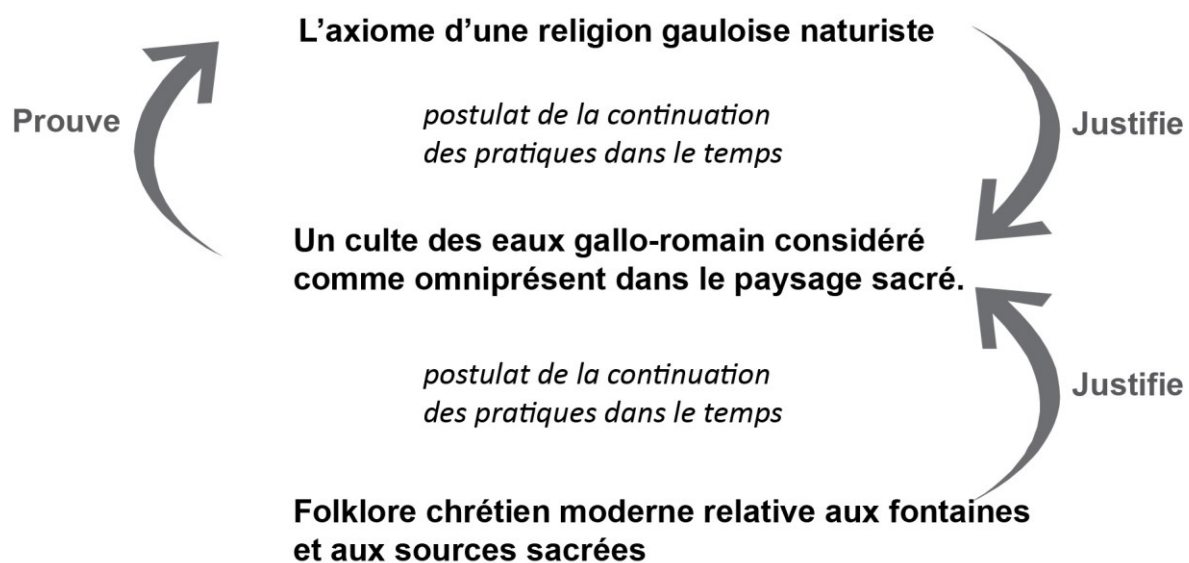


Figure 3 : Représentation schématique du raisonnement circulaire appliqué aux religions gauloises et gallo-romaines (DAO D. Vurpillot 2016).

Certes, la vision du monde gaulois, par extension du culte des eaux aux périodes gauloises et gallo-romaines, a été verrouillée par les autorités politiques. Pour autant cela ne signifie pas qu'elle n'a pas évolué. La constance de certains caractères majeurs, notamment la prééminence de pratiques religieuses naturistes, ne suffit pas

à éclipser les mutations profondes qui vont s'opérer tout au long de la période concernée. Nous avons tenté d'exposer de la façon la plus claire possible l'imbroglio de courants intellectuels qui ont animé les débats d'histoire des religions pendant plus de cinq siècles, tout en prenant garde à ne pas rentrer dans des considérations trop détaillées qui déborderaient du cadre de cette étude. Finalement, nous avons pu identifier huit phases successives qui permettent de caractériser l'évolution de la perception du monde gaulois dont découlent les représentations qu'on se fait à l'époque du paysage sacré gaulois puis gallo-romain (fig. 4). Evidemment, il serait toujours possible de subdiviser plus finement ces grandes phases et on pourrait argumenter sans fin sur le bienfondé des dates choisies comme zones de ruptures. Retenons seulement que cette chronologie simplifiée répond à nos attentes.

1.	<p>Dès le XVI^e siècle apparaissent les premières publications généralistes sur le monde gaulois. Elles visent pour l'essentiel à des objectifs politiques et glorifient une « civilisation gauloise » qui aurait prévalu en Occident. On voit aussi se dessiner une « religion profonde » des gaulois placée sous la tutelle d'un dieu unique, transcendant et abstrait.</p>
2.	<p>Les premières publications où la religion gauloise est employée comme thématique centrale apparaissent à partir de la première moitié du XVIII^e siècle. Elles font écho à des ouvrages plus anciens auxquels elles ajoutent une couche de surinterprétation. La religion gauloise est alors divisée entre des croyances « druidiques » élitistes vouées à un dieu unique et des pratiques populaires fondamentalement naturistes.</p> <p>L'ouvrage de J. Martin en particulier, malgré ses maladresses flagrantes, restera une source privilégiée au moins jusqu'au début du XX^e siècle.</p>
3.	<p>La fin du XVIII^e siècle est marquée par un engouement populaire pour le monde celtique : la celtomanie. Le succès des poèmes d'Ossian traduits en français dans le dernier quart du siècle n'est pas étranger à ce phénomène.</p>

4.	<p>Il faut attendre la fin du premier quart du XIX^e siècle pour que l'enthousiasme porté à Ossian s'essouffle en France. Mais l'intérêt pour les Gaulois ne faiblit pas, bien au contraire. Sous l'impulsion de J. Michelet le métier d'historien se professionnalise et le « monde gaulois » est revisité en conséquence. En particulier sous la plume d'A. Thierry dont les ouvrages deviennent des références.</p> <p>La quête d'identité nationale prend de l'importance. Au point de vue du religieux les idées développées jadis par J. Martin ont évolué. La dichotomie entre la pratique des élites, le druidisme et les pratiques « populaires », tournées vers les éléments naturels, s'accroît.</p>
5.	<p>Le discours identitaire s'accroît dans la seconde moitié du XIX^e siècle et atteint son paroxysme sous le Second Empire puis la Troisième République. En ce qui concerne l'Histoire des religions, des courants de pensée nouveaux se confrontent aux concepts traditionnels.</p> <p>L'ethno-anthropologie se révèle un terrain fertile pour l'épanouissement de la phénoménologie religieuse et d'un comparatisme excessif. On remarque aussi que la lecture évolutionniste de l'Histoire des religions exposée par F. Hegel dans la première moitié du siècle est toujours d'actualité. Plus que jamais, d'A. Maury à C. Vaillat, le culte des éléments naturels et en particulier des eaux, forme le fond de la « religion populaire » gauloise et gallo-romaine.</p>
6.	<p>Le régime de Vichy se réapproprie le discours identitaire et nationaliste.</p>
7.	<p>Au lendemain de la seconde guerre mondiale les successeurs des maîtres à penser du début du XX^e siècle poursuivent leur œuvre. Pour A. Grenier les sanctuaires de source sont toujours perçus comme l'une des principales manifestations de la religion gallo-romaine. En outre le succès des écrits de M. Eliade favorise de nouveaux excès dans le domaine de la phénoménologie religieuse.</p>

	<p>Toutefois, sous l'impulsion conjointe d'une nouvelle génération de chercheurs et le développement d'une archéologie professionnelle, la conception traditionnelle du monde gaulois puis gallo-romain est peu à peu remise en cause.</p>
<p>8.</p>	<p>La fin des années 70 et les années 80 constituent une période charnière pour le renouvellement de nos connaissances sur les pratiques religieuses de la Gaule. Les activités archéologiques s'intensifient autour de la thématique des lieux de culte protohistoriques. Dans ce contexte, le colloque sur <i>Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen</i>, organisé à Saint-Riquier en 1990, marque un jalon important pour la relecture critique du fonctionnement de ces sociétés.</p> <p>Depuis, notre conception du monde gaulois et de ses aspects religieux n'a cessé d'évoluer, que ce soit vis-à-vis des périodes protohistoriques ou gallo-romaine.</p> <p>Mais ce mouvement ne va pas sans réticences, en particulier à propos du caractère naturiste associé à un « fond religieux populaire » gaulois fantasmé encore bien enraciné dans les esprits. Dans ce contexte le culte des eaux est toujours mis en avant comme un exemple privilégié en faveur de ces théories. Mais comment pourrait-il en être autrement tant il est dépeint depuis des décennies comme omniprésent dans le paysage sacré gallo-romain ?</p>

Tableau : Synthèse des huit phases chronologiques successives qui caractérisent l'évolution de la perception des religions gauloises et gallo-romaines.

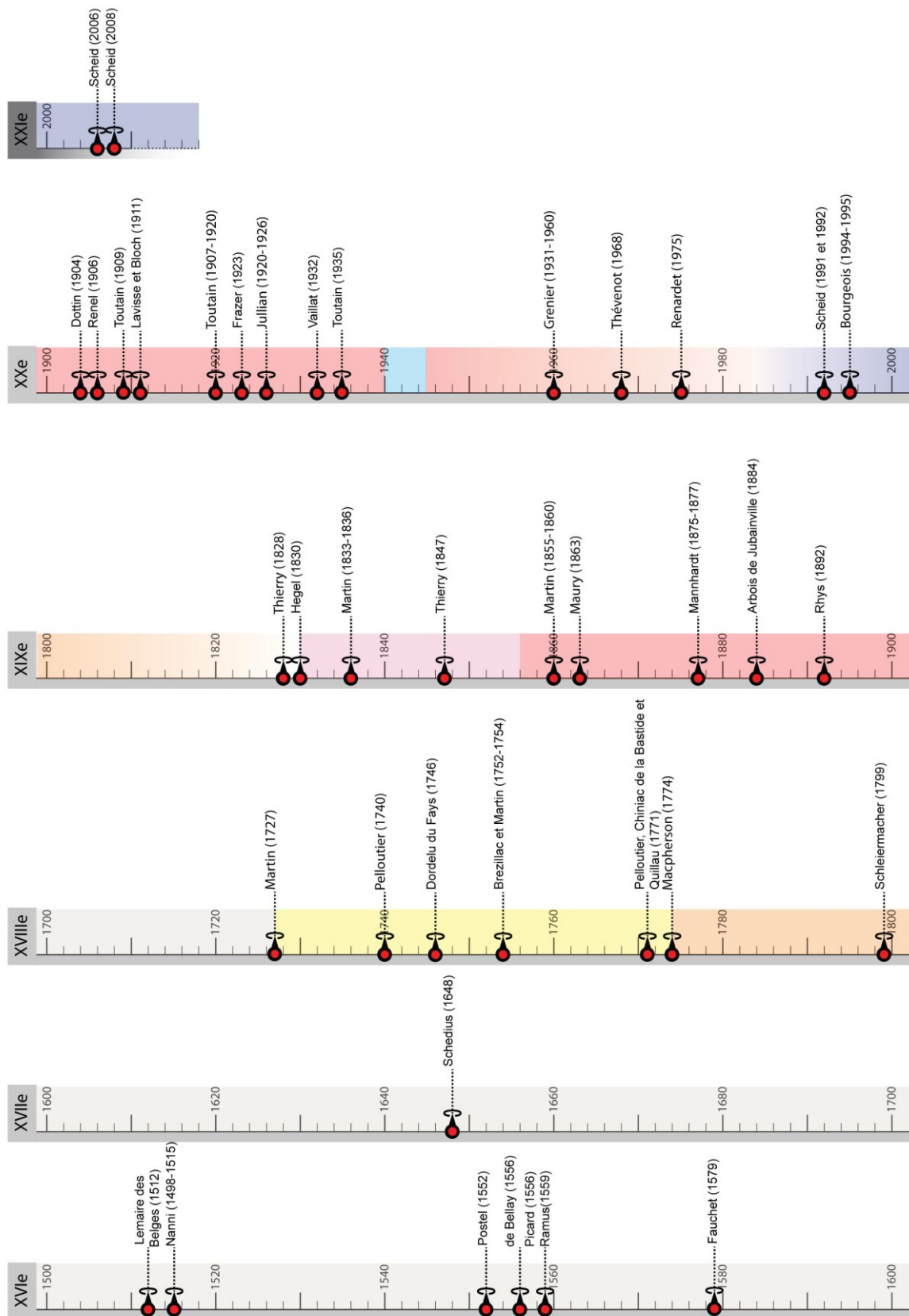


Figure 4 : Diagramme de synthèse où figurent les principaux auteurs mentionnés en fonction de la chronologie et des huit phases principales d'évolution de l'historiographie (DAO D. Vurpillot 2016).

2.2 L'utilisation des concepts dans des études thématiques

Nous venons de terminer l'étude des sources qualifiées de conceptuelles, c'est-à-dire les documents d'ordre théorique qu'on considère soit comme des références, soit qui illustraient un courant de pensée populaire à un moment donné. Cette démarche nous a permis de mettre en place une chronologie de la perception du culte des eaux au fil du temps. Nous avons pu alors déduire que la caractérisation de la religion gauloise se révèle être la pierre angulaire du système de croyances appliqué à la Gaule.

Elle est à la fois justification et corollaire d'une réflexion circulaire. L'évolution de la perception du culte des eaux, tant pour la protohistoire que pour la période romaine, est donc intimement liée à la façon dont on envisage les pratiques religieuses gauloises. C'est particulièrement visible chez J. Toutain lorsqu'il affirme que son analyse sera fondée sur des arguments factuels, alors que la partie consacrée à la Gaule reste très largement influencée par une conception de la religion gauloise véhiculée par ses contemporains et ses prédécesseurs. Prédécesseurs pour qui le souci d'argumenter par des preuves factuelles est nettement moins marqué. Une défaillance qu'on peut toutefois imputer au moins en partie à l'indigence des données archéologiques qui permettraient de revisiter cet axiome.

Il est donc temps de nous tourner vers les sources thématiques. Il s'agit de documents à l'organisation convenue, en général des compilations où sont dressées des listes de sites en fonction soit de leur situation géographique ou d'une spécificité naturelle. L'objectif de ce nouveau paragraphe est de nous de nous recentrer progressivement sur l'est de la Gaule par l'intermédiaire des sites perçus par les auteurs, à tort ou à raison, comme l'expression du culte des eaux. Nous pourrions ainsi dresser une liste de sites considérés comme caractéristiques par nos prédécesseurs.

METHODOLOGIE : CLASSIFICATION DES PRINCIPAUX DESCRIPTEURS RELATIFS AUX LIEUX DE CULTE DES EAUX

Le choix des descripteurs recensés dans les documents historiographiques est le reflet des éléments mis en avant de façon récurrente dans les textes. Ce sont donc les principaux facteurs que les auteurs ont jugé pertinents pour l'identification et l'interprétation des sites en tant que lieux de culte des eaux (fig. 5).

On remarque immédiatement l'attention portée aux représentations anthropomorphes, en particulier les figurations anatomiques, par rapport à d'autres catégories placées sous des étiquettes plus larges. L'organisation de ces représentations anthropomorphes s'inspire des réflexions typologiques menées par A.-M. Romeuf et M. Dumontet dans le cadre des publications du site de Chamalières (**ROMEUF 1986, ROMEUF ET DUMONTET 2000**) et de celles mises en œuvre par S. Deyts aux sources de la Seine (**DEYTS 1983, 1984, 1994**). Nous avons préféré nous restreindre au recensement des grandes catégories de ce type de sculpture, faute bien souvent de disposer d'informations assez précises pour exploiter les sous-catégories. En ce qui concerne les structures, nous avons retenu un certain nombre de descripteurs courants et un soin tout particulier a été porté à la nature des dispositifs hydrauliques selon la typologie suggérée par L. Borau dans sa thèse de doctorat (**BORAU 2010**).

Nous devons aussi dire quelques mots sur la terminologie. Tout d'abord, par site archéologique nous entendons un lieu d'enfouissement ou d'engloutissement de vestiges exploitables par les archéologues, dont l'organisation présente une certaine cohérence. On distingue donc trois éléments principaux qui permettent d'identifier la nature d'un site : le mobilier, les « espaces » qui sont en général identifiés comme des structures et les relations que ces deux éléments entretiennent. Puis des données contextuelles : la présence de l'eau, d'un phénomène naturel jugé remarquable, la qualité minérale ou non de l'eau et les références au folklore chrétien.

De plus, il plane toujours une certaine ambiguïté sur la nature des offrandes religieuses. Souvent, il s'agit de dons, soit des offrandes préalables à une demande afin de s'attirer les faveurs d'une divinité, soit des ex-voto qui correspondent à une offrande marquant la phase conclusive d'un vœu, l'acquittement de la promesse après réalisation de la demande. Elle peut être constituée de deux éléments. L'offrande à proprement parler, qu'elle insiste sur la divinité concernée (statuette, etc.), le bienfait

lui-même (un ex-voto anatomique, etc.) ou la valeur accordée à l'exaucement du vœu (utilisation d'un support en matériaux précieux, monument, etc.). Et une marque de solennisation, comme l'appelle P. Veyne, c'est-à-dire l'adresse publique et collective qui témoigne que le contrat votif a été rempli par le dédicant (VEYNE 1983 : 293). Par commodité, dans la suite du développement nous utiliserons souvent le terme d'ex-voto pour désigner ces différentes réalités car le terme a prévalu dans la langue courante pour désigner toute forme d'offrande religieuse.

De plus, on divise en général les ex-voto en deux catégories : les ex-voto par destination, c'est-à-dire des objets dont la finalité est un usage votif (plaquettes anatomiques, inscriptions, etc.) et les ex-voto par fonction qui sont en réalité des objets détournés de leur usage courant pour un usage votif (monnaies, parure, etc.). Nous faisons donc face à deux situations : un mobilier votif explicite, qui par nature indique un degré potentiel de sacralité, puis du mobilier courant, dont on sait par expérience qu'il peut revêtir un caractère votif, mais qui, s'il est retrouvé isolé, devient difficilement exploitable (REY-VODOZ 2006).

METHODOLOGIE : ANALYSE STATISTIQUE

La réflexion menée en amont, sur la manière dont étaient décrits les sites dans la documentation, a permis d'aboutir à une classification des principaux descripteurs associés aux lieux de culte des eaux. Ces descripteurs sont rapportés tels qu'ils apparaissent dans le texte s'ils figurent dans la liste, ou au descripteur dont la définition est la plus proche dans le cas contraire. Aucune correction n'est effectuée sur les descripteurs dans le tableau synthétique propre à chaque auteur, car notre objectif est d'analyser ceux qui jouent un rôle déterminant dans l'identification du site en tant que lieu de culte des eaux, que ce soit de manière consciente ou inconsciente. Par exemple, si un auteur donné fait mention de la présence d'un ex-voto anatomique qui se révèle par la suite être un fragment de statuaire dont l'interprétation est fautive, ce descripteur serait présent dans la colonne « A7 Anatomique » dans le tableau de synthèse propre à cet auteur. Par extension, plusieurs sites seront présents chez différents auteurs et peuvent être caractérisés par des descripteurs différents, que ce soit une conséquence de l'état de la recherche ou des choix des auteurs concernés.

Une première analyse détaillée des descripteurs paraît justifiée pour les travaux de J.-G. Bulliot et F. Thiollier (**BULLIOT ET THIOILLIER 1892**). Elle est mise en œuvre au moyen d'une analyse des correspondances multiples (ACM). Cette méthode s'avère adaptée à l'étude de variables qualitatives bimodales : catégories mobilier et structure, puis de variables qualitatives multimodales qui seront employées comme variables illustratives ou actives selon les situations : la catégorie « Contexte ». Dans cette dernière catégorie, on retrouve la nature de la relation à l'eau (absence, proximité, exploitation), la présence d'un phénomène naturel remarquable, la composition de l'eau et la mention du folklore. Rappelons qu'une variable est dite illustrative lorsqu'elle apparaît dans le résultat de l'ACM sans influencer sur son calcul, c'est une donnée qui permet donc la contextualisation des résultats.

L'ACM analyse les principaux facteurs de variabilités entre les individus. Dans le détail ce processus se déroule selon plusieurs étapes :

1. Dans un premier temps, on examine l'allure générale du nuage de points représentant les individus, ici les sites. La répartition peut être régulière et dans ce cas notre attention se porte alors vers l'étude des variables. Dans le cas où elle est

irrégulière et que nous ne sommes pas confrontés à un effet Guttman, on cherche alors à identifier des regroupements notables d'individus, c'est-à-dire des populations aux profils proches. On parle d'effet Guttman lorsque le nuage des modalités se présente, dans le premier plan factoriel (axes 1 et 2), sous forme d'une parabole (CIBOIS 2007 : 37).

2. On peut ensuite examiner les variables et les modalités. Dans notre cas, « A7 Anatomique » est une variable et ses modalités sont soit « présence » ou « absence ». De la même manière, on observe la façon dont les modalités se répartissent dans les différentes dimensions afin d'identifier des tendances déterminées par les relations qu'entretiennent les différentes modalités et leur position par rapport aux axes.

3. Enfin, on analyse la corrélation entre la répartition des individus et des modalités qui les décrivent afin de construire des variables synthétiques. Ce qui revient à chercher un indicateur quantitatif fondé sur les variables qualitatives qui résume le mieux possible ces variables. Ces résultats peuvent être alors complétés par l'usage de variables illustratives qui permettent de les contextualiser.

L'ACM peut être complétée par une classification hiérarchique sur composantes principales (CHCP), plus précisément dans notre cas une classification hiérarchique agglomérative selon la méthode de Ward (HUSSON, LE ET PAGES 2011). Cette démarche permet d'obtenir une nouvelle représentation graphique des données et de disposer d'un angle de vue différent dans la poursuite de l'explication des résultats de l'ACM. Une partie annexe nommée « Reproductibilité de la recherche » contient le code nécessaire afin de reproduire l'analyse et celles à venir.

2.2.1 Les eaux minérales

2.2.1.1 1846, J.G.H. Greppo, *Etudes archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule*

DEMARCHE ET INFLUENCES

J.G.H. Greppo, souvent nommé Abbé Greppo, est un ecclésiastique et savant lyonnais de la première moitié du XIX^e siècle. Il avait un intérêt tout particulier pour l'archéologie et l'Orient, mais était aussi artiste, musicien, bibliophile et numismate. Ses publications rendent bien compte de la variété de ses occupations. On peut citer à titre d'exemple : *Essai sur le système hiéroglyphique de M. Champollion le jeune et sur les avantages qu'il offre à la critique sacrée* paru en 1829 (GREPPO 1829), *Esquisse de l'histoire de la monnaie chez les Hébreux* daté lui de 1837 (GREPPO 1837), ou encore *Dissertations sur quelques particularités des anciens cultes païens* en 1843 (GREPPO 1843). Cet ouvrage fait écho à l'engouement du public pour le thermalisme au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle, devenu alors un véritable phénomène de société en Europe. Un enthousiasme populaire qui sera mis à profit par le courant de pensée romantique. Nous faisons donc face à une première compilation thématique qui énumère les sites associés à une source minérale et qui peuvent se prévaloir d'un passé antique. Une approche par définition très restrictive et qui ne correspond qu'à une portion réduite du notre sujet d'étude.

Par ailleurs, la méthodologie employée par l'auteur ajoute un nouveau facteur limitant à la portée de ce travail. Il est divisé en trois chapitres qui traitent successivement :

- des localités nommées par les sources littéraires ou épigraphiques, pour lesquelles on signale l'usage d'eaux minérales à la période romaine ;
- puis des localités nommées par des sources de même nature, mais pour lesquelles cette fois l'on constate l'exploitation des eaux minérales à l'époque moderne ;
- et enfin les localités auxquelles on ne peut pas associer de nom antique, mais où sourdent des eaux minérales en relation avec des vestiges qui permettent de présumer d'une exploitation à la période romaine.

Cette organisation du discours peu avantageuse n'était pas préméditée de l'auteur même de J.G.H Greppo :

« Je suis arrivé au terme de mes recherches sur les lieux de notre Gaule, avec des noms antiques bien reconnus, [...] Là devrait s'arrêter mon travail, tel qu'il avait été conçu d'abord ; mais je ne tardai pas à reconnaître que, réduit à ces limites, il demeurerait beaucoup trop incomplet, [...] Les lieux qui sont dans de telles conditions forment, si je ne me trompe, un nombre bien autrement considérable que ceux dont *les* noms antiques ont pu nous être conservés »
(GREPPO 1846 : 218-219)

En effet, dès l'origine, l'auteur a fait le choix de s'inspirer des ouvrages de référence sur la géographie de la Gaule dont il n'aura de cesse de confronter les positions : la *Notice de l'ancienne Gaule tirée des monumens romains* (d'ANVILLE 1760) et la *Géographie ancienne, historique et comparée des Gaules cisalpine et transalpine* (WALCKENAER 1839). Ce choix se révélera finalement incompatible avec sa quête d'exhaustivité. D'autres documents apparaissent comme les principales influences du texte : le *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines* (CAYLUS 1752-1767), le *Recueil des monumens antiques, la plupart inédits et découverts dans l'Ancienne Gaule* (GRIVAUD DE LA VINCELLE 1817) et surtout *La Religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'antiquité* (MARTIN 1727). Ce dernier texte va participer de manière non négligeable à déterminer la perception du culte des eaux de J.G.H Greppo.

Si l'auteur n'insiste pas sur la dimension religieuse des sites qu'il présente, sa description n'est pas pour autant neutre. Au contraire, sa position est clairement énoncée dès les premières pages :

« Reconnaissons d'abord le caractère essentiellement religieux que l'antiquité attribuait à ces eaux. Selon Aristote, on regardait comme sacrées toutes les sources thermales ; [...] Enfin, à une époque où le droit de divinité était accordé aussi facilement, au moins, que celui de bourgeoisie, la superstition avait singulièrement multipliée les dieux locaux. » (GREPPO 1846 : 5-6)

Toutes les eaux minérales seraient donc par définition sacrées et ce serait même là leur caractère principal. Toutefois, l'auteur éprouve rarement le besoin de s'interroger sur le cadre de ces activités et sur les modalités du culte. Les termes sanctuaire ou lieu de culte n'apparaissent jamais dans le texte. Temple, chapelle,

édicule ou « autre monument religieux » sont usés avec parcimonie au gré de suppositions souvent hasardeuses. Seuls les indices épigraphiques semblent importer. Non pas en tant qu'éléments constitutifs du fait religieux, mais comme argument presque autonome.

D'ailleurs, la présence ou l'absence d'indices d'activités culturelles n'est alors qu'une résultante de l'état de la recherche qui n'incite pas à une remise en question du statut accordé à ces sites. En témoigne la conclusion du paragraphe consacré aux eaux minérales de la Nièvre, où l'auteur statue sur le cas des sites des Fonts-Bouillants et de la fontaine des Vertus à **Saint-Parize-le-Châtel (58)** :

« Il est surprenant que dans aucun des lieux de la Nièvre dont il vient d'être question, on n'ait retrouvé quelque inscription romaine : M. Crosnier m'assure qu'il n'en connaît aucune. » (**GREPPO 1846 : 280**)

Une situation inversée où les indices archéologiques ne déterminent plus le statut d'un site, mais sont la conséquence attendue d'un statut fixé arbitrairement.

Les écrits de ces deux commentateurs contribuent à mettre en évidence les balbutiements d'une conception du culte des eaux promise à un succès certain, réemployée et remaniée ensuite par les différents courants de pensées qui vont se l'approprier.

Par l'intermédiaire de J. Martin nous abordons une religion gauloise qui serait naturaliste. C'est-à-dire la sacralisation quasi systématique des éléments naturels auxquels seraient rendus un culte primitif et dont la pureté des relations au divin, presque symbiotiques, s'affranchirait de toute représentation ou aménagement.

Ce caractère primitif initial sur lequel se rejoignent J. Martin et J.G.H. Greppo, n'apparaît qu'en contraste avec les apports du geste civilisateur romain postérieur à la conquête :

« L'entrée des Romains dans les Gaules, et peut-être aussi l'exemple de tous les Nations y changèrent peu à peu la face de la Religion, et enfin la défigurèrent, du moins quant à l'extérieur [...] Les abus qui altéraient tous les jours la Religion primitive des Gaulois, croissaient de plus en plus, et faisaient de nouveaux progrès. » (**MARTIN 1727 VOL. 1 : 134-135**)

« Ici les hommes civilisés étaient les conquérants ; et désormais, ils étaient appelés à devenir civilisateurs. [L'auteur fait ici une figure de rhétorique,

considérant que les romains encore au "caractère primitif", subirent déjà le joug intellectuel et moral du monde grec]

Telle fut la mission des romains dans notre patrie. [...] tout le reste des gaulois végétait encore dans une sorte d'enfance sociale [...] nulle part la civilisation romaine ne poussa en peu de temps d'aussi profondes, d'aussi vivaces racines : on eut dit que les enfants des vieux Celtes avaient senti que chez eux tout était à créer. » (GREPPO 1846 : 18-19)

Ce serait donc moins le fond de la religion, c'est-à-dire une relation privilégiée aux éléments naturels, que sa forme qui aurait été altérée. Si bien que lorsque J.G.H. Greppo évoque les sources minérales à la période romaine, il fait converger une tradition gauloise qui ferait de tout point d'eau une divinité et l'apparat religieux, voire le goût du luxe associé au monde romain (GREPPO 1846 : 19).

COMMENTAIRE

Parmi la liste des sites mentionnés par J.G.H. Greppo, quinze sont relatifs à notre ensemble géographique de référence (fig. 6 et 7). L'indigence des données transmises par l'auteur ne justifie pas de réaliser une analyse statistique complète. On peut dès lors se contenter de commenter le tableau illustré par les résultats de la CHCP (fig. 8). Tout d'abord, les sites de **Toul (54)**, **Sermaize-les-Bains (51)** et **Nancy (54)** ont été supprimés car ils sont caractérisés par des mentions rapides dans lesquelles aucun descripteur n'apparaît. Le site d'**Alise-Saint-Reine (21)** se démarque par la quantité de descripteurs qui le caractérisent, aussi bien vis-à-vis des structures que du mobilier. C'est l'information qui conditionne le premier axe structurant horizontal de la CHCP. On remarquera d'ailleurs que le référant est très variable d'une notice à l'autre. Tantôt J.G.H. Greppo décrit tous les vestiges de la commune et entretient un certain flou quant au lieu de découverte précis d'éléments qu'il met pourtant en relation. Parfois, il se limite au passage en revue des indices archéologiques disponibles pour un lieu-dit. Il s'agit d'un problème d'hétérogénéité des sources auquel nous serons souvent confrontés. Le second axe structurant vertical est inhérent à la démarche de l'auteur et rend compte de la présence ou de l'absence d'inscriptions sur le site. Enfin, le principal axe transversal délimite un groupe au nombre de descripteurs relativement élevé, disposant d'inscriptions, mais surtout associant la présence de balnéaires et des groupes de mobilier A1 et M1. On remarque que les individus ainsi mis en exergue : **Bourbonne-les-Bains (52)**, **Bourbon-Lancy (71)** et **Luxeuil-les-Bains (70)**, se distinguent déjà comme les sites

thermaux les plus richement dotés et qui se révéleront précieux par la suite pour caractériser ce type particulier d'installations. Enfin, la présence d'**Alise-Sainte-Reine**, identifié comme un site disposant d'eau minérale par J.G.H. Greppo et des sources de la Seine pose un double problème. D'une part, nous sommes confrontés à une difficulté terminologique et technique, qu'est ce qui définit la minéralité d'une eau et qu'est ce qui nous assure de sa pérennité dans le temps ? Deux questions que sur lesquelles nous serons amenés à revenir par la suite.

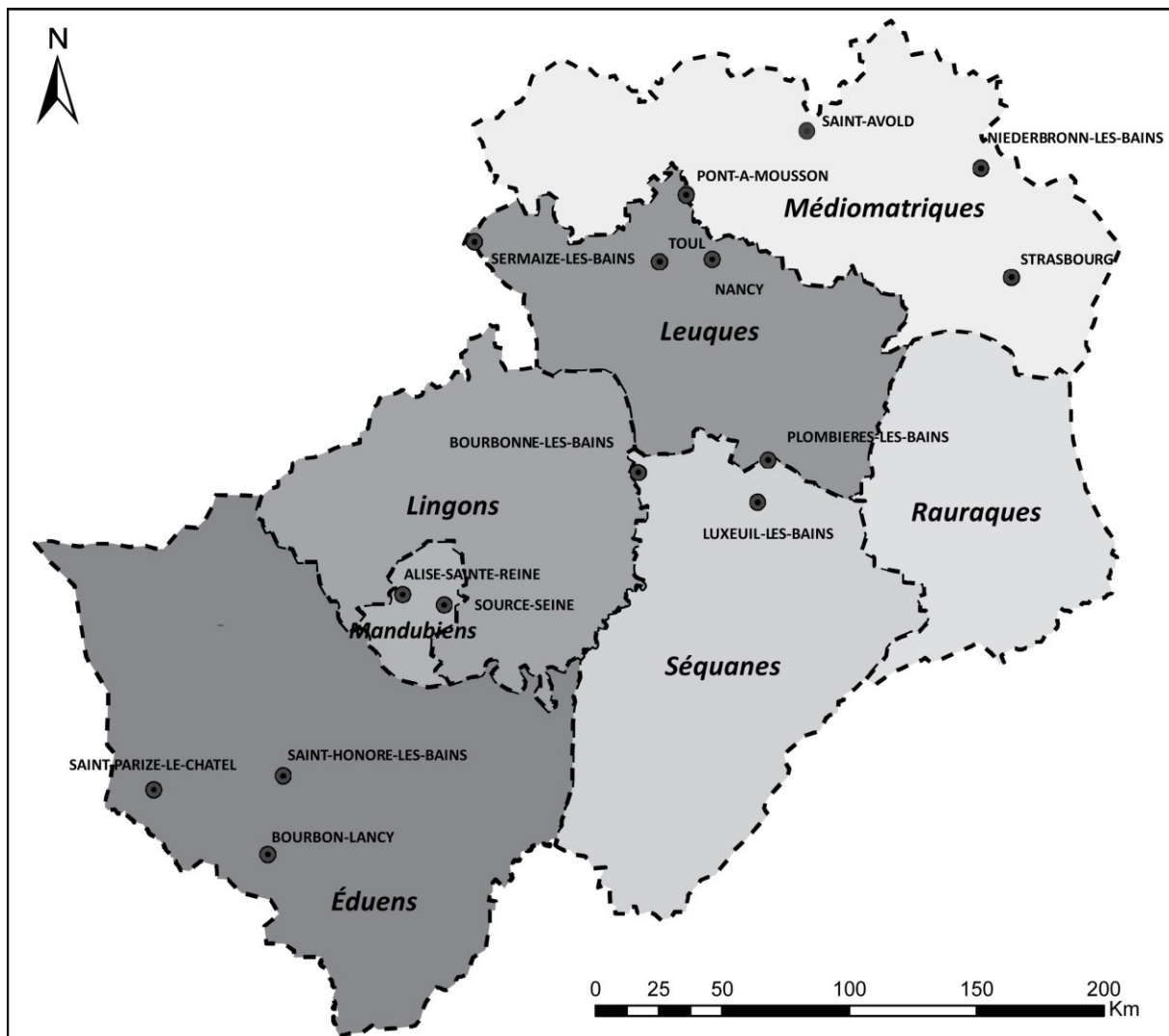


Figure 6 : Carte des sites retenus pour l'étude de la publication : 1846, J.G.H. Greppo, *Études archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).

id	TOPONYME	CODE_COM	Referant	Stru.	Stru. Hydr.	Mob.	Eau	Phen. Naturel	Min.	Folk.	Temple	Edicule	Theatre	Basilique	Enceinte	Porte	Portique	Thermes	Captage	Aqueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Château d'eau répartiteur
1	ALISE-SAINTE-REINE	21008	Commune	1	1	1	3	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
2	BOURBON-LANCY	71047	Thermes	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	1	0	0
3	BOURBONNE-LES-BAINS	52060	Commune	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
4	LUXEUIL-LES-BAINS	70311	Commune	0	1	1	3	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
5	NANCY	54395	Commune	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
6	NIEDERBRONN-LES-BAINS	67324	Commune	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
7	PLOMBIERES-LES-BAINS	88351	Commune	0	1	1	3	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
8	PONT-A-MOUSSON	54431	Commune	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
9	SAINT-AVOLD	57606	Commune	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
10	SAINT-HONORE-LES-BAINS	58246	Thermes	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0
11	SAINT-PARIZE-LE-CHATEL (Fonds Bouillants)	58260	Lieu-dit	0	1	0	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
12	SAINT-PARIZE-LE-CHATEL (Fontaine des Vertus)	58260	Lieu-dit	0	1	0	3	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
13	SERMAIZE-LES-BAINS	51531	Commune	0	0	0	2	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
14	SOURCE-SEINE	21551	Lieu-dit	1	1	1	3	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
15	STRASBOURG	67482	Commune	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	TOUL	54528	Commune	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Figure 7 : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1846, J.G.H. Greppo, Etudes archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule (DAO D. Vurpillot 2016).

1	Présence	1	Absence de point d'eau identifié
0	Absence	2	Présence d'un point d'eau à proximité
		3	Exploitation de l'eau

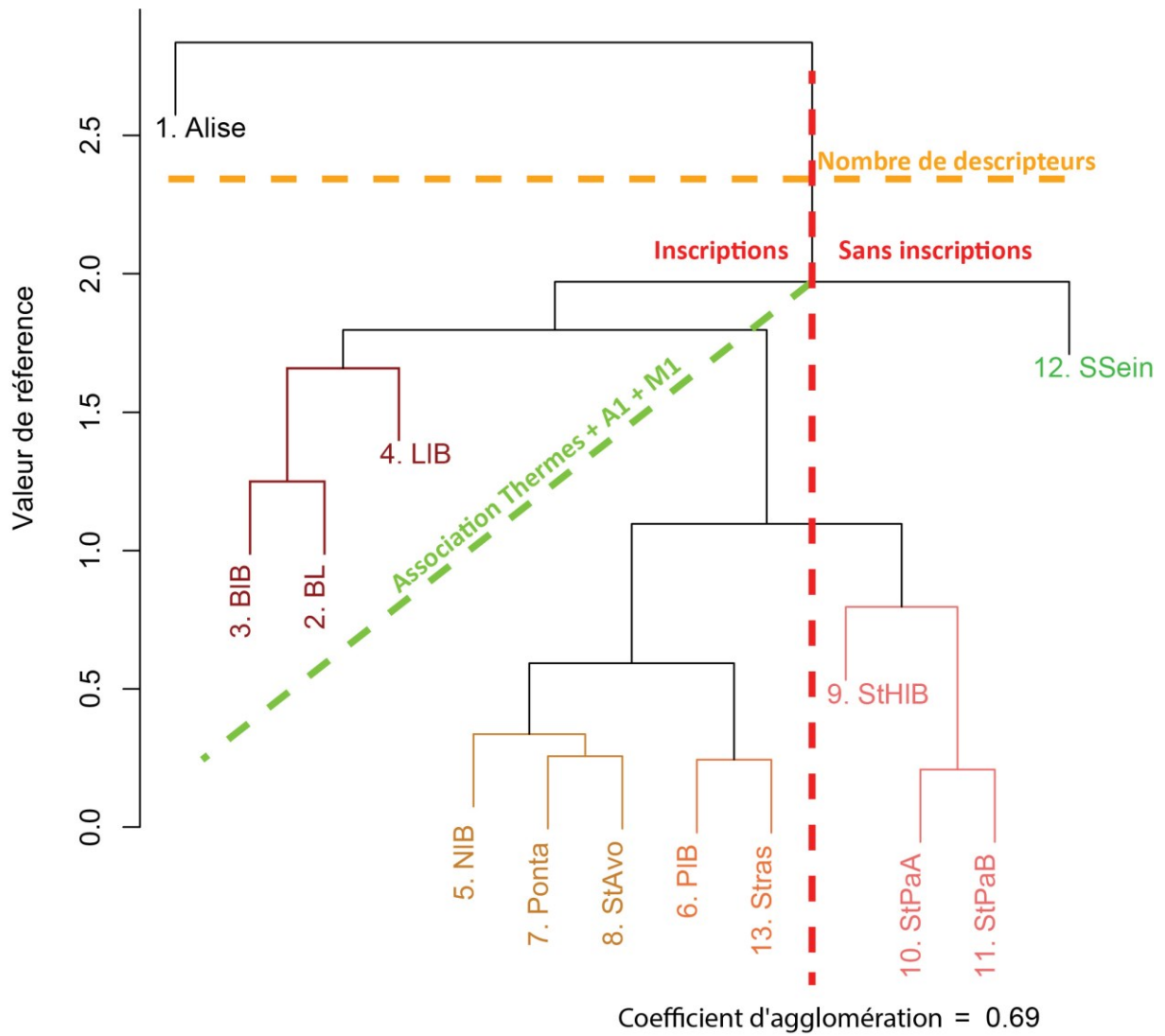


Figure 8 : Classification hiérarchique sur composantes principales effectuée d'après les données issues de : 1846, J.G.H. *Greppo, Études archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).

2.2.1.2 1908, L. Bonnard, *La Gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine*

DEMARCHE ET INFLUENCES

L. Bonnard est un juriste et érudit de la fin du XIX^e siècle, très versé dans les domaines historiques et archéologiques. Un intérêt déjà perceptible dans la thèse qu'il soutient en 1881 à la faculté de droit de Paris sur *Des contrats à la grosse en droit romain et en droit français* (BONNARD 1881). Sa principale contribution reste *La Gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine* (BONNARD 1908). Cet ouvrage poursuit le travail entamé par J.G.H Greppo, mais bénéficie d'un traitement bien plus méthodique. L'approche se veut dès l'origine très didactique. Trois chapitres sont consacrés à la présentation de la situation au lecteur. Les aspects médicaux : *Médecine thermale chez les Romains* et la *Géographie des stations thermales*. Puis l'aspect religieux : *Le culte des sources thermales et médicinales*. Une imposante introduction qui précède l'objectif principal du document, dresser la liste exhaustive des sources minérales fréquentées pendant l'Antiquité en Gaule. À noter qu'une annexe est aussi dévolue à la présentation des procédés de captage des sources minérales.

On reproche à L. Bonnard d'être un compilateur plus qu'un véritable chercheur, comme le souligne R. Poupardin : « Je regrette seulement que parfois l'exposé des opinions diverses émises sur un point spécial par les érudits qui l'ont précédé tienne trop de place et empêche de voir quelles sont, --avec les principales preuves à l'appui, --les conclusions de l'auteur lui-même » (POUPARDIN 1914 : 93-94).

En effet, en ce début de XX^e siècle, les idées développées dans le texte sont toujours fermement ancrées dans le passé :

« Dès qu'un premier instinct, un obscur sentiment religieux s'éleva dans l'esprit de nos lointains ancêtres, ce fut vers les forces de la nature, avec qui les hommes primitifs vivaient en perpétuel contact, que s'orientèrent les premières croyances. [...] et il avait trouvé, en s'isolant au milieu de ces eaux, l'abri le plus sûr contre les dangers qui l'assaillaient chaque jour [...] En Gaule, le culte des eaux, le seul dont nous ayons à nous occuper particulièrement, formait avant la conquête romaine, un des éléments principaux de la religion populaire. [...] Les sources, les fleuves, les étangs étaient divinisés »
(BONNARD 1908 : 149-151)

On retrouve les lieux communs déjà développés par J.-B.B. d'Anville (**ANVILLE 1760**), J.-G. Bulliot (**BULLIOT 1868**) et sans surprise J.G.H. Greppo (**GREPPO 1846**).

Quant au chapitre consacré aux aspects religieux, il est introduit par une référence à E. Lavissee connue de tous : « Les Gaulois adoraient les forces de la nature, conçues comme autant d'êtres animés, conscients,... » (**LAVISSE ET BLOCH 1911 : 47**) et reprend les idées développées par A. Bertrand dans *La religion des gaulois* (**BERTRAND 1897 : 191-212**) : « Si le culte druidique [...] surtout à cause de son caractère politique et nationaliste, fut vivement traqué et dût disparaître peu à peu de notre pays, il n'en fut pas de même du fond même de la religion [...] il semble bien que la masse du public conserva toujours l'idée d'une intervention surnaturelle, qui la portait à confondre dans une même vénération toutes les sources auprès desquelles on se rendait pour obtenir des guérisons » (**BONNARD 1908 : 152-159**). On postule donc que toutes les sources minérales sont sacrées par essence. Une affirmation ensuite étendue aux sources « ordinaires ». Quant à leur fonction, elle est interprétée comme principalement curative. L'auteur considère que les indices archéologiques sont « de nature à faire douter bien souvent du caractère précis, purement religieux ou médical, que les anciens attachaient à telle ou telle fontaine » (**BONNARD 1908 : 159**). L. Bonnard s'interroge sur la prépondérance de la fonction thérapeutique ou cultuelle des points d'eau sacralisés. Seraient-ce les propriétés thérapeutiques qui auraient attiré l'attention des populations, avant que ces bienfaits ne soient mis en relation avec l'action d'une divinité ? Ou inversement, serait-ce la sacralité intrinsèque d'un point d'eau qui prévaudrait et l'aspect salubre ne serait-il pas que la conséquence de la présence d'une divinité à cet endroit ? On se rapproche dangereusement de la métaphore de l'œuf et de la poule, on se bornera donc à signaler que la définition du paysage sacré apparaît aujourd'hui comme le produit de dynamiques plus complexes. On comprend clairement le problème logique qui se pose aux tenants de la conception du culte des eaux développée par L. Bonnard et ses contemporains. Les données archéologiques ne sont pas envisagées comme des outils d'identification et de caractérisation du paysage sacré, mais comme autant d'illustrations, plus ou moins gênantes, d'un paysage religieux prédéfini.

Parmi la liste des sites mentionnés par L. Bonnard, quinze sont relatifs à notre ensemble géographique de référence. On ne sera pas surpris de remarquer que bon nombre d'entre eux étaient déjà présents chez J.G.H. Greppo (fig. 9). De la même manière, une analyse statistique s'avère encore une fois peu pertinente ici, car l'auteur se concentre sur la nature des structures hydrauliques dans ses notices, ce qui transparaît de façon nette dans le tableau (fig. 10).

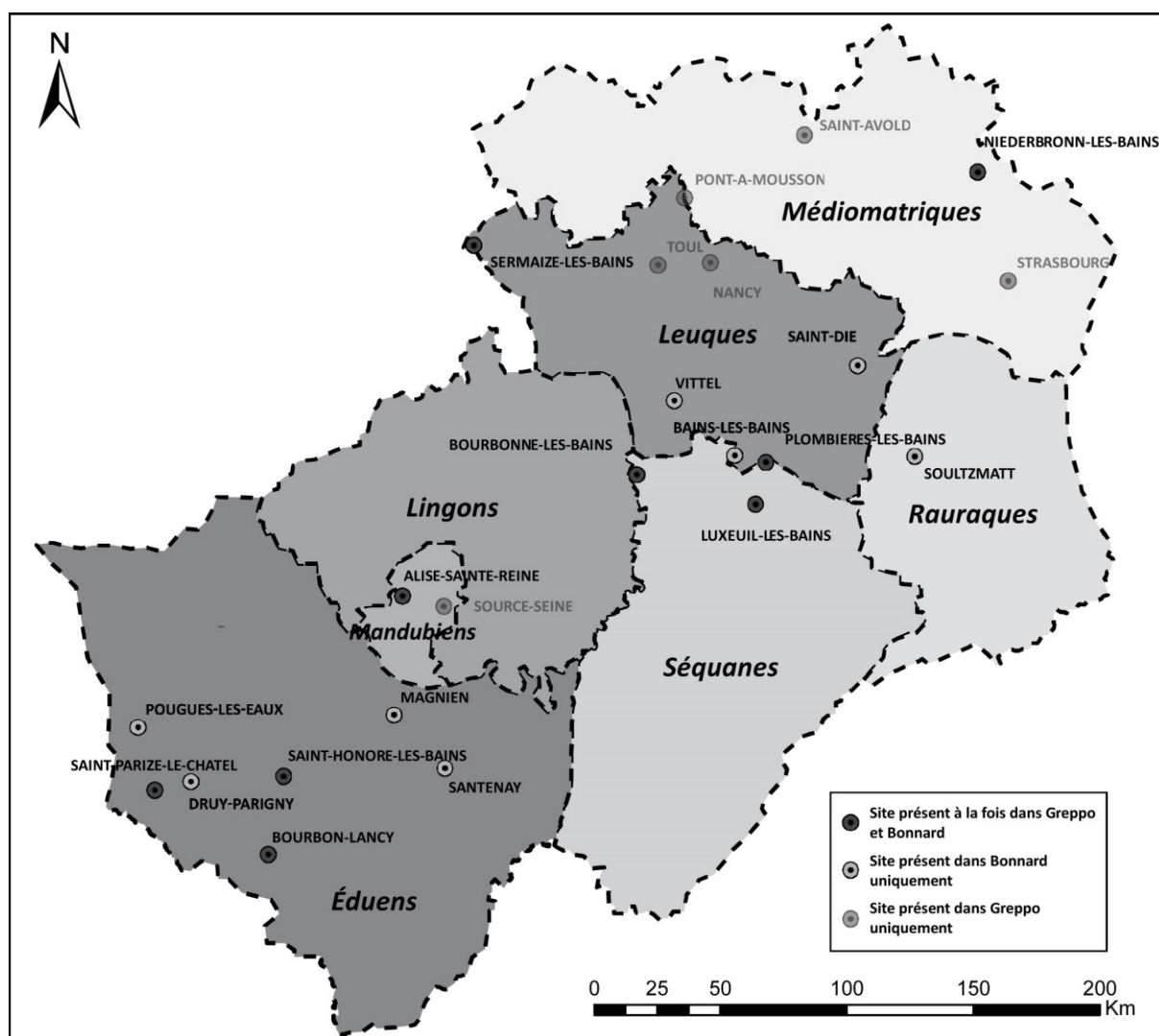


Figure 9 : Comparaison des sites exploités dans les publications de L. Bonnard et de J.G.H. Greppo (DAO D. Vurpillot 2016).

id	Commune	Referant	Toponyme	Stru.	Hydr.	Mob.	Eau	Phen. Naturel	Min.	Folk.	Temple	Edule	Theatre	Basilique	Encente	Porte	Portique	Thermes	Captage	Aqueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Château d'eau répartiteur
1	Alise-Sainte-Reine	Commune	NC	0	0	0	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	Bains-les-Bains	Commune	NC	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	1	0	0
3	Bourbon-Lancy	Thermes	Thermes	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	0
4	Bourbonne-les-Bains	Thermes	Thermes	1	1	1	3	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	0	0
5	Luxeuil-les-Bains	Thermes	Thermes	1	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	0	0
6	Magnien	Lieu-dit	Maizières Fontaine Sa lée	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
7	Niederbronn-L-B (Walsbronn)	Lieu-dit	Walsbronn	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
8	Niederbronn-les-Bains	Commune	NC	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0
9	Plombières-les-Bains	Commune	NC	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1	0	0
10	Pouques-les-Eaux	Commune	NC	0	0	0	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
11	Saint-Dié	Commune	NC	0	1	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
12	Saint-Honoré-les-Bains	Thermes	Thermes	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0
13	Saint-Parize-le-Chatel	Lieu-dit	Fonds Bouillants	0	1	0	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0
14	Saint-Parize-le-Chatel	Lieu-dit	Fontaine des Vertus	0	1	0	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0
15	Santenay	Lieu-dit	Mont de Sene	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	Druy-Parigny	Lieu-dit	Chateau de Saulx	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0
17	Sermaize-les-Bains	Lieu-dit	Fontaine des Sarrasins	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
18	Soultzmatt	Commune	NC	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
19	Vittel	Commune	NC	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
20	Vittel	Lieu-dit	Source Sa lée	1	1	1	3	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0

Figure 10 : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1908, L. Bonnard, La Gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine.

1	Présence	1	Absence de point d'eau identifié
0	Absence	2	Présence d'un point d'eau à proximité
		3	Exploitation de l'eau

2.2.2 Secteurs géographiques

2.2.2.1 1892, J.-G. Bulliot et F. Thiollier, *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen : étude sur le paganisme rural*

DEMARCHE ET INFLUENCES

J.-G. Bulliot est un négociant et archéologue bourguignon du XIX^e siècle, rendu célèbre par l'identification de l'*oppidum* de **Bibracte**. Il a reçu une éducation classique et porte un intérêt particulier à l'histoire régionale. À ce titre, l'archéologie deviendra pour lui un moyen privilégié de révéler le passé du territoire éduen, une passion à laquelle il consacra une part considérable de son temps et de sa fortune. C'est à l'occasion du congrès de la Société française d'archéologie qui se réunit à **Nevers (58)** en 1851 que l'homme d'affaire présente ses premières découvertes réalisées au Mont Beuvray : les ruines de l'ancienne chapelle Saint-Martin, saint évangéliste auquel J.-G. Bulliot portera toujours une attention particulière, ainsi que les vestiges d'un « petit camp romain ». Peu de temps après, des villageois lui révèlent l'existence l'enceinte fortifiée. C'est la première étape de l'œuvre de toute une vie consacrée à la mise au jour de l'*oppidum*. Les résultats des fouilles amorcées en 1864 n'auront que peu d'échos avant que Napoléon III ne s'empare du dossier. Dès cet instant des activités archéologiques plus ambitieuses vont débiter à partir de 1867 pour ne s'interrompre qu'en 1907. (GRAN-AYMERICH 2001 ; GOUDINEAU ET PEYRE 1993). On peut mentionner plusieurs publications marquantes, telles l'*Essai sur le système défensif des Romains dans le pays éduen* (BULLIOT 1856), *La cité gauloise selon l'histoire et les traditions* (BULLIOT 1879), *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen : étude sur le paganisme rural* (BULLIOT 1892), ainsi que les multiples documents qui relatent les fouilles effectuées au Mont Beuvray.

Faire intervenir les écrits de J.-G. Bulliot revêt une importance double pour cette étude. D'une part, cela nous permet d'assister à la création du paysage archéologique du territoire éduen. Un espace géographique qui a bénéficié d'un intérêt soutenu de la recherche de manière précoce, ce qui a contribué à amplifier le contraste avec les

régions voisines souvent moins bien loties en ce domaine. D'autre part, c'est aussi l'opportunité de mieux comprendre le regard porté sur le passé par les hommes qui ont forgé l'archéologie et l'histoire de ce territoire, dont J.-G. Bulliot est un illustre représentant. En effet, il va sans dire qu'ils auront une influence non négligeable sur les représentations que nous, contemporains, nous faisons du passé.

Quelques lignes tirées de l'éloge d'A. de Charmasse permettent de se faire une idée du personnage qu'était J.-G. Bulliot :

« On le voit : le poète a la vie tenace. Ce n'est qu'après plusieurs années de partage et d'hésitation que l'archéologue aura pris le dessus, sans cependant anéantir la flamme qui brillera toujours avec le même éclat. Durant cette période, l'archéologie et la poésie alternent ou se confondent dans son esprit. » (DE CHARMASSE 1903 : 67-68)

Un mélange des genres qu'on perçoit déjà clairement dans une évocation poétique d'Autun publiée dans l'*Eduen* du 11 août 1839 :

« Aussi les anciens, qui avaient plus que nous le sentiment des harmonies de la nature »

Et qui se perpétuera dans les publications à venir, que ce soit en 1856 dans son *Essai sur le système défensif des Romains dans le pays éduen* :

« Nous voulons parler de leur dédicace à quelque divinité tutélaire dont le culte dominait dans le pays. On vénérât surtout dans ces camps les symboles du druidisme, les rochers, les fontaines, et il en est peu qui n'aient encore conservé aujourd'hui leur source sacrée. [...] Ces usages, enracinés parmi le peuple, ont survécu au changement des religions et des races. [...] Là où le culte des rochers et des eaux précéda l'établissement des camps, plus tard les dieux romains vinrent s'abriter. » (BULLIOT 1856 : 33)

« Derrière ce rempart primitif de la nationalité éduenne, dans cet oppidum des tribus des vallées, s'abritait un culte en harmonie avec l'esprit des peuples-enfants. Ce qui frappe en effet ces derniers, c'est la force dans la nature comme dans les hommes. Les hauts lieux, les arbres, les rochers, les fontaines, tous les éléments apparents du monde, tels sont les dieux qui prennent vie dans leur imagination. » (BULLIOT 1856 : 227)

Ou en 1868 dans son étude éponyme sur *Le culte des eaux sur les plateaux éduens* :

« Le culte des eaux est une des formes primitives du naturalisme [...] Il y formait [en Gaule] le fond de la religion populaire à l'arrivée des Romains. Pendant que les druides, traqués par les empereurs, disparaissaient lentement des contrées celtiques, le culte des génies des eaux, sans danger pour la politique, fut légalement introduit dans le polythéisme romain, qui les admit, avec ses propres dieux, au titre d'Augustes. [...] Cette religion vivace n'était au fond que la divinisation de la nature personnifiée » (BULLIOT 1868 : 11)

On pourrait ainsi multiplier à l'infini les exemples de cette conception des pratiques religieuses antiques qui restera une constante chez l'auteur.

C'est sans doute dans *La cité gauloise selon l'histoire et les traditions* (BULLIOT 1879) qu'on perçoit le mieux les influences de J.-G. Bulliot où se mêlent références anciennes et nouvelles. On ne s'étonnera pas de voir ressurgir J. Martin, encensé comme un « écrivain dont l'immense érudition a devancé de plus d'un siècle les progrès de la critique, dans l'importance des eaux parmi les agents physiques et dans la perpétuité de leur écoulement qui semble être l'image de l'éternité » (BULLIOT 1879 : 233), mais aussi C.A. Walckenaer (BULLIOT 1879 : 233). Enfin, la réappropriation de la thématique du « culte national » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 27) se révèle toujours d'actualité. J.-G. Bulliot est un érudit dont les idées coïncident avec l'esprit du temps, marqué par le règne de Napoléon III. Comment pourrait-il en être autrement, étant donné ses relations avec le pouvoir impérial ?

A. Maury apparaît aussi très présent dans les écrits de J.-G. Bulliot et en particulier sa publication de 1863 qui traite des *Croyances et légendes de l'Antiquité : essais de critique appliqués à quelques points d'histoire et de mythologie* (MAURY 1863). Il soutient la théorie d'un culte de la nature et des eaux généralisé dont l'existence serait trahie par la survivance de « superstitions populaires » issues la tradition chrétienne. On retrouve là les deux pierres angulaires du récit de J.-G. Bulliot et F. Thiollier : *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen*.

Ce second thème, la persistance de reliquats des pratiques religieuses naturistes antiques dans le folklore moderne et la toponymie, est l'axe structurant du document dans le sens où nous ne suivons pas à pas Saint Martin dans ses pérégrinations en

territoire éduen alors qu'il entreprend d'éradiquer les « pratiques populaires » païennes, c'est-à-dire les cultes naturistes. Ce sentiment de continuation entre pratiques populaires païennes et chrétiennes est si profondément enraciné dans les mentalités que, de nouveau, les vestiges archéologiques sont moins des preuves que la conséquence attendue d'une théorie érigée en certitude. Une certitude qui va servir de justification à la réalisation d'études systématiques sur des portions entières de territoire et amenées à se multiplier au cours du XX^e siècle.

Ainsi, toute trace d'une présence antique à proximité d'un élément naturel jugé remarquable sera surinterprétée de façon systématique, allant même jusqu'à considérer qu'en l'absence de vestiges archéologiques, la superstition populaire fait office de caution suffisante pour présumer de l'existence d'un culte naturiste car « lorsque les monuments font défaut, les traditions en tiennent place » (BULLIOT 1868 : 17). À cet égard, le choix d'étudier l'ouvrage de J.-G. Bulliot et F. Thiollier paraissait pertinent. En effet, il fournit une illustration extensive de cette méthodologie appliquée au territoire éduen et par extension livre un passage en revue bien plus complet que l'article de 1868 sur *Le culte des eaux sur les plateaux éduens* (BULLIOT 1868) qu'on doit envisager plutôt comme une ébauche de la publication de 1890.

La première phrase de l'avant-propos est sans détours et énonce une vérité qu'on peut appliquer sans grande difficulté à la plupart des productions du même genre : « L'étude qui va suivre n'est pas une œuvre de science, mais simplement d'investigation » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : III). L'assertion est lourde de sous-entendu, elle suggère que les preuves des théories avancées par J.-G. Bulliot et ses contemporains sont à tel point manifestes qu'elles peuvent s'affranchir de validation scientifique.

« La presque totalité des pierres et des fontaines qui subissaient alors ce baptême avaient été, on en a des preuves actuelles, dédiées dans une antiquité plus reculée à des génies païens. Le nouveau cachet dont elles reçoivent l'empreinte concorde avec la conversion des campagnes au christianisme, à la suite des prédications de saint Martin.

Cette réaction toute naturelle qui portait les néophytes à brûler ce qu'ils avaient adoré ou il le sanctifier, est facile à constater en comparant les pratiques superstitieuses usitées dans l'antiquité auprès des pierres et des sources sacrées pour y recouvrer la santé, et celles qui existent encore aujourd'hui aux pas et aux fontaines de saint Martin. L'établissement de ces nouveaux jalons

historiques nécessita peu de frais, le sol de la Gaule étant suffisamment approvisionné [...]

L'authenticité de la prédication de saint Martin dans le pays éduen n'a plus besoin de preuves de second ordre. »

(BULLIOT ET THIOILLIER 1892 : 20-23)

Les auteurs entament alors leur longue énumération des « vestiges du paganisme rural » où ils évoquent tour à tour plus de 340 sites (fig. 11 et 12), suivant pas à pas l'avancée inéluctable de Saint-Martin et son évangélisation salutaire d'une contrée encore profondément ancrée dans les pratiques païennes. Un total colossal qui donne bien la mesure du volume de surinterprétation produit pendant des décennies. Un héritage qu'il nous incombe maintenant de passer au crible. Il y a aussi des aspects positifs, par exemple ces identifications foisonnantes sont aussi des sources inestimables d'information sur des vestiges bien souvent disparus.

Contrairement à ce qu'on peut observer chez J.G.H Greppo ou L. Bonnard, la religion est ici au cœur du développement. Dès la publication de 1863 (**BULLIOT 1863**) puis dans celle de 1890 (**BULLIOT ET THIOILLIER 1892**) la religiosité appliquée aux eaux est déclinée sous un nombre croissant de termes : culte des eaux, culte des fontaines, culte des sources, eaux sacrées, sources sacrées, etc. Toutefois, un certain malaise pèse toujours sur les dénominations des lieux de culte pour lesquels une vision binaires issue de la lecture évolutionniste des religions se révèle inadaptée. En effet, il y'aurait d'un côté les lieux de culte naturels gaulois et de l'autre les sanctuaires monumentaux du monde romain. Les tentatives de formalisation du paysage sacré vont contribuer à fixer une terminologie rigide dans les esprits, souvent incompatible avec les réalités du terrain.

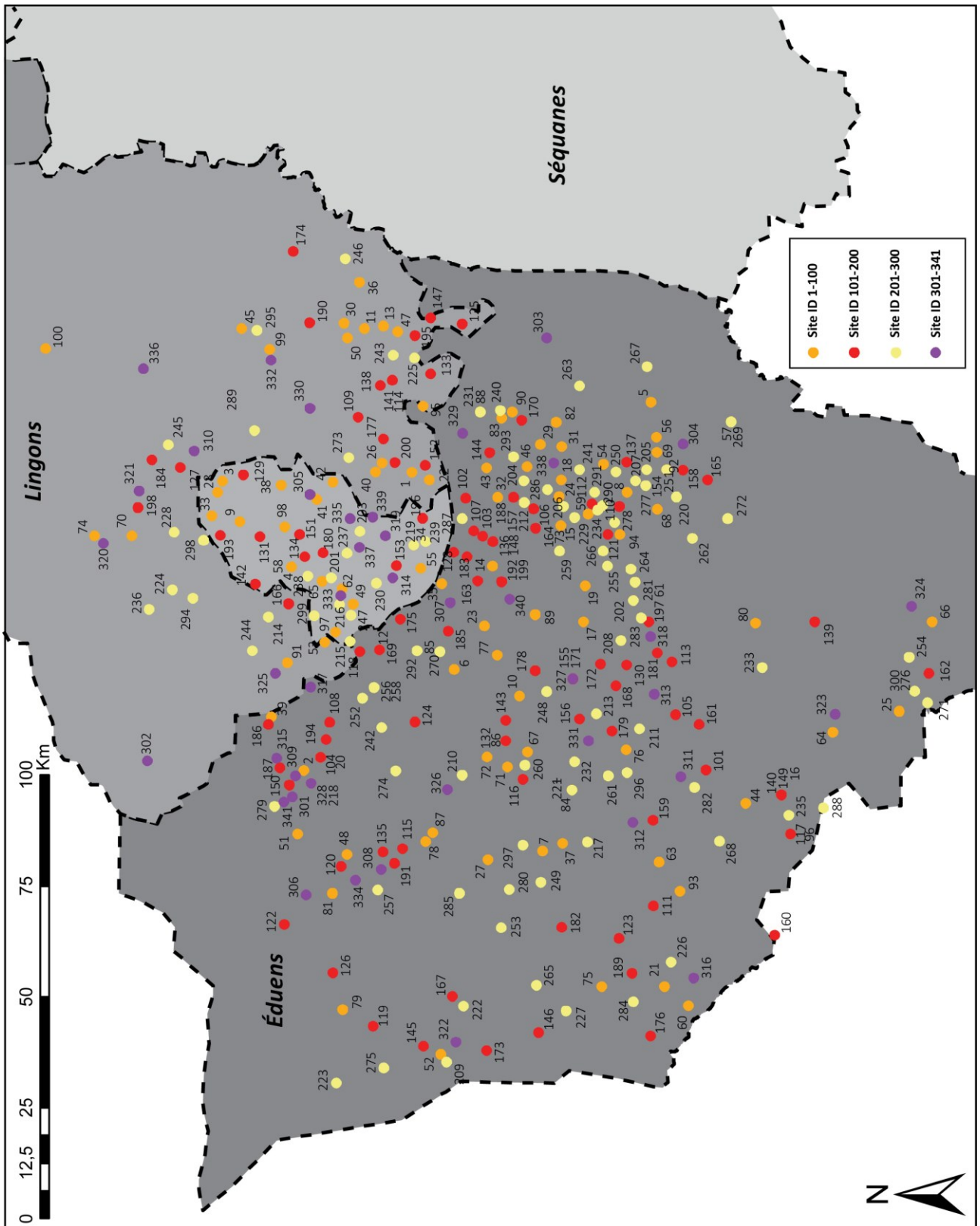


Figure 11 : Carte des sites évoqués dans la publication : 1892, J.-G. Bulliot et F. Thiollier, *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen* (les numéros renvoient aux tableaux des pages suivantes) (DAO D. Vurpillot 2016).

ID	Commune
1	Agey
2	Anneot
3	Aignay-le-Duc
4	Alise-Sainte-Reine
5	Alleriot
6	Alligny-en-Morvan
7	Alluy
8	Aluze
9	Amplilly-les-Bordes
10	Anost
11	Arceau
12	Lacour d'Arcenay
13	Arc-sur-Tille
14	Arnay-le-Duc
15	Aubigny-la-Ronce
16	Aupout
17	Autun
18	Auxey-Duresses
19	Auxy
20	Avallon
21	Azy-le-Vif
22	Babirey-sur-Ouche
23	Bard-le-Regulier
24	Baubigny
25	Baugy
26	Baume-la-Roche
27	Bazolles
28	Beaunotte
29	Beaune
30	Beire-le-Chatel
31	Bligny-les-Beaunes
32	Bligny-sur-Ouche

ID	Commune
33	Bellenod-sur-Seine
34	Bellenot-les-Pouilly
35	Beurey-Beauguy
36	Bezouotte
37	Biches
38	Billy-les-Chanceaux
39	Blacy
40	Blaisy-le-Château
41	Blessey
42	Bligny-le-Sec
43	Bouilland
44	Bourbon-Lancy
45	Boussenois
46	Bouze-les-Beaunes
47	Bressey-sur-Tille
48	Breves
49	Brianny
50	Brognon
51	Brosses
52	Bulcy
53	Cernois
54	Chagny
55	Chailly-sur-Armançon
56	Chalon-sur-Saone
57	Champfleu
58	Champ-Saint-Martin
59	Change
60	Chantenay-Saint-Imbert
61	Chapel le-de-Gamay
62	Charigny
63	Charrin
64	Chassenard

ID	Commune
65	Chassay
66	Chassigny-sous-Dun
67	Château-Chinon
68	Chatel-Moron
69	Chatenoy-le-Royal
70	Chatillon-sur-Seine
71	Chatin
72	Chaumard
73	Chaume d'Auvenet
74	Chaumont-le-Bois
75	Chevenon
76	Chiddes
77	Chissey
78	Chitry-les-Mines
79	Ciez
80	Ciry-le-noble
81	Clamecy
82	Combertault
83	Comblanchien
84	Commagny
85	Confortien
86	Corancy
87	Corbigny
88	Corboin
89	Cordesse
90	Corgoloin
91	Corsaint
92	Corlimbles
93	Cossaye
94	Couches
95	Couchey
96	Coulonge

ID	Commune
97	Courcelles-les-Semur
98	Corpey-la-Chapelle
99	Crecey-sur-Tille
100	Crenay
101	Cressy-sur-Somme
102	Crugy
103	Culètre
104	Cure (cours)
105	Cuzy
106	Cussy-la-Colonne
107	Cussy-le-Chatel
108	Cussy-les-Forges
109	Darois
110	Dennevy
111	Decize
112	Dezize-les-Maranges
113	Dettey
114	Dijon
115	Dinol
116	Dommartin
117	Dompierre-sur-Besbre
118	Dompierre-en-Morvan
119	Donzy
120	Dorney
121	Dracy-les-Couches
122	Druyes-les-Belles-Fontaines
123	Druy-Parigny
124	Dun-les-Places
125	Echigey
126	Entrain-sur-Nohain
127	Essarois
128	Essey

ID	Commune
129	Étalante
130	Étang-Arroux
131	Étormay
132	Faubouloin
133	Fenay
134	Flavigny-sur-Ozerain
135	Flez-Cuzy
136	Foissy
137	Fontaines-les-Chalons
138	Fontaine-les-Dijon
139	Fontenay
140	Fontete
141	Fraignot
142	Fresnes
143	Lavault-de-Fretoy
144	Fussey
145	Garchy
146	Garchizy
147	Genlis
148	Geverolles
149	Gilly-sur-Loire
150	Girolles
151	Gissey-sous-Flavigny
152	Gissey-sur-Ouche
153	Gissey-le-Vieil
154	Givry
155	Glenne
156	Glux-en-Glenne
157	Grandmont
158	Granges
159	Iry
160	Izeure

ID	Commune
161	Issy-l'Éveque
162	Saint-Julien-de-Jonzy
163	Jouey
164	Jours-en-Vaux
165	Jully-les-Buxy
166	Lantilly
167	La Celle-sur-Nievre
168	La Comelle-sous-Beuvray
169	Lacour d'Arcenay
170	Ladoix-Serrigny
171	La Grande Verrière
172	Laizy
173	La Marche
174	La Margelle
175	La Motte-Ternant
176	Langeron
177	Lantenay
178	La Petite Verrière
179	Laroche-Milay
180	La Roche Vanneau
181	La Tagnière
182	Le Chailoux
183	Le Fete
184	Leuglay
185	Liernais
186	L'Isle sur Serein
187	Lucy le Bois
188	Lusigny-sur-Ouche
189	Luthenay-Uxeloup
190	Lux
191	Lys
192	Magnien

ID	Commune	ID	Commune	ID	Commune	ID	Commune	ID	Commune
193	Magny-Lambert	225	Neuilly-les-Dijon	257	Saint-Germain-des-Bois	289	Salives	321	Vanvey
194	Magny-les-Avallion	226	Neuville-les-Decize	258	Saint-Germain-la-Foaille	290	Sampligny	322	Varennés-les-Narcy
195	Magny-sur-Tille	227	Nevers	259	Saint-Gervais	291	Santenay	323	Varennés-Revillon
196	Semarey	228	Nod-sur-Seine	260	Saint-Hilaire-en-Morvan	292	Saulieu	324	Varennés-sous-Dun
197	Maison-Dru	229	Nolay	261	Saint-Honoré-les-Bains	293	Savigny-sous-Beaune	325	Vassy-sous-Pisy
198	Maisey-le-Duc	230	Normier	262	Saint-Martin-d'Auxy	294	Savoisy	326	Vaudlaix
199	Maizieres	231	Nuits-Saint-Georges	263	Saint-Martin-en-Gâtinois	295	Selongey	327	Vauthot
200	Malain	232	Onlay	264	Saint-Martin-de-Chazelles	296	Semelay	328	Vault-de-Lugny
201	Mariigny-le-Cahouet	233	Oudry	265	Saint-Martin-d'Heuille	297	Semellus	329	Vergy
202	Marmagne	234	Paris-l'Hopital	266	Saint-Martin-de-Communes	298	Semond	330	Vernot
203	Massingy-les-Vitteaux	235	Pierrefite	267	Saint-Martin-des-Champs	299	Semur-en-Auxois	331	Villapourçon
204	Mavilly-Mandelot	236	Poinson	268	Saint-Martin-des-Lais	300	Semur-en-Brionnais	332	Villey-sur-Tille
205	Mellecey	237	Posange	269	Saint-Martin-de-Laives	301	Sermizelles	333	Villeneuve-sous-Charigny
206	Men-Vaux	238	Pouillenay	270	Saint-Martin-de-la-Mere	302	Serrigny	334	Villiers-sur-Yonne
207	Mercurey	239	Pouilly-en-Auxois	271	Saint-Martin-du-Lac	303	Seurre	335	Villy-en-Auxois
208	Mesvres	240	Premeaux-Prissey	272	Saint-Martin-du-Tertre	304	Sevrey	336	Vitry-en-Montagne
209	Mesves-sur-Loire	241	Puligny	273	Saint-Martin-du-Mont	305	Source-Seine	337	Vitteaux
210	Mhere	242	Quarre-les-Tombes	274	Saint-Martin-du-Puy	306	Surgy	338	Volnay
211	Millay	243	Quetigny	275	Saint-Martin-du-Tronc-Sec	307	Sussey	339	Avosnes
212	Montceau-et-Echarnant	244	Quincy	276	Saint-Martin-la-Vallee	308	Tannay	340	Voudenay
213	Mont Beuvray	245	Recey-sur-Ource	277	Saint-Martin-sous-Montagne	309	Tharot	341	Voutenay-sur-Cure
214	Montigny-Monfort	246	Renève	278	Saint-Martin-les-Couches	310	Terrefondrée		
215	Montigny-Saint-Barthelemy	247	Rolilly	279	Saint-Moré	311	Ternant		
216	Montigny-sur-Armançon	248	Roussillon-en-Morvan	280	Saint-Saulges	312	Thaix		
217	Montigny-sur-Canne	249	Rouy	281	Saint-Sermin-du-Bois	313	Thil-sur-Arroux		
218	Mont-Marte	250	Rully	282	Saint-Seine	314	Thorey-sous-Charmy		
219	Montrond	251	Russilly	283	Saint-Symphorien-de-Marmagne	315	Thory		
220	Moroges	252	Saint-Andeux	284	Saint-Parize-le-Chatel	316	Toury		
221	Moulines-Engilbert	253	Saint-Benin-les-Bois	285	Saint-Reverien	317	Toutry		
222	Murlin	254	Saint-Christophe-en-Brionnais	286	Saint-Romain	318	Uchon		
223	Myennes	255	Saint-Emiland	287	Sainte-Sabine	319	Uncey		
224	Nesle-et-Massoult	256	Saint-Germain-de-Modéon	288	Saigny	320	Vanaille		

Figure 12 : Tableau récapitulatif des sites évoqués dans la publication de J.-G. Bulliot et F. Thiollier (DAO D. Vurpillot 2016).

Les lieux de culte des eaux ne sont pas encore placés sous l'étiquette commune de sanctuaires des eaux, mais rejoignent le groupe des sanctuaires ruraux, ou sanctuaires druidiques, voués aux éléments naturels. Le sanctuaire n'est pas clairement défini par les auteurs, mais est en règle générale associé à un certain degré de monumentalisation, souvent un temple, par opposition à des espaces non aménagés ou d'envergure modeste.

« Souvent aussi suffisaient sans aucun accessoire au milieu d'un bois sacré, à la dévotion. [...] dégagé de tout embellissement artificiel, de toute espèce de construction et réduit dans les contrées agrestes à ses beautés naturelles, n'en était pas moi cher aux populations. Celui de la Cusane offre plus qu'aucun ces conditions recherchées du culte primitif [...] Tout était resté gaulois dans cette gorge pleine d'ombre et de légendes » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 171)

Enfin, dernier point notable, on observe des tournures de phrase employées de manière récurrente lorsqu'il s'agit de mettre en relation un élément naturel avec le lieu de culte : deux sources « coulaient auprès de ce sanctuaire » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 43) ; « au milieu des bois avec une fontaine auprès » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 53) ; « près de la source » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 57) ; « auprès d'une source » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 64) ; « au bord et non loin de la source » (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 90). Nous pourrions ainsi multiplier les exemples à l'envie, car de façon systématique une simple relation de proximité à l'élément aquatique fait office de preuve. Dans un territoire si richement doté en eau c'est plutôt son absence qui serait remarquable, d'autant plus que cette relation de proximité se suffit en général à elle-même et n'est que rarement associée à des aménagements hydrauliques qui feraient la liaison concrète avec le lieu de culte. Une nouveauté par rapport aux sites thermaux que nous avons traités dans la partie précédente, qui pour la plupart ont bénéficié de lourds aménagements dont les traces sont encore perceptibles de nos jours.

L'EXEMPLE DE MAVILLY (COTE D'OR)

Parmi tant d'autres, la méthodologie appliquée à l'examen du cas de **Mavilly (21)** offre un exemple très révélateur de la démarche employée par J.-G. Bulliot et F. Thiollier.

Les deux érudits précèdent une nouvelle fois Saint-Martin alors qu'il « s'engageait dans cette gorge presque déserte partagée entre les arbres et les rocailles » (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 124**). Il ne faut pas plus de deux lignes pour que la « vérité » soit ensuite assenée au lecteur, nous sommes en présence d'un « des sanctuaires les plus populaire de la contrée en tête d'une combe resserrée où serpente un petit ruisseau » (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 124-125**), en effet « des blocs sculptés [...] ont été extraits près de là, au confluent des deux ruisseaux [...] rien ne s'opposerait du reste à ce qu'un édifice accessoire eût marqué le confluent où une piscine nécessaire aux lustrations et à la thérapeutique, répondait à des besoins plus difficiles à satisfaire sur la hauteur dans le cas où le temple principal l'eût occupée » (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 125**).

En quelques instants, le doute n'est plus permis, il y a **Mavilly** un grand sanctuaire avec son temple et peut-être même ses dépendances. Le seul point d'incertitude ne tiendrait qu'à la localisation du dit temple, un problème balayé quelques paragraphes plus loin : « Il importe peu à notre sujet que le temple qu'allait supprimer Saint-Martin ait été situé dans le vallon, au confluent des deux sources, ainsi qu'il a été dit, ou sur la terrasse de l'église, dont on a comparé l'emplacement à celui du temple de Delphes. Rien ne s'opposerait, en présence des restes antiques constatés sur les deux points, qu'un oratoire ou tout autre monument, séparé du temple fût élevé dans son voisinage » (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 127**).

Un effet de style qui permet aux deux auteurs de se soustraire à la difficulté de concilier deux informations contradictoires :

- ils considèrent que les blocs sculptés proviennent de la confluence des deux ruisseaux comme le suggèrerait sans preuve C. Bigarne. Ce qui justifierait la sacralisation de l'eau.
- mais dans un paragraphe précédent ils avaient déjà établi que la plupart des églises étaient installées sur les vestiges d'anciens temples (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 81**). Une théorie qui est d'ailleurs de nouveau exprimée dans ce passage : « Le vestibule fut il approprié à une première église ainsi que saint Martin l'a pratiqué plus d'une fois, laquelle

passait, dans le pays, pour un reste de l'édifice païen ? » (BULLIOT ET THIOILLIER 1892 : 127).

C'est alors qu'intervient un nouvel argument qui doit achever de convaincre ceux qui seraient encore indécis. L'apparition de Saint-Martin et le récit de ses aventures. S'il y a des traces du passage de Saint-Martin, ici une roche du Pas-de-Saint-Martin et un Puits-de-Saint-Martin (BULLIOT ET THIOILLIER 1892 : 126), c'est bien la preuve qu'il y avait en ce lieu un bastion du paganisme.

Au regard des données disponibles, le dossier est pourtant très fragile :

- à la confluence des deux ruisseaux existe un « bassin » circulaire taillé dans la roche qu'on nomme « bassin des druides ». Des prospections effectuées par la suite dans le secteur n'ont mis en évidence que des vestiges d'habitat ;
- en 1822, lors de la rénovation du porche et du clocher on constata que des pierres avaient appartenu à un édifice gallo-romain, pour l'essentiel des éléments de corniches, de frises et surtout un pilier à quatre divinités.

Des travaux effectués en 1920 viendront en partie confirmer la croyance populaire car les fondations d'un édifice ancien furent dégagées à l'emplacement de la première église reconstruite en 1490, mais ces investigations n'ont livré aucun indice d'activité culturelle.

Dans ces conditions, l'existence d'un sanctuaire reste au mieux très hypothétique, tout comme sa localisation. La sacralisation de l'eau ne repose que sur une extrapolation peu justifiable. Encore une fois, on déforme les données archéologiques pour les faire correspondre à une perception du paysage sacré plus qu'on ne les exploite vraiment.

COMMENTAIRE

Plusieurs commentaires s'imposent au préalable de l'étude statistique. Tout d'abord, nous avons fait le choix de ne considérer que 48 sites parmi les 341 présentés dans le document (fig. 13). Ce sont ceux pour lesquels l'association au culte des eaux est la plus nette dans les notices proposées par J.-G. Bulliot et F. Thiollier. Il faut d'ailleurs garder à l'esprit que nombre de sites passés en revue ne bénéficient souvent que d'une présentation de quelques lignes, voire parfois de quelques mots. En effet, la simple mention du passage de Saint-Martin dans la zone suffit à l'énumération de toutes les localités du secteur.

De plus, rappelons que cette analyse se base sur le contenu des descriptions du document, elle illustre donc la démarche des auteurs, c'est-à-dire les éléments qui sont mis en avant, ou à l'inverse ceux auxquels on accorde peu d'importance. Elle ne doit donc pas être envisagée comme une tentative de caractérisation absolue du culte des eaux à un état de la recherche donné. Il est évident, ne serait-ce qu'au travers du tableau, que les descriptions de J.-G. Bulliot et F. Thiollier ne sont pas des inventaires complets. Vis-à-vis de la structure du tableau de données, la variable « Stru. » a été intégrée dans l'analyse comme une variable active. Dans le cas où nous ne disposons d'aucune structure clairement identifiée sur le site, elle représente la mention des vestiges d'une structure dont la nature n'a pu être identifiée, une situation qui survient à 14 reprises. Les variables qui ne sont présentes sur aucun site ont aussi été supprimées.

Dans une première étape, il s'agissait d'évaluer l'impact potentiel qui résulterait de l'activation de variables illustratives de la catégorie divers (folklore, minéralisation de l'eau, nature de la relation à l'eau et présence d'un phénomène naturel remarquable). Nous avons commencé par envisager le folklore comme une variable active, eut égard au rôle prépondérant que lui accorde le document. Les résultats ne se sont pas révélés concluants dans le sens où le folklore est omniprésent dans le discours, ce qui est assez perceptible dans le tableau de synthèse. D'autre part, on sait que les auteurs considèrent que le folklore peut se substituer aux indices archéologiques et c'est dans ces situations qu'il a le plus d'influence.

id	Commune	Referant	Toponyme	Stru.	Stru. Hydr.	Mob.	Eau	Phen. Naturel	Min.	Folk.	Temple	Ecole	Theatre	Baslique	Encinte	Porte	Portique	Therms	Caplage	Aqueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Chateau d'eau reparteur
22	Alignay-le-Duc	Lieu-dit	Source Revinson	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
17	Alise-Sainte-Reine	Commune	NC	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3	Avallon	Lieu-dit	Fontaine Bredelaine	1	0	0	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
41	Barbrey-sur-Ouche	Lieu-dit	Fontaine Sainte Eau	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
35	Baubigny	Lieu-dit	Fontaine du Chaigne	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
33	Beaune	Lieu-dit	Faubourg Saint Jacques	0	1	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
8	Bellenot-sous-Pouilly	Commune	NC	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
28	Brognon	Lieu-dit	Fontaine Saint Martin	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
25	Chatillon-sur-Seine	Lieu-dit	Doux	0	0	0	2	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
5	Corsaint	Commune	NC	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
30	Couchey	Commune	NC	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
43	Cussy-la-Colonne	Lieu-dit	NC	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
48	Druy-Parigny	Lieu-dit	Chateau de Saulx	0	1	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
23	Essarois	Lieu-dit	Ruisseau de la Cave	1	0	1	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
6	Essey	Commune	NC	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
21	Etalante	Lieu-dit	Source de la Coquille	1	0	0	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
18	Fresnes	Lieu-dit	Fontaine Saint Martin	1	0	1	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
46	Gilly-sur-Loire	Lieu-dit	La Brosse	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
9	Gissey-le-Vieil	Commune	NC	0	1	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
39	Jouey	Lieu-dit	Queue des Moulles	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
32	Ladoix-Serrigny	Lieu-dit	Fontaine Notre Dame du Chemin	1	0	0	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
13	Lantilly	Lieu-dit	Fontaine Saint Martin	0	1	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
40	Lusigny-sur-Ouche	Lieu-dit	Fontaine de l'Ermitage	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
38	Magnien	Lieu-dit	Maizières Fontaine Salée	0	1	1	3	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
27	Magny-sur-Tille	Commune	NC	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
15	Massingy-les-Vitteaux (Roche d'Y)	Lieu-dit	Roche d'Y	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
14	Massingy-les-Vitteaux (temple)	Lieu-dit	Village	1	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
34	Mevilly-Mandelot	Commune	NC	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
44	Mesvres	Lieu-dit	Gamay	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
11	Montigny-Saint-Barthelemy	Lieu-dit	Etang Fouché	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
47	Moulins-Engilbert	Lieu-dit	Le Lieutmer	1	0	1	2	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
19	Nod-sur-Seine	Lieu-dit	Fontaine Saint Martin	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
10	Normier (à proximité de)	Lieu-dit	Fontaine Saint Martin	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
29	Nuits-Saint-Georges	Lieu-dit	Les Bolards	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	Poullienay	Lieu-dit	NC	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
7	Pouilly-en-Auxois	Commune	NC	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
31	Premeaux-Prissey (Courtaux)	Lieu-dit	Fontaine de Courtaux	1	1	0	2	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
42	Sainte-Sabine	Lieu-dit	Champ Chaumet	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
4	Saint-Germain-de-Mooleon	Lieu-dit	Fontaine Saint Martin	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
45	Saint-Sermin-du-Bois	Lieu-dit	Sainte Fontaine	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
36	Santenay	Lieu-dit	Mont de Senne	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
37	Santenay	Lieu-dit	Fontaine Salée	1	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
20	Source-Seine	Lieu-dit	Source de la Seine	1	0	1	2	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
24	Terrfondrée	Lieu-dit	Doux	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
26	Vanaire	Commune	NC	1	1	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	Vault-de-Lugny (Montmarte)	Lieu-dit	Montmarte	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
12	Vic-de-Chassenay (Cernois)	Lieu-dit	Fontaine Sauve	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1	Voutenay-sur-Cure	Lieu-dit	Fontaine Saint Moré	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

1	Présence	1	Absence de point d'eau identifié
0	Absence	2	Présence d'un point d'eau à proximité
		3	Exploitation de l'eau

Figure 13 : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1892, J.-G. Bulliot et F. Thiollier, *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen : étude sur le paganisme rural* (DAO D. Vurpillot 2016).

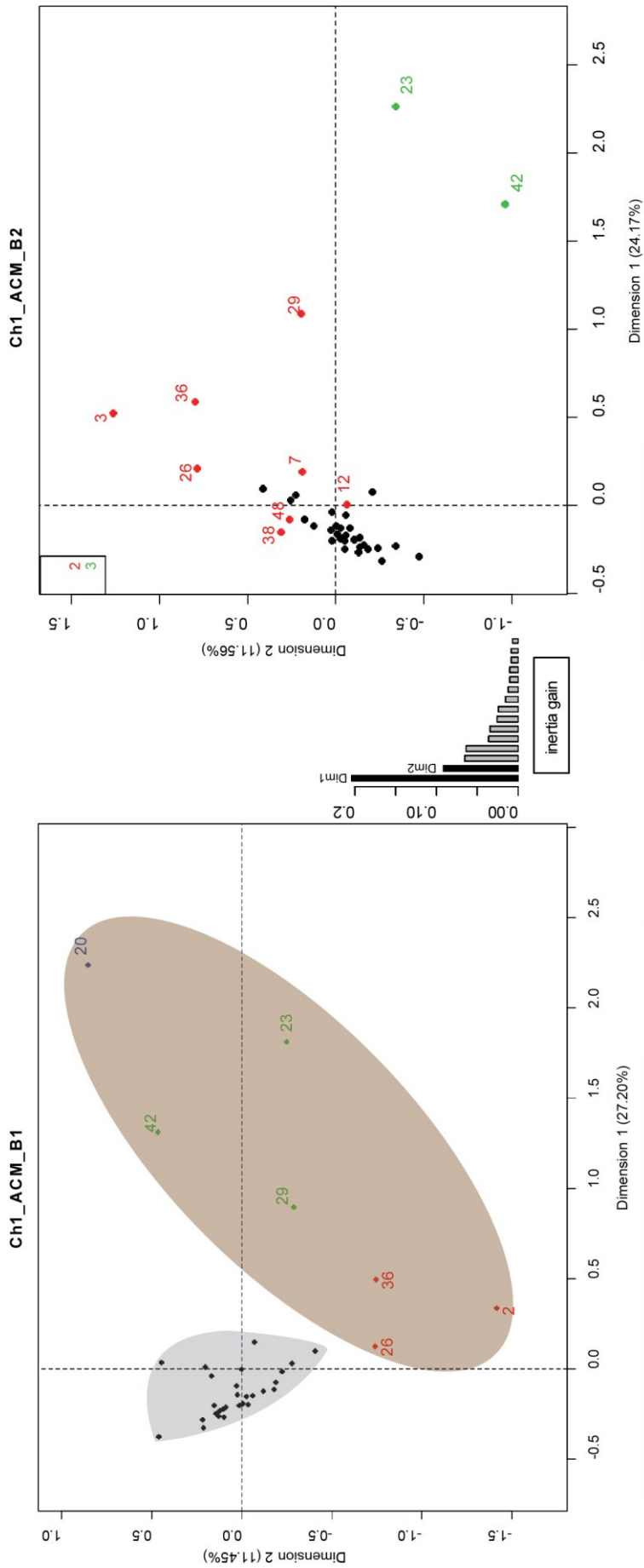


Figure 14 : Répartition des individus selon les deux premières dimensions de Ch1_ACM_B1 et Ch1_ACM_B2 (DAO D. Vurpillot 2016).

id	Commune	Referant	Toponyme	Stru.	Temple	Edicule	Theatre	Basilique	Encente	Porte	Portique	Thermes	Capfape	Aueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Château d'eau repartiteur	A1 Personnage en pied	A2 Emmailloie	A3 Tête, Buste	A4 Torse, Tronc, Bassin	A5 Bras, Mains	A6 Ambe, Pied	A7 Anatomique	S11 Anthropomorphe	S12 Zoomorphe	M1 Monnaie	C1 Stele	C2 Autel	C3 Cartouche, Plaquette	Inscription				
36	Santenay	Lieu-dit	Mont de Sene	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1		
26	Vanaire	Commune	NC	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1		
2	Vault-de-Lugny (Montmarte)	Lieu-dit	Montmarte	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	
20	Source-Seine	Lieu-dit	Source de la Seine	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1

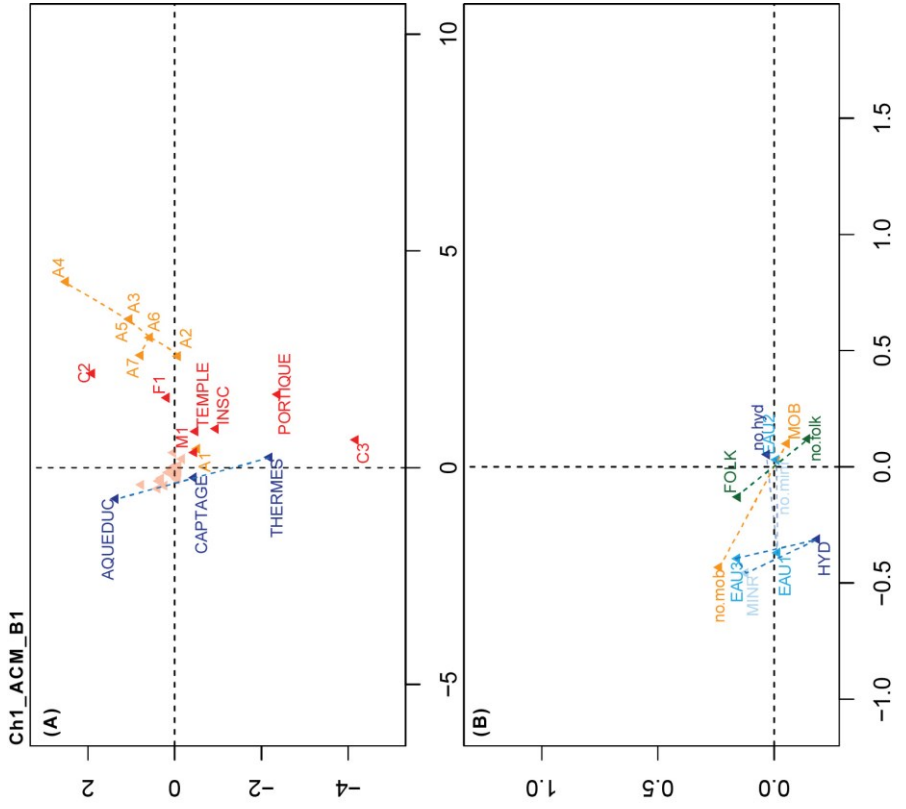
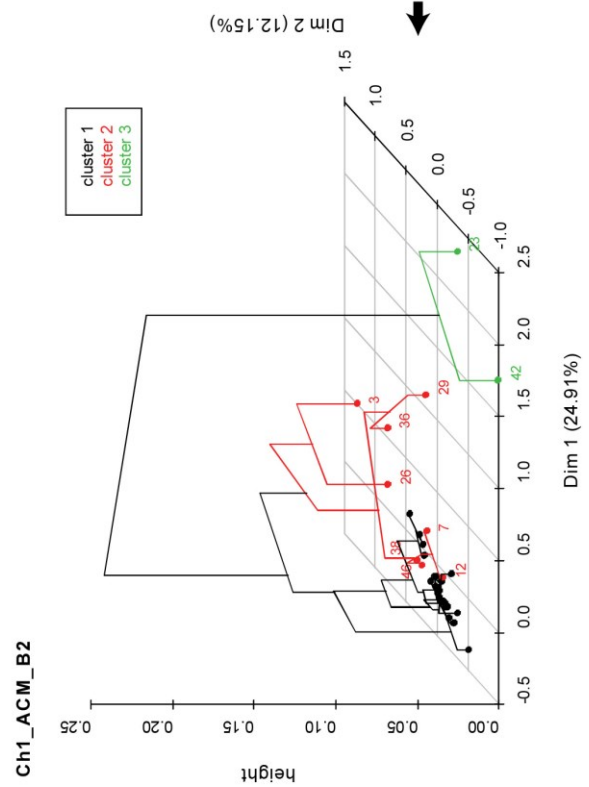
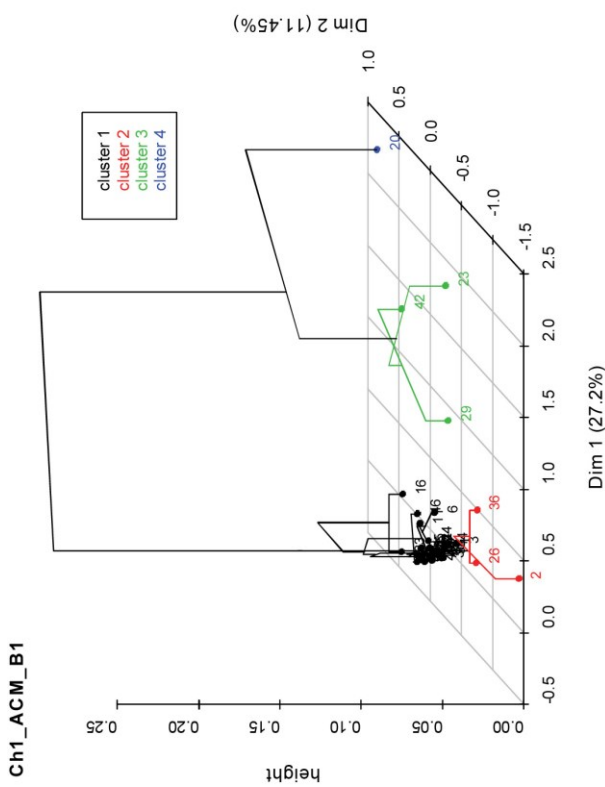


Figure 15a : Projection des variables actives (A) et illustratives (B) sur les deux premières dimensions de Ch1_ACM_B1 (DAO D. Vurpillot).

Figure 15b : Projection des variables actives (A) et illustratives (B) sur les deux premières dimensions de Ch1_ACM_B2 (DAO D. Vurpillot).



Or, nous avons fait le choix de nous attarder sur une sélection de sites disposant d'assez de vestiges archéologiques pour justifier une description relativement complète. Dans ces conditions, le passage du folklore en tant que variable active a un impact relativement limité, que ce soit au point de vue des résultats de l'ACM où le folklore a une contribution anecdotique pour la définition des deux principales dimensions (inférieur à 0,005 pour la première et inférieur à 0,031 pour la seconde), ou dans une perspective plus générale car il n'offre pas d'arguments explicatifs intéressants. L'activation de la variable « eau » n'a pas été plus probante, comme on pouvait s'y attendre, la seule conséquence consistant en une accentuation du clivage entre les sites disposant de structures hydrauliques et le reste du corpus.

Nous avons donc procédé à deux ACM complémentaires, la première (Ch1_ACM_B1) en incluant le site de **Source-Seine (21)** qui se révèle atypique dans le corpus par la quantité et la nature du mobilier qui lui sont associés et la seconde (Ch1_ACM_B2) en l'excluant afin d'étudier un nuage de points exempt de son influence, ce qui permet de lire plus aisément les tendances générales (fig. 14).

Des individus se ressemblent et s'agrègent s'ils ont un profil proche, c'est-à-dire s'ils sont caractérisés par un ensemble analogue de modalités. L'ACM se construit autour de la variabilité des individus et les sépare dans les espaces matérialisés par le recoupement des différentes dimensions. Les modalités rares accentuent les distances entre des individus qui sont donc atypiques et des individus caractérisés par des modalités communes.

L'allure générale du nuage des individus de **Ch1_ACM_B1** permet d'identifier deux groupes principaux, une masse assez compacte répartie autour de l'origine qui regroupe la plupart des individus (85,42%) et un ensemble plus dilaté à une certaine distance. La situation est similaire pour **Ch1_ACM_B2** avec un effet miroir le long de l'axe de la première dimension.

Nous nous focaliserons sur les résultats obtenus dans les deux premières dimensions, car leur pourcentage d'inertie combiné (>38%) est suffisamment important, c'est-à-dire que 38% de l'information est contenu dans ces deux dimensions. En comparant les individus atypiques compris dans le second ensemble de **Ch1_ACM_B1**, on remarque la séparation tient principalement à la présence ou l'absence de mobilier des catégories A (représentations anthropomorphes), avec une nette

surreprésentation dans le cas de **Source-Seine**. Une spécificité qui permet de définir trois sous-groupes au sein de cet ensemble comme le suggère la CHCP (fig. 15a et 16). La présence d'un portique et/ou de plaquettes votives, plus anecdotique, contribue à accentuer la dilatation le long d'un segment entre deux modalités rares : présence de mobilier de type A4 ou C3. L'examen conjoint des variables actives et illustratives vient compléter ce tour d'horizon par des constatations d'ordre plus général. La variabilité des profils des individus est organisée autour de deux domaines principaux : la gestion de l'eau et la présence d'un mobilier spécifique. Dans le premier cas, le segment qu'on peut tracer entre les modalités Aqueduc, Captage et Thermes vient circonscrire la partie gauche du secteur où s'agrègent les individus communs. Une seconde tendance, opposée, est matérialisée par la présence des modalités A2 à A6 (fig. 15b).

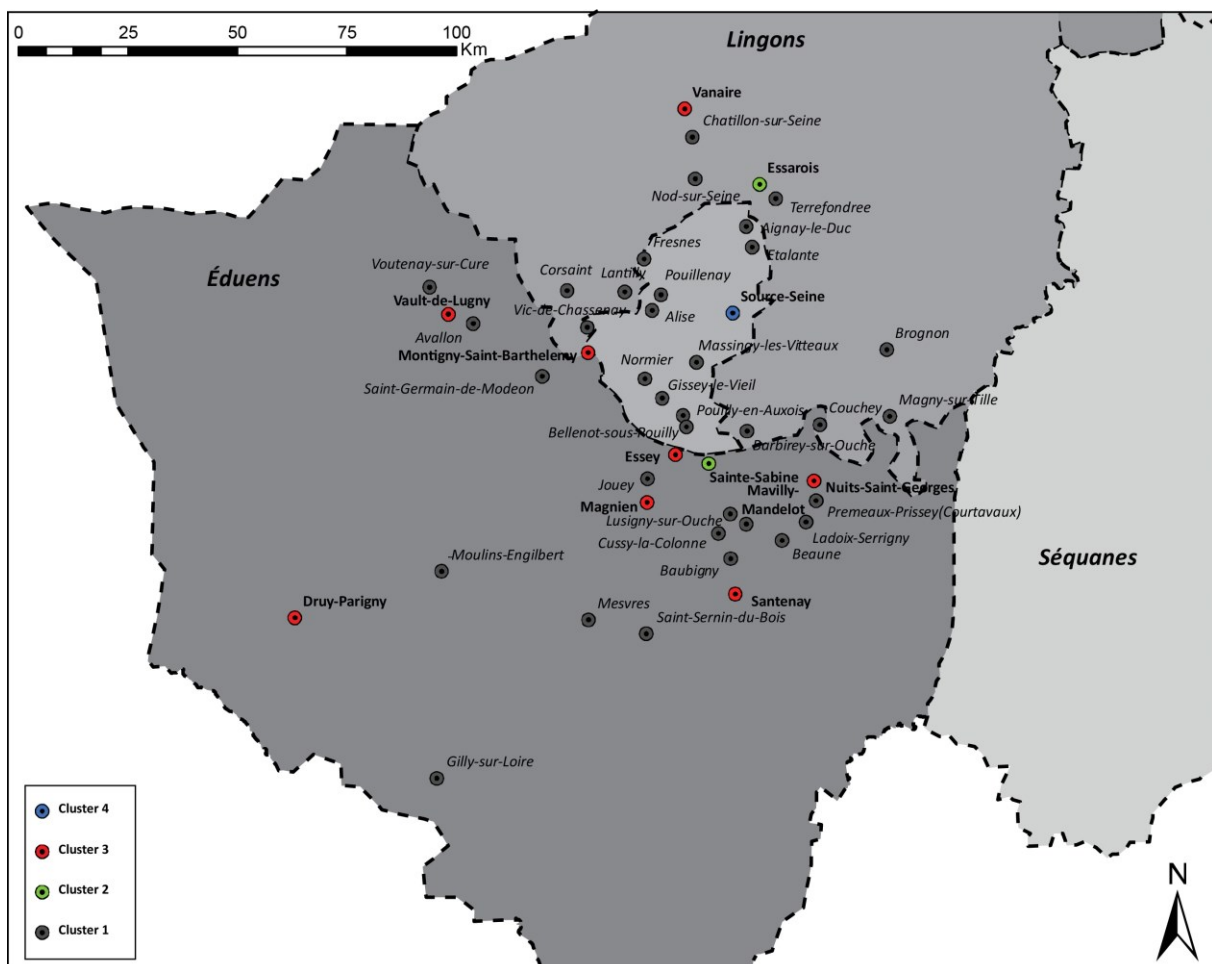


Figure 16 : Carte des sites étudiés dans la publication de J.-G. Bulliot et F. Thiollier classés selon leur appartenance aux groupes statistiques définis par la CHCP (DAO D. Vurpillot 2016).

En ce qui concerne la population commune, on remarque une corrélation entre la présence de mobilier et l'identification d'un temple, qui va aussi souvent de pair avec la présence d'une inscription, mais il s'agit d'un mobilier générique qui, dans l'absolu, n'offre pas d'indices probants pour l'identification d'un lieu de culte des eaux. Les situations où le mobilier est absent ou très réduit sont plus rares, mais existent tout de même. De plus, l'exploitation concrète de l'eau apparaît comme une occurrence exceptionnelle et donc ne fournit encore une fois pas d'arguments pertinents en faveur de l'identification d'un lieu de culte des eaux. En considérant les variables illustratives, on remarque que ce manquement dans tous les domaines tend à être compensé par une importance accrue accordée au folklore et à la surinterprétation des simples relations de proximité aux points d'eau.

L'évaluation d'une population plus homogène, par l'intermédiaire de **Ch1_ACM_B**, permet d'observer de manière plus fine la structure des classes d'individus. Elle confirme la proximité des profils d'**Essarois (21)** et **Sainte-Sabine (21)**, mais transfère **Nuits-Saint-Georges (21)** dans une nouvelle classe de sites aux profils mobiliers plus génériques, où s'opposent des individus marqués par la présence d'un temple et d'une inscription à d'autres individus où ces deux modalités sont absentes.

Parmi les trois sous-ensembles d'individus atypiques, les deux qui gravitent autour des modalités A2 à A6 se révèlent les plus intéressants. Ils disposent d'un mobilier qu'on tend à associer à des pratiques thérapeutiques, pratiques qui sont d'ailleurs souvent *de facto* mises en relation avec le culte des eaux. Dans le cadre de cette publication aucun d'entre eux n'est caractérisé par des aménagements hydrauliques, c'est d'ailleurs pourquoi ces sous-ensembles s'opposent aux modalités qui correspondent à ce type de structures. En l'état actuel de la recherche, on sait que ce n'est en réalité pas le cas pour plusieurs d'entre eux, mais cela nous permet surtout de remarquer que cette absence ne vient pas freiner le processus d'interprétation de J.-G. Bulliot et F. Thiollier.

En conclusion, il apparaît clairement que même au sein d'un échantillon de sites à la fois relativement bien renseignés et interprétés comme des lieux de culte des eaux (~14% du total), les arguments décisifs font toujours défauts. On se contente, pour l'essentiel, de sites très génériques dont on peut parfois même douter du caractère

religieux. Sites pour lesquels le folklore et une vague relation de proximité à l'eau jouent un rôle déterminant. Quant aux rares sites remarquables qui disposent d'un mobilier plus parlant, les deux auteurs ne s'embarrassent pas de poursuivre l'investigation. Nous sommes donc de nouveau confrontés à cette relation inversée, où indices archéologiques et historiques ne servent pas à déterminer la fonction d'un site, mais sont contraints d'illustrer un paysage sacré prédéterminé.

2.2.2.2 1897-1900, S. Utinet, *Etude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois, le Beaunois et le Dijonnais*

DEMARCHE ET INFLUENCES

J.-G. Bulliot et F. Thiollier avaient fait le choix d'utiliser l'action évangélisatrice de Saint-Martin comme fil directeur pour retrouver les traces « du paganisme rural ».

S. Utinet, ecclésiastique et érudit local, va poursuivre ces recherches sous un angle différent. Il va se focaliser sur le culte des eaux, mais dans un cadre beaucoup plus vaste (UTINET 1897 ; UTINET 1898 ; UTINET 1899 ; UTINET 1900). La phénoménologie religieuse est ici considérée dans son acceptation la plus large, c'est-à-dire une relation « universelle » entre un individu, des rites et des croyances. Elle échapperait à la fois aux barrières culturelles et chronologiques car « voilà le motif du culte intéressé rendu aux sources et aux fontaines par les peuples de tous les temps et de tous les pays » (UTINET 1900 : 210). Ainsi, à raison d'une portion de territoire par an, S. Utinet va passer en revue les principales manifestations du culte des eaux, qu'elles soient attachées à la tradition chrétienne, à des vestiges antiques, voire même parfois à ce qu'il estime comme des indices de pratiques préhistoriques. La consultation de ce document doit être appréhendée avec la plus grande prudence, en effet, l'auteur est à considérer comme un compilateur qui tend à plagier ses contemporains et ses prédécesseurs. Une compilation où les erreurs de copie sont d'ailleurs fréquentes et peuvent être très préjudiciables si on ne fait pas l'effort de revenir à la source *princeps*.

COMMENTAIRE

D'un point de vue conceptuel, nous sommes très proche des idées développées par J.-G. Bulliot et F. Thiollier dont les arguments sont souvent reproduits. Une proximité idéologique qui justifie de ne pas s'appesantir de nouveau sur un processus interprétatif déjà décrit précédemment. Toutefois, les documents viennent compléter notre liste des sites signalés comme des lieux de culte des eaux avec plus de 100 sites mentionnés (fig. 17 et 18). En outre, ils offrent un témoignage important sur les pratiques folkloriques modernes que nous serons amenés à évoquer plus en détail par

la suite. Dans ce contexte, S. Utinet s'est efforcé de recueillir de nombreux témoignages sur le folklore, le plus souvent au moyen d'une enquête directe auprès des populations locales à une époque où ces pratiques étaient encore très vivaces dans les esprits. Cette compilation s'avère donc d'une valeur rare pour comprendre comment le culte des eaux était perçu dans ces traditions mêlant christianisme et superstition et de quelle manière ces conceptions modernes vont influencer sur l'image qu'on va se faire des pratiques antiques.

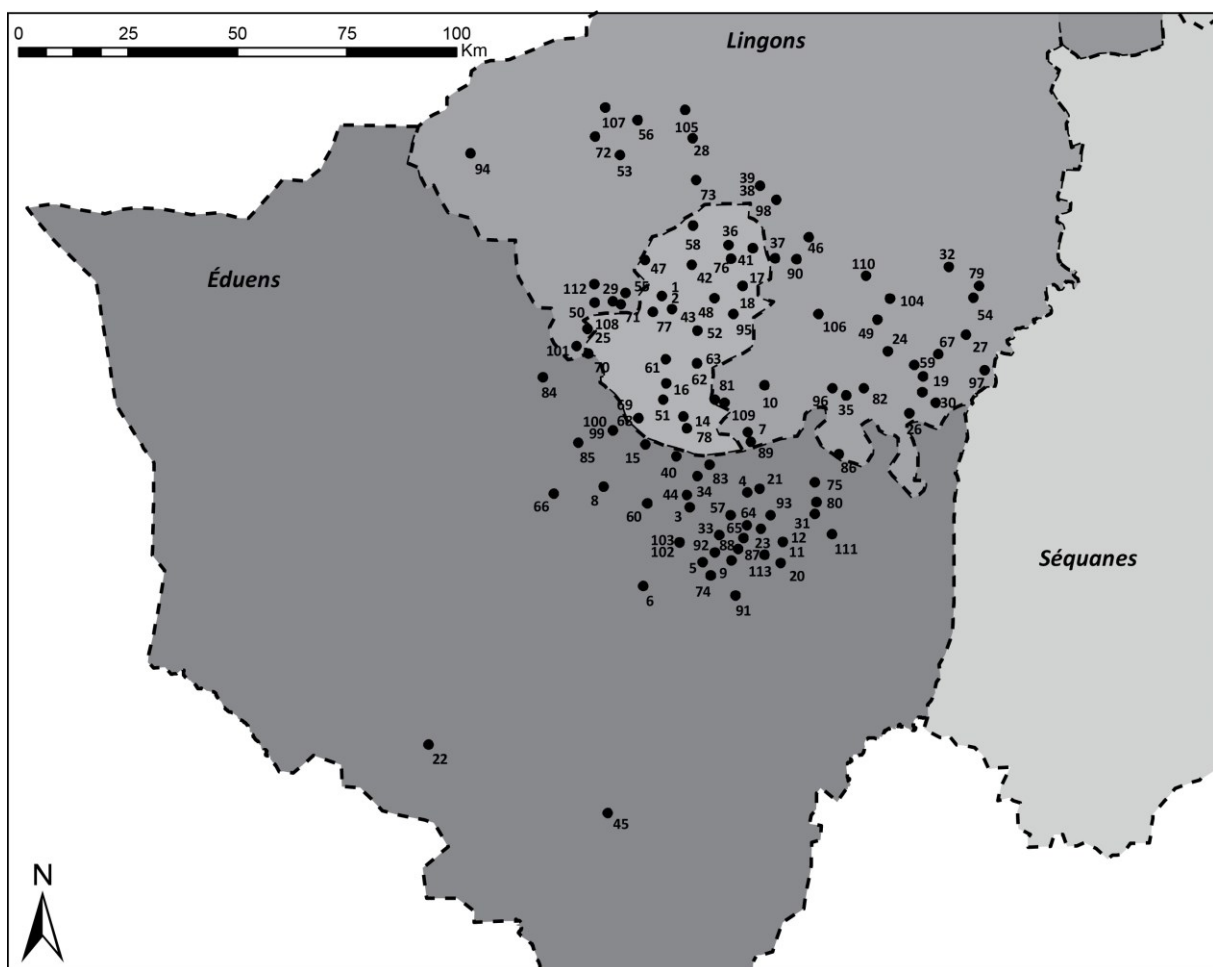


Figure 17 : Carte des sites retenus pour l'étude de la publication : 1897-1900, S. Utinet, *Étude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois, le Beaunois et le Dijonnais* (DAO D. Vurpillot 2016).

id	Commune	Referant	Toponyme	Stru.	Stru. Hydr.	Mob.	Eau	Phen. Naturel	Min.	Folk.	Temple	Eglise	Theatre	Basilique	Encinte	Porte	Porteque	Therms	Capage	Aqueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Château d'eau reparteur
76	Orret	Toponyme	Les Replats de Notre Dame	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
77	Pouillenay	Toponyme	Fontaine Rosee	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
78	Pouilly-en-Auxois	Toponyme	Chapelle de Saint Martin	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
79	Pouilly-sur-Vingeanne	Toponyme	Roche des Fees	0	0	2	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
80	Premeaux	Toponyme	Bain Chaud	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
81	Saint-Anthot	Toponyme	Fontaine Saint Antide	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
82	Saint-Apollinaire	Commune	NC	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
83	Sainte-Sabine	Commune	NC	1	1	1	3	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
84	Saint-Germain-de-Modéon	Toponyme	Fontaine Saint Martin	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
85	Saint-Martin-de-la-Mere	Toponyme	Hameau de la Mere	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
86	Saint-Philibert	Toponyme	Viel Moulin	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
87	Saint-Romain	Toponyme	Chaumes d'Auvenet	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
88	Saint-Romain	Toponyme	Fontaine de Nebo et Ploto	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
89	Saint-Victor-sur-Ouche	Toponyme	Fontaine Sainte Larme	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
90	Saives	Toponyme	Eglise Saint Martin	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
91	Santenay	Toponyme	Eglise Saint Martin des Champs	1	1	1	3	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
92	Santosse	Commune	NC	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
93	Savigny-les-Baunes	Toponyme	Fontaine Froide	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
94	Serrigny	Toponyme	Notre Dame du Chemin	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
95	Source-Seine	Toponyme	Sources de la Seine	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
96	Talant	Toponyme	Fontaine des Fees	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
97	Talmay	Toponyme	Source Sainte Viege	1	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
98	Terrefondrée	Toponyme	Douix	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
99	Thoisyl-la-Berchère	Toponyme	Fontaine des Fees	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
100	Thoisyl-la-Berchère	Toponyme	Fontaine de l'Hermitage	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
101	Thoste	Toponyme	Fontaine Saint Abdon	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
102	Thury	Toponyme	Puits de Vevey	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
103	Thury	Toponyme	Fontaine Saint Martin	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
104	Til-Chatel	Toponyme	Source de la Fontenotte	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
105	Vannaire	Commune	NC	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
106	Vernot	Toponyme	Grotte des Fees	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
107	Vertault	Therms	Therms	0	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
108	Vic-de-Chassenay	Toponyme	Fontaine de la Bretonniere	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
109	Vieilmoulin	Toponyme	Lachaleur	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
110	Villey-sur-Tille	Toponyme	Chapelle Saint Hermes et Augustin	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
111	Villy-le-Moutier	Toponyme	Eglise	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
112	Viseray	Toponyme	Moulin de Beaucaveau	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
113	Volnay	Toponyme	Puits de Saint Martin	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Figure 18 : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1897-1900, S. Utinet, Etude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois, le Beunois et le Dijonnais (DAO D. Vurpillot 2016).

1	Présence
0	Absence
1	Absence de point d'eau identifié
2	Présence d'un point d'eau à proximité
3	Exploitation de l'eau

2.2.2.3 1934, G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons*

DEMARCHE ET INFLUENCES

G. Drioux est un ecclésiastique et savant de la première moitié du XX^e siècle. Il portait un intérêt à des domaines aussi variés que la botanique, l'anthropologie, la préhistoire et l'Histoire des religions. Il consacra à cette dernière thématique une thèse de doctorat à l'université de Strasbourg publiée en 1934 sous le titre de *Cultes indigènes des Lingons* (DRIOUX 1934). Il fut membre de la Commission des monuments historiques et professeur d'histoire du Moyen âge et d'épigraphie latine à la Faculté catholique des lettres de Lille.

G. Drioux revendique des affinités avec les travaux des grands historiens de l'époque : J. Toutain, C. Jullian et A. Grenier, c'est la filiation avec les travaux de J. Toutain, prolongés par C. Vaillat pour le culte des eaux, qui est la plus prégnante. En particulier au niveau de la distinction opérée entre des divinités de sources et celles des cours d'eau, fleuves et rivières. On reconnaît aussi sans difficulté une méthodologie de recherche basée sur les faits historiques et archéologiques, dont les arguments sont complétés par les données linguistiques et le folklore. Sur ce dernier point, on observe un processus d'interprétation moins systématique qu'il a pu l'être dans les travaux de J.-G. Bulliot par exemple, « une source de saint Martin n'est point nécessairement une source sacrée : c'est un témoin de la popularité de saint Martin » (DRIOUX 1934 : 124). Les excès demeurent dans le sens où G. Drioux suggère que « lorsqu'une source a été ou est encore l'objet de pratiques superstitieuses, il y a de grandes chances pour que ces pratiques remontent au temps du paganisme. La présomption devient certitude, si l'on a rencontré, aux abords de la source, quelques vestiges antiques » (DRIOUX 1934 : 124).

COMMENTAIRE

Nous sommes une nouvelle fois confrontée à un corpus de sites volumineux. En une trentaine de pages ce sont plus de 150 sites présumés accueillir des sources sacrées qui sont présentés (fig. 19 et 20). La plupart sont traitées de façon on ne peut plus succincte, de telle manière que même le tableau synthétique s'avère parfois trop précis pour classer des informations regroupées selon cinq arguments génériques :

- L'existence d'une source à la dénomination chrétienne ou *a priori* de « racine celtique ».
- L'existence d'une tradition folklorique associée à la source.
- La présence de vestiges de monuments chrétiens, souvent des chapelles.
- La présence de structures archéologiques, le plus souvent présentées comme étant des ruines ou se manifestant par une forte concentration de débris d'architecture.
- La présence de mobilier archéologique.

En accord avec les hypothèses soutenues par l'auteur, on remarque que les trois premiers arguments, les plus aisés à obtenir, sont de loin ceux qui ont le plus de poids. D'ailleurs nous ne disposons presque jamais de détails pour les deux arguments suivants sauf s'ils illustrent l'un des paragraphes thématiques des chapitres précédents.

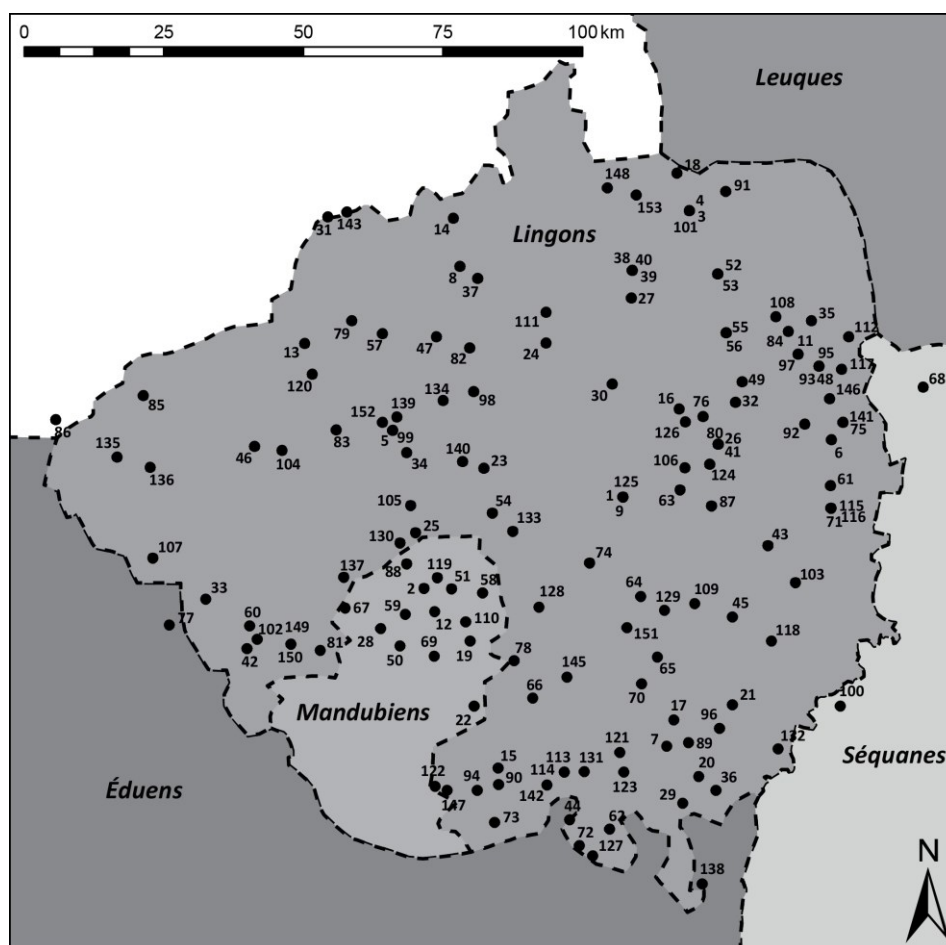


Figure 19 : Carte des sites mentionnés dans la publication : 1934, G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons* (DAO D. Vurpillot 2016).

id	Commune	Referant	Toponyme	Stru.	Stru. Hydr.	Mob.	Eau	Phen. Naturel	Min.	Folk.	Temple	Eglise	Theatre	Basilique	Encente	Porte	Portique	Themes	Caplage	Aqueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Château d'eau reparteur
118	Pouilly-sur-Vingeanne	Toponyme	Roche des Fees	0	0	0	2	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
119	Quénigny	Toponyme	nuisseau du Révinson	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
120	Ricey-Haut	Toponyme	Fontaine Saint-Vincent	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
121	Ruffey-les-Echirey	Toponyme	Source chaude	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
122	Saint-Anthot	Toponyme	Fontaine Saint-Antide	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
123	Saint-Apollinaire	Commune	NC	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
124	Saint-Georges	Toponyme	Fontaine aux malades	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
125	Saint-Loup	Toponyme	Fontaine Saint-Martin	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
126	Saint-Martin	Toponyme	Source de la Valdonne	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
127	Saint-Philibert	Toponyme	Fontaine Saint-Philibert	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
128	Salives	Toponyme	Source jaillissante	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
129	Selonhey	Toponyme	Fontaine Sainte-Anne	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
130	Semond	Toponyme	Fontaine St-Hilaire, Florentin et Aphrodite	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
131	Talant	Toponyme	Fontaine des Fées	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
132	Talmay	Toponyme	Fontaine Notre Dame de Fréne	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
133	Terrfondrée	Commune	Doux	1	0	1	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
134	Thoires	Toponyme	Fontaine de la Doux/Saint Roch	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
135	Tissey	Toponyme	Fontaine (Chapelle Saint Baudry)	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
136	Tonnerre	Toponyme	Armançon	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
137	Touillon	Toponyme	Fontaine de l'Orme	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
138	Trouhans	Toponyme	Source	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
139	Vannaire	Toponyme	Fontaine Saint-Martin	1	1	0	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
140	Vanvey-sur-Ouche	Toponyme	Chapelle Saint Phal	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
141	Varennes	Toponyme	Fontaine Saint-Genon	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
142	Velars sur Ouche	Toponyme	Fontaine Sainte-Anne	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
143	Vendeuvre	Toponyme	Fontaine Saint-Georges	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
144	Vernois	Toponyme	Fontaine Saint-Genoul	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
145	Vernot	Toponyme	Source Saint-Venant	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
146	Vicq	Toponyme	Fontaine Saint-Genon	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
147	Vieil Moulin	Toponyme	Fontaine Sainte-Barbe	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
148	Vignory	Commune	NC	0	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
149	Villaines-les-Prévôtés	Toponyme	nuisseau de Visemy	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
150	Villaines-les-Prévôtés	Toponyme	Bonnes Fontaines, Fontaine de pansemaux	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
151	Villey-sur-Tille	Toponyme	Source	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
152	Vix	Toponyme	Eglise Saint-Marcel	1	0	0	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
153	Vouécourt	Toponyme	Chapelle Saint-Hilaire	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Figure 20 : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1934, G. Drioux, Cultes indigènes des Lingons (DAO D. Vurpillot).

1	Présence
0	Absence
1	Absence de point d'eau identifié
2	Présence d'un point d'eau à proximité
3	Exploitation de l'eau

Au total, plus de 220 communes ont été interprétées comme des lieux de culte des eaux par les trois auteurs au sein des territoires Lingon et Éduen (fig. 21). Parfois même deux à trois lieudits sont associés à la même localité (251 sites au total).

Au point de vue des descripteurs, près de 16% du corpus, soit 40 individus, sont caractérisés uniquement par un toponyme jugé évocateur. Une contribution portée presque entièrement par l'œuvre de G. Drioux. À cela s'ajoute près 35% du corpus, 89 individus, pour lesquels il n'est pas fait mention d'indices archéologiques concrets. Il s'agit de sites dont l'identification ne repose que sur la toponymie et le folklore (fig. 22).

Au travers de ces trois synthèses combinées, on remarque que moins de 50% du total des sites bénéficie d'un contexte archéologique concret. Un chiffre d'autant plus impressionnant que la qualité des données archéologiques s'avère très variable. Certes quelques sites bien renseignés sont disponibles, mais dans le même temps nous sommes confrontés à une masse de sites caractérisés par quelques éléments isolés, dont la localisation est en général approximative et par des structures dont l'identification ne fait que servir un processus d'interprétation biaisé. Combien de « ruines », de « concentration de *tegulae* » ou de chapelles chrétiennes sont devenues des « oratoires païens », si ce n'est des temples ?

De façon générale, on s'aperçoit que la démarche interprétative des trois auteurs est très proche, même si on doit reconnaître de légères nuances propres aux différentes approches et objectifs des trois documents. Ce problème théorique, d'abord mis en avant grâce au texte, se manifeste de façon encore plus évidente au travers des chiffres. Une situation d'autant plus inquiétante que nous n'avons évoqué ici qu'une portion bien modeste de la somme de surinterprétation infligée aux paysages sacrés gaulois et gallo-romains. Elle a contribué à fixer dans les esprits des conceptions sur les pratiques religieuses encore très enracinées dans l'imaginaire collectif.

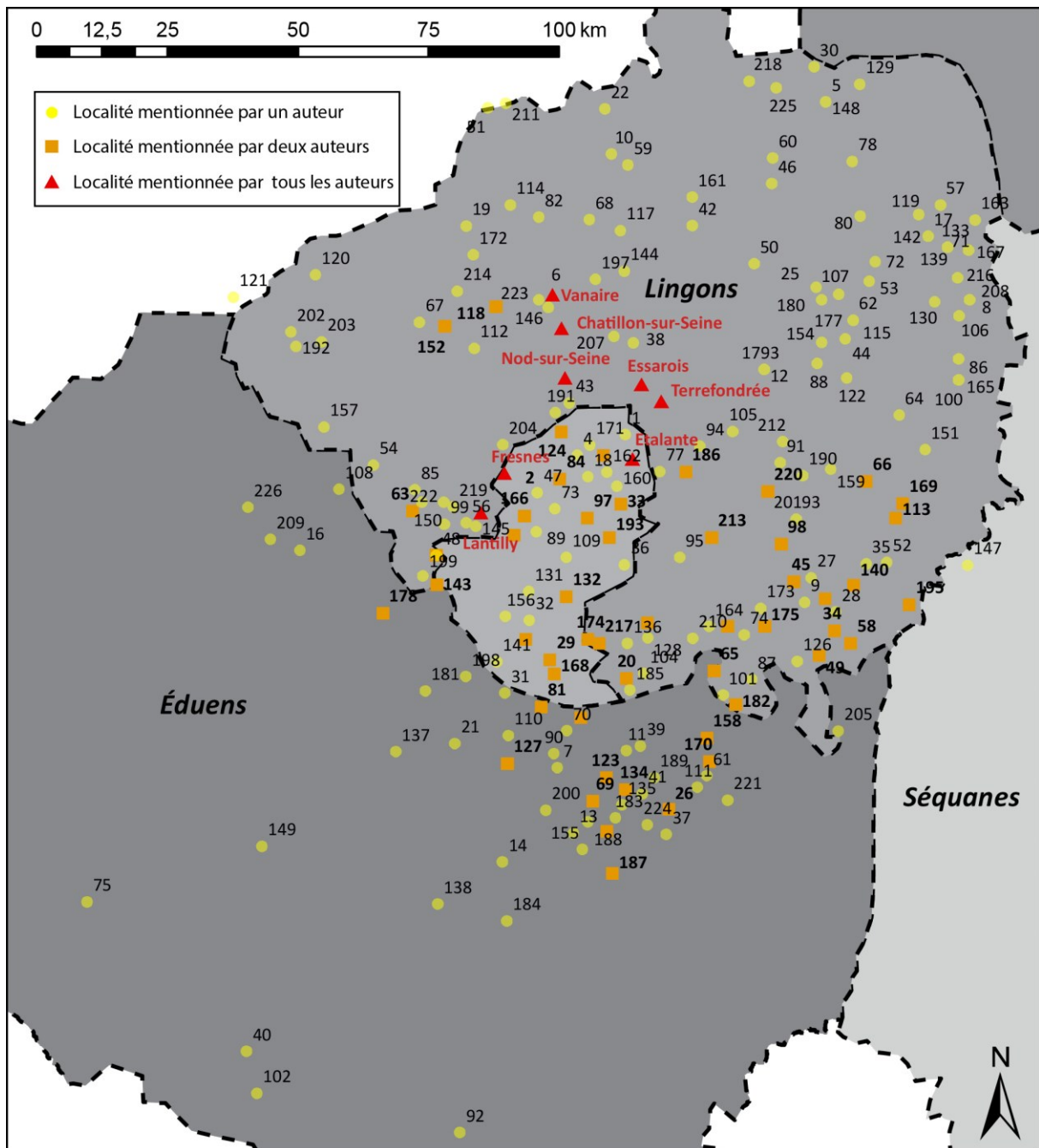


Figure 21 : Carte cumulative des sites mentionnés dans les publications de J.-G. Bulliot et F. Thiollier, S. Utinet et G. Drioux (DAO D. Vurpillot 2016).

2.2.3 Travaux universitaires récents

Les travaux universitaires offrent un complément intéressant pour évaluer l'état de la recherche à un moment donné et percevoir dans quelle mesure de nouveaux concepts se développent. En effet, par définition, une thèse est à mi-chemin entre passé et futur. Elle s'appuie sur un état de l'art censé intégrer les théories les plus récentes faisant autorité et tente ensuite de renouveler les recherches sur une thématique précise. Sans réanimer le débat superficiel du clivage entre historiens et archéologues, déjà critiqué dans un précédent paragraphe, on remarque que les trois principaux travaux universitaires sur la thématique du culte des eaux présentés ici ont été réalisés par des historiens. Un constat qu'on peut d'ores et déjà nuancer, car le travail de C. Bourgeois (**BOURGEOIS 1991 ET 1992**) correspond à la publication d'une thèse. Enfin, on doit aussi mentionner les travaux de S. Deyts focalisés sur les sanctuaires et cultes des divinités des sources à la période romaine en Bourgogne (**DEYTS 1967**), mais ce travail sort du cadre chronologique que nous souhaitons évaluer.

2.2.3.1 1986, M.-D. Poncin, *Le culte des sources dans la cité galloromaine des Leuques*

DEMARCHE ET INFLUENCES

Le premier document universitaire que nous mettons en avant date du milieu des années 1980, une période charnière où les avancées de l'archéologie tendent à remettre en question une perception du monde religieux gaulois avec les répercussions que cela sous-entend sur les pratiques gallo-romaines. La thèse porte sur *Le culte des sources dans la cité gallo-romaine des Leuques* (**PONCIN 1986**) et les conclusions qui en résultent sont résumées dans un article de synthèse publié l'année suivante (**PONCIN 1987**). L'approche se veut donc encore une fois géographique, sur un territoire pour lequel la documentation, moins prolifique que celle des cités limitrophes, est considérée comme la « preuve d'une romanisation limitée » (**PONCIN 1986 : 31**), ce qui se traduirait comme un espace propice pour étudier les anciennes pratiques religieuses qui auraient survécu au christianisme « principalement dans les

campagnes où les prêtres étaient moins nombreux, les populations moins instruites et plus proches des forces de la nature » (PONCIN 1987 : 137). En effet, le culte des eaux est encore présenté comme un ensemble de pratiques éminemment populaires et rurales replacées dans une cité où on postule l'indigence du fait urbain : « Même si les Leuques furent des paysans médiocrement romanisés » (PONCIN 1986 : 248). Nous faisons face à une situation ambiguë où les écrits C. Jullian, C. Renel, J. Toutain, G. Drioux, C. Vaillat puis A. Grenier et E. Thevenot côtoient ceux de C. Bourgeois ou S. Deyts. Certaines théories sont déjà remises ouvertement en question : « Nous ne pensons pas que tous les divinités honorées auprès des sources étaient guérisseuses » (PONCIN 1986 : 32), alors que d'autres paraissent inébranlables, tel l'axiome de la poursuite des pratiques païennes sous couvert de la christianisation progressive du monde rural. On retrouve ici cette preuve « par défaut ». Argument salubre lorsqu'aucun autre indice ne permet de démontrer l'omniprésence du culte des eaux dans un paysage sacré gaulois fantasmé. Nous avons vu à quel point G. Drioux faisait un usage excessif de cette méthodologie et il est présenté dans ce document comme une figure de référence (PONCIN 1986 : 220).

