



**HAL**  
open science

# Approche topographique de l'implantation des cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire : analyse sociale et géopolitique

Carole Gomez

► **To cite this version:**

Carole Gomez. Approche topographique de l'implantation des cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire : analyse sociale et géopolitique. Histoire. 2013. dumas-01105037

**HAL Id: dumas-01105037**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01105037v1>**

Submitted on 19 Jan 2015

**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.

# Approche topographique de l'implantation des cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.

## Analyse sociale et géopolitique

### Vol. I : Texte



*T. E. R. en Histoire Ancienne*

**CAROLE GOMEZ**

Sous la direction de L. Callegarin, Maître de conférences en Histoire Ancienne

Année universitaire 2012/2013

**Approche topographique de l'implantation des  
cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.  
Analyse sociale et géopolitique  
Volume I : Texte**

*In Tiberim defluxit Orontes,*  
Juvénal, *Satires*, III, 62.

---

# **REMERCIEMENTS**

---

Avant tout, je tenais à remercier plusieurs personnes pour l'aide et le soutien qu'ils m'ont apportés tout au long de l'élaboration de ce travail d'étude et de recherche et qui ont participé, en quelque sorte, à sa réalisation.

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de recherches, M. L. Callegarin, maître de conférences à l'UPPA, pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée durant ces deux années de Master Recherche passées sous sa direction. Les précieux conseils bibliographiques, méthodiques et rédactionnels qu'il m'a à nouveau fournis à chaque étape de la construction de ce mémoire ainsi que les nombreuses relectures qu'il en a fait m'ont permis de concevoir ce travail.

Je tiens tout particulièrement à remercier M. L. Bricault, professeur des universités à l'Université de Toulouse II le Mirail, de m'avoir dispensé ses conseils à plusieurs reprises ces deux dernières années. Son aide m'a été inestimable, puisqu'il m'a fourni les bonnes ressources et orientée vers de nombreuses lectures m'ayant permis de structurer et d'élaborer ce travail de recherche.

Je voudrais également remercier le service du PEB de la Bibliothèque Universitaire de l'UPPA car sans lui je n'aurais pu avoir accès à toutes les informations qui m'ont permise d'élaborer cette étude.

De même, je tiens à remercier ma plus chère amie, Audrey Duren, pour sa relecture et son soutien durant toutes les étapes de l'élaboration de ce mémoire ainsi que sa présence depuis maintenant quelques années.

Je désire également remercier mon compagnon, dont l'écoute et le soutien ont été considérables, ainsi que mes parents, grands-parents, mes frères et mes oncles, qui ont, grâce à leur soutien indéfectible depuis toujours, largement contribué tout au long de l'année écoulée à la confection de ce travail de recherche.

Enfin, je souhaite remercier mes amis, qui, par leur bonne humeur sans faille, m'ont épaulée à chaque étape de l'élaboration de ce mémoire, ainsi que chaque personne m'ayant aidé d'une manière ou d'une autre à réaliser ce travail d'étude et de recherche.

---

# SOMMAIRE

---

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>3</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>5</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LA REPARTITION DES CULTES VENUS D'ORIENT DANS L'URBS A TRAVERS L'ANALYSE DES SOURCES ANCIENNES .....</b>	<b>24</b>
1. LA REPARTITION DES CULTES DES REGIONS I A IX : LA DISPERSION DES DIEUX .....	28
2. LA CONCENTRATION DES LIEUX DE CULTES AU CŒUR ET AU SUD-OUEST DE L'URBS (REGIONS VIII ET X A XIV).....	65
3. LE TRAITEMENT DU MOBILIER NON RATTACHABLE A UN LIEU DE CULTES ATTESTE.....	119
<b>DEUXIEME PARTIE : GEOGRAPHIE CULTUELLE ET INTEGRATION DES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME.....</b>	<b>155</b>
1. LES CULTES VENUS D'ORIENT DONT L'INSTALLATION REFLETE LA VOLONTE DU POUVOIR .....	157
2. DIFFUSION ET INTEGRATION DES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME : LES MODALITES D'IMPLANTATION DANS L'ESPACE URBAIN PUBLIC ET PRIVE.....	184
3. LES CULTES VENUS D'ORIENT DANS LES QUARTIERS POPULAIRES : COMMUNAUTARISME OU CLIENTELISME RELIGIEUX ?..	210
<b>TROISIEME PARTIE : LES APPORTS DES CULTES VENUS D'ORIENT A LA NOTION DE ROMANITE .....</b>	<b>235</b>
1. LES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME ET LEURS ENJEUX POUR LE POUVOIR IMPERIAL .....	239
2. MEDIATISATION ET DIFFUSION DES CULTES VENUS D'ORIENT SOUS FORME ROMAINE DANS LA SOCIETE.....	263
3. LE ROLE DES CULTES VENUS D'ORIENT DANS LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE ROMAINE : DES VECTEURS DE ROMANITE .	286
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>318</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>323</b>
1. SOURCES LITTERAIRES ANCIENNES .....	324
2. OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX .....	328
3. OUVRAGES ET ARTICLES SPECIALISES .....	330
4. CORPUS DE SOURCES EPIGRAPHIQUES ET ARCHEOLOGIQUES .....	338
5. CORPUS DE SOURCES NUMISMATIQUES .....	339
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>340</b>

---

# ***INTRODUCTION***

---

L'introduction des cultes venus d'Orient à Rome a suscité bon nombre d'études depuis le XIXe siècle. Cette thématique de l'histoire des religions antiques s'est inscrite dans de nombreux courants de recherche, a suscité l'engouement de spécialistes de différentes écoles, a été abordée selon différentes problématiques et pour cela qualifiée à juste titre de « création continuée »<sup>1</sup>. Cette qualification est encore valable aujourd'hui, tant les recherches sur les cultes venus d'Orient dans l'Empire romain sont vivaces, florissantes et les publications abondantes. C'est pourquoi, après avoir traité l'année précédente de l'introduction de ces cultes à Rome depuis l'arrivée de Magna Mater jusqu'à la fin du règne des Julio-Claudiens dans le cadre d'un travail d'études et de recherche de Master I, il nous a paru pertinent de poursuivre cette étude sous le Haut-Empire. Toutefois, avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de revenir sur certaines notions fondamentales relatives à la religion romaine en général et à ces cultes en particulier, à la manière dont ils ont été appréhendés à travers l'historiographie traditionnelle pour comprendre dans quelle perspective historique notre étude va se placer et quelles problématiques elle a soulevé.

### ***LA RELIGION A ROME : QUELQUES NOTIONS FONDAMENTALES***

Le fait politique et le fait religieux sont indissociables et intrinsèquement liés à Rome, l'un ne peut se concevoir ni s'expliquer, encore moins s'interpréter sans l'autre. Premièrement, précisons la différence qui existe entre les termes de « religion » et de « cultes »<sup>2</sup>.

La religion se conçoit comme le rapport de l'humain au divin et se pratique de manière communautaire et publique dans le cadre de la liberté civique à tous les niveaux de la société. Les cultes en sont l'expression dans la mesure où ils renvoient aux pratiques mises en œuvre pour atteindre la divinité et se manifestent par le biais de rites et de cérémonies célébrés et codifiés en vue de l'honorer.

Le respect de ces cultes s'exerce dans le cadre de la *pietas*, matérialisée par un ensemble de fêtes, de rites, de sacrifices et de cérémonies. Quand ces cultes sont respectés, ils garantissent ce que les Romains nomment la *pax deorum*. Lorsque des éléments viennent perturber leur vie, comme les guerres, les crises, les prodiges, les épidémies ou n'importe quel élément sortant de l'ordinaire, les Romains considèrent que cette *pax deorum* a été rompue et entament un processus de réparation pour la restaurer ou la renforcer, car elle garantit la

---

<sup>1</sup> PAILLER (1999).

<sup>2</sup> SCHEID (2001).



cohésion sociale, la *pax hominorum* et la *pax romanorum*. L'étude que nous sommes sur le point de mener sera celle des cultes et non des religions venus d'Orient<sup>3</sup>.

Dans cette conception du monde, le respect des cultes est un enjeu primordial dans le monde romain. Mais il n'est pas uniquement question de cultes purement latins ou romains dans le panthéon de l'*Urbs*.

Son ouverture à de nouveaux cultes n'est pas un fait exceptionnel et s'explique historiquement par les caractéristiques du fait religieux romain. Ainsi, N. Belayche a souligné que « la pratique d'honorer les dieux étrangers en plus des dieux romains ou de les intégrer dans la religion d'Etat, malgré leurs singularités et leur exotisme formel, est aussi vieille que l'*Urbs*. »<sup>4</sup>. Ouverte à la culture grecque, les divinités originaires de Grande-Grèce l'ont déjà intégrée<sup>5</sup>. Mais toutes ces divinités ne bénéficient pas du même statut ; en effet, les divinités font partie, à un degré différent des hommes, de la communauté poliade, comme si elles se plaçaient au sommet de la hiérarchie des rapports patrons-clients.

Ainsi à Rome, deux types de divinités étrangères se distinguent : les divinités accueillies officiellement dans le culte public sont appelées *peregrina sacra* alors que celles qui, non officielles, demeurent un danger latent pour le pouvoir sont nommées *externae religiones* ou *peregrinae superstitiones*<sup>6</sup>. L'*Urbs* est le théâtre d'un mélange de statuts, de cultures et d'origines à tous les niveaux de la société, qui englobe également les divinités. Les cultes officiels, reconnus et portés par le pouvoir coexistent avec des cultes non-officiels, pratiqués et véhiculés par des groupes ethniquement et socialement constitués, non sans difficultés, comme nous serons amenée à l'analyser.

Les statuts étant fixés, il faut s'attacher à définir les cultes « étrangers » dont il va être question, leurs modes de réception, les vecteurs de leur intégration et les réactions que leur venue a suscitées.

---

<sup>3</sup> ALVAR (2008).

<sup>4</sup> BELAYCHE (2000).

<sup>5</sup> Cf. *infra* p. 8.

<sup>6</sup> TURCAN (1989), p. 17 ; BRICAULT (2009).

## *LES CULTES « ETRANGERS » A ROME*

L'intégration de nouveaux cultes est une des caractéristiques de la religion romaine. Pour E. Orlin, la volonté d'incorporer de nouveaux cultes à leur système politico-religieux en serait même un aspect déterminant<sup>7</sup>. Or, le terme de cultes « étrangers » suppose un antagonisme logique avec les cultes traditionnels et c'est là qu'est toute la question.

Depuis le Ve s. a. C., Rome a accueilli des divinités originaires de Grande-Grèce, comme Apollon, Hercule, Castor et Pollux, Cérès, etc. Ces divinités, à l'époque à laquelle nous nous plaçons ici, sont parfaitement intégrées au panthéon, au cycle liturgique et sont considérées comme romaines à part entières.

L'introduction – officielle, s'entend – d'un nouveau culte n'est pas un automatisme mais bien une réponse à un besoin qui s'effectue selon une procédure précise. Lorsque l'on perçoit une rupture de la *pax deorum* par quelque manifestation inhabituelle, les *decemviri* peuvent être amenés à consulter les Livres Sibyllins et l'oracle prescrit doit être interprété et validé par un magistrat. Du fait des conquêtes et des contacts avec de nouveaux peuples, de nouvelles divinités peuvent être introduites par ce biais : dans ce cas, leur arrivée est le fruit de décisions politico-religieuses. Ainsi, en 293 a. C., Esculape, le dieu-guérisseur, est introduit à la suite d'une peste, pour ne citer que celui-ci en exemple. Les divinités d'origine grecque ne seront pas prises en considération dans ce travail de recherche, car les pratiques de leurs cultes, même les divinités elles-mêmes, ne renvoient pas à la même réalité que celle à laquelle renvoient les cultes venus d'Orient.

Dans cette étude, nous aborderons plusieurs divinités, dont certaines ont été étudiées dans le travail de recherche de l'an passé. Elles n'occuperont pas toutes la même place, que ce soit par manque de sources ou manque de pertinence.

La Grande Mère phrygienne, Cybèle, fut introduite sur ordre du Sénat après consultation des Livres Sybillins en 205 a. C., dans un contexte d'angoisse lié à la Deuxième Guerre Punique.

Les cultes égyptiens ont pénétré Rome de manière non officielle, grâce aux contacts commerciaux avec le monde grec, notamment avec Délos, dont la position géographique et la conjoncture politique au IIe s. a. C. facilitèrent les échanges. Délos a eu un rôle capital dans la diffusion des cultes égyptiens en Italie<sup>8</sup>. Jusqu'au début du Haut-Empire, ils ont été considérés comme des *externae superstitiones*. C'est au Ier s. a. C. que les dieux égyptiens se fraient un

---

<sup>7</sup> ORLIN (2010).

<sup>8</sup> BRICAULT (2004) ; MALAISE (1972).

chemin parmi les milieux populaires. Progressivement, leur culte, d'abord rejeté hors du *pomoerium*, fut toléré et bénéficia des largesses impériales.

Le dieu perse Mithra pénétra l'*Urbs* par le biais de l'armée, mais la date exacte de son introduction est floue ; il est présent à Rome dès la fin du Ier s. p. C. Les sources littéraires sont peu affirmatives à ce sujet, mais certains veulent y voir une arrivée à Rome après les huit ans de guerres parthiques menées par Néron. Le culte de Mithra remporta un succès considérable sur le sol de l'*Urbs* et il est possible que Rome ait compté une centaine de *mithrea*<sup>9</sup> dont les plus anciens remontent au règne d'Antonin le Pieux.

Ces trois divinités, arrivées par des moyens différents à Rome, reflètent l'hétérogénéité des cultes venus d'Orient et sont celles qui occuperont une place prépondérante dans ce travail de recherche.

D'autres divinités seront abordées, mais leur succès à Rome est moindre que celui des trois autres. Elles ont accosté sur les rivages italiens et pénétré l'*Urbs* par le biais de plusieurs intermédiaires. Parmi les plus importants, nous considérons les marchands venus d'Orient qui emportaient pendant leur périple leurs divinités protectrices et l'armée, foyer d'un formidable brassage culturel et donc religieux, où les soldats venus d'Orient<sup>10</sup> pouvaient servir. Ces médias, principaux vecteurs de la diffusion des cultes, adoraient les Baals de Doliché, en Commagène, ceux d'Emèse ou d'Héliopolis-Baalbek. Cependant, leur présence était, en tout cas au départ, mal perçue à Rome.

En ce qui concerne les cultes syriens, la Déesse Syrienne de Bambyké, Atargatis ou Dea Syria, vécut à l'ombre de la Grande Mère phrygienne à Rome, leurs prérogatives et les manifestations de leurs cultes différant peu. Ces divinités n'ont pas eu leur place au panthéon officiel mais font l'objet d'hommages de la part de certaines catégories sociales.

Jupiter Héliopolitain et la triade de Baalbek, dans laquelle on retrouve la déesse syrienne Atargatis (Dea Syria), sont des divinités qui ont bénéficié d'une assimilation quasi-complète<sup>11</sup> aux divinités traditionnelles du panthéon romain. Le Baal de Baalbek, apparenté à Hadad de Damas, est assimilé avec Jupiter, parfois même avec Jupiter Capitolin (*Optimus Maximus*). Cette triade est complétée par la Vénus Héliopolitaine et Mercure Héliopolitain, apparenté au dieu palmyrénien Malakbel ou à Bacchus. Cette triade est fascinante car elle renvoie à des dieux et déesses d'origines différentes assimilés à des divinités romaines déjà

---

<sup>9</sup> Les *mithraea* sont les lieux de cultes destinés à l'accomplissement des rites en l'honneur du dieu perse Mithra.

<sup>10</sup> Ils peuvent être originaires de Syrie, de Commagène, d'Emèse, d'Iturée, de Palmyre.

<sup>11</sup> Mais nous verrons que l'iconographie relative à ces cultes en va autrement.

bien ancrées. On voyait en ces divinités cosmopolites plusieurs entités divines, malgré leur apparence de simples rajouts, d'épiclèses à des dieux bien connus.

Le Baal originaire de Dolichè en Commagène s'est installé à Rome sous la forme du dieu Jupiter Dolichenus, un dieu cuirassé, représenté avec un taureau, qui attira tout particulièrement la dévotion des milieux militaires. Sa parèdre, Junon dolichénienne, semble avoir des racines hittites ou syro-hittites<sup>12</sup>. La présence de ces divinités levantines à Rome est attestée à partir de la seconde moitié du IIe s. p. C.

A Emèse, on vouait un culte à un bétyle noir que l'on nommait Elagabal et qui passait pour une image sacrée du dieu Sol Invictus. Ce culte ne connut pas de diffusion spectaculaire dans le monde romain jusqu'à ce que le grand-prêtre d'Elagabal marie une de ses filles au futur empereur Septime Sévère qui était alors gouverneur de la Lyonnaise. Dès la fin du IIe siècle, la présence de ce culte est attestée à Rome. Les femmes syriennes de la cour des Césars encouragèrent sa diffusion dans l'*Urbs*.

A l'époque impériale, les mystères dionysiaques sont autorisés<sup>13</sup>, mais nous n'en parlerons que très sporadiquement dans le cadre de ce mémoire.

Le dieu thraco-phrygien Sabazios s'apparentait à Dionysos du point de vue des rites. A Rome, ce dieu a été, semble-t-il, assimilé à Jupiter (Jupiter Sabazios) ainsi qu'à Mithra, ce qui explique sa popularité au sein des groupes militaires. Dieu sans temple, associé à de nombreuses autres divinités, dont les mains sculptées sont un des seuls vestiges qu'il nous ait laissés, il semble qu'il ait eu une clientèle ponctuelle, itinérante, et occupera de fait une place minime ici.

On peut constater que ces divinités sont en fait perçues comme un enchevêtrement d'autres divinités, ce qui montre bien toute la complexité du phénomène. Les divinités venues d'Orient sont apparentées voire assimilées à d'autres divinités venues d'Orient, ainsi qu'à des divinités romaines, créant ainsi une sorte de magma bouillonnant de cultes à la fois disparates du point de vue de leurs origines et semblables du point de vue de leurs fonctionnalités.

Il était nécessaire de dresser ce tableau succinct des divinités dont nous allons traiter tout au long de ce travail de recherche, car on en retrouve des traces partout à Rome pendant le Haut-Empire : cela nous a donc amenée à nous questionner autour de la place qu'on leur laisse occuper au sein d'un système politico-religieux aussi net et défini que celui du Principat. Rome est un Empire et doit le gérer, le régime se stabilise mais doit s'accoutumer et composer avec les cultures qu'il englobe.

---

<sup>12</sup> TURCAN (1989), p. 158.

<sup>13</sup> Ils sont attestés même dès la fin de l'ère républicaine.

L'étude de la répartition géographique de ces cultes à Rome et des couches sociales y étant liées est le reflet de ce que traverse l'Empire en cette période : une porosité culturelle que le pouvoir voudrait cadrer, une volonté d'intégration teintée de romanité, c'est dans ce contexte que les cultes venus d'Orient doivent se comprendre et s'analyser.

Pour replacer l'étude de ces cultes dans ce contexte, il faut revenir sur les différentes lectures qui ont été faites de leur arrivée à Rome et qui nous ont finalement amenée à l'analyser par ce biais. Elle a été appréhendée par de nombreux spécialistes, selon divers courants de pensée depuis que des érudits tels que F. Cumont<sup>14</sup> ont abordé cette thématique. Cette évolution historiographique va de pair avec la construction des cultes venus d'Orient, c'est pourquoi il convient d'en retracer les grandes étapes.

L'œuvre fondamentale et fondatrice de l'érudit belge F. Cumont, ses nombreuses remises en question au cours du XXe siècle et le fractionnement du champ de recherches sur ces cultes constituent les jalons des études menées sur les « cultes venus d'Orient » à Rome et dans l'Empire romain. Dans le domaine de l'histoire des religions antiques, la « création » par F. Cumont des « religions orientales » demeure, malgré son dépassement, une référence en la matière<sup>15</sup>. Dans ce domaine complexe qu'est cette étude des cultes venus d'Orient à Rome, nul ne peut ignorer l'œuvre du savant belge, qui consacra dans son ouvrage l'héritage que lui avaient légué ses prédécesseurs des XVIIIe et XIXe siècles. Pour comprendre la notion fondamentale de « cultes venus d'Orient », retraçons les étapes de sa construction au fil des époques.

## ***BILAN HISTORIOGRAPHIQUE<sup>16</sup> : LA CONSTRUCTION DES CULTES VENUS D'ORIENT DE F. CUMONT A NOS JOURS***

### ***Les religions orientales selon F. Cumont***

F. Cumont s'inscrit dans une lignée de chercheurs qui avaient traité des « religions orientales » en les inscrivant dans un processus linéaire qui devait aboutir à la victoire triomphante du christianisme. A une époque où l'on écrivait l'histoire de manière positiviste et où la tradition érudite voulait que mystères païens et christianisme remontent à une

---

<sup>14</sup> CUMONT (1905).

<sup>15</sup> PAILLER (1989), p. 95.

<sup>16</sup> Le bilan historiographique a été dressé de manière plus exhaustive dans le travail de recherche que nous avons mené l'an passé, cf. GOMEZ (2012), pp. 13-71.

croissance commune et primitive, l'étude des « religions orientales » se trouvait empreinte de l'air du temps.

