



HAL
open science

Les “ religions orientales ” dans les provinces occidentales sous le Principat

Laurent Bricault

► **To cite this version:**

Laurent Bricault. Les “ religions orientales ” dans les provinces occidentales sous le Principat. Rome et les provinces occidentales de 197 av. J.-C. à 192 apr. J.-C., pp.129 - 153, 2009. hal-01817192

HAL Id: hal-01817192

<https://hal.science/hal-01817192>

Submitted on 22 Jun 2018

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.

Questions d'histoire

Collection dirigée par Hélène Fréchet

ROME ET LES PROVINCES DE L'OCCIDENT

DE 197 AV. J.-C. À 192 AP. J.-C.

Collectif coordonné par Yann LE BOHEC

Claudine AULIARD
François BARATTE
Marie-Françoise BASLEZ
Jean-Claude BÉAL
Agnès BÉRENGER
François BERTRANDY
Laurent BRICAULT
Bernadette CABOURET-LAURIoux
Michèle COLTELLONI-TRANNOY
Michel DEBIDOUR
Patrick GALLIOU
Agnès GROSLAMBERT
Martine JOLY
Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER
Annie VIGOURT
Pascal VIPARD
Jean-Louis VOISIN
Catherine WOLFF

EDITIONS

DU TEMPS

- *Archéologie de la France. 30 ans de découvertes*, catalogue de l'exposition qui s'était tenue à Paris en 1989, ou *La France archéologique. Vingt ans d'aménagements et de découvertes*, dir. DEMOULE J.-P., 2004 (Paris).
- Pour l'architecture, on se reportera au manuel de GROS P., *L'architecture romaine du début du II^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire. I. Les monuments publics*, 1996 (Paris).
- GROS P., *La Gaule Narbonnaise*, 2008 (Paris)
- LE BOHEC Y., *La province romaine de Gaule Lyonnaise*, 2008 (Dijon)

Plusieurs colloques, des recueils d'études et des atlas ont été consacrés à l'urbanisme en Gaule, dont l'architecture religieuse n'est qu'un des aspects. Il est inutile de les reprendre ici, de même que les nombreuses monographies consacrées aux villes.

Plus rares sont les colloques consacrés spécifiquement aux sanctuaires. Ainsi :

- *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, dir. VAN ANDRINGA W., table-ronde, Université Jean Monnet, 1999, Mémoires du Centre Jean Palerne, 22, 2000 (Saint-Etienne).

Quelques temples ont fait l'objet d'une monographie, parmi lesquelles :

- AMY R., GROS P., *La Maison Carrée de Nîmes*, 38^e suppl. à *Gallia*, 1979 (Paris)
- *Le sanctuaire de Mars Mullo. Allonnes (Sarthe)*, dir. GRUEL K., BROUQUIER-REDDÉ V., 2003 (Le Mans)
- LAUFFRAY J., *La Tour de Vésone à Périgueux, temple de Vesunna Petrucoriorum*, 49^e suppl. *Gallia*, 1990 (Paris)
- Sur Saintes : TARDY D., *Le décor architectural de Saintes antique*, II. *Les entablements*, 7^e suppl. à *Aquitania*, 1994 (Bordeaux).
- Mais on peut également se reporter aux volumes de la *Carte archéologique de la Gaule romaine*, dir. PROVOST M.

Pour l'iconographie des dieux :

- DEYTS S., *Images des dieux de la Gaule*, 1992 (Paris).
- *Les dieux de la Gaule romaine*, LAVAGNE (dir.), catalogue d'exposition, Luxembourg, 1989
- On doit aussi consulter les deux grands recueils du LIMC (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*) et du THES CRA (*Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum*).

Les « religions orientales » dans les provinces occidentales sous le Principat

Laurent Bricault

Professeur d'histoire romaine à l'université de Toulouse II - Le Mirail

La catégorie des « religions orientales », qui s'est élaborée dans la tradition érudite du XIX^e siècle et que l'on repère, déjà solidement constituée, chez Ernest Renan pour ne citer que lui, trouve son expression la plus aboutie dans la synthèse publiée par Franz Cumont en 1906, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Le savant belge, d'une certaine manière, sacralise ce concept de « religions orientales » définies comme un phénomène cohérent et unitaire s'opposant, plus ou moins explicitement, aux religions polythéistes traditionnelles. Les cultes d'origine égyptienne, syrienne, anatolienne et même thrace avec Dionysos, composent ce panthéon oriental cumontien qui aborde les côtes italiennes à partir de l'extrême fin du III^e siècle av. J.-C. Cette vision des choses doit s'apprécier dans le contexte historiographique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, qui, s'appuyant sur une conception de l'Orient bien éloignée de celle que put en avoir la population romaine, sinon latine, dans son ensemble, à l'exception peut-être d'intellectuels figés comme Juvénal¹, conçoit les mutations religieuses de la Rome impériale comme une évolution devant inévitablement aboutir à l'avènement du christianisme, en un triomphe préparé de longue date par le succès des dites religions orientales.

Cette analyse peut raisonnablement être considérée aujourd'hui comme caduque². L'examen détaillé des sources, les études de cas, les perspectives comparatistes ont fait ressortir ces dernières décennies les enjeux multiples – et notamment identitaires – de la pratique des cultes, les dynamiques de contact entre systèmes différents et la fluidité des processus d'interférence au sein des polythéismes, les approches différenciées des images cultuelles.

1. N. Belayche, « L'Oronte et le Tibre : l'Orient des cultes orientaux de l'Empire romain », dans M.-A. A. Moezzi, J. Scheid (éds), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, 2000, p. 1-35.

2. Malgré le livre à succès de R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris, 1^{re} éd. 1989) traduit en plusieurs langues et qui en est à sa troisième édition française (2004) en vingt ans. Voir aussi J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, RGRW 165, Leyde, 2008.

La catégorie des religions orientales s'est ainsi, peu à peu, trouvée remise en question, déconstruite et finalement invalidée¹. Elle ne correspondait d'ailleurs guère à la typologie religieuse en vigueur à Rome même, où la catégorisation des cultes étrangers ne dépend pas de l'origine géographique de leur panthéon ni même de leur nature mais de la représentation qu'en ont les autorités. Les divinités accueillies officiellement dans le culte public romain relèvent de la catégorie des *peregrina sacra* (Cybèle, Isis) tandis que celles perçues comme menaçantes ou non intégrables sont désignées comme *externae religiones* ou *peregrinae superstitiones* (Mithra, Sabazios, Dolichenus). Coexistent donc à Rome et dans l'empire des cultes officiels et des cultes que l'on qualifie parfois d'ethniques, d'alternatifs ou d'électifs².

Pour autant, les expressions « religions orientales » ou « cultes gréco-orientaux » continuent d'être employées un peu partout dans la littérature moderne. Peut-être, après tout, saisissent-elles finalement aussi, comme l'écrit avec subtilité Corinne Bonnet, « quelque chose de "l'air du temps" : des cultes nouveaux, venus parfois de loin (avec bien des étapes et des "domestications" en route), des pratiques et des images exotiques, une mythologie et un discours religieux en partie différent³ », qui invite à leur attribuer une étiquette commune, fût-elle impropre. Telle est la raison d'être du titre de ce chapitre, qui s'attachera à éclairer comment se diffusèrent mais aussi comment furent accueillis puis éventuellement intégrés dans les panthéons de l'Occident romain Cybèle et Attis, Isis et Sarapis, Mithra enfin.

Cybèle, Attis et le culte métraoque⁴

En 204 av. J.-C., Rome ne sait comment venir à bout d'Hannibal et met-
tre ainsi fin à la guerre qui l'oppose à Carthage⁵. Des pluies de pierres

1. Trois publications majeures sur ce thème ont paru ces dernières années : plusieurs articles réunis sous le titre « Les "religions orientales" : approches historiques – Die "orientalischen Religionen" im Lichte der Forschungsgeschichte », dans *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, p. 151-272 ; C. Bonnet, J. Rüpke & P. Scarpi (éds), *Religions orientales-culti misterici. Neue Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Stuttgart, 2006 ; C. Bonnet, S. Ribichini & D. Steuernagel (éds), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, *Mediterranea* 4, Pise, 2008.
2. M. Beard, J. North & S. Price, *Religions de Rome*, Paris, 2006, p. 239-241.
3. *Les « religions orientales » dans le monde grec et romain : un bilan complet*, consultable sur le site de l'université d'Erfurt : http://www2.uni-erfurt.de/vergleichende_religionswissenschaft/bilan_complet.htm.
4. La bibliographie sur Cybèle et Attis est très fournie. Citons M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (CCCA), ÉPRO 50, 7 vol., Leyde, 1977-1989 ; Id., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977 ; Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996 ; E. N. Lane (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults : Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leyde, 1996 ; E. Simon, s. v. *Kybele*, *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (LIMC), VIII.1, Zürich, 1997, p. 744-766.
5. R. Turcan, *Cultes orientaux*, 1989, p. 42-49 ; cf. S. A. Takacs « Magna Deum Mater Idaea, Cybele, and Catullus' Attis », dans E. Lane (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults*, p. 367-386.