COMMENTAIRE

Après une rapide introduction, les sites sont ordonnés en fonction de la nature et du nombre d'indices à disposition parmi les cinq catégories principales : épigraphie, iconographie, archéologie, toponymie et tradition chrétienne. Sur un total de 96 occurrences, 48 sont interprétées uniquement par l'existence d'indices liés à la toponymie et surtout, pour une écrasante majorité, au folklore chrétien (fig. 23 et 24). Les notices de site sont complétées par une série de synthèses évoquant tour à tour chacune des cinq catégories. Sans surprise, on remarque que l'analyse la plus développée concerne l'interprétation des pratiques religieuses gallo-romaines au travers du prisme des pratiques folkloriques. Quant aux données épigraphiques, iconographiques et archéologiques, elles se présentent plus comme des illustrations contextuelles que comme des outils d'analyse. Ce qui résulte sûrement de leur caractère très générique.

De fait, on se retrouve confronté à un problème assez similaire à celui mis en évidence pour la publication de J.-G. Bulliot et F. Thiollier : on brosse un vague tableau de tous les sites auxquels on peut associer une activité culturelle, antique ou

moderne et situés à proximité de l'élément aquatique. Le principal problème vient du fait qu'on ne s'interroge jamais réellement sur le sens à donner au culte des eaux. Au cœur du concept, on envisage un noyau symbolique nébuleux, réceptacle commode de toutes les théories attenantes aux religions gauloises, romaines et paléochrétiennes, dont la mesure varie selon les auteurs et les époques. Un noyau dont les contours sont d'une remarquable élasticité et que chacun étire jusqu'au point de rupture afin de légitimer ses hypothèses. Dès lors, le culte des sources est souvent exposé dans son expression la plus simple, voire la plus simpliste, comme le culte de « toutes les divinités honorées auprès des sources » (PONCIN 1986 : 32).

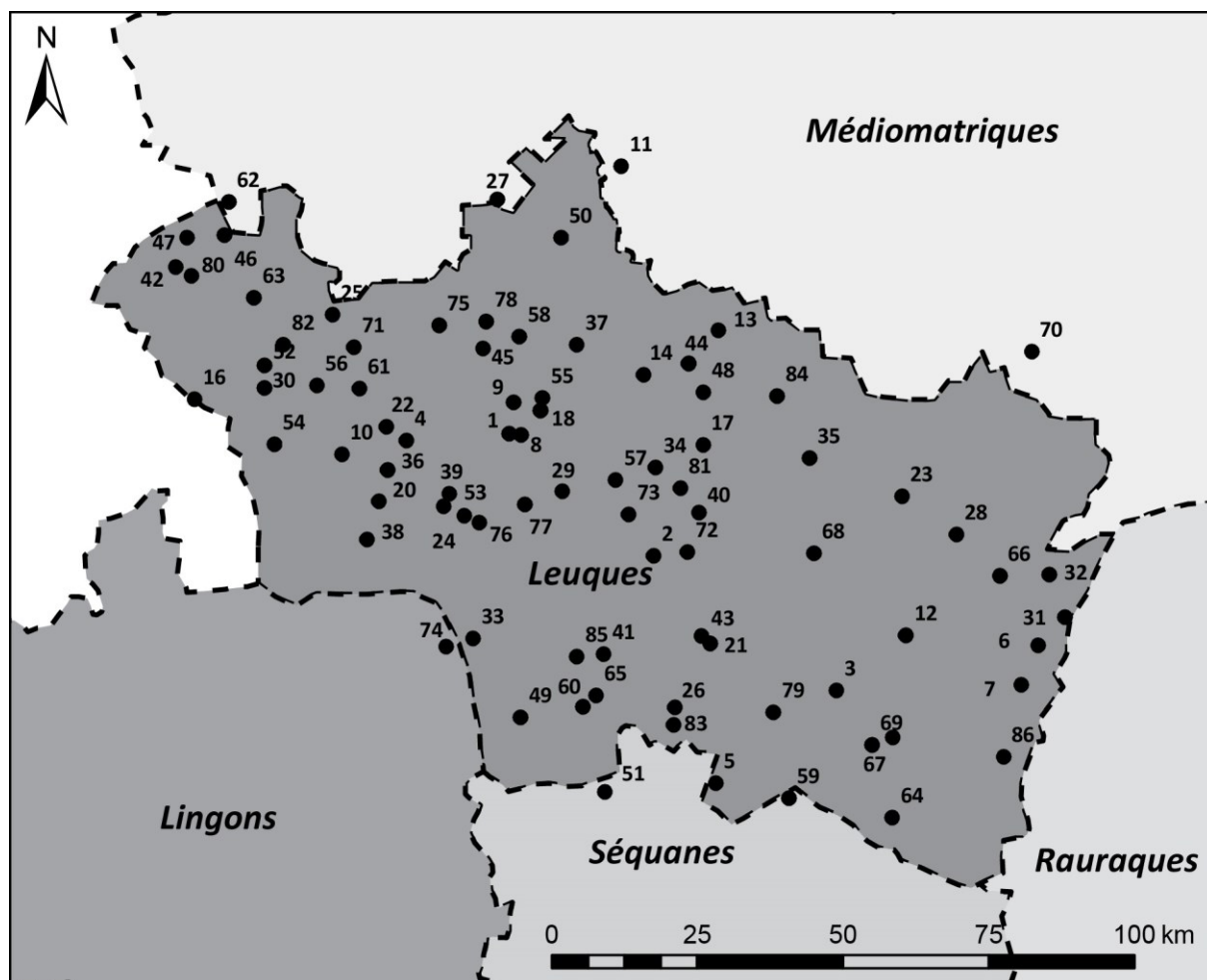


Figure 23 : Carte des sites mentionnés dans la publication : 1986, M.-D. Poncin, *Le culte des sources dans la cité galloromaine des Leuques* (DAO D. Vurpillot 2016).

ID	Commune	Referant	Toponyme	Stru.	Stru. Hydr.	Mob.	Eau	Phen. Naturel	Min.	Folk.	Temple	Edicule	Theatre	Basilique	Encente	Porte	Portique	Therms	Capage	Aqueduc	Egout Collecteur	Bassin	Piscine	Fontaine	Chateau d'eau repartiteur
1	Allamps	Toponyme	Dauzat	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	Ambacourt	Toponyme	Fontaine Saint-Leonard	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3	Archettes	Toponyme	Chaudgoute	1	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
4	Badonvillers-Grauvillers	Commune	NC	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
5	Bains-les-Bains	Commune	NC	0	1	1	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
6	Ban de Lavelline	Toponyme	Quebreux	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
7	Ban-sur-Meurthe (Salival)	Toponyme	Source Saint-Livier	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
8	Barsey-la-Cote	Toponyme	Corvée des Tempeliers	1	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
9	Blenod-les-Toul (Sainte-Menne)	Toponyme	Chapelle Sainte-Menne	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
10	Bonnet	Toponyme	Eglise Saint-Florentin	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
11	Boussieres-sous-Froidmont	Commune	NC	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
12	Bruyeres	Toponyme	Fontaine Saint-Georges	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
12.2	Bruyeres	Toponyme	Mont-Avison	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
13	Cerville (Cervuel)	Toponyme	Fontaine Froide Terre	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
14	Chavigny	Toponyme	Ruisseau de Bonne Fontaine	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
15	Cleurie	Toponyme	Fontaine Saint-Auguste	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	Cousance-les-Forges	Commune	NC	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
17	Crevechamps	Toponyme	Notre Dame de Grace	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
18	Crezille	Toponyme	Au Quant des Thermes	1	1	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
19	Crezilles (La Deuille)	Toponyme	La Deuille	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
20	Dainville-Bertheville	Toponyme	Notre Dame de Checourt	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
21	Damas-et-Betregney	Toponyme	Colline Rielement	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
21.2	Damas-et-Betregney	Toponyme	Fontaine Saint-Médard	1	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
22	Delouze-Rosiere	Toponyme	Fontaine Saint-Pierre	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
23	Deneuvre	Toponyme	Premier Sillorif	1	1	1	3	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
24	Domremy-la-Pucelle	Toponyme	Colline du Bois Chenu	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
25	Ermeville-aux-Bois (Loxeville)	Toponyme	Fontaine Saint-Paul	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
26	Esclès	Toponyme	Source du Madon	1	1	1	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
27	Essey-et-Maizerais (Saint-Gibrien)	Commune	NC	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
28	Etival-Clairfontaine	Toponyme	Fontaine Sainte-Richarde	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
29	Ferrières	Toponyme	Bonne Fontaine	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
30	Fouchères-aux-Bois	Toponyme	Mazois	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
31	Fraite	Toponyme	Fontaine Montegoutte	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
32	Frapelle	Toponyme	Fontaine Sainte-Claire	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
33	Genéville	Toponyme	Eglise	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
34	Gerbecourt-et-Haplemont	Toponyme	Fontaine Notre-Dame	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
35	Gerbeviller	Commune	NC	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
36.1	Gondrecourt-le-Château	Commune	NC	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
36.2	Gondrecourt-le-Château	Toponyme	Fontaine Saint-Michel	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
37	Gondreville	Toponyme	Fontaine des trois Saints	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
38	Grand	Commune	NC	1	1	1	3	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
39	Greux (chp. Bermont)	Toponyme	Fontaine Saint-Thiebaud	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
40	Grippot (Vaselle)	Toponyme	Fontaine Saint-Leonard	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
41	Hareville	Toponyme	Fontaine Saint-Fereol	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
42	La Neuville-sur-Ormain	Toponyme	Fontaine du Diable	1	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
43	Madonne et Lameray	Commune	NC	0	1	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

2.2.3.2 2003, S. Szatan, *Le culte de l'eau dans le nord-est de la Gaule*

DEMARCHE ET INFLUENCES

Nous faisons un bon en avant à la fois dans le temps et dans les concepts pour ce second travail universitaire, *Le Culte de l'eau dans le nord-est de la Gaule*. Une thèse réalisée par S. Szatan et soutenue en 2003. L'auteur s'est rapidement trouvée confrontée aux mêmes problèmes que ceux signalés dans notre propre étude. Le culte des eaux est un phénomène nébuleux qui ne peut être envisagé que dans le cadre d'une approche exhaustive, réduite ensuite progressivement à ses éléments les plus pertinents. Une approche exhaustive qui va de pair avec une importante hétérogénéité dans les informations livrées par les sites et qui bien souvent s'accommode mal d'une terminologie religieuse moderne peu flexible. En particulier lorsqu'il s'agit de définir à quoi correspond un sanctuaire. Dans ce contexte, cette thèse se focalise sur « les lieux où l'eau est l'objet du culte » quelle que soit sa nature, son envergure, son mode d'exploitation, ou ses vertus (SZATAN 2003, VOLUME 2 : 12).

La plupart des *a priori* historiographiques ont disparu et sont même critiqués : « Toute eau peut donc être l'objet d'un culte. Pour autant un culte n'a pas été organisé autour de tous les points d'eau » (SZATAN 2003, VOLUME 2 : 8). Pourtant, on remarquera qu'un certain flou pèse toujours sur les activités qui précèdent et succèdent au culte des eaux dans sa formulation gallo-romaine. En effet, il est parfois envisagé comme la poursuite d'un culte rendu à l'eau à la période gauloise ou pérennisé dans une adaptation paléochrétienne qui survivrait dans le folklore moderne (SZATAN 2003, VOLUME 2 : 18). Enfin, l'influence de J.J. Hatt est palpable dans les interprétations théoriques relatives à certains pans des religions gauloise et gallo-romaine.

COMMENTAIRE

Le premier volume regroupe les notices de 190 communes pour 200 sites recensés (fig. 25 et 26). Ils sont hiérarchisés et référencés comme sites majeurs ou mineurs selon la qualité et la quantité des informations disponibles. L'analyse à proprement parler est présente dans les second et troisième volumes. Elle prend la forme d'une analyse thématique en trois volets qui évoque tour à tour les « Sanctuaires », c'est-à-dire les espaces du culte, les « Pratiques », qui correspondent à l'étude du mobilier et

les « Divinités », examinées au travers des données épigraphiques et iconographiques. Dans la première partie, les sanctuaires sont hiérarchisés selon leur degré de monumentalisation comme l'avait déjà proposé C. Bourgeois. La principale conclusion de l'auteur vient confirmer ce qui était déjà pressenti. Il n'y a pas d'architecture ou d'aménagement type du culte des eaux. Par extension, il ne transparait pas de mobilier type même si certaines pratiques semblent plus représentées que d'autres, notamment les éléments relatifs au domaine de la santé. L'auteur fait d'ailleurs remarquer que « Aucun autel commémoratif, pourtant si nombreux ailleurs, figurant ou relatant une cérémonie relative au culte de l'eau, n'a été mis au jour [en Gaule] » (SZATAN 2003, VOLUME 2 : 256). Enfin, en ce qui concerne les divinités, on retiendra surtout que le panthéon, tel qu'il apparaît au travers des données épigraphiques et iconographiques, ne révèle pas de hiérarchie pertinente.

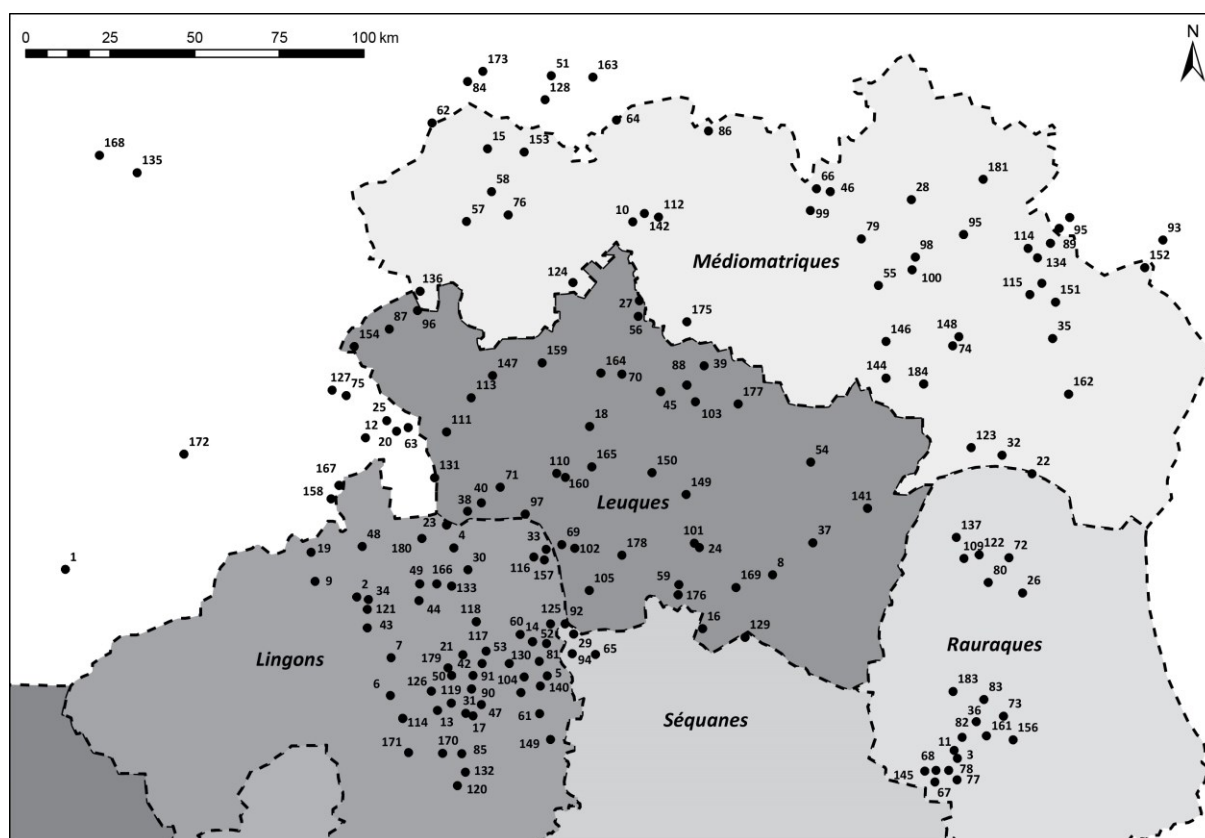


Figure 25 : Carte des sites mentionnés dans la publication de : 2003, S. Szatan, *Le culte de l'eau dans le nord-est de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).

Ces conclusions, certes justifiées et argumentées, souffrent pourtant d'une faiblesse commune. Elles sont la conséquence directe d'une approche moderne des religions antiques. C'est-à-dire la volonté de proposer une image rationnelle du paysage religieux pour l'observateur contemporain alors qu'elle cristallise de façon irrationnelle, pour les populations antiques, un ensemble d'activités hétéroclites. Il s'agit, en effet, de cette idée lancinante d'envisager le culte des eaux comme un phénomène religieux à part entière. Comme si le fait d'insister sur ce qui n'est finalement qu'une étiquette moderne bien commode, et sans équivalent sémantique dans le monde antique, allait altérer la réalité et contribuer à mettre de l'ordre dans des données si disparates. Or, la conclusion de ce travail universitaire est sans ambages à ce sujet, si le culte des eaux peut être employé comme une sorte de trame générale, la quête d'éléments structurants passe inévitablement par des regroupements thématiques selon des approches plus précises.

2.2.3.3 2004, M.-C. Lhote-Birot, *Les divinités des eaux et leurs dévots en Gaule Narbonnaise et dans les trois Gaules*

DEMARCHE ET INFLUENCES

Le dernier travail universitaire présenté, *Les divinités des eaux et leurs dévots en Gaule Narbonnaise et dans les trois Gaules* par M.-C. Lhote-Birot (**LHOTE-BIROT 2004**), diffère des deux précédents par son approche ouvertement centrée sur les aspects épigraphiques. De ce point de vue, les principales influences proviennent de chercheurs allemands et en particulier L. Weisgerber, ainsi que des travaux de M. Dondin-Payre et M.-T. Raepsaet-Charlier. En ce qui concerne le culte des eaux et l'archéologie, les noms de G. Drioux, C. Vaillat, A. Grenier, C. Bourgeois et S. Deyts ne nous sont pas inconnus. Le constat est le même que pour le document précédent, on distingue une volonté manifeste de ne pas reproduire les interprétations fautives de l'historiographie, que ce soit les excès d'attribution d'une fonction thérapeutique ou la poursuite systématique des pratiques religieuses antiques à la période paléochrétienne.

On remarque que les données archéologiques et dans une moindre mesure le folklore ne sont traités que comme des informations contextuelles, si bien que l'étude dépend presque entièrement de la capacité de l'auteur à identifier les divinités de l'eau au travers des mentions épigraphiques, ce qui se révèle gênant lorsque M.-C. Lhote-Birot est amenée à conclure que « le premier critère, d'ordre épigraphique, ne permet pas de définir de formule spécifique permettant d'identifier avec certitude, un dieu ou une déesse des eaux » (**LHOTE-BIROT 2004 : 34**). La marge d'erreur dans la capacité d'identification est donc non négligeable, ce qui est d'autant plus fâcheux lorsque cette difficulté se voit cumulée avec les écueils inhérents aux monuments épigraphes, en particulier le problème récurrent du réemploi.

Toutefois, on doit reconnaître que l'originalité de l'approche permet de passer outre le problème de l'hétérogénéité des données archéologiques et d'avoir un aperçu de la situation à grande échelle, même s'il est étonnant dans une étude qui porte sur la Gaule dans son ensemble de se couper des territoires Lingon, Helvétie, Rauraque, Séquane, Triboque, Vangion et Nemète, exclus à cause d'un caractère militaire « trop

marqué » (LHOTE-BIROT 2004 : 2). Nous avons-nous-mêmes laissé de côté certains territoires dont l'intégration était trop complexe compte tenu des perspectives modestes qu'ils laissaient présager. L'étude « sociale » des dévots est aussi une thématique précieuse, mais rarement abordée parce qu'elle requiert un échantillon suffisamment important. Sur un espace géographique aussi vaste l'auteur dénombre 218 monuments épigraphes jugés pertinents.

COMMENTAIRE

Au travers de l'approche sociale, c'est le processus de romanisation qui est abordé, une problématique qui n'est pas étrangère à notre travail. M.-C. Lhote-Birot conclue à des particularismes régionaux marqués. Ainsi, « en Gaule Narbonnaise les témoignages écrits prédominent et les cultes des dieux romains sont tout aussi importants que ceux voués aux divinités indigènes. Le même phénomène peut s'observer à propos de la Gaule Belgique. Dans ces deux provinces, les ex-voto anatomiques sont rares, inexistant en Gaule Narbonnaise, plus rares en Gaule Mosellane » (LHOTE-BIROT 2004 : 199-200). Elle envisage donc la possibilité de territoires mieux romanisés, où l'expression religieuse se traduit préférentiellement par des monuments épigraphes, comparativement à d'autres où on privilégierait des offrandes anatomiques. On se doit toutefois de relativiser la portée de cette hypothèse pour plusieurs raisons. Toute d'abord, elle concerne principalement des sites à caractère thérapeutiques. De plus, elle est très réductrice vis-à-vis de l'évolution des pratiques cultuelles dans le temps. N'oublions pas que ces ex-voto spécifiques sont eux-mêmes une nouveauté qui apparaît dans le paysage religieux aux alentours du changement d'ère et de fait pourraient témoigner d'une étape importante du processus de romanisation. Enfin, à l'intérieur du corpus épigraphique l'auteur concède que l'orthographe du nom des divinités varie de façon notable entre les sites, voire même au sein d'un même site, ce qui est interprété comme le « signe d'une population faiblement romanisée ou tout au moins de personnages maîtrisant moins bien la langue latine » (LHOTE-BIROT 2004 : 161). Dans ces conditions, se serait donc moins un témoignage du niveau réel de romanisation, que de la volonté des populations à reproduire le modèle romain. Une idée qui viendrait corroborer la dispersion des individus dans les différents groupes sociaux. Parmi les 153 dédicaces où l'appartenance a pu être identifiée, 84 seraient des citoyens, 32 seraient des pèlerins, 12 des affranchis et enfin 25 se rattacheraient au milieu servile. Si les

citoyens sont très bien représentés, comme on pouvait s'y attendre pour des offrandes de cette nature, la mention de gentilices prestigieux reste rare, tout comme celle de gentilices à connotation indigène. La norme est au gentilice latin associé à un surnom, ce qui viendrait corroborer cette hypothèse d'une romanisation qu'on pourrait qualifier d'intermédiaire. Il émane une réelle volonté de se tourner vers le modèle romain, sans toutefois que l'intégration soit complète.

À la lumière de ce témoignage intéressant, mais dont on ne doit une nouvelle fois pas surestimer la portée compte-tenu de l'échantillon considéré, il nous appartient aussi de relativiser un poncif de l'historiographie. Celui d'un culte « populaire » avec une connotation péjorative. Populaire, il l'était sans doute, dans le sens où les différents témoignages historiques nous renseignent sur son succès dans les différentes provinces de la Gaule, mais il n'était certainement pas « populaire », c'est-à-dire limité aux populations rurales et les plus modestes de la société. Au contraire, on doit reconnaître la diversité des situations regroupées sous l'étiquette du culte des eaux : des gestes individuels et occasionnels les plus modestes, aux lieux de cultes, tantôt privés tantôt publics, dont le rayonnement s'étend sur des territoires et des communautés à l'envergure variable.

2.2.4 Que retenir de la perception du culte des eaux gallo-romain dans les sources historiographiques ?

Nous avons conclu au terme de l'étude des approches conceptuelles que la religion gauloise, telle qu'elle a été définie de façon précoce, a contribué à déterminer la nature du système de croyances appliqué à la Gaule pendant la période romaine. En conséquence, la perception du culte des eaux, tant pour la protohistoire que pour la période romaine, n'est que l'écho amplifié de la défaillance généralisée dont est victime ce système de croyances.

L'approche thématique nous a permis de contextualiser une série de documents clefs dans une réflexion théorique plus générale. Grâce à ces documents, nous avons pu nous concentrer sur le culte des eaux et évaluer les principaux problèmes qui altèrent notre perception du phénomène.

Le premier, le plus important, est d'ordre méthodologique, que ce soit dans le cadre de la publication de J.G.H Greppo ou dans celle de M.-C. Lhote-Birot, le culte des eaux est toujours envisagé comme un phénomène religieux à part entière. Ainsi, on a l'intuition qu'il peut être cloisonné par une définition, une proposition indémontrable dont la vérité commande l'assentiment général qui n'est pourtant jamais véritablement formulée ou seulement de façon partielle, ce qui est d'autant plus fâcheux que les termes sous-jacents de cette définition fluctuent selon les auteurs et se plient aux nécessités des différents discours. Parfois, cette définition forcée se révèle tant inadaptée que pour poursuivre une démonstration l'auteur en est réduit à produire des arguments si génériques qu'ils n'ont plus aucun sens : « Cela nous conduit à définir ce qu'on appelle une divinité de l'eau. Cette fonction est attribuée à toute divinité, masculine et féminine, honorée à proximité d'un cours d'eau ou d'une source » (LHOTE-BIROT 2004 : 3). Une affirmation gênante en Gaule, à moins de considérer que la majorité des lieux de culte sont voués à une divinité de l'eau. Dès lors, notre première tâche sera de nous interroger sur la terminologie. Après avoir présenté brièvement les relations que peuvent entretenir les anciens avec les phénomènes naturels et en particulier l'eau, nous tenterons d'exposer les principaux traits caractéristiques qui se dégagent des pratiques religieuses liées à l'eau. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une tentative de définition unifiée, impraticable comme nous l'avons vu, mais plutôt de formuler des concepts clefs.

Les autres problèmes touchent à des thématiques plus spécifiques et viendront compléter ces concepts clefs. Il s'agira de s'interroger sur l'importance des pratiques thérapeutiques, sur les termes de la transition entre les pratiques d'un polythéisme gallo-romain sur le déclin et d'un christianisme en plein essor et enfin sur la manière dont sont envisagés les lieux où se déroule le culte.

Le second avantage de l'approche thématique fut de fournir une liste conséquente de sites considérés, à tort ou à raison, comme des lieux de culte des eaux, et de leur associer les principales caractéristiques qui ont motivé cette identification par les différents auteurs. Les descripteurs généraux (folklore, mobilier, structures et structures hydrauliques) ont été intégrés dans des diagrammes individuels pour chacune des publications sous la forme d'un pourcentage en fonction de la présence du descripteur rapporté au nombre de sites représentés (fig. 27a). Un diagramme de synthèse regroupe les sept publications, en prenant en compte à la fois le pourcentage de représentation des descripteurs, ainsi que le nombre de sites pris en considération suivant une règle logarithmique afin de lisser les écarts (fig. 27b).

On remarque une distinction nette entre les publications s'appuyant sur des sites thermaux avec une source minérale, où les aménagements hydrauliques sont au cœur des investigations, et le reste des publications. Une situation imputable à la fois à une attention plus poussée aux modes d'exploitation des sources minérales, mais aussi à une présence plus marquée de ce type d'ouvrage dans ce contexte précis. L'exploitation rationnelle des eaux minérales requiert des aménagements considérables, qui se traduisent par des indices archéologiques plus évidents à déceler. Sorti de ce contexte, l'indigence des traces d'aménagements hydrauliques concrets est perceptible de façon singulière dans le diagramme de synthèse. Au sein de ce second groupe de publications, on remarque que le folklore fait office de contrepartie face à l'absence d'autres indices archéologiques pertinents. Une caractéristique déjà identifiée lors de l'analyse de détail des descripteurs de la publication de J.-G. Bulliot et F. Thiollier (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892**). D'ailleurs même si ce document semble se distinguer des autres au niveau de la représentation du mobilier et des structures, on rappellera que l'étude détaillée suggérait qu'en général ces deux descripteurs étaient caractérisés par des éléments très génériques. Enfin, sur la base des profils, on observe une évolution nette entre les travaux de M. Poncin, qui se rapprochent plus des productions du début du XX^e siècle et ceux de S.

Szatan. L'opposition est notable, même si l'on se gardera bien de généraliser l'évolution de la perception du culte des eaux à partir de seulement deux exemples.

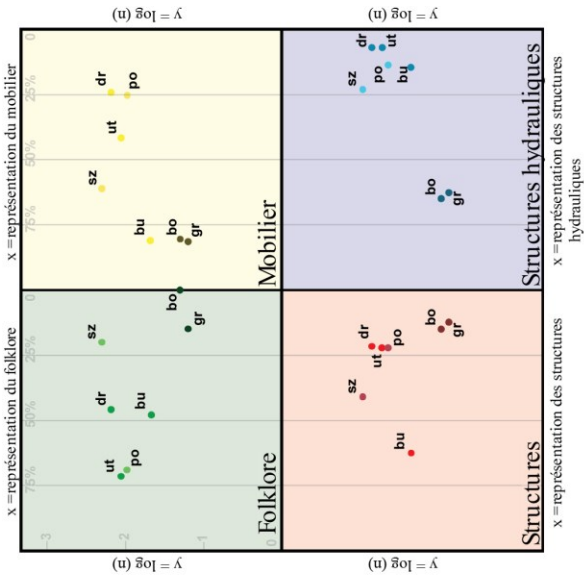
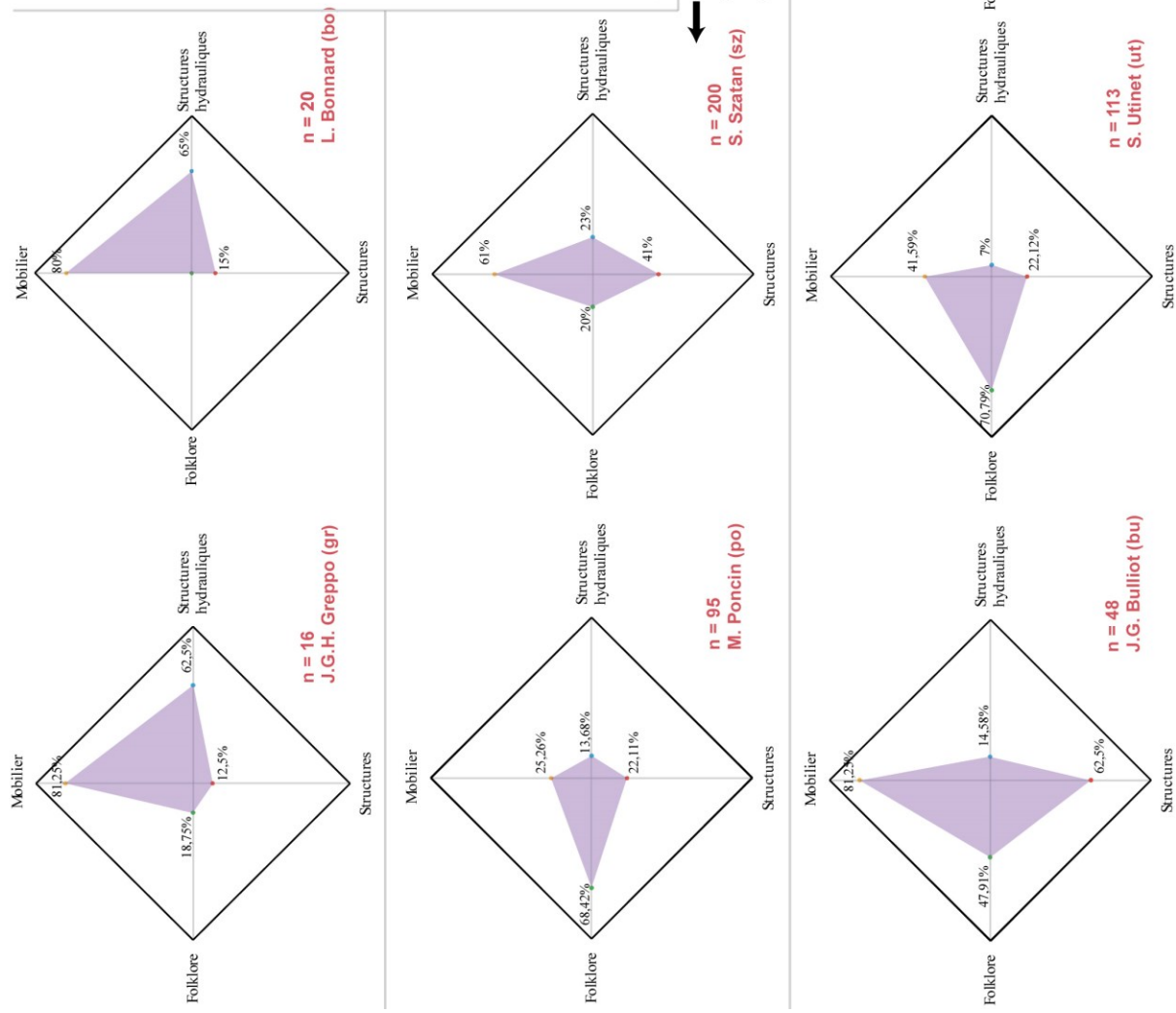


Figure 27b : Diagramme synthétique regroupant les 7 publications selon la représentation des principaux descripteurs et le nombre de sites mentionnés.

Figure 27a : Diagrammes récapitulatifs de la représentation des principaux descripteurs présents dans les publications étudiées lors de l'approche thématique.



3. Une relecture des sources antiques nécessaire

Cet état de l'art sur la perception du culte des eaux en Gaule nous a permis de mieux appréhender la façon dont les mythes historiographiques ont été construits et la manière dont ils ont évolué au fil du temps. À partir de ces constatations, nous avons évalué les principaux problèmes qui altèrent la perception du phénomène sur notre territoire et présenté les éléments clefs d'interprétation mis en avant par les différents auteurs.

L'identification des défaillances de l'historiographie apparaît comme le premier terme d'une équation plus vaste, en vue d'obtenir une relecture plus consensuelle et réaliste du phénomène et de la place qu'il occupe au sein du paysage religieux. Or, nous avons précisé dès l'introduction que les avancées les plus significatives sur la thématique du culte des eaux ont été effectuées par le biais d'une relecture attentive des écrits antiques. Le second terme de l'équation doit donc naturellement faire converger les informations livrées par l'historiographie avec ces nouveaux apports, afin de mieux appréhender la signification du concept de culte des eaux pour les populations de l'Antiquité. En d'autres mots, nous ne pouvons pas nous contenter d'exposer les erreurs de l'historiographie. Il nous faut compléter cette approche en donnant une « consistance » au concept, c'est-à-dire identifier quelles sont ses principales caractéristiques à partir des indices issus du substrat religieux gréco-romain.

3.1 Les phénomènes naturels dans l'Antiquité

Nous avons déjà émis l'hypothèse que proposer une conception unifiée du culte des eaux n'était pas envisageable. Les mêmes limitations s'appliquent à la « nature universelle », qu'elle soit conçue comme une totalité d'êtres et de phénomènes, ou comme une cause, une puissance créatrice et organisatrice de l'univers (COULON 2007 : 7). Au fil des siècles, les civilisations du bassin méditerranéen ont développé des conceptions qui sont venues se superposer les unes aux autres. À cet égard, on peut proposer une lecture transversale qui fait cohabiter une perception religieuse de la nature et la recherche d'explications rationnelles aux phénomènes naturels. D'un point de vue moderne, on tend à penser que ces deux pôles s'opposent, que la science, la connaissance des conditions matérielles des phénomènes, impose une distance par rapport au mythe, si ce n'est une démystification complète. Pour les sociétés qui nous intéressent ces deux notions sont au contraire complémentaires. Nous pouvons nous faire l'écho de N. Icard-Gianolio lorsqu'il rappelle que « ce n'était pas parce qu'on savait expliquer un phénomène inhabituel qu'il ne pouvait être interprété comme un signe, et l'explication rationnelle n'excluait pas l'interprétation religieuse » (ICARD-GIANOLIO 2004 : 464).

3.1.1 Objet divin

Dans la *Métaphysique*, Aristote rappelle que la tradition « venue de l'antiquité la plus haute, et qui a été transmise à la postérité sous le voile du mythe, nous apprend que les corps célestes sont des Dieux, et que le divin embrasse la nature tout entière » (ARISTOTE, *MÉTAPHYSIQUE*, XII, 8, 1074 B). Une idée bien ancrée dans les mentalités où la vie et la matière seraient régies par des figures divines. Pour subvenir à son existence l'homme dépend donc d'échanges continus avec ces entités, favorisant ainsi la perpétuation du cycle de la vie (DERKS 1997 : 74-81). Toutefois, s'il n'existait aucun lieu qui soit privé de dieux (DE POLIGNAC ET SCHEID 2010 : 427) tous les phénomènes naturels n'étaient pas pour autant consacrés et voués à devenir les sanctuaires de forces diffuses, dont l'existence s'imposerait à l'individu, c'est là une interprétation fallacieuse tenue par les folkloristes et les partisans de la phénoménologie religieuse. G. Dumézil (DUMEZIL 1974 : 36-48) puis J. Scheid (SCHEID 2008) ont démontré que

d'une part, certains phénomènes naturels, ou objets vénérés, ne sont pas les dieux eux-mêmes, mais des symboles habités, possédés, par les dieux, tel un « adjutant, un moyen de rappel, précieux et même sacré dans la mesure où ce qu'il "rappelle" est précieux et sacré » (DUMEZIL 1974 : 44). Et d'autre part, que l'existence de sanctuaires naturels est la conséquence d'un choix d'implantation, puis de sa mise en œuvre par une communauté ou une autorité locale. Tous les phénomènes naturels ne sont pas concernés de manière systématique, ni ne sont l'objet d'une dévotion active, qui se traduirait par l'omniprésence d'autant de lieux de culte naturalistes.

À ce titre, il est utile de rappeler la signification des termes *tescum* et *templum*. Le *tescum* définit des terres incultes, sauvages et terrifiantes, qui sont la propriété d'une divinité en vertu d'une occupation spontanée. Cette occupation se manifeste par le caractère exceptionnel du lieu, témoignage du non-humain, de l'intervention divine, que les hommes se bornent à reconnaître. Par opposition au *templum*, la résidence divine qui cette fois est le produit de l'intervention humaine (SCHEID 1993 : 20 ; DE CAZANOVE 2000 : 37-38). L'un et l'autre reflètent des choix opérés au sein de la nature, soit qu'ils « s'imposent » aux hommes comme l'évidence d'une présence divine, soit qu'ils résultent d'une volonté humaine légitimée par d'autres facteurs. Encore pourrait-on discuter longuement de ce concept d'occupation spontanée et de ses manifestations concrètes dans le paysage religieux, car les choix qui s'opèrent mettent en mouvement des mécanismes qui dépassent la simple reconnaissance du caractère « hors du commun » d'un phénomène naturel : valeur traditionnelle, rôle de marqueur spatial, relation à des facteurs économiques ou politiques. D'ailleurs ce qui est identifié comme hors du commun ne se définit qu'en relation avec ce que le corps social reconnaît comme étant commun, la norme. Il ne s'agit pas d'une notion absolue, mais il faut y voir le reflet de choix, de la délimitation d'une frontière aux contours fluctuants. De plus, le fait que la dévotion soit tournée vers des éléments naturels ne signifie pas non plus qu'elle est plus « pure », déconnectée du « monde » qui l'entoure. Au contraire, elle est la composante, le maillon, d'un système interconnecté qui vise à assurer le bon fonctionnement du monde et à lui donner un sens.

3.1.2 Spectateur antique, spectateur contemporain : des regards différents face aux phénomènes naturels

Il est difficile pour un observateur moderne d'envisager à quel point les différences culturelles entre sociétés antiques et sociétés contemporaines influent sur le regard que l'individu porte sur le monde qui l'entoure. J. Scheid décrit très bien les réactions différentes qu'on peut attendre d'un spectateur antique ou contemporain face à un phénomène naturel remarquable : « Le spectacle d'un vieux bois sacré provoque un choc, mais cet ébranlement frappe l'animus, "l'esprit", et suscite un mouvement de recul respectueux plutôt qu'un élan mystique. » (SCHEID 2008 : 627).

L'exemple de l'arc en ciel concrétise de façon probante comment des concepts en apparence universels sont en réalité des productions culturelles qui varient d'une société à l'autre. L'arc en ciel, en tant que phénomène naturel, a intéressé les intellectuels de toutes les époques. Par extension c'est la relation au spectre chromatique qui est en jeu ici.

Le monde occidental moderne accepte une définition commune des couleurs pressentie comme « naturelle ». On entend par là l'approche physique de la couleur qui considère la distribution des différentes longueurs d'onde le long du spectre électromagnétique de la lumière visible par l'œil humain. Cette définition identifie sept couleurs primaires dans la composition de l'arc-en-ciel et est issue directement des travaux d'optique qui vont révolutionner la perception des couleurs au moins à partir du XVII^e siècle. Elle s'inspire en particulier des réflexions de I. Newton lorsqu'il propose un nouveau système des couleurs qui faisait de l'ancien système linéaire un cercle et renonçait au principe d'organisation selon les valeurs du clair et du foncé. Cette définition est devenue prépondérante depuis que le domaine scientifique a progressivement investi ce domaine, mais rappelons qu'il existe aussi des approches chimiques, physiologiques, cognitives, etc. Il en dérive autant de définitions spécifiques à chaque domaine d'étude. Il est intéressant de constater que nous, spectateur moderne, considérons cette définition générale comme allant de soi, comme l'expression figurative naturelle d'un phénomène observable. Or, les textes antiques démontrent que cette conception n'a rien d'universelle et que la division institutionnalisée du spectre chromatique est une notion moderne qui n'est pas en vigueur dans le monde antique. Bien au contraire, c'est même un sujet de débat de

premier ordre pour les intellectuels. Au travers des différents textes, on trouve des propositions de divisions qui s'échelonnent d'une à six couleurs, alors les poètes en imaginaient un millier. Dans ce contexte, c'est une hyperbole qui suggère que le nombre réel de couleurs va au-delà de la perception humaine (BRADLEY 2009 : 36-51). Cette difficulté à diviser le spectre chromatique transparait nettement chez Sénèque. Il admet sa frustration face à ce phénomène naturel, et surtout son incapacité à discerner des séparations nettes dans un spectre chromatique qui lui paraît continu :

« On y voit du *flammeus*, du *luteus*, du *caeruleus*, et d'autres teintes si finement nuancées, comme sur la palette du peintre, que, suivant le dire du poète, pour discerner entre elles les couleurs, il faut comparer les premières aux dernières. Car la transition échappe, et l'art de la nature est tellement merveilleux, que des couleurs qui commencent par se confondre, finissent par contraster. »

(SENEQUE, QUESTIONS NATURELLES, I, 3, 4)

Confronté au même phénomène naturel, à une même référence, spectateurs antiques et modernes ne bénéficient pas des mêmes outils culturels pour apprécier la situation. Le premier dispose d'une marge d'interprétation intrinsèquement plus ouverte que le second qui est déjà conditionné par une division institutionnalisée admise de tous.

On comprend bien l'enjeu de cette confrontation des regards. La division en sept couleurs primaires qui nous est si familière est aussi tout à fait artificielle. Un individu soumis à d'autres normes culturelles peut très bien percevoir un nombre de couleurs différent, être incapable de les distinguer, voire même exprimer sa relation au spectre chromatique selon des concepts totalement étrangers à nos modèles occidentaux comme l'ont prouvé les études anthropologiques des dialectes Hanunoo aux Philippines ou Dani en Papouasie Nouvelle-Guinée.

3.1.3 Objet d'enquête

Objet divin, la nature est aussi objet d'enquêtes qui aboutissent, à l'origine, à des approches de type comptables et empiriques (COULON 2007 : 16), ce n'est qu'à partir du VI^e siècle avant notre ère que se développe dans le monde grec l'ébauche d'une

relecture de la nature où le récit mythique cohabite avec des discours plus rationnels, débattus par les différentes écoles de pensée. À partir de la période hellénistique, deux courants de pensées se démarquent : l'Épicurisme et le Stoïcisme. Au-delà de leurs différences, ces deux écoles concourent à un objectif commun : libérer rationnellement l'homme de ses angoisses face aux énigmes de l'univers et de sa condition (COULON 2007 : 22), ou tout du moins lui fournir des outils intellectuels adaptés à cette quête d'épanouissement personnel. En effet, le système religieux romain n'impose pas des croyances, mais prescrit des rites, ce sont les contreparties attendues par les dieux pour l'aide qu'ils apportent à la gestion du monde. Elles garantissent une forme d'harmonie dans le partenariat entre mortels et immortels. La pratique est donc séparée de la croyance où chacun est libre, voire encouragé, à titre personnel, à s'interroger sur le sens à donner aux traditions et à la religion. Une réflexion qui devint donc plus systématique et méthodique à Rome à partir des III^e et II^e siècles av. J.-C., sous l'influence des écoles de pensée grecques (SCHEID 2002 : 144-152).

3.2 La perception de l'élément aquatique dans l'Antiquité

Un second aspect important concerne un *a priori* assez courant, qui peut sembler rationnel de notre point de vue, mais qui ne l'est pas aux yeux des sociétés antiques. Cette idée que les eaux minérales et conséquemment leur potentiel thérapeutique devraient par essence avoir un niveau de sacralité supérieur aux eaux dites « ordinaires » :

« Si le culte des fontaines fut généralement adopté partout dans les religions païennes, ainsi qu'il a été dit ailleurs, nous voyons toutefois qu'il eut toujours quelque chose de plus marqué, de plus solennel pour les divinités bienfaisantes des sources thermales, minérales, ou autres dont les eaux pouvaient être de quelque manière favorables à la santé. » (*GREPPO 1846 : 214*)

Nous nous heurtons ici à une double incompréhension qui tient d'une part, à la perception de l'eau durant l'Antiquité et d'autre part, aux relations à l'eau dans un cadre religieux.

Dès la fin du V^e siècle et le début du IV^e siècle av. J.-C. Hippocrate proposait un classement des eaux en exposant leur qualité ou leur dangerosité à partir de critères observables (goût, odeur, couleur, etc.). Un travail fondamental qui sera repris et actualisé à la période romaine suite à un intérêt croissant pour les pratiques thérapeutiques liées à l'eau qui s'accroîtra au début du principat augustéen.

Un premier élément à admettre est que la terminologie, grecque ou latine, intègre la reconnaissance d'une pluralité des eaux. Dans l'épopée homérique l'eau des sources est toujours marquée par l'utilisation d'un pluriel *πηγαὶ ποταμῶν*. Une diversité évidente soulignée par Hippocrate :

« les eaux dont les éléments sont très divers ; telles sont les eaux des grands fleuves dans lesquels d'autres fleuves se déchargent, et celles des lacs qui reçoivent quantité de ruisseaux de toute espèce, et les eaux étrangères qui n'ont pas leurs sources dans le voisinage, mais qui arrivent de lieux éloignés ; car une eau ne saurait être identique à une autre eau »
(*HIPPOCRATE, DES AIRS, DES EAUX ET DES LIEUX, IX*)

La perception moderne de l'eau exprime une vision plus binaire et tend à accentuer un antagonisme artificiel entre ce qui serait une « eau ordinaire » et les « eaux minérales ». En général, cette séparation ne se réfère pas à une définition précise, mais exprime plutôt une intuition, ce qui a aussi pour conséquence une inclination naturelle à accorder une « valeur » ou un statut supérieure aux eaux minérales, synonymes dans l'imaginaire collectif de propriétés thérapeutiques.

Cette hiérarchisation n'a pas de sens durant l'Antiquité, chaque eau est différente et dispose de qualités spécifiques qui peuvent être néfastes ou favorables à l'organisme. L'approche est pragmatique et reconnaît à toute eau son utilité. Ainsi, telle ou telle eau minérale sera certes active contre un type particulier d'affliction, mais ne bénéficiera pas pour autant d'un statut supérieur à une eau pure sans propriété thermique ou chimique remarquables. D'ailleurs, Oribase est sibyllin sur le sujet car « sachez donc que la meilleure eau est complètement exempte de toute qualité, aussi bien sous le rapport du goût que sous celui de l'odorat ; par une conséquence nécessaire, une pareille eau est très agréable à boire, et d'une transparence irréprochable. » (**ORIBASE, SYNOPSIS, V, 1**).

De ce point de vue, il se fait l'écho de d'un antagonisme plus large. En effet, les médecins antiques et la tradition hippocratique en général ne considèrent pas les eaux minérales comme une alternative thérapeutique valable. Au contraire, se sont des pratiques jugées dangereuses et en tant que telles elles sont soit passées sous silence, soit critiquées. Pourtant, l'utilisation à des fins thérapeutiques des eaux minérales est connue de longue date et bénéficie d'un essor considérable à partir du principat augustéen. Cette défiance envers le thermalisme pourrait prendre racine dans un contexte religieux spécifique, où les sources minérales sont souvent placées sous le patronage d'une divinité, et donc le crédit des guérisons serait à porter non pas au praticien médical, mais à l'action divine. À cette hypothèse énoncée par E. Samama (**SAMAMA 2015 : 29**), vient se superposer l'idée que deux médecines parallèles cohabitent. Une *medecina* populaire, issue de la pratique empirique et des traditions, ces « remèdes de famille » qui côtoient les pratiques magiques et superstitieuses. Puis une *medecina* canonique, scientifique pourrait-on dire, pratiquée par les médecins (**MUDRY 2015 : 77**).

3.2.1 Les différentes catégories d'eau

Hippocrate pose une distinction fondamentale entre eaux stagnantes et eaux courantes. Il s'agit des deux premiers types d'eau abordés dans son célèbre classement en cinq catégories présenté dans le traité *Des airs, des eaux et des lieux*. Il considère d'abord « les eaux de marais, de réservoirs et d'étangs », malfaisantes et « nuisibles pour toute espèce d'usage » (HIPPOCRATE, *DES AIRS, DES EAUX ET DES LIEUX*, VII), puis les « eaux qui sortent des rochers ; ou celles qui sourdent des terres », donc des eaux de source, πηγαί, aux qualités variables. Les eaux de source, jaillissantes, sont définies comme des forces naturelles. Hippocrate emploie le terme de δύναμις qui est aussi utilisé pour évoquer la puissance divine. La valeur symbolique fait donc référence à un arrière-plan religieux. On retrouve cette idée que les eaux naturelles se définissent à la fois par des éléments quantifiables, observables (goût, température, odeur, couleur), mais aussi par des éléments immatériels qui échappent à la sphère de compréhension des mortels. Les manifestations de ces éléments immatériels sont infiniment variées, que ce soit une eau jaillissante aux origines souterraines ou un lac à la profondeur insondable, ce sont des « réalités non artificielles, non créées », des phénomènes remarquables qui frappent « l'animus, l'esprit, et suscite[nt] un mouvement de recul respectueux » (SCHEID 2008 : 627).

On remarque un antagonisme prononcé entre ce qui est naturel, dont la condition n'est pas la conséquence d'une intervention humaine, par rapport à ce qui est artificiel. L'exemple de l'opposition faite entre eaux minérales naturelles et artificielles est à ce titre très parlant. Dès l'instant où les composantes principales des eaux furent identifiées et que l'on comprit que leur potentiel thérapeutique était pour partie la conséquence de leur température et des substances qui y étaient dissoutes, on tenta de les reproduire artificiellement. Il en est fait mention chez Celse par exemple (CELSE, *DE LA MEDECINE*, III, 27). On ne cherchait pas copier des eaux naturelles ayant leur identité propre, le but était plus modeste, simuler des conditions déjà observées et codifiées dont on savait qu'elles étaient à l'origine d'effets thérapeutiques. Par définition, l'environnement était contrôlé et l'activité était donc mieux acceptée par les médecins, contrairement à l'usage des eaux minérales naturelles, jugées certes plus efficaces, mais aussi plus dangereuses.

Malgré les réticences du corps médical, le succès du thermalisme, c'est-à-dire les établissements qui exploitent des eaux minérales, est manifeste et atteint son apogée à l'époque impériale. La coupe de Castro Urdiales, parfois connue également sous le nom de *patère d'Otañes*, illustre la diversité des activités organisées autour des sources minérales. C'est une coupe en argent découverte à la fin du XVIII^e siècle à **Castro Urdiales (Cantabrie, Espagne)**, commune située sur la côte nord-est de la péninsule ibérique, entre Bilbao et Santander. Elle est ornée de figures en relief (fig. 28) dont l'une représente un équipage de quadrupèdes tirant un tonneau dans lequel un esclave verse le contenu d'une amphore : en toute logique l'eau de la source. S'agit-il d'une illustration du commerce à distance de l'eau minérale ? On sait que conserver les propriétés minérales d'une eau naturelle se révèle très complexe, même aujourd'hui.



Figure 28 : Dessin des gravures de la coupe de Castro Urdiales (DAO D. Vurpillot 2016 d'après une photographie de F. Baratte).

D'un point de vue plus pragmatique, on peut s'interroger sur certaines circonstances spécifiques de l'activité thermale sur le territoire des Gaules. Dans le domaine thérapeutique en particulier, on ne peut que constater que les sources minérales et par extension les établissements thermaux salutaires qui les exploitent, sont inégalement répartis sur le territoire. Par là, on comprend que si ces installations étaient un motif de fierté pour les commanditaires, elles n'étaient en revanche pas accessibles à tous les individus. De la même manière qu'on voyageait vers certains grands sanctuaires lors des festivités qui rythmaient le calendrier religieux, on pouvait se rendre en cure dans les grands ensembles thermaux thérapeutiques lors de la saison idoine. En revanche, nous avons plus de mal à comprendre le déroulement de ces activités au quotidien. Certes, nous avons vu qu'il était possible d'une certaine manière de tenter de reproduire les effets d'une eau minérale, mais il fallait alors disposer d'aménagements adaptés, ce qui tend à confiner ces pratiques aux balnéaires privés et donc à une frange limitée de la population.

A. Bouet confirme que la situation dans les balnéaires publics est plus difficile à appréhender (**BOUET 2003B : 291-292**), car il fallait que ces derniers disposent d'installations qui puissent être privatisées afin de contenir les solutions adaptées à chaque traitement. Il est envisageable que des dispositifs modestes et non pérennes aient pu exister, mais leur présence est difficile à dépister sur le terrain. Au-delà, il est légitime de se demander quel rôle jouaient les sanctuaires dans ce système, car il est courant que les complexes sacrés soient dotés de balnéaires, d'envergure plus ou moins importante, ainsi que d'autres aménagements hydrauliques secondaires dont on ignore souvent la ou les fonctions exactes.

3.2.2 Le lieu de jaillissement du cours d'eau, un point focal d'attention

Les lacs et les fleuves sont les eaux sacrées le plus souvent décrites dans les sources littéraires antiques. On peut mentionner le lac de Vadimon dépeint par Pline le Jeune et qui correspond sûrement au lac de Bassano à **Orte (Latium, Italie)** (PLINE LE JEUNE, *LETRES*, VIII, 20). Solin décrit aussi brièvement le lac d'Hylas qu'il localise à proximité de la ville de **Bursa (Anatolie, Turquie)** et autour duquel on pratiquait un rituel de circumambulation : « le peuple fait solennellement, encore aujourd'hui, le tour du lac, en répétant le nom d'Hylas » (SOLIN, *RECUEIL DES FAITS REMARQUABLES*, 43). Diodore de Sicile met en relation un lac et la source principale qui l'alimente, la source de Cyané près de **Syracuse (Sicile, Italie)** : « de cette ouverture jaillit la source appelée Cyané. Près de cette source, les Syracusains célèbrent une fête annuelle ; les particuliers apportent de légères offrandes, et l'État fait submerger des taureaux dans le lac » (DIODORE DE SICILE, *BIBLIOTHEQUE HISTORIQUE*, V, 4). Le lac serait-il ici considéré comme le réceptacle naturel de la source ? Par analogie peut-être avec les réceptacles artificiels qui sont aménagés dans d'autres lieux de culte des eaux, comme par exemple à Clitumne.

En tout état de cause, c'est un élément récurrent chez tous les auteurs. Le lieu d'émergence paraît avoir préséance dans la hiérarchie du sacré, en particulier pour ce qui concerne les fleuves. À ce sujet, on peut faire intervenir deux extraits de Virgile, le premier issu des *Géorgiques* où « Le berger Aristée, fuyant le Pénéien Tempé, après avoir, dit-on, perdu ses abeilles par la maladie et par la faim, tout triste s'arrêta à la source sacrée où prend naissance le fleuve » (VIRGILE, *GEORGIQUES*, IV, 317-320), et le second en provenance de l'*Enéide* lorsque le Tibre s'adresse à Enée :

« Je suis ce fleuve abondant que tu vois, rasant mes rives à travers de fertiles campagnes; je suis Thybris l'azuré, le fleuve le plus aimé des dieux du ciel; ici, se trouve ma grande demeure, et ma source sort de hautes cités." Sur ces paroles, le fleuve alla se cacher au fond des eaux, gagnant les profondeurs; la nuit s'acheva et Énée sortit de son sommeil. Il se leva et, regardant la lumière du soleil qui montait dans l'éther, il prit selon le rite de l'eau du fleuve au creux de ses mains, lançant ces paroles vers le ciel : "Nymphes, Nymphes laurentes, d'où sourdent les fleuves, et toi, ô vénérable Thybris, père avec ton fleuve sacré, accueillez Énée et écarterez enfin de lui les dangers. Toi qui t'apitoies sur nos malheurs, où que te retienne l'eau de ta source, où que tu jaillisses du sol dans toute ta splendeur » (VIRGILE, *ENEIDE*, VIII, 60-75)

Le lieu de naissance du fleuve apparaît comme un espace marqué d'une importance particulière, animé d'un dynamisme qui procure au fleuve son identité et sa sacralité. On retrouve là l'idée que nous avons déjà avancée à propos des eaux de source définies comme des forces naturelles. Un dynamisme de l'élément aquatique, - *subita ex abdito uasti amnis eruptio aras habet* -, mis aussi en exergue par Sénèque : « Les sources des grands fleuves sont l'objet de notre culte; l'éruption subite d'une rivière souterraine a fait dresser des autels ; on vénère les fontaines d'eaux chaudes » (SENEQUE, LETTRES A LUCILIUS, IV, 41), ainsi que par Diodore de Sicile lorsqu'il évoque le fleuve appelé Eau du soleil : « Tout cet endroit est arrosé par des eaux vives; près de l'enceinte sacrée jaillit de terre une si grande source d'eau douce qu'elle forme un fleuve navigable [...] A l'extrémité de l'avenue le fleuve cité a ses sources jaillissantes, dont les eaux limpides et douces ne contribuent pas peu à la conservation de la santé de ceux qui en boivent » (DIODORE DE SICILE, BIBLIOTHEQUE HISTORIQUE, V, 43-44).

Un second point notable peut être extrait du passage de l'Enéide. Il est envisageable que le lieu d'émergence d'un grand cours d'eau ne soit pas connu ou ne soit pas identifié avec certitude et même lorsque c'est le cas, rien ne s'oppose à édifier un sanctuaire pour le dieu à un endroit plus propice le long du cours d'eau. Ces deux situations sont des réponses pragmatiques à des problèmes ordinaires.

D'une part, il est parfois impossible de déterminer quelle source donne naissance à un grand cours d'eau, ou même quelle en est la source principale, par rapport des sources secondaires qui alimentent aussi le fleuve, mais sont envisagées comme autant de divinités subalternes.

D'autre part, il ne faut pas ignorer les aspects pratiques et il n'est pas étonnant que des divinités importantes soient représentées à la fois dans des lieux de culte à fort potentiel symbolique, mais parfois difficiles d'accès et isolés, ainsi que dans des lieux de culte plus accessibles au quotidien.

3.2.2 Commentaire

En conclusion, il convient de souligner que les eaux sont à envisager dans la pluralité de leur potentialités naturelles et fonctionnelles. Les seuls points sur lesquelles les sources littéraires convergent sont quelques concepts généraux et surtout la variété des applications qui en découlent.

Par ailleurs, ce ne sont pas les qualités minérales d'une eau, ni ses propriétés thérapeutiques potentielles qui définissent son « degré » de sacralité. Pas plus qu'elles ne sont synonymes d'une valeur supérieure par rapport à une eau exempte de qualités pour reprendre les termes d'Oribase. Au point de vue du religieux, qu'elles soient néfastes ou bénéfiques, leur importance est tout autant conditionnée par la capacité des éléments naturels à manifester la présence divine sur le domaine terrestre, que par des contraintes humaines et la volonté de consacrer ces manifestations. Si l'eau est un médium privilégié de communication avec le divin, les eaux bénéfiques sont aussi un agent de salubrité publique. Agent passif dans le cadre d'une consommation et d'un usage courant d'une eau pure, et agent actif dans le cadre des traitements médicaux. Dans ce contexte, les eaux minérales font d'ailleurs figure d'éléments plutôt marginaux qui bénéficient d'activités spécifiques et occasionnelles, pas toujours bien accueillies d'ailleurs par le corps médical, mais qui suscitent un intérêt certain au sein de la population. Ces propriétés, tant prophylactiques que thérapeutiques, recourent et complètent les aspects religieux dans une conception où ces éléments sont à envisager comme interdépendants.

3.3 Fonctions thérapeutiques et culte des eaux : un rapport privilégié, mais pas systématique

L'ambivalence de l'élément aquatique et son rapport inhérent au domaine de la santé fait écho à une autre problématique clef. À savoir, dans quelle mesure peut-on considérer que les lieux de culte des eaux sont des cadres privilégiés pour des activités thérapeutiques ? Et comment l'*a priori* prééminence de ces fonctions guérisseuses cohabite avec d'autres domaines de l'activité religieuse dont les témoignages sont en apparence moins évidents ?

Dans son introduction à l'étude de la mentalité religieuse perceptible au travers des prières dans le monde antique, H. S. Versnel dresse un parallèle troublant entre l'expression de quelques 140 000 supplications chrétiennes recueillies par S. Bonnet lors de l'été 1975 (BONNET 1976) et le contenu de prières de dévots antiques :

« This is real prayer, prayer in the hour of need and distress. And just as need is a constant feature of world history, so, too, is the prayer born of need. We therefore find striking correspondences between what the prayer deposited in these chapels represent for modern France, [...] and the votive inscription, oracular tablets, magic lead plates and literary texts of Antiquity which reflect similar personal expressions of prayer » (VERSNEL 1981 : 2)

Sans tomber dans un comparatisme excessif, il est intéressant de noter qu'on peut de la même manière extraire des travaux de S. Utinet (UTINET 1897 ; UTINET 1898 ; UTINET 1899 ; UTINET 1900) trois thématiques qui sont autant de sujets d'inquiétudes privilégiés des populations, identifiables aussi bien au travers des données archéologiques rapportées dans les publications de l'ecclésiastique, que dans le folklore moderne. Ainsi, en parcourant ce qu'on peut appeler les mythes modernes, on s'aperçoit que le culte des eaux est dévolu pour l'essentiel à trois domaines : la guérison ou la préservation de la santé, la naissance et la fertilité agricole. Fait notable, la guérison se distingue ici comme la demande principale avec une très nette surreprésentation, mais c'est peut-être la conséquence des choix de S. Utinet plus que l'expression véritable de la réalité.

Si les thématiques dominantes se rapprochent de ce qu'on entrevoit pour la période antique, gardons à l'esprit que la vie en Gaule n'est pas la vie dans les campagnes

françaises du XIX^e ou du XX^e siècle et la nature même des prières rend compte de cette évidence.

3.3.1 Naissance, enfance et santé. Des interactions religieuses complexes au carrefour des pratiques privés et publiques.

À ces constats d'ordre général, on doit ajouter que le statut de la naissance est par définition ambigu car il touche aussi à la santé : des demandes afin de favoriser la grossesse sont parfois effectuées dans des situations de stérilité ou d'impuissance, et si cette sollicitation devait aboutir, une nouvelle demande pourrait alors être exécutée afin que la grossesse et l'accouchement se déroulent bien, mais elle pourrait aussi être souscrite en faveur du nourrisson pour sa sauvegarde et sa santé (*vota pro salute, pro valetudine*) dans un monde où la mortalité périnatale et infantile est élevée.

Quant aux raisons de ce déséquilibre, dans le cas du folklore chrétien, il pourrait résulter des différences inhérentes à des actes de dévotion à caractère privé et à des actes de dévotion exécutés dans un cadre communautaire. La demande de guérison, ou de conservation de la santé, est une initiative personnelle, voire familiale, sauf cas exceptionnels. Facile à mettre en œuvre et aussi sûrement plus répandue. La fertilité agricole revêt en général un aspect communautaire et est invoquée à certains moments clefs de l'année.

Les relations entre activités cultuelles privées et publiques soulèvent d'autres questionnements pour la période antique. En effet, l'historiographie a contribué à diffuser la théorie d'une opposition entre les sphères publiques et privées, c'est-à-dire la soumission forcée de l'individu et de la sphère privé, à l'Etat et à la sphère publique. Comme si le citoyen n'était défini que par son identité civique (NIPPEL 1998 ; NIPPEL 2003 ; SCHEID 2009 : 727-730). Au contraire, on doit reconnaître que la séparation entre public et privé est perméable. Bien souvent, les deux réalités sont amenées à s'emboîter et une demande qui émane d'un particulier pouvait être redondante avec celle d'une entité publique. Par exemple, une naissance qui s'est bien déroulée pouvait être sanctionnée par une offrande à la déesse Ilithye par la famille, à la fois pour le bon déroulement de l'accouchement et pour la bonne santé du nouveau-né, mais dans le même temps la communauté pouvait aussi célébrer une

fête en l'honneur de la déesse pour la remercier de la protection qu'elle accorde à la jeunesse de la cité dans son ensemble qui concernerait aussi cet enfant (**SCHMITT PANTEL 2012**).

Les rites de passage d'âge en âge illustrent peut-être de manière encore plus convaincante ces recoupements entre sphères publiques et privées. Au sanctuaire de Lenus Mars, lieu de culte majeur de la cité des Trévires, on a retrouvé une série d'ex-voto traités selon un modèle commun : des dédicaces privées relatives à des garçons ou des filles adressées à Lenus Mars Iovantocarus – qui aime la jeunesse –, inscrites sur des socles de pierre surmontés de statues d'enfants. Une seconde série qui traite du même sujet, mais en terre-cuite cette fois, vient compléter ce premier groupe. Ces dédicaces traduisent la résolution d'un vœu relatif à l'enfant, *pro salute*, c'est-à-dire pour son bien-être (**DERKS 2006**). On peut les interpréter comme un marqueur d'accession à l'âge de l'enfance car ce sont des « petits garçons dodus, voire grassouillets et non des adolescents » qui sont représentés (**GOUREVITCH 2011 : 264**). Les nouveaux sortent de la période critique de la petite enfance dans une société où on estime aujourd'hui qu'un enfant sur quatre mourrait au cours de la première année et que seul un sur deux atteignait l'âge adulte (**DASEN 2013 : 2**). On remarque donc ici la célébration du passage d'une première étape de la vie, réalisée par des familles, à titre privé donc, mais dans un grand sanctuaire public et sous le patronage de la divinité tutélaire de la cité des Trévires : Lenus Mars.

Dans un autre exemple, à **Guadix (Andalousie, Espagne)**, on dispose de la dédicace de Fabia Fabiana qui offre un ensemble de bijoux à la déesse Isis Puella – des jeunes filles – sur un ordre divin et en faveur de sa petite fille Avita [CIL II, 3386]. Cet ordre divin émanerait de Mars Neto ou Neton, grande divinité de la communauté des *Accitani*. Il s'agit d'un mode privilégié d'articulation entre les deux sphères où un événement familial s'inscrit dans le cadre plus large d'une reconnaissance publique. On prend acte religieusement d'un changement d'état, de statut social, en faveur d'un individu prêt à intégrer le corps civique.

Les activités liées à la prise de la toge virile par les garçons qui atteignent l'âge de la majorité sont à ce titre très évocatrices. L'accession au statut de nouveau citoyen prenait la forme d'une fête domestique sûrement relayée par une fête civique, comme ça semble être le cas à Rome lors des *Liberalia* par exemple. Dans une perspective

plus large, on peut conclure avec S. Wylér que « les fêtes associées à des rites de passage fonctionnaient sans doute sur le même mode : à l'évènement familial [privé par définition], célébré individuellement dans le cadre domestique au jour approprié, correspondait une fête collective [publique] qui en synthétisait l'ensemble, marquant ainsi, à l'échelle de la cité, l'intérêt de la communauté pour les individus qui la composent » (WYLER 2011 : 253).

Enfin, pour clore ces considérations sur l'interpénétrabilité des activités publiques et privées il est opportun de préciser que ces exemples tendent à prouver que l'expérience religieuse individuelle dans le monde antique n'est pas vécue en retrait d'une pratique communautaire du culte. L'offrande d'un ex-voto, voué en général à être exposé dans un lieu de culte, concrétise un besoin de signalisation publique, de la reconnaissance de l'acte effectué, ce que nous avons déjà appelé une marque de solennisation (Chapitre I, 2.2). Le don s'adresse tout autant aux divinités pour s'attirer leurs faveurs ou les remercier d'un vœu accordé, qu'aux individus qui fréquentent le lieu de culte. Ils sont autant de témoins du geste accompli, dont le sens n'a de valeur qu'au travers de cette sanction sociale.

3.3.2 Matériel et activité thérapeutique

Lorsqu'on étudie le matériel relatif à la sphère de la santé, le principal problème auquel nous sommes confrontés est sa profusion dans quelques lieux de culte antiques renommés. Un constat qui va de pair avec la surexploitation d'un nombre réduit de sources littéraires antiques très explicites. La combinaison de ces éléments a contribué à façonner une vision du culte des eaux antique, qui est envisagé comme un culte essentiellement, si ce n'est exclusivement, guérisseur. Nous sommes obnubilés par des manifestations de l'évidence, les nombreux témoignages des pratiques individuelles certes en apparence très démonstratifs et qui attirent le regard, mais qui contribuent, en contrepartie, à occulter les autres activités qui s'exercent dans ces lieux de culte.

Une situation qui nous pousse une nouvelle fois à nous engager sur les voies périlleuses du systématisme. Selon ce principe, tous les lieux de culte des eaux seraient par définition guérisseurs. Une affirmation qui n'est pas soutenable. Tout au plus peut-on dire que c'est une caractéristique courante dans ces lieux de culte, mais

il convient aussi de rappeler qu'elle semble parfois tenir un rôle très secondaire. En effet, certains sanctuaires des eaux ne fournissent pas de marqueurs archéologiques qui révéleraient de manière explicite une fonction thérapeutique, que ce soit des inscriptions *pro salute* ou des ex-voto anatomiques par exemple. Cette fonction est-elle totalement absente ? Ou plutôt, doit-on envisager qu'elle ne se matérialise pas sous des formes aussi évidentes que dans d'autres sanctuaires ?



Figure 29 : Plusieurs exemples d'ex-voto anthropomorphes en bois provenant de Chamalières et de Source-Seine (DAO D. Vurpillot 2016 d'après A.-M Romeuf).

La prudence est de mise dans le domaine du sacré où l'évidence en matière d'iconographie est par définition très relative. Certains ex-voto peuvent être porteur d'une signification ambiguë : « les ex-voto en forme de pieds, trouvés par exemple aux sources de la Seine, dans la forêt de Halatte, à Vertault, à Essarois etc., peuvent bien commémorer dans certains cas, comme W. Amelung et M. Guardicci l'ont déjà signalé, l'accomplissement d'un vœu *pro ita et reditu* plutôt qu'une guérison » (SCHEID 1992 : 30). De la même manière, une oreille ou un œil votif peuvent avoir pour fonction de favoriser l'écoute ou la réception d'un vœu. La plupart de ces ex-voto étant

anépigraphes, ils ne nous renseignent donc pas de manière explicite sur la nature du vœu qu'ils commémorent sans être parfaitement « muet » pour autant. Un constat abordé dans un article récent d'O. de Cazanove au titre tout à fait éloquent : « Oggetti muti? Le iscrizioni degli ex-voto anatomici nel mondo romano » (DE CAZANOVE 2009).

Plus encore, la notion de santé elle-même soulève des problèmes spécifiques. Nous verrons lors des prochains chapitres que le type de vœu le plus courant dans ce domaine, sanctionnés par les inscriptions *pro salute* et leurs dérivées, dépasse en général une simple demande de guérison. Il s'agit d'une requête proactive en faveur de la préservation d'une personne physique ou morale. Dans cette perspective, rappelons que souvent l'ex-voto est porteur d'un double sens qui vise à la perpétuation d'un cycle favorable dans les relations entretenues avec les divinités. Certes, il conclut le vœu par un acte de gratitude, qui peut sanctionner une guérison obtenue, mais il participe également à cet espoir que la protection, l'énergie thérapeutique divine, se prolonge dans le futur. Ils forment autant de maillons d'une « chaîne de dévotion », c'est en tout cas l'intention qu'on peut prêter à cette épigramme de Callimaque de Cyrène par exemple :

« Viens une seconde fois, Ilithye, à l'appel de Lykainis ; favorise sa délivrance, qu'elle accouche heureusement ! L'offrande d'aujourd'hui, déesse souveraine, est pour une fille ; mais pour un garçon, plus tard, ton temple parfumé aura beaucoup mieux. »

(CALLIMAQUE DE CYRENE, EPIGRAMMES, LIII)

Callimaque fait appel à Ilithyie, déesse grecque de l'enfantement, dans le cadre d'une offrande réalisée pour un enfant à naître, si c'est une fille, mais qui concerne aussi la mère, pour laquelle on souhaite que le second accouchement se déroule bien. Il semble que nous soyons confrontés ici à l'une de ces chaînes de dévotion, car on ne doute pas que Callimaque se soit déjà adressé à la déesse pour le premier enfant. De plus, la demande effectuée ici précède la naissance, mais une nouvelle offrande est d'ores et déjà promise au cas où le nouveau-né s'avèrerait être un garçon. La condition résolutoire du vœu semble donc être la naissance d'un garçon, ce qui n'empêche pas au préalable de vouloir s'attirer les bonnes grâces de la déesse quel que soit le sexe de l'enfant.

3.3.3 Des activités variées : les indices livrés par les sources littéraires

On ne saurait trop insister sur la variété des divinités en relation avec le culte des eaux. Les grandes divinités du panthéon officiel peuvent être invoquées en ces lieux, ainsi que des divinités topiques locales, voire des figures composites lorsque les premières se substituent aux secondes, ne nous laissant alors pour seul indice de la transformation qu'une épithète.

À titre d'exemple, les indications que Pline le Jeune nous livre sur le déroulement du culte au sanctuaire de Clitumne sont bien maigres (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, VIII, 8**). Il nous apprend que l'acquittement des vœux peut se matérialiser par un jet de monnaies dans le bassin de la source et peut-être par des graffiti votifs comme on en connaît dans d'autres sanctuaires. Nous ignorons la nature des demandes effectuées aux divinités, mais rien ne permet d'envisager qu'elles concernaient principalement des soucis prophylactiques ou thérapeutiques. Enfin, il était aussi possible d'y consulter des oracles, une activité à laquelle se livra peut-être l'empereur Caligula (**SUETONE, VIE DES DOUZE CESARS, CALIGULA, 43, 1**).

Malgré la complémentarité des données historiques et archéologiques, nous sommes souvent bien en peine d'avoir un aperçu complet des activités qui se déroulent dans les lieux de culte. Ainsi, en se référant au sanctuaire d'Atargatis à **Hiérapolis Bambyce (Syrie)**, Lucien nous renseigne sur un lac sacré situé à peu de distance du temple de la déesse : « La profondeur de ce lac est très considérable ; je ne l'ai pas sondée, mais on m'a dit qu'elle était au moins de deux cents brasses. Au milieu s'élève un autel de marbre. On dirait, au premier coup d'œil, qu'il flotte, porté sur l'eau, et la foule le croit ainsi ; mais je crois, pour ma part, que l'autel est soutenu sur une haute colonne. En tout temps, il est couronné de guirlandes, et l'encens y fume sans cesse. Beaucoup de gens, couronnés de fleurs, s'y rendent chaque jour à la nage, afin d'y faire leur prière » (**LUCIEN, SUR LA DEESSE SYRIENNE, 46**). Le lac et le temple fonctionnent ensemble pour un certain nombre de cérémonies. En particulier la cérémonie biannuelle de procession à partir du bord de la mer : « Chaque personne porte un vase rempli d'eau, scellé avec de la cire. On ne rompt pas soi-même le cachet pour répandre l'eau, mais il y a un coq sacré qui demeure près du lac : il reçoit les vases, examine le cachet, reçoit un salaire, en lève le lien et gratte la cire ; cet office vaut une grande quantité de mines à ce coq. Ensuite, on va porter

le vase dans le temple où l'on fait la libation. La fête se termine par un sacrifice, après lequel chacun se retire » (LUCIEN, *SUR LA Déesse SYRIENNE*, 48).

Une autre cérémonie publique importante fait aussi intervenir à la fois le temple et le lac : « On les appelle descentes au lac, parce qu'en ces fêtes toutes les statues des dieux descendent sur les bords du lac, Junon y arrive la première pour sauver les poissons, et de peur que Jupiter ne les voie le premier ; car si cela arrivait, ils mourraient tous. Jupiter cependant vient pour les voir, mais Junon se place devant lui, l'empêche de les regarder, et, à force d'instances et de supplications, elle le congédie » (LUCIEN, *SUR LA Déesse SYRIENNE*, 47).

Nous sommes certes loin de la Gaule, mais il est intéressant de remarquer l'apparente variété des pratiques liées à l'eau dans ce sanctuaire, ainsi que le cadre spatial de ses activités. Elles ne sont pas confinées à l'intérieur du sanctuaire à proprement parler, mais font intervenir des cérémonies qui s'exportent ici jusqu'au bord de la mer. Par ailleurs, plusieurs dispositifs du sanctuaire sont mis à contribution lors d'une même cérémonie, dans ce cas précis le lac et le temple. Enfin, signalons qu'il est fait mention du transport de l'eau dans des vases scellés. L'intention est très claire dans ce cas, il s'agit d'offrir de l'eau de mer à la déesse lors d'une cérémonie en relation avec le mythe local.

Il semble qu'une relation inverse puisse avoir été d'un usage relativement commun dans les lieux de culte des eaux comme le suggère un passage des *Fastes* d'Ovide :

« Il existe, près de la porte Capène, une fontaine de Mercure ;
si vous croyez ceux qui l'ont essayée, elle a un pouvoir divin.
Le marchand s'y rend, la tunique retroussée, et, après s'être purifié,
à l'aide d'une urne exposée à des fumigations, il puise l'eau qu'il emportera.

Il y trempe du laurier ; de ce laurier mouillé il asperge
toutes les marchandises destinées à de nouveaux propriétaires.
Il asperge ses propres cheveux avec le laurier dégoulinant,
et de sa voix habituée à tromper, il poursuit par une prière :
"Lave-moi de mes impostures du temps passé,
lave-moi de mes mensonges d'hier !
Si je t'ai pris à témoin ou si j'ai évoqué faussement
la toute puissance de Jupiter, peu disposé à m'écouter,
si par calcul j'ai trompé quelqu'autre dieu ou déesse,
puissent les souffles rapides du Notus avoir emporté mes mensonges ;
puissé-je, quand viendra demain, recourir encore à des parjures,
sans que les dieux du ciel s'occupent de ce que je dirai.
Mais, accorde-moi des gains et donne-moi la joie d'en jouir,
et rends profitables mes boniments aux acheteurs."

Mercure, d'en haut, sourit à celui qui l'invoque ainsi,
se souvenant d'avoir subtilisé les boeufs d'Ortygie. »
(OVIDE, *FASTES*, 5, 673-692)

Une fontaine est donc placée sous le patronage de Mercure, ce qui nous offre un nouvel exemple de la diversité des divinités qui peuvent être associées au culte des eaux. Le dieu marchand n'étant pas connu pour avoir une prédilection particulière pour ce type d'environnement. Si l'on passe outre le voile satirique et les excès comiques d'Ovide il paraît raisonnable de penser que cette scène peut décrire une certaine forme de réalité quotidienne. Des pratiques évidentes pour les contemporains dont la banalité implique qu'elles sont rarement rapportées. Avec la prudence d'usage, le texte révèle l'utilisation possible de l'eau prélevée dans une fontaine sacrée. Et on peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas ce type de pratiques, ou une variation relative à la fertilité agricole par exemple, qui serait illustré sur la coupe de **Castro Urdiales**. Quoiqu'il en soit, nous disposons d'un indice qui suggère qu'il était envisageable d'emporter de l'eau d'un sanctuaire pour un usage personnel. Parmi les trois situations que nous venons tour à tour de présenter aucune ne fait de référence explicite à des activités thérapeutiques. Ce qui nous conforte dans l'idée que si les témoignages de telles activités sont surreprésentés au travers du mobilier archéologique, il paraît évident qu'elles cohabitaient avec d'autres pratiques moins évidentes à percevoir, mais qu'on doit aussi prendre en considération.

3.3.3 Commentaire

L'eau se révèle être une interface privilégiée afin de solliciter une assistance prophylactique ou thérapeutique auprès d'une divinité. Une intuition qui se voit renforcée par l'opulence apparente d'un mobilier votif très explicite sur un certain nombre de sites, puis par l'aspect banal et systématique que ces activités ont acquis dans le folklore chrétien moderne. On comprend dès lors à quel point il est aisé de postuler d'une relation tout aussi systématique entre culte des eaux et santé dans le monde antique. Or, l'examen attentif tant du folklore que des indices relatifs aux pratiques religieuses des anciens révèlent une toute autre réalité.

Le culte des eaux est représenté dans une grande variété de lieux de culte et s'adresse à des divinités non moins variées. Si la préservation ou le rétablissement de la santé

apparaît parfois comme une requête prépondérante dans les indices matériels, cela ne doit pas occulter les champs d'activité du sanctuaire. Dans le cadre d'une religion polythéiste, les divinités sont amenées à cohabiter au sein d'un même lieu de culte et à coopérer. Elles forment des réseaux, des associations de circonstance, où leurs fonctions respectives se complètent pour s'adapter au contexte des requêtes des dévots. En outre, les adresses prophylactiques ou thérapeutiques ne sont pas l'apanage des lieux de culte des eaux ou des divinités qui leurs sont le plus couramment associées. En témoigne l'étude des lieux de culte tardo-républicains menée par J. Macintosh Turfa, dont il ressort que la plupart des divinités pouvaient être sollicités à cette fin (MACINTOSH TURFA 2004 : 362). Plus proche de nous, l'inscription bilingue du Martberg qui relate comment un individu malade fut sauvé d'une mort certaine par l'intervention de Lenus Mars [CIL XIII, 7661] illustre cette idée. Nous avons déjà évoqué le rôle communautaire de Lenus Mars dans un précédent paragraphe et son invocation à but thérapeutique dérive de son mode d'action, de sa capacité guerrière à lutter contre le mal. Pour autant, son champ d'action ne se limite pas à ses compétences thérapeutiques dont l'emploi est atypique dans ce contexte, ce qui n'empêche pas cet unique particulier de le remercier pour sa bienveillance à son égard.

3.4 Le culte des eaux : une désignation unique pour de multiples pratiques

Si la surinterprétation des fonctions thérapeutiques attribuées aux lieux de culte des eaux est un premier problème, elle en appelle un second tout aussi préjudiciable : l'association automatique d'un corpus de pratiques cultuelles spécifiques qui s'appliquerait à l'ensemble des sites. Elle dérive de façon plus ou moins consciente de cette habitude, que nous avons déjà dénoncée, d'envisager le culte des eaux comme un phénomène unique singularisé par des pratiques qui lui sont propres. Or, il faut plutôt envisager que cette étiquette lexicale regroupe des lieux de cultes variés autour d'un élément commun, l'eau. Rien ne les démarque du reste du paysage sacré au sein duquel ils sont parfaitement intégrés avec les autres manifestations du culte.

3.4.1 Le culte d'Asclépios/Esculape exposé comme le modèle type du culte guérisseur et du culte des eaux

Nous avons déjà fait remarquer que L. Bonnard consacrait un long paragraphe aux « Temples médicaux » (BONNARD 1908 : 149) dans sa publication de 1908. Des temples médicaux dont l'existence serait légitimée par un passage de Vitruve :

« La bienséance sera conforme à la nature des lieux, si l'on choisit les endroits où l'air est le plus sain, les fontaines les plus salutaires, pour y placer les temples, principalement ceux qu'on élève à Esculape, à la Santé et aux autres divinités auxquelles on attribue la vertu d'opérer le plus de guérisons. Les malades qui passeront d'un endroit malsain dans un lieu dont l'air est pur, et qui feront usage d'excellentes eaux, se rétabliront plus promptement. D'où il résultera que la nature du lieu fera naître en faveur de la divinité une dévotion plus grande, grâce à l'importance qu'elle lui aura fait acquérir. »
(VITRUVÉ, *DE L'ARCHITECTURE*, I, 2, 7)

Cet extrait offre l'opportunité à l'auteur de faire d'Asclépios/Esculape le prototype de la divinité guérisseuse antique. En effet, le déroulement du culte attaché au dieu médecin jouit d'une abondante documentation qu'il est alors aisé d'étendre au fonctionnement de tous les lieux de culte considérés comme guérisseurs.

« Il semble bien que la masse du public conserva toujours l'idée d'une intervention surnaturelle, qui la portait à confondre dans une même vénération toutes les sources auprès desquelles on se rendait pour obtenir des guérisons. Aussi, autour des eaux sacrées et des sources médicinales, mêmes rites, mêmes symboles religieux, mêmes offrandes et la similitude des cultes rendus » (*BONNARD 1908 : 159*)

Un nouvel élan du systématisme qui contribue à développer une vision faussée des pratiques religieuses antiques.

En Gaule, dans les Germanies et l'île de Bretagne Asclépios/Esculape n'a jamais été intégré aux panthéons locaux. On lui connaît peu de dédicaces (fig. 30) : **Augst (Bâle-Campagne, Suisse)** [Finke 132], **Binchester (Durham, Angleterre)** [RIB-01, 1028], **Bonn (Rhénanie-du-Nord-Westphalie, Allemagne)** [Schillinger 157], **Carlisle (Cumbria, Angleterre)** [RIB-03, 3458], **Casterton (Cumbria, Angleterre)** [RIB-01, 609], **Chester (Cheshire, Angleterre)** [CIL VII, 164], **Cologne (Rhénanie-du-Nord-Westphalie, Allemagne)** [ZPE-159-301], **Bad Godesberg (Rhénanie-du-Nord-Westphalie, Allemagne)** [CIL XIII, 7994], **Grenoble (38)** [CIL XII, 2215], **Lanchester (Durham, Angleterre)** [CIL VII, 431], **Lyon (69)** [AE 1982, 712 et CIL XIII, 320], **Mayence (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)** [CIL XIII, 6695], **Nîmes (30)** [CIL XII, 3042], **Obernburg am Main (Bavière, Allemagne)** [CIL XIII, 6621], **Riez (04)** [CIL XII, 354] et **Trèves (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)** [CIL XIII, 3636]. Aucun temple ne lui est dédié, tout au plus est-il parfois invité dans les sanctuaires de grandes divinités des panthéons locaux. Les travaux de M. Renard (*RENARD 1958*), puis E. Sikora (*SIKORA 1985*), repris ensuite par C. Bourgeois (*BOURGEOIS 1991 : 51-54*) dressent le portrait d'un dieu dont la présence en Gaule se manifeste pour l'essentiel par l'intermédiaire d'inscriptions réalisées par des fonctionnaires impériaux. Toutefois, un article récent de G. Masson nuance un peu ce tableau, ce dernier met en évidence les importantes relations que le dieu médecin entretient avec le corps médical présent en Gaule et son association récurrente aux affections oculaires (*MASSON 2005*).

D'autre part, on estime en général que le culte d'Asclépios/Esculape se déroule selon un schéma où l'eau se voit attribuée plusieurs rôles successifs. En premier lieu, la purification du corps et de l'esprit, le premier acte du pèlerin qui espère entrer en contact avec la divinité. Puis l'iatromantique, c'est-à-dire la divination appliquée à la médecine, qui peut ici prendre la forme de l'incubation lorsque le pèlerin s'endort au bord de l'eau révélatrice, cela afin d'entrer en contact avec la divinité par l'intermédiaire du rêve dans l'espoir d'obtenir des conseils, voire pour les plus chanceux de bénéficier d'une intervention directe. Enfin, on peut mentionner des activités plus pragmatiques qui font le lien entre la sphère religieuse et la sphère médicale qui met à contribution les qualités intrinsèques de l'eau : hygiénique et réconfortante (GUERIN-BEAUVOIS 2000 : 50-54). Toutefois, ces pratiques ne doivent pas être considérées comme la seule démarche possible, qui serait commune à toutes les divinités guérisseuses.

L'exemple de l'incubation perçue comme une pratique essentielle au culte d'Asclépios/Esculape et étendue en bien souvent à tous les cultes thérapeutiques, met en lumière les limites de ce raisonnement. Tout d'abord, dans son bilan sur l'incubation dans l'ouest de l'Empire (RENBORG 2006) G.H. Renborg insiste sur le fait que les indices de l'existence de telles activités, qu'elles soient à vocation divinatoire ou thérapeutique, sont presque inexistantes pour cette portion de territoire. La plupart des arguments avancés sont le fruit d'une extrapolation plus ou moins marquée qui ne soutient pas un examen serré des faits. L'incubation est une pratique propre à la tradition religieuse grecque qui ne paraît toutefois pas avoir ses racines dans la religion romaine primitive, et qui selon toute apparence n'aura pas le succès que l'historiographie tente de lui attribuer.

En Italie, le constat est manifeste, malgré le nombre considérable de lieux de culte à vocation thérapeutique identifiés, seul trois sites paraissent avoir hébergé de telles activités : l'*heroon* de Calchas au sommet du Mont Gargano à **Monte Sant'Angelo (Foggia, Italie)**, l'*heroon* de Podalirius au bord de la rivière Althaeus que Plutarque et Cicéron situent près de **Terina (Calabre, Italie)** et peut-être certains *Asklepieia* de **Rome (Latium, Italie)** si l'on considère que leur fonctionnement était proche de ceux des grands *Asklepieia* de Grèce. G.H. Renborg souligne d'ailleurs que l'identification de tels usages en Gaule ne repose que sur l'assomption que l'incubation était une pratique courante dans les lieux de culte de l'Antiquité

(RENBERG 2006 : 120). Dans ce contexte, on ne s'étonnera pas que l'inscription de Grand (88) qui porte la mention *somno iussus* [AE 1937, 55] ne soit plus envisagée comme un indice fiable de la pratique de l'incubation (VIPARD 2015 : 75). Il n'est pas rare que les dieux s'adressent aux mortels pendant leur sommeil en dehors du cadre de cette pratique très spécifique et contraignante. De plus, la place de l'incubation doit être nuancée à l'est de l'Empire où de nombreux sanctuaires thérapeutiques n'en requièrent pas l'usage dans le processus de guérison. Enfin, même dans le cadre du culte d'Asclépios/Esculape, en Italie et dans les provinces de l'ouest il paraît raisonnable de douter de son statut de pratique systématique, sinon courante. Autant d'arguments qui tendent à mettre en évidence que tous les sanctuaires guérisseurs, associés à des eaux ou non, ne fonctionnent pas de la même manière, ce n'est pas parce que des lieux de cultes sont placés sous le patronage d'une même divinité que les pratiques cultuelles qui s'y déroulent sont invariantes d'une partie à l'autre de l'empire, même pour un dieu aussi spécialisé qu'Asclépios/Esculape. Par exemple, en Italie seuls les *Asklepieia* de **Rome** et **Fregellae (Latium, Italie)** ont livré la des ex-voto anatomiques. En Grèce, seul l'*Asklepieia* de **Corinthe (Péloponnèse, Grèce)** concentre de grandes quantités d'ex-voto anatomiques en terre-cuite. Ce ne sont là que quelques éléments qui permettent de dresser un tableau très hétérogène d'un culte pourtant pressenti comme un modèle d'uniformité religieuse.

En outre, les cultes ne sont pas figés dans le temps ni dans l'espace. Au contraire, on remarque des adaptations régionales, voire micro-régionales, qui répondent aux attentes spécifiques de communautés locales. C'est en substance ce qu'éclaire un passage extrait de l'hymne « *En l'honneur du sanctuaire d'Asclépios* » d'Aelius Aristide :

« En outre, si les autres eaux sacrées échappent à l'usage de la plupart des hommes, comme celle qui est à Délos et celle qu'il peut y avoir ailleurs de semblables, celle-ci en revanche, c'est parce qu'elle est salutaire pour ceux qui s'en servent, non parce que personne n'y touche, qu'elle est sacrée ; et elle subvient aussi bien aux sacrifices de purification du sanctuaire qu'à la boisson, au bain et à au plaisir visuel des hommes » (*AELIUS ARISTIDE, HYMNE XXXIX « EN L'HONNEUR DU SANCTUAIRE D'ASCLEPIOS »*)

L'orateur signale que les eaux sacrées n'ont pas le même statut dans tous les sanctuaires. Elle est accessible à tous à son lieu d'émergence dans cet *Asklepieia*, alors qu'elle serait « inviolable » au sanctuaire d'Apollon à **Délos (Cyclades)**,

Grèce) et dans d'autres lieux de culte « semblables ». On constate également que l'eau sacrée est accessible aux prêtres pour les activités oraculaires du sanctuaire d'Apollon à **Claros (Izmir, Turquie)**.

Au-delà de ces cas de figure spécifiques, qui concernent plutôt l'Orient, l'inviolabilité des eaux sacrées reste la norme la plus courante dans les sources littéraires. Une précaution qu'on retrouve dans la description des sources de Clitumne (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, VIII, 8**), ainsi, que dans la présentation de l'Amphiaréion d'**Oropos (Attique, Grèce)**, sanctuaire oraculaire guérisseur de grande renommée, pour lequel Pausanias nous apprend qu'il y a « auprès du temple d'Oropos, une fontaine qui porte le nom d'Amphiaraios ; la tradition interdit d'y faire aucun sacrifice, d'y prendre non plus aucune eau ni pour des purifications ni pour les ablutions ; mais ceux qui ont été guéris de quelque maladie par les conseils de l'oracle, y jettent de l'or et de l'argent monnayés » (**PAUSANIAS, DESCRIPTION DE LA GRECE, I, 34, 4**). Cette situation apparaît encore plus évident dans les écrits de Denys d'Halicarnasse lorsqu'il évoque les *Aquae Cutiliae* à **Castel Sant'Angelo (Latium, Italie)** (**DENYS D'HALICARNASSE, ANTIQUITES ROMAINES, I, 15, 1**). L'auteur fait usage du terme ἄβατον - inviolable- pour lequel aucun doute n'est possible. En réalité cet interdit est récurrent et se retrouve dans de nombreuses sources littéraires, notamment Diodore de Sicile (**DIODORE DE SICILE, BIBLIOTHEQUE HISTORIQUE, I, V, 44**), Philostrate (**PHILOSTRATE, VIE D'APOLLONIUS DE TYANE, III, 14**), Tacite (**TACITE, ANNALES, XIV, 22**), ou Solin (**SOLIN, RECUEIL DES FAITS REMARQUABLES, 5, 1**).

Autant d'exemples qui signalent d'une part, que le déroulement du culte d'Asclépios/Esculape est sujet à des aménagements en fonction de la période et de l'espace géographique concerné, et d'autre part, que le mode d'action thérapeutique d'Asclépios/Esculape est assez atypique par rapport à ses homologues divins. Le dieu-médecin entretient une relation de contact avec le dévot qui le sollicite, non pas un contact direct, mais un contact au travers du dispositif sacrificiel comme le souligne J. Scheid : « tantôt le malade pose sa main sur l'autel, tantôt il fabrique un emplâtre avec de la cendre et du vin, tantôt il prend des pignons sur l'autel et les mélange avec du miel, et consomme le tout, ou bien il mélange le sang d'un coq sacrifié avec du miel pour en faire un collyre. Bref, d'une manière ou d'une autre, le patient entre en contact avec les instruments rituels ou les offrandes » (**SCHEID 2005 : 905**). Les autres dieux

guérisseurs sont quant à eux caractérisés par des modes d'intervention indirects vis-à-vis du sujet et adaptés à leur fonction. Ainsi, on demande à Apollon de rétablir l'ordre physique, alors que Mars ou Hercules s'attaquent littéralement au mal lui-même en faisant usage de leurs attributs guerriers, c'est peut-être d'ailleurs cette différence dans le rapport à l'action divine qu'on peut mettre en relation avec la relative absence d'Asclépios/Esculape en Gaule et dans les Germanies. Ce mode d'intervention a pu rendre difficile l'identification à des divinités locales, là où Apollon, Mars, Hercule et leurs parèdres ou divinités subordonnées offraient des passerelles symboliques plus adaptées aux concepts traditionnels.

3.4.2 La terminologie moderne : sanctuaires des eaux, sanctuaires guérisseurs et bois sacrés

Sanctuaires des eaux, sanctuaires guérisseurs, autant d'étiquettes qui n'apparaissent pas dans les sources antiques comme nous l'avons déjà souligné. Il n'existe pas pour ces sanctuaires de véritable équivalent au *lucus* ou au *nemus*. Strabon se lamente d'ailleurs que les sites décrits par des dénominations grecques analogues sont galvaudés par les poètes :

« Oncheste, où siégea longtemps le conseil Amphictyonique, occupe dans l'Haliartie, à proximité du lac Copaïs et de la plaine Ténérique, le haut d'un plateau complètement nu : l'enceinte de son Posidium même ne contient pas un arbre. Mais, comme il faut que les poètes embellissent tout, ils donnent le nom d'alsê (autrement dit de bois sacrés) à tous les temples, quels qu'ils soient, même à ceux dont l'enceinte est le plus dépourvue d'ombrage »
(STRABON, *GEOGRAPHIE*, IX, 2, 33)

Une constatation qui paraît normale dans le sens où ce que nous entendons par sanctuaires des eaux ne correspond pas à une réalité unique, soumise à une définition précise comme peuvent l'être le *nemus* ou le *lucus*. Le concept fait référence à la sacralisation de l'eau dont la manifestation concrète peut s'exprimer sous une grande variété de formes, que ce soit un lac, un marais, un fleuve, voire une source pérenne ou épisodique, et se présente dans des contextes tout aussi variés. De plus, par sa nature même, elle définit moins un espace autonome qu'elle ne contribue à son organisation en tant que composante dont le statut varie selon les circonstances et les époques.

Bois sacrés et lieux de culte des eaux sont pourtant des notions en relation étroite. En effet, ils expriment la sacralisation d'un élément naturel. Souvent ces deux éléments apparaissent même complémentaires comme le suggère ce passage des *Lois* de Platon :

« s'il y a un fleuve ou une source, ils ornent ces eaux fraîches d'une manière assez splendide avec des plantations et des bâtiments, ils réunissent les ruisseaux dans des tuyaux souterrains et les rendent copieux, et s'il existe un bois sacré ou un sanctuaire, ils dirigent, en toutes saisons, les eaux par des systèmes d'irrigation vers ces sanctuaires des dieux, et, par cela, ils les ornent »

(*PLATON, LOIS, VI, 761 BC*)

Ici, le bois est avant tout un élément de décor pour la source, puis à son tour la source devient composante du bois sacré et élément de décor du sanctuaire. Au-delà des apparences, il faut peut-être voir dans ce texte un emploi pragmatique du religieux pour pallier des problèmes environnementaux : face à une accélération de la déforestation en Grèce l'approvisionnement en bois semble être un problème majeur. La proximité des espaces humides se révèle un endroit propice à la croissance de la végétation et participe aussi à la salubrité des sources environnantes qui peuvent être à leur tour employées à l'alimentation des lieux de culte. Les indices d'un durcissement de la législation relative à la protection des bois sacrés paraissent cohérents avec ce souci de préservation. Le sacré a toujours été un instrument politique privilégié pour justifier et donner un poids symbolique à certaines décisions (**JORDAN ET PERLIN 1984**).

Rappelons aussi que le terme moderne de bois sacré ne décrit pas une réalité unique qui s'emploierait indistinctement quel que soit le lieu ou la période considérée. Le ἄλσος grec n'est pas perçu de la même manière que le *lucus* romain et peut-être même que le bois sacré décrit par Lucain en territoire gaulois (**LUCAIN, PHARSALE, III, 390-430**). Le premier est conceptualisé comme une sorte de bosquet harmonieux, le lieu idéal, où, pour des moments bienheureux, dieux et hommes se rencontrent, parfois dans une extase divinatoire lorsqu'il s'agit d'un ἄλσος oraculaire (**GRAF 1993**). Le second est un lieu en territoire humain où s'exerce un pouvoir qui n'est pas du monde des mortels. On retrouve ici l'idée de *tescum* évoquée précédemment, c'est un

bois où se manifeste la présence du divin sans qu'il soit harmonieusement ordonné comme un *nemus*. Enfin, le troisième est décrit comme une forêt épaisse et obscure sans entretien apparent, angoissante voire effrayante, avec une connotation négative, différente de l'effroi respectueux et religieux provoqué par un *lucus*. D'ailleurs, Lucain précise bien que ce bois sacré n'est pas habité par les dieux des romains, mais par des divinités locales, que la faune, les éléments naturels et même les habitants avaient fuit depuis longtemps. S'agit-il d'un symbole d'altérité inventé ou une réalité culturelle flétrie à des fins politiques ?

Le fait est que le concept de bois sacré est flexible. Il évolue dans le temps et varie selon les territoires. Le *lucus* est certainement l'élément le mieux connu de cette catégorie car il constitue un type bien défini de lieux de culte, strictement délimité et réglementé. Pourtant, il est encore mal compris car déjà au I^{er} siècle de notre ère « la plupart d'entre eux avaient été abandonnés (*lucus Vestae*) ou réduits et transformés (*lucus Esquilinus, lucus Strenuae*) » (DELGADO DELGADO 2012 : 457). Au regard de l'apport des données récentes, il est tentant de s'interroger sur la possibilité que des bois sacrés non aménagés ou peu aménagés, en adéquation avec le concept véhiculé par la littérature, aient pu être la cible d'une réappropriation plus tardive sous la forme d'une installation artificielle et symbolique, mais qui conserverait un lien avec le bois sacré primitif, avec la tradition, lorsque c'est possible.

Le bois sacré de Poséidon à **Oncheste (Béotie, Grèce)** pourrait par exemple remonter à l'époque mycénienne (PALAIMA 2010). Il est mentionné à plusieurs reprises dans les textes homériques (HOMERE, *ILIADÉ*, II, 506 ; HOMERE, *HYMNES*, 3 « A APOLLON », 229-238 ; HOMERES, *HYMNES*, 4 « A HERMES », 185-187) comme un bois sacré dense, πολυήρατον ἄλσος et ἀγλαόν ἄλσος. C'était un centre religieux très important placé sur une éminence dominant un territoire à mi-chemin entre **Thèbes (Béotie, Grèce)** et **Orchomène (Béotie, Grèce)**, ce qui n'est sans doute pas étranger au fait qu'il soit devenu le centre de la ligue béotienne comme le rappelle Strabon (STRABON, *GEOGRAPHIE*, IX, 2, 33). L'auteur indique aussi qu'à son époque, il n'y avait aucun arbre au sommet du plateau qui fût occupé par le bois sacré, pourtant, quelques décennies plus tard, Pausanias fait référence à ce sanctuaire et aux « ruines d'Oncheste, où l'on dit qu'habitait autrefois Onchestos, fils de Neptune. Quoique cette ville soit détruite, on ne laisse pas d'y voir encore un temple et une statue de Neptune Onchestos,

et un bois sacré qu'Homère a célébré dans son Iliade » (PAUSANIAS, *DESCRIPTION DE LA GRECE*, IX, 26, 5). Le bois sacré avait-il été réaménagé à l'époque de Pausanias, où le lieu, par sa seule réputation de bois sacré vénérable et de centre politique d'importance, se suffit-il à lui-même et peut être signalé comme un ἄλλος, et ce malgré l'absence d'arbres.

On retrouve une situation similaire dans les descriptions successives du **lac Averno (Campanie, Italie)** et des bois qui l'entourent par Lycophron de Chalcis (LYCOPHRON DE CHALCIS, *ALEXANDRA*) puis Strabon (STRABON, *GEOGRAPHIE*, V, 4, 5) et Virgile (VIRGILE, *ENEIDES*, III, 441-442).

L'existence d'une terminologie dévolue à la désignation des bois sacrés, aussi bien dans le monde latin que le monde grec pourrait être la conséquence de ce rôle d'attache territoriale traditionnelle, de marqueur spatial et par extension de sa fonction de lieu d'assemblée communautaire. Comme si le symbole devenait, finalement, plus important que la réalité physique.

Dans la tradition littéraire, l'accent est mis sur le décor naturel, la description géographique et topographique du lieu de culte, plutôt que sur ses aménagements (DE CAZANOVE 2000). En effet, ce sont les caractéristiques naturelles qui portent le poids symbolique. On doit les envisager comme les « aménagements divins » qui témoignent de la présence et de l'activité divine en ce lieu. Quant aux aménagements humains, ils sont relégués au rang du détail. D'une façon imagée, on peut considérer que les caractéristiques naturelles sont « l'âme » du lieu. Elles visent à fixer une référence commune qui échappe à la temporalité humaine. Là où, par comparaison, les aménagements humains ont une pérennité toute relative et sont amenés à être restaurés ou remplacés régulièrement. À l'appui de cette idée, on peut citer les satires de Juvénal lorsqu'il décrit les grottes d'apparence factices - *et speluncas dissimiles veris* - du val d'Egérie et surtout à quel point « on sentirait mieux le souffle de la divinité dans les fontaines, si le gazon en ceignait l'onde d'une verte margelle, sans que leur tuf natif fût violé par le marbre ! » (JUVENAL, *SATIRES*, III, 10-16). Cet extrait est un préambule à la critique que l'auteur émet sur la façon dont certains anciens sanctuaires réputés sont livrés à la cupidité de ceux qui en obtiennent la charge, mais l'idée générale reste on ne peut plus intelligible : ce sont les caractéristiques naturelles qui insufflent le *numen aquis*. Dans ces conditions, on peut faire un rapprochement avec le cas du bois sacré de

Poséidon à **Oncheste**, ce serait moins l'état actuel du site qui importerait que la façon dont il est caractérisé et référencé dans la mémoire collective.

La relation entre bois sacré et culte des eaux apparaît clairement dans les descriptions de la petite colline de Clitumne, dont on sait qu'elle est couronnée d'un bois touffu d'antiques cyprès (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, VIII, 8**). Son statut de bois sacré est confirmé par Properce - *qua formosa suo Clitumnus flumina luco integit, et niueos abluit unda boues* – (**PROPERCE, ELEGIES, II, 19, 25**) et Suétone - *sed cum ad uisendum nemus flumenque Clitumni Meuaniam processisset* – (**SUETONE, VIE DES DOUZE CESARS, CALIGULA, 43, 1**). À l'évidence, les lieux de culte où les phénomènes naturels viennent légitimer la présence du divin apparaissent comme des constructions composites. La divinité tutélaire et ses divinités subordonnées règnent sur un espace naturel complet. Si elle se manifeste principalement par l'intermédiaire de l'élément aquatique à Clitumne, le reste du paysage sacré et donc le bois sacré, n'est pas ignoré pour autant. La relation est inversée au sanctuaire d'Anna Perenna situé non loin de **Rome**. Anna Perenna est la divinité tutélaire d'un bois sacré qui se voit associer un nymphée. Grâce aux données épigraphiques, J. Scheid fait remarquer que ce nymphée fait partie intégrante du lieu de culte, des possessions d'Anna Perenna et il en va de même pour les nymphes qui lui sont subordonnées (**SCHEID 2005 : 907-908**). L'élément aquatique n'est pas déconnecté du bois sacré, il ne forme pas un lieu de culte autonome qui serait l'expression d'une réalité naturelle concurrente, au contraire, il contribue à la définition d'un espace naturel sacré complet.

3.4.3 Des lieux de culte au statut variable

On considère souvent, en faisant usage d'un raccourci périlleux, que les lieux de culte naturalistes ont par définition un faible statut, que ce soit à cause de leur position souvent excentrée, voire isolée, de la relative indigence de leurs aménagements, ou de la transposition du folklore moderne qui y voit le terrain privilégié de pratiques dites « populaires ». Le cas de Clitumne nous fournit une fois encore un contre-exemple pertinent (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, VIII, 8**). Pline souligne que le sanctuaire est géré par les Hispellates. On peut se joindre de nouveau à J. Scheid afin de signaler que ce passage n'est pas anodin (**SCHEID 1996 : 246-247**).

C'est un lieu de culte ancien et les sources antiques viennent confirmer que, au-delà de son importance religieuse, son rôle politique n'est pas négligeable, car le fleuve sépare l'Ombrie de la Tuscie (SERVIUS, *COMMENTARII IN VERGILII GEORGICA*, II, 145). Il fait office à la fois de frontière et de lieu de rencontre. Il n'est donc pas anodin que la gestion de ce sanctuaire prestigieux soit concédée à *Hispellum* au cours de la période augustéenne. Il s'agit d'un acte politique fort, qui vient renforcer l'autorité de ce peuple au sein de la VI^e région. Le site forme d'ailleurs une enclave à l'extérieur du territoire de la cité d'*Hispellum*.

Au II^e siècle de notre ère, Lucien nous livre un autre exemple de lieu de culte des eaux à fort statut : le sanctuaire d'Atargatis à **Hiérapolis Bambyce** que nous avons déjà présenté dans un précédent paragraphe (LUCIEN, *SUR LA DEESSE SYRIENNE*). Atargatis est la divinité souveraine des eaux et son temple est construit au-dessus d'une ouverture dans le sol dont le mythe rapporte qu'elle absorba toute l'eau de la contrée. Deux fois par an des représentants de la « la Syrie, l'Arabie entière, ainsi que plusieurs peuples qui habitent au-delà de l'Euphrate, descendent sur les bords de la mer et y puisent de l'eau ; puis ils la répandent dans le temple, d'où elle descend ensuite dans l'ouverture » (LUCIEN, *SUR LA DEESSE SYRIENNE*, 13). Nous avons donc une déesse de la nature qui est la principale divinité syrienne et qui bénéficie en conséquence de grandes cérémonies.

On ne pourrait être plus éloigné du modèle typique de petit lieu de culte local et « populaire » si fermement ancré dans les esprits. Les éléments naturels peuvent certes avoir une place plus ou moins prééminente au sein du culte, mais ce n'est qu'un facteur parmi d'autres qui participe de la définition du lieu de culte. On remarque qu'une thématique naturaliste dominante n'est en rien un facteur limitant, tant au point de vue des divinités actives dans ces espaces, que des fonctions qui leurs sont attribuées.

3.4.4 Commentaire

On doit considérer que la terminologie « sanctuaires des eaux » correspond à une catégorie artificielle de lieux de culte, pratique, que les chercheurs modernes ont créé pour tenter de mettre de l'ordre dans un polythéisme qui souvent paraît « confus ». Une étiquette dont la valeur opératoire est précieuse dans une perspective typologique, mais qui suppose aussi le risque d'établir des types trop rigides, figés et

inadaptés aux réalités religieuses. Nous prenons appui sur un fil conducteur, les eaux sacralisées, qui certes va de pair avec un certain nombre de caractéristiques communes, mais qui ne permet en aucun cas de définir un groupe homogène de lieux de culte. Au contraire, comme nous l'avons rappelé, c'est la variété des situations qui frappe l'observateur et qui fait tout l'intérêt de cette étude thématique.

Après une critique si vive, si persistante, on peut se demander si le fait de continuer à employer les termes culte des eaux ou sanctuaire des eaux dans la suite du développement n'est pas hypocrite ? De notre point de vue, c'est moins la terminologie qui est gênante que les concepts qu'elle véhicule et qui en général ne sont pas exprimés clairement par ceux qui en font usage. Dès l'instant où on se donne la peine d'exposer et d'argumenter leurs avantages et leurs inconvénients, rien ne s'oppose l'utilisation de ces étiquettes lexicales en connaissance de cause.

3.5 La question de la transmission des usages du paganisme dans le folklore chrétien

Dans un premier temps, nous avons proposé une confrontation des aspects religieux des pratiques thérapeutiques gallo-romaines et du folklore chrétien. Puis nous avons souligné dans quelle mesure leur analyse combinée permettait à la fois d'identifier des traits communs et des clivages culturels majeurs. Nous concluons ici l'investigation par un dernier point d'éclaircissement. Il s'agit de mettre en évidence les excès d'un lieu commun de l'historiographie qui consiste en une relation presque systématique entre le folklore chrétien moderne, la littérature hagiographique et les pratiques religieuses du polythéisme gallo-romain.

De façon synthétique deux arguments principaux sont mis en avant :

- la réaffectation presque systématique des sanctuaires antiques en lieux de culte chrétiens, et ce dès la période paléochrétienne.
- la persistance d'usages « populaires », dépeints comme la poursuite à peine travestie de pratiques religieuses païennes.

Ces arguments sont tour à tour justifiés par une surinterprétation des récits hagiographiques et par des références à des mythes populaires, qui pour la plupart ne disposent d'aucun ancrage chronologique.

3.4.1 La réappropriation des lieux de culte païens ?

On peut une nouvelle fois se référer aux écrits de J.-G. Bulliot et F. Thiollier afin d'illustrer de façon concrète un postulat qui a encore de nombreux partisans :

« Mais ce qui est plus frappant encore, nous ne nous lasserons pas de le répéter, c'est le parallélisme des monuments païens avec ces églises, c'est le choix de leur emplacement, souvent le même que celui des temples près de ces sources sacrées dont le renom occupait une si grande place dans le culte de la Gaule, et que le christianisme n'a pu déraciner que par des substitutions qui l'ont purifié. »

(BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 81)

Un récent article s'est justement interrogé sur la véracité de ces affirmations dans le cadre d'une étude sur les *sanctuaires et pratiques religieuses du III^e s. au V^e s. apr. J.-C. dans le centre-est de la Gaule* (HOSTEIN, JOLY, KASPRZYK ET NOUVEL 2014). L'ensemble étudié regroupe 226 sites dont la plupart sont mal documentés. Au sein de ce corpus, seuls 76 disposent d'indices suffisants pour évaluer la période de fréquentation du lieu de culte. Quant aux données optimales, qui se distinguent par des fouilles extensives et des stratigraphies accompagnées d'une étude du mobilier, elles caractérisent moins de 10% de l'ensemble.

Nous remarquons tout d'abord que le croisement des sources archéologiques et des témoignages historiques signale que les sanctuaires de notre secteur géographique sont encore fréquentés à des fins culturelles au moins jusqu'au IV^e siècle. À partir de cet instant, on remarque occasionnellement des démontages architecturaux ou l'apparition d'activités profanes, mais elles s'exercent toujours dans des bâtiments annexes. Les abandons définitifs croissent ensuite de manière régulière entre 300 et 400, avec dans certains cas une fréquentation encore attestée même au début du V^e siècle. On constate que les parcours des différents lieux de culte varient en fonction de leur lieu d'implantation (urbain, périurbain ou extra urbain) et des relations qu'ils entretiennent avec d'autres espaces (association à un phénomène naturel ou dépendance vis à vis d'un établissement rural à fort statut). Par exemple, en contexte

rural, les lieux de culte relativement isolés ont en général bénéficié d'une fréquentation plus tardive. De surcroît, si la chronologie s'avère plus lâche qu'on ne l'imaginait, les conditions d'abandons se révèlent aussi très variées. Souvent, l'abandon n'a d'autre conséquence directe que l'étiollement progressif de l'entretien des espaces du culte, dans certains cas on assiste à un démantèlement concerté et rapide afin de récupérer les matériaux.

Dans ce contexte, la destruction volontaire sans récupération, souvent imputé aux « invasions » ou à des actes antipaïens reste un fait marginal. La réoccupation du lieu de culte est tout aussi rare, car au sein du corpus, on dénombre seulement 15 cas. Si l'on met de côté les établissements thermaux thérapeutiques qui forment un ensemble à part, la poursuite de l'occupation revêt toujours un caractère profane (artisanat ou nécropole). Finalement, le seul exemple documenté de réutilisation d'un sanctuaire païen par un lieu de culte chrétien serait celui fouillé par J.-G. Bulliot à **Saint-Léger-sous-Beuvray (71)**, encore semble-t-il y avoir un hiatus d'occupation au cours du premier Moyen Âge, car les marqueurs chronologiques relatifs aux premiers états de la chapelle ne semblent pas antérieurs à la fin de la période mérovingienne voire à la période carolingienne (HOSTEIN, JOLY, KASPRZYK ET NOUVEL 2014).

3.4.2 La poursuite des pratiques religieuses païennes ?

Il apparaît maintenant clair que la réutilisation des sanctuaires en lieux de culte chrétiens n'est pas la norme. Au contraire, au regard du constat que nous venons de dresser on pourrait même envisager que la présence d'un édifice religieux chrétien précoce soit perçu comme un argument contre la présence d'un sanctuaire gallo-romain.

Rappelons toutefois que dans le contexte de cet article de synthèse le sanctuaire est défini par des critères « objectifs et consensuels reprenant les choix proposés par I. Fauduet dès 1993 : la présence d'un temple et/ou d'un péribole bien documenté, celle d'une inscription explicite, ou encore celle d'ex-voto anatomiques » (HOSTEIN, JOLY, KASPRZYK ET NOUVEL 2014). Or, dans de nombreux cas les lieux de culte sur lesquels se porte notre intérêt ne disposent pas d'aménagements qui auraient pu être sujets à une réappropriation chrétienne. Dès lors, pour avoir un aperçu complet de la situation notre attention doit se tourner aussi vers les pratiques cultuelles.

Le traitement de cette thématique, souvent caricatural, peut se décomposer en trois grandes étapes :

- On identifie une pratique religieuse antique jugée caractéristique et illustrée par des vestiges archéologiques ou des textes historiques.
- On signale ensuite sa mention dans les textes tardifs comme preuve que ces usages populaires sont toujours actifs malgré une opposition plus ou moins ferme des autorités chrétiennes, illustrée en particulier par le périple de Saint-Martin.
- Enfin, le christianisme aurait renversé, sinon converti, ces lieux de culte antiques en autant de lieux de mémoire voués aux saints évangélistes. « Le peuple cherchait-il à gazer sa conversion et peut-être à préserver les témoins et les instruments des superstitions en les cachant sous le manteau d'un saint apôtre ? » (**BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 18**). Toujours est-il qu'on va rapprocher les pratiques antiques des traditions folkloriques modernes, pour lesquelles on postule une relation de filiation. Une filiation tournée en argument qui prouverait que le site a été vénéré dès l'Antiquité.

Afin d'illustrer la première étape, on peut citer l'offrande d'ex-voto anatomiques ; la suspension d'ex-voto dans les sanctuaires et aux arbres : « De même les paysans Ausoniens, race envoyée de Troie, jouent à des vers grossiers, en riant à gorge déployée, prennent de hideux masques d'écorce creusée, t'invoquent, Bacchus, par des chants d'allégresse, et suspendent en ton honneur au haut d'un pin des figurines d'argile. » (**VIRGILE, GEORGIQUES, II, 388-392**) ; ou le fait de jeter des offrandes dans des points d'eau : « Deux stades plus loin, sur la droite, vous verrez ce qu'ils appellent le marais d'Ino ; c'est un marais de peu d'étendue, mais fort profond. Tous les ans, à la fête d'Ino, ils jettent dans ce marais des morceaux de pâte ; si cette pâte va au fond, ils en tirent un bon augure et un mauvais si elle revient sur l'eau. On dit que les bouches du mont Etna donnent lieu à de semblables pronostiques. Les gens des environs y jettent de petites figures d'or et d'argent, quelques-uns même toute sorte de victimes ; si le tourbillon de flammes les engloutit, c'est pour eux un heureux présage ; au contraire, s'il les rejette, ils se croient menacés de quelque malheur » (**PAUSANIAS, DESCRIPTION DE LA GRECE, III, 8-11**).

S'agissant de la seconde étape, dès la première moitié du V^e siècle Théodoret de Cyr dresse un tableau vivant des requêtes quotidiennes adressées aux martyrs en Orient :

« Les sanctuaires de nos glorieux martyrs sont splendides, ils attirent tous les regards, ils sont imposants par leur grandeurs, décorés avec richesse et éblouissants [...] Les gens qui se portent bien demandent de garder la santé et ceux qui luttent contre quelque maladie, d'être débarrassés de leurs souffrances. Les époux qui n'ont pas d'enfants en demandent, les femmes stériles prient pour devenir mères, tandis que ceux qui ont eu l'avantage de recevoir ce don, demandent qu'il leur soit parfaitement conservé. Les voyageurs qui vont partir au loin supplient les martyrs de les accompagner et de les guider dans leur route ; et ceux qui ont la chance de revenir apportent l'expression de leur reconnaissance. Non ils ne recourent pas à eux comme des dieux, mais ils les invoquent comme des hommes de Dieu et ils les prient d'être pour eux des ambassadeurs. Or ceux qui adjurent avec foi obtiennent ce qu'ils demandent ; les ex-voto qui attestent leur guérison le manifestent aux regards : les uns offrent des images d'yeux, les autres de pieds, d'autres de mains ; certains en donnent qui sont en or, d'autres en bois. Leur maître, en effet, accepte aussi bien les petites choses et celle qui n'ont pas beaucoup de prix, parce qu'il ne sure le don à la possibilité de celui qui offre. Ces objets sont là pour attester les guérisons, et ils ont été placés comme souvenirs par ceux qui ont recouvré la santé »

(THEODORET DE CYR, THERAPEUTIQUE DES MALADIES HELLENIQUES, VIII, 62-65)

La proximité avec ce qu'on imagine être les activités quotidiennes d'un sanctuaire païen est si tentante et aisée, que Théodoret de Cyr juge nécessaire de préciser au milieu du discours que les individus ne recourent pas aux martyrs comme à des dieux, c'est-à-dire les anciens dieux qui bénéficiaient d'un traitement similaire et qui auraient été remplacés par les martyrs :

« Les martyrs ont effacé de la mémoire des hommes ceux-là mêmes qu'on appelait dieux. En effet, leurs temples ont été si complètement détruits qu'on ne peut même plus se faire une idée de leur plan, et que les hommes d'aujourd'hui ne savent plus la forme de leurs autels, tandis que leurs matériaux ont été consacrés aux sanctuaires des martyrs. En effet, notre Maître a mis ses propres morts à la place de vos dieux ! » **(THEODORET DE CYR, THERAPEUTIQUE DES MALADIES HELLENIQUES, VIII, 68-69)**

À l'autre extrémité de l'empire, près d'un siècle plus tard, Grégoire de Tours dénonce ces mêmes activités lorsqu'il décrit le périple de Saint-Gall se rendant à la cour de Thierry I^{er} : « Là se trouvait un temple plein de richesses diverses où les barbares [barbaries] du voisinage offraient des présents et se gorgeaient de manger et de boire jusqu'à en vomir. On y adorait pour Dieu des idoles et on y déposait des membres sculptés en bois qui représentaient ceux où l'on souffrait de quelque douleur » **(GREGOIRE DE TOURS, VIE DES PERES OU DE QUELQUES BIENHEUREUX, VI).**

Ce que vient corroborer le texte du synode d'Auxerre qui interdit de « faire des offrandes votives aux fontaines, de sculpter dans le bois des pieds ou des figures humaines » (GAUDEMET ET BASDEVANT-GAUDEMET 1989).

Ainsi qu'un extrait du code théodosien, qui menace de lourdes punitions ceux qui « attacheraient des bandes d'étoffe à un arbre » (*CODE THEodosien*, XVI, 10.16.2). Ce qui n'est pas sans rappeler le passage qui décrit un bourg où « se trouvait un temple fort ancien » à propos duquel Saint-Martin entreprit d'abattre « un pin qui en était proche » *et considéré comme sacré par la population locale* (SULPICE SEVERE, *VIE DE SAINT MARTIN*, XIII).

Dans son récit sur les campagnes de l'empereur Aurélien contre Palmyre Zosime signale qu'il y a « entre Héliopole et Biblos, un lieu nommé Aphaca, où s'élève un temple dédié à Vénus l'Aphacitide. Proche de ce temple est un lac fait en forme de citerne. Toutes les fois qu'on s'assemble dans ce temple, on voit aux environs, dans l'air, des globes de feu, et ce prodige a été encore observé de nos jours. Ceux qui y vont portent à la déesse des présents en or et en argent, en étoffes de lin, de soie et d'autres matières précieuses, et les mettent sur le lac. Quand ils sont agréables à la déesse, ils vont au fond, et cela arrive aux étoffes les plus légères, au lieu que quand ils lui déplaisent, ils nagent sur l'eau, malgré la pesanteur naturelle des métaux. Les Palmyréniens étant allés en ce temple un jour de fête, un peu avant la ruine de leur nation, et ayant porté sur le lac quantité de présents en or, en argent et en étoffes, ces offrandes allèrent au fond, mais l'année suivante en ayant encore porté de semblables, elles demeurèrent au-dessus de l'eau, ce qui était un présage manifeste de ce qui leur devait arriver » (ZOSIME, *L'HISTOIRE NOUVELLE*, I, 58).

De fait, l'interdit placé sur le culte des sources et des arbres, non sanctionnés par l'Eglise, est une thématique récurrente et qui se poursuit bien au-delà de l'Antiquité tardive. Sans prétendre à une liste exhaustive, on retrouve la condamnation de ces activités par Césaire d'Arles (CESAIRE D'ARLES, *SERMO DE TEMPORE*, 265 ; *SERMO DE AUGURIIS*, 278 ; *SERMO DE REDDENTIS DECIMIS*, 277), lors du II^e Concile de Tours vers 567 (*II^e CONCILE DE TOURS*, CANON 22), dans l'œuvre de Martin de Braga (MARTIN DE BRAGA, *DE CORRECTIONE RUSTICORUM*, 8), dans la *Vita Eligii* (AUDOIN, *VITA ELIGII*, II, 16), lors du XII^e Concile de Tolède en 681 (*XII^e CONCILE DE TOLEDE*, CAPITULUM VI) puis du XVI^e Concile de Tolède en 693 (*XVI^e CONCILE DE TOLEDE*, CAPITULUM II), dans le *De singulis libris canonicis scarapsus* vers 710-724 (SAINT PIRMIN, *DE SINGULIS LIBRIS CANONICIS SCARAPSUS*, 22), lors du Concile de Paderborn vers 785 (*CONCILE DE PADERBORN*, CANON 21), puis dans le Concile d'Aix-la-Chapelle en 789 (*CONCILE D'AIX-*

LA-CHAPELLE, CANON 64), ainsi que dans les capitulaires carolingiens (*CAPITUL. REG. FRANC.*, ADMONITION GENERALE DU 23 MARS 789, ARTICLE 63).

Par la suite les mentions se font plus rares, on peut citer les sermons d'Atton de Verceil au IX^e siècle (ATTON DE VERCEIL, *SERMON XIII*), les décrets de Burchard de Worms (BURCHARD DE WORMS, *COLLECTARIUM CANONUM*, X, 21) ou l'œuvre de Raoul Glaber au XI^e siècle (RAOUL GLABER, *HISTORIARUM LIBRI QUINQUE AB ANNO INCARNATIONIS DCCCC USQUE AD ANNUM MXLIV*, LIVRE IV, III), le Concile de Szaboles en 1092 (*CONCILE DE SZABOLES*, CANON 22), le Concile de Trèves en 1227 (*CONCILE DE TREVES*, CANON 6). Encore au début du XV^e siècle on retrouve dans les prédications de Bernardin de Sienne l'occurrence d'une fontaine victime d'activités superstitieuses à proximité d'Arezzo (*Toscane, Italie*) (D'ARAULES 1906 : 34-39).

Enfin, dernière étape, J.-G. Bulliot, F. Thiollier et S. Utinet offrent des exemples des tout à fait évocateurs des traditions folkloriques : pratique de l'*incubatio* à **Beurey (10)** (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 283), boisson et traitement ophtalmique à **Certenué (71)** (BULLIOT ET THIOLLIER 1892 : 311-312), dépôt d'offrandes auprès de la source de la chapelle de **Nicey (21)** (UTINET 1897 : 122), offrandes alimentaires dans la source de la Coquille à **Etalante (21)** (UTINET 1897 : 124), lecture de présages selon que les linges d'enfants malades flottent ou coulent dans l'eau de la source au **Mont-Saint-Jean (21)** (UTINET 1898 : 68), enfin à **Saint-Anthot (21)**, par temps de sécheresse, on organisait des processions avec l'image de Saint-Antide qu'on baignait ensuite dans la source (UTINET 1900 : 207).

Pour peu que les traditions folkloriques s'inspirent, véritablement ou non, de pratiques issues du paganisme tardif, le hiatus manifeste qui sépare ces activités, tant au point de vue chronologique que fonctionnel, s'oppose à leurs interprétations comme preuves d'une continuité assurée. C'est d'autant plus évident que les lieux remarquables placés sous le patronage d'un saint chrétien et en particulier les sources, se sont multipliées dans des proportions singulières. Nous avons remarqué qu'il n'est pas rare d'être confronté à une localité qui dispose de deux à trois sources « sacrées ». Un constat qui n'est sûrement pas étranger à l'évolution du statut accordé aux lieux de culte dans cette période de transition entre paganisme et christianisme, mais aussi à l'évolution du sens que l'on accorde au concept de sacralité.

Pour cette période précoce, le discours chrétien n'est pas encore entièrement structuré. Dès la fin du IV^e siècle, les églises sont de plus en plus perçues comme des lieux religieusement privilégiés où la présence divine serait plus forte qu'ailleurs (SOTINEL 2005 : 418). Une attitude alors dénoncée par Zénon (ZENON, *TRACTATUS*, II, 6) ou Augustin (AUGUSTIN, *SERMONS*, 252 ET 336). Ces « sanctuaires » ne sont pas encore consacrés selon les termes juridiques qui prévalent pour leurs équivalents païens. La « sainteté de ces lieux est source de miracles, elle inspire des pèlerinages. Les lieux de culte construits dépendent de la sainteté des emplacements où ils sont construits [...] c'est la mémoire, le souvenir d'un événement particulier qui insuffle au lieu sa sainteté » (SOTINEL 2005 : 421), ce n'est que plus tard que la relation s'inverse. On ne se limite plus alors à construire l'église sur un lieu saint, mais on sacralise l'église par l'introduction d'un élément sanctifiant, la relique. Une véritable sanction institutionnelle et publique qui se rapproche cette fois de la consécration. Elle transparait de façon officielle dans le code théodosien dans une série de lois datées de 431 (*CODE THEodosien*, IX, 45.4.1 A 4). La géographie sacrée chrétienne est donc composite et s'inscrit sur le long terme. Elle résulte de la multiplication des lieux saints, lieux de passage ou de décès des martyrs et de la sacralisation d'espaces sans fonction mémorielle à l'origine grâce à l'introduction de reliques.

Les échanges épistolaires entre Pierre, évêque de Saint-Papoul, et Hugo, frère dominicain et inquisiteur pour la province de Toulouse, sont à ce sujet édifiants. Vers 1443, Pierre signale l'existence dans le diocèse de Mirepoix d'une source « à laquelle une grande foule accourt de différents pays et de différentes provinces pour obtenir la santé dans tous les maladies et les infirmités ». Il précise qu'à l'origine c'était « une bauge de pourceaux, que l'eau y était rare et y avait peu de cours ». Mais suite un à un évènement accidentel le débit s'est accentué, et « un pâtre de la campagne fit la première expérience de la vertu de cette fontaine inconnue ; et le bruit s'en répandant, une multitude ignorante y courut sans attendre l'autorisation diocésaine et l'approbation de l'Eglise. L'eau de cette fontaine, que le vulgaire appelle sacrée, est donnée et administrée par des laïques ». L'évêque poursuit en rappelant que faire usage de l'eau des fontaines n'est pas défendu dès l'instant où cet usage est sanctionné par les autorités et que l'on rend hommage à Dieu pour ses bienfaits. La réponse de l'inquisiteur prend la forme d'un plaidoyer laconique où il rappelle toutefois que cette source « était, peu de jours auparavant, encore ignorée des hommes, éloignée de leur accès et tout d'un coup elle se

trouve avoir une grande ressemblance avec la fontaine à laquelle se rendait le roi Sabin, qui voulut plier les Romains aux superstitions du polythéisme » (DE BERNOVILLE 1863 : 229-268). Le récit rapporte donc sans détours les conditions selon lesquelles peut s'élaborer le folklore, sans qu'il n'y ait aucun rapport avec des traditions antiques ou chrétiennes, la source est d'ailleurs en concurrence directe avec une chapelle à l'honneur de Saint-Julien située à proximité.

Nous pouvons conclure que d'une part, il est évident que le folklore chrétien tardif ne peut en aucun cas être considéré comme un indicateur fiable afin d'identifier des lieux de culte antiques. Il est même envisageable que des points d'eau sacralisés à l'époque antique aient bénéficié d'un culte chrétien par la suite, mais en méconnaissance totale de la situation d'origine. Il n'y aurait donc aucun lien entre les deux activités.

D'autre part, il est périlleux d'envisager la sacralité des phénomènes naturels comme une réalité unique qui transcenderait les époques, car le concept même de lieu sacré n'est pas porteur de la même signification, en fonction du point de vue des protagonistes considérés : païens, chrétiens de l'Antiquité tardive ou chrétiens modernes.



Conclusion

Il est singulier de remarquer qu'il a été plus aisé de récuser tour à tour les principaux attributs attribués au culte des eaux que d'en fournir une définition précise. Une situation symptomatique d'un phénomène religieux envisagé comme un concept homogène alors qu'il se définit, dans les faits, comme une somme de particularités qui ne sont liées que par un mince fil conducteur, l'eau.