C. Bonnet et F. Van Haepere<sup>17</sup> ont dressé le tableau de l'horizon historiographique employé par F. Cumont, qu'il convient de reprendre ici. Des auteurs comme E. Renan, qui dépeint une évolution historique, morale et selon lui, logique vers le christianisme, ont profondément marqué son œuvre. D'autres, comme V. Duruy, voyaient en l'« invasion des cultes orientaux »<sup>18</sup> la perversion de la religion traditionnelle et la cause de sa décadence. Cependant, il n'en est pas moins vrai que pour eux, ces cultes et l'engouement qu'ils suscitèrent sont l'expression de changements plus profonds, caractérisés par un sentiment religieux plus accru et plus fervent, qui amenèrent les croyants dans le domaine de l'irrationnel alors que la religion polythéiste traditionnelle était somme toute plus pragmatique. La notion de « religions orientales », entre ruptures et continuités, est celle qui a marqué F. Cumont dans l'œuvre de V. Duruy.

G. Boissier voit, quant à lui, le renouveau des religions traditionnelles éveillé par l'introduction et l'acceptation des cultes étrangers dans le monde romain<sup>19</sup>, dans la mesure où les pratiques orientales sont plus à même de répondre aux besoins des populations, notamment au niveau émotionnel. Le paradoxe réside dans le fait que ces « religions orientales », qui revivifient la religion traditionnelle, contribuent à son délaissement en préparant le peuple romain à l'avènement du christianisme.

L'historiographie allemande a également imprégné *Les religions orientales dans le paganisme romain* de F. Cumont. Des auteurs comme G. Wissowa<sup>20</sup>, s'inscrivant dans le courant de la *Dekadenzidee*, considèrent la religion romaine comme un ensemble de cultes acceptés et remaniés par l'Etat par le biais de l'*interpretatio romana* et analysent les religions orientales sous cet angle. Ces auteurs adoptent la même vision transitoire des cultes orientaux : ils constituent une sorte de charnière, d'étape, entre une religion traditionnelle incapable de répondre aux angoisses des peuples et un christianisme triomphant dont ils catalysèrent l'avènement.

Historiquement, le XIXe siècle constitue une phase de « redécouverte » de l'Orient, pendant laquelle l'on prend conscience du rôle qu'il a joué dans le développement de l'Occident. Pour F. Cumont, il a été question de tenter d'établir le rôle exact joué par ces « religions orientales » dans la transition entre polythéisme traditionnel et monothéisme

---

<sup>17</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), pp. XXIII-XXIX.

<sup>18</sup> RENAN (1882), p. 579 ; BONNET, VAN HAEPEREN (2006), p. XXV.

<sup>19</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), pp. XXVII-XXIX.

<sup>20</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), pp. XXVIII-XXIX.

chrétien. Or, la notion d'Orient même est occidentale : il est nécessaire de comprendre de quel Orient il s'agit, et selon quel point de vue la civilisation orientale est envisagée.

C'est une vision ambivalente de l'Orient qui prévaut à cette époque. Depuis l'expédition de Bonaparte, l'Orient est à la fois convoité pour ses richesses, attractif pour son folklore, vu comme le berceau de la civilisation, mais méprisé et dont la colonisation s'avère nécessaire pour ces « bons sauvages » qu'il faut civiliser. L'Occident est investi d'une mission civilisatrice, et cette double vision explique la « renaissance orientale »<sup>21</sup> qui se traduit par une augmentation de la production littéraire et scientifique.

La vision dépréciative de l'Orient se décèle également dans la pensée diffusionniste et hégélienne, caractérisée par une vision de l'histoire de l'humanité linéaire et dans laquelle l'Occident a pour vocation l'accomplissement de l'Orient. Cette ambivalente perception de l'Orient, déjà présente dans les écrits antiques, transparait dans l'œuvre « cumontienne », dont l'auteur tenta d'en réunir les deux facettes. Si les « religions orientales » ont conquis tant d'Occidentaux, c'est parce qu'elles ont été dénaturées afin de mieux coller au système politico-religieux du monde romain, une fois épurées de leurs aspects sauvages et primitifs. Seulement, F. Cumont a délaissé l'étape intermédiaire grecque. En effet, l'hellénisation préalable de ces religions est fondamentale, tant pour l'intégration de ces « religions orientales » à l'époque antique qui explique en partie pourquoi elles ont filtré en Occident que pour notre compréhension actuelle du phénomène.

Il préféra mettre l'accent sur le rôle crucial joué par les mystères, le lien social ainsi créé par leur biais, le facteur émotionnel, spectaculaire, la religiosité nouvelle, intériorisée, qui ont contribué à une conception plus individuelle, une subjectivisation de la religion envisagée de manière plus personnelle et salutaire.

F. Cumont, dans ce contexte positiviste et diffusionniste, crée par une méthode rigoureuse et comparatiste les « religions orientales » dans le monde romain, qui se diffusent par le biais de plusieurs vecteurs, se développent, déclinent puis meurent pour laisser la place au christianisme. Cette vision « génétique », darwiniste, tend à montrer de manière téléologique comment ces cultes ont transformé l'ancienne religion en charriant une religiosité nouvelle qui favorisa à son tour l'installation du christianisme.

Outre un franc succès éditorial et international, l'œuvre de F. Cumont constitue depuis lors la pierre angulaire des recherches menées sur les « cultes orientaux », ce qui valut à J.-M. Paillet de la qualifier de « création continuée »<sup>22</sup>. Elle fut cependant soumise à des critiques

---

<sup>21</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), p. XXXII.

<sup>22</sup> PAILLET (1999).

virulentes de la part de certains érudits, dont nous retiendrons la plus emblématique, celle de J. Toutain, un de ses contemporains. Il apporta une limite à la diffusion de ces cultes en insistant sur un aspect que F. Cumont avait délaissé : les échanges, les dialogues entre ces deux systèmes religieux. J. Toutain établit déjà, par cette critique pertinente, la notion de romanisation de ces cultes qui ont *de facto* insufflé une nouvelle vie aux cultes traditionnels<sup>23</sup>. L'étude de l'arrivée des « religions orientales » dans le paganisme romain relève alors plus d'une intégration mutuelle et l'auteur rejette l'idée qu'elles ne sont qu'une simple étape de transition, finalement.

Retenons simplement que F. Cumont a choisi l'étude des causes du succès de ces « religions orientales » à défaut de l'analyse de leur influence et de leur prégnance réelle dans le monde gréco-romain. D'un point de vue épistémologique, il apporta une nouvelle méthode de recherche et d'analyse par le biais de la confrontation de tous les types de sources : c'est la première fois que l'« histoire des religions n'est plus seulement l'histoire des cultes, des mystères, des mythes et des rites, mais l'histoire de l'homme, de sa foi, de sa religiosité »<sup>24</sup>. Il demeure un savant empreint des considérations de son époque mais crée un nouvel objet de recherche, les « religions orientales », étape transitoire entre deux systèmes religieux, moteur et catalyseur du monothéisme chrétien.

Il occupe désormais une place de choix au panthéon historiographique de l'étude des « religions orientales », objet d'étude qui n'a de cesse de se recréer.

### ***De la consécration de l'œuvre « cumontienne » à sa progressive remise en question***

La collection verte des EPRO<sup>25</sup> inaugurée en 1961 par M. J. Vermaseren consacre les « religions orientales » dont les études fleurissent sous l'égide du « rayon vert »<sup>26</sup>. Des études particulières traitant d'une divinité ou d'un groupe de divinités précises voient le jour : on n'envisage plus les « religions orientales » comme un bloc homogène, mais on s'intéresse désormais à leurs particularités. Dans la mesure où leurs aires géographiques d'origine sont particulières et les réalités de leurs cultes différentes, il paraît vain de vouloir traiter comme un tout des entités si indépendantes. Ainsi, au cours des trois premiers quarts du XXe siècle, se multiplient les parutions sur Cybèle et Attis, Dionysos, les divinités égyptiennes, les cultes

---

<sup>23</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), p. LIX.

<sup>24</sup> LE BIHAN (2010), p. 6.

<sup>25</sup> Les Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain.

<sup>26</sup> PAILLER (1989), p. 100.



syriaques, Mithra, Sabazios, les divinités solaires, etc. Les zones d'enquêtes se restreignent, les chercheurs se spécialisent. Grâce à l'impulsion donnée par la collection des EPRO, de merveilleuses synthèses et outils de recherche voient le jour : les corpus documentaires connaissent un véritable essor, les chercheurs dressent des inventaires de tous les types de sources liées à ces cultes – surtout les sources archéologiques et épigraphiques. Ce véritable « défrichage »<sup>27</sup> marque la volonté de regrouper toutes nos connaissances dans ces corpus et ces synthèses dans le but de faciliter les analyses.

Ainsi, l'évolution des recherches en la matière a permis aux chercheurs de soumettre au questionnement la validité même du concept de « religions orientales »<sup>28</sup>.

R. Turcan<sup>29</sup> reprend la même structure que F. Cumont dans son ouvrage de synthèse – le découpage par zone géographique et par divinités – à ceci près que la perspective diffère : il n'envisage pas l'Orient comme une entité homogène – de même que l'Occident. De fait, ce qui unit ces cultes n'est donc pas leur aspect oriental. Cependant, la trame de l'analyse qu'il livre demeure semblable : l'Empire traverse une crise spirituelle, ces cultes répondent aux angoisses du temps malgré le mépris évident avec lequel Rome les a accueillis. Malgré tout, R. Turcan apporte l'étape grecque qu'il nous manquait, ainsi qu'un scepticisme quant à l'emploi du terme de « religions orientales ». Selon lui, il faudrait parler de « religions d'origine orientale » ou de « religions *gréco-orientales* ». Elles ne sont pas arrivées telles qu'elles étaient dans leurs milieux d'origine, elles ont subi l'influence hellénistique, puis l'*interpretatio romana*. Elles sont par conséquent dénaturées, contaminées et ces déformations sont perceptibles dans les sources. La notion même de « religions orientales » tend à en simplifier la nature et la portée, alors que le phénomène demeure complexe et diversifié<sup>30</sup>. Somme toute, plutôt que de considérer ces religions comme un bloc, un tout homogène égal en tout point aux religions telles qu'elles s'y pratiquaient en Orient, il faut considérer leurs particularités, et ne plus les voir comme le disait F. Cumont lui-même, comme « les divisions d'une même église, dont leurs clergés forment [...] les congrégations »<sup>31</sup>. *A contrario*, il est plus pertinent de considérer l'implantation de ces cultes comme le résultat de contextes historiques, sociologiques, psychologiques qui en ont favorisé le succès dans ce monde complexe qu'est Rome. Au niveau terminologique, et comme on l'a déjà vu, parler de

---

<sup>27</sup> PAILLER (1989), p. 101.

<sup>28</sup> PAILLER (1989), p. 101.

<sup>29</sup> TURCAN (1989).

<sup>30</sup> TURCAN (1989), p. 13.

<sup>31</sup> CUMONT (1905), 4<sup>ème</sup> éd., p. 189.

« religions » n'est plus correct, il serait plus juste d'employer le mot « cultes »<sup>32</sup>. R. Turcan, même si le contenu de son ouvrage n'est pas foncièrement novateur, contribue à l'évolution de la construction de l'objet d'étude : il fait évoluer les « religions orientales » en « cultes venus d'Orient ».

De même, W. Burkert<sup>33</sup> s'attache à déconstruire l'équation cultes venus d'Orient-cultes à mystères. En effet, ils sont caractérisés par leur aspect salutaire, l'organisation de leur clergé, l'importance du rite initiatique et l'existence de mythes théologiques. En traitant ces cultes comme une entité, l'auteur parvient à conclure à la non-existence de « cultes à mystères » dans le sens où il n'y a pas un moule dans lequel se fondent les cultes venus d'Orient. Le caractère disparate de ces cultes est mis en évidence et après R. Turcan, c'est une deuxième pierre de l'édifice « cumontien » qui s'effondre.

La rupture définitive avec la notion de « religions orientales » survient avec deux nouvelles synthèses. R. McMullen consacre la vision de J. Toutain : au vu des sources, l'impact de ces cultes a été limité, car le plus grand nombre de témoignages – épigraphiques, pour la plupart – revient aux divinités tutélaires de Rome et de son Empire<sup>34</sup>. Toutefois, ce ne sont pas les rapports de ces cultes avec la société qu'ils pénètrent qui sont le plus étudiés. Les chercheurs se focalisent sur les réactions suscitées par leur introduction mais pas sur leur prégnance réelle au niveau de la société, à tous ses niveaux, des empereurs et de la famille impériale aux affranchis et esclaves. R. McMullen finit d'achever la déconstruction des « religions orientales » : « exprimée ainsi, l'unité sous-jacente à la notion de « religions orientales » s'effondre »<sup>35</sup>.

L'ouvrage de E. Orlin, même s'il n'est pas novateur du point de vue de son contenu, apporte de nouvelles perspectives de recherches : la réflexion qu'il mène s'ancre autour de la capacité des Romains à intégrer et digérer de nouveaux cultes pendant la période républicaine et augustéenne<sup>36</sup>. Il se questionne sur les conséquences de ces intégrations qui ont modifié durablement la société romaine, en ne s'intéressant qu'à l'*Urbs*. La question qu'il pose en filigrane est celle de l'identité romaine et du rôle que jouent les cultes étrangers dans sa définition et sa construction. Cette approche à la fois sociologique et anthropologique permet de traiter d'un questionnement central, celui des identités et de l'identité romaine, la *romanitas*.

---

<sup>32</sup> Cf. *supra* p. 6.

<sup>33</sup> BURKERT (1987).

<sup>34</sup> PAILLER (1989), p. 105.

<sup>35</sup> McMULLEN (1987), pp. 200-201.

<sup>36</sup> ORLIN (2010).

## *Le fractionnement du champ de recherche : reconstruction et nouvelles perspectives*

Non seulement d'un point de vue terminologique l'œuvre de F. Cumont est finalement déconstruite, mais de plus, l'introduction des cultes venus d'Orient à Rome ne s'envisage plus selon les mêmes perspectives de recherches. Il est légitime de voir, vers où se dirige la recherche actuelle, quels en sont les enjeux, les problématiques, les perspectives et son avenir.

On assiste aujourd'hui à une accélération de l'écriture de l'histoire concomitante au fractionnement du champ historique de recherches : quel avenir réserve-t-on à un domaine d'études dont l'appellation même tend à disparaître ? Symboliquement, par ailleurs, la collection verte des EPRO change de dénomination pour devenir *Religions in the Graeco-Roman world*.

Les outils de recherche se renouvellent parallèlement à une abondance des publications internationales. Ce foisonnement de parutions est issu d'un dynamisme de la recherche collective qui voit se développer et se multiplier colloques, tables rondes et ateliers sur la question, l'exemple le plus frappant étant ceux consacrés aux études isiaques. Cette richesse et cette grande variété de publications est sous-tendue par ces nouvelles perspectives de recherche. Corpus littéraires, épigraphiques et numismatiques se renouvellent ou se créent, se dotent d'un appareil critique plus rigoureux et de références plus variées ; les études sur les cultes métroaques, isiaques, syriaco-phéniciens, perses, sont redynamisées, du point de vue de la thématique de recherche qui se précise comme de l'aire géographique qui se restreint.

Le sujet est redéfini : les « cultes venus d'Orient » sont consacrés, l'importance du « relais grec » est réhabilitée<sup>37</sup>. Ces deux points cruciaux alimentent les débats et sont au cœur des redéfinitions épistémologiques du concept.

J.-M. Pailler s'est interrogé sur cette redéfinition : peut-on continuer à envisager l'arrivée de ces cultes de manière globale et unitaire, dans un contexte historiographique qui considère que la seule unité réside dans l'appellation de ces cultes ? La question de leur implication dans l'enracinement du christianisme n'est pas tranchée, et nous ne pensons pas qu'il soit pertinent de le faire, la réponse se trouvant certainement quelque part entre le oui et le non.

Une autre piste réflexive est apportée par A. Rousselle dans son article « La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts ? »<sup>38</sup> paru dans les *Annales ESC*

---

<sup>37</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), p. LXX.

<sup>38</sup> ROUSSELLE (1989), pp. 161-171.

en 1989. A son tour elle se questionne sur le concept de « religions orientales » à travers une approche plus orientale du phénomène et constate que dans les provinces d'Asie, le concept de « religions orientales » n'existe pas, ce sont des « cultes indigènes » et que la création de cet objet historique s'est faite sans l'appui de documents orientaux : « la formule « religions orientales » a donc été utilisée comme si elle représentait un objet historique réel, alors qu'elle se révèle être un concept qui a lui-même créé un champ d'études »<sup>39</sup>. On accède ici à toute la complexité du concept avec laquelle on le cerne aujourd'hui. L'objet d'étude établi par F. Cumont étant dépassé, il est pertinent de se demander ce que l'on étudie, a-t-on reconstruit des concepts dans lesquels peut s'ancrer l'étude des cultes venus d'Orient<sup>40</sup> ? Le remettre en question n'est plus satisfaisant, encore faut-il le dépasser. On ne perçoit désormais plus la religion traditionnelle comme une entité froide mais comme un outil de satisfaction humaine : quelle est donc la place des cultes venus d'Orient dans cette nouvelle conception de la religion, puisque l'on pensait jusqu'alors qu'eux seuls étaient capables d'apporter cette satisfaction ?

Dorénavant, il nous incombe d'étudier ces cultes dans l'ensemble dans lequel ils s'intègrent, le cadre civique et communautaire et ne plus les étudier détachés du cadre dans lequel ils s'intègrent ou tentent de s'intégrer. Les nouvelles problématiques se fondent sur les notions d'intégration, de cohabitation, d'interférences entre deux traditions, romaine et orientale – ou d'origine orientale. C'est exactement ce qu'il conviendra d'esquisser ici, les frontières de cette co-intégration sur un sol précisément défini, celui de Rome.

N. Belayche<sup>41</sup> synthétise toute la question de la définition de ces cultes :

« La pratique d'honorer des dieux étrangers en plus des dieux romains ou de les intégrer dans la religion d'Etat, malgré leurs singularités et leur exotisme formels, est aussi vieille que l'*Urbs*. Si les « cultes orientaux » sont pourtant devenus un objet historique traité singulièrement, c'est qu'ils furent d'abord fustigés par les Romains eux-mêmes, en quête d'identité. Puis, leur condamnation par les auteurs chrétiens fut relayée par l'approche historiographique choisie par le grand maître Franz Cumont. L'examen de la diffusion de ces cultes en Occident prouve au contraire qu'ils furent, pour certains, intégrés aux *sacra publica* et, pour d'autres, qu'ils se diffusèrent sous une forme religieuse romaine qui les rendait familiers. Cette plasticité fut un des facteurs de leur succès. ».

Les cultes venus d'Orient ne sont pas un ensemble cohérent mais bien de multiples éléments interagissant entre eux et avec le monde qui les entoure, subissant des influences de toute part et de la part de tous les milieux. C'est justement cette complexité, difficile à saisir dans sa

---

<sup>39</sup> BONNET, VAN HAEPEREN (2006), p. LXXI.

<sup>40</sup> AUFFARTH (2009).

<sup>41</sup> BELAYCHE (2001), pp. 565-592.

globalité, qui lui donne tout son éclat et qui le rend si intéressant<sup>42</sup>. Ce nouvel ensemble se conçoit dorénavant autour de la romanité de ces cultes et des limites de celle-ci.

J. Alvar<sup>43</sup> en a saisi les bornes : une fois ces cultes intégrés dans un système qui leur est étranger et *a priori* hostile, ils en deviennent des éléments à part entière après en avoir englobé et imprégné les composantes, à la fois romanisés et vecteurs de romanisation.

C. Auffarth<sup>44</sup> envisage l'introduction de ces cultes d'un point de vue mercantiliste. La religion est perçue comme une marchandise qui arrive par les mêmes voies de communication, que l'on peut échanger, qui s'intègre à un nouveau système de valeurs, qui y trouve finalement sa place, s'adapte et y survit. On réutilise en somme le modèle darwiniste employé par les chercheurs du XIXe siècle et on l'adapte ici à la notion de religion en tant que bien culturel, échangeable, transférable, que l'on peut accepter ou refuser. L'exotisme de ces cultes attire, mais une fois arrivés dans un milieu culturellement différent sous leur forme originelle ils encourent un rejet : ils sont acculturés et dans ce cas romanisés. Il est également pertinent de se demander si l'inverse ne se produit pas : les cultes venus d'Orient sont certes romanisés, mais la religion romaine ne s'imprègne-t-elle pas aussi d'orientalisme ?

Le monde romain se définit ainsi, un bouillon permanent de mouvements, de migrations, d'échanges. Cette façon d'envisager la religion, migrante, capable de s'acclimater à un nouvel environnement, à de nouveaux codes tout en conservant certains particularismes inhérents à sa nature étrangère et en jouant un rôle dans la conception identitaire de la nouvelle société à laquelle elle s'est intégrée est vouée à un bel avenir.

### ***TOPOGRAPHIE HISTORIQUE ET CULTES VENUS D'ORIENT : UNE NOUVELLE APPROCHE***

Toutes ces notions que l'on vient de voir sont primordiales pour notre étude. Dans le travail de recherche de l'an passé, nous avons fini par nous demander si ces notions ne pouvaient pas être perceptibles à travers l'étude géographique de la répartition de ces cultes dans l'*Urbs*. C'est ainsi qu'un autre type d'études a suscité notre intérêt, les études topographiques envisagées selon une perspective historique, d'un point de vue social, en considérant tous les aspects vus ci-dessus. M. Le Glay et surtout les chercheurs italiens, comme F. Coarelli, ont mené ce genre d'études.