assombrissent davantage encore le ciel de l'*Urbs*, décidant le sénat à faire appel aux Livres Sibyllins. La réponse de l'oracle est claire. Il faut envoyer en Galatie, dans le centre de l'Asie Mineure, un territoire sous le contrôle des Attalides de Pergame – ou plutôt, comme on le pense aujourd'hui, à Pergame même, où le roi Attale II aurait fait transporter la pierre sacrée du Mont Ida, et non celle de Pessinonte –, une ambassade avec un but bien précis : transporter à Rome la pierre sacrée de la Mère Idéenne (= du Mont Ida) de Pessinonte, la Grande Mère des dieux, la déesse Cybèle. Avec son concours, l'ennemi finira bien par être chassé de la péninsule. Après bien des péripéties contées par Tite-Live (29, 10, 4-10 et 14, 5-14) et Ovide (*Fastes* IV, 297-378), le bétyle, escorté par cinq quinquérèmes, gagne Rome où il est accueilli le 4 avril par Publius Scipion Nasica, neveu du futur vainqueur d'Hannibal, *uir optimus*, seul jugé digne de cet honneur. Par la suite, d'aucuns élaboreront tout un récit transmis en partie par Hérodien (I, 35) et Arnobe (*Contre les Nations*, V, 5-7) autour de ce voyage bien réel qui fit entrer à Rome une déesse étrangère au culte officiel, mais pas à la tradition de la Ville. En effet, il y a bien longtemps, c'est avec des arbres coupés sur les pentes de l'Ida qu'Énée et ses compagnons construisirent les navires qui les menèrent jusqu'en Italie. Déjà, la Grande Mère (*Mater Magna*) avait veillé sur les ancêtres de Rome. Elle est installée dans le temple de la Victoire sur la colline du Palatin la veille des ides d'avril. La victoire de Scipion l'Africain à Zama deux ans plus tard confirma le bien fondé de ce transfert. En 191 av. J.-C. eut lieu la dédicace de son temple sur le Palatin, à l'intérieur du *pomerium*, l'enceinte sacrée de la ville. Désormais, chaque année, on commémora du 4 au 10 avril l'arrivée de la Grande Mère lors de grandes festivités, les *Megalensia*, présidées par des magistrats romains, édiles curules à l'origine, puis préteurs sous l'Empire. Comme l'écrit J. Scheid, « l'ouverture religieuse romaine avait surtout une valeur politique et diplomatique – au demeurant conforme à l'essence même de la *religio* : elle tendait à assurer le succès de la République et à intégrer fortement les Italiotes dont la fidélité était l'enjeu de la guerre d'Hannibal¹ » Au début du I^{er} siècle av. J.-C., Cybèle fait son apparition dans le monnayage officiel, pour n'en disparaître qu'après 222 et l'élimination d'Élagabale². Toutefois, ce culte singulier fit l'objet d'une étroite surveillance de la part des autorités romaines jusqu'à la fin de la République. Confiné dans son temple, à l'exception des processions marquant les *Megalensia*, le culte est assuré par des prêtres orientaux, les galles, les citoyens romains ayant interdiction de participer au sacerdoce et

1. J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985, p. 99.

2. R. Turcan, *Numismatique romaine du culte métraoque*, ÉPRO 97, Leyde, 1983, p. 43-44.

aux rites¹. Il n'en fait pas moins désormais partie de la religion officielle, lui qui, selon Festus (s. v. *sacra peregrina* [268L]), était au départ *peregrinus*. Selon Jean le Lydien (*De mensibus* IV, 59), ces restrictions furent levées par l'empereur Claude, dans le temps même où il admettait les *Dendrophoria* dans le calendrier officiel de Rome. Ce cycle de fêtes, à caractère plus nettement phrygien, déjà pratiqué du temps d'Ovide, se déroulait du 15 au 27 mars, faisant revivre la mort et la résurrection d'Attis, le parèdre de la déesse, qui se voyait désormais pourvu d'un culte officiel et dont le prestige s'accrut progressivement aux côtés de celui de Cybèle. Ces festivités symbolisant la renaissance de la végétation comportaient plusieurs cérémonies particulières, dont la succession semble avoir été précisée lors d'une réforme que l'on date du principat d'Antonin² : le premier jour était marqué par une procession de cannophores (porte-roseaux) et le sacrifice d'un taureau (*taurobolium*)³. Ce sacrifice expiatoire s'opérait sur une pierre ou une planche percée de trous, placée elle-même au-dessus d'une fosse dans laquelle avait pris place le fidèle. Aspergé par le sang de l'animal que l'on égorgeait, il en ressortait purifié. Les tauroboles, qui pouvaient être effectués à différents moments de l'année, donnaient lieu à de grandes cérémonies populaires au cours desquelles de nombreux sacrifices étaient pratiqués. À l'issue de la cérémonie, les fidèles faisaient sculpter des autels commémoratifs mentionnant leur nom, le nom du prêtre officiant, la date et la raison d'être du taurobole. Ces autels tauroboliques (parfois improprement appelés eux-mêmes *tauroboles*) étaient ornés de représentations de l'animal sacrifié (taureau, bélier ou mouton) et parfois d'objets rituels (patère, vase à libations [*praefericula*], torche, glaive). Une autre cérémonie, durant laquelle on sacrifiait dans de semblables conditions un bélier était appelée *criobole*. S'ensuivait une semaine de continence et d'abstinence ; le 22 mars, les dendrophores (porteurs de bois) transportaient un pin enveloppé de bandelettes et de violettes, représentant Attis mort ; le 24, jour du sang (*dies sanguinis*), les funérailles du dieu étaient célébrées à grand renfort de douleur bruyante et de mutilations ; le 25, les *hilaria*, jour de réjouissance et de rire, fêtaient la résurrection d'Attis ; enfin, le 27, à Rome, la Grande Mère elle-même était purifiée par

1. Cf. K. Summers, « Lucretius' Roman Cybele », dans E. Lane (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults*, p. 337-365, analysant le passage où Lucrèce, *De rerum natura*, 2, 600-660 décrit une cérémonie que l'auteur considère comme proprement romaine ; cf. C. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigida in De rerum natura II 598-660*, Bari, 2000.
2. P. Lambrechts, « Les fêtes 'phrygiennes' de Cybèle et d'Attis », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 1952, p. 141-170 ; D. Fishwick, « The Cannophori and the March Festival of Magna Mater », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97, 1966, p. 193-202.
3. Prudence, *Peristephanon*, X, *Romanus contra gentiles*, 1006-1085, à la fin du IV^e siècle, décrit un taurobole ; voir J. B. Rutter, « The Three Phases of the Taurobolium », *Phoenix* 22, 1968, p. 226-249 ; R. Duthoy, *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, ÉPRO 10, Leyde, 1969 et les critiques de R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, ÉPRO 30, Leyde, 1972, p. 83-85.

un bain (*lavatio*) dans la rivière Almo, au sud de la Porta Capena, perpétuant un vieux rite agraire qui avait pour but d'attirer la pluie. De nouveaux prêtres, les archigalles, qui ne sont pas des eunuques comme les galles, sont choisis parmi les citoyens romains pour présider aux cérémonies, et notamment au taurobole.

Installée à Rome dès 204, la *Mater Magna* doit attendre, à l'exception de la Sicile, quelques siècles pour voir son culte se diffuser en Occident. Quasiment absente des autres îles de Méditerranée occidentale¹, on note sa présence à *Acrae*, à l'ouest de Syracuse, au sein d'un sanctuaire rupestre d'époque hellénistique, en compagnie d'Attis, Hermès et Hécate². Le contexte culturel et religieux du site, complexe, permet d'appréhender le riche phénomène d'interaction entre les aspects anatoliens et hellénisés du culte de la Grande Mère tel qu'il s'est diffusé à l'époque hellénistique, bien avant son expansion romanisée de l'époque impériale. Mais il s'agit, pour les régions qui nous concernent, d'un cas très particulier car rares sont, en Occident, les traces du culte métrouaque antérieures au II^e siècle apr. J.-C.

La quasi-totalité des documents à caractère métrouaque de la péninsule Ibérique, de Gaule, de Germanie et de Bretagne, de natures épigraphique ou iconographique, est à dater des II^e-III^e siècles apr. J.-C.³ Comme pour d'autres régions, l'inventaire de M. J. Vermaseren (CCCA) est désormais incomplet et certaines des identifications proposées demeurent sujettes à caution quand elles n'ont pas été rejetées par la critique moderne. Fondamentale, l'œuvre du savant hollandais est aujourd'hui à compléter par des études plus récentes.

Les sanctuaires de la Grande Mère attestés archéologiquement en Occident sont d'une insigne rareté. La découverte, en 1999, à *Mogontiacum* (Mayence), capitale de la Germanie Supérieure, d'un lieu de culte double consacré à Isis et *Mater Magna* se révèle de ce fait d'une importance considérable⁴. Un autre, sanctuaire, aménagé au nord de la *schola* des *dendrophori* (Maison d'Attis) de *Glanum* pourrait avoir été consacré à Cybèle assimilée à *Bona Dea* (la Bonne Déesse)⁵.

1. L'existence d'un temple de Cybèle et Attis à *Mago* (Mahón) sur l'île de Minorque, dans les Baléares, n'est attestée que par une inscription perdue du XVI^e siècle (CCCA V 215).
2. CCCA IV 152-164 p. 61-66 ; G. Sfameni Gasparro, « Per la storia del culto di Cibele in Occidente : il santuario rupestre di Akrai », dans E. Lane (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults*, p. 51-86.
3. CCCA V 155-216 p. 59-79 ; J. F. Ubiña, « Magna Mater, Cybele and Attis in Roman Spain », dans E. Lane (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults*, p. 405-433.
4. Le sanctuaire n'a pas encore été réellement publié. On peut se reporter, en attendant, à M. Witteyer, *Das Heiligtum für Isis und Mater Magna*, Mayence, 2004.
5. P. Gros, « Maisons ou sièges de corporations ? Les traces archéologiques du phénomène associatif dans la Gaule romaine méridionale », *CRAI*, janvier-mars 1997, p. 223-229. À Arras, le site de la rue Baudimont fouillé au tournant des années 1990 peut avoir été celui d'un club d'adorateurs des dieux étrangers, mais les fosses qu'on y a relevées n'ont rien à voir avec des

Nos sources, pour l'essentiel, sont donc épigraphiques et iconographiques. Ces dernières, d'identification parfois malaisée, souvent dépourvues de contexte archéologique, sont d'utilisation délicate et conduisent les modernes à des interprétations parfois très divergentes. Ajoutons à cela qu'un certain nombre de représentations, telles les figurations de Cybèle sur des mosaïques, ressortissent souvent davantage du décor culturel que du témoignage cultuel.

Dans la péninsule Ibérique, ce sont des colonies telles que *Corduba* (Cordoue), *Emerita Augusta* (Mérida), *Pax Iulia* (Beja) ou *Metellinum* (Medellin) qui ont livré les inscriptions les plus explicites – ou les moins lapidaires. Au nombre d'une demi-douzaine, datées entre 108 et 238 apr. J.-C., elles sont relatives aux sacrifices sanglants du taurobole et du criobole, exécutés à l'occasion des fêtes de mars, comme à Rome. Il en va de même en Gaule, où la documentation est plus riche¹, avec les épigraphes de *Glanum*, *Colonia Copia Claudia* (Lyon), *Colonia Iulia Viennensium* (Vienne), *Dea Augusta Vocontiorum* (Die) ou *Colonia Julia Paterna Narbo Martius* (Narbonne), et dans les Germanies avec Mayence et *Colonia Augusta Treverorum* (Trèves)².