Nous avons suggéré qu'il était nécessaire de nous focaliser sur le culte des eaux dans sa formulation gallo-romaine tel qu'il apparaît de façon concrète dès la fin du I^{er} siècle avant notre ère pour ensuite évoluer jusqu'à l'Antiquité tardive, le IV^e siècle faisant figure dans notre cas de borne supérieure. Tour à tour, les paragraphes consacrés à l'historiographie puis à la caractérisation du culte des eaux dans l'Antiquité ont prouvé qu'il était impératif, dans un premier temps, de déraciner cette construction religieuse des pratiques qui la précèdent et lui succèdent. En effet, elles sont à la fois mal connues et mal interprétées, à tel point que leur exploitation en devient préjudiciable. Une fois les mythes gaulois et le folklore chrétien mis entre parenthèses que doit-on retenir de ce que nous avons précautionneusement extrait des sources antiques ?

Les éléments naturels, et en particulier l'eau, participent de façon complexe à la définition d'un paysage sacré aux contours nébuleux qui se renouvelle sans cesse. L'observateur moderne est gêné par leur ambivalence. En théorie, ils représentent un signe spontané de l'activité divine, sans intervention humaine. Dans les faits, la reconnaissance de ces signes passe nécessairement par une certaine forme d'appropriation, ne serait-ce que pour officialiser et matérialiser la propriété divine. Comme nous l'avons vu pour les fleuves, la théorie religieuse cohabite avec des contraintes bien humaines. Finalement, ce sont toujours les hommes qui construisent le paysage sacré.

Au travers des sources antiques, on découvre une grande variété de pratiques liées à l'eau. Tout d'abord, reconnaissons que l'eau participe d'un cycle et que ce cycle est segmenté en éléments hiérarchisés : les sources jaillissent et alimentent des cours

d'eau plus importants et/ou des plans d'eau, qui à leur tour vont se jeter dans les mers et les océans. Cette hiérarchie naturelle est transcrite dans le domaine religieux. Il suffit par exemple de mentionner *Oceanus*, *Neptunus*, *Sequana* ou *Rhenus*. Ces grands noms, dont les manifestations naturelles correspondent à des marqueurs territoriaux importants, cohabitent et dépendent de manifestations naturelles d'envergure plus modeste qui peuvent leur être subalternes. De la même manière, il n'est pas rare que ces manifestations locales soient aussi placées sous le patronage d'un autre membre éminent du panthéon divin à la suite d'un rapprochement de circonstance avec l'élément aquatique. Face à cette diversité, les textes restent constants sur un point : dans tout lieu de culte des eaux, il est un endroit où la sacralité de l'eau est manifeste et où pour cette raison, elle est frappée du sceau de l'inviolabilité. C'est souvent le lieu de jaillissement, naturel ou aménagé, d'une source, mais d'autres situations sont aussi mentionnées. La définition de cet espace sacralisé, qui peut être matérialisé physiquement ou non, pose problème. De même que la limite à partir de laquelle ces eaux deviennent utilisables par les visiteurs. Dans bien des cas, elle transparaît comme une règle implicite, connue des visiteurs et en conséquence ne bénéficie bien souvent pas d'un marquage spécifique exploitable par les archéologues et les historiens.

Les activités religieuses au sens propre sont relatées de façon moins explicite, car les auteurs éprouvent rarement le besoin de présenter ces pratiques quotidiennes qui leur paraissent tout à fait banales. Toutefois, les bribes d'information obtenues permettent d'entrevoir une grande variété d'activités qui ne se bornent pas à des requêtes prophylactiques ou thérapeutiques. Ce sera un véritable défi pour nous tant l'accent est mis sur l'importance des ex-voto anatomiques dans les lieux de culte des eaux de la Gaule. Au-delà de la nature même des dépôts, leur lieu de déposition est tout aussi précieux, que ce soit à l'intérieur ou à proximité de l'élément aquatique. Il permet parfois de donner un sens à des objets qui seraient restés muets dans d'autres circonstances.

En filigrane, on se rend compte qu'il n'est pas possible de déterminer un descripteur unique dont l'importance permettrait une identification certaine d'un lieu de culte des eaux et de son mode de fonctionnement. Nous devons réfléchir en termes de faisceaux d'indices, c'est-à-dire faire le lien entre éléments naturels, aménagements humains et mobilier.

Chapitre II



Le culte des eaux en Gaule au lendemain de la conquête : traditions celtiques et innovations gallo- romaines.

Nous avons amorcé la déconstruction d'un certain nombre d'affirmations issues des données historiographiques en nous appuyant sur les sources antiques et plus généralement sur l'interprétation des pratiques de la sphère religieuse gréco-romaine. D'un point de vue théologique, nous avons rappelé que selon ces conceptions religieuses, le divin embrasse la nature toute entière (Chapitre I, 3.1.1) et donc les éléments aquatiques. Cette position est confirmée par un passage célèbre de Servius « *Nullus enim fons non sacer* » (SERVIUS, *COMMENTARIUM IN VERGILII AENEIDOS*, VII, 84). Une double négation qui peut se traduire par « il n'y a de source, en effet, qui ne soit sacrée » (SCHEID 2008). Cette formulation s'est longtemps prêtée à une interprétation fautive à partir de laquelle on envisageait que toutes les sources étaient sacrées sous la forme d'autant de sanctuaires naturistes. Or, l'article de J. Scheid signale à juste titre qu'il s'agit plutôt d'une reconnaissance générale des manifestations du divin au travers des éléments naturels et non pas de l'aveu d'une sacralisation active généralisée du territoire. Une situation qui se vérifie concrètement pour la période romaine dans notre espace géographique. La sacralisation de l'élément aquatique est conditionnée par des impératifs socio-économiques, même les manifestations naturelles les plus remarquables, si tant est que l'on puisse considérer que ce qui est remarquable à nos yeux l'était aussi pour un spectateur antique, ne dérogent pas à cette règle et ne peuvent pas être interprétées de façon systématique.

On peut proposer, de façon générique, plusieurs cas de figure principaux qui pourront être ensuite décomposés dans une structure plus détaillée (fig. 30). Tout d'abord, reconnaissons que l'établissement d'un sanctuaire résulte d'un besoin social émanant d'une communauté humaine, quelle que soit sa taille ou ses motivations (économiques, politiques, sociétales, etc.). La satisfaction de ce besoin passe nécessairement par le choix d'un lieu d'implantation qui n'est ni aléatoire, ni systématique, mais déterminé par les caractéristiques symboliques et fonctionnelles du lieu, par sa capacité à répondre de la façon la plus adaptée possible aux attentes des communautés concernées : lieu de mémoire, marqueur territorial, point de passage, présence de ressources naturelles, etc.

- Dans de rares cas, l'élément aquatique (source, lac, marécage, etc.) est la caractéristique majeure du lieu sélectionné, car la symbolique qu'elle véhicule est

suffisamment importante pour la communauté (zone A du diagramme). C'est sûrement dans cette perspective qu'on doit envisager le sanctuaire de Clitumne qui marque une limite territoriale, mais fonctionne surtout comme point de contact entre des cités voisines (Chapitre I, 3.4.3). C'est aussi ce type de relations qu'on peut envisager pour le sanctuaire de Mars aux **Villards d'Héria (39)**. Il s'agit d'un grand sanctuaire public de la cité Séquane, situé aux confins de son territoire. Et peut-être aussi le sanctuaire de Sequana aux sources de la Seine. On comprend ici que le choix de sacrifier l'élément aquatique n'est pas une fin en soi, c'est l'élément symbolique que la communauté a jugé le plus à même de représenter l'expression de la présence divine. Ainsi, dans des contextes différents, des éléments naturels « comparables » ne seront pas toujours mis à contribution de la même manière et peuvent même être ignorés.

- Toujours dans le cadre des sanctuaires, de façon plus courante, l'eau apparaît comme un élément secondaire (zone B du diagramme). Soit la ressource est présente directement sur le site sacré et en tant que tel on reconnaît qu'il s'agit d'une manifestation divine à laquelle on accorde une considération dont l'intensité est variable, ce qui se traduit par des actes de dévotion voire la mise en place de monuments plus ou moins importants. Soit la ressource est acheminée parce qu'elle devient nécessaire au bon déroulement du culte et la divinité qui lui est associée est alors invitée dans le sanctuaire selon des modalités toutes aussi variables que dans le cas précédent.

Pour ajouter à la confusion l'importance attribuée à ces figures divines est amenée à varier dans le temps. Elle est conditionnée par l'évolution du lieu de culte et des pratiques.

- Enfin, force est de constater que la majorité des dévotions en relation avec l'élément aquatique s'effectuent en dehors du cadre des sanctuaires (zone C). Le plus souvent il s'agit simplement d'acter la reconnaissance du divin qui se manifeste dans les éléments naturels et, le cas échéant, de le remercier des bienfaits ou de la protection qu'il procure. Soit parce qu'on va exploiter cette ressource à son profit (un captage de source est l'exemple le plus évident), soit parce qu'on peut en être dépendant pour des activités quotidiennes (pont, passage à gué, navigation, etc.). Pour l'archéologue, le principal risque tient donc à identifier ces différents cas de

figure, aux limites poreuses, à partir des données disponibles et sans tomber dans la surinterprétation.

À partir de ce système, nous proposons de caractériser les sanctuaires des eaux comme les sanctuaires où le médium d'expression principal du divin est l'élément aquatique. Parfois l'élément aquatique ainsi mis en valeur est interprété directement comme la manifestation physique de la présence de la divinité tutélaire du lieu.

L'eau peut aussi être envisagée comme un instrument d'action privilégié de la divinité tutélaire sans toutefois que sa présence terrestre, son *numen*, ne s'exprime directement au travers des eaux. L'élément sera alors associé à une divinité secondaire placée sous le patronage du maître des lieux.

On signalera pour conclure que la transition d'un état à l'autre sur notre territoire paraît dépendre d'un facteur temporel et de la transformation progressive du panthéon divin de la religion gallo-romaine.

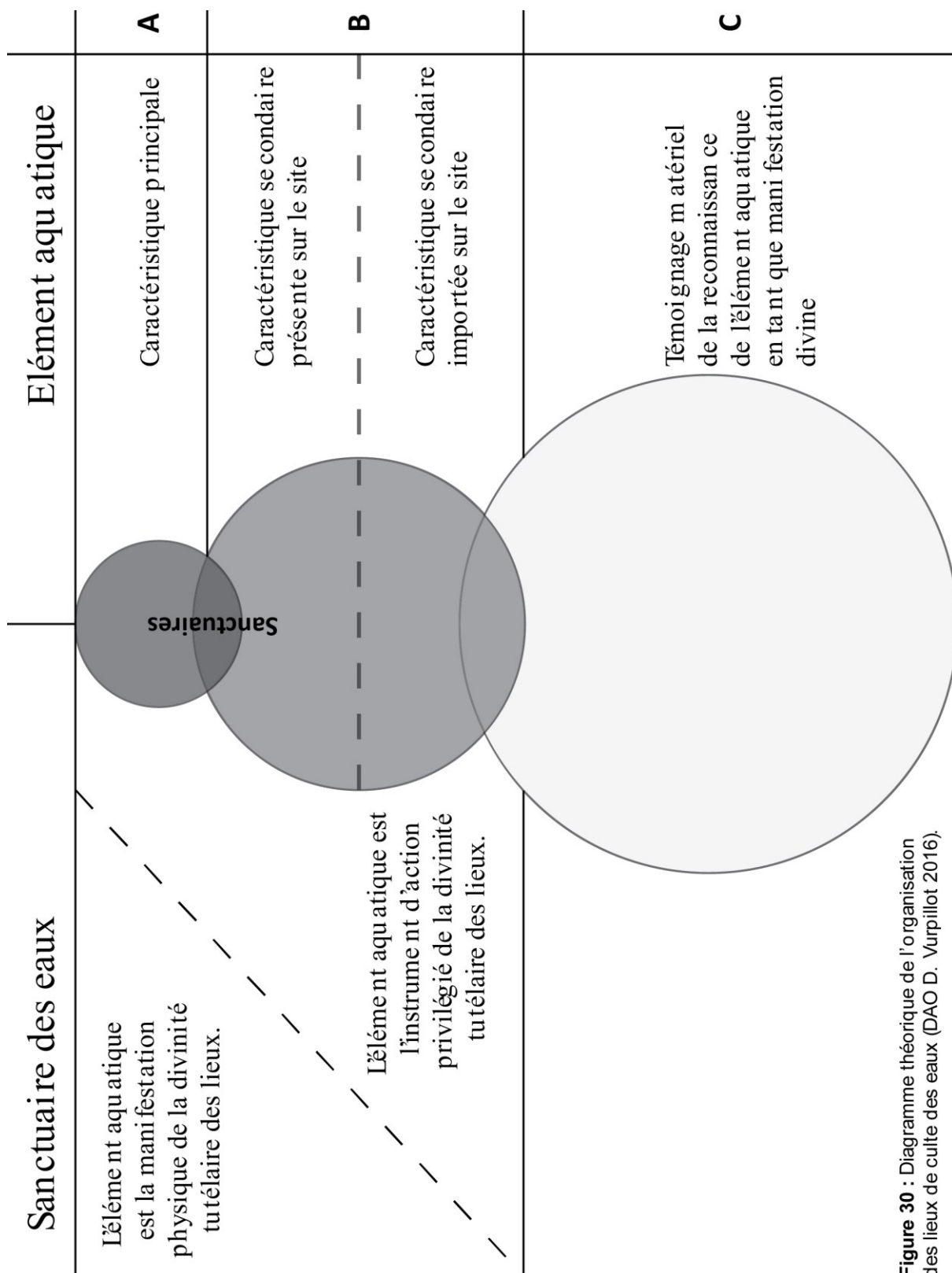


Figure 30 : Diagramme théorique de l'organisation des lieux de culte des eaux (DAO D. Vurpillot 2016).

1. Sélection des sites et analyses statistiques initiales

L'étude historiographique a livré 483 sites interprétés, avec plus ou moins de preuves, comme des lieux de culte des eaux. Compte-tenu des conclusions présentées dans le chapitre précédent, il est évident que nous devons effectuer un tri drastique.

Tout d'abord, il convient d'extraire tous les sites pour lesquels nous ne disposons pas d'arguments archéologiques exploitables, ce qui réduit le nombre total à 214 entrées. Il est intéressant de remarquer que pour 101 des 269 éléments écartés l'interprétation ne repose que sur l'existence du folklore chrétien, ce qui correspond à 37,5% du total des sites écartés ou 20,9% du corpus global.

À ce stade, nous disposons de 214 sites qui selon les données historiographiques ont livré au moins une structure ou du matériel, mais ils souffrent toujours d'une extrême hétérogénéité tant vis-à-vis de la nature que de la fiabilité des données. Pour la plupart, il s'agit d'ailleurs de découvertes anciennes. Ce nouveau corpus ne remplit donc encore pas les conditions requises pour l'application de méthodes statistiques et produirait des résultats fantaisistes totalement déconnectés de la réalité, voire préjudiciables pour les sites bien documentés.

Puisqu'une interprétation systématique des données n'est pas envisageable et que le culte des eaux se manifeste sur notre territoire selon des modalités très variables. Il paraît donc opportun d'effectuer une analyse des données basée sur un échantillon très sélectif de sites, qui soient le plus représentatif possible de la diversité des activités religieuses. Parmi les 214 sites restants, nous avons fait le choix de n'en conserver que 57 en fonction de quatre critères principaux.

Il s'agissait d'introduire un élément d'incertitude qui reflète les problèmes historiographiques, c'est-à-dire intégrer des sites qui au premier abord pourraient apparaître comme des prétendants pertinents à une interprétation en lieu de culte des eaux. Ce sont des faux positifs volontairement placés dans l'analyse pour vérifier dans quelle mesure les indices que nous jugeons pertinents sont représentatifs du

phénomène et si une comparaison des profils permet de distinguer les deux groupes. Nous verrons par la suite que la complexification des activités religieuses remet parfois en question ce statut de faux positif et que certains sites, sans être des sanctuaires des eaux à proprement parler, peuvent intégrer l'usage de l'eau comme un élément secondaire du culte.

Le second facteur correspond à la nature des installations sacrées observées. L'objectif était de couvrir l'ensemble du champ des activités religieuses tel qu'il a été présenté, sans se limiter aux sanctuaires qui, finalement, ne représentent pas la totalité des pratiques liées aux eaux.

Le contexte paraissait aussi important dans le sens où nous sommes confrontés à un phénomène religieux où les éléments naturels se voient attribués une place prépondérante. Dès lors, on peut se demander dans quelle mesure ces aspects naturistes peuvent s'accommoder de contextes urbains ou périurbains *a priori* peu adaptés à ce genre d'activités. L'association des caractères urbains et périurbains rend compte d'une certaine incertitude, notamment vis-à-vis de certains lieux de culte en relation avec des établissements thermaux. Le contexte d'implantation des lieux de culte à la période romaine est par ailleurs une thématique complexe souvent victime des excès de l'historiographie (PECHOUX 2010).

Enfin, le quatrième facteur concerne les données environnementales, en particulier l'exploitation ou non d'aquifères fortement minéralisés. La question sous-jacente est de savoir si on peut observer un profil spécifique pour ce type d'installations, en particulier en ce qui concerne les sources chaudes. Signalons dès à présent que nous ferons la distinction entre ce que nous appelons des balnéaires, c'est-à-dire des installations hygiéniques alimentées en eaux sans propriétés chimiques particulières et les établissements thermaux, des complexes *a priori* publics centrés sur l'exploitation d'eaux minérales. Une distinction que nous ne pouvions pas encore appliquer dans le cadre des études historiographiques menées lors du premier chapitre.

Facteurs principaux	
A. Incertitude	Lieux de culte sélectionnés (0)
	Faux positifs intégrés volontairement (1)
B. Nature des installations	Sanctuaires avérés qui disposent d'au moins une structure maçonnée identifiée comme un temple (A2)
	Sanctuaires avérés qui ne disposent pas de temple à proprement parler, mais bénéficient toutefois d'aménagements modestes, maçonnés ou en matières périssables (A1)
	Sites interprétés comme des sanctuaires, mais dont l'identification des structures est incertaine (Ao)
	Sites qui ne sont pas des sanctuaires, mais dont les vestiges matériels signalent des pratiques religieuses (B1)
	Sites où les vestiges matériels ont été interprétés à tort comme représentatif de l'exercice d'activités religieuses (Bo)
C. Contexte	Urbain ou périurbain (1)
	Extra-urbain ou non connu (0)
D. Nature de l'eau	Ordinaire (0)
	Eaux chaudes (C)
	Eaux salées (S)

Facteurs secondaires
Site associé à un établissement rural
Présence de structures donnant accès à des pièces souterraines
Présence de représentation du cavalier à l'anguipède

Tableau : Description des facteurs principaux et des facteurs secondaires.

À ce premier bloc s'ajoutent trois critères descriptifs secondaires qui ouvrent une porte de réflexion sur des points de détail. L'association d'un certain nombre de sites à des établissements ruraux offre de précieuses informations contextuelles. Le retour systématique sur les sites présents dans les données historiographiques permet aussi d'envisager l'existence de constructions atypiques qui donnent accès à des pièces souterraines qui disposent d'aménagements hydrauliques et livrent des indices de pratiques culturelles. Quant aux représentations de cavaliers à l'anguipède, il s'agit de monuments très répandus dans notre aire géographique et qu'on a coutume de mettre en relation avec le domaine aquatique. Si leur fonction est ambiguë nous verrons que cette association n'est pas sans intérêt.

Enfin, nous avons adjoint deux indices qualitatifs. Le premier considère la qualité chronologique des données. L'absence ou l'indigence de marqueurs chronologiques fiables est marquée (0), la présence d'au moins un marqueur chronologique (monnaies ou céramique par exemple) fiable en quantité suffisante pour estimer la période d'occupation est signalée (1) et la présence de plusieurs marqueurs chronologiques fiables apparaît comme (2). Le second représente la fiabilité documentaire selon un indice compris entre 1 et 32. Il s'agit en réalité du cumul de plusieurs facteurs auxquels sont attribués un coefficient variable. Deux facteurs de synthétiques qui correspondent à l'existence d'un plan (5) et d'un phasage (10), puis quatre facteurs qui font référence aux modalités de découverte des vestiges archéologiques : découverte fortuite (1), prospection ou surveillance de travaux (3), fouille ancienne (3) (dont la limite est placée arbitrairement à 1945) et fouille récente (10). L'ensemble de ces informations est résumé dans deux diagrammes synthétiques (fig. 31a et 31b).

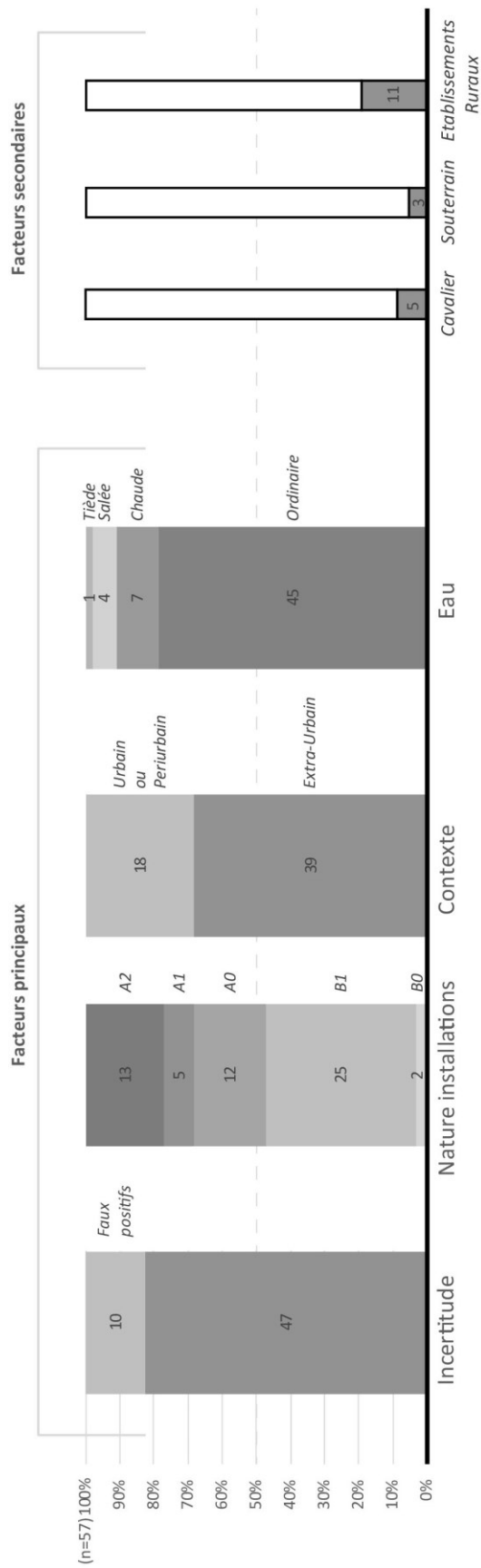


Figure 31a : Diagramme en barres représentant la répartition des sites pour les différents descripteurs pris en compte (DAO D. Vurpillot 2016).

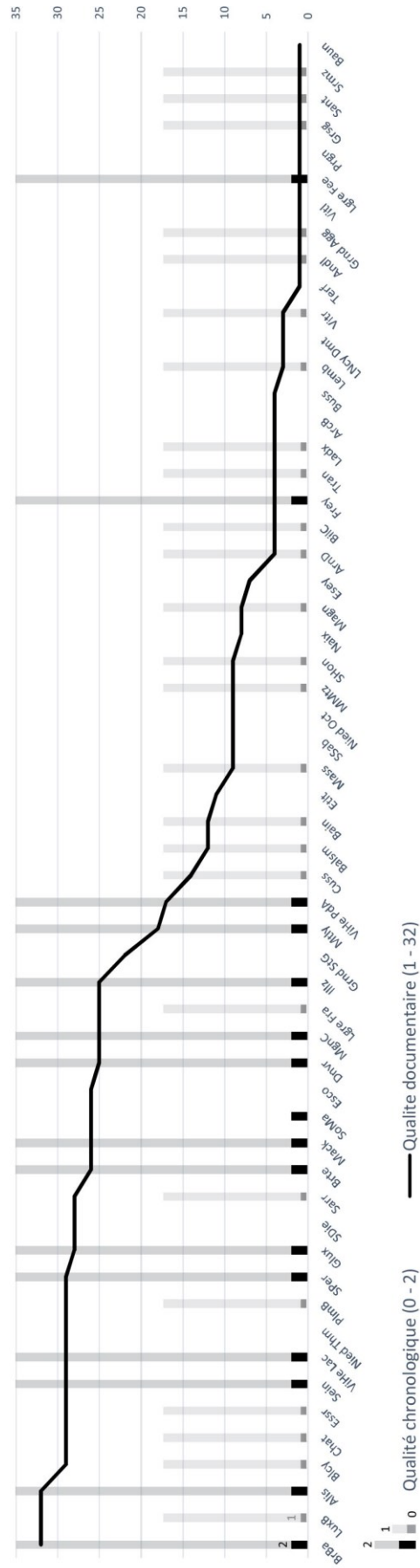


Figure 31b : Diagramme en barres du cumul de la qualité documentaire et chronologique pour chaque site (DAO D. Vurpillot 2016).

1.1 Présentation des sites

Les 57 sites sélectionnés étant décrits en détail dans le volume de notices, nous ne proposerons donc ici qu'une présentation succincte de cet ensemble, afin d'expliquer nos choix. Le premier objectif était d'obtenir des représentants sur la totalité des territoires considérés. On remarque toutefois une franche disparité d'information. L'essentiel des sites se concentrent le long d'un axe nord-ouest/sud-est qui traverse les cités Éduenne, Mandubienne, Lingonne, Leuque et Médiomatricque, avec une accentuation marquée dans la zone qui correspond au territoire mandubien. En comparaison, on observe que les cités Séquane et Rauraque sont assez mal dotées (fig. 32 et 33).

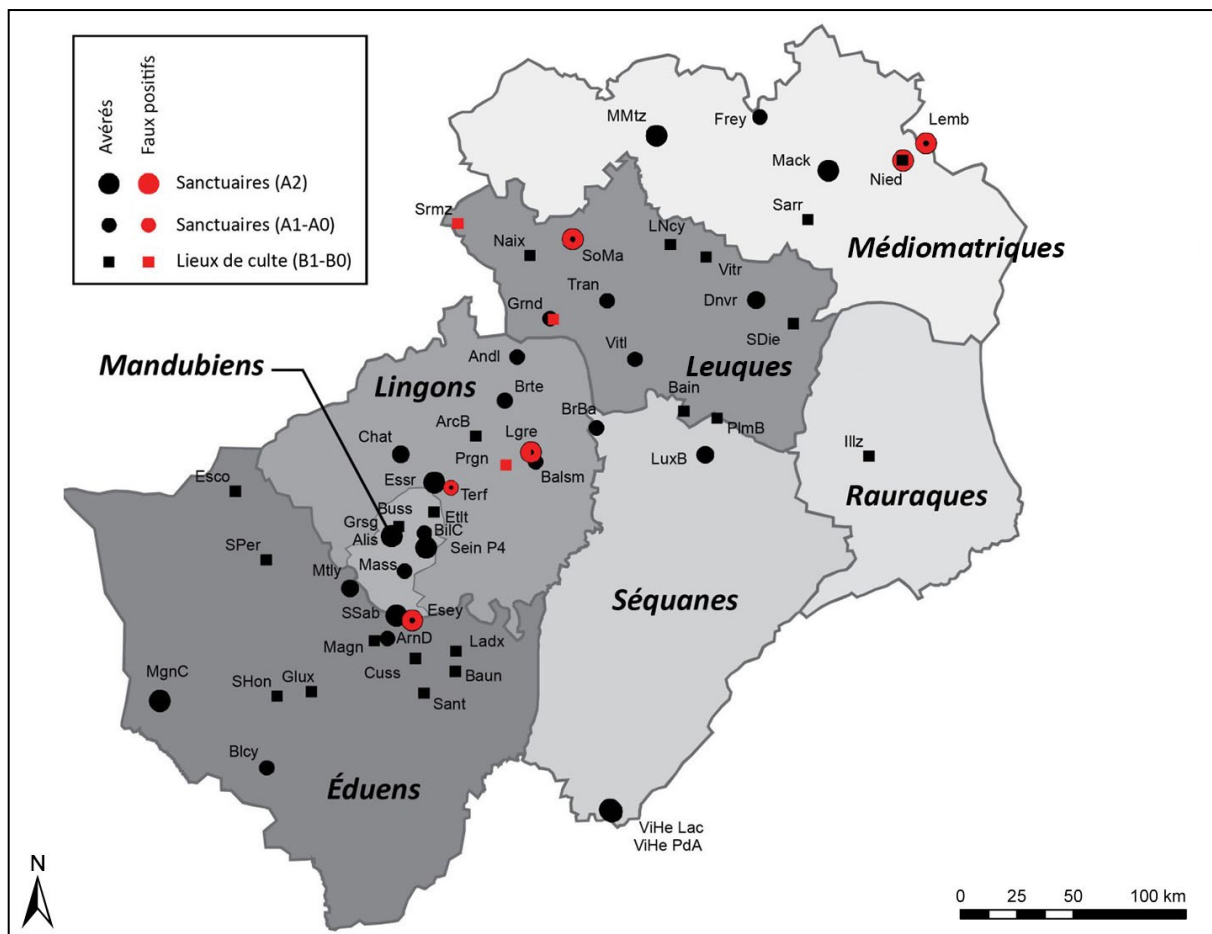


Figure 32 : Carte de localisation des sites sélectionnés (DAO D. Vurpillot 2016).

Code	Commune	Toponyme	Incertitude	Nature installations	Contexte	Eau	Et. Rural	Souterrain	Cavaller	Qualité chrono	Qualité doc
Alis P3	Alise-Sainte-Reine P3	Croix Saint Charles	0	A2	1	0	0	0	0	2	32
Alis P4	Alise-Sainte-Reine P4	Croix Saint Charles	0	A2	1	0	0	0	0	2	32
Alis P5	Alise-Sainte-Reine P5	Croix Saint Charles	0	A2	1	0	0	0	0	2	32
Essr P2	Essarais P2	La Cave	0	A2	0	0	0	0	0	1	29
Essr P3	Essarais P3	La Cave	0	A2	0	0	0	0	0	1	29
Essey	Essey	les Hautots	0	A2	0	0	1	0	0	0	7
Mack P2-P3	Mackwiller P2-P3	Spitzberg	0	A2	0	0	1	0	0	2	26
MgrC P2	Magry-Cours P2	Pré de la Fontaine	0	A2	0	0	0	0	0	2	25
MgrC P4	Magry-Cours P4	Pré de la Fontaine	0	A2	0	0	0	0	0	2	25
MIMtz	Montigny-les-Metz	Le Sablon	0	A2	1	0	0	1	0	1	9
Sein P2	Source-Seine P2	Sources de la Seine	0	A2	0	0	0	0	0	2	29
Sein P3	Source-Seine P3	Sources de la Seine	0	A2	0	0	0	0	0	2	29
Sein P4	Source-Seine P4	Sources de la Seine	0	A2	0	0	0	0	0	2	29
VilH P0A	Villards d'Heria	Pont-des-Arches	0	A2	0	0	0	0	0	2	17
VilH Lac	Villards d'Heria	Lac d'Antre	0	A2	0	0	0	0	0	2	29
Chat	Chaillon-sur-Seine	Doux	0	A1	0	0	0	0	0	1	29
Brte	Chaumont (Brottes)	combe du Champs Bas, gouffre des Bonshommes	0	A1	0	0	0	0	0	2	26
Dnvr P1	Deneuvre P1	Premier Silorit	0	A1	1	0	0	0	0	2	25
Dnvr P2	Deneuvre P2	Premier Silorit	0	A1	1	0	0	0	0	2	25
LuxB	Luxeult-les-Bains	Thermes	0	A1	1	C	0	0	1	1	32
Mack P4	Mackwiller P4	Spitzberg	0	A1	0	0	1	0	0	2	26
Mily	Montlay-en-Auxois	Fontaine Segrain	0	A1	0	0	0	0	0	2	18
Sein P1	Source-Seine P1	Sources de la Seine	0	A1	0	0	0	0	0	2	29
Andl	Andelot-Blancheville	Montclair	0	A0	0	0	0	0	0	1	1
ArnD	Arnay-le-Duc	Le Prat	0	A0	0	0	0	1	0	1	4
Balsm	Balennes-sur-Marne	La Marmotte	0	A0	0	0	0	0	0	1	12
BilC	Billy-les-Chanceaux	La Chapelle	0	A0	0	0	0	1	0	1	4
Bicy	Bourbon-Lancy	Thermes	0	A0	1	C	0	0	0	1	29
BrBa P1	Bourbonne-les-Bains P1	Thermes	0	A0	1	C	0	0	0	0	32
BrBa P2	Bourbonne-les-Bains P2	Thermes	0	A0	1	C	0	0	0	2	32
Frey	Freyring-Merlebach	Sainte Fontaine	0	A0	0	0	0	0	0	2	4
Mass	Massingy-les-Vitteaux	Fontaine Saint Cyr	0	A0	0	0	0	0	0	1	9
Tran	Tranqueville-Graux	Grandprey (Fontaine des Romains)	0	A0	0	0	0	0	0	1	4
Vitl	Vittel	Source salée	0	A0	0	S	0	0	0	0	1
ArcB	Arc-en-Barrois	Montrot	0	B1	0	0	0	0	0	0	4
Bain	Bains-les-Bains	Thermes	0	B1	1	C	0	0	0	1	12
Baun	Beaune	La Bouzaise	0	B1	0	0	0	0	1	0	1
Buss	Bussy-le-Grand	Source Sainte Marguerite	0	B1	0	0	1	0	0	0	4
Cuss	Cussy-la-Colonne	Ruisseau de Gorres	0	B1	0	0	1	0	1	1	14
Esco	Escovives-Sainte-Camille	Champ des Tombeaux	0	B1	0	0	1	0	0	0	26
Etl	Etalante	Source de la Coquille	0	B1	0	0	1	0	0	0	11
Glux P2	Glux-en-Glenne P2	Fontaine Saint-Pierre	0	B1	1	0	0	0	0	2	28
Glux P3	Glux-en-Glenne P3	Fontaine Saint-Pierre	0	B1	1	0	0	0	0	2	28
Grnd STG	Grand	Saint Gengoult	0	B1	1	0	0	0	0	0	22
Grsg	Gresigny-Sainte-Reine	Fontaine Sainte Reine	0	B1	1	0	0	0	0	1	1
Iliz	Ilzach	Am Weiher	0	B1	0	0	1	0	0	2	25
Ladk	Ladoix-Serrigny	Doux, La Lauve	0	B1	0	0	0	0	0	0	4
LNcy Dnt	Lanueville-devant-Nancy	Source Sainte Valdrée	0	B1	0	0	0	0	0	0	3
Magn	Magnien (Maizières)	Fontaine Salée	0	B1	0	S	1	0	0	1	8
Naix	Naix-aux-Forges	NC	0	B1	0	0	0	0	0	0	8
Nied Thm	Niederbronn-les-Bains	Espace thermal	0	B1	1	C	0	0	0	0	29
PlmB	Plombières-les-Bains	Thermes	0	B1	1	C	0	0	0	1	29
SDie	Saint-Dié	La Bure	0	B1	1	0	0	0	1	0	28
Shon	Saint-Honoré-les-Bains	Thermes	0	B1	1	C	0	0	0	1	9
Sper	Saint-Pere	Fontaines Salées	0	B1	0	S	1	0	0	2	29
Sant	Santenay	Casino	0	B1	0	S	0	0	0	1	1
Sarr	Sarrebourg	rue de la Paix	0	B1	1	0	0	0	1	1	28
Vitr	Vitrimont	Colline du Leomont	0	B1	0	0	0	0	0	1	3

Code	Commune	Toponyme	Incertitude	Nature installations	Contexte	Eau	Et. Rural	Souterrain	Cavaller	Qualité chrono	Qualité doc
Lgre Fra	Langres	Zone industrielle des Franchises	1	A2	0	0	0	0	0	2	1
Lemb	Lembach	Gries	1	A2	0	0	0	0	0	1	3
SSab	Sainte-Sabine	Champ Chaumet	1	A2	0	0	0	0	0	0	9
SoMa P2	Sorcy-Saint-Martin P2	Cote Saint Jean	1	A2	0	0	0	0	0	2	26
SoMa P3	Sorcy-Saint-Martin P3	Cote Saint Jean	1	A2	0	0	0	0	0	2	26
Nied Oct	Niederbronn-les-Bains	rue des Romains	1	A2	1	0	0	0	0	0	9
Grnd Agg	Grand	Place des Halle	1	A0	1	0	0	0	0	1	1
Terf	Terrefondrée	Douix	1	A0	0	0	0	0	0	0	1
Pign	Perrogney-les-Fontaines	Fontaine du Mont	1	B1	0	0	0	0	0	0	1
Srmz	Sermaize-les-Bains	Fontaine des Sarrazins	1	B1	1	T	0	0	0	1	1
Lgre Fee	Langres	Fontaine aux fêtes	1	B0	0	0	1	0	0	1	25
SoMa P1-P2	Sorcy-Saint-Martin P1-P2	Cote Saint Jean	1	B0	0	0	0	0	0	2	26

Figure 33 : Tableau de synthèse des sites sélectionnés et de leurs descripteurs (DAO D. Vurpillot 2016).

1.1.1 Les faux positifs

Les faux positifs représentent un peu plus de 17% du corpus et concernent à la fois des sanctuaires et des lieux de culte peu structurés. Cet ensemble intègre les deux seuls exemples de sites classés dans la catégorie (B0), c'est-à-dire sans indices d'activités cultuelles clairement identifiables. Le premier, **Langres (52)** à la Fontaine aux Fées, est un témoin de la surinterprétation d'habitats luxueux, alors que le second, **Sorcy-Saint-Martin (55)**, est un habitat avec des aménagements hydrauliques qui précèdent l'installation d'un sanctuaire. Le site a été retenu parce qu'il offre également des parallèles intéressants avec le sanctuaire d'**Essarois (21)** au point de vue des aménagements de l'espace sacré et de leur chronologie. La sélection des sanctuaires de **Lembach (67)** et **Langres (52)**, Zone industrielle des Franchises, repose sur la présence d'aménagements hydrauliques en relation directe avec le temple, une canalisation dans le premier et un puits dans le second. La situation du sanctuaire de **Niederbronn-les-Bains (67)** est comparable, il s'agit d'un temple octogonal dont les dépendances contiennent un puits. Au surplus, le site est localisé à proximité des sources qui alimentent l'établissement thermal. La présence d'eau minérale a aussi retenu notre attention à **Sermaize-les-Bains (51)**. Si on peut présumer d'une activité thermale antique, mais les maigres indices matériels d'activités cultuelles découverts n'ont aucun rapport évident avec le culte des eaux. L'aspect matériel est bien plus développé sur les sites de **Sainte-Sabine (21)**, **Terrefondrée (21)** et **Perrogney-les-Fontaines (52)** où l'on a retrouvé des représentations anthropomorphes en pierre : têtes, personnages, membres. Un matériel perçu comme « typique » du culte des eaux, pour des sites où on se contente d'une relation de proximité avec l'élément aquatique. Enfin, il convient de terminer la présentation de ce premier groupe de sites par son représentant le plus célèbre. Le sanctuaire de **Grand (88)**, dont l'existence ne repose toujours que sur un faisceau de preuves indirectes. Il s'agit peut-être de l'exemple le plus symptomatique d'une volonté de surévaluer l'importance du culte des eaux dans les sanctuaires de la Gaule.

1.1.2 La catégorie A2

Les dix contre-exemples que nous venons de présenter sont mis en opposition avec quarante-sept sites qui bénéficient d'une documentation hétérogène. Ils sont représentatifs de la diversité des situations auxquelles nous pouvons être confrontés. Parmi les sites de rang (A2), on peut déjà citer le sanctuaire d'Apollon Moritasgus à **Alise-Sainte-Reine (21)**, situé en contexte urbain et qui a bénéficié d'un projet de recherche récent. On peut aussi souligner la qualité de site urbain ou périurbain du sanctuaire du Sablon à **Montigny-les-Metz (57)**, où on distingue la présence d'une pièce souterraine. Il s'agit certainement d'un grand complexe sacré dont une partie des activités se rattache au culte des eaux sans que ce soit la caractéristique principale du lieu. Dans la même perspective, il est probable qu'on surestime l'importance de l'eau dans le sanctuaire d'Apollon Vindonus à **Essarois (21)**. La fouille de ce site prestigieux est maintenant ancienne, mais une relecture attentive des documents originaux permet de proposer de nouvelles pistes d'interprétation. Le *mithraeum* de **Mackwiller (67)** surprend par l'évolution des activités religieuses dans un sanctuaire associé à un établissement rural et maintenu en activité jusqu'à une période tardive. L'Armançon prend sa source à **Essey (21)** et un grand établissement rural exploite sûrement le point d'eau. Un temple a aussi été repéré dans sa périphérie immédiate, si la relation entre les deux est loin d'être évidente intégrer ce profil dans notre comparatif semblait justifié. Le complexe cultuel bipartite des **Villards d'Héria (39)** figure sans doute parmi les sanctuaires publics majeurs de la cité Séquane. Le site est remarquable à plus d'un titre : nous sommes aux confins de la cité, dans une zone relativement isolée alors que le lieu de culte se développe autour d'un vaste système karstique contrôlé par les aménageurs antiques. L'importance de l'eau aux deux pôles du complexe est indéniable, mais pas selon des modalités qu'on a coutume d'associer, peut-être à tort, aux sanctuaires des eaux. Enfin, il paraissait judicieux de clore le passage en revue des sites de rang (A2) par deux cas d'exception, qui à l'origine partagent de nombreux points communs avant de suivre des trajectoires très différentes par la suite. Il s'agit des sanctuaires de **Magny-Cours (58)** et de **Source-Seine (21)** qui offrent des indicateurs précieux sur les conditions d'apparition et développement du culte des eaux sur notre territoire.

1.1.3 La catégorie A1

Signalons que la première phase d'occupation du sanctuaire de **Source-Seine** est caractérisée par des aménagements d'envergure modeste caractéristiques des sites de rang (A1). On retrouve dans cette catégorie les sanctuaires d'Apollon Atesmertus à **Chaumont-Brottes (52)** et d'Hercule à **Deneuvre (54)**, où des points d'eaux, un puits artésien naturel dans le premier cas et deux sources dans le second, sont mis en relation avec des aménagements en matériaux périssables puis en pierre. Si le site de **Brottes (52)** semble relativement isolé, on sait que le sanctuaire d'Hercule est en situation périurbaine. À **Montlay-en-Auxois (21)**, la source est exploitée au travers d'une succession de bassins en bois. Le sanctuaire paraît dépendre de l'important complexe minier situé à proximité. À **Mackwiller (67)**, la dernière phase de fréquentation du sanctuaire est caractérisée par des installations précaires qui succèdent à l'incendie du temple. À **Châtillon-sur-Seine (21)**, les aménagements sont réduits à leur plus simple expression et sont à envisager comme un complément fonctionnel à la cavité naturelle qui fait office de lieu de culte. Le dernier représentant de cette catégorie est un site thermal, **Luxeuil-les-Bains (70)**. Il s'agit de l'unique exemple sur notre territoire où la source minérale sacralisée est mise en valeur à l'intérieur d'une structure interprétée comme un temple. Il convient dès à présent de porter un regard critique sur cette hypothèse, car la relecture du texte du XIX^e siècle suggère que cette construction est de nature différente, mais nous aurons l'occasion d'approfondir ce problème.

2.1.4 La catégorie A0

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant de remarquer que les sites thermaux sont très bien représentés dans les catégories des sanctuaires incertains (A0) et des lieux de culte (B1). Un constat qui souligne l'incertitude qui pèse sur les modalités d'expression du sacré dans des ensembles qui, par ailleurs, révèlent une relative homogénéité chronologique et structurelle pour les aménagements thermaux à proprement parler. Sommes-nous face à de véritables sanctuaires selon la définition communément admise ? Ou s'agit-il d'ensembles composites, où activités profanes et sacrées se mêlent de façon subtile et déroutante pour l'observateur moderne ? Parmi ces sites, **Bourbonne-les-Bains (52)** est certainement le mieux documenté,

notamment grâce aux témoignages épigraphiques disponibles, mais le site n'en reste pas moins énigmatique. En particulier en ce qui concerne la grande cour qui accueille le captage principal de la source chaude, objet d'une dévotion active dès le Haut-Empire. La situation est moins claire à **Bourbon-Lancy (71)**, alors que de nouveau la profusion de données épigraphiques ne permet pas de douter de l'existence de pratiques cultuelles en relation avec l'établissement thermal. À **Vittel (88)**, les informations sont très lacunaires et on peut légitimement se demander s'il y a une véritable relation entre le captage de la source et le sanctuaire situé à proximité, pour une situation qui se rapproche de celle connue à **Niederbronn-les-Bains (67)**. La source de la Marne à **Balesmes-sur-Marne (52)** est importante dans le sens où elle correspond à l'un des rares exemples où la source d'un grand fleuve paraît bénéficier d'un sanctuaire. À **Arnay-le-Duc (21)**, on a découvert des vestiges qui offrent un parallèle intéressant avec les aménagements souterrains qu'on connaît à **Montigny-les-Metz (57)**. Une construction circulaire, *a priori* souterraine, avec un système de puits et du matériel qui suggère des activités religieuses. De la même manière, on a excavé une construction souterraine à **Billy-les-Chanceaux (21)**, non loin de **Source-Seine** (environ 10 km). Une source sourd au niveau de cette cavité aménagée et pourrait être placée, à titre d'hypothèse, sous le patronage d'Apollon. C'est peut-être aussi à cette divinité qu'appartient la construction à abside mise au jour à **Massingy-les-Vitteau (21)**, on y on a exhumé de nombreux ex-voto en pierre concentrés dans une niche voutée. S'agit-il d'un temple ou d'une construction assumant une autre fonction dans laquelle on aurait aménagé un réduit à vocation cultuelle ? Apollon et sa parède Sirona sont encore invoqués à la Sainte-Fontaine de **Freyming-Merlerbach (57)**, mais le temple mentionné dans la documentation ancienne n'a jamais pu être localisé, et l'interprétation du site en sanctuaire reste donc incertaine. Le couple divin est aussi présent à **Tranqueville-Graux (88)**, où a été découvert un bassin en pierre, décoré, et qui leur est dédié, ainsi que de nombreuses monnaies et des fragments de sculpture.

1.1.5 La catégorie B1

Nous pouvons amorcer cette dernière catégorie en complétant le tour d'horizon des sites thermaux. Nous savons peu de choses des installations thermales de **Saint-Honoré-les-Bains (58)** en dehors des procédés de captage, mais le matériel offre

des parallèles intéressants avec les autres établissements, en particulier l'important trésor monétaire retrouvé dans un captage et un exemplaire d'ex-voto en bois. L'organisation du vaste complexe thermal est un peu mieux connue à **Plombières-les-Bains (88)**, mais la documentation est tout aussi lacunaire et livre des témoignages très fragmentaires d'activités religieuses qu'on peine à replacer dans leur contexte. Non loin de là, à **Bains-les-Bains (88)**, les vestiges mis au jour confirment l'exploitation des eaux chaudes dès l'Antiquité. L'envergure et le contexte de ces aménagements restent difficiles à évaluer et le rapprochement avec les autres sites s'appuie pour l'essentiel sur le trésor monétaire extrait de l'un des captages antiques. Enfin, malgré les activités archéologiques récentes dont a bénéficié l'établissement thermal antique de **Niederbronn-les-Bains**, force est de constater que les éléments les plus intéressants, situés au niveau des captages antiques, correspondent à des découvertes anciennes. Il s'agit encore une fois d'un trésor monétaire et de monuments épigraphes. On a aussi découvert des monnaies, certes en plus faible quantité, dans les boues extraites d'un captage de source à **Ladoix-Serrigny (21)**, alors que la source Saint-Valdrée à **Laneuveville-devant-Nancy (54)** a livré au moins quatre monuments anépigraphes qui pourraient représenter *Apollon*, *Sirona* ou *Hygie* et *Mercur*e. Les principales sources salées figurent aussi dans cette catégorie : **Magnien (21)** et **Santenay (21)**. Plusieurs sites paraissent aussi dépendre d'établissements ruraux, c'est particulièrement évident pour la retenue d'eau associée aux phases précoces du grand complexe d'habitat d'**Escolives-Sainte-Camille (89)**, où l'on a découvert plusieurs ex-voto en bois et en métal. En ce qui concerne **Saint-Père-sous-Vézelay (89)**, la situation est plus compliquée. Le site, sûrement un établissement rural, exploite des sources salées qui ne bénéficieraient de dévotions actives qu'à la fin de l'Antiquité. À **Arc-en-Barrois (52)**, il semble que le balnéaire soit alimenté par une source pour laquelle on a jugé judicieux d'aménager un petit monument dédié à la divinité selon une configuration qui n'est pas sans rappeler une inscription de **Mittelwihr (68)** [CIL XIII 6051-6052]. Les vestiges dégagés à **Bussy-le-Grand (21)** révèlent des intentions similaires, alors qu'à **Illzach (68)**, la destination du captage mis en valeur dans une pièce à abside en relation avec un luxueux balnéaire est plus difficile à interpréter. À **Étalante (21)**, on s'interroge toujours sur la nature de l'opulente construction découverte par H. Corot. Il est fort possible que l'érudit ait été induit en erreur par la richesse du décor de ce qui serait un balnéaire plutôt qu'un temple. À **Cussy-la-**

Colonne (21), on dispose de l'un des exemples les plus remarquables de cavalier à l'anguipède. La colonne est placée à proximité immédiate du lieu d'émergence d'une source sur le territoire de ce qui semble être un établissement rural à fort statut. Un monument de nature similaire a été retrouvé à **Beaune (21)**, au bord d'une voie empierrée et d'un petit cours d'eau qui desservent d'autres constructions antiques non identifiées. Nous quittons un bref instant le monde rural pour gagner une zone périurbaine à **Sarrebourg (57)** où Jupiter, sous la forme d'un cavalier à l'anguipède, est invoqué dans le domaine privé en tant que protecteur d'un dispositif hydraulique. C'est sûrement une fonction similaire qui lui est attribuée au Camp de la Bure à **Saint-Dié des Vosges (88)** dans le cadre d'aménagements hydrauliques publics. Il s'agit de trois bassins qui devaient servir à recueillir l'eau de pluie, des dispositifs essentiels à l'alimentation en eau des populations, mais souvent difficiles à identifier. Toujours dans un cadre urbain et pour un usage communautaire, on doit mentionner la fontaine Saint Pierre à **Bibracte (58)** de laquelle on a extrait un matériel qu'on peut interpréter comme votif (monnaies, ex-voto ?). À **Naix-aux-Forges (55)**, les canalisations qui partent des Gros Thermes aboutissent elles aussi à une structure qu'on peut qualifier de fontaine publique dont on a extrait des monnaies et de la vaisselle métallique. Il est difficile d'émettre un avis tranché sur la situation périurbaine ou non du site. Au pied du mont Auxois, à **Gresigny-Sainte-Reine (21)**, la fontaine Sainte-Reine est exploitée par l'intermédiaire d'au moins deux adductions d'eau successives qui desservent des constructions antiques. Le cheminement de la canalisation la plus tardive est caractérisé par la présence d'une densité importante de vestiges archéologiques (fragments de statuaire, monnaies, etc.) qui ne sont pas sans rappeler les activités religieuses en relation avec les dispositifs de captage des établissements ruraux évoqués précédemment. Le statut périurbain de la fontaine Saint-Gengoult à proximité de **Grand** prête aussi à débat, de même que la nature des vestiges qui lui sont associés, car les descriptions sont d'origine pour le moins douteuses. Paradoxalement, le site semble plus disposé à être le théâtre de pratiques religieuses liées aux eaux que l'hypothétique lieu de culte urbain que nous avons déjà présenté. C'est d'ailleurs ce dernier qui justifie la présence du dernier site de ce corpus, la colline du Léomont à **Vitrimont (54)**. On a retrouvé à proximité de la source plusieurs exemplaires d'un type d'ex-voto pour le moins atypique : des jambes miniatures en bronze scellées par une pièce de monnaie. On en connaît quelques rares exemplaires, à **Grand** et à **Auxerre (89)**,

rues du Viaduc et de l'Arboretum, à proximité de ce qui est interprété par les sources anciennes comme un sanctuaire d'Apollon (DELOR 2002 : 185). Dom Calmet en signale aussi à **Luxeuil-les-Bains**, mais il s'agit de l'unique mention de ce matériel pour ce site et aucun exemplaire ne nous est parvenu. On en aurait aussi retrouvé un exemplaire à la Tranchée des Sources au pied de la montagne de **Réotier (05)** (GOLOSETTI 2016 : 65).

1.2 Explorer les relations entre les facteurs, l'utilisation des graphes

Au travers de la présentation des sites, nous avons commencé à percevoir des fils directeurs qui les relient de façon plus ou moins évidente. Bien souvent nous nous bornons à prendre en considération un seul descripteur alors que les autres sont passés sous silence, c'est un processus courant lorsque nous sommes confrontés à des données multidimensionnelles (chaque descripteur est envisagé comme une dimension) pour lesquelles nous sommes obligés d'opérer des choix, des rapprochements de circonstances, qui contribuent à terme à une dégradation de l'information et à perdre de vue l'aspect global au profit de décisions plus ou moins pertinentes. En complément à ce qu'on pourrait qualifier d'intuition, des outils statistiques permettent de conserver l'ensemble de l'information et de représenter des données multidimensionnelles de telle manière qu'elles soient perceptibles sous la forme de représentations graphiques.

Dans notre cas, la théorie des graphes semblait la plus adaptée et la plus simple à mettre en œuvre pour étudier la manière dont les différents sites se distribuaient au sein d'un réseau déterminé par les facteurs principaux. De façon simplifiée, un graphe est un système de nœuds (les sites et les facteurs) liés entre eux par des segments. La distribution des nœuds dans l'espace est fonction des relations qu'ils entretiennent entre eux, grâce aux segments qui les relient ou non et des algorithmes utilisés pour évaluer les forces d'attraction ou de répulsion entre les nœuds. Notre réseau est par définition bimodal, c'est-à-dire qu'il est caractérisé par deux ensembles distincts (les sites et les facteurs principaux), entre lesquels s'opèrent les relations, mais sans qu'il y ait de relations internes (il n'existe pas de segments qui figureraient

des relations site à site ou facteur à facteur). C'est pourquoi le graphe est dit biparti (BEAUGUITTE 2013).

D'un point de vue technique le graphe a été généré à l'aide du package igraph (<http://igraph.org/r/>) pour le logiciel R (<https://www.r-project.org/>). On remarquera dans ces quelques lignes que l'algorithme utilisé est *graphopt* (<http://www.schmuhl.org/graphopt/>), car il permet une lisibilité optimale par rapport à d'autres algorithmes plus courants accessibles aussi dans igraph, en particulier celui de Fruchterman-Reingold. Quant à la détermination des communautés, c'est-à-dire les groupes de sites qui se distribuent autour des facteurs, l'algorithme *Walktrap* (PONS ET LATAPY 2005) s'est révélé le plus efficace.

On doit immédiatement préciser que ce type d'analyse a pour principal objectif de structurer l'information afin d'en faciliter une lecture globale et qu'il ne s'agit pas de révéler des tendances fines. Dans ces conditions, le graphe (fig. 34) est satisfaisant dans le sens où les différentes communautés générées par l'algorithme correspondent à une organisation déjà pressentie à la lecture des données. Sans surprise, le centre de gravité du réseau est constitué par les sites dans la norme (F_Nm) par opposition aux faux positifs (F_Ol) repoussés dans la partie supérieure du graphe. Les deux autres pôles d'attraction majeurs correspondent aux eaux ordinaires (F_Eau) et à une situation extra-urbaine (F_EUrb).

Le dendrogramme (fig. 35) généré à partir de la distribution des communautés se lit du bas vers le haut, soit des communautés les plus singulières aux communautés les plus denses. Il permet plus aisément de distinguer les facteurs qui déterminent la construction des communautés. On ne s'attardera pas sur les deux communautés singularisées en bas du dendrogramme qui regroupent deux cas d'exception, les eaux tièdes (EauT) et les sites de la catégorie (Bo). Ce qui nous permet de nous concentrer sur un graphe qu'on peut envisager comme tripolaire, désigné par les blocs 1, 2 et 3. Le bloc 3, le plus important, est en réalité la zone médiane divisée selon les catégories fonctionnelles (B1), (A0) et (A1), elles-mêmes tiraillées entre statut urbain et extra-urbain, même si ce dernier est dominant : 66% des sites pour les catégories (A1-A0) pour un effectif de 21 individus, un chiffre qui contraste avec les 58% de la catégorie (B1) pour un effectif cette fois de 26 individus.

Les communautés les plus intéressantes correspondent aux deux blocs intermédiaires car elles se séparent de la masse du bloc 3 sans toutefois tomber dans un

singularisme extrême. Le bloc 1 correspond aux eaux minérales chaudes (F_EauC) et salées (F_EauS) qui sont principalement associées à la catégorie (B1). Au sein de ce bloc, le sous-ensemble le plus remarquable est bien entendu celui des eaux chaudes qui a une influence prépondérante sur la morphologie du graphe. Il est marqué par une surreprésentation du statut urbain en relation avec les catégories (B1) et (A0). Cette spécificité vient se greffer en complément d'une tendance générale où les sites de la catégorie (B1) disposent de plus de représentants en position urbaine ou périurbaine (42% des individus) par rapport à ceux du bloc 2 caractérisés par la catégorie (A2) où on observe une majorité de site extra-urbains (76% du total pour un effectif de 21 individus). Ainsi, comme le signale le diagramme de synthèse associé au graphe, on distingue deux ruptures nettes. Les faux positifs sont séparées du reste de sites de même que les eaux minérales sont isolées des eaux ordinaires, puis une tendance générale déterminée par le contexte d'implantation avec une représentation de plus en plus importante des sites extra-urbains au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la catégorie (B1) pour se rapprocher de la catégorie (A2).

Enfin, dans ce contexte, la signalisation des facteurs secondaires comme variables illustratives (Chapitre I, 2.2) n'apporte pas d'information complémentaire si ce n'est pour souligner leur distribution relativement homogène au sein des différentes catégories, c'est la conséquence des choix opérés lors de la détermination du corpus, traduisant une volonté nette d'avoir un panel de situations aussi variées que possible.

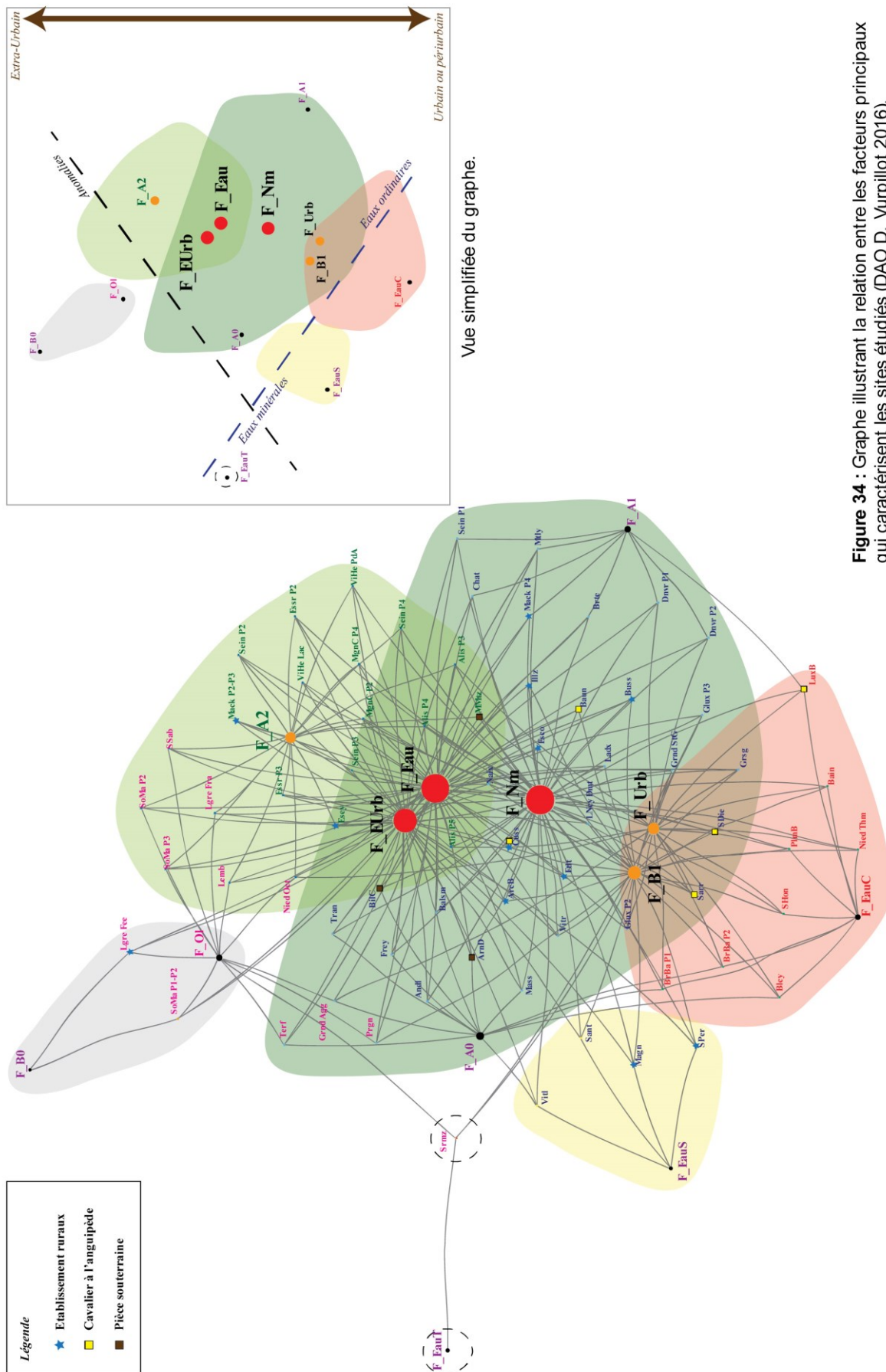


Figure 34 : Graphe illustrant la relation entre les facteurs principaux qui caractérisent les sites étudiés (DAO D. Vurpillot 2016).

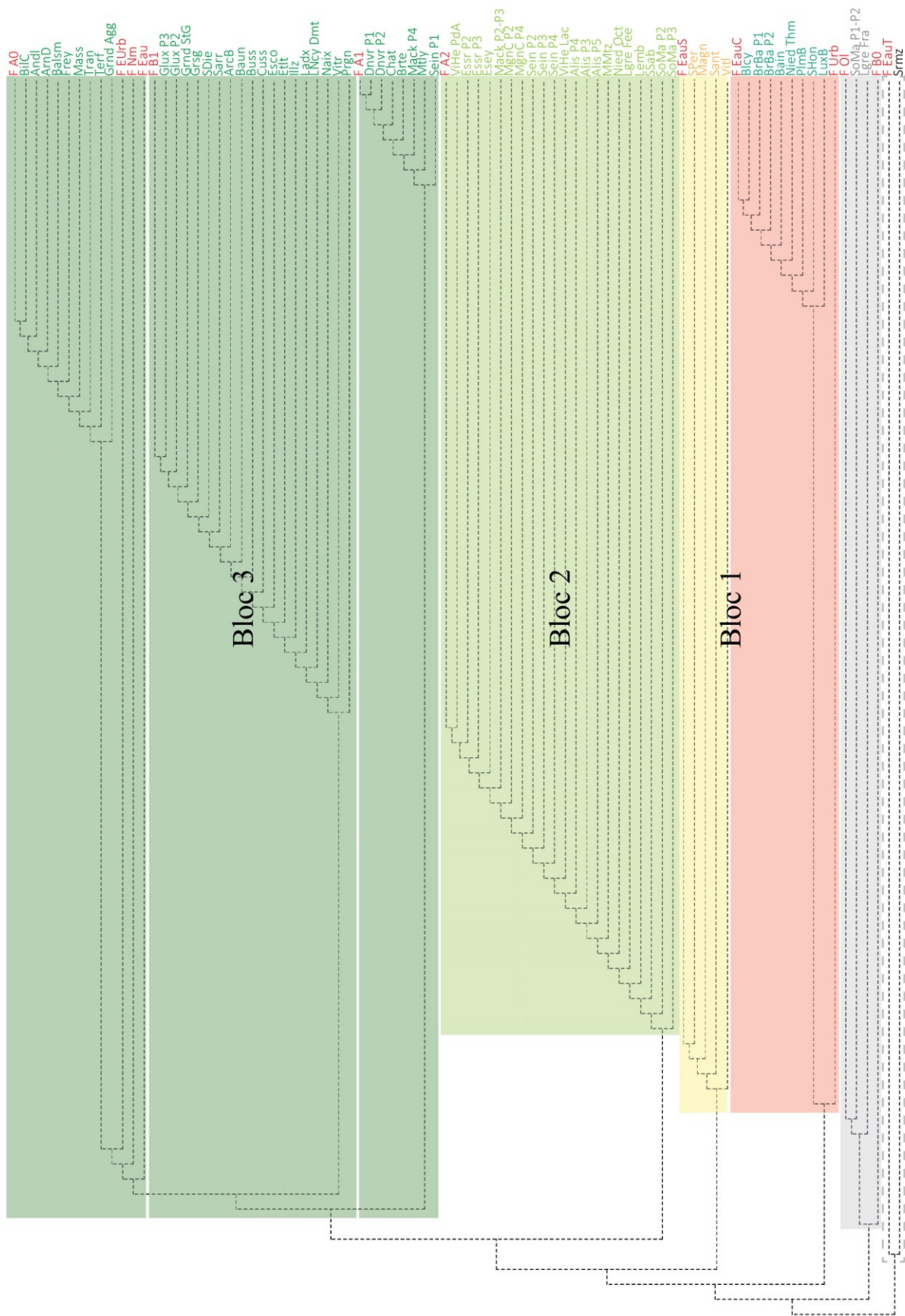


Figure 35 : Distribution des communautés issues du graphe dans un dendrogramme (DAO D. Vurpillot 2016).

1.3 Des descripteurs plus précis

Afin de poursuivre l'analyse, il paraissait nécessaire d'associer à chaque site un certain nombre de descripteurs détaillés. Nous avons pris l'initiative de partir des descripteurs introduits dans le premier chapitre et utilisés dans la bibliographie. Très rapidement, il est devenu évident qu'il fallait effectuer des aménagements pour des descripteurs qui n'étaient plus en phase avec les données et la façon dont on voulait les traiter.

Descripteurs	
A1. Structures	Aucune structure identifiée (S_Abs)
	Structure indéterminée (S_Ind)
	Edicule/Chapelle (S_Cpl)
	Temple (S_Tpl)
A2. Structures Hydrauliques	Retenue d'eau (Sh_Ret)
	Captage d'eau (Sh_Cpt)
	Vasque (Sh_Vas)
	Bassin (Sh_Bas)
	Fontaine (Sh_Fon)
	Balnéaires/Thermes (Sh_Bal)
B1. Matériel en bois	Catégories de mobilier : A11, A2, A3, A4, A5, A6, A71, A74, C2 (a11B, a2B, a3B, a4B, a5B, a6B, a71B, a74B, c2B)
	Mobilier dont la catégorie est incertaine ou non identifiable (aXB)
B2. Matériel en pierre	Catégories de mobilier : A11, A12, A2, A3, A4, A5, A6, A72, A74, C1 (a11P, a12P, a2P, a3P, a4P, a5P, a6P, a72P, a74P, c1P)
	Mobilier dont la catégorie est incertaine ou non identifiable (aXP)
	Cavalier à l'anguipède (Cav)

B3. Matériel en métal	Catégories de mobilier : A3, A4, A5, A6, A71, A72, A73, A74, C2 (a3M, a4M, a5M, a6M, a71M, a72M, a73M, a74M, c2M)
	Mobilier dont la catégorie est incertaine ou non identifiable (aXM)
B4. Monnaie	Monnaies sur le site (M1)
C. Chronologie	La Tène D1B : 60 - 30 av. J.-C. (P-1)
	Epoque augustéenne : 30 av. J.-C. - 15 (P0)
	Epoque julio-claudienne : 15 - 70 (P1A)
	Epoque flavienne : 70 - 100 (P1B)
	100 - 200 (P2)
	200 - 300 (P3)
	300 - 400 (P4)

Tableau : Liste des descripteurs utilisés pour l'analyse.

Catégorie	Bois	Pierre	Métal
A1 Statuaire			
A11 Individus			
A12 Divinités			
A2 Emmailloté			
A3 Tête, Buste			
A4 Torse, Tronc, Bassin			
A5 Bras, Mains			
A6 Jambe, Pied			
A7 Anatomique			
A71 Organe interne			
A72 Sein			
A73 Yeux			
A74 Sexe			
C1 Stèle, Autel			
C2 Cartouche, Plaquette			

Tableau : Liste détaillée des catégories de mobilier prises en compte selon la nature des matériaux.

En ce qui concerne les structures, nous nous sommes donc concentrés sur celles qui avaient une connotation religieuse marquée c'est-à-dire les édifices du culte : temples et édicules ou chapelles. Nous avons choisi de traiter à part les structures hydrauliques, qui sont divisées selon deux catégories fonctionnelles. Il s'agit d'une part, des procédés de rétention ou de captation des eaux, puis, d'autre part, de structures d'exploitation de l'eau. À propos de la première catégorie, nous entendons par retenue d'eau les procédés sommaires qui mettent à profit ou améliorent une configuration naturelle préexistante et déjà propice à la rétention de l'eau. Les captages, en revanche, sous-entendent un effort technique supplémentaire pour se procurer l'eau et la rendre disponible au moyen de dispositifs d'adduction et de conteneurs. Dans ce contexte, la seconde catégorie se focalise sur les moyens mis en œuvre pour rendre l'eau accessible et la mettre en valeur. La vasque est à envisager comme un petit conteneur. Nous n'avons pas fixé de taille ou de volume précis car ces éléments sont de nature très variable, mais on comprend bien qu'ils sont de petites dimensions et peu profonds. Pour les conteneurs de grandes dimensions, nous avons conservé l'appellation très générique de bassin, aussi valable pour les piscines qui ne sont finalement que des bassins dotés d'un accès, souvent un escalier, afin de faciliter l'immersion totale ou partielle des individus. La catégorie fontaine se veut plus subjective. En effet, il est parfois difficile d'identifier l'intention ornementale et de faire la différence entre un simple *lacus* et un *nymphaeum*. Les balnéaires ou les établissements thermaux représentent l'étape de monumentalisation la plus avancée. Au point de vue du matériel, nous concentrons toujours nos efforts sur les ex-voto par destination. Nous sommes bien conscients des risques que cela sous-entend, en particulier en ce qui concerne les représentations de membres ou anatomiques qui sont très fortement connotées, mais compte-tenu de la documentation disponible c'était inévitable. Les assemblages monétaires sont un précieux complément, mais qui nécessite aussi de prendre des précautions. Enfin, la chronologie est segmentée selon des intervalles couramment utilisés qui mettent l'accent sur les importantes transformations religieuses qui surviennent au changement d'ère et au cours du I^{er} siècle.

Malgré ce premier effort de restructuration de l'information, les disparités documentaires entre les sites sont flagrantes. Cette réalité se répercute de façon nette dans la représentation des différents descripteurs du matériel entre les sites. En

effet, la représentation des catégories de mobilier oscille entre 1,4% (par exemple les bras ou mains en métal) et 40,85% (la statuaire en pierre) avec une moyenne qui ne dépasse pas les 7,8%, c'est-à-dire qu'en moyenne, une catégorie de matériel n'apparaît pas sur plus de 7,8% des sites du corpus. Par ailleurs, au-delà de la représentation, les quantités sont dans de nombreux cas très approximatives car, s'agissant des découvertes anciennes, les auteurs ne fournissent en général pas un décompte complet du mobilier. Afin de lisser ces problèmes de représentation et d'incertitude, une seconde restructuration de l'information a été nécessaire.

Les descripteurs du mobilier ont été transformés en ensembles de valeurs discrètes sur un intervalle 1-3 : rang 1 pour 1 à 10 objets, rang 2 pour plus de 10 objets et rang 3 pour plus de 100 objets. Le même processus a été adapté pour les ensembles monétaires : rang 1 pour 1 à 99 exemplaires, rang 2 pour 100 à 999 exemplaires et rang 3 au-delà de 1000 exemplaires. Le résultat est moins précis que les données brutes, mais a le mérite d'homogénéiser l'ensemble. Pour pallier le problème de sous-représentation des descripteurs, il s'est aussi avéré nécessaire d'effectuer des regroupements de circonstance.

Regroupement de descripteurs		
A1. Structures (Str)	Aucune structure identifiée (S_Abs) = Valeur 0	
	Structure indéterminée (S_Ind) = Valeur 1	
	Edicule/Chapelle (S_Cpl) = Valeur 2	
	Temple (S_Tpl) = Valeur 3	
	Temple et chapelle = Valeur 4	
	Chapelle ou temple et structure indéterminée = Valeur 2 et 3	
A2. Structures Hydrauliques (Sh_C et Sh_E)	Structures de captation (Sh_C)	Retenue d'eau (Sh_Ret) = Valeur 1
		Captage d'eau (Sh_Cpt) = Valeur 2
	Structures d'exploitation (Sh_E)	Vasque (Sh_Vas) = Valeur 1
		Bassin (Sh_Bas) = Valeur 2
		Fontaine (Sh_Fon) = Valeur 3
		Balnéaires/Thermes (Sh_Bal) = Valeur 4

B1. Matériel en bois (B_Qt et B_Var)	Quantité de mobilier en bois (B_Qt)	Mise en commun de l'ensemble des intervalles de valeur pour le mobilier en bois.
	Variété des catégories de mobilier (B_Var)	Indicateur de variété des catégories de mobilier en bois.
B2. Matériel en pierre (P_Qt et P_Var)	Quantité de mobilier en bois (P_Qt)	Mise en commun de l'ensemble des intervalles de valeur pour le mobilier en pierre.
	Variété des catégories de mobilier (P_Var)	Indicateur de variété des catégories de mobilier en pierre.
B3. Matériel en métal (M_Qt et M_Var)	Quantité de mobilier en bois (M_Qt)	Mise en commun de l'ensemble des intervalles de valeur pour le mobilier en métal.
	Variété des catégories de mobilier (M_Var)	Indicateur de variété des catégories de mobilier en métal.
B4. Monnaie	Monnaies sur le site (M1)	
	Monnaies retrouvées dans des dispositifs hydrauliques (M1_i)	

Tableau : Organisation du regroupement des descripteurs.

Les regroupements ont ensuite été standardisés en indices fondés sur un intervalle de référence afin d'obtenir une valeur comprise entre 0 et 1.

Par exemple, pour le mobilier en pierre d'**Essarois** phase 3 on obtient :

- Somme des valeurs relatives aux descripteurs de mobilier en pierre = 9
- Indice = $(9 - \text{Valeur minimale série}) / (\text{Valeur maximale série} - \text{Valeur minimale série})$ Soit $(9 - 0) / (16 - 0) = 0,56$
- Soit $(9 - 0) / (16 - 0) = 0,56$

Remarquons que l'association de deux indicateurs pour chacun des matériaux offre une meilleure lisibilité de la situation. La variété des catégories de mobilier présentes sur les sites semblait au moins aussi importante que la quantité de matériel. Il est rapidement devenu évident que se limiter à la constatation de la présence d'assemblages monétaires sur un site n'était pas en soi une information intéressante car elle était associée à 90% du corpus. Nous avons préféré lui substituer la présence d'assemblages monétaires dans les dispositifs hydrauliques (M1_i), plus pertinente pour notre étude et qui n'est cette fois attribuable qu'à 38% des sites. Il aurait été intéressant de la compléter par le jet de monnaies autour du point d'eau, mais la nature de la documentation ne permet pas, bien souvent, d'appréhender cet aspect. Jusqu'à quelle distance peut-on considérer que la monnaie est en relation avec la structure, et comment évaluer l'intention, le geste ? On peut toutefois signaler à titre informatif que cette activité pourrait concerner environ 15 à 17% des sites. Bien souvent, d'ailleurs, il s'agit de sites pour lesquels nous n'avons pas retrouvé de monnaies dans le dispositif hydraulique lui-même, mais ces interprétations sont trop incertaines pour en tirer des conclusions ou les exploiter dans l'analyse.

Enfin, si le nombre total de sites a changé par rapport à la présentation générale c'est simplement la conséquence du découpage chronologique des lieux de culte les mieux documentés. Nous avons pris le parti d'opérer des subdivisions internes pour ces sites qui correspondent dans les grandes lignes à leur phasage, de cette manière, lorsque c'était possible, chaque phase a été individualisée et référencée comme un individu à part entière caractérisé par un mobilier et des structures spécifiques. Pour finir, le site de **Beaune** ne figure pas dans les tableaux d'analyse car sa documentation est trop médiocre, mais il sera exploité dans les commentaires.

1.3.1 Les informations livrées par la comparaison entre les descripteurs pour les différents facteurs

Tout d'abord, nous pouvons nous livrer à une comparaison directe entre les résultats de ces regroupements pour les principaux facteurs. Le moyen le plus simple de visualiser les variations à cette échelle reste d'utiliser le système éprouvé des diagrammes en boîte (fig. 36 et 37) qui synthétisent de façon efficace l'information.

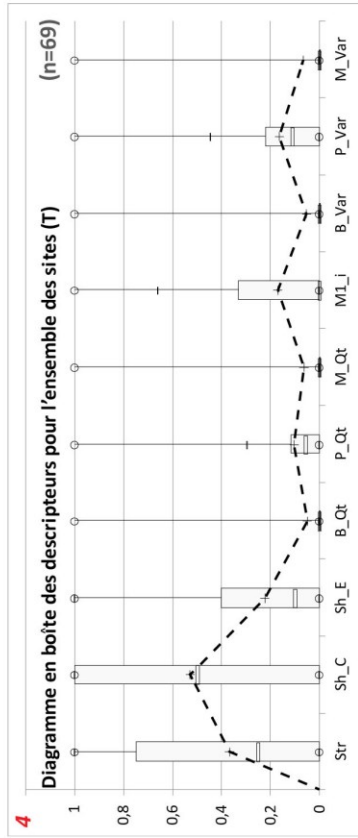
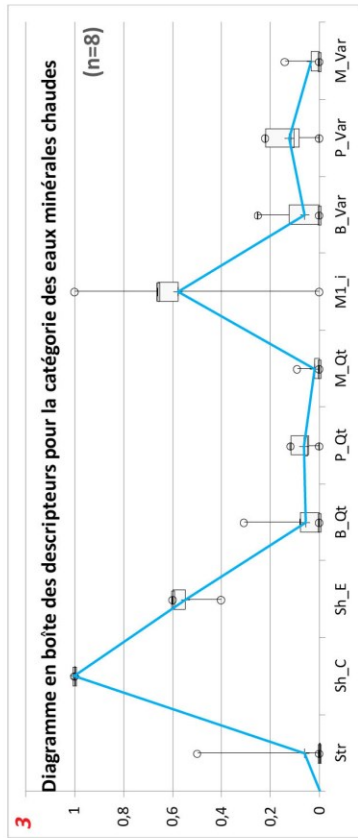
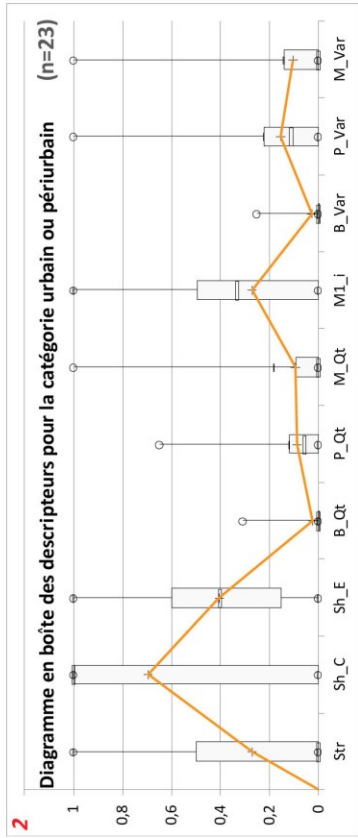
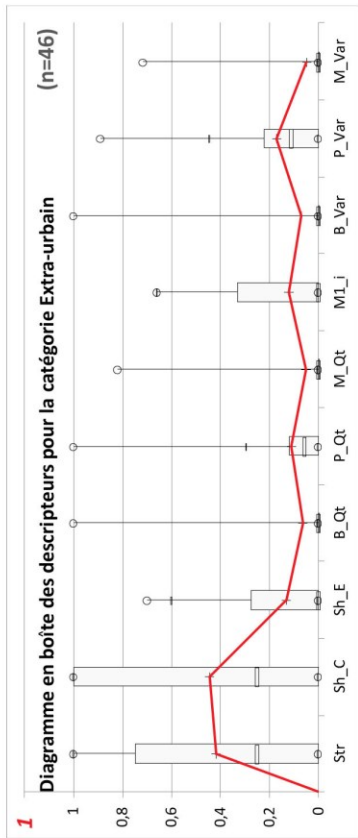
Le diagramme regroupant l'ensemble de sites (fig. 36-4) laisse entrevoir une grande variabilité structurelle et des clivages extrêmes entre quelques sites avec un mobilier très riche et très varié qui contrastent avec une majorité de sites pour lesquels le mobilier est en comparaison indigent. Dans ce contexte, les offrandes en pierre sont mieux représentées, mais c'est peut-être lié au matériau lui-même, sa capacité de conservation et à la façon dont sont gérés les dons, il peut être utilisé en réemploi, mais ne peut pas être fondu comme du métal par exemple.

On peut débiter en mettant face à face les sites urbains ou périurbains et extra-urbains (fig 36-1 et 36-2). Pour le premier ensemble, on remarque que les dispositifs hydrauliques semblent bénéficier de moyens plus importants tant pour la captation que pour l'exploitation de l'eau. La représentation et la variété du matériel en pierre est relativement stable dans les deux cas et c'est finalement sur les matériels en bois et métallique qu'il y a une légère opposition. La présence de mobilier en bois paraît se concentrer dans les sites extra-urbains alors qu'il est presque absent des sites urbains. En contrepartie, le mobilier métallique est mieux représenté en quantité et en variété pour les sites urbains, alors qu'il reste à des niveaux un peu inférieurs à ceux du mobilier en bois dans le second ensemble. On note aussi une représentation plus importante des monnaies déposées dans les dispositifs hydrauliques pour les sites urbains.

Globalement, il faut envisager que le profil des sites urbains ou périurbains est fortement influencé par le sous-groupe relativement homogène des sites exploitant des eaux chaudes (fig 36-3). Il est caractérisé par une sous-représentation des édifices cultuels (temple ou chapelle) et des aménagements hydrauliques complexes. Le mobilier votif est aussi spécifique. Il s'agit d'offrandes monétaires très importantes, souvent plusieurs centaines voire plusieurs milliers d'exemplaires, de nombreuses

inscriptions et une présence récurrente de mobilier en bois dont la préservation a pu être favorisée par la composition chimique de ces eaux, alors que, paradoxalement, les autres catégories d'offrandes en pierre ou en métal sont presque absentes.

Si on déplace la comparaison en fonction de la nature des installations (fig. 37-1 à 5), on observe une réduction progressive du descripteur des structures entre A2 et B1, ce qui reflète en réalité le classement des différents types de sites pour ce facteur. La surreprésentation du mobilier en bois pour la catégorie A1 est intéressante. Nous verrons par la suite que c'est pour l'essentiel la conséquence d'un facteur chronologique qui ne figure pas encore dans les statistiques. Le mobilier en pierre reste toujours stable, mais de nouveau le mobilier métallique se démarque par un fort contraste en termes de quantité et de variété pour la catégorie A2. En revanche, pour cette même catégorie les dépôts de monnaies dans des dispositifs hydrauliques sont sous représentés.



* « n » correspond au nombre de site par catégorie

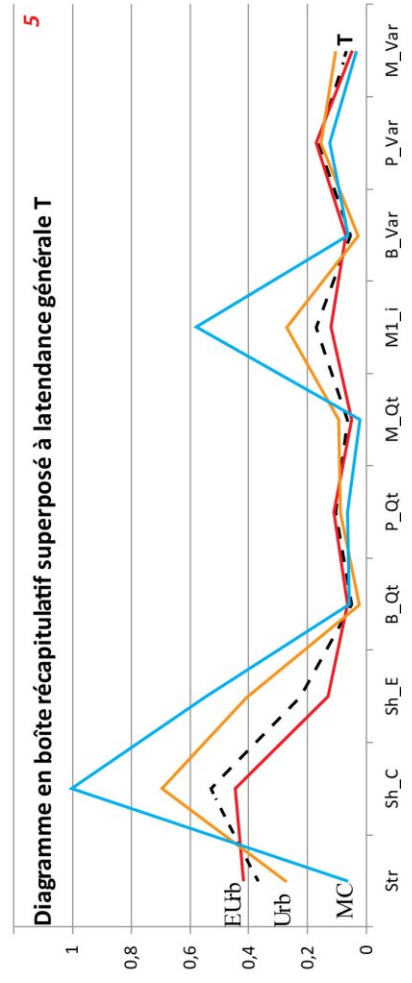
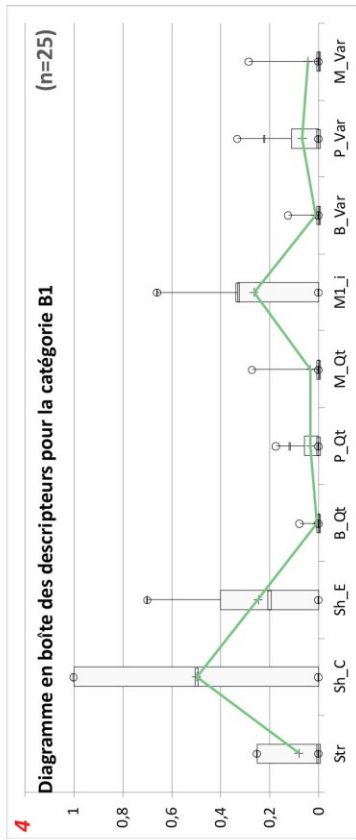
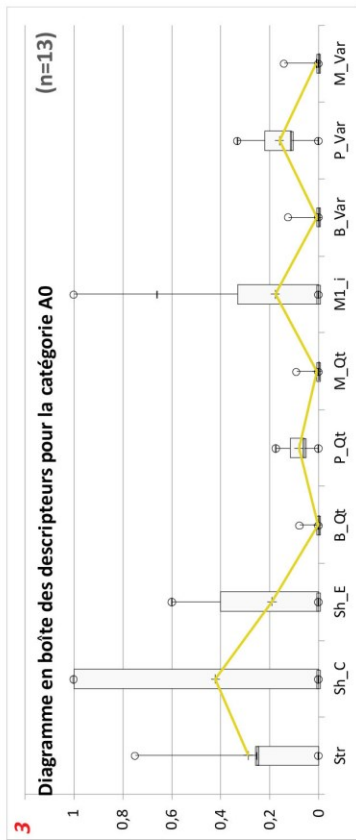
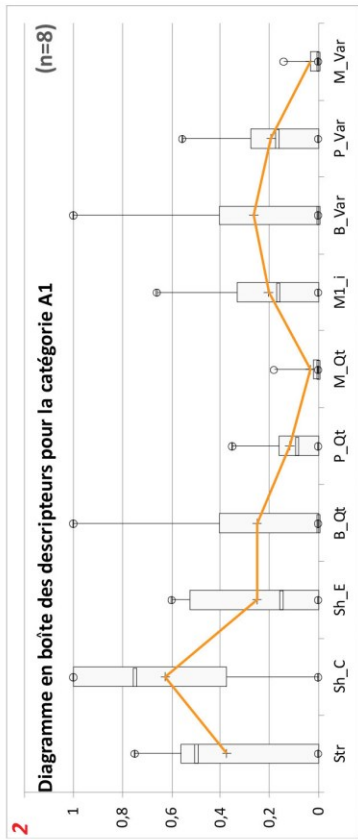
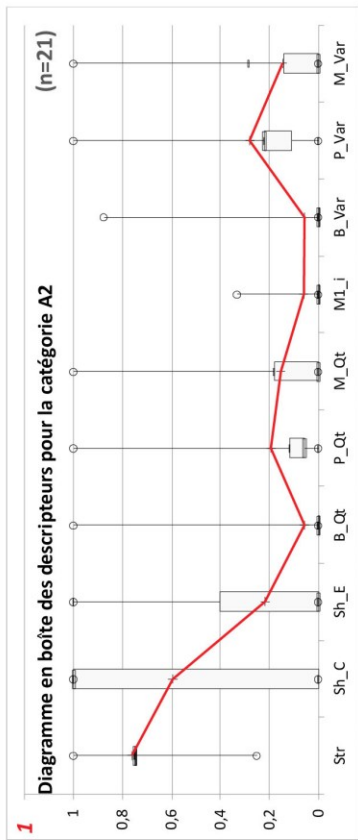


Fig. 36-1 à 5 : Comparaison de la représentation des différents descripteurs en fonction de leur situation et de la qualité des eaux (DAO D. Vurpillot 2016).

Diagramme en boîte : Le rectangle représente le premier quartile et le troisième quartile, recoupé par la médiane de la série. Les cercles signalent le minimum et le maximum de la série. Enfin la croix correspond à la moyenne.



* « n » correspond au nombre de site par catégorie

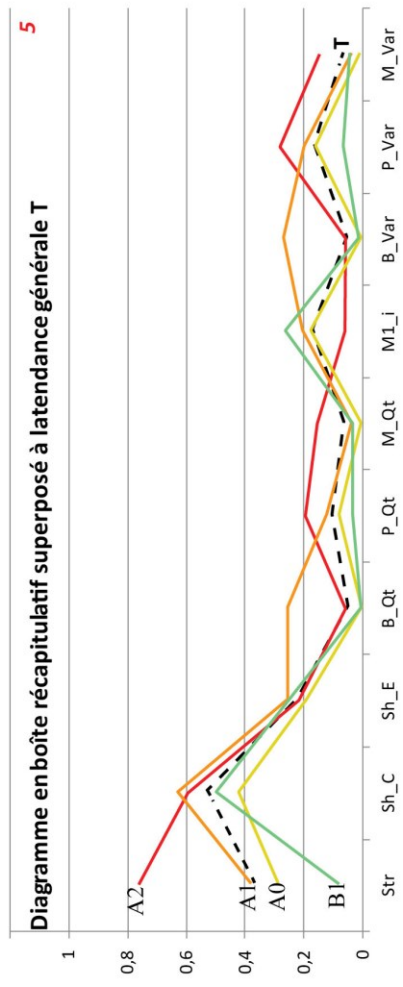


Fig. 37-1 à 5 : Comparaison de la représentation des différents descripteurs en fonction de la nature des installations (DAO D. Vurpillot 2016).

1.3.2 Analyses multivariées exploratoires

METHODOLOGIE : ACP, AF ET CLASSIFICATIONS

Il paraissait légitime de poursuivre l'analyse en soumettant les données reformulées à une série de tests et d'analyses multivariées afin d'explorer toutes les possibilités et potentiellement de découvrir des tendances et des corrélations qui n'apparaîtraient pas de manière évidente. Il s'agit aussi d'étudier les relations entre les facteurs descriptifs (les facteurs principaux et secondaires que nous avons déjà présentés), les facteurs chronologiques et les descripteurs. En d'autres termes, nos sites sont déjà organisés et hiérarchisés selon les facteurs descriptifs et chronologiques, ce que nous avons représenté sous forme d'un graphe. C'est une véritable « carte » des sites arrangée selon les facteurs. La question sous-jacente est donc de savoir dans quelle mesure les résultats d'analyses multivariées peuvent recouper cette cartographie.

Un premier exemple d'analyse multivariée exploratoire a été présenté lors du premier chapitre (Chapitre I, 2.2). Une analyse des correspondances multiples (ACM) a été appliquée à un tableau de données réalisé à partir d'une publication de J.-G. Bulliot, il s'agit d'une adaptation des analyses en composantes principales (ACP) qui permet d'étudier des jeux de données qui se présentent sous la forme de tableaux disjonctifs complets. Pour cette seconde itération, nous allons soumettre le nouveau jeu de données à plusieurs méthodes.

- Les ACP permettent de réduire la dimensionnalité d'un jeu de données afin de révéler la structure interne de l'information. En termes simples, chaque descripteur est à envisager comme une dimension, c'est-à-dire pour un individu « x » (un site) correspond une valeur « y » pour un premier descripteur (Str = 0 par exemple), à laquelle s'ajoute une seconde valeur « z » (Sh_C = 1) et ainsi de suite pour chacun des descripteurs du jeu de données qui ajoutent à chaque fois une nouvelle dimension, un nouvel axe. Par le biais de transformations mathématiques, l'ACP effectue des regroupements de descripteurs afin de créer un ensemble de nouvelles dimensions plus réduit qui synthétise et réorganise l'information.

L'ensemble des individus et des descripteurs figurent dans chacune de ces nouvelles dimensions dans des proportions variables. Par exemple, les dimensions 1 et 2, représentées selon deux axes, pourront contenir 45% de l'information totale avec

trois descripteurs très influents, alors que les dimensions 1 et 3 ne contiendront peut-être que 22% de l'information, par l'intermédiaire d'autres descripteurs qui auront cette fois un poids plus important que pour la précédente paire de dimensions.

- Les analyses factorielles (AF) sont un autre moyen de révéler la structure interne de l'information, alors que l'ACP crée des variables artificielles pour réduire la dimensionnalité d'un jeu de données, les AF cherchent à décrire la structure des données par l'intermédiaire de variables latentes. Par variable latentes, il faut comprendre des variables non observées (ou non identifiées) qui permettraient de comprendre les relations qu'entretiennent les variables observées.
- Par extension, nous tenterons de voir si les différentes méthodes de classifications donnent des résultats pertinents et si on peut identifier certains profils de descripteurs.

1.3.2.1 Evaluer le jeu de données

Il existe de nombreuses introductions à la pratique des analyses multivariées, que ce soit des livres ou des articles. En complément à (HUSSON, LE ET PAGES 2011), on peut ajouter *Analyse de données avec R* par les mêmes auteurs à l'origine du package Factominer sous R (HUSSON, LE ET PAGES 2016), ainsi qu'une référence anglo-saxonne très pratique, *Mastering Data Analysis with R* de G. Daroczi (DAROCZI 2015).

Tout d'abord, il est évident que notre jeu de données (Data) ne répond pas à une distribution normale étant donné qu'il s'agit d'une reformulation d'ensembles discrets de valeurs. Nous sommes face à une distribution multinomiale. Ce constat peut être pénalisant dans le cadre des ACP (JOLIFFE 2002 : 394-395), mais n'est pas insurmontable, cela peut s'avérer plus gênant pour les AF, souvent très dépendantes de ce type de distribution. Dans notre cas, on peut se tourner vers la mesure de Kaiser-Meyer-Olkin qui est un indice d'adéquation de la solution factorielle. Le résultat de (0.61) est médiocre, mais exploitable, ce qui veut dire qu'il existe une solution factorielle statistiquement acceptable qui représente les relations entre les variables. Par ailleurs, notre jeu de données n'est pas très dense dans le sens où l'absence des descripteurs est de manière générale surreprésentée. En moyenne, 59%

de l'information est caractérisée par l'absence d'un descripteur avec une hétérogénéité extrême en ce qui concerne le mobilier. En effet, seul 14,5% des sites possèdent du mobilier en bois, un peu plus de 23,2% du mobilier métallique et 65,2% du mobilier en pierre, c'est de nouveau une caractéristique pénalisante vis-à-vis des analyses statistiques courantes.

1.3.2.2 Analyses en composantes principales

Un rapide diagramme en cône permet d'évaluer visuellement le nombre optimal de composantes et de facteurs à utiliser dans les analyses. La tendance n'est pas aussi nette qu'on pourrait le souhaiter. La commande `fa.parallel` du package « psych » confronte le jeu de données à une matrice aléatoire de mêmes dimensions et propose d'exploiter quatre facteurs et trois composantes. En effet, les résultats de l'ACP nous indiquent que 74% de l'information est concentrée dans les 3 premières dimensions. En règle générale, on tente d'atteindre 85%, mais ça ne serait pas très pertinent dans notre cas.

Sur les deux premières dimensions, les individus forment une masse compacte qui se répartit autour de l'origine et seuls quelques éléments se démarquent radicalement de l'ensemble (fig. 38).

La première dimension est fortement structurée par le mobilier métallique et le mobilier en pierre, tant en termes de variété que de quantité et, dans une moindre mesure, par le type de structure. La seconde dimension est quant à elle très dépendante du mobilier en bois puis des dispositifs hydrauliques (fig. 39).

On ne sera pas surpris de retrouver cette opposition comme principal élément structurant. Il est aussi rassurant de voir une corrélation à la fois chronologique et structurelle lorsqu'on intègre les TAQ et TPQ. Le mobilier en bois apparaît comme précoce, il correspond aux intervalles chronologiques PO et P1A et est associé à des aménagements culturels peu importants propres à la catégorie A1. Dans ce contexte, il s'agit d'une phase de transition liée à l'évolution progressive de l'organisation des espaces sacrés au cours du I^{er} siècle et non pas d'un indicateur de richesse du site. Le mobilier en pierre et métallique apparaît plus tardif, parfois présent dès P1B, mais plutôt associé à P2, P3 et P4 et aux sanctuaires de la catégorie A2.

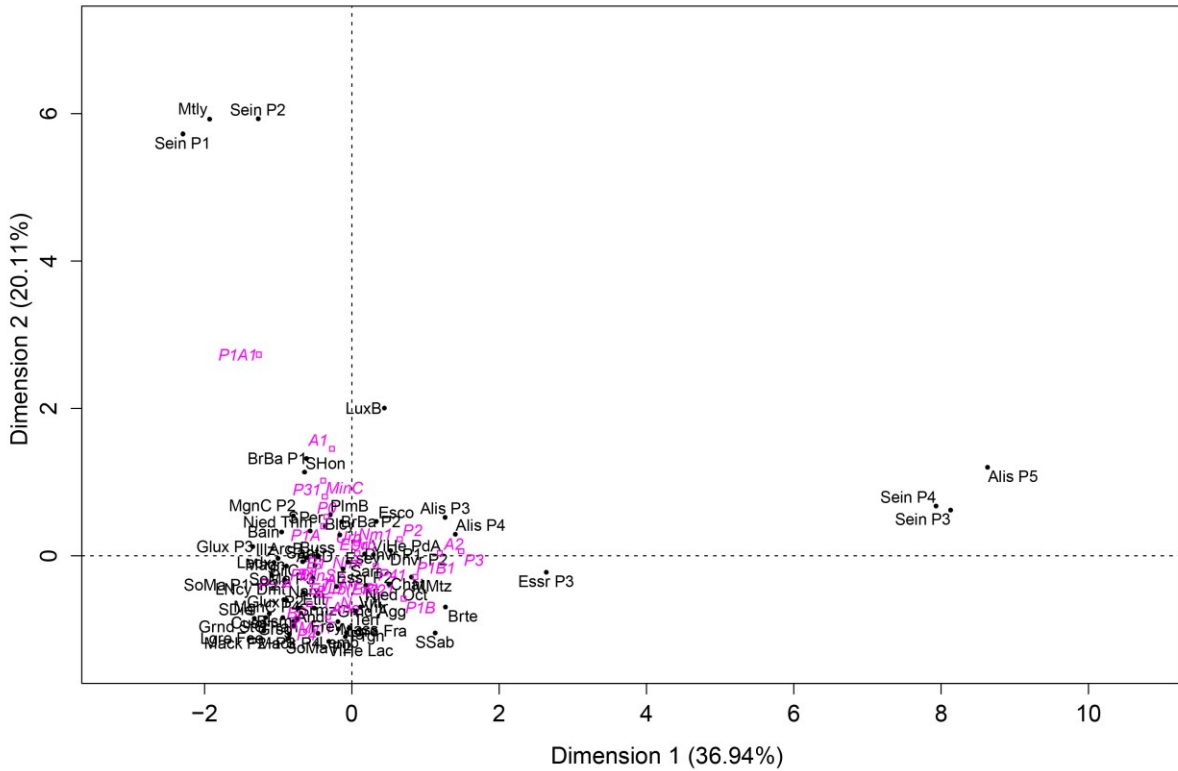


Figure 38 : Position des individus (sites) et des variables (descripteurs) pour les deux premières dimensions de l'analyse en composantes principales (ACP) (DAO D. Vurpillot 2016).

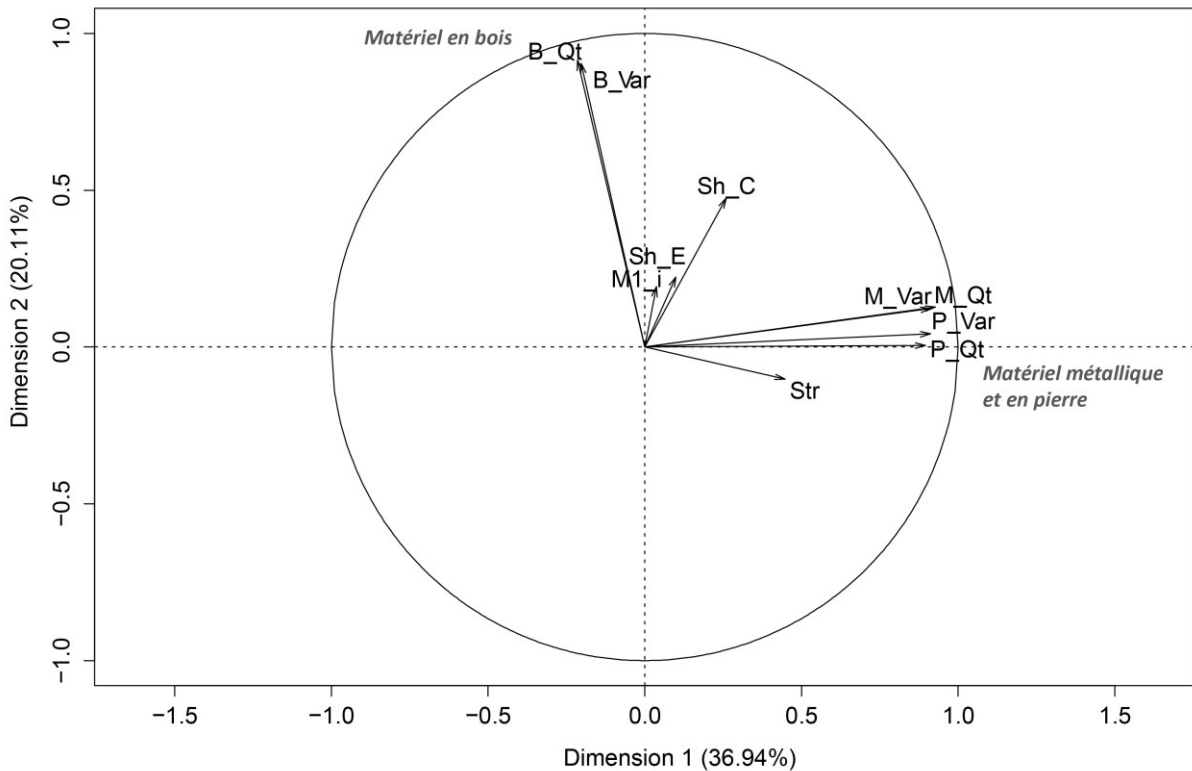


Figure 39 : Cartographie des variables qui structurent les deux premières dimensions de l'ACP (DAO D. Vurpillot 2016).

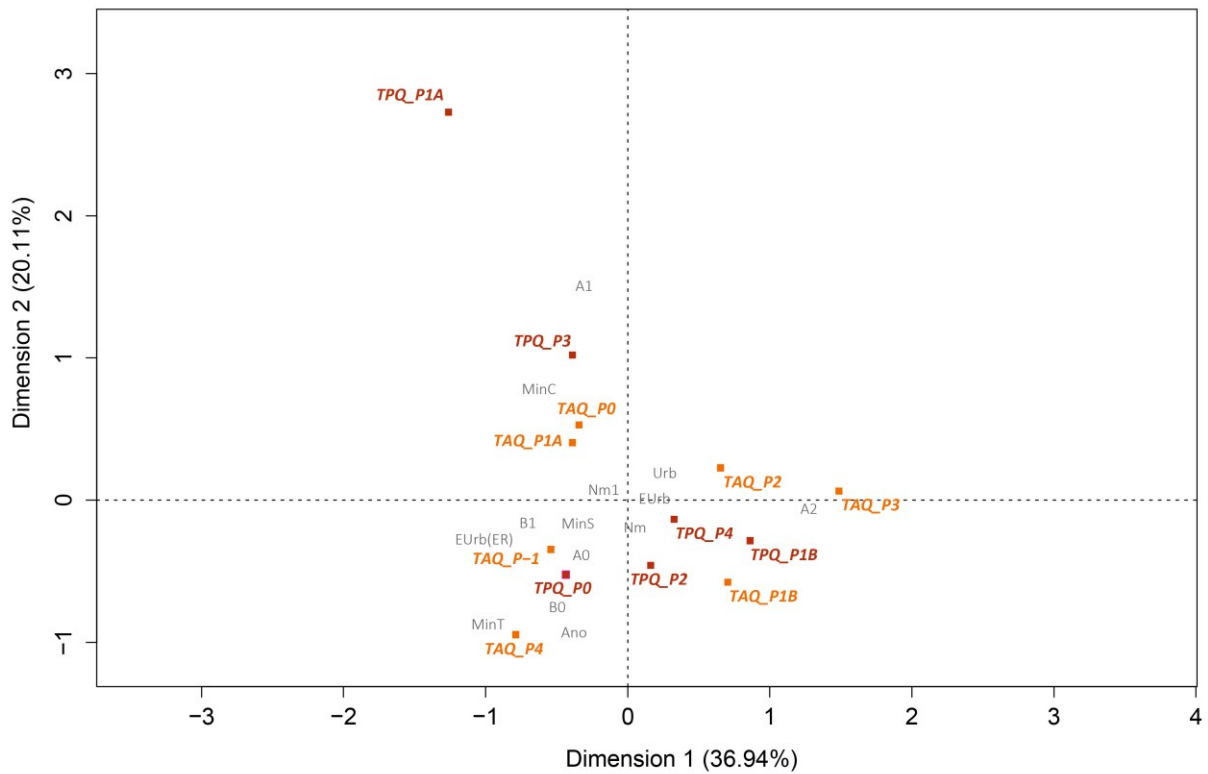


Figure 40 : Position des variables chronologiques pour les deux premières dimensions de l'ACP (DAO D. Vurpillot 2016).

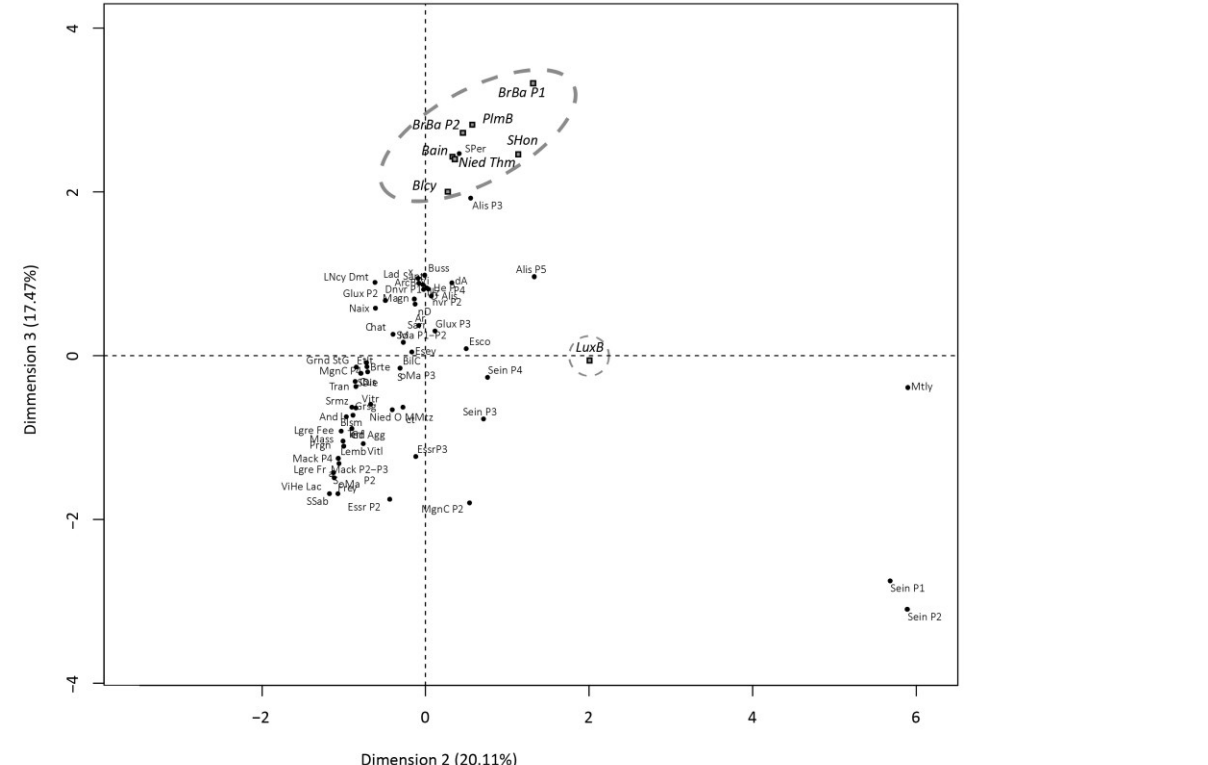


Figure 41 : Position des individus pour les seconde et troisième dimensions de l'ACP (DAO D. Vurpillot 2016).

Enfin, la troisième dimension exprime l'homogénéité relative du groupe de sites exploitant des eaux minérales chaudes (fig. 41). Comme nous l'avons vu, ils sont caractérisés par une situation urbaine, des aménagements sacrés plutôt modestes relatifs à la catégorie B1 et des aménagements hydrauliques complexes. S'agissant du mobilier, on note toujours la surreprésentation des dépôts monétaires et un matériel votif explicite assez rare en dehors de reliquats de sculptures en bois et de monuments en pierres épigraphes. Au point de vue chronologique, leur mise en place coïncide toujours avec une phase très précoce, au moins P0 lorsque l'information est de bonne qualité et parfois P1A lorsque les indices sont moins nombreux et que nous restons prudents avec la datation.

POURQUOI SE TOURNER PLUTOT VERS LES SINGULARITES ?

On se rend donc compte que la plupart des tendances générales étaient déjà perceptibles par l'intermédiaire d'une comparaison attentive des descripteurs. L'ACP confirme ces remarques et apporte un surplus de contexte chronologique appréciable. Dans notre cas, l'intérêt d'une telle démarche tient moins à révéler la structure générale des données qu'à offrir un complément d'information sur la distribution des individus et en particulier la présence de singularités.

LE MOBILIER EN BOIS

La première singularité est perceptible au niveau chronologique à propos du groupe de sites qui disposent d'un abondant matériel en bois. Avec une datation comprise entre le milieu du II^e siècle et le début du III^e siècle, le sanctuaire de **Montlay-en-Auxois** fait figure d'exception. La question du mobilier en bois dans les lieux de culte des eaux sera abordée plus en détail dans un prochain paragraphe, mais cette singularité statistique a le mérite de mettre en évidence un problème plus général lié à la façon dont on considère ce type de mobilier. Si on peut sereinement arguer en faveur d'une réduction progressive de l'usage d'offrandes en bois au profit du mobilier métallique et en pierre, il nous paraît excessif d'envisager que ces évolutions impliquent la disparition complète et totale de ce type d'offrandes. Cette situation est d'autant plus gênante que nous disposons d'une quantité très réduite de témoins archéologiques à même de corroborer les descriptions issues des sources littéraires de

la fin de l'Antiquité, et ce même pour des milieux *a priori* très favorables à la conservation des vestiges ligneux.

LES ETABLISSEMENTS THERMAUX

La seconde singularité concerne le site de **Luxeuil-les-Bains** (fig. 41) et résulte de difficultés d'interprétation que nous avons déjà soulignées dans la présentation des sites. Les constructions qui encadrent la résurgence principale de la source du pré Martin ont souvent été interprétées comme un temple qui viendrait compléter l'apparat monumental d'un site où on avait déjà présumé, à tort, l'existence d'un premier temple. Plus généralement, on sait qu'il faut être prudent avec les découvertes anciennes sur ce site car on n'a pas hésité à faire usage de faux pour renforcer son caractère prestigieux. Par prudence, nous avons donc fait le choix de placer cette construction sous le vocable chapelle car aucun argument ne permettait d'y voir un temple.

Suite à la constatation de la singularité statistique, une relecture attentive de la documentation, assez pauvre comme le signale la notice du site, suggère que même l'appellation de chapelle est excessive comparativement à ce qu'on observe sur les autres sites thermaux. Il ne s'agit pas d'un petit édicule voué à une divinité comme on en retrouve à **Magny-Cours** ou **Brotte**, mais plus certainement de la mise en valeur et en scène de l'eau dans un ensemble monumental en relation avec l'établissement thermal. Doit-on envisager l'existence récurrente d'un espace dédié à la mise en scène du divin qui cohabiterait avec les espaces fonctionnels dans ces grands complexes thermaux ? Leur statut est-il comparable aux édicules qu'on place sous l'étiquette de chapelle malgré d'importantes disparités structurelles ? Nous nous efforcerons de discuter ces hypothèses dans la suite du développement. En revanche, nous pouvons dès à présent remarquer que mettre de côté ce descripteur pour **Luxeuil-les-Bains** renforce l'homogénéité du groupe des complexes thermaux.

LE MOBILIER METALLIQUE

La dernière singularité n'apparaît clairement que si on extrait les deux sites les plus extrêmes du corpus avec une forte représentation du mobilier, **Alise-Sainte-Reine** et **Source Seine**, ce qui contribue à décontracter la structure interne du bloc de sites

le plus dense situé au niveau de l'origine. On voit alors le site d'**Escolives-Sainte-Camille** prendre ses distances avec cet ensemble. En effet, il associe de façon atypique une chronologie précoce (P1A et P1B) avec du mobilier en bois et du mobilier métallique. Une nouvelle fois, cette incitation au retour sur la documentation met en lumière un point épineux, celui de la datation des ex-voto en tôle de bronze, en particulier les plaquettes d'yeux.

On tend à les associer par défaut à des périodes hautes car la plupart des exemplaires qui nous sont parvenus figurent dans des contextes de démolition ou de dépotoir tardifs, mais grâce aux sites pour lesquels les données sont mieux maîtrisées, la chronologie s'ouvre vers des phases plus précoces. La reprise des fouilles au sanctuaire d'Apollon Moritasgus à **Alise-Sainte-Reine** permet maintenant d'envisager que certains exemplaires de plaquettes d'yeux piégés sous le dallage de la chapelle sont antérieurs à la seconde moitié du II^e siècle (DE CAZANOVE *ET AL.* 2012 : 116-117). À **Mirebeau-sur-Bèze (21)**, plusieurs plaquettes proviendraient de contextes de période flavienne (JOLY ET LAMBERT 2004 : 236), ce qui coïncide avec les exemplaires piégés sous le temple de période flavienne exhumés au sanctuaire des Bolards à **Nuits-Saint-Georges (21)** (POMMERET 2001). On peut envisager que ces plaquettes d'yeux succèdent à des spécimens composites plus précoces dont on retrouve des exemplaires à **Chamalières (63)** : peut-être des plaquettes en bois peintes et surtout deux yeux en bronze fixés sur une planchette en hêtre, ainsi qu'un fragment en bronze avec trous de fixations qui figure un œil et le départ du second (ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 86-87). Peut-être peut-on prêter une intention similaire à l'une des têtes en bois de **Bourbonne-les-Bains**, pour laquelle on remarque l'incrustation d'un œil stylisé dans une feuille d'argent. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que la fréquentation du sanctuaire de **Chamalières** s'interrompt aussi au début de la période flavienne et que la rareté des représentations d'yeux comparativement à la quantité colossale d'offrandes découvertes pourrait signaler un nouveau type d'offrande en train de gagner les faveurs des dévots dans le centre-est de la Gaule.

Si cette chronologie paraît pertinente pour notre territoire, les découvertes récentes effectuées au sanctuaire du Clos de la Fontaine à **Orléans (45)** suggèrent qu'en Gaule, des communautés ont pu adopter ce type d'offrandes de façon bien plus précoce. Le site a livré un abondant mobilier métallique daté entre le milieu du I^{er} siècle av. J.-C. et la fin du I^{er} siècle, dont au moins 44 ex-voto anatomiques en tôle de

bronze recueillis dans les niveaux associés à cette phase d'occupation. Outre les plaquettes d'yeux et les représentations d'organes qu'on retrouve de façon récurrente dans les sanctuaires, c'est surtout l'importante série de visages modelés sur de petites tôles en alliage cuivreux qui surprennent (CANNY 2015). On en connaît seulement deux autres exemplaires. Le premier aux Bolards à **Nuits-Saint-Georges** (POMMERET 2001 : 363), découvert dans des déblais mal documentés situés en dehors du péribole monumental et le second retrouvé à Argentomagus-**Saint-Marcel (36)**, dans une fosse du début du I^{er} siècle (FAUDUET ET RABEISEN 1993). Si on met de côté l'*unicum* bourguignon, l'assemblage d'**Orléans** est atypique sous les rapports chronologiques et stylistiques. Il pourrait s'agir d'expressions votives spécifiques à cette zone pour cette période.

En ce qui concerne **Escolives-Sainte-Camille**, la situation nous pousse de nouveau à nous interroger sur une situation paradoxale. Le dispositif hydraulique est sommaire et se rapproche des installations de la fontaine Saint Pierre à **Bibracte** par exemple. Il paraît donc excessif de le décrire comme un bassin monumental, une interprétation technique assez courante dans la documentation. Toutefois, sa superficie importante le met aussi en relation avec les retenues d'eau qu'on retrouve à **Magny-Cours** ou à **Source Seine**. La présence de l'ex-voto anatomique en bois, retrouvé dans le dispositif daté de façon imprécise du Haut-Empire, ne soulève pas de difficultés particulières. On ne peut pas véritablement s'avancer sur la fonction religieuse de la retenue d'eau et il est probable qu'elle ait bénéficié d'actes de dévotion occasionnels tel qu'on peut en observer à la fontaine Saint Pierre. La présence des plaquettes d'yeux et de la représentation anatomique en tôle de bronze est moins évidente à expliquer. Rappelons immédiatement que si on a tendance à mettre en relation ce matériel avec le dispositif hydraulique, il a été retrouvé hors contexte dans un ensemble funéraire mérovingien localisé à proximité. Quant au dispositif lui-même, il disparaît sûrement à la fin du I^{er} siècle dans le cadre de la réorganisation complète de l'établissement rural dont il dépendait. Il ne serait donc pas aberrant vis-à-vis de la chronologie d'envisager l'utilisation d'offrandes en métal, avant que la retenue d'eau ne soit plus exploitée, mais cela implique que le mobilier ait été préservé entre la fin du Haut-Empire et son réemploi en contexte funéraire à partir de la fin du VI^e siècle.

Plusieurs possibilités s'offrent à nous. Soit ce mobilier est bien en relation avec la dernière phase de fréquentation de la retenue d'eau et a été scellé dans les couches de démolition, ou dans des fosses votives, avant d'être exhumé de façon fortuite par les nouveaux « occupants ». Soit les dévotions liées à l'eau se sont déplacées pour coïncider avec les nouveaux aménagements, mais dans ce cas nous n'avons pas été en mesure d'identifier un dispositif hydraulique, ou même un espace spécifique, au sein duquel se dérouleraient ces activités. Enfin, la solution la plus réaliste serait peut-être d'envisager que ces offrandes n'ont pas de relation avec le culte des eaux et que nous serions encore victime d'une inclination trop familière à la surinterprétation lorsqu'il s'agit d'ex-voto anatomiques. Un constat qui ne paraît pas étonnant compte tenu des difficultés auxquelles nous sommes déjà confrontés sur ce site pour interpréter la présence blocs sculptés à caractère religieux retrouvés dans les fondations des balnéaires (VAN OSSEL 1999).

1.3.2.3 Analyse factorielle

L'AF confirme et affine ce que nous avons remarqué grâce à la PCA (fig. 42). Pour notre jeu de données, les informations relatives à la phase P-1 sont marginales. En effet, seuls deux exemples s'y réfèrent : la fontaine Saint Pierre et l'habitat de **Sorcy-Saint-Martin**. La situation devient plus lisible à partir de P0 et P1A où il y a toujours une forte corrélation avec la présence de matériel en bois, c'est aussi à ce moment que les dépôts monétaires dans les dispositifs hydrauliques sont les plus importants en relation avec l'émergence des établissements thermaux, alors que cette activité reste mal documentée pour les sanctuaires comme **Magny-Cours** phase 2 et **Source-Seine** phase 1 et 2. La représentation des structures à fonction religieuse se traduit moins par une relation chronologique directe, que par une dissociation avec la présence de mobilier en bois, alors que pour les structures hydrauliques la phase P1B apparaît comme un moment charnière où les dispositifs tendent à se démocratiser progressivement et devenir plus complexes. Enfin, le mobilier en pierre et en métal est regroupé sous une même tendance qui s'oppose, elle aussi, au mobilier en bois à partir de P1B. Un intervalle chronologique qui apparaît donc être une période charnière tant au point de vue structurel que matériel.

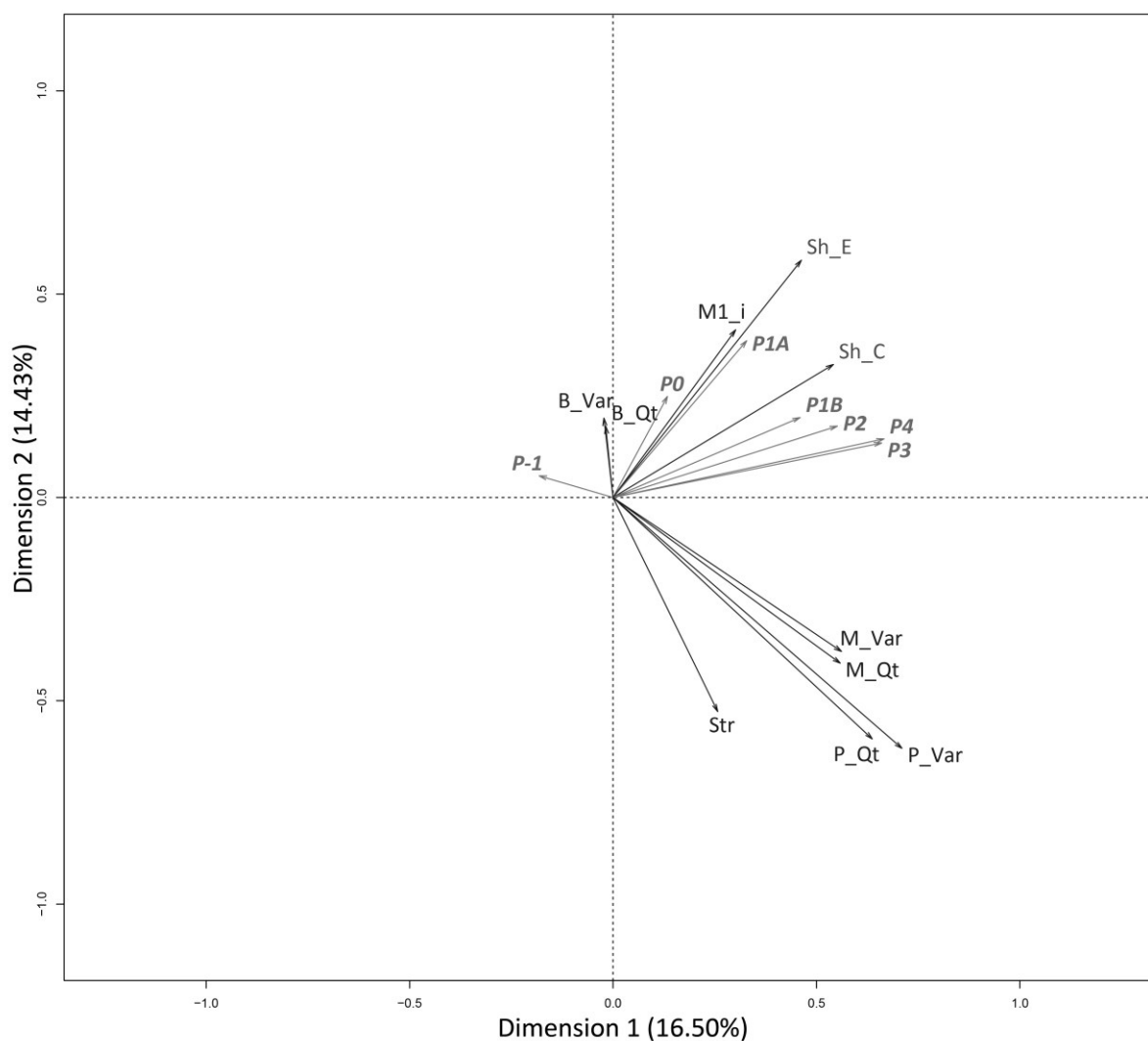


Figure 42 : Cartographie des variables qui structurent les deux premières dimensions de l'analyse factorielle (DAO D. Vurpillot 2016).

1.3.2.4 Classification

Les résultats des tentatives de classification ont été décevants, mais c'était une conséquence attendue pour nos données. La méthode des K-moyennes s'est révélée inefficace lorsqu'il s'agit de distinguer des groupes cohérents dans la masse compacte de sites qu'on retrouve autour de l'origine lors de la PCA. Bien sûr, la détection des ensembles extrêmes liés à **Source-Seine** et **Alise-Sainte-Reine**, ainsi que les eaux minérales chaudes, dans une moindre mesure, pose moins de problème, mais n'offre pas véritablement d'intérêt. De la même manière, l'emploi d'une méthode de classification hiérarchique agglomérative à partir de la PCA n'apporte pas une solution plus pertinente.

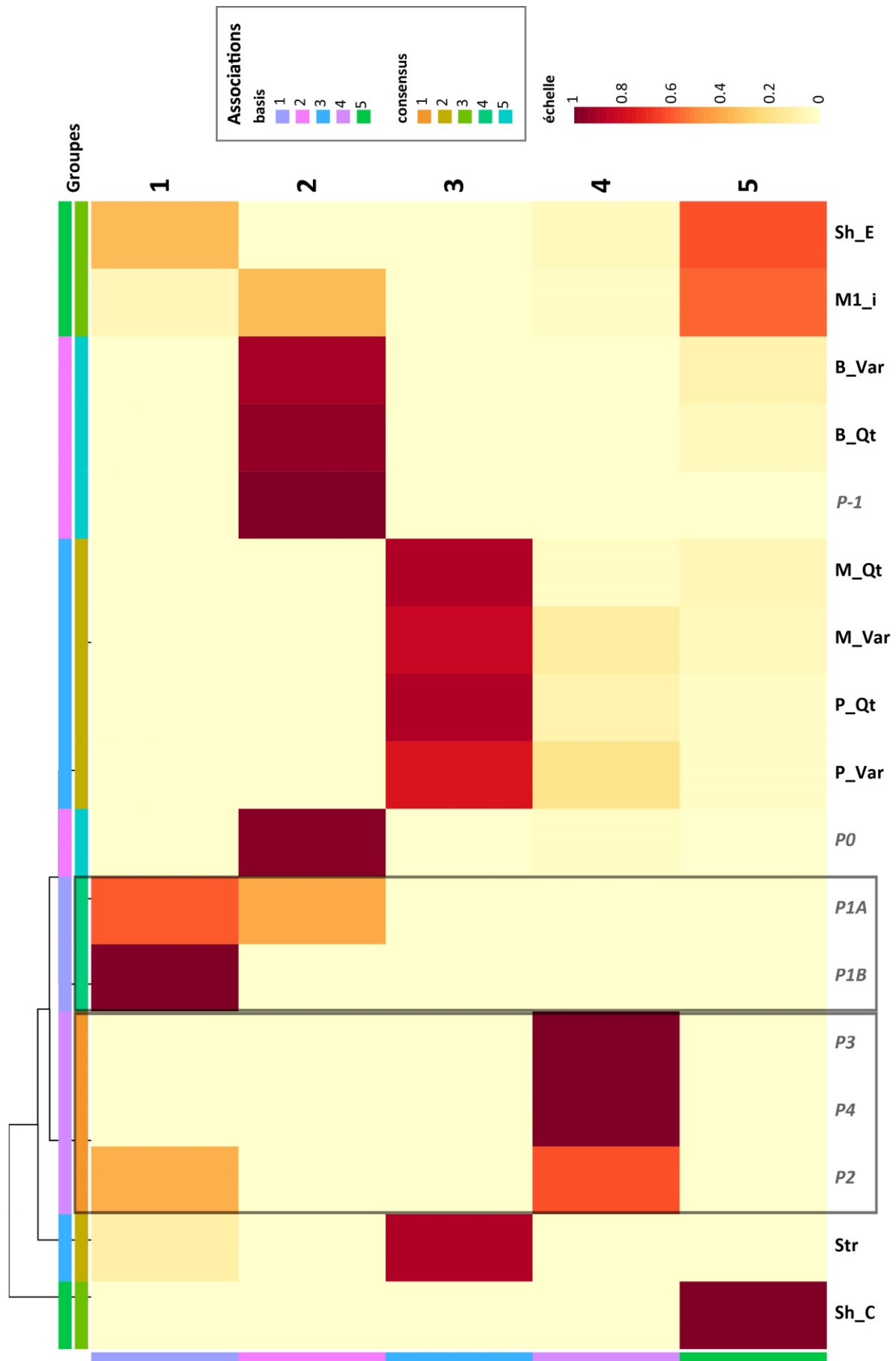


Figure 43 : Matrice de confusion (mixture coefficient) illustrant les groupes les variables (DAO D. Vurpillot 2016).

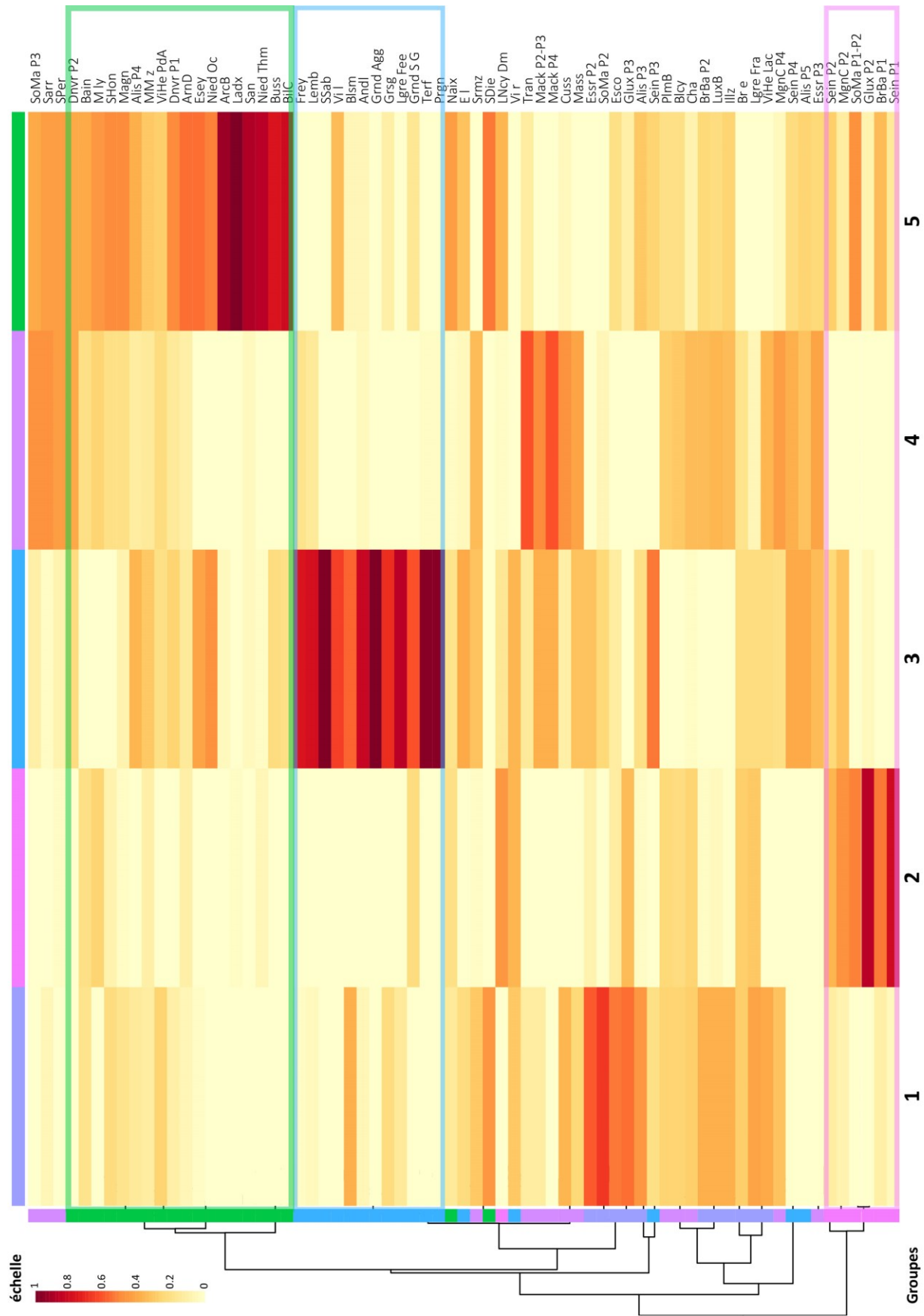


Figure 44 : Double classification selon les facteurs de la factorisation par NMF et représentation de la matrice creuse initiale. Les individus (sites) sont en lignes et les groupes de facteurs (descripteurs) en colonnes (DAO D. Vurpillot 2016).