---

<sup>42</sup> GOMEZ (2012), p. 67.

<sup>43</sup> ALVAR (2008).

<sup>44</sup> AUFFARTH (2009).

Pour cerner au mieux l'intérêt de la topographie dans une telle étude, nous avons conclu qu'il serait plus pertinent de citer les propos de C. Pietri<sup>45</sup> :

« Si l'on voulait définir l'acquis le plus remarquable de la recherche de ces dernières décennies, pour *la ville de Rome à la fin de la République et sous l'Empire*, on pourrait affirmer, sans grand risque d'erreur, qu'il tient au renouveau de la topographie historique. [...] Mais une réflexion sur les structures urbaines de Rome ne doit pas se limiter au cadre monumental. Il faut aussi tenter de dégager les éléments d'une sociologie économique et politique de l'espace urbain, à laquelle peuvent contribuer les historiens sensibles à l'archéologie et à la topographie. [...] En un mot, dans cette collaboration de l'archéologie, qui analyse les monuments, leur site et leur position, avec l'histoire d'une société, c'est une géographie urbaine, un urbanisme, considérés dans leur dynamisme politique, économique et religieux [que nous souhaitons étudier ici] ».

Ces propos résument parfaitement ce que nous avons envisagé dans notre travail de recherche précédent, mener une étude sur la question des identités mêlée aux études de topographie historique telles qu'elles sont envisagées par l'école italienne. Le paysage urbain ne peut se limiter à une simple toile, illustration du pouvoir et du sacré : il doit se concevoir dans sa dimension sociale, démographique et économique. C. Pietri pose par ailleurs une question fondamentale : « la concentration exceptionnelle des hommes et des échanges oblige à se demander si, dans un monde qui oscille entre la *civitas* et la monarchie, il n'y a pas une *spécificité des relations sociales dans l'Urbs* qui trouveraient une expression originale dans les grands ensembles formés par les quartiers ».

C'est exactement ce que nous voulons, dans la lignée de ces auteurs, tenter d'appliquer au fait religieux à Rome en ce qui concerne l'arrivée des divinités venues d'Orient.

Dans ce travail d'études et de recherche, il va être question de mêler ces aspects afin d'évaluer jusqu'à quel point l'implantation des lieux de cultes dans Rome n'est pas le fruit du hasard. Maintenant que l'un des deux objets d'étude, les cultes venus d'Orient, est précisé, il faut s'attacher à considérer leur répartition, leur diffusion et les conditions de leur implantation dans l'*Urbs* en examinant les facteurs politiques, économiques, religieux, culturels, diplomatiques, etc. qui les ont favorisées. Une étude topographique des lieux de culte à Rome alliée aux nouvelles perspectives de la recherche actuelle permettrait, en définitive, d'envisager dans sa globalité ce qui a pu conditionner les mécanismes d'implantation des cultes venus d'Orient à Rome et leurs répercussions.

Mener une telle étude n'a pu se faire qu'en prenant en considération tous les types de sources à notre disposition. Les sources littéraires mentionnant l'existence de lieux de cultes – pas uniquement les grands sanctuaires mais tous les lieux privés comme publics de toutes les

---

<sup>45</sup> ECOLE FRANÇAISE DE ROME (1987), pp. V-VII.

tailles –, le matériel archéologique et épigraphique attestant la présence d'un lieu voué aux divinités venues d'Orient et même l'étude de certaines émissions monétaires nous ont permis de constater la romanité de ces cultes et de voir émerger leur rôle dans le processus constructif de la *romanitas*. Ces sources véhiculent une vision qui n'est ni totalement orientale, ni entièrement romanisée. Par ailleurs, la romanité de ces cultes n'est ni totalement voulue ni complètement accidentelle, elle dépend du contexte, du milieu social considéré et surtout du lieu envisagé.

La logique d'implantation des cultes à Rome répond à des impératifs d'ordre politique, religieux, culturel et social. Ces impératifs fluctuent selon l'époque envisagée, le pouvoir, le contexte général. Ce type d'étude peut permettre d'entrevoir le phénomène de la venue, des modes d'introductions, des facteurs d'acclimatation, des réactions, de l'intégration des cultes venus d'Orient à tous les niveaux de la société romaine, tant sur le plan géographique qu'historique. S'ils se sont si bien enracinés, c'est qu'ils répondaient à des besoins, que l'étude topographique permet d'envisager. En tenant compte des réalités des époques à tous les niveaux, nous pouvons tenter d'appréhender ces mécanismes et les modalités de leur intégration à Rome. L'ouverture romaine aux influences étrangères se dénote au niveau de la gestion de l'espace urbain public et privé.

Cette « orientalisation » de l'espace urbain constitue un des aspects caractéristiques de la notion de romanité : cette aptitude à intégrer, digérer et englober des éléments *a priori* exogènes en est un des pans constitutifs. L'étude topographique des lieux de cultes étrangers reflète tout aussi bien la vision du pouvoir et l'utilisation de ces cultes par lui, la progressive intégration de ces cultes du domaine privé au domaine civique public que l'importance et la permanence de ces cultes dans les quartiers populaires. Les réalités différentes auxquelles renvoient ces considérations doivent être analysées en regard du contexte général : il convient donc de mener une réflexion dynamique prenant en compte les caractéristiques globales et les particularismes inhérents aux cultes venus d'Orient. L'étude de la géographie et de la spatialisation de leurs lieux de cultes est un bon indicateur de ces phénomènes évolutifs concernant les modes de réception des cultes étrangers à Rome<sup>46</sup> et permet l'émergence d'un discours sur le concept de romanité.

La question sous-jacente du « pourquoi » est fondamentale et doit continuellement être posée dans le cadre d'une étude topographique. Elle peut nous permettre d'appréhender les réalités historiques qui ont poussé Rome à intégrer des éléments étrangers sur le plan

---

<sup>46</sup> GOMEZ (2012), pp. 244-245.

religieux. Si ces cultes ont pénétré *l'Urbs*, c'est parce qu'ils répondaient à un besoin précis et leur traitement se fait en fonction de ce besoin, qu'il soit politique, social ou spirituel. Lorsque ces cultes sont officiels ou officialisés et même lorsqu'ils demeurent privés mais tolérés, il n'y a pas de hasard dans le choix géographique d'érection d'un temple ou d'un sanctuaire, pas de hasard non plus dans le placement d'un autel ou d'un monument funéraire ou commémoratif. Tout n'est que le reflet de volontés, de choix, qu'ils émanent du pouvoir ou de communautés socialement constituées privées. Ces choix sont guidés par des motifs stratégiques ou au contraire plus rationnels, obéissant à des impératifs d'ordre social, économique, ethnique ou professionnel. Telles sont les questions qu'il faut désormais se poser si l'on veut considérer les voies de réception, l'implantation, la répartition des cultes venus d'Orient à Rome dans une perspective historique et les interprétations qui en découlent sur le plan identitaire.



La confrontation des sources et des approches doit se faire avec la plus grande rigueur, car dans ce type d'étude, le danger de la surinterprétation est grand. L'approche topographique envisagée selon une perspective historique et sociale est, nous le croyons, la plus à même de répondre à nos interrogations dans ce genre d'analyse. La répartition géographique de ces cultes dans l'*Urbs* stigmatise leur prégnance à tous les niveaux sociaux, des plus élevés aux couches inférieures. Evaluer les sources méthodiquement, les aborder avec prudence et les mettre en relation scientifiquement peut nous permettre d'appréhender les motifs des intégrations de ces cultes, qui ne sont ni uniquement soumis aux hasards des conquêtes ni seulement à des volontés marquées d'affirmer un pouvoir quelconque. L'analyse socio-topographique des cultes venus d'Orient à Rome reflète les enjeux, les modalités, les mécanismes de leur acceptation, de leur intégration et pose en outre la question du rôle joué par eux dans la construction identitaire de Rome. En partant de considérations d'ordre purement géographique livrées par les sources, il va être question d'une étude plus sociale, géopolitique qui déterminera les mécanismes de réception des cultes venus d'Orient, de leur assimilation, de leur enracinement dans une civilisation qui leur est à première vue étrangère, leur degré de « romanité », les mécanismes de leurs romanisations et leur rôle dans la construction identitaire de l'Empire.

En considérant leur prégnance à tous les niveaux de la société et à travers l'analyse de leur répartition physique au sein de l'*Urbs*, nous nous sommes logiquement interrogée sur le rôle et les enjeux que représentent les cultes venus d'Orient dans le processus constructif de la *romanitas* sous le Haut Empire.

Pour tenter d'apporter des réponses à cette interrogation, nous avons opéré un recensement de tous les lieux de cultes dédiés aux divinités originaires d'Orient par le biais de l'examen des sources à notre disposition. Cette première étape nous a menée à considérer la double mécanique d'intégration des cultes au tissu urbain et à la *romanitas*, un mouvement qui va du pouvoir au peuple et de la société civile vers les hautes sphères de l'Etat romain. Cette étude nous a directement conduite à considérer, au vu des interférences complexes entre ces cultures variées, les romanisations de ces cultes à travers le reflet que la topographie l'*Urbs* nous offre, ce qui nous permettra de tenter de déterminer leur influence et leur rôle dans la construction identitaire romaine.

---

***PREMIERE PARTIE :***

***LA REPARTITION DES CULTES VENUS***

***D'ORIENT DANS L'URBS A TRAVERS***

***L'ANALYSE DES SOURCES ANCIENNES***

---

L'étude combinée des sources archéologiques, épigraphiques et littéraires nous a permis de dresser un inventaire des lieux dans lesquels on atteste la présence de cultes venus d'Orient. Ces cultes se sont implantés dans l'*Urbs* à de nombreux endroits, que nous allons recenser ici. Les dieux de l'Orient ont laissé beaucoup d'empreintes à Rome durant le Haut-Empire, qu'elles soient matérialisées par des sanctuaires, des antres, des grottes, des salles, des inscriptions, etc. Le but n'est pas d'inventorier seulement les grands ensembles cultuels, comme les sanctuaires ou les temples mais de répertorier tous les lieux de culte.

Pourtant, cela n'a pas été sans difficultés. En effet, les divinités considérées ne se sont pas implantées en même temps, n'ont pas connu le même succès et les monuments ou lieux qui leur sont consacrés ne sont pas les mêmes et ne bénéficient pas du même état de conservation. Une autre difficulté a résidé dans l'organisation de l'inventaire car il fallait façonner un corpus qui facilite notre réflexion par la suite.

Recenser les lieux de culte selon les divinités envisagées n'aurait pas été un choix pertinent car il aurait entraîné un déséquilibre : il y a nettement plus de mobilier à traiter pour un culte comme celui d'Isis que pour celui de Cybèle. De même, les empreintes matérielles laissées par ces divinités sur le sol de l'*Urbs* ne sont pas réparties de manière homogène ni dans l'espace ni dans le temps. Un inventaire par période ou par dynastie impériale n'aurait pas non plus été un choix judicieux, car cela aurait entraîné un trop grand déséquilibre. De plus, ce que nous voulions mettre en évidence est l'ample distribution de ces cultes venus d'Orient sur le sol romain : choisir une classification qui ne la faisait pas ressortir aurait été inapproprié.

Dans la mesure où notre étude se veut en premier lieu une analyse de la géographie de ces cultes dans l'espace urbain, le choix qui s'est imposé de lui-même a été géographique. Nous avons choisi de dresser un inventaire des traces physiques laissées par ces cultes selon le découpage classique de Rome en quatorze régions. Le découpage de Rome par Auguste étant contemporain des faits que nous traitons, il est logique de se replacer dans ce contexte et de se servir pour notre inventaire de la Rome des quatorze régions. Ainsi, nous avons pu constater que ces cultes ont été présents de manière inégale dans les régions augustéennes<sup>47</sup>. Pour dresser cet inventaire, nous avons par conséquent choisi de regrouper dans une même étude les régions présentant des caractéristiques similaires. De plus, cela a l'avantage de simplifier l'analyse qui s'ensuivra. L'analyse de la répartition des cultes à Rome, l'examen de

---

<sup>47</sup> Certaines régions ne semblent pas avoir été imprégnées, ou très peu, par ces cultes.

l'évolution chronologique de leur présence et le type de matériel rencontré pourront nous permettre d'établir l'impact qu'a constitué leur présence sur la société.

La deuxième complication posée par cette étude a été le l'abondance du matériel lié à ces cultes. Il a donc été délicat de trouver une classification cohérente pour des cultes dont la spatialisation, la chronologie, le matériel et la nature même diffèrent. Pour cela, nous avons traité essentiellement du matériel pouvant être daté du Haut-Empire, car se fonder sur des éléments chronologiquement fiables évite de produire un discours issu de suppositions, erroné voire surinterprété. Il ne serait toutefois pas rigoureux de nous contenter d'analyser le matériel daté et dont l'origine géographique est certaine et délaisser le reste : il sera envisagé mais nous resterons prudente quant aux interprétations proposées. Le matériel que nous avons pris en compte est celui que les chercheurs ont daté du Haut-Empire, car nous avons souhaité dresser un tableau de ce qu'était Rome sur ce plan cultuel de l'avènement d'Auguste à la fin du règne de Sévère Alexandre.

Il nous a semblé recevable de considérer les vestiges et le matériel archéologique datés, mais dont la provenance est sujette à débat, n'étant pas en mesure d'affirmer le lieu où ce matériel se situait de manière exacte dans Rome. Cependant, au vu de notre inventaire géographique, les lieux de découvertes peuvent s'avérer pertinents pour nous permettre d'émettre des hypothèses quant au lieu d'origine de certains éléments de provenance inconnue. S'est donc posée la question de la classification de ce mobilier daté mais d'origine inconnue. En comparant ce matériel avec les vestiges précédents, il est possible de dresser un tableau des types de traces laissées par ces cultes à cette époque. Seulement, nous ne pourrons pas appliquer un découpage géographique cohérent et pertinent : nous avons sectorisé chronologiquement les différents types de vestiges par divinité pour classer ce mobilier si particulier mais essentiel pour étudier l'espace dédié aux cultes venus d'Orient sous le Haut-Empire. Le but ici n'est pas d'analyser, mais de dresser un inventaire des sources qui nous permettra par la suite de les analyser de manière plus commode.

Par souci de clarté, nous avons choisi de traiter du matériel et des vestiges archéologiques précisément localisés. Au vu de leur répartition, nous avons scindé la ville en deux. Les régions I à IX feront l'objet d'une première étude, car la présence des dieux de l'Orient est répartie de manière disparate du nord au sud-est de l'*Urbs*. Les régions X à XIV sont celles où les traces sont le plus concentrées : il semble en effet que ces cultes aient trouvé un terrain d'implantation privilégié dans ces zones comprises au sud et à l'ouest de Rome. Ici, nous ne nous livrerons pas à une analyse approfondie de leur répartition, mais fournirons seulement un inventaire des traces qu'ils ont laissées. Enfin, nous traiterons du matériel dont

l'origine demeure sujette à caution, mais dont la nature et parfois même l'origine doivent être prises en considération.

# **1. LA REPARTITION DES CULTES DES REGIONS I A IX : LA DISPERSION DES DIEUX**

Dans la moitié nord de l'*Urbs*, dans les régions qui s'étendent du nord-ouest au sud-est, les traces laissées par les cultes des dieux venus d'Orient semblent dispersées géographiquement pendant la période du Haut-Empire (Carte 5). La grande majorité des divinités venues d'Orient y est présente : ainsi nous retrouvons des traces des cultes égyptiens, de Mithra, de divinités africaines et phrygiennes. Nous avons considéré les régions I à IX à l'exception de la région VIII, celle des *fora*. Cette région faisant partie, avec celle qui couvre le Palatin, du cœur de la ville, il est plus pertinent qu'elle fasse l'objet de la partie suivante.

Il ne s'agit pas de dresser un corpus documentaire brut : l'inventaire vise à regrouper à la fois les mentions textuelles, les vestiges laissés par les monuments dédiés aux divinités venues d'Orient et le mobilier archéologique qui leur est rattaché ou rattachable, afin de mener ensuite une réflexion sur la localisation des lieux liés à ces cultes. Malgré la volonté d'être la plus rigoureuse possible, nous avons été confrontée à certaines limites. Même si quasiment toutes les divinités occupent ces régions, elles y sont inégalement réparties – les raisons seront exposées ultérieurement. De plus, nous nous sommes attachée à distinguer les lieux dont la localisation est certaine de ceux où elle demeure hypothétique. L'importance de la confrontation des sources est primordiale lorsque la localisation d'un lieu de culte est débattue. Pour cela, nous avons choisi de mêler tous les types de sources, dans le but de produire un inventaire le plus précis et le plus fiable possible. Nous sommes également tributaire des difficultés liées à la datation du mobilier et des lieux de cultes mais avons tenté de pallier ces imprécisions par un inventaire le plus nuancé possible, d'où la nécessité absolue de confronter entre elles les sources à notre disposition. Nous n'aborderons ni les aspects architecturaux des monuments ni les caractéristiques d'ordre esthétique ou décoratif, les descriptions des vestiges en élévation et du mobilier archéologique seront succinctes. En effet, il ne s'agit pas d'effectuer une analyse stylistique des monuments découverts. Le but de cet inventaire est de répertorier les lieux d'après la localisation des traces laissées par ces cultes afin d'être en mesure de mener par la suite une étude mettant en lumière les choix et les stratégies d'implantation de ces cultes. Au vu de leur répartition dans cette zone de Rome, il nous a paru pertinent d'élaborer ce corpus documentaire selon les divinités ou les groupes de divinités considérés, ce qui nous a permis de dégager trois tendances.

Les dieux du Nil semblent omniprésents dans le paysage urbain pendant le Haut-Empire car on retrouve leur trace dans quasiment toutes les régions (Carte 1). Les lieux de culte dédiés au dieu perse Mithra semblent davantage concentrés dans la partie orientale de Rome (Carte 2). Nous retrouvons en plus faible quantité les cultes des divinités Jupiter Dolichéus et Cybèle qui ne semblent avoir essaimé que dans les régions II et V, sur les collines de l'*Urbs*, à des époques différentes (Cartes 3 et 4). Chaque inventaire sera accompagné d'une carte de répartition de ces cultes, ce qui permettra de clarifier leurs localisations par un appui visuel et de percevoir au mieux l'évolution de l'espace consacré aux cultes venus d'Orient à Rome.

## 1.1. L'omniprésence des dieux du Nil dans le paysage urbain

Dès l'époque républicaine, les divinités isiaques ont trouvé à Rome un terrain fertile à leur implantation. Pour nous aider à dresser notre inventaire, nous nous sommes appuyée sur les sources littéraires et sur les corpus établis par M. Malaise et L. Bricault<sup>48</sup> vers lesquels nous ferons de nombreux renvois. Le matériel relatif aux cultes égyptiens a été retrouvé en quantité dans ces régions I à IX. Nous avons choisi de classer ces vestiges par unité régionale et de les aborder selon leur chronologie, quand cela était possible, afin de pouvoir par la suite analyser l'évolution géographique et chronologique de la dispersion de ces cultes. De plus, il semblerait que les vestiges des régions II, III et V, difficilement datables, sont également difficilement discernables les uns des autres. Se sont ainsi dégagés plusieurs ensembles.

Les régions II, III et V, occupées hypothétiquement dès l'époque républicaine par les cultes isiaques, continuent de l'être sous le Haut-Empire. L'immense ensemble cultuel dédié à Isis et Sérapis sur le Champ de Mars – région IX – doit être envisagé à part, même si sa datation peut renvoyer à la fin de l'ère républicaine. Ce premier corpus sera clos par le recensement des sources liées à la région VI, imprégnée par ces cultes dès le Haut-Empire par plusieurs établissements (Carte 1).

### *1.1.1. La continuité d'occupation des établissements isiaques supposés républicains sous le Haut-Empire : inventaire des régions II, III et V*

Il est important de ne pas délaissé les lieux de culte supposés républicains, d'autant que certains continuent d'être occupés sous le Haut-Empire. Ces lieux sont ceux présents dans les régions II et V. Nous verrons qu'il est difficile de délimiter ces ensembles culturels les uns par rapport aux autres car les frontières entre les régions augustéennes sont envisagées différemment par les chercheurs. De plus, comme ces ensembles sont proches géographiquement, certains n'en voient qu'un là où d'autres en voient plusieurs.

---

<sup>48</sup> MALAISE (1972) ; *RICIS*.



## L'Iseum Metellinum

L'*Iseum Metellinum* semble être un des plus anciens sanctuaires dédiés à Isis présent à Rome, sur le mont Caelius. Il s'agit d'un sanctuaire privé dédié à une divinité tutélaire. La question de la localisation du sanctuaire a été fortement discutée. Un passage de l'*Histoire Auguste*<sup>49</sup> mentionne la présence d'un *Iseum* à proximité de la *domus Tetricorum*. Pour M. Malaise<sup>50</sup>, les deux édifices – l'*Iseum Metellinum* et celui de la *domus Tetricorum* – seraient distincts et daterait de l'époque impériale. Or, le nom de *Metellus* oblige à rattacher ce sanctuaire à la période républicaine car la famille des *Caecilii Metelli* n'existe plus au début de l'Empire. De plus, dès Auguste, faire bâtir un sanctuaire privé portant son propre nom est désormais l'apanage de l'empereur seul. F. Coarelli<sup>51</sup> et M. de Vos<sup>52</sup> s'accordent à dater ce sanctuaire de l'époque tardo-républicaine. Selon F. Coarelli, le *Metellus* à qui l'on doit ce sanctuaire aurait vécu entre le IIe s. a.C. et la deuxième moitié du Ier s. a.C. et a été identifié comme *P. Caecilius Metellus Pius*, consul en 80 a.C. La concurrence des divinités tutélaires en cette période rend possible l'appropriation d'Isis par cet homme, de même que ses liens avec l'Afrique. Le *Catalogue des Régions* mentionne l'existence d'un *Caput Africae* sur le mont Caelius, qui apporte un argument supplémentaire quant à la localisation du sanctuaire dans cette zone géographique. L'attachement de ce personnage aux divinités isiaques est attesté par la découverte à Cáceres – l'ancienne *Castra Caecilia* –, en Espagne, dans le campement de *Metellus*, d'un petit autel en terre cuite en forme de pilastre décoré de quatre têtes de Sérapis en bas-relief. Ces éléments ont permis à F. Coarelli d'attester la présence de l'*Iseum Metellinum* sur le mont Caelius (Région II) et d'émettre une datation possible entre 72 et 64 a.C. Cependant, aucun élément datant ne permet de confirmer ni d'infirmer cette hypothèse.