Pour expliquer le succès relatif du culte métroaque dans l'Occident romain, on a souvent considéré que certains cultes locaux³ tels ceux de déesses-mères a pu favoriser d'une certaine manière l'acceptation de celui de *Mater Magna* par les provinciaux, présents, quoique rarement, dans les inscriptions à caractère métroaque. S'il est exact que la *Mater deum* est à l'occasion associée à des déesses topiques comme à Die avec Andarta, une déesse semble-t-il maîtresse des ours et de la victoire, force est de constater que, bien souvent, les aires d'expansion culturelle sont assez radicalement différentes, comme en Lusitanie avec la déesse Ataecina.

On a souvent écrit que le taurobole ou le criobole n'étaient accessibles qu'aux membres de la bonne société provinciale, ce qui expliquerait leur rareté relative dans les provinces occidentales, à l'exception de la Gaule, qui en a déjà fourni une soixantaine de mentions épigraphiques. C'est peu probable. Le petit nombre de documents, au-delà du hasard des trouvailles, indique plutôt combien faible fut la pénétration du culte métroaque en Occident en dehors du milieu colonial. Une grande majorité des dévots porte des noms d'origine orientale. Beaucoup sont des affranchis, prospé-

tauroboles. Voir enfin A. Bouet, « Les collèges dans la ville antique : le cas des *subaediani* », *Revue Archéologique*, 2001/2, n°32, p. 257-258, pour une possible *schola* des *dendrophori* dans la « *domus* » de la Place des Épars, à Chartres.

1. CCCA V, p. 83-163 ; R. Turcan, *Vallée du Rhône*, 1972, p. 48-102 ; Id., « La documentation métroaque en Gaule romaine », *Revue du Nord* 73, n°292, 1991, p. 9-19.
2. M. J. Vermaseren, *Der Kult der Kybele und des Attis im römischen Germanien*, Stuttgart, 1979 ; L. Schwinden, « Neue Trierer Inschrift für die Mater Deum Magna. Ein Haruspex im Kult der Kybele », *Mainzer Archäologische Zeitschrift* 7, 2008, p. 51-66.
3. Voir encore Turcan, *Cultes orientaux*, 1989, p. 64-68.

res, investis dans le commerce (comme à *Olisipo* [Lisbonne] ou à Mérida)¹, des esclaves ou des femmes (comme à Lectoure), pour certains clairement originaires de Méditerranée orientale.

Pour autant, on doit constater que, dans les inscriptions d'Occident, le nom de la phrygienne Cybèle n'apparaît quasiment jamais², seuls ceux de *Mater Magna* et de *Mater deum* figurant dans les inscriptions commémorant *taurobolia* et *criobolia* publics. Peut-être doit-on voir dans cet état de fait la volonté d'éliminer l'aspect volontiers libidineux et si peu romain de la déesse anatolienne. Souvent, outre l'orientale Bellone³, elle est associée à Vénus Caelestis, Junon et Minerve, dans un souci de totale romanisation. Dans la majorité des textes tauroboliques de cette époque, les dédicants emploient d'ailleurs à dessein le verbe *facere* (au sens où le sacrifice fait le sacré – *sacrum facere*) preuve s'il en est que le taurobole est alors devenu un sacrifice romain comme les autres⁴. La romanisation réussie du culte, son acceptation sociale au cours du II^e siècle ont peut être participé à son intégration, sous Antonin et ses successeurs, au panthéon impérial des protecteurs de l'Empire. Le culte affiche alors (désormais ?) une visibilité totale comme le montrent par exemple certaines inscriptions de Lyon ou de Lectoure⁵. On est bien loin du culte mystérieux dissimulé réunissant quelques mystiques clairsemés auquel on a longtemps voulu le réduire. Le 18 octobre 176, à *Lactora* (Lectoure), sont célébrés à titre privé, par des femmes ayant payé les bêtes à sacrifier, au moins trois tauroboles (CCCA V 223-225 ; et peut-être aussi 222 et 226-227), les prêtres étant deux affranchis, Zminthius Proclianus et Pacius Agrippa. Le 8 décembre 241, neuf tauroboles au moins sont accomplis, tantôt à titre privé, tantôt pour la sauvegarde de l'empereur⁶. Notons au passage que les prêtres, ici comme ailleurs, ne sont en aucun cas des intermédiaires entre l'humain et le divin, mais des techniciens du sacré, des praticiens du divin pour reprendre le beau titre d'un livre récent⁷.

Ces tauroboles expriment clairement une volonté d'intégration à la cité, avec des sacrifices effectués pour le salut de l'Empereur et des siens. L'un d'entre eux, à la fois *taurobole* et *criobole*, fut offert, peut-être en 176, par la

1. Respectivement CCCA V 184 (108 apr. J.-C.) et 186 (fin du II^e siècle apr. J.-C.)
2. Exception faite d'une inscription funéraire d'*Egitania*, en Espagne, copiée au XVI^e siècle (CCCA V 188).
3. Ainsi en Germanie, à Kastel, en face de Mayence (cf. E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, ÉPRO 40, Leyde, 1974, n°105 p. 123 et CCCA VI 48) et à Ostie (cf. S. Price, « Homogénéité et diversité dans les religions à Rome », *ARG* 5, 2003, p. 184 et CCCA III 107-119).
4. J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.
5. Ou, au III^e siècle, de Cordoue (CCCA V 176-177 en 234 et 238 apr. J.-C.), de Die (CCCA V 363 en 245 apr. J.-C.), etc.
6. E. Espérandieu, *Inscriptions antiques de Lectoure*, Auch-Paris, 1892, p. 15-63 et 94-128.
7. B. Dignas, K. Trampedach (éds), *Practitioners of the Divine : Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Washington, 2008.

république des Lactorates pour le salut de la famille impériale (CCCA V 238). À plusieurs reprises, le rituel apparaît lié au culte impérial. À Lyon, plusieurs dendrophores, membres de la puissante corporation, à la fois religieuse et professionnelle, des bûcherons, charpentiers et autres marchands de bois, sont également sévirs augustaux (*seuiri augustales*) et particulièrement attachés au culte de l'empereur Claude¹. Le premier août, *dies natalis* de Claude et jour où les représentants des Gaules se réunissaient au sanctuaire fédéral, le collège des dendrophores célébrait sa fondation. Le premier taurobole attesté dans l'empire, en l'état actuel de notre documentation, est mentionné sur un autel de Lyon découvert en 1704 sur la colline de Fourvière, en un lieu où l'on a longtemps pensé pouvoir localiser un *Métrôon*, un temple de Cybèle². Daté de 160, le texte évoque un taurobole accompli au *Phrygianum* du Vatican, cérémonie au cours de laquelle fut probablement investi par les *quindecimviri sacris faciundis* le premier archigalle de Lyon, Quintus Sammius Secundus. Un peu plus tard, le 8 décembre, la célébration lyonnaise fut conduite par un certain Lucius Aemilius Carpus, dendrophore et sévir augustal, pour la conservation d'Antonin, de ses enfants et de la colonie de Lyon³, et suivie le lendemain d'un *Mesonycium*, une veillée nocturne à caractère peut-être initiatique⁴. À *Vesona* (Périgueux), on a retrouvé un autel taurobolique consacré à la Mère des Dieux et aux *numina* impériaux par Lucius Pomponius Paternius⁵.

Hors ces sacrifices « politiques » qui ont lieu lors des fêtes officielles, les autres affichent un caractère plus personnel, remerciant la déesse pour une guérison ou pour une naissance (réelle voire, peut-être, spirituelle), ce sacrifice de substitution (émasculatation de l'animal en lieu et place du dévot) apparaissant, comme le décor de plusieurs autels invite à le penser, solidaire du mythe d'Attis.

Contrairement aux développements qui ont suivi la thèse cumontienne, le culte métrôaque ne vint certainement pas remplir le vide spirituel d'une religion traditionnelle à bout de souffle, mais, au contraire, il devint une expression supplémentaire du polythéisme urbain d'époque impériale⁶, un culte intégrateur offrant la possibilité à certains (affranchis, esclaves, commerçants, Orientaux, femmes) d'exprimer par ce biais leur apparte-

1. R. Turcan, *Vallée du Rhône*, 1972, p. 81-83.

2. A. Desbat, « Nouvelles recherches à l'emplacement du prétendu sanctuaire lyonnais de Cybèle : Premiers résultats », *Gallia* 55, 1998, p. 237-278.

3. CCCA V 386 ; M.-P. Darblade-Audoïn, *Recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule. Lyon* (= Nouvel Espérandieu, II), Paris, 2006, n°337 p. 115-116.

4. R. Turcan, *Vallée du Rhône*, 1972, p. 82-86 et 124-127.

5. CCCA V 420 (II^e siècle apr. J.-C.).

6. W. Spickermann, « Mysteriengemeinde und Öffentlichkeit : Integration von Mysterien- kulten in die lokalen Panthea in Gallien und Germanien », dans J. Rüpke, *Gruppenreligionen im römischen Reich*, Tübingen, 2007, p. 127-160.

nance à la communauté civique romaine. Sous l'Empire, les « mystères » de la Grande Mère sont de fait intégrés au sacrifice romain.

Constatons enfin que si, épigraphiquement, Attis ne compte guère, son iconographie est multiple et beaucoup plus fréquente que celle de Cybèle, en particulier dans les contextes et sur les monuments funéraires (en Narbonnaise, en Espagne et en Germanie notamment). Le jeune amant de Cybèle, protecteur des défunts, incarnait sans doute davantage que sa parèdre, aux yeux des dévots, l'espérance d'un possible salut.