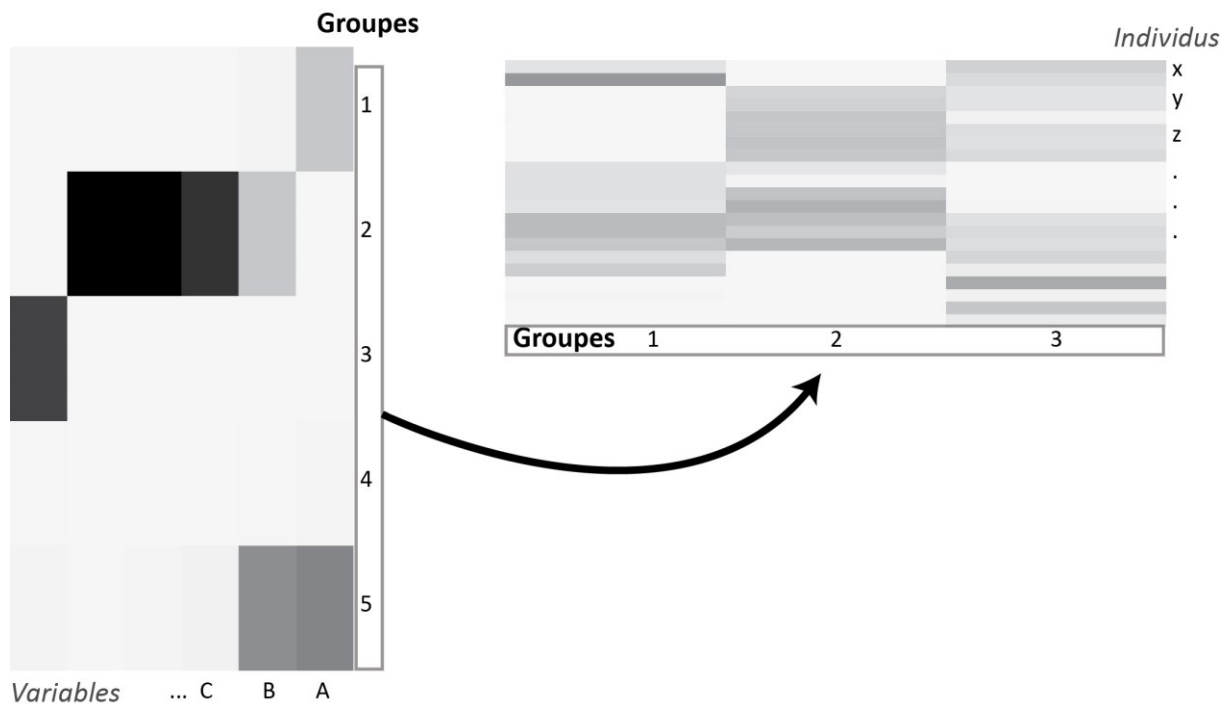


Figure 45 : Sens de lecture des représentations des matrices de factorisation par NMF (DAO D. Vurpillot 2016).

Pour pallier le problème de sous-représentation de la présence des descripteurs, ce qu'on appelle l'indice de parcimonie, on peut se tourner vers les méthodes de factorisation par matrices non négatives (NMF) particulièrement bien adaptées à ce type de données. À ce titre, les critères issus des méthodes de classification non supervisées, accessibles grâce au package NMF, permettent d'évaluer la valeur optimale de décomposition de la matrice, ici quatre. L'algorithme le plus efficace, dans notre cas une méthode des moindres carrés optimisée pour les matrices avec un indice de parcimonie élevé (snmf/r).

De nouveau, le graphique obtenu à partir des descripteurs signale la scission chronologique du corpus avec une période charnière qui s'amorce à la phase P1B et se poursuit sur P2, ce qui apparaît de façon évidente sur cette représentation lorsqu'on compare les lignes qui correspondent aux groupes 3 et 4. Ces groupes de descripteurs sont ensuite transformés en lignes dans le graphique suivant où sont représentés les sites. L'intensité de la couleur traduit le degré d'appartenance au groupe. Plus un composant de la matrice est foncé, plus le site auquel il correspond est en adéquation avec le groupe de descripteurs correspondant, ce qui veut dire que s'il existait un système de classification permettant une segmentation parfaite de l'ensemble des

sites dans les différents groupes, il y aurait autant de blocs de forte intensité que de groupes et que tous les composants de la matrice en dehors des blocs seraient blancs. Dans notre cas, avec un degré de segmentation optimal compte tenu du jeu de données, si des blocs de fortes intensités apparaissent clairement, il y a aussi une importante mobilité entre les groupes, c'est la confirmation visuelle du problème rencontré lors des tentatives de classifications hiérarchiques agglomératives ou par la méthode des k-moyennes.

*
**

1.4 Synthèse

On place souvent beaucoup d'espoir dans la capacité des analyses multivariées exploratoires à dévoiler très finement la structure d'un ou de plusieurs jeux de données. Nos attentes étaient plus modestes, car le jeu de données souffrait de faiblesses que même une reformulation attentive ne permettait pas de surmonter.

Lorsque nous avons amorcé les analyses multivariées, nous nous sommes naturellement interrogés sur les potentielles corrélations entre les facteurs principaux et les descripteurs. Nous avons tout d'abord eu la confirmation que les établissements thermaux exploitant des eaux chaudes forment un groupe homogène. Ce qui contraste de façon remarquable avec ce qu'on observe pour le reste des sites du corpus, dont les profils sont extrêmement hétérogènes comme le soulignent les résultats de l'analyse par NMF. Ils ne sont unis en réalité que par leur adhésion à l'évolution générale du paysage sacré dans notre territoire, tant au point de vue structurel que matériel.

Le culte des eaux n'apparaît donc pas comme un élément singulier au profil atypique, mais bien comme une facette de l'activité religieuse, plus ou moins prééminente selon les circonstances et dont les manifestations sont en adéquation avec les pratiques religieuses contemporaines.

Notre incapacité à démêler la masse des sites qui forment un bloc compact au niveau de l'origine dans les ACP et AF ne résulte donc pas uniquement de la qualité de l'information, mais aussi du fait qu'il n'existe pas de profil type, c'est pourquoi les sites placés au titre de faux positifs, sélectionnés pour leur mobilier jugé

caractéristique du culte des eaux et des cultes guérisseurs, s'insèrent sans heurt dans cet ensemble.

Chronologie	La Tène D1B : 60 - 30 av. J.-C. (P-1)
	Epoque augustéenne : 30 av. J.-C. - 15 (P0)
	Epoque julio-claudienne : 15 - 70 (P1A)
	Epoque flavienne : 70 - 100 (P1B)
	100 - 200 (P2)
	200 - 300 (P3)
	300 - 400 (P4)

Tableau : Rappel de la classification de la chronologie.

En ce qui concerne le contexte d'implantation des sites, la mise en relation des différentes analyses permet d'observer un relatif clivage temporel. Lors de la première phase chronologique qui s'étend de P0 à P1B voire P2 il y a une segmentation assez nette entre les sites thermaux associés à un contexte proto-urbain puis urbain et les sites extra-urbains. Le premier ensemble est caractérisé par des aménagements hydrauliques complexes précoces qui favorisent des gestes spécifiques, en particulier la *iactatio stipis*. Il dispose aussi d'aménagements culturels si subtils (catégorie A0 ou B1) qu'ils sont souvent difficiles à dissocier des constructions de plus en plus monumentales liées à l'activité thermale. À l'inverse, les éléments extra-urbains se distinguent par des aménagements hydrauliques sommaires dans le meilleur des cas, dont la qualité et la complexité ne va s'améliorer que bien plus tard. L'intervalle P1B P2 apparaît comme une période charnière où cette dissonance entre les contextes urbains et extra-urbains tend à se résorber. L'eau est intégrée ou réintégrée progressivement dans les complexes religieux, sans toutefois être totalement démocratisée. En conséquence, la relation à l'eau dans le domaine sacré évolue de façon concomitante. À partir de P2 les transformations se manifestent selon des termes plus subtiles et localisées, mais le paysage religieux n'en devient pas pour autant figé.

À ce titre, il paraît important de se dissocier d'une perception trop stéréotypée du culte des eaux marquée par un déterminisme préjudiciable. On a trop souvent tendance à envisager l'eau comme un caractère primordial dans l'implantation. Dans ce contexte, l'exploitation et la mise en valeur de l'eau sont perçues comme les conséquences attendues et systématiques de l'accès au rang sacré de l'élément aquatique. Les faits démontrent au contraire une relation inversée pour cette portion de l'activité religieuse, elle se révèle tributaire en grande partie d'impératifs plus prosaïques, au premier rang desquels l'évolution et l'accessibilité des aménagements hydrauliques.

Nous avons proposé de définir un sanctuaire des eaux comme un sanctuaire où le médium d'expression principal du divin est l'élément aquatique. Si l'historiographie insistait sur un culte des eaux omniprésent et prééminent dans le paysage sacré, matérialisé par d'innombrables sanctuaires. Il paraît dorénavant très clair que les sanctuaires des eaux, selon cette définition, sont rares. Et que leur nombre est amené à se réduire considérablement à partir du milieu du I^{er} siècle. Non pas que cette portion du culte perde la faveur des dévots, mais simplement parce qu'elle semble se diluer progressivement sous l'effet d'une relative banalisation des aménagements hydrauliques.

Si nous délaissions quelques instants les sanctuaires, on remarque que l'historiographie n'était pas entièrement dans l'erreur. À l'époque gallo-romaine, les activités religieuses sont ancrées dans la vie quotidienne, c'est aussi le cas pour le culte des eaux qui se manifeste au travers de rites récurrents et on ne peut plus ordinaires. Cette portion du culte participe d'une conception globale du monde et ne fait pas figure d'aspect prépondérant par rapport à d'autres facettes du culte. Il s'agit d'une vision héritée des excès de l'historiographie et née de la volonté d'attribuer un statut particulier au culte des éléments naturels dans la sphère culturelle gauloise puis gallo-romaine. Ce sont d'ailleurs ces activités ordinaires, exécutées en dehors des sanctuaires, qui font office d'indices les plus précoces dans notre corpus (P-1) et qui nous permettent d'amorcer la proposition d'une typo-chronologie du culte des eaux.

2. Le culte des eaux dans l'est de la Gaule entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle de notre ère.

2.1 Phase pré-augustéenne

Placer le curseur sur un intervalle chronologique qui marque le début d'activités religieuses en relation avec le culte des eaux est une tâche ardue car ces pratiques ne sont pas exclusives, sont en constante évolution et surtout sont inégalement représentées sur le territoire.

2.1.1 Des sanctuaires d'origine laténienne muets

Les sanctuaires laténiens ne nous sont pas d'un grand secours pour résoudre ce problème. Le fait est que pour la plupart, ils ne disposent pas d'aménagements hydrauliques comme nous l'avons rappelé lors d'une récente publication (BARRAL, NOUVEL, THIVET ET VURPILOT 2015 : 655). Pourtant, on remarque que le site d'Essarois figure toujours dans ce document avec une datation de La Tène D1 pour la première phase d'occupation. La fouille des couches profondes n'a livré qu'un mobilier indigent et quelques reliquats de ce qui s'apparente à des structures en bois. La seconde phase d'aménagement n'intervient que dans la première moitié du I^{er} siècle de notre ère, date à laquelle on édifie un temple maçonné implanté à proximité des installations laténiennes. L'espace cultuel d'origine ne sera finalement réinvesti que dans un troisième temps, suite à la mise en place d'une seconde *cella*. Enfin, malgré la proximité immédiate d'une source, rien n'indique une quelconque forme d'exploitation de l'eau durant la première phase.

2.1.2 Des lieux de culte entre tradition et innovation

2.1.2.1 Les dépôts de matériel métallique

Notre seule alternative reste donc les lieux de culte peu ou pas aménagés, qu'on ne peut pas véritablement qualifier de sanctuaires. Dans ce contexte, les dépôts d'objets en milieu humide s'intensifient de manière notable à la fin de l'âge du Fer. Toutefois, ces assemblages véhiculent une symbolique différente des pratiques religieuses liées à l'eau qui se développent dans la sphère culturelle gallo-romaine. Il s'agit en réalité de la poursuite et de l'accentuation d'une dynamique protohistorique amorcée dans nos régions dès l'âge du Bronze (**BARRAL, NOUVEL, THIVET ET VURPILLOT 2015 : 654**). Elle est matérialisée par des assemblages très codifiés, pour la plupart métalliques, avec une forte connotation militaire avant que ne s'amorce une transition progressive vers la déposition d'outillage, souvent à fonction agricole.

2.1.2.2 Les jets de monnaies

La monnaie offre le cas intéressant d'un matériel ancré à la fois dans cette ancienne dynamique de dépôts et représentatif de nouvelles pratiques.

On observe de façon récurrente le dépôt de numéraire dans les sanctuaires laténiens, mais il s'agit presque toujours de dépôts massifs, homogènes et prestigieux réalisés en des occasions particulières. Dans ce sens, ils se rattachent à la tradition votive constatée pour les dépôts de matériel métallique évoquée lors du précédent paragraphe. On sait aussi que les dynamiques de circulation monétaires à l'échelle régionale et l'envergure des sites concernés par ces dépôts influent sur la nature de l'assemblage et le contexte de déposition (**IZRI 2015**).

En revanche, les dépôts de monnaies en milieu humide, que ce soit en contexte naturel ou en relation avec des aménagements, révèlent de nouvelles pratiques religieuses qui paraissent se banaliser progressivement à partir de La Tène finale et deviennent particulièrement perceptibles dès le milieu du I^{er} siècle avant notre ère. Il n'est plus alors question de dépôts uniques, mais plutôt de dépôts d'accumulation constitués par la répétition de gestes individuels. On constaterait donc, à cet instant, un glissement des modalités d'offrande (**BATAILLE 2011 : 625-627**). Si les rites étaient

auparavant focalisés sur le dépôt d'offrandes collectives, on voit progressivement se mettre en place en parallèle l'expression concrète d'une piété individuelle. À **Mandeure (25)**, on a retrouvé environ 100 monnaies gauloises éparpillées sur l'aire de circulation du sanctuaire pour la phase d'occupation de La Tène D1b. Un exemple parmi les plus précoces connus de ce type d'activité en contexte de sanctuaire (NOUVEL 2013). Quant à l'origine de ces nouvelles modalités d'offrandes, il y a consensus sur le fait qu'il s'agit de l'importation d'un rite italique (VAN ANDRINGA 2002 : 120-122 ; GRUEL 2007 ; GRUEL 2015 : 769 ; IZRI 2011 : 615-617).

CONTEXTE NATUREL

En contexte naturel et pour des assemblages modestes, il est parfois difficile de dissocier l'offrande intentionnelle de l'évènement accidentel. Dans le cas des lieux de passage, que ce soit les passages à gué ou les ponts, on constate l'accumulation de dépôts colossaux, parfois composés de plusieurs dizaines de milliers de monnaies, mais aussi des dépôts plus modestes qui comptent seulement quelques dizaines d'exemplaires. Toutefois, même pour les sites exceptionnels comme le gué de **Condé-sur-Aisne (02)**, la proportion de monnaies gauloises reste minime par rapport à la surreprésentation du numéraire du Haut-Empire (GIARD 1968).

En ce qui concerne les sources minérales, E. Sauer a démontré que les dépôts pré-augustéens sont rares voire inexistants (SAUER 2005 : 100-105). On peut citer à titre d'exemple les sources d'eau minérale de **Trier-Feyen (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)**. Les témoins archéologiques indiquent qu'elles sont captées dès le première âge du Fer, pourtant les rites monétaires ne débutent qu'à partir de la campagne de réaménagements engagée à la période augustéenne. La Mer de Flines à **Flines-lez-Raches (59)** fait figure de cas plus atypique. Des eaux minérales sulfatées calciques forment à cet endroit un vaste plan d'eau de 300 m de diamètre, à l'intérieur et autour duquel on a recueilli des dépôts qui s'étendent de La Tène finale à la période constantiniennne. Parmi les milliers de monnaies extraites du site, une trentaine environ sont gauloises (TERNINCK 1897-1882). Le numéraire en argent est absent, peut-être à cause de la composition chimique très agressive des eaux. On ne sait pour l'instant expliquer la proportion atypique de frappes en or, au moins une dizaine d'exemplaires. En mettant de côté ce cas exceptionnel, on peut envisager que la plupart des lieux de résurgence de sources thermales étaient simplement

inhospitaliers. Ils constituaient des zones marécageuses où se mêlaient sources ordinaires et sources chaudes. En somme, rien ne semble encourager la fréquentation de ces lieux hostiles et il n'y a donc pas de raison particulière à y chercher la présence des nouveaux rites qui se développent prioritairement dans des espaces à dimension collective (lieux de rassemblement, lieux de passage, etc.). En effet, le geste n'est pas aléatoire, il répond à des normes codifiées et s'insère dans un contexte bien défini, ce qui signifie qu'on ne jette pas « n'importe où et n'importe comment ». De plus, on doit envisager que le facteur visuel est une caractéristique essentielle du dépôt par accumulation. Voir et être vu, par les dieux et par les hommes.

La fouille récente du site des Jacobins au **Mans (72)** offre un exemple bien documenté de la transformation d'un lieu de culte en contexte naturel en sanctuaire (**CHEVET, RAUX ET AL. 2014**). Dès le milieu du I^{er} siècle av. J.-C., on connaît l'existence d'une occupation humaine assez dense, caractérisée par des espaces d'habitat et artisanaux localisés en bordure du ruisseau d'Isaac, à quelques centaines de mètres en amont du cœur urbain de *Vindinum*. Le cours d'eau apportera par la suite une importante contribution à l'alimentation en eau de l'agglomération, lorsqu'il sera canalisé au moyen de l'aqueduc d'Isaac. Pour la période qui nous intéresse, les fouilles opérées aux abords et dans le lit du ruisseau ont livré 59 monnaies dans un espace restreint. L'assemblage comprend 49 exemplaires gaulois et 10 républicains qui coïncident avec l'intervalle chronologique 58-27 av. J.-C. Il est possible que le risque hydrologique soit la principale motivation de ces jets précoces. En effet, le régime d'écoulement du ruisseau est irrégulier et son débit peut être multiplié par deux voire trois lors d'évènements climatiques importants. La zone aménagée, cantonnée à la rive nord-ouest à l'origine, se présente de ce point de vue comme le lieu d'implantation le moins périlleux.

AMENAGEMENTS HYDRAULIQUES

Au I^{er} siècle avant notre ère, la maîtrise des ouvrages hydrauliques reste sommaire comparativement aux trésors d'ingénieries qui se développent à la période romaine (**AGUSTA-BOULAROT 2004**). On connaît quelques constructions exceptionnelles comme le système de drains en pierre mis au jour récemment au **Grand-Saconnex (Genève, Suisse)** et daté de La Tène D1.

Le constat livré par L. Boreau dans son travail de thèse sur les structures hydrauliques dans la cité éduenne est à ce sujet très révélateur (BOREAU 2010). Au changement d'ère, les ouvrages hydrauliques sont encore avant tout réservés à une fonction utilitaire et sont inégalement répartis sur le territoire. En règle générale, ces dispositifs reposent sur des techniques éprouvées mises en œuvre de façon plus ou moins grossières : citernes, fossés de drainage sommaires, puits, plans d'eau améliorant des conditions géomorphologiques préexistantes.

Ce contraste est perceptible pour l'âge du Fer dans d'autres territoires (VERDIN ET AL. 2012). La question de l'accès à l'eau dans des sociétés où la consommation de cette ressource va croître très fortement est parfois un problème. D'autant plus lorsqu'on sait que les populations étaient réticentes à consommer l'eau des puits (VERDIN ET AL. 2012, p. 412), alors que ces dispositifs représentent l'écrasante majorité des ouvrages hydrauliques mineurs connus et que les espaces de stockage d'eau de pluie sont très mal documentés. L'étude menée par S. Agusta-Boularot sur l'apparition des *lacus*, c'est-à-dire les fontaines publiques, signale que ce type d'aménagement apparaît de manière privilégiée dans les grandes agglomérations au plus tôt lors de la première moitié du I^{er} siècle de notre ère et toujours dans le cadre de grands projets d'adduction d'eau, afin d'assurer l'alimentation de l'espace urbain (AGUSTA-BOULAROT 2008). En portant notre regard vers le sud, on remarque que même à Glanum les aménagements hydrauliques qui vont permettre au culte de se développer à la période romaine participent d'une grande campagne de monumentalisation de la fortification civile. Ces travaux sont aussi contemporains à l'installation de la structure hydraulique monumentale de Château-Bas à Vernègues (13) (GOLOSETTI 2015).

Cette situation impacte forcément notre champ de recherche, dans la mesure où les pratiques sont tributaires des évolutions techniques et de leur accessibilité. La situation à l'âge du Fer dans notre région doit être assez similaire à ce que décrit F. Verdin, c'est-à-dire un accès à l'eau qui se traduit pour l'essentiel par la mise en place de puits et de dispositifs de stockages. À plus grande échelle, on connaît aussi l'existence d'importants réseaux de fossés de drainage, mais pas véritablement de dispositifs complexes de captages et d'adduction d'eau. Une constatation qui paraît valable jusqu'à des périodes tardives même dans les *oppida* ou les riches établissements ruraux. Par exemple, le premier état de la fontaine Saint Pierre à

Bibracte ne semble pas intervenir avant la période située entre la fin du II^e siècle et le milieu du I^{er} siècle avant notre ère, mais pour cette phase nous disposons d'informations très lacunaires qui rendent presque impossible toute interprétation. Le développement de ce type de structures est pour le moins disparate et étalé dans le temps en Gaule romaine. Le milieu sacré par exemple n'est pas prioritairement impacté par ces évolutions techniques, ce n'est en réalité que bien plus tard, dans la seconde moitié du I^{er} siècle, que s'opère un bouleversement notable dans ce domaine, c'est pourquoi il nous paraît important de prendre en considération dans notre étude les effets du changement de la relation à l'eau dans ces sociétés, c'est-à-dire étudier les modalités d'accès à la ressource aquatique et sa gestion au sein des différents types d'occupation : agglomérations, établissements ruraux plus ou moins riches, sanctuaires, espaces publics, etc. En ce qui concerne le culte des eaux, nous devons envisager que l'introduction des aménagements hydrauliques complexes dans les sanctuaires marque un point de rupture vis-à-vis du statut accordé à l'eau dans ces ensembles par rapport à ce qu'il pouvait être au moment du changement d'ère et au début du I^{er} siècle ap. J.-C.



Figure 46 : Évocation à l'ambiance résolument naturiste de la fontaine Saint Pierre, alors que les fouilles laissent supposer l'existence de nombreux aménagements périphériques (Aquarelle J.-C. Golvin).

Nous pouvons déjà signaler que les puits fournissent des indices difficiles à exploiter, car en règle générale les ensembles monétaires proviennent de couches de

comblement. Bien souvent, ces contextes ne permettent pas de présumer d'une intention rituelle et encore moins d'un acte de dépôt volontaire dans l'eau (AUPERT 2012 : 311 ; GRUEL 2015 : 762-763). L'exemple de **Sorcy-Saint-Martin** est représentatif de ce cas de figure. On émet l'hypothèse de la présence dans la zone d'un habitat rural à partir de La Tène D. On sait qu'un premier puits est comblé au cours du I^{er} siècle avant notre ère. Son contenu est caractérisé par la présence de nombreux fragments de céramique et d'un potin leuque « au sanglier », associé une quinzaine d'autres exemplaires retrouvés dans les environs. Un second puits est quant à lui daté du début du I^{er} siècle, il est antérieur à la mise en place du sanctuaire et se rattache peut-être lui aussi à l'habitat. Ce puits reste-il actif lors de la première phase d'occupation du sanctuaire datée du milieu du I^{er} siècle ? Les deux exemplaires monétaires qui ont été extraits de ce dispositifs sont très précoces, un *dupondius* d'Auguste et un as d'Agrippa. Ils côtoyaient six fibules en bronze et un petit récipient en bois. Quant aux débris de construction retrouvés dans la partie sommitale du comblement, ils correspondent à la destruction de l'un des deux *fana* qui n'intervient qu'à la fin du II^{ème} siècle. On se contentera de constater la chronologie assez étrange de ce dispositif pour nous concentrer sur les éléments monétaires. Dans ce contexte, rien ne permet d'envisager un acte religieux quelconque en rapport avec l'eau. Pourtant une publication récente (LIEGER ET STEINBACH 2005) suggère que les potins découverts trahiraient une pratique religieuse gauloise qui préfigurerait l'apparition du sanctuaire.

Parmi les rares exemples de *lacus* protohistoriques bien documentés, la situation de la fontaine Saint Pierre à **Bibracte** nous interpelle. Aux premiers ouvrages déjà évoqués succèdent une restructuration de grande ampleur, qui aboutit à une fontaine dont la nouvelle formulation architecturale va perdurer jusqu'aux premières années du I^{er} siècle de notre ère (fig. 46). On constate qu'une quantité importante de mobilier va se retrouver piégée dans le fond du principal bassin collecteur. Un premier lot est constitué d'une soixantaine de fragments de vaisselle en tôle de bronze et en matières périssables qui servent au transport ou à la consommation de liquides, provenant à la fois de niveaux archéologiques attribuables au premier et au second état (BARRAL ET RICHARD 2009 : 233). Les récipients métalliques correspondent tous des fragments de pieds ou d'anses, à l'exception de deux débris d'une passoire et de deux autres issus de seaux (BARRAL ET RICHARD 2009 : 151-155). Malgré le nombre

important de fragments et compte-tenu du caractère relativement précieux de ces contenants, l'homogénéité des fragments identifiés nous incite à suivre l'hypothèse de J.-P. Guillaumet pour qui leur présence est la conséquence d'une utilisation quotidienne et des dégâts qu'elle peut occasionner. Dans cette perspective, la quantité de fragments paraît plus signaler l'intensité d'utilisation du dispositif par la communauté locale, qu'une éventuelle fonction religieuse. Il n'est pas rare de retrouver du mobilier métallique votif dans les assemblages extraits de dispositifs hydrauliques de la période romaine, mais dans ce cas précis l'explication religieuse paraît excessive. En revanche, les 106 monnaies couvrant un intervalle chronologique qui s'étend de La Tène D2b à la période augustéenne précoce (potins, quinaires d'argent et quelques exemplaires de bronzes frappés) ne sont pas le fruit du hasard. Il s'agit sans doute d'un dépôt par accumulation caractérisé par une forte proportion d'*unicum*.

Ces gestes s'opèrent certes en dehors du cadre institutionnel du sanctuaire, comme nous l'avions déjà constaté au **Mans**, mais se concentrent dans une zone bien définie qui dépend de la communauté. Encore une fois, la *iactatio* ne s'exerce pas de façon aléatoire et irraisonnée, si les dévots se tournent vers les témoignages individuels de piété ceux-ci restent soumis à une forme d'assentiment collectif. Cette nécessité de reconnaissance publique s'exprime clairement dans la dualité qui caractérise couramment la résolution des vœux dans un sanctuaire : offrandes à la divinité et solennisation de l'offrande comme preuve que le contrat social a été rempli sous le regard des dieux et de la collectivité (VEYNE 1983).

Enfin, la présence d'une oreille gauche en tôle de bronze révèle un problème plus épineux (fig. 47). Elle apparaît comme un élément totalement atypique au sein de cet assemblage pour une période aussi précoce. Sa présence pourrait-elle être attribuée à un visiteur de passage ? Rien ne permet de le prouver, mais **Bibracte** est un lieu de circulation important et on retrouve occasionnellement des éléments saugrenus de provenance lointaine.

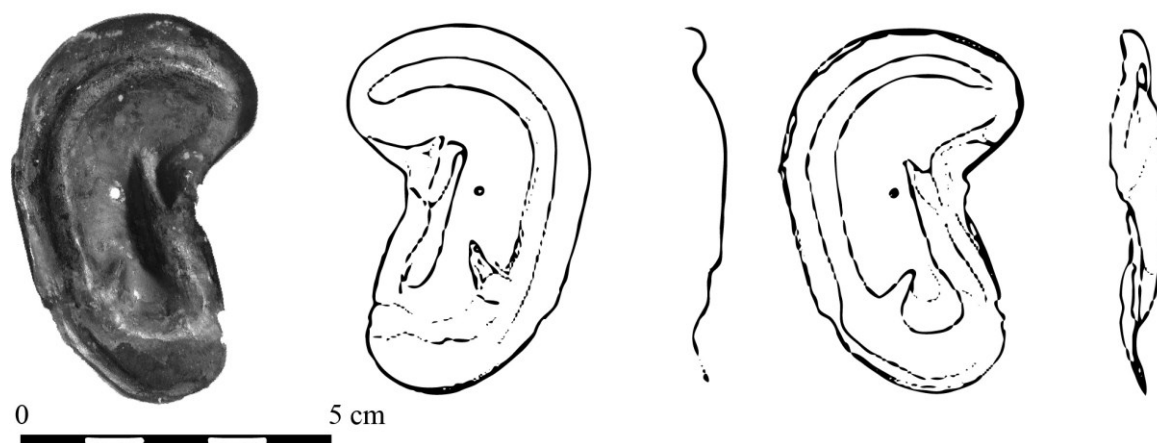


Figure 47 : Oreille en tôle de bronze provenant du grand bassin de la fontaine Saint Pierre (DAO J.-J. Bigot et cliché A. Maillier pour le Centre Archéologique Européen de Bibracte).

La présence d'un trou de suspension peut soit signifier que l'objet était fixé sur un support quelconque, soit qu'il correspond à un élément amovible d'une statue composite. Un type de sculpture assez courant selon les textes (**DONOHUE 1988**), mais difficile à identifier en contexte archéologique (**AMANDRY 1939**). La comparaison de P. Charlier avec le masque votif retrouvé à Dijon est intéressante (**BARRAL ET RICHARD 2009 : 161-163**), mais ce dernier date du II^e siècle. Plus proche de nous, l'exemple d'**Orléans** prouve que des ex-voto anatomiques en métal circulaient déjà à cette période au centre de la Gaule, mais l'oreille de **Bibracte** est d'un style beaucoup plus abouti.

2.2 Période julio-claudienne

Un changement notable survient à partir de la période augustéenne. Le culte des eaux investit progressivement l'espace des sanctuaires, alors qu'auparavant il n'était perceptible qu'au travers de lieux de culte improvisés en contexte naturel ou au travers d'aménagements privés ou publics sans fonction religieuse.

Les exemples précoces bien documentés sont rares, c'est pourquoi nous n'avons qu'une vision très partielle des transformations qui s'opèrent dans le paysage sacré pour la phase P0.

2.2.1 La période augustéenne : apparition et développement des proto-sanctuaires

2.2.1.1 *De rares exemples de transition entre sanctuaire laténien et sanctuaire des eaux gallo-romain*

Plusieurs trajectoires de sites sont possibles et certains sanctuaires des eaux succèdent à des sanctuaires d'origine laténienne, c'est sûrement le cas à **Essarois** et peut-être à **Alise-Sainte-Reine**, où les fouilles récentes (DE CAZANOVE ET AL. 2012 : 98-100) ont mis en évidence la présence d'un enclos à banquet de La Tène D (fig. 48 phase 1). Autant qu'on puisse en juger, cette situation est relativement rare. Pour les deux cas qui nous concernent, on remarque une apparente rupture entre les installations laténiennes et celles qui leur succèdent à la période romaine. Elles ne sont ni structurées de la même manière, ni ne semblent remplir les mêmes fonctions, contrairement à ce qu'on peut observer sur d'autres sites (JOLY ET BARRAL 2008A). La fréquentation est caractérisée par un hiatus chronologique notable, même si la chronologie exacte reste fragile dans le cas d'**Essarois**. Finalement, on constate avant tout une forme de continuité spatiale.

Si on considère que la motivation principale pour la mise en place du sanctuaire gallo-romain s'enracine dans la notoriété ou la valeur symbolique dont l'occupation laténienne bénéficiait, alors la présence de l'eau est à envisager plutôt comme une conséquence du contexte d'implantation du premier lieu de culte et non pas comme l'émanation d'une volonté délibérée de sacrifier l'eau. S'il ne nous est pas possible d'évaluer avec certitude les intentions des communautés locales on sait, en revanche, qu'à la Croix Saint-Charles à **Alise-Sainte-Reine** l'eau fait avant tout figure de contrainte. En effet, les premiers aménagements hydrauliques qui visent à assainir la zone en vue de la construction de nouveaux bâtiments sont datés de la fin de la période augustéenne (fig. 48 phase 2 et phase 3). Ces constructions n'ont pas de relation directe avec le sanctuaire quant à lui mis en chantier au cours du I^{er} siècle de notre ère. L'eau est aussi une contrainte sur le site d'**Essarois** et se manifeste au niveau des installations cultuelles par des sols détrempés sujets à des remontées fréquentes de la nappe phréatique. Malheureusement, les seuls aménagements hydrauliques connus au niveau des sources ne bénéficient pas d'une datation précise. Au surplus, leur relation directe avec les principaux édifices cultuels n'est qu'une

hypothèse là encore fragile. Cette situation est d'autant plus gênante, qu'on aurait apprécié de pouvoir comparer la qualité des dispositifs hydrauliques entre un site périurbain dépendant d'une agglomération à fort statut et un site extra-urbain.

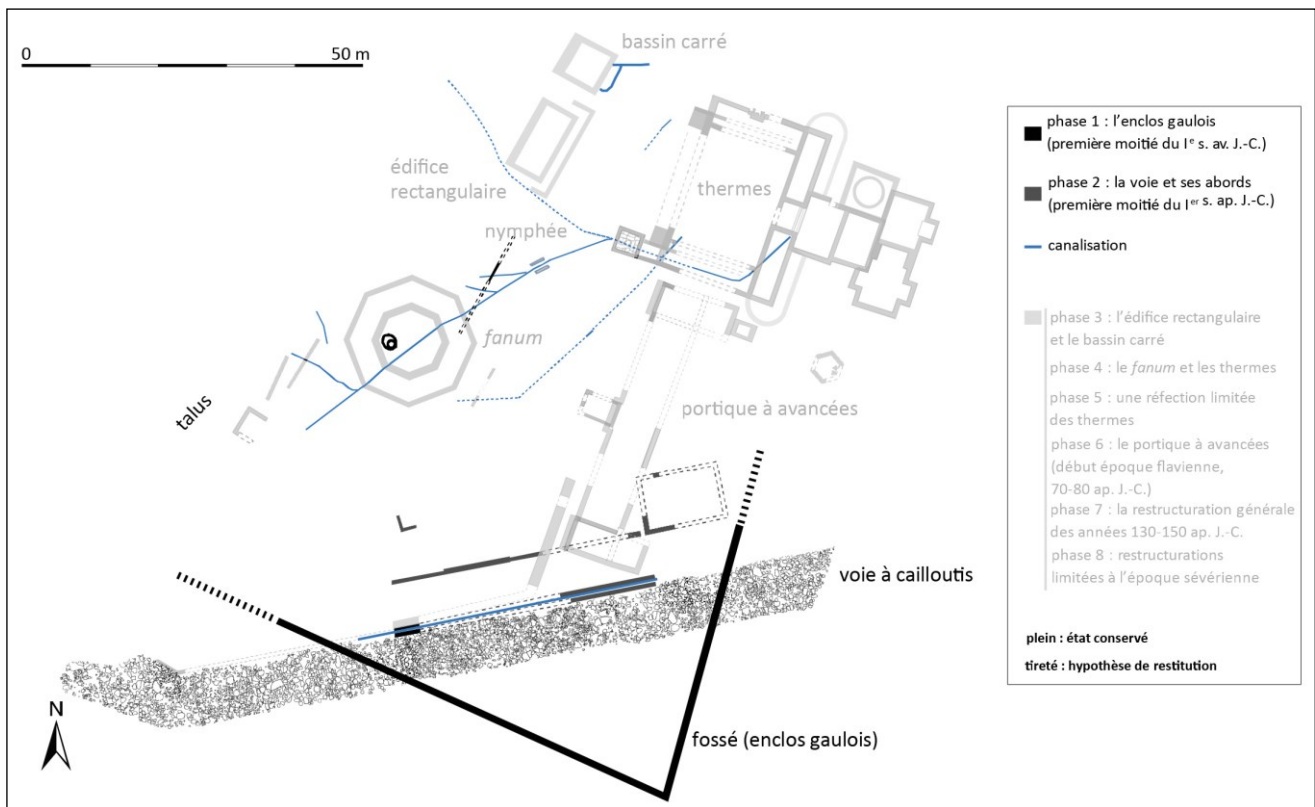


Figure 48 : Phasage chronologique et interprétation de la zone du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine (DAO et interprétation N. André, M. Beley, O. de Cazanove, Y. Leclerc, A. Vivier).

2.2.1.2 Des fondations ex nihilo et un fil conducteur commun, les aménagements hydrauliques

La fondation d'un sanctuaire s'insère forcément dans une réflexion sur le territoire dont les termes sont souvent imperceptibles pour le spectateur moderne. Notre incapacité à déchiffrer les motivations des communautés qui fondent de nouveaux sanctuaires ne doit pas faire perdre de vue qu'il y a des raisons à ce choix et qu'on ne part jamais véritablement de rien. Soit que cet ancrage traditionnel se manifeste physiquement comme c'est le cas pour les sanctuaires que nous venons de présenter, soit qu'il véhicule une valeur traditionnelle plus symbolique, basée sur des faits

avérés ou fictifs. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ces aspects d'invention de la tradition dans le prochain chapitre.

Sur le site des Jacobins au **Mans**, nous avons vu que l'installation du sanctuaire succède à des pratiques religieuses en contexte naturel (fig. 49). La zone bénéficiait-elle d'un statut particulier avant que les expressions de piété individuelle ne débutent ? Rien ne permet de l'affirmer, d'autant plus que ces gestes s'insèrent dans une dynamique plus large liée à l'émergence de l'agglomération de *Vindinum*. Une dynamique comparable anime la mise en place du sanctuaire, concomitante avec une importante campagne de réaménagement urbain. Entre 10 et 20 ap. J.-C., un chenal est creusé dans la partie aval du site afin d'assainir la zone et de réduire les risques d'inondation (CHEVET, RAUX ET AL. 2014 : 129). L'emprise urbaine se densifie dans la partie sud-ouest, alors que la zone soumise aux risques hydrologiques les plus importants, où avaient été retrouvées les monnaies gauloises et républicaines, est transformée en sanctuaire. On installe alors un plan d'eau artificiel d'environ 1000 m² qui tire avantage de la prédisposition naturelle du lieu à retenir l'eau. Il en résulte que les aménagements nécessaires à conserver une quantité suffisante d'eau pour assurer la pérennité du dispositif sont si minimes qu'ils n'ont pas pu être identifiés lors de la fouille. D'ailleurs, le plan d'eau devait être peu profond et ressemblait moins à un étang qu'à un « miroir d'eau » (CHEVET, RAUX ET AL. 2014 : 132). Un édifice carré de 3,5 m de côté est inséré sur la berge nord et l'ensemble est délimité par un mur d'enceinte, qui définit un espace cultuel trapézoïdal d'une surface d'environ 1800 m² dont la construction intervient en parallèle aux travaux d'aménagements urbains, sûrement à partir de 15/20 ap. J.-C. Il est intéressant de noter qu'à **Alise-Sainte-Reine**, le sanctuaire participe lui aussi d'une dynamique de réaménagements périurbains, qui se distinguent par une gestion active du risque hydrologique.

À **Orléans**, le sanctuaire du Clos de la Fontaine est implanté à environ 3 km du cœur de *Cenabum*, au niveau d'un rû et dans la zone de résurgence de plusieurs sources pérennes (fig. 50). Une situation qui n'est pas sans rappeler celle du **Mans**, à la différence qu'ici le lieu de culte succède certainement à un établissement rural laténien. La chronologie d'apparition du site correspond aux années qui précèdent le changement d'ère. Le lieu de culte est matérialisé par un vaste enclos fossoyé de 85 m de côtés, à l'intérieur duquel sont inscrits des trous de poteau qui ont pu soutenir des

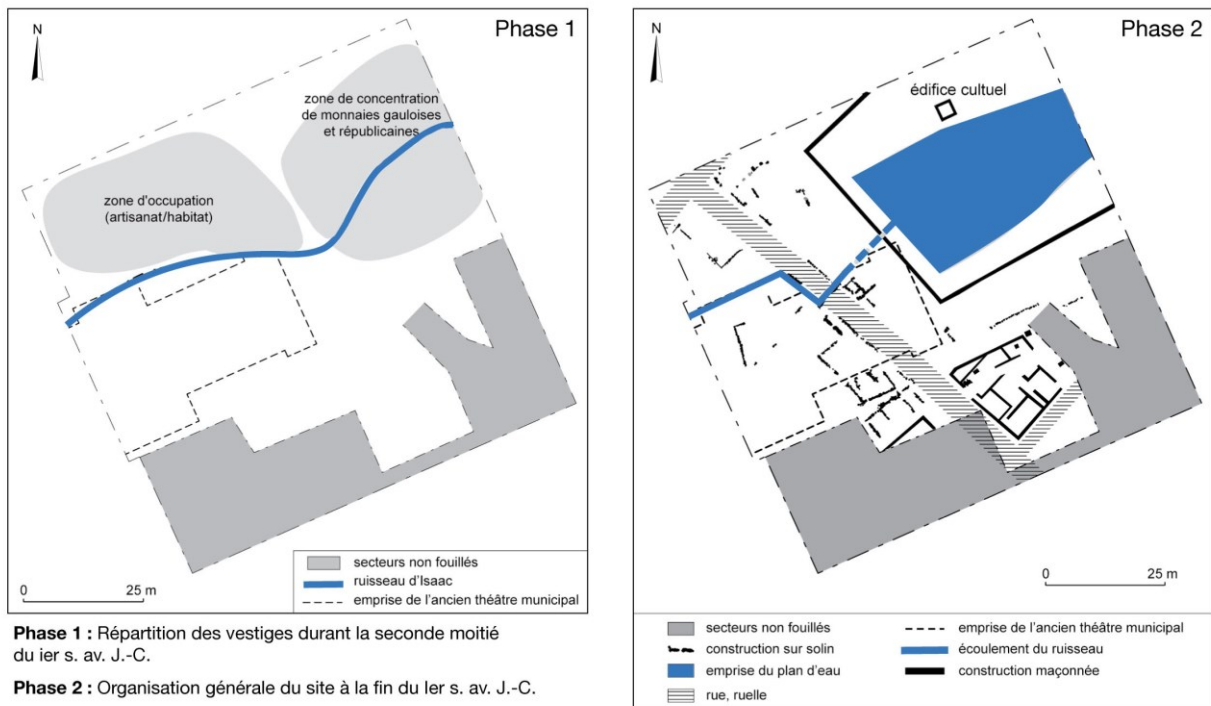


Figure 49 : Phasage chronologique et interprétation des deux premières phases d'occupation de la zone du sanctuaire des Jacobins au Mans (DAO et interprétation P. Chevet pour l'INRAP).

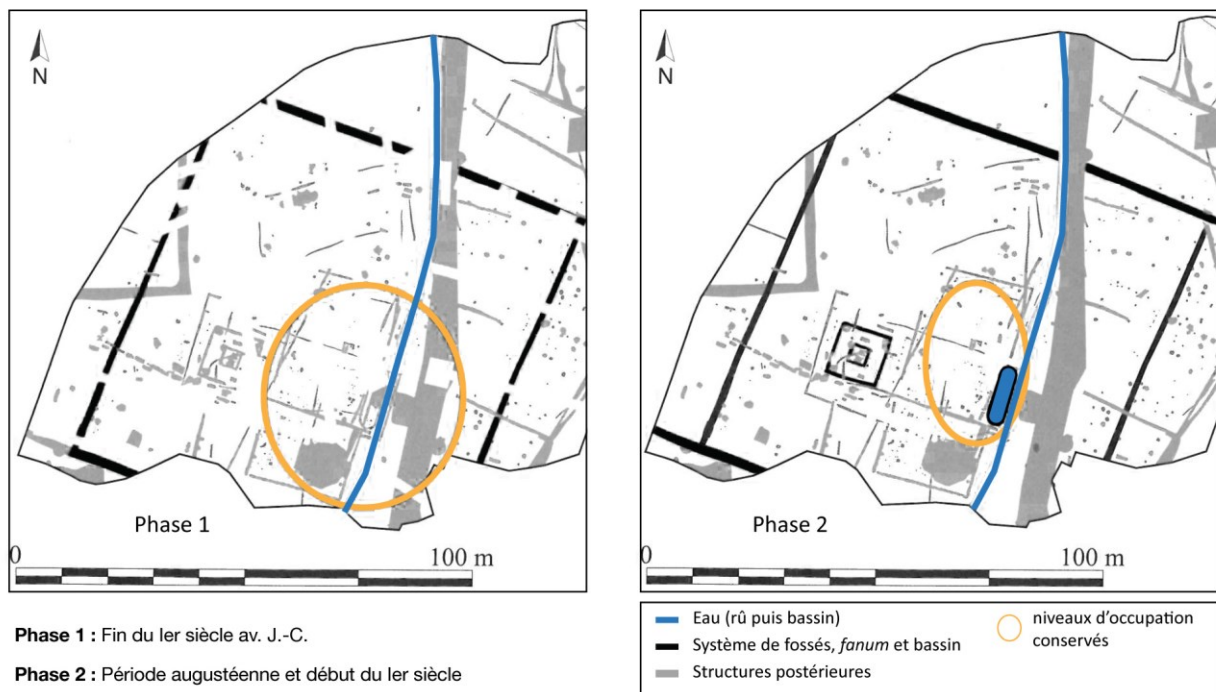


Figure 50 : Phasage chronologique et interprétation des deux premières phases d'occupation de la zone du sanctuaire du Clos de la Fontaine à Orléans (DAO E. Verneau et E. David pour l'INRAP).

bâtiments ou servir de supports pour les offrandes. Pour cette phase aucun aménagement hydraulique n'est requis, car le rû traverse directement l'enclos et les ex-voto se répartissent de part et d'autre du point d'eau (CANNY 2015).

Au complexe religieux des Vaux-de-la-Celle à **Genainville (95)**, un petit plan d'eau a pu exister dès la fin du premier âge du Fer. Il paraît être aménagé au début de la période romaine sans qu'on sache quelle était sa fonction antérieurement à la première phase de monumentalisation du sanctuaire (VERMEERSCH 2012 : 232).

À **Source-Seine**, le sanctuaire est implanté en tête du bassin versant de la Seine dès la fin du I^{er} siècle av. J.-C. Il est alors uniquement matérialisé par une retenue d'eau en bois (fig. 51). Il s'agit donc une nouvelle fois d'installations sommaires, qui mettent à profit les prédispositions hydrogéologiques du terrain. Cette situation va perdurer un certain temps étant donné que les indices sédimentaires signalent une rupture du dispositif, puis sa remise en fonctionnement, avant qu'une grande campagne de monumentalisation du site ne soit ensuite engagée vers le milieu du I^{er} siècle. Avant cette date, rien n'indique que d'autres constructions viennent compléter l'organisation d'un site en l'état limité au système de retenues d'eau.

Dans cette perspective, le Sanctuaire 1 de **Magny-Cours** s'apparente plus à ce qu'on peut observer sur le site des Jacobins. De nouveau, la présence de pieux, de grandes poutres et de troncs dans une zone restreinte militent en faveur d'aménagements hydrauliques rudimentaires. Un simple système de barrage qui permettait de retenir l'eau dans une dépression humide (fig. 52). À l'est du plan d'eau présumé, on a pu mettre en évidence la présence de constructions maçonnées. Il s'agit d'une *cella* de dimension modeste qui se verra adjoindre une galerie périphérique. Non loin de là, on a édifié un petit édicule au centre duquel devait figurer une statue ou un autel. Ces bâtiments sont eux aussi édifiés lors des premières années du I^{er} siècle.

La chronologie de mise en place du sanctuaire de **Brottes** en forêt du Corgebin est moins assurée, les premiers indices de fréquentation sont à replacer dans un intervalle assez large, entre la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C. et le premier quart du I^{er} siècle. Le gouffre forme un puits artésien naturel soumis à d'importantes

variations saisonnières, mais qui ne requiert pas d'intervention humaine spécifique. On se contente donc d'en boucher les parois et peut-être d'installer un édicule quadrangulaire en bois sur un terrain en parti préservé des eaux lors des remontées de la nappe phréatique.

La chronologie de reprise des activités religieuses à la source de la Douix de **Châtillon-sur-Seine** est frappée d'encore plus d'incertitude. Nous disposons uniquement de 72 objets monétiformes, dont la moitié environ couvrent un intervalle chronologique compris entre la fin du I^{er} siècle av. J.-C. et le début du I^{er} siècle. On ne peut dès lors pas affirmer si le muret placé à la sortie de la résurgence afin de faire barrage aux eaux est contemporain de ces activités.

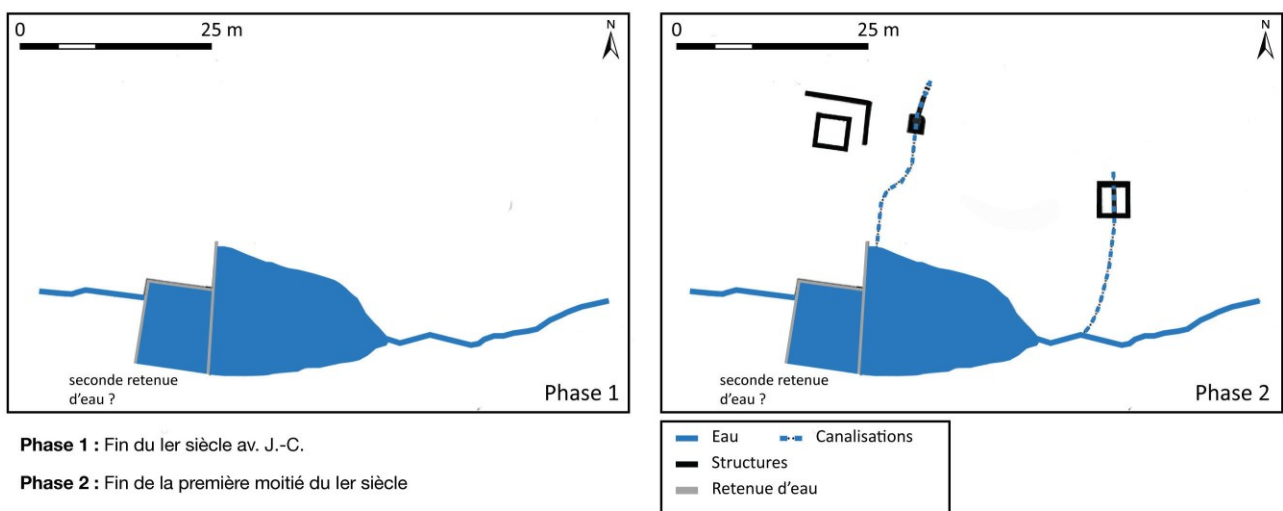


Figure 51 : Phasage chronologique et interprétation des deux premières phases d'occupation de la zone du sanctuaire de Sequana à Source-Seine (DAO C. Magister-Vernou et interprétation C. Vernou pour le musée archéologique de Dijon).

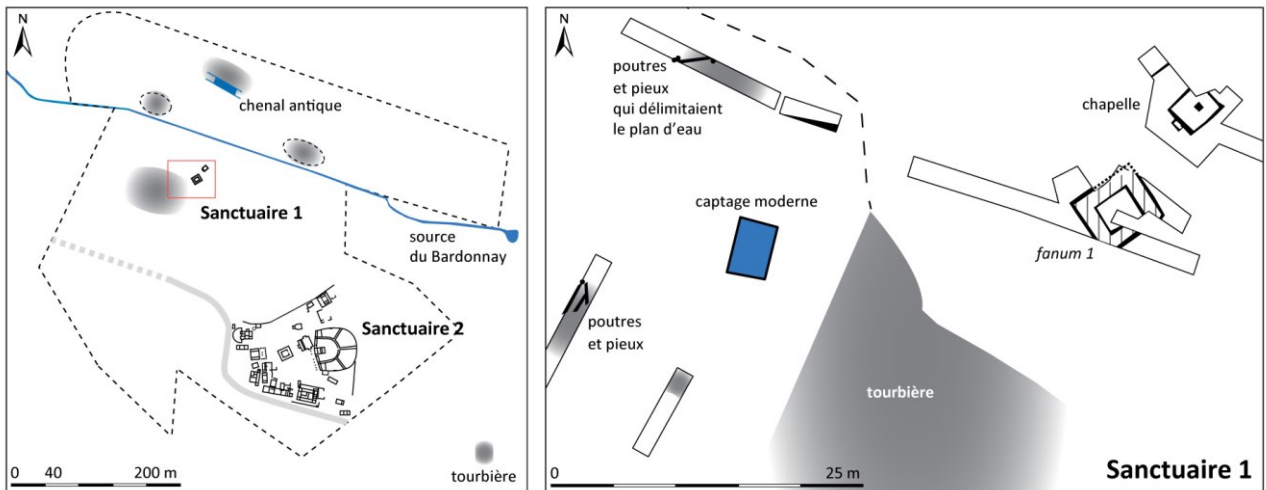


Figure 52 : Le Sanctuaire 1 de Magny-Cours dans le contexte de la zone de tourbe explorée pendant le diagnostic et les fouilles préventives (DAO et interprétation G. Rocque et Y. Leclerc pour le service d'archéologie préventive du département de l'Allier).

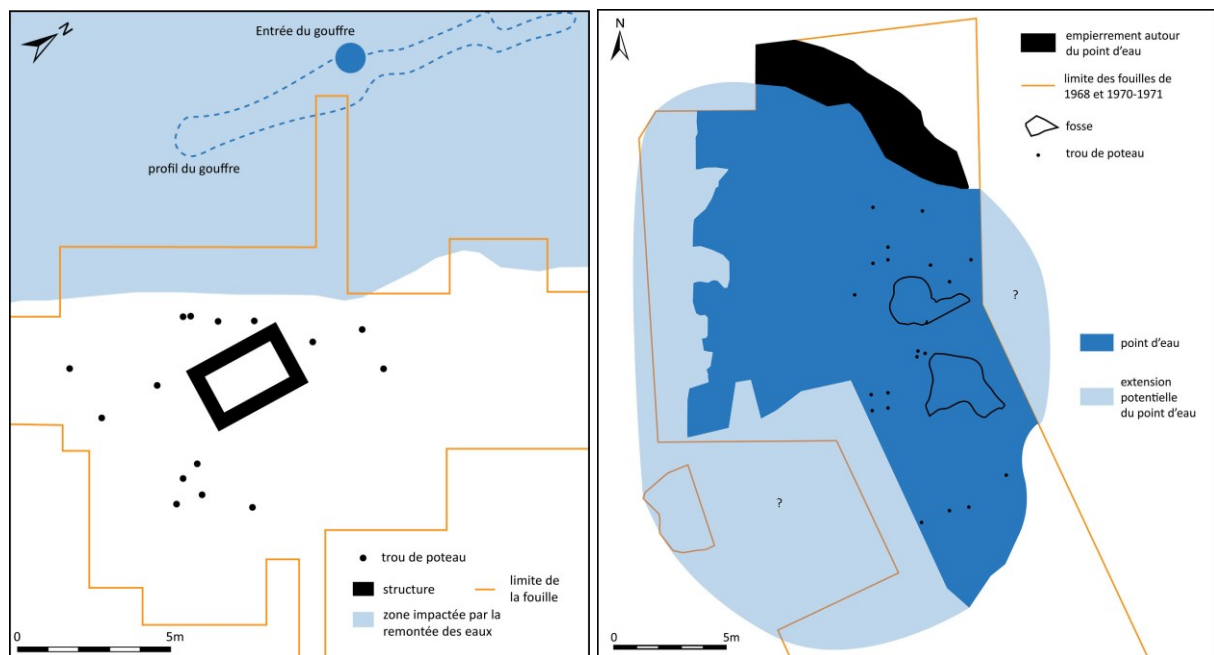


Figure 53 : À gauche, les vestiges du sanctuaire de la forêt de Corgebin à Brottes-Chaumont en relation avec le gouffre qui forme un puits artésien naturel (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de L. Thomas).

Figure 54 : À droite, plan des vestiges du sanctuaire de Chamalières (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de A.-M. Romeuf et M. Dumontet).

CHRONOLOGIE : SANCTUAIRE ET PROTO-SANCTUAIRE

En ce qui concerne la chronologie, la mise en place de ces sanctuaires paraît débiter à la période augustéenne, peut-être même quelques années plus tôt dans certains cas. Toutefois, un certain flou persiste quant aux conditions d'émergence de ces sites. Au **Mans**, on perçoit nettement l'évolution des activités religieuses. L'apparition, puis le développement de pratiques individuelles, qui se traduisent principalement par des jets de monnaies au cours du I^{er} siècle av. J.-C. Ce type de dévotion paraît avoir un certain succès et progressivement les gestes et les offrandes se diversifient. À cet instant, on peut envisager que les structures religieuses d'origine laténienne soient devenues un réceptacle inadapté pour les nouvelles modalités votives. Ces sanctuaires ne répondent sûrement plus aux besoins des communautés, car leur organisation est héritée du fonctionnement des activités religieuses caractéristiques du second âge du Fer.

Dans ces conditions, l'apparition de nouveaux lieux de culte résolument tournés vers l'expression d'actes de dévotion individuels devient une nécessité. Si on se fie aux indices dont nous disposons, l'organisation de ces nouveaux sanctuaires donne l'image d'un milieu à peine plus évolué que les contextes naturels dont ils tirent avantage, cComme s'il s'agissait d'acter la présence divine et d'offrir un cadre sommaire aux activités religieuses. Parfois, des constructions viennent compléter ces ensembles, que ce soit des édicules ou de véritables temples, et ce à partir de la fin de la période augustéenne. Ces ajouts semblent conditionnés par les capacités financières des communautés à soutenir l'évolution du lieu de culte. Certains sites comme **Chamalières**, dont le volume des dépôts ne permet ni de douter de la notoriété ni de la fréquentation intense, s'accommodent parfaitement de l'absence d'édifice de culte (fig. 54). Par ailleurs, les études physico-chimiques pratiquées sur l'eau du site démontrent qu'il s'agit d'une source minérale ferrugineuse dont la température est d'environ 20° C. Des propriétés qui ne susciteront pas pour autant l'installation d'un établissement thermal. Le caractère rudimentaire des aménagements, parfois inscrit sur la longue durée, témoigne d'une période de transition pour des lieux de culte nouveaux qui vont accéder progressivement au statut de sanctuaire, avec ce que cela sous-entend en termes d'organisation et de

monumentalisation de l'espace sacré. L'étiquette de proto-sanctuaires paraît alors tout à fait adaptée à la situation.

Par ailleurs, la démocratisation de l'études des macro-restes végétaux lors des opérations archéologiques nous a fait prendre conscience de l'importance du contexte environnemental des sanctuaires. Une information qui se révèle d'autant plus déterminante lorsqu'il s'agit de proto-sanctuaires marqués par la prééminence du contexte naturel et le dénuement des aménagements. La récente fouille du complexe sacré de **Magny-Cours** a révélé que la zone du Sanctuaire 1 était caractérisée par un environnement forestier dense et fermé, composé d'un assemblage faunique typique des milieux humides. Ce bois ne devait pas s'étendre beaucoup au-delà de la zone tourbeuse qui rappelons-le n'est *a priori* pas naturelle (TISSERAND, NOUVEL ET AL. 2013 : 181-182). On sait que le plan d'eau du sanctuaire de **Chamalières** était lui aussi entouré d'un petit bois (PRAT ET CABANIS 2007).

Nous pourrions débattre longuement de la signification symbolique de ces deux espaces boisés, car aucune preuve directe ne vient confirmer ou infirmer leur statut sacré. Il nous semble que le parti le plus raisonnable est de considérer que le bois et le plan d'eau participent d'une composition globale et représentent des notions interconnectées, au service de considérations où se mêlent intérêt pragmatique et intérêt rituel (Chapitre I, 3.4.2). Ce qui coïncide assez bien avec les résultats des études paléoenvironnementales menées sur trois sites culturels reconnus lors des travaux du Canal Seine-Nord Europe (communication de V. Zech-Matterne et M. de Muylder lors du colloque « *Les bois sacrés. Vingt ans après* », tenu au Collège de France le 29/02/2016).

Enfin, on remarque un léger décrochage chronologique entre ces proto-sanctuaires fondés à partir d'un contexte naturel favorable qu'on va mettre en scène, et d'autres sanctuaires, dont le statut paraît moins être la conséquence de leur popularité croissante, que l'expression d'une action directe des autorités locales. Il va sans dire que la mise en place du premier groupe de sites a dû elle aussi être sanctionnée par les corps constitués, mais la genèse de ces proto-sanctuaires laisse présager d'un processus à l'origine moins encadré. Le sentiment est différent lorsqu'on s'attarde sur

les modalités d'apparition du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à **Alise-Sainte-Reine**, dont le temple octogonal et les dépendances sont érigées dans la première moitié du I^{er} siècle. De la même manière, aux **Villards d'Héria**, les indices onomastiques suggèrent que les abords du lac sont monumentalisés vers le milieu du I^{er} siècle et que le complexe sacré est complété, quelques années plus tard, par les installations du Pont-des-Arches.

TERMINOLOGIE

Nous avons à plusieurs reprises souligné les problèmes liés à la terminologie des lieux de culte. Nous avons mis en exergue que les termes latins, souvent issus de sources épigraphiques pour la Gaule, n'ont véritablement de sens que pour les contextes qu'ils décrivent. Leur attribuer une portée générale se révèle donc gênant, c'est pourtant ce que nous faisons quotidiennement, en appliquant des étiquettes descriptives génériques à des lieux de culte divers et variés en termes d'organisation et de chronologie. La chronologie est importante ici, dans le sens où ce qu'on désigne comme les sanctuaires ou même parfois « grands sanctuaires » (**DONDIN-PAYRE ET RAEPSAET-CHARLIER 2006 : VIII**) est défini par des caractéristiques qui sous-entendent un certain niveau de maturité dans la rationalisation de leur organisation. Maturité dont on identifie les prémices au plus tôt vers le milieu du I^{er} siècle.

Est-ce à dire qu'on doit ignorer les essais, plus ou moins fructueux, qui vont conditionner cette accession à un « modèle » d'organisation de l'espace sacré ? En tout cas, il est gênant d'utiliser le terme de sanctuaire pour désigner deux entités si différentes, c'est pourquoi nous avons proposé d'employer le terme de proto-sanctuaire pour désigner l'étape intermédiaire qui précède l'apparition des sanctuaires gallo-romains. Et encore peut-on débattre de cette appellation qui reste réductrice, car même pour les ensembles sacrés plus tardifs, notre embarras est manifeste lorsqu'il s'agit de décrire des lieux de culte structurés, mais qui ne disposent pas de toutes les caractéristiques traditionnellement associées aux sanctuaires (**IZRI ET NOUVEL 2011 : 467-468**). Ce qui revient dans les faits à se demander s'il est raisonnable de placer sous le même vocable les lieux de culte éminents de la cité, dont l'écho se répercute à l'échelle régionale voire extrarégionale, avec les lieux de culte de communautés locales : communautés urbaines à l'échelle de l'agglomération ou à échelle vicinale, *collegiati* professionnels en milieu urbain ou

extra-urbain, communautés extra-urbaines qui peuvent se limiter à un établissement rural ou en fédérer plusieurs, etc. Encore sommes-nous bien souvent dans l'incapacité d'appréhender comment le noyau communautaire actif dans ces lieux de culte interagit avec les dévots en provenance de l'extérieur, car ces sites ne fonctionnent pas en vase clos. Face à tous ces paramètres que nous ne maîtrisons pas, la nécessité à force de raison et nous tenterons d'utiliser les termes les plus appropriés possibles lorsque les informations disponibles le permettent. Dans le cas contraire, nous nous reposerons sur la terminologie de référence faute d'alternative plus pertinente.

2.2.1.3 Les établissements thermaux : un cas à part

Le rôle fonctionnel et religieux joué par les sources minérales à la période antique est souvent difficile à cerner du fait d'impondérables techniques et naturels : certaines sources mineures encore actives ne sont pas répertoriées dans l'inventaire sur les eaux minérales et thermales de la BRGM (Bureau de Recherches Géologiques et Minières), d'autres sont soit taries, soit ont perdu en grande partie leurs propriétés minérales suite à des aménagements hydrauliques ou des événements naturels. Par ailleurs, on remarque que les découvertes, ou redécouvertes, de sources minérales aux propriétés chimiques plus ou moins remarquables interviennent à toutes les périodes. Toutes les sources minérales n'étaient donc pas connues à la période antique, ni n'étaient exploitées de la même manière.

LES EAUX CHAUDES, LE CHOIX PRIVILEGIE PAR LES AMENAGEURS

Dans ce contexte, le récolement de l'information est difficile, mais on perçoit aisément que la faveur des aménagements antiques de grande envergure va aux sources chaudes. Là encore, il n'est pas vraiment possible de placer un curseur précis entre les eaux considérées comme chaudes ou froides, il n'y a pas consensus, même chez les auteurs antiques. On peut commencer par mentionner les principaux établissements thermaux pour lesquels on connaît ou présume l'existence d'aménagements importants :

Commune	Température (degrés C°)
Luxeuil-les-Bains (Haute-Saône)	32-63° et 22-36° suivant la source
Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire)	54-60°
Saint-Honoré-les-Bains (Nièvre)	24-29°
Bains-les-Bains (Vosges)	42-55°
Plombières-les-Bains (Vosges)	70° et 20-30° suivant la source
Niederbronn-les-Bains (Bas-Rhin)	18°
Bourbonne-les-Bains (Haute-Marne)	66°

Tableau : Les principales sources minérales chaudes et leurs températures respectives.

Nous avons déjà signalé les problèmes liés à la perception des eaux minérales pour l'Antiquité (Chapitre I, 3.2) et ce que cela implique au niveau médical. Nous nous bornerons donc à rappeler que, malgré la défiance du corps médical, les eaux minérales bénéficient à la fin de l'époque républicaine et surtout au début de la l'époque impériale d'un engouement populaire qu'on peut rapprocher de l'essor du phénomène thermal de l'époque Moderne. Cet intérêt accru pour la pratique thermale et son extension à l'usage des sources minérales va rapidement se développer dans tout l'Empire. Sur notre territoire, cela intervient déjà dès la toute fin du I^{er} siècle av. J.-C. et au début du I^{er} siècle de notre ère. Ces eaux ont un intérêt médical certain, comme le confirme Vitruve pour qui toutes les eaux chaudes disposent de propriétés médicinales (VITRUVÉ, *DE L'ARCHITECTURE*, VIII, 3). Quant à Strabon, il vilipende les eaux d'**Aix-les-Bains (13)** parce que leur température s'est considérablement amoindrie (STRABON, *GEOGRAPHIE*, IV, 1, 5).

Il nous semble opportun d'envisager, en parallèle, une approche plus pragmatique qui paraît toute aussi importante. Capter des eaux chaudes, pour peu que le débit soit suffisant, c'est disposer à la fois d'une ressource qu'il n'est pas nécessaire de chauffer artificiellement, mais aussi d'une source de chauffage naturel potentielle. Dans des balnéaires typiques, le fonctionnement ordinaire se traduit par la présence d'un ou plusieurs *praefurnium* dont le foyer permet de chauffer à la fois les salles, mais aussi l'eau placée à son contact par l'intermédiaire d'une chaudière métallique (THEBERT 2003 : 75-87). Lorsqu'il s'agit d'aménagements précoces, maintenir cette cohésion thermique pour des bâtiments de grandes dimensions et des piscines ou des bassins

dont la surface est importante est une gageure technique. D'ailleurs, les piscines chauffées sont très rares dans les balnéaires en Gaule (**BOUET 2003A : 713**) et celles de grandes tailles sont véritablement une spécificité propre aux établissements thermaux exploitant des eaux chaudes (**BROISE 2015 : 54**). De plus, rappelons que les systèmes à parois creuses où circulent de l'air chaud (les *tubuli*) ne commencent véritablement à se démocratiser au plus tôt que dans la seconde moitié du I^{er} siècle de notre ère. Dès lors, on comprend l'intérêt évident d'exploiter des sources chaudes pour alimenter des complexes thermaux publics. En particulier à un moment où cette pratique devient éminemment populaire et représentative d'un modèle culturel auquel on aspire, dans un territoire où ce type de structures est loin d'être aussi développé et démocratisé qu'en Italie ou même en Narbonnaise (**BOUET 2003B**).

LES SOURCES SALEES, UNE SITUATION AMBIGÜE

En parallèle aux grands ouvrages associés aux sources chaudes, l'exploitation des sources minérales se manifeste de façons variées. En ce qui concerne les sources salées, des intérêts politiques et économiques viennent se mêler aux considérations qualitatives pour les plus prolifiques d'entre elles. P. Pétrequin et O. Weller émettent l'hypothèse d'une d'interruption de la production et de l'approvisionnement local en sel suite à la mise en place de nouvelles structures qui permettent de contrôler les zones où ces ressources sont exploitables. Il s'agirait selon eux de l'implantation de grandes *villae* ou de sanctuaires (**PETREQUIN ET WELLER 2008 : 265- 266**).

Sur notre territoire, l'agglomération secondaire de **Grozon (39)** est lieu propice à l'exploitation du sel. Pourtant, malgré les programmes de recherche récents, la nature des aménagements antiques monumentaux au niveau des sources salées reste difficile à interpréter.

À **Lons-le-Saunier (39)**, au niveau de la source située dans la localité de Montmorot, on a découvert au début du XIX^e siècle un vaste édifice associé à des balnéaires luxueux. Sûrement un établissement rural à fort statut. Dans la commune même de **Lons-le-Saunier**, aucun établissement thermal n'a pu être encore formellement identifié. La découverte d'un matériel assez dense laisse toutefois la porte ouverte à la présence de tels aménagements. Il s'agit notamment de 62 intailles

découvertes dans une portion d'égout place de la Comédie, à côté de nombreux fragments de verre, de lampes, de céramiques, de jetons, d'épingles et d'aiguilles en os. Des assemblages similaires proviennent des fouilles des systèmes d'adduction et d'évacuation d'eau de **Bath (Somerset, Angleterre)**, d'**Augst (Bâle-Campagne, Suisse)** et d'*Aguntum* à **Lienz (Tyrol, Autriche)** (GUIRAUD 1996 : 30-35).

À **Salins-les-Bains (39)**, l'arrêt de l'exploitation du sel paraît conditionner une réorientation économique tournée vers le développement de la réduction du minerai de fer.

On peut aussi mentionner **Saint-Père (89)** comme lieu important d'exploitation du sel dès la période néolithique. L'activité s'essouffle par la suite et devient sporadique entre l'âge du Bronze et l'âge du Fer, même si la zone est toujours fréquentée. Ce n'est qu'au I^{er} siècle de notre ère que cet espace est entièrement réaménagé, en prenant soin de conserver les puits de captages en bois d'origine préhistorique (BERNARD, PETREQUIN ET WELLER 2008). La nature du complexe monumental qui se met alors progressivement en place prête à débat. On a longtemps pensé qu'il s'agissait d'un sanctuaire qui se développerait à l'origine au niveau de la zone d'émergence des sources salées. Une hypothèse démentie à juste titre par P. Nouvel (NOUVEL 2004). S'agirait-il d'un établissement rural à fort statut ? On sait maintenant qu'un autre établissement de ce type est déjà actif à proximité immédiate comme les confirment des études récentes (BEYNEY ET NOUVEL 2015).

En revanche, on perçoit des indices de pratiques cultuelles à **Magnien (21)**, hameau de Maizières, en relation avec un puits de captage qui a pu alimenter des constructions environnantes. Cet ensemble s'insère en bord de voie et au débouché d'un pont dans un contexte archéologique plus vaste qui pourrait correspondre à un établissement rural. Comme c'est déjà le cas à **Saint-Père**, la plupart des éléments monétaires interprétés comme des offrandes ont été prélevés dans les sédiments situés au fond du puits. Les fragments de statuaire ne se retrouvent ici que dans les couches supérieures du comblement. On peut donc prudemment envisager la pratique de la *iactatio stipis*. Une interprétation similaire paraît pertinente pour **Santenay (21)**, où l'on a retrouvé une quantité importante de monnaies antiques

dans le captage de la source. Ce dispositif était environné par des fragments de sculptures qui appartenaient peut-être une statue de divinité.

À **Vittel (88)**, on sait que la source Hépar (anciennement source salée) est aménagée dès l'Antiquité au moyen d'une retenue d'eau en bois, qu'il n'est pas douteux de mettre en relation avec les vestiges de construction retrouvés autour de la source. Un sanctuaire est aussi présent dans un bois environnant, mais aucun indice ne permet de le mettre en relation avec la source. On doit signaler que pour ces trois derniers cas (Magnien, Santenay et Vittel) le potentiel salifère des résurgences est relativement médiocre en comparaison de ceux présentés auparavant. L'exploitation de la source ne visait sans doute pas à la production de sel, mais permettait plutôt d'alimenter des aménagements quelconques ou d'abreuver le bétail.

Encore une fois, nous sommes confrontés à des situations variées, auxquelles répondent des activités humaines non moins variées. Ainsi, toute tentative d'interprétation systématique est vouée à l'échec. Pour les sources salées on remarque donc deux principaux contextes.

Dans un premier cas, il s'agit de sources dont le potentiel salifère est suffisant pour envisager une production commerciale. Les implications politiques et économiques associées à la gestion de cette ressource sont évidentes. Toutefois, l'hypothèse d'un contrôle actif de cette ressource après la Conquête au travers d'aménagements qui empêcheraient toute production locale de sel est difficile à évaluer. Au regard des indices lacunaires disponibles, il n'est pas pertinent d'émettre l'hypothèse que l'implantation de sanctuaires soit conditionnée par ce type de motivation. On dispose d'arguments archéologiques plus consistants vis-à-vis des établissements ruraux et peut-être de complexes publics, où l'eau est mise à contribution pour alimenter des balnéaires, mais de nouveau, prêter une intention politique à l'implantation de ces aménagements est difficilement justifiable.

Dans le second cas, lorsque le potentiel salifère de la source est faible, il faut envisager une exploitation comparable à celle des sources ordinaires. Certes, ces eaux possèdent certains avantages, nous avons déjà évoqué l'intérêt pour le bétail par exemple, mais la dimension économique que nous venons de présenter ne rentre plus

en ligne de compte. Dès lors, on peut envisager des cas de figures comparables à ceux mentionnées lors des précédents paragraphes. Il s'agit d'actes de dévotion modestes, publics ou privés, qui peuvent s'exercer en dehors du cadre d'un sanctuaire et sont caractéristiques d'une piété quotidienne. Quant à la présence d'un sanctuaire à proximité d'un point d'eau, cela ne signifie pas que le lieu de culte lui est dédié si aucun matériel ou structure ne permet de mettre en relation les deux éléments.

Commune	Aménagements	Pratiques cultuelles
Grozon (39)	Agglomération, complexe public ? Sanctuaire ? Etablissement rural ?	Incertain
Lons-le-Saunier, Montmorot (39)	Etablissement rural, balnéaires	Non
Lons-le-Saunier (39)	Agglomération, balnéaire public ?	Non
Salins-les-Bains (39)	Agglomération, réaffectation artisanale ?	Non
Saint-Père (89)	Etablissement rural ? balnéaires	Oui
Magnien (21)	Etablissement rural ? balnéaire ?	Oui
Santenay (21)	Etablissement rural ?	Oui
Vittel (88)	Etablissement rural ? Sanctuaire ?	Incertain

Tableau : Les principales sources minérales salées en fonction de leurs aménagements et de l'existence de pratiques cultuelles.

LES GRANDS CHANTIERS

Les établissements thermaux se distinguent comme un groupe atypique, car très tôt d'importants travaux de terrassement et de captage vont être mis en œuvre pour s'assurer la maîtrise des sources chaudes. Pour notre territoire, tous les indices convergent vers des fondations initiées à la période augustéenne ou au tout début de la période julio-claudienne. Si la chronologie d'apparition de ces sites est comparable à celle des proto-sanctuaires que nous venons de présenter, la nature des installations hydrauliques ne pourrait en être plus éloignée.

Malgré une documentation très hétérogène, on doit reconnaître que ces aménagements suivent une logique constante. On sélectionne un terrain bien doté en sources chaudes avec un débit important, ainsi qu'en sources ordinaires qui sont aussi nécessaires au bon fonctionnement du complexe balnéaire en devenir. L'endroit est ensuite soumis à des travaux de terrassement de grande envergure afin d'assainir la zone. Il s'agit notamment de détourner des cours d'eau gênants et d'identifier des lieux d'émergences propices à l'installation de captages. À la réalisation de ces captages, parfois très profonds, succède la pose d'une épaisse couche de mortier hydraulique qui achève, avec plus ou moins de succès, la stabilisation de la zone afin de pouvoir établir les premières constructions.

L'innovation la plus notable est bien entendu l'usage systématique sur de grandes surfaces de mortier hydraulique, quel qu'en soit le type (**GROS 2003**). Le degré de maîtrise technique perceptible pour une phase aussi précoce, appliqué sur de telles surfaces et dans le cadre de grands chantiers menés dans un laps de temps assez court est sans commune mesure avec ce qu'on connaît auparavant. Le contraste en termes de complexité et de qualité avec la plupart des aménagements hydrauliques contemporains est flagrant.

En ce qui concerne la situation des sites au préalable de ces grands travaux, faute de moyens techniques adaptés toute forme d'exploitation est difficilement envisageable. Les activités de terrassement ont de toute façon gommé irrémédiablement les traces d'occupation protohistoriques s'il n'y en a jamais eu. Toutefois, en l'absence d'indices d'exploitation la plupart des sites témoignent d'une fréquentation pré et protohistoriques pour laquelle il ne nous est pas possible de prêter une intention

religieuse. En prenant le recul critique de rigueur face à un témoignage littéraire très engagé, on peut imaginer que Crinagoras n'était pas très loin de la réalité lorsqu'au début du I^{er} siècle il décrivait la situation de sources chaudes dans les Pyrénées « J'en atteste les eaux de Pyrène ; ces sources que les bûcherons du voisinage ne daignaient pas même approcher, vont devenir les bains connus des deux continents. » (CRINAGORAS, *ANTHOLOGIE GRECQUE*, EPIGRAMMES DESCRIPTIVES 419 ; PATON 1916 : 233 ; COGITOR 2010 : 263-266).

Au sein du groupe d'établissements thermaux connus dans l'est de la Gaule, le dossier le mieux maîtrisé est sans aucun doute celui de **Bourbonne-les-Bains**. Les indices stylistiques et numismatiques permettent de situer l'édification des premiers monuments, sur un terrain fraîchement assaini, lors de la dernière décennie avant notre ère. Il s'agit d'un établissement thermal à plan axial de bonnes dimensions, associé à une grande piscine d'eau chaude. Lors de cette phase le captage principal va être le réceptacle privilégié d'une pratique intense de la *iactatio stipis*. En quelques années plus de 3200 monnaies vont être offertes aux eaux. E. Sauer situe le pic de déposition entre 9 av. J.-C. et 1 ap. J.-C. (SAUER 2005 : 17-90). L'assemblage monétaire comprend trois séries dominantes : 463 as à l'autel de Lyon dédiés à Rome et à Auguste, 604 *dupondii* frappés à Nîmes (monnaie au crocodile) et surtout 1717 *quadrantes* avec une forte représentation des *quadrantes* à l'aigle (1499). E. Sauer y voit le signe d'une forte implication militaire (SAUER 2005 : 116-121). Une hypothèse avantageuse, mais dont les arguments restent assez fébriles. En revanche, on peut signaler avec plus d'assurance que le contexte politico-économique favorable a certainement facilité la circulation d'artisans et de spécialistes en provenance d'Italie et de Narbonnaise. Le chapiteau à acanthe symétrique retrouvé dans un tronçon du collecteur des eaux illustre parfaitement ce cas de figure (FEVRIER ET MALIGORNE 2009 ; MALIGORNE 2011). La qualité de réalisation de ce décor et la connaissance des modèles en vogue excluent de manière quasi certaine l'intervention d'un atelier local et laisse plutôt présager l'activité de *lapidarii* itinérants, qui exerceraient dans un cadre extra-provincial. Concluons que ces ouvrages monumentaux résultent sans doute d'une coopération étroite entre les élites locales et des représentants du pouvoir impérial (REDDE 2015 : 10-12 ; ROGERS 2013 : 124).

Une série de synthèses documentaires focalisées sur les sites de **Bourbon-Lancy**, **Luxeuil-les-Bains** et **Bourbonne-les-Bains** met en évidence un processus d'évolution commun. On reconnaît que c'est l'installation des grands ensembles thermaux qui amorce et anime la dynamique urbaine de ces agglomérations thermales en devenir (VURPILLOT 2014A, 2014B, 2014C). Il est difficile d'évaluer la portée politique de ces implantations, qui ont requis une débauche de moyens extraordinaire afin de doter les cités de grands établissements thermaux publics, affranchis en partie des contraintes techniques liées aux problèmes de chauffage et pouvant donc accueillir de nombreux curistes. On ne peut ignorer la dimension symbolique de ces monuments, représentatifs du mode de vie et de la culture romaine et de la capacité des autorités à mettre en œuvre des ouvrages dont le degré de technicité est comparable à ceux des maîtres de l'empire. Ces constructions « flattent donc l'orgueil local » (BOUET 2003 : 350) et apparaissent comme des faire-valoir monumentaux dont on sous-estime bien souvent la portée symbolique et sûrement politique.

On sait aussi que *census* impérial des nouvelles provinces a eu des conséquences sur l'organisation des cités, en particulier dans le cadre de la mise en place du réseau d'Agrippa qui favorise le développement de couloirs de développement économiques (REDDE 2015). Certes, nos établissements thermaux ne figurent pas directement sur le tracé des axes structurants du nouveau réseau routier, mais ils semblent participer d'une réflexion globale sur l'organisation du territoire. Ces sites sont aussi très bien dotés en monuments épigraphes qui témoignent de leur dynamisme politique et religieux (RAEPSAET-CHARLIER 2014). Pour la cité des Séquanes, beaucoup de questions restent encore sans réponse d'un point de vue territorial. Nous sommes dans l'incapacité de prouver que la région de **Bourbonne-les-Bains** a bien été annexée en faveur de ce peuple dans le cadre des révoltes du I^{er} siècle, à partir du territoire Lingon auquel elle semblait être rattachée à l'origine. L'hypothèse fait débat et nous ne disposons que de preuves épigraphiques indirectes qui mentionnent des dédicants lingons revendiquant leur appartenance à cette cité, comme s'ils étaient des visiteurs en territoire étranger. Le même problème se pose pour les villes d'eau de **Bains-les-Bains** et **Plombières-les-Bains**. Elles sont localisées dans une zone frontière entre la cité des Séquanes et celle des Leuques. Or, on ne sait pas avec certitude de quelle entité politique elles dépendent. Nous en sommes réduits à

constater que s'il s'agissait de la cité de Séquane, alors cette dernière concentrerait une grande quantité de villes d'eau dotées d'établissements thermaux à fort statut. Au point d'en faire presque une spécificité qui la placerait en concurrence directe sur cette thématique avec le rival de toujours, la cité des Eduens, et dans une moindre mesure la cité des Helvètes.

UNE FONCTION RELIGIEUSE AMBIGUË

Le statut des balnéaires et les relations ambiguës qu'ils entretiennent avec la sphère religieuse suscitent souvent l'incompréhension (SCHEID 1991 ; AUPERT 1991), *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'établissements thermaux (BEN ABED ET SCHEID 2006). En effet, ce sont des installations monumentales, parées de riches décors, au sein desquelles il n'est pas rare de retrouver des références au monde religieux : statues, inscriptions et du petit mobilier qui s'apparente parfois à des ex-voto. Ce n'est donc pas sans raison que, de façon récurrente, des balnéaires sont interprétés comme étant des temples.

Selon les contextes, la tâche est plus ou moins aisée. Si les balnéaires prennent place à l'intérieur du péribole d'un sanctuaire on peut considérer qu'il s'agit d'un dispositif qui facilite le déroulement du culte (SCHEID 1991 : 209-214). Par ailleurs, dans un espace profane, il n'est pas rare que des balnéaires privés ou publics disposent d'un petit lieu de culte, une pièce ou une alcôve par exemple, afin de remercier la divinité qui patronne à la source qui alimente le complexe. Dans le cas des grands établissements thermaux, l'ampleur des installations est telle que nous empiétons sur les deux situations. Ces ensembles sont avant tout pensés comme des faire-valoir monumentaux tournés vers la détente et la cure, mais la dimension religieuse prend aussi une place prépondérante. Dès lors, une relation d'interdépendance se crée. L'établissement thermal n'est pas une dépendance d'un sanctuaire, de même que le lieu de culte n'est pas juste une annexe de l'établissement thermal. Les deux ensembles cohabitent étroitement, chacun ayant ses fonctions propres.

Cette séparation des fonctions est retranscrite dans l'organisation des sites. On peut toutefois déplorer que les phases précoces de ces complexes soient rarement bien documentées. En ce qui nous concerne, nous disposons de données exploitables

uniquement pour **Bourbonne-les-Bains** (fig. 55) et **Luxeuil-les-Bains**. Dans le premier cas, notre seule certitude est que le captage principal est déconnecté de l'établissement thermal. En revanche, aucun indice ne permet d'envisager qu'il soit mis en relation avec d'autres structures. De la même manière, à **Luxeuil-les-Bains**, la source de pré Martin est située à 150 m au nord des installations thermales et elle paraît avoir été mise en valeur dans un cadre religieux, mais de nouveau, nous ne savons pas comment se présentait la source lors de la phase augustéenne car la zone sera entièrement remblayée vers le début du II^e siècle.

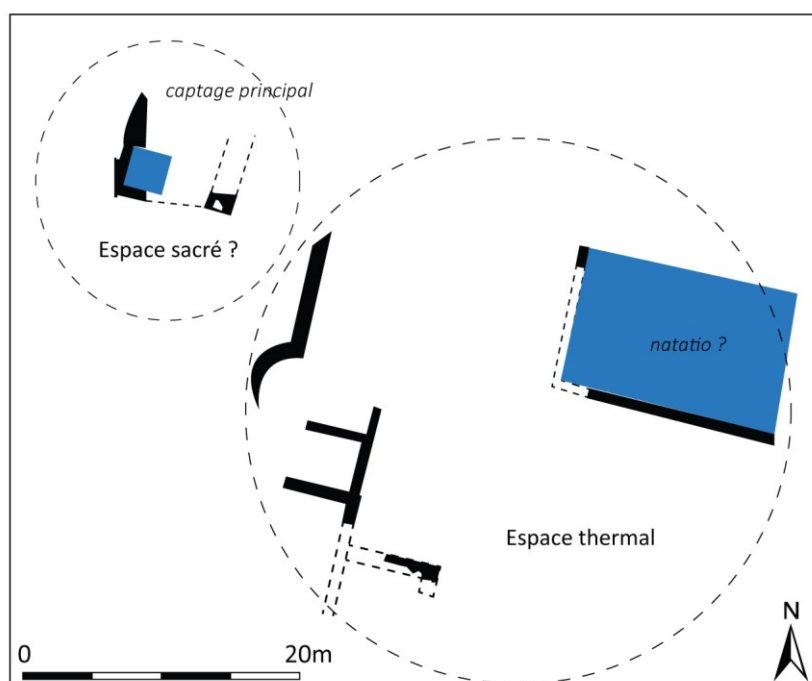


Figure 55 : Plan des aménagements de l'établissement thermal de Bourbonne-les-Bains au début du I^{er} siècle de notre ère (DAO D. Vurpillot 2016 d'après un dessin original de J.-M. Sauget).

Pour les cinq autres sites concernés, c'est-à-dire **Bourbon-Lancy**, **Saint-Honoré-les-Bains**, **Niederbronn-les-Bains**, **Plombières-les-Bains** et **Bains-les-Bains**, notre connaissance des aménagements est bien plus lacunaire et ne concerne de toute façon que des phases tardives. Le constat est encore plus amer à **Sermaize-les-Bains** et **Vittel**.

À ce stade, on remarque qu'une source est toujours privilégiée et mise en valeur peu importe le nombre de points d'eau exploités, bien qu'on ne saisisse pas toujours ce qui motive ce choix. À **Luxeuil-les-Bains**, la source du pré Martin est loin d'être la plus prolifique et à **Bourbon-l'Archambault (03)**, les dépôts monétaires qui nous

sont connus proviennent du curage de la source froide et non des sources chaudes. Enfin, notre incapacité à identifier des temples associés à ces sources peut surprendre dans un contexte économique où les dépenses ne semblent pas être un facteur limitant. Le doute est permis pour les phases précoces, où des structures légères ont pu disparaître, mais le constat reste singulièrement similaire pour les périodes plus tardives.

2.2.2 Une période julio-claudienne marquée par la normalisation progressive de l'espace sacré

2.2.2.1 Sanctuaires et proto-sanctuaires

Nous avons constaté que la plupart des proto-sanctuaires qui mettent à profit un contexte naturel favorable sont établis selon un intervalle chronologique très ramassé, qui correspond dans les grandes lignes à la période augustéenne.

De nouveaux rituels se développent au cours du I^{er} siècle av. J.-C., puis les gestes s'intensifient et se diversifient à partir de la seconde moitié du siècle, avant que les pratiques ne soient fixées dans le paysage sacré par la fondation de proto-sanctuaires. Notre maîtrise de la chronologie est rarement assez fine pour confirmer que les aménagements rudimentaires, en particulier les dispositifs hydrauliques, correspondent aux premiers éléments concrets qui donnent un cadre tangible au culte. Il s'agit d'une hypothèse raisonnable, compte-tenu du fait que les indices matériels signalent une activité religieuse soutenue antérieure à la première vague de monumentalisation, amorcée dès la toute fin de la période augustéenne et le début de la période julio-claudienne. Par exemple, c'est à ce moment que sont édifiés les petites constructions maçonnées des Jacobins au **Mans** et de **Magny-Cours** et peut-être aussi celle en matériaux périssables à **Brottes**. Toutefois, l'implantation de tels édifices ne paraît pas systématique, même pour des sanctuaires dont la fréquentation est intense. Ce semble être le cas à **Source-Seine**, ainsi qu'à **Chamalières** où seul un petit empierrement posé à même le sol naturel venait circonvenir le pourtour du plan d'eau d'environ 200 m².

D'autres sanctuaire, qui ne rentrent pas à notre sens dans la catégorie des proto-sanctuaires, paraissent animés d'une dynamique différente, marquée par un léger

décalage chronologique. Il s'agit de complexes édifiés à partir du début de la période julio-claudienne qui, dès l'origine, sont dotés d'un statut relativement important à l'échelle locale voire au-delà. Pour certains, ce serait peut-être la conséquence d'un passé laténien qui conférerait une notoriété ou une valeur symbolique au site. Dans tous les cas on perçoit que les autorités locales soutiennent le développement de ces ensembles sacrés, qui s'affranchissent de l'étape de transition associée aux proto-sanctuaires et sont directement ornés d'une parure monumentale.

De façon générale, la fin de la période augustéenne et la période julio-claudienne sont à considérer comme des phases de normalisation et de codification progressive de l'espace sacré. À la première vague de constructions succède une étape de relative stabilité. On répare, on améliore, on complète, mais sans bouleverser l'organisation générale. Cette situation est particulièrement perceptible dans l'évolution des édifices de cultes lorsque des constructions à *cella* unique se voient adjoindre une galerie par exemple. Cela se produit notamment au sanctuaire d'Apollon Vindonus à **Essarois** et au Sanctuaire 1 de **Magny-Cours**.

Dès le milieu du I^{er} siècle, on remarque que certains sanctuaires vont rompre avec cette relative stabilité pour amorcer des restructurations d'envergure. L'organisation de l'espace sacré des sanctuaires gallo-romains atteint alors une certaine maturité et se rapproche de plus en plus de modèles qui prévalent dans la péninsule italique, non sans conserver toutefois une part d'originalité. L'aspect progressif de ces transformations nous a incité à envisager l'intervalle qui sépare le milieu du I^{er} siècle de l'époque flavienne comme une phase de transition, qui sera présentée dans le prochain chapitre.

2.2.2.2 Les établissements thermaux

La stabilité paraît aussi être de mise dans le cas des établissements thermaux. Si on sait peu de choses de la nature des premiers aménagements de l'espace sacré, en revanche, on remarque que les premières campagnes de réaménagements interviennent au plus tôt à la fin du I^{er} siècle de notre ère à **Bourbonne-les-Bains** et **Luxeuil-les-Bains**. Elles s'insèrent dans un mouvement plus large de restructuration et d'agrandissement des établissements thermaux.

2.2.2.3 Lieux de culte

En parallèle, en dehors des sanctuaires, la dynamique de dons individuels amorcée au moins dès le milieu du I^{er} siècle avant notre ère se poursuit. De la même manière que ce qu'on observe dans les espaces religieux institutionnalisés, elle gagne peu à peu en intensité. Les dépôts en contexte naturel se poursuivent même s'ils sont plus difficiles à appréhender, car les lieux de dépôts ayant acquis une certaine notoriété se sont souvent transformés en proto-sanctuaires.

Dès lors, notre attention se tourne plutôt vers les aménagements hydrauliques profanes qui témoignent d'activités religieuses. Bien souvent il s'agit d'une contrepartie matérielle afin de remercier le divin de pourvoir aux besoins en eau, ce qui sous-entend que les rites et leur intensité sont directement fonction de l'utilisation du point d'eau. Dans le domaine public, c'est sûrement dans cette perspective qu'on peut décrypter l'évolution des pratiques à la fontaine Saint Pierre. Les réaménagements de la phase 3 interviennent dans les premières décennies du I^{er} siècle de notre ère et sont actés par un dépôt de 42 monnaies qui s'apparente à un rite de fondation (BARRAL ET RICHARD 2009 : 230). Toutefois, à partir du moment où l'*oppidum* se dépeuple la fontaine ne recevra plus de dons dans des quantités aussi importantes que lors de la phase précédente. Quelques offrandes monétaires persistent jusqu'au début du II^e siècle et témoignent de la fréquentation sporadique du site. Finalement, il ne faut pas concevoir ces lieux de culte, plus ou moins improvisés, comme des éléments stables du paysage religieux, même s'ils peuvent recevoir des quantités importantes de dons sur de courts laps de temps. Nous préférons les regarder comme des variables d'ajustement, dont la pérennité n'a d'égale que celle des aménagements auxquels ces lieux de culte se réfèrent.

Dans le domaine privé cette fois, l'exemple d'**Escolives-Sainte-Camille** illustre cette situation. La fonction primaire de la retenue d'eau paraît être l'approvisionnement de l'important établissement rural dont elle dépend (fig. 56). Toutefois, on retrouve la trace d'activités religieuses qui traduisent des pratiques plus développées que le jet de monnaies. Un ex-voto anatomique en bois et peut-être des ex-voto en tôle de bronze. Les données sont trop incomplètes pour qu'on puisse réellement se faire une idée des rites en relation avec le point d'eau, mais ils

paraissent s'interrompre lorsque la retenue d'eau est abandonnée dans le cadre d'une réorganisation complète de l'établissement rural. On pourrait être tenté de proposer une interprétation en proto-sanctuaire pour ce petit lieu de culte, mais ce serait oublier que la fonction principale du dispositif hydraulique est avant tout utilitaire. Dans nos sanctuaires l'élément aquatique est l'objet du culte, ici le culte est la conséquence de l'aménagement hydraulique. Une séparation assez nette entre fonction utilitaire et fonction religieuse, qui va devenir de plus en plus ambiguë au fur et à mesure que les espaces sacrés vont se doter d'installations hydrauliques plus complexes, certes au service du culte, mais qui ne seront plus forcément l'objet du culte.

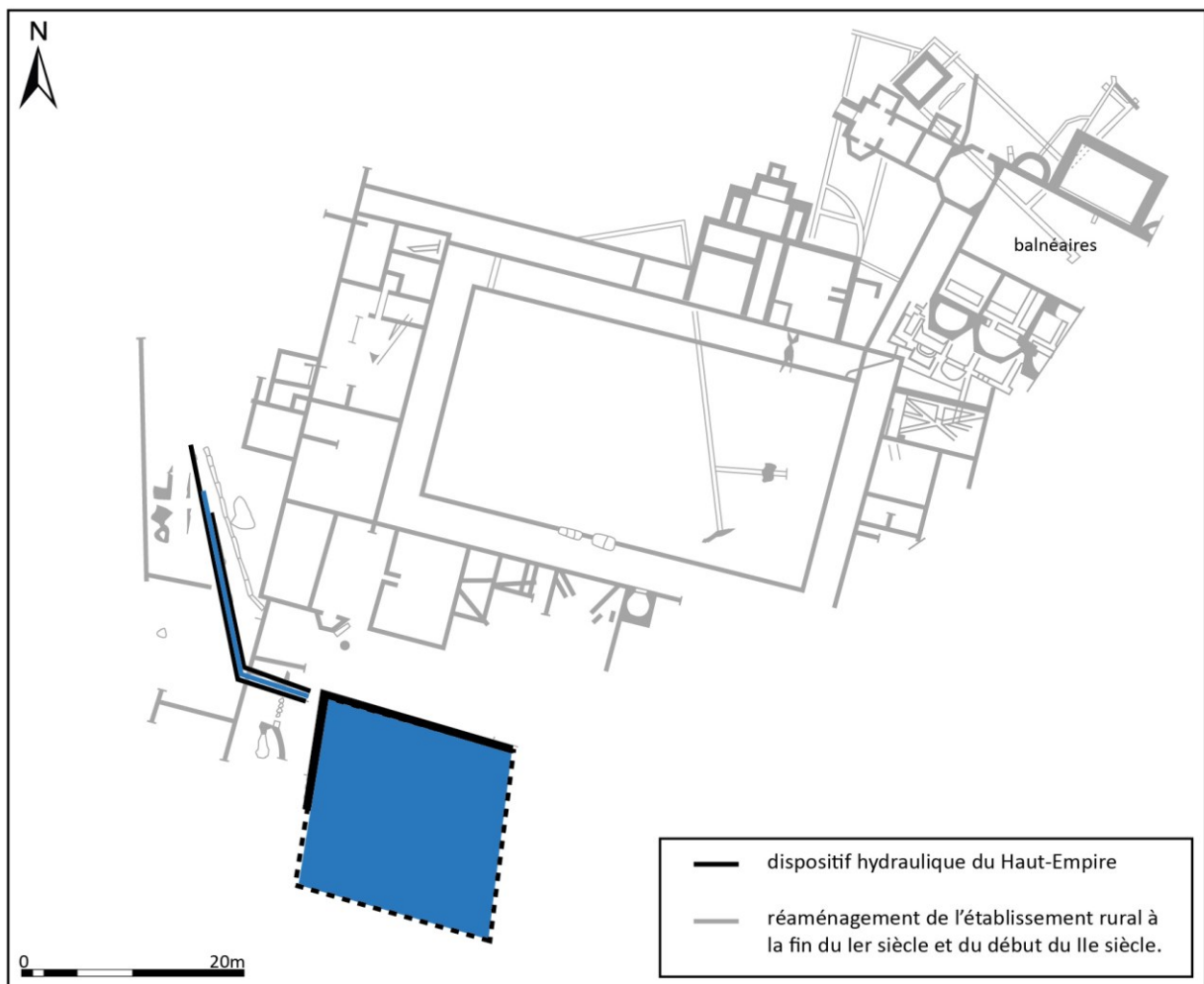


Figure 56 : Plan du dispositif hydraulique du Haut-Empire par rapport à l'organisation de l'établissement rural postérieure au II^e siècle (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les dessins de A. Olivier, J.-P. Delor, F. Henrion et P. Laurent).

Au site du Mouterot à **Noroy-lès-Jussey (70)**, nous sommes peut-être confrontés à une situation similaire. Le seul bâtiment dégagé lors des fouilles des années 60 et 70 correspond à une portion d'un balnéaire, qui devait dépendre d'un établissement rural. Des activités funéraires datées du haut Moyen Âge succèdent à l'occupation précédente, en particulier une sépulture qui a livré une plaquette d'yeux en alliage cuivreux. Cet ex-voto pourrait avoir été prélevé aux abords de la source minérale qui sourd à environ 300 m de là et pour laquelle la documentation ancienne signale des ex-voto gaulois et romains sans donner de détails sur le type de mobilier (information service régional d'archéologie sans référence bibliographique explicite).

De façon générale, on constate dans le domaine privé que les activités religieuses, ou tout du moins les vestiges matériels qui en témoignent, concernent surtout les aménagements utilitaires qui visent au captage et à l'alimentation. On perçoit toujours cette idée de remercier le divin qui pourvoit aux besoins en eau dans le lieu, réel ou symbolique, où s'effectue en quelque sorte la « transaction » entre mortels et immortels. Cette notion est d'autant plus importante que les élites gallo-romaines vont accorder un intérêt considérable à la place des décors aquatiques dans la mise en scène des jardins, et ce dès le Haut-Empire, aussi bien dans les domaines ruraux que dans les maisons urbaines. Ce goût pour l'ostentation se développe de façon privilégiée en Narbonnaise, avant de s'étendre avec un léger décalage chronologique au reste de la Gaule (**CHASSILLAN 2014**). Les jardins sont des faire-valoir monumentaux qui servent à mettre en avant le statut social des propriétaires, selon des compositions qui trahissent souvent des investissements considérables. Toutefois, le caractère imposant de ces aménagements ne signifie pas qu'ils sont un lieu privilégié pour l'exercice des activités cultuelles de la maisonnée, car là n'est pas leur fonction première. Ils sont pourtant parfois porteurs d'une certaine ambiguïté qui peut conduire à des interprétations fautives.

Nous avons déjà fait part des difficultés d'identification propre au site des Fontaines Salées à **Saint-Père-sous-Vézelay** lors du paragraphe dédié à l'étude des sources salées (Chapitre II, 2.2.1.3). La zone principale d'émergence des sources, pérennisée par la mise en place d'une enceinte ovalaire dès le I^{er} siècle, s'est toujours révélée énigmatique. On l'a souvent interprétée comme un lieu de culte du Haut-Empire, or nous avons déjà démentie cette affirmation. En revanche, nous pouvons proposer une

hypothèse alternative en nous appuyant sur les aménagements circulaires connus sur le domaine d'autres établissements ruraux : à la *villa* de l'abbaye Saint-Maur-de-Glanfeuil dans **Le Thoureil (49)** et surtout à la *villa* d'Antone à **Pierre-Buffière (87)**. Ce dernier exemple offre un parallèle très intéressant avec **Saint-Père (DELAGE 1952 : 11)**. D'une part, les modes de construction sont presque similaires entre les deux sites et d'autre part ces zones n'ont livré aucune trace d'activité religieuses. À **Pierre-Buffière** comme à **Saint-Père**, l'interprétation la plus réaliste serait d'envisager ces aménagements circulaires comme des structures d'agrément qui accueilleraient un décor végétal. Quant au captage quadrangulaire situé au centre de cette composition à **Saint-Père**, rien n'indique *a priori* une quelconque fonction religieuse. De la même manière, le bassin monumental en T aménagé dès le milieu du I^{er} siècle dans la *pars urbana* de la villa du Quinconce à **Mercin-et-Vaux (02)** rempli une fonction principalement ornementale et n'a livré aucun indice d'activités culturelles (**QUEREL, QUEREL ET AL. 2002**).

Il faut toutefois rester prudent et garder à l'esprit que le divin conserve une place de choix dans l'iconographie des décors aquatiques, que ce soit dans les jardins ou dans les balnéaires. Une situation déjà constatée par H. Dessales au travers de l'étude qu'elle a menée sur les fontaines domestiques de l'Italie romaine, où les « sujets iconographiques font référence, dans la majorité des cas, aux *numina* associés au culte des eaux. » (**DESSALES 2013 : 137**). Pour la Gaule, on peut citer comme exemple précoce la maison urbaine du Haut-Empire fouillée boulevard Jean-Jaurès à **Nîmes (30)**. On y a mis au jour un bassin qui décorait le jardin et dont l'eau jaillissait d'un socle en forme de proue de navire qui soutenait une statue de Neptune (**LONTCHO 2007**). Plus proche de nous, il est fait mention à **Gissey-le-Vieil (21)**, au XIX^e siècle, d'une représentation de nymphe couchée et utilisée en réemploi dans la façade d'une maison (**MORELOT 1845**). Elle offre une très belle illustration de l'un des thèmes iconographiques les plus emblématiques des décors aquatiques privés. L'auteur rapproche cette figure de la découverte d'aménagements antiques, peut-être un établissement rural doté d'un balnéaire, dans la même commune. Ces sujets iconographiques très répandus, comme le sont aussi les dieux fleuves, sont souvent un facteur de surinterprétation.

L'idée développée par H. Dessales selon laquelle il s'agit « non [d']une séparation, mais plutôt une gradation de l'utilitaire au décoratif » des aménagements hydrauliques nous

parrait très juste (DESSALES 2003 : 6). La façon dont le religieux vient se greffer à l'évolution progressive de la fonction primaire de ces aménagements trahit un discours complexe. Malheureusement, il est rare que nous disposions de témoins archéologiques contemporains à la fois pour le lieu de culte, plus ou moins élaboré, en relation avec les structures hydrauliques et pour les décors aquatiques. Ce type de structures est d'ailleurs soumis à des transformations récurrentes qui achèvent de brouiller notre perception des vestiges, en particulier pour des états précoces dont le niveau de conservation se révèle en général assez médiocre.

2.2.3 Des objets nouveaux pour des gestes nouveaux

En un siècle, le paysage sacré s'est transformé de manière considérable, basculant progressivement de rites de tradition laténienne vers ce qu'il convient désormais d'appeler la religion gallo-romaine. La principale révolution conceptuelle se reflète surtout dans les dons eux-mêmes, les objets changent et les gestes aussi. On serait même tenté d'y voir l'un des principaux moteurs de l'évolution de l'organisation de l'espace sacré.

Pour G. Bataille, l'aspect fondamental tient au fait que les nouvelles pratiques prennent de moins en moins pour support les objets quotidiens, à l'exception des monnaies qui ont des caractéristiques spécifiques, au profit d'ex-voto par destination dont le rôle tend à devenir de plus en plus prépondérant (BATAILLE 2011 : 625). On remarque, en parallèle, un développement rapide des témoignages de piété individuelle dans des volumes sans commune mesure avec ce qu'on pouvait observer auparavant. Rappelons que la tendance à l'individualisation des dons ne sous-entend pas une sortie du collectif. Au contraire, son ancrage est éminemment collectif car le don s'inscrit dans une perspective communautaire et n'a de sens que par la répétition du geste dans un cadre rituel bien défini, qui conduit souvent à un processus d'accumulation.

Dans ce contexte, on note une nette tendance à la miniaturisation des dons (céramiques, armement, etc.) et plus généralement à l'usage de ce qu'on peut interpréter comme des simulacres, physiques ou symboliques. Ce phénomène de substitution doit être replacé en comparaison avec les modalités d'offrandes antérieures, où les dépôts étaient caractérisés par l'utilisation d'objets fonctionnels, notamment en ce qui concerne l'armement. Quant aux raisons qui président à ces transformations, plusieurs pistes sont possibles. La plus évidente tient à l'individualisation des dons et à leur répétition croissante. Dans ces circonstances, il n'est pas envisageable que chaque geste se traduise par l'offrande d'un objet d'une grande valeur réelle. Il est plus crédible de proposer, à titre d'hypothèse, que selon ces nouvelles modalités votives, la nature de l'offrande est ajustée en fonction de la faveur sollicitée auprès de la divinité et des moyens du dédicant. Ainsi, se met en

place un subtil jeu de bascule entre plusieurs facteurs : la nature de l'objet, qui doit être adaptée à la nature de la demande (guérison, commerce, voyage, fécondité, etc.), la valeur réelle (objet plus ou moins précieux et coûteux) et valeur symbolique (ce que représente l'objet dans le contexte de la demande). Par extension, c'est toute une codification des dons qui a dû être élaborée progressivement, au fur et à mesure que ces nouvelles pratiques se sont retrouvées de plus en plus encadrées et qu'on assiste à gestion des dons devenue active et raisonnée, ce qui particulièrement perceptible au travers de l'évolution des rites monétaires (NOUVEL 2013 ; IZRI 2011 : 614). D'ailleurs, un graffiti du I^{er} siècle retrouvé dans le sanctuaire de Mercure à **Châteauneuf (73)** laisse présager que les activités votives courantes étaient réalisées en fonction d'une grille tarifaire préétablie, qui proposait en quelque sorte la valeur indicative d'une requête [AE 1984, 635].

En ce qui nous concerne, deux catégories d'offrandes dominant largement les assemblages. Il s'agit tout d'abord des offrandes monétaires qui participent d'une dynamique rituelle plus large, puis du mobilier votif en bois qui s'exprime au travers d'un large panel de formes et de représentations.

CE N'EST PAS L'EAU QUI VA AU SANCTUAIRE, MAIS PLUTOT LE SANCTUAIRE QUI VA A L'EAU

Malgré une grande variété de situations, tant au point de vue du contexte d'implantation, que de la nature des édifices cultuels, tous ces sanctuaires sont caractérisés par des aménagements hydrauliques rudimentaires. Certes l'eau y bénéficie d'un statut particulier, mais pas à n'importe quel prix. Les dispositifs hydrauliques techniquement plus avancés sont réservés à un usage utilitaire dans des espaces profanes, ce qui n'est pas incompatible avec des pratiques religieuses, mais elles sont alors reléguées au second plan. En d'autres termes, ce n'est pas encore l'eau qui va au sanctuaire, mais plutôt le sanctuaire qui va à l'eau. On privilégie des sites où le contexte hydrogéologique est favorable à une mise en scène aisée de l'eau, mais qui en contrepartie peut aussi être perçu comme une contrainte en termes de gestion des risques hydrogéologiques.

2.2.3.1 Les rites monétaires dans le contexte du culte des eaux

Loin d'être anarchiques, les rites monétaires sont régulés par des normes théoriques et juridiques dont l'application devient plus évidente à partir de la période julio-claudienne, ce qui pourrait s'expliquer par un acte du don de plus en plus encadré, comme nous l'avons déjà suggéré. Les lieux d'exécution des rituels sont variés et concernent à la fois des sanctuaires, des aménagements profanes et des contextes naturels non aménagés. On remarque également que ces dons individuels sont caractérisés presque exclusivement par un numéraire de faible valeur, issu de la circulation courante, ce qui rejoint notre réflexion concernant l'évolution de la nature et de la valeur des offrandes en réaction à la transformation des modalités votives.

On peut dès lors faire un rapprochement avec les rites monétaires tels qu'ils sont décrits par les auteurs latins, notamment Sénèque (*SENEQUE, DES BIENFAITS, VII, 4*) et Suétone (*SUETONE, VIE DES DOUZE CESARS, AUGUSTE, 57, 3*) qui font la distinction entre l'action de déposer une monnaie, c'est-à-dire sa mise à disposition en faveur du sanctuaire afin qu'elle soit réinvestie au profit de ce dernier, et l'action de jeter par laquelle la monnaie change de fonction, elle est en quelque sorte démonétisée et sa valeur terrestre est transférée dans le domaine divin (*NOUVEL 2013*). Le statut accordé à l'objet jeté, selon les contextes, est parfois difficile à élucider. S'agit-il d'une offrande d'accompagnement de l'émission ou de la résolution d'un vœu, d'un petit geste pour s'attirer les faveurs d'une divinité, etc. ? Plusieurs réalités imbriquées coexistent et les rites impliquent souvent une succession de gestes et d'offrandes qui, prises individuellement, offrent des perspectives limitées pour l'interprétation de mécanismes rituels complets.

SANCTUAIRES ET PROTO-SANCTUAIRES

Une nouvelle fois, l'exemple du **Mans** offre un point de repère bien documenté. Parmi les 531 monnaies extraites du site, deux types de dons coexistent presque à part égale dans le sanctuaire. Le premier correspond aux jets dans le plan d'eau et le second aux jets dans le petit édicule qui devait abriter une divinité. Dans les deux cas, il s'agit donc de dons qui n'ont pas vocation à être réutilisés. Sans surprise le pic d'activité coïncide avec la période augustéenne, à laquelle sont associés 151 exemplaires, soit 28% du total. À ce moment, l'édicule est nettement favorisé par

rapport au plan d'eau en tant que lieu de dépôt, avant d'atteindre une sorte d'équilibre par la suite. Fait intéressant, on a pu mettre en évidence la présence d'objets interprétables comme des simulacres de monnaies : plusieurs exemplaires ont été grossièrement coulés à partir d'originaux et préfigurent moins un travail de faussaire que la volonté d'offrir une imitation. À ce groupe se rattachent quelques rondelles de plomb non empreintes qui pourraient remplir la même fonction, mais avec un souci de réalisme moins affirmé (CHEVET, RAUX ET AL. 2014 : 133-136). Ce type d'offrande n'est pas rare en soit, mais se révèle souvent difficile à interpréter. De manière générale, la répartition du matériel au **Mans** indique que les deux rituels de jet ne sont pas exécutés selon les mêmes circonstances. Le jet dans l'édicule implique nécessairement que l'activité se déroule à l'intérieur de l'espace sacré, alors que la concentration du mobilier sur les bords du plan d'eau et son absence dans la zone centrale suggère, au contraire, que ces jets ont été pratiqués depuis l'extérieur de l'enceinte.

À titre de comparaison, on peut être surpris par l'indigence du numéraire retrouvé dans les contextes précoces du Sanctuaire 1 de **Magny-Cours** et de la retenue d'eau de **Source-Seine**. Pour le premier, seules deux monnaies ont été extraites de la *cella* lors du diagnostic (un bronze gaulois frappé dans la deuxième moitié du Ier s. av. J.-C. et une monnaie à l'autel des Gaules émise entre 10 et 15 ap. J.-C) (TISSERAND, NOUVEL ET AL. 2013 : 165). Aucun exemplaire n'a été retrouvé dans ou aux abords du plan d'eau, même si ce dernier n'a été dégagé que de manière partielle. De plus, l'examen des couches sédimentaires de la retenue d'eau de **Source-Seine** révèle la même tendance. Aucune monnaie n'a été extraite des niveaux inférieurs, où gisent les objets en bois les plus anciens qui correspondent à la période de fonctionnement du dispositif. Les niveaux supérieurs, c'est-à-dire la couche de comblement, sont tout aussi démunis. On remarque pourtant à ce moment l'incursion d'éléments métalliques.

Le sanctuaire de la source des Roches à **Chamalières** fait figure d'intermédiaire entre ces deux exemples. Plus d'une centaine de monnaies ont été retrouvées sur le site, dont au moins la moitié témoignent d'un jet au principal point d'émergence de la source (ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 40-43). L'assemblage est caractéristique et se compose des petits bronzes gaulois et des monnaies augustéennes, c'est peu en comparaison de l'intensité des dévotions dont témoigne le site de manière générale,

mais aussi compte-tenu des l'opulence des dépôts monétaires généralement associés à cette période. La même remarque s'impose pour les rituels monétaires observés au sanctuaire du Corgebin à **Chaumont-Brottes**. Parmi les 429 monnaies retrouvées sur le site, 327 proviennent du gouffre. Environ 75% de l'ensemble a pu être identifié et signale une constance assez remarquable entre la période augustéenne et la fin du II^e siècle, avec une légère surreprésentation des exemplaires du dernier quart du I^{er} siècle, comme à **Chamalières**, la phase augusto-tibérienne ne comprend qu'une cinquantaine d'individus. Le déséquilibre entre la quantité de monnaies en provenance du gouffre et de l'aire sacrée pourrait s'expliquer par le pillage de surface très important dont a été victime le site. Les travaux opérés par les soldats américains ont dérangé les contextes archéologiques autour de la cavité, toutefois cette zone reste marquée par une densité de monnaie légèrement supérieure à celle du reste de l'espace sacré. Le jet a pu donc être pratiqué en direction du gouffre, depuis une certaine distance et avec plus ou moins de succès de la part du dédicant (THOMAS 2003 : 59-62). Pour la Douix de **Châtillon-sur-Seine**, la cavité n'a livré que 72 objets monétiformes dont 47 peuvent être attribués à la période antique. Environ 45% des frappes sont datables de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. et le début du I^{er} siècle ap. J.C (MEISSONNIER IN BUVOT 1996).

Nous pouvons amorcer la transition avec le prochain paragraphe en évoquant de nouveau la Mer de Flines à **Flines-lez-Raches**, car le site est atypique à plus d'un titre. Il est situé à moins de 20 km de la ville d'eau de **Saint-Amand-les-Eaux (59)** pour laquelle nous ne connaissons pas l'établissement thermal antique. Les rares informations proviennent de travaux modernes qui signalent des constructions en mortier hydraulique au niveau de la source et la présence de mobilier, notamment un nombre indéterminé de monnaies de « *Jules César, Auguste, Vespasien, Trajan, Neron* » (BRASSART 1714 : 6). Pour en revenir à la Mer de Flines, les activités religieuses paraissent débiter de façon précoce comme nous l'avons souligné, mais elles s'intensifient surtout à partir de la période romaine. A. Terninck indique la découverte de milliers de monnaies impériales en bronze (TERNINCK 1879-1882 : 236). On peut difficilement évaluer la part d'exagération dans ses propos, mais il est certain qu'on en a recueilli au moins plusieurs centaines, soit en provenance du rivage, soit directement récupérées dans le point d'eau, mais toujours sur un seul côté du plan

d'eau. Au même endroit où on distinguait encore au XIX^e siècle les fondations d'un édifice et peut-être un quai.

ÉTABLISSEMENTS THERMAUX

Pour tous les sites que nous venons de présenter, le profil qui se dessine paraît en léger retrait vis-à-vis de l'abondance des offrandes monétaires qu'on a coutume d'associer à la phase augusto-tibérienne, caractérisée en général par un pic d'activité (IZRI 2011 : 614). Les volumes ne sont pas ridicules par rapport à d'autres sanctuaires, mais souffrent en revanche de la comparaison avec d'autres aménagements hydrauliques contemporains. On considère souvent l'eau comme un réceptacle privilégié pour la pratique de la *iactatio stipis*, mais tous les points d'eau ne paraissent pas égaux face à ce rituel.

Le captage principal de **Bourbonne-les-Bains** figure parmi les mieux dotés avec plus de 4500 monnaies. Parmi les 3593 exemplaires qui nous sont parvenus, plus de 85% sont des frappes augusto-tibériennes. À **Saint-Honoré-les-Bains**, on a retrouvé un dépôt de 600 monnaies dans le captage de la source chaude pour lequel les auteurs anciens signalent que l'assemblage comprend des frappes de Germanicus jusqu'à Valentinien, avec des interruptions, mais sans fournir un décompte exact. Le même chiffre est avancé pour l'un des captages d'eau chaude de **Bains-les-Bains**. Cet assemblage couvre quant à lui les règnes d'Auguste à Domitien, toujours sans décompte précis. À **Niederbronn-les-Bains**, ce sont environ 300 monnaies qui ont été extraites du captage dont il existe un inventaire presque exhaustif (FERRER 1935). Par effet de contraste, l'assemblage peut paraître surprenant. Il est caractérisé par un nombre réduit de frappes précoces, seulement quatre deniers en argent républicains et un bronze augustéen, puis une surreprésentation notable du numéraire de la fin de la période flavienne et du début du règne des Antonins, c'est sûrement pendant cet intervalle chronologique que le dispositif est mis en place. Si des installations ont existé auparavant, elles ont disparu et avec elles les indices potentiels de pratiques antérieures. Pour les autres établissements thermaux considérés, les informations sont encore plus lacunaires. À **Plombières-les-Bains**, on sait qu'une quantité très importante de monnaies en bronze a été retirée du canal d'alimentation de la grande piscine chaude, le volume est sûrement comparable à ce qu'on connaît pour

Bourbonne-les-Bains d'après les descriptions. Un second captage contenait un peu plus de 50 monnaies en bronze, la plupart trop dégradées pour être identifiables, avec des frappes notamment de Néron, Vespasien, Domitien, Trajan et Hadrien. La situation est encore plus incertaine à **Bourbon-Lancy**. Une grande quantité de monnaies paraît avoir été extraite de la source d'eau chaude et du principal bassin de réception des eaux, la Lymbe. L'assemblage comprenait quelques bronzes gaulois, mais pour la plupart les frappes étaient datées du Haut-Empire, ce qui est confirmé par les sources du XVII^e siècle, qui signalent au surplus la présence de numéraire d'or et d'argent (**COMIERS 1681 : 180-181**). Dans ce contexte bien établi, **Luxeuil-les-Bains** fait figure d'anomalie. Pour le captage de la source du pré Martin, nous n'avons que quelques monnaies résiduelles qui marquent les grandes étapes de réaménagement. Non loin de là, le captage de la source ferrugineuse du Puits Romain paraît avoir été aussi mis en valeur, mais le contexte de découverte des monnaies est incertain. Il s'agit sûrement de plusieurs dizaines de bronzes centrés sur la période augustéenne, qui cohabitent avec des frappes très tardives, notamment une monnaie orientale d'Anastase I^{er} de la fin du V^e ou du début du VI^e siècle. La prudence s'impose, car c'est aussi dans cette zone qu'on aurait mis au jour la fausse inscription de Labienus. Enfin, plusieurs monnaies de bronze très abîmées gisaient dans le captage de la source Temple.

Le site du Craon à **Montbouy (45)** interpelle par la manière dont le captage de la source est mis en scène. Dans un contexte archéologique dense, au milieu du XIX^e siècle, on a exhumé un complexe monumental qui exploite des eaux minérales. Les fouilles successives ont permis de mettre en évidence une grande construction quadrangulaire bipartite de 71 m par 61 m. Au nord, un bassin circulaire de 7 m de diamètre est placé au centre d'une grande esplanade octogonale. La source jaillit directement au fond du bassin, dans un espace triangulaire aménagé à cet effet. Cette eau alimente ensuite un bassin ou une piscine située à l'extérieur du complexe (**CAUMONT 1863 : 189-197 ; RENE 1950 : 170-172 ; RENE 1954 : 506**). L'aménagement fait penser à celui du pré Martin à **Luxeuil-les-Bains**, c'est-à-dire un grand bassin où jaillit la source, elle-même mise en valeur au sein d'un ensemble architectural plus vaste. Les documents anciens ne font également pas mention d'un dépôt monétaire pour ce bassin. En revanche, celui à l'extérieur a livré divers objets en bois, en bronze et des monnaies qui couvrent les règnes d'Auguste à Constantin. Malheureusement,

nous ne disposons d'aucun n'inventaire, ni même du contexte précis de ces découvertes. Ce site est souvent interprété comme un sanctuaire ; en réalité il s'agit sûrement d'un ensemble public de grande envergure dont une partie seulement constitue un espace à vocation culturelle. Il est difficile de replacer cet ensemble dans son contexte (peri-urbain ?) malgré la poursuite des interventions archéologiques dans le secteur jusqu'au début des années 1990 (**BUCHEZ ET CHARDRON 1990 ; BELLET 1999**). On retrouve des aménagements comparables à **Sceaux-du-Gâtinais (45)**, à 35 km au nord-ouest de **Montbouy**. À cet endroit, les fouilles du XIX^e siècle ont révélé un complexe public quadrangulaire colossal subdivisé en au moins quatre parties. Le bloc situé le plus au sud faisait office de façade monumentale. Dans la cour de ce dernier, on a dégagé un bassin polylobé de grande dimension (7,8 x 8,9 m) d'où provient une inscription à la déesse Segeta [EDCS-52300776]. Cette plaque de marbre circulaire, vraisemblablement de réemploi, était brisée et on ne connaît pas sa position primaire. Le bassin contenait aussi près de 70 monnaies dont l'assemblage débute avec quelques rares monnaies augustéennes et se poursuit jusqu'à la fin du IV^e siècle. Les empereurs julio-claudiens en sont absents, mais on remarque un pic de représentation pour la toute fin du I^{er} siècle et le II^e siècle (**RONCIN 1959 ; RONCIN 1974**).

Selon toute évidence, les captages de sources et *a fortiori* de sources minérales ont reçu une attention privilégiée. Il suffit de compulsier l'ouvrage de L. Bonnard (**BONNARD 1908**) pour prendre conscience de la fréquence et du volume de ces rites monétaires. La plupart sont la conséquence de découvertes anciennes mal renseignées et notre perception du phénomène dans sa globalité en est forcément impactée. Le récit des découvertes des installations du **Mont d'Or (63)** par J.-F. Chomel permet par exemple de prendre la mesure du déficit d'information (**CHOMEL 1734 : 314**). Si les sources chaudes bénéficient des dépôts les plus massifs, il faut l'envisager comme une conséquence indirecte. On favorise ces sites car leur intérêt utilitaire est évident, ce qui se traduit par une fréquentation accrue et donc par une multiplication des dons. Les sources chaudes ne sont donc pas par essence plus sacrées que des sources tièdes ou ordinaires, elles sont seulement plus fréquentées (Chapitre I, 3.2.1).

Par exemple, en Grande-Bretagne les rituels monétaires n'ont pas eu le même succès que sur le continent et seuls deux pôles de dépositions massives se distinguent au sein d'un territoire relativement hermétique à ce genre de pratiques. Ces deux sites sont caractérisés par une fréquentation intense et une population fortement influencée par la culture romaine. À **Bath** tout d'abord, le célèbre établissement thermal est installé sur l'unique résurgence au sud du mur d'Hadrien qui fournit une eau dont la température est supérieure à 40° C. Le plan d'eau sacré, installé au niveau de la résurgence, avait une surface de plus de 300 m² et était inscrit dans l'enceinte du sanctuaire de Sulis Minerva, dont la première phase d'aménagement est engagée entre le règne de Néron et le début de l'époque flavienne. Plus de 12 000 monnaies ont été extraites d'une portion sédimentaire qui ne représente qu'un sixième du total estimé et traduit une pratique relativement constante, avant l'amorce du déclin du site dans la seconde moitié du IV^e siècle (WALKER 1988). Le second ensemble notable est situé au niveau du mur d'Hadrien, à **Carrawburgh (Northumbria, Angleterre)**. Non loin du fort éponyme, une enceinte quadrangulaire contenait un puits de captage qui recueillait l'eau de plusieurs sources environnantes sans propriétés chimiques particulières. Ce dispositif était placé sous la protection de la déesse Coventina comme l'atteste douze inscriptions [RIB-01 1522, 1523, 1524, 1525, 1526, 1527, 1528, 1529, 1531, 1533, 1534, 1535], dont au moins sept émanent avec certitude de militaires avec un nom latin. D'autres dédicaces aux nymphes [CIL VIII 623] et au genius loci [RIB-03, 3316] viennent illustrer la façon dont les représentants militaires tendent à s'approprier le paysage religieux local. Le captage sacré contenait environ 16 000 monnaies, avec une très nette surreprésentation des frappes d'Hadrien, Antonin-le-Pieux et Marc-Aurèle avant une chute brutale du nombre de dépôts, qui décroît ensuite progressivement jusqu'à la fin du IV^e siècle (ALLASON-JONES ET MCKAY 1985).

LIEUX DE CULTE

En corollaire à la situation évoquée lors de la présentation de la phase pré-augustéenne avec l'exemple de **Condé-sur-Aisne** (Chapitre II, 2.1.2.2), on constate une intensification notable des dépôts dans les lieux de passage à la période augustéenne, en particulier les passages à gué. On peut citer l'exemple remarquable de la Grève du Butay à **Saint-Mars-de-Coutais (44)** qui a livré 15 000 à 20 000

monnaies tibériennes (AUBIN, LORiot ET NONY 1984). Le volume de ces activités persiste un certain temps au cours du I^{er} siècle, puis décroît progressivement à la fin du siècle, avant de devenir marginal au cours du II^e siècle (NOUVEL 2013 ; IZAC-IMBERT, MILCENT *ET AL.* 2015 : 98).

Au-delà des passages à gué, qui impressionnent par les volumes de numéraire offerts aux eaux, de nombreux lieux de culte naturels et sans aménagements ont bénéficié de faveurs analogues. On a extrait 1624 monnaies, allant du I^{er} au V^e siècle, dans la vasque où sort la source de **Fontaine-de-Vaucluse (84)** (BILLAUD ET BESOMBES 2004). Elles étaient piégées dans les anfractuosités de l'aven, entre 25 et 31 m de profondeur sous le niveau de l'eau. Cette situation n'est pas sans rappeler celle de la source de la Douix à **Châtillon-sur-Seine**, même si nous l'avons mentionnée dans le paragraphe consacré aux sanctuaires, car des doutes persistent sur la nature des aménagements du site. La Fontaine des Chartreux à **Cahors (46)** offre un autre point de comparaison intéressant (FAU ET ROUSSET 1995). La fréquentation du porche naturel a pu être attestée par des fouilles subaquatiques réalisées dans la galerie accessible depuis la vasque où apparaît la source. Ces fouilles ont permis de récupérer plus d'un millier de monnaies offertes aux eaux, retrouvées piégées dans la galerie. Près de 85% de l'assemblage correspond à la période du Haut-Empire. La source pétrifiante de **Gevrey-Chambertin (21)** illustre quant à elle des activités religieuses beaucoup moins intenses mais non moins intéressantes. La vasque naturelle, partiellement recouverte d'argile ferrugineuse, a piégé un petit lot de mobilier constitué de dés, d'une bille inscrite et de 26 monnaies (BREDEAUX-LE BRAZIDEC ET FEUGERES : 2011). Nous reviendrons plus en détail sur la signification de ce lieu de culte dans le chapitre suivant. On trouve un parallèle remarquable à ce site dans le sud-est de la France : la « fontaine pétrifiante » de la Tranchée des Sources au pied de la montagne de **Réotier**. Au XIX^e siècle, des travaux conduits à cet endroit ont mené à la découverte de nombreuses monnaies mêlées de petites pierres, dont l'apparence était assez significative pour que l'auteur fasse remarquer qu'elles ne provenaient pas du substrat local (DUPONT-DELPORTE 1890).

En ce qui concerne les lieux de culte informels en relation avec des aménagements, la dynamique est similaire à ce qu'on observe pour les établissements thermaux, mais se révèle plus ramassée dans le temps. Les dépôts sont liés à l'utilisation du dispositif et leur intensité dépend directement de la fréquentation du point d'eau et de sa

notoriété. Dès l'instant il n'est plus entretenu, alors les pratiques s'interrompent progressivement. Les réminiscences d'activités rituelles qu'on observe parfois sont en général la conséquence d'une utilisation opportuniste de dispositifs tombés en désuétude, mais au moins encore partiellement fonctionnels, comme c'est le cas par exemple de la fontaine Saint Pierre à **Bibracte**.

Le captage de la source minérale tiède de **Coren-les-Eaux (15)** (et non Corent dans le Puy-de-Dôme comme on le voit parfois dans les publications) offre un élément de comparaison intéressant. Il s'agit d'un puits de captage quadrangulaire en bois de sapin (1,32 x 1,5 m) qui a pu être doublé d'une seconde cuve, dont il restait quelques débris. Le dispositif était placé à l'intérieur d'un quadrilatère de 4,5 m de côté, délimité par une enceinte en bois. Des débris de constructions signalent la présence de bâtiments à proximité. On a prélevé 149 monnaies de bronze du site, dont 106 ont pu être identifiées et s'échelonnent du règne d'Auguste à celui de Marc-Aurèle. Deux intervalles se démarquent au sein de l'assemblage. Le premier correspond au règne de Claude et le second à la période qui s'étend des règnes de Domitien à Trajan. La plupart des exemplaires ont été extraits du captage, mais certains proviennent aussi de la zone entre l'enceinte et l'aménagement hydraulique. En particulier, on remarque un petit bronze prisonnier de la couche de mortier hydraulique, qui a dû être installée au début du II^e siècle. Parmi les autres objets intéressants, on peut mentionner huit bracelets miniatures en bronze, ainsi que quelques exemplaires de céramiques miniatures, si l'on se fie à la description de 1889, et au moins deux petites statues en bois de hêtre (**BOUDET 1889**). Les dépôts monétaires sont interrompus dans la seconde moitié du II^e siècle, sûrement lorsque le dispositif n'est plus utilisé ni entretenu. À partir de cet instant, il ne bénéficiera alors plus d'aucune offrande monétaire.

Pour la période qui nous intéresse, les aménagements hydrauliques d'une certaine envergure, publics ou privés, sont rares comparativement à ce qu'on observe à partir de la fin du I^{er} et surtout au II^e siècle. Par ailleurs, l'évolution rapide des techniques a condamné la plupart de ces aménagements à une durée de vie assez réduite et finalement nous disposons de peu d'exemples concrets. La retenue d'eau **d'Escolives-Sainte-Camille** ne contenait rien qui puisse s'apparenter à un dépôt monétaire. Le comblement de la fontaine de **Naix-aux-Forges** renfermait des

monnaies gauloises en argent et en bronze, ainsi que des monnaies romaines, mais nous n'avons pas le détail de l'assemblage. Enfin, à **Grésigny-Sainte-Reine** il y avait un lot important de monnaies du I^{er} siècle dans la zone où une canalisation en bois aboutissait à un réservoir, mais le contexte de découverte et la nature de l'assemblage ne sont là encore pas précisés.

2.2.3.2 Petits objets, offrandes végétales et alimentaires

LA PRATIQUE DU JET ETENDUE AUX PETITS OBJETS

En corollaire au jet de monnaies, le jet s'étend aussi à de petits objets qui ne forment pas forcément des ensembles homogènes d'un point de vue typologique ou chronologique. Par exemple, au **Mans** des lests de filets retrouvés au niveau du point d'eau pourraient signaler un don par des individus en relation avec une activité de pêche locale. L'essentiel de ce type de matériel reste toutefois très générique, mais peut occasionnellement livrer des informations sur le contexte de l'offrande. Toujours au **Mans**, une bague en plomb de forme atypique pourrait être un simulacre venu suppléer à l'offrande d'un bijou plus coûteux tels les anneaux en cuivre, en argent et même en or identifiés sur le site. Ces découvertes sont récurrentes dans les aménagements hydrauliques et il est toujours difficile d'évaluer s'ils ont réellement une portée religieuse.