Du mobilier a été mis au jour mais on ne sait pas s'il date du Ier, du IIe ou du IIIe s. p.C. Dans le doute, nous préférons ne pas détailler mais simplement évoquer la présence de statues à l'effigie de la déesse ainsi que des bases de colonnes<sup>53</sup>. Un bas-relief proviendrait peut-être de cet endroit<sup>54</sup> (Figure 1) : il s'agit d'une stèle funéraire représentant un homme mettant de l'encens sur un autel et une prêtresse isiaque que L. Bricault a datée des années 130-140 et portant l'inscription suivante :

---

<sup>49</sup> *Histoire Auguste, Trig. Tyr. 25.*

<sup>50</sup> MALAISE (1972), pp. 167-171.

<sup>51</sup> COARELLI (1982), pp. 53-57.

<sup>52</sup> *LTUR III*, pp. 110-112.

<sup>53</sup> MALAISE (1972), n°305-312.

<sup>54</sup> MALAISE (1972), n°107 ; *RICIS*, n°501/0171.

« [---] P(ublii) f(ilia) Galatea T [---] ».

La traduction est : « [...] Galatea T[...], fille de Publius [...] ».

Une autre inscription datée avec certitude a été recensée en ce qui concerne ce sanctuaire<sup>55</sup> (Figure 2). Il s'agit d'une base en marbre retrouvée près de l'église Santa Maria in Domnica (autrefois in Navicella), datée de 198-209, portant l'inscription suivante dont nous ne mettrons que la traduction proposée :

« A Isis reine, pour le salut et la sauvegarde des empereurs Césars Lucius Septime Sévère Pieux Persévérant Auguste, Très grand vainqueur des Arabes, des Adiabéniens et des Parthes et Marc Aurèle Antonin Pieux Heureux Augsute, Très grand vainqueur des Bretons, prince de la jeunesse et de Iulia Augusta, mère de notre empereur, mère des camps, du Sénat et de la patrie, Lucius Ceius Privatus, fils de Lucius, devenu *princeps* du camp des pérégrins, s'est acquitté de bon cœur et à juste titre du vœu qu'il avait fait en tant que *subprinceps* alors qu'on agrandissait le bain. ».

Bien que cet *Iseum* ne puisse pas être attesté avec certitude à la fin de la République, cette inscription dédiée à Isis Regina de la part d'un officier des *Castra Peregrina* permet de témoigner de son existence au début du IIIe s. De fait, M. de Vos propose sa datation à cette époque, mais en considérant les témoignages que nous avons évoqués, le mystère de sa datation reste entier.

### ***Le sanctuaire d'Isis Patricia***

Dans la région V, celle de l'Esquilin, des découvertes non précisément datées ont été faites<sup>56</sup> – des statues et du mobilier divers – dont un petit laraire mis au jour dans un *sacellum* sur lequel une petite sculpture représente une divinité égyptienne. Dans cette région, on pense qu'il y avait un sanctuaire dédié à *Isis Patricia* mais aucun vestige archéologique ne peut en témoigner avec certitude. Le *Catalogue des Régions* est la seule source à mentionner ce sanctuaire et les chercheurs comme F. Coarelli, M. Malaise ou J. Calzini Gysens<sup>57</sup> pensent qu'il doit s'agir d'une statue colossale ou d'un édifice suffisamment important pour qu'il le recense.

---

<sup>55</sup> MALAISE (1972), n°14 ; *RICIS*, n°501/101.

<sup>56</sup> MALAISE (1972), n°324-328 et n°330.

<sup>57</sup> *LTUR III*, pp. 113-114.

### **La « Donna Isiaca »**

Toujours dans la région V, dans le nymphée voisin de Saint-Eusèbe, plusieurs découvertes ont été mises au jour dont seulement deux précisément datées. Il s'agit d'abord d'une petite statue d'Isis vêtue du *chiton* et d'un manteau à bords frangés noué sur la poitrine<sup>58</sup> : cette sculpture en ronde-bosse datée du Ier s. p.C. haute de 1,13 m a été identifiée par C. Pietrangeli avec la « donna isiaca » retrouvée près de Saint-Eusèbe. La deuxième découverte est une autre statue, qualifiée de « Vénus de l'Esquilin »<sup>59</sup> qui représente Aphrodite anadyomène caractérisée par des attributs isiaques – *uraeus*, roses, etc. Cette œuvre est difficilement datable, mais M. Malaise propose de dater son exécution du milieu du IIe s. p.C.

Même si la présence de cultes isiaques pendant la République dans les régions II et V est sujette à débat, on note une continuité de leur occupation durant le Haut-Empire, grâce aux témoignages archéologiques et épigraphiques.

### **L'Iseum et le Serapeum de la région III**

Dans la région III, comprise entre le Caelius, l'Esquilin, le Colisée et le Cispius, se trouverait un sanctuaire dédié à Isis et à Sérapis<sup>60</sup>. Selon F. Coarelli<sup>61</sup>, il n'est pas impossible que ce sanctuaire puisse se confondre avec l'*Iseum Metellinum* de la Région II. De même, on peut l'identifier avec celui d'*Isis Patricia* de la Région V, mais cela est très peu probable dans la mesure où le *Catalogue des Régions* en fait clairement allusion et que le sanctuaire tirerait son nom du *vicus Patricius* justement situé dans la région V. Au vu des incertitudes liées au problème de localisation des sanctuaires, nous garderons ici le découpage traditionnel en deux monuments : l'*Iseum* de la région III situé à proximité de Saint-Pierre-et-Marcellin et celui de la région V que nous venons de voir.

Le *Catalogue des régions* nomme cette région III « Isis et Sérapis » : ce nom seul se suffit à lui-même pour avancer qu'il y avait bel et bien un lieu de culte dédié aux divinités égyptiennes dans cette région. Les restes d'un sanctuaire isiaque furent mis au jour au XVIIe s. à proximité de l'église Saint-Pierre-et-Marcellin et de la *Via Labicana*. Le sanctuaire exhumé a livré de belles peintures à connotation très égyptienne qui sont aujourd'hui trop endommagées ou perdues. Ces peintures murales nous invitent à penser que ce temple était de

---

<sup>58</sup> MALAISE (1972), n°331.

<sup>59</sup> MALAISE (1972), n°333.

<sup>60</sup> MALAISE (1972), n°313-322c ; *RICIS*, n°501/0102-0104.

<sup>61</sup> COARELLI (1982) pp. 57-58.

manière certaine situé dans la région III, car comme l'affirme M. Malaise, « des peintures murales ne peuvent voyager comme le font souvent les sculptures »<sup>62</sup>.

Deux inscriptions, datées du IIIe s. p.C. viennent étayer cette affirmation. La première est une inscription funéraire gravée sur une plaque en marbre<sup>63</sup> :

« Aux dieux Mânes. Terentia Matrôna a fait (ceci) pour son frère très pieux Caius Iulius Abdedera, qui l'avait bien mérité, galle de la déesse Syrienne originaire (du quartier) *Isis et Serapis*. ».

La seconde est inscrite sur un cippe funéraire en marbre en bas-relief représentant un homme<sup>64</sup> (Figure 4) :

« Aux dieux Mânes. A Lucius Cornelius Ianuarius, *fanaticus* auprès du temple de Bellone *Rufilia* (dans le quartier) *Isis (et) Serapis* qui vécut 22 ans, 11 mois et 21 jours. Caius Calidius Custos a fait (ce monument) à son ami qui l'avait bien mérité. ».

Ces inscriptions semblent confirmer qu'il existe un ensemble cultuel dédié à Isis et Sérapis dans cette région, du moins au IIIe s., puisqu'il s'agit de la datation supposée par les deux chercheurs sans plus de précision possible.

Une autre inscription datable du IIIe s. p.C. a été retrouvée dans cette même région. Il s'agit d'un cippe dédicatoire en marbre retrouvé *Via Labicana*, près des Thermes de Titus<sup>65</sup> (Figure 3) :

« A Isis Lydienne éducatrice, Mucianus, affranchi impérial, procureur, (a offert) la porte à battants avec l'Anubis et l'autel. ».

Cette inscription suggère qu'il y ait eu un temple dans la région III mais sans préciser où. Au vu de ces éléments, nous pouvons dire que cette région III ait connu un sanctuaire dédié à Isis et Sérapis.

Les fouilles menées dans cette zone comprise entre la *Via Labicana* et l'église Saint-Pierre-et-Marcellin ont permis de mettre au jour du mobilier relatif aux cultes isiaques<sup>66</sup> dont nous ne mentionnerons que celui daté avec précision.

Dans la villa Reinach, sur la *Via Labicana*, cinq têtes d'Isis ont été mises au jour. Ces têtes ont appartenu à des statues grandeur nature. Une tête de Sérapis, de dimensions plus petites, a également été retrouvée lors des fouilles au même endroit. Une tête d'Isis<sup>67</sup>,

---

<sup>62</sup> MALAISE (1972), p. 172.

<sup>63</sup> MALAISE (1972) n°67 ; *RICIS*, n°501/0103.

<sup>64</sup> MALAISE (1972) n°32 ; *RICIS*, n°501/0104.

<sup>65</sup> MALAISE (1972) n°59 ; *RICIS*, n°501/0102.

<sup>66</sup> MALAISE (1972), n°313-322c.

<sup>67</sup> MALAISE (1972), n°315c.

surmontée du croissant de lune, a pu être datée du Ier s. p.C. et une autre, coiffée d'une perruque et d'une dépouille de vautour<sup>68</sup> daterait de la deuxième moitié du IIe s. p.C.

Dans le voisinage de l'église Saint-Pierre-et-Marcellin, deux fragments de relief en marbre de style égyptisant ont été découverts (Figure 5)<sup>69</sup>. D'après M. Malaise, le fragment de droite qui représente un temple égyptien semble posé sur une base qui pourrait figurer un pylône qui aurait précédé le sanctuaire de la région III. Celui de gauche comporte une représentation d'une déesse pouvant être assimilée à Isis coiffée du disque solaire posé sur un *uraeus* qui s'avance vers le taureau Apis. Ces fragments proviennent possiblement d'une frise datée au plus tard de la première moitié du IIe s. p.C., peut-être même de la période du règne d'Hadrien.

Ce sont ces éléments qui ont permis d'affirmer que le sanctuaire de la région III était distinct de l'*Iseum Metellinum*. Ce temple semble avoir été dédié à Isis et Sérapis, ainsi qu'à Anubis qui semble y avoir une place, au vu de l'inscription susmentionnée<sup>70</sup>.

Du mobilier provenant de l'Esquilin peut être rattaché au complexe *Iseum-Serapeum* de la région III, mais il n'est pas datable avec certitude.

### ***Les cultes isiaques dans les Castra Misenatium***

Dans la même région III, dans la zone des thermes de Trajan, il est possible qu'un lieu de culte voué aux divinités isiaques ait existé dans la caserne des marins de la flotte de Misène, les *Castra Misenatium*. Ce lieu consisterait en un petit *sacellum*. Une statue de Sérapis d'une hauteur de 1,05 m assis sur un trône à dossier a été exhumée<sup>71</sup>. A ses pieds, assis, un cerbère tricéphale est entouré de deux serpents. Cette statue, selon M. Malaise, peut provenir des thermes de Trajan mais il est plus enclin à penser qu'elle proviendrait de la caserne réservée aux quartiers d'hiver des marins car leurs origines étaient alexandrines et égyptiennes et de fait il est possible qu'un *sacellum* isiaque en fasse partie.

De même, dans la région IV, on a retrouvé, *Via dei Fori Imperiali*, un fragment architectonique<sup>72</sup> pouvant provenir d'un édifice dédié à une divinité égyptienne, comme le sanctuaire que nous venons de voir.

---

<sup>68</sup> MALAISE (1972), n°315d.

<sup>69</sup> MALAISE (1972), n°317.

<sup>70</sup> Cf. *supra* p. 34 ; *RICIS*, n°501/0102 ; MALAISE (1972) n°59.

<sup>71</sup> MALAISE (1972), n°323.

<sup>72</sup> MALAISE (1972), n°329.

### 1.1.2. Le grand complexe cultuel du Champ de Mars (Région IX)

De l'autre côté de la Ville, un autre grand ensemble cultuel était dédié aux divinités du Nil, l'*Iseum Campense* et le *Serapeum* du Champ de Mars<sup>73</sup>. Apulée<sup>74</sup> signale dans ses *Métamorphoses* la présence d'un temple d'Isis à cet endroit. Il s'agit d'un édifice public, non officiel, en tout cas au départ, mais reconnu et toléré par l'Etat<sup>75</sup>. Sa datation est sujette à débat mais peut être appréhendée en regard du contexte qui nous est fourni par les sources littéraires. Selon Dion Cassius, en 43 a.C., les triumvirs Octave, Antoine et Lépide auraient décrété la construction d'un temple en l'honneur d'Isis et Sérapis<sup>76</sup>. Or, en 28 a.C., toujours selon les dires de Dion Cassius<sup>77</sup>, Octavien n'admit pas dans l'enceinte du *pomoerium* les cérémonies égyptiennes : Tacite avait précisé<sup>78</sup> qu'à cette époque, il avait aboli tous les actes de son triumvirat et cette décision de rejet de ces cultes doit s'inscrire dans ces événements. Tacite, Suétone et Flavius Josèphe relatent le bannissement des cultes égyptiens<sup>79</sup> de l'intérieur du *pomoerium* par Tibère. Ovide fait également plusieurs allusions à un temple dédié à Isis à la période où il écrit<sup>80</sup>. De même, Dion Cassius narre la répression menée à l'encontre des cultes isiaques par Agrippa<sup>81</sup> lorsqu'Auguste était en Sicile et leur évacuation hors de l'enceinte sacrée de l'*Urbs*. Ces témoignages portent certains chercheurs à envisager la construction de l'*Iseum Campense* à la date reculée de 43 a.C. dans la mesure où il se situe hors du *pomoerium* sur le Champ de Mars (région IX). Il s'agit de l'*Iseum* le plus important, édifié selon les canons égyptiens et le *Serapeum* joint à lui plus tard fut bâti sur le modèle de celui de Memphis.

Toujours est-il que si Apulée ne précise pas sa date d'exécution du moins témoigne-t-il de son existence. De même le *Catalogue des Régions*, le *Curiosum Urbis Romae*, Juvénal<sup>82</sup>, qui témoigne de sa présence à côté de l'*ouile*, nom donné aux *Saepta Iulia*, et Flavius Josèphe<sup>83</sup>, qui le situe à proximité du *Porticus Octaviae*, nous renseignent sur la localisation du temple consacré aux divinités égyptiennes sur le Champ de Mars. Les découvertes archéologiques et l'étude de la *Forma Urbis Romae* ont permis de préciser ces données

---

<sup>73</sup> COARELLI in *LTUR III*, pp. 107-109.

<sup>74</sup> APULEE, XI, 26.

<sup>75</sup> LE GLAY (1987), p. 548.

<sup>76</sup> DION CASSIUS, XLVII, 15, 4.

<sup>77</sup> DION CASSIUS, LIII, 2, 4.

<sup>78</sup> TACITE, *Ann.*, III, 28, 3.

<sup>79</sup> TACITE, *Ann.*, II, 85, 5 ; SUETONE, *Tib.*, 36, 1-2 ; FLAVIUS JOSEPHE, *Ant. Jud.*, 18, 65-80.

<sup>80</sup> OVIDE, *Ars amat.*, I, 77 ; III, 393 ; *Amores*, II, 13, 23-25.

<sup>81</sup> DION CASSIUS, LIV, 6, 6.

<sup>82</sup> JUVÉNAL, VI, 528-529.

<sup>83</sup> FLAVIUS JOSEPHE, *Bell. Iud.*, VII, 123-124.

(Figures 6 et 7). Dans son article sur la topographie de l'*Iseum Campense*, G. Gatti établit que deux monuments aujourd'hui disparus flanquaient ce sanctuaire, dont l'Arc de Camille, probablement identique à l'*Arcus ad Isidis* représenté sur le tombeau des Haterii datant de l'ère flavienne sur lequel figure une série de monuments célèbres de Rome (Figure 8)<sup>84</sup>. Grâce à ce relief en marbre gris blanc, on peut se rendre compte de la structuration du temple figurant à côté de l'*Arcus ad Isidis*, une construction de Domitien<sup>85</sup>. Pour L. Bricault, le relief daterait de la charnière entre le Ier et le IIe s. p.C.

Plusieurs structures encore visibles peuvent nous permettre d'étudier ce sanctuaire. M. Malaise a recensé tout le mobilier mis au jour relatif à ce temple (Figures 9-11)<sup>86</sup> dont il convient de retranscrire ici celui en lien avec notre période. Ce mobilier a été retrouvé en plusieurs endroits.

Dans la région de l'église Saint-Stéphane, on a retrouvé des fragments appartenant à des entablements de deux dimensions<sup>87</sup>. La décoration du larmier est corinthienne, ce qui a poussé M. Malaise à l'attribuer à la période du règne de Domitien. Dans les fondements de l'église, un cynocéphale de granit étêté a été retrouvé<sup>88</sup>. Sur la base est inscrit le nom des deux sculpteurs, Phidias et Ammonios ainsi que la permission délivrée par le *curator aedium sacrarum* d'élever le monument<sup>89</sup>. Pour L. Bricault, il s'agirait davantage d'un babouin de basalte bleu-gris que d'un cynocéphale.

A proximité de la *Via del Piè di Marmo* ont été mis au jour une statue en marbre du Nil couché, du Tibre ainsi qu'un pied colossal en marbre de 0,50 m de haut<sup>90</sup>. La statue en marbre du Nil couché, appuyé sur un sphinx a été datée, avec celle du Tibre tenant une corne d'abondance et associé à la louve romaine et aux jumeaux, de l'époque d'Hadrien d'après J. Le Gall. Le pied colossal proviendrait soit d'une statue d'Isis soit il s'agirait d'un pied votif destiné à Sérapis. F. Castagnoli croit avoir reconnu le pied présent sur un médaillon de Marc Aurèle<sup>91</sup> et si ces pieds sont les mêmes, il daterait d'avant le règne de Marc Aurèle. Un grand nombre de vestiges a été mis au jour mais ne sont pas datables : il s'agit de mobilier culturel, votif, d'éléments architectoniques et d'objets tels que des statues importés d'Égypte. L'obélisque, exécuté sous l'ordre de Domitien, fut placé dans le sanctuaire égyptien du

---

<sup>84</sup> LAURENTI in *LTUR III*, p. 110.

<sup>85</sup> *RICIS*, n°501/0114.

<sup>86</sup> MALAISE (1972), n°342-394.

<sup>87</sup> MALAISE (1972), n°344.

<sup>88</sup> MALAISE (1972), n°345.

<sup>89</sup> *RICIS*, n°501/0123.

<sup>90</sup> MALAISE (1972), n°348, 349 et 351 respectivement.

<sup>91</sup> Il s'agit d'un médaillon de l'*adventus* de Marc Aurèle sur lequel un pied est posé sur un autel dressé devant le temple de Fortuna Redux, proche de la Porta triumphalis et donc de l'*Iseum Campense*.

Champ de Mars qu'il fit reconstruire après l'incendie de 80<sup>92</sup>. Le pyramidion de l'obélisque est orné de scènes isiaques<sup>93</sup> et d'inscriptions<sup>94</sup> (Figure 12). La titulature de Domitien inscrite sur l'obélisque reprend celle de Ptolémée III et Ptolémée II et l'empereur apparaît couronné par Isis, thème iconographique ensuite repris sur le pyramidion. Ce sanctuaire, par ailleurs, figure sur un grand bronze de Vespasien<sup>95</sup> (Figure 13), ce qui nous permet d'entrevoir son allure durant la deuxième moitié du Ier s. p.C.

Plusieurs inscriptions ont été mises au jour dans la région IX. Le fragment d'une plaque qui devait être appliquée sur le mur postérieur du temple élevé par Vespasien porte l'inscription « Serapeu[m] »<sup>96</sup>. Un autel en marbre découvert dans la même zone est daté de 71-79 et porte l'inscription suivante :

« Consacré à Isis. Crescens (esclave) de César Vespasien a fait cette offrande à la suite d'une vision. »<sup>97</sup>.

Une autre inscription, sur une plaque, retrouvée près de l'Arc de Camille, est datée de 130-138 :

« A Antinoos, qui siège aux côtés des dieux de l'Egypte, Markos Oulpios Apollônios, prophète. »<sup>98</sup>.