Isis, Sarapis et les cultes isiaques

Le plus ancien témoignage culturel datable de la présence, en Méditerranée occidentale, d'un sanctuaire des divinités égyptiennes Sarapis et Isis n'est pas antérieur à la fin du III^e siècle av. J.-C. Il ne provient pas de la péninsule italienne mais de Sicile orientale, où une dédicace écrite en grec émanant d'un néocore originaire de *Barkè*, en Cyrénaïque, atteste alors l'existence d'un Sérapéum à *Tauromenium* (Taormina ; *RICIS* 518/0301). De longue date, des contacts politiques, économiques et culturels existaient avec l'Égypte ptolémaïque, surtout sous les règnes des tyrans Agathocle et Hiéron II, qui ont pu faciliter l'introduction de ces cultes nouveaux. C'est à l'arrière-plan de ces relations politiques et culturelles que l'on doit situer le phénomène singulier de la reconnaissance officielle des dieux égyptiens dans les principales *poleis* grecques de Sicile orientale à la fin du III^e ou au début du II^e siècle av. J.-C. lorsque, après les troubles qui suivirent la mort de Hiéron et la conquête de Syracuse par Rome, elles frappent des émissions en bronze avec les images d'Isis et de Sarapis. Il semble alors que ces villes aient voulu montrer à l'extérieur un visage international, en soulignant à la fois leur identité grecque et leur participation à un circuit cosmopolite, héritage d'un passé glorieux d'indépendance et de pouvoir politico-économique face aux conquérants romains. À partir de 200 av. J.-C., les cultes isiaques se développent dans l'île, après que les centres sicéliotes ont perdu leur autonomie politique. Même si les avis divergent sur ce point entre spécialistes¹, il est probable que ce développement soit le résultat de facteurs nouveaux comme les liens commerciaux établis avec Délos. Ainsi, l'implantation à Syracuse des cultes isiaques pourrait être imputée, pour une large part, à la circulation des marchands déliens qui faisaient escale dans le grand port sicilien avant de

1. Comparer M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *ÉPRO* 22, Leyde, 1972, p. 261-263 et G. Sfameni-Gasparro, « Les cultes isiaques en Sicile », dans L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome*, Leyde-Boston-Cologne, 2000, p. 35-62 ; Ead., « Le monnayage isiaque de Sicile », dans L. Bricault (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiae*, Paris, 2008, p. 175-185.

gagner la Campanie. Dans le même temps, on commence à percevoir dans l'île la présence grandissante des Italiens et des Romains. Il s'agit non seulement de résidents stables, comme certains propriétaires de terres, des agriculteurs, mais plus fréquemment de marchands et de soldats, d'administrateurs et de fonctionnaires de conditions différentes. Les recherches récentes ont montré une présence notable des représentants de la classe très active des *equites* romains. Les Romains et les Italiens qui, nombreux, fréquentaient les grandes villes grecques de Sicile dès le début de l'époque hellénistique et tout au long des trois derniers siècles avant notre ère ont eu la possibilité de connaître les dieux égyptiens, et Isis en particulier, ces dieux qui avaient leurs temples à *Tauromenium* (Taormina), Catane et Syracuse, et dont les images étaient véhiculées par de nombreuses séries monétaires.

Les cultes isiaques ont dû aborder en Campanie au cours du II^e siècle av. J.-C., sans doute par l'intermédiaire des négociants italiens qui les avaient connus à Délos, surtout, mais aussi en Sicile ou à Alexandrie, même si l'on peut douter d'une influence directe réelle de l'Égypte lagide dans la diffusion isiaque en Italie sous la République. C'est pourquoi l'on discerne des traits non seulement nettement hellénistiques, mais aussi parfois égyptisants dans les cultes isiaques tels qu'ils se sont implantés dans leurs principaux centres campaniens de Pouzzoles, Pompéi ou Cumès¹. À Rome même, l'introduction des cultes fut certainement un peu plus tardive (fin du II^e ou début du I^{er} siècle av. J.-C.), Apulée (*Métamorphoses*, XI, 30) mentionnant la création d'un collège de pastophores de la déesse sous Sylla. L'acceptation officielle du culte fut longue et difficile, ponctuée de crises avec les détenteurs du pouvoir (sénat, triumvirs ou empereur). Elle a donné lieu à une bibliographie abondante et complexe². C'est finalement très certainement sous l'impulsion de Vespasien que le culte entre dans le panthéon officiel de Rome, lorsque le nouveau prince fait édifier, à partir de 70, dans la zone triomphale, près de la *Villa publica*, le grand sanctuaire du Champ de Mars pour commémorer la victoire flavienne et, éventuellement, honorer un vœu fait par le général alors à Alexandrie³. Au-delà des péripéties, riches d'enseignement en soi, ces

1. S. De Caro (dir.), *Egittomania : Iside e il mistero*, Milan, 2006.
2. Voir, en dernier lieu, avec la bibliographie antérieure, S. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124, Leyde, 1995, p. 56-70 ; M. J. Versluys, « *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in Late Republican Rome* », dans L. Bricault (éd.), *Isis en Occident*, RGRW 151, Leyde-Boston, 2004, p. 421-448 ; P. Cordier, « Dion Cassius et les phénomènes religieux "égyptiens" ». Quelques suggestions pour un mode d'emploi », dans L. Bricault et al. (éds), *Nile into Tiber*, RGRW 159, Leyde, 2007, p. 89-110 ; E. M. Orlin, « Octavian and Egyptian Cults : Redrawing the Boundaries of Romanness », *American Journal of Philology* 129, 2, 2008, p. 231-253 ; M. Malaise, « Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28 », dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaci II*, Bordeaux 2010 (à paraître).
3. J. Scheid, « Quand fut construit l'Iseum Campense ? », dans L. Ruscu et al. (éds), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 2004, p. 308-311.

événements posent la question du processus d'intégration d'Isis et de Sarapis au sein des cultes romains et de leur transformation de dieux égyptiens hellénisés en divinités de l'État romain.

Longtemps ont prévalu les analyses considérant que les dévots isiaques étaient surtout des étrangers, des Romain(e)s appartenant aux couches inférieures de la population ainsi qu'au demi-monde, et que le succès de ces divinités tint avant tout à l'attrait émotionnel qu'ont pu exercer Isis et Sarapis tout particulièrement dans le milieu des esclaves, aux promesses de vie meilleure ou d'une spiritualité plus élevée, ou encore aux espoirs d'intégration sociale qu'elles offraient aux plus défavorisés, ce avec d'autant plus de succès que la religion traditionnelle était en déclin. L'attitude de rejet par le pouvoir se comprendrait dans ce cas comme une réaction contre le danger de revendications sociales et politiques. Aujourd'hui, nombre de savants s'accordent à penser que les réactions sporadiques du sénat durant la fin de la République (en 58, 53 et 48), d'Auguste (en 28) ou même de Tibère (en 19 apr. J.-C.) étaient davantage dictées par la volonté de restaurer en des moments difficiles la cohésion sociale et la *pax deorum*, et confortées par le refus de laisser bafouer une autorité menacée par l'introduction illicite de cultes étrangers à l'intérieur du *pomerium*. C'est en effet le maintien du *mos maiorum*, du culte des dieux officiels dont l'efficacité s'est révélée à travers les âges, et la stricte observance du rituel prescrit qui permettent de maintenir des relations favorables entre hommes et dieux, la *pax deorum* mais aussi la *pax hominum*. Le succès de Rome est au prix de cet échange harmonieux. Cependant, les conquêtes de Rome, son ouverture sur de nouvelles aires géographiques ne pouvaient qu'entraîner l'apparition dans l'*Urbs* de nouvelles divinités. Mais cette acceptation au sein du panthéon romain ne pouvait s'effectuer qu'à condition que le pouvoir, le Sénat d'abord, l'empereur ensuite, approuve ce mouvement.

C'est dans ce cadre que se sont épanouis les cultes isiaques. Toutefois, les études menées ces dernières années sur leur diffusion et leur réception dans l'Occident romain¹ ont fait apparaître des processus assez différents d'un territoire à l'autre.

En 19 apr. J.-C., Tibère prend la décision de réfréner les manifestations religieuses juives et égyptiennes et d'en écarter les acteurs de l'enceinte de l'*Urbs* (Suétone, *Vie de Tibère*, 36), un épisode controversé et abondamment commenté par les modernes². Ces mesures font en fait partie d'un ensemble d'actions fortes dirigées contre des pratiques extérieures, et non contre les idées elles-mêmes, pratiques susceptibles de porter atteinte à la stabili-

1. L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris, 2001, p. 146-151.
2. Voir M. Malaise, *Conditions*, 1972, p. 389-395 ; B. Rochette, « Tibère, les cultes étrangers et les astrologues (Suétone, *Vie de Tibère*, 36) », *Les Études Classiques*, 69, 2, 2001, p. 189-194.

té de l'État. L'impossibilité pour les Juifs et les isiaques de séparer idées et pratiques cultuelles a sans aucun doute provoqué leur expulsion vers la Sardaigne, tandis que les astrologues ont pu demeurer en ville. Parmi les 4000 exilés figuraient des Égyptiens et de nombreux isiaques, qui ont sans doute contribué au développement du culte dans l'île, où l'on connaît des sanctuaires à *Carales* (Cagliari ; *RICIS* 519/0101), à *Sulcis* (*RICIS* 519/0201) et sans doute à *Turris Libisonis* (*RICIS* 519/0301), ville où un culte de *Bubastis*, c'est-à-dire la déesse-chatte égyptienne *Bastet*, protectrice des naissances, est également attesté vers 35 apr. J.-C. (*RICIS* 519/0302). On a émis en outre l'hypothèse que des éléments égyptiens provenant de l'armée d'Antoine et de Cléopâtre vaincue à *Actium* avaient pu participer à la fondation de la ville¹.

Comme pour la Sardaigne, il est difficile d'opérer dans la péninsule Ibérique un lien direct entre la diffusion de documents religieux de caractère égyptien par les Phéniciens à partir du VIII^e siècle et le développement des cultes isiaques à la fin de l'époque hellénistique². La première attestation vient du port d'*Emporion* (Ampurias) où, dans la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C., un Alexandrin du nom de Noumas, fils de Nouménios, fait la dédicace d'un temple à *Sarapis* (et peut-être à *Isis*) (*RICIS* 603/0701). À *Carthago Nova* (Carthagène), où l'on vient semble-t-il de découvrir le sanctuaire isiaque au Cerro del Molinete, deux émissions monétaires frappées entre 1 et 14 apr. J.-C. présentent des symboles isiaques, fait unique en Occident³. On trouve au droit de la principale série le *basileion* d'*Isis* accompagné d'une légende latine au nom de *Juba II*, souverain de Maurétanie, *duumvir quinquennalis* de la cité. Au revers sont les insignes du pontife (*l'apex*, le bonnet des flamines porté par les pontifes quand ils les remplacent, la *dolabra*, la hache du sacrificateur, *l'aspergillum*, un aspersoir, et le *simpulum* pour les libations) et une autre légende latine au nom de *Cnaeus Atelius*, *pontifex* et *duumvir quinquennalis*. Il est fort probable que la présence du *basileion* au droit de cette série soit directement influencée par le monnayage maurétanien de *Juba* et de son épouse *Cléopâtre Séléne*, fille de la grande *Cléopâtre*. Quant à la construction à *Baelo Claudia* (Bolonie), en Bétique⁴, d'un temple d'*Isis* jouxtant le Capitole, au cœur de la cité donc, très probablement dès le début du principat de *Vespasien*, elle confirme l'intérêt porté à la déesse par les couches su-

périeures d'une société urbanisée et romanisée, séduites par un culte protégé par le pouvoir impérial, et par des gens riches qui, ne bénéficiant pas de la plénitude des droits sociaux, se seraient tournés vers les *peregrina sacra* pour manifester leur intégration à la romanité.