Par ailleurs, tous les aménagements hydrauliques n'offrent pas les mêmes perspectives. Déjà, nous remarquons que la distinction posée par les auteurs antiques entre l'action de déposer et de jeter, puis ce que cela sous-entend en termes de récupération ou de non récupération des dons, n'est pas inflexible. En effet, une inscription retrouvée à **Narnia (Ombrie, Italie)** signale que ce qui est jeté dans les eaux n'est pas à l'abri d'une récupération par le clergé :

Q(uintus) Lae[lius(?)] 1] f(ilius) Pal(atina) Pietas / C(aius) Vib[lius] 1 f(ilius) P]ap(iria) Secundus / Illvir [quinq(uennalis?) e]x stipe quae ex / lacu V[3] e]x[s]empta erat / signum [3 c]jurarunt valvas / ahen[as 3]s et superlimen [la]/pide[um] et fastigium M[3] / [3 porti]cum adorn[averunt] / [3 Q(uinto) Volu]sio P(ublio) Corn[elio co(n)s(ulibus) [Nu]m(ini) Aug(usti) d(eae) Souco[nae] / [Di]vixtus Silani f(ilius) [CIL XI, 4213]

Si nous délaissions quelques instants les textes pour nous tourner vers une perspective plus pragmatique, nous pouvons distinguer en général deux cas de figure principaux. D'une part, des points d'eau pour lesquels il n'est pas nécessaire ou pas possible de récupérer les offrandes. Soit parce que leur taille est assez considérable pour que le jet ou le dépôt d'offrandes ne les encombre pas de façon excessive, soit parce qu'il est physiquement impossible de récupérer les offrandes (profondeur, température, etc.). Puis d'autre part, des dispositifs hydrauliques plus modestes qui bénéficient d'une gestion active des dons, tant par intérêt pécuniaire que par nécessité fonctionnelle. Pour ce second cas, on comprend bien que la multiplication des dons peut poser des problèmes d'entretien et que les petits dispositifs hydrauliques requièrent des curages réguliers afin d'en garantir le bon fonctionnement.

Ce n'est donc pas sans raison que les représentants du premier cas sont nos principaux pourvoyeurs d'assemblages riches et inscrits sur la longue durée, alors que les seconds sont beaucoup plus aléatoires. Il est d'ailleurs courant que les seuls indices d'activités religieuses qui nous parviennent prennent la forme d'éléments qui ont échappé à ces curages lorsqu'on les retrouve piégés sous les aménagements, dans des interstices ou même dans des canalisations. Par extension, on peut se demander dans quelle mesure cela a pu inciter les individus à privilégier un type de point d'eau par rapport à un autre ou comment cela a pu influencer le type de don.

DES OFFRANDES ALIMENTAIRES ET VEGETALES COURANTES

Un second point important concerne les offrandes végétales, qui forment une catégorie de dons difficiles à identifier (**PRESCENDI 2004**). Leur présence est récurrente dans la statuaire, nombre de petits objets tenus dans une attitude de don semblent représenter des fruits, et on retrouve parfois ce type d'offrandes directement modelées en terre cuite (fruits, noix, œufs) (**Bonnard 1908 : 270**). La mise au jour récente, à **Mayence (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)**, d'un sanctuaire dont les couches archéologiques comprenaient une grande quantité et variété de restes végétaux conservés, a fourni une illustration inespérée des gestes rituels qui peuvent accompagner des offrandes ordinaires (**ZACH 2002**).

En ce qui concerne le culte des eaux, il n'est pas rare qu'on retrouve de grandes quantités de restes végétaux dans les aménagements hydrauliques, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il s'agit toujours de la conséquence d'un geste religieux. Par exemple, l'étude carpologique menée à **Grand** sur plus de 7000 macro-restes végétaux recueillis dans trois puits abandonnés lors de la seconde moitié du II^e siècle invite à la prudence. Si cette étude est riche d'enseignement sur les pratiques agricoles, rien ne permet de présumer d'une activité religieuse (WIETHOLD 2010). En complément, on peut aussi évoquer les études récentes menées sur les macro-restes végétaux prélevés dans les dispositifs hydrauliques de trois sites cultuels reconnus lors des travaux du Canal Seine-Nord Europe : les sanctuaires de la *villa* de la Mare aux Canards à **Noyon (60)**, d'Apollon Vatumarus à **Mesnil-Sainte-Nicaise** et du Haut du Bois de Pique à **Moyencourt (80)**. Ces travaux signalent la présence d'un milieu boisé, naturel ou artificiel, à proximité de ces puits. Un milieu caractérisé par la présence marquée du tilleul et surtout du merisier (*Prunus avium*) qu'on retrouve aussi en petite quantité à **Mayence** (communication de V. Zech-Matterne et M. de Muylder lors du colloque « Les bois sacrés. Vingt ans après », tenu au Collège de France le 29/02/2016).

On peut donc envisager qu'il n'était pas rare que les offrandes végétales soient prélevées directement dans des espaces peuplés de végétaux à proximité des dispositifs cultuels, ce qui n'exclut pas la présence occasionnelle de végétaux plus exotiques apportés à cet effet. Par extension, cela sous-entend que la présence d'espace végétaux dans les lieux de culte comme éléments de décor, mais peut-être aussi comme pourvoyeurs de dons est à notre sens sous-estimée. Ce qui pose aussi le problème l'interprétation de ces espaces qui, lorsqu'ils sont identifiés, sont placés presque systématiquement sous l'appellation de bois sacrés. Quel est le statut des arbres et des arbustes plantés dans l'enceinte du sanctuaire ? Est-ce qu'une zone réservée où sont plantés quelques rangs de végétaux forment un bois sacré ? La définition claire de ce type d'installations cultuelles reste une question ouverte alors que dans l'esprit de la plupart des chercheurs, nous y compris, la mention d'un bois sacré évoque plus une réalité naturelle peuplée de bois vénérables qu'une composition paysagère plus proche du jardinier que de la futaie.

On dispose en Italie d'un exemple bien documenté de bois sacré artificiel réaménagé dans la seconde moitié du I^{er} siècle, le sanctuaire de Jupiter à *Altinum* situé en

périphérie de **Venise (Vénétie, Italie)**. Dans ce complexe cultuel, deux puits sacrés remplissaient des fonctions bien spécifiques, l'un à l'entrée du site et le second plus proche du temple, c'est uniquement dans le premier qu'on a retrouvé des restes végétaux (prunes, pêches, cerises, noisettes) associés à des monnaies et surtout des branches qui peuvent être interprétées comme des offrandes végétales (**CRESCI 2014 : 171**). Pour la Gaule et les Germanies, nous sommes souvent confrontés à la présence de branches équarries et surtout de pommes de pins, qui pourraient témoigner d'intentions votives similaires, mais reconnaissons qu'il est presque impossible de le prouver, même dans des contextes bien maîtrisés où ces éléments végétaux sont mêlés à des offrandes plus explicites.

La présence de ces « espaces végétalisés », pour ainsi dire, implique par ailleurs qu'au moins une partie des restes végétaux présents dans les aménagements qu'ils bordent n'est pas la conséquence d'un acte rituel, c'est en substance la conclusion qui a été retenue pour l'étude menée sur les macro-restes végétaux du plan d'eau de **Chamalières**. Les auteurs envisagent l'existence d'un « dépôt mixte avec des herbacées sauvages venant des alentours de la source sacrée, des fruits provenant de la forêt proche, des rebuts de consommation humaine sur place et des fruits en offrande » (**PRAT ET CABANIS 2007 : 15**). Ce dépôt est caractérisé par la présence des fruits charnus à pépins, des fruits charnus à noyau et des fruits secs à coque ou à cupule. Enfin, de la même manière que pour les petits objets jetés aux eaux, une quantité considérable de ces restes végétaux ont dû disparaître lors du curage régulier des dispositifs hydrauliques, c'est peut-être dans cette perspective qu'on peut interpréter la présence d'une coquille de noix retrouvée piégée dans les parois en bois qui devaient constituer le cuvelage du bassin (B1) à **Source-Seine** (Notes manuscrites sur les fouilles des sources de la Seine en 1938 par H. Corot : p. 12).

Outre les fruits, on remarque que les céréales apparaissent aussi comme des offrandes végétales ordinaires, à la différence qu'il s'agit en général de produits transformés, c'est-à-dire qu'ils ont été cuits ou préparés, ce qui n'est pas anodin dans le cadre des rites sacrificiels. On peut évoquer la découverte ancienne, à **Vichy (03)**, d'un plateau en bronze qui contenait les restes carbonisés de graines de céréales avec de la vaisselle à boire et des monnaies du II^e siècle (**CORROCHER 1981 : 234**). On retrouve le même type d'offrandes dans le *fanum* principal du sanctuaire des eaux du Trémonteix à **Clermont-Ferrand**. Plus surprenant, à **Pannes (54)**, le comblement

d'un puits contenait, outre des monnaies, deux vases complets remplis de cendres et de coquilles d'œufs. L'auteur fait d'ailleurs remarquer que de nombreux fragments de poteries portent encore la trace des résidus de la cuisson des œufs (**BONNAIRE-MANSUY 1833**).

En général, ce sont plutôt des produits non transformés qu'on retrouve dans les dispositifs hydrauliques, comme s'ils avaient été jetés au même titre que de petits objets et non sacrifiés comme les céréales ou les gâteaux. À **Coren-les-Eaux**, une centaine de noix et de noisettes étaient mêlées aux monnaies (**BOUDET 1889 : 18-19**). À **Deneuvre**, on a retrouvé aussi des noix et des noisettes, ainsi que des noyaux de cerises et de pêche. On peut même envisager qu'un regroupement de cinq noyaux de pêche ait pu former un petit dépôt (**MOITRIEUX 1992 : 130**). On retrouve des restes de fruits similaires à **Saint-Père**, avec au surplus des noyaux de prunes, comme à **Coren-les-Eaux**, ces restes végétaux étaient mélangés aux monnaies prélevées dans le bassin (BQ) (**LACROIX 1956 : 256**). Des noyaux de pêches et des noisettes ont été exhumés de l'un des puits d'**Arnay-le-Duc** (**LOYDREAU 1896**). On retrouve encore des noisettes dans le puits associé au *fanum* du sanctuaire de **Pouillé (41)** (**BOURGEOIS 1992 : 213**). Parmi ce groupe de sites, le captage de la source chaude de **Bourbonne-les-Bains** a sûrement livré le volume le plus important de fruits : il s'agit de milliers de noisettes, de glands et quelques noyaux de fruits dont nous ne connaissons pas la variété (**DAUBREE 1875 : 443**).

Les gâteaux et autres galettes sacrificielles, absents de nos contextes aquatiques, sont pourtant bien documentés dans la littérature (**SCHEID 2011B**). On peut se demander, avec une pointe d'audace, si les énigmatiques *ex-voto* anatomiques en forme d'étrier, des mains jointives, retrouvés aux sources de la Seine ne seraient pas une référence aux *strues*. Ce sont des gâteaux sacrificiels assez semblables à des doigts réunis selon la description proposée par *Festus* (**FESTUS, DE LA SIGNIFICATION DES MOTS, LIVRE XVII**).



Figure 57 : Un ex-voto typique des sources de la Seine avec des mains en forme d'étrier et tenant une offrande (Photographie F. Perrodin).

Toujours à **Source-Seine**, on évoque rarement le volume considérable de faune retrouvée dans les couches stratigraphiques du point d'eau et enchevêtrée avec les bois votifs. La céramique associée à ces restes, très fragmentaire, est datée de la première moitié du I^{er} siècle (**DEYTS 1983 : 39**). Environ 2000 fragments furent prélevés, pour la plupart ils concernent des animaux domestiques (95%) avec une nette surreprésentation du porc (95 individus), du mouton (60 individus) puis du bœuf et de la chèvre (respectivement 12 et 13 individus). En ce qui concerne l'âge des individus, moutons et chèvres se distinguent par une abondance d'individus jeunes et très jeunes ce qui pourrait indiquer une sélection délibérée. On remarquera aussi que les chèvres se démarquent par une quantité anormale de côtes, par rapport aux autres espèces. Enfin, certaines pièces présentent des traces de découpe. Le repas sacrificiel devait donc jouer un rôle important dans les activités du sanctuaire, dès les phases de fréquentation les plus précoces, selon des rites (**LEPETZ ET VAN ANDRINGA 2008 ; MENIEL 2001 : 77-86**) qui ne se limitaient donc pas à l'exposition d'offrandes en bois. La consommation ou la distribution sur place des restes des victimes pose la question de l'endroit où se réunissaient les dévots. Or, pour cette phase les données archéologiques sont peu loquaces. À cela s'ajoute une topographie assez accidentée entre le plan d'eau et la falaise, c'est-à-dire à l'emplacement où vont se concentrer les édifices de culte postérieurs.

Une mise en parallèle avec le mobilier révèle que les figurines zoomorphes en bois représentent uniquement des bovidés et des chevaux, à part égale, ce qui contraste avec l'assemblage faunique. Autant qu'on puisse en juger, pour les périodes plus tardives, ce sont avant tout des chiens et des volatiles que portent les dévots immortalisés dans la pierre, soit les espèces les moins représentés dans les restes de faune issus des rites antérieurs. Les indices sont toutefois bien maigres pour aller plus loin dans l'hypothèse d'une modification des rites et des victimes préférentielles qui en seraient l'objet. Toutefois, à la suite de S. Deyts (**DEYTS 2003 : 10**) on ne peut que rappeler le rapport récurrent entre le sacrifice de chiens et les rituels propitiatoire pour de bonnes récoltes. Une thématique confirmée par la récente synthèse de B. Wilkens qui met en exergue les informations très précises sur les sacrifices livrées par les *Tabulae Iguvinae* (**WILKENS 2006**). Un argument supplémentaire en faveur de la diversité des activités d'un sanctuaire des eaux, qui ne se bonerait pas à des aspects prophylactiques ou thérapeutiques.

On constate aussi la présence de restes de faune à **Chamalières**, certes dans des quantités moindres qu'à **Source-Seine**, mais sans pour autant qu'elles soient négligeables. Une centaine d'individus ont été exhumés du site, il s'agit, en proportions décroissantes, de porcs, de moutons, bovidés, poulets et de façon marginale de chevaux et renards (**ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 55**). Si on se réfère de nouveau aux *ex-voto* zoomorphes, ce sont toujours les représentations de chevaux (7 figurines et 5 représentations de membres antérieurs) et de bovidés (un seul membre de bovidé ici) qui dominent.

Nous ne pouvons conclure ce paragraphe sans dire quelques mots des céramiques miniatures. Si elles sont bien connues en contexte funéraire leur présence est aussi récurrente dans le domaine cultuel (**TUFFREAU-LIBRE 1194 : 129**), notamment sur des sites de référence comme à **Mirebeau-sur-Bèze** (**JOLY ET BARRAL 2008B**), **Alise-Sainte-Reine** (**RABEISEN 1994**) ou au Martberg à **Pommern (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)** (**NICKEL, THOMA ET WIGG-WOLF 2008 : 587**). On connaît aussi quelques cas de dépôts en milieu aquatique. Un exemplaire au moins provient de l'un des bassins du sanctuaire d'*Apollon Moritasgus* à **Alise-Sainte-Reine**. Les découvertes anciennes sont plus incertaines. À **Coren-les-Eaux**, M. Boudet précise que tous les récipients « Sauf un [...] offrent des proportions minuscules ; c'est de la vaisselle d'enfant » (**BOUDET 1889 : 20**), et à **Flines-lez-Raches** A. Terninck décrit

des « petits vases faits au pouce, sans avoir passé par le tour et qui n'ont pu servir aux usages domestiques » (TERNINCK 1879-1882 : 235). Ce qui coïncide avec le mode de façonnage privilégié de ce type de mobilier pour l'étape 1 du sanctuaire de **Mirebeau-sur-Bèze** (300-150 av. J.-C.), avant que la tendance ne s'infléchisse lors de l'étape 2 (150-110 av. J.-C.) (JOLY ET BARRAL 2008B : 362-365). On en retrouve aussi de façon fréquente en relation avec des points d'eau dans le sud-est de la Gaule. À **Menthon-Saint-Bernard** (74), la vase qui comblait le bassin de réception des eaux contenait 150 petits vases, pour certains miniatures, associés à une dizaine de monnaies (GOLOSETTI 2016 : 67). Dans le même département, à la source de la Bromines à **Sillingy** (74), on a mis au jour une quarantaine de petites céramiques et une centaine de monnaies (CECILLON 1994). En revanche, on restera plus circonspect face à la découverte d'une grande quantité de céramiques miniatures dans le comblement d'un cours d'eau fossile à régime temporaire, avec une rive grossièrement aménagée, à **Peyruis** (04) (GOLOSETTI 2016 : 75).

Ces objets sont susceptibles d'avoir contenu de petites quantités de nourriture ou de liquide (DE CAZANOVE 2012 ; VAN ANDRINGA 2011 : 85), voire parfois de petits objets (PETRUT 2015). Nous pouvons nous référer à la découverte d'environ 90 récipients dans l'enclos du sanctuaire d'Oedenburg à **Biesheim**, dont une bonne part correspond à des récipients miniatures qui ont pu accueillir divers boissons, végétaux (pommes de pins) et aliments (céréales, légumineuses et fruits charnus à noyau ou fruits secs). Ces offrandes ont ensuite été livrées au feu au bénéfice des dieux, peut-être ici une divinité féminine appartenant à la sphère chtonienne (SCHUCANY 2009 : 265). Les récipients miniatures offerts aux eaux pourraient-ils participer d'un rituel chtonien idoine ? Il faut avouer que nous sommes bien en peine de restituer le déroulement de ces rites. Le contenu du récipient était-il utilisé avant que ce dernier ne soit jeté, ou était-il jeté avec son contenu ? Un parallèle intéressant existe à **Montlay-en-Auxois**, où une trentaine de petits vases ont été brisés avant que leur partie inférieure ne soit ensuite déposée dans le bassin, donc sûrement *a posteriori* de leur utilisation dans le cadre du culte, mais leur contexte de déposition est spécifique, la couche de comblement qui vient sceller le dispositif hydraulique au moment de l'abandon du lieu de culte (DUPONT ET BENARD 1995).

2.2.3.3 La sculpture en bois, une spécificité ?

La multiplication des découvertes d'offrandes en bois dans les lieux de culte des eaux a contribué à en faire un matériel emblématique. Certes, parfois les quantités sont impressionnantes. On en dénombre plusieurs milliers d'exemplaires à **Chamalières** et plusieurs centaines à **Source-Seine, Luxeuil-les-Bains** et **Saint-Amand-les-Eaux** pour ne citer que les plus importants. Pour autant peut-on, ou même doit-on, parler de spécificité ?

Dans une perspective plus large, la sculpture en bois apparaît comme un phénomène ancien. Les éléments conservés les plus précoces sont datés du mésolithique, par exemple celui de Willemstad à **Moerdijk (Brabant-Septentrional, Pays-Bas)**. Ces représentations anthropomorphes, plus ou moins stylisées, se retrouvent à toutes les périodes, aussi bien en contexte insulaire que continental (CAPELLE 2002 : 72) et sont bien documentés (COLES 1990 ; CAPELLE 1995 ; CAPELLE 1999 ; LEGROTTAGLIE 2011). Dès le premier âge du Fer, les statues anthropomorphes en bois côtoient leurs homologues en pierre de style figuratif. Celle de **Seurre (21)** est remarquable par la qualité de son modelé qui lui a souvent valu d'être attribuée à l'époque gallo-romaine. Or, le contexte archéologique et les datations démontrent qu'il s'agit en réalité d'une production du VI^e siècle ou du V^e siècle avant notre ère (BONENFANT ET GUILLAUMET 1998 : 24). Elle a été retirée de l'eau lors d'une opération dragage et devait prendre place sur un îlot à quelques kilomètres en amont d'une zone de confluence entre la Saône et le Doubs. Une fonction funéraire est envisageable. On peut mentionner aussi un petit piquet anthropomorphe, plus tardif, recueilli dans un estran à **Soulac-sur-Mer (33)** avec d'autres éléments en bois et du matériel céramique datable du IV^e et du III^e siècle avant notre ère (BONENFANT ET GUILLAUMET 1998 : 67 ; BOUDET ET GRUAT 1993 : 287-288). A-t-il pu servir de marqueur pour la délimitation d'un enclos ? Plus proche de notre période de référence, quelques exemplaires de La Tène finale se révèlent particulièrement instructifs. À **Rodez (12)** un poteau anthropomorphe a été dégagé d'un puits dont le comblement, exempt de matériel votif explicite, date de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère (BOUDET ET GRUAT 1993 : 293). Nous connaissons au moins deux cas où des statues participaient à la mise en scène de chaussées en bois qui permettaient de traverser des zones humides. La plus connue est celle de **Wittemoor (Basse Saxe, Allemagne)** où plusieurs silhouettes

anthropomorphes bordaient le chemin (fig. 58) daté des années 140/130 avant J.-C. (CAPELLE 2002 : 90-92).

À **Corlea (County Longford, Ireland)**, la sculpture possède un modelé encore plus suggestif, il s'agit d'un rondin de noisetier long de 5 m et façonné sommairement aux deux extrémités afin de reproduire une apparence humaine. Il a été retrouvé en position secondaire, utilisé comme matériau de réemploi dans la chaussée, datée elle aussi de la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C. (RAFTERY 1993 : 262-263).

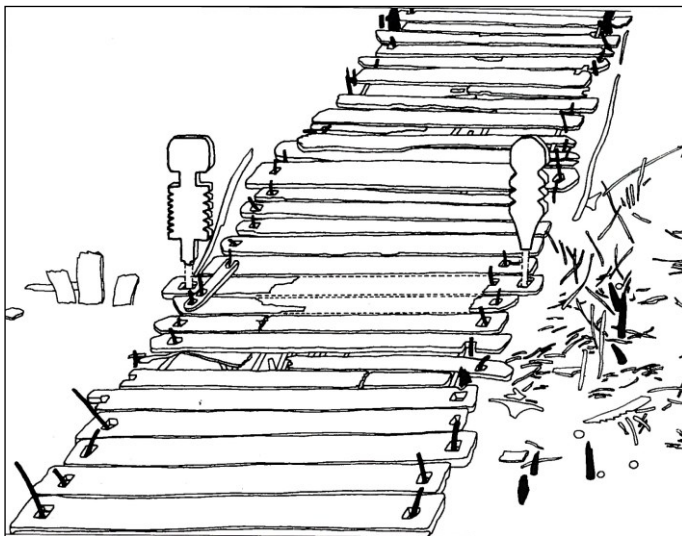


Figure 58 : La chaussée de Wittemoor bordée par des représentations anthropomorphes en bois (Dessin T. Capelle).

Pour la Suisse, on connaît au moins quatre statues dont les datations s'échelonnent entre La Tène finale et le début de la période romaine (fig. 59). La plus impressionnante a été prélevée à proximité du port antique de **Genève (Genève, Suisse)**, devant l'*oppidum*, et représente un personnage masculin, peut-être armé, haut de plus de 3 m et daté par dendrochronologie des années 80 av. J.-C. (BRUNETTI 2001). Le second exemplaire, plus petit (environ 1,25 m), provient de **Villeneuve (Vaud, Suisse)** à l'autre extrémité du lac Léman. Le contexte de découverte est incertain. La statue aurait été trouvée sur le côté droit du delta du Rhône dans une zone appelée « Marais Vaudois » (WYSS 1979). Une fente aménagée sur son flanc droit contenait trois monnaies : un quinaire *Kaletedoy*, une obole massaliote et une troisième frappe d'argent non identifiée. Contre toute attente le buste découvert à **Yverdon-les-Bains (Vaud, Suisse)**, haut de 70 cm et figurant un personnage portant le torque, n'a pas de relation avec l'établissement thermal antique qui lui est postérieur. Il avait été déposé dans une fosse à l'avant du rempart gaulois et était

mêlé à des ossements de bovidés, essentiellement des mandibules et des omoplates. On peut rapprocher ce rituel avec le traitement des bovidés identifié au sanctuaire de **Gournay-sur-Aronde**. Nous sommes certainement face à une *favissa* qui n'a aucun rapport avec le culte des eaux (BRUNETTI 2001 : 30-31). Le dernier exemplaire suisse a été mis au jour à **Eschenz**, le long d'une canalisation. Le personnage est entier et mesure 69 cm. L'étude menée en 2007 a démontré que l'objet avait été planté dans le sol et avait subi les éléments avant d'être rejeté au niveau du dispositif hydraulique. Les analyses dendrochronologiques permettent d'envisager une datation de période augustéenne (BELZ, BREM ET HASENFRATZ 2008).

On connaît aussi un certain nombre de statuette. Celle extraite du puits IV de l'*oppidum*

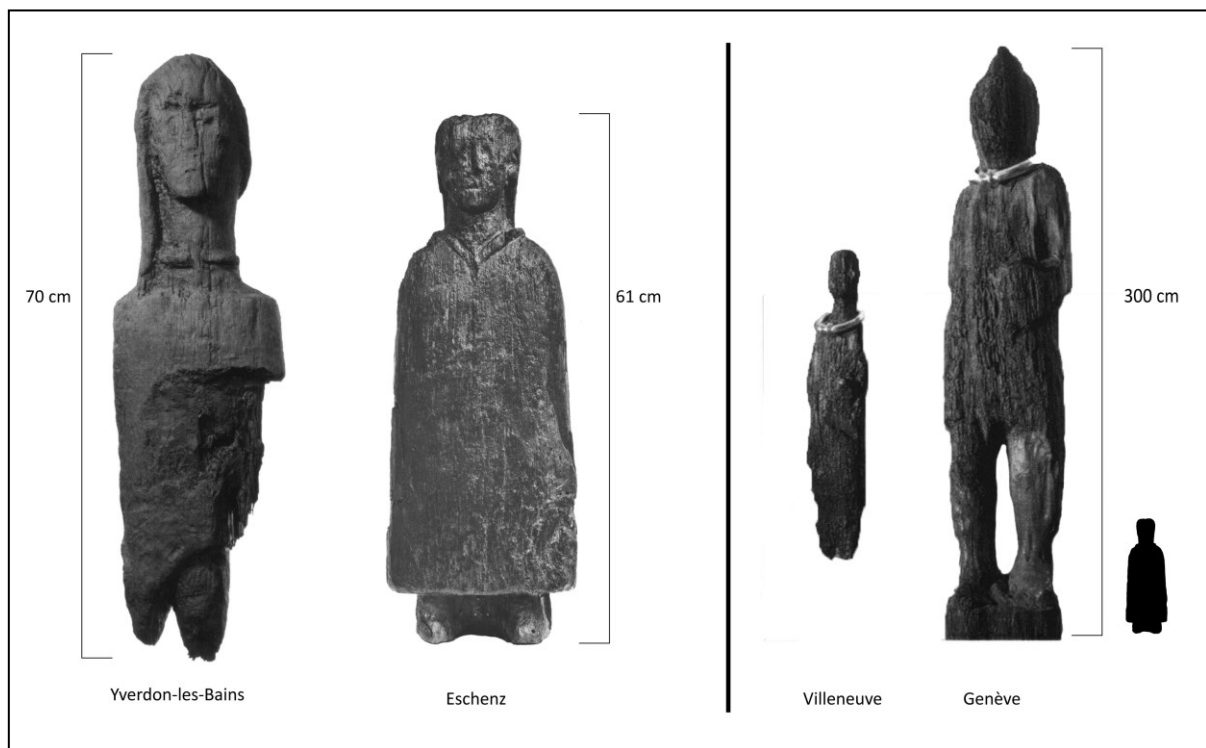


Figure 59 : Les quatre exemplaires de statues en bois retrouvées sur le territoire Suisse dont les datations s'échelonnent entre La Tène finale et le début de la période romaine (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de Y. Mottier pour Eschenz et C. Brunetti pour Yverdon-les-Bains, Genève et Villeneuve).

de Crêt-du-Châtelard à **Saint-Marcel-de-Félines (42)** est un bas-relief d'un personnage assis en tailleur, peut-être Cernunnos compte-tenu de ses attributs et des objets qui l'accompagnaient (van en osier, bois de cerfs, etc.). Le comblement du puits date de la fin du 1^{er} siècle avant J.-C. ou du tout début du 1^{er} siècle (**CHARBONNIER, PERRIER ET CROZIER 2006**). Elle pourrait être mise en relation avec la célèbre découverte d'animaux en bois, datés vers 127 avant notre ère, qui ont pu encadrer une autre représentation de Cernunnos au sanctuaire de **Fellbach-Schmidlen (Baden-Wuerttemberg, Allemagne)**. On a déjà évoqué les petites statues en bois retrouvées à **Coren-les-Eaux**, sûrement des emmaillotés sensiblement similaires à ceux retrouvés à **Chamalières**, et qui pourraient dater du 1^{er} ou du II^e siècle. Au moins une statuette a été retrouvée à **Montbouy**. D'après les dessins, elle ressemble beaucoup au piquet de **Soulac-sur-Mer**. On connaît aussi une statue d'un personnage au modelé très simple, sans bras ni jambes, d'environ 57 cm de haut. À cela s'ajoute trois têtes, deux bustes acéphales dont l'un servait de support de fixation à une tête (une sculpture composite ?), quatre jambes et un pied. Le contexte de découverte de ces objets est incertain et il est possible que la statue n'ait pas été découverte avec le reste de lot. En effet, l'inventaire de F.E. Desnoyers signale qu'elle a été recueillie dans la source qui alimente le balnéaire (**DESNOYERS 1882 : 159**), ce qui correspond en réalité au bassin circulaire du grand complexe fouillé par M. Dupuis en 1861. Les autres exemplaires ont été sortis de terre au niveau de ce qui avait été interprété à l'origine comme un temple, d'après les descriptions de Caumont (**CAUMONT 1863**) et d'Espérandieu (**ESPERANDIEU 1857 1939, TOME IV : 116-117**), mais qui s'est révélé être un bassin localisé à l'extérieur du complexe (fig.

60).

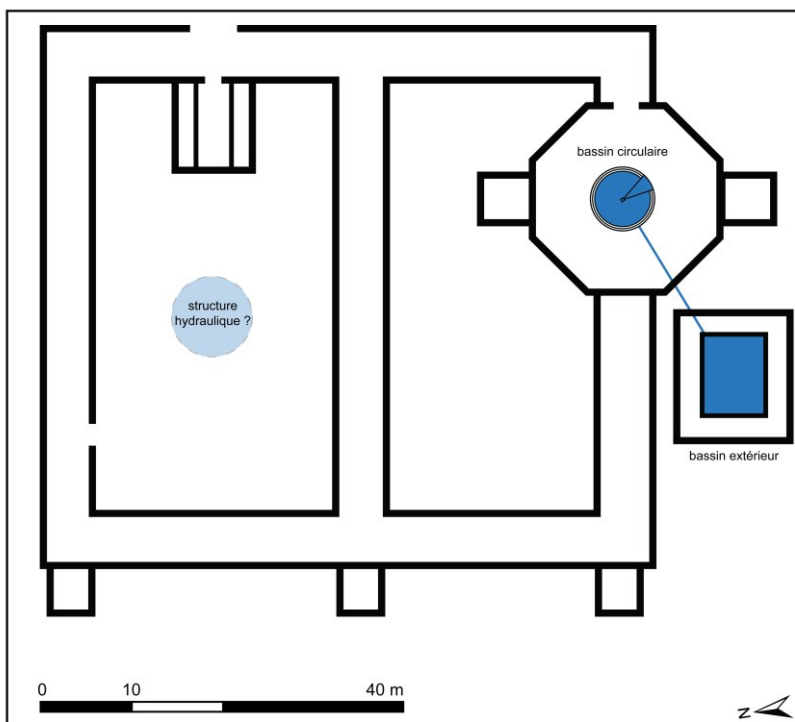


Figure 60 : Plan du grand complexe de Montbouy (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de M. Dupuis, R.J. Boitel et C. Couturier).

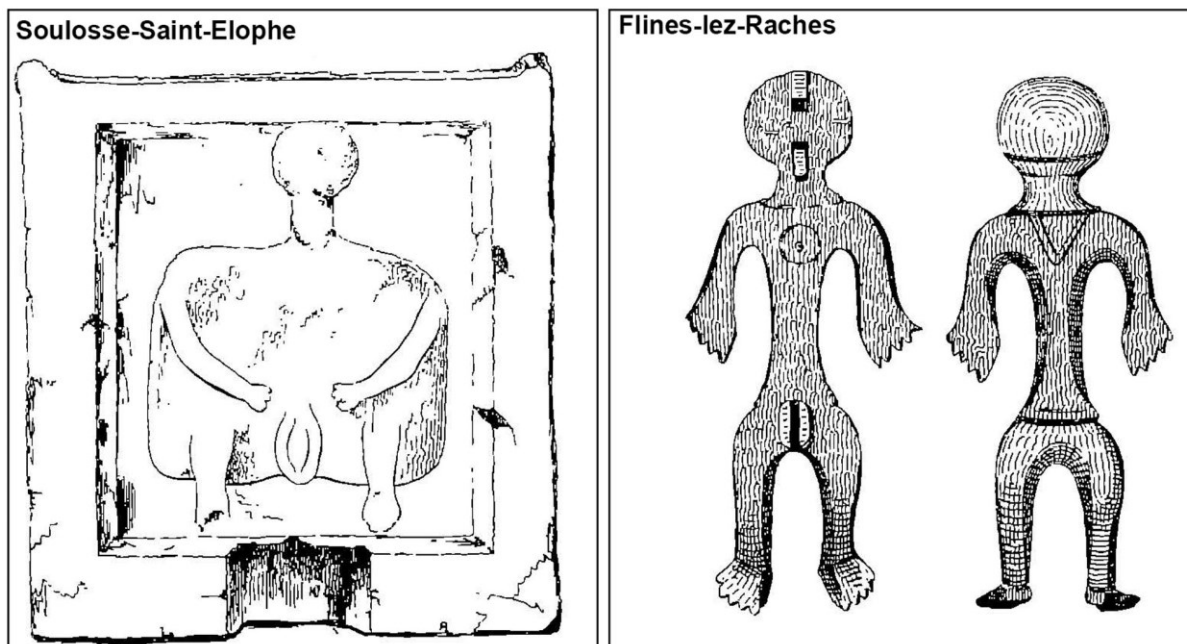


Figure 61 : Dessins comparatifs du bas-relief de Soulosse-Saint-Éloph et de l'une des statues en bois de Flines-lez-Raches (DAO D. Vurpillot 2016 d'après E. Bégin).

Enfin, l'ensemble le plus étonnant provient de nouveau de **Flines-lez-Raches**. Une série d'offrandes a été extraite du plan d'eau avant 1840. Il s'agit de figurines en métal, en fer ou en bronze et de statues en bois de grandes dimensions (entre 2 et 2,33 m de haut) qui représentent toutes des personnages féminins grossièrement ébauchés avec un seul sein et des attributs sexuels proéminents (**BEGIN 1839-1840 : 37-38**). La proximité stylistique avec un bas-relief retrouvé à proximité de la source de **Soulosse-Saint-Eloph (88)** est singulière (**PONCIN 1985 64-65**).

Arrivé au terme de ce rapide tour d'horizon, il paraît clair que la statuaire de bois de grande ou de petite dimension n'était ni aussi rare qu'on se plaît à le penser, ni une nouveauté dans la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère et n'était certainement pas le domaine réservé du culte des eaux. Ce qui est par ailleurs confirmé par les sources littéraires comme l'indique N. Roymans (**ROYMANS 1990 : 62**).

Pour autant, le volume croissant de découvertes de ce type de mobilier à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère n'est pas la simple conséquence d'une conservation avantageuse en milieu humide. Il faut y voir une nouvelle manifestation de la rapide montée en puissance des témoignages de piété individuelle. Les quelques exemples que nous avons présentés montrent que la statuaire des âges du Fer n'est concernée que par des fonctions limitées. Ce sont avant tout des marqueurs spatiaux

qui représentent des individus hors du commun. N'est-ce pas ce que souligne Lucain lorsqu'il évoque « *les mornes statues des dieux, ébauches grossières, sont faites de troncs informes* » (LUCAIN, *PHARSALE*, III, 410) alors qu'il décrit le territoire massaliote au milieu du I^{er} siècle, soit près d'un siècle après les faits qu'il relate ? Il s'agit sûrement de la mise en scène d'un préjugé commun relatif aux pratiques religieuses des Gaules, car l'auteur est plus connu pour son style emporté que pour sa recherche d'un fond historique précis et bien documenté. Mais ce préjugé est-il sans fondement ?

Le fait nouveau en vérité, c'est que ces individus hors normes vont être amenés à cohabiter avec le commun des mortels pour ainsi dire, mais sans doute pas sur un pied d'égalité.

Dans le cas des assemblages les plus importants, notamment à **Chamalières**, on s'est souvent demandé si la distinction entre représentation de pèlerins et divinités était pertinente et s'il était possible de les différencier (DEYTS 1983 : 205 ; ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 63). Dans un article de synthèse, C. Brunetti propose de prendre en considération la taille des individus, la présence de certains attributs caractéristiques, en particulier le port du torque ou d'armement, ainsi que le contexte de découverte (BRUNETTI 2001). Sa réflexion s'ancre dans l'interprétation des canons de représentation de l'art figuratif laténien tardif. Cette démarche est peut-être envisageable pour les éléments isolés de La Tène finale, mais ne se révèle pas très adaptée pour les grands assemblages de la période romaine.

Les attributs, par exemple, ne fournissent pas un indicateur fiable car beaucoup trop de facteurs peuvent altérer notre perception. Le modelé peut être trop simple pour permettre une interprétation assurée ou le bois trop dégradé, et il n'est pas impossible que la parure, les vêtements ou l'armement aient pris la forme de véritables objets dont la statue était décorée (les statues suisses de la figure 59 sont mises en scène de cette manière). En ce qui concerne le torque, il n'est représenté de façon assurée que sur trois exemplaires. Il s'agit du buste d'**Yverdon-les-Bains** (BRUNETTI 2001), d'un autre buste de **Chamalières** (inventaire N3/402, n° 422 de la base de données) et d'une tête brisée à sa base, qui a pu appartenir à un buste ou une statue, à **Luxeuil-les-Bains** (DEYTS 1983 : PLANCHE CXI FIGURE B). Ils n'ont aucun point commun en termes de dimensions ou de style (fig. 62). Un quatrième exemplaire a pu exister, car il apparaît sur un dessin de figurine en provenance de

Luxeuil-les-Bains, mais cet objet a disparu (DEYTS 1983 : PLANCHE XC FIGURE F). Quant au contexte, il peut avoir un véritable intérêt pour les petites séries et les pièces isolées, mais pour les grands ensembles de **Chamalières** et **Source-Seine** il est difficile à exploiter. Reste alors la taille.

Les données disponibles pour les assemblages de **Source-Seine** et de **Chamalières** signalent une tendance intéressante. Si on se concentre sur les personnages en pieds dont la taille est supérieure à 24 cm, on se rend tout d'abord compte que les personnages féminins sont en moyenne plus grands que les personnages masculins, ce qui est également valable pour les valeurs extrêmes. Sans surprise les plus grandes statues sont les moins nombreuses. De plus, un seuil semble se dessiner à partir de 120 cm (fig. 63), c'est particulièrement visible pour **Chamalières** lorsqu'on ne conserve que les individus complets (fig. 63 graphique central). Toutefois, nous nous garderons bien pour l'instant de surinterpréter ces résultats car d'autres facteurs qui nous échappent peuvent entrer en ligne de compte : l'évolution stylistique sur au moins trois quarts de siècle, des contraintes de façonnage liée aux essences, à l'âge des bois et à la disponibilité d'éléments dont les dimensions seraient suffisantes, etc.

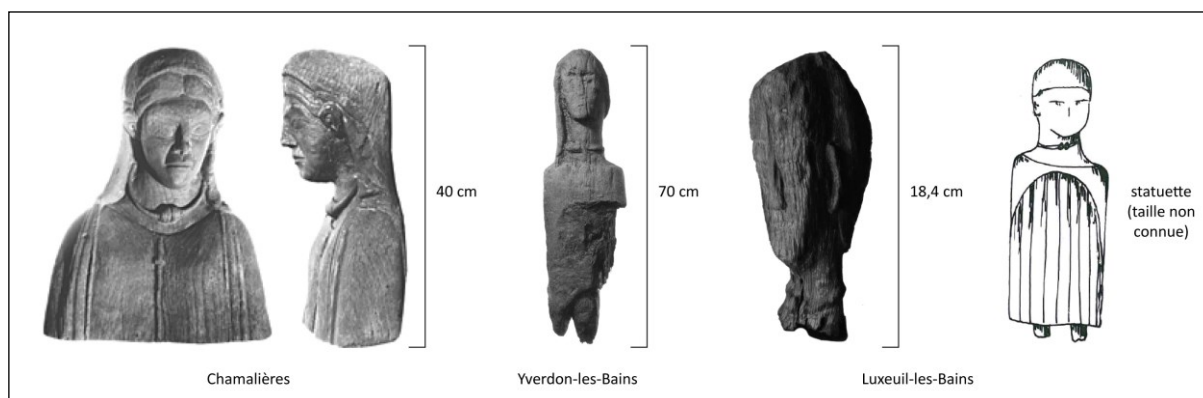


Figure 62 : Comparatif des quatre exemplaires connus de personnages en bois portant un torque (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de C. Brunetti pour Yverdon-les-Bains, S. Deyts pour Luxeuil-les-Bains, M. Levasseur et P. Dubois pour Chamalières).

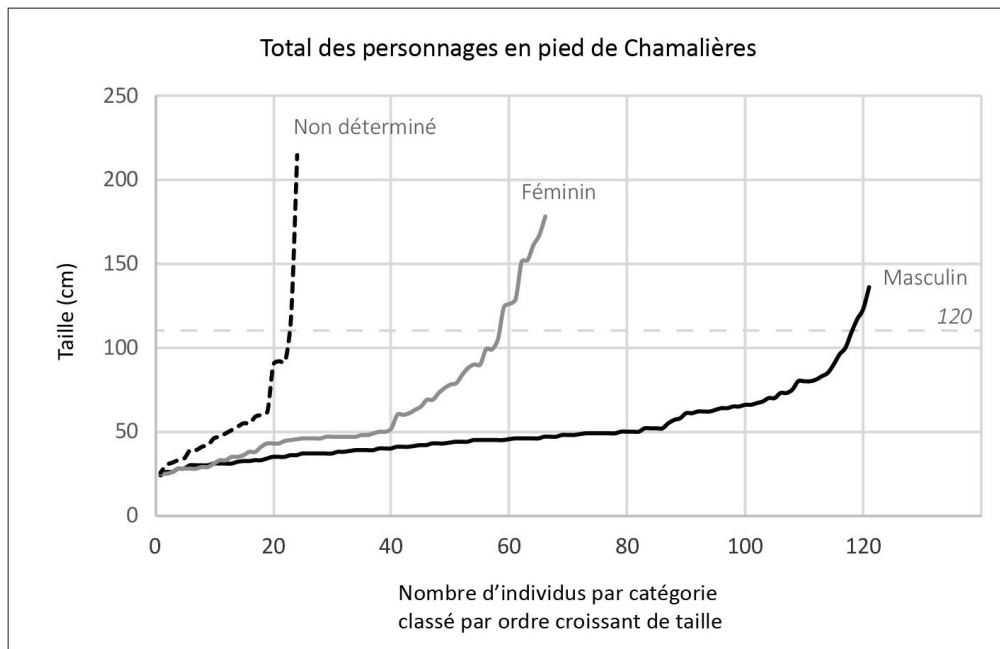
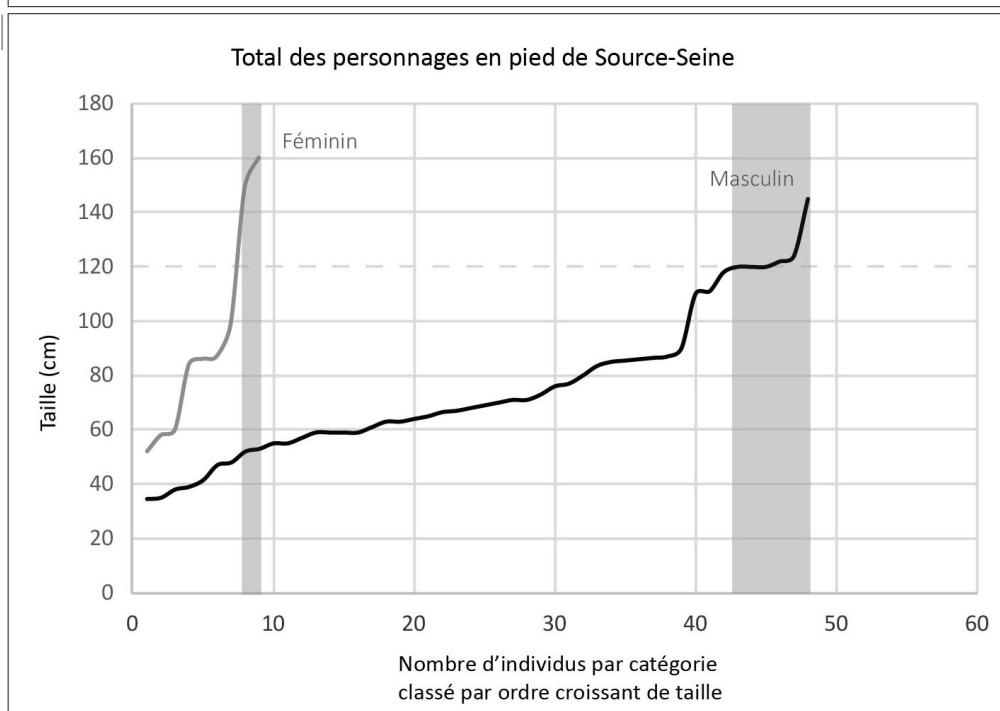
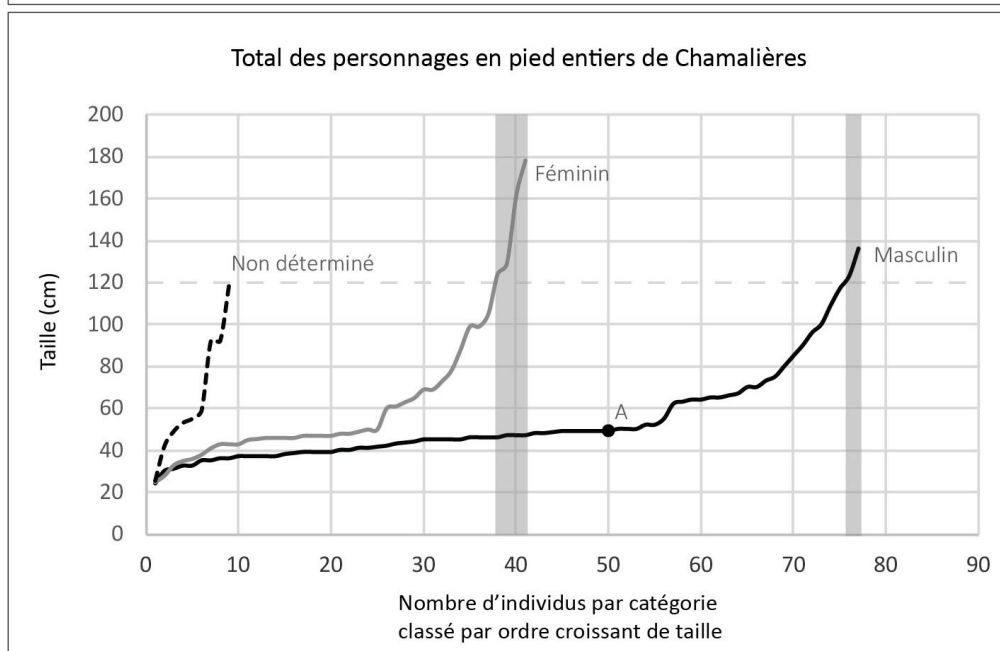


Figure 63 : Comparatif de l'évolution de la taille des personnages en bois pour les assemblages de Chamalières et Source-Seine (DAO D. Vurpillot 2016).

Le point A correspond à l'individu 50 de la série de personnages masculins entiers de Chamalières et mesure 44 cm.



Dans ce contexte, on peut envisager que l'énigmatique statue retrouvée aux **Martres-de-Veyre (63)** soit un représentant de la catégorie des êtres hors du communs. Elle mesure près de 1,77 m malgré le fait qu'elle soit acéphale. Son contexte de découverte est inconnu. Nous savons seulement qu'elle a été versée dans les collections du musée de **Clermont-Ferrand** avec l'indication « Dieu terme découvert aux Martres-de-Veyre 1874 ». D'un point de vue stylistique, elle ressemble à la statue d'Altfriesack à **Fehrbellin (BrandenburgAllemagne)** et aussi à la plus grande des deux statues en provenance d'**Essarois**, dont la hauteur est de 1,53 m (fig. 64).

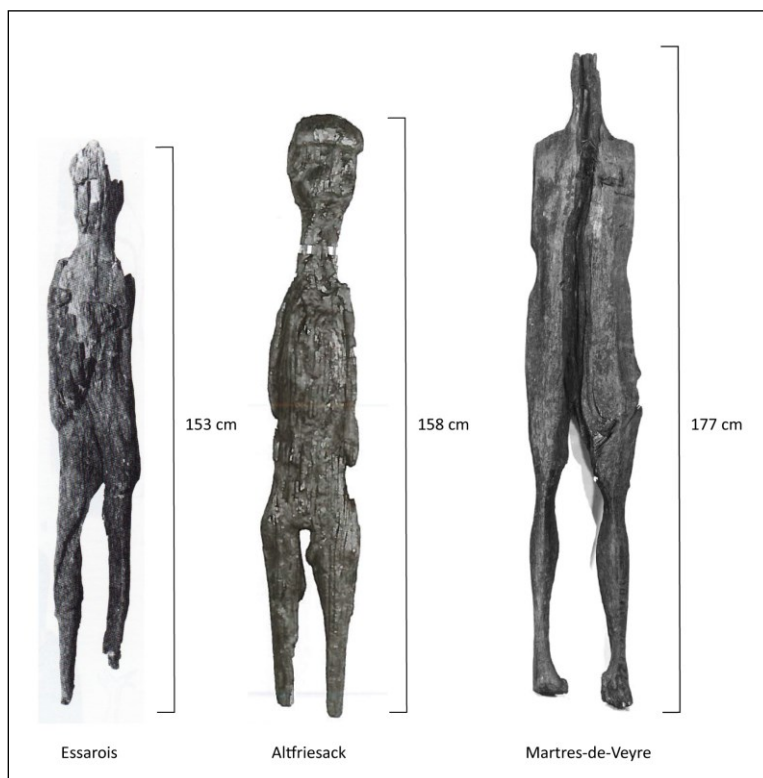


Figure 64 : Comparatif de trois exemplaires de grande statuaires en bois (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de S. Deyts pour Essarois, T. Capelle pour Altfriesack et les collections du musée Bargoin pour Martres-de-Veyre).

Les deux sculptures d'**Essarois** ont été retrouvées enterrées dans l'angle nord-est de la première *cella* maçonnée, aménagée au début du I^{er} siècle. Malgré le milieu humide propice à la conservation du bois, se sont les seuls exemplaires connus pour le site. La première statue tranche par sa taille et son style par rapport à la seconde, aux traits plus prononcés, qui mesure quant à elle 0,8 m de haut. Cette dernière trouve des parallèles avec des personnages des sources de la Seine (figures 18,19, 20 et 21 dans **DEYTS 1983**), qui portent le même type de vêtement et dont le bras est aussi replié sur l'abdomen. Tous les exemplaires de cette série sont de grande taille, mais toujours

inférieure ou égale à 1,2 m. En ce qui concerne les raisons de l'enfouissement de ces deux sculptures, les sources littéraires contiennent de nombreux témoignages relatifs à la gestion des statues de culte (**DONOHUE 1988 ; ICARD-GIANOLIO 2004**), qu'il s'agisse de leur ensevelissement ou de leur destruction rituelle, mais il n'en ressort pas de norme spécifique et ces descriptions concernent avant tout les sphères religieuses grecque et italique. Pour la Gaule, l'illustration la plus convaincante reste celle du sanctuaire de Calès à **Mézin (47)**. On y a retrouvé la trace d'au moins trois statues de culte successives représentant Jupiter. Chaque grande étape de réaménagement du sanctuaire se traduisait, semble-t-il, par un renouvellement de la statue. La première fut réalisée en pierre et les deux modèles suivants en bronze. La sculpture devenue obsolète était alors ensevelie (**DE CHAISEMARTIN ET MARCADAL 1998**). Est-ce aussi le cas de la grande statue d'Essarois ?

La dimension de ces objets ne doit toutefois pas être envisagée comme un critère qui se suffit à lui-même. Les exemples que nous venons de présenter s'insèrent dans un espace géographique relativement réduit et l'apparent seuil qui se démarque n'a de sens qu'à l'échelle locale de ces deux séries. Si notre regard se porte sur d'autres territoires, il apparaît de façon évidente que cette hypothèse n'est déjà plus aussi pertinente. S. Deyts constatait dans sa monographie sur les offrandes en bois de **Source-Seine** que le domaine germanique, au sens large, était caractérisé par des éléments de plus grande taille, par rapport aux exemplaires de l'est de la Gaule (**DEYTS 1983 : 170-172**). Cette spécificité semble particulièrement bien illustrée dans la cité des Nerviens, où deux sites voisins ont livré une quantité considérable de sculptures en bois. Nous savons qu'à **Flines-lez-Raches** le plan d'eau contenait une série de statues féminines, aujourd'hui disparues, dont la taille était supérieure à 2 m. Au surplus, non loin de là, lors du curage de la source minérale principale de **Saint-Amand-les-Eaux**, plus de 200 sculptures en bois ont été mises au jour. J.J. Brassart qui était présent lors de l'évènement signale qu'elles mesuraient entre 3,8 et 4,2 m et étaient « proprement rangées par différents lits entremêlés de planches » (**BRASSART 1714 : 7**). Plusieurs interprétations sont possibles, mais il nous semble qu'elles devaient être alignées et parfois enfermées dans des coffrages en bois, car M. Brisseau précise qu'un certain nombre était contenu dans des « boîtes » (**Brisseau 1698 : 470**). Ce groupe dépasse en dimensions et en volume tous les autres assemblages qui nous sont connus. Malheureusement, seul un témoignage de M.

Brisseau permet de recouper les informations livrées par J.J. Brassart et ce premier auteur se contente de mentionner qu'elles avaient, pour la plupart, grandeur naturelle. En prenant pour base de calcul 200 sculptures dont la taille moyenne serait de 4 m et la largeur de 1,3 m, soit environ 1/3 de la hauteur, si elles devaient toutes être alignées sur le sol cela représenterait une surface de plus de 1000 m² ou un quadrilatère de 56 m sur 18,2 m en faisant quatorze rangées de quatorze individus.

J.J. Brassart poursuit sa description en précisant qu'il y avait des figures masculines qui ressemblaient à des guerriers (casques et lances) et au moins deux figures féminines vêtues des tuniques, dont l'une tenait un grand objet circulaire et un enfant paré d'un talisman, peut-être équivalent à la *bull*a romaine. La description fait penser à une statue féminine de **Chamalières** (inventaire B3/32, n° 300 de la base de données), ainsi qu'à une statue considérée comme un emmailloté qui porterait lui aussi un talisman autour du cou (inventaire O7/181, n° 267 de la base de données), d'autres emmaillotés en bois peuvent être évoquées : deux exemplaires à **Coren-les-Eaux** et au moins un à **Source-Seine** (fig. 65). On retrouve aussi ce type d'objet sur plusieurs personnages en pierre de **Source-Seine**, du Tremblois à **Villiers-le-Duc (21)** et de **Ménestreau (58)** (DEYTS 2003 : 10).

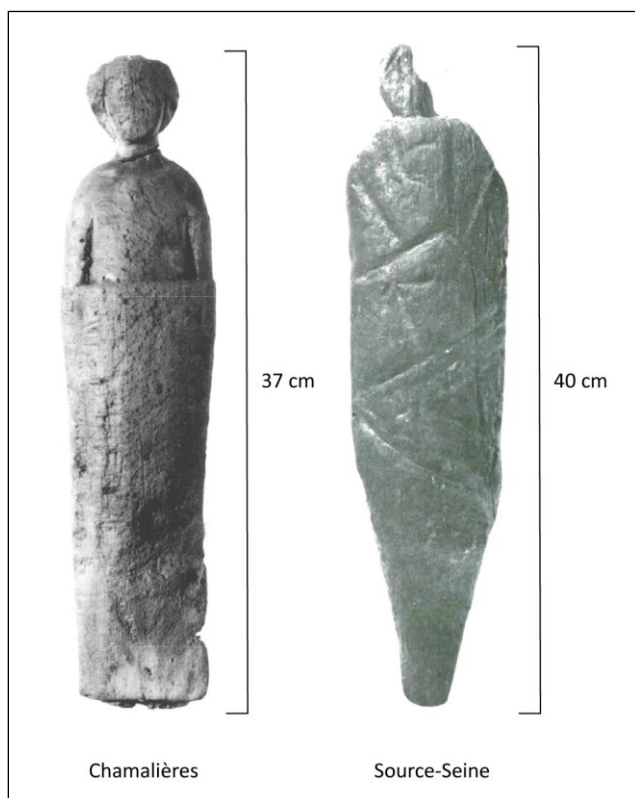


Figure 65 : Deux exemplaires d'emmaillotés en bois (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de S. Deyts pour Source-Seine, M. Levasseur et P. Dubois pour Chamalières).

UNE FORTE DIVERSIFICATION DES REPRÉSENTATIONS ET DES PRATIQUES

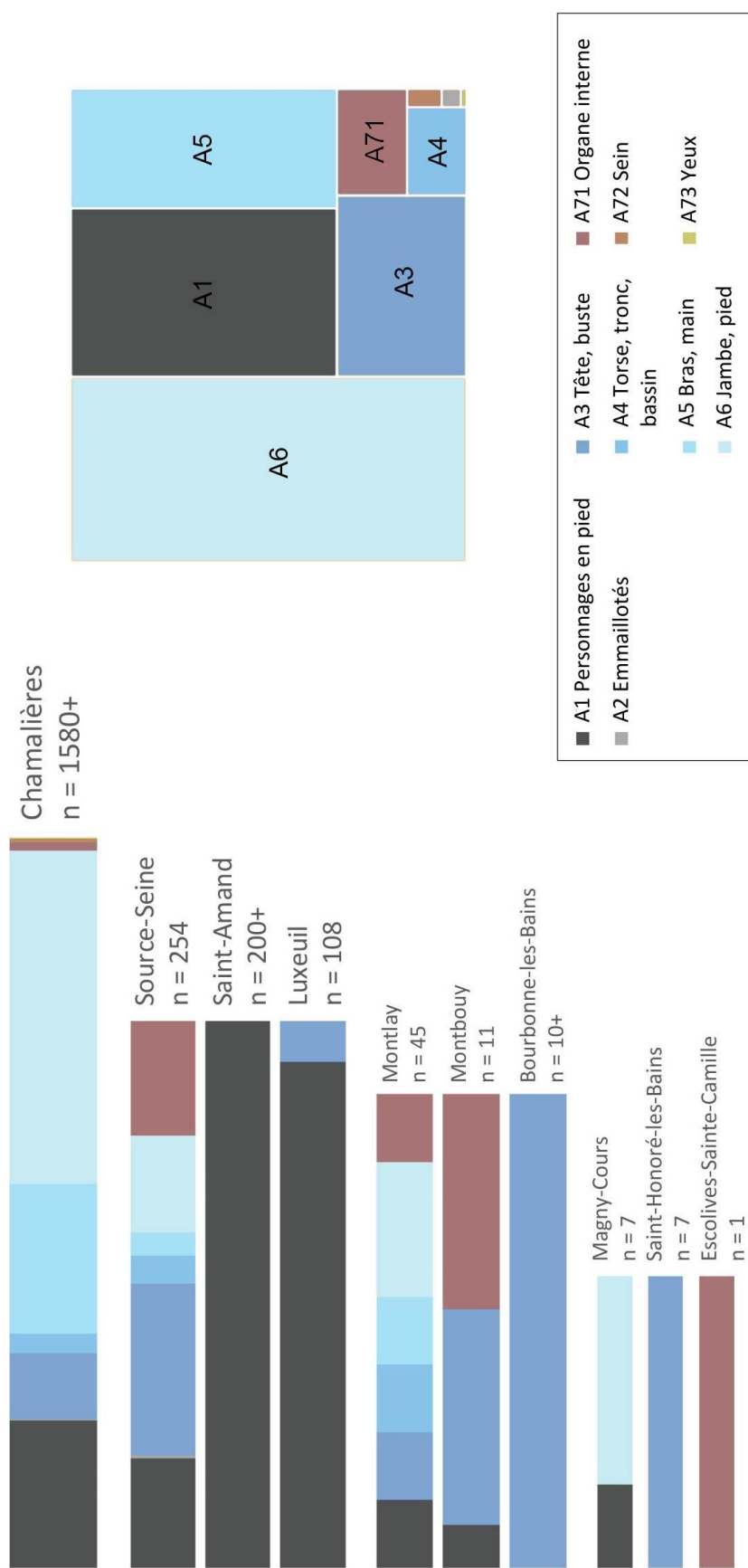
La nouveauté tient aussi à la grande diversité de formes et de styles qu'on rencontre dans la statuaire de bois de la période romaine. Pour **Chamalières**, la base de données du site distingue huit types de représentations anthropomorphes qui comptent jusqu'à sept niveaux de subdivisions thématiques. Une classification qui est aussi pertinente pour **Source-Seine**. Les personnages en pied (à l'exception des emmaillotés), ainsi peut-être qu'une partie des têtes et des bustes, méritent d'être séparé des représentations de membres et de planches anatomiques porteuses d'une signification différente.

Les premières paraissent s'inspirer d'une tradition de sculpture plus ancienne, pour développer un nouveau discours centré sur l'individu. Les secondes sont des productions tout à fait inédites, dont on peut supposer qu'elles s'inspirent des modèles romains.

Cette hypothèse a souvent été critiquée car ces *ex-voto* ne sont plébiscités dans la péninsule italique qu'entre le III^e et le II^e siècle avant notre ère, période après laquelle la « *folia terapeutica* » (MORELLI 1997) s'interrompt. La récente relecture de ce type de matériel par O. de Cazanove démontre que certains de ces objets devaient encore être exposés, peut-être en guise de décor « traditionnalisant », dans des ensembles sacrés à la fin de la période républicaine et même au début de l'époque impériale (DE CAZANOVE 2015 : 40). Cette « barrière chronologique » entre les offrandes de la péninsule italique et celles de la Gaule semble toute relative et n'est certainement pas insurmontable. Tout porte à croire que ces canons de représentation ont été intégrés à des pratiques nouvelles et interprétés en prenant appui sur une conception du matériel votif préexistante. Elle s'exprimait de façon préférentielle par l'utilisation du bois sur notre territoire, mais s'est peut-être aussi traduite par l'utilisation de métal dans les territoires limitrophes. En tout état de cause, l'adoption de ces nouveaux objets signifie qu'ils étaient connus et qu'ils véhiculaient des concepts cohérents avec les nouvelles normes religieuses en cours d'élaboration.

Dans notre corpus, ces représentations originales en bois ne figurent qu'à **Source-Seine**, **Magny-Cours**, **Escolives-Sainte-Camille** et **Montlay-en-Auxois**. Aucune spécialisation ne ressort lorsqu'on compare les assemblages des différents

types de mobilier. Tout au plus remarque-t-on une tendance à une surreprésentation des membres inférieurs par rapport aux membres supérieurs. En revanche, il est clair que les établissements thermaux sont caractérisés par des assemblages très limités, on ne leur connaît que des têtes ou des figurines. Nous ne disposons pas d'assez de référentiels pour confirmer si c'est une véritable spécificité ou si c'est une conséquence de l'état de la recherche (fig. 66), mais de façon générale, on remarque une plus grande variété dans les activités religieuses au sein des proto-sanctuaires par rapport aux établissements thermaux.



UNE SITUATION SPECIFIQUE POUR LES ETABLISSEMENTS THERMAUX

Il faut y voir un élément de réponse à un aspect qui s'est révélé gênant dès l'origine et qui se ressent dans la façon dont le tableau de sites est organisé. Où doit-on classer les lieux de culte des établissements thermaux ? Doit-on les considérer comme des sanctuaires ou des proto-sanctuaires à part entière ? En effet, nous avons toujours le sentiment d'être entre deux eaux. Ces espaces ne disposent pas des caractéristiques structurelles et fonctionnelles qu'on attend d'un sanctuaire, mais bénéficient de témoignages d'activités religieuses si intenses et parfois si prestigieuses, qu'ils ne peuvent pas être mis en concurrence avec un *lacus* public ou un captage de source quelconque. Il paraît excessif à notre avis de les qualifier de sanctuaire. Si l'aspect structurel n'est pas le fond du problème, pour ces périodes précoces on remarque également que ces lieux de culte thermaux témoignent d'activités religieuses certes intenses, mais surtout très limitées par rapport à la variété des rites qui s'expriment dans les sanctuaires, comme s'il s'agissait de lieux de culte bridés à des activités spécialisées.

On ne se rend pas dans un sanctuaire de la même façon qu'on se rend dans un établissement thermal et certainement pas avec les mêmes intentions, ni les mêmes attentes. De la même manière que pour les lieux de culte ordinaires, la fonction primaire de ces établissements est avant tout utilitaire, c'est-à-dire l'activité thermale au sens propre. La présence du religieux dérive de ces activités et se traduit par des expressions de piété plus ou moins ostentatoires.

Par ailleurs, il nous semble qu'on sous-estime le poids politique et économique de ces agglomérations qui apparaissent comme des lieux privilégiés de démonstration du pouvoir. Le champ limité des pratiques religieuses observées tient au fait qu'on se borne à acter la présence terrestre de la divinité qui pourvoit les hommes en eau. On va la gratifier avant tout par de petits gestes et parfois des monuments plus imposants, car c'est aussi l'endroit rêvé pour exhiber ses prétentions évergétiques. En ce sens, on peut envisager l'existence d'une dynamique religieuses double au sein de ces ensembles. Elle se traduit par des petits actes de dévotion individuelle répétés à l'excès et une quantité atypique de monuments épigraphes, qui sont autant d'adresses aux dieux et à la communauté. Adresses parmi lesquelles figure à **Bourbon-Lancy**

l'une des mentions les plus précoces de résolution d'un vœu pour la Gaule [CIL XIII 2805], datée de la première moitié du I^{er} siècle.

Cette ambiguïté quant au statut des lieux de culte associés aux établissements thermaux est d'autant plus gênante, que les principaux sites de référence sont caractérisés par la présence conjointe de l'établissement thermal et de sanctuaires monumentaux bien documentés. Cette situation résulte de la chronologie de mise en place de ces complexes, pour lesquels il a été possible de planifier dès l'origine l'installation d'un sanctuaire. La première phase de construction du sanctuaire de Sulis Minerva à **Bath** n'intervient que dans le troisième quart du I^{er} siècle de notre ère, celle du grand complexe thermal et sacré d'Apollon Grannus à **Aachen (Rhénanie-du-Nord-Westphalie, Allemagne)** doit lui être postérieure de quelques années et la première phase d'occupation de la zone du temple à **Jebel Oust (Tunisie)** date sûrement de la première moitié du II^e siècle (**BEN ABED BEN KHEDER, SCHEID, BROISE ET BALMELLE 2011**) (fig. 67).

Les établissements thermaux de notre territoire se distinguent par une chronologie d'apparition bien plus précoce et les aménageurs ne semblaient pas encore en capacité d'élaborer ce type de projets architecturaux, à un moment où les réflexions sur l'organisation des espaces sacrés n'avaient pas encore atteint un stade de maturité assez avancé. Ce qui sera parfaitement illustré quelques décennies plus tard, lorsque les nouveaux commanditaires vont se heurter au manque d'anticipation de leurs prédécesseurs, pour mettre en œuvre de nouveaux aménagements thermaux et sacrés.

Au regard de ce décalage chronologique, on peut de nouveau évoquer le fait que la mise en place du réseau d'Agrippa a certainement favorisé le développement de ces grands complexes dans l'est de la Gaule (**REDDE 2015**), et ce très tôt, par rapport aux ensembles plus tardifs que nous avons présentés qui, dès leur mise en œuvre, ont intégré des systèmes d'aménagement et d'organisation de l'espace plus aboutis.

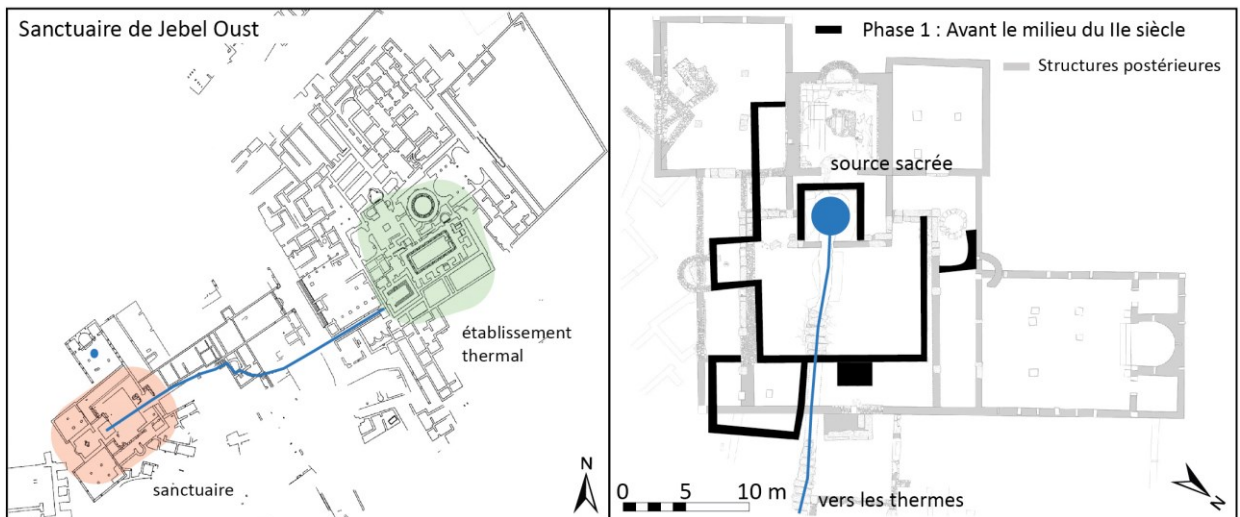
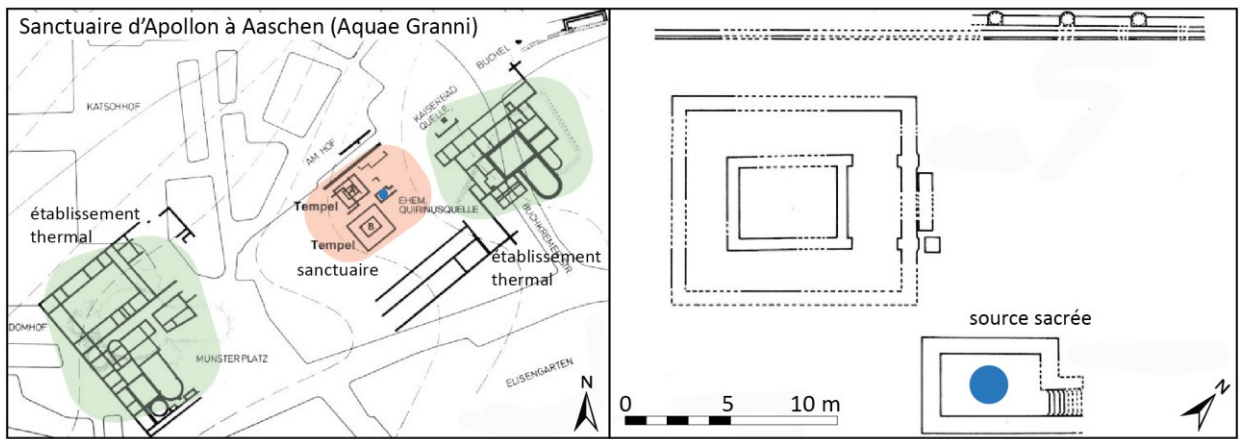
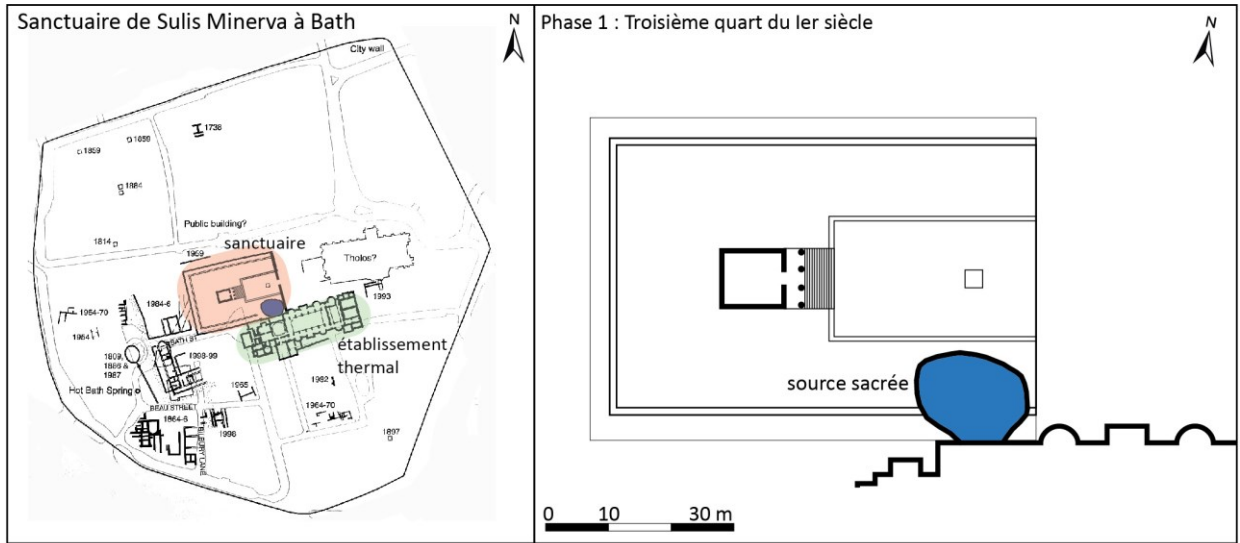


Figure 67 : Trois exemples de sanctuaires associés à des établissements thermaux. Ils sont tous plus tardifs que nos ensembles et la séparation physique entre les deux éléments apparaît clairement (DAO D. Vurpillot 2016 d'après B. Cunliffe et P. Davenport pour Bath, H.-G. Horn pour Aachen et la Mission archéologique de Jebel Oust).

Que ce soit à **Chamalières**, **Source-Seine** ou **Magny-Cours** la même question revient inlassablement. Ces objets en bois ont-ils pour vocation à être jetés dans le point d'eau ?

Les études successives effectuées sur les deux premiers sites convergent avec les données issues du diagnostic de **Magny-Cours**. La plupart de ces ex-voto ont été exposés à l'air libre, avant d'être immergés. La fonction première de ces objets est donc d'être exposés, visibles de tous. D'ailleurs, l'étude des exemplaires provenant de **Magny-Cours** et **Mesnil-Sainte-Nicaise** permet de penser que ces bois étaient choisis pour la facilité avec laquelle ils pouvaient être travaillés, plus que pour leur solidité ou leur durabilité (DIETRICH, LECOMTE ET AL. 2013). Leur immersion n'est donc qu'une seconde étape, qui résulte certainement d'une gestion raisonnée de l'espace sacré qui ne peut pas accueillir la charge de décennies, voire de siècles, d'offrandes cumulées. On imagine mal de nouvelles offrandes en côtoyer d'autres plus anciennes et dans un état de décrépitude inacceptable pour un lieu de culte.

À **Chamalières**, cette organisation semble transparaître dans plusieurs zones où l'accumulation est caractérisée par des regroupements thématiques d'offrandes (ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 28). À **Source-Seine**, seule la couche la plus tardive de dépôt d'ex-voto en bois semble participer d'une mise en scène plus élaborée. On peut la mettre en relation avec le comblement qui vient sceller l'ancien plan d'eau et qui préfigure la réorganisation complète du sanctuaire. Il est fort probable qu'on soit confronté à une situation similaire pour les offrandes en bois retrouvées dans les couches de scellement des bassins de **Montlay-en-Auxois** (DUPONT ET BENARD 1995) et dans la grande fosse située à l'avant du captage de la source du pré Martin à **Luxeuil-les-Bains** (CHALOT IN DESGRANGES 1981, p. 93-97). L'agencement de l'assemblage monumental de **Saint-Amand-les-Eaux** témoignerait aussi d'une gestion active des dons, avec de véritables compartiments dédiés à des lots de sculptures. On regrette de ne pouvoir vérifier si cette organisation répond à des facteurs typologiques et chronologiques.

Dans le cas de **Magny-Cours**, cela signifie que l'intérieur du plan d'eau n'était sûrement pas l'emplacement primaire de ces ex-voto, une proposition qu'on peut étendre au joug en noyer retrouvé dans la même couche et qui n'a apparemment

jamais servi, ainsi qu'aux deux représentations anthropomorphes retrouvées dans la tourbière nord. Heureusement pour nous, cela signifie aussi que ces ex-voto devaient être exposés à proximité. En effet, pour les sites que nous avons évoqués, à l'exclusion des couches de *favissae* qui peuvent bénéficier d'un traitement particulier, on ne s'est en général pas donné la peine de déplacer le mobilier en bois sur de grandes distances lorsqu'il s'agissait simplement d'évacuer des offrandes obsolètes. Les jeter dans l'eau revêtait donc une fonction double, cela permettait d'assainir l'espace sacré tout en garantissant que les objets restent en contact avec la manifestation terrestre de la divinité et ce qu'on envisage comme son lieu de résidence naturel. Doit-on prêter les mêmes intentions à ce type de gestion des offrandes que pour les *favissae*, creusées plus tard aux abords immédiats des temples et des édifices ?

Quoi qu'il en soit, « voir et être vu » est un concept essentiel dans les lieux de culte et l'eau se révèle un outil privilégié pour accomplir cet objectif, cela transparait clairement dans les sources antiques et dans les indices archéologiques. En décryptant de nouveau la description du Clitumne par Pline, on peut lire que l'eau est si limpide qu'on peut y compter les monnaies jetées en offrandes - *purus et uitreus, ut numerare iactas stipes et relucentes calculos possis* - (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, VIII, 8**). À **Chaumont-Brottes**, la cavité a été bouchardée pour qu'on puisse voir l'eau et son contenu et au **Mans** rappelons que la « petite retenue d'eau s'apparente moins à un étang qu'à un miroir d'eau dont la valeur devait être avant tout symbolique » (**CHEVET, RAUX ET AL. 2014 : 132**). Si l'eau était un écrin pour les objets qu'elle contenait, elle mettait aussi en valeur ceux qui étaient exposés dans sa périphérie, c'est sûrement dans cette perspective qu'on doit interpréter les trous de poteaux erratiques retrouvés à **Chaumont-Brottes**, qui devaient servir de supports d'offrandes. Le même dispositif a pu aussi exister à **Chamalières**.

À ce sujet, le plus petit des deux ex-voto anthropomorphes retrouvé dans la tourbière nord de **Magny-Cours** offre un indice précieux. Il s'agit d'une représentation très schématique, dont la base est clairement destinée à être fichée dans le sol. La proximité stylistique avec la petite statue de **Montbouy** est saisissante, en particulier en ce qui concerne les encoches au niveau de la base (fig. 68). La fragmentation de l'exemplaire de **Magny-Cours** permet d'envisager qu'il s'est brisé à sa base, avant d'être emporté par le courant. Il est donc très probable que ces exemplaires

proviennent de la source du Bardonnay. Ainsi, nous aurions l'image d'un Sanctuaire 1 en fin de vie, auquel est associé un type particulier d'offrandes en bois, des membres inférieurs, dont la datation laisse présager d'un usage précoce qui se poursuivrait jusqu'à l'abandon du site. En parallèle et au cours du même intervalle chronologique, sûrement après le milieu du I^{er} siècle, des figurations anthropomorphes sont associées à la source du Bardonnay ou une source proche qui sera mise à contribution pour alimenter le Sanctuaire 2 en eau.

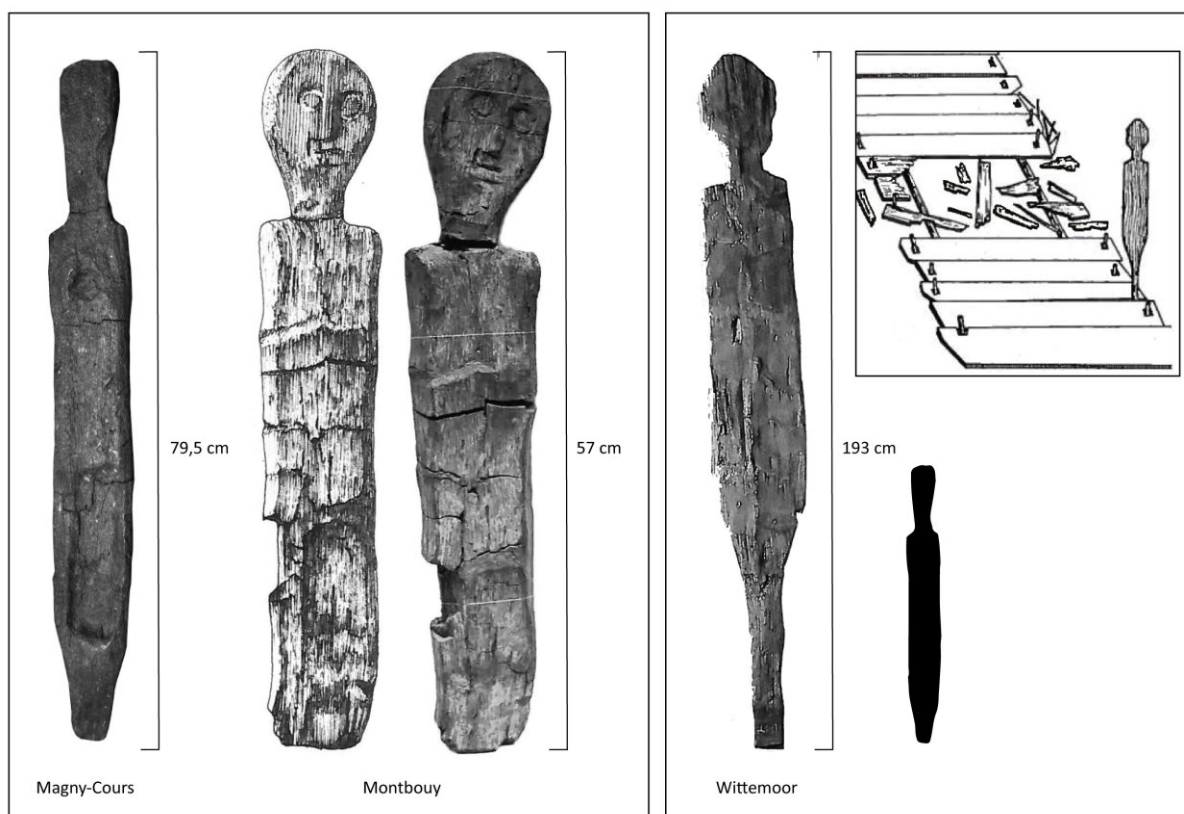


Figure 68 : Comparaison entre les représentations anthropomorphes en bois de Montbouy et Magny-Cours. Elles étaient destinées à être fichées dans le sol de la même manière que les exemplaires de Wittemoor, de plus grandes dimensions et antérieurs d'au moins deux siècles aux précédents (DAO D. Vurpillot 2016 d'après G. Rocque pour Magny-Cours, Musée historique et archéologique de l'Orléanais pour Montbouy et T. Capelle pour Wittemoor).

Les deux sources n'auraient dès lors pas la même fonction. Dans le cas du Sanctuaire 1, le plan d'eau paraît jouer un rôle actif dans le déroulement du culte, au même titre que les bâtiments qui le côtoient, alors que pour le Sanctuaire 2, la source du Bardonnay semble déconnectée de cœur du complexe religieux. Ce n'est plus le

centre d'attention des activités, mais une commodité nécessaire au bon fonctionnement du culte à laquelle on reconnaît tout de même une valeur religieuse. D'un point de vue symbolique, on peut émettre l'hypothèse d'un élément aquatique associé à une divinité, sûrement de rang inférieur et qui serait au service de la ou des divinités tutélaires du sanctuaire 2, c'est en tout cas une idée qu'on retrouve exprimée très clairement chez Pline le Jeune, toujours lors de sa description du Clitumne (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, VIII, 8**). Il y a une grande divinité, ici Clitumne, qui gouverne un terrain sur lequel s'invite ou sont invitées des divinités subalternes. L'inscription d'**Essarois** dédiée à *Apollon Vindonus* et aux sources [CIL XIII 5645] devrait aussi être interprétée dans ce sens. Les sources qui sourdent sur le territoire d'Apollon le servent et sont des instruments de l'action divine, mais nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ce point.

Dernier point, nous pouvons opérer un rapprochement de circonstance entre ce que nous venons de présenter pour **Magny-Cours** et les résultats de la fouille de sanctuaire d'Oedenburg à **Biesheim (68)**, où une hampe de bois anthropomorphe a été réemployée dans les parois du bassin d'époque néronienne. La statue date du règne de Tibère et est contemporaine de la première phase d'activité du sanctuaire, dont on ne connaît pas précisément l'organisation à ce moment. Il n'est pas inenvisageable qu'elle ait été à l'origine fichée dans le sol à proximité du lit du Riedgraben qui reçoit un certain nombre d'aménagements, en vue de faciliter sa traversée dès les premières décennies du I^{er} siècle (**REDDE 2011 : 352-358**).

CHRONOLOGIE ET GESTION DE LA MATIERE PREMIERE

Enfin, nous ne pouvons conclure ce tour d'horizon des offrandes en bois sans dire quelques mots de la chronologie. On considère, en règle générale, que l'utilisation de ce type de matériel s'interrompt de façon assez brutale au plus tard dans le dernier quart du I^{er} siècle de notre ère. À **Source-Seine**, la reprise récente d'une série de sculptures par C. Lavier signale que les exemplaires les plus tardifs sont abattus dans les années 20/30 de notre ère et que les bois ont été ensuite façonnés, puis exposés très rapidement après cette date (**LAVIER IN VERNOU 2011 : 16-17**). Ces activités semblent se poursuivre un peu plus longtemps à **Chamalières**, alors que le sanctuaire est délaissé progressivement à partir du début de la seconde moitié du I^{er}

siècle. Les sculptures les plus tardives connues à **Magny-Cours** paraissent aussi dater du milieu du I^{er} siècle comme nous l'avons déjà expliqué. Peut-on en conclure que les ex-voto en bois disparaissent complètement du paysage sacré à ce moment précis ? Ce serait une proposition quelque peu excessive. On doit plutôt envisager qu'à la fin du I^{er} siècle les réflexions menées sur le paysage sacré, sur l'organisation et la gestion des cultes, atteignent une certaine maturité. Les sanctuaires sont remaniés pour répondre à de nouvelles normes religieuses et les gestes se renouvellent par la même occasion. Dans ce contexte, les offrandes bois entrent en concurrence avec des productions en pierre et en métal devenues plus courantes et certainement aussi plus abordables pour le pèlerin ordinaire. Au surplus, elles ont pu bénéficier de l'attrait de la nouveauté, pour ces objets à l'apparence flatteuse pour ne pas dire clinquante. Rappelons à cet égard que la perception des couleurs dans l'Antiquité associe à part égale comme facteurs descriptifs la colorimétrie à proprement parler et un indice de brillance ou de matité. On perçoit ces transformations à **Source-Seine** et **Chamalières**, avec l'incursion progressive d'objets métalliques et en pierre qui ont pu cohabiter un certain temps avec les éléments en bois. Dans ce contexte, doit-on considérer les deux yeux en bronze fixés sur une planchette en hêtre, ainsi que le fragment en bronze avec trous de fixations qui figure un œil et le départ du second (**ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 86-87**), comme la préfiguration des modèles de plaquettes d'yeux en métal qui tendent à se multiplier à partir de l'époque flavienne sur notre territoire ?

Au-delà de cette hypothèse de concurrence, des problèmes techniques ont pu précipiter l'interruption d'une dynamique votive caractérisée par une multiplication impressionnante des objets façonnés, puis déposés. On s'interroge de plus en plus sur la gestion du domaine forestier à la période antique et ses répercussions économiques et sociales. On sait, par l'intermédiaire de Platon, que la déforestation massive en Grèce s'est traduite par la mise en place de zones forestières protégées, notamment sous la forme de bois sacrés.

Dans notre cas, il s'agirait plutôt d'un souci de disponibilité en bois âgés et bien calibrés. C. Lavier constate pour les bois de **Source-Seine** qu'on a privilégié des bois âgés, de 65 ans à plus de deux siècles et demi, dont le calibre constant indique qu'ils sont issus de zones forestières denses relativement épargnées par l'action humaine (**LAVIER IN VERNOU 2011 : 16-17**). À **Magny-Cours**, on a pu identifier le même milieu

d'approvisionnement, mais l'ex-voto de jambe daté des années 50 de notre ère (B47-J4) a été façonné dans un bois jeune dont l'âge ne devait pas excéder 50 ans (TISSERAND, NOUVEL ET AL. 2013 : 171-181). De manière générale, on remarque dans de nombreuses régions et notamment dans la zone de **Clermont-Ferrand**, qu'à partir de la fin du I^{er} siècle l'approvisionnement en bois âgés locaux devient difficile. On doit alors faire des concessions et se tourner vers des bois plus jeunes. Dans ces conditions, on peut suggérer que le volume de déposition de sculptures de grande ou moyenne taille était devenu en partie incompatible avec la gestion du domaine forestier, et qu'on a alors privilégié une affectation des bois « remarquables » vers l'artisanat ou les ouvrages d'architecture. Il n'est pas non plus impossible que les bois anciens aient véhiculé une valeur symbolique et que leur disponibilité de plus en plus réduite ait rendu l'usage de ce type d'offrandes moins pertinent pour les dévots.

Par la suite, on observe occasionnellement la réintroduction de sculptures en bois, mais toujours de petites dimensions. L'illustration la plus convaincante est sans doute le lieu de culte de la fontaine Segrain à **Montlay-en-Auxois**, où la couche de comblement des bassins a livré une dizaine d'ex-voto anthropomorphes en bois (tête, jambe, bras, sexe, personnages, etc.). Les arbres ont été abattus dès la fin du I^{er} siècle, alors que le comblement des bassins date lui de la seconde moitié du II^e siècle (DUPONT ET BENARD 1995). Nous pouvons mentionner aussi la découverte du sanctuaire d'Apollon Vatumarus à **Mesnil-Sainte-Nicaise**. En effet, les couches de comblement des puits ont piégé une importante quantité de mobilier, pour l'essentiel contemporain de la période de fonctionnement du temple à galerie à partir du milieu du II^e siècle (COCU, DUBOIS, ROUSSEAU ET VAN ANDRINGA 2013). Il s'agit toujours de membres inférieurs de petites dimensions taillés dans des bois jeunes (entre six et douze ans selon le tableau de synthèse) (DIETRICH, LECOMTE ET AL. 2013) ce qui donne un profil cohérent pour ce type de mobilier à une date aussi tardive. Toutefois, il est aussi possible que les deux puits fouillés aient recueilli des artefacts d'une phase antérieure.

On connaît aussi quelques exemplaires des II^e et III^e siècles retrouvés en dehors de sanctuaires. Le site du Bois Harlé à **Longueil-Sainte-Marie (60)** est remarquable par la quantité et le degré de conservation des objets en matière organique retrouvés en relation avec une vingtaine de structures modestes, dont la fonction reste à ce jour indéterminée. On retiendra surtout qu'un puits comblé au début du III^e siècle

contenait une tête anthropomorphe en bois de faible dimension (12 cm). Les perforations qu'on remarque au niveau de la mâchoire et des tempes suggèrent que cet objet était à l'origine une figurine articulée (**BERNARD, DIETRICH, BONIN ET VANGELE 1990**). Il s'agit sûrement d'un jouet et rien ne permet, en l'état, de lui associer une fonction votive. À **Pforzheim (Baden-Wuerttemberg, Allemagne)**, une statuette d'un personnage féminin avait été déposée, elle aussi, dans un puits avec un joug (**KORTÜM 1995**), ce qui n'est pas sans évoquer la découverte de **Magny-Cours**. La série de puits funéraires de l'île Bernard entre **Talmont-Saint-Hilaire (85)** et **Saint-Vincent-sur-Jard (85)** contenait aussi au moins une statuette féminine en bois de chêne (51 cm) associée à du mobilier du III^e siècle (**BAUDRY ET BALLEREAU 1873 : 180 ET 316-318**). Enfin, les textes de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge signalent la présence de nombreux ex-voto anthropomorphes en bois, principalement des têtes et des membres (Chapitre I, 3.4.2), mais cette profusion dans les sources historiques n'a pas à notre connaissance de contreparties archéologiques, qui permettraient d'évaluer si ce phénomène bénéficie d'un regain d'intérêt notable à la fin de la période antique.

Nous proposons de conclure cette partie consacrée à la chronologie du mobilier en bois par une mise en garde. En effet, lorsque nous avons monté ce dossier sur la statuaire en bois anthropomorphe à l'échelle européenne, nous avons été gênés par la disparité des référentiels chronologiques. Il s'est avéré nécessaire de faire cohabiter des découvertes dont la méthode de datation était différente en termes de techniques (datation relative, datation radiocarbone, dendrochronologie) et de fiabilité. Le problème est particulièrement frappant dans le cas de **Magny-Cours**, pour lequel il y a une divergence complète entre la datation radiocarbone qui donne un *terminus post quem* de 86 av. J.-C., alors que la dendrochronologie indique un intervalle compris entre 70 et 230 ap. J.-C. (**ROCQUE ET AL. A PARAÎTRE : 1413**). Dès lors, on comprend à quel point il faut être prudent lorsqu'on traite des dossiers transversaux de ce type, même si nous sommes bien souvent tributaires des sources sur ce point. Proposer de nouvelles datations qui prennent en compte les avancés récentes de la recherche, au moins en ce qui concerne les assemblages les plus significatifs, apparaît donc comme une nécessité et on ne peut que s'enthousiasmer de voir ces préceptes appliqués à des sites comme les sources de la Seine (**LAVIER IN VERNOU 2011**).

3. Inventer des traditions

Ce long inventaire archéologique offre de nombreux indices factuels qui permettent de mieux appréhender les différentes manifestations du culte des eaux sur le territoire, à la transition entre la fin du second âge du Fer et la période romaine. Il suscite d'autant plus de questions, que nous avons essayé de nous concentrer sur les faits et n'avons entrepris de les interpréter que sur des points précis. Nous pouvons maintenant tenter de replacer ce phénomène dans un contexte plus général.

Nous débuterons en signalant que nous avons emprunté le titre d'un article fondateur d'E. Hobsbawm, « *Inventing Traditions* » (HOBBSAWM 1992, pour une traduction française voir HOBBSAWM 1995).

Les traditions inventées désignent « un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé » (HOBBSAWM 1995), c'est-à-dire, de façon plus concrète, comment des objets et des rites anciens ont été remodelés pour construire des pratiques originales qui conservent l'autorité de la tradition. Ce processus a une résonance particulière pour les historiens et les archéologues et son application à l'étude des sociétés antiques offre des perspectives intéressantes (DERKS ET ROYMANS 2009). Il nous semble que cette idée dépeint particulièrement bien le processus de romanisation, terme dont nous ne débattons pas ici du bien-fondé (DONDIN-PAYRE ET RAEPSAET-CHARLIER 2006). Nous entendons par là comment, progressivement, la société gauloise a intégré ses dieux et ses coutumes dans le nouveau cadre institutionnel et intellectuel qui va prévaloir après l'intégration dans l'empire romain (METZLER ET SCHEID 2011 : 499). Cette adaptation va avoir pour conséquence l'apparition de pratiques religieuses originales. Elles vont puiser leur inspiration à la fois dans les expressions symboliques traditionnelles et des expressions symboliques « d'importation », afin de reformuler une nouvelle tradition qui répond aux exigences présentes et futures. Ce qui implique que l'invention des traditions est une dynamique favorisée par des contextes historiques précis : le changement et plus particulièrement les transformations rapides et brutales. À cet instant, les anciens usages sont confrontés à de nouvelles conditions,

de nouveaux modèles sociaux, au sein desquelles ils ne peuvent plus s'appliquer, ou tout du moins plus selon les mêmes termes.

Pour nous, ce contexte correspond bien entendu à la réorganisation territoriale des cités qui atteint un cap décisif lors des recensements augustéens, opérés sûrement entre 15 et 12 av. J.-C. (VAN ANDRINGA 2015). Ils vont accélérer de façon considérable la métamorphose du paysage sacré amorcé depuis au moins un siècle.

Nous disposons alors d'un avantage décisif, dans la capacité offerte par l'étude du culte des eaux à mettre en relation l'évolution des faits religieux avec l'évolution des cadres institutionnels et leurs répercussions sur la gestion du territoire. En effet, l'exploitation de l'eau en grands volumes va de pair avec des contraintes techniques qui ne seront résolues, puis démocratisées, que par l'utilisation de technologies développées dans la sphère culturelle romaine, c'est pourquoi le culte et ses expressions sont directement inféodés aux rythmes d'aménagement du territoire. L'exemple est frappant et démontre une nouvelle fois qu'on peut pas envisager le paysage religieux comme un élément autonome, mais au contraire qu'il participe d'une conception holistique de la lecture des faits historiques.

3.1 Des centres urbains aux communautés rurales

Le nouveau système de peuplement qui se met progressivement en place à la période romaine intervient selon des rythmes et des modalités variables suivant les territoires. Grâce au dynamisme des études sur le monde rural, on peut prendre bonne mesure de ce processus complexe (SEGUIER 2011 ; DEFFRESSIGNE, TIKONOFF ET VILLER 2011 ; BARRAL ET AL. 2011 ; OUZOULIAS 2011). En parallèle, on doit reconnaître que la carence documentaire qui touche les habitats groupés de faible ou de moyen statut constitue toujours un frein à une approche harmonisée sur le Grand-Est de la France dans une dimension systémique et diachronique (COQUET 2011). Pour ce qui est du réseau viaire, on constate la mise en place de nouveaux axes structurants à la phase augusto-tibérienne selon des modes de construction typiquement romains. Si la création de nouveaux axes se poursuit au moins jusqu'à la fin du Ier siècle ap. J.-C., de façon globale, les voies d'origine laténienne forment toujours l'ossature d'un réseau routier qu'on va compléter et améliorer (KASPRZYK ET NOUVEL 2011).

Dans ces conditions, nous sommes souvent dans l'incapacité de rattacher les sanctuaires que nous étudions à un contexte bien établi, même pour des sites dotés d'une documentation de qualité comme **Magny-Cours** où la question de la caractérisation des édifices profanes en relation avec le Sanctuaire 2 se pose toujours (**ROCQUE ET AL. A PARAÎTRE**). Agglomération ? Petit habitat groupé qui ne rentre pas dans les catégories préétablies ? Un autre problème qui peut se poser est l'évolution de la trame urbaine qui peut faire basculer des sites périurbains dans une situation urbaine, c'est le cas du site des Jacobins au **Mans** par exemple. Dans le cas des établissements thermaux, il s'agit de fondations ex nihilo, de sites extra-urbains à l'origine qui vont devenir ensuite des agglomérations.

Aussi artificielle soit-elle, compte-tenu du fait qu'aucune distinction chronologique n'est effectuée, l'image composite qui regroupe les paramètres que nous venons d'évoquer démontre que les sanctuaires sont indissociables de l'occupation humaine et qu'ils ne sont jamais en situation d'isolation totale. Le contraste typique dressé entre des cultes urbains ou périurbains fastueux et très dynamiques, par opposition à des sanctuaires ruraux « populaires » ou « rustiques », avec tous les préjugés que cela peut sous-entendre, n'a donc pas de sens.

Si on devait choisir un mot clef pour définir le culte des eaux, le choix se porterait sûrement sur « adaptation ». Ce culte apparaît comme un élément original au sein du paysage sacré gallo-romain, mais il n'a pas été imposé à force d'aménagements titanesques au lendemain de la Conquête. Il paraît plutôt s'être inséré dans un élan global de réorganisation de la sphère religieuse, remplissant un vide lorsque les circonstances s'y prêtaient. Pour peu que la présence de l'eau soit intelligible sur le lieu d'implantation choisi pour le sanctuaire, on s'est alors efforcé de la faire participer à la structuration de l'espace au moyen de dispositifs certes sommaires, mais qui du reste étaient suffisants pour assumer leur fonction de matérialisation de l'espace sacré. Espace sacré, qui dès lors n'était plus juste une réalité symbolique gouvernée par l'adhésion de la communauté, mais une réalité matérielle qui lui permettait d'accéder à un statut plus élevé. Ce lieu n'est alors plus celui où le divin est interpellé occasionnellement par un don, mais le lieu où le collectif a décidé d'exprimer sa reconnaissance de la présence divine. Le premier cas de figure est caractérisé par un accord tacite, alors que le second signale une action concertée qui n'a plus la même dimension.

Enfin, l'image livrée par le culte des eaux à la période julio-claudienne illustre un phénomène en apparence affranchi de la distinction entre espace urbain et rural (STEK 2009 ; STEK 2015). Il est tout aussi dynamique dans la périphérie immédiate de grands centres urbains que dans les zones extra-urbaines, il s'adapte. Le poids des paramètres externes, tel que le développement du fait urbain ou des aménagements hydrauliques, paraît moins conditionner l'apparition de ces sites que leur devenir à l'aube de la période flavienne. Au demeurant, les motivations qui contribuent à l'apparition de ces sanctuaires sont souvent inintelligibles plus l'observateur moderne. Elles doivent être très variables selon les circonstances et les communautés impliquées. Ces choix d'implantation ouvrent aussi des questions plus larges, auxquelles nous ne sommes pas vraiment en mesure de donner des réponses, notamment en ce qui concerne les termes du processus de romanisation. Dans quels domaines et surtout dans quelle mesure le pouvoir impérial a-t-il été proactif dans la gestion du territoire ? Une chose est sûre, sa passivité était toute relative par rapport à l'idée qu'on s'en faisait il y a encore quelques années. On perçoit les répercussions immédiates de cette implication à l'échelle locale, dans l'empressement des cités à intégrer physiquement (VAN ANDRINGA 2015 : 27) et conceptuellement (ROYMANS 2009) les grandes divinités ancestrales dans le nouveau cadre institutionnel et intellectuel qui se met en place, puis, *a posteriori*, au travers des déplacements et des modifications apportées au culte, selon un mode d'action plus planifiée et moins précipitée.

Ce mécanisme de redéfinition identitaire des communautés, subtile, mais visible à l'échelle des cités, est plus obscure lorsqu'on descend dans la hiérarchie territoriale. On constate un processus assez similaire pour des communautés de rang intermédiaire, quoique souvent avec une latence chronologique, par exemple pour des agglomérations secondaires comme **Mâlain (21)** ou **Alise-Sainte-Reine**. Mais que penser des sanctuaires et des lieux de culte en milieu extra-urbain *pro sensu*, car nous devons aussi prendre en considération les dynamiques du peuplement rural ? Nous pouvons déjà prendre appui sur l'étude menée par T. Derks sur l'évolution des structures religieuses dans la péninsule italienne après la conquête romaine, qui conclut au dynamisme des communautés rurales. À la suite d'une « redistribution des cartes » territoriales, les nouvelles communautés issues de ce processus étaient en quête d'affirmation identitaire, et les lieux de culte devinrent alors un point focal

d'attention, où s'exprimait une piété originale en accord avec les cadres institutionnels et politiques nouveaux, mais drapée sous les apparences d'un ancrage traditionnel profond qui en assurait la légitimité (DERKS 2009 : 221).

Pour l'est de la Gaule, l'évolution du peuplement rural s'inscrit dans une réflexion sur le long terme. Après une phase de croissance dynamique, on constate l'amorce d'un phénomène de déprise à partir de La Tène D1, dont les termes apparaissent plus prégnants dans la portion orientale du territoire, puis, à partir du milieu du I^{er} siècle avant notre ère, les disparités entre les zones orientale et occidentale, ainsi qu'entre zones de plateaux et fonds de vallées alluviales, s'accroissent. Dans la partie occidentale, à l'exclusion des plateaux, on assiste à une reprise modeste, alors que dans la partie orientale et dans les fonds de vallées alluviales, la déprise se poursuit (NOUVEL ET AL. 2009). Dans ce contexte d'instabilité, de nouvelles communautés rurales semblent se former. Sans tomber dans un comparatisme excessif, il n'est pas saugrenu d'envisager qu'elles vont être animées des mêmes aspirations que celles présentées par T. Derks. Les communautés vont chercher à définir leur propre identité et par la même contribuer à la définition identitaire de la cité. Il ne s'agit pas de les percevoir comme des communautés autarciques, car leur caractère extra-urbain ne remet pas en question le fait qu'elles soient interconnectées avec le réseau d'agglomérations. D'ailleurs, les sanctuaires extra-urbains sont fréquentés par tout type d'individus et ils ne sont pas forcément originaire de la communauté dont dépend le lieu de culte, en d'autres termes ce n'est pas un milieu fermé et xénophobe. On comprend par-là que la définition des identités religieuses locales dépend avant tout de leur capacité d'intégration dans le panthéon de la cité. L'équation est complexe. Il faut articuler les besoins des populations, c'est-à-dire des espaces d'expression collectifs et individuels, avec les fonctions des divinités qui habitent les lieux. Divinités qui font figure de marqueurs identitaires forts, devant à la fois témoigner de particularismes locaux et de l'adhésion au système religieux de la cité.

Le culte des eaux ne formant pas un ensemble homogène, il est difficile de réfléchir en termes de spécificité régionales. Il n'y a pas un culte des eaux éduen et un culte des eaux séquane que nous pourrions mettre en vis-à-vis, afin de mener une étude comparative. Si différences il y a, elles sont la conséquence de phénomènes plus

globaux qui touchent tout ou partie du paysage sacré. En ce qui concerne les séries de mobilier nous avons vu que les représentations anthropomorphes en bois pouvaient être soumises à des particularismes régionaux, même si cette hypothèse est sujette à caution. De la même manière, l'existence de représentations anatomiques en alliage cuivreux de façon très précoce dans le centre de la Gaule, par rapport au centre-est où le bois est privilégié, repose sur trop peu d'exemples pour émettre des conclusions péremptoires.

3.2 Des divinités anonymes ?

Nous avons beaucoup parlé des divinités, sans presque jamais les nommer ou alors sous leurs appellations gallo-romaines tardives, ce n'est pas sans raison, car elles sont pour la plupart anonymes pour la période qui nous concerne, en particulier dans les sanctuaires extra-urbains. Parfois, elles nous sont connues sous la forme d'épiclèses difficiles à décrypter (METZLER ET SCHEID 2011 : 499), mais au moment où ces théonymes composites sont apparus sur les supports votifs, nous sommes en droit de nous demander dans quelle mesure la personnalité de la divinité d'origine s'était déjà dissoute dans la personnalité de la divinité romaine, à laquelle elle fournissait une épiclèse. À ce sujet, nous pouvons faire intervenir le terme *Atesmertus* relatif à la thématique de l'abondance et de la distribution. La base *smero-/smerto-* signifie littéralement « prévoyant, qui prend soin de, pourvoyeur » (DELAMARRE 2003 : 277), c'est un thème fréquent qu'on retrouve aussi dans la composition du nom de la divinité Rosmerta. Pour la forme *ate-smerto*, elle est à la fois employée comme nom d'un individu [CIL XIII 3080], nom d'une divinité féminine sur un autel du III^e siècle [AE 1925 0098] au **Corgebin** (LE BOHEC 2003 : 340) et épiclèse d'Apollon au **Mans** [AE 1984 0641]. Autant qu'on puisse en juger à partir de ces témoignages tardifs, le culte des eaux est placé sous l'emprise de divinités variées, féminines et masculines, dont la renommée est tantôt restreinte au domaine local, tantôt portée à une dimension extrarégionale. Nous pouvons émettre le postulat que, pour un certain nombre des représentants de cette dernière catégorie, c'est moins un personnage divin bien individualisé qui s'exportait d'un bout à l'autre du territoire, plutôt qu'un concept qui illustre les spécificités du lieu dont il devenait l'occupant de circonstance.

Si nous tournons notre regard vers les eaux chaudes de notre territoire, on remarque que sur deux des sites qui figurent parmi les plus importants et les plus précoces, **Bourbonne-les-Bains** et **Bourbon-Lancy**, les divinités tutélaires sont Borvo et Damona. Le couple divin est même invoqué sur un monument daté de la première moitié du I^{er} siècle [CIL XIII 2805]. Ces établissements thermaux sont des implantations *ex nihilo* misent en chantier au moment du changement d'ère, pour lesquels on ne connaît pas d'occupations antérieures aux aménagements augustéens (VURPILLOT 2014A ; 2014B). Ce qui semble être aussi le cas pour les installations de Narbonnaise, placées sous le patronage de cette divinité (GOLOSETTI 2015 : 635-637). On peut donc émettre l'hypothèse qu'en l'absence d'ancrage religieux local préexistant, on a pu placer ces sites sous le patronage de divinités très génériques pour en quelque sorte « combler un vide ». On retrouve d'ailleurs des invocations de Borvo, le dieu des eaux bouillonnantes, jusqu'au Portugal [CIL II 2402, 2403]. En revanche, à Luxeuil-les-Bains, les découvertes anciennes peuvent être corroborées par une intervention archéologique récente qui a livré des indices concrets d'une occupation de La Tène finale et donc antérieure aux installations thermales (VURPILLOT 2014C). Si la fonction et l'envergure de cette occupation humaine reste à approfondir, il n'est peut-être pas anodin en la circonstance qu'une divinité topique locale, *Luxovius*, se soit substituée à l'emploi d'une divinité générique comme *Borvo*.

3.3 Des dévots aux activités variées

L'interprétation des rites se révèle toujours une opération périlleuse, mais les informations que nous avons peu à peu rassemblées au fil des pages signalent une grande variété de pratiques.

Tout d'abord, comme sur d'autres sanctuaires contemporains, on remarque que l'aspect communautaire est une facette importante du culte. Il n'est donc pas uniquement concerné par des actes de dévotion individuelle, même si ce sont les gestes qui nous sont en général le mieux connus. Par exemple les activités de consommation et de distribution des restes de victimes sacrificielles ont été cristallisées dans des phases de la première moitié du I^{er} siècle à **Chamalières** et à **Source-Seine**.

Les offrandes végétales, et plus particulièrement de fruits, sont connues sur de nombreux sites. Elles participent de rites ordinaires et courants. J. Scheid propose d'y voir une modalité substitutive au sacrifice « canonique », ou en d'autres mots, une variante *a minima* du sacrifice (SCHEID 2011B : 111). On ne leur connaît par ailleurs pas d'interprétation détaillée, le geste devait être banal et porteur d'intentions très variables selon les dévots. Cette banalité transparait dans les représentations anthropomorphes de **Chamalières**, où environ un tiers des personnages en pied portent des offrandes (ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 107-108). Parmi ce sous-groupe, 36% portent des objets ronds interprétés comme des fruits, puis 19% des épis et 5% des pommes de pin ou du raisin. Ainsi, 18% des dévots immortalisés dans le bois porteraient des offrandes végétales, ce à quoi s'ajoute les bras votifs pour lesquels les mêmes types d'offrandes sont façonnés sur près d'un quart des exemplaires. Ces quantités non négligeables sont à mettre en rapport avec la statuaire en bois de **Source-Seine**. Ici, aucun personnage en pied n'est porteur de ces attributs, qui n'apparaîtront que plus tard, sur la statuaire de pierre. Or, les fouilles des années 60 ne font pas mention de la présence de grandes quantités restes végétaux dans les sédiments du point d'eau, certes il n'est pas impossible que de tels indices aient disparus ou soient passés inaperçus. Il serait intéressant de réaliser des analyses des macro-restes végétaux dans cette zone afin de vérifier si cela pourrait être lié à l'absence d'arbres ou d'arbustes autour du point d'eau, car il paraît y avoir une forte corrélation entre l'intensité de ce type de dépôts et une facilité d'accès aux fruits pour les dévots, par l'intermédiaire d'espaces végétalisés au contact ou dans le sanctuaire.

L'existence de rites agraires n'est pas à exclure, même si les offrandes alimentaires courantes comme les gâteaux ne nous parviennent presque jamais (MERMET 1993). Sans prendre beaucoup de risque, on peut aussi évoquer les statues féminines de **Flines-lez-Raches** qui devaient concerner la fécondité agricole et humaine. Enfin, les *ex-voto* zoomorphes à l'effigie d'animaux ou des membres d'animaux, pourraient compléter notre perception des rites agraires. Nous les avons déjà mis en concurrence avec les espèces représentées dans les restes de sacrifice. Plutôt que des simulacres de sacrifice, O. de Cazanove démontre de façon convaincante que ces objets sont porteurs d'une signification semblable aux exemplaires anthropomorphes. Il s'agit de la résolution d'un vœu pour préserver l'intégrité physique des animaux : que ce soit des bovidés, sûrement des animaux de trait, ou

des équidés, qui représentent tous deux des atouts précieux pour les populations (DE CAZANOVE 2013). En s'appuyant sur des passages *De l'agriculture* de Caton (CATON, *DE L'AGRICULTURE*, 131-132), l'auteur replace ces activités votives dans une dynamique du don, caractérisée par une « chaîne » de dévotion auto-entretenu (Chapitre I, 3.3.2). La résolution du vœu initial correspond aussi au renouvellement du contrat votif, dans l'espoir de perpétuer un cercle vertueux, selon des cycles dont la durée peut varier.

C'est sans doute dans cette perspective qu'on doit replacer une partie non négligeable des offrandes interprétées comme des demandes thérapeutiques. Il paraît pourtant nécessaire de distinguer la trame générale de ces chaînes de dévotion, des requêtes plus occasionnelles et spécifiques. Dans le premier cas, le geste est plutôt ancré dans une réflexion proactive de la part des individus, établie à long ou à moyen terme et qui se réfère à ce qu'on pourrait qualifier d'intégrité physique de la personne. Le fameux *votum pro salute* dont on rappelle qu'il s'agissait « d'un vœu pour la sauvegarde (la *salus*) de l'individu ou d'une personne morale, de son intégrité physique mais aussi de son être social, de ses biens, etc. » (DE CAZANOVE 2011 : 58). En revanche, dans le second cas, une requête thérapeutique *stricto sensu* se réalise en réaction à un événement. Il est probable que ce type d'évènement altère le cercle vertueux d'une chaîne de dévotion en place et parfois qu'il génère une nouvelle chaîne de dévotion parallèle, par exemple dans le cas de maladies chroniques.

D'ailleurs, ces « chaînes » votives paraissent pouvoir atteindre un degré de complexité assez troublant (fig. 69). L'exemple donné dans le premier chapitre, par l'intermédiaire d'un passage de Callimaque de Cyrène (CALLIMAQUE DE CYRENE, *EPIGRAMMES*, LIII), démontre que ce processus peut être amorcé et perpétué par des proches et concerner plusieurs individus : la mère et son enfant par exemple, c'est pourquoi les nombreux exemplaires d'enfants emmaillottés témoignent de vœux auxquels on peut prêter différentes intentions : fécondité, grossesse qui se déroule bien pour la mère et pour l'enfant à naître et enfin santé de l'enfant après la naissance (DE CAZANOVE 2008), dans une société où on estime aujourd'hui qu'un enfant sur quatre mourrait au cours de la première année et dont seul un sur deux atteignait l'âge adulte (DASEN 2013 : 2).

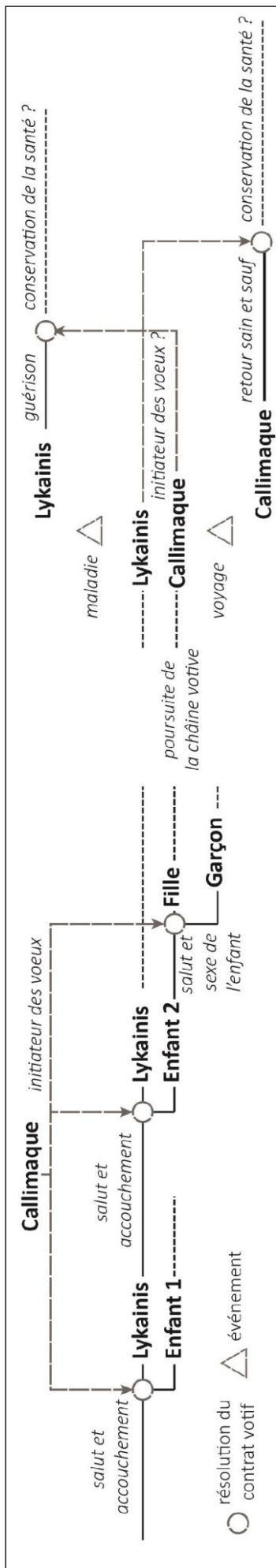


Figure 69 : Diagramme représentant un exemple simplifié d'une chaîne votive appliquée à la situation décrite par Callimaque (DAO D. Vurpillot 2016).

On connaît d'ailleurs quelques exemplaires d'emmailotés en bois en Gaule, en provenance de **Chamalières**, de **Source-Seine**, de **Coren-les-Eaux** et peut-être de **Saint-Amand-les-Eaux**. Il s'agit d'un matériel votif nouveau, sûrement importé du substrat religieux romain, pour lequel on constate une adaptation locale, car souvent les langes sont liés selon la technique gauloise et ne sont donc pas des copies directes des modèles italiques.

Paradoxalement, il est difficile d'identifier des demandes de guérison explicites tant les sources épigraphiques que dans l'iconographie. En ce qui concerne la statuaire de bois, les dizaines de bras, de jambes, de sexes ou d'organes internes offrent rarement des explications sur le contexte du vœu dont ils matérialiseraient la résolution, et les extrapolations médicales à partir du modelé de ces objets sont en général peu convaincantes. Certes, nous ne devons pas sous-estimer l'importance des sollicitations thérapeutiques au sein des nouvelles expressions de piété individuelle qui apparaissent dans la religion gallo-romaine. Surtout pour des sociétés dont les populations étaient sujettes à des risques sanitaires dont nous n'avons plus toujours pleinement conscience, en particulier au point de vue des maladies professionnelles liées à des pratiques agricoles et artisanales traditionnelles (**ROUSSEL 2000 : 80-83**). Pour autant, ce phénomène ne doit pas occulter les autres motivations des dévots comme c'est souvent le cas.

Tout à fait à l'opposé des préoccupations thérapeutiques, on retrouve occasionnellement des malédictions en contexte de sanctuaire, funéraire et dans des installations hydrauliques tout à fait profanes, ce qu'on recherche alors, c'est le contact avec les divinités d'en bas, le monde chtonien. La pratique de la magie, la *superstitio*, est soumise à des rituels aussi contraignants et formalistes que la religion orthodoxe (**BAILLIOT 2010 : 71-132**). Pour une *tabula ansata* comme celle de **Chamalières** le rite s'opérait selon au moins deux phases principales, l'exposition de l'objet cloué sur un support puis son immersion. M. Bailliot conclue à une relative variété des divinités invoquées lorsque les *defixiones* sont immergées dans un lieu de culte, c'est le contexte d'immersion qui prime, en tant que médium de transmission privilégié vers le monde chtonien (**BAILLIOT 2010 : 83-84**).

La catégorie des personnages en pieds, bien représentée dans les sanctuaires, fait apparaître des dévots animés de motivations multiples. Nous avons déjà décrit ceux en position de soumettre des offrandes végétales, en revanche d'autres objets portés par les sculptures de **Chamalières** sont moins évidents à identifier. Certains révèlent même une partition selon le genre des individus. Ainsi, 27% des hommes portent un objet rectangulaire qu'on assimile souvent à une boîte ou une tablette. On retrouve cette figuration dans la statuaire de pierre au Tremblois et au sanctuaire de la forêt d'Halatte à **Oignon (60)**. Quant aux femmes elles portent des bourses dans 7% des statues de **Chamalières**. On retrouve une série similaire à **Source-Seine**, à la différence que tous les porteurs de bourses sont cette fois en pierre et de genre masculin.

Dans les deux cas, S. Deyts propose de les interpréter comme des bienfaiteurs et des individus actifs dans la gestion du sanctuaire (**DEYTS 2003 : 11**). Cette théorie s'appuie sur un document épigraphique en langue gauloise, où la communauté des riverains de la Seine dédie un monument à un individu dont la notoriété locale ne fait aucun doute (voir **DEYTS 2003 : 125**). Mais aussi sur les statues en pierre du Tremblois susmentionnées, où les dévots portent des *volumina* et des tablettes beaucoup mieux identifiables que celles taillées dans les personnages de **Chamalières**. Il nous paraît opportun de proposer d'interpréter aussi ces personnages, ou tout du moins ceux représentés avec des coffrets et des supports écrits, comme des dévots porteurs de « boîtes à sceaux ». La norme religieuse impliquait de sceller les diptyques qui témoignaient de la phase d'émission des vœux, les *nuncupationes* (**DERKS 1997 ; DE CAZANOVE ET JOLY 2011 : 632**).

Enfin, la thématique des rites monétaires et du dépôt de petits objets a déjà été amplement discutée. Ils participent de rituels complexes et multivoques, caractérisés par des contraintes spatiales (endroit d'où s'effectue le jet, réceptacle du jet, etc.) et symboliques (rite d'accompagnement de la formulation d'un vœu ou de son acquittement, *donaria*, etc.).



Conclusion

Arrivé au terme de ce premier tour d'horizon dont la chronologie s'étend du I^{er} siècle avant notre ère à la première moitié du I^{er} siècle (fig. 70) nous devons nous demander si le culte des eaux doit être perçu comme un phénomène d'importation ?

Nous avons déjà répondu en filigrane à cette question essentielle au fil de la présentation. À partir de la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère, les expressions religieuses s'inscrivent dans la continuité des pratiques de tradition laténienne, mais adoptent en parallèle de nouvelles pratiques qui s'inspirent nécessairement de celles issues de la sphère culturelle romaine. Le principal facteur de diversification et d'innovation à notre sens tient à l'essor formidable des témoignages de piété individuelle pour lesquels le culte des eaux se révèle être un support privilégié. Ces changements sont particulièrement bien représentés dans les nouveaux lieux de culte et s'insèrent dans une dynamique plus large. Celle de la réorganisation du paysage religieux, point focal d'attention d'une réaffirmation identitaire en réponse à la réorganisation territoriale complète impulsée par le pouvoir impérial. Les communautés humaines, à toutes les échelles, sont mises à contribution pour inventer un message composite. Message qui tire sa légitimité d'un ancrage traditionnel local et est modulé de telle façon à ce qu'il s'insère sans heurt dans le nouveau système religieux établi à l'échelle de la cité. Lui-même conceptualisé de telle manière qu'il puisse offrir des ponts symboliques avec le système religieux romain. Cette construction religieuse révèle un subtil jeu d'équilibre entre persistance de symboles traditionnels et concession à des symboles d'importation. La balance ne va alors jamais cesser de s'incliner en faveur du second aspect pour aboutir à une forme de syncrétisme gallo-romain original harmonisé avec les concepts religieux de l'empire.

Au premier abord, face à l'apparent plébiscite du culte des eaux, on ne peut être que surpris de constater que la matérialisation progressive du culte va être conditionnée par des facteurs au demeurant très prosaïques : l'accessibilité aux techniques hydrauliques nouvelles développées et perfectionnées dans la péninsule italique. Ces innovations se répercutent prioritairement dans les agglomérations à fort statut qui

s'épanouissent après la conquête, et ce au travers de grands chantiers d'adduction et de distribution de l'eau focalisés sur les aspects utilitaires. Alors que les aspects religieux restent dans ce domaine une préoccupation secondaire, conséquence plutôt que cause des aménagements.

La fondation des proto-sanctuaires des eaux dès les dernières décennies du I^{er} siècle av. J.-C illustre parfaitement cette situation. Ce sont en général des sites periurbains ou extra-urbains caractérisés par des aménagements hydrauliques minimalistes prenant appui sur les prédispositions hydrogéologiques des lieux. Ils sont parfois complétés dans les premières décennies du I^{er} siècle par des constructions de faible envergure.

En parallèle, dans la première moitié du I^{er} siècle, on observe aussi l'apparition de sanctuaires où l'eau joue un rôle important, mais qui sont, dès l'origine, dotés d'un certain appareil monumental. Ici, la présence de l'eau paraît moins être le paramètre décisif de l'implantation qu'un élément de circonstance, dans le cadre de fondations initiées par les autorités locales sous couvert d'une volonté politique clairement affichée.

Les dernières décennies du I^{er} siècle av. J.-C sont aussi marquées par la mise en place sur notre territoire d'établissements thermaux. On y élabore un discours monumental dont la qualité et la technicité n'a rien à envier aux réalisations des grandes agglomérations contemporaines surtout pour ce qui est des structures hydrauliques. La contrepartie religieuse à ces grands chantiers ne se manifeste toutefois pas de façon aussi éclatante. Aucun de ces sites ne dispose de véritable sanctuaire monumental comme si ce type d'aménagements n'avait jamais été envisagé dans le cahier des charges d'origine. Nous serions donc face à une situation intermédiaire avec des lieux de culte glorifiés très richement dotés en matériel, mais de façon paradoxale chichement pourvus en structures pour le culte. L'intensité de fréquentation de ces sites a joué un rôle déterminant dans le volume des dépôts en particulier en faveur des rites monétaires. Les grandes quantités de numéraire qui peuvent par exemple être offertes dans des lieux de passage à gué achève de nous convaincre de l'importance de ce paramètre.

La majorité des lieux de culte ordinaires n'est, en règle générale, pas soumise à une fréquentation si intense. Les indices d'activités rituelles sont souvent très ténus, ce qui peut s'expliquer pour diverses raisons. D'une part, les aménagements

hydrauliques d'une certaine envergure adressés à la communauté restent relativement peu nombreux et réservés à des contextes précis : les grandes agglomérations pour l'essentiel. D'autre part, l'organisation codifiée du mobilier urbain et la subdivision en micro-communautés vicinales dont peuvent témoigner les chapelles de carrefour de **Pompeï (Campanie, Italie)** n'est pas encore un fait acquis en Gaule et est de toute façon rarement perceptible sur notre territoire (VAN ANDRINGA 2000 ; AGUSTA-BOULAROT 2008 : 97). Par extension, on se rend compte que les dons ne concernent pas tous les points d'eau, mais se concentrent en général sur un dispositif en particulier. Enfin, la plupart des exemples précoces qui pourraient nous renseigner ont été littéralement oblitérés par les constructions postérieures. De fait, par sa chronologie et son contexte d'implantation, la fontaine Saint Pierre fait office de cas d'exception. Elle démontre par ailleurs que ces lieux de culte représentent des variables d'ajustement dans le paysage sacré. La pérennité des activités religieuses n'ayant souvent d'égale que celle de l'utilisation des aménagements ainsi honorés.

Même si nous n'avons pas pu traiter de façon exhaustive le matériel votif, il nous semble que ce tour d'horizon offre des arguments qui permettent de faciliter la distinction entre sanctuaires et lieux de culte. Une séparation qui n'est pas toujours évidente si on se focalise sur les aspects structurels pour la période julio-claudienne. Intrinsèquement, le type ou le volume des offrandes pose des difficultés similaires et ne suffit pas toujours pour appréhender les fonctions d'un site. C'est particulièrement vrai par exemple pour les établissements thermaux qui livrent de façon récurrente de la statuaire en bois et des assemblages monétaires très importants qui peuvent même excéder leurs équivalents retrouvés en contexte de sanctuaire. Or, ce sont là les deux grandes catégories de matériel sur lesquelles nous avons insisté.

Le facteur clef réside en réalité dans la diversité latente des activités religieuses. Nous avons exprimé l'idée que se rendre à la fontaine locale ou dans un établissement thermal ne répondait ni aux mêmes motivations, ni aux mêmes attentes que la visite d'un sanctuaire de plein droit, alors que tous deux peuvent bénéficier de témoignages votifs abondants. Or, la destination primaire du site considéré, fonctionnelle ou religieuse, se répercute sur les pratiques. Aux activités en général opportunistes et occasionnelles coutumières du premier cas de figure, répondent des gestes sans doute équivalents pour le second, mais qui cohabitent avec des rites plus complexes. Au

Mans, on perçoit clairement que le jet s'insère dans une démarche multivoque, on jette tant depuis l'extérieur que l'intérieur de l'enceinte, vers le point d'eau et l'édicule, mais certainement ni au même moment ni lors des mêmes cérémonies. L'existence de cérémonies suggère d'ailleurs des pratiques encadrées et planifiées. Concluons simplement que l'incertitude quant au statut d'un site, lorsque les preuves évidentes font défaut, peut être résolue par une détermination accrue à interpréter les rites.

Il est difficile d'estimer dans quelle mesure notre perception des rites monétaires et l'image qui en ressort pour chacun des sites est déformée par rapport à la réalité. D'un point de vue général, on constate que les assemblages ancrés sur la longue durée et bien documentés s'insèrent globalement dans les dynamiques votives qui touchent l'ensemble du paysage sacré (IZRI 2011 ; NOUVEL 2013). Dans le détail, nos ensembles sont soumis à des contraintes spécifiques liées aux statuts des sites, à la nature des aménagements hydrauliques et à leur chronologie. Nous avons déjà illustré au travers de l'exemple du **Mans** l'exécution de rites monétaires plus complexes et diversifiés dans les sanctuaires par rapport à ceux dont témoignent les lieux de culte. De plus, **Brottes**, **Chamalières** et le **Mans** sont de petits sanctuaires dont l'espace sacré va rester sensiblement similaire tout au long de leur période de fonctionnement : un point d'eau et quelques aménagements mineurs. Il ne paraît pas y avoir de changement sensible dans la gestion des dons : ce qui est jeté dans le point d'eau ou sur les berges n'est, *a priori*, pas récupéré. L'intensité des dépôts, est certes marquée par des pics sensibles, mais reste au demeurant relativement constante et ne paraît s'essouffler que lorsque la fréquentation du sanctuaire lui-même s'essouffle. L'interdit placé sur la récupération des monnaies, doublé souvent d'une impossibilité physique, paraît concerner aussi bien sanctuaires qu'établissements thermaux. Dès lors, on peut se demander si, à situation égale, l'apparent déséquilibre dans les volumes de numéraires déposés ne résulte pas d'un paramètre de fréquentation, mais aussi justement de la diversité des expressions votives propres aux sanctuaires, où les activités ne se limitent pas presque exclusivement à un seul type de geste. Pour poursuivre la réflexion sur les différences de statut, la restructuration et le déplacement des activités pour les sites de **Magny-Cours** et **Source-Seine**, sanctuaires qui vont accéder à statut plus élevé, paraît avoir eu des conséquences sur la gestion l'espace sacré initial. On a pour ainsi dire fait place nette. Si bien que nous

ne disposons plus d'aucun indice de pratiques monétaires antérieures. En parallèle à cette situation, c'est un fait acquis que la gestion des dons devient plus active dans les sanctuaires au cours du I^{er} siècle de notre ère et cela se répercute à la fois sur la quantité de matériel, mais aussi sur les contextes de découverte (NOUVEL 2013). À l'image de ce qui est décrit dans l'inscription de **Narnia** [CIL XI, 4213] on comprend bien que les *lacus*, les dispositifs hydrauliques basiques, sont curés régulièrement et ne sont pas traités de la même manière que les points d'eau présentés auparavant.

En dehors des sanctuaires, le jet de monnaie est caractérisé par une relative constance dans le temps. On remarque aussi que les pics de dépôts correspondent bien souvent au moment de l'installation du dispositif. Par conséquent doit-on considérer que ces séquences de dépôt, plus ou moins longues, forment des assemblages pertinents pour l'étude des pratiques religieuses ? Il nous paraît raisonnable de répondre par l'affirmative à cette question, mais aussi de suggérer qu'il serait périlleux de les analyser en les mêlant sans distinctions avec les activités qu'on observe dans les sanctuaires.

Pour ce qui est des offrandes en bois l'énigme est plus délicate à élucider. Nous serions tentés d'envisager l'existence d'une tradition de la grande statuaire en bois qui aurait été particulièrement prolifique dans la sphère culturelle germanique. Les voisins immédiats de l'est de la Gaule ne paraissent pas avoir été insensibles à ces représentations de divinités et de héros investies de fonctions limitées dont la présence est connue dans le domaine religieux et funéraire. Le fait nouveau à la période romaine tient véritablement dans la multiplication des sculptures et des thématiques traitées. Ce qui coïncide avec l'essor des actes de piété individuelle. Si on ne peut nier une association récurrente avec le culte des eaux, il ne s'agit sans doute pas d'un mode d'expression qui lui est exclusif, mais plutôt d'un concours de circonstances. La gestion des dons dans ces lieux de culte implique leur rejet dans des contextes secondaires ou tertiaires forcément favorables à leur conservation, que ce soit les points d'eau ou des terrains humides. Pour s'en convaincre, il suffit de porter le regard seulement quelques kilomètres plus à l'ouest. Autres lieux, autres mœurs et peut-être autres influences. À **Orléans** et au **Mans** les sculptures en bois sont certes absentes, mais l'essor des pratiques individuelles est tout aussi palpable. Au sanctuaire du Clos de la Fontaine, on va privilégier des supports en alliage cuivreux et non en bois pour les représentations anatomiques. Cette série est d'ailleurs en total

décalage avec les assemblages contemporains en usage dans l'est de la Gaule. On peut envisager des spécificités régionales, mais on ne peut ignorer que ce type de support souffre aussi d'un large déficit chronologique (**DONDIN-PAYRE 2012 : 366**).