Sous l'église Sainte-Marie *in Via Lata*, une inscription gravée sur une plaque datée du 6 mai 146 a été découverte :

« La confrérie sacrée des Péanistes de Zeus Soleil grand Sarapis à Rome et des dieux Augustes a honoré Embès, prophète, père de la confrérie susnommée, en dédiant son buste en marbre dans l'*oikos* des Péanistes, la veille des nones de Mai, qui est le 11 du mois Pachôn selon le calendrier d'Alexandrie, sous le curatorat de Méteïlios Ampliatos l'ancien, Sextos Eroukios Klaros pour la seconde fois et Gnaios Klaudios Sévéros étant consuls. »<sup>99</sup>.

Une pierre inscrite provenant de l'*Iseum Campense* datant du règne d'Antonin le Pieux a été mise au jour :

« Titus Aurelius Egateus, affranchi de l'empereur Antonin Auguste, chef du bureau des codicilles, a consacré ce don. »<sup>100</sup>.

---

<sup>92</sup> MALAISE (1972), n°387.

<sup>93</sup> MALAISE (1972), pp. 204-205.

<sup>94</sup> *RICIS*, n°501/0124.

<sup>95</sup> MALAISE (1972), n°391.

<sup>96</sup> MALAISE (1972), n°58 ; *RICIS*, n°501/0115.

<sup>97</sup> MALAISE (1972), n°7 ; *RICIS*, n°501/0116.

<sup>98</sup> MALAISE (1972), n°75 ; *RICIS*, n°501/0117.

<sup>99</sup> MALAISE (1972), n°88 ; *RICIS*, n°501/0118.

<sup>100</sup> *RICIS*, n°501/0119.



Une colonne, datée du IIe ou du IIIe s. p.C. porte l'inscription « A Zeus Soleil grand Sarapis »<sup>101</sup>.

Un autel en marbre découvert dans les fondations de Sta Maria sopra Minerva – dans la région IX – provient certainement de l'*Iseum Campense*. Les quatre faces de l'autel sont sculptées en bas-relief et représentent des divinités égyptiennes – Harpocrate et Anubis – ainsi que des attributs rattachables au culte des dieux du Nil. Y est inscrit « Consacré à Isis »<sup>102</sup> (Figure 14). L'autel daterait des environs de 150.

Un autel en marbre sculpté sur la face droite d'un relief représentant une isiaque debout coiffée d'un diadème orné d'une fleur de lotus, tenant un sistre, une patère et une situle ; sur la face gauche de l'autel figure un homme devant un autel. L'autel est daté des années 140-160 et comporte l'inscription « Consacré à Isis. Astragalus, gardien du temple, sur un ordre divin. »<sup>103</sup> (Figure 15).

Pour terminer, dans le voisinage du Théâtre de Marcellus et de la *Via della Consolazione*, un fragment de marbre représentant Isis en haut relief dotée d'un diadème orné d'un *uraeus* et de son manteau fixé par le « nœud isiaque » a été exhumé<sup>104</sup> (Figure 16). Il est possible qu'il ait appartenu à une petite niche cultuelle. Selon M. Malaise, il s'agirait d'une Isis *Frugifera*. Ce relief serait une copie romaine exécutée vers le milieu du IIe s. à partir d'un original hellénistique du IIe s. a.C. Le lieu de découverte se situe plus au nord de la région IX mais il est possible que cette statue ait appartenu au sanctuaire du Champ de Mars.

Nous sommes confrontés aux mêmes problèmes de datation en ce qui concerne l'*Iseum Campense* et le Serapeum qui y est associé. Sa localisation, quant à elle, est connue et le mobilier rattaché est présent en quantité plus importante que dans le cas des établissements précédents, ce qui laisse penser qu'il était très sollicité, culturellement parlant.

### 1.1.3. Les cultes isiaques de la région VI : le Serapeum du Quirinal et les Jardins de Salluste

Il semblerait que les cultes isiaques se soient dispersés dans la vaste région VI de Rome, qui comprend le Quirinal, le Viminal et la caserne de la garde prétorienne.

---

<sup>101</sup> MALAISE (1972), n°86 ; *RICIS*, n°501/0120.

<sup>102</sup> MALAISE (1972), n°5 ; *RICIS*, n°501/0121.

<sup>103</sup> MALAISE (1972), n°6 ; *RICIS*, n°501/0122.

<sup>104</sup> MALAISE (1972), n°392.

## *Le Serapeum du Quirinal*

Concernant la présence d'un sanctuaire dédié à Sérapis sur le Quirinal, plusieurs données l'attestent. Le *Catalogue des Régions* et le *Curiosum Urbis Romae* le signalent par la mention « Templum Serapis ». Cette mention est confirmée par deux inscriptions. La première<sup>105</sup>, datée du début du IIIe s. p.C. est partielle car retrouvée sur le fragment d'une très grande plaque en marbre remployée dans le pavement de l'église Sainte-Agathe et porte l'inscription :

« A Sérapis dieu vaincu, l'empereur César Marc Aurèle Antonin Pieux Heureux Augsute, souverain pontife, détenteur de la puissance tribunicienne pour la [...] fois, (a dédié) ce temple. ».

Caracalla fit en effet édifier un temple à Sérapis d'après un passage de l'*Histoire Augsute*<sup>106</sup>. La deuxième inscription a été retrouvée sur une base de statue mise au jour entre les rues du 4 Novembre et Sta Euphemia et date également du début du IIIe s., pendant le règne de l'empereur Caracalla<sup>107</sup> :

« Pour le salut de l'empereur Marc Aurèle Antonin Grand Augsute, à Zeus Soleil grand Sarapis, moi, Gaios Abidios Trophimianos, hiérodoule de la hiérodolie tout entière, j'ai consacré (cette statue) à la suite d'un vœu exaucé. ».

Le Serapeum du Quirinal date donc du règne de Caracalla et se situerait dans la partie méridionale de la région VI. M. Malaise a dressé l'inventaire du mobilier retrouvé en lien avec lui<sup>108</sup>. Comme il le précise, certains auteurs ont voulu assimiler les vestiges d'une grande construction au nord-ouest des Thermes de Constantin, dans le Giardino Colonna dont les fragments architecturaux permettent de le dater de la fin du IIe s. p.C., aux restes du temple de Sérapis sur le Quirinal.

Deux statues colossales du Tibre et du Nil se trouvaient à l'ouest de la Place du Quirinal et datent de l'époque du règne de Trajan<sup>109</sup>. Elles sont antérieures au Serapeum mais M. Malaise affirme qu'elles ont pu servir à l'embellir, à la condition que le temple se soit bel et bien situé au nord-ouest des Thermes de Constantin.

Près de l'église Saint-Vitale, on a mis au jour une base de marbre<sup>110</sup> sculptée en bas-relief qui présente une scène à connotation égyptienne datée du IIe s. p.C. qui a pu appartenir

---

<sup>105</sup> MALAISE (1972), n°23 ; *RICIS*, n°501/0106.

<sup>106</sup> *Hist. Aug. Ant. Car.*, IX, 10-11.

<sup>107</sup> MALAISE (1972), n°79 ; *RICIS*, n°501/0107.

<sup>108</sup> MALAISE (1972), n°334-336b.

<sup>109</sup> MALAISE (1972), n°335.

<sup>110</sup> MALAISE (1972), n°336.

au Serapeum du Quirinal. On peut mettre en lien le chapiteau retrouvé non loin du Quirinal, sur la *Via due Macelli*, qui pourrait provenir de ce sanctuaire. Découvert dans la région VII, ce bloc était orné d'une figure égyptienne d'imitation<sup>111</sup>. Il n'est pas très éloigné du Serapeum du Quirinal et peut donc y être rattaché. De plus, deux statues colossales des Dioscures situées sur la Place du Quirinal ont pu à l'origine encadrer l'entrée du temple<sup>112</sup>.

### ***Le sacellum de la Caserne de la garde prétorienne***

Dans la Caserne de la garde prétorienne, le fragment d'une petite statuette en basalte vert a été mis au jour et suppose l'existence d'un *sacellum* ou d'une chapelle dédiée aux cultes égyptiens<sup>113</sup>. Cette œuvre est soit ptolémaïque soit d'imitation romaine.

### ***Cultes isiaques dans les Jardins de Salluste***

Les vestiges mis au jour dans les *Horti Sallustiani* rendent possible l'existence d'un sanctuaire isiaque en ce lieu. Il est communément accepté qu'il appartienne à l'époque d'Hadrien mais F. Coarelli n'exclut pas qu'un édifice similaire ait pu exister antérieurement, à l'époque de Salluste ou de César<sup>114</sup>. M. Malaise a dressé l'inventaire des monuments égyptiens découverts dans la partie septentrionale des Jardins<sup>115</sup>. Entre la Porta Salaria et la Porta Pinciana, un petit obélisque<sup>116</sup> a été ramené par un des successeurs d'Auguste<sup>117</sup> selon Ammien Marcellin. Au IIe s., on copia sur les parois de l'obélisque des hiéroglyphes calquées sur le modèle de ceux inscrits sur celui du Cirque Maxime. Le décor égyptien des *Horti Sallustiani* est complété par quatre statues<sup>118</sup>, découvertes dans le jardin de la villa Verospi : une statue en granit noir de la reine Touya, une en granit rose d'Arsinoé II Philadelphie, une en granit rose de Ptolémée II Philadelphie en pharaon et une dernière de la même matière d'une princesse ptolémaïque. Il est possible que ces aménagements survinrent au cours du règne d'Hadrien.

Dans les *Horti Sallustiani*, une base en marbre quadrangulaire inscrite a été retrouvée – à l'origine elle était placée dans la maison de Ioannis de Molaria puis a été transportée dans

---

<sup>111</sup> MALAISE (1972), n°339.

<sup>112</sup> MALAISE (1972), n°336b.

<sup>113</sup> MALAISE (1972), n°337.

<sup>114</sup> COARELLI (1982), p. 59.

<sup>115</sup> MALAISE (1972), n°338-338d.

<sup>116</sup> MALAISE (1972), n°338.

<sup>117</sup> AMMIEN MARCELLIN, XVII, 4, 16.

<sup>118</sup> MALAISE (1972), n°338a-338d.

la villa Massimo, dans les Jardins de Salluste – et date du début du III<sup>e</sup> s. p. C, soit du règne de Caracalla. L’inscription qui y figure est la suivante :

« A Sérapis sauveur [...], le dieu sous la tutelle duquel est placée la maison. »<sup>119</sup>.

Comme le précise L. Bricault, l’épiclese « conservator » apparaît pour la première fois dans le monnayage de Commode en 191 et représente un des aspects du dieu associé à la personne de Caracalla.

Au vu des sources dont nous disposons, nous sommes amenée à constater plusieurs phénomènes.

Les lieux de culte consacrés aux dieux du Nil sont dispersées dans les régions I à IX – à l’exception de la VIII – de l’*Urbs*. Ceci peut nous amener à penser que les cultes égyptiens se sont largement dispersés à Rome, bien que nous n’ayons étudié que sa moitié méridionale. Ces lieux se concentrent aux confins de Rome, sont éloignés du cœur urbain autour duquel ils forment comme un arc de cercle. Les lieux où se sont installés ces cultes sont la plupart du temps les collines de Rome, des sites dominant la ville par leur hauteur. Ainsi, nous avons vu que l’Esquilin, le Caelius et le Quirinal sont des terrains favorables à l’implantation des cultes isiaques et ce phénomène semble être une constante quelle que soit l’époque.

L’emplacement de ces sanctuaires est débattu et leur datation controversée en ce qui concerne ceux hypothétiquement datés de l’époque républicaine – L’*Iseum Metellinum* sur le mont Caelius, le sanctuaire d’*Isis Patricia* sur l’Esquilin et l’*Iseum* et le *Sereapeum* de la région III. Cependant, d’après le mobilier retrouvé, les lieux de culte sont attestés pour l’époque alto-impériale. Les origines du complexe cultuel dédié aux divinités isiaques du Champ de Mars sont soumises aux mêmes problèmes de datation. Quant à la région VI, elle a été pénétrée par des établissements de nature différente : les *Horti Sallustiani* ont bénéficié d’un programme décoratif égyptisant, le *Sereapeum* du Quirinal fut édifié par Caracalla, et les soldats de la caserne de la garde prétorienne semblent avoir équipé le lieu d’un petit *sacellum* isiaque du même type que le supposé *sacellum* des *Castra Misenatium* (Région III). Malgré les problèmes évidents de délimitation des régions, de datation de certains éléments du mobilier ou de certains sanctuaires et de localisation exacte des cultes isiaques dans cette partie de l’*Urbs*, nous avons pu esquisser leur répartition par le biais de la confrontation combinée à l’examen rigoureux des sources et en dresser ainsi leur inventaire. Le matériel en notre possession relatif aux cultes isiaques nous a permis de déterminer qu’ils ont laissé

---

<sup>119</sup> MALAISE (1972), n°26 ; *RICIS*, n°501/0108.

davantage de traces dans l'*Urbs* sous le Haut-Empire. Les raisons de cette large diffusion et de ce succès à Rome feront l'objet d'une réflexion ultérieure<sup>120</sup>.

Un autre phénomène est remarquable quant à la répartition des cultes venus d'Orient à Rome. Il semblerait que le culte de Mithra, la divinité perse, ait connu à cette époque un rayonnement manifeste dans la partie orientale de la Ville.

---

<sup>120</sup> Cf. *infra* p. 155 et ss.

## 1.2. La concentration des lieux du culte mithraïque dans la partie orientale de l'*Urbs*

A Rome, ont été recensées plusieurs dizaines de monuments relatifs au culte du dieu perse Mithra. Ces lieux de culte peuvent être de différentes natures : il peut s'agir d'antres, de grottes, etc. Pour les recenser, nous nous sommes fondée essentiellement sur les inventaires dressés par M. J. Vermaseren<sup>121</sup> – le *CIMRM* – et F. Coarelli<sup>122</sup> ainsi que sur les articles tirés du troisième tome du *Lexicon Topographicum Urbis Romae*.

De la même manière que pour les divinités isiaques, nous ne traiterons ici que du matériel et des monuments précisément datés. Le découpage en régions faisant face à de nombreux débats concernant leurs frontières, les auteurs placent parfois le même vestige dans des régions différentes. Comme notre sujet n'est pas celui-ci, les choix d'appartenance à une région plutôt qu'à une autre seront fondés sur les analyses les plus récentes. Nous allons voir que les monuments relatifs au culte de Mithra sont nettement moins nombreux que ceux en lien avec les cultes isiaques.

Nous avons pu constater que les lieux de culte dédiés à Mithra des régions dans la moitié nord de Rome dont il est question sont tous regroupés dans sa partie orientale. Cependant, il convient de se montrer prudent : en plus de recenser les lieux relatifs au culte de Mithra, nous avons également recensé le mobilier dispersé dans l'*Urbs*, qu'il soit rattachable à un édifice mithraïque ou non. Cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait adéquation entre la découverte d'une inscription et la présence d'un *mithraeum*<sup>123</sup>. Nous avons étudié tour à tour les établissements ayant accueilli un lieu de culte ou le mobilier dédié à Mithra dans les régions II et III – ce sont pour l'essentiel les frontières de ces régions sur lesquelles portent les débats –, le *mithraeum* de l'Esquilin – région V – et les sources inhérentes à Mithra de la région VI (Carte 2).

---

<sup>121</sup> *CIMRM*.

<sup>122</sup> COARELLI (1979).

<sup>123</sup> COARELLI (1979), p. 69.

### 1.2.1. Les mithraea de la région du Caelius (Région II)

#### **Le mithraeum de Saint-Clément**

Au cours de fouilles à la fin du XIXe s. a été mis au jour sous l'église médiévale de Saint-Clément un *mithraeum*<sup>124</sup> de 9,60 m de long pour 6 m de large dans la région du Caelius, la région II de Rome selon le découpage augustéen. Le mobilier relatif à ce sanctuaire<sup>125</sup> a permis sa datation. F. Coarelli a remis en cause la théorie soutenue par M. J. Vermaseren selon laquelle l'édifice était situé dans une maison de notables<sup>126</sup> : ceci entérinait selon lui l'aspect public de ce monument, confirmé par les traces très variées qu'il a livré.

On a découvert dans ce *mithraeum* un autel en marbre de Paros<sup>127</sup>, décoré de bas-reliefs sur ses quatre faces renvoyant à des aspects du culte mithraïque. La partie haute de l'autel porte l'inscription suivante :

« Cn(aeus) Arrius Claudianus/Pater posuit »<sup>128</sup>.

Il semble que cet homme soit un affranchi impérial ou membre de la famille des *Arrii* à laquelle appartenait par sa mère l'empereur Antonin le Pieux. Cette *gens* possédait la maison dans laquelle on a retrouvé cette inscription, qui fut rebâtie après l'incendie de Néron. Ce lieu de culte serait daté au moins du IIe s. mais certains auteurs avancent la datation de ce *mithraeum* à la première phase de construction de la maison, dans les années 90-96, date correspondant à la réalisation des décors. Mais selon l'opinion commune, la décoration de la pièce centrale intervint au cours de l'installation du *mithraeum*, dans la deuxième moitié du IIe s. p.C., voire la première moitié du IIIe s. p.C. La décoration de l'antichambre et de l'école mithraïque reverrait à l'ère flavienne. Cette maison a connu plusieurs phases de réaménagement, datables stylistiquement et grâce aux timbres des briques. Mais le *mithraeum* n'a pas été édifié dans la maison en même temps ; sa construction intervient dans les dernières décennies du IIe s. Ainsi, l'inscription que nous venons de voir daterait des années 200. Une autre inscription, datée de la première moitié du IIe s., ne renvoie pas directement au culte de Mithra bien qu'elle ait été retrouvée dans les restes du *mithraeum* de Saint-Clément :

---

<sup>124</sup> DELLA GIOVAMPAOLA in *LTUR III*, pp. 257-259 ; *CIMRM* n°338.

<sup>125</sup> *CIMRM* n°338-348.

<sup>126</sup> COARELLI (1979), p. 70. Il place le *mithraeum* dans la région III.

<sup>127</sup> *CIMRM* n°339-340.

<sup>128</sup> *Pater* est un grade des officiants de la liturgie mithraïque.

« [Pro salute/T.Aeli Antoni/ni] Aug(usti) e[st] M(arci) Aeli/ Au]reli Caes(aris) et/ [L. Aur(eli) C]ommodi fil(iorum)/ Ael(ius ?)] Sabinus c[enturio] leg(ionis).../ [Sol ?]i v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). »<sup>129</sup>.

Cette inscription a été retrouvée sur les fragments d'une tablette en marbre, mais il est peu probable qu'elle renvoie au culte de Mithra. Pourtant, les dieux Mithra et Sol sont souvent associés dans les inscriptions comme dans leurs prérogatives. En revanche, les inscriptions qui suivent<sup>130</sup> renvoient au culte de Mithra et de Jupiter Dolichénus mais ne sont pas datées, nous ne ferons que les mentionner. Concernant celle renvoyant à Jupiter Dolichénus, les chercheurs admettent qu'il est douteux de penser qu'elle provienne de Saint-Clément<sup>131</sup>. Retenons simplement que concernant ce *mithraeum*, le nom de « Arrius » a conduit les chercheurs à émettre l'hypothèse que la *gens Arria*, à l'époque antonine, était propriétaire de cette maison dans laquelle le culte de Mithra a été introduit plus tard. Mais il est plus probable de penser que le « Pater sacrorum » de Mithra dont il a été question fut un affranchi impérial. En définitive, la datation du *mithraeum* de Saint-Clément avant le IIe s. est probable mais difficilement prouvable comme aucun témoignage ne tend à le corroborer.

### ***Le mithraeum de la Piazza della Navicella***

Dans la région II, sur le Caelius, à l'emplacement de l'actuelle *Piazza della Navicella* ou dans ses environs, il semble qu'il ait existé un *mithraeum* dont rien n'a été préservé au niveau architectural<sup>132</sup>. Du mobilier a été retrouvé<sup>133</sup>, dont un relief représentant une scène cultuelle qui a été attribué à l'époque d'Hadrien ou de Trajan. L'hypothèse est donc qu'il ait existé un *mithraeum* dans la zone comprise au sud de *Sainte-Maria in Domnica*<sup>134</sup>, où était stationnée la *cohors V vigilum*. Cependant, ce *mithraeum* hypothétique peut être assimilé à celui découvert sous Saint-Stéphane Rotondo.

### ***Le mithraeum de la Via Passalacqua***

Toujours dans la région II, au niveau de la *Via Passalacqua, 20*, sur le mont Caelius, on a retrouvé les vestiges d'un bâtiment datant du Haut-Empire transformé durant la dernière

---

<sup>129</sup> CIMRM n°347.

<sup>130</sup> CIMRM n°348 1 et 2.

<sup>131</sup> LTUR III p. 258.

<sup>132</sup> CALZINI GYSENS in LTUR III, p. 259.

<sup>133</sup> CIMRM n°327-336.

<sup>134</sup> COARELLI (1979), n°1 p. 70.



phase d'occupation en un *mithraeum*<sup>135</sup>, ainsi identifié grâce aux peintures décoratives représentant des scènes de Mithra tauroctone. Cependant, nous ne sommes pas en possession de plus d'informations pour déterminer sa datation.