Isis est alors la divinité la plus populaire de son cercle, bénéficiant de la ferveur de fidèles majoritairement féminines appartenant aux classes aisées de la société, comme en témoignent les dons de bijoux et de métaux précieux faits à la déesse à *Italica* et *Acci* (*RICIS* 602/0201 et 603/0101). Un grand nombre de lampes à thèmes isiaques ont été retrouvées dans la moitié sud de la Péninsule. Si ces lampes ne peuvent à elles seules prouver l'existence d'un culte organisé, leur décor spécifique atteste au moins un engouement populaire, et a contribué à la diffusion de l'iconographie isiaque dans tous les milieux sociaux. L'étude de celles-ci fait apparaître, au côté de lampes d'importation, une importante production locale liée à une demande elle aussi locale, et le relatif effacement de *Sarapis* au profit d'*Isis*¹.

Aux II^e-III^e siècles apr. J.-C., la romanisation qui s'opère dans le Nord-Ouest de la péninsule s'accompagne d'une implantation des cultes isiaques, où la première place revient cette fois à *Sarapis*. Les dédicants appartiennent toujours à un milieu romanisé, parfois fort haut placés dans l'administration provinciale comme l'indiquent plusieurs dédicaces d'*Asturica Augusta* (Astorga) émanant de procurateurs impériaux. À l'occasion, le couple isiaque y est associé à *Esculape*, *Salus* ou *Apollon Grannus*, en tant que divinités guérisseuses, un aspect de leur personnalité qui paraît avoir été particulièrement en faveur dans la péninsule Ibérique si l'on en juge par les dédicaces retrouvées dans des villes thermales comme *Aquae Flaviae* et *Aquae Calidae*, ou encore la consécration à *Isis* d'un temple et d'une fontaine à *Alameda*. Il est probable qu'à cette époque des sanctuaires sont élevés au couple isiaque à *Legio* (León), *Asturica Augusta* et *Bracara Augusta* (Braga).

La Gaule Narbonnaise, romanisée dès le I^{er} siècle av. J.-C., a connu sans doute assez tôt les cultes isiaques². Les centres majeurs sont *Arelate* (Arles), dont les relations commerciales avec Alexandrie sont bien attestées, *Massalia* (Marseille), aux contacts nombreux avec d'autres villes méditerranéennes possédant déjà des sanctuaires isiaques (*Délos*, par exemple), et *Nemausus* (Nîmes), où s'installent de nombreux vétérans de retour

1. A. Boninu, M. Leglay & A. Mastino, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari, 1984, p. 65-67.
2. J. Alvar, E. Muñiz, « Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie », dans L. Bricault (éd.), *Isis en Occident*, Leyde-Boston, 2004, p. 69-94, contra A. Garcia y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, ÉPRO 5, Leyde, 1967, p. 106-139 ; voir aussi L. Bricault, *Atlas*, p. 90-95.
3. L. Bricault (dir.), *Sylloge nummorum religionis Isiacae et Sarapiacae (SNRIS)*, Paris, 2008, p. 229.
4. S. Dardaine et al., *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Madrid, 2008. La fondation du temple est datée de la fin de l'époque néronienne par les auteurs.

1. J.-L. Podvin, « Lampes isiaques de la péninsule Ibérique », *BAEDE*, 16, 2006, p. 171-188.
2. R. Turcan, « Les religions orientales en Gaule narbonnaise et dans la vallée du Rhône », *ANRW* II 18, 2, Berlin, 1986, p. 462-481 ; R. Sierra, « Isis en la Galia Narbonense : nuevas perspectivas », dans R. Rubio (éd.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid, 1996, p. 123-134 ; L. Bricault, *Atlas*, p. 96-107.

d'Égypte. Aux I^{er}-II^e siècles apr. J.-C., les isiaques y ont une place importante (RICIS 605/0101-0107).

La diffusion des cultes isiaques en Narbonnaise s'est alors opérée en suivant le couloir rhodanien, remontant vers le Nord au moins jusqu'à *Lugdunum*, et le long du littoral languedocien. Isis est caractérisée par un nombre assez faible – tout au plus une trentaine – de témoignages, toutefois très significatifs – une quinzaine d'inscriptions –, répartis en deux groupes nettement distincts : la basse vallée du Rhône et la côte d'une part, le Nord de la province et les hautes vallées alpines d'autre part. Sarapis, inversement, est surtout présent dans la vallée du Rhône par des documents iconographiques. En dehors de quelques grands sites (*Massalia*, *Glanum*, *Arelate*, *Vienna* et *Nemausus*), ceux-ci se regroupent dans la moyenne vallée, dans la plaine ou sur les premières pentes des Alpes et du Massif central, où Isis n'est, elle, guère honorée. L'influence des vallées alpines liant cette région avec l'Italie du Nord serait-elle plus forte pour Isis, bien implantée en Transpadane et en Ligurie, et celle des ports méditerranéens en contact avec Alexandrie ou Délos plus forte pour Sarapis ?

Quoi qu'il en soit, les cultes isiaques se sont répandus à travers toutes les couches sociales (surtout des esclaves et des affranchis, mais aussi des citoyens et des représentants des élites municipales), essentiellement en milieu urbain (municipes et colonies). Si les noms de quatre affranchis et d'un esclave trahissent une origine orientale, les autres dévots mentionnés dans les inscriptions portent des noms romains. Les indigènes n'ont sans doute guère adhéré aux cultes isiaques. La forte présence de sectateurs appartenant aux couches sociales les plus basses, dont certains occupent une fonction bien définie parmi le personnel du sanctuaire (*aedituus* ou *ornatrix*), traduit une forme de promotion et d'intégration sociale par l'entremise d'un culte très romanisé et lié étroitement au culte impérial comme en témoignent les épithètes d'*Augusta* et de *regina* attribuées à Isis ou les médaillons d'applique réunissant certains caractères bénéfique (bouquet d'épis), royal (sceptre) et solaire (couronne radiée) pour Sarapis.

Comme en Espagne, importante est la présence, parfois autonome, d'Harpocrate, ainsi que le montrent les nombreuses lampes à son effigie retrouvées en maints endroits, souvent dans des nécropoles, ce qui amène à considérer que c'est la valeur prophylactique du dieu-enfant qui importait souvent¹. Anubis, enfin, apparaît sur divers médaillons. Un Anubophore², porteur du masque du dieu-chacal lors des processions, est connu à Vienne (RICIS 605/1001) et des Anubiaques sont présents à Nîmes (RICIS 605/0107) au début du III^e siècle. La mention de la fonction

d'Anubophore dans une épitaphe est intéressante, car elle distingue les cultes isiaques des cultes métrouaque ou mithriaque. En effet, il existe un nombre considérable d'inscriptions funéraires, surtout dans la partie grecque de l'empire et en Italie il est vrai, dont le décor ou le langage sont isiaques, mentionnant à l'envi les signes d'attachement du (ou de la) défunt(e) à Isis, contrairement aux fidèles de *Mater Magna* parmi lesquels seuls les galls se désignent comme tels ou les mithriastes, qui n'évoquent quasiment jamais leur appartenance religieuse sur leur sépulture. Les liens privilégiés d'Isis avec l'au-delà, les multiples fonctions que les fidèles pouvaient exercer au cours de leur vie pour servir la déesse ne suffisent sans doute pas à expliquer ce fait et l'on peut se demander pourquoi les dévots de Mithra et les adorateurs de la Grande Mère n'en faisaient pas autant.

Alors qu'au Sud-Est de la Gaule on observe une concentration d'*isiaca* près du littoral méditerranéen et tout au long du couloir Rhône-Saône, voie naturelle de pénétration des influences orientales vers le Nord, leur répartition géographique est plus clairesmée et plus éparpillée en Gaule Aquitaine. Au lieu d'une concentration sur les voies navigables, les documents isiaques, peu importants, jalonnent surtout les principaux axes routiers. Beaucoup d'influences orientales semblent avoir atteint le bassin de la Garonne par Arles et Nîmes plutôt que par *Narbo* (Narbonne), mais peut-être aussi par *Burdigala* (Bordeaux) dont les relations commerciales avec l'Orient sont attestées.

En Gaule Lyonnaise, c'est dans la capitale *Lugdunum*, plaque tournante du commerce et des influences étrangères, ville cosmopolite, que l'on repère surtout la présence des cultes isiaques : plusieurs dédicaces, des médaillons d'applique ornés des bustes d'Isis, de Sarapis et d'Anubis, des bulles de scellement à l'image de Sarapis, Isis et Osiris, une statuette d'Isis-Fortuna, un bloc architectonique orné d'un sistre suggèrent fortement l'existence d'un sanctuaire qui n'a pas été retrouvé.

Plus au Nord, la documentation se réduit considérablement. Les *aegyptiaca* sont épars et bien peu apparaissent comme de véritables *isiaca*. Une ville comme *Augustodunum* (Autun) a livré plusieurs statuettes, mais il est difficile d'en faire un véritable centre isiaque, celles-ci pouvant ressortir de quelques contextes domestiques. Même les inscriptions d'*Agedincum* (Sens) et *Metlosedum* (Melun), traditionnellement retenues comme isiaques, sont d'interprétation très incertaine (RICIS *607/0201-0202 et *607/0301). Il semble bien que ces cultes ont été fort peu implantés en Lyonnaise. La plupart des *aegyptiaca*, d'une origine locale souvent très douteuse, proviendraient de sites jalonnant le cours de la Saône, importante voie de communication entre la vallée du Rhône et le Nord de la Gaule ou la Germanie.