Les rites monétaires comme les sculptures votives en bois s'enracinent dans la tradition laténienne, mais s'inspirent aussi de pratiques exogènes pour former un subtil syncrétisme adapté aux nouveaux enjeux dictés par un paysage religieux en mutation. Les changements qui s'opèrent sont progressifs. Le regard est résolument tourné vers l'avenir, mais sans perdre de vue le passé.

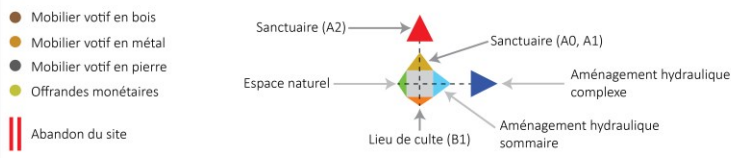
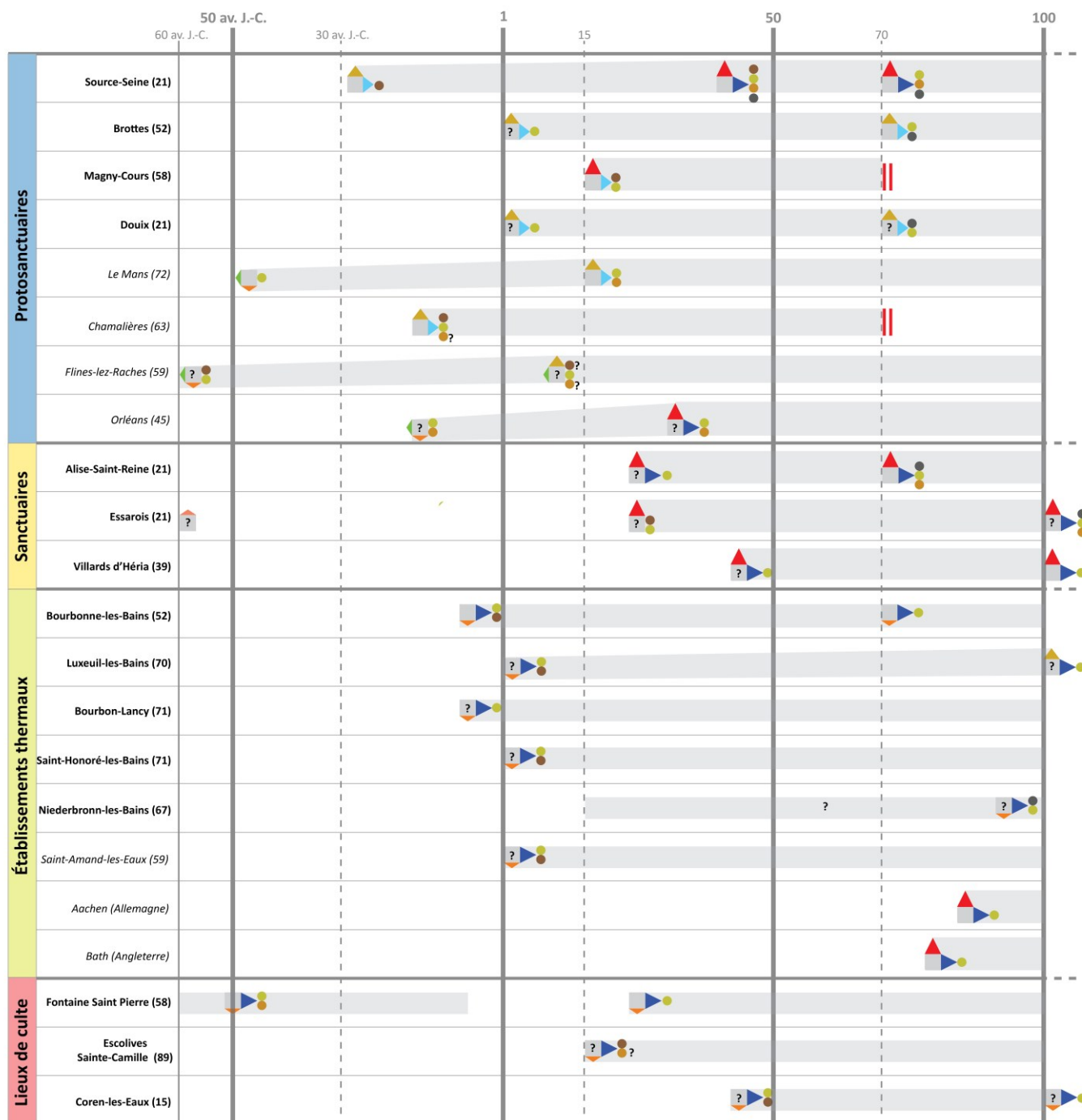


Figure 70 : Diagramme de la chronologie d'apparition et d'évolution des principaux sites mentionnés pour le second chapitre (DAO D. Vurpillot 2016).

Chapitre III



**L'eau dans les sanctuaires
gallo-romains :
un indicateur privilégié de
l'évolution des pratiques
religieuses.**

La première série de grands chantiers d'aménagement du territoire avait concerné de manière privilégiée les capitales de cité et les établissements thermaux, dans le cadre de grands projets d'urbanisme concertés (AGUSTA-BOULAROT 2008 : 97). À partir de la seconde moitié du I^{er} siècle et au cours du II^e siècle, on constate l'amorce d'une nouvelle dynamique de grands chantiers qui va avoir un impact beaucoup plus large. La seconde moitié du I^{er} siècle marque donc une étape décisive pour la transformation de la société et des institutions de la Gaule, qui aura d'importantes répercussions dans le domaine religieux (VAN ANDRINGA 2002 : 123), ce qui se traduira notamment par de vastes campagnes de monumentalisation des sanctuaires (FAUDET 2010 : 160).

Nous avons fait le choix, pour ce dernier chapitre, de présenter les mutations du culte des eaux à partir de la fin du I^{er} siècle selon deux thèmes directeurs. Le premier concerne l'impact de la banalisation des aménagements hydrauliques sur l'organisation des sanctuaires et ce que cela implique pour l'évolution des cultes. Cette approche sera ensuite complétée par un second thème, où nous nous focaliserons sur les lieux de culte d'Apollon dans le but de mieux comprendre les transformations qui touchent les panthéons locaux. Par là, il s'agira également de rappeler les correspondances qui lient les cultes urbains ou proto-urbains et leurs « homologues » en milieu extra-urbain.

1. Evolution des espaces sacrés : des situations variées

Au milieu du I^{er} siècle, alors que l'organisation des espaces sacrés atteint une forme de maturité, que les chantiers monumentaux se multiplient et que l'eau devient une commodité abordable pour les lieux de culte, le devenir des sanctuaires apparus au début de la période Julio-claudienne est remis en question. Pour la plupart, ils bénéficient encore d'aménagements rudimentaires, tant au point de vue des aménagements hydrauliques que des espaces de culte. Ainsi, pour les communautés qui ont la charge de ces sites une question primordiale va alors se poser. Le culte doit-il être pérennisé ? Et si c'est le cas, sous quelle forme ?

On ne peut que présumer des motivations des autorités locales, mais dans bien des cas il semble que ces sanctuaires ne soient plus en phase avec l'évolution du paysage religieux. Ces sites étaient apparus dans une période troublée, caractérisée par d'importantes transformations institutionnelles, mais les cités se sont progressivement adaptées à ce nouveau cadre et la transition est maintenant largement entamée.

1.1 Le choix de la continuité

Il était impératif de débiter ce paragraphe par un contre-exemple, afin de démontrer que les circonstances se jouent souvent des théories trop bien échafaudées. Au sanctuaire du Corgebin à **Chaumont-Brottes**, on a fait le choix de pérenniser le lieu de culte d'origine, c'est pourquoi, à la fin du I^{er} siècle, un petit édicule quadrangulaire en pierre succède à l'hypothétique construction en matériaux périssables édifiée au début de notre ère. Il s'agit de l'unique réaménagement d'envergure dont va bénéficier le site avant que sa fréquentation ne diminue progressivement, puis qu'il ne soit en parti démantelé au cours du III^e siècle.

Sous son apparence modeste, le lieu de culte a livré une quantité considérable de monnaies, compte-tenu du pillage intensif dont il a été victime, et plusieurs sculptures en pierre. Il doit peut-être son salut à sa dimension éminemment locale, comparativement à d'autres sites dont la notoriété croissante a pu être un facteur de discontinuité. La nature même du point d'eau sacralisé, un puits artésien naturel qui ne requiert pas d'être épaulé ou amélioré au moyen d'une superstructure, est sûrement un second facteur important pour expliquer cette situation.

Dans cette perspective, on ne sera guère surpris de retrouver une inscription du milieu du III^e siècle dont le dédicant, Magiaxus fils de Oxtaeus, possède à un nom gaulois local et invoque la déesse Atesmerta sous son théonyme lui aussi gaulois [AE 1925 98] (**LE BOHEC 2003 : 340**).

1.2 Doit-on parler plutôt de rupture ou de transition ?

1.2.1 Magny-Cours : une transition entre deux ensembles sacrés

Par effet de contraste, le complexe sacré double qui se développe à **Magny-Cours** offre un exemple privilégié d'une transition progressive. En effet, lors du second tiers de I^{er} siècle de notre ère, les deux sanctuaires vont coexister pour quelques années. Le Sanctuaire 1 est encore actif au milieu du siècle, comme le prouve la présence d'au moins un ex-voto en bois façonné à partir d'un arbre abattu en 51 ou 52, c'est aussi à ce moment qu'on choisit d'ajouter une galerie à la *cella* du temple. Dans le même temps, on constate que plusieurs éléments du Sanctuaire 2 sont déjà en place, notamment le grand édifice qu'on pourrait interpréter comme un temple. La coexistence de ces deux entités sera toutefois de courte durée, car dès la période flavienne la monumentalisation du Sanctuaire 2 s'intensifie alors que le Sanctuaire 1 est détruit puis abandonné (fig. 71).

Une première interrogation concerne le statut des deux sites, s'agit-il de deux entités autonomes ou d'une seul sanctuaire bipartite ? Il est possible d'argumenter en faveur de la seconde option. Le fait qu'une voie empierrée vienne relier les deux ensembles pendant cette phase de transition n'est pas anodin. Dans ce contexte, le terme de transition prend tout son sens, car à cet instant précis, le Sanctuaire 2 n'est pas encore abouti et pleinement fonctionnel, ce qui n'est pas sans rappeler la situation du sanctuaire du Vaux-de-la-Celle à **Genainville** où, pendant une phase de restructuration importante, on va édifier ce qui est décrit comme un « petit temple d'attente » qui permettra d'abriter les divinités pendant la construction du grand temple monumental (VERMEERSCH 2012 : 234). Nous serions tentés d'envisager des circonstances comparables à Magny-Cours, où l'ensemble plus ancien continuerait d'épauler le nouveau complexe le temps qu'il atteigne sa pleine autonomie (fig. 71 Phase de transition).

Par ailleurs, les premiers aménagements hydrauliques apparaissent à la période flavienne et sont sûrement mis en chantier un peu avant : premier édifice thermal,

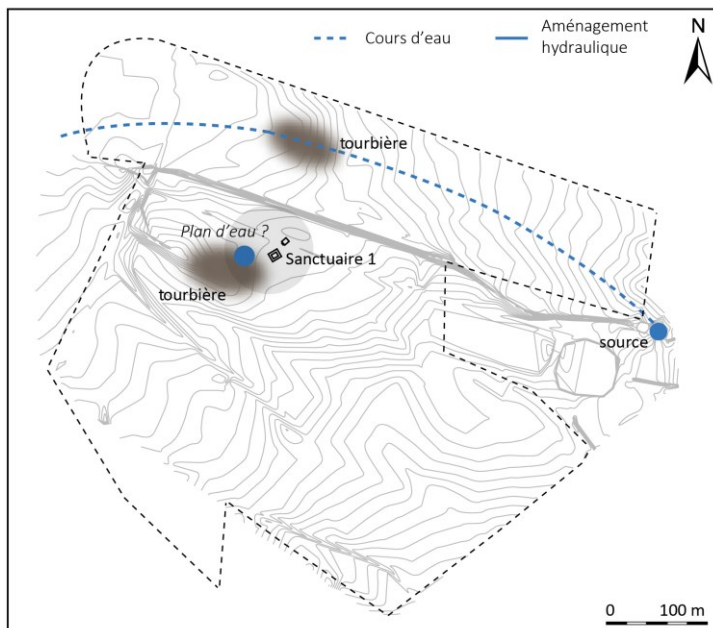
captage de source et adduction d'eau vers le sanctuaire et peut-être une structure en creux dotée d'une fonction hydraulique qui préfigure le bassin monumental des phases suivantes (**ROCQUE ET AL. A PARAÎTRE**). C'est sous doute à cet intervalle chronologique qu'on doit associer au moins une partie des ex-voto anthropomorphes retrouvés dans la tourbière nord, même si leur datation précise reste incertaine.

À titre d'hypothèse, la succession des événements laisse transparaître l'évolution du statut accordé à l'eau au sein du culte. Elle paraît jouer un rôle prépondérant dans le Sanctuaire 1, même si nous sommes dans l'impossibilité de lui attribuer des fonctions rituelles précises, puis elle est ensuite dévolue dans le Sanctuaire 2 à un rôle en apparence plus utilitaire : l'alimentation en eau du complexe sacré. Dans cette perspective, elle participerait au bon déroulement du culte, notamment en ce qui concerne le rite de purification, mais ne serait plus un objet du culte à proprement parler. Sa charge religieuse serait donc reléguée au second plan. Il est toutefois peu probable que la source ainsi exploitée n'ait pas été associée à une quelconque divinité, elle-même placée sous le patronage du maître des lieux. Les ex-voto anthropomorphes en bois pourraient-ils témoigner d'une telle association pendant la phase préparatoire des travaux hydrauliques ? En l'état, rien ne permet de s'en assurer.

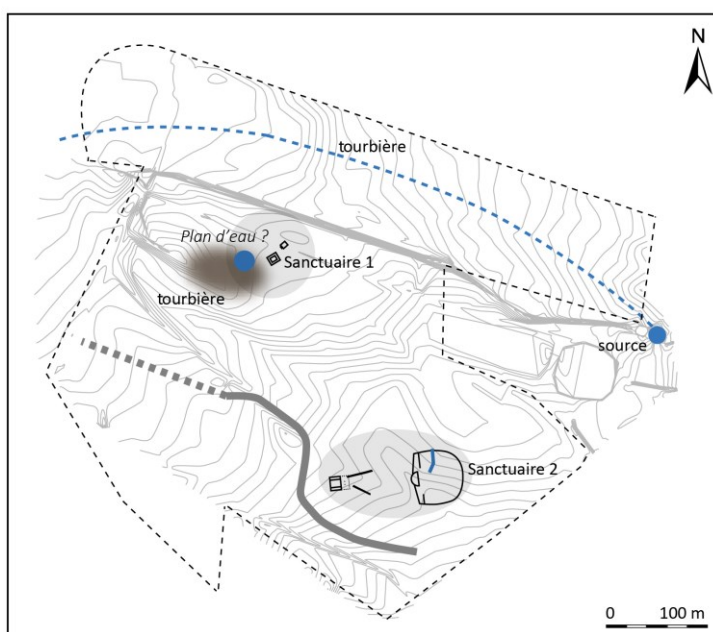
1.2.2 Source-Seine : une réorganisation complète

Contrairement à ce qu'on observe pour **Magny-Cours**, l'eau restera le point focal d'attention du culte lors de la réorganisation de l'espace sacré du sanctuaire de Sequana à **Source-Seine**. Si la chronologie de ces aménagements reste soumise à caution, on constate de nouveau une transition progressive entre l'espace sacré d'origine et le complexe monumental qui va lui succéder et ne prendra sa pleine mesure qu'à partir de l'époque flavienne. Pendant les quelques années qui séparent ces deux états, on assiste à une forme de cohabitation (fig. 72 Phase II).

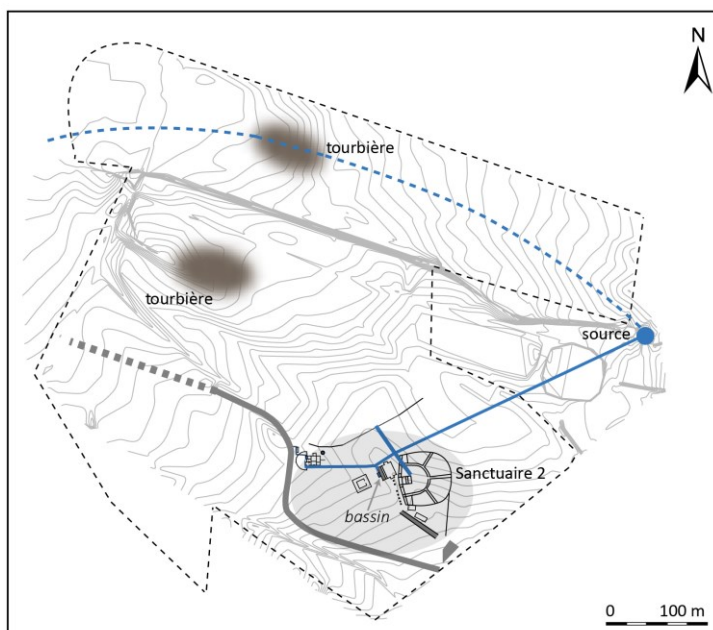
Le plan d'eau paraît toujours actif et aurait même été rénové et amélioré un peu plus tôt dans le siècle, alors que les premiers bâtiments maçonnés seraient édifiés. Notamment le *fanum* et un bâtiment quadrangulaire, dont la fonction ne nous est pas connue. Des aménagements hydrauliques existent peut-être déjà à ce moment, mais leur identification est incertaine.



Phase initiale : Début du 1er siècle



Phase de transition : Milieu du 1er siècle



Phase finale : À partir de la période flavienne

Figure 71 : Plans de l'évolution de l'organisation du sanctuaire de Magny-Cours pendant le 1^{er} siècle (DAO et interprétation G. Rocque pour le service d'archéologie préventive du département de l'Allier).

Le plan d'eau n'est définitivement clos, puis remblayé, qu'à l'époque flavienne (fig. 72 Phase III), ce qui coïncide avec l'installation du captage de la source principale, puis sa mise en valeur dans une vaste cour péristyle à proximité du *fanum*, entre l'époque flavienne et le début du II^e siècle. Postérieurement au règne de Domitien, une seconde conduite d'eau va traverser l'édifice ovale, qui succède lui-même au premier bâtiment quadrangulaire. Cet édifice de forme atypique n'est pas sans rappeler la chapelle à Sirona du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à **Alise-Sainte-Reine**. Il contenait les débris de quelques ex-voto et devait accueillir un bassin au cuvelage en bois de sapin.

Évaluer les facteurs qui ont conduit des situations, en apparence proches, à suivre des trajectoires si différentes n'est pas chose aisée. Le poids symbolique de Sequana paraît avoir eu préséance, ce qui ne fut pas le cas de la divinité à demeure dans le Sanctuaire 1 de **Magny-Cours**. Si nous ne pouvons pas discerner clairement les motivations qui ont déterminé l'implantation de ce dernier, le sentiment général est que le rôle prééminent accordé à l'eau était moins la conséquence d'un choix religieux affirmé qu'un concours de circonstances. Nous entendons par là le fait que, pour une raison ou une autre, cet espace était porteur de sens, symbolique, politique, peut-être les deux, au moment de la décision. Et que l'eau s'est révélée être l'élément le mieux disposé à exprimer la présence divine, alors même que ce devait aussi être une contrainte environnementale, ce qui n'est peut-être pas sans rapport. Quoiqu'il en soit, la destinée du complexe religieux démontre que si cet espace a conservé un intérêt religieux, à **Magny-Cours** on a fait le choix d'orienter le culte dans une direction différente, où l'eau n'était plus l'objet du culte, mais plutôt un instrument du culte.

On perçoit un discours différent à **Source-Seine**. Tout d'abord, le facteur environnemental, le lieu d'origine d'un grand fleuve, se présente comme un motif pertinent pour le choix d'une implantation. Était-ce l'unique raison qui a motivé la fondation d'un sanctuaire en ce lieu ? En tout état de cause, au moment de la réorganisation de l'espace sacré, il y avait certainement moins de raisons de se détacher d'une manifestation naturelle d'envergure régionale, voire extrarégionale, qui fédérait une communauté se revendiquant comme les *aresequani* sur une dédicace publique en langue gauloise d'époque flavienne (à propos de ce monument se référer au commentaire Chapitre II, 3.3).

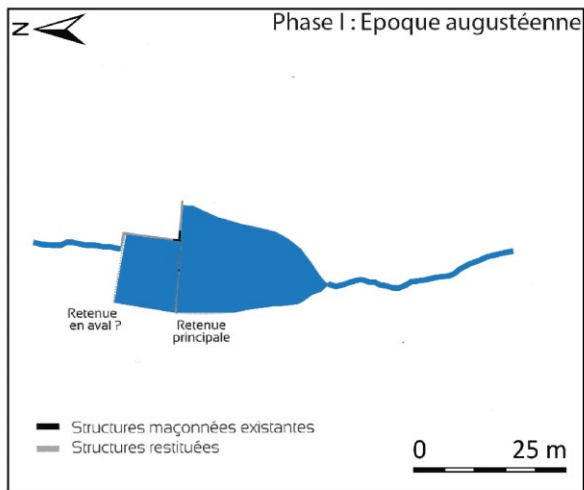
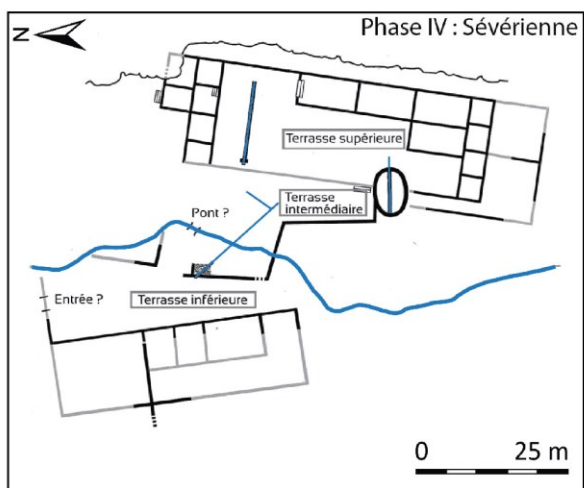
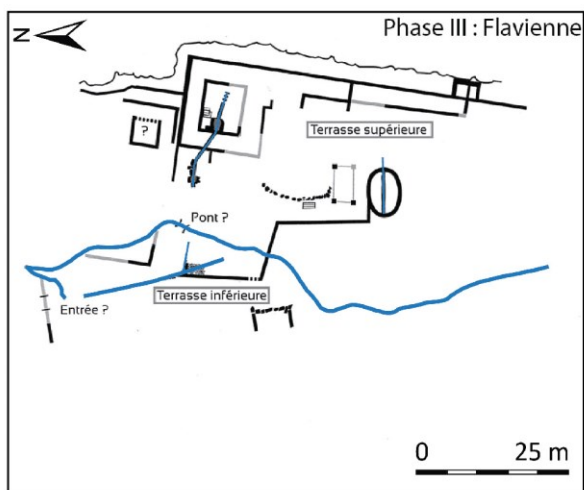
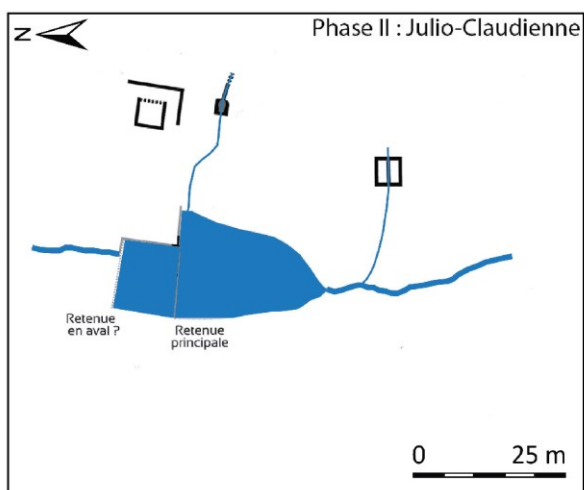


Figure 72 : Plans de l'évolution de l'organisation du sanctuaire de Source-Seine (DAO C. Magister-Vernou et interprétation C. Vernou pour le musée archéologique de Dijon).



Cette situation ne se révélera de toute façon pas un frein à l'adoption de divinités du panthéon romain, qui vont élire domicile par la suite sur le domaine où régnait Sequana, comme en témoigne les découvertes de statues d'Apollon et d'Hercule.

1.3 Les sources des grands cours d'eau : une surinterprétation systématique

L'exemple de Source-Seine ouvre large les portes d'une surinterprétation systématique. Le sujet est particulièrement sensible en ce qui concerne les sources des grands fleuves, envisagées par définition comme autant de sanctuaires des eaux. Une situation amenée à s'intensifier sous la plume de J.-G. Bulliot et de ses successeurs dans un contexte favorable au développement de telles théories, dont la portée est renforcée par les premières fouilles réalisées aux sources de la Seine un peu plus tôt dans le siècle.

Rappelons tout d'abord que, si le lieu d'origine d'un fleuve apparaît dans les textes antiques comme un espace marqué d'une importance particulière (Chapitre I, 3.2.2), cette représentation idéale se heurte bien souvent aux impératifs naturels et il est parfois difficile d'identifier ce qu'on considère comme la source à l'origine du fleuve. Il n'est d'ailleurs pas rare que plusieurs cours d'eau mineurs soient en concurrence pour cette fonction. De plus, qu'est ce qui permettrait de séparer les « grands cours d'eau » de ceux qu'on devrait alors qualifier de « petit cours d'eau », dont la sacralité serait *a priori* moins justifiée ? On dénombre des centaines de fleuves et de rivières sur le territoire français (les termes sont ambigus), dont la taille du cours d'eau varie entre 1012 km (la Loire) et moins de 1 km pour les plus modestes. Dès lors, à quel niveau placer le curseur ? Surtout si on prend la peine de considérer les variations morphologiques, parfois importantes, de ces cours d'eau entre la période antique et l'époque contemporaine.

1.3.1 Source de la Marne

Aux sources de la Marne à **Balesmes-sur-Marne (52)**, la présence d'un sanctuaire de Matrona est attestée par une preuve épigraphique directe :

*Successus, / Natalis I(ibertus), / maceriem / caementiciam / circa hoc
te[m]/plum de sua pe/cunia Matro/nae ex voto sus/cepto. v(otum) s(olvit)
I(ibens) m(erito)
[CIL XIII, 5674]*

L'inscription a été retrouvée en réemploi, dans la canalisation qui dessert le balnéaire situé en contrebas de la source. Quant au sanctuaire, nous n'en avons retrouvé aucune trace concrète. Une situation d'autant plus frustrante que le contexte socio-économique local transparaît dans les analyses sédimentaires. Il s'agit d'une zone de travertin, pour laquelle on retrouve les traces d'une exploitation intense du tuf calcaire à la période antique. Il est légitime de penser que cette activité a pu contribuer au développement du secteur, sous l'influence de la communauté qui s'y était établie. Cette exploitation dépendait-elle d'un établissement rural ? Nous ne pouvons pour le moment pas élucider cette question. Pour conclure, signalons que le site mériterait des investigations plus poussées car les prospections géophysiques menées dans la zone laissent suspecter la présence d'importants vestiges en périphérie du balnéaire.

1.3.2 Source de la Meuse

La Meuse prend officiellement sa source à **Pouilly-en-Bassigny (52)**, mais dans les faits plusieurs ruisseaux, en provenance d'**Avrecourt (52)**, **Dammartin (52)** ou **Malroy (52)** se rejoignent au niveau de la localité de **Meuse (52)** avant d'alimenter le fleuve éponyme.

Au niveau de la source de **Pouilly-en-Bassigny**, les fouilles menées vers 1910 par l'abbé Tachy ont livré les fondations de bâtiments, une canalisation en pierre et quelques monnaies du Haut-Empire (**BALLET : 256-257**). Les prospections récentes menées dans la zone suggèrent qu'il s'agirait d'un établissement rural, en tout cas rien ne permet d'envisager la présence d'un sanctuaire.

D'autres vestiges importants ont été découverts entre **Avrecourt** et **Andilly-en-Bassigny (52)**, au niveau de la source qui apparaît à l'est du Mont-Mercure et à quelques centaines de mètres vers le sud-ouest en contrebas du bois des Côtes. Dans le premier cas, les traces d'occupations, déjà remarquées par G. Drioux (**DRIOUX**

1934), ont été de nouveau investiguées lors de prospections pédestres et laissent présager de la présence d'un petit établissement rural. Quant au sanctuaire, que les sources anciennes situent au sommet de la petite éminence, le terrain s'est finalement révélé vierge d'occupation. Dans le second cas, il s'agit bien entendu du très grand établissement rural qui contribue à la renommée archéologique de la commune d'**Andilly** (FLEURY ET LEFEVRE 2009 ; SERANNO ET GROETEMBRIL 2011 ; SERANNO ET AL. 2012). Ce dernier a d'ailleurs livré les vestiges d'importants aménagements hydrauliques. Enfin, il est intéressant de rappeler que cet habitat se situe seulement à une dizaine de kilomètres de l'agglomération antique de **Bourbonne-les-Bains**.

1.3.3 Source de l'Aube

L'Aube prend aussi sa source en Haute-Marne, en contrebas de la forêt de Maigre sur le territoire de **Praslay (52)**. Aucun vestige ne vient ici témoigner de l'exploitation antique de la source. Les indices les plus remarquables se situent plutôt dans la zone de la chapelle **Saint-Remy d'Allofroy (52)**. De plus, à proximité d'une autre source qui donne elle aussi naissance au fleuve, on a mis au jour un pilier à quatre divinités réemployé dans l'abbaye fondée au XII^e siècle, puis un second pilier, retrouvé immergé dans le ruisseau, dont les berges étaient étayées par des tablettes d'applique utilisées elles aussi en réemploi. D'après les résultats de prospections aériennes récentes (IZRI ET NOUVEL 2015), il semblerait que ces vestiges correspondent à un établissement rural d'envergure moyenne.

1.3.4 Source de la Saône

La Saône prend sa source dans les Vosges et plus précisément dans la commune de **Vioménil (88)**. Les vestiges révélés à cet endroit (mortier hydraulique, mosaïque, terres-cuites architecturales et du charbon de bois en grande quantité) suggèrent la présence d'un riche habitat et peut-être de balnéaires. Les prospections complémentaires effectuées en 2005 par l'association Escles-Archéologie ont permis d'observer de nouveaux aménagements. Il s'agit de constructions en grand appareil installées en bordure du cours d'eau naissant. Une situation de nouveau confirmée lors des fouilles 2014-2015, ayant révélé l'existence d'un foyer, d'un fragment de tête de statue avec un diadème et d'une base de mur intégrant une colonnade.

Les installations cultuelles documentées se situent à environ 2 km au sud-ouest de la source, vers l'étang de la Pille. À cet endroit, on a mis en évidence un sanctuaire qui accueillerait Mercure, un de ses parèdres et Apollon, comme en témoigne la statuaire retrouvée sur le site ainsi que deux inscriptions [AE 2011, 790 et AE 2011, 791]. Du point de vue chronologique, le lieu de culte commencerait à fonctionner dans la seconde moitié du I^{er} siècle ou au début du II^e siècle et sa fréquentation se poursuivrait au moins jusqu'au premier tiers du III^e siècle. Le récent article de synthèse proposé par les fouilleurs de l'association Escles-Archéologie le décrit comme un « lieu de culte somme toute relativement humble, sans doute à la fois sanctuaire de bord de voie [voie de la Saône à la Moselle] et sanctuaire rustique » (CASTORIO, FETET ET GAFFIOT 2007 : 125) qui n'aurait *a priori* pas de lien privilégié avec l'eau. On déplorera aussi que les prospections géophysiques menées en 2011 n'aient pas apporté de résultats significatifs (FETET 2011).

Remarquons toutefois que la Saône divinisée, Souconna, est invoquée à deux reprises dans des inscriptions. À **Chalons-sur-Saône (71)** [AE 1961, 161] (VILLEFOSSE 1912) et à **Sagonne (18)** [CIL XIII, 11162] :

*Aug(usto) sac(rum) / deae / Souconn/ae / oppidani / Cabilonn/enses /
p(onendum) c(uraverunt)*
[AE 1913, 161]

[Nu]m(ini) Aug(usti) d(eae) Souco[nae] / [Di]vixtus Silani f(ilius)
[CIL XIII, 11162]

Ce qui signifierait que la reconnaissance du caractère divin d'un grand cours d'eau, n'implique pas forcément l'existence d'un sanctuaire monumental placé au lieu d'émergence de la source. C'est en substance ce que nous avons déjà suggéré au sujet de la description du Tibre dans un précédent paragraphe (Chapitre I, 3.2.2). Il ne serait pas étonnant que Souconna figure parmi les divinités présentes au sanctuaire de la Pille, voire dans un espace aménagé au sein de l'habitat déjà mentionné, mais non n'en avons aucune preuve formelle. Il faut envisager qu'il s'agit d'une représentation symbolique, pour un marqueur territorial important qui garantit à cette déesse une place de choix dans le panthéon local. Il n'est dès lors pas surprenant de la retrouver invoquée dans une localité fort éloignée du cours de la Saône, où on

pourrait imaginer, à tort, qu'elle soit cantonnée. L'ancrage territorial d'une divinité topique ne signifie pas automatiquement que son influence se limite à l'espace dans lequel elle est active.

Par ailleurs, la corporation des nautes de la Saône figure sur de nombreuses inscriptions à **Lyon (69)** [AE 1904, 176 ; AE 1975, 613 ; AE 1976, 445 ; CIL XIII, 1688 ; CIL XIII, 1709 ; CIL XIII, 1911 ; CIL XIII, 1918 ; CIL XIII, 1954 ; CIL XIII, 1960 ; CIL XIII, 1966 ; CIL XIII, 1972 ; CIL XIII, 2009 ; CIL XIII, 2020 ; CIL XIII, 2028 ; CIL XIII, 2041], **Dijon (21)** [CIL XIII, 5489], **Nîmes (30)** [CIL XII, 3316], **Saint-Rémy-de-Provence (13)** [CIL XII, 1005] et **Rome (Latium, Italie)** [CIL VI, 29722]. Au travers de ces documents, on remarque que ce *collegium* professionnel a fait le choix de conserver le terme *Arar*, perçu comme une appellation plus ancienne du cours d'eau, par rapport à *Souconna* qui apparaîtrait à la période romaine. Plutarque rappelle que le fleuve était aussi connu sous le nom *Brigulus / Βριγυλος* avant d'en changer (**PLUTARQUE, DES NOMS DES FLEUVES ET DES MONTAGNES, ET DES OBJETS QU'ON Y TROUVE, VI, 2, 1**).

1.3.5 Source de l'Yonne

L'Yonne prend sa source à **Glux-en-Glenne (58)** sur le versant oriental du Mont Prenelay, qui domine la commune actuelle. La source, qui résulte de la réunion de plusieurs filets d'eau, apparaît dans une zone tourbeuse en amont du hameau des Lamberts. Le site s'insère dans un dense paysage archéologique, marqué en particulier par la présence de l'*oppidum* de **Bibracte** et surtout par une zone d'habitat de grande envergure, qui se développe sur les flancs du vallon dominant la source. Cette occupation a bénéficié d'interventions archéologiques récentes, caractérisées par des prospections pédestres et par l'ouverture de plusieurs sondages en 2007 puis entre 2009 et 2011. Les résultats obtenus signalent l'existence d'une agglomération ouverte, dont la surface dépasserait les 100 ha, interprétée comme un véritable quartier suburbain de l'*oppidum* (**GUICHARD ET PARIS 2013**). Dans ce contexte, un sanctuaire a été découvert en bas du vallon dans une zone intermédiaire entre la source et l'habitat. Sa présence a été révélée en 1972, puis a été complétée par des prospections pédestres en 1973, avant que ne soient pratiqués plusieurs sondages en 1974 (**PEQUINOT ET AL. 1996**). Il s'agit d'un sanctuaire entouré d'un enclos de plus

de 94 m sur 63 m et qui accueille au moins trois *fana*. L'indigence du matériel retrouvé, pour l'essentiel des fragments de céramique et quelques monnaies prélevées par un pilleur donc sans contexte archéologique précis, permettent de proposer une datation du I^{er} siècle de notre ère, sans qu'il soit possible de préciser si une occupation antérieure existait.

Le sanctuaire est situé à seulement une centaine de mètres de la source de l'Yonne et pourtant rien ne permet de le mettre en relation de façon stricte avec cet élément naturel (fig. 73). En l'état de la documentation disponible (BARRAL ET AL. 2012), rien dans l'organisation du site, qui n'a pas été fouillé de façon extensive, n'indique une quelconque relation avec l'eau, ni pour un usage pratique de la ressource, ni dans une perspective symbolique. C'est d'autant plus remarquable qu'on retrouve des vestiges d'aménagements hydrauliques au niveau de l'habitat. On pense en particulier au drain empierré repéré lors des sondages.



Figure 73 : Plan du sanctuaire des sources de l'Yonne et de son environnement immédiat (Fond de carte IGN, DAO P. Haupt et M. Schönfelder pour le RGZM).

Enfin, l'existence de l'Yonne divinisée prête à débat. On a longtemps envisagé que le fleuve apparaissait sous le nom de la déesse Icovellauna, dont on retrouve le théonyme sur des inscriptions du sanctuaire du Sablon à **Montigny-les-Metz (57)** [CIL XIII, 4294 ; 4295 ; 4296 ; 4297 et 4298] et à l'Altbachtal de **Trèves (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)** [CIL XIII, 3644]. La relation pourrait être en

réalité inversée et le nom de l'Yonne serait la conséquence d'une contraction de Icovellauna en *Icauna* (LAMBERT 2013). Ainsi, si Icovellauna apparaît bien comme une divinité aquatique dont on sollicite la puissance divine [CIL XIII, 4294], sa relation à l'Yonne est tout au plus indirecte.

1.3.6 Source de l'Armançon

On observe une situation sensiblement similaire à la source de l'Armançon, localisée au nord de la commune d'**Essey (21)**. Les aménagements au niveau de la source, un probable puits de captage et des conduites d'eau, laissent penser qu'elle est exploitée afin d'alimenter un balnéaire qui dépend sûrement d'un vaste établissement rural. Sa présence est confirmée au sol par la densité de mobilier retrouvé dans toute la zone. En revanche, on ne sait pas le *fanum* découvert par prospection aérienne à 500 m de la source est en relation avec le complexe d'habitation présumé (GOGUEY 2010 : 34 ; PROVOST 2009 : 319). En l'état, rien ne permet non plus d'envisager la sacralisation de l'eau.

1.3.7 Sources de l'Ouche et de l'Ozerain

La situation de la source de l'Ouche est moins évidente. La source officielle apparaît au niveau du hameau de l'Ermitage, au sud de **Lusigny-sur-Ouche (21)**, mais on connaît l'existence d'au moins sept sources dans la zone qui pourraient prétendre à cette dénomination. L'occupation gallo-romaine est surtout caractérisée par des structures funéraires. Il s'agit de quelques inhumations à la grotte du Peu Trou qui reprennent l'emplacement de sépultures néolithiques. Des constructions gallo-romaines sont aussi signalées près de la fontaine de Presle, mais aucun indice ne permet d'en proposer une interprétation. Enfin, on peut mentionner la découverte à **Gissey-sur-Ouche (21)**, à proximité de la zone de confluence de la Sirène et de l'Ouche, d'une statue de déesse fluviale qui serait d'époque julio-claudienne (DEYT 1971 : 354).

Le constat est tout aussi modeste pour la source de l'Ozerain à **Saint-Mesmin (21)**. Les sources anciennes signalent elles aussi des vestiges de constructions gallo-

romaines au lieu-dit La Maison Rouge, notamment des pierres en grand appareil et des terres-cuites architecturales.

1.3.8 Le Rhin, un cas à part ?

Il nous semblait judicieux d'inclure le Rhin dans ce tour d'horizon, même si nous ne remonterons pas jusqu'à ses sources, c'est d'ailleurs pour cette raison que nous le faisons figurer en fin de partie. Pour autant, il nous semble que son étude apporte un éclaircissement significatif sur une situation qu'on percevait déjà en filigrane lors des précédents paragraphes. Le fleuve apparaît dans seulement six inscriptions : en Suisse à **Eschenz (Thurgovie, Suisse)** [CIL XIII, 5255], en France à **Strasbourg (67)** [AE 1969-1970, 434], en Allemagne à **Remagen (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)** [CIL XIII, 7790 et 7791] et aux Pays-Bas à **Vechten** dans la commune de **Bunnick (Utrecht, Pays-Bas)** [CIL XIII, 8810 et 881]. Tous ces exemplaires sont associés à un contexte militaire, qu'ils aient été dédiés par de hauts dignitaires ou de simples soldats. À **Remagen** comme à **Vechten**, le Rhin divinisé participe d'une énumération plus ou moins complexe qui fait intervenir Jupiter Optimus Maximus et le *Genius loci*, auxquels s'ajoutent parfois d'autres membres éminents du panthéon divin. Une « mise en scène » typiquement romaine, qui insiste sur l'idée du contrôle territorial. Il aurait été aisé d'imaginer que le Rhin soit invoqué sous la forme d'une divinité topique et qu'il soit le reflet de pratiques indigènes. Au contraire, dans les cas qui nous sont connus, il apparaît comme un acteur d'une composition typiquement romaine et très formelle, c'est encore plus flagrant dans le cas de son appellation Strasbourgeoise, unique, *Rheno Patri* – le Père Rhin. Sur ce monument, qui date du début du II^e siècle, le Rhin est symbolisé de la même manière que d'autres grands fleuves d'Italie par Oppius Severus, haut dignitaire de la VIII^e légion (**DERKS 1998 : 141**). Un statut qui lui vaut d'être mis en relation avec les dieux Neptune [CIL XIII, 8810] et Oceanus [CIL XIII, 8810 et 8811]. Le premier est d'ailleurs à envisager dans ses fonctions les plus larges, loin de se limiter à la fonction maritime qui se développe surtout à partir du III^e siècle avant J.-C, il est avant tout le dieu des eaux vives et des sources, auxquelles il préside. On ne sera donc pas surpris de voir le Rhin, et d'autres cours d'eau, assimilés occasionnellement à Neptune (**KERN 2001**).

D'autres exemples militaires témoignent d'une appropriation de l'esprit du lieu, du *Genius loci*, par le même système. Les sanctuaires de *beneficiarii* retrouvés à **Deneuvre (54) (MOITRIEUX 1992)** et à **Osterburken (Bade-Wurtemberg, Allemagne) (HUTHER 2014)** fonctionnent selon un principe similaire. Le site est choisi parce qu'il dispose d'une ou plusieurs sources qui sont autant de témoignages de la présence divine en ce lieu. Ces divinités topiques paraissent dans les deux cas être anonymes, même si deux d'entre elles sont représentées de manière figurée et peut-être invoquées sous le titre de *Divinis Aquis* à **Deneuvre** [AE 1992, 1259]. On remarque que ces divinités topiques sont souvent placées sous le patronage d'une ou plusieurs divinités éminentes du panthéon divin. Jupiter semble être le dieu tutélaire du sanctuaire d'**Osterburken**, où il est associé au génie du lieu [AE 1985, 690], à Junon [AE 1985, 692] et Candida [AE 1985, 695B]. En revanche, à **Deneuvre**, il ne fait aucun doute que Hercule est le maître des lieux. Trois petits ex-voto en terre blanche représentant Jupiter, Mars et la Victoire rappellent ici aussi la présence de divinités courantes dans la sphère militaire. Quant au *Genius loci*, s'il n'apparaît pas dans les inscriptions, on le retrouve sous forme figurée sur une stèle (**MOITRIEUX 1992 : 69**). Il est intéressant de noter que pour ces deux sites les fouilles archéologiques n'ont pas permis de mettre en évidence la trace d'activités religieuses antérieures à la mise en place des sanctuaires, au milieu du II^e siècle.



Figure 74 : Photographies des deux stèles à l'effigie la déesse Candida. Le type de représentation pour le même personnage est très différent entre les deux sites. La stèle de gauche conservait des résidus de couleurs qui ont permis de la restituer sous son apparence d'origine (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de J. Matijevic).

Ces deux situations, que ce soit les invocations du Rhin divinisé ou les sanctuaires de *beneficarii*, développent une symbolique religieuse pour le moins déconcertante vis-à-vis du discours généralement associé au culte des eaux et aux divinités topiques. Le fond indigène paraît soit inexistant, soit est instrumentalisé et réinterprété dans une composition religieuse caractéristique des normes en vigueur dans la péninsule italique.

À ce titre, le cas de la déesse Candida, *Deae Candidae Reginae*, est pour le moins ambiguë. Outre **Osterburken**, on la retrouve invoquée aussi à **Francfort-Heddernheim (Hesse, Allemagne)** [AE 1978, 535] et à **Ingwiller (67)** sur deux bas-reliefs aujourd'hui disparus [CIL XIII, 6021 et 6022] (fig. 74). On comprend cette divinité comme une interprétation gallo-romaine de la Fortune, représentée tantôt sous les traits d'une déesse mère à **Francfort-Heddernheim**, puis sous des traits romanisés à **Osterburken** et peut-être à **Ingwiller**. Ces exemples témoignent d'un discours complexe et du remarquable esprit de syncrétisme gallo-romain, qui s'accommode mal d'une vision parfois trop simplifiée du paysage religieux (**DASEN 1997**). En particulier en ce qui concerne les représentants préétablis de cultes naturels et topiques, jugés emblématiques de pratiques traditionnelles d'origine indigène.

1.3.9 Un discours religieux nouveau plaqué sur un paysage ancien

Nous avons volontairement limité cette investigation à une sélection de cours d'eau, qui offrent un panorama varié de situations, ce qui permet déjà de confirmer que toutes les sources des grands cours d'eau ne bénéficient pas d'un sanctuaire placé sous la tutelle de la divinité éponyme. Ce semble être le cas pour la Seine et sûrement pour la Marne, même si dans ce second cas de figure il ne s'agit que d'une preuve épigraphique. Nous avons déjà signalé que la présence du sanctuaire de Matrona pourrait être directement liée à l'exploitation de la zone de travertin pendant l'Antiquité. Le contexte économique du sanctuaire de Sequana est moins évident. Rappelons juste que nous sommes dans une zone densément peuplée en établissements ruraux de statut moyen voire important et en périphérie de l'agglomération secondaire de **Blessey (21)**. Par ailleurs, la grande agglomération d'**Alise-Sainte-Reine (21)** n'est qu'à 16 km.

On peut s'interroger sur ce qui conditionne le choix de certains lieux d'émergence par rapport à d'autres. La reconnaissance d'un particularisme naturel remarquable a certainement dû jouer un rôle, même si nous rappelons qu'il est périlleux de s'avancer sur ce qui pourrait ou devrait être considéré comme « remarquable » du point de vue d'un spectateur antique. La source **Fontaine-de-Vaucluse**, résurgence majeure au niveau européen, remplit sans doute ces conditions, c'est sans doute pourquoi elle devint un lieu de culte à la période antique et apparaît comme l'un des rares exemples significatif de résurgence sacralisée dans le tour d'horizon proposé dans l'étude des sanctuaires et culte du sud-est de la Gaule (GOLOSETTI 2016 : 63-64).

La situation du Rhin fait écho à ce que R. Golosetti a aussi observé à propos des actes de piété dont bénéficie le Rhône (GOLOSETTI 2016 : 73-74). Il s'agit d'un élément marquant du paysage qui contribue, par sa fonction de « geosymbole », à modeler le paysage sacré environnant, mais le fleuve lui-même ne paraît pas avoir bénéficié d'un sanctuaire qui lui soit dédié. D'après nos exemples, il apparaît clairement qu'un fleuve divinisé peut être invoqué sur l'ensemble du territoire par des individus ou des communautés qui sollicitent son assistance, tant à titre privé, dans un cadre familial ou professionnel, qu'à titre public. En conséquence le lieu d'origine, frappé en théorie d'un fort potentiel symbolique, n'est pas toujours l'endroit où les pratiques religieuses se concentrent.

Finalement, à l'exception de ces deux exemples, force est de constater que les sources sont le plus souvent en relation avec des habitats : un quartier suburbain de l'*oppidum* de **Bibracte** aux sources de l'Yonne et des établissements ruraux de statut plus ou moins important aux sources de la Meuse, de la Saône et de l'Armançon. Quant aux sources de l'Aube, de l'Ouche et de l'Ozerain la situation est incertaine, mais la présence d'un sanctuaire est plus que douteuse. En outre, la présence de sanctuaires aux sources de la Saône, de l'Yonne et de l'Armançon ne signifie pas que ces derniers soient associés aux sources en question. Que ce soit au travers des indices livrés par les pratiques religieuses ou les aménagements hydrauliques, rien ne permet d'envisager que ces lieux de culte soient en liaison avec le point d'eau sous quelque rapport que ce soit. Un constat pour le moins surprenant.

Enfin, il paraît important de conclure en évoquant une tendance qui semblait déjà claire lors du précédent chapitre. Tous les indices convergent en faveur d'un phénomène fermement ancré et modelé dans un contexte gallo-romain. L'évolution du nom de la Saône au fil du temps se révèle alors un bon indicateur. Le fait que les nautés de ce cours d'eau conservent l'usage du terme *Arar* n'est pas anodin, alors que dans le même temps le cours d'eau divinisé est placé sous le théonyme de Souconna. Quant à l'Yonne, on se demande si le nom moderne n'est pas hérité de la contraction du théonyme d'une divinité aquatique inventée à la période romaine, Icovellauna. S'agissant du Rhin, autant qu'on puisse en juger, sa représentation divine gallo-romaine est accaparée et instrumentalisée par les représentants militaires. Par ailleurs, on entreperçoit au travers des activités religieuses de ces populations un processus de syncrétisme religieux complexe, où se mêlent influences traditionnelles locales, ou tout du moins perçues comme telles, et pratiques héritées de la sphère culturelle romaine.

1.4 Le culte des eaux dans un sanctuaire périurbain à la fin de l'Antiquité : le sanctuaire d'Hercule à Deneuvre

Il est acquis qu'un lieu de culte antique est par définition une construction symbolique forte. L'organisation du site est tournée vers le visiteur, elle vise à l'interpeller. Ces intentions, qui se concrétisent dans les aménagements du site, sont clairement énoncées et sont l'expression d'un système de normes codifiées que nous ne maîtrisons toutefois pas dans sa totalité.

Ainsi, l'expérience religieuse individuelle, dans le monde antique, n'est pas vécue en retrait d'une pratique communautaire du culte. L'offrande d'un ex-voto, voué en général à être exposé, concrétise un besoin de signalisation publique, de la reconnaissance de l'acte effectué. Le don s'adresse tout autant aux divinités, dont on souhaite s'attirer les faveurs ou remercier d'un vœu accordé, qu'aux individus qui fréquentent le lieu de culte et qui sont autant de témoins du geste accompli dont le sens n'a de valeur qu'au travers de cette sanction sociale. Le placement des monuments dans un lieu de culte n'est donc pas anecdotique. Les relations qu'ils entretiennent avec les zones d'activités du sanctuaire et les chemins qui les desservent participent à l'organisation de l'espace sacré et au bon déroulement du culte. Une situation d'autant plus lisible dans un lieu de culte modeste comme celui du sanctuaire d'Hercule à **Deneuvre**, où les constructions sont en nombre limité et se voient adjoindre en complément des marqueurs spatiaux symboliques. Ici, des autels et des stèles. Des marqueurs dont l'importance pourrait être reléguée au second plan dans des lieux de culte plus monumentaux, où ils sont rarement retrouvés en place et passent souvent inaperçus.

Le sanctuaire est remarquable à plus d'un titre. Tout d'abord, la configuration naturelle des lieux est déterminée par la présence de deux vallons, l'un orienté sud-nord et l'autre ouest-est, dans chacun desquels sourd une source captée par les aménagements antiques. Un système de terrasses va être mis en place dès l'origine afin de pérenniser cette topographie particulière. Le système va être ensuite progressivement complété par des marqueurs visuels, les stèles et les autels, qui vont

structurer l'espace sacré. À notre connaissance, c'est certainement l'une des illustrations les plus frappante de l'application des préceptes de Vitruve dans le domaine sacré. En particulier ce qui touche au *decorum*, l'un des six principes directeurs de l'architecture, c'est-à-dire qu'à un monument correspond une fonction spécifique, monument dont l'apparence et la position devraient rendre immédiatement intelligible la fonction. Derrière cette idée se profile le concept d'*aspectus operis* (VITRUVÉ, *DE L'ARCHITECTURE*, I, 2, 5), littéralement l'effet visuel produit par un monument (COURRENT 2011). La dernière phase de fréquentation du sanctuaire d'Hercule a cristallisé une composition d'un espace sacré au sein duquel les déplacements des dévots sont balisés par les monuments en pierre.

Nous avons donc tenté à partir de cet exemple, où l'aspect visuel joue un rôle important, d'approfondir notre connaissance du fonctionnement d'un lieu de culte des eaux à la fin de l'Antiquité. Tout d'abord, par une relecture attentive du site en prenant appui sur les apports évidents qu'offrent une perception en trois dimensions de l'espace du sanctuaire, puis en tentant de mener une étude sur l'attention visuelle d'observateurs modernes confrontés à un paysage antique. Le processus d'interprétation des vestiges archéologiques et des sources historiques est par définition sujet à des biais culturels. Nous sommes tributaires de constructions culturelles et sociales modernes, qui déterminent notre perception de l'environnement. Perception qui peut diverger de façon considérable par rapport à celle de visiteurs contemporains du sanctuaire. L'objectif est donc d'éprouver ces interprétations au moyen d'analyses qui nous autorisent à dépasser les barrières culturelles. Par-là, nous favorisons l'utilisation conjointe de théories sur les activités religieuses, qui proposent des cadres généraux pour justifier l'action individuelle, à des études de cas individuelles qui renversent la perspective et replacent l'humain au cœur de l'analyse.

1.4.1 Présentation du site

Le village actuel de **Deneuvre** est installé sur un éperon dominant la vallée de la Meurthe à l'est et le vallon du Pexure à l'ouest. Une position dominante qui matérialise le premier resserrement de la vallée de la Meurthe et un point de passage important qui annonce les premiers contreforts vosgiens. La Meurthe est ici à

considérer à la fois comme une voie de communication et comme un obstacle naturel majeur. Dans ce contexte, **Deneuvre** se révèle être un carrefour routier important qui dessert un point de passage à gué sur le cours d'eau. Une position à l'importance stratégique, sans doute très fréquentée, comme pourrait en témoigner l'existence d'un possible *castellum*, la tour de Bacha, pour laquelle la fonction militaire reste toutefois hypothétique. Implantée au sommet du promontoire de **Deneuvre**, elle dominait toute la région et offrait un lieu de surveillance privilégié afin de surveiller l'accès à la vallée de la Meurthe. Le sanctuaire d'Hercule s'insère aux marges sud de la zone urbaine antique, à la confluence des deux vallons.

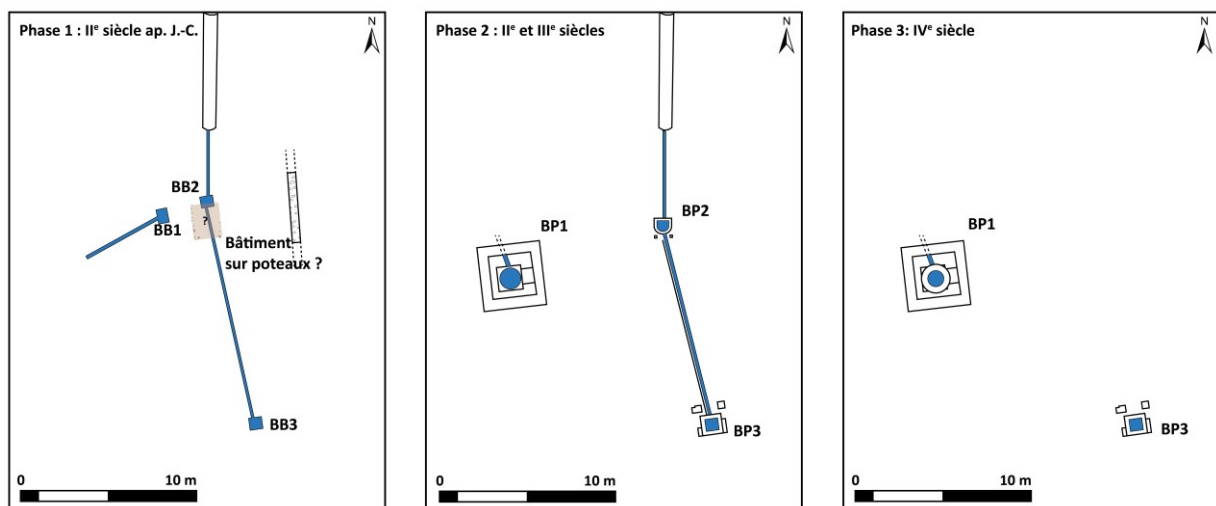


Figure 75 : Plans de l'évolution de l'organisation du sanctuaire de Deneuvre (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de G. Moitrieux).

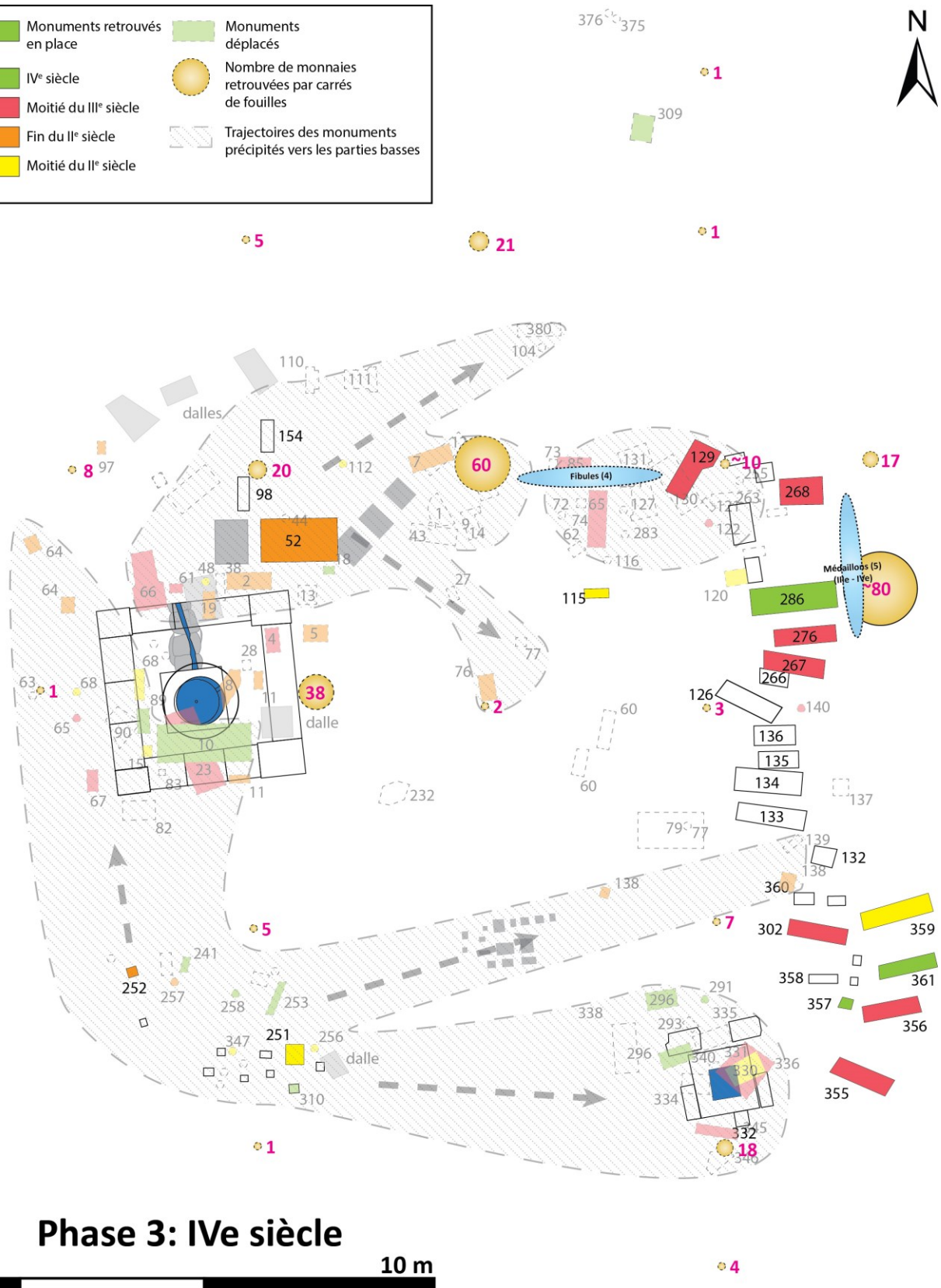
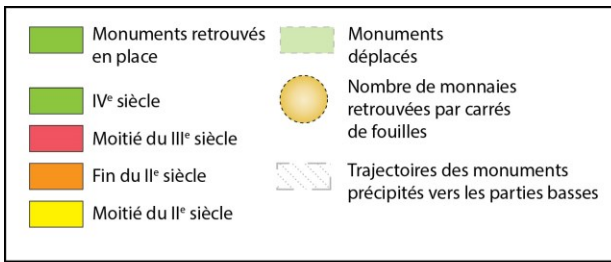
Ce lieu de culte modeste est fondé au milieu du II^e siècle de notre ère et n'a pas livré la trace d'une occupation antérieure. Des structures légères en bois sont aménagées en prenant en compte la configuration naturelle du site, en particulier les deux sources mises en valeur par l'intermédiaire de plusieurs bassins en bois. L'espace sacré est délimité par une enceinte formée par un clayonnage de planches (Phase 1 fig. 75). Dès la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle, le site est réaménagé. La pierre succède au bois afin de bâtir deux petits édicules qui abritent les principaux bassins. L'enceinte en bois disparaît elle aussi, faisant place à un alignement de stèles et d'autels qui forment donc la nouvelle matérialisation physique des limites du sanctuaire (Phase 2 fig. 75). On remarque ensuite une baisse d'affluence sur le site

lors de la première moitié du III^e siècle. Cette tendance s'infléchit dans la seconde moitié du siècle, puis, au début du IV^e siècle la fréquentation s'accroît de nouveau. Des travaux de terrassement considérables sont mis en œuvre et vont de pair avec une densification du nombre de stèles au sein de l'espace sacré (Phase 1 fig. 75). D'une part, ces monuments délimitent le site, comme nous l'avons vu, mais ils en structurent maintenant aussi l'organisation interne (fig. 76).

1.4.2 Proposition d'un scénario rituel

Puisque le principal sens impliqué est la vue, notre première démarche a été de reconstruire le sanctuaire en 3D à partir des données de fouilles, de la publication de référence (MOITRIEUX 1992) et des vestiges encore conservés, mis en scène dans le centre d'interprétation local. Dès cet instant, un scénario rituel commençait à prendre forme (fig. 77).

Il nous fallait tout d'abord identifier l'entrée du sanctuaire, ce qui n'est pas aisé à partir du plan car la « haie » de stèles est incomplète, mais en faisant coïncider la perception en trois dimensions avec les indices d'activités cultuelles un emplacement se démarque du lot. Il s'agit d'une ouverture matérialisée par l'inflexion de l'enceinte, en aval du chemin dallé qui dessert le plus grand des deux édicules (BP1). La topographie n'est pas anodine dans le sens où les terrassements tardifs renforcent la mise en scène d'une ascension vers le cœur de l'espace sacré. Immédiatement à gauche de cette ouverture, avant d'entrer dans le sanctuaire, une stèle impressionnante de plus de 2 m de haut représentant Hercule s'impose au visiteur, c'est le plus grand monument du site et le plus abouti d'un point de vue stylistique. Au pied de cette sculpture, on a retrouvé l'assemblage monétaire le plus important du site (environ 80 exemplaires), ainsi que de cinq médaillons en plomb argentés. On pouvait donc gratifier Hercule d'une offrande monétaire, soit avant d'entrée dans le sanctuaire, soit peut-être aussi comme un modeste signe de piété lorsqu'on passait devant (Zone A fig. 77).



Phase 3: IV^e siècle

Figure 76 : Plan de l'organisation du sanctuaire de Deneuvre lors de la Phase 3 avec la position des monuments et du mobilier replacé d'après les données de fouilles (DAO D. Vurpillot 2016).

Le fait qu'on ait retrouvé une telle quantité de monnaies, comparativement au total en provenance du site (un peu plus de 300), interpelle. Quel est le statut de ces dons effectués *a priori* à l'extérieur de l'espace sacré, à un emplacement qui pourrait tenter même le mieux intentionné des voyageurs de passage ? Ces monnaies devaient forcément être récupérées à intervalle régulier et pourtant 80 nous sont parvenues. Ces circonstances ne sont pas sans évoquer les lois sacrées qui imposaient le paiement d'une « taxe » préliminaire avant l'entrée dans le sanctuaire, que ce soit en Grèce (GORRINI ET MELFI 2002 : 257-260) ou dans la péninsule Italique (ESTIENNE ET DE CAZANOVE 2009 : 24-27), ce dont se lamente Tertullien (TERTULLIEN, *AUX NATIONS*, I, 10, 24). Les réaménagements tardifs prouvent que le sanctuaire bénéficiait encore d'une forme de gestion active au début du IV^e siècle.

On pouvait ensuite engager l'ascension vers l'édicule principal (BP1). Les vestiges d'un dallage en pierre ne sont apparents que dans la partie sommitale, où le terrain pouvait devenir impraticable compte-tenu de la pente et de la nature du sol. Ce qui n'exclut pas la présence d'une sorte de chaussée moins résiliente, en brique ou en bois, comme on a pu en retrouver la trace dans la portion sud du site. Arrivé à mi-chemin de la pente, deux commentaires s'imposent.

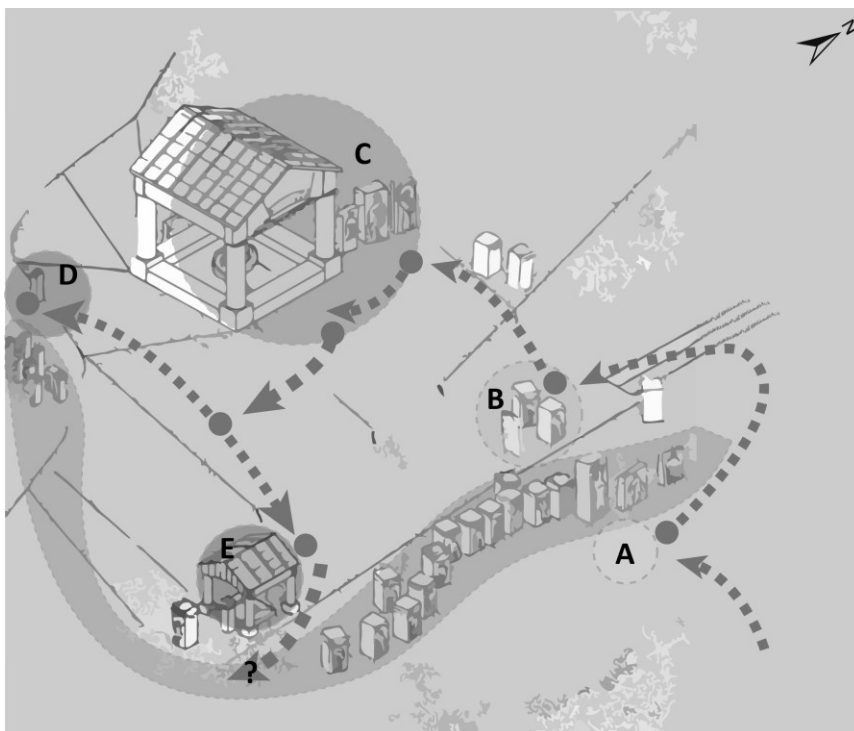


Figure 77 : Schéma d'un scénario de circulation possible à l'intérieur du sanctuaire (DAO D. Vurpillot 2016).

Tout d'abord, au IV^e siècle, l'un des bassins mis en place lors de la fondation du site n'est plus en fonction. Il a été scellé par une couche de sable, couvert par des planches et enfin recouvert par les travaux de terrassement. Or, c'est précisément ce dispositif qui fut inclus à l'origine dans une construction en bois similaire aux édifices qui abritent les principaux supports du culte à **Osterburken** (HUTHER 2014). Il semblerait que malgré l'abandon du dispositif, la mémoire de la fonction de cet espace ait perduré car y on observe une concentration de monuments, mais aussi des offrandes tardives (Zone B fig. 77). Il concentre le second plus important assemblage de numéraire (environ 60 monnaies), de la céramique du IV^e siècle et au moins une offrande alimentaire constituée de cinq noyaux de pêche déposés ensembles. De manière générale, les végétaux sont bien représentés sur le site, mais il est impossible de faire la distinction entre des offrandes potentielles et ce qui provient de la végétation environnante. On a aussi retrouvé un certain nombre de restes de faune, ils correspondent uniquement à de petits os très fragmentaires. Il n'y a apparemment aucun indice du sacrifice de bétail de grande taille.

De plus, à cet instant, deux choix paraissent s'offrir aux visiteurs. Soit poursuivre l'ascension pour aboutir à la façade de (BP1) (Zone C fig. 77), soit bifurquer vers le nord-ouest afin de se rendre vers un second chemin dallé en apparence totalement isolé. En réalité, il débouche à l'endroit où gisait l'unique stèle représentant le *Genius loci* située non loin de l'autel dédié à Mercure et Rosmerta auquel l'accès paraît avoir été facilité par un sol dallé. La présence de quelques monnaies témoigne de la fréquentation de cette partie du sanctuaire et on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une zone réservée à ces divinités invitées dans l'espace sacré.

Si l'on revient en arrière et qu'on opte pour le premier choix, on passe alors devant la grande stèle féminine qui devait représenter la divinité de la source. Son nom ne nous est pas connu, mais la voute en pierre placée en façade de l'édifice portait une inscription très fruste [AE 1992, 1259] : *]div[ini]s(?) aq[uis]*. Le rebord de l'édicule était très usé en façade est, à l'endroit où un petit passage en pierre permettait de se rendre auprès du rebord de la vasque. Les traces d'usure à sa surface confirment que l'eau était accessible, peut-être pour la consommation ou les ablutions. En effet, 60% du total des céramiques analysées correspond à de la vaisselle destinée à contenir des liquides. Le constat est similaire pour le matériel en verre, avec une surreprésentation de formes caractéristiques (flacon, cruches, coupes et gobelets). On sait aussi que cette eau était dotée d'une faible minéralisation dont l'acidité était bénéfique pour le

traitement local des maladies de peau. La mise en scène était complétée par un système qui mettait l'eau sous pression et donnait ainsi l'illusion d'une eau mouvante, dont la source jaillirait directement sous la vasque, alors que l'eau était en réalité captée en amont. Une quarantaine de monnaies ont été retrouvées dans ou aux abords de (BP1), mais aucune à l'intérieur de la vasque. Elles étaient certainement récoltées car quelques-unes étaient restées piégées dans les interstices des autres cuvelages en bois plus anciens. Dans le cas précis de cette vasque, il est aussi envisageable qu'on décourageait une telle pratique, car l'eau y était directement puisée et que cela aurait pu troubler le mécanisme d'alimentation.

Manifestement, la liaison entre (BP1) et les installations de la portion sud nous échappe, mais on a mis au jour un chemin transversal dallé de tuiles qui relie (BP2) à la terrasse qui domine tout le site (Zone D fig. 77). Il y a une concentration remarquable de monuments sur cette terrasse. On remarque qu'une partie de ces sculptures sont orientées vers le sud, donc l'extérieur, afin de matérialiser le péribole. En revanche, un second groupe de sculptures fait face à la direction opposée. Parmi ce groupe figurait un autel retrouvé dans sa position d'origine. Cet espace devait sans doute participer de pratiques rituelles que nous ne pouvons malheureusement pas élucider.

La dernière étape nous amène au second point d'eau encore en fonction en ce début du IV^e siècle (Zone E fig. 77). On y accédait par le nord comme le prouve un pavage de brique qui forme une sorte de seuil, ainsi que l'usure renforcée de la margelle sur ce côté. Une seconde divinité féminine, sensiblement similaire à la première et retrouvée brisée, devait être placée aux abords de l'édifice. Positionné en vis-à-vis du seuil, sur le côté sud, un autel dédié à Hercule était visible [AE 1982, 713]. À l'arrière, l'espace est dégagé et rien n'empêche son utilisation pour les rites, mais il est aussi placé de telle manière que l'inscription interpelle immédiatement tout individu qui se présenterait sur le seuil de l'édifice. Une situation privilégiée pour la solennisation du contrat votif rempli par un certain Magiso.



Figure 78 : Capture d'écran de l'évocation 3D du sanctuaire de Deneuvre utilisée dans le cadre de l'expérience de Réalité Virtuelle (Réalisation D. Vurpillot 2015).



Figure 79 : Participant en train d'expérimenter l'un des scénarios demandés (Cliché D. Vurpillot 2015).

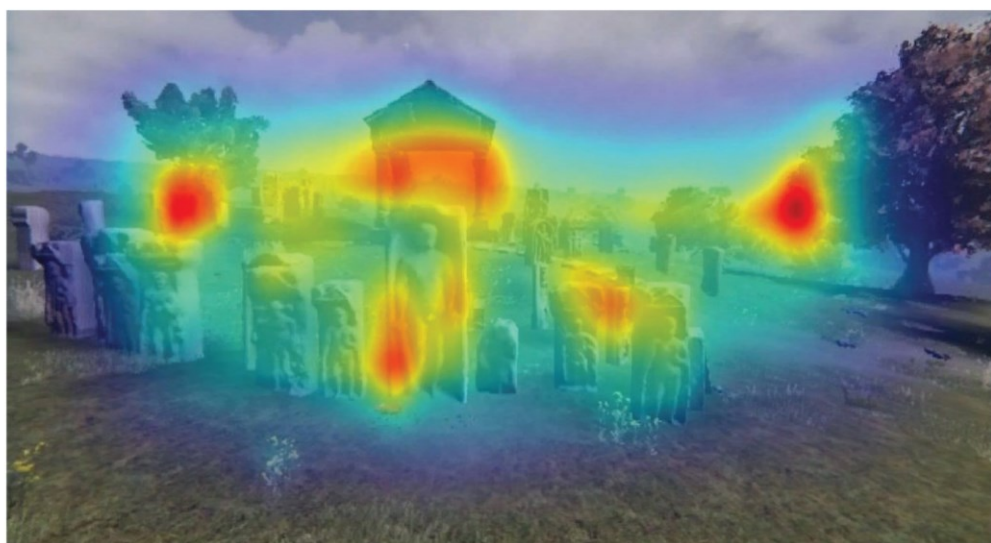


Figure 80 : Capture d'écran de la carte de chaleur représentant les principales zones d'attention (Réalisation D. Vurpillot 2015).

1.4.3 Un sanctuaire militaire ?

On doit aussi mentionner la présence d'au moins 21 plaques votives, en cuivre et en plomb, décorées de dessins réalisés au poinçon. On ne peut présumer de l'endroit où elles furent exposées car elles ont été découvertes pliées dans diverses zones de rejet. Certaines gardent même la trace d'une dorure superficielle (MOITRIEUX 1992). De plus, un cartouche décoré à queue d'aronde portant une inscription attire particulièrement l'attention :

*Deo H[erculi] / M(arcus) C[...]us Pr[...] / LAVX[...] / saltu(?) [...] / REFIL[...] /
v(otum) [s(olvit) l(ibens) m(erito)]
[AE 1976 472]*

G. Moitrieux y perçoit, sans certitude, une dédicace pour le salut du régisseur d'un domaine rural (MOITRIEUX 1992 : 132). Un autre exemple, mieux assuré, traduit une seconde requête salutare [AE 1976 471]. Cet aspect participait donc bien du culte d'Hercule à Deneuvre et est une thématique récurrente dans le domaine militaire, comme le démontre N. Benseddik dans son étude des cultes guérisseurs au sein des troupes de la III^e légion *Augusta* (BENSEDDIK 2005). G. Moitrieux a toujours été très prudent dans l'interprétation militaire du site car les preuves matérielles sont pour le moins circonstancielles (MOITRIEUX 1992 : 133) : figurine en plomb à l'effigie de Mars, représentation de la Victoire, pointe de lance, etc. Ce qu'il met en relation avec la présence militaire supposée dans l'agglomération et l'orientation assez spécifique du culte. Si nous n'avions pas connaissance d'autres exemples avérés du rôle joué par le personnel militaire dans le développement des cultes locaux, nous aurions été beaucoup plus sceptique quant à cette interprétation, mais l'organisation et la chronologie du sanctuaire est tout à fait typique, avec au moins un parallèle bien documenté sur lequel ne pèse aucun doute (HUTHER 2014).

En ce qui concerne les données épigraphiques, elles suggèrent que le site était fréquenté par l'ensemble de la population locale. En revanche, il est plus gênant de constater que toutes les inscriptions et tous les graffitis, à l'exception d'un exemple, invoquent Hercule et lui seul. En d'autres termes, il n'y a aucun dédicant qui honore plusieurs divinités comme on a coutume de le voir dans le domaine militaire (SCHEID 2006 : 313). Au surplus, il n'y aucune inscription dont le dédicant revendique

explicitement son appartenance à ce milieu. En ce qui concerne l'unique exemple d'adresse à la Maison divine [AE 1992 1250], M.-T. Raepsaet-Charlier a démontré par exemple que le culte impérial en Germanie supérieure émane plutôt de collègues et au moins d'un magistrat (RAEPSAET-CHARLIER 2006 : 386-387), ce n'est donc pas un thème privilégié des forces armées.

Finalement, nous obtenons l'image d'un sanctuaire ambiguë, dont l'organisation trahit une influence militaire qui se manifeste notamment par une profusion de monuments en pierre dont l'accumulation contribue à la structuration l'espace sacré, mais le matériel et les documents épigraphiques ne dévoilent pas un culte qui serait rendu par une catégorie spécifique d'individus. Doit-on envisager un dialogue concerté avec les autorités locales et des *beneficiarii* pour un projet de sanctuaire teinté d'influences militaires auquel la population locale a apparemment adhéré ?

1.4.4 Regard moderne sur un paysage ancien : les apports de l'utilisation de la réalité virtuelle

Au-delà d'une meilleure compréhension du fonctionnement du sanctuaire, il s'agissait également d'évaluer dans quelle mesure l'impact visuel, l'*aspectus operis*, pouvait opérer sur un spectateur moderne. Les détails sont présentés dans un document spécifique (VURPILLOT 2016). On retiendra que 20 volontaires de différentes classes d'âge, pour la plupart sans connaissances approfondies du fonctionnement des religions antiques, ont été placés en immersion totale dans la restitution du sanctuaire (fig. 78) à l'aide d'un casque de réalité virtuelle. Les participants ont été soumis à plusieurs scénarios de complexité croissante, au cours desquels des détails visuels étaient altérés afin de percevoir leurs effets sur les réactions des individus (coloration des stèles, changement de l'heure de la journée, ajout d'un « bosquet sacré » en périphérie, etc.) (fig. 79).

Le traitement des données issues de cette étude, dont le volume est considérable, n'est pas encore achevé, mais il autorise quelques remarques préliminaires. Tout d'abord, lors de la première mise en situation, l'entrée présumée ne s'est pas révélée être un point de passage aussi évident qu'on pouvait le croire car seuls 60% des participants ont choisi d'entrer dans le sanctuaire par cet endroit. Par extension, la

fonction de limite du péribole matérialisé *a priori* par les sculptures est totalement ignorée. Les individus se déplacent indistinctement entre l'extérieur et l'intérieur du sanctuaire, afin de relier les différentes zones d'intérêt. Le rôle de marqueur visuel joué par la grande stèle d'Hercule est, en revanche, plus efficace qu'escompté car elle a attiré l'attention de 50% des participants, c'est aussi le cas dans une moindre mesure de la représentation de divinité féminine placée aux abords de l'édicule (BP1).

Sans surprise, cet édicule est le point focal d'attention (fig. 80) et c'est dans la plupart des cas la première destination des individus mis en situation. Au terme des trois scénarios, il a été demandé aux participants quel était selon eux l'élément le plus important du paysage visuel. La majorité a indiqué les édicules (55%), puis les stèles (35%) pour lesquelles deux participants ont spécifié la grande stèle d'Hercule et celle de la divinité féminine et enfin les bassins (20%). En règle générale, toutes les zones sensibles du sanctuaire étaient explorées au moins une fois lors de la série de scénarios, à l'exception de l'espace qui contient la sculpture du *Genius loci* et l'autel à Mercure et Rosmerta qui a été visité par un très petit nombre de participants. On comprend que lors de l'ascension de la pente l'édicule (BP1) est un marqueur visuel si imposant que, sans incitation particulière à se rendre dans cette zone secondaire, rares sont les individus à en prendre l'initiative. C'est d'autant plus remarquable que les autres espaces en marge ne souffrent pas de ce problème, car à l'évidence ils ne sont pas en concurrence avec un marqueur visuelle si prégnant qui accapare systématiquement l'attention.

Faute de pouvoir émettre des conclusions très détaillées à ce stade de l'étude, on peut toutefois confirmer que l'organisation du sanctuaire participe bien d'une construction visuelle qui s'adresse au visiteur, et que ces stimulus visuels fonctionnent toujours sur des spectateurs modernes, pour peu que leur conduite et leurs déplacements n'implique qu'un enchaînement d'incitations visuelles et ne repose pas sur la connaissance des normes culturelles et religieuses.

2. Essor urbain et gestion de l'eau : une commodité devenue plus accessible

Nous avons déterminé lors du précédent chapitre que la gestion des ressources en eau en Gaule était focalisée sur des aspects utilitaires, contrastant avec ce qu'on connaît dans d'autres provinces (AGUSTA-BOULAROT 2004 : 7). Si au début du I^{er} siècle les aménagements hydrauliques étaient en priorité dévolus à pourvoir aux besoins de première nécessité, c'est-à-dire l'accès à l'eau pour les populations, à la fin du siècle ils deviennent une commodité relativement courante dont on n'hésite plus à agrémenter les sanctuaires. Cette évolution se traduit notamment dans le domaine urbain, dans le sens où une partie de la ressource en eau va être affectée aux sanctuaires. On va par exemple dériver les adductions préexistantes ou même en construire de nouvelles, consacrées tout ou partie au sanctuaire et à ses dépendances. Ces transformations coïncident avec la phase de transition qu'on a pu identifier à **Magny-Cours** ou **Source-Seine**. Il s'agit d'un processus inscrit sur plusieurs décennies, qui s'amorce dès la seconde moitié du I^{er} siècle dans les cas les plus précoces et qui s'accroît à la période flavienne. Selon les cas nous sommes confrontés soit à de créations entièrement nouvelles, soit à des améliorations qui viennent compléter les dispositifs préexistants.

2.1 Des effets positifs à court terme : le développement des aménagements hydrauliques dans les ensembles sacrés

Si la période des grands chantiers va avoir un impact global sur le territoire, les grandes agglomérations en sont le réceptacle privilégié, ce qui ne sera pas sans conséquences dans le domaine religieux. Par exemple, l'étude récente menée la gestion du réseau hydraulique d'**Autun (71)** montre que le premier aqueduc, dit de Montdru, a pu être mis en place avant l'époque claudienne. L'agglomération se voit ensuite adjoindre un second aqueduc, l'aqueduc de Montjeu, à l'époque flavienne afin de subvenir à des besoins croissants en eau (BOREAU 2015 : 160). Malheureusement, les lieux de culte intra-muros et les fontaines publiques sont très mal connus, ce qui

rend difficile toute tentative de mise en parallèle. Au célèbre site du Châtelet-de-Gourzon à **Bayard-sur-Marne (52)**, le sanctuaire va bénéficier de la mise en place d'un l'aqueduc qui alimente l'agglomération peut-être dès l'époque flavienne (**DESMARCHELIER 2014**). Le projet collectif de recherche actuellement dirigé par M. Kasprzyk devrait apporter de nouvelles informations à ce sujet.

Au **Vieil-Evreux (27)**, un aqueduc est mis en place au début du II^e siècle pour alimenter l'agglomération et ses édifices publics (**GUYARD, BERTAUDIÈRE ET AL. 2015 : 198**) dont fait partie le sanctuaire. On a également pu constater qu'une dérivation avait été installée dans le même temps, afin d'approvisionner un second sanctuaire réputé pour ses aménagements hydrauliques et situé à seulement quelques kilomètres plus au nord, sur le territoire de la commune de **Cracouville (27)** (**WECH 2015 : 264**).

À **Jublains (53)**, le programme urbain débute dans la seconde moitié du I^{er} siècle ap. J.-C. et est complété dès l'époque flavienne par la mise en chantier du grand sanctuaire situé à l'entrée nord de l'agglomération (**BOCQUET ET NAVEAU 2004**). Or, le site est soumis à des contraintes hydrogéologiques qui n'autorisent pas à l'échelle locale une alimentation en eau pérenne du lieu de culte. Pour pallier ce déficit, les aménageurs antiques vont donc établir une terrasse, sous forme d'un remblai dont le volume atteint 3000 m³, qui agit comme un grand réservoir artificiel stockant les eaux d'infiltration. Cet espace de stockage est ensuite exploité par les fondations du temple, implantées à un endroit stratégique. Elles agissent comme des drains de captage pour alimenter une canalisation qui dessert les dispositifs hydrauliques du site (**NAVEAU 1997 : 159-163**). En parallèle à cette prouesse technique, on sait que l'aqueduc qui alimente l'agglomération se dirige aussi vers le sanctuaire (**NAVEAU 1999**). Viendrait-il suppléer aux premiers travaux qui ne sauraient résoudre complètement les difficultés d'alimentation en eau ? En l'état on doit avouer qu'on ne connaît pas de tronçon qui ferait la liaison entre le système hydraulique du sanctuaire et l'aqueduc.

Si l'essor urbain a des conséquences sur l'organisation des sanctuaires, il se répercute aussi dans les activités vicinales quotidiennes. Dans cette perspective, la fouille du site de Fontgiève à **Clermont-Ferrand** en 2012 illustre la gestion d'un milieu à

risques hydrogéologiques, dans un quartier d'habitat périphérique d'une capitale de cité (fig. 81). Au début du I^{er} siècle, la zone est caractérisée par un milieu humide répulsif pour les occupations humaines ce qui incite les aménageurs à orienter l'évolution de la trame urbaine d'*Augustonemetum* en direction de la frange orientale de la butte (DARTEVELLE 2013). L'appauvrissement progressif des ressources hydrogéologiques, sans doute la conséquence de phénomènes naturels et des impacts de l'anthropisation intense de certains secteurs, contribue à rendre la zone plus attractive.

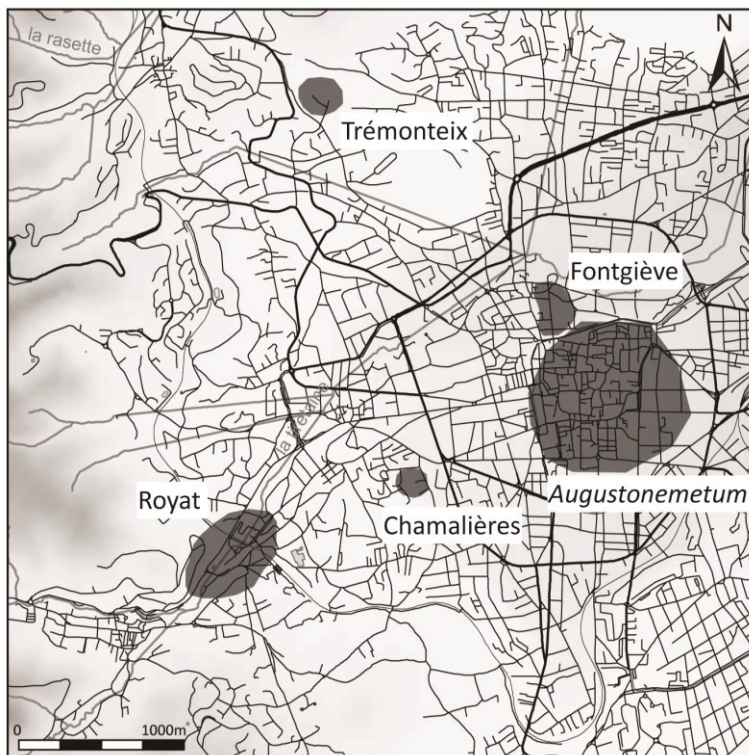


Figure 81 : Situation de *Augustonemetum* et de sa proche périphérie (Fond de carte IGN, DAO F. Prodeo pour l'INRAP).

L'aménagement débute par la canalisation d'un petit cours d'eau local et par le drainage des terrains (MARTINEZ ET AL 2014 : 377-378). Un chenal est alors mis en place et va jouer un rôle prépondérant dans l'évolution de ce quartier artisanal à partir du début du II^e siècle. À ce moment, on installe un bassin monumental de 5,2 m de diamètre dans œuvre. Il est doté d'un parement circulaire revêtu de mortier hydraulique alors que le fond est doté d'un plancher. On y accède par une longue rampe, elle aussi renforcée par du mortier et peut-être doublée d'un plancher qui a disparu. On ne connaît pas la source d'alimentation de ce bassin, mais l'eau qu'il contenait était fortement minéralisée. D'autres exemples de ce type d'aménagements

sont connus à **Clermont-Ferrand**, quant à la fonction de celui-ci H. Dartevelle propose d'y voir un égayoir. Une hypothèse cohérente pour un site positionné au bord de la voie d'Agrippa et qui anticipe l'entrée dans le cœur urbain *stricto sensu*. Le dispositif est d'ailleurs réaménagé au début du III^e siècle, lorsque le quartier est inséré dans la trame urbaine, c'est à ce moment qu'au moins cinq monnaies vont se retrouver piégées entre le premier plancher et le nouveau sol dallé. S'agit-il de reliquats d'offrandes ?

Non loin de là, un édifice modeste attire aussi l'attention (fig. 82). Il est constitué d'un vestibule d'entrée s'ouvrant sur une pièce semi-enterrée (**MARTINEZ ET AL 2014 : 105-106**). Au centre de cette dernière est installé le captage d'une source d'eau minérale. Il alimente une cuve bordée d'une margelle fabriquée avec des éléments en calcaire et en marbre, tous de réemploi. Une niche animait peut-être l'une des parois. La construction de ce bâtiment semble avoir été conditionnée par la présence de la source et sa fonction devait donc être centrée sur l'exploitation du captage. On constate une volonté délibérée de mise en scène du décor, mais avec des moyens modestes limités à l'utilisation de matériaux de récupération. En ce qui concerne le matériel, un fragment de statue équestre qui évoque les représentations de cavalier à l'anguipède a été extrait du vestibule. Dans la pièce principale, 18 monnaies étaient éparpillées dans et autour du captage. Plus étonnant, ce bâtiment concentre aussi un nombre remarquable de tonnelets (**BLONDEL IN MARTINEZ ET AL 2014 : 205-251**), à tel point qu'on se demande s'il ne s'agit pas d'une dépendance artisanale qui a pu servir à en tester l'étanchéité. Si c'est le cas, cette fonction utilitaire était sûrement doublée d'une fonction communautaire qui correspondrait au lieu de réunion et de culte d'un petit *collegium* professionnel. Si on connaît bien les activités de ces associations (**TRAN 2006**), les lieux où elles se réunissent (*scholae, templa*, etc.) sont rarement documentés par l'archéologie. Une situation qui n'est pas non plus sans rappeler l'extrait d'Ovide que nous avons évoqué lors du premier chapitre (Chapitre I, 3.3.3), où l'auteur dépeint sur un ton burlesque un marchand qui procède à des ablutions et asperge ses marchandises avec l'eau prélevée dans une fontaine de Mercure, afin de se purifier de ses activités mercantiles de la veille et de s'attirer les bonnes faveurs de la divinité (**OVIDE, FASTES, 5, 673-692**). On connaît aussi une inscription de **Entrains-sur-Nohain (58)** [CIL XIII, 2901], où un collège de chaudronniers dédie un ex-voto

à Candidus et Borvo. On ne sera donc pas surpris que le culte de eaux ne se limite pas aux *collegium* bien connus des nautes, mais concerne également d'autres activités.

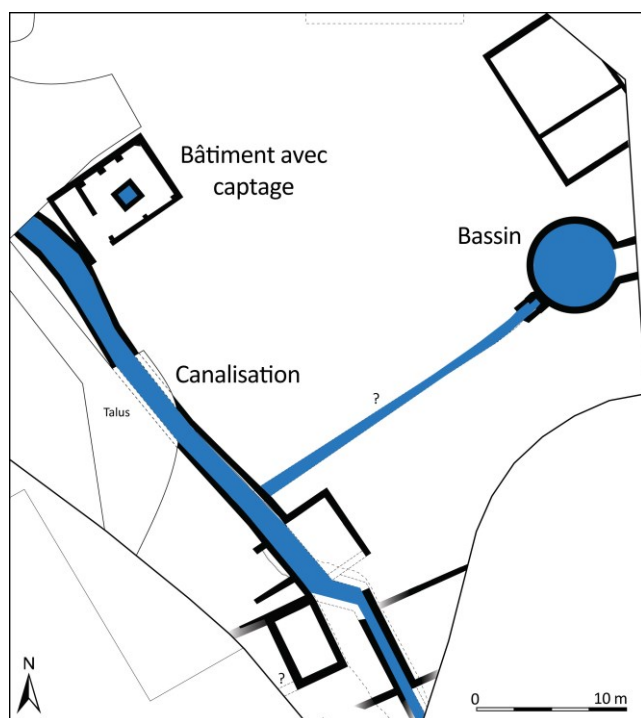


Figure 82 : Plan des vestiges et des aménagements hydrauliques du quartier de Fontgiève (données et DAO D. Martinez pour l'INRAP).

2.2 Des conséquences possibles sur l'évolution de topographie sacrée locale à moyen et long terme

La destinée du sanctuaire de la source des Roches à **Chamalières**, situé également en périphérie de **Clermont-Ferrand** (fig. 82), a souvent interpellé les spécialistes (**ROMEUF ET DUMONTET 2000 : 35**). Qu'est-ce qui a pu conditionner le prompt abandon d'un sanctuaire marqué par une activité aussi intense à l'horizon de l'époque flavienne ? À partir de cet instant, le site sera abandonné à son sort et ne sera pas réaménagé. Toutefois, il bénéficie encore d'une fréquentation dont l'intensité reste difficile à évaluer. Le mobilier céramique signale qu'elle est au mieux sporadique jusqu'au début du II^e siècle, puis le site bénéficie peut-être d'un regain d'intérêt à la fin de l'Antiquité, car les activités modernes dans le secteur ont mis au jour un mobilier assez dense, en particulier des monnaies, sans qu'on sache véritablement quel contexte lui associer. Compte-tenu de ce que nous avons déjà pu observer à propos de l'évolution du culte et de la destinée des proto-sanctuaires, que ce soit à **Magny-Cours** ou **Source-Seine**, il est très probable que l'essor

d'*Augustonemetum* et des secteurs périphériques de l'agglomération ne soit pas étranger au sort du sanctuaire de la source des Roches. On mentionne souvent le rôle qu'a pu jouer l'établissement thermal de **Royat (63)**, localisé à seulement 2,5 km au nord-ouest du sanctuaire (fig. 82). Les vestiges découverts à cet endroit lors des travaux modernes indiquent la présence d'un complexe monumental, mais on ne connaît ni son envergure réelle, ni sa chronologie précise et rien ne révèle la présence d'activités religieuses.

Pour le site de Jacobins au **Mans**, les motifs de l'interruption du culte sont plus évidents, c'est la gestion de l'écoulement des eaux qui va condamner le sanctuaire. Le site, à l'origine péri-urbain, est intégré dans la trame urbaine dans le courant du I^{er} siècle. Vers la fin du II^e siècle, le quartier est soumis à de fréquentes inondations qui sont peut-être la conséquence d'une péjoration climatique, doublée d'une gestion défailante de l'écoulement du ruisseau d'Isaac. L'occupation se rétracte sur des terrains moins périlleux, et on met en place un système de dérivation qui conduit à l'assèchement du plan d'eau du sanctuaire puis à son abandon (**CHEVET, RAUX ET AL. 2014 : 132**).

Par ailleurs, au point de vue des rites, cette phase d'abandon est marquée par le dépôt de sept vases votifs « enterrés verticalement, tantôt à l'endroit, tantôt à l'envers, et renfermant pour au moins quatre d'entre eux des restes animaux » (**CHEVET, RAUX ET AL. 2014 : 153-154**). On peut se demander si cela ne participerait d'un rite d'abandon du lieu de culte ?

2.3 Fonctions des aménagements hydrauliques et risques de surinterprétation

L'envergure des aménagements hydrauliques d'un site ne doit pas être perçue comme l'aveu péremptoire d'un statut supérieur accordé à l'eau. En effet, trop souvent, nous nous apercevons qu'il s'agit d'un puissant facteur de surinterprétation, autour duquel on va s'efforcer de plier les réalités historiques et archéologiques. Le site de **Grand** est sûrement le mieux à même d'illustrer ce cas de figure. L'accès à l'eau y est soumis à des contraintes environnementales très fortes, ce qui a obligé les aménageurs antiques à mettre en œuvre un système spécifique, à même d'exploiter l'aquifère

superficiel où la ressource est la plus aisément accessible. Il s'agissait de drainer la nappe au moyen de conduits drainants, qui se développent sur plusieurs kilomètres et desservent plus de 300 puits ou cheminées d'accès (**BRINON 2015**). Ces aménagements ont été immédiatement mis en relation avec le très hypothétique sanctuaire monumental d'Apollon et la non moins hypothétique « mare sacrée » installée à cet endroit, point d'aboutissement présumé du réseau.

Dans ce contexte, le conseil scientifique de Grand s'est donné pour objectif depuis quelques années de remettre en perspective la documentation accumulée depuis les années 60 afin de disposer d'une base solide pour planifier les nouvelles recherches archéologiques sur le site. Ces nouvelles recherches ouvrent déjà des pistes intéressantes pour revisiter les interprétations anciennes, dans une perspective qui se focalise moins sur la dimension religieuse (**DECHEZLEPRETRE 2015**).

Ces difficultés d'interprétation s'enracinent dans une problématique plus large, qui correspond à l'évolution du culte des eaux à la fin du I^{er} siècle. La multiplication des aménagements hydrauliques sur le territoire et en particulier dans les sanctuaires va avoir des conséquences que nous avons à peine effleurées lors des paragraphes consacrés à **Magny-Cours** et **Source-Seine**.

Le discours religieux des proto-sanctuaires des eaux apparus au changement d'ère n'est plus le même que celui des sanctuaires qui leurs succèdent. En effet, la présence de l'eau passe du statut de circonstance d'exception, qui prend appui sur des prédispositions hydrogéologiques favorables, à celui d'une commodité abordable qu'on peut transporter dans l'espace sacré. Dans ce contexte, on s'explique mieux le glissement conceptuel majeur qui s'opère en cette fin de I^{er} siècle et qui va conduire à la transformation ou la disparition programmée des proto-sanctuaires, au profit d'une dissolution progressive du culte des eaux dans un nouveau cadre religieux.

C'est-à-dire que si l'eau à l'origine était un « objet » rare au sein de l'espace sacré, elle était aussi en général l'objet du culte. Lorsque la présence de l'élément aquatique devient banale, cela n'implique pas que tous les sanctuaires deviennent des sanctuaires des eaux. Sur certains sites le statut prééminent accordé à l'eau se maintient comme nous le verrons, mais dans la plupart des cas on devra envisager

l'eau comme une commodité qui participe au bon déroulement du culte et dont les aspects religieux sont relégués à l'arrière-plan. Dès lors, on va se borner à manifester une forme de reconnaissance à la divinité subalterne qui pourvoit à la ressource en eau.

3. Des établissements thermaux sans sanctuaires ?

Les établissements thermaux prennent d'une certaine manière le contrepied de l'évolution conventionnelle de la trame urbaine. Les grands travaux, essentiellement à caractère hydraulique, prennent la forme de projets très spécifiques qui ne sont pas réalisés en répercussion à l'évolution du tissu urbain. Au contraire, ce sont ces projets qui vont amorcer le processus de développement de la trame urbaine.

Dans le précédent chapitre, nous avons souligné que l'apparition de ces sites s'inscrivait dans une réflexion plus large sur le territoire (Chapitre II, 2.2.1.3), et nous avons mis en exergue l'aspect symbolique que peut revêtir la mise en œuvre de telles installations pour une cité au moment du changement d'ère. Or, le devenir de ces centres urbains à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge suggère qu'ils étaient devenus peut-être plus que des symboles.

Depuis plusieurs années, on tente de décrypter ce qui a pu motiver Saint-Colomban à planter un grand monastère à **Luxeuil-les-Bains** à la fin du VI^e siècle, alors que le site est décrit dans les textes hagiographiques comme un désert. S. Bully a démontré que ce désert symbolique était en réalité, à l'époque médiévale, une zone stratégique pour le contrôle territorial (**BULLY, BULLY ET ČAUSEVIC-BULLY 2014**). Il ne paraît pas déraisonnable d'étendre cette hypothèse, toutes proportions gardées, à la période Antique. En effet, si on ne doute pas que la présence de sources minérales a joué un rôle majeur dans le choix de l'implantation, puis par la suite dans l'essor de l'agglomération. Il est fort probable que les aménageurs avaient aussi à l'esprit, et ce dès l'origine, le potentiel stratégique du site. Il s'agit d'un point de passage qui fait communiquer le plateau lorrain et le plateau de Langres (**CENTRE REGIONAL DE DOCUMENTATION ARCHEOLOGIQUE 1991 : 52**), d'ailleurs l'agglomération sera dotée d'un *castrum* à la fin du III^e ou au début du IV^e siècle (**VURPILLOT 2014C**). Cet aspect

méconnu méritait d'être mentionné pour replacer l'évolution du site dans un contexte plus large, mais qu'il ne faut pas non plus le surestimer, car **Luxeuil-les-Bains** ne figure ni sur les itinéraires antiques, ni dans la table de Peutinger et doit être envisagé comme un maillon secondaire de la structure territoriale de la cité. En ce qui concerne les deux autres sites majeurs, **Bourbonne-les-Bains** et **Bourbon-Lancy**, la situation est moins évidente. Le premier correspond à une zone de contact entre deux cités, située à quelques kilomètres seulement de la capitale des Lingons, *Andematunum*, ce n'est donc sûrement pas sans raison qu'un édifice à fonction défensive va se substituer à une construction monumentale antique au tout début du Moyen Âge. Pour le second, nous nous situons aussi dans une zone frontière placée sur un nœud de circulation secondaire en bordure de la Loire.

Le dynamisme politique et économique de ces agglomérations n'est plus à prouver. On s'étonne donc que cette vitalité n'ait pas les répercussions attendues dans le domaine religieux. En effet, contrairement à ce qu'on connaît pour des villes d'eaux de référence comme **Bath**, **Aachen** ou **Jebel Oust** (fig. 67), il a été impossible d'identifier un grand sanctuaire en relation directe avec l'espace thermal.

Cette situation étonnante pouvait s'expliquer pour des raisons chronologiques au moment du changement d'ère et au début du I^{er} siècle, mais elle devient moins justifiable alors que de grandes campagnes de réaménagements sont engagées dès la seconde moitié du I^{er} siècle. Surtout lorsque la profusion de données épigraphiques et l'intensité des dépôts monétaires trahissent la persistance des pratiques religieuses au cours des II^e, III^e et IV^e siècles. Il s'agit donc d'identifier dans quel cadre s'opèrent ces activités, car il paraît peu vraisemblable que la communauté civique se soit contentée des lieux de culte aménagés *a minima*. Aménagements qui pourvoient peut-être au besoins civiques et religieux d'un modeste noyau urbanisé au début de l'Empire, mais qui n'étaient certainement plus suffisants pour une agglomération secondaire.

Une partie de la réponse apparaît peut-être dans les projets d'aménagement eux-mêmes. À **Bourbonne-les-Bains** en tout cas, il est très clair que les premiers aménageurs n'avaient pas du tout anticipé l'expansion de l'établissement thermal. Leurs successeurs ont dû s'accommoder de défaillances dans la gestion des risques hydrogéologiques et d'un espace constructible, somme toute, assez réduit pour

développer un nouveau discours monumental, qui sera mis en chantier entre la fin du I^{er} siècle et la première moitié du II^e siècle. Il fut même nécessaire de creuser la falaise pour gagner un peu de terrain. Il n'y avait donc aucun intérêt à édifier un sanctuaire à cet endroit précis, où la place faisait déjà défaut pour le complexe thermal. Si l'expansion de l'établissement thermal est évidemment tributaire de l'emplacement des sources chaudes, en revanche rien ne se refusait à construire le sanctuaire ailleurs en périphérie de l'agglomération et c'est probablement de cette manière que les événements se sont déroulés.

Cette interprétation repose sur un faisceau de témoignages extraits de la documentation moderne. La prudence est donc de rigueur, même si tous les indices convergent vers un complexe religieux placé au sommet de la petite éminence qui surplombe le lit du ruisseau de Borne et le complexe thermal (VURPILLOT 2014B). Nous ne connaissons pas son organisation, car il a été transformé en position défensive dès la fin de l'Antiquité, avant qu'au moins deux châteaux médiévaux successifs n'accaparent cet espace, mais la fonction initiale des installations est trahie par un usage abondant du réemploi (fig. 83).

Plusieurs espaces périurbains ont aussi pu accueillir un sanctuaire à **Bourbon-Lancy**. Il est même fait mention d'un temple d'Apollon au lieu-dit La Cave aux Fées dans les récits anciens. Un diagnostic archéologique réalisé en 2014 est venu confirmer l'intérêt de cette zone, sans pour autant répondre à toutes nos interrogations (CHEVRIER 2014) (fig. 83).

Pour **Luxeuil-les-Bains**, les circonstances sont un peu plus favorables (fig. 84), mais la documentation toujours aussi indigente. Au XIX^e siècle, on rapporte la découverte au sud-ouest de la source du pré Martin d'une vaste construction des ruines de laquelle on a exhumé un autel dédié à *Apollon* et *Sirona* [CIL XIII 5424] (fig. 84). S'agit-il d'un sanctuaire ?

Nos informations sont fragmentaires, mais laissent entrevoir une tendance générale assez nette. Dans les grands établissements thermaux de notre territoire, un compromis entre aspects religieux et aspects fonctionnels s'est avéré nécessaire. À l'interface du changement d'ère, il n'était pas possible pour ces grands projets d'anticiper l'évolution progressive de l'organisation des espaces sacrés, ni les besoins croissants d'une population en expansion. Par la suite, les autorités locales ont

sûrement été placées devant le fait accompli. Une portion du culte dépendait de dispositifs hydrauliques qu'on ne pouvait évidemment pas déplacer et sur lesquels, ou autour desquels, il n'était pas envisageable d'installer un sanctuaire. Le choix le plus judicieux paraissait donc de conserver la fonction de lieu de culte mineur préexistante, plus ou moins mise en scène, et de transférer le sanctuaire dans un endroit approprié. Endroit qui permettait d'assurer d'une séparation nette entre complexe thermal et complexe sacré afin de conférer un cadre institutionnel aux pratiques rituelles. Si le lien entre le point d'eau sacralisé et le sanctuaire n'était pas physique, il se révélait au moins symbolique, par le transfert opéré entre la divinité aquatique d'origine et Apollon. En effet, le dieu est invoqué sur les trois sites pris comme exemples et bénéficie même une fois de l'appellation composite Apollon Borvo [CIL XIII 5911]. Dans ces conditions, l'hypothèse la plus pertinente est que le culte des eaux s'est poursuivi à l'endroit où il avait débuté et a été mis en relation avec la figure divine d'Apollon, dont le culte principal devait être célébré ailleurs. Une proposition qui pourrait être valable pour ces trois sites, mais qui n'a pas valeur à être systématique.

La situation est assez similaire à **Niederbronn-les-Bains** où, dans la zone du captage, on a découvert des dépôts monétaires et la présence de représentations divines : stèles représentant Minerve et Mercure, autel aux Dianae [CIL XIII 6051-6052] et buste féminin en bronze. On peut se demander si le temple octogone retrouvé à proximité ne participe pas de cette forme de compromis. Le culte des eaux serait alors déconnecté physiquement du sanctuaire, mais intégré à un discours religieux plus « global » par son association à une ou des divinités représentées aux deux endroits.

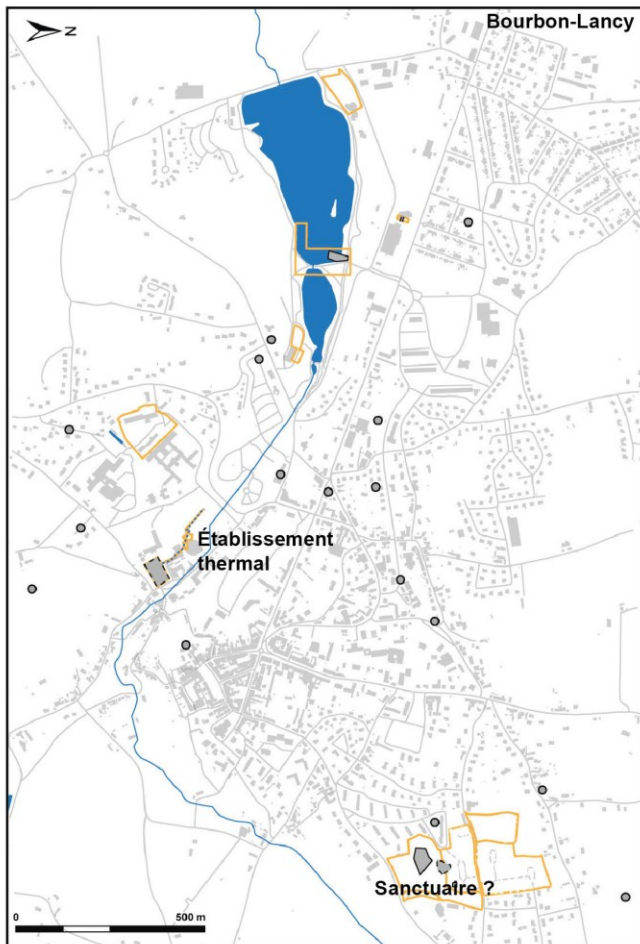


Figure 83 : Plans des découvertes archéologiques pour les agglomérations antiques de Bourbon-Lancy, Bourbonne-les-Bains et Luxeuil-les-Bains (DAO D. Vurpillot 2016, fond cadastral IGN et données Services Régionaux de l'Archéologie de Bourgogne, de Haute-Marne et de Franche-Comté).

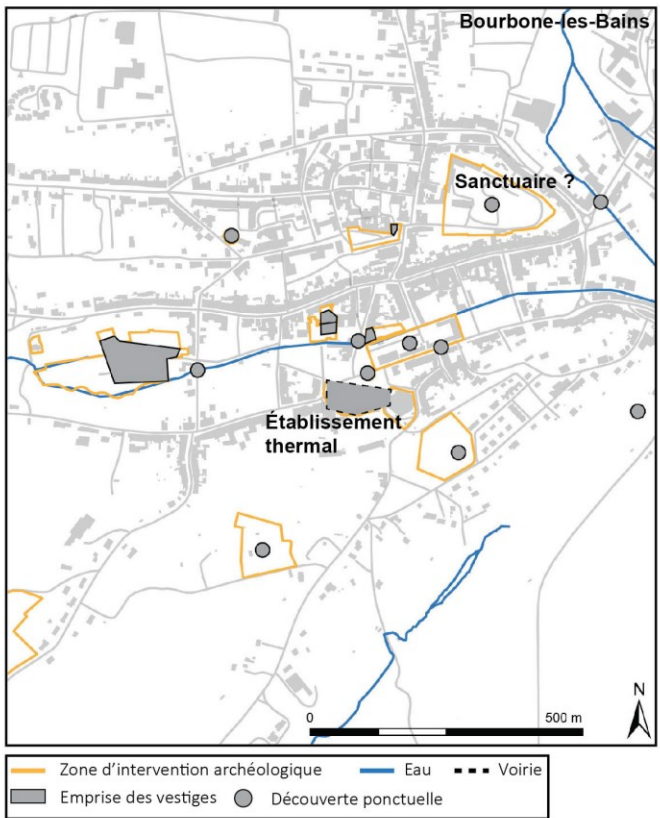
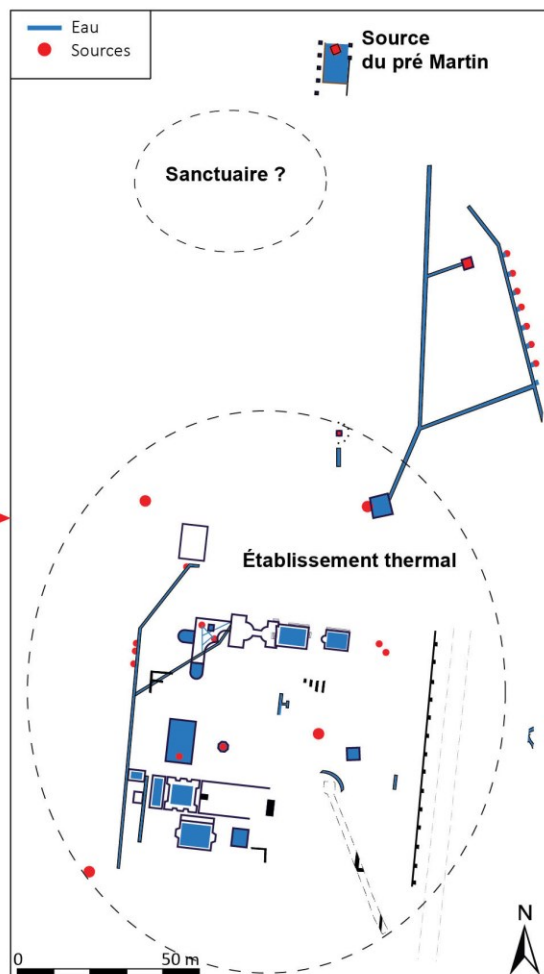
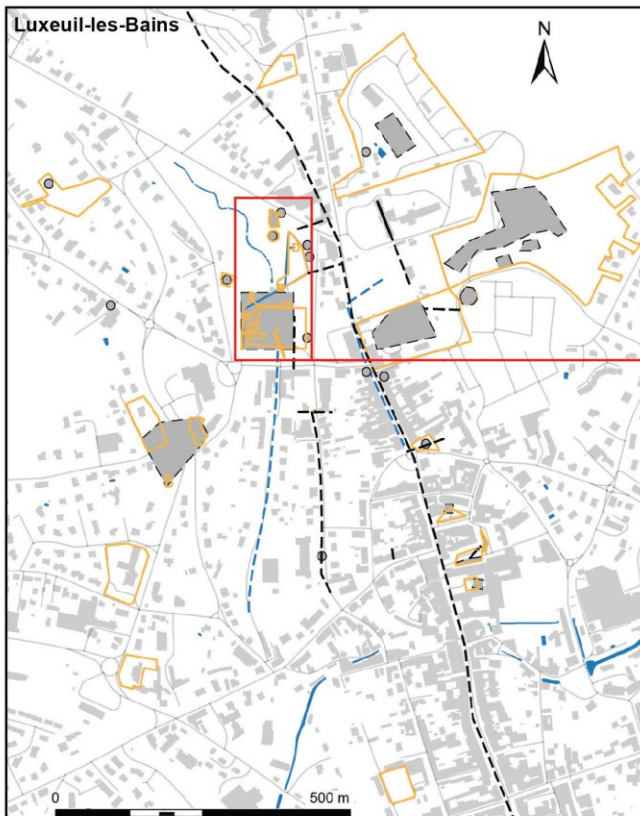


Figure 84 : Plan du complexe thermal de Luxeuil-les-Bains (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de C. Card).



4. Apollon, acteur majeur du processus d'interprétation

Son nom revient sans cesse. Il était peut-être là au **Mans** sous l'épiclèse Atesmertius (pourvoyeur d'abondance), à **Chamalières** associé à Maponus (fils divin ?), à **Bourbonne-les-Bains** en tant que Borvo (le bouillonnant) et peut-être même à **Grand** sous l'appellation Grannus (le rayonnant) si on se risque à extrapoler des sources épigraphiques incertaines (JUFER ET LUGINBÜHL 2001 : 94-96). Au total, on recense environ 80 dédicaces au nom d'Apollon sur le territoire gaulois et pas moins de 20 épiclèses qui lui concèdent des identités locales, caractérisées tant par ses attributs divins habituels, que par des considérations d'ordre communautaire.

Pour autant, nous sommes bien en peine d'évaluer le moment clef où a été élaborée l'interprétation des divinités gauloises, souvent anonymes ou connues uniquement par leur épiclèse, avec les principales figures du panthéon romain. Sans doute est-ce parce que ce processus est très variable d'une cité à l'autre et même d'une communauté à l'autre selon les circonstances. W. Van Andringa rappelle à juste titre qu'il n'existe pas de panthéon national gaulois (VAN ANDRINGA 2002 : 134), au sein duquel aurait pu s'opérer un mouvement concerté d'interprétation à grande échelle.

Afin de mieux comprendre ce processus d'interprétation, nous nous focaliserons sur deux points essentiels. D'une part, il s'agira d'évaluer l'organisation des sanctuaires apolliniens et le statut accordé à l'eau par rapport à ce que nous avons observé pour les proto-sanctuaires. D'autres part, nous étudierons les activités de ces sanctuaires et comment celui connu pour rétablir l'ordre physique et l'harmonie interagit avec ses homologues divins, pour satisfaire les dévots dans le cadre d'un discours religieux nouveau.

4.1 Les informations livrées par deux sanctuaires périurbains d'Apollon à Alise-Sainte-Reine et Mâlain

La rupture du caractère exceptionnel de la présence de l'eau dans les sanctuaires a contribué à remettre en question le statut des lieux de culte, qui se définissaient

principalement par leur relation à une composante environnementale. Nous avons déjà souligné que nous connaissons mal les divinités topiques actives dans les proto-sanctuaires, mais on peut légitimement présumer que leur personnalité était en grande partie façonnée autour de cette spécificité. Les transformations qui vont s'opérer au tournant du I^{er} siècle ne sonnent pas le glas du culte des eaux, mais plutôt celui du concept tel qu'il avait été ébauché après la Conquête, au profit d'une reformulation résolument tournée vers l'assimilation au cadre religieux de l'Empire. En ce sens, le culte gallo-romain d'Apollon, dont on connaît les prédispositions aquatiques, a fédéré des divinités aux identités variées. Rappelons tout d'abord la caractérisation des sanctuaires des eaux proposée dans l'introduction du précédent chapitre. Il s'agit des sanctuaires où le médium d'expression principal du divin est l'élément aquatique. Parfois, l'élément aquatique ainsi mis en valeur est interprété directement comme la manifestation physique de la présence de la divinité tutélaire du lieu, mais l'eau peut aussi être envisagée comme un instrument d'action privilégié de la divinité tutélaire, sans toutefois que sa présence terrestre, son *numen*, ne s'exprime directement au travers des eaux. L'élément sera alors associé à une divinité secondaire placée sous le patronage du maître des lieux.

Ce sont les deux principaux cas de figure révélés par les sources antiques. Soit l'élément aquatique est habité directement par la puissance d'une divinité importante, *numen habit* nous dit Ovide à propos de la fontaine de Mercure (*aqua Mercurii*) (OVIDE, *FASTES*, 5, 670-675). Soit la source est la propriété d'une divinité parce qu'elle fait partie de son domaine (SCHEID 2008 : 230-231). On remarque d'ailleurs à propos du Clitumne que malgré son apparente notoriété à la fin de la République et au début de l'Empire, lui aussi va être victime du processus d'interprétation et passer sous contrôle de Jupiter à la fin de l'Antiquité : *Clitumnus, Umbriae, ubi Iuppiter eodem nomine est* (VIBIUS SEQUESTER, *DE FLUMINIBUS...*, FONTES).

En ce qui concerne notre territoire, l'inscription d'**Essarois** nous paraît sibylline :

[*Deo Apollini Vind]onno et Fontibus / [...] Prisci v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
[CIL XIII, 5645]

Le second cas de figure de la définition qui est invoqué ici. Ce qui finalement n'est pas surprenant vis-à-vis du processus d'interprétation et de la dimension à laquelle accède cet Apollon indigène, Apollon Vindonnus, qui est sûrement la grande figure divine d'une communauté locale.

Le sentiment général qui ressort de cette confrontation est que le premier cas de figure est particulièrement bien adapté aux divinités topiques actives dans les proto-sanctuaires, même si nous en sommes réduits aux hypothèses en l'absence d'indice explicite sur le fonctionnement concret des divinités gauloises. Ensuite, le processus d'interprétation, un peu mieux connu, mais toujours imparfaitement compris, a contribué à l'élaboration d'une « mise en scène » du culte typiquement romaine, dont nous avons déjà touché quelques mots à propos des cultes militaires. L'accent est alors mis sur le fonctionnement collégial des divinités, toujours dans un cadre très hiérarchisé. Les divinités subalternes ou secondaires, qu'il s'agisse de membres du panthéon officiel accueillis dans le lieu de culte ou de figures topiques, apportent leur soutien et complètent l'action portée par la grande divinité maîtresse des lieux.

Cela signifie que les sanctuaires qui représentent le premier cas de figure, *a priori* les plus nombreux au début du siècle, vont devenir ensuite minoritaires. Ceux qui persistent dans cette voie correspondent à des éléments aquatiques dont la portée identitaire dépasse le cadre local et qui conservent une certaine autonomie que ce soit dans leur propre sanctuaire, comme Sequana, ou invoqués dans d'autres lieux de culte, ce qui est envisageable pour Souconna.

Enfin, il nous semble que les fragments d'information extraits péniblement de la documentation des établissements thermaux rentrent assez bien dans ce schéma directeur. Les indices épigraphiques retrouvés à **Luxeuil-les-Bains** ou **Bourbonne-les-Bains** suggèrent que la source principale était placée à l'origine sous un théonyme topique, ici Luxovius et Borvo. Les cultes ont ensuite évolué, Apollon a certainement été promu au rang des principales divinités locales, et les sources placées d'une certaine manière sous son autorité, mais sans qu'elles soient intégrées physiquement dans le sanctuaire du dieu pour les raisons que nous avons déjà présentées. Ce qui n'est peut-être pas étranger au fait qu'on a souvent continué de privilégier l'appellation topique dans les dédicaces.

4.1 Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine

Le sanctuaire périurbain d'Apollon *Moritasgus* à **Alise-Sainte-Reine** ne nous est pas inconnu. Dès le chapitre précédent, nous nous interrogeons sur la possibilité que l'eau fût perçue d'abord comme une contrainte avant d'être « domestiquée » dans le cadre de travaux d'aménagements urbains. Ce ne serait qu'ensuite, vers le milieu du I^{er} siècle, que l'élément aquatique serait devenu le point focal d'attention autour duquel s'est développé le discours religieux. Un thème en particulier est récurrent, celui de l'évolution progressive du statut de l'eau au sein de l'espace sacré. À son lieu d'origine, réel ou fictif, c'est encore la possession de la divinité, un bien inviolable qui n'est rendu accessible que dans un second temps aux dévots.

L'organisation du sanctuaire retranscrit physiquement ce concept, Apollon est le maître de la principale source qui passe sous sa demeure terrestre, son temple, avant d'être mise à la disposition des mortels (DE CAZANOVE ET AL. 2012). La mise en scène de l'espace du sanctuaire est le support principal du discours religieux : les systèmes de terrasses, l'alignement des bâtiments, tous participent d'une construction visuelle à l'adresse des dévots (fig. 85).

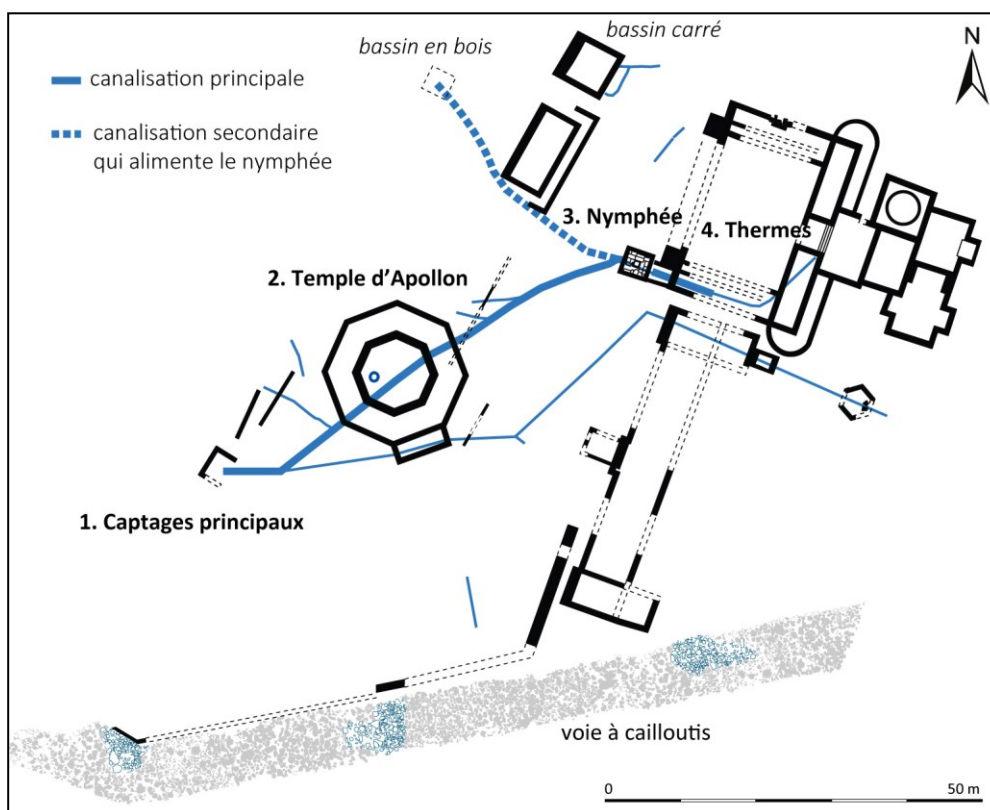
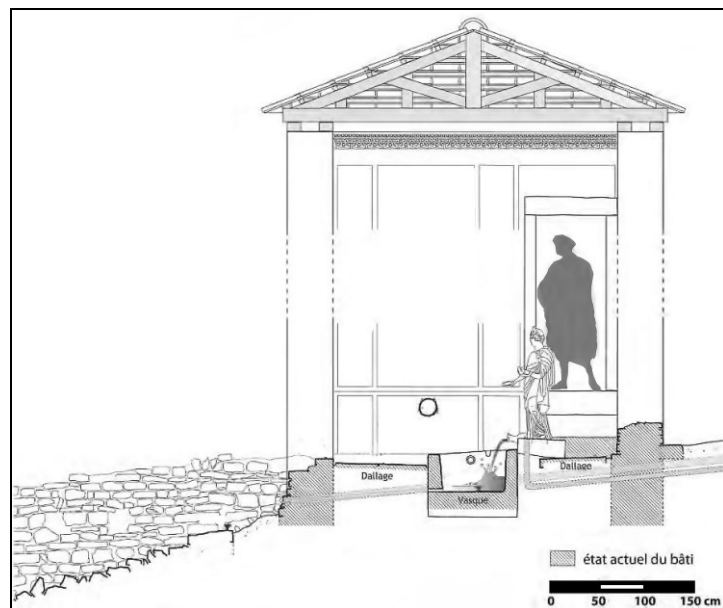


Figure 85 : Le cheminement de l'eau au sein du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine (DAO et interprétation N. André, M. Beley, O. de Cazanove, Y. Leclerc, A. Vivier).

Ce que nous avons déjà observé pour le petit sanctuaire d'Hercule à **Deneuvre** prend à **Alise-Sainte-Reine** une dimension monumentale. Même le mobilier, lorsqu'on a la chance de connaître sa position primaire, est activement intégré à cette construction. Les ex-voto en bronze étaient placardés en nombre sur les parois des bâtiments et interpellaient aussi bien le visiteur de passage sur la voie en contrebas, que les individus déjà actifs au sein de l'espace sacré. On ne peut qu'imaginer l'effet singulier produit par des dizaines de plaquettes de bronze réfléchissant la lumière ambiante dans le sanctuaire d'une divinité solaire. Le concept d'*aspectus operis*, loin de se limiter à une prescription théorique, confirme que le sanctuaire dans son intégralité est pensé comme une construction symbolique.

Quant à son organisation, elle reflète la hiérarchie des habitants divins des lieux, avec au sommet Apollon et sûrement sa parèdre Sirona, mise en scène au cours du II^e siècle dans une chapelle dédiée (fig. 86) qui prend la forme d'un nymphée (DE CAZANOVE ET AL. 2012 : 108-111).

Figure 86 : Restitution hypothétique de l'élévation du nymphée du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine (DAO M. Pajon-Héron).



L'épithète Moritasgus (JUFER ET LUGINBÜHL 2001 : 94) associée à l'Apollon d'**Alise-Sainte-Reine** signale un grand dieu du panthéon local, mais ne trahit pas un sanctuaire à l'activité spécialisée. Les demandes effectuées aux divinités devaient donc être variées, comme on peut s'y attendre dans un grand sanctuaire à dimension

communautaire. L'aspect thérapeutique était certainement présent, en particulier dans sa conception globale (Chapitre II, 3.3) qui vise à la conservation de l'individu au sens général (physique, social, etc.). On remarque aussi la résolution d'un vœu de la part d'un esclave qui a été affranchi. L'inscription [CIL XIII, 11242] figurait sur un tronc humain miniature placé sur une base semi-cylindrique, ce qui invite une nouvelle fois à la prudence dans l'interprétation thérapeutique d'ex-voto représentant des membres ou des parties du corps. Un autre esclave fraîchement affranchi avait procédé de même [AE 1978, 516] dans le sanctuaire apollinien de **Hochscheid (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)**.

Enfin, l'activité évergétique est bien représentée par des blocs en réemploi dans le dallage du nymphée [CIL XIII 11245 et 11246] et par le testament de Tiberius Claudius Professus Niger [CIL XIII 2873]. Ces documents prouvent l'importance locale du lieu de culte même pour des individus au statut privilégié (DE CAZANOVE ET AL. 2012 : 119).

4.2 Apollon Mogetimarus à Mâlain ?

On retrouve la trace d'Apollon à une quarantaine de kilomètres au sud-est d'**Alise-Sainte-Reine**, dans un vaste ensemble monumental situé à la périphérie de l'agglomération secondaire de *Mediolanum-Mâlain (21)*. Le complexe religieux occidental était déjà connu par la présence d'un Mars indigène, Mars Cicolluis, et de sa parèdre Litavis. Le diagnostic réalisé quelques mètres en aval, à la fin de l'année 2014, est venu confirmer qu'il s'agit d'un complexe religieux de grande ampleur, où cohabitent les principales divinités du panthéon de *Mediolanum*, au nombre desquelles s'ajoutent désormais Apollon et Sirona.

D'un point de vue chronologique, il a été possible de mettre en évidence une présence laténienne tardive caractérisée par un système de fossés repérés en prospection aérienne. Lui succède une occupation augusto-tibérienne qui prend la forme de constructions en matériaux périssables, dont certaines pourraient être interprétées comme participant d'un lieu de culte. Ensuite, à partir du second quart du I^{er} siècle, on engage le processus de monumentalisation de ce qui est amené à devenir un complexe sacré. Ces travaux débutent avec l'installation des premiers éléments du réseau hydraulique (WIDEHEN 2015 : 393).

Est-ce qu'il s'agit d'un projet intrinsèquement lié au lieu de culte dont l'installation du réseau hydraulique marquerait simplement le début du chantier ? Ou est-ce que ce réseau participe d'un projet plus large d'adduction d'eau qui ne serait pas spécifique au sanctuaire, mais concernerait aussi le vaste complexe monumental repéré plus au sud ?

En tout état de cause, on remarque que la partie du réseau repérée lors du diagnostic s'organise selon deux axes divergents. La première canalisation, d'orientation ouest-est, est située en contrebas du site et se dirige peut-être vers l'hypothétique établissement thermal, alors que la seconde, d'orientation nord-sud, paraît effectuer un circuit au sein du sanctuaire avant de rejoindre la première (WIDEHEN 2015 : 393).

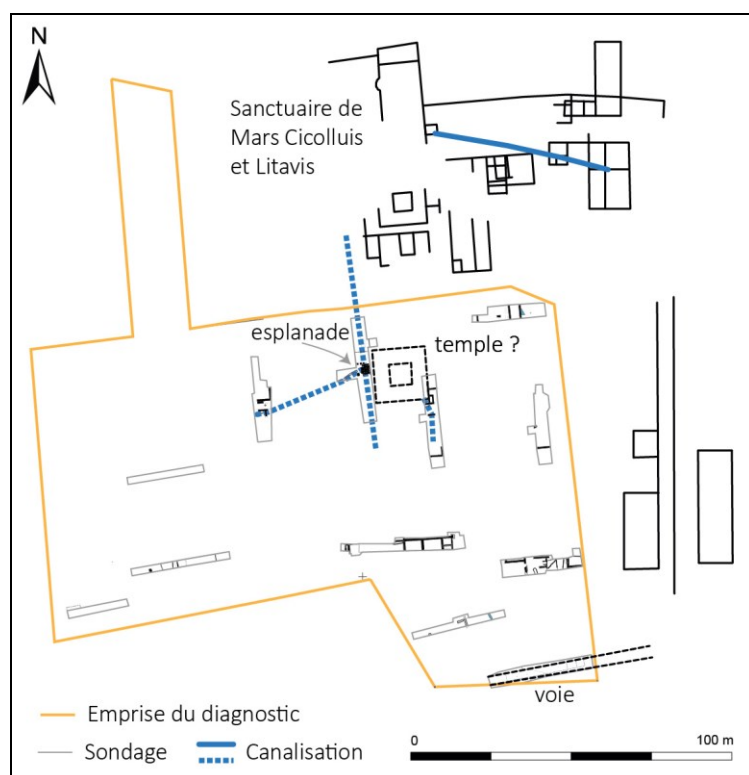


Figure 87 : Plan des vestiges découverts lors du diagnostic effectué à Mâlain en 2014 (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de P. Noguès, M.-A. Widehen, V. Bourson, L. Gaetan pour l'INRAP).