### ***Le mithraeum des Castra Peregrinorum (ou mithraeum de S. Stefano Rotondo)***

Les vestiges d'un *mithraeum* daté des années 180 ont été mis au jour dans la salle B des *Castra Peregrinorum*, découvertes sous le pavement de l'église *S. Stefano Rotondo*<sup>136</sup>, sur le *Caelius*<sup>137</sup>. Si l'édifice et ses éléments de mobilier n'ont pas été recensés par M. J. Vermaseren, c'est parce que les fouilles de l'église *S. Stefano Rotondo* ont débuté postérieurement à la publication du *CIMRM*. C'est donc grâce à la publication de E. Lissi-Caronna que nous avons pu prendre en considération le *mithraeum* de *S. Stefano Rotondo* dans notre inventaire. Cet édifice est caractérisé par deux phases de constructions. De la première – celle datée de 180 – on a retrouvé le podium, la niche cultuelle, trois petites tables de travertin, un haut-relief en stuc polychrome de Mithra tauroctone dans la niche, entouré par les protomes de Sol et Luna de chaque côté. Les éléments retrouvés<sup>138</sup>, particulièrement la tête de Mithra, ont pu être datés grâce à la technique employée pour les réaliser du IIe s. p.C., ce qui correspond à la première phase de l'édifice, avant son agrandissement à la fin du IIIe s. – qui correspond à la deuxième phase d'aménagement.

La région II (ou III) semble avoir été occupée par plusieurs *mithraea*, mais les doutes et imprécisions quant à leur localisation, leur datation et la délimitation du mobilier qui y est rattachable rendent leur analyse très ardue. Dans la région voisine, celle de l'Esquilin, les difficultés pour répertorier les *mithraea* de l'époque alto-impériale sont identiques à celles auxquelles nous avons été confrontée.

---

<sup>135</sup> CALZINI GYSENS in *LTUR III*, pp. 259-260.

<sup>136</sup> COARELLI (1979), n°2 p. 70.

<sup>137</sup> LISSI-CARONNA (1986), pp. 1-2.

<sup>138</sup> LISSI-CARONNA (1986), pp. 2-14.

## 1.2.2. Les vestiges liés au culte de Mithra dans la zone de l'Esquilin (Région V)

### **Le mithraeum des Castra des Equites Singulares**

Une statue de marbre blanc a été trouvée à proximité de la Scala Santa, au même endroit qu'une tête de statue en marbre représentant l'empereur Marc Aurèle<sup>139</sup>. La statue de marbre blanc mise au jour représente Mithra tuant le taureau (Figure 17), accompagné d'un chien, d'un serpent, et d'un scorpion à sa place habituelle sur ce genre de représentation, attaché aux testicules du taureau. Bien que rien ne tende à le confirmer de manière irréfutable, il est légitime de se demander si cette statue est contemporaine de celle, partielle, de l'empereur.

Un relief en marbre inscrit<sup>140</sup> représentant Sol a été retrouvé dans le camp des *equites singulares*, à côté de la Scala Santa, mais aucun élément ne nous permet de dater avec certitude ces découvertes.

En revanche, une statue de marbre (Figure 18)<sup>141</sup> retrouvée à côté de la *Via Lata*, à environ 200 mètre de la *Porta S. Giovanni* a été datée de la fin du IIe s. p.C. Sur une base en pierre, elle représente Mithra tuant le taureau accompagné des mêmes animaux que précédemment.

Trois bas-reliefs de marbre relatifs au culte de Mithra ont été retrouvés dans l'ensemble formé par les *Horti Lamiani*, au sud de la *Piazza di Dante*<sup>142</sup>. Certains chercheurs ont supposé que le lieu a été réutilisé comme *mithraeum* mais rien ne tend à le prouver de manière définitive. Les reliefs cultuels sont datables de la deuxième moitié du IIe s. selon H. Lavagne ou du IVe s. selon M. J. Vermaseren. Les découvertes sont composées d'une statue de marbre blanc<sup>143</sup> de Mithra terrassant le taureau. La deuxième est un autel de marbre carré représentant en bas-relief la naissance de Mithra dans la roche<sup>144</sup>. Un autre relief de marbre représente en bas-relief la partie supérieure du corps de Sol dont la tête est auréolée et radiée<sup>145</sup>. Au dos de chaque relief est inscrit :

---

<sup>139</sup> *CIMRM* n°370-371 ; COARELLI (1979), n°10 p. 71.

<sup>140</sup> *CIMRM* n°372-373 ; COARELLI (1979), n°10 p. 71.

<sup>141</sup> *CIMRM* n°374.

<sup>142</sup> CALZINI GYSENS in *LTUR III*, p. 261 ; COARELLI (1979), n°8 p. 71.

<sup>143</sup> *CIMRM* n°352 ; COARELLI (1979), n°8 p. 71.

<sup>144</sup> *CIMRM* n°353 ; COARELLI (1979), n°8 p. 71.

<sup>145</sup> *CIMRM* n°354 ; COARELLI (1979), n°8 p. 71.

« C(auto)p(ati)<sup>146</sup> Primus pater fecit »<sup>147</sup>.

Ces quatre découvertes ont été classées par M. J. Vermaseren dans la région III alors que J. Calzini Gysens les considère dans la région V. Ces découvertes sont à mettre en relation avec un autel, mis au jour du côté de l'église Saint-Pierre-et-Marcellin<sup>148</sup> sur l'Esquilin et classé dans la région III par M. J. Vermaseren et dans la V par J. Calzini Gysens, qui porte l'inscription suivante :

« Soli/invicto Mithrae/T. Flavius Aug(usti) lib(ertus) Hyginus/Ephebianus/d(onum) d(edit). ».

La traduction proposée de l'inscription figurant sur cet autel votif est la suivante : « Au Soleil Invaincu Mithra, Hyginus Ephebianus, affranchi de Titus Flavius Augustus, a offert (ce monument) ».

Elle est accompagnée par une autre inscription en grec faisant allusion à des grades mithraïques. Au vu du double cognomen, il est plus que probable que cette inscription date d'avant le règne d'Hadrien.

Ces documents ont été retrouvés en même temps qu'un candélabre dédié à Mithra, entre les églises Saint-Eusèbe et Saint-Vito, mais non daté qui porte l'inscription suivante sur trois côtés de sa base<sup>149</sup> :

« T. Aelius Iustus/Invicto Mithrae/ d(onum) d(edit). ».

Cette inscription peut être traduite ainsi : « A Mithra Invaincu, T. Aelius Iustus a offert (ce candélabre).

### ***Le mithraeum de la Villa Giustiniani***

Il a également été démontré qu'il pouvait exister un *mithraeum* dans la Villa Giustiniani-Massimo au IIe s.<sup>150</sup>. En effet, quatre dédicaces à Mithra y ont été retrouvées ; elles sont datées de la période comprise entre 184 et 194. Toutefois, cette hypothèse ne fait pas l'unanimité dans la communauté scientifique. De plus, il est possible que ces dédicaces appartiennent à la caserne des *equites singulares*<sup>151</sup>. La première de ces quatre dédicaces<sup>152</sup> a été retrouvée sur une base en marbre bleuâtre surmontée d'un piédestal rond autour duquel est

---

<sup>146</sup> “Cautopates” et “Cautes” renvoient aux deux porteurs de torche dans la liturgie de Mithra.

<sup>147</sup> *CIMRM* n°355 ; COARELLI (1979), n°8 p. 71.

<sup>148</sup> *CIMRM* n°362 ; COARELLI (1979), n°9 p. 71.

<sup>149</sup> *CIMRM* n°363 ; Coarelli (1979), n°7 p. 71.

<sup>150</sup> CALZINI GYSENS in *LTUR III*, p. 261.

<sup>151</sup> Cf. *supra* p. 48.

<sup>152</sup> *CIMRM* n°526-528 et n°591.

enroulé un serpent, sûrement destiné à accueillir une statue, peut-être d'Aion. La première inscription est datée de 194 mais M. J. Vermaseren émet des réserves quant à sa découverte parmi la collection de la Villa Giustiniani.

« Numini invicto/Soli Mithrae/M. Aurelius Aug(usti) l(ibertus) Euprepes una cum/filis suis d(onum) d(edit)/sacerdote Calpurnio/Ianuario. Dedicata VII kal(endas) maias imp(eratore)/L. Septimio Severo Pertin(aci) II/[D(ecio) Cl(audio) Septimo Albino] II co(n)s(ulibus)<sup>153</sup>. ».

En revanche, il ne remet pas en cause sa découverte conjointe aux autres inscriptions.

La deuxième inscription figure sur un cippe en marbre et est datée de 184 :

« M(arcus) Aurelius/Aug(usti) lib(ertus) Euprepes/Soli invicto Mi/thrae aram/ex viso posuit/prosidentibus Bi/ctorino patre et Ia/nuario. Dedicata/III non(as) iunias L(ucio) Eggi/o Maryllo et Cn(aeo) Papi/rio Aliano co(n)s(ulibus)<sup>154</sup>. ».

La troisième figure sur un autel en marbre retrouvé dans les *Horti Iustiniani* vers la Porta Flaminia et est très certainement antérieure au règne d'Hadrien, vu le double cognomen dont sont affublés les affranchis :

« Soli invicto/Mithrae/Vestalis/Caes(aris) n(ostri) serv(us)/et C. Vettius Augustalis / d(onum) d(ederunt)<sup>155</sup>. ».

La dernière a été retrouvée sur une statue de marbre représentant Mithra émergeant de la roche ; l'inscription est au premier plan, sur la roche<sup>156</sup> :

« Nama/L(ucius) Fl(avius) Hermadion/hoc mihi libens/d(onum) d(edit). ».

Il est difficile de conclure de manière tranchée à la présence de tel ou tel *mithraeum* à une date précise sur l'Esquilin. Le mobilier retrouvé est éparpillé, les suppositions des chercheurs sont diverses, leurs divisions des régions divergent et il est compliqué de dresser un inventaire précisément référencé chronologiquement comme géographiquement. Beaucoup de matériel en lien avec le culte de Mithra a été mis au jour dans cette zone dont peu est formellement daté. Il nous paraît impossible de conclure de manière tranchée à la présence d'un ou de plusieurs *mithraea* sur l'Esquilin à notre période, même si l'idée est tentante.

---

<sup>153</sup> CIMRM n°526.

<sup>154</sup> CIMRM n°527.

<sup>155</sup> CIMRM n°528.

<sup>156</sup> CIMRM n°590-591.

### 1.2.3. La présence du culte de Mithra au Nord-Est de la Ville (régions VI et VII)

#### **Le mithraeum de la Vigna Barberini**

Dans la région VI, sur le versant nord du Quirinal, dans les Jardins du Palais Barberini, un *mithraeum* a été mis au jour sous une maison<sup>157</sup>. Plusieurs pièces ont été découvertes et datées du Ier s. p.C. L'une d'entre elles fut convertie en lieu de culte mithraïque. Le sanctuaire est divisé en plusieurs parties et au moins deux phases de construction se remarquent. Il est rectangulaire et mesure 4,42 m de haut, 11,83 m de long pour 6,25 m de large. L'hypothèse est que la transformation de la pièce en *mithraeum* eut lieu vers la moitié du IIe s. p.C. alors que l'autre pièce fut convertie en citerne. Dans la niche, des résidus de mosaïque et de pierres sont encore visibles.

Ce qui distingue celui-ci des autres *mithraea*, c'est la grande fresque cultuelle qui orne le mur du fond de la niche<sup>158</sup>, rare exemple de représentation iconographique de la doctrine liée au culte du dieu perse, à dominante astrologique et contemporaine de la transformation de la pièce en *mithraeum*. Cette grande fresque est un document précieux car elle apporte de nombreux renseignements nous aidant à appréhender l'organisation liturgique du culte.

En ce qui concerne le reste du mobilier – autels inscrits, colonnes et une dalle de marbre – M. J. Vermaseren n'a pas apporté de précisions quant à leur datation, nous nous cantonnons donc à signaler leur présence car nous ne pouvons ni affirmer ni infirmer qu'ils datent de la même époque que la construction du *mithraeum* et de la réalisation de la peinture murale.

#### **Présence mithriaque entre la Caserne de la garde prétorienne et les Jardins de Salluste**

De même, du mobilier épars a été découvert dans la région VI, dont des trouvailles dans la Caserne de la garde prétorienne, mais nous ne sommes pas en mesure de proposer de datation.

Dans la région VII, lors du creusement de tranchées de fondations à 19 m du n°180 de la *Via Sicilia*, une dalle de marbre de 1,72 m de haut, 0,48 m de large et 0,04 m de profondeur a été

<sup>157</sup> CIMRM n°389-395 ; COARELLI (1979), n°17 p. 72 ; CALZINI GYSENS in *LTUR III*, pp. 263-264.

<sup>158</sup> CIMRM n°390 ; COARELLI (1979), n°17 p. 72.

mise au jour<sup>159</sup>. Elle comportait sur le sommet et le fond des traces d'attaches de métal et de chaux qui permettaient de la fixer. La dalle n'a pas été découverte *in situ*. Pour beaucoup elle proviendrait d'une cave puisqu'elle est mentionnée dans une inscription. Seulement un fragment de conduit d'eau inscrit fut découvert, daté de la fin du IIe s. p.C. Sur la dalle, on retrouve l'inscription suivante :

« Pro salute et reditum/et victorias imp(eratorum) Caes(arum)/L. Septimi Severi Pii Pertin'acis Aug(usti) Arab(ici) Adzab(enici) Part(hici) Max(imi)/ et M Aurel(i) Antonin(i) Aug(usti) [et P. Sept(imi) Gethe(*sic* !)] Caes(aris) fil(ii) et fratris] Aug(ustorum) n(ostrum)/totiusque domus divinae/deum invict(um) Mithr(am)/Aurelius Zosimion et/Aurelius Titus Aug(ustorum) lib(erti)/suis impendiis conlo/caverunt item antrum/suis sumptibus/exstructum fecerunt/item consummatum/consacrauerunt. ».

J. Calzini Gysens précise que la découverte s'est faite dans le puits d'un petit ensemble thermal occupé à l'époque impériale par les *Horti Sallustiani* : pour elle, l'ancre mithraïque mentionnée par l'inscription appartiendrait alors à la région VI et non à la VII. Les dédicants sont deux affranchis impériaux qui associent à la dédicace le vœu de voir revenir victorieux des guerres Parthiques Septime Sévère, Caracalla et Geta (dont le nom a été effacé). Dans la mesure où le titre de Parthicus Maximus a été donné à Septime Sévère à la fin de 197 ou au début de 198 et qu'il n'est rentré à Rome qu'en 202-203, nous pouvons considérer que ces dates constituent les bornes pour dater cette inscription.

L'emploi du terme « ancre » dans le vocabulaire de la liturgie mithraïque n'est pas un fait nouveau : ce type de lieu de cultes est remarquable dans d'autres témoignages. Des écrits littéraires nous en apportent des exemples<sup>160</sup>, comme c'est le cas des auteurs Stace et de Porphyre de Tir, ainsi que des inscriptions.

Dans la région VII, un relief en marbre grec de 0,59 m de haut et 2,05 m de large a été découvert<sup>161</sup>. Initialement, on pensait qu'il provenait du temple de Sol bâti par Aurélien. Cette théorie est depuis battue en brèche. Le relief présente Mithra en train de tuer le taureau, représenté avec ses animaux traditionnels ainsi que Cautes et Cautopates. Dans les coins du relief, figurent les bustes de Sol coiffé d'une couronne radiée et de Luna surmontée d'un croissant. Sur le relief et le bord inférieur figurent les inscriptions<sup>162</sup> :

A] « Soli Invicto/L(ucius) Aur(elius) Severus/cum paremboli(s)/ et [h]ypobasi/voto fecit. ».  
B] « [Soli i]nvicto/Mithrae [f]ec(it) L(ucius) Aur(elius) Severus Pra[es(idente) L(ucio)]  
Domitio Mar[cel]lino part(e) ».

<sup>159</sup> CIMRM n°407 ; CALZINI GYSENS in *LTUR III*, p. 264 ; COARELLI (1979), n°20 p. 72.

<sup>160</sup> STACE, *Theb.*, 1, 719s ; PORPHYRE, *Antr.* 6.15.

<sup>161</sup> CIMRM n°408.

<sup>162</sup> CIMRM n°409.

Cette inscription était à l'origine répertoriée parmi le matériel en rapport avec le temple de Sol bâti par Aurélien. Or, une autre inscription<sup>163</sup> remet cela en cause et apporte un nouvel éclairage sur la datation de ces deux documents :

« L(ucius) Aur(elius) Severus sicut/voverat invicum/deum dedic(avit) mens(e) apr(ili)/Commodo Aug(usto) III et / L(ucio) Antistio Burro co(n)s(ulibus)/ [p]raes(idente) Domit(io) Marcellin(o) patr(e). ».

La mention du même Lucius Aurelius Severus sur cette inscription datée de 181 prouve que la précédente n'a rien à voir avec le temple de Sol érigé par Aurélien.

Nous avons pu constater que l'étude des lieux de culte consacrés à Mithra pose certaines difficultés en ce qui concerne l'analyse de leur répartition dans les régions I à IX.

Les traces laissées par le culte du dieu perse sont toutes rassemblées dans la partie orientale de Rome, des régions II à VII. Elles sont, de la même façon, principalement centrées sur les collines. Cependant, l'étude de la répartition de ce matériel et de ces monuments est dépendante du découpage régional envisagé par les chercheurs sur les recensements desquels nous avons fondé notre inventaire. Les découpages diffèrent et il nous a incombé de surmonter cet obstacle pour éviter de commettre des erreurs d'interprétation sur la localisation du culte qui auraient été dues à des hypothèses trompeuses. Les régions VI et VII, en ce qui concerne notre période, comprennent un *mithraeum*, un antre mithraïque et du mobilier datable en faible quantité, dont l'existence a été pour tous établie au moins au IIe s. Les datations sont difficiles et sujettes à de nombreuses théories ; pour éviter les erreurs d'analyse, nous prendrons en considération celles qui sont le plus plausibles et attestées.

Il convient maintenant d'examiner les autres traces que nous ont fournies les cultes venus d'Orient dans la première moitié de Rome : ce sont les divinités africaines et phrygiennes qu'il faut dès lors considérer.

---

<sup>163</sup> CIMRM n°410.

### 1.3. Les divinités phrygiennes et africaines des monts Caelius et Esquilin (Régions II, III et V)

Les cultes de Cybèle et de Jupiter Dolichénus ont essaimé dans les régions II et V sous le Haut-Empire. Afin de dresser l'inventaire des traces laissées par ces cultes, nous nous sommes appuyée sur plusieurs publications : les corpus de sources formés par M. J. Vermaseren en ce qui concerne le culte des dieux phrygiens Cybèle et Attis<sup>164</sup>, P. Merlat<sup>165</sup>, M. Hörig et E. Schwertheim<sup>166</sup> pour les sources liées au culte de Jupiter Dolichénus et sur les articles de F. Coarelli<sup>167</sup> et ceux extraits du troisième volume du *Lexicon Topographicum Urbis Romae*.

Le matériel mis au jour relatif au culte de Cybèle et d'Attis dans ces zones de Rome se concentre autour de la *Basilica Hilariana* (Région II) et de la *Domus Aurea* (Région III) (Carte 3). Les lieux pénétrés par le culte de Jupiter Dolichénus se scindent en deux zones distinctes : l'établissement avéré du *Dolichenum* de l'Esquilin (région V) et la localisation débattue d'un culte voué au dieu de Dolichè dans la caserne des *equites singulares* à proximité du palais de Latran (région II) (Carte 4). Il convient de recenser dans cette partie les vestiges découverts selon cet ordre.

#### 1.3.1. Le culte anatolien de la Basilica Hilariana (Région II) et de la Domus Aurea (Région III)

##### **Cybèle et la Basilica Hilariana**

La *Basilica Hilariana* est un petit édifice mis au jour à la fin du XIXe s. dans le cadre des travaux entrepris dans l'Hôpital militaire situé sur le Caelius entre la *Via San Stefano Rotondo* et la *Via Celimontana* (Figure 19). F. Coarelli indique qu'elle fut construite aux alentours de la moitié du IIe s. p.C. par un certain *Hilarus*<sup>168</sup>. M. J. Vermaseren a recensé le mobilier relatif à cette basilique<sup>169</sup> et nous allons ici nous appuyer sur son analyse.

---

<sup>164</sup> CCCA.

<sup>165</sup> MERLAT (1948).

<sup>166</sup> CCID.

<sup>167</sup> COARELLI (1982), p. 34.

<sup>168</sup> COARELLI (1982), p. 34.

<sup>169</sup> CCCA, n°207-213.



Des vestiges architecturaux de cette basilique sont encore visibles<sup>170</sup> : douze marches mènent vers un *atrium* central mesurant 3 m sur 2,50 m dont les murs de 3 m de haut sont préservés. Au niveau de la moitié des marches en partant du perron, une œuvre réalisée en brique a été découverte dans laquelle une plaque de marbre inscrite a été mise au jour (Figure 20)<sup>171</sup>. Cette inscription renseigne sur le fondateur de la basilique, sa fonction ainsi que celle de cet homme au sein d'un collège lié au culte métrouaque :

« Silvano dendrophoro sacrum / M(anus) Poblicius Hilarus margar(itatus) q(uin)q(uennalis) p(er)p(etuus) cum liberis / Magno et Harmoniano dendrophoris M(atris) d(eum) m(agnae) de suo fecit. ».

Sur le sol de l'*atrium*, une mosaïque en noir et blanc – de 1,41 m sur 0,40 m – a été découverte (Figure 21)<sup>172</sup>. Elle figure un œil percé par une lance sur le sourcil duquel un hibou est perché ; au-dessus, un autre oiseau est représenté, probablement une colombe, d'après les analyses de F. Cumont. D'autres animaux encerclent et attaquent ce que les chercheurs ont baptisé le « Mauvais Œil ».