1. J.-L. Podvin, « Nouvelles lampes égyptisantes de la vallée du Rhône », *Revue archéologique*, 1, 1999, p. 79-88.

2. L. Bricault, « Les Anubophores », *Bulletin de la Société égyptologique de Genève* 24, 2001/2, p. 29-42.

Il en va de même dans les Alpes et en Gaule Belgique. En l'absence de grands centres urbains, les Alpes occidentales ne semblent guère avoir été une région de prédilection pour les cultes isiaques, bien qu'elles constituent une région de passage qui ne fut pas moins romanisée qu'ailleurs¹. En Belgique, la pénétration isiaque, qui a pu s'opérer par une double remontée vers le Nord, le long du sillon rhodanien d'une part, et de l'axe rhénan d'autre part, est cependant assez discrète. En l'absence de témoignages significatifs, hors *Augusta Suessionum* (Soissons) et *Augusta Treverorum* (Trèves), peu de milieux urbains paraissent avoir adopté Isis et ses compagnons. Enfin, de la partie septentrionale de la Germanie inférieure, aux bouches du Rhin et même au-delà, proviennent un certain nombre de statuettes. Là encore, on ne peut les considérer comme de tangibles attestations d'une présence isiaque. La plupart ont dû voyager avec quelque marchand, ou rappeler des souvenirs à certain soldat cantonné le long du limes.

La pénétration des cultes isiaques dans les provinces de Germanie inférieure, de Germanie supérieure et de Rhétie n'est sans doute pas antérieure à l'époque flavienne². Ceux-ci apparaissent groupés le long des axes fluviaux et des routes, comme c'est aussi le cas pour les Gaules. Rares sont les sanctuaires isiaques clairement attestés. L'épigraphie mentionne ceux de *Colonia Agrippina* (Cologne) en Germanie inférieure, *Augusta Vindelicorum* (Augsbourg) en Rhétie et *Aquae Helvetiorum* en Germanie Supérieure. La découverte récente, à Mayence, d'un sanctuaire double consacré à *Mater Magna* et à Isis offre de précieuses informations sur l'introduction et la réception du culte à la fin du I^{er} siècle apr. J.-C. L'Iséum, qui n'est pas périptère, dépourvu de *cella*, ne ressemble guère à un temple gréco-romain classique. Il fut édifié durant l'époque flavienne sur un terrain vierge, peut-être déjà un espace sacré, bordant la voie romaine menant au pont franchissant le Rhin au camp de la XXII^e légion *Primigenia*, qui a marqué de son nom de nombreuses briques ayant servi à la construction du sanctuaire. Il se présente davantage comme un lieu clos d'un mur d'enceinte et comportant diverses pièces se partageant l'ensemble de la surface. Plusieurs inscriptions ont été retrouvées lors des fouilles, dont des dédicaces similaires à Isis et à *Mater Magna* (*RICIS* Suppl. I, 610/0301-0309). L'édification du sanctuaire pourrait être liée à la présence des légionnaires et aux rapports privilégiés entretenus par Vespasien et ses fils avec les deux déesses. La trouvaille, sur le site, de pou-

1. S. Cibu, B. Rémy, « Isis et les dieux égyptiens dans les provinces alpines au Haut-Empire » dans L. Bricault (éd.), *Isis en Occident*, Leyde-Boston, 2004, p. 137-170.

2. G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, ÉPRO 12, Leyde, 1969 ; M. Haase, « Signum in modum liburnae figuratum (Tacitus, Germania 9,1) : Überlegungen zum Beginn des Isis-Kults in Germanien », dans W. Spickermann et al. (éds), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen, 2001, p. 317-338 ; L. Bricault, *Atlas*, p. 112-117.

pées 'vaudoues', et de nombreuses tablettes de défexion en plomb indiquent que des pratiques magiques s'y déroulaient. Enfin, comme en Gaule et dans la péninsule Ibérique, on note la présence d'Isis, et à un degré moindre de Sarapis, dans plusieurs villes thermales (*Aquae Helvetiorum*, *Aquae Aureliae*).

Les isiaques de Germanie et de Rhétie paraissent avoir été avant tout des civils, indigènes parfois comme à Cologne et à Nida, romains à Cologne et à Stockstadt, orientaux à Augsbourg. À Cologne, les corporations de bateliers ont dû être placées sous le patronage de Sarapis ; de Stockstadt et de Cologne encore proviennent plusieurs dédicaces émanant de *beneficiarii* associant le couple isiaque à Jupiter, protecteurs du commerce fluvial et terrestre. La tenue de banquets culturels est attestée par une inscription de Cologne et différents récipients marqués de graffitis isiaques, retrouvés le long des axes routiers menant vers la vallée du Rhin. Le constat d'un très faible intérêt des militaires stationnés sur la frontière rhénane pour les cultes isiaques, qui s'opposerait à celui manifesté par plusieurs officiers du Danube, doit être nuancé désormais par les trouvailles de Mayence. Plusieurs dédicaces émanent de décuries de *pausarii* (*RICIS* Suppl. I 609/0508-0509), qui ne sont pas ici les dévots chargés de marquer les haltes lors des processions, comme le pensent les éditeurs de ces textes¹, mais des rameurs œuvrant sur les navires militaires romains en patrouille sur le Rhin et ses affluents.

On ne connaît jusqu'à présent en Bretagne que deux sanctuaires isiaques : *Londinium* (Londres), ville administrative et port commercial important, et *Eburacum* (York), camp militaire, endroit où est mort Septime Sévère². Les cultes isiaques semblent s'être d'abord implantés à Londres, où un temple d'Isis devait exister dès le début de l'ère chrétienne, comme en témoigne la découverte d'une cruche, que sa forme permet de dater du troisième quart du I^{er} siècle apr. J.-C., sans doute destinée au sanctuaire (*RICIS* 604/0301). Celui-ci, tombé en ruines, fut restauré au cours du III^e siècle par les soins de Marcus Martiannius Pulcher, gouverneur de Bretagne Supérieure. Plusieurs autres documents attestent la relative popularité du culte dans la capitale. À *Eburacum*, la dédicace du Sérapeum par Claudius Hieronymianus, légat de la VI^e légion, doit pouvoir être datée de la période 208-211 apr. J.-C., lorsque Sévère séjourne dans cette ville au terme de son existence (*RICIS* 604/0101). Sans doute l'intérêt porté par la dynastie sévérienne au parèdre d'Isis explique-t-elle en partie la présence

1. G. Alföldy et G. Rupprecht, dans M. Witteyer, *Das Heiligtum für Isis und Mater Magna*, Mayence, 2004.

2. E. et J. R. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, ÉPRO 6, Leyde, 1965, p. 74-95 ; R. Rubio, « El culto de Isis y Serapis en Britania », dans R. Rubio (éd.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid, 1996, p. 35-46 ; L. Bricault, *Atlas*, p. 108-111.

de documents le concernant au début du III^e siècle : une dédicace à Jupiter-Sarapis sur un autel de *Bravoniacum*, un buste de Sarapis flanqué des têtes des Dioscures symbolisant certainement Sévère et ses fils Caracalla et Geta, sur l'intaille d'une bague.

Les trois actes de dévotion connus par les inscriptions émanent de Romains de haut rang, un légat de la VI^e Légion, un gouverneur et un membre de la famille de Lucius Alfenus Senecio, sénateur romain. Il semble bien que les cultes isiaques en Bretagne n'aient guère pénétré les couches inférieures de la société et les milieux indigènes. Ils ne se sont répandus qu'au sein des cercles les plus romanisés, et sans doute pas avant le milieu du I^{er} siècle apr. J.-C., Isis ayant apparemment davantage la faveur des civils et Sarapis, apparu plus tardivement sur l'île, celle des militaires. C'est probablement cet état de fait qui justifie la présence d'une tête en marbre de Sarapis dans une cachette du *mithraeum* de Londres-Walbrook, lorsque l'on sait quelle fut l'audience de Mithra auprès des soldats. Les divers autres documents « isiaques » retrouvés en Bretagne, dont la présence dès l'antiquité sur l'île ne peut être que rarement prouvée et dont la valeur cultuelle est parfois bien difficile à déterminer, ne permettent pas d'envisager une réelle diffusion de ces divinités dans la province à l'époque romaine.

Notons pour conclure que nul document de Bretagne ou d'une autre province de l'Occident romain ne permet d'envisager autrement que par pure hypothèse l'existence de mystères et d'initiations isiaque ou osiriaque dans cette partie de l'Empire.

Mithra et le culte mithriaque

Le culte mithriaque, sur bien des points, se distingue des cultes évoqués plus haut¹. Dernier venu sur la scène romaine², il fait peut-être son apparition en Occident, si l'on en croit Plutarque (*Vie de Pompée* XXIV, 7), dans le sillage des pirates ciliciens capturés par Pompée en 67 av. J.-C. et installés pour certains comme paysans en Apulie. Selon le philosophe de Chéronée, ils pratiquaient en effet des sacrifices et un rituel initiatique dans les grottes de leurs montagnes qui a pu être interprété comme parti-

cipant du culte de Mithra¹. Plus sûrement, ou plus visiblement, ce sont les légionnaires qui importent Mithra en Italie à la suite des campagnes menées par Corbulon en Arménie. Là où s'installent, à l'époque flavienne, les légions II *Adiutrix*, V *Macedonica* et XV *Apollinaris* (respectivement à *Aquincum*, en Mésie Inférieure et à *Carnuntum*), apparaissent les premières traces archéologiques et épigraphiques du culte de Mithra².