La démultiplication du réseau en fonction des aménagements qu'il doit alimenter n'est pas sans rappeler l'organisation du sanctuaire d'Apollon Moritasgus, et ce n'est pas là l'unique point de comparaison. L'édifice interprété comme un temple est édifié dans un premier état au cours du I^{er} siècle, puis est réaménagé dans la première moitié du II^e siècle (fig. 87). Cette seconde étape coïncide avec un exhaussement des niveaux de sol, peut-être afin de mettre en scène la circulation de l'eau au sein du complexe (WIDEHEN 2015 : 402), et permet également l'installation d'une petite esplanade dallée en bordure du temple où devait être installée la statue de Sirona

(inventaire L-19) (WIDEHEN 2015 : 254) et un autel dédié à Apollon (inventaire L-16 WIDEHEN 2015 : 255). Sur ce dernier figure ce qui semble être une nouvelle épiclèse propre à l'Apollon indigène de *Mediolanum*, Apollon Mogetimarus. Il est aussi possible que cette partie du texte fasse référence au nom du dédicant, nom dont on ne connaît d'ailleurs que deux occurrences [CIL XII 378 et AE 1993 1245]. Toutefois, dans le cadre de ce grand complexe religieux, il est tentant de placer Apollon aux côtés de Mars Cicolluis comme l'une des grandes figures du panthéon local, dans un rôle sensiblement similaire à celui joué par Apollon Moritasgus à **Alise-Sainte-Reine**.

Le mobilier votif découvert ne trahit pas un type de demande spécifique : quelques dizaines de monnaies, dont certaines mutilées, des ex-voto anatomiques en tôle de bronze (quatre plaquettes d'yeux, deux seins et un bassin masculin), des fragments de boîtes à sceau, au moins une céramique miniature, des clochettes et une surprenante miniature en plomb représentant l'entrée d'un bâtiment (un temple ?).

De nouveau, il nous semble réducteur à partir de ces indices de se focaliser uniquement sur les dimensions salutaires du culte de ces Apollon indigènes, car Apollon n'est pas toujours invoqué dans son rôle de *deus medicus*. Cette prérogative est certainement plus ou moins prévalente selon la personnalité attachée au dieu, en fonction de l'organisation du panthéon locale et des besoins de la communauté. De plus, nous savons maintenant que la plupart des divinités peuvent être et sont invoquées dans une perspective prophylactique ou thérapeutique, même si c'est un domaine d'action privilégié d'Apollon, il n'en a donc pas le monopole et n'est pas limité à cet aspect du culte.

4.2 Une fonction oraculaire ?

En parallèle à son rôle de *deus medicus*, Apollon est connue pour ses fonctions oraculaires, particulièrement prééminentes dans son identité grecque. Ainsi, à Claros (**Izmir, Turquie**) la consommation d'eau permettait à la volonté divine de se manifester, notamment en songe lors de « nuits sacrées » (BUSINE 2005 : 48-49). L'eau divinatoire était puisée dans une chambre souterraine située dans le sanctuaire. On a tenté d'associer ce type de pratiques au sanctuaire de **Grand**, mais les indices

épigraphiques sont fragiles (Chapitre I, 3.4.1) et peuvent tout aussi bien faire référence à un mode de communication avec le divin qui n'implique pas la pratique de l'incubation (SCHEID 1992 : 31-32).

Les études menées par J. Champeaux sur les pratiques oraculaires en Italie, sous la République et l'Empire, paraissent avoir des échos plus pertinents pour appréhender la situation sur notre territoire. Si les requêtes *pro salute* peuvent s'adresser à de nombreuses divinités, il en va de même pour la cléromancie (CHAMPEAUX 1992 : 273). L'Italie a eu « beaucoup d'oracles, mais de rayonnement purement local » (CHAMPEAUX 1990 : 111). Dans la péninsule italique c'est le tirage des *sortes* qui est la technique oraculaire favorisée, au détriment de la divination inspirée dont la pratique est plutôt considérée comme une attitude de *superstitio*. Parmi les oracles d'époque impériale, on retrouve Clitumne dont la volonté s'exprime par le tirage des *sortes* - *praesens numen atque edam fatidicum indicant sortes* (PLINE LE JEUNE, *LETTRES*, VIII, 8).

Peu importe la technique, que ce soit la cléromancie ou de la divination inspirée, les eaux restent un médium de communication privilégié avec le divin. Lorsque Tibère interrogea l'oracle de Géryon (**Vénétie, Italie**), ce dernier lui prescrivit d'aller jeter des dés d'or dans la source minérale voisine, *Aponi fons* (SUETONE, *VIE DES DOUZE CESARS*, TIBERE, 14, 3).

Ce sont aussi des dés, ainsi qu'une bille inscrite et 26 monnaies qui ont été retrouvés à **Gevrey-Chambertin** (fig. 88). En ce lieu, une source pétrifiante jaillit du rocher et s'écoule dans une vasque naturelle partiellement recouverte d'argile ferrugineuse dans laquelle était piégé le mobilier (BREDEAUX-LE BRAZIDEC ET FEUGERES : 2011). On connaît une autre série de dés utilisés pour tirer les *sortes* en provenance d'**Autun**, mais malheureusement sans contexte de découverte. Il est difficile d'évaluer à quel point ces pratiques étaient répandues, mais l'exemple de **Bourbonne-les-Bains** démontre qu'on n'hésitait pas à faire usage des *sortes* dans le cadre d'un *collegium* professionnel (RAEPSAET-CHARLIER 2014). Nous serions aussi tentés de dresser un parallèle entre les pratiques oraculaires de **Gevrey-Chambertin** et les découvertes effectuées à la Fontaine pétrifiante de **Réolier**. Malheureusement, il semble impossible de réétudier le lot de « petites pierres » qui avait interloqué l'auteur de la notice du XIX^e siècle.



Figure 88 : Bille et dés inscrits retrouvés à Gevrey-Chambertin (Cliché M.-L. Berdeaux-Le Brazidec et M. Feugère).

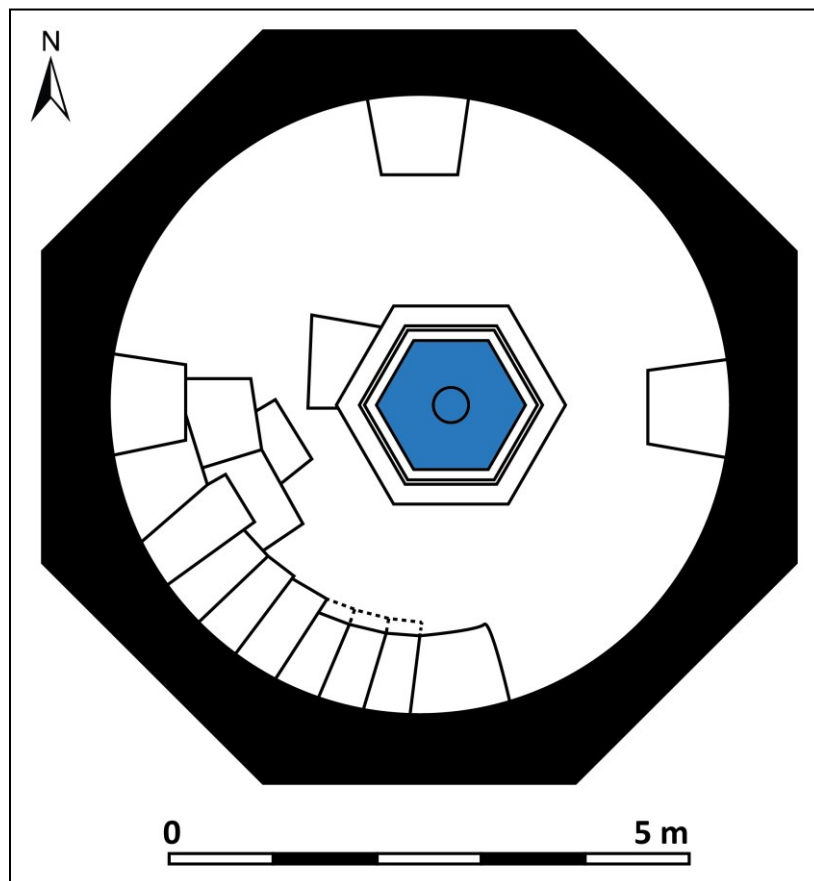


Figure 89 : Plan de la salle souterraine découverte à Montigny-les-Metz (DAO D. Vurpillot 2016).

Est-ce que le petit monument quadrangulaire en pierre retrouvé dans un puits à **Arnay-le-Duc** pourrait être un fragment d'une *urna versatilis* ? Il s'agit d'un bloc calcaire de 50 x 27 cm percé selon deux axes perpendiculaires et qui devait accueillir une sorte d'extension. Ses quatre faces étaient apparemment inscrites, mais l'objet a aujourd'hui disparu.

On retrouve la trace de pratiques oraculaires au sanctuaire de *Sequana*. Sous un buste de femme, caché, une énigmatique inscription en lettres cursives [CIL XIII, 2858] mentionne le nom de la déesse, peut-être associé au terme *monitu* (selon l'oracle ou la prophétie). Avec les précautions d'usage, on peut se demander si le geste a été fait en faveur de Sequana selon un oracle, ou si Sequana elle-même rendait des oracles à intervalles réguliers comme a pu le faire Clitumne. La piste est intéressante, mais il faut avouer qu'en dehors de cette inscription, nous n'avons aucun argument pour prouver une quelconque fonction oraculaire au sanctuaire de **Source-Seine**.

Un second élément atypique a attiré notre attention et nous poussé à entreprendre ce rapide tour d'horizon sur les pratiques oraculaires. La présence dans plusieurs lieux de culte de pièces souterraines avec des aménagements hydrauliques. Le cas le mieux documenté correspond à la construction octogonale de l'ensemble cultuel du Sablon à **Montigny-les-Metz**. Il s'agit sans doute d'un grand complexe religieux localisé en périphérie de *Divodurum Mediomatricorum*. Un escalier en spirale permettait d'accéder à l'étage inférieur, au centre duquel était placé un bassin hexagonal alimenté par une arrivée d'eau percée dans le fond (fig. 89). De nombreuses inscriptions indiquent que cette construction accueillait la déesse aquatique Icovellauna [CIL XIII, 4292, 4294, 4295, 4296, 4297, 4298], qui a pu être placée sous le patronage de Mercure [CIL XIII, 4306]. Parmi ces inscriptions deux documents épigraphiques se révèlent particulièrement intéressants. D'une part, sur la stèle de Mercure, le dieu est invoqué à titre *pro salute* :

Deo Mercurio pr(o) / salute Aureliani Div(i)/ciana mater ex vo(to)
[CIL XIII, 4306]

C'est donc lui qui est le garant du vœu pour la conservation d'Aureliana Diviciana, la mère du dédicant. D'autre part, sur une plaque de bronze on peut lire :

*Deae Icovellau/nae Sanctissimo / Numini Genia/lis Saturninus / v(otum) s(olvit)
l(ibens) m(erito)
[CIL XIII, 4294]*

Le texte est précis, c'est le *numen* d'Icovellauna qui caractérise la puissance divine de l'eau. Si on met en relation ces deux documents, on entrevoit de nouveau une organisation du culte déjà proposée pour certains Apollon indigènes. La source est un élément actif, mais son action, bénéfique ou néfaste, est placée le contrôle d'une grande divinité, ici non plus Apollon, mais Mercure.

Autre fait intéressant, les deux plaques de bronze doré inscrites, témoignages solennels de la résolution d'un vœu, présentaient un renforcement. Ces renforcements servaient de logement à une pièce de monnaie (respectivement frappées sous le règne de Constantin et de Crispus), ce qui nous renforce dans le sentiment que les monnaies pouvaient servir de rite d'accompagnement. Le même cas de figure peut être envisagé pour des supports votifs moins courants que les plaques de bronze, des jambes miniatures travaillées dans le même matériau dont on retrouve des exemplaires à **Grand, Auxerre**, peut-être **Luxeuil-les-Bains** et surtout à **Vitrimont**. En effet, pour ce dernier site, elles ont été retrouvées en parfait état et sont accompagnées d'une description détaillée. Il s'agissait de huit ou dix jambes en bronze d'environ 16 cm de long qui possédaient des trous de suspension au niveau du pied. Les cendres qu'elles contenaient étaient scellées à l'intérieur de l'objet au moyen d'une pièce de monnaie fixée au sommet de la jambe.

On connaît aussi à **Billy-les-Chanceaux** les vestiges d'un bâtiment antique muni d'un escalier, qui donnait accès à une cavité aménagée creusée dans la roche autour du lieu d'émergence de la source. Quelques monnaies et un fragment d'une statue de petite dimension, représentant une main droite tenant un dauphin, pourrait indiquer la présence d'Apollon. La construction circulaire desservie par un escalier ellipsoïdal exhumée à **Arnay-le-Duc** pourrait aussi rentrer dans cette catégorie.

Rien ne paraît indiquer une fonction oraculaire pour ces constructions. S'agirait-il d'une simple mise en scène, d'une contrainte technique liée à la captation de l'eau ou est-ce que ces salles souterraines jouent un rôle spécifique dans le déroulement du culte ?

Enfin, référons-nous une dernière fois au Clitumne, afin d'examiner un attribut récurrent des eaux sacrées, leur capacité à confondre les parjures. Elle est évoquée à

demi-mot par Claudien dans les panégyriques où il décrit une source sans nul autre pareil qui reflètent non pas l'apparence des individus, mais leur caractère, leur *humanos mores* (CLAUDIEN, *DE SEXTO CONSULATU HONORII AUGUSTI*, 511-514). Sans nul autre pareil ? Pas véritablement, on retrouve une mention similaire dans les écrits de Philostrate à propos d'une source « consacrée à Jupiter témoin des serments, et nommée Asbamée » (PHILOSTRATE, *VIE D'APOLLONIUS DE TYANE*, I, 6) qui châtie les parjures. Le texte est on ne peut plus clair, la source est consacrée à Jupiter, mais possède son propre nom, Asbamée. Une autre source agit exactement de la même manière, ses eaux brûlantes ont la pureté des eaux froides, mais punissent les parjures. Il s'agit des eaux d'Apollon dans le passage si controversé du fameux panégyrique de Constantin (*PANEGYRIQUE DE CONSTANTIN*, XXI-XXII). Solin mentionne lui aussi des sources d'eaux chaudes et salutaires qui guérissent les yeux et dévoilent les parjures. Ce passage rend d'ailleurs bien compte de la multiplicité des applications concrètes qu'on peut attribuer à un mode d'action spécifique : le *numen* de la divinité qui habite les eaux est favorable aux soins oculaires, mais si on soumet un parjure à ce traitement l'eau ne le soulage pas, elle lui inflige la cécité (SOLIN, *POLYHISTOR*, IV).

5. Un processus d'interprétation qui s'exprime aussi en milieu extra-urbain

5.1 Apollon, un dieu également bien représenté dans les sanctuaires extra-urbains

Si Apollon est bien représenté dans les complexes sacrés péri-urbain, il s'exporte aussi en dehors des agglomérations et joue un rôle important dans les espaces extra-urbains.

Le sanctuaire d'Apollon Vindonnus à **Essarois** jouit d'une certaine notoriété, mais sa situation extra-urbaine ne signifie pas qu'il était totalement isolé. Les prospections menées depuis plus d'une décennie démontrent que les rebords de la rive droite de la Digeanne, la rivière locale, sont occupés par de nombreuses structures. On signalera

en particulier les occupations du Trouy et du Chanoi qui trahissent des activités agricoles et artisanales protohistoriques et gallo-romaines (GOGUEY *ET AL.* 2010). Nous réitérons l'hypothèse selon laquelle le sanctuaire dépendrait d'une communauté rurale locale, à l'image de ce que nous avons conclu pour le sanctuaire de Sequana à partir du monument érigé par les *aresequani*.

Dans le détail, on perçoit que le statut accordé à l'eau au sein du complexe pose des problèmes spécifiques. Tout d'abord vis-à-vis de sa chronologie et de son organisation, nous avons souligné lors du précédent chapitre que ce site a plus de points communs avec le sanctuaire d'Apollon Moritagus qu'avec les proto-sanctuaires. Les sources qui sourdent à proximité ne sont pas impliquées, tout du moins de façon directe, dans l'organisation du sanctuaire protohistorique.

L'espace sacré est ensuite redynamisé lors de la première moitié du I^{er} siècle, par l'édification d'une cella unique dotée d'une galerie dans un second temps. D'autres constructions, mal connues, pourraient être contemporaines de ce second état. Les sources étaient-elles déjà aménagées à ce moment ? C'est peu probable compte-tenu de la chronologie d'évolution des structures hydrauliques que nous avons présenté. Ce qui ne veut pas dire que l'eau n'était pas employée à son lieu d'émergence, mais nous n'en avons aucune preuve.

C'est véritablement à partir du troisième état, fouillé par P. Mignard au XIX^e siècle, qu'on peut envisager sereinement la captation de l'eau dans une canalisation en pierre, puis l'installation des chapelles, sûrement dédiées aux sources invoquées dans l'inscription et plus généralement l'expansion du sanctuaire. On ne sait pas avec certitude où l'eau était canalisée dans l'espace sacré, mais P. Mignard décrit explicitement une construction voûtée, insérée à la base du parement de la *cella* tardive, qui aurait servi à y conduire l'eau et n'est pas sans rappeler le système d'adduction qui passe sous le temple octogonal d'Apollon Moritagus (fig. 90). La seconde interrogation concerne la chronologie de l'état 3. On serait tenté par comparaison de la situer à la fin du I^{er} siècle ou au début du II^e siècle, ce qui ne serait pas en contradiction avec les indices matériels.

Dans ce contexte, il nous paraît raisonnable de postuler que Vindonnus « le clair » ou « le blanc » (JUFER ET LUGINBÜHL 2001 : 94) est la divinité topique d'une communauté locale. Son théonyme s'inspire sans doute de la source pétrifiante qui piège la flore

dans des concrétions calcaires blanchâtres, ce qui peut paraître étonnant compte tenu du fait que l'eau est, *a priori*, mise à contribution tardivement dans l'organisation du sanctuaire. Dès lors, plusieurs hypothèses viennent à l'esprit. La première sous-entendrait que le fonctionnement gallo-romain du culte implique une dissociation technique entre divinités tutélaires et divinités subalternes, qui forment des entités distinctes, rassemblées ensuite selon les termes d'une coopération plus ou moins étroite.

La seconde possibilité impliquerait que Vindonnus, malgré la résonance gauloise du théonyme, ne serait peut-être qu'une création tardive comme a pu l'être Souconna. Toutes les inscriptions qui se réfèrent au dieu datent du II^e ou du III^e siècle et ne fournissent donc pas d'argument chronologique concluant pour trancher la question. D'autant plus qu'on connaît dans le secteur au moins deux autres invocations de divinités dont le théonyme se rapporte à la couleur blanche, toutes postérieures au milieu du II^e siècle : Albio, blanc mat, à **Arnay-le-Duc** [CIL XIII, 11233] et Candidus, blanc brillant, à **Entrains-sur-Nohain** [CIL XIII, 2901].

Le sanctuaire de **Sainte-Sabine** offre un second exemple intéressant. Il est localisé dans un espace où au moins deux établissements ruraux à fort statut ont été identifiés. Apollon y est représenté par une petite statue aux formes juvéniles et peut-être nommé sous son appellation Grannus, même si l'inscription, très fragmentaire, est sujette à caution. La découverte du document épigraphique est mentionnée brièvement lors de l'exploration de la nécropole mérovingienne (**DENIZOT 1882 : 177-178**). Elle ne figure pas au CIL et n'a jamais été vraiment étudiée en détail. Les principaux objets votifs sont une série d'emmailotés de tailles variées, dont certains devaient être fixés sur des colonnettes, puis une série de têtes et de membres miniatures en pierre (pieds, jambes et mains). On ne sait pas si l'eau était conduite au sanctuaire, mais plusieurs sources sourdent à proximité.

Le sanctuaire de la Sainte-Fontaine à **Freyning-Merlerbach** pourrait être situé en bord de la voie de **Metz-Divodurum Mediomatricorum** à **Worms-Bormitomagus** (**Rhénanie-Palatinat, Allemagne**). Apollon et Sirona y sont nommés [CIL XIII, 4496 et 4498] et figurent aux côtés d'autres divinités, en particulier Mercure, ce qui laisse présager d'un lieu de culte assez important qui n'a, en revanche, livré aucun ex-voto anatomique.

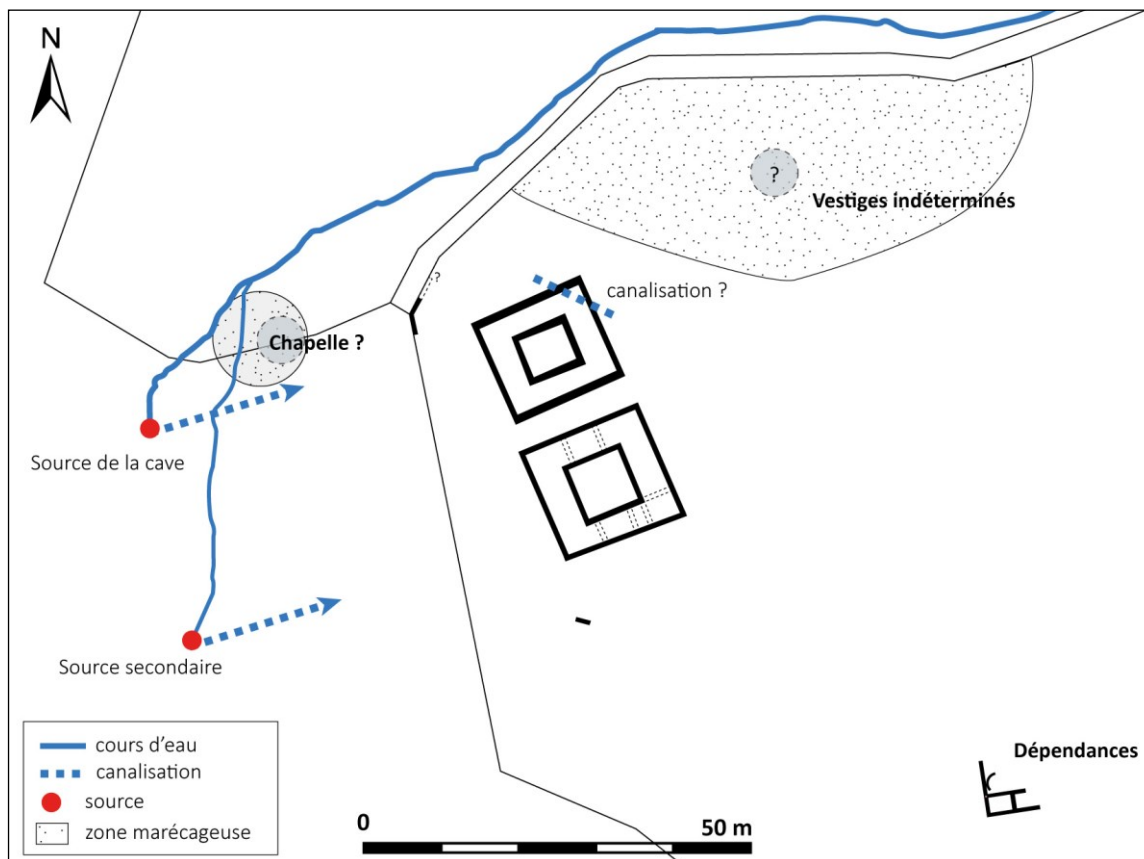


Figure 90 : Plan de la dernière phase d'aménagement du sanctuaire d'Essarois (DAO D. Vurpillot 2016).

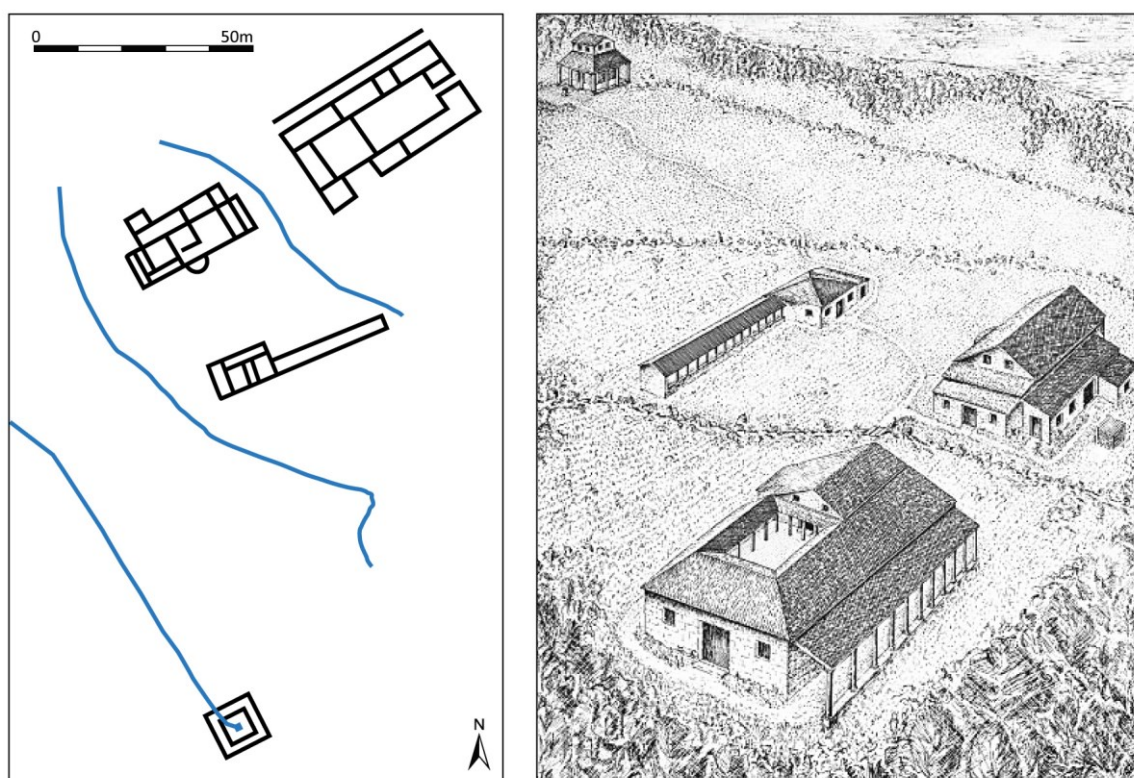


Figure 91 : Plan et évocation du sanctuaire de pèlerinage de Hochscheid (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de G. Weisgerber ; illustration de G. Weisgerber).

Il est possible qu'un petit lieu de culte dédié à Apollon et Sirona ait existé à **Tranqueville-Graux**. On a mis au jour à cet endroit un bassin placé sous le patronage de ces deux divinités. Elles étaient représentées dans des niches qui encadraient une inscription à leur intention [CIL XIII, 4661]. Il s'agit sûrement d'un lieu de culte lié au captage de la source locale, la fontaine des romains. Sans surprise, les abords du point d'eau ont livré de nombreuses monnaies.

Par l'intermédiaire de ces quelques exemples, il apparaît clairement qu'Apollon s'invite dans des contextes très variés, c'est un membre éminent des panthéons locaux, qu'on retrouve dans des grands complexes religieux en situation périurbaine et extra-urbaine, dans des sanctuaires plus modestes et aussi dans des lieux de cultes privés. Dans ces conditions, il paraît abusif d'envisager que les sanctuaires extra-urbains sont par définition des entités religieuses de second plan. On constate pour les lieux de culte des eaux que la banalisation des aménagements hydrauliques va participer au développement de grands complexes religieux extra-urbains nommés à juste titre par L. Péchoux des « sanctuaires de pèlerinage » (PECHOUX 2010 : 158). Le paysage sacré est pensé de façon globale et le relatif isolement géographique de ces ensembles ne signifie pas qu'ils sont en marge des pratiques religieuses de la cité. Les plus importants d'entre eux sont d'ailleurs dotés d'*hospitalia* qui permettent l'accueil des pèlerins pendant les fêtes religieuses qui rythment la vie de la cité. En témoigne un document épigraphique daté du milieu du III^e siècle, sur lequel un certain *Acceptus, tabularius* et sévir augustal, indique qu'il a fait construire un *hospitalia* dans le sanctuaire de Mercure à **Wasserbillig (Luxembourg)** afin de loger les participants aux festivités [CIL XIII, 4208]. Toujours dans la cité des Trévires, Apollon va aussi bénéficier de ces évolutions techniques, où deux sanctuaires de pèlerinage bien connus lui sont dédiés : ceux de **Hochscheid** et **Heckenmünster (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)** (fig. 91).

Pour en revenir au déroulement du culte, on constate que le champ d'activité des divinités ne se limite pas à un seul domaine. En l'occurrence, pour le dieu à la lyre, se sont les aspects thérapeutiques qu'on tend à surévaluer. Or, le mode d'action d'Apollon est mis à profit par les individus pour des raisons très divers selon le lieu où il est invoqué et les intentions des dévots. Son identité locale s'adapte aux besoins des communautés qui le sollicitent.

De plus, dès l'instant où nous disposons de sources écrites, il apparaît clairement que l'accent est mis sur la coopération divine. Lorsque Apollon agit, il n'agit pas seul, d'autres divinités lui prêtent main forte, tantôt sa parèdre tantôt des divinités topiques. Ce n'est pas forcément son *numen* qui anime les eaux, mais celui de divinités subalternes qui agissent comme des instruments au service de l'action apollinienne. On retrouve un système de coopération similaire appliqué à l'action d'autres grandes divinités comme Mercure ou Jupiter et c'est dans cette perspective qu'on doit comprendre le phénomène de dissolution progressive du culte des eaux présenté dans un paragraphe précédent.

Cette relation nouvelle à l'eau dans l'espace sacré, qui se met en place au fur et à mesure qu'elle devient une commodité courante, va de pair avec une difficulté d'interprétation croissante. Nous avons de plus en plus de peine à estimer quel est son statut et quel usage en est fait, alors qu'auparavant sa relative rareté au sein des espaces sacrés offrait moins de latitudes d'interprétation. Si nous sommes en capacité de constater la diversité des pratiques religieuses qui dépendent des eaux, le déroulement précis des rites nous reste bien souvent inaccessible. Il nous serait par exemple impossible à partir des données archéologiques de décrypter des rites oraculaires aussi élaborés que ceux décrits par Pausanias pour le sanctuaire de **Patras (Archaïe, Grèce)** (PAUSANIAS, *DESCRIPTION DE LA GRECE*, VII, 21). D'autres pratiques, en apparence plus conventionnelles, se prêtent mieux au jeu des comparaisons avec la Gaule. Ainsi, à *Samicum (Elide, Grèce)*, on doit adresser ses prières aux nymphes et leur promettre un sacrifice quelconque, puis on se frotte ensuite les parties malades avant de traverser le fleuve à la nage. De cette manière, on laisse la maladie dans l'eau, dont on sort guéri et la peau parfaitement saine (PAUSANIAS, *DESCRIPTION DE LA GRECE*, V, 5).

Jusqu'à présent, nous avons suivi les pas d'Apollon, plus lestes que ceux de Saint-Martin, le long d'un chemin sinueux qui nous a fait transiter du monde urbain au monde rural. Mais l'eau s'invite aussi dans d'autres sanctuaires et d'autres lieux de culte et nous devons poursuivre notre périple en quittant les demeures du dieu à la lyre. Notre première destination nous amène aux portes d'un grand domaine du dieu de la guerre en territoire Séquane. Le sanctuaire de Mars aux **Villards d'Héria** constitue l'un des plus grands complexes de pèlerinage de la cité. On ne s'est pas contenté d'y amener l'eau, car dès l'origine le lieu de culte a été pensé en fonction du

système hydrogéologique local caractérisé par un lac de hauteur dont l'exutoire, une perte karstique qui alimente une nappe souterraine, ressurgit à quelques centaines de mètres en contrebas (VURPILOT, BICHET, DOYEN ET NOUVEL 2015).

5.2 Villards d'Héria, un grand sanctuaire de pèlerinage interprété comme une agglomération

Le complexe religieux bipartite des **Villards d'Héria** se révèle si vaste et la maîtrise de l'eau si aboutie, que jusqu'à récemment on envisageait la possibilité qu'il s'agisse d'une agglomération sanctuaire. Nous sommes plutôt en présence d'un grand sanctuaire de pèlerinage avec ses espaces sacrés, au moins un grand bâtiment d'*hospitalia* et des dépendances qui pourvoient aux besoins des dévots lors des manifestations religieuses (VURPILOT ET NOUVEL 2015) (fig. 92).

Le patronage de Mars, présent au niveau du lac, ainsi qu'au lieu de résurgence du réseau karstique, a souvent posé des problèmes d'interprétation. Beaucoup d'incertitudes pèsent encore sur le site, notamment en ce qui concerne la gestion active de l'eau par un système de barrage. Un tel dispositif s'avère nécessaire au bon fonctionnement des deux pôles d'activité, mais nous n'en avons pas retrouvé les vestiges. Par extension, on ne sait pas si on peut se fier à la documentation ancienne lorsqu'elle mentionne des canalisations monumentales non repérées lors des interventions récentes. La surface du lac est aussi décrite comme étant beaucoup plus réduite qu'elle ne l'est actuellement, même dans ces circonstances, on ne doute pas que la configuration naturelle des lieux et sa situation de zone frontière fournissaient des atouts favorables à l'installation d'un grand complexe religieux à même d'accueillir les représentants de la cité et des cités voisines. L'organisation des espaces sacrés, en particulier au niveau du Pont-des-Arches, indique que l'eau jouait un rôle de premier plan dans le culte même si nous en sommes réduits aux hypothèses quant à son emploi concret dans les rites.

Évacuons immédiatement les aspects thérapeutiques, pour lesquels nous n'avons aucun indice épigraphique ou iconographique. Comme la plupart des grandes divinités du panthéon Mars est en capacité de répondre aux requêtes *pro salute* car

ses attributs guerriers lui permettent d'arrêter et de repousser les troubles, visibles ou invisibles. Il n'est pas ici spécifiquement un dieu guérisseur, mais en tant que grande divinité de la cité il peut être garant du salut du tout ou partie de la population, ce qui n'exclut pas que des individus aient pu occasionnellement le remercier pour une guérison comme c'est le cas à Trèves, mais aucun témoignage explicite à ce sujet ne nous est parvenu aux **Villards d'Héria**.

On a souvent remarqué que les balnéaires du Pont-des-Arches avaient une configuration atypique, car ils ne répondent pas au schéma très normalisé de succession de pièces d'un balnéaire (fig. 93). Il s'agit sans doute d'espaces réservés aux ablutions qui précèdent l'ascension vers l'espace sacré puis le lac, le véritable cœur du complexe. On doit garder à l'esprit que l'accès à ce sanctuaire isolé allait de pair avec un trajet plus ou moins long pour les dévots. La présence d'objets et de monnaies dans le cours d'eau suggère que des individus ont pu pratiquer la *jactatio*, mais dans de faibles volumes. En l'état, on ne peut l'interpréter comme une pratique systématique ou même courante.

La configuration de l'espace sacré autour du captage de la source du Puits Romain laisse penser qu'il n'était pas directement accessible aux pèlerins ou alors seulement à certaines occasions (fig. 93). On retrouve des traces de fixation d'une grille qui devait en bloquer l'accès depuis la plateforme aux autels (LERAT ET WALTER 1998, VOLUME 1 : 32-33) et donc limiter l'accès au temple. On pouvait toutefois circuler autour des structures, par l'intermédiaire d'une galerie périphérique et observer l'eau couler sous les arches monumentales supportant le temple. Ajoutons que dans une perspective architecturale, il transparait assez clairement que les *antes* du temple ne permettaient pas d'y pénétrer depuis la galerie, ce qui change un peu notre vision du fonctionnement d'un espace sacré, pour lequel il était courant dans les publications d'envisager une circulation totalement libre des individus. Aurait-on aussi pratiqué la *jactatio* dans le captage ? C'est une possibilité, car on a retrouvé un nombre conséquent de monnaies dans les canalisations qui desservent le site, mais elles peuvent aussi provenir d'autres points d'eau. La présence de troncs à offrande dans l'espace balnéaire indique aussi que les dévots étaient sûrement sollicités dès la phase des libations. Doit-on y voir le paiement d'une sorte de « taxe » préliminaire requise avant d'effectuer une requête aux divinités comme ça semble être le cas à **Deneuvre** ? Ou peut-être s'agit-il simplement de frais liés à l'utilisation des balnéaires. On a retrouvé des dispositifs similaires dans l'établissement thermal de

Bourbonne-les-Bains et au niveau de l'entrée de celui de **Niederbronn-les-Bains**.

Quant à la situation au niveau du lac notre connaissance beaucoup plus limitée des vestiges et du matériel rend beaucoup plus difficile toute tentative de décryptage des rites dans ce secteur.

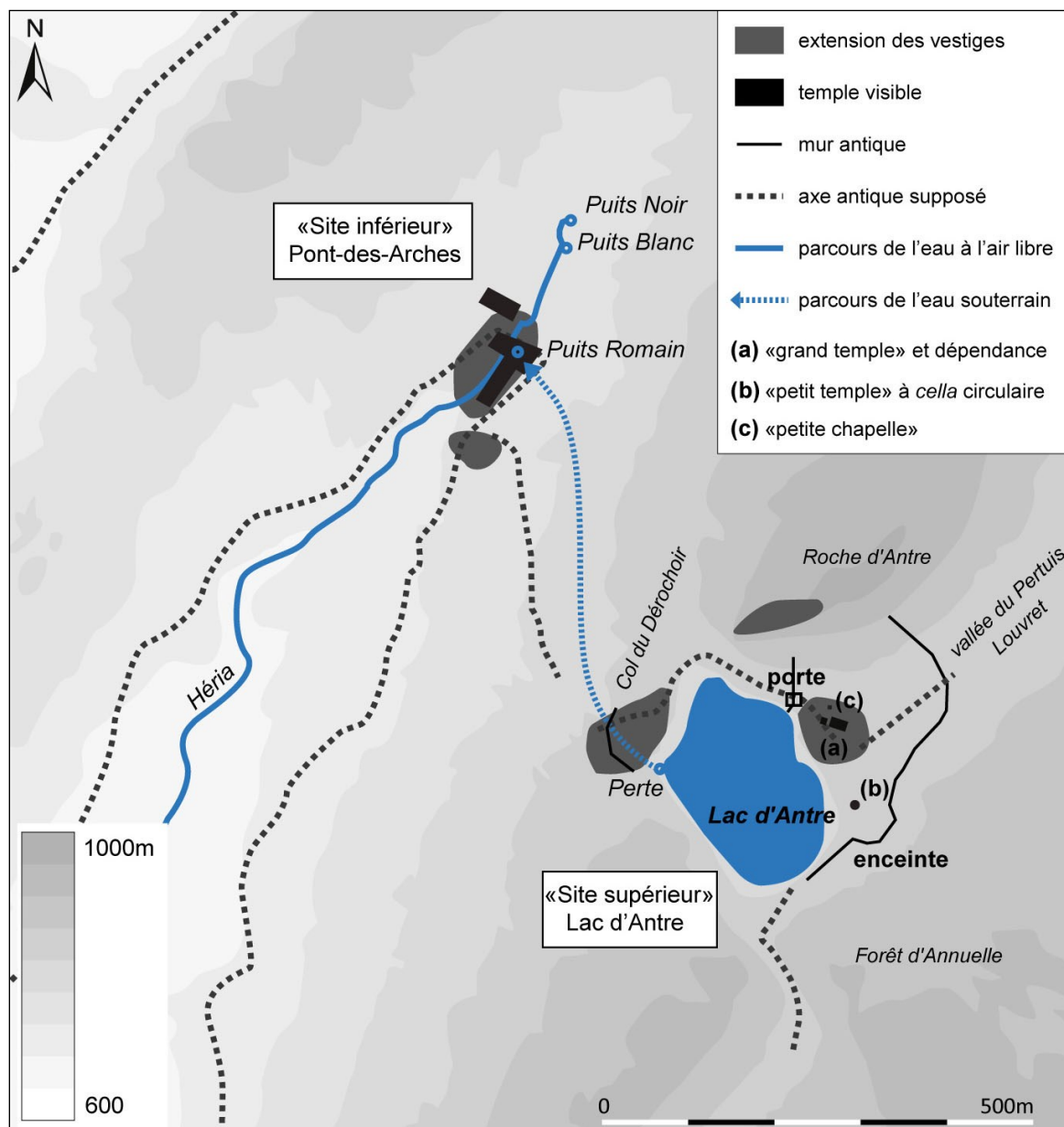


Figure 92 : Carte de localisation du complexe culturel bipartite des Villards d'Héria (DAO D. Vurpillot et P. Nouvel 2014).



Figure 93 : Plan général de l'organisation et de la circulation de l'eau au sein du site du Pont-des-Arches (DAO D. Vurpillot et P. Nouvel 2014).

5.3 D'autres sanctuaires extra-urbains plus modestes

Toutefois tous les sanctuaires extra-urbains n'étaient pas des lieux de pèlerinage aussi importants que **Villards d'Héria** ou **Source-Seine**. En dehors des zones urbaines, les communautés rurales avaient aussi besoins de lieux de culte qui permettaient d'exercer une activité religieuse collective à l'échelle locale. La chronologie de ces sites et leurs aménagements s'insèrent moins facilement dans la trame générale d'évolution des grands ensembles que nous venons de présenter, dans le mesure où les facteurs qui conditionnent leur apparition sont plus aléatoires. On peine aussi à identifier le contexte dans lequel ils s'insèrent. S'agit-il par exemple d'un petit sanctuaire public ou plutôt d'un sanctuaire privé en relation accessible aux populations, à l'image de celui installé dans le domaine rural de Pline et dont il décrit les réfections et les activités (SCHEID 1996 : 241-246) ?

Dans ce contexte, nous connaissons maintenant assez bien le sanctuaire du Corgebin à **Chaumont-Brottes**, où devait être active une petite communauté et pour lequel rien n'indique qu'il dépend du domaine d'un propriétaire terrien. Certes, les aménagements sont modestes, mais la fréquentation du site reste relativement constante entre le I^{er} et le III^e siècle ce qui laisse présager d'une certaine notoriété, au moins à l'échelle locale.

L'activité du sanctuaire de la Fontaine Segrain à **Montlay-en-Auxois** fut plus brève, quelques décennies entre le milieu du II^e siècle et le début du III^e siècle (DUPONT ET BENARD 1995). Son installation paraît liée à l'intense activité métallurgique qui se développe à cet endroit et notamment un « village » de mineurs qui regroupe une vingtaine de constructions. L'extension réelle du site n'est pas connue, mais les fouilles des années 80 ont révélé un système de bassin triple : le captage principal puis deux bassins secondaires (fig. 94). Un chiffre symbolique qu'on retrouve de façon récurrente dans le domaine sacré. Nous avons déjà souligné le caractère atypique de la présence d'ex-voto en bois sur ce site pour cette période, mais la date d'abattage des arbres correspond à la fin du I^{er} siècle de notre ère. Une chronologie qui n'est finalement pas très éloignée de celle des exemplaires les plus tardifs connus sur d'autres sites. Compte-tenu du fait qu'on envisage que ce type de mobilier est en

général façonné peu de temps après l'abattage, cela signifierait que certains de ces ex-voto auraient été préservés pendant près d'un siècle avant leur mise au rebut ?

Second point notable, la courte période de fréquentation du site et son caractère modeste ont favorisé sa très bonne conservation. Conservation des vestiges, mais aussi préservation des derniers gestes réalisés au moment de l'abandon. Ces gestes pourraient-ils trahir un rituel d'abandon du lieu de culte ? C'est une hypothèse séduisante. On remarque qu'un nombre considérable d'ex-voto sont déposés dans les deux bassins peu de temps avant l'arrêt de la fréquentation du site. À cet instant, les aménagements hydrauliques ne sont plus entretenus et leurs abords sont déjà envahis par une végétation palustre. Plus tard, sans qu'on soit en capacité de fournir une fourchette chronologique précise, le dernier bassin en aval est scellé l'aide de planches de chênes et sa paroi est déstructurée par un trait de scie qui permet à l'eau de s'infiltrer.

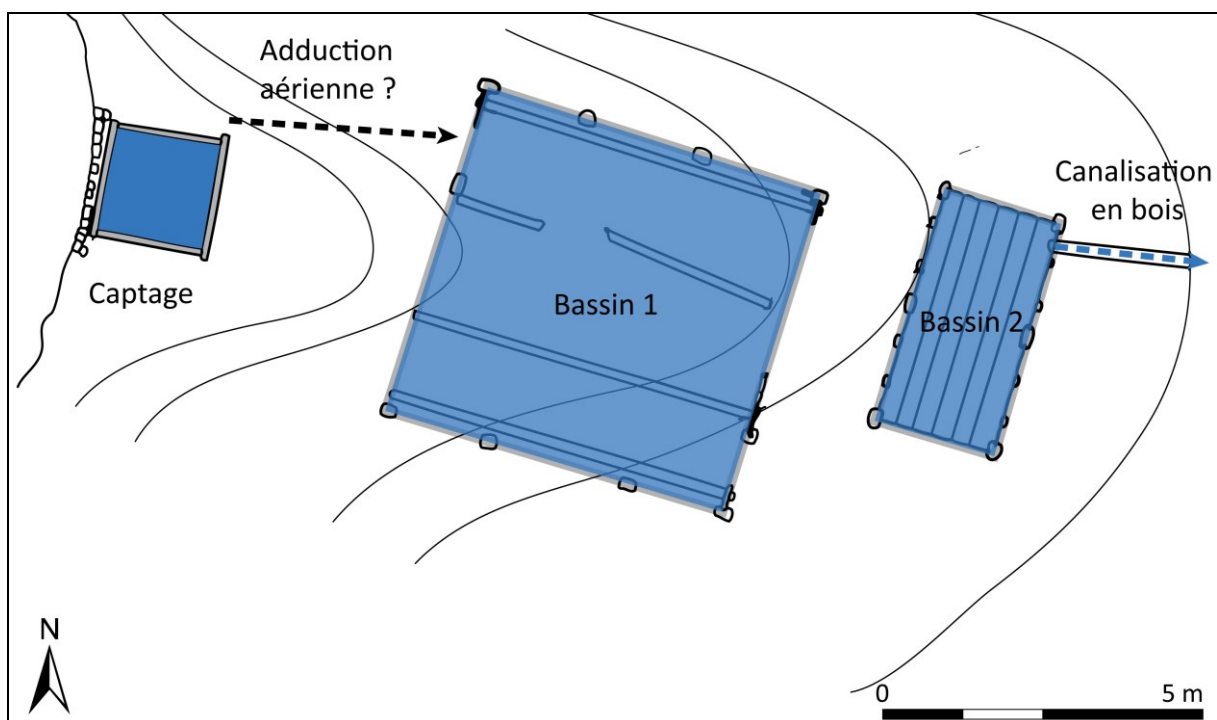


Figure 94 : Plan général de l'organisation du sanctuaire de Montlay-en-Auxois (DAO D. Vurpillot 2016).

Remarquons tout d'abord que l'un des bassins du sanctuaire de **Deneuvre** avait été rendu inaccessible aux dévots, puis scellé de la même manière, avant d'être enfoui sous une couche de remblais qui l'a préservé des activités de démantèlement postérieures. On constate également que la répartition des offrandes entre les deux bassins ne semble pas totalement aléatoire, comme ça pourrait être le cas si on s'était contenté de décharger pêle-mêle les objets à portée de main. Ainsi, dans le premier bassin on a déposé une trentaine de petits vases, pour la plupart en céramique métallescente, tous réduits à leur seule partie inférieure. Les vases auraient donc été préalablement brisés afin de récolter et déposer spécifiquement ces fragments. Ce qui n'est pas sans évoquer le probable rite d'abandon dont a pu bénéficier le sanctuaire des Jacobins au **Mans**, caractérisé par l'enfouissement d'au moins sept vases votifs qui contenaient des offrandes alimentaires. Cette série de céramiques miniatures semble complétée par une série équivalente de plaquettes quadrangulaires en bois, qui ont pu servir de support à ex-voto en tôle de bronze.

Si nous nous tournons maintenant vers le lieu de culte de la Douix à **Châtillon-sur-Seine**, nous nous apercevons qu'il possède aussi sa part d'ambiguïté. L'indigence des structures identifiées tranche avec l'abondance de la sculpture en pierre. Comme ce fut le cas pour **Chaumont-Brottes** et dans une moindre mesure **Deneuvre**, compte-tenu des spécificités du site, il est indéniable que les ex-voto en pierre ne sont pas l'apanage des sanctuaires à fort statut et qu'il s'agit d'un type d'offrandes relativement courant. Le secteur est desservi par au moins deux voies anciennes et est exploité par plusieurs établissements ruraux sans qu'on puisse toutefois mettre en relation la gestion du lieu de culte avec un contexte spécifique. La statuaire et la plupart des monnaies proviennent de la cavité située au fond du porche rocheux monumental. On ne sait d'ailleurs pas si à l'origine les sculptures étaient exposées sous le porche. À ce sujet, les sondages réalisés à l'extérieur de la cavité n'ont pas révélé la présence d'autres aménagements, mais le secteur était complètement perturbé par les installations modernes.

5.4 La surinterprétation des représentations humaines dans les sanctuaires

Nous faisons le choix de laisser de côté les représentations anthropomorphes en métal dont la récupération et le recyclage plus ou moins actif posent des difficultés spécifiques, afin de nous concentrer sur les ex-voto en pierre. Leur forte représentation dans les sanctuaires pose des difficultés majeures pour l'étude du culte des eaux. En effet, nous sommes confrontés à l'enchaînement logique selon lequel la présence de statuaire en pierre, surtout de têtes ou de membres, équivaut à un aveu d'une fonction thérapeutique qui elle-même prouverait l'existence du culte des eaux. Or, nous avons vu au fil du développement que ce raisonnement n'est pas fondé.

Le premier argument qui s'y oppose est certainement le plus simple, nous avons tendance à surinterpréter les représentations figurées. Parfois, ce sera le style et la qualité de réalisation de l'objet lui-même qui nous inciteront à extrapoler une difformité ou une maladie quelconque, alors que ce n'était pas l'intention du sculpteur et du dévot (SCHEID 2000), mais les excès les plus fréquents se traduisent par la surinterprétation symbolique de ces objets. Offrir une représentation du corps ne signifie pas toujours une requête salutaire, comme nous l'avons démontré lors du précédent chapitre, puis de nouveau souligné par l'intermédiaire d'un ex-voto retrouvé à **Alise-Sainte-Reine**, où un esclave remerciait les dieux pour son affranchissement par une inscription gravée sur un tronc humain miniature [CIL XIII, 11242].

Plus généralement, c'est le sens donné aux requêtes thérapeutiques qui est fautif. Notre regard moderne, nous incite à penser le culte en réaction aux événements, alors que dans le cadre d'une religion civique la piété est surtout proactive et s'inscrit dans un système votif complexe que nous avons déjà présenté (Chapitre II, 3.3). Les deux éléments cohabitent et sont complémentaires. L'étude menée par M.-T. Raepsaet-Charlier sur les inscriptions de Germanie supérieure montre que les vœux *Pro sue et suis* et *Pro salute* sont de nature courante. Ils représentent respectivement 9% et 6% du total des sollicitations pour les citoyens et les pèlerins du territoire, et manifestement, la gente féminine à un intérêt plus prononcé pour ce type de vœux (RAEPSAET-CHARLIER 2006). De plus, le fait que ces inscriptions soient réalisées en

faveur de l'Empereur, de parents, de patrons et même de collectivités prouve une nouvelle fois que le concept dépasse la simple intégrité physique des personnes, surtout lorsque ce sont des personnes morales qui sont concernées. La variété des divinités invoquées confirme aussi ce à quoi nous avons conclu à propos du fonctionnement des Apollon locaux, puis étendu à d'autres membres éminents du panthéon. Selon les circonstances, tous les dieux sont en capacité de répondre à ce type de demandes et souvent au titre d'une coopération avec d'autres divinités.

Ce type de requête fait donc partie du fond commun de la pratique religieuse et apparaît de façon plus ou moins prépondérante dans les témoignages votifs. L'eau, en tant qu'instrument d'action privilégié pour les divinités traditionnellement associées à des actes de guérison, a forcé un rapprochement conceptuel presque devenu systématique. Or, on se rend compte que des lieux de culte pour lesquels les fonctions salutaires semblent occuper une part importante du culte s'accommodent très bien de l'absence de divinités aquatiques et d'aménagements hydrauliques.

À ce titre, le sanctuaire de la forêt d'Halatte à **Oignon** fait figure de cas d'école. Le site est installé dans un milieu ouvert à 6 km au nord-est de **Senlis-Augustomagus (60)**. Il est entouré par des établissements ruraux et est situé à l'écart des principaux axes de circulation. Le temple est construit vers le milieu du I^{er} siècle de notre ère, puis se voit adjoindre au début du II^e siècle un mur de péribole maçonné et diverses dépendances. Ensuite, les reconstructions et les réaménagements vont se succéder jusqu'à l'abandon du site à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle (**DURAND 2000**). Ce petit sanctuaire rural a tout de même livré 363 sculptures votives en pierre dont au moins une partie correspond à des requêtes thérapeutiques. Une série en particulier fait la spécificité du sanctuaire : des représentations de personnages vêtus d'une tunique relevée sur le bas-ventre et exhibant leur sexe. Il serait excessif d'interpréter ce site comme un sanctuaire spécialisé dans les demandes de guérison, mais il semble que ce soit un aspect important du culte, pourtant l'eau est absente du site. Non seulement elle n'est pas mise en scène comme médium privilégié de l'action divine, mais l'absence de point d'eau à proximité afin de pourvoir à des fonctions utilitaires est surprenante (**DURAND 2000 : 125-127**).

Cette situation fait écho à celle d'autres sanctuaires extra-urbains de notre territoire, interprétés souvent sans argument comme des sanctuaires des eaux. Malgré une documentation anémique, le sanctuaire du Tremblois à **Villiers-le-Duc** offre un parallèle intéressant avec celui d'Halatte (**RENARD 1985**). Il s'agit d'un petit sanctuaire situé au bord d'une voie secondaire et peut-être en relation avec un modeste habitat groupé. Il a livré plus d'une centaine de sculptures en pierre, pour la plupart très fragmentées, dont certaines pourraient aussi être interprétées comme des requêtes thérapeutiques. De nouveau, l'absence d'aménagements hydrauliques étonne, mais pourrait être la conséquence d'une fouille incomplète.

En prenant un peu de recul, on remarque que les lieux de culte du Châtillonnais et des secteurs limitrophes sont plutôt bien dotés en statuaire votive en pierre, ce qui n'est sans doute pas étranger au fait que la ressource abonde à cet endroit. Aux exemples de **Châtillon-sur-Seine**, **Essarois**, **Source-Seine** et **Villiers-le-Duc**, nous pouvons ajouter la source de la Douix à **Terrefondrée**, où l'on a retrouvé une quantité non négligeable de fragments de statuaire en pierre (personnages en pieds, tête, emmaillotés, etc.), dont un pied sur lequel est appliqué une éponge similaire à un autre exemplaire en provenance de **Source-Seine**. Le lieu de culte identifié à **Massingy-lès-Vitteaux** rentre lui aussi dans la même catégorie. On y a extrait une vingtaine d'ex-voto en pierre, qui représentaient des personnages en pied, des bustes et des têtes sans qu'il soit possible de faire la relation avec le culte des eaux. Enfin, à une vingtaine de kilomètres au nord de **Terrefondrée**, on a exhumé à **Perrogney-les-Fontaines** une quantité non négligeable de fragments de sculptures (têtes et bustes) qui pourraient trahir la présence d'un lieu de culte extra-urbain. Un exemplaire en particulier, dont la chevelure bénéficie d'un traitement très particulier, pourrait dater du I^{er} siècle de notre ère. La présence de plusieurs « fontaines sacrées » locales de tradition chrétienne a évidemment incité certains chercheurs à interpréter ce site comme un lieu de culte des eaux, alors que les seuls vestiges connus sont quelques débris de construction éparses.

6 Le développement des établissements ruraux, une source de confusion supplémentaire

La banalisation des aménagements hydrauliques concerne aussi au premier plan les établissements ruraux, ce qui va évidemment avoir des conséquences fâcheuses en termes de surinterprétation.

6.1 Des expressions architecturales trompeuses

Le premier écueil tient à la monumentalisation croissante d'un certain nombre de ces habitats. En nous appuyant sur l'importante base de données accumulée par P. Nouvel sur cette thématique on observe que parmi les 9400 entités répertoriées, certes tributaires d'une qualité d'information très variable, 506 disposent d'aménagements interprétés comme des balnéaires. Le total atteint 721 si l'on considère au surplus les sites caractérisés par la présence d'installations de chauffage par hypocaustes, de bassins d'agrément ou d'adductions d'eau (fig. 95). D'un point de vue statistique, cela ne représente respectivement que 5,38% et 7,67% de l'effectif total, mais au regard du territoire, cela signifie aussi que tous ces ensembles disposent nécessairement d'une ou plusieurs sources d'approvisionnement en eau.

On perçoit sans difficulté les limites d'une visualisation dont la chronologie se ventile sans distinction sur l'ensemble de la période romaine, même si la présence d'aménagements hydrauliques complexes dans ce type d'habitat renvoie en général au plus tôt à la fin du I^{er} siècle et au début du II^e siècle de notre ère. L'objectif est moins de représenter l'organisation de l'espace rural dans le temps que de donner une idée de la quantité d'établissements qui exploitent des sources. De plus, sans surprise, on remarque qu'il s'agit pour la plupart d'établissements à fort statut, pour 90% d'entre eux ils sont classés de rang 3 selon le système mis en place par P. Nouvel (NOUVEL 2004), c'est-à-dire que ce sont des établissements complexes, qui présentent une séparation physique entre résidence et communs, avec différents niveaux d'organisation : a = résidence longiligne modeste et communs non planifiés ; b =

résidence sur cour à péristyle et communs non planifiés ; c = résidence sur cour à péristyle et communs planifiés (ER 3a, 3b et 3c de la figure 96, les ER2 puis ER1 et ERO sont des établissements ruraux d'envergure de plus en plus modeste dans l'ordre décroissant).

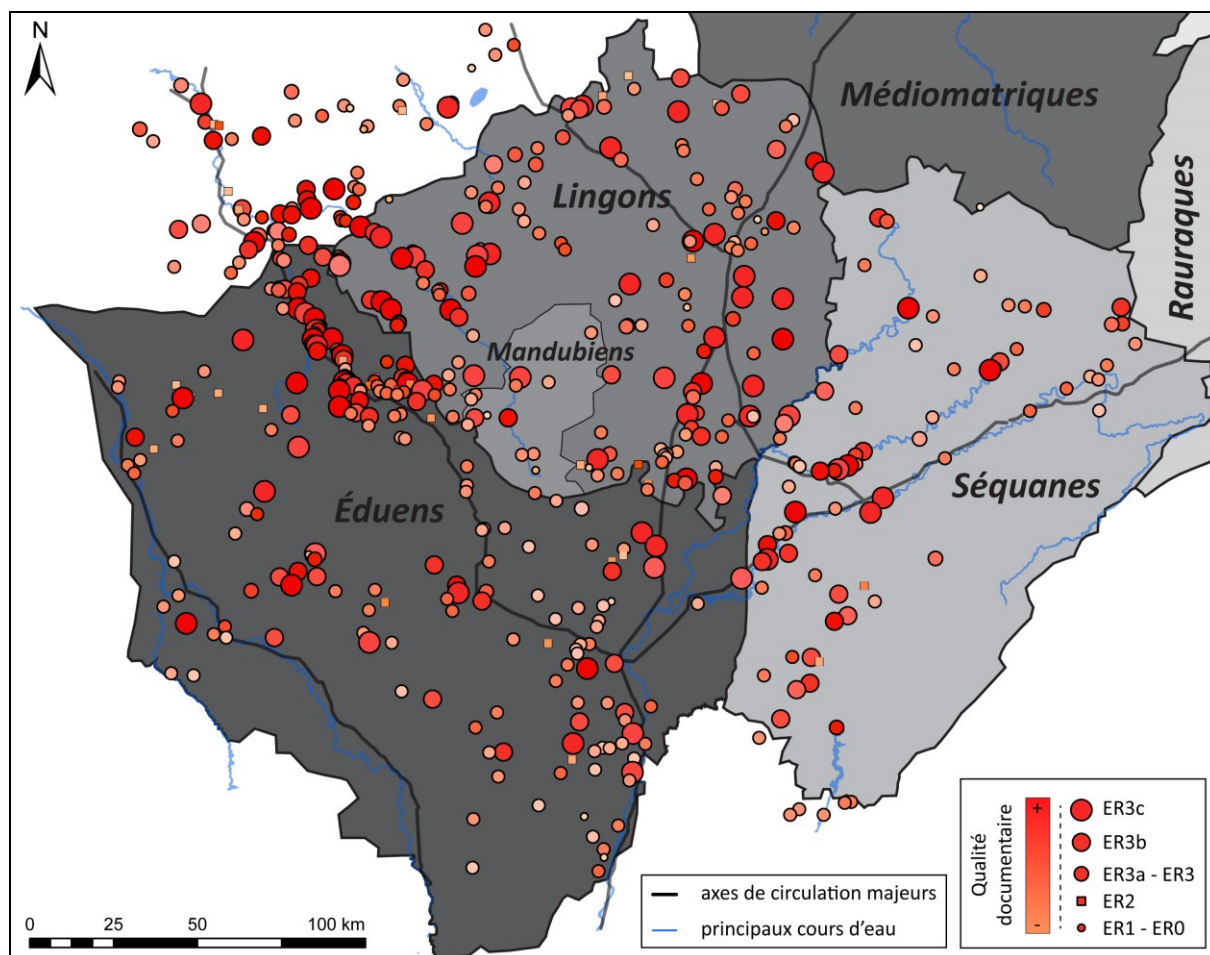


Figure 95 : Carte de synthèse des établissements ruraux pour lesquels on a pu identifier la présence de balnéaires (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les données de P. Nouvel).

Ce panorama global révèle le nombre considérable de sites où des sources sont exploitées afin d'alimenter des constructions parfois monumentales. La qualité de leurs aménagements égale et parfois même dépasse celle de sanctuaires. Dès lors, on comprend pourquoi un si grand nombre de ces installations ont été interprétées comme des sanctuaires, en particulier des sanctuaires des eaux. Sans prétendre à une liste exhaustive nous pouvons proposer plusieurs exemples.

Dans certains cas, on s'aperçoit que des balnéaires privés ont même pu exploiter des sources minérales, c'est peut-être le cas de la source minérale sulfureuse, la

Römerbrunnen, de **Altkirch (68)**. Nous sommes confrontés à une situation quasi identique à **Aspach (68)** où une source sulfureuse est captée au lieu-dit Badacker (champ des bains). On a y retrouvé des structures caractéristiques de balnéaires : dispositifs de captage, de chauffage et de rétention d'eau et surtout des éléments de décor fastueux qui peuvent facilement conduire à une surinterprétation de la fonction du site. On peut ajouter à la liste de ces établissements ruraux un cas plus atypique. On sait qu'à **Brunnstatt (68)**, au lieu-dit Zum Bernenkreuz, existe une source miraculeuse chrétienne placée sous la protection d'une chapelle. Or, en 1913 la construction d'une structure de captage a révélé la présence d'un puits antique en relation avec des balnéaires découverts au préalable par L.-G. Werner. Très rapidement, les auteurs de la découverte ont fait le lien entre les vestiges antiques et la fonction chrétienne de la source afin d'inférer l'existence d'un sanctuaire des eaux antique. À **Condes (52)**, dans le parc du château, le prieuré s'appuyait sur des vestiges monumentaux interprétés comme un temple. Il s'agissait en réalité des balnéaires d'un vaste établissement rural. Enfin, le site de la Fontaine aux Fées à **Langres** a souvent été interprété comme un sanctuaire des eaux à cause de son toponyme et du faste des vestiges retrouvés à cet endroit, mais il s'agit encore d'un établissement rural à fort statut. La même interprétation à longtermes prévalu pour les constructions retrouvées à la source de la Coquille à **Etalante**. Le site est situé au niveau d'un cirque géologique impressionnant et a livré de fragments de statuaire qui devaient appartenir au balnéaire mis au jour lors de travaux archéologiques récents.

Dans le cas de **Mirebeau-sur-Bèze**, les dernières étapes de développement du sanctuaire, postérieures au milieu du I^{er} siècle, correspondent aussi à la mise en fonction d'un système hydraulique complet dédié au sanctuaire (fig. 96). Une canalisation souterraine qui contourne le complexe cultuel au nord vient alimenter deux bassins qui se succèdent dans le temps et peut-être un hypothétique édifice thermal (**BARRAL ET JOLY 2011 : 515-516**). Le premier bassin est aménagé de façon assez fruste. On s'est contenté de creuser le terrain naturel et de ménager les abords au moyen des dalles calcaires mal dégrossies, voire par un simple cailloutis à certains endroits. Le second bassin affecte une construction plus soignée. L'eau jaillissait dans une vasque installée à l'intérieur d'un petit édicule, qui n'est pas sans rappeler une formulation architecturale qu'on connaît par exemple à **Deneuvre**. Toutefois, à **Mirebeau-sur-Bèze**, l'eau n'est pas au centre des activités du sanctuaire et ces

installations devaient remplir un rôle essentiellement fonctionnel. Il s'agissait sans doute de permettre aux visiteurs de procéder à leurs ablutions avant de pénétrer au cœur de l'espace sacré. Ces points d'eaux paraissent avoir été alimentés par le captage de la source Saint-Simon, située à quelques kilomètres en amont du sanctuaire et dont des prospections aériennes récentes montrent qu'elle pourrait dépendre du territoire d'un vaste établissement rural (information A. Cordier). Dans ces circonstances, on peut s'interroger sur le rôle possible d'une activité évergétique en faveur du sanctuaire ? En effet, comme pour la plupart des monuments publics, l'évergétisme est le principal moteur de développement des installations hydrauliques (AGUSTA-BOULAROT 2004 : 10-11).

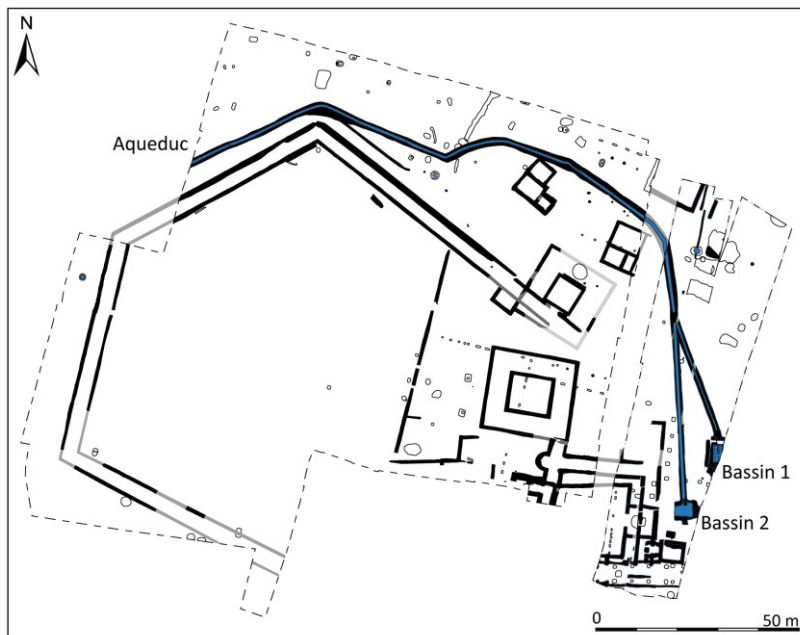


Figure 96 : Plan de la dernière phase d'aménagement du sanctuaire de Mirebeau-sur-Bèze (données P. Barral, M. Joly, DAO B. Turina).

6.2 Des pratiques religieuses ancrées dans la vie quotidienne

Le second écueil est la conséquence du fonctionnement du système religieux lui-même. Les sanctuaires publics n'ont pas le monopole du sacré, ce n'est que la face émergée de l'iceberg. On perd trop souvent de vue que les activités religieuses sont ancrées dans la vie quotidienne. Dans le cas des établissements ruraux, l'éventail des possibilités est large. Il s'agit évidemment des pratiques privées qui s'opèrent dans un cadre familial ou plus généralement la « maisonnée ». Elles peuvent être concrétisées

par divers installations : un laraire, un autel ou une chapelle par exemple, mais aussi par l'intermédiaire de véritables sanctuaires privés, qui s'adressent à des communautés plus larges et dont le fonctionnement et l'entretien n'est pas à la charge des autorités locales. L'exemple le plus caractéristique est encore une fois celui décrit par Pline lorsqu'il évoque le sanctuaire présent dans un de ses domaines (**PLINE LE JEUNE, LETTRES, IX, 39**). D'un point de vue juridique, J. Scheid rappelle que techniquement nous ne devrions pas parler d'espace sacré, car les lieux de culte privés ne sont par définition pas consacrés par les autorités publiques (**SCHEID 1996 : 243**). Bien conscients de cette différence de statut, les individus devaient tout de même accorder une valeur symbolique au lieu et nous nous permettons donc de continuer de parler d'espace sacré pour les lieux de culte privés, comme ce fut déjà le cas pour les paragraphes précédents.

6.2.1 Une multiplication des lieux de culte en relation avec le développement des aménagements hydrauliques

Dans ces conditions, on comprend qu'il est souvent difficile de faire la part des choses. Comment interpréter des traces d'activités cultuelles, que ce soit des assemblages de petit matériel, des éléments sculptés ou des inscriptions, mises en relation avec des constructions monumentales ? Il est tentant d'identifier ces vestiges comme des sanctuaires alors que bien souvent il s'agit de lieux de culte mineurs qui dépendent de la sphère privée : familles, communautés urbaines ou rurales, *collegium* professionnel, etc.

Sur notre territoire, nous disposons d'une preuve épigraphique éloquente retrouvée à **Mittelwihr** :

*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) font(em) / et ar[a]m / T(itus) Pomp(eius) Noctur/nus
PLB / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)
// Dedicat(a) / Chilone [e]t / Libone co(n)s(ulibus) / cui{f}us aq(uam) / inde duxit
/ usq(ue) vill(a)m(?) / Flaviac(a)m / tubo pl(u)mb(eo) / TA + NT [.]
[CIL XIII 6051-6052]*

« A Jupiter, très bon, très grand, Titus Pompeius Nocturnus dédie cette source et cet autel, s'acquittant de son vœu de bon gré et à juste titre. Il les dédie sous le consulat de Chilon et Libon, lui a qui il est permis de conduire l'eau de cet endroit jusqu'à la villa Flaviacum grâce à un tuyau de plomb. »

Ce monument, daté des toutes premières années du II^e siècle, indique que Titus Pompeius Nocturnus exploite une source afin d'alimenter un domaine. En la dédiant à Jupiter avec un autel, il matérialise de façon tangible la résolution d'un vœu dont ne connaît pas la teneur, mais dont on peut envisager qu'il est en relation avec le captage. S'agit-il de la découverte d'une source pérenne providentielle ou simplement du bon déroulement des travaux de captation et d'adduction ? En agissant de la sorte, en tout cas, il remplit ses obligations envers les dieux et place la source sous le patronage d'une autorité divine, ici Jupiter. Il ne serait pas étonnant que par la même occasion, il amorce ce qui nous avons décrit comme les « chaînes de dévotion » dans le sens où Jupiter va dès lors assurer la protection et favoriser la prospérité de la source. Enfin, les autorités locales ne sont pas oubliées. On doit envisager que la mise en place de cet aménagement hydraulique a dû être sanctionnée par un représentant du pouvoir public.

La multiplication des aménagements hydrauliques en relation avec des établissements ruraux va de pair avec un accroissement du nombre de lieux de culte qui viennent sanctionner l'exploitation de l'eau par le propriétaire. Une situation qui tranche avec la période précédente, pour laquelle les rares indices qui nous étaient parvenus concernaient moins les captages que des grandes fontaines ou bassins à destination communautaire, qu'ils soient publics ou privés.

Par exemple, à **Arc-en-Barrois**, le bassin de captage de la source qui alimentait les balnéaires et l'établissement rural était flanqué d'un petit lieu de culte. À cet endroit, une niche abritait une statue au pied de laquelle gisaient une quinzaine de monnaies. De la même manière, à **Bussy-le-Grand**, la source qui alimentait le complexe d'habitation était abritée par une construction voutée. Au-devant de celle-ci, une plateforme accueillait des éléments de statuaire et des vestiges de bassins parmi lesquels on a retrouvé du petit matériel dont quelques monnaies. À **Illzach**, la situation est plus ambiguë. Au sein de cet établissement rural à fort statut, un puits de captage de conception très soignée va être mis en scène de façon tardive dans une salle à abside polygonale dédiée à l'aménagement hydraulique. L'indigence du matériel ne permet pas de savoir si nous sommes face à un petit lieu de culte. Toutefois, deux niches situées en vis-à-vis et soigneusement aménagées à la base de la margelle ont pu remplir une fonction votive. On connaît des dispositifs similaires qui ont servi à abriter des statuettes.

6.2.2 Trémonteix, un exemple de sanctuaire des eaux privé

En parallèle, certains établissements ruraux d'un statut élevé disposaient aussi de leurs propres sanctuaires. Ils peuvent parfois atteindre des proportions qui n'ont rien à envier à des monuments publics. On a récemment mis au jour au sein l'établissement rural de la Mare aux Canards à **Noyon**, l'un des rares exemples connus pour les Gaules de sanctuaire privé à double *fanum*. Nous avons déjà souligné qu'il était parfois difficile d'établir le contexte d'implantation d'un sanctuaire et par extension de comprendre quelles communautés y sont actives. En milieu extra-urbain, on se demande souvent si ces lieux de culte dépendent d'un établissement rural ou s'ils sont sur un terrain public et à la charge de la communauté. Par exemple, est-ce que le *fanum* d'**Essey** dépend de l'établissement rural dont les installations exploitent une source locale ? En tout cas, le sanctuaire de **Noyon** montre qu'on ne peut pas se fier uniquement à l'envergure d'un lieu de culte pour interpréter son fonctionnement.

Dans le cas du sanctuaire privé du Trémonteix à **Clermont-Ferrand**, on perçoit que même des installations situées en zone péri-urbaine sont sujettes à caution, car cet établissement rural à fort statut et ses dépendances « sacrées » sont localisées à seulement 2,5 km à vol d'oiseau du cœur du centre urbain d'*Augustonemetum* (CHUNIAUD 2013 VOLUME 1 : 60) (fig. 82). Lors de la seconde phase de restructuration de l'habitat, qui intervient entre la seconde moitié du II^e siècle et le début du III^e siècle, on va décider l'aménagement d'un sanctuaire au nord du complexe d'habitation (fig. 97).

Les travaux de terrassement préalables à l'installations du lieu de culte vont profondément modifier la topographie locale. Le site est placé en bas de pente, dans une zone où la déclivité est considérable. Cet espace va donc être entièrement décaissée pour asseoir une plateforme capable d'accueillir les installations religieuses. On constate aussi que la gestion de l'eau a été planifiée dès cette étape préparatoire, ce qui trahi un choix délibéré de placer l'eau au cœur des aménagements. On va alors édifier un sanctuaire à *fanum* double délimité par un péribole maçonné.

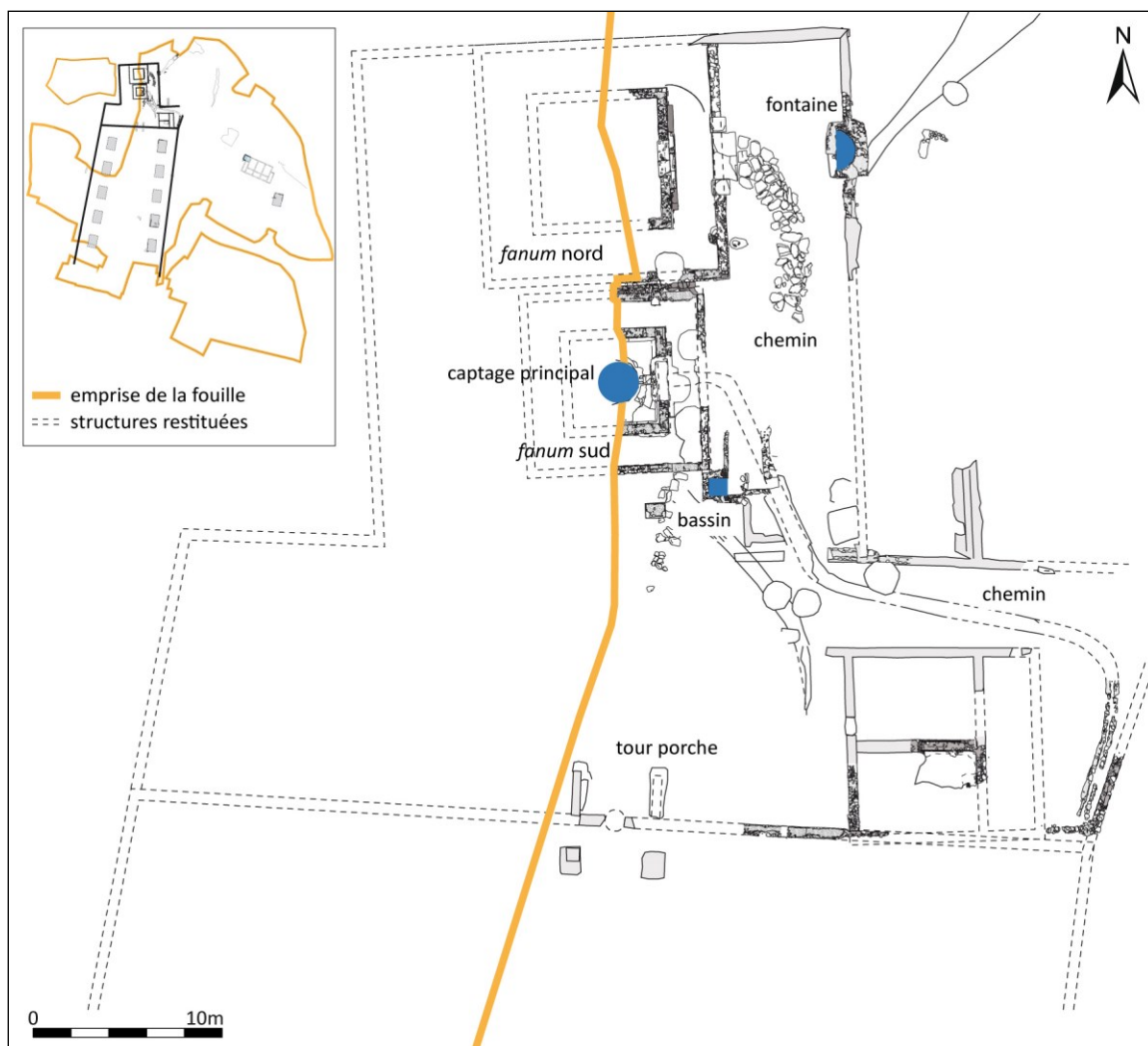


Figure 97 : Plan du sanctuaire privé du Trémonteix (DAO M. Brizard pour l'INRAP).

Le *fanum* sud, de petites dimensions, abritait un captage de source d'eau minérale (fig. 98), dont la qualité n'a rien d'exceptionnelle pour ce secteur. Le captage possédait un cuvelage en bois alimenté par l'eau qui sourd naturellement dans la zone. Cette configuration naturelle favorable fut améliorée et pérennisée par un système de tranchées drainantes (CHUNIAUD 2013 VOLUME 1 : 130-132). En façade de ce premier temple, un petit bassin quadrangulaire maçonné, alimenté par un tuyau en plomb et disposant lui aussi d'un cuvelage en bois, rendait l'eau accessible dans l'aire ouverte du sanctuaire. Son accès était d'ailleurs facilité par la présence d'une rampe ouvrant sur une plateforme depuis laquelle les visiteurs pouvaient puiser l'eau.



Figure 98 : Le captage principal du *fanum* sud (cliché M. Brizard pour l'INRAP).

Le *fanum* nord, un peu plus vaste, est accolé directement au temple sud et s'adosse dans sa partie nord au mur du péribole. Directement en vis-à-vis de l'entrée du *fanum*, dans le mur du péribole, on a ensuite aménagé une petite abside qui accueillait une fontaine. Ce dispositif et le bassin situé en façade du *fanum* sud étaient approvisionnés en eau à partir d'une nouvelle tranchée drainante qui leur était dédiée. On ne connaît pas son lieu d'origine, mais elle exploite sûrement de la même source qui pourvoit déjà à l'adduction d'eau secondaire du captage principal (CHUNIAUD 2013 VOLUME 1 : 139).

Un chemin de dalles de basalte guidait les dévots depuis la tour porche, à l'entrée sud du sanctuaire, vers le *fanum* sud puis serpentait en direction du *fanum* nord. Un aménagement particulièrement nécessaire pour assurer la circulation dans l'espace sacré, compte-tenu du fait que le terrain déjà humide recevait aussi la charge des évacuations d'eau.

On sait que de des monuments, peut-être des stèles, encadraient l'entrée du *fanum* nord dont l'accès était contrôlé au moyen d'un chancel en bois (CHUNIAUD 2013 VOLUME 1 : 157). Un système similaire devait figurer à l'entrée du temple sud. Ce type d'agencement apparaît dans plusieurs sanctuaires des Germanies (CHUNIAUD 2013 VOLUME 1 : 159) et n'est pas sans rappeler la description du *fanum* nord d'Essarois pour lequel P. Mignard signale que l'entrée de la galerie était encadrée par des piédestaux en saillie qui devaient supporter des statues de grandeur naturelle. On interprète souvent cette mise en scène comme la matérialisation de divinités invitées dans le sanctuaire, qui ne disposeraient pas de leur propre édifice, mais qui assistent le maître des lieux dans ses activités.

Le matériel offre aussi quelques pistes intéressantes au sujet des activités religieuses. Tout d'abord, le mobilier en verre très bien représenté dans le sanctuaire, ainsi que dans une moindre mesure le mobilier céramique, trahissent le puisage de l'eau au niveau du bassin et de la fontaine alors que le captage du *fanum* nord n'était lui pas accessible aux dévots (CHUNIAUD 2013 VOLUME 1 : 187-191). Quant à l'utilisation de l'eau, tous les cas de figures sont envisageables : consommation, aspersion, libations, etc.

Le bassin a aussi bénéficié de dépôts de petit matériel, on y a jeté 19 jetons taillés dans des panses de vases en terre cuite, mais pas de monnaies. Les offrandes monétaires, plus d'une centaine d'individus, se concentrent en réalité au niveau du chemin dallé au-devant du *fanum* nord. La situation est plus difficile à élucider au niveau du *fanum* sud, car la plupart des monnaies proviennent des contextes de démolition situé à l'intérieur et devant le bâtiment (GENEVIEVE IN CHUNIAUD 2013 VOLUME 3 : 276-278). D'un point de vue chronologique, l'assemblage associé au *fanum* nord se signale par des pics très marqués pour le dernier tiers du III^e siècle et les années 330-360. À cela s'ajoute deux faits notables. D'une part, le *fanum* sud a livré six bronzes du Haut-Empire qui contrastent avec le reste de l'assemblage et la période de fréquentation du site, mais qu'on peine à replacer dans leur contexte votif. D'autre part, on a retrouvé au niveau du *fanum* nord un exemplaire, atypique pour nos contrées, de petit bronze d'origine byzantine du VI^e ou VII^e siècle. Enfin, la présence d'offrandes végétales dans le bassin de captage et dans la cella du *fanum* nord renvoi à des pratiques que nous avons déjà présentées lors du précédent chapitre (Chapitre II, 2.2.3.2), ce qui souligne de nouveau l'intérêt des études environnementales pour décrypter des rites, qui jusqu'à récemment passaient relativement inaperçus dans les données archéologiques. En plus des fruits comestibles conservés par imbibition et retrouvés de manière récurrente dans les aménagements hydrauliques, la cella du *fanum* nord conservait des vestiges de céréales carbonisées (blé amidonnier, orge vêtue, blé engrain, seigle et millet d'Italie) (CABANIS IN CHUNIAUD 2013 VOLUME 2 : 43-70).

L'accumulation de ces indices donne l'image d'un sanctuaire privé dont le fonctionnement et l'organisation du culte paraît très proche de ce que nous avons décrit pour des complexes sacrés publics.

On retrouve toujours cette volonté de mise en scène des eaux sacrées en fonction de deux moments clefs. Le premier se réfère moins au lieu de jaillissement *stricto sensu*, qu'au moment où l'eau devient visible et par là révèle au visiteur la puissance divine à l'œuvre sous couvert de l'élément aquatique. Ensuite, après être devenue visible, le second moment important intervient lorsque l'eau devient accessible aux dévots, c'est-à-dire que l'eau est initialement dotée d'un statut sacrosaint en tant qu'expression physique et terrestre du *numen* divin, puis une fois cette reconnaissance actée, elle devient une ressource qu'on peut utiliser pour les rites. Toute la difficulté étant de comprendre à quel instant s'opère la transition entre les deux états.

C'est d'autant plus gênant qu'on ne connaît pas toujours quelles sont les restrictions imposées au titre de l'inviolabilité symbolique des eaux sacrées. Le jet apparaît comme une forme d'offrande qui implique de conserver une distance respectueuse, mais n'est pas une pratique systématique. Les officiants du culte avaient-ils un accès privilégié à l'eau dans le cadre de certains rites par rapport aux activités courantes des dévots ? La seule réponse qu'on peut apporter est qu'il existait un cadre conceptuel religieux à observer, mais qu'on disposait d'une certaine latitude pour l'appliquer en fonction des contraintes et des besoins locaux. Raison pour laquelle une interprétation trop rigide et systématique de l'organisation de l'espace sacré se révèle rarement convaincante.

L'exemple de Trémonteix illustre une nouvelle fois un type d'organisation qui semble devenir la norme pour le culte des eaux, lorsque la réflexion sur les cultes atteint une certaine maturité à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle et tend à s'inspirer de plus en plus étroitement du modèle romain. Les dispositifs hydrauliques, qui servent d'écrin à la manifestation aquatique du *numen* divin, sont des aménagements secondaires dans la hiérarchie des constructions de l'espace sacré et abritent en général des divinités elles aussi subalternes.

On retrouve cette idée développée dans la plupart des sanctuaires apolliniens du nord de la Gaule et des Germanies, dans lesquels on déploie une mise en scène élaborée qui joue sur la visibilité et l'invisibilité du trajet de l'eau. Si l'eau conserve un lien physique et symbolique avec la demeure d'Apollon, elle est en général révélée dans des installations déportées en dehors de celle-ci. Dans ce contexte, le sanctuaire d'**Hochscheid** fait donc figure d'exception (fig. 92). On perçoit un fonctionnement

assez similaire lorsque l'eau s'invite ou est invitée sur le domaine d'autres membres éminents du panthéon divin. Dans le sanctuaire de Sulis Minerva à **Bath**, le point d'eau dispose certes d'un bâtiment dédié, mais en périphérie du temple de la déesse (fig. 67). Au Sablon à **Metz**, la déesse Icovellauna est l'une des occupantes du complexe sacré, mais est selon toute apparence placée sous le patronage de Mercure. Aux **Villards-d'Héra**, le captage est placé au-devant du temple qui devait abriter Mars et sa parèdre, et non dans la *cella* (fig. 94). La situation est moins évidente dans le sanctuaire d'Hercule à **Deneuvre**, mais on a retrouvé des vestiges de stèles excentrées par rapport aux édifices, à l'endroit où l'une des sources sortait de terre et était canalisée (monuments 309, 375 et 376 de la figure 76). De plus, dans son sanctuaire « jumeau » de **Osterburken**, l'eau était mise en scène en façade du temple (fig. 99). Autant d'exemples qui nous confortent dans l'idée qu'à partir de la fin du I^{er} siècle les eaux sacrées étaient le plus souvent envisagées comme la manifestation de divinités subalternes, au service de l'action de grandes divinités dont le vaste champ d'activité impliquait nécessairement une forme de coopération.

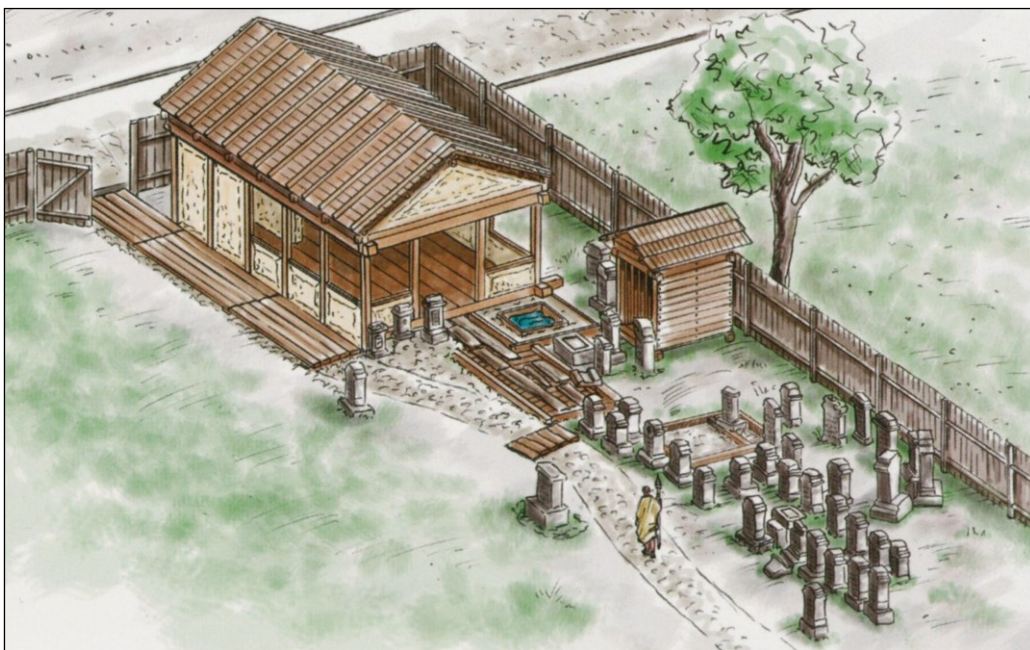


Figure 99 : Évocation du dernier état du sanctuaire de Osterburken (Dessin J. Hettinger).

6.3 Les représentations de cavalier à l'anguipède

Il nous semblait aussi opportun d'aborder brièvement le cas des représentations de cavalier à l'anguipède, car on tend à surinterpréter le poids symbolique de l'élément aquatique pour ces compositions. Ces monuments vont être produits en grand nombre aux II^e et III^e siècles, on en connaît environ 1200 exemplaires dont la plupart se concentrent dans les territoires de Gaule Belgique et des Germanies (**Reis 2012**). La proximité récurrente avec des points d'eau et la présence même de l'anguipède, un monstre aquatique, a souvent facilité une association de circonstance au culte des eaux dont le trait a parfois été exagéré (**THEVENOT 1962 : 39**).

Ces monuments sont toujours élaborés en superposant les mêmes éléments. La base est constituée d'un bloc quadrangulaire où figure en général les divinités suivantes : Junon, Minerve, Hercule et Mercure, mais des variations sur une ou plusieurs faces sont fréquentes et tantôt Apollon remplace Mercure ou des nymphes peuvent s'inviter dans la composition. Ce premier bloc est souvent surmonté d'un second bloc où peuvent apparaître des représentations des jours de la semaine ou des saisons. Il sert de support à une colonne parée de façon récurrente d'un décor d'écailles. Au sommet du monument, sur le chapiteau, apparaît le cavalier, vêtu d'un costume militaire romain et qui foule du pied un géant anguipède. Ces monuments, pour certains inscrits, jouissent finalement d'une assez grande latitude d'adaptation et possèdent des dimensions imposantes. On peut estimer en moyenne qu'ils mesurent 4 à 5 m de haut, mais certains exemplaires exceptionnels, comme celui de **Merten (57)**, s'élèvent à près de 15 m.

Un autre exemplaire de notre territoire, celui de **Cussy-la-Colonne**, jouit d'une forte notoriété du fait de son envergure et de son degré de conservation, alors que la plupart de ces colonnes sont retrouvées très fragmentées. La colonne a été retrouvée à proximité immédiate de la source de la Canche et du ruisseau de Gorres, sur le territoire de ce qui semble être un vaste établissement rural. Le contexte de découverte est moins bien maîtrisé pour les deux monuments plus modestes retrouvés à **Beaune**. Ils ont aussi été dégagés à proximité d'un point d'eau ; d'ailleurs certains fragments étaient encore immergés dans le cours de la rivière la Bouzaise au moment de la découverte. Des espaces urbains sont aussi dotés de ce type de sculpture. Ainsi, à **Saint-Dié-des-Vosges**, les fragments de trois colonnes au

cavalier à l'anguipède ont été retrouvés aux abords d'un système de bassins qui devaient servir à recueillir l'eau de pluie afin d'approvisionner la population de l'*oppidum* du Camp de la Bure. Toujours dans un contexte d'habitat privé, mais cette fois à **Sarrebourg**, le puits situé dans la cour à l'arrière d'une habitation contenait les restes d'une colonne. Enfin, on retrouve aussi de façon récurrente ces monuments en contexte de sanctuaire, par exemple à **Luxeuil-les-Bains** ou à **Grand**. Il s'agit donc d'un type de représentation courant qui peut être élevé dans tout type de contexte, aussi bien dans des ensembles privés, habitats urbains ou extra-urbains, que des espaces publics, notamment des lieux de culte. Notre objectif ici n'est pas de proposer une interprétation exhaustive de monuments dont la symbolique est bien trop complexe si on s'attache aux détails, mais plutôt d'exposer en quelques mots quelle peut être leur relation aux eaux.

L'interprétation du cavalier en un Jupiter indigène est une hypothèse soutenue de longue date et E. Thévenot l'envisageait comme un fait acquis (**THEVENOT 1942 ; THEVENOT 1962 : 28-45**). Si on se tourne vers les travaux récents, la publication de synthèse proposée par F. Blanchard (**BLANCHARD 2015**) vient compléter avantageusement le principal document de référence sur cette thématique, publié il y a maintenant plus de 30 ans (**BAUCHHENS ET NOELKE 1981**). Le groupe du cavalier à l'anguipède apparaît comme une création iconographique spécifiquement gallo-romaine, une image syncrétique aux influences variées où se mêlent des concepts greco-romains et un fond indigène composite. Malheureusement pour nous, S. Lefebvre fait remarquer, à juste titre, dans l'analyse de l'ouvrage de D. Fellague (**FELLAGUE 2015**) que les aspects qui nous sont le plus précieux sont peu mis en avant : à savoir les inscriptions qui figurent sur ces monuments et leur contexte archéologique.

Parmi ces documents épigraphiques, plusieurs portent une mention *Pro Salute* ou *Pro se et suis* [CIL XIII, 6397, 6456 ou 11806 par exemple]. De nouveau, on comprend qu'il s'agit d'une requête générale pour la protection et la prospérité de personnes privées ou morales. C'est dans cette perspective qu'on doit interpréter le développement de cette représentation composite où se mêlent influences indigènes et romaines, dont le succès est avant tout local.

Le symbole est très générique, nous pourrions même le qualifier de « passe-partout », c'est donc sans difficultés que les individus vont se l'approprier et l'accommoder à

leur propre situation, car les préoccupations du propriétaire terrien qui place la colonne à l'entrée de son domaine ne sont pas les mêmes que celle de l'occupant d'une petite habitation péri-urbaine ou que d'une communauté qui s'inquiète de la pérennité d'approvisionnement en eau d'un site de hauteur. Jupiter, maître des éléments et dieu souverain, réunit alors autour de lui un certain nombre de divinités qui expriment et complètent divers aspects de son activité sous son autorité (SCHEID 2014 : 478). Nous sommes tentés de mettre en parallèle ce concept avec la dédicace de Titus Pompeius Nocturnus [CIL XIII 6051-6052]. La relation avec des sources ou des points d'eau sur certaines de ces colonnes ne seraient peut-être qu'une facette de l'identité et de l'activité d'un Jupiter « promoteur des conjonctures favorables du temps », selon les bons mots de G. Fouet et A. Soutou (FOUET ET SOUTOU 1963 : 291), souvent repris et formulés en s'appuyant sur l'énigmatique inscription de **Lescure (09)** [CIL XIII, 6]. C'est aussi à Jupiter que Criciro, *saltuarius* chez les *Priscienses*, dédie une statuette en bronze surmontant une base épigraphe [CIL XIII, 3527], en résolution d'un vœu sans doute en relation avec sa profession, c'est-à-dire la gestion d'un *saltus* qui devait lui aussi être très dépendant des « conjonctures favorables du temps » (DONDIN-PAYRE ET CHEW 2010).

6.4 Culte des eaux et rites monétaires à la fin de l'Antiquité

Nous avons souhaité, pour ce dernier paragraphe, raccrocher en quelque sorte l'approche thématique à une perspective chronologique. Nous avons tenté, au fil des paragraphes, de rendre compte le mieux possible de l'évolution du culte des eaux dans tous les contextes où cela s'avérait pertinent. Au départ, pour les phases précoces où le concept n'était pas encore arrivé à maturité, puis ensuite pour les phases plus tardives, où il tend à se complexifier du fait de sa dissolution progressive dans un paysage sacré gallo-romain dont les traditions locales se mêlent subtilement à un culte de plus en plus ouvertement retranscrit à partir des modèles culturels romains. Dans un cas comme dans l'autre, la vivacité de cette facette du culte est indéniable, même si elle ne s'exprime toujours de la même manière au sein d'un discours, nous l'avons dit, qui gagne en complexité et en variété.

Cette vivacité paraît toujours remarquable à la fin de l'Antiquité (**HOSTEIN, JOLY, KASPRZYK ET NOUVEL 2014 : 15**) comme le révèle la perpétuation, et peut-être dans une certaine mesure l'accentuation (**DOYEN 2014 : 160**), des rites monétaires. En effet, si on considère que la gestion active des offrandes, qui se met en place progressivement au cours du I^{er} siècle, va de pair avec une raréfaction des ensembles monétaires retrouvés dans les lieux de culte (**NOUVEL 2013**). On constate, paradoxalement, après le pic de déposition d'époque augustéenne, une relative constance dans le temps des dons en relation avec des points d'eau où la récupération n'était pas un facteur déterminant, que ce soit par incapacité physique ou « interdit » rituel. Nous avons d'ailleurs souligné que certains pics de déposition, déphasés par rapport à la courbe d'évolution généralement associée à ces pratiques, pourraient indiquer la création ou le réaménagement de dispositifs hydrauliques.

Dans ces conditions, nous proposons de nous focaliser sur deux études de cas sur notre territoire. Le premier concerne le sanctuaire mithriaque de **Mackwiller** qui dépend sûrement d'un vaste établissement rural. Le temple est mis en place vers le milieu du II^e siècle et disposait en son centre d'une vasque alimentée par une adduction d'eau en provenance de l'extérieur. Le fonctionnement du site est mis en péril vers la fin du III^e siècle, suite à un incendie dont on ne connaît pas la cause et qui va occasionner un réaménagement modeste de l'édifice. Un second incendie va achever l'œuvre de destruction vers le milieu du IV^e siècle. À ce moment, les individus encore actifs dans le lieu de culte ne sont plus en capacité de rénover l'ensemble de l'édifice et vont se contenter de pérenniser le dispositif hydraulique par des aménagements de fortune (fig. 100). La succession des événements est particulièrement intéressante dans le sens où tous les efforts vont se concentrer sur la rénovation du point d'eau qui se révèle être la cible privilégiée des rites monétaires. Parmi les 66 monnaies du III^e et surtout du IV^e siècle retrouvées sur le sol du bâtiment, la plupart sont situées aux abords immédiats de la vasque.

Au *mithraeum* des Bolards à **Nuits-Saint-Georges**, plus de 500 monnaies retrouvées de façon éparse sur le site sont datées des III^e et IV^e siècles.

Au sanctuaire de la Féerie à **Septeuil (78)**, le *mithraeum* succède à un sanctuaire des eaux où une nymphe devait accompagner d'autres divinités qui ne nous sont pas connues (**CHOLET ET GAIDON-BUNUEL 2004**). La construction était constituée d'un petit bâtiment quadrangulaire, séparé en deux pièces au sud et prolongé au nord par

un espace absidial semi ouvert, au centre duquel était aménagé un bassin de captage octogonal. L'absence apparente d'entretien à partir du IV^e siècle abouti à la ruine progressive de l'édifice, qui va être réinvesti dans la seconde moitié du IV^e siècle par les officiants d'un culte mithriaque (fig. 101). Nous ne disposons d'aucun ex-voto ou dépôt monétaire qui témoigne des activités antérieures, mais en quelques décennies le culte de Mithra va occasionner l'accumulation de plus de 1300 monnaies datées du IV^e siècle, dont une quantité non négligeable a été retrouvée dans le captage. Quant à la nymphe d'origine, elle cohabite sans heurt avec Mithra, mais le dieu est connu pour composer avec les divinités locales.

Ces trois exemples illustrent assez bien la profusion de monnaies qu'on retrouve dans ce type de contexte pour le III^e et surtout le IV^e siècle. Nous sommes évidemment récalcitrants à parler de rites monétaires, car on ne comprend pas clairement si on doit associer une fonction rituelle à cette abondance de numéraire, éparpillé la plupart du temps dans tout le lieu de culte. Pour autant, qualifier la présence de plus de 1300 monnaies sur une faible surface par le terme de « perte » (GAIDON-BUNUEL 2000 : 208) semble tout aussi excessif dans la prudence.

De façon paradoxale, il semblerait que d'un même fond commun naissent deux tendances opposées pour les exemples de **Mackwiller** et **Septeuil**. Dans le second le culte de Mithra s'épanouit sur les vestiges d'un lieu de culte des eaux, alors que pour le premier, on a le sentiment que c'est le culte des eaux qui prend une place de plus en plus prééminente. Ne serait-ce pas pour cette raison que le numéraire de **Mackwiller** semble se concentrer autour de vestiges bien identifiés, alors qu'il est dispersé à **Septeuil** ou aux **Bolards** ? Notons également qu'on a retrouvé un trésor monétaire dans l'édifice de **Mackwiller**. Il était composé de 404 frappes en bronze du IV^e siècle, contenues dans un vase en terre cuite qui s'est brisé sur le sol. Doit-on y voir un indice qui trahirait les derniers instants d'une gestion des dons ? Gestion qu'on a coutume de voir disparaître dans la plupart des sanctuaires au cours de la seconde moitié du siècle. Ce qui voudrait dire que, même dans le cadre d'un culte officié dans un local presque entièrement ruiné, persiste un semblant d'organisation. À ce moment, le monumental relief de Mithra, l'un des plus grands connus pour l'Occident romain, n'est déjà plus en place. D'ailleurs on ne s'est pas privé de retailler et de réemployer la dédicace de l'évergète qui l'avait financé [ILTG 1963, 380] dans le système d'adduction d'eau.

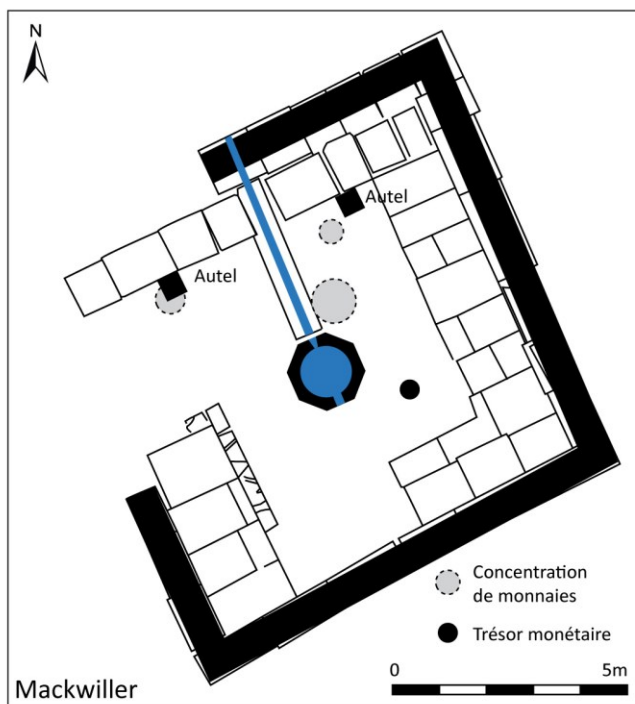


Figure 100 : Plan du sanctuaire de Mackwiller au IV^e siècle (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de J.-J. Hatt).

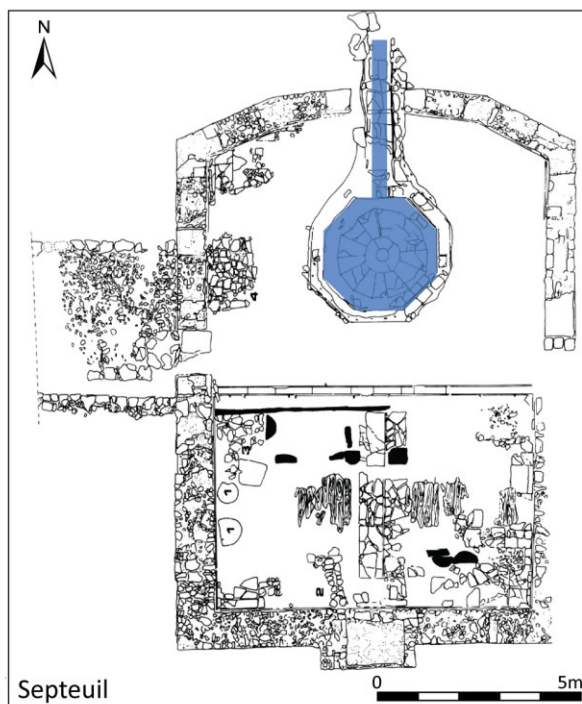


Figure 101 : Plan du sanctuaire de Septeuil au IV^e siècle d'après les relevés effectués en 1985 (Dessin M. Gaidon-Bunuel).

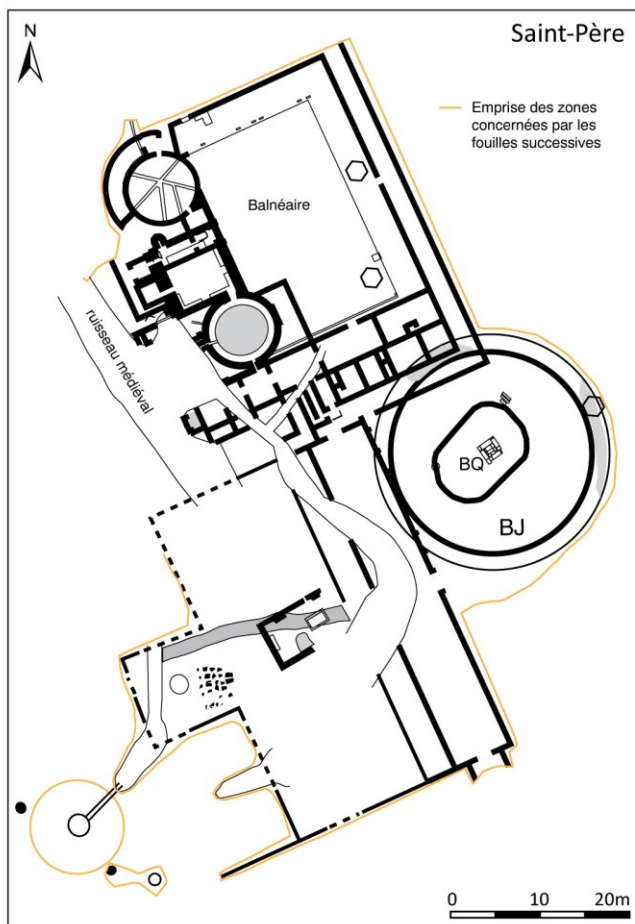


Figure 102 : Plan du complexe des Fontaines-Salées à Saint-Père toutes phases cumulées (DAO P. Nouvel).

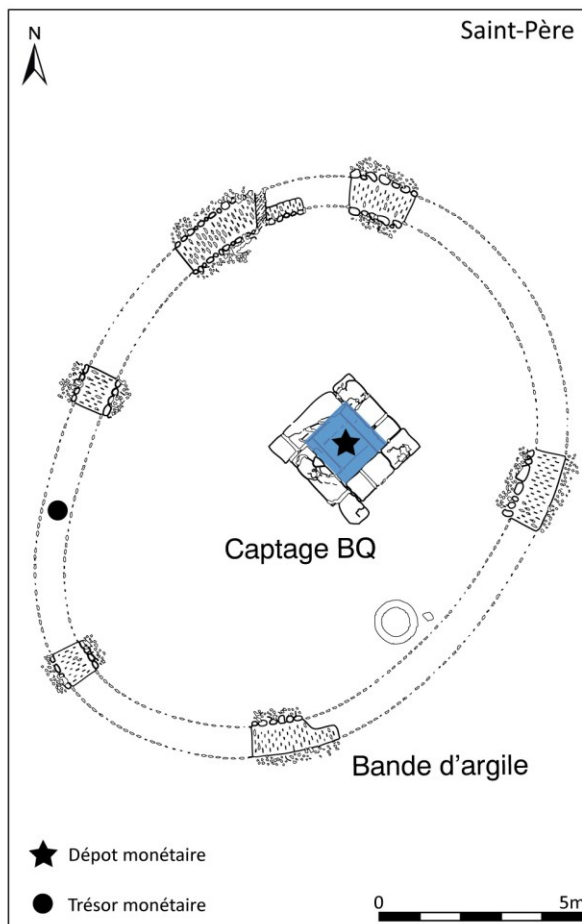


Figure 103 : Plan de détail du captage BQ (DAO L. Rousseau).

Le trésor monétaire de **Source-Seine** pourrait lui aussi témoigner d'une gestion tardive des dons dans un sanctuaire des eaux. Il était constitué de 836 monnaies d'Auguste à Magnus-Maximus placées dans un vase et associées à un autre vase plus petit, qui contenait une centaine de plaquette d'yeux. L'assemblage est beaucoup plus dilaté dans le temps et atteste d'une pratique inscrite sur la longue durée par rapport à un nouveau culte instauré tardivement à **Mackwiller**.

Ce qui nous amène au second cas, le site des Fontaines Salées à **Saint-Père-sous-Vézelay** (fig. 102), qui correspond sans doute à un vaste établissement rural comme nous l'avons déjà signalé (Chapitre II, 2.2.2.3). Nous devons aussi rappeler que la structure circulaire du Haut-Empire a été interprétée de façon récurrente comme sanctuaire (**BOURGEOIS 1992 : 161-169**) et que cette hypothèse n'est pas entièrement gratuite. On ne peut nier que le site a livré des indices d'activité votive (statuettes en terre cuite, fragments de statuaire, stèle d'une divinité masculine, etc.). Rien dans la quantité ou la qualité de ce matériel n'exclut de l'associer à l'exercice d'un culte privé, dans le cadre de la maisonnée, s'il s'agit bien d'un habitat à fort statut comme nous le pensons. Si on replace ce matériel dans le contexte global, en l'associant notamment aux dépôts monétaires tardifs, il devient tentant de faire une proposition alternative en prenant appui sur la situation des deux lieux de culte précédents.

Nous savons que la zone (BJ) est entièrement remaniée au cours du III^e siècle. Son sol est bétonné et le bassin de captage (BQ) est certainement rénové sous la forme d'un bassin carré couvert d'une toiture (fig. 103). La première question qu'on peut se poser est de savoir si la zone (BJ), au préalable de ces travaux, était un espace sacré ?

Rien ne permet de présumer l'existence d'un lieu de culte à cet endroit et nous nous trouvons conforté dans cette idée par la comparaison avec la *villa* d'Antone. Les quelques monnaies piégées sous la couche de béton (un potin « éduen au taureau cornu », un as d'Ampurias contremarqué DD, un dupondius de Nîmes et des monnaies du I^{er} et du II^e siècle) ne se révèlent pas plus nombreuses que les petites quantités de numéraire retrouvées dans d'autres secteurs, par exemple dans les espaces de circulation. On pourrait nous opposer que ce déficit, s'il s'agissait d'un lieu de culte, résulte d'une récupération des dons qui auraient été transférés dans le petit trésor (106 monnaies d'Auguste à Antonin) retrouvé à cet endroit. Il était conservé

dans un coffret en fer placé au niveau de la bande d'argile qui préserve le captage contre des infiltrations d'eau extérieures.

Cela nous paraît assez peu probable. D'une part, la quantité de monnaies piégées sous le nouveau sol est trop considérable pour qu'elles aient pu raisonnablement toutes échapper à la vigilance des officiants dans le cas d'une récupération attentive. D'autre part, le captage a livré quelques monnaies « précoces » qui pourraient témoigner de gestes occasionnels (deux Néron, un Hadrien, un Gallien, deux Claude II, un Victorin et quatre Tetricus Ier soit 2,7% du total de l'assemblage), mais négligeables par rapport à l'écrasante représentation du numéraire du IV^e et du V^e siècle. Dans ces conditions, il paraît clair que les activités cultuelles ne débutent que tardivement dans le cadre du réaménagement de la zone.

Le petit trésor monétaire pourrait en réalité provenir d'un lieu de culte, non pas situé au niveau de (BJ), mais plutôt au sud ou à l'ouest du complexe, dans une zone où les vestiges n'ont pas encore été explorés. C'est une hypothèse qui a souvent été avancée et qui permettrait d'expliquer la présence des fragments sculptés qui ont échoués dans le secteur fouillé. Ils proviennent du ruisseau de la Cure, lorsque ce dernier a repris son cheminement naturel après avoir été dévié par les aménagements antiques, et ce au moins dès le Haut-Empire. Ce qui signifie aussi que ces éléments ne proviennent pas du décor des balnéaires. De plus, la découverte d'un second trésor monétaire retrouvé en contexte d'habitat et composé de 246 monnaies d'Aurélien jusqu'à Constance II et Maxence, vient renforcer l'idée que l'intervalle chronologique couvert par le contenu du coffret en fer n'est pas anodin (FABRE, MAINJONET ET LOUIS 1965).

Est-ce que nous assisterions à un phénomène comparable à la transformation qui s'opère à **Mackwiller** ? C'est-à-dire un transfert de l'activité religieuse, ici dans un nouvel espace. Nous reconnaissons bien volontiers que le faisceau d'indices qui conduit à cette proposition est pour le moins fragile, mais les hypothèses qui permettent de faire fonctionner ensemble les divers éléments du site sont assez rares pour qu'elle mérite d'être mentionnée.

Conclusion



Cette étude a débuté par un constat amer : au XXI^e siècle la perception du culte des eaux en Gaule était encore largement accablée par les poncifs historiographiques. Face à cette situation et sans point de repère précis pour nous situer, notre première intention fut de fixer un cadre conceptuel pour le phénomène.

Dans cette optique, il s'est avéré nécessaire de décrypter et de déconstruire les mythes historiographiques pour comprendre comment et pourquoi tant de sites avaient été interprétés comme des lieux de culte des eaux. Nous avons d'abord passé en revue les publications des créateurs de concepts, ces auteurs dont les travaux vont parfois influencer plusieurs générations de chercheurs. Puis nous sommes descendus à l'échelon inférieur afin de mettre en relation les concepts et leur mise en application par les auteurs locaux. Deux faiblesses majeures sont apparues au terme de cette confrontation. D'une part, la religion gallo-romaine était perçue comme l'écho à peine travesti d'une religion gauloise naturiste fantasmée. D'autre part, le folklore chrétien, encore très vivace, encourageait tous les excès d'interprétation. Souvent d'ailleurs, il se substituait aux indices archéologiques, envisagés comme la conséquence attendue d'une théorie érigée en certitude. En filigrane, on comprend que c'est la définition même de ce que représente le culte des eaux pour la Gaule qu'il nous fallait entièrement repenser, en prenant soin de nous détacher des excès historiographiques.

Dans cette perspective, il est rapidement devenu clair que pour comprendre ce que signifiait le culte des eaux pour l'Antiquité, il fallait retourner aux sources anciennes, aux auteurs grecs et latins. Mais le corpus de textes ainsi rassemblé forme un ensemble si disparate d'un point de vue culturel, pour un territoire si vaste et sur un temps si long qu'il n'était pas envisageable d'en extraire une définition précise et univoque qui concilierait les opinions de chaque auteur. Une situation qui a achevé de nous convaincre que le culte des eaux devait être perçu comme un concept religieux flexible, que les communautés civiques de la Gaule ont pu s'approprier et faire évoluer. Ce concept véhiculait tout de même un certain nombre de conventions qui semblaient transcender les époques et les cultures, ce qui nous a permis de caractériser les sanctuaires des eaux comme des sanctuaires où le médium d'expression principal du divin est l'élément aquatique. Élément qui peut être envisagé comme l'expression directe de la puissance de la divinité tutélaire du lieu, ou

comme un instrument au service de l'action de cette divinité en collaboration avec des divinités subalternes.

Le second chapitre fut donc l'occasion d'amorcer concrètement notre étude sur l'est de la Gaule, et par là, tenter de confronter une théorie ouvertement enracinée dans la sphère culturelle gréco-romaine aux données archéologiques disponibles pour notre territoire. Pour ce faire, nous avons sélectionné une cinquantaine de sites qui illustrent l'ensemble des activités du paysage sacré : des lieux de culte privés les plus modestes aux grands complexes sacrés dont le rayonnement dépasse le cadre de la cité.

À partir de ce corpus, nous avons pu produire un jeu de données dont la qualité médiocre était le reflet direct de la qualité documentaire. Nous l'avons ensuite soumis à une série d'analyses statistiques qui ont révélé deux points essentiels. En premier lieu, le culte des eaux n'apparaît pas comme un élément singulier au profil atypique, mais bien comme une facette ordinaire de l'activité religieuse, dont les manifestations sont en adéquation avec les pratiques contemporaines. Le second point notable est que ce phénomène est structuré par de puissantes tendances internes qui expriment des spécificités spatiales et chronologiques. En conséquence de quoi, nous avons fait le choix de scinder la chronologie en deux blocs qui nous semblaient matérialiser les deux principales phases d'évolution du phénomène, unies pendant quelques décennies au milieu du I^{er} siècle par ce que nous avons appelé une phase de transition.

Le premier bloc s'étend du I^{er} siècle avant notre ère à la première moitié du I^{er} siècle. C'est le moment où le culte des eaux apparaît de façon concrète dans les pratiques religieuses, puis dans les sanctuaires du l'est de la Gaule. Une approche chronologique nous a semblé le moyen le plus pertinent de retracer l'apparition du phénomène et la façon dont les populations se le sont approprié. Sans délai, nous nous sommes demandés s'il s'agissait d'un phénomène d'importation. En scrutant les activités religieuses, on s'aperçoit qu'à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C. les activités religieuses se placent dans la continuité des pratiques de tradition laténienne, mais qu'on adopte progressivement, en parallèle, de nouvelles pratiques issues de la sphère culturelle romaine. Le principal facteur de diversification et d'innovation à notre sens tient à l'essor formidable des témoignages de piété individuelle. Dans ce contexte, la réorganisation du paysage religieux devient

le point focal d'attention d'une réaffirmation identitaire, en réponse à la réorganisation territoriale impulsée par le pouvoir impérial. Les communautés humaines doivent alors inventer un message composite qui tire sa légitimité d'un ancrage traditionnel local, mais modulé de telle façon à ce qu'il s'insère sans heurt dans le nouveau système religieux établi à l'échelle des cités. Ce système est lui-même conceptualisé en vue de dresser des ponts symboliques avec le système religieux romain. Au cours de cette phase, le discours religieux n'est donc ni entièrement romanisé ni authentiquement gaulois. Il s'agit d'un subtil jeu d'équilibre entre la persistance de symboles traditionnels et des concessions à des symboles d'importation. La balance ne va d'ailleurs jamais cesser de s'incliner en faveur du second aspect pour aboutir par la suite à une forme de syncrétisme gallo-romain original et harmonisé avec les concepts religieux de l'Empire. Par extension, on comprend qu'en tant que phénomène nouveau dans le paysage sacré le culte des eaux agit comme un révélateur privilégié de l'évolution générale des cultes de la Gaule.

En ce qui concerne les tendances internes, on ne cessera de s'étonner que le culte des eaux puisse être si largement conditionné par l'accessibilité aux techniques hydrauliques nouvelles développées et perfectionnées dans la péninsule italique. En perspective avec l'évolution générale des cultes, il s'agit sans doute du facteur le plus déterminant pour l'évolution du statut de l'eau au sein des espaces sacrés. Au cours de cette phase, l'eau est rare dans les sanctuaires de la Gaule, qui restent peu touchés par ces nouvelles techniques hydrauliques réservées en priorité aux « grands chantiers » d'aménagement du territoire et vouées à une fonction utilitaire. Dans ces conditions, les sanctuaires des eaux prennent en général la forme de proto-sanctuaires. C'est-à-dire des sites fondés *ex nihilo* aux alentours du changement d'ère, caractérisés par des aménagements hydrauliques minimalistes prenant appui sur les prédispositions hydrogéologiques des lieux. Ils seront parfois complétés dans les premières décennies du I^{er} siècle par des constructions de faible envergure.

De façon paradoxale, les dernières décennies du I^{er} siècle av. J.-C sont aussi marquées par la mise en place sur notre territoire de grands établissements thermaux. On y élabore un discours monumental dont la qualité et la technicité n'a rien à envier aux réalisations des agglomérations contemporaines, surtout au niveau des structures hydrauliques. La contrepartie religieuse à ces aménagements ne se manifeste toutefois pas de façon aussi éclatante. En effet, on ne retrouve de véritables

sanctuaires dans aucun de ces complexes. Nous serions donc face à un état intermédiaire matérialisé par des lieux de culte glorifiés, très richement dotés en mobilier, mais chichement pourvus en structures pour le culte. Une situation qui résulte sûrement de la chronologie d'apparition très précoce de ces grands complexes sur notre territoire.

En ce qui concerne le matériel justement, ce sont les témoignages de piété individuelle qui sont privilégiés et sont accumulés parfois dans des quantités surprenantes. Il s'agit d'un culte nouveau, dans ce sens on y a adopté avec un ferveur peu ordinaire les nouvelles pratiques. Ce qui frappe avant tout, c'est l'opulence des offrandes monétaires et de la statuaire anthropomorphe et zoomorphe en bois. Mais bien souvent ce faste matériel tend à occulter les autres témoignages de piété ordinaire, moins clinquants et qui trahissent des intentions moins évidentes. Pourtant, les sanctuaires des eaux ne se bornent pas à la fonction salutaire qu'on a prise pour habitude de leur attribuer par défaut, comme s'il s'agissait des hôpitaux de campagne de l'Antiquité. Et encore faudrait-il faire la différence entre des requêtes *Pro salute* très génériques et des demandes de guérison spécifiques. On constate en réalité dans ces sanctuaires une large variété d'activités et de sollicitations adressées aux divinités. C'est d'ailleurs cette variété latente des rites qui à notre sens permet de distinguer les sanctuaires des lieux de culte, à une période où on ne peut pas encore considérer les structures comme un indicateur fiable.

Nous entamons le troisième chapitre au milieu du I^{er} siècle alors que les réflexions sur l'organisation des espaces sacrés atteignent une forme de maturité. Elles vont être répercutées sur le terrain au travers de « grands chantiers » engagés sur-le-champ pour les sites les plus précoces, puis qui deviennent plus courants à partir de l'époque flavienne. Cet intervalle chronologique correspond à une période de flottement entre des sanctuaires dont l'organisation est encore ancrée dans le passé et de nouveaux aménagements tournés résolument vers l'avenir. Une situation qui va se manifester sous des formes diverses. Certains sanctuaires sont simplement abandonnés, parfois au profit de nouvelles installations implantées non loin de là, parfois sans qu'on ne connaisse de contrepartie à cet abandon. D'autres sont légèrement déplacés dans le cadre d'une campagne de réorganisation globale. Et certains sites, parmi les plus modestes, ne subissent que des aménagements légers, car l'organisation d'origine ne devait pas représenter un frein à l'évolution du culte.

Ces « grands chantiers » vont de pair avec une relative banalisation des installations hydrauliques dans les sanctuaires. La présence de l'eau passe du statut de circonstance d'exception à celui d'une commodité abordable qu'on peut transporter dans l'espace sacré. Dans ce contexte, on s'explique mieux le glissement conceptuel majeur qui s'opère en cette fin de I^{er} siècle et qui va conduire à la transformation ou la disparition programmée des proto-sanctuaires, au profit d'une dissolution progressive du culte des eaux dans le nouveau cadre religieux. Par dissolution, nous entendons le fait que l'eau devient une composante ordinaire des cultes, ce qui signifie que dans la plupart des cas, elle est reléguée à l'arrière-plan conceptuel du fonctionnement des sanctuaires. À l'origine objet du culte dans les proto-sanctuaires, elle devient ensuite un instrument du culte plus ou moins prééminent selon les circonstances.

Mais cette transformation majeure n'est pas uniquement la conséquence du développement des infrastructures hydrauliques. Elle s'imbrique dans un discours religieux inspiré de plus en plus étroitement des normes issues du modèle romain. C'est particulièrement perceptible si on examine l'identité et le fonctionnement des membres éminents des panthéons locaux tels qu'ils sont définis à la fin du I^{er} siècle et au cours du II^e siècle. Les sanctuaires et les lieux de culte sont placés sous le patronage des interprétations locales des grandes figures divines romaines et l'accent est mis sur la coopération entre divinités. Nous avons insisté sur l'exemple d'Apollon à cause de sa prédilection pour les eaux. Dans ses sanctuaires périurbains et extra-urbains, il apparaît comme un maître d'œuvre au champ d'activité varié, suppléé selon les circonstances par d'autres membres plus ou moins illustres du panthéon (ses parèdres, des divinités topiques, etc.) qui viennent compléter et légitimer son mode d'action sur des aspects spécialisés. Pour les eaux, l'exemple de Montigny-les-Metz est sans ambiguïté, l'élément aquatique est infusé du *numen* d'une divinité subalterne, Icovellauna, qui fait figure d'instrument au service de l'action divine de Mercure. De nouveau, on constate que le culte des eaux ouvre une fenêtre de réflexion plus large sur l'évolution des cultes de la Gaule.

Enfin, nous avons fait le choix de limiter notre enquête pour l'Antiquité tardive à quelques études de cas qui mettent en évidence les trajectoires variables suivies par les sanctuaires des eaux. De manière générale, la vivacité du culte paraît toujours remarquable selon les témoignages des sources littéraires et le matériel archéologique, même si l'abondance de numéraire, caractéristique de cette période,

reste difficile à exploiter. La transition qui s'opère ensuite entre pratiques du paganisme tardif et christianisme sort du spectre de cette étude, mais le premier chapitre offre quelques pistes de recherche intéressantes à cet égard.

Lorsque nous avons engagé cette étude, nous avions à cœur de rendre la thématique du culte des eaux en Gaule plus abordable dans un contexte défavorable. Nul n'ignore l'ampleur des problèmes historiographiques qui l'accablent et la rendent difficile à manipuler. Par-là, nous souhaitons aussi offrir un regard neuf sur un sujet souvent confiné au domaine historique et aux aspects théoriques.

Dans cette perspective, les efforts mis en œuvre pour faire converger les sources littéraires et archéologiques ont permis de clarifier une situation pour le moins confuse. À partir de cette étude de cas, nous avons pu confirmer des hypothèses déjà pressenties et mettre en lumière de nouveaux aspects du culte. En définitive, cette étude centrée sur une portion des activités religieuses de la Gaule a ouvert des pistes de réflexion plus larges sur les circonstances de l'évolution du paysage sacré gallo-romain. Ce tour d'horizon fut d'ailleurs si vaste que nous n'avons pas pu approfondir certains aspects autant que nous l'aurions souhaité et il va sans dire que de nombreux efforts restent donc à accomplir.

Bibliographie



Liste des abréviations :

- AAS : Annuaire d'Archéologie Suisse
- AR : Archiv für Religionsgeschichte
- AS : Archéologie Suisse
- BHARD : Bulletin d'histoire et d'archéologie religieuses du Diocèse de Dijon
- BSNAF : Bulletin de la société nationale des antiquaires de France
- CRAIBL : Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
- MCACO : Mémoires de la Commission des antiquités du département de la Côte-d'Or
- MCITHSS : Mémoires lus à la Sorbonne dans les séances extraordinaires du comité impérial des travaux historiques et des sociétés savantes
- MEFRA : Mélanges de l'École Française de Rome : Antiquité, Milan, École française de Rome
- MSHALB : Mémoires de la Société d'Histoire, d'archéologie et de littérature de l'arrondissement de Beaune
- RAC : Revue archéologique du Centre de la France
- RAE : Revue archéologique de l'Est
- RAECE : Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est
- RHR : Revue de l'histoire des religions
- ThesCRA : Thesaurus cultus et rituum antiquorum

ms. : Manuscrit

Imp. : Imprimerie

Lib. : Librairie

► A

- **AFFRE V., 1894.** « Débris sculptés de monuments gallo-romains trouvés à Beaune », MSHALB, Beaune, Imp. Arthur Batault, p. 115-153
- **AGUSTA-BOULAROT S., 2004.** « Les fontaines urbaines en Gaule », *Dossiers d'archéologie : Fontaines et nymphées en Gaule romaine*, Dijon, Éditions Fatons, p. 4-11 (numéro 295, juillet-août 2004)
- **AGUSTA-BOULAROT S., 2008.** « Le lacus de la rue romaine : un exemple de "mobilier urbain" antique ? », in : **BALLET P. (DIR.)**, 2008. *La rue dans l'antiquité : définition, aménagement et devenir de l'orient méditerranéen à la Gaule (Actes du colloque de Poitiers, 7-9 septembre 2006)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 93-100 (Collection Archéologie et culture)
- **ALLASON-JONES L. ET MCKAY B., 1985.** *Coventina's well: a shrine on Hadrian's Wall*, Chesters Museum, Hexham: Trustees of the Clayton Collection, 112 p.
- **AMANDRY P., 1939.** « Rapport préliminaire sur les statues chrysléphantines de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, Paris, École française d'Athènes, p. 86-119 (volume 63, numéro 1)
- **D'ANVILLE J.-B.B., 1760.** *Notice de l'ancienne Gaule, tirée des monumens romains*, Paris, Desaint & Saillant, 754 p.
- **D'ARAULES P.F.-M., 1906.** *Vie de Saint Bernardin de Sienne*, Rome, Woluwe-lez-Bruxelles, 62 p.
- **ARBOIS DE JUBAINVILLE H., 1884.** *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, Thorin, 411 p.
- **AUBIN G., LORiot X. ET NONY D., 1984.** *Corpus des trésors monétaires antiques de la France. Tome III, Pays de la Loire*, Paris, Société française de numismatique, 141 p.
- **AUPERT P., 1991.** « Les thermes comme lieux de culte », in : **THEBERT Y. (DIR.)**, 1991. *Les thermes romains (Actes de la table ronde de Rome, 11-12 novembre 1988)*, Milan, École française de Rome, p. 185-192 (Collection École Française de Rome, numéro 142)
- **AUPERT P., 2012.** « Eau et religion », in : **BOST J.-P. (DIR.)**, 2012. *L'eau : usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule Ibérique, de la fin de l'âge du Fer à l'Antiquité tardive (II^e s. a.C. - VI^e s. p.C.)*, Bordeaux, Aquitania, p. 293-320 (supplément 21)

► B

- **BAILLIOT M., 2010.** *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine : archéologie des rituels et des images*, Paris, Hermann, 211 p.
- **BALLET P., 1971.** *La Haute-Marne antique*, Fougères, Imp. Chronique de Fougères, 386 p.
- **BARRAL P. ET RICHARD H., 2009.** *Fouilles de la fontaine Saint-Pierre au Mont Beuvray, 1988-1992, 1996 : aménagements d'une source sur l'oppidum de Bibracte*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, 245 p. (Collection Bibracte, numéro 17)
- **BARRAL P. ET JOLY M., 2011.** « Le sanctuaire de Mirebeau-sur-Bèze », *in* : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 507-520 (volume 2)
- **BARRAL P., DUBOIS S., JOAN L., NOWICKI P., ROTILLON S., VIDEAU G. ET VIRLOGEUX Y., 2011.** « L'habitat rural dans le secteur Saône – Doubs – Ognon », *in* : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 429-450 (volume 1)
- **BARRAL P., LUGINBÜHL T. ET NOUVEL P., 2012.** « Topographie et fonction religieuses sur l'oppidum de Bibracte et à sa périphérie », *in* : DE CAZANOVE O. ET MENIEL P. (DIR.), 2012. *Etudier les lieux de culte en Gaule romaine*, Montagnac, Editions Monique Mergoïl, p. 161-179 (Collection Archéologie et histoire romaine, numéro 24)
- **BARRAL P., NOUVEL P., THIVET M. ET VURPILLOT D., 2015.** « L'eau dans les sanctuaires laténiens de Gaule du Centre-Est », *in* : OLMER F. ET ROURE R. (DIR.), 2015 *Les gaulois au fil de l'eau (Actes du 37e colloque international de l'AFEAF à Montpellier, 8-11 mai 2013)*, Bordeaux, Ausonius, p. 643-668
- **BATAILLE G., 2011.** « Principes d'évolution des ensembles de mobiliers métalliques issus de sanctuaires », *in* : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 621-628 (volume 2)
- **BAUCHHENS G. ET NOELKE P., 1981.** *Die Jupitersäulen in den germanischen Provinzen*, Köln, Rheinland-Verl, 515 p. (Beihefte der Bonner Jahrbücher)
- **BAUDRY F. ET BALLEREAU L., 1873.** *Puits funéraires gallo-romains du Bernard, (Vendée)*, La-Roche-sur-Yon, L. Gasté, 359 p.