A proximité de la porte, on a retrouvé une inscription en mosaïque<sup>173</sup> :

« Intransibus hic deos / propitios et basilic(ae) Hilarianae. ».

Cette inscription renseigne sur le caractère cultuel conféré à cette basilique.

Dans une salle, le piédestal d'une statue érigée en l'honneur du fondateur de la basilique, *Hilarus*, a été retrouvé<sup>174</sup>. Il s'agit d'une base de marbre portant l'inscription suivante :

« M(anio) Poblicio Hilaro margaritario / collegium dendrophorum / Matris deum m(agnae) I(daeae) et Attis / quinq(uennali) p(er)p(etuo) quod cumulata // omni erga se benignitate / meruisset cui statua ab eis / decreta poneretur. ».

M. J. Vermaseren explique que les fouilles de cette salle ont dû être interrompues lors de la découverte de traces de destructions. La salle précitée possède une mosaïque en noir et blanc composée de motifs géométriques, et possède en son centre une sorte de bassin rectangulaire, dont la fonction demeure incertaine.

Ont également été mis au jour dans cet ensemble deux éléments. Sur le seuil de la porte menant à la salle, deux paires d'empreintes de pieds allant dans la direction opposée ont

---

<sup>170</sup> CCCA, n°207.

<sup>171</sup> CCCA, n°208.

<sup>172</sup> CCCA n°210.

<sup>173</sup> CCCA, n°211.

<sup>174</sup> CCCA, n°212.

été découvertes<sup>175</sup>. De la même façon, une tête de marbre dotée d'une moustache (Figure 22)<sup>176</sup> découverte parmi le mobilier de la basilique est supposée appartenir à la statue de *Manius Poblcius Hilarus* dont le piédestal vu ci-dessus a été retrouvé.

M. J. Vermaseren a établi la date de construction de cette basilique aux alentours des années 150 p.C. Le mobilier n'est pas précisément daté, mais il est légitime de supposer qu'il doit être contemporain de l'érection de cet édifice, au vu des inscriptions et de la statue de son constructeur. Il paraît évident que le mobilier archéologique découvert nous permet de conclure à la fonction cultuelle de cette basilique érigée semble-t-il pour honorer les divinités phrygiennes Cybèle et Attis.

De plus, comme le précise F. Coarelli, le *Catalogue des Régions* mentionne la présence d'un « *arbor sancta* », à côté du *Caput Africae* et des *Castra Peregrina*, qui correspond aux environs de la zone occupée par la *Basilica Hilariana*. Cet arbre pourrait très bien être le pin, qui était vénéré dans le culte de Cybèle et Attis. Les inscriptions mentionnent le collège des Dendrophores, ceux qui justement s'occupent de la liturgie liée à l'arbre sacré dans le culte métrouaque, ce qui est un argument supplémentaire en faveur de l'hypothèse concernant la fonction cultuelle de ce bâtiment.

Il ne paraît pas imprudent de dire qu'au milieu du IIe s. p.C. un homme, *Hilarus*, décida d'ériger une basilique destinée à abriter le culte des dieux phrygiens dans la région du *Caelius*.

### ***Cybèle dans la Domus Aurea***

De même, dans la région III, on a retrouvé des traces liées au culte métrouaque. La pièce 60 de la *Domus Aurea* est composée d'un plafond peint et de reliefs stucés figurant des scènes relatives au culte de la Grande Mère (Figure 23)<sup>177</sup>. Sur le quatrième panneau, Cybèle est représentée assise sur un trône à droite. Le trône est sur un char conduit par des panthères et guidé par Eros. Le sixième panneau consiste en une représentation de Cybèle trônant sur un char conduit par deux paons suivi par Pan et un satyre.

Dans les régions II et III, la *Basilica Hilariana* ainsi que la *Domus Aurea* semblent avoir été des lieux privilégiés du culte métrouaque. La basilique semble avoir revêtu une

---

<sup>175</sup> CCCA, n°209.

<sup>176</sup> CCCA, n°213.

<sup>177</sup> CCCA, n°214.

fonction cultuelle voulue par son fondateur au cours de la moitié du II<sup>e</sup> s. p.C. La *Domus Aurea* a abrité des scènes iconographiques liées au culte de Cybèle et d'Attis, ce qui ne signifie pas pour autant que les divinités phrygiennes y aient bénéficié d'un culte : il ne peut s'agir que d'un simple décor artistique à connotation orientale, ce qui ne semble pas être le cas de la *Basilica Hilariana*.

### 1.3.2. Le culte de Jupiter Dolichénus des *Castra priora equitum singularium* (Région II)

D'après F. Coarelli<sup>178</sup> et les auteurs du *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*<sup>179</sup>, il existait un sanctuaire consacré à Jupiter Dolichénus à l'intérieur de la Caserne des *Equites Singulares*, dans laquelle se trouvait également un *mithraeum*<sup>180</sup>. Ce camp, ensuite agrandi sous le règne de Septime Sévère par la construction des *Castra nova equitum singularum* – qui correspond actuellement à la place occupée par la basilique Saint-Jean-de-Latran –, fut probablement édifié par l'empereur Trajan. Il occupait la zone comprise entre la *Via Tasso* et la *Scala Santa*, dans la Région II, selon le découpage augustéen.

Plusieurs éléments archéologiques, rattachables à ce sanctuaire et datant du Haut-Empire, attestent qu'il y ait eu un lieu dédié au dieu Jupiter Dolichénus au sein de cette caserne des *equites singulares*. Ce mobilier a été préalablement recensé par P. Merlat et les auteurs du *CCID*, inventaires sur lesquels nous nous sommes appuyée pour dresser le nôtre.

Trois inscriptions trouvées au même endroit sur la colline du *Caelius*<sup>181</sup> près de la Basilique de Latran témoignent d'un culte voué à Jupiter Dolichénus non loin de cette zone. Les inscriptions mentionnent la présence d'un sanctuaire, comme un temple, construit ou entretenu par les *Equites Singulares Augusti*. Cependant, le mot « temple » dans une inscription<sup>182</sup> réfère à un lieu édifié par les *Equites Singulares* où les quatre dieux mentionnés par les inscriptions, Jupiter Dolichénus, Sol Invictus, Apollon et Diane sont vénérés. Mais l'emplacement dudit temple ne peut être déterminé avec exactitude, de fait, nous ne sommes pas en mesure de décrire les dimensions ni les salles qui le composent. Il semblerait que la datation proposée pour ces inscriptions soit 161-180 alors que P. Merlat semblait les dater du III<sup>e</sup> s. p.C.

---

<sup>178</sup> COARELLI (1982), p. 47.

<sup>179</sup> *CCID*, n°417-421.

<sup>180</sup> Cf. *supra* p. 48.

<sup>181</sup> *CCID*, n°417.

<sup>182</sup> *CCID*, n°420.

Une plaque de marbre de 85 cm de large pour 43 cm de haut a été retrouvée dans le camp des *Equites Singulares*, près de la Scala Santa (Figure 24)<sup>183</sup>. Sur cette plaque figurent des représentations en bas-relief ainsi qu'une inscription dans son coin supérieur droit :

« Soli Invicto / pro salute imp(eratorum) / et Genio n(umeri) eq(uitum) sing(ularium) / eorum, M(arcus) Ulp(ius) / Chresimus sace[rd(os)] / Iovis Doliche[ni] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). ».

Alors que P. Merlat propose de la dater du règne conjoint de Dioclétien et Maximien, les auteurs du *CCID* penchent en faveur d'une datation avancée à la deuxième moitié du II<sup>e</sup> s., plus exactement au règne de Marc Aurèle, entre 161 et 180. Le relief quant à lui représente un buste de Sol radié ainsi que le buste du consécuteur, d'après P. Merlat. Entre les deux bustes, une représentation de Luna est figurée, surmontée d'une étoile que l'on retrouve entre Sol et elle.

Une autre inscription a été retrouvée sur une plaque de marbre de 59 cm de haut par 66 cm de large à proximité de la Basilique du Latran, sur le mont Caelius, et provient certainement du *Dolichenum* du camp des *Equites Singulares* (Figure 25)<sup>184</sup> :

« M(arcus) Ulp(ius) C(h)resimu[s] sa]cerd [os I(ovis) Dolicheni] / natione Parth / us et ex gener / osis MHNA tur(ma) / Issii / fecit pro salu / te imp(eratorum) et sing(ularium) / Aug(ustorum) et omni / bus amici(s) / mei(s). / Q(uintus) Ma / cius Ar / ternido / rus. ».

L'inscription est accompagnée d'un relief sur lequel figure Apollon nu doté d'une branche et d'une échelle ; à droite se trouve un corbeau ou un aigle. A droite est représentée Diane mais il lui manque la tête et une partie de son corps. Vu le nom du dédicant, cette inscription doit dater de la même époque, à savoir du règne de Marc Aurèle.

P. Merlat fait état d'une inscription retrouvée sur le fragment d'une plaque en marbre – 30 cm de haut pour 24 cm de large – trouvée près de la Scala Santa, dans la villa Giustiniani-Lancellotti, qui pourrait provenir de ce sanctuaire<sup>185</sup> :

« [I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / [Marc]ellus ? / Apo]llonius / ... IONISVIA / [dedic(atum)] V idus novemb(res), / [Secund]o et Muciano co(n)s(ulibus).”.

P. Merlat proposait une datation au 11 novembre 201. Or, E. Zappata précise que son interprétation est peu convaincante et propose à son tour une datation au 9 novembre 138, au vu de la mention des deux consuls suffectes, ce qui semble effectivement plus vraisemblable.

Plusieurs inscriptions permettent de dire qu'il y a effectivement eu un culte voué à Jupiter Dolichénus de la part des soldats du camp des *Equites Singulares*, vraisemblablement

<sup>183</sup> MERLAT (1948), n°239 ; *CCID* n°419 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°37.

<sup>184</sup> *CCID*, n°420 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°38.

<sup>185</sup> MERLAT (1948), n°233 ; *CCID*, n°421 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°35.

par le biais de la présence d'un petit sanctuaire lui étant consacré. Le plus ancienne référence que nous livre l'épigraphie date du règne de Marc Aurèle. La présence du culte dans un camp semble affirmer l'aspect militaire que revêt ce culte.

Il semblerait donc bel et bien qu'il y ait eu un culte voué à Jupiter Dolichénus dans le camp des *Equites Singulares* dans la région II, au moins à partir de la seconde moitié du IIe s. p.C. Cependant, d'après P. Merlat<sup>186</sup>, l'existence de ce sanctuaire est mise en doute de par sa proximité avec le *Dolichenum* de l'Esquilin. Ainsi, le mobilier que l'on suppose issu du camp des *Equites Singulares* peut fort bien provenir de ce sanctuaire, dont nous allons maintenant recenser les vestiges qui y sont rattachés.

### 1.3.3. Le Dolichenum de l'Esquilin (Région V)

Sur l'Esquilin (Région V), les ruines d'un grand édifice situé près de l'église Saint-Eusèbe ont été découvertes au XVIIIe s.<sup>187</sup>. Le mobilier qui a pu être recueilli dans cette zone a permis de mettre en évidence le caractère cultuel de l'édifice<sup>188</sup>.

Deux plaques inscrites de marbre (Figures 26-27), trouvées encastrées dans un mur dans un jardin voisin du lieu-dit « Trophée de Marius », mentionnent l'existence d'un sanctuaire dolichénien<sup>189</sup> autre que celui qui est attesté sur l'Aventin et que nous étudierons par la suite<sup>190</sup>. Il est très probable que la première des deux inscriptions était à l'origine scellée sur la porte d'entrée dudit sanctuaire, puisqu'elle mentionne sa fondation. On pensait que ces plaques provenaient de la *statio cohortis vigilum* : cela aurait été possible en admettant qu'il y ait eu un sanctuaire dolichénien dans cette *statio*. Seulement, celle-ci se trouve également sur l'Esquilin, donc il est plus probable que ces plaques proviennent du sanctuaire dolichénien dont on sait avec certitude qu'il avait élu domicile sur la colline de la région V. Les deux inscriptions sont les suivantes :

1] « I(ovi) o(ptimo) D(olicheno) / pro salute / imp(eratoris) L(ucii) Septimi Severi Pii Pertinacis Aug(usti) / Pii Felicis et exercitu(um) / et p(opuli) R(omani), D(ecimus) Iun(ius) Pacatus cum / Alexandro fil(io) sacrar(i)um, / iussu I(ovis) D(olicheni), sua pec(unia) adimpliavit, c(uram) a(gente) Caecilio / Rufo, > (=centurione), sacerdotib(us) Sopatrus et Marin(us) et Calus. ».

---

<sup>186</sup> MERLAT (1960), p. 154.

<sup>187</sup> MERLAT (1960), pp. 152-154.

<sup>188</sup> MERLAT (1948), n°223-232 ; CCID, n°407-416 ; COARELLI (1982), p. 47.

<sup>189</sup> MERLAT (1948), n°223-224 ; CCID n°408a-408b ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°30.

<sup>190</sup> Cf. *infra* pp. 92-105.

Cette inscription commémore l'agrandissement du sanctuaire financé par *Decimus Iunius Pacatus* et son fils *Alexander*, opération demandée par le dieu pour le salut d'un empereur qui semble *a priori* être Septime Sévère.

2] « Item auxit, / [s]alvo imp(eratore) [L(ucio) Aelio Aurelio Commodo] Pio Fel(ice) Aug(usto) n(ostro), / M(arcus) Caecilius, M(arci) f(ilius), Iul(ia), Rufus, Concord(ia), / > (=centurio) leg(ionis) III Cyrenaicae, ex corniculario / Aeli Iuliani, pr(aefecti) vig(illum) tetrastylum nymphaeum, / crateram cum columella et altarium cum columella : marmorea et aliam columellam, item orbiculum cum colu/mella et cetera ornavit, I(ovi) D(olicheno) d(ono) d(edit). Dedicavit per / Clodium Catullum, pr(aefectum) vig(illum), adsistente Orbio Laetiano, subpr(aefecto), et / Castricio Honorato, trib(un)o coh(ortis) II vig(illum), pr(idie) kal(endas) Aug(ustas), / Aproniano et Bradua co(n)s(ulibus), c(uram) a(gente) Herculatio Liberale, va[l(etudinario)]. ».

Cette deuxième inscription est datée du 31 juillet 191, et bien qu'on ne puisse pas affirmer que la première date de la même époque, on peut avancer que leurs réalisations sont sensiblement proches dans le temps dans la mesure où il est question du même personnage, le centurion *M. Caecilius Rufus*. Les indices épigraphiques qui ont permis la datation ont été explicités par P. Merlat : nous ne reviendrons pas dessus dans la mesure où cette datation est établie de manière certaine grâce aux mentions des titulatures impériales et de certaines légions. On peut donc conclure à l'existence de ce sanctuaire avant 191 puisque la plaque stipule son embellissement. Nous ne pouvons pas conclure, cependant, quant à la date d'édification du *Dolichenum* de l'Esquilin.

D'autres témoignages proviennent de ce sanctuaire. Une inscription dédicatoire (Figure 28) a été retrouvée sur le fragment d'une plaque de marbre, et bien qu'on ignore son lieu de découverte, la mention du centurion et du prêtre assure sa provenance<sup>191</sup> :

« I(ovi) o(ptimo) :D(olicheno)], / salvo [imp(eratore) L(ucio) Aelio Aurelio Commodo] Pio Fel(ice) Aug(usto) n(ostro)], / scholam cum. c[olumnis?] ... ornata[m ...], / M(arcus) Caeci[lius, M(arci) f(ilius), Iul(ia), Rufus, Concord(ia)], / > (=centurio) leg(ionis) [III Cyr(enaicae), ex corn(iculario) Aeli Iuliani, pr(aefecti) vig(illum)], / sacerdotib(us) ... / Flavio Marin[o, ... ] / Chrysate Thy[rso, ... ]. ».

Ce fragment de plaque, bien qu'on ne connaisse pas son lieu de découverte, devrait provenir, comme les deux autres, du sanctuaire dolichénien de l'Esquilin. En effet, le consécrateur est le même homme, *M. Caecilius Rufus*. On peut dès lors proposer une datation similaire à celle des deux autres aux alentours des années 191-192. Cette inscription nous apprend, de plus, l'existence dans ce sanctuaire d'une *schola*, qui peut être un lieu de réunions.

<sup>191</sup> MERLAT (1948), n°225 ; CCID n°409; ZAPPATA in Bellelli, Bianchi (1997), n°31.

Lors de la démolition d'un mur à proximité de Saint-Eusèbe et de la voie menant à la porte Saint-Laurent, on a découvert la partie inférieure d'un monument, probablement un groupe statuaire en marbre portant une inscription (Figure 29)<sup>192</sup> :

« Iovi Dolicheno / T(itus) Aelius Hilarus / T(iti) Aeli Hermogenis / lib(ertus) d(ono) d(edit). ».

Cette dédicace nous renseigne sur le dédicant, affranchi d'un personnage d'origine grecque. En ce qui concerne le groupe statuaire dont il manque la partie haute, il s'agirait d'une sculpture en ronde-bosse représentant Jupiter Dolichénus monté sur un taureau à droite. Le dieu semble vêtu d'une cuirasse à lambrequins et d'un pantalon oriental. Sous le taureau, un cippe est sculpté. Cet ensemble a été daté stylistiquement de la fin du IIe s. p.C.

Un monument doté d'un socle inscrit a été découvert en même temps et au même endroit que le précédent (Figure 30)<sup>193</sup>. L'inscription qu'il porte sur sa base est celle-ci :

« Iovi Dolicheno / C(aius) Iulius Marinus / miles classis / praet(oriae) Misensis, / II[I ? (trière ou quadrièr ?) S]al(ute ou -via) ... ».

Il s'agit d'une offrande de la part d'un marin de la flotte de Misène. Le fait qu'il possède les *tria nomina* et que la flotte soit désignée sous les titres de *Pia* et de *Vindex* qu'elle reçut sous Caracalla en 212 permet de dater ce monument inscrit, d'après P. Merlat, de la fourchette 192-212. Le monument, quant à lui, consiste en une tête de daim surmontée d'un aigle.

Une statuette en marbre a également été retrouvée dans des circonstances analogues aux deux monuments précédents (Figure 31)<sup>194</sup>. Elle mesure 56 cm de haut, est brisée au niveau des cuisses et des bras. Une colonne d'appui encore présente dans le dos du personnage témoigne de son appartenance à un groupe statuaire plus important. Elle figure Jupiter Dolichénus de face en costume d'*imperator*, doté d'un ceinturon et d'un baudrier soutenant une épée à hauteur du flanc gauche, selon la description fournie par P. Merlat. Il suggère par ailleurs que le dieu devait initialement être représenté sur son taureau et devait tenir le foudre et la bipenne. Or, ces parties sont celles ayant disparu. Cette statuette doit dater de la fin du IIe s. p.C. selon P. Merlat.

Un monument en marbre, trouvé avec les trois précédents, représente une tête de taureau, mais rien ne peut aider à le dater<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> MERLAT (1948), n°226 pp. 218-219 ; CCID n°410 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°32.

<sup>193</sup> MERLAT (1948), n°227 ; CCID n°411 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°33.

<sup>194</sup> MERLAT (1948), n°228 ; CCID n°412.

<sup>195</sup> MERLAT (1948), n°229 ; CCID n°413.

Un fragment de plaque opisthographe a été mis au jour dans le jardin du cloître de Saint-Eusèbe (Figure 32)<sup>196</sup>. La plaque est inscrite sur deux faces :

Face a) : « [Ex praecepto Iovis optirni maximi Doleceni, pro salute imp(eratorum) / nn(ostrorum) L(ucii) Septimi] Sever(i). et [M(arci) Aur(eli) Antonini Augg(ustorum) / templum vetustate c]onlapsu[m; suo restituerunt, / ... ]o sacerdo[te (ou sacerdo[tibus) ... / ... A]ur(elius) Caius .... / ... [cum] collegis ... / ... ».

Face b) : « .../... [Mar]iani .../... [Ba]ssus et .../... cum filio [ex praecepto] Iovis o[ptimi / maxirni] Doleceni .../ [in honorem] domi di[vinae ... / templum vetustate [conlapsum] / [de suo res]titueru [nt ... ]. ».

Malgré son piteux état de conservation, cette plaque nous fournit des indices précieux quant à la datation du temple. La face a permet de dater l'inscription entre 198 et 208 puisqu'elle mentionne les empereurs Caracalla et Septime Sévère. L'objet de cette inscription est la restauration du sanctuaire sous le sacerdoce de plusieurs prêtres dont l'un est prétorien et peut-être originaire de Dolichè en Commagène. La face b mentionne également une restauration : on ne sait pas s'il s'agit de la même que celle consignée sur la première face mais elle a été financée par plusieurs personnes, dont un Oriental. D'après P. Merlat, ces inscriptions ont été faites par la même personne et indiquent que si elles font allusion à une restauration des bâtiments, on peut en faire remonter la construction initiale aux années 150. Cette inscription permet donc d'émettre des hypothèses quant à la date de construction présumée du *Dolichenum* de l'Esquilin.

Un autre fragment de plaque inscrite en marbre a été découvert sous les fondations du cloître des Capucins près de Saint-Laurent<sup>197</sup> :

« Aedic [ulam ... ] / Iovis et [Iunonis sanctae ?..] / item Io[vis optimi maximi] / Dolche[ni ....] / triclin(i)u[m....] / et reliqu[a....] / maior[.....] / Genio n(uminis) [eor(um) surruptu suo d(e)d(icaverunt) ?] / P(ublius) Aelius M[iron negotiator] et ..] / leg(ionis) X Gem(inae) [....]. ».