La complexité extrême des données dont nous disposons sur le culte de Mithra a engendré une littérature moderne riche et variée, qui s'est attachée ces dernières années, entre autres points de réflexion, à distinguer l'uniforme de l'hétérogène dans le culte et son expression (théologique, iconographique, archéologique, rituelle, etc.³). La découverte régulière de nouveaux *mithraea*, l'analyse approfondie de chaque ensemble documentaire amène à préciser et à nuancer les modèles conçus par les historiens pour mieux appréhender le mithraïsme⁴. Les temples découverts en Gaule ou en Germanie diffèrent bien peu de ceux mis au jour à Rome ou au Proche-Orient⁵. Ils se présentent sous l'aspect d'une salle allongée en forme d'antre, la « grotte » proprement dite (*spelunca* ou *spelaeum*), pourvue de bancs maçonnés surélevés (*podia*) tout le long des deux côtés et avec au fond un autel ou un simple relief cultuel qui constituait ainsi le point focal d'attention de la communauté. Le plus souvent, il s'agit d'une image de Mithra tuant le taureau (tauroctone) entourée d'une série de scènes latérales représentant des moments de la vie du dieu. Ces scènes a priori secondaires n'obéissent pas à un ordre fixe et l'on a pu distinguer deux groupes majeurs que l'on trouve avant tout dans les zones du Danube et du Rhin⁶. Cependant, les documents découverts en Italie ne s'insèrent guère dans l'un ou l'autre groupe, lesquels présentent d'ailleurs de nombreuses variantes internes, que l'on interprète comme des variations régionales fondées sur un répertoire iconographique commun, avec des séquences différentes dans des contextes différents. Une antichambre

1. R. Beck, « The Mysteries of Mithras: a new account of their genesis », *Journal of Roman Studies* 88, 1998, p. 115-128.

2. C. M. Daniels, « The role of the Roman Army in the spread and practise of Mithraism », dans J. Hinnells (éd.), *Mithraic Studies*, vol. II, Manchester, 1975, p. 249-274 ; A. Périsin-Fabert, « Isis et les dieux orientaux dans l'armée romaine », dans L. Bricault (éd.), *Isis en Occident*, Leyde-Boston, 2004, p. 449-478. La documentation épigraphique antérieure aux années 1960 avait été réunie par M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriaecae* (CIMRM), La Haye, 1956-1960, 2 vol. L'ouvrage mériterait d'être revu et actualisé.

3. S. Price, « Homogénéité et diversité dans les religions à Rome », *Archiv für Religionsgeschichte* 5, 2003, p. 180-197.

4. R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, ÉPRO 109, Leyde, 1988.

5. Voir par exemple, pour le temple découvert récemment à Hawarte, en Syrie, à 15 km d'Apamée, M. Gawlikowski, « The mithraeum at Hawarte and its paintings », *JRA* 20, 2007, p. 337-361, qui présente un ensemble de peintures uniques à ce jour. Il est daté du IV^e siècle.

6. H. Lavagne, « Les reliefs mithriaques à scènes multiples en Italie », dans *Mélanges Pierre Boyancé*, Paris, 1974, p. 481-504 ; R. L. Gordon, « Panelled complications », *Journal of Mithraic Studies* 3, 1980, p. 200-227.

1. Les ouvrages classiques sont ceux de F. Cumont, *Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, Paris, 1892 ; Id., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899 ; Id., *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1902. Pour des synthèses récentes, voir M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras, the God and his mysteries*, Edinburgh, 2000 ; R. Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, Paris, 2000.

2. Turcan, *Cultes orientaux*, 1989, p. 193-241.

(pronaos) marque l'entrée d'un sanctuaire dont la principale caractéristique est de faire figurer le *naos* à l'intérieur même de la salle de réunion où avaient lieu les principales manifestations de la communauté (repas rituels, initiations, etc.). La découverte de fragments d'enduit peint dans plusieurs sanctuaires indique que les murs étaient colorés, voire illustrés de scènes liturgiques et les plafonds peints à l'image du ciel¹. La taille réduite de ces sanctuaires limitait a priori le nombre de participants à une vingtaine de personnes au maximum. Si, dans les provinces occidentales, la plupart des *mithraea* reconnus par l'archéologie sont des constructions *ex novo*, la grande majorité des sanctuaires consiste en fait en édifices préexistants (maisons particulières, commerces, entrepôts et même casernes) convertis au culte mithriaque, comme à Ostie où un seul des vingt-cinq *mithraea* est une construction spécifique pour le besoin du culte.

Contrairement aux cultes métraoïque et isiaïque, celui de Mithra, qui ne connaît pas de grandes cérémonies publiques ni de processions colorées, apparaît souvent comme un culte exclusif et fermé, ce qu'une analyse précise de la documentation retrouvée à Londres-Walbrook², Mérida, Osterburken (CIMRM 1292) ou Santa Prisca³ ne confirme pas toujours. La cosmologie mithriaque ne laisse a priori guère de place aux autres divinités. L'ascension de l'initié, censé s'élever en s'éloignant à chaque fois davantage de la Terre à travers les sept grades (corbeau, fiancé, soldat, lion, Perse, courrier-du-soleil, père), chacun étant mis en relation avec une planète, pour atteindre l'apogénèse (*apogenesis*, la naissance hors du monde matériel), n'impliquait guère d'y intégrer d'autres dieux. Beaucoup étaient pourtant visibles dans les *mithraea*, parfois sous forme statuaire, parfois directement présents au sein des reliefs votifs : on y a retrouvé ainsi des représentations de Sarapis, de Jupiter, d'Apollon, de Vénus, d'Hécate, de Fortuna, de Dionysos, d'Asclépios, de Mars... De même, l'adresse à Mithra de dédicaces pour le salut de l'empereur implique là encore, d'une certaine manière, une intégration du culte au monde qui l'entoure.

Traditionnellement, depuis Cumont, on a lié pour l'essentiel la diffusion du mithraïsme en Occident aux déplacements et cantonnements des militaires. Si leur rôle est indéniable dans un certain nombre de cas, la prolifération des *mithraea* à partir du début du II^e siècle ne peut être attri-

1. Voir M. Fuchs, Y. Dubois, « Le plafond du *mithraeum* de Martigny (Valais, Suisse) », dans L. Borhy (éd.), *Plafonds et voûtes à l'époque antique. Actes du VIII^e Colloque international de l'Association Internationale pour la peinture murale antique (AIPMA), 15-19 mai 2001, Budapest-Veszprém, Budapest, 2004, p. 213-219.*
2. J. D. Shepherd, *The Temple of Mithras, London : Excavations by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook*, Londres, 1998.
3. M. J. Vermaseren, C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, 1965.

buée aux seuls soldats. L'urbanisation, les voies commerciales, d'autres facteurs encore doivent être mis en avant¹. Échappant à un schéma trop simple, l'analyse est rendue plus délicate encore par le fait que la distribution chronologique du culte ne présente pas de cohérence logique avec son implantation géographique, une discordance complexifiée par la difficulté à dater avec précision certains sanctuaires.

La présence de sectateurs de Mithra dans la péninsule Ibérique et en Gaule semble bien moindre qu'en Germanie ou en Pannonie. Hormis quelques découvertes sporadiques d'inscriptions et d'éléments statuaires, le culte mithriaque en Espagne, en nos connaissances actuelles², se limite à de rares sites urbains : Lisbonne, Mérida, fondée par Auguste en 25 av. J.-C. pour les vétérans des légions engagées dans les guerres cantabres, la V^e *Alaudae* et la X^e *Gemina*, et *Lucus Augusti* (Lugo)³. Introduit en Espagne semble-t-il au II^e siècle, peut-être par des militaires, on considèrerait jusqu'il y a peu qu'il avait disparu de ces provinces dès avant la fin du III^e siècle. Le *mithraeum* de Lugo, qui fonctionnait encore au milieu du IV^e siècle, souligne une fois encore combien provisoires sont les conclusions des historiens, tributaires qu'elles sont d'une documentation toujours plus riche et plus complexe. Une inscription de San Juan de la Isla, sur la côte asturienne⁴, probablement à dater de ce même IV^e siècle (CIMRM 803), indique la présence d'une communauté organisée dans cet espace portuaire enclavé, sans lien avec l'armée, mais bien plutôt en relation avec les commerçants maritimes fréquentant le port. Ce sont sans doute d'autres commerçants qui sont à l'origine du *mithraeum* de *Burdigala* (Bordeaux). Comme celui de Septeuil dans les Yvelines⁵, il fut découvert au milieu des années 1980. Situés à proximité d'un centre économique (*vicus* de Septeuil, espace urbanisé de *Burdigala*), ils se présentent tous deux comme une longue salle bordée de banquettes et pourvue à son extrémité d'un relief cultuel. Mais de nombreux éléments les distinguent l'un de l'autre. Celui de Septeuil, semi-excavé, est bien plus petit que celui de Bordeaux, qui est

1. M. Volken, « The development of the cult of Mithras in the western Roman Empire : a socio-archaeological perspective », *Electronic Journal of Mithraic Studies* 4, 2004 : <http://www.uhu.es/ejms/papers.htm>.
2. J. Alvar, « El culto de Mitra en Hispania », *Memorias de Historia Antigua* 5, 1981, p. 51-72 ; M. A. De Francisco Casado, *El culto de Mithra en Hispania. Catalogo de monumentos esculpidos e inscripciones*, Grenade, 1989.
3. CIMRM 793 pour la fondation du premier *mithraeum* de Mérida en 155 apr. J.-C. ; pour Lugo, voir J. Alvar, R. Gordon & C. Rodriguez, « The *mithraeum* at Lugo (*Lucus Augusti*) and its connection with *Legio VII Gemina* », *JRA* 19, 2006, p. 266-277.
4. G. E. Adán, R. M. Cid, « Nuevas aportaciones sobre el culto a Mitra en Hispania : la comunidad de San Juan de la Isla (Asturias) », *Memorias de historia antigua* 18, 1997, p. 257-298 ; Ead., « Testimonios de un culto oriental entre los astures transmontanos. La lápida y el santuario mitraicos de San Juan de la Isla (Asturias) », *Real Instituto de Estudios Asturianos* 152, 1999, p. 125-146.
5. M.-A. Gaidon-Bunuel, « Les *mithraea* de Septeuil et de Bordeaux », *Revue du Nord* 73, n° 292, 1991, p. 49-58. Pour la documentation antérieure, voir R. Turcan, *Vallée du Rhône*, 1972, p. 1-47 et V. J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, ÉPRO 41, Leyde, 1974.

totale enterré. Le premier, sommaire, tardif puisqu'il date de la seconde moitié du IV^e siècle, fut construit par remploi de matériaux divers, dont beaucoup de bois, tandis que le second, construit au début du III^e siècle, est d'une facture plus soignée. Le plus grand nombre de sanctuaires se repère dans la vallée du Rhône (Arles, Bourg-Saint-Andéol, Vienne, Lyon, etc.), le long des voies alpines et de celles qui reliaient la Gaule à la Germanie (La Bâtie-Montsaléon, Mandœuvre).