- **BEAUGUITTE L., 2013.** *L'analyse des graphes bipartis*, document de travail du groupe FMR (flux, matrices, réseaux), 11 p.
(<https://halshs.archives-ouvertes.fr/FMR/halshs-00794976>)
- **BEARD M., 1993.** « Frazer et ses bois sacrés », in : DE CAZANOVE O. ET SCHEID J., 1993. *Les bois sacrés (Actes du colloque international de Naples, 23-25 novembre 1989)*, Paris, De Boccard, p. 171-180
- **BEGIN E., 1839-1840.** « Lettres sur l'histoire médicale du nord-est de la France : Deuxième lettre », *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, Metz, Académie nationale de Metz, p. 25-62 (XXI^e année)
- **DE BELLAY G., 1556.** *Epitome de l'antiquité des Gaules et de France*, Paris, V. Sertenas, 107 p.
- **BELLET M.-E., 1999.** « Montbouy », in : BELLET M.-E., CRIBELLIER C., FERDIERE A. ET AL., 1999. *Agglomérations secondaires antiques en région Centre. Volume 1*, Tours, FERACF/ARCHEA, p. 199-203
- **BELZ E., BREM H. ET HASENFRATZ A., 2008.** « Neue Erkenntnisse zur Datierung der Holzstatue von Eschenz », *AAS, Bales, Archaeology Switzerland*, p. 134-140 (volume 91)
- **BEN ABED A. ET SCHEID J., 2006.** « Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë : l'exemple de Jebel Oust (Tunisie) », in : DE CAZANOVE O. ET SCHEID J. (DIR.), 2006. *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires (Actes de la table ronde organisée par le Collège de France à Naples, 30 novembre 2001)*, Naples, Centre Jean Bérard, p. 7-14
- **BEN ABED BEN KADER A., SCHEID J., BROISE H. ET BALMELLE C., 2011.** « Le sanctuaire de source de Jebel Oust (Tunisie) », *Les nouvelles de l'archéologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme - Éditions Errance, p. 10-14 (numéro 124 : « La coopération archéologique française en Afrique »)
- **BENSEDDIK N., 2005.** « Esculape Et Hygie Les Cultes Guérisseurs En Afrique », *Pallas. L'Afrique romaine : 1^{er} siècle avant J.-C. début V^e siècle après J.-C. (Acte du colloque de la Sophau à Poitiers, 1-3 avril 2005)*, Toulouse, Service des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, p. 271-288 (numéro 38)
- **BERNARD V., DIETRICH A., BONIN T. ET VANGELE F., 1990.** « Les objets en matières organiques découverts sur le site du "Bois Harlé" à Longueil-Sainte-Marie (Oise) », *Fouilles dans les sablières de la moyenne vallée de l'Oise en 1989*, Amiens, Revue archéologique de Picardie, p. 147-158 (Numéro spécial 8)

- **BERNARD V., PETREQUIN P. ET WELLER O., 2008.** « L'exploitation préhistorique des sources salées dans le Jura français. Application et critiques d'un modèle prédictif », in : WELLER O., DUFRAISE A. ET PETREQUIN P. (DIR.), 2008. *Sel, eau et forêt : d'hier à aujourd'hui*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, p. 299-335 (Cahiers de la MSHE Ledoux)
- **DE BERNOVILLE H., 1863.** *Mélanges concernant l'évêché de Saint-Papoul, pages extraites et traduites d'un manuscrit du XVe siècle*, Paris, Imp. A. Lainé et J. Havard, 316 p.
- **BERTRAND A., 1897.** *La religion des Gaulois : les Druides et le druidisme*, Paris, Imp. Ernest Leroux, 436 p.
- **BEYNEY P. ET NOUVEL P., 2015.** « L'établissement rural antique de Saint-Père-sous-Vézelay. Nouveaux apports », *Bulletin de la Société d'Etudes d'Avallon*, Avallon, Société d'études d'Avallon, 12 p. (numéro 88)
- **BIGARNE C., 1877.** « Eaux minérales de la Côte d'Or », *Congrès scientifique de la France : quarante-deuxième session tenue à Autun du 4 au 13 septembre 1876*, Autun, Lib. Dejussieu, p. (Congrès scientifique de la France, session 42)
- **BILLAUD Y. ET BESOMBES P.-A., 2004.** *Résurgence de Fontaine-de-Vauchuse (84). Rapport de sondage (subaquatique) 2003*, Aix-en-Provence, Service Régional d'Archéologie de Provence-Alpes-Côte d'Azur, 52 p.
- **BLANCHARD F., 2015.** *Jupiter dans les Gaules et les Germanies : du Capitole au cavalier à l'anguipède*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 204 p.
- **BOCQUET A. ET NAVEAU J., 2004.** « Jublains (Mayenne), capitale d'une cité éphémère », in : FERDIERE A. (DIR.), 2004. *Capitales éphémères : des capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive (Acte du colloque de Tours, 6-8 mars 2003)*, Tours, Revue archéologique du Centre de la France, p. 173-182 (Supplément à la Revue archéologique du centre de la France, numéro 25)
- **BONENFANT P.-P. ET GUILLAUMET J.-P., 1998.** *La statuaire anthropomorphe du premier âge du Fer*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 108 p.
- **BONNAIRE-MANSUY M., 1833.** « Notice sur les antiquités découvertes en mai 1828, à Pannes, département de la Meurthe », *Précis des travaux de la société royale des sciences, lettres et arts de Nancy (1829-1832)*, Nancy, Imp. C.-J. Hissette, p. 202-204
- **BONNARD L., 1881.** *Des contrats à la grosse en droit romain et en droit français*, Chartres, Imp. E. Garnier, 298 p.

- **BONNARD L., 1908.** *La Gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine*, Paris, Plon-Nourrit, 521 p.
- **BONNET S., 2007.** « L'histoire séculière et profane des religions (F. Cumont) : Observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle », *in* : SCHEID J. (DIR.), 2007. *Rites et croyances dans les religions du monde romain (Actes du colloque de Vandoeuvres-Genève, 21-25 août 2006)*, Genève, Fondation Hardt, p. 1-37 (Entretiens sur l'Antiquité classique, numéro 53)
- **BORAU L., 2010.** *Les structures hydrauliques chez les éduens à l'époque antique*, Paris, Thèse de doctorat d'État (Université Paris 4 Paris-Sorbonne), 2 volumes (383 et 210 p.)
- **BORAU L., 2015.** « Topographie, urbanisme et gestion des réseaux d'eau à Autun/Augustodunum (Saône-et-Loire) », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 143-203 (tome 72, fascicule 2)
- **BOUDET M., 1889.** *La source minérale de Coren et son trésor*, Clermont-Ferrand, Bellet et fils, 39 p.
- **BOUDET R. ET GRUAT P., 1993.** « La statuaire anthropomorphe de l'âge du Fer (ou supposée telle) dans le sud-ouest de la France », *in* : BRIARD J. ET DUVAL A. (DIR.), 1993. *Les représentations humaines du néolithique à l'âge du Fer*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques – CTH, p. 287-300
- **BOUET A., 2003A.** *Thermae Gallicae : les thermes de Barzan, Charente-Maritime, et les thermes des provinces gauloises*, Bordeaux, Ausonius, 761 p. (Supplément à Aquitania, numéro 11)
- **BOUET A., 2003B.** *Les thermes privés et publics en Gaule Narbonnaise Volume 1 : Synthèse*, Milan, École française de Rome, 416 p. (Collection École Française de Rome, numéro 320)
- **BOURGEOIS C., 1987.** *Divona : archéologie du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, Thèse de doctorat d'État (Université Paris 4 Paris-Sorbonne), 787 p.
- **BOURGEOIS C., 1991.** *Divona : Tome I, Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, Éditions De Boccard, 308 p. (Collection De l'archéologie à l'Histoire)
- **BOURGEOIS C., 1992.** *Divona Tome II, Monuments Et Sanctuaires Du Culte Gallo-Romain De L'eau*, Paris, Éditions De Boccard, 314 p. (Collection De l'archéologie à l'Histoire)

- **BRADLEY M., 2009.** *Colour and meaning in ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University press, 267 p. (Cambridge classical studies)
- **BRASSART J.J., 1714.** *Traité des eaux minérales de la Fontaine de Bouillon lez St. Amand en Flandre*, Lille, Charles le Blon, 85 p.
- **BREDEAUX-LE BRAZIDEC M.-L. ET FEUGERES M., 2011.** Un sanctuaire de divination chez les Éduens ? », *Cahiers Numismatiques*, Paris, Société d'Etudes Numismatiques et Archéologiques (SENA), p. 17-25
- **BRINON C., 2015.** « Grand : Environnement hydrogéologique et réseau hydraulique, apport de la géophysique », in : DECHEZLEPRETRE T., GRUEL K. ET JOLY M., 2015. *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand (Actes du colloque organisé à Grand, 20-23 octobre 2011)*, Epinal, Conseil départemental des Vosges, p. 61-68 (Collection Grand, archéologie et territoire, numéro 2)
- **BRISSEAU M., 1698.** « Extrait d'une Lettre de Mr. Brisseau Mdecin de Tournai, à Mr. Fago Conseiller du Roi en ses Conseils d'Etat et Privés, et premier Médecin de sa Majesté, touchant une fontaine minérale découverte dans le Diocèse de Tournai », *Histoire des ouvrages savants (mois de juillet, août et septembre 1698)*, Rotterdam, Reinierleers, p. 464-485
- **BROISE H., 2015.** « Thermes "classiques" et thermes "curatifs". Réflexions sur l'architecture et l'organisation interne des thermes utilisant l'eau des sources thermales chaudes durant l'Antiquité », in : SCHEID J., NICLOUD M., BOISSEUIL D. ET COSTE J. (DIR), 2015. *Le thermalisme : approches historiques et archéologiques d'un phénomène culturel et médical*, Paris, CNRS Editions, p. 45-63
- **BRUNAUX J.-L., 1991.** « Introduction », in : BRUNAUX J.-L. (DIR.), 1991. *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen (Actes du colloque de Saint-Riquier, 8-11 novembre 1990)*, Paris, Editions Errance, p. 5-6
- **BRUNETTI C., 2001.** « Statue et mandibules, un dépôt votif de l'âge du Fer à Yverdon-les-Bains ? », *AS, Bales*, Bulletin de la Société Suisse de préhistoire et d'archéologie, p. 24-33 (année 24, numéro 4)
- **BUCHEZ N. ET CHARDRON P., 1993.** *Montbouy (Loiret). Un village, une histoire. De la Préhistoire au Moyen Age*, Montbouy, Association pour la sauvegarde du patrimoine archéologique de Montbouy, 43 p.

- **BULLIOT J.-G., 1839.** Autun, *l'Eduen* (11 août 1839)
- **BULLIOT J.-G., 1856.** *Essai sur le système défensif des Romains dans le pays éduen*, Autun, Lib. Dejussieu, 256 p.
- **BULLIOT J.-G., 1868.** « Le culte des eaux sur les plateaux éduens », *MCITHSS*, Paris, Imp. Impériale, p. 11-32 (23, 24, 25 et 26 avril 1867)
- **BULLIOT J.-G., 1879.** *La Cité Gauloise selon l'Histoire et les traditions*, Autun, Lib. Dejussieu, 285 p.
- **BULLIOT J.-G., 1896.** « L'Autunois du 17 juin 1896 », *BSNAF*, Paris, Lib. C. Klincksieck, p. 289-291 (année 1896)
- **BULLIOT J.-G. ET THOLLIER F., 1892.** *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen : étude sur le paganisme rural*, Autun, Lib. Dejussieu, 482 p.
- **BULLY S., BULLY A. ET ČAUSEVIC-BULLY M. AVEC LA COLLABORATION DE FIOCCHI L., 2014.** « Les origines du monastère de Luxeuil (Haute-Saône) d'après les récentes recherches archéologiques », in : Gaillard M. (Dir.), 2014. *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols, p. 311-355
- **BUSINE A., 2005.** *Paroles d'Apollon : pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècle)*, Leiden, E.J. Brill, 516 p.
- **BUVOT P., 1996.** *Châtillon-sur-Seine : La Douix*, Dijon, Service Régional d'Archéologie de Bourgogne, 31 p.

► C

- **CANNY D., 2015.** « Le mobilier du sanctuaire du Clos de la Fontaine à Orléans (Loiret) du milieu du I^{er} s. av. J.-C. à la fin du I^{er} s. ap. J.-C. », in : RAUX S., BERTRAND I. ET FEUGERE M. (DIR.), 2015. *Actualité de la recherche sur les mobiliers non céramiques de l'Antiquité et du haut Moyen Âge (Table ronde européenne Instrumentum de Lyon, 18-19 octobre 2012)*, Montagnac, Éditions Monique Mergoïl, p. 329-355 (Monographie Instrumentum n° 51)
- **CAPELLE T., 1995.** *Anthropomorphe Holzidole in Mittel- und Nordeuropa*, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 68 p.
- **CAPELLE T., 1999.** « Zur Bedeutung slawischer Menschenförmiger Holzfiguren », *Folia Praehistorica Poznaniensia*, Poznań, Instytut Prahistorii uam Poznań, p. 219-229 (tome IX)

- **CAPELLE T., 2002.** *Götter, Götzen, Holzmenschen*, Oldenburg, Isensee, 120 p. (Collection Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland, numéro 39)
- **CASTORIO J.-N., FETET P. ET GAFFIOT J.-J., 2007.** « Les sculptures du sanctuaire gallo-romain de la forêt dite "de la Pille" à Vioménil (Gaule Belgique) », in : WALD E. ET KAINRATH B. (ED.), 2007. *Die Selbstdarstellung der römischen Gesellschaft in den Provinzen im Spiegel der Steindenkmäler (Actes du colloque international d'Innsbruck, 25-28 mai 2005)*, Innsbruck, Innsbruck university press, p. 117-128
- **DE CAUMONT M., 1863.** « Rapport verbal fait à la société française d'archéologie dans les séances tenues à Saint-Etienne, le 10 septembre, et à Caen, le 6 octobre 1862 », *Bulletin Monumental*, Paris, Derache, p. 161-197 (3^e série, tome 9, volume 29)
- **CAYLUS A.C.P., 1752-1767.** *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, Paris, Desaint et Saillant, 7 volumes (348, 429, 448, 418, 348, 414, 336 p.)
- **DE CAZANOVE O., 2000.** « Les lieux de culte italiques. Approches romaines, désignations indigènes », in : VAUCHER A. (DIR.), 2000. *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques (Table ronde organisée par l'École française de Rome, 2-3 juin 1997)*, Milan, École française de Rome, p. 31-41
- **DE CAZANOVE O., 2008.** « Enfants en langes : pour quels vœux ? », in : GRECO G. (DIR.), 2008. *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*, Naples, Naus, p. 271-284
- **DE CAZANOVE O., 2009.** « Oggetti muti ? Le iscrizioni degli ex-voto anatomici nel mondo romano », in : BODEL J. ET MIKA K. (DIR.), 2009. *Dediche sacre nel mondo greco-romano : diffusione, funzioni, tipologie (American Academy in Rome, 19-20 avril 2006)*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, p. 355-371
- **DE CAZANOVE O. ET JOLY M., 2011.** « Les lieux de culte du nord-est de la Gaule à l'époque de la romanisation : sanctuaires ruraux, sanctuaires d'agglomération, rites et offrandes », in : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 629-636 (volume 1)
- **DE CAZANOVE O., 2011.** « La médecine à Rome », *L'archéo-théma : La médecine à l'époque romaine*, Fontaine-lès-Dijon, Archéo Thema, p. 56-58
- **DE CAZANOVE O., BARRIERE V., CREUZENET F., DESSALES H., DOBROVITCH L., FERET S., LECLERC Y., POPOVITCH L., SIMON J., VIDAL J., 2012.** « Le lieu de culte

du dieu Apollon Moritasgus à Alésia : Phases chronologiques, parcours de l'eau, distribution des offrandes », in : DE CAZANOVE O. ET MENIEL P. (DIR.), 2012. *Etudier les lieux de culte en Gaule romaine*, Montagnac, Editions Monique Mergoïl, p. 95-121 (Collection Archéologie et histoire romaine, numéro 24)

- DE CAZANOVE O., 2012. « L'offrande céramique dans les lieux de culte », *Perpsective*, Paris, Institut national d'histoire de l'art (INHA), p. 291-296 (numéro 2)

- DE CAZANOVE O., 2013. « "Ex voto" anatomici animali in Italia e in Gallia », in : FONTANA F. ET MURGIA E. (DIR.), 2014. *Sacrum facere. Atti del 2° Seminario di archeologia del sacro. Contaminazioni : forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra (Actes du colloque de Trieste, 19-20 avril 2012)*, Trieste, Casa Editrice EUT (Editrice Universitaria Trieste), p. 23-39

- DE CAZANOVE O., 2015. « Per la datazione degli ex voto anatomici d'Italia », in : STEK T. ET BURGERS G.-J. (ED.), 2015. *The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy*, Londres, University of London: Institute of Classical Studies, p. 29-66

- CAZENAVE J., 2006. « Le "mystère Toutain" à la lumière de sa contribution au Dictionnaire des antiquités grecques et romaines », *Anabases*, Toulouse, Erasme, p. 197-203 (numéro 4)

- CECILLON C., 1994. *Rapport de diagnostic archéologique. Square des bains/Captage, Menthon-Saint-Bernard*, Lyon, Service Régional d'Archéologie de Rhône-Alpes, 66 p.

- CENTRE REGIONAL DE DOCUMENTATION ARCHEOLOGIQUE, 1991. *Luxovium : retour aux sources*, Besançon, Centre régional de documentation archéologique, 69 p.

- DE CHAISEMARTIN N. ET MARCADAL Y., 1998. « Le sanctuaire de Calès à Mézin (Lot-et-Garonne) », in : GROS P. (DIR.), 1998. *Villes et campagnes en Gaule romaine (Actes du 120^e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, section archéologie à Aix-en-Provence, 1995)*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, p. 175-187

- CHAMPEAUX J., 1990. « Les oracles de l'Italie antique : hellénisme et italicité », *Kernos*, Liège, Université de Liège, p. 103-111 (Kernos, numéro 3)

- CHAMPEAUX J., 1992. « Sors oraculi : les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, Milan, École française de Rome, p. 271-302 (tome 102)

- **CHARBONNIER S., PERRIER F. ET CROZIER E., 2006.** « Un dieu gaulois au misée de la Diana : histoire d'une redécouverte », *Bulletin de la Diana*, Montbrison, La Diana, p. 27-40 (tome LXIV, numéro 4)
- **DE CHARMASSE A., 1903.** « Jacques-Gabriel Bulliot : sa vie et son œuvre », *Mémoires de la Société éduenne*, Autun, Lib. Dejussieu, p. 21-116 (tome 31)
- **CHASSILAN E., 2014.** « Place du bassin et spectation dans le jardin de Gaule Narbonnaise au Haut-Empire : problèmes de typo-chronologie », in : GUIMIER-SORBETS A.-M. ET VAN OSSEL P. (DIR.), 2014. *Archéologie des jardins : analyse des espaces et méthode d'approche*, Montagnac, Editions Monique Mergoïl, p. 35-46
- **CHEVET P., RAUX S. ET AL., 2014.** « Un étang sacré à Vindinum/Le Mans (Sarthe) », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 125-162 (tome 71, fascicule 2)
- **CHEVRIER S., 2014.** *Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire) « La Cave aux Fées » : Rapport de diagnostic*, Dijon, Service Régional d'Archéologie de Bourgogne, 92 p.
- **CHOMEL J.-F., 1734.** *Traité des eaux minérales, bains et douches de Vichy, augmenté d'un discours préliminaire sur les eaux minérales en général, avec des observations sur la plupart des eaux minérales de France, et en particulier de celles de Bourbon-l'Archambault et du Mont-d'Or en Auvergne*, Clermont-Ferrand, Imp. Boutaudon, 480 p.
- **CHUNIAUD K. (DIR.), 2013.** *Auvergne, Puy-de-Dôme, Clermont-Ferrand ZAC de Trémonteix lot 1. D'un domaine l'autre*, Clermont-Ferrand, Service Régional d'Archéologie d'Auvergne, 4 volumes (340, 402, 312 et 692 p.)
- **CIBOIS P., 2007.** *Les méthodes d'analyse d'enquêtes*, Paris, Presses Universitaires de France, 127 p. (Collection « Que-sais-je »)
- **COCU J.-S., DUBOIS S., ROUSSEAU A. ET VAN ANDRINGA W., 2013.** Un nouveau dieu provincial chez les Viromanduels : Apollon Vatumarus », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 315-321 (tome 70, fascicule 2)
- **COGITORE I., 2010.** « Crinagoras et les poètes de la couronne de Philippe : la cour impériale romaine dans les yeux grecs », in : SAVALLIE-LESTRADE I. ET COGITORE I. (DIR.), 2010. *Des rois au prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e siècle avant J.-C. – II^e siècle après J.-C.)*, Grenoble, Ellug, p. 253-269
- **COLES B., 1990.** « Anthropomorphic Wooden Figures from Britain and Ireland », *Proceedings of the Prehistoric Society*, Cambridge, The Prehistoric Society, p. 315-333 (volume 56)

- **COMIERS M., JUILLET 1681.** « Lettre de Mr Comiers, prevost de Ternant, Touchant les Eaux Minérales de Bourbon-Lancy », *Mercurie Galant*, Paris, Au Palais, p. 175-199
- **COQUET N. AVEC LA COLLABORATION DE BARRAL P., NOUVEL P., IZRI S. ET JOLY M., 2011.** « Les agglomérations du nord-est de la Gaule : bilan critique des données », in : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 63-79 (volume 1)
- **CORRENT M., 2011.** « *Tenuitas cum bona fama* : éthique et architecture dans le *De architectura* de Vitruve », *Cahier des études anciennes*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 219-263 (volume XLVIII)
- **CORROCHER J., 1981.** *Vichy antique*, Clermont-Ferrand, Institut d'Études du Massif Central, 425 p.
- **COULON R., 2007.** « De Sumer à Lucrèce : la nature des anciens », *Actes du colloque sur la perception de la nature de l'Antiquité à nos jours : Palais des Beaux-Arts de Lille, décembre 2007*, Lille, Conseil Scientifique de l'Environnement Nord Pas de Calais, p. 7-26
- **CRESCI G., 2014.** « Il bosco sacro nel santuario di Altino : una proposta di lettura », in : FONTANA F. ET MURGIA E. (DIR.), 2014. *Sacrum facere. Atti del 2° Seminario di archeologia del sacro. Contaminazioni : forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra (Actes du colloque de Trieste, 19-20 avril 2012)*, Trieste, Casa Editrice EUT (Editrice Universitaria Trieste), p. 165-185

► D

- **DAREMBERG C. ET SAGLIO E. (DIR.), 1877-1919.** *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, Hachette, 10 volumes
- **DARTEVELLE H. (DIR.), 2013.** *L'atlas topographique d'Augustonemetum. Projet Collectif de Recherche, rapport de la 5ème année*, Clermont-Ferrand, Service Régional d'Archéologie de l'Auvergne
- **DAROCZI G., 2015.** *Mastering Data Analysis with R*, Birmingham, Packt Publishing, 396 p.

- **DASEN V., 1997.** « A propos de deux fragments de *Deae nutrices* à Avenches. Déesses-mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain », *Bulletin de l'Association Pro Aventico.*, Avenches, Musée romain d'Avenches, p. 125-140 (numéro 39)
- **DASEN V., 2013.** « Naissance et petite enfance dans l'Antiquité, nouvelles approches », *Dossiers d'archéologie : La petite enfance dans le monde grec et romain*, Dijon, Editions Fatons, p. 2-7 (numéro 356, mars-avril 2013)
- **DAUBREE A., 1875.** « Formation contemporaine de diverses espèces minérales cristallisées dans la source thermale de Bourbonne-les-Bains », *Annales des Mines*, Paris, Dunod, p. 439-484 (tome VIII)
- **DECHEZLEPRETRE T., 2015.** « L'agglomération antique de Grand : Histoire des recherches, recherches en cours », in : DECHEZLEPRETRE T., GRUEL K. ET JOLY M., 2015. *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand (Actes du colloque organisé à Grand, 20-23 octobre 2011)*, Epinal, Conseil départemental des Vosges, p. 19-36 (Collection Grand : archéologie et territoire, numéro 2)
- **DEFFRESIGNE S., TIKONOF N. ET VILLER S., 2011.** « Approche évolutive du peuplement dans le bassin de Nancy », in : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 419-427 (volume 1)
- **DELAGE F., 1952.** « Fouilles de la "villa d'Antone" », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 1-30 (tome 10)
- **DELAMARRE X., 2003.** *Dictionnaire de la langue gauloise : Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, Paris, Editions Errance, 440 p.
- **DELGADO DELGADO J.A., 2012.** « Animaux et plantes dans la religion civique de Rome », *ThesCRA. VIII, Private space and public space, polarities in religious life, religious interrelations between the classical world and neighbouring civilisations; and Addendum to vol. VI, Death and burial; Supplementum Animals and plants*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 447-468
- **DELOR J.-P., 2002A.** *Carte archéologique de la Gaule : L'Yonne 89/1*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 484 p.
- **DENIZOT, 1882.** « Histoire du village de Sainte-Sabine », *MSHALB*, Beaune, Imp. Batault, p. 117-282 (année 1881)

- **DERKS T., 1997.** « The Ritual of the Vow In Gallo-Roman Religion », in : METZLER J. (DIR.), 1997. *Integration in the early Roman west: the role of culture and ideology*, Luxembourg, Musée national d'histoire et d'art de Luxembourg, p. 111-127 (Dossiers d'archéologie du Musée national d'histoire et d'art, numéro 4)
- **DERKS T., 1998.** *Gods, temples and ritual practices: the transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 325 p.
- **DERKS T., 2006.** « Le grand sanctuaire de Lenus Mars à Trèves et ses dédicaces privées : une réinterprétation », in : DONDIN-PAYRE M. ET RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2006. *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Le Livre Timperman, p. 239-270
- **DERKS T. ET ROYMANS N. (ED.), 2009.** *Ethnic Constructs in Antiquité. The role of power and tradition*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 344 p. (Archaeological Studies, numéro 13)
- **DESSALES H., 2003.** « Piscina et salientibus additis : fontaines et jeux d'eau dans la maison romaine », *Vita Latina*, Leuven, Peeters Publishers, p. 2-10 (numéro 169)
- **DESSALES H., 2013.** *Le partage de l'eau : fontaines et distribution hydraulique dans l'habitat urbain de l'Italie romaine*, Milan, École française de Rome, 602 p.
- **DESMARCHELIER V., 2014.** « Bayard-sur-Marne « Marielle » (Haute-Marne) : un établissement agricole de la vallée de la Marne à l'époque romaine », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 179-211 (tome 63)
- **DESNOYERS F.E., 1882.** *Catalogue du musée historique de la ville d'Orléans*, Orléans, H. Herluison, 262 p.
- **DEYTS S., 1961.** *Sanctuaires et cultes des divinités des sources à l'époque gallo-romaine en Bourgogne*, Dijon, Thèse de doctorat d'État (Université de Bourgogne), 286 p.
- **DEYTS S., 1971.** « Recherches sur les ateliers de sculpture gallo-romaine dans la région de Dijon », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 353-391 (tome 22)
- **DEYTS S., 1983.** *Les bois sculptés des sources de la Seine*, Paris, CNRS Editions, 224 p. (Supplément à Gallia, tome 42)
- **DEYTS S., 1984.** *Le Sanctuaire des sources de la Seine*, Dijon, Musée archéologique de Dijon, 38 p.

- **DEYTS S., 1994.** « Un peuple de pèlerins : offrandes de pierre et de bronze des sources de la Seine », *RAECE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est, 145 p.
- **DIETRICH A., LECOMTE-SCHMITT B. ET AL., 2013.** « Ex-voto anatomiques en bois : catalogue et commentaires xylogiques comparés des sites de Magny-Cours (Bourgogne) et de Nesle, Mesnil-Sainte-Nicaise (Picardie) », *Bulletin Instrumentum*, Montagnac, Editions Monique Mergoïl, p. 34-38
- **DONDIN-PAYRE M. ET RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2006.** « Les sanctuaires, témoins de romanité », in : DONDIN-PAYRE M. ET RAEPSAET-CHARLIER M.-T. (ED.), 2006. *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Le Livre Timperman, p. V-XIII
- **DONDIN-PAYRE M. ET CHEW H. AVEC LA COLLABORATION DE MILLE B., 2010.** « Un saltuarius dévot de Jupiter Optimus Maximus dans le Mâconnais », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 69-98 (tome 67, fascicule 2)
- **DONDIN-PAYRE M., 2012.** « À propos d'une pratique dédicatoire. L'œil de Berthouville et les ex-voto oculaires de l'Occident romain », in : BAUDRY R. ET DESTEPHEN S., 2012. *La société romaine et ses élites*, Paris, Picard, p. 361-672
- **DONOHUE A.A., 1988.** *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, Scholars press, 514 p. (Collection American Classical Studies, numéro 15)
- **DORDELU DU FAYS, 1746.** *Observations historiques sur la nation gauloise... avec l'établissement des Galates en Asie*, Paris, Giffart et fils
- **DOTTIN G., 1904.** *La religion des Celtes*, Paris, Bloud, 63 p.
- **DOYEN J.-M., 2014.** « Quelques sanctuaires entre Seine et Meuse sous les Valentiniens et les Théodosiens (364-455 apr. J.-C.). Les apports de la numismatique quantitative », in : VAN ANDRINGA W. (DIR.) ET AL., 2014. *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS Editions, p. 187-218 (Supplément à Gallia, tome 71, fascicule 1)
- **DRIOUX G., 1934.** *Cultes indigènes des Lingons*, Paris, Auguste Picard, 227 p.
- **DUBOURDIEU A., 2006.** « Les sources littéraires et leurs limites dans la description des lieux de culte : l'exemple du De Signis », in : DE CAZANOVE O. ET SCHEID J. (DIR.), 2003. *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires (Actes de la table ronde organisée par le Collège de France à Naples, 30 novembre 2001)*, Naples, Centre Jean Bérard, p. 15-23

- **DUMEZIL G., 1974.** *La religion romaine archaïque : avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 700 p.
- **DUPONT-DELPORTE M., 1890.** « Découverte de monnaies romaines sur la commune de Réotier, quartier de la Saulce », *Bulletin de la Société d'Etude des Hautes-Alpes*, Gap, Société d'Etude des Hautes-Alpes, p. 105-106 (Année 9)

- **DUPONT J. ET BENARD J., 1995.** « Le sanctuaire gallo-romain à bois votifs de la Fontaine Segrain, à Montlay-en-Auxois (Côte-d'Or) », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 59-78 (tome 46)
- **DURAND M., 2000.** « Le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (commune d'Ognon, Oise). Nouvelle interprétation du site à la suite des fouilles de 1996 à 1999 », in : DURAND M. (ED.), 2000. *Le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (Oise)*, Amiens, Revue archéologique de Picardie, p. 93-142 (Supplément à la Revue archéologique de Picardie, numéro 18)

► E

- **EDELMAN N., 1846.** « Jacqueline Carroy et Nathalie Richard, Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, Paris, Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle, p. 176-178 (tome 36)
- **ELIADE M., 1954.** *Das Heilige und das Profane : Vom Wesen des Religiösen*, Hambourg, Rowohlt, 154 p.
- **ELIADE M., 1959.** *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 405 p.
- **ESPERANDIEU E., 1857-1939.** *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, Paris, Imp. Nationale, 11 volumes
- **ESTIENNE S. ET DE CAZANOVE O., 2009.** « Offrandes et amendes dans les sanctuaires du monde romain à l'époque républicaine », *AR*, Berlin, Editions de Gruyter, p. 5-35 (volume 11)

► F

- **FABRE G., MAINJONET M. ET LOUIS R., 1965.** « La trouvaille monétaire des Fontaines-Salées (Yonne) », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 151-233 (tome 23, fascicule 1)
- **FAU L. ET ROUSSET V., 1995.** *Divona : la Fontaine des Chartreux : exposition, Cathédrale de Cahors, Grenier du Chapitre, 12 juillet - 30 septembre 1995*, Cahors, Service Régional de l'Archéologie et le Service Départemental de l'Architecture du Lot, 42 p.
- **FAUCHET C., 1579.** *Les Antiquitez et histoires gauloises et françoises, contenant l'origine des choses advenues en Gaule et ès Annales de France depuis l'an du monde MMMCCCL jusques à l'an IXCLXXXVII de Jésus-Christ*, ms.
- **FAUDUET I. ET RABEISEN E., 1993.** « Ex-voto de bronze d'Argentomagus et d'Alesia. À propos des offrandes métalliques des sanctuaires gallo-romains », in : BURKHALTER F., 1993. *Bronces y religión romana (Actes du colloque international de Madrid, mai-juin 1990)*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, p. 141-159 (Monographies de l'École espagnole de Rome)
- **FAUDUET I., 2010.** *Les temples de tradition celtique*, Paris, Editions Errance, 351 p.
- **FELLAGUE D., 2015.** « Comptes rendus », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 339-545 (tome 64)
- **FERDIERE A., 2005.** *Les Gaules, Provinces des Gaules et Germanies, Provinces Alpines : II^e siècle av.-V^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 446 p.
- **FERDIERE A., 2011.** *La Gaule Lyonnaise*, Paris, Picard, 168 p.
- **FETET P. (POUR L'ASSOCIATION ESCLES-ARCHEOLOGIE), 2011.** *Le sanctuaire gallo-romain de la Forêt de la Pille (Vioménil). Rapport de prospection géophysique*, Metz, Service Régional d'Archéologie de la Lorraine, 3 p.
- **FEVRIER S. ET MALIGORNE Y., 2009.** « Contribution à l'étude des thermes publics de Bourbonne-les-Bains et de leurs abords immédiats : planimétrie, décor architectonique, chronologie et approche fonctionnelle », *Bulletin de la Société Archéologique Champenoise*, Reims, Société Archéologique Champenoise, 47 p. (année 2009)

- **FLEURY A. ET LEFEVRE V., 2009.** *L'étude de l'implantation de la villa gallo-romaine d'Andilly en Bassigny dans son contexte géomorphologique*, Reims, Mémoire de Master 2 (université de Reims Champagne-Ardenne)
- **DE FONTENU M., 1740.** « Sur le culte des Divinitez des eaux », *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, Paris, Imprimerie royale, p. 27-48 (tome XII)
- **FOUET G. ET SOUTOU A., 1963.** « Une cime pyrénéenne consacrée à Jupiter : Le Mont-Sacon (Hautes-Pyrénées) », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 275-294 (Tome 21, fascicule 2)
- **FRAZER J.G., 1923.** *Le Rameau d'or*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 722 p.

► G

- **GAUDEMET J. ET BASDEVANT-GAUDEMET B., 1989.** *Les canons des conciles mérovingiens : (VIe-VIIe siècles). Tome II*, Paris, Editions du Cerf, 289 p.
- **GIARD J.-B., 1968.** « Le pèlerinage gallo-romain de Condé-sur-Aisne et ses monnaies », *Revue numismatique*, Paris, Belles Lettres, p. 76-130 (6^{ème} série, Tome X)
- **GOGUEY D., PAUTRAT Y., GUILLAUMET J.-P., THEVENOT J.-P., POPOVITCH L., ET LA COLLABORATION DE BENARD J., SANSON D., PAULIN L., OLLIVE V., CRUZ F., CURIE J., AUSSEL S., SALIGNY L., BOURGEOIS J.-R. ET CORDIER A., 2010.** « Dix ans d'archéologie forestière dans le Châtillonnais (Côte-d'Or) : enclos, habitats, parcellaires », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 99-209 (Tome 59)
- **GOGUEY D. AVEC LA COLLABORATION DE CORDIER A., 2010.** « De la Loire au Rhin. Sanctuaires et lieux de culte », *Archéologia*, Dijon, Editions Faton, 26-41 (numéro 482, novembre 2010)
- **GOLOSETTI R., 2015.** « Les sanctuaires et cultes des eaux dans le Sud-Est de la Gaule au Second âge du Fer : une relecture critique », in : OLMER F. ET ROURE R. (DIR.), 2015. *Les gaulois au fil de l'eau (Actes du 37e colloque international de l'AFEAF à Montpellier, 8-11 mai 2013)*, Bordeaux, Ausonius, p. 621-642
- **GOLOSETTI R., 2016.** *Archéologie d'un paysage religieux : sanctuaires et cultes du Sud-Est de la Gaule (Ve s. av. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.)*, Venosa, Osanna Edizioni, 540 p.

- **GORRINI M.E. ET MELFI M., 2002.** « L'archéologie des cultes guérisseurs : quelques observations », *Kernos*, Liège, Université de Liège, p. 247-265 (*Kernos* numéro 15)
- **GOUDINEAU C. ET PEYRE C., 1993.** *Bibracte et les Éduens : à la découverte d'un peuple gaulois*, Paris, Editions Errance - Bibracte : Centre archéologique européen, 207 p.
- **GOUREVITCH D., 2011.** « Santé, maladie, médecine dans le monde romain », *ThesCRA. VI, Stages and circumstances of Life: work, hunting, travel ; and addendum to vol. II Music*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 259-276
- **GRAF F., 1993.** « Bois sacré et oracles en Asie mineure », in : DE CAZANOVE O. ET SCHEID J., 1993. *Les bois sacrés (Actes du colloque international de Naples, 23-25 novembre 1989)*, Paris, De Boccard, p. 23-29
- **GRAN-AYMERICH E., 2001.** *Dictionnaire biographique d'archéologie : 1798-1945*, Paris, CNRS Editions, 741 p.
- **GRENIER A., 1926.** « Un sanctuaire gallo-romain de Niederbronn d'après M. Charles Matthis », *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris, Imp. Nationale, p. 109-112
- **GRENIER A., 1931.** *Manuel d'archéologie gallo-romaine Première partie, Généralités. Travaux militaires*, Paris, Picard, 619 p.
- **GRENIER A., 1960.** *Manuel d'archéologie gallo-romaine IV, Les monuments des eaux : [2] Villes d'eau et sanctuaires de l'eau*, Paris, Picard, 580 p.
- **GREPPO J.G.H., 1829.** *Essai sur le système hiéroglyphique de M. Champollion le Jeune, et sur les avantages qu'il offre à la critique sacrée*, Paris, Dondey-Dupré père et fils, 274 p.
- **GREPPO J.G.H., 1837.** *Esquisse de l'histoire de la monnaie chez les Hébreux*, Belley, Imp. J.-B. Verpillon, 59 p.
- **GREPPO J.G.H., 1843.** *Dissertations sur quelques particularités des anciens cultes païens*, Lyon, Imp. Antoine Parisse, 64 p.
- **GREPPO J.G.H., 1846.** *Etudes archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule*, Paris, Leleux, 218 p.
- **GRIVAUD DE LA VINCELLE C.-M., 1817.** *Recueil de monumens antiques, la plupart inédits, et découverts dans l'ancienne Gaule, ouvrage enrichi de cartes et planches en taille-douce, qui peut faire suite aux recueils du comte de Caylus, et de La Sauvagère*, Paris, Lib. Treuttel et Wurtz, 2 volumes (352 et 392 p.)

- **GROS P., 2006.** « L'opus signinum selon Vitruve et dans la terminologie archéologique contemporaine », in : GROS P., 2006. *Vitruve et la tradition des traités d'architecture : Frabrica et ratiocinatio (Actes du colloque international de Gênes, 5-8 novembre 2001)*, Milan, École française de Rome, p. 142-152
- **GRUEL K., 2007.** « De la nature des dépôts monétaire gaulois », in : BARRAL P., DAUBIGNEY A., DUNNING C., KAENEL G., ROULIERE-LAMBERT M.-J. (DIR.), 2007. *L'âge du Fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer (Actes du 29e colloque international de l'AFEAF à Bienne, 5-8 mai 2005)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 709-714 (Annales Littéraires, série « Environnement, sociétés et archéologie », volume 2)
- **GRUEL K., 2015.** « Les jets de monnaies dans l'eau en Gaule, quelle réalité ? », in : OLMER F. ET ROURE R. (DIR.), 2015 *Les gaulois au fil de l'eau (Actes du 37e colloque international de l'AFEAF à Montpellier, 8-11 mai 2013)*, Bordeaux, Ausonius, p. 757-776
- **GUERIN-BEAUVOIS M., 2000.** *Le thermalisme romain. Aspects sociaux et culturels aux deux premiers siècles de l'Empire*, Aix-en-Provence, Thèse de doctorat d'Etat (Université Aix-Marseille 1), 2 volumes (532 et 152 p.)
- **GUICHARD V. ET PARIS P., 2013.** « Chroniques des recherches sur le mont Beuvray 2009-2012 », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 113-155 (tome 62)
- **GUIRAUD H., 1996.** « Intailles antiques de Lons-le-Saunier », *Archéologia*, Dijon, Editions Faton, 30-35 (numéro 329, décembre 1996)
- **GUYARD L., BERTAUDIÈRE S., CORMIER S., HARTZ C., CARVALHEIRO-FEREIRA F., WECH P. ET FONTAINE C., 2015.** « Le Vieil-Evreux (Eure), ville-sanctuaire ? », in : DECHEZLEPRETRE T., GRUEL K. ET JOLY M., 2015. *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand (Actes du colloque organisé à Grand, 20-23 octobre 2011)*, Epinal, Conseil départemental des Vosges, p. 191-238 (Collection Grand : archéologie et territoire, numéro 2)

► H

- **HATT J.-J., 1955.** « Découverte à Mackwiller d'un sanctuaire de Mithra », *CRAIBL*, Paris, De Boccard, p. 405-409
- **HATT J.-J., 1956.** « XVIII^e Circonscription », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 304-305 (tome 14, fascicule 2)

- **HATT J.-J., 1957.** « Découverte d'un sanctuaire de Mithra à Mackwiller (Bas-Rhin) », *Cahiers alsaciens d'archéologie, d'art et d'histoire*, Strasbourg, Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace, p. 51-81
- **HATT J.-J., 1958.** « Circonscription de Strasbourg », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 334 (tome 16, fascicule 2)
- **HATT J.-J., 1983.** « Apollon guérisseur en Gaule. Ses origines, son caractère, les divinités qui lui sont associées », *RAC*, Tours, Revue archéologique du Centre de la France, p. 185-218 (tome 22, fascicule 3)
- **HAWKING S., 1992.** *Une brève histoire du temps*, Paris, J'ai lu, 228 p.
- **HEGEL F., TRADUCTION DE GARNIRON P., 1996.** *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie, Introduction, Le concept de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 518 p.
- **HEGEL F., TRADUCTION DE GARNIRON P., 2004.** *Leçons sur la philosophie de la religion. Troisième partie, La religion accomplie*, Paris, Presses Universitaires de France, 298 p.
- **HEGEL F., TRADUCTION DE MARMASSE G., 2010.** *Leçons sur la philosophie de la religion. [Tome] II, La religion déterminée : les religions antiques, africaines et orientales*, Paris, J. Vrin, 478 p.
- **HOBSBAWM E., 1992.** « Introduction: Inventing Traditions », in : HOBSBAWM E. ET RANGER T.O., 1992. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-14
- **HOBSBAWM E. TRADUCTION DE MARY A., FGHOUK K. ET BOUTIE J., 1995.** « Inventer des traditions », *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, Marseille, Éditions Parenthèses, p. 171-189 (volume 2)
- **HORSTER M., 2010.** « Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World », *RHR*, Paris, Armand Colin, p. 435-458 (fascicule 4)
- **HOSTEIN A., JOLY M., KASPRZYK M. ET NOUVEL P., 2014.** « Sanctuaires et pratiques religieuses du III^e s. au V^e s. apr. J.-C. dans le Centre-Est de la Gaule (*Lugdunensis I* et *Maxima Sequanorum*) », in : VAN ANDRINGA W. (DIR.) ET AL., 2014. *Gallia : La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS Editions, p. 187-218 (tome 71, fascicule 1)

- **HUSSON F., LE S. ET PAGES J., 2011.** *Exploratory multivariate analysis by example using R*, Londres, Chapman & Hall/CRC, 228 p.
- **HUSSON F., LE S. ET PAGES J., 2016.** *Analyse de données avec R (2e édition)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 224 p.
- **HUTHER S., 2014.** *Der römische Weihebezirk von Osterburken III (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg)*, Stuttgart, Konrad Theiss, 1000 p.

► I

- **ICARD-GIANOLIO N., 2004.** « L'image culturelle manifestation de prodiges », *ThesCRA. II, Purification, initiation, heroization, apotheosis, banquet, dance, music, cult images*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 463-468
- **IZAC-IMBERT L., MILCENT P.-Y. AVEC LA COLLABORATION DE BLANCHARD J.-L. ET DIEULAFAIT F., 2015.** « Au fil de l'eau et de la lame. Mobilier protohistorique découvert en milieu aquatique en Midi-Pyrénées : analyses et interprétations », *Cypsela*, Girona, Centre d'investigacions Arqueològiques, Generalitat de Catalunya, Diputació de Girona, p. 71-100 (numéro 19)
- **IZRI S. ET NOUVEL P., AVEC LA COLLABORATION DE COQUET N., BARRAL P., JOLY M., 2011.** « Les sanctuaires du nord-est de la Gaule. Bilan critique des données », in : REDDE M. (DIR.) *ET AL.*, 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 507-532 (volume 2)
- **IZRI S., 2011.** « Usages rituels de la monnaie », in : REDDE M. (DIR.) *ET AL.*, 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 621-620 (volume 2)
- **IZRI S. AVEC LA COLLABORATION DE NOUVEL P., 2015.** « Les monnaies sur les sanctuaires », in : KAURIN J., MARION S. ET BATAILLE G. (DIR.), 2015. *Décrire, analyser, interpréter les pratiques de dépôts à l'âge du Fer (Actes de la table ronde organisée à Bibracte, 2-3 février 2012)*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 53-63 (Collection Bibracte, numéro 26)
- **IZRI S. ET NOUVEL P., 2015.** *Rapport de prospection-inventaire 2015. Prospections aériennes dans le sud de la Champagne (Aube, Marne et Haute-Marne)*, Besançon, Laboratoire Chrono-Environnement (UMR 6249), 507 p.

► J

- **JOLIFFE I.T., 2002.** *Principal Component Analysis (Second Edition)*, New-York, Springer, 488p.
- **JOLY M. ET BARRAL P., 2008A.** « Du sanctuaire celtique au sanctuaire gallo-romain : quelques exemples du nord-est de la Gaule », in : CASTELLA D. ET MEYLAN KRAUSE M.-F. (DIR.), 2008. *Topographie sacrée et rituels. Le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes (Actes du colloque international organisé à Avenches, 2-4 novembre 2006)*, Avenches, Archéologie suisse, p.217-228 (Antiqua numéro 43)
- **JOLY M. ET BARRAL P. AVEC LA COLLABORATION DE MAUDUIT C., 2008B.** « La vaisselle du sanctuaire de Mirebeau-sur-Bèze (Côte-d'Or) : faciès et évolution des corpus (III^e s. av. J.-C. - II^e s. apr. J.-C.) », *Congrès de la SFECAG de L'Escala-Empuries*, Marseille, Société Française d'Étude de la Céramique Antique en Gaule (SFECAG), p. 361-380
- **JOLY M. ET LAMBERT P.-Y., 2004.** « Un ex-voto dédié à Minerve trouvé sur le sanctuaire de Mirebeau-sur-Bèze », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 233-237 (tome 53)
- **JORDAN B. ET PERLIN J., 1984.** « On the protection of sacred groves », *Studies presented to Sterling Dow: on his eightieth birthday*, Durham, Duke University, p. 153-160 (Greek, Roman and Byzantine monographs, numéro 10)
- **JULLIAN C., 1920-1926.** *Histoire de la Gaule*, Paris, Hachette, 8 volumes
- **JUFER N. ET LUGINBÜHL T., 2001.** *Les dieux gaulois : répertoire des noms de divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris, Editions Errance, 132 p.

► K

- **KASPRZYK M. ET NOUVEL P., 2011.** « Les mutations du réseau routier de la période laténienne au début de la période impériale. Apport des données archéologiques récentes », in : REDDE M. (DIR.) *ET AL.*, 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 7-29 (volume 1)

- **KASPRZYK M., NOUVEL P. ET HOSTEIN A., 2012.** « Épigraphie religieuse et communautés civiques au Haut-empire : la délimitation du territoire de la *ciuitas Aeduorum* aux II^e et III^e siècles », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 97-115 (tome 61)
- **KERN E., 2001.** « Éléments archéologiques pour un portrait mythologique du Rhin », in : BEDON R. ET MALISSARD A. (DIR), 2001. *La Loire et les fleuves de la Gaule romaine et des régions voisines*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 493-513
- **KORTÜM K., 1995.** *Portus - Pforzheim. Untersuchungen zur Archäologie und Geschichte in römischer Zeit: Quellen und Studien zur Geschichte der Stadt Pforzheim (Band 3)*, Ostfildern, Thorbecke, 520 p.

► L

- **LACROIX B., 1956.** « Un sanctuaire de source du IV^e siècle aux Fontaines-Salées », *RAECE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est, p. 245-267 (tome VII, numéros 27-28, fascicules 3 et 4)
- **LAMBERT P.-Y., 2013.** « Le statut du théonyme gaulois », in : HOFENEDER A. ET DE BERNARDO STEMPEL P., 2013. *Théonymie celtique, cultes, interpretatio = Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio: X. (workshop F.E.R.C.A.N., Paris 24.-26.Mai 2010)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 113-124
- **LANDES C., 1992.** *Dieux guérisseurs en Gaule romaine (catalogue d'exposition)*, Lattes, Musée archéologique Henri Prades, 288 p.
- **LAPEROUSSE G., 1837.** *L'Histoire de Châtillon*, Châtillon-sur-Seine, C. Cornillac, 599 p.
- **LAVISSE E. ET BLOCH G., 1911.** *Histoire de France illustrée : depuis les origines jusqu'à la Révolution. Tome I, deuxième partie, les origines, la Gaule indépendante et la Gaule romaine*, Paris, Hachette, 451 p.
- **LE BOHEC Y., 2003.** *Les inscriptions de la cité des Lingons, Inscriptions sur pierre, Inscriptions latines de la Gaule Belgique*, Paris, Editions du C.T.H.S, 368 p. (Collection Archéologie et histoire de l'art)
- **LE TOURNEUR P.-P.-F., 1777.** *Ossian, fils de Fingal, barde du troisième siècle ; poésies galliques, traduites sur l'Anglois de M. Macpherson, par M. Le Tourneur : poésies galliques*, Paris, Musier Fils, 2 volumes (309 et 303 p.)

- **LEGROTTAGLIE G., 2011.** « Il legno nella scultura dell'Antichità classica », in : MARIAVITTORIA A.G., 2011. *Archeologia del legno : uso, tecnologia, continuità` in una ricerca pluridisciplinare*, Milan, EDUCatt, p. 199-226
- **LEMAIRE DES BELGES J., 1512.** *Les Illustrations de Gaule et singularitez de Troye... avec les deux epistres de l'Amant vert, composées par Jan Le Maire de Belges [cum epistola fratris Petri Lavinii]*, Paris, G. de Marnef
- **LEPETZ S. ET VAN ANDRINGA W., 2008.** *Le sacrifice antique : vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 39-58
- **LERAT L. ET WALTER H., 1998.** *Les Villards-d'Héria (Jura) : Recherches archéologiques dirigées par l'auteur de 1958 à 1982 sur le site gallo-romain du Pont des Arches*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2 volumes (Annales Littéraires numéro 677, Série Archéologie numéro 44)
- **LEWUILLON S., 2011.** « Maudits ancêtres : des Celtes, de l'ancestralité et de la décomposition identitaire », in : PECHOUX L. (DIR.), 2011. *Les Gaulois et leurs représentations*, Paris, Editions Errance, p. 161-182
- **LIEGER A. ET STEINBACH D., 2005.** « Le culte des eaux dans le Toulinois et aux environ », *Etudes toulaises*, Toul, Édition Études Tuloises, p. 24-32 (n° 114)
- **LHOTE-BIROT M.-C., 2004.** *Les divinités des eaux et leurs dévots en Gaule Narbonnaise et dans les trois Gaules*, Metz, Thèse de doctorat d'Etat (Université de Metz), 2 volumes (192, 194 p.)
- **LONTCHO F., 2007.** « Quartier d'une ville à la romaine fouillé à Nîmes », *L'Archéologue, archéologie nouvelle*, Besançon, Fédération française d'archéologie, p. 24-27 (numéro 89, avril-mai 2007)
- **LOYDREAU E., 1896.** « Découvertes archéologiques de Chassenay : juin 1896 », *MCACO*, Dijon, Lib. Lamarche, p. 43-68 (tome XIII, années 1895-1900)

► M

- **MACINTHOSH TURFA J., 2004.** « Anatomical votives », *ThesCRA. I, Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 359-368
- **MACPHERSON J., 1763.** *Temora, an ancient epic poem, in eight books, together with several other poems, composed by Ossian, translated from the Galic language by James Macpherson*, Londres, De Hondt, 247 p.

- **MAHE J., 1825.** *Essai sur les antiquités du département du Morbihan*, Vannes, Galles Ainé, 500 p.
- **MALIGORNE Y., 2011.** « Les dédicaces de Bourbonne-les-Bains et leur contexte monumental : quelques observations sur un complexe public de la civitas des Lingons », in : DEROUX C. (ED.), 2011. *Corolla Epigraphica, Mélanges en l'honneur d'Yves Burnand*, Bruxelles, Editions Latomus, p. 214-231
- **MANNHARDT W., 1875-1877.** *Wald- und Feldkulte*, Berlin, Gebrüder Borntraeger, 2 volumes (646 p. et 359 p.)
- **MARTIN H., 1855-1860.** *Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, Paris, Furne, 16 volumes
- **MARTIN J., 1727.** *La religion des Gaulois : tirée des plus pures sources de l'antiquité*, Paris, Saugrin fils, 2 volumes (403 et 403 p.)
- **MARTIN J. ET BREZILLAC J.-F., 1752-1754.** *Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois, depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie française ; ouvrage enrichi de monuments antiques et de cartes géographiques*, Paris, Imp. LeBreton, 2 volumes
- **MASSON G., 2005.** « Les médecins en Gaule et dans les Germanies et les divinités Asclépios/Esculape et Hygie », *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 107-136 (tome 31, volume 2)
- **MAURY A., 1863.** *Croyances et légendes de l'Antiquité : essais de critique appliqués à quelques points d'histoire et de mythologie*, Paris, Didier, 411 p.
- **MENIEL P., 2001.** *Les Gaulois et les Animaux : Elevage, repas, sacrifice*, Paris, Editions Errance, 127 p.
- **MERMET C., 1993.** « Le sanctuaire gallo-romain de Châteauneuf (Savoie) », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 95-138 (tome 50, fascicule 1)
- **METMAN E., 1896.** « Compte-rendu des travaux de la commission départementale des antiquités de la Côte d'Or du 1^{er} août 1895 au 16 juillet 1896 », *MCACO*, Dijon, Lib. Lamarche, p. IV-V (Tome XIII, années 1895-1900)
- **METZLER J. ET SCHEID J., 2011.** « Sanctuaires et organisation politique et sociale, avant et après la conquête », in : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 495-505 (volume 2)
- **MOITRIEUX G., 1992.** *Hercules salutaris : Hercule au sanctuaire de Deneuvre*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 270 p.

- **MORELLI C., 1997.** « Dalla devozione popolare alla ‘follia terapeutica’ : le terrecotte votive », in : CAMPANELLI A., FAUSTOFERRI A. ET AGOSTINI S. (DIR), 1997. *I luoghi degli dei : sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara, Carsa edizioni et Soprintendenza archeologica dell'Abruzzo (Provincia di Chieti), p. 89-98
- **MORELOT E., 1845.** « Notice sur un autel votif et sur la déesse Rosmerta, trouvés à Gisély-le-Vieil », *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, Dijon, Imp. Frantin, p. 209-228 (Année 1843-1844)
- **MORILLOT L., 1885.** « Substitution de monuments et d'emblèmes chrétiens aux monuments du paganisme en Bourgogne », *BHARD*, Dijon, Imp. De l'Union Typographique, p. 63-128 (3^e année, 1^{ère} livraison, janvier-février 1885)
- **MUDRY P., 2015.** « Le thermalisme dans l'Antiquité. Mais où sont les médecins ? », in : SCHEID J., NICOUUD M., BOISSEUIL D. ET COSTE J. (DIR), 2015. *Le thermalisme : approches historiques et archéologiques d'un phénomène culturel et médical*, Paris, CNRS Editions, p. 65-78

► N

- **NANNI G., 1498-1515.** *Antiquitatum variarum*, Paris, Venundantur ab Joanne Parvo & Jodoco Badio
- **NAVEAU J., 1997.** *Recherches sur Jublains (Mayenne) et sur la cité des Diablintes*, Rennes, Association pour la diffusion des recherches archéologiques dans l'Ouest de la France, 352 p.
- **NAVEAU J., 1999.** « Un aqueduc à Jublains (Mayenne) », in : BEDON R., 1999. *Les aqueducs de la Gaule romaine et des régions voisines*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 519-522 (Collection Caesarodunum, tome XXXI)
- **NICKEL C., THOMA M. ET WIGG-WOLF D., 2008.** *Heiligtum und Oppidum der Treverer. I, Der Kultbezirk : Die Grabungen 1994-2004*, Koblenz, Gesellschaft für Archäologie an Mittelrhein und Mosel : Direktion Archäologie Aussentelle Koblenz, 2 Volumes (645 et 676 p.)
- **NIPPEL W., 1998.** « Von den „Altertümern“ zur „Kulturgeschichte“ », in : DE POLIGNAC F. ET SCHMITT PANTEL P., 1998. *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques (Actes du colloque international organisé à Paris, 15-17 mars 1995)*, Strasbourg, Université March Bloch, p. 17-24 (*Ktema*, volume 23)

- **NIPPEL W., 2003.** « Antike und moderne Freiheit », in : JENS W. ET SEIDENSTICKER B., 2003. *Ferne und Nähe der Antike : Beiträge zu den Künsten und Wissenschaften der Moderne : [Symposion "Antike und Gegenwart", Berlin, Akademie der Künste und Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften]*, Berlin, Editions de Gruyter, p. 49-68
- **NOUVEL P., 2004.** *Des terroirs et des hommes, dynamiques et évolutions des occupations humaines dans le bassin de l'Yonne Moyenne, de la fin de l'Age du Bronze au haut Moyen Age*, Dijon, Thèse de doctorat d'État (Université de Bourgogne), 3 Volumes (515, 713 et 480 p.)
- **NOUVEL P., 2013.** « L'utilisation de la monnaie dans les sanctuaires gallo-romains », in : LUGINBÜHL T., CRAMATTE C. ET HOZNOUR J. (DIR.), 2013. *Le sanctuaire gallo-romain du Chasseron. Découvertes anciennes et fouilles récentes : essai d'analyse d'un lieu de culte d'altitude du Jura vaudois*, Lausanne, Cahiers d'archéologie romande, p. 362-384 (*Cahiers d'archéologie romande, numéro 139*)

► O

- **OZOULIAS P., 2011.** « La villa dans l'est des Gaules : un témoin de la "romanisation" », in : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 451-461 (volume 1)

► P

- **PALAIMA T., 2009.** « Continuity from the Mycenaean Period in an Historical Boeotian Cult of Poseidon (and Erinys) », *Doron : Festschrift for professor Spyros Iakovidis*, Athènes, Academy of Athens, p. 527-536 (Academy of Athens, Research Centre for Antiquity, Monograph 6)
- **PATON W.R., 1916.** *The Greek anthology. Volume III*, New-York, G.P. Putnam's sons, 476 p. (Loeb Classical Library)
- **PECHOUX L., 2010.** *Les sanctuaires de périphérie urbaine en Gaule romaine*, Montagnac, Editions Monique Mergoïl, 504 p.
- **PECHOUX L. (DIR.), 2011.** *Les Gaulois et leurs représentations*, Paris, Editions Errance, 196 p.

- **PELLOUTIER S., 1740.** *Histoire des Celtes et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis Les Tems fabuleux jusqu'à la Prise de Rome par les Gaulois*, La Haye, I. Beauregard, 574 p.
- **PELLOUTIER S. CHINIAC DE LA BASTIDE P. ET QUILLAU F.-A., 1771.** *Histoire des Celtes, et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis les tems fabuleux, jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois, par Simon Pelloutier... Nouvelle édition, revue, corrigée, & augmentée d'un quatrième livre posthume de l'auteur, dédiée à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Imp. de Quillau, 660 p.
- **PEQUINOT C., PICARD G., PASQUET A., FISCHER B. ET MEISSONNIER J., 1996.** « Le sanctuaire des sources de l'Yonne, commune de Glux – Nièvre », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 209-231 (tome 47)
- **PETREQUIN P. ET WELLER O., 2008.** « L'exploitation préhistorique des sources salées dans le Jura français. Application et critiques d'un modèle prédictif », in : WELLER O., DUFRAISE A. ET PETREQUIN P. (DIR.), 2008. *Sel, eau et forêt : d'hier à aujourd'hui*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, p. 255-279 (Cahiers de la MSHE Ledoux)
- **PETRUT D., 2015.** « Aspects of Military Cult Practice in Roman Dacia. The Case of a Possible Miniature Votive Offering from the Fort at Buciumi in Dacia Porolissensis », in : RIȘCUȚA N.C., FERENCZ I.V. ET BĂRBAT O.T. (ED.), 2015. *Representations, Signs and Symbols (Actes du colloque organisé à Deva, 27-29 mars 2014)*, Cluj-Napoca, Editura Mega, p. 337-344
- **PETRY F., 1974.** « Circonscription d'Alsace », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 374-375 (tome 32, fascicule 2)
- **PICARD J., 1556.** *Joannis Picardi Toutreviani de prisca Celtopoedia libri quinque quibus admiranda priscorum Gallorum doctrina et eruditio ostenditur necnon literas, prius in Gallia fuisse quam vel in graecia, vel in Italia*, Paris, ex typ. M. Davidis, 250 p.
- **DE POLIGNAC F. ET SCHEID J., 2010.** « Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR*, Paris, Armand Colin, p. 427-434 (fascicule 4)
- **POMMERET C. (DIR.), 2001.** « Le sanctuaire antique des Bolards à Nuits-Saint-Georges (Côte-d'Or). Dijon », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, 409 p. (Supplément à la Revue archéologique de l'Est, numéro 16)

- **PONCIN M.-D., 1986.** *Le culte des sources dans la Cité gallo-romaine des Leuques*, Nancy, Thèse de doctorat d'État (Université Nancy 2), 319 p.
- **PONCIN M.-D., 1987.** « Le culte des sources et le témoignage éventuel de la tradition dans la cité des Leuques », *Les Cahiers lorrains*, Metz, Le Messin, p. 137-144 (numéro 2, juin 1987)
- **PONS P. ET LATAPY M., 2005.** « Computing communities in large networks using random walks », *Journal of Graph Algorithms and Applications (Lecture Notes in Computer Science 10)*, 191, 20 p.
(<http://arxiv.org/pdf/physics/0512106v1.pdf>)
- **POSTEL G., 1552.** *L'Histoire mémorable des expéditions depuis le déluge faictes par les Gauloys ou François depuis la France jusques en Asie ou en Thrace et en l'orientale partie de l'Europe, & des commodités ou incommodités des divers chemins pour y parvenir & retourner*, Paris, Sebastian Nivelles, 95 p.
- **POUPARDIN R., 1914.** « Louis Bonnard. La navigation intérieure de la Gaule à l'époque gallo-romaine », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, Paris, École des Chartes, p. 93-94 (volume 75)
- **PRAT B. ET CABANIS M., 2007.** « Apports de l'archéobotanique à la compréhension de la Source des Roches, Chamalières (Puy-de-Dôme) », *RAC*, Tours, Revue archéologique du Centre de la France, p. 2-22 (tome 45-46)
- **PRESCENDI F., 2004.** « Offrandes sacrificielles », *ThesCRA. I, Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 199
- **PROVOST M., 2009.** *Carte archéologique de la Gaule : La Côte d'Or (Allerey à Normier) 21/2*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 651 p.

► Q

- **QUANTIN E., 1890.** *L'abbaye Saint-Martin-de-l'Aigue*, Beaune, 88 p.
- **QUEREL P., QUEREL C. AVEC LA COLLABORATION DE BERDEAUX-LEBRAZIDEC M.-L. ET ROUSSEL D., 2002.** « Mercin-et-Vaux, le Quinconce : villa gallo-romaine et occupation du Haut Moyen Âge », *Revue du Nord*, Villeneuve d'Ascq, Revue du Nord, p. 91-144 (tome 5, numéro 348)

► R

- **RABEISEN E., 1994.** « Rites de dépôts en nombre : offrandes du temple d'Alesia et d'autres sanctuaires gallo-romains », in : GOUDINEAU C., FAUDUET I. ET COULON G. (DIR.), 1994. *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine (Actes du colloque d'Argentomagus Argenton-sur-Creuse, Saint-Marcel, 8-10 octobre 1992)*, Paris, Éditions Errance, p. 121-125
- **RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2006.** « Les dévots dans les lieux de culte de Germanie supérieure et la géographie sacrée de la province », in : DONDIN-PAYRE M. ET RAEPSAET-CHARLIER M.-T. (ED.), 2006. *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Le Livre Timperman, p. 347-435
- **RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2014.** « L'urna cum sortibus de Bourbonne dans le contexte des pratiques religieuses des collegia en Germanie supérieure », in : AGUSTA-BOULAROT S. ET ROSSO E., 2014. *Signa et Tituli 2 : Corpora et scholae : lieux, pratiques et commémoration de la vie associative en Gaule méridionale et dans les régions voisines (Actes du colloque organisé à Nîmes, 25-26 novembre 2006)*, Paris, Éditions Errance, p. 97-114 (Bulletin de l'École antique de Nîmes, numéro 31)
- **RAFTERY B., 1993.** « La statuaire en bois et en pierre de l'Âge du Fer irlandais », in : BRIARD J. ET DUVAL A. (DIR.), 1993. *Les représentations humaines du néolithique à l'âge du Fer*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques – CTH, p. 253-264
- **RAMUS P., 1559.** *Liber de moribus veterum gallorum*, ms.
- **REY-VODOZ V., 2006.** « Offrandes et rituels votifs dans les sanctuaires de Gaule romaine », in : DONDIN-PAYRE M. ET RAEPSAET-CHARLIER M.-T. (ED.), 2006. *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Le Livre Timperman, p. 219-258
- **REDDE M. (ED.), 2011.** *Oedenburg : fouilles françaises, allemandes et suisses à Biesheim et Kunheim, Haut-Rhin, France. Volume 2, L'agglomération civile et les sanctuaires*, Mayence, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2 volumes (537 et 294 p.)

- **REDDE M. (DIR.) AVEC LA COLLABORATION DE FAVORY F., GUILLAUMET J.-P., JOLY M., MARC J.-Y., NOUVEL P., NUNINGER L., PETIT C. (DIR.), 2011.** *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, 2 volumes (966 p.)
- **REDDE M., 2015.** « Les capitales des cités gauloises, *simulacra Romae* ? », in : REDDE M. ET VAN ANDRINGA W. (DIR.), 2015. *La naissance des capitales de cités en Gaule Chevelue*, Paris, CNRS Editions, p. 1-17 (Supplément à Gallia, tome 72, fascicule 1)
- **REIS A., 2012.** « Les colonnes à Jupiter de Merten (Moselle) et de Grand (Vosges) : histoire de la découverte, contexte archéologique et fiabilité d'une reconstitution du XIX^e siècle », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 359-369 (tome 61)
- **RENARD M., 1958.** « Asklépios et Hygie en Gaule », *Actes du colloque sur les influences helléniques en Gaule : Dijon, les 29-30 avril - 1er mai 1957*, Dijon, Imp. Bernigaud et Privat, p. 99-112
- **RENARD E., 1986.** *La statuaire du sanctuaire du Tremblois en forêt de Châtillon-sur-Seine*, Dijon, Mémoire de Maîtrise (Université de Bourgogne), 150 p.
- **RENARDET E., 1975.** *Vie et croyances des Gaulois avant la conquête romaine*, Paris, Picard, 249 p.
- **RENERG G.H., 2006.** « Was incubation practiced in the latin west ? », *AR*, Berlin, Editions de Gruyter, p. 105-147 (volume 8)
- **RENÉ L., 1950.** « XIX^e Circonscription », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 168-180 (tome 8)
- **RENÉ L., 1954.** « XIX^e Circonscription », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 499-525 (tome 12, fascicule 2)
- **RENEL C., 1906.** *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, Paris, E. Leroux, 419 p.
- **RHYS J., 1888.** *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom*, Londres, Williams and Norgate, 709 p.
- **ROCQUE G. (DIR.) ET AL., A PARAÎTRE.** *Un sanctuaire antique monumental en lisière de bas marais à Magny-Cours « Pré de la Fontaine » (58.152 - Nièvre-Bourgogne)*, Moulins, Service d'archéologie préventive du département de l'Allier, 5 volumes
- **ROGERS A., 2013.** *Water and Roman Urbanism. Towns, Waterscapes, Land Transformation and Experience in roman Britain*, Leiden, E.J. Brill, 278 p.

- **ROMEUF A.-M., 1986.** « Les ex-voto en bois de Chamalières (Puy-de-Dôme) et des sources de la Seine (Côte-d'Or) : essai de comparaison », *Gallia*, Paris, CNRS Editions, p. 65-89 (tome 44, fascicule 1)
- **ROMEUF A.-M. ET DUMONTET M., 2000.** *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme). Bois sculptés de la Source des Roches*, Paris, Éditions Maison des Sciences de l'Homme, 164 p. (Documents d'Archéologie Française, numéro 82)
- **RONCIN M., 1959.** « Un sanctuaire gallo-romain de la déesse Segeta à Sceaux-du-Gâtinais (Loiret) », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, Orléans, p. 50-66 (Nouvelle série, n° 7)
- **RONCIN M., JUIN 1976.** « Fouilles du 'Préau' Sceaux-du-Gâtinais. Compte-rendu des travaux pour l'année 1974 », *Société d'émulation de l'arrondissement de Montargis*, Montargis, Société d'émulation de l'arrondissement de Montargis, p. 1-4 (3^e série, numéro 35)
- **ROUSSEL A., 1976.** « Comptes rendus », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, Armand Colin, p. 1108-1110 (année 1976, volume 31, numéro 6)
- **ROYMANS N., 1990.** *Tribal societies in northern gaul. An anthropological perspective*, Amsterdam, A.E. Van Giffen Instituut, 290 p. (Cingula, numéro 12)
- **ROYMANS N., 2009.** « Hercules and the construction of a Batavian identity in the context of the Roman empire », in : DERKS T. ET ROYMANS N., 2009. *Ethnic Constructs in Antiquité. The role of power and tradition*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 219-238 (Archaeological Studies, numéro 13)

► S

- **SAINT-SIMON M.-H., 1774.** *Temora, poème épique en VIII chants, composé en langue erse ou gallique*, Amsterdam, D.-J. Changuion, 251 p.
- **SAMAMA E., 2015.** « Sources chaudes et eau médicale : un 'thermalisme' grec ? », in : SCHEID J., NICLOUD M., BOISSEUIL D. ET COSTE J. (DIR), 2015. *Le thermalisme : approches historiques et archéologiques d'un phénomène culturel et médical*, Paris, CNRS Editions, p. 13-30
- **SAUER E.W., 2005.** *Coins, cult and cultural identity : Augustan coins, hot springs and the early Roman baths at Bourbonne-les-Bains*, Leicester, University of Leicester, 324 p. (Leicester archaeology monographs, numéro 10)

- **SCHEIDIUS E., 1648.** *Eliae Schedii de Diis germanis, sive Veteri Germanorum, Gallorum, Britannorum, Vandalorum religione, syngrammata quatuor*, Amsterdam, Amsterodami : apud L. Elzevirium, 505 p.
- **SCHEID J., 1991.** « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », in : THEBERT Y. (DIR.), 1991. *Les thermes romains (Actes de la table ronde de Rome, 11-12 novembre 1988)*, Milan, École française de Rome, p. 205-216 (Collection École Française de Rome, numéro 142)
- **SCHEID J., 1992.** « Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule », *MEFRA*, Milan, École française de Rome, p. 25-40 (tome 104, fascicule 1)
- **SCHEID J., 1993.** « *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », in : DE CAZANOVE O. ET SCHEID J., 1993. *Les bois sacrés (Actes du colloque international de Naples, 23-25 novembre 1989)*, Paris, De Boccard, p. 13-20
- **SCHEID J., 1996.** « Pline le jeune et les sanctuaires d'Italie », in : CHASTAGNOL A., DEMOUGIN S. ET LEPALLEY C., 1997. *Splendidissima Civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 241-258
- **SCHEID J., 1997.** « Comment identifier un lieu de culte ? », *Cahiers du centre Gustave Glotz*, Paris, De Boccard, p. 51-59 (volume VIII)
- **SCHEID J., 2000.** « Préface », in : DURAND M. (ED.), 2000. *Le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (Oise)*, Amiens, Revue archéologique de Picardie, p. 5 (Supplément à la Revue archéologique de Picardie, numéro 18)
- **SCHEID J., 2002.** *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 176 p.
- **SCHEID J., 2005.** « Religion et communautés dans les quartiers de Rome », *Annuaire du Collège de France 2004-2005. Résumé des cours et travaux*, Paris, Collège de France, p. 903-925
- **SCHEID J., 2006.** « Les dévotions en Germanie inférieure : divinités, lieux de culte et fidèles », in : DONDIN-PAYRE M. ET RAEPSAET-CHARLIER M.-T. (ED.), 2006. *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Le Livre Timperman, p. 297-346
- **SCHEID J., 2008.** « Le Culte des sources et des eaux dans le monde romain », *Annuaire du Collège de France 2007-2008. Résumé des cours et travaux*, Paris, Collège de France, p. 621-637

- **SCHEID J., 2009.** « Religion, institutions et société de la Rome antique », *Annuaire du Collège de France 2008-2009. Résumé des cours et travaux*, Paris, Collège de France, p. 717-746
- **SCHEID J., 2011A.** « Conclusion », in : CABOURET B. ET LAFORGE M.-O., 2011. *La norme religieuse dans l'Antiquité (Actes du colloque organisé à Lyon, 14-15 décembre 2007)*, Paris, De Boccard, p. 271-274
- **SCHEID J., 2011B.** « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels romains », *Kernos. Nourrir les dieux : Sacrifice et représentation du divin*, Liège, Université de Liège, p. 10-115 (Supplément à Kernos, numéro 26)
- **SCHEID J., 2014.** « Religion, institutions et société de la Rome antique », *Annuaire du Collège de France 2013-2014. Résumé des cours et travaux*, Paris, Collège de France, p. 465-485
- **SCHLEIERMACHER F.D.E., 2004.** *De la religion : discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (traduction nouvelle de l'allemand, préface et notes de Bernard Reymond)*, Paris, Van Dieren, 181 p.
- **SCHMITT-PANTEL P., 2012.** « De l'espace privé à l'espace public dans le monde grec », *ThesCRA. VIII, Private space and public space, polarities in religious life, religious interrelations between the classical world and neighbouring civilizations ; and Addendum to vol. VI, Death and burial ; Supplementum Animals and plants*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 1-7
- **SCHWEITZER R., 1984.** « 1964-1984 : 20 années de recherches pré et protohistoriques dans le sud haut-rhinois », *Annuaire de la Société Historique Sundgoviennne*, Colmar, Editions Alsatia, p. 35-65 (numéro 84)
- **SCHUCANY C, 2009.** « Un ensemble de vases votifs dans l'enclos des sanctuaires d'Oedenburg. Reconstitution du bûcher d'offrandes », *Congrès de la SFECAG de Colmar*, Marseille, Société Française d'Étude de la Céramique Antique en Gaule (SFECAG), p. 253-268
- **SEBILLOT P., 1904-1907.** *Le folk-lore de France*, Paris, Librairie Orientale et Américaine E. Guilmoto, 4 volumes (489, 478, 541 et 499 p.)
- **SEGUIER J.-M., 2011.** « L'habitat rural dispersé dans le secteur Seine Yonne : un état des lieux », in : REDDE M. (DIR.) ET AL., 2011. *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, Bibracte : Centre archéologique européen, p. 405-418 (volume 1)

- **SERANNO C. ET GROETEMBRIL S. AVEC LA COLLABORATION DE BLANC P. ET BLANC A., 2011.** « Le programme décoratif de la villa d'Andilly-en-Bassigny, fouilles anciennes et récentes », *Bulletin de l'Association de Sciences naturelles et d'Archéologie de la Haute-Marne*, Chaumont, Société des Sciences naturelles et d'Archéologie de la Haute-Marne, 40 p.
- **SERANNO C., ALONSO L., COUTELAS A., DELAGE R., DOYEN J.-M., PRAT B., ET RIVIERE F., 2012.** « La villa romaine d'Andilly-en-Bassigny (Haute-Marne), un état des lieux à la lumière d'études récentes », *Bulletin de la Société Archéologique Champenoise*, Reims, Société Archéologique Champenoise, p. 23-49 (numéro 105)
- **SIKORA E., 1983.** « Le culte d'Esculape en Gaule », *RAC*, Tours, Revue archéologique du Centre de la France, p. 175-183 (tome 22, fascicule 3)
- **SOTINEL C., 2005.** « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *RHR*, Paris, Armand Colin, p. 411-434 (fascicule 4)
- **STEK T., 2009.** *Cult places and cultural change in Republican Italy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 263 p. (Archaeological Studies, numéro 14)
- **STEK T., 2015.** « Cult, conquest, and 'religious Romanization'. The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy », in : STEK T. ET BURGERS G.-J. (ED.), 2015. *The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy*, Londres, University of London: Institute of Classical Studies, p. 1-28
- **SZATAN S., 2003.** *Le culte de l'eau dans le nord-est de la Gaule*, Paris, Thèse de doctorat d'État (Université Paris 4 Sorbonne), 3 volumes (857 p.)

► T

- **TERNINCK A., 1879-1882.** « Mer de Flines », *Bulletin de la Commission des antiquités départementales du Pas-de-Calais*, Arras, Sède et Cie, p. 232-239 (tome V, numéro 1)
- **THEBERT Y., 2003.** *Therms romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen : étude d'histoire et d'archéologie*, Milan, École Française de Rome, 733 p.
- **THEVENOT E., 1942.** « Les monuments et le culte de Jupiter à l'anguipède dans la cité des Eduens », *MCACO*, Dijon, Lib. Lamarche, p. 427-498 (tome XXI)
- **THEVENOT E., 1962.** *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, Fayard, 245 p.

- **THIERRY A., 1828.** *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, A. Sautelet et Cie Libraires, 3 volumes (408, 414, 515 p.)
- **THIERRY A., 1847.** *Histoire de la Gaule sous l'administration romaine*, Paris, Perrotin, 3 volumes (424, 490, 511 p.)
- **THOMAS L., 2003.** *Le sanctuaire du gouffre de la forêt du Corgebin à Chaumont-Brottes en Haute-Marne*, Chaumont, Société des Sciences naturelles et d'Archéologie de la Haute-Marne, 95 p.
- **TISSERAND N., NOUVEL P. ET AL., 2013.** « Sanctuaire de source, sanctuaire des eaux ou simple sanctuaire en milieu humide ? découverte d'un complexe cultuel antique à Magny-Cours (Nièvre) », *RAE*, Dijon, Revue archéologique de l'Est, p. 157-185 (tome 62)
- **TOUTAIN J., 1895.** *Les cités romaines de la Tunisie : essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord*, Paris, Thorin et fils : A. Fontemoing, 412 p.
- **TOUTAIN J., 1907.** *Les Cultes païens dans l'empire romain. 1ère partie, Les Provinces latines. Tome 1, Les cultes officiels : les cultes romains et gréco-romains*, Paris, E. Leroux, 473 p.
- **TOUTAIN J., 1909.** *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, Hachette, 298 p.
- **TOUTAIN J., 1911.** *Les Cultes païens dans l'empire romain. 1ère partie, Les Provinces latines. Tome 2, Les cultes Orientaux*, Paris, E. Leroux, 270 p.
- **TOUTAIN J., 1920.** *Les Cultes païens dans l'empire romain. 1ère partie, Les Provinces latines. Tome 3, Les cultes indigènes nationaux et locaux*, Paris, E. Leroux, 471 p.
- **TOUTAIN J., 1935.** *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, Jouve, 294 p.
- **TRAN N., 2006.** *Les membres des associations romaines : le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le Haut-Empire*, Rome, École française de Rome, 577 p.
- **TUFFREAU-LIBRE M., 1994.** « La céramique dans les sanctuaires gallo-romains », in : GOUDINEAU C., FAUDUET I. ET COULON G. (DIR.), 1994. *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine (Actes du colloque d'Argentomagus Argenton-sur-Creuse, Saint-Marcel, 8-10 octobre 1992)*, Paris, Éditions Errance, p. 128-138

► U

- **UTINET S., 1897.** « Etude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois », *BHARD*, Dijon, Imp. De l'Evêché, p. 113-126 (juillet-août 1897)
- **UTINET S., 1898.** « Etude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois (suite) », *BHARD*, Dijon, Imp. De l'Evêché, p. 64-85
- **UTINET S., 1899.** « Etude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Beaunois », *BHARD*, Dijon, Imp. De l'Evêché, p. 151-166
- **UTINET S., 1900.** « Etude sur le culte des eaux : le Dijonnais », *BHARD*, Dijon, Imp. De l'Evêché, p. 187-192

► V

- **VAILLAT C., 1932.** *Le culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, E. Leroux, 115 p.
- **VAN ANDRINGA W., 2000.** « Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéï », *Rivista di studi pompeiani*, Rome, Associazione internazionale Amici di Pompei, p. 47-86 (numéro XI)
- **VAN ANDRINGA W., 2002.** *La religion en Gaule romaine : piété et politique : Ier-IIIe siècle apr. J.-C.*, Paris, Éditions Errance, 335 p.
- **VAN ANDRINGA W., 2011.** « À la table des dieux : offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompeï », *Kernos. Nourrir les dieux : Sacrifice et représentation du divin*, Liège, Université de Liège, p. 79-88 (Supplément à *Kernos*, numéro 26)
- **VAN ANDRINGA W., 2015.** « Le cens, l'autel et la ville chef-lieu : Auguste et l'urbanisation des Trois Gaules », in : REDDE M. ET VAN ANDRINGA W. (DIR.), 2015. *La naissance des capitales de cités en Gaule Chevelue*, Paris, CNRS Editions, p. 19-33 (Supplément à *Gallia*, tome 72, fascicule 1)
- **VAN OSSEL P., 1999.** « Villes et campagnes durant l'Antiquité tardive : Auxerre et les villae de l'Auxerrois », *Bulletin du Centre d'études médiévales*, Auxerre, Centre d'études médiévales d'Auxerre, p. 59-63 (volume 1)
- **VERDIN F., COLIN A. ET BEZAULT S., 2012.** « L'approvisionnement en eau des habitats de l'âge du Fer, entre Loire, Pyrénées et Massif Central. », in : BOST J.-P.

(DIR.), 2015. *L'eau : usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule ibérique, de la fin de l'âge du Fer à l'Antiquité tardive (IIe s. a.C. – Vie s. p.C.)*, Bordeaux, Aquitania, p. 393-416 (Supplément à Aquitania, numéro 21)

- **VERMEERSCH D., 2012.** « Le complexe religieux des Vaux-de-la-Celle à Genainville (95) : nouvelle proposition de phasage du sanctuaire d'après les dernières fouilles », in : DE CAZANOVE O. ET MENIEL P. (DIR.), 2012. *Etudier les lieux de culte en Gaule romaine*, Montagnac, Éditions Monique Mergoïl, p. 229-243 (Collection Archéologie et histoire romaine, numéro 24)

- **VERNOU C., 2011.** *Ex-voto : retour aux sources. Les bois des sources de la Seine*, Dijon, Musée archéologique de Dijon, 64 p.

- **VERSNEL H.S., 1981.** « Religious mentality in ancient prayer », in : VERSNEL H.S., 1981. *Faith hope and worship: aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden, E.J. Brill, p. 1-64 (Studies in Greek and Roman religion, numéro 2)

- **DE VESLY L., 1909.** *Les fana ou petits temples gallo-romains de la région normande*, Rouen, J. Lecerf, 170 p.

- **VEYNE P., 1983.** « *Titulus praelatus* : offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto grégoromains », *Revue Archéologique*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 291-300 (nouvelle série, fascicule 2)

- **VIGNIER J., XVII^e SIECLE.** *Recueil des inscriptions et autres monuments anciens de la ville de Langres et lieux circonvoisins*, Langres (ms. 200 Bibliothèque du musée d'Art et d'Histoire de Langres)

- **DE VILLEFOSSE H., 1899.** « Procès-verbaux du 20 décembre », *BSNAF*, Paris, Lib. C. Klincksieck, p. 321-324 (année 1899)

- **DE VILLEFOSSE A., 1912.** « Extrait des procès-verbaux du 4^{eme} trimestre de 1899 », *CRAIBL*, Paris, Lib. A. Picard, p. 677-680 (volume 56, numéro 9)

- **VIPARD P., 2015.** « L'apport de l'épigraphie dans la connaissance du 'sanctuaire' de Grand », in : DECHEZLEPRETRE T., GRUEL K. ET JOLY M., 2015. *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand (Actes du colloque organisé à Grand, 20-23 octobre 2011)*, Epinal, Conseil départemental des Vosges, p. 69-79 (Collection Grand : archéologie et territoire, numéro 2)

- **VURPILLOT D., 2014A.** « Bourbon-Lancy, Saône-et-Loire », in : NOUVEL P. ET VENAULT S., 2014. *Agglomérations antiques de Bourgogne, Franche-Comté et Champagne méridionale. Inventaire archéologique, cartographie et analyses spatiales. Rapport d'Activité 2013*, Besançon, UMR Chrono-Environnement, p. 120-136
- **VURPILLOT D., 2014B.** « Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne », in : NOUVEL P. ET VENAULT S., 2014. *Agglomérations antiques de Bourgogne, Franche-Comté et Champagne méridionale. Inventaire archéologique, cartographie et analyses spatiales. Rapport d'Activité 2013*, Besançon, UMR Chrono-Environnement, p. 137-156
- **VURPILLOT D., 2014C.** « Luxeuil-les-Bains, Haute-Saône », in : NOUVEL P. ET VENAULT S., 2014. *Agglomérations antiques de Bourgogne, Franche-Comté et Champagne méridionale. Inventaire archéologique, cartographie et analyses spatiales. Rapport d'Activité 2013*, Besançon, UMR Chrono-Environnement, p. 199-221
- **VURPILLOT D., BICHET V., DOYEN E. ET NOUVEL P., 2015.** « Les sanctuaires des Villards-d'Héria : approches archéologiques et paléoenvironnementales », in : BARRAL P., MAGNY M. ET THIVET M. (DIR.), 2015. *De la reconstitution des paysages à l'histoire des sociétés. 10 000 ans d'archives sédimentaires en zones humides (Actes de la table-ronde organisée à Frasnès, novembre 2013)*, Gollion, infolio Éditions, p. 120-136
- **VURPILLOT D. ET NOUVEL P., 2015.** « L'eau à Villards d'Heria (Jura) : apport des recherches pluridisciplinaires récentes », in : JOLY M., GRUEL K. ET DECHEZLEPRETRE T. (DIR.), 2015. *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand (Actes du colloque organisé à Grand, 20-23 octobre 2011)*, Epinal, Conseil départemental des Vosges, p. 239-252 (Collection Grand, archéologie et territoire ; 2)
- **VURPILLOT D., 2016.** « *Aspectus operis* and visual attention: from Vitruvius to Virtual Reality », *Antiquity*, à paraître.

► W

- **WALCKENAER C.A., 1839.** *Atlas de la géographie ancienne, historique et comparée des Gaules cisalpine et transalpine*, Paris, P. Dufart, 3 volumes (566, 519, 204 p.)

- **WALKER D.R., 1988.** « Coins from the sacred spring at Bath », *in* : CUNLIFFE B. (ED.), 1988. *The temple of Sulis Minerva at Bath, II. Finds from the sacred spring*, Oxford, Oxford University School of Archaeology, p. 281-358 (Oxford University Committee for Archaeology, monograph 16, fascicule 2)
- **WECH P., 2015.** « De la présence de l'eau dans les sanctuaires gallo-romains », *in* : DECHEZLEPRETRE T., GRUEL K. ET JOLY M., 2015. *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand (Actes du colloque organisé à Grand, 20-23 octobre 2011)*, Epinal, Conseil départemental des Vosges, p. 253-273 (Collection Grand : archéologie et territoire, numéro 2)
- **WERNER L.-G., 1920.** « Thermes et sources dans la Haute-Alsace à l'époque romaine », *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, Los-Paris, Imp. Nationale, p. 235-251 (2^e livraison)
- **WIDEHEN M.-A. (DIR.), 2015.** *Bourgogne, Côte-d'Or, Mâlain, la Magnotte, la Jennelière, rue de Sercey. Le sanctuaire occidental de Mediolanum*, Dijon, Service Régional d'Archéologie de Bourgogne, 526 p.
- **WIETHOLD J., 2010.** « Cerises, prunes, pêches et olives : les macrorestes végétaux des puits gallo-romains », *in* : DECHEZLEPRETRE T. (DIR.), 2010. *Sur les traces d'Apollon, Grand la Gallo-Romaine*, Paris, Somogy, p. 58-63
- **WILKENS B., 2006.** « The sacrifice of Dogs in Ancient Italy », *in* : SNYDER L.M. ET MOOR E.A. (ED.), 2006. *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction (Actes du colloque organisé à Durham, 2002)*, Oxford, Oxbow Books, p. 131-136
- **WYLER S., 2011.** « Célébrations familiales des fêtes civiques », *ThesCRA. VII, Festivals and contests*, Los-Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 253
- **WYSS R., 1979.** « La statue celte de Villeneuve », *AS, Bales, Schwabe*, p. 58-67 (numéro 10)

► Z

- **ZACH B., 2002.** « Vegetable offerings on the Roman sacrificial site in Mainz, Germany – short report on the first results », *Vegetation History and Archaeobotany*, New-York, Springer, p. 101-106 (volume 11, fascicule 1-2)

Textes anciens :

- AELIUS ARISTIDE, *HYMNE XXXIX « EN L'HONNEUR DU SANCTUAIRE D'ASCLEPIOS »* (Traduction GOEKEN J., 2013. *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout, Brepols)
- ARISTOTE, *METAPHYSIQUE*, XII, 8, 1074 B (Traduction DE MURALT A., 2010. *Les Métaphysiques*, Paris, Les Belles Lettres)
- ATTON DE VERCEIL, *SERMON XIII (Patrologia Latina volume 134)*
- AUDOIN, *VITA ELIGII*, II, 16 (Traduction MCNAMARA J.)
- AUGUSTIN, *SERMONS*, 252 ET 336 (*Patrologia Latina volumes 32-47*)
- BURCHARD DE WORMS, *COLLECTARIUM CANONUM*, X, 21
- *CAPITUL. REG. FRANC.*, ADMONITION GENERALE DU 23 MARS 789, ARTICLE 63
- CALLIMAQUE DE CYRENE, *EPIGRAMMES*, LIII (Traduction CAHEN E., 1922. *Callimaque*, Paris, Les Belles Lettres)
- CATON, *DE L'AGRICULTURE*, 131-132 (Traduction GOUJARD R., 1975. *Caton. De l'Agriculture*, Paris, Les Belles Lettres)
- CELSE, *DE LA MEDECINE*, III, 27 (Traduction NISARD M., 1846. *Celse, Vitruve, Censorin, Fronti*, Paris, J.J. Dubochet, le Chevalier et Comp.)
- CESAIRE D'ARLES, *SERMO DE TEMPORE*, 265 ; *SERMO DE AUGURIIS*, 278 ; *SERMO DE REDDENTIS DECIMIS*, 277 (*Patrologia Latina volume 67*)
- CLAUDIEN, *DE SEXTO CONSULATU HONORII AUGUSTI*, 511-514 (Traduction CHARLET J.-L., 2000. *Œuvres. Tome II, 1re et 2e parties : Poèmes politiques (395-398)*, Paris, Les Belles Lettres)
- *CODE THEodosien*, XVI, 10.16.2 ; IX, 45.4.1 A 4 (Traduction ROUGE J., 2005. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Vol. I. Code théodosien. Livre XVI.*, Paris, Cerf)
- CRINAGORAS, *ANTHOLOGIE GRECQUE*, EPIGRAMMES DESCRIPTIVES 419 (Traduction WALTZ P., DES PLACES E., DUMITRESCU M., LE MAITRE H. ET G. SOURY, 1941. *Anthologie grecque. Tome V : Anthologie palatine, Livre VII, Épigrammes 364-748*, Paris, Les Belles Lettres)
- DENYS D'HALICARNASSE, *ANTIQUITES ROMAINES*, I, 15, 1 (Traduction FROMENTIN V., 1998. *Antiquités romaines. Tome I : Introduction générale - Livre I*, Paris, Les Belles Lettres)

- DIODORE DE SICILE, *BIBLIOTHEQUE HISTORIQUE*, V, 4 ET 43-44 (Traduction CASEVITZ M., 2015. *Bibliothèque historique. Tome V : Livre V, Livre des îles*, Paris, Les Belles Lettres)
- FESTUS, *DE LA SIGNIFICATION DES MOTS*, LIVRE XVII (Traduction PANCKOUCKE C.L.F., 1846. *Pompeius Festus. De la signification des mots*, Paris)
- GREGOIRE DE TOURS, *VIE DES PERES OU DE QUELQUES BIENHEUREUX*, VI (*Patrologia Latina* volume 71)
- HIPPOCRATE, *DES AIRS, DES EAUX ET DES LIEUX*, IX (Traduction JOUANA J., 1996. *Tome II, 2e partie : Airs, eaux, lieux*, Paris, Les Belles Lettres)
- HOMERE, *ILLIAD*, II, 506 ; *HYMNES*, 3 « À APOLLON », 229-238 ; 4 « A HERMES », 185-187
- LUCAIN, *PHARSALE*, III, 390-430 (Traduction BOURGERY A., 1927. *La Guerre civile. La Pharsale. Tome I : Livres I-V*, Paris, Les Belles Lettres)
- LUCIEN, *SUR LA DEESSE SYRIENNE* (Traduction RENAULT P., 1912. *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris, Hachette)
- LYCOPHRON DE CHALCIS, *ALEXANDRA* (Traduction HURST A., 2008. *Alexandra*, Paris, Les Belles Lettres)
- MARTIN DE BRAGA, *DE CORRECTIONE RUSTICORUM*, 8
- ORIBASE, *SYNOPSIS*, V, 1 (Traduction BUSSEMAKER ET DAREMBERG, 1851-1876. *Oeuvres complètes*, Paris)
- OVIDE, *FASTES*, 5, 673-692 (Traduction LE BONNIEC H., 1990. *Les Fastes*, Paris, Les Belles Lettres)
- PAUSANIAS, *DESCRIPTION DE LA GRECE*, I, 34, 4 ; IX, 26, 5 ; III, 8-11 ; VII, 21 ; V, 5 (Traduction GEDOYN, 1794. *Pausanias ou Voyage historique de la Grèce*, Paris)
- PHILOSTRATE, *VIE D'APOLLONIUS DE TYANE*, I, 6 ; III, 14 (Traduction CHASSANG A., 1862. *Apollonius de Tyane. Sa vie, ses voyages, ses prodiges par Philostrate*, Paris, Didier)
- PLATON, *LOIS*, VI, 761 BC (Traduction DES PLACES E., 1951. *Œuvres complètes. Tome XI, 2e partie: Les Lois, Livres III-VI*, Paris, Les Belles Lettres)
- PLUTARQUE, *DES NOMS DES FLEUVES ET DES MONTAGNES, ET DES OBJETS QU'ON Y TROUVE*, VI, 2, 1 (Traduction RICARD, 1844. *Œuvres morales de Plutarque, tome cinquième*, Paris)
- PLINE L'ANCIEN, *HISTOIRE NATURELLE*, XVIII, 2 (Traduction LITRE E., 1848-1850. *Histoire naturelle*, Paris)
- PLINE LE JEUNE, *LETTRES*, VIII, 8 ; IX, 39 (Traduction DE SACY J., PIERROT J., ET GABARET-DUPATY M., 1920. *Lettres de Pline le Jeune*, Paris, Garnier)

- PORPHYRE DE TYR, *LETTRE A MARCELLA*, XVIII (Traduction DES PLACES E., 1982. *Vie de Pythagore - Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres)
- PROPERCE, *ELEGIES*, II, 19, 25 (Traduction VIARRE S., 2005. *Élégies*, Paris, Les Belles Lettres)
- RAOUL GLABER, *HISTORIARUM LIBRI QUINQUE AB ANNO INCARNATIONIS DCCCC USQUE AD ANNUM MXLIV*, LIVRE IV, III
- SAINT PIRMIN, *DE SINGULIS LIBRIS CANONICIS SCARAPSUS*
- SENEQUE, *QUESTIONS NATURELLES*, I, 3, 4 ; *LETTRES A LUCILIUS*, IV, 41 ; *DES BIENFAITS*, VII, 4 (Traduction OLTRAMARE P., 1929. *Questions naturelles. Tome I : Livres I - III*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction NOBLOT H., 1945. *Lettres à Lucilius. Tome I : Livres I-IV*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction PREECHAC F., 1926. *Des Bienfaits. Tome I : Livres I-IV*, Paris, Les Belles Lettres)
- SERVIUS, *COMMENTARII IN VERGILII GEORGICA*, II, 145 ; *COMMENTARII IN VERGILII AENEIDOS*, VII, 84 (Traduction BOMPAN-LAFOND M., 2007. *Traduction annotée des commentaires de Servius aux "Géorgiques" de Virgile*, Lille)
- SOLIN, *RECUEIL DES FAITS REMARQUABLES*, 5, 1 ET 43 ; *POLYHISTOR*, IV (Traduction AGNANT M.A., 1847. *Caius Julius Solin, Polyhistor*, Paris)
- STRABON, *GEOGRAPHIE*, IV, 1,5 ; V, 4, 5 ; IX, 2, 33 (Traduction LASESERRE F., 1966. *Géographie. Tome II : Livres III et IV (Espagne-Gaule)*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction LASESERRE F., 1967. *Géographie. Tome III : Livres V et VI (Italie-Sicile)*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction BALADIE R., 1996. *Géographie. Tome VI : Livre IX (Grèce)*, Paris, Les Belles Lettres)
- SUETONE, *VIE DES DOUZE CESARS*, CALIGULA, 43, 1 ; AUGUSTE, 57, 3 ; TIBERE, 14, 3 (Traduction AILLOUD H., 1931. *Vie des douze Césars. Tome I : César - Auguste*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction AILLOUD H., 1931. *Vie des douze Césars. Tome II : Tibère - Caligula - Claude - Néron*, Paris, Les Belles Lettres)
- SULPICE SEVERE, *VIE DE SAINT MARTIN*, XIII (Traduction VIOT R., 1861. *La Chronique de Sulpice Sévère*, Paris, Hachette)
- TACITE, *ANNALES*, XIV, 22 (Traduction WUILLEUMIER P., 1924. *Annales. Tome IV : Livres XIII-XVI*, Paris, Les Belles Lettres)
- TERTULLIEN, *APOLOGETIQUE*, VI ; *AUX NATIONS*, I, 10, 24 (Traduction WALTZING J.P., 1929. *Apologétique*, Paris, Les Belles Lettres)
- THEODORET DE CYR, *THERAPEUTIQUE DES MALADIES HELLENIQUES*, VIII, 62-65 (Traduction CANIVET P., 2001. *Thérapeutique des maladies helléniques, II*, Paris, Cerf)

- **VIBIUS SEQUESTER, *DE FLUMINIBUS, FONTIBUS, LACUBUS, NEMORIBUS, GENTIBUS, QUORUM APUD POËTAS MENTIO FIT*, FONTES (Edition de P.J. de Maussac, 1615)**
- **VIRGILE, *GEORGIQUES*, II, 388-392 ET IV, 317-320 ; *ENEIDES*, III, 441-442 ET VIII, 60-75 (Traduction DE SAINT-DENIS E., 1926. *Géorgiques*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction PERRET J. REVUE PAR LESUEUR R., 2014. *Énéide. Tome I : Livres I-IV*, Paris, Les Belles Lettres)**
- **VITRUVE, *DE L'ARCHITECTURE*, I, 2, 5 ; I, 2, 7 ; VIII, 3 (Traduction FLEURY P., 1990. *De l'architecture. Livre I*, Paris, Les Belles Lettres ; Traduction CALLEBAT L., 2004. *De l'architecture. Livre VI*, Paris, Les Belles Lettres)**
- **ZENON, *TRACTATUS*, II, 6 (Traduction REYMOND A., 1919. *Fragments*, Paris)**

- **PANEGYRIQUE DE CONSTANTIN, XXI-XXII**
- **II^E CONCILE DE TOURS, CANON 22**
- **XIII^E CONCILE DE TOLEDE, CAPITULUM VI**
- **XVI^E CONCILE DE TOLEDE, CAPITULUM II**
- **CONCILE DE PADERBORN, CANON 21**
- **CONCILE D'AIX-LA-CHAPELLE, CANON 64**
- **CONCILE DE SZABOLES, CANON 22**
- **CONCILE DE TREVES, CANON 6**

Table des figures :

- **Figures 1a et 1b** : Représentations schématiques des problèmes liés à une conception évolutionniste de l'histoire des religions (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 2** : Les entités politiques gallo-romaines de l'est de la Gaule sélectionnées pour cette étude (DAO D. Vurpillot 2016, fond cartographique EU-DEM).
- **Figure 3** : Représentation schématique du raisonnement circulaire appliqué aux religions gauloises et gallo-romaines (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 4** : Diagramme de synthèse où figurent les principaux auteurs mentionnés en fonction de la chronologie et des huit phases principales d'évolution de l'historiographie (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 5** : Exemple d'un tableau récapitulatif des données extraites d'un document historiographique (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 6** : Carte des sites retenus pour l'étude de la publication : 1846, J.G.H. *Greppo, Études archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 7** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1846, J.G.H. *Greppo, Études archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 8** : Classification hiérarchique sur composantes principales effectuée d'après les données issues de : 1846, J.G.H. *Greppo, Études archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 9** : Comparaison des sites exploités dans les publications de L. Bonnard et de J.G.H. Greppo (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 10** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1908, L. Bonnard, *La Gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 11** : Carte des sites évoqués dans la publication : 1892, J.-G. Bulliot et F. Thiollier, *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 12** : Tableau récapitulatif des sites évoqués dans la publication de J.-G. Bulliot et F. Thiollier (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 13** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1892, J.-G. Bulliot et F. Thiollier, *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen* (DAO D. Vurpillot 2016).

- **Figure 14** : Répartition des individus selon les deux premières dimensions de Ch1_ACM_B1 et Ch1_ACM_B2 (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 15a** : Projection des classifications hiérarchiques sur composantes principales sur les deux premières dimensions de Ch1_ACM_B1 et Ch1_ACM_B2 (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 15b** : Projection des variables actives (A) et illustratives (B) sur composantes principales sur les deux premières dimensions de Ch1_ACM_B1 (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 16** : Carte des sites étudiés dans la publication de J.-G. Bulliot et F. Thiollier classés selon leur appartenance aux groupes statistiques définis par la CHCP (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 17** : Carte des sites retenus pour l'étude de la publication : 1897-1900, S. Utnet, *Étude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois, le Beaunois et le Dijonnais* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 18** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1897-1900, S. Utnet, *Étude sur le culte des eaux, sources et fontaines dans le Châtillonnais et l'Auxois, le Beaunois et le Dijonnais* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 19** : Carte des sites mentionnés dans la publication : 1934, G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 20** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1934, G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 21** : Carte cumulative des sites mentionnés dans les publications de J.-G. Bulliot et F. Thiollier, S. Utnet, et G. Drioux (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 22** : Liste cumulative des sites mentionnés dans les publications de J.-G. Bulliot et F. Thiollier, S. Utnet, et G. Drioux (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 23** : Carte des sites mentionnés dans la publication : 1986, M.-D. Poncin, *Le culte des sources dans la cité galloromaine des Leuques* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 24** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 1986, M.-D. Poncin, *Le culte des sources dans la cité galloromaine des Leuques* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 25** : Carte des sites mentionnés dans la publication de : 2003, S. Szatan, *Le culte de l'eau dans le nord-est de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 26** : Tableau récapitulatif des données extraites des notices de site de : 2003, S. Szatan, *Le culte de l'eau dans le nord-est de la Gaule* (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 27a** : Diagrammes récapitulatifs de la représentation des principaux descripteurs présents dans les publications étudiées lors de l'approche thématique (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 27b** : Diagramme synthétique regroupant les 7 publications selon la représentation des principaux descripteurs et le nombre de sites mentionnés (DAO D. Vurpillot 2016).

- **Figure 28** : Dessin des gravures de la coupe de Castro Urdiales (DAO D. Vurpillot 2016 d'après une photographie de F. Baratte).
- **Figure 29** : Plusieurs exemples d'ex-voto anthropomorphes en bois provenant de Chamalières et de Source-Seine (DAO D. Vurpillot 2016 d'après A.-M. Romeuf).
- **Figure 30** : Diagramme théorique de l'organisation des lieux de culte des eaux (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 31a** : Diagramme en barres représentant la répartition des sites pour les différents descripteurs pris en compte (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 31b** : Diagramme en barres du cumul de la qualité documentaire et chronologique pour chaque site (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 32** : Carte de localisation des sites sélectionnés (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 33** : Tableau de synthèse des sites sélectionnés et de leurs descripteurs (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 34** : Graphe illustrant la relation entre les facteurs principaux qui caractérisent les sites étudiés (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 35** : Distribution des communautés issues du graphe dans un dendrogramme (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Fig. 36-1 à 5** : Comparaison de la représentation des différents descripteurs en fonction de leur situation et de la qualité des eaux (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Fig. 37-1 à 5** : Comparaison de la représentation des différents descripteurs en fonction de la nature des installations (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 38** : Position des individus (sites) et des variables (descripteurs) pour les deux premières dimensions de l'analyse en composantes principales (ACP) (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 39** : Cartographie des variables qui structurent les deux premières dimensions de l'ACP (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 40** : Position des variables chronologiques pour les deux premières dimensions de l'ACP (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 41** : Position des individus pour les seconde et troisième dimensions de l'ACP (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 42** : Cartographie des variables qui structurent les deux premières dimensions de l'analyse factorielle (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 43** : Matrice de confusion (mixture coefficient) illustrant les groupes les variables (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 44** : Double classification selon les facteurs de la factorisation par NMF et représentation de la matrice creuse initiale. Les individus (sites) sont en lignes et les groupes de facteurs (descripteurs) en colonnes (DAO D. Vurpillot 2016).

- **Figure 45** : Sens de lecture des représentations des matrices de factorisation par NMF (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 46** : Évocation à l'ambiance résolument naturaliste de la fontaine Saint Pierre, alors que les fouilles laissent supposer l'existence de nombreux aménagements périphériques (Aquarelle J.-C. Golvin).
- **Figure 47** : Oreille en tôle de bronze provenant du grand bassin de la fontaine Saint Pierre (DAO J.-J. Bigot et cliché A. Maillier pour le Centre Archéologique Européen de Bibracte).
- **Figure 48** : Phasage chronologique et interprétation de la zone du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine (DAO et interprétation N. André, M. Beley, O. de Cazanove, Y. Leclerc, A. Vivier).
- **Figure 49** : Phasage chronologique et interprétation des deux premières phases d'occupation de la zone du sanctuaire des Jacobins au Mans (DAO et interprétation P. Chevet pour l'INRAP).
- **Figure 50** : Phasage chronologique et interprétation des deux premières phases d'occupation de la zone du sanctuaire du Clos de la Fontaine à Orléans (DAO E. Verneau et E. David pour l'INRAP).
- **Figure 51** : Phasage chronologique et interprétation des deux premières phases d'occupation de la zone du sanctuaire de Sequana à Source-Seine (DAO C. Magister-Vernou et interprétation C. Vernou pour le musée archéologique de Dijon).
- **Figure 52** : Le Sanctuaire 1 de Magny-Cours dans le contexte de la zone de tourbe explorée pendant le diagnostic et les fouilles préventives (DAO et interprétation G. Rocque et Y. Leclerc pour le service d'archéologie préventive du département de l'Allier).
- **Figure 53** : À gauche, les vestiges du sanctuaire de la forêt de Corgebin à Brottes-Chaumont en relation avec le gouffre qui forme un puits artésien naturel (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de L. Thomas).
- **Figure 54** : À droite, plan des vestiges du sanctuaire de Chamalières (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de A.-M. Romeuf et M. Dumontet).
- **Figure 55** : Plan des aménagements de l'établissement thermal de Bourbonne-les-Bains au début du I^{er} siècle de notre ère (DAO D. Vurpillot 2016 d'après un dessin original de J.-M. Sauget).
- **Figure 56** : Plan du dispositif hydraulique du Haut-Empire par rapport à l'organisation de l'établissement rural postérieure au II^e siècle (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les dessins de A. Olivier, J.-P. Delor, F. Henrion et P. Laurent).
- **Figure 57** : Un ex-voto typique des sources de la Seine avec des mains en forme d'étrier et tenant une offrande (Photographie F. Perrodin).

- **Figure 58** : La chaussée de Wittemoor bordée par des représentations anthropomorphes en bois (Dessin T. Capelle).
- **Figure 59** : Les quatre exemplaires de statues en bois retrouvées sur le territoire Suisse dont les datations s'échelonnent entre La Tène finale et le début de la période romaine (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de Y. Mottier pour Eschenz et C. Brunetti pour Yverdon-les-Bains, Genève et Villeneuve).
- **Figure 60** : Plan du grand complexe de Montbouy (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de M. Dupuis, R.J. Boitel et C. Couturier).
- **Figure 61** : Dessin comparatif du bas-relief de Soulosse-Saint-Élophe et de l'une des statues en bois de Flines-lez-Raches (DAO D. Vurpillot 2016 d'après E. Bégin).
- **Figure 62** : Comparatif des quatre exemplaires connus de personnages en bois portant un torque (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de C. Brunetti pour Yverdon-les-Bains, S. Deyts pour Luxeuil-les-Bains, M. Levasseur et P. Dubois pour Chamalières).
- **Figure 63** : Comparatif de l'évolution de la taille des personnages en bois pour les assemblages de Chamalières et Source-Seine (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 64** : Comparatif de trois exemplaires de grande statuaire en bois (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de S. Deyts pour Essarois, T. Capelle pour Altfriesack et les collections du musée Bargoin pour Martres-de-Veyre).
- **Figure 65** : Deux exemplaires d'emmanchés en bois (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de S. Deyts pour Source-Seine, M. Levasseur et P. Dubois pour Chamalières).
- **Figure 66** : Composition des assemblages de sculptures anthropomorphes en bois pour une sélection de lieux de culte (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 67** : Trois exemples de sanctuaires associés à des établissements thermaux. Ils sont tous plus tardifs que nos ensembles et la séparation physique entre les deux éléments apparaît clairement (DAO D. Vurpillot 2016 d'après B. Cunliffe et P. Davenport pour Bath, H.-G. Horn pour Aaschen et la Mission archéologique de Jebel Oust).
- **Figure 68** : Comparaison entre les représentations anthropomorphes en bois de Montbouy et Magny-Cours. Elles étaient destinées à être fichées dans le sol de la même manière que les exemplaires de Wittemoor, de plus grandes dimensions et antérieurs d'au moins deux siècles aux précédents (DAO D. Vurpillot 2016 d'après G. Rocque pour Magny-Cours, Musée historique et archéologique de l'Orléanais pour Montbouy et T. Capelle pour Wittemoor).
- **Figure 69** : Diagramme représentant un exemple simplifié d'une chaîne votive appliquée à la situation décrite par Callimaque (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 70** : Diagramme de la chronologie d'apparition et d'évolution des principaux sites mentionnés pour le second chapitre (DAO D. Vurpillot 2016).

- **Figure 71** : Plans de l'évolution de l'organisation du sanctuaire de Magny-Cours pendant le 1^{er} siècle (DAO et interprétation G. Rocque pour le service d'archéologie préventive du département de l'Allier).
- **Figure 72** : Plans de l'évolution de l'organisation du sanctuaire de Source-Seine (DAO C. Magister-Vernou et interprétation C. Vernou pour le musée archéologique de Dijon).
- **Figure 73** : Plan du sanctuaire des sources de l'Yonne et de son environnement immédiat (Fond de carte IGN, DAO P. Haupt et M. Schönfelder pour le RGZM).
- **Figure 74** : Photographies des deux stèles à l'effigie la déesse Candida. Le type de représentation pour le même personnage est très différent entre les deux sites. La stèle de gauche conservait des résidus de couleurs qui ont permis de la restituer sous son apparence d'origine (DAO D. Vurpillot 2016 d'après des clichés de J. Matijevic).
- **Figure 75** : Plans de l'évolution de l'organisation du sanctuaire de Deneuvre (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de G. Moitrieux).
- **Figure 76** : Plan de l'organisation du sanctuaire de Deneuvre lors de la Phase 3 avec la position des monuments et du mobilier replacé d'après les données de fouilles (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 77** : Schéma d'un scénario de circulation possible à l'intérieur du sanctuaire (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 78** : Capture d'écran de l'évocation 3D du sanctuaire de Deneuvre utilisée dans le cadre de l'expérience de Réalité Virtuelle (Réalisation D. Vurpillot 2015).
- **Figure 79** : Participant en train d'expérimenter l'un des scénario demandés (Cliché D. Vurpillot 2015).
- **Figure 80** : Capture d'écran de la carte de chaleur représentant les principales zones d'attention (Réalisation D. Vurpillot 2015).
- **Figure 81** : Situation de *Augustonemetum* et de sa proche périphérie (Fond de carte IGN, DAO F. Prodeo pour l'INRAP).
- **Figure 82** : Plan des vestiges et des aménagements hydrauliques du quartier de Fontgiève (données et DAO D. Martinez pour l'INRAP).
- **Figure 83**: Plans des découvertes archéologiques pour les agglomérations antiques de Bourbon-Lancy, Bourbonne-les-Bains et Luxeuil-les-Bains (DAO D. Vurpillot 2016, fond cadastral IGN et données Services Régionaux de l'Archéologie de Bourgogne, de Haute-Marne et de Franche-Comté).
- **Figure 84** : Plan du complexe thermal de Luxeuil-les-Bains (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de C. Card).
- **Figure 85** : Le cheminement de l'eau au sein du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine (DAO et interprétation N. André, M. Beley, O. de Cazanove, Y. Leclerc, A. Vivier).

- **Figure 86** : Restitution hypothétique de l'élévation du nymphée du sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alise-Sainte-Reine (DAO M. Pajon-Héron).
- **Figure 87** : Plan des vestiges découverts lors du diagnostic effectué à Mâlain en 2014 (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de P. Noguès, M.-A. Widehen, V. Bourson, L. Gaetan pour l'INRAP).
- **Figure 88** : Bille et dés inscrits retrouvés à Gevrey-Chambertin (Cliché M.-L. Berdeaux-Le Brazidec et M. Feugère).
- **Figure 89** : Plan de la salle souterraine découverte à Montigny-les-Metz (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 90** : Plan de la dernière phase d'aménagement du sanctuaire d'Essarois (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 91** : Plan et évocation du sanctuaire de pèlerinage de Hochscheid (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de G. Weisgerber ; illustration de G. Weisgerber).
- **Figure 92** : Carte de localisation du complexe cultuel bipartite des Villards d'Héria (DAO D. Vurpillot et P. Nouvel 2014).
- **Figure 93** : Plan général de l'organisation et de la circulation de l'eau au sein du site du Pont-des-Arches (DAO D. Vurpillot et P. Nouvel 2014).
- **Figure 94** : Plan général de l'organisation du sanctuaire de Montlay-en-Auxois (DAO D. Vurpillot 2016).
- **Figure 95** : Carte de synthèse des établissements ruraux pour lesquels on a pu identifier la présence de balnéaires (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les données de P. Nouvel).
- **Figure 86** : Plan de la dernière phase d'aménagement du sanctuaire de Mirebeau-sur-Bèze (données P. Barral, M. Joly, DAO B. Turina).
- **Figure 97** : Plan du sanctuaire privé du Trémonteix (DAO M. Brizard pour l'INRAP).
- **Figure 98** : Le captage principal du *fanum* sud (cliché M. Brizard pour l'INRAP).
- **Figure 99** : Évocation du dernier état du sanctuaire de Osterburken (Dessin J. Hettinger).
- **Figure 100** : Plan du sanctuaire de Mackwiller au IV^e siècle (DAO D. Vurpillot 2016 d'après les travaux de J.-J. Hatt).
- **Figure 101** : Plan du sanctuaire de Septeuil au IV^e siècle d'après les relevés effectués en 1985 (Dessin M. Gaidon-Bunuel).
- **Figure 102** : Plan du complexe des Fontaines-Salées à Saint-Père toutes phases cumulées (DAO P. Nouvel).
- **Figure 103** : Plan de détail du captage BQ (DAO L. Rousseau).

Tableaux :

- **Tableau** : Synthèse des huit phases chronologiques successives qui caractérisent l'évolution de la perception des religions gauloises et gallo-romaines.
- **Tableau** : Description des facteurs principaux et des facteurs secondaires.
- **Tableau** : Liste des descripteurs utilisés pour l'analyse.
- **Tableau** : Liste détaillée des catégories de mobilier prises en compte selon la nature des matériaux.
- **Tableau** : Organisation du regroupement des descripteurs.
- **Tableau** : Rappel de la classification de la chronologie.
- **Tableau** : Les principales sources minérales chaudes et leurs températures respectives.
- **Tableau** : Les principales sources minérales salées en fonction de leurs aménagements et de l'existence de pratiques culturelles.

Reproductibilité de la recherche



L'ensemble des analyses statistiques présentées dans ce document ont été réalisées avec le logiciel R (<https://www.r-project.org/>) et son interface RStudio (<https://www.rstudio.com/>).

Pour reproduire les analyses statistiques dont le code est listé ci-dessous il suffit de télécharger les tableaux de données hébergés sur mon GitHub (<https://github.com/nazga/Archaeostats>). Ensuite il s'agit simplement de modifier les en-têtes du code pour qu'elles pointent vers le bon répertoire, c'est-à-dire celui où sont enregistrés les documents .csv téléchargés sur GitHub. Le code lui-même peut être soit copié directement depuis la version numérique de la thèse ou téléchargé directement depuis GitHub.

Chapitre 1 – 2.2 : Travaux de J.-G. Bulliot

```
library("FactoMineR", lib.loc=~R/win-library/3.1")
library("ggplot2", lib.loc=~R/win-library/3.1")

#Data
greppo <- read.csv("A MODIFIER /Bulliot_R.csv", sep=";")
summary(greppo)

#Multiple Correspondence Analysis
res.mca = MCA(greppo, quali.sup=c(20:27), graph=FALSE)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("var", "quali.sup"),
cex=0.7)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "quali.sup"),
cex=0.7)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "var"), cex=0.7)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("var", "quali.sup"),
cex=0.7, axes=3:4)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "quali.sup"),
cex=0.7, axes=3:4)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "var"), cex=0.7,
axes=3:4)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), selectMod = "cos2 10")
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), selectMod = "contrib 10")
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "quali.sup"),
cex=0.7, selectMod = "cos2 10")
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "quali.sup"),
cex=0.7, selectMod = "contrib 10")
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "quali.sup"),
cex=0.7, selectMod = "cos2 10", axes=3:4)
plot.MCA(res.mca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind", "quali.sup"),
cex=0.7, selectMod = "contrib 10", axes=3:4)
summary(res.mca)
res.hcpc <- HCPC(res.mca, nb.clust=0, conso=0, min=3, max=10)
dimdesc(res.mca)
dimdesc(res.mca, axes=1:2, proba=0.05)
dimdesc(res.mca, axes=3:4, proba=0.05)
plotellipses(res.mca)
res.mca$eig
aa=as.factor(rep(1:10, each=100))
bb=cbind.data.frame(aa, aa, aa, aa, aa, aa, aa, aa, aa, aa)
colnames(bb)=paste("a", 1:10, sep="")
res=MCA(bb, graph=FALSE)
res$eig[1:10,]
burt=t(tab.disjonctif(greppo[, 1:19]))%*%tab.disjonctif(greppo[, 1:27])
res.burt=CA(burt, graph=FALSE)
res.burt$eig[1:10,]
res.mca$ind$contrib
res.mca$ind$cos2
res.mca$var$contrib
res.mca$var$cos2

#Clustering
library(cluster)
classif = agnes(res.mca$ind$coord, method="ward")
plot(classif, main="Dendrogram", ask=F, which.plots=2, labels=T)
clust = cutree(classif, k=3)
```

```

greppo.comp =
cbind.data.frame(greppo, res.mca$ind$coord[,1:3], factor(clust))
res.aux = MCA(greppo.comp, quali.sup=c(21:27, 28, 29, 30, 31), graph=T)
plot(res.aux, invisible=c("quali.sup", "var", "quanti.sup"), habillage=31)
catdes(greppo.comp, ncol(greppo.comp))

#3D Plot
library(scatterplot3d)
with(greppo.com, {
  scatterplot3d(Dim 1, # x axis
                Dim 2, # y axis
                Dim 3, # z axis
                main="3-D Scatterplot Example 1")
})

#Factor Analysis on mixed data
library("FactoMineR", lib.loc=~R/win-library/3.1")
greppo <- read.csv("D:/Travail/Tableaux/Statistiques/R/greppo_analyse.csv",
sep=";")
res <- FAMD(greppo)
summary(res)
plot(res, habillage=1)
res.hcpc <- HCPC(res, nb.clust=0, conso=0, min=3, max=10)

```

Chapitre 2 – 1.2 : Graphe

```
library(igraph)
library(ape)
#Data
links2 <- read.csv("A MODIFIER /Graphe.csv", sep=";", header=T, as.is=T)
links2 <- data.frame(links2[,-1], row.names=links2[,1])

#Graphe setup
head(links2)
net2 <- graph.incidence(links2, directed = F, mode = "in")

#Edges setup
E(net2)$width <- degree(net2)/10
E(net2)$arrow.size <- .2

#Vectors setup
V(net2)$color <- c("steel blue", "orange") [V(net2)$type+1]
V(net2)$color2 <- c("steel blue", "red") [V(net2)$type+1]
V(net2)$color3 <- c("white", "black") [V(net2)$type+1]
V(net2)$shape <- c("square", "circle") [V(net2)$type+1]
V(net2)$label.cex=.6
V(net2)$label.font=2

#Plot1
plot(net2, vertex.label.color=V(net2)$color3, vertex.size=(2-
V(net2)$type)*3, edge.curved=.1)

#Vectors setup
V(net2)$degree <- degree(net2)
V(net2)$size<-degree(net2)/8
V(net2)$frame.color <- NA

#Plot2
plot(net2,
      #the graph to be plotted
      layout=layout.graphopt, # the layout method. see the igraph
documentation for details
      main='graphopt', #specifies the title
      edge.curved=.1
)

#Community
wc <- cluster_walktrap(net2)
modularity(wc)
membership(wc)

require(ape)
#Dendrogram
plot_dendrogram(wc, mode="phylo", palette = categorical_pal(8))
plot_dendrogram(wc, mode="hclust", palette = categorical_pal(8))

#Plot3
plot(wc, net2,
      #the graph to be plotted
      layout=layout.graphopt, # the layout method. see the igraph
documentation for details
      main='graphopt', #specifies the title
      edge.curved=.1
)
```

Chapitre 2 – 1.3 : Analyses multivariées et classification

```
library(MVN)
library(psych)
library(ellipse)
library(FactoMineR)
library(rgl)
library(NMF)

#Data #N = normal et T = avec chronologie
Data <- read.csv("A MODIFIER /Data_N.csv", sep=";")
Data <- data.frame(Data[,-1], row.names=Data[,1])
Data.S <- subset(Data, select=1:10)

Data2 <- read.csv("A MODIFIER /Data_T.csv", sep=";")
Data2 <- data.frame(Data2[,-1], row.names=Data2[,1])
Data2.S <- subset(Data2, select=1:17)

##1. TEST
##1.1 Distribution
#Normal distribution?
mar <- par()$mar
par(mar=mar+c(0,5,0,0))
barplot(sapply(Data.S, var), horiz=T, las=1, cex.names=0.8)
barplot(sapply(Data.S, var), horiz=T, las=1, cex.names=0.8, log='x')
par(mar=mar)

roystonTest(Data.S, qqplot = TRUE)

##1.2 Measures of Appropriateness of Factor Analysis

KMO(cor(Data.S, use = "pairwise.complete.obs"))

plotcorr(cor(Data.S, use = "pairwise.complete.obs"))

#A perfect circle stands for the correlation coefficient of zero
#Ellipses with a smaller area reflect the relatively large distance
of the correlation coefficient from zero
#The tangent represents the negative/positive sign of the coefficient

##2. DATA ANALYSIS
##2.1 Scree test

#How many components is required to get both 'elbow' and explains
>85% variance
scree(cor(Data.S))
#scree also shows the eigenvalues of a factor analysis besides PCA.
fa.parallel(Data.S)
#compare the previously described scree of the components with a bit
of a randomized data to identify the optimal number of components to keep:
#Parallel analysis suggests that the number of factors = 4 and the
number of components = 3

##2.2 PCA
```



```

res.pca = PCA(Data[,1:15],quali.sup=c(11:15),scale.unit=TRUE,
ncp=4,graph=T)
summary(res.pca)

pairs(res.pca$ind$coord[,c(1,2,3)])

plot3d(res.pca$ind$coord[,1], res.pca$ind$coord[,2], res.pca$ind$coord[,3],
col="blue",type="p",box = FALSE)
  #plot3d(res.pca$var$coord[,1], res.pca$var$coord[,2],
res.pca$var$coord[,3], col="blue",type="p",box = FALSE)
  #plot3d(res.pca$quali.sup$coord[,1], res.pca$quali.sup$coord[,2],
res.pca$quali.sup$coord[,3], col="blue",type="p",box = FALSE)

#PCA Description
dimdesc(res.pca,axes=1:2, proba=0.05)
dimdesc(res.pca,axes=3:4, proba=0.05)

plot.PCA(res.pca,autoLab=c("yes"),axes=c(1, 2), choix="ind", cex=0.7)
plot(res.pca, autoLab=c("yes"),choix="var")
plot(res.pca, autoLab=c("yes"),invisible=c("ind"))
  #Factor map with ellipse for A2, A1, A0, B1, B0
concat = cbind.data.frame(Data[,11],res.pca$ind$coord)
ellipse.coord = coord.ellipse(concat,bary=T)
plot.PCA(res.pca,habillage=11,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
))
  #Factor map with ellipse for Urb, EUrb, ER
concat = cbind.data.frame(Data[,12],res.pca$ind$coord)
ellipse.coord = coord.ellipse(concat,bary=T)
plot.PCA(res.pca,habillage=12,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
))
  #Factor map with ellipse mineral waters
concat = cbind.data.frame(Data[,13],res.pca$ind$coord)
ellipse.coord = coord.ellipse(concat,bary=T)
plot.PCA(res.pca,habillage=13,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
))
  #Factor map with ellipse TPQ
concat = cbind.data.frame(Data[,14],res.pca$ind$coord)
ellipse.coord = coord.ellipse(concat,bary=T)
plot.PCA(res.pca,habillage=14,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
))
  #Factor map with ellipse TAQ
concat = cbind.data.frame(Data[,15],res.pca$ind$coord)
ellipse.coord = coord.ellipse(concat,bary=T)
plot.PCA(res.pca,habillage=15,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
))

plot.PCA(res.pca,autoLab=c("yes"),axes=c(2, 3), choix="ind", cex=0.7)
plot(res.pca, autoLab=c("yes"),choix="var",axes=c(2, 3))
plot(res.pca, autoLab=c("yes"),invisible=c("ind"),axes=c(2, 3))

plot.PCA(res.pca,habillage=11,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
),axes=c(2, 3))
plot.PCA(res.pca,habillage=12,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
),axes=c(2, 3))
plot.PCA(res.pca,habillage=13,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
),axes=c(2, 3))
plot.PCA(res.pca,habillage=15,ellipse=ellipse.coord,cex=0.8,autoLab=c("yes"
),axes=c(2, 3))

plot.PCA(res.pca,autoLab=c("yes"),axes=c(1, 3), choix="ind", cex=0.7)
plot(res.pca, autoLab=c("yes"),choix="var",axes=c(1, 3))

```

```

plot(res.pca, autoLab=c("yes"), invisible=c("ind"), axes=c(1, 3))

plot.PCA(res.pca, habillage=11, ellipse=ellipse.coord, cex=0.8, autoLab=c("yes"
), axes=c(1, 3))
plot.PCA(res.pca, habillage=12, ellipse=ellipse.coord, cex=0.8, autoLab=c("yes"
), axes=c(1, 3))
plot.PCA(res.pca, habillage=13, ellipse=ellipse.coord, cex=0.8, autoLab=c("yes"
), axes=c(1, 3))
plot.PCA(res.pca, habillage=15, ellipse=ellipse.coord, cex=0.8, autoLab=c("yes"
), axes=c(1, 3))

##2.3 FACTOR ANALYSIS = latent variable detection
#Evaluation with maximum-likelihood FA#
(f <- fa(Data.S))
fa.diagram(f)

#Multiple Factor Analysis
res.mfa = MFA(Data2, group=c(1,2,3,1,3,7,3),
type=c("s","s","s","s","s","s","n"), ncp=5,
name.group=c("Str","StrH","QtMat","Mon","VarMat","Tps","Fact"), num.group.su
p=c(1,5))
plot(res.mfa, choix="ind", autoLab=c("yes"), cex=0.7)
plot(res.mfa, choix="ind", autoLab=c("yes"), cex=0.7, partial="all")

##2.4 NMF clustering
estim.r <- nmf(Data2.S, 2:6, nrun = 10, seed = 123456)
plot(estim.r)
consensusmap(estim.r, annCol=Data2.S)
res.multi.method <- nmf(Data2.S, 5, list("brunet", "lee", "snmf/r"), seed =
123456, .options = "t")
compare(res.multi.method)

fit<-nmf(Data2.S, 5, "snmf/r", nrun=20)
coefmap(fit)
basismap(fit)

h<-coef(fit)
fa.sort(t(round(h,5)))
w<-basis(fit)
wp<-w/apply(w,1,sum)
fa.sort(round(wp,5))
type<-max.col(w)
table(type)
t(aggregate(Data2.S, by=list(type), FUN=mean))

```

Résumé

Cette étude a pour objectif de mieux mesurer la place et l'importance du culte des eaux au sein du paysage religieux de l'est de la Gaule, en proposant des scénarii d'évolution du phénomène et des pratiques qui lui sont liées. Au-delà, il s'agit aussi d'aborder plus généralement la question des mutations qui touchent la géographie sacrée de la Gaule suite à son intégration dans la Romanitas.

Le culte des eaux en Gaule est un concept nourri par les contradictions. Nous nous sommes donc efforcés de forger notre propre opinion sur ce concept équivoque. Tout d'abord, nous avons exploré les sources littéraires modernes afin de déconstruire les mythes historiographiques. Puis, nous avons complété ce tour d'horizon par une relecture des sources antiques, ce qui a achevé de nous convaincre que le culte des eaux devait être perçu comme un concept religieux flexible. En Gaule, les communautés se seraient appropriées ce concept et l'auraient adapté à leurs besoins, même si un certain nombre de conventions religieuses paraissaient transcender les époques et les cultures. Afin de vérifier le bienfondé de cette hypothèse, nous l'avons éprouvée face aux données archéologiques sur une sélection de sites centrés sur l'est de la Gaule, ce qui nous a permis d'identifier deux grandes phases chronologiques rythmant l'évolution du culte des eaux en Gaule.

La première phase s'étend du Ier siècle avant notre ère à la première moitié du Ier siècle, au moment où cette nouvelle facette du culte est en plein essor. Les activités religieuses démontrent alors une forme de continuité avec les pratiques de tradition laténienne, mais on adopte aussi progressivement, en parallèle, de nouvelles pratiques issues du substrat religieux romain. Au cours de cette phase, le discours religieux n'est donc ni entièrement romanisé ni authentiquement gaulois. Il s'agit d'un subtil jeu d'équilibre entre la persistance de symboles traditionnels et des concessions à des symboles d'origine méditerranéenne. Cet équilibre fragile est amené à s'incliner en faveur du second terme de l'équation, pour aboutir par la suite à une forme de syncrétisme gallo-romain original, harmonisé avec les concepts religieux de l'Empire.

Ce discours original atteint une forme de maturité lors de la seconde phase chronologique qui débute au cours du troisième quart du Ier siècle. Nous avons constaté que l'eau était rare dans les sanctuaires de la Gaule lors de la phase précédente, car l'évolution des techniques hydrauliques bénéficiait en priorité aux « grands chantiers » d'aménagement du territoire à vocation utilitaire. La donne change au cours de la seconde phase, la présence de l'eau passant du statut de circonstance d'exception à celui d'une commodité abordable qu'on peut transporter dans l'espace sacré. L'eau devient alors une composante ordinaire des cultes et ce qui lui conférait un caractère original se dissout progressivement au sein du nouveau discours religieux, inspiré de plus en plus étroitement des normes du modèle romain. Cette situation avantageuse révèle le fonctionnement des divinités qui composent les panthéons locaux et la façon dont elles interagissent. Dans cette perspective, Apollon apparaît comme un maître d'œuvre au champ d'activité varié, suppléé selon les circonstances par d'autres membres plus ou moins illustres du panthéon, qui viennent compléter et légitimer son mode d'action pour des aspects spécialisés. C'est le cas en particulier pour ce qui concerne l'utilisation de l'eau, qui fait figure d'instrument privilégié au service de l'action divine.

En définitive, cette étude centrée sur une portion des activités religieuses de la Gaule a ouvert des pistes de réflexion plus larges sur les circonstances de l'évolution du paysage sacré gallo-romain.