On ne peut pas être certain que cette plaque puisse être rattachée au *Dolichenum* de l'Esquilin. P. Merlat justifie ce rattachement par l'examen des termes *aedicula* et *Dolcheni* : ces termes renvoient à un sanctuaire voué à Jupiter Dolichénus dont il est ici question d'une consécration. Il s'agirait en fait d'une dédicace faisant allusion à un complexe de salles ou d'édifices. Le nom *Genio* au datif porte à croire que la dédicace est faite en l'honneur du génie du couple divin ou du dieu seul. Deux donateurs ont fait cette dédicace, probablement un *negotiator* ainsi qu'un membre de la *legio X Gemina*. Par comparaison avec l'inscription suivante, P. Merlat propose une datation vers 218. E. Zappata, en revanche, propose une

<sup>196</sup> MERLAT (1948), n°230 ; *CCID* n°414, ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°34.

<sup>197</sup> MERLAT (1948), n°231 ; *CCID*, n°415.



datation au milieu du IIe s. après une étude paléographique, qui est différente de l'inscription suivante datée de 218 : l'écriture employée serait, selon elle, tout à fait insolite pour le IIIe s.

La dernière inscription renvoyant au culte de Jupiter Dolichénus sur l'Esquilin a été découverte sur un autel de marbre mis au jour dans la Villa Fonseca sur le mont Caelius (Figure 33)<sup>198</sup>. Son attribution au sanctuaire dolichénien de la région V est supposée mais fortement probable. L'inscription est la suivante :

Sur le devant: « Iunoni sanctae / iusso Iovis Dolychen(i) / P(ublius) Aelius Miron / neg(otiator) d(ono) d(edit). ».

Sur le côté : « dedic(atum) pr(idie) id(us) Mart(ias) / imp(eratore) [Ma]crin[o] co(n)s(ule) et / Oclatinio Advento. ».

Cette offrande est datée avec exactitude du 14 mars 218.

Il convient toutefois de souligner que les deux dernières inscriptions peuvent également être rattachées au sanctuaire du camp des *equites singulares*, si l'on admet qu'il en existe bien un, d'après les auteurs du *CCID*.

Grâce à ces inscriptions et à ce mobilier, on peut conclure que le *Dolichenum* de l'Esquilin existe à la fin du IIe s. et, si l'on considère l'analyse menée par P. Merlat, sa construction peut remonter aux années 160<sup>199</sup>. Le reste du matériel épigraphique nous permet de constater que ce sanctuaire a fait l'objet de restaurations et d'embellissements, notamment sous Septime Sévère. Il est également intéressant de noter qu'aucune inscription postérieure à la date de 218 n'a été mise au jour. On peut donc supposer en toute légitimité que si désaffectation de ce bâtiment il y a eu, elle n'est intervenue qu'après cette date.

En guise de conclusion, soulignons les données issues de notre recensement. Les régions II, III et V ont été pénétrées par les divinités africaines – Jupiter Dolichénus notamment – et phrygiennes – Cybèle et Attis – dès le IIe s. p.C.

Dans la région II, la *Basilica Hilariana* était consacrée au culte de Cybèle et Attis et le camp des *Equites Singulares* semble avoir accueilli un lieu spécifique au culte du dieu de Commagène. La région III est uniquement marquée par les décors peints et stuqués retrouvés sur un des plafonds de la *Domus Aurea*. L'Esquilin – Région V – a accueilli, dès la moitié du IIe s. p.C., un sanctuaire propre à Jupiter Dolichénus qui a, semble-t-il, été délaissé au début du IIIe s. p.C.

<sup>198</sup> MERLAT (1948), n°232 ; *CCID*, n°416 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°39.

<sup>199</sup> MERLAT (1960), p. 153.

Au vu de ces éléments, il est pertinent de faire deux remarques. Les cultes voués à ces divinités venues d'Orient ont trouvé dans les sites de hauteur, les collines du sud-est de la Ville, un terrain favorable à leur enracinement et à leur développement. De plus, il semblerait que le IIe s. constitue la période à laquelle les cultes se sont le plus développés à Rome. Nous reviendrons sur ces considérations plus avant dans notre travail d'étude et de recherche.

Cette étude du mobilier lié au culte de Jupiter Dolichénus nous permet de conclure sur le recensement des traces laissées par les divinités venues d'Orient à Rome sous le Haut-Empire que nous venons d'effectuer dans la moitié septentrionale de l'*Urbs*. Dans cette partie, les lieux sont très variés, dispersés et les témoignages fluctuants : ainsi, on ne retrouve pas la même quantité de références textuelles, épigraphiques ou archéologiques selon les cultes, les lieux et la période envisagés.

Les dieux du Nil se sont largement diffusés à Rome depuis la période républicaine : ils se sont implantés surtout sur les collines – Caelius, Esquilin et Quirinal – et semblent rester éloignés du centre urbain. Malgré les débats quant à leur datation, ces cultes bénéficient de sanctuaires assez importants et le mobilier que l'on a retrouvé est en assez grande quantité en ce qui concerne la période du Haut-Empire. L'étude des lieux dédiés à Mithra a posé davantage de difficultés. Les traces relatives à ce culte apparaissent dès le Ier s. p.C. et semblent regroupées dans la partie orientale de l'*Urbs* et principalement centrées sur les collines. Les lieux voués à Mithra sont de différentes natures, et le rattachement du mobilier à un ensemble cultuel s'est avéré être une tâche périlleuse. Concernant les divinités phrygiennes et africaines – Cybèle et Attis, Jupiter Dolichénus –, on a pu constater leur présence accrue dès le IIe s. p.C. dans les régions collinaires II et V – III dans une moindre mesure – par le biais du mobilier qui leur est rattaché et des édifices leur étant consacrés.

Cet inventaire des lieux de cultes occupant la moitié de Rome se situant au-dessus de l'axe nord-ouest/sud-est englobant les régions I à IX à l'exception de la VIII nous a livré beaucoup d'informations (Carte 5). Pour mener une étude globale sur la répartition des cultes venus d'Orient sur l'intégralité de la Ville, il convient maintenant de procéder selon la même méthode de recensement et de confrontation des sources pour la partie plus méridionale de l'*Urbs*.

## **2. LA CONCENTRATION DES LIEUX DE CULTES AU CŒUR ET AU SUD-OUEST DE L'URBS (REGIONS VIII ET X A XIV)**

Au sud et au cœur de la Ville, contrairement à ce que nous avons pu constater précédemment, les traces laissées par les divinités venues d'Orient semblent se concentrer pendant la période du Haut-Empire. Toutes les divinités y sont présentes, même si l'on sera amenée à constater leur inégale répartition dans l'espace et le temps.

Les régions VIII, X, XI et XII représentent le cœur de la ville, articulées autour du Capitole et du Palatin. Les régions XIII et XIV correspondent respectivement aux quartiers dits populaires et commerciaux de l'Emporium – région de l'Aventin – et du Trastevere, au milieu desquels le Tibre circule.

Il peut paraître surprenant, voire anormal, de regrouper dans une même partie l'étude des vestiges et du mobilier archéologique laissés par ces cultes à la fois dans les quartiers populaires de Rome et au cœur de ses lieux de pouvoir, ces zones ne renvoyant pas au même mode de vie de la part des éventuels desservants des cultes. Or, ce regroupement n'est pas arbitraire ni dépourvu de sens. Nous avons pu constater que ces cultes sont concentrés dans ces quartiers. Pendant le Haut-Empire, ils cohabitaient entre eux et avec la population et étaient situés à proximité directe du pouvoir. Avoir regroupé l'inventaire des traces laissées par les cultes venus d'Orient dans ces régions (Carte 10) nous permettra par la suite de mener une réflexion à ce sujet plus aisément<sup>200</sup>.

Les cultes égyptiens semblent encore occuper toutes les régions du sud-ouest de Rome (Carte 6), le culte de Cybèle et d'Attis paraît y avoir trouvé un terrain propice à son enracinement (Carte 7), Mithra n'est présent que dans le sud (Carte 8) et les dieux syriaques et africains ne se sont implantés qu'à proximité du Tibre, dans les quartiers dits populaires (Carte 9).

Là encore, il s'est agi de regrouper les mentions textuelles et les données issues de l'archéologie afin de pouvoir dresser une chronologie de l'implantation des cultes venus d'Orient à Rome. Nous avons repris les grands débats concernant certains établissements afin de rester la plus prudente possible et d'éviter de commettre ultérieurement des erreurs d'interprétation. Le but est encore de dégager des informations sur des monuments, du mobilier d'attribution certaine ou quasiment certaine à un établissement pour pouvoir par la suite mener une étude sur les logiques, les stratégies et les choix d'implantation de ces cultes à

---

<sup>200</sup> Cf. *infra* p. 155 et ss.

Rome sous le Haut-Empire (Carte 15). Nous demeurons toujours tributaires des difficultés de datation, de délimitation des régions par les chercheurs actuels mais tentons de pallier ces inconvénients par l'établissement d'un inventaire qui prend en considération ces débats. Là encore, les aspects d'ordre architectural et décoratif seront abordés rapidement, car le but recherché n'est pas de produire une description stylistique et esthétique de ces éléments.

Il conviendra de recenser la présence des dieux au cœur de la Ville par l'inventaire des vestiges mis au jour dans les régions VIII – Capitole –, X – Palatin – et XI – Cirque Maxime. Nous envisagerons ensuite la présence des cultes venus d'Orient sur la rive est du Tibre, dans le quartier de l'Emporium de la région XIII – celle de l'Aventin – et dans la région XII – piscine publique. Enfin, il conviendra de dresser l'inventaire des traces laissées par ces cultes dans les quartiers populaires du Trastevere sur la rive ouest du Tibre – région XIV – et de la plaine vaticane qui se situe un peu plus au nord.

## 2.1. Les divinités venues d'Orient au cœur de l'Urbs (régions VIII, X et XI)

Les cultes venus d'Orient ont pénétré le cœur de Rome où nous avons retrouvé des vestiges relatifs aux cultes de la Grande Mère Cybèle, des divinités égyptiennes, du dieu perse Mithra et de Sol. Les régions centrales que nous allons considérer sont celles du Capitole – Région VIII –, du Palatin – Région X – et du Cirque Maxime – Région XI. Nous nous sommes fondée sur les corpus dressés par M. J. Vermaseren<sup>201</sup>, M. Malaise<sup>202</sup> et L. Bricault<sup>203</sup> ainsi que sur des articles issus du troisième volume du *Lexicon Topographicum Urbis Romae* et les articles de F. Coarelli<sup>204</sup> pour dresser notre inventaire.

Nous avons choisi de regrouper ces régions à cause de leur proximité avec le pouvoir impérial. L'implantation de ces cultes y renvoie à des causes et des conséquences qu'il nous incombera d'étudier. C'est donc pour faciliter notre analyse ultérieure que nous les avons envisagées ensemble. Comme précédemment, il convient de recenser les vestiges architecturaux, signes de la présence d'un édifice, le mobilier archéologique et épigraphique mis au jour, et les confronter, quand c'est possible, aux sources littéraires. Il convient également de faire état des débats quant à la datation et à la localisation exacte des sanctuaires lorsque cela s'avère être pertinent.

Ces divinités seront étudiées tour à tour. Ainsi, nous étudierons la répartition du culte de Cybèle (Carte 7) dans les régions VIII, X et XI, celle des cultes égyptiens (Carte 6) dans les régions du Capitole et du Palatin, ainsi que celle des cultes solaires de Mithra et Sol dans la région X (Cartes 8 et 9).

---

<sup>201</sup> *CCCA ; CIMRM.*

<sup>202</sup> *MALAISE (1972).*

<sup>203</sup> *RICIS.*

<sup>204</sup> *COARELLI (1979) ; COARELLI (1982).*

### *2.1.1. La déesse Cybèle dans les régions du cœur de Rome (Capitole, Palatin et Cirque Maxime)*

#### *Le temple de la Grande Mère sur le Palatin*

Le *LTUR* mentionne l'existence d'un temple consacré à Cybèle sur le Palatin (Figure 37)<sup>205</sup>. Tout le matériel relatif à ce temple a été répertorié par M. J. Vermaseren<sup>206</sup> ; nous ne traiterons ici que du mobilier le mieux daté. Précisons que même si nous ne traitons que du Haut-Empire, il est pertinent de citer les structures et le mobilier antérieurs dans la mesure où la continuité d'occupation est importante à analyser. Les vestiges républicains doivent au moins être cités.

La présence de la déesse en ce lieu remonte à son introduction officielle sous la République. Tite-Live présente la cérémonie de son arrivée<sup>207</sup> comme un événement solennel : le bétyle représentant Cybèle fut d'abord déposé dans le temple de la Victoire le 4 avril 204 a.C. Il précise que « la dédicace du temple de la Grande Mère de l'Ida » eut lieu en 191<sup>208</sup>. Les sources littéraires évoquant l'arrivée de Cybèle à Rome sont nombreuses<sup>209</sup>, mais en ce qui concerne l'érection de son temple, Tite-Live est le seul à la documenter. Ce temple fut édifié sur l'angle sud-ouest du Palatin et a été fouillé à plusieurs reprises (Figures 34-36). La dernière fouille, menée en 1977 par P. Pensabene, a permis de mettre en évidence que les structures encore visibles (Figures 38-41)<sup>210</sup> correspondent aux trois phases de construction du temple. Ces structures sont le podium surélevé ainsi que d'autres structures architectoniques. Quant aux trois phases de construction, il s'agit de la construction originale dont la dédicace eut lieu en 191 a.C. documentée par Tite-Live, de la première restauration qui date de 110-109 a.C. suite à l'incendie de 111 a.C. et de la seconde restauration après l'incendie de 3 p.C. D'après F. Coarelli<sup>211</sup>, contrairement à ce que pensait P. Romanelli à l'issue des fouilles, il reste encore des structures assimilables à la première phase de construction. P. Romanelli pensait au contraire que tout avait disparu et qu'il ne restait rien de l'édifice original. Le podium, toujours selon F. Coarelli, daterait cependant de la restauration après 111 a.C.

---

<sup>205</sup> PENSABENE in *LTUR III*, pp. 206-208.

<sup>206</sup> *CCCA*, n°1-200.

<sup>207</sup> TITE-LIVE, XXIX, 14.

<sup>208</sup> TITE-LIVE, XXXVI, 36, 3-4.

<sup>209</sup> GOMEZ (2012), pp. 76-99.

<sup>210</sup> *CCCA*, n°1.

<sup>211</sup> COARELLI (1982), pp. 39-41.

Des dépôts votifs en terre cuite ont pu être mis au jour lors des fouilles effectuées par P. Romanelli : des figurines<sup>212</sup> ont pu être datées grâce à leur position stratigraphique, sûrement entre 191 et 111 a.C. : elles appartiendraient donc à la première phase de construction. Ces figurines sont d'autant plus importantes qu'elles apportent la preuve de la présence d'un culte lié à Attis dès le départ. Les données archéologiques apportent donc la preuve qu'un culte était voué à Attis si ce n'est dès l'introduction de Cybèle, au moins entre ces deux dates. M. J. Vermaseren répertorie plus d'une centaine de figurines en terre cuite de ce type, qui datent des derniers s. a.C.

Une deuxième découverte importante est issue de la fouille de ce sanctuaire. Il s'agit d'une figure décorative à taille humaine qui appartenait à la décoration du fronton datée de la première phase de construction et qui constitue le premier exemple en Italie d'une décoration de ce genre.

Une statue en marbre blanc grec<sup>213</sup> à l'effigie de la Grande Mère a également été mise au jour derrière le temple et daterait de l'époque hellénistique. On ne connaît pas le moment auquel elle a été déposée dans le sanctuaire.

On a également retrouvé des fragments d'un autel en marbre (Figures 42-45)<sup>214</sup> datant de 43 p.C. Il avait été érigé par Claude et appartenait à l'*Ara Pacis Augustae* qu'il avait également fait édifier. Après restauration de ces fragments, il a pu être constaté que sur cet autel était représenté le temple de Cybèle en bas-relief.

Un relief de marbre blanc (Figure 46)<sup>215</sup>, provenant du monument funéraire des *Haterii* a été découvert à la fin du XIXe s. Selon les études les plus récentes, sa datation a été fixée au dernier quart du Ier s. p.C. D'après un certain nombre de chercheurs, ledit relief funéraire montrerait une vue du temple de Cybèle tel qu'il était, donc, à la fin du Ier s. p.C. Selon M. J. Vermaseren, il figurerait plus précisément la statue de Cybèle assise devant son temple entre deux lions, lors des *Ludi Megalenses*.

Une base en marbre découverte à la fin du XIXe s. à côté de l'église Sainte-Anastasia porte l'inscription suivante<sup>216</sup> ornée d'un *tympanum* et de deux palmettes :

Sur la face antérieure : « M(atri) d(eum) m(agnae) I(daeae). ».

Sur le côté gauche : « [locus adsign]at(us) a Suellio Marciano / et [... ..] cur(atore) aed(ium) sacr(arum) et oper(um) locoru[mq(ue)] p(ublicorum) / [dedi]c(atus) VI kal(endis) April(is) / [imp(eratore) Commodo VII et Plertinace II [co(n)s(ulibus)]. ».

<sup>212</sup> CCCA, n°14-199.

<sup>213</sup> CCCA, n°5.

<sup>214</sup> CCCA, n°2.

<sup>215</sup> CCCA, n°200.

<sup>216</sup> CCCA, n°6.

Des indices évidents – voir éléments soulignés – ont permis de dater cette inscription du 27 mars 192.

Un fragment d'une tablette de marbre, découvert entre le palais de Tibère, la maison de Livie et les limites de la colline palatine, porte l'inscription suivante :

« p[ro salute et .....] / imperat[oris caesaris l. septimi severi pii pertinacis aug. Arabici adiabeni] / Par[thici maximi tribunic potest. ....imp....cos...p.p. procos et] / imperato[ris caesaris m. aurelii antonini pii felicis aug. [[et p. septimi getae nob.caes.]] et] // Iuliae au[g. matris augg. Et castrorum et senatus et patriae] / dend[rophori..... ».

Il semble que ce monument ait à l'origine mesuré deux mètres de large. Il est daté du règne de l'empereur Septime Sévère<sup>217</sup>.

Une antéfixe représentant un bateau doté d'un mât, voiles déployées, figurant Cybèle assise sur un trône à haut dossier flanquée de deux lions au centre a été découvert<sup>218</sup>. Il s'agit d'une tablette de terre cuite que l'on peut dater du IIIe s. sans plus de précisions.

D'autres éléments de mobilier ont été mis au jour dans la proximité du temple, mais soit ne sont pas datés avec précision, soit leur datation est trop tardive pour la période que nous étudions. En ce qui concerne le temple de Cybèle sur le Palatin, on dénote, à travers ces vestiges, une continuité d'occupation sous le Haut-Empire.

### ***Le tholus de Cybèle sur la Via Sacra***

Dans la région VIII, celle des forums impériaux, est mentionnée l'existence d'un petit temple dédié à Cybèle<sup>219</sup> sur la *Via Sacra*, un *tholus*, situé à proximité du temple de Vesta. Ce *tholus* nous est connu grâce à un passage de Martial<sup>220</sup>. Dans la mesure où ce petit édifice n'a pas été découvert, de nombreux débats quant à sa localisation ont vu le jour. Il semblerait qu'il soit représenté sur un médaillon d'Antonin le Pieux, mais rien n'est moins sûr. Dans le voisinage hypothétique du *tholus*, dans la région VIII, M. J. Vermaseren a recensé plusieurs éléments. Concernant la datation de ce *tholus*, F. Coarelli pencherait en faveur de son existence au cours du Ier s. a.C. Sur le médaillon en l'honneur de Faustine divinisée qui le représente – supposément – la déesse figure avec l'inscription suivante : « Matri deum salutari » (Figure 47). Des reliefs de terre cuite ont également été mis au jour mais ne peuvent être datés.

---

<sup>217</sup> CCCA, n°9.

<sup>218</sup> CCCA, n°11.

<sup>219</sup> CCCA, n°201-203 ; COARELLI (1982), pp. 34-39.

<sup>220</sup> MARTIAL, *Epig.*, I, 70, 9-10.



Dans la zone du forum de Trajan, une tête en marbre appartenant à un relief a été découverte (Figure 48)<sup>221</sup>. Il s'agit de la tête d'une prêtresse couronnée d'un diadème, probablement une prêtresse de Cybèle. Cette tête peut être datée du tout début du IIe s. p.C.

De la même région provient la découverte d'un petit groupe statuaire en bronze (Figures 49-51)<sup>222</sup> de 7,1 cm de haut et 4 cm de large, découvert dans un magasin qui se situait à l'intersection de la *Via Nazionale* et de la *Via Eufemia*. Cybèle y figure, assise sur un trône de facture moderne, sur un char tiré par deux lions, la gueule ouverte et menaçante ; trois des sept roues sont antiques ; elle tient une patère et un petit tambourin. Il reste quelques traces de dorures sur son visage, ses cheveux, son *tympanum*. Le tout parvient à être daté du IIe s. p.C.

### ***Le culte de Cybèle dans le Circus Maximus***

Dans la région XI, celle du Cirque Maxime, une découverte a été faite<sup>223</sup>. Le *Catalogue