Si la présence de Mithra est faiblement attestée en Bretagne, où l'on repère de rares *mithraea* à Londres et à proximité du mur d'Hadrien¹, elle l'est bien davantage dans les Germanies². La liste des sanctuaires connus par l'archéologie est longue et multiples sont les reliefs mithriaques issus du sol germanique. Leur implantation, incontestablement liée à la présence militaire le long de la frontière, ne doit pas pour autant conduire à considérer les militaires comme les seuls adeptes du culte. Si un certain nombre d'entre eux avoisinent les postes fortifiés et les camps des légions, d'autres sont implantés à proximité des voies de communication, parfois aux portes des villes, dans des quartiers fréquentés par les voyageurs et les soldats, comme ceux de Königshofen et Bisheim, en Alsace³, voire en pleine nature, comme celui de la grotte du Halberg, l'une des collines surplombant Sarrebrück, ou celui de Schwarzerden. Si les *mithraea* rupes- tres sont nombreux dans les provinces danubiennes, ils sont toutefois moins fréquents en Occident où, à plusieurs reprises, le Tauroctone est associé à des cultes des sources (Septeuil, Vieu, Alésia en Gaule, Mackviller en Germanie, Caldas de Reyes en Espagne)⁴, ce qui ne peut surprendre pour un culte où l'eau joue un rôle si important, dans les repas comme lors des initiations. À l'entrée des *mithraea*, l'eau est toujours présente pour les ablutions et les purifications.

On repère dans les inscriptions de nombreux non-militaires, sans doute des commerçants pour beaucoup d'entre eux⁵, parfois de condition modeste, mais pas seulement. L'épigraphie nous fait également connaître, parmi les mithriastes d'Occident, des fonctionnaires, des notables municipaux, des artisans, des agents d'affaires, des affranchis mais aussi, à

1. E. et J. R. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, ÉPRO 6, Leyde, 1965, p. 1-54.
2. M. J. Vermaseren, *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Stuttgart, 1974 ; I. Huld-Zetsche, « Der Mithraskult in den germanischen Provinzen », dans W. Spickermann (éd.), *Religion in den germanischen Provinzen*, Tübingen, 2001, p. 339-359.
3. E. Kern, « Le mithraeum de Biesheim-Kunheim (Haut-Rhin) », *Revue du Nord* 73, n° 292, 1991, p. 59-65. Fouillé entre 1976 et 1979, il a livré de très nombreuses tuiles estampillées de plusieurs légions.
4. J. Muñoz García-Vaso, « Sacralidad de las aguas en contextos arqueológicos de culto mitraico », dans M. J. Peréz Agorreta, C. M. Escorza (éds), *Termalismo antiguo : I Congreso peninsular*, Arnedillo (La Rioja), 3-5 octobre 1996, Madrid, 1997, p. 169-178.
5. J. Muñoz García-Vaso, « Evidencias mercantiles en contextos arqueológicos mitraicos », *Espacio, Tiempo y Forma* II, 2, 1989, p. 153-170.

l'occasion, des esclaves, révélant une grande hétérogénéité sociale. À Elusa (Eauze), en Aquitaine, le *pater* de la communauté, un affranchi d'origine gréco-orientale, est un vendeur d'habits (*vestiarius*) (CIMRM 888) ; à Venetonimagus (Vieu en-Val-Romey), en Lyonnaise, c'est un médecin d'origine orientale et servile ayant réussi dans sa profession qui exerce la fonction de *pater* (CIMRM 911). Tous sont des hommes même si, à l'occasion, on a pu, à Rome et à Ostie notamment, mettre quelques femmes en relation avec Mithra. Mais le fait de concéder une partie de sa *villa* ou de sa *domus* pour y installer un lieu de culte mithriaque ne transforme pas pour autant la propriétaire des lieux en une adepte de Mithra.

Les *mithraea* régulièrement mis au jour apportent là encore une documentation précieuse¹, surtout si l'on s'attache à l'étudier dans sa globalité et non en se contentant des reliefs et des inscriptions : la poterie, la vaisselle², les reliefs sacrificiels³ sont autant de sources d'information longtemps négligées⁴. Ainsi, le *mithraeum* de *Forum Claudii Vallensium* (Martigny), en Germanie Supérieure, mis au jour en 1993 a-t-il livré plus de 2000 monnaies, fragments de cristal de roche, récipients en terre cuite, etc.⁵ Ce *mithraeum*, édifié durant la seconde moitié du II^e siècle, fut détruit en deux phases à la fin du IV^e et au début du V^e siècle. Mesurant 23,36 m sur 8,95 m, il se composait d'un vestibule presque carré auquel on accédait par une porte latérale. On y a découvert plusieurs foyers. Une sacristie (*apparatorium*) était réservée dans un de ses angles. De ce vestibule, on accédait au *spelaeum* en descendant trois marches. Cette salle, longue de 14,40 m, était bordée de deux banquettes sur lesquelles s'allongeaient obliquement les mithriastes pour participer aux cérémonies. Au fond du *spelaeum* se trouvait un podium précédé de quelques marches sur lequel étaient dis-

1. Voir, récemment, les données nouvelles concernant ceux de Mayence : I. Huld-Zetsche, *Ein Mithräum in Mainz*, Mayence, 2003 ; de Tienen : M. Martens, « Re-thinking sacred "rubbish" : the ritual deposits of the temple of Mithras at Tienen (Belgium) », *JRA* 17, 2004, p. 333-353 ; de Güglingen : A. Brodbeck, « Die römischen Wandmalereifragmente aus dem Mithräum II in Güglingen, Kreis Heilbronn. Technologischer Aufbau, Restaurierung, Präsentation », *Denkmalpflege in Baden-Württemberg* 35, 4, 2006, p. 213-219.
2. C. Plouin-Fortuné, « Les vases cultuels découverts dans le mithraeum de Biesheim (Haut-Rhin) », *Société Française d'Étude de la Céramique Antique en Gaule, Actes du congrès de Vallauris*, Marseille, 2004, p. 269-276.
3. M. Martens, A. Lentacker & A. Ervynck, « Restes d'un festin en l'honneur de Mithra et autres dépôts rituels dans le vicus de Tirlemont », dans S. Lepetz, W. Van Andringa (éds), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine - Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 2008, p. 273-278.
4. Voir les nombreuses contributions réunies dans l'important ouvrage de M. Martens, G. De Boe, *Roman Mithraism : the evidence of the small finds*, Bruxelles, 2004 ; citons par exemple A. Lentacker, A. Ervynck & W. Van Neer, « The symbolic meaning of the cock. The animal remains from the mithraeum at Tienen (Belgium) », p. 57-80 ; T. Luginbühl, J. Monnier & Y. Mühlemann, « Le mithraeum de la villa d'Orbe-Boscéaz (Suisse) : du mobilier aux rites », p. 109-133 ; R. Gordon, « Small and miniature reproductions of the Mithraic icon : reliefs, pottery, ornaments and gems », p. 259-283.
5. F. Wiblé, « Le Mithraeum de Forum Claudii Vallensium, Martigny (Valais) », *Archäologie der Schweiz* 18, 1995, p. 2-15.

posés des autels à offrandes consacrés par des personnages importants de la cité. Le tout était dominé par l'image rituelle de la tauroctonie figurant le dieu Soleil invincible Mithra tuant le taureau blanc en lui enfonçant un poignard au défaut de l'épaule. Les innombrables petits artefacts découverts lors des fouilles avaient été soit employés lors des cérémonies en tant qu'offrandes ou objets liés au repas, soit déposés comme offrandes lors de la construction du sanctuaire.

Comme à Biesheim ou à Martigny, les monnaies retrouvées dans plusieurs sanctuaires indiquent que leur destruction parfois violente se situe généralement à l'extrême fin du IV^e siècle plutôt qu'à la fin du III^e, s'ils n'ont pas été abandonnés plus tôt, suivant un mouvement plus général de déplacement des populations, tel le *mithraeum* de Wiesloch en Germanie, dont la fin est à situer vers 260, lorsque le *vicus* lui-même est déserté par sa population¹.

Conclusion

Comme on vient de le voir, l'expression « religions orientales » s'avère désormais bien peu pertinente pour traiter de cultes qui n'ont finalement plus vraiment de raison d'être étudiés ensemble, à l'exclusion des autres cultes du monde gréco-romain. Toutefois, on ne peut nier que ces cultes possédaient en commun d'affirmer un haut degré de cohésion socio-religieuse, avec des adeptes conscients de n'être pas simplement les dévots traditionnels d'un culte plus ou moins topique, qui serait limité à une cité ou à une région, mais les serviteurs de divinités transcendant espaces et territoires. Dans le cadre de l'Empire, ces cultes, officiels ou non, publics ou privés, mystérieux ou pas, ont joué un rôle essentiel : procurer à leurs adeptes de nouvelles identités religieuses.

Bibliographie

Sur les « religions orientales »

- CUMONT F., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929 (4^e éd. revue, illustrée et annotée).
- TURCAN R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 2004³ (1^{re} éd. 1989).
- BONNET C., RÜPKE J. & SCARPI P. (éds), *Religions orientales-culti misterici. Neue Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Stuttgart, 2006.

1. A. Hensen, « Das Mithräum im Vicus von Wiesloch », *Archäologische Nachrichten aus Baden* 51,2 1994, p. 30-37.

- BONNET C., RIBICHINI S. & STEUERNAGEL D. (éds), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Atti del 3 colloquio su « Le religioni orientali nel mondo greco e romano », Loveno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006, *Mediterranea* 4, Pise, 2008.

Sur Cybèle et Attis

- VERMASEREN M. J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977.
- VERMASEREN M. J., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, ÉPRO 50, 7 vol., Leyde, 1977-1989.
- BORGEAUD Ph., *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.
- LANE E. N. (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leyde, 1996.

Sur Isis et Sarapis

- BRICAULT L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris, 2001.
- BRICAULT L., *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, 3 vol., Paris, 2005.
- MALAISE M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, 2005.
- BRICAULT L. (dir.), *Bibliotheca Isiaca I*, Bordeaux, 2008.

Sur Mithra

- VERMASEREN M. J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae (CIMRM)*, La Haye, 1956-1960, 2 vol.
- TURCAN R., *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 2000² (1^{re} éd. 1981).
- CLAUSS M., *The Roman Cult of Mithras, the God and his mysteries*, Edinburgh, 2000.
- MARTENS M., DE BOE G., *Roman Mithraism: the evidence of the small finds*, Bruxelles, 2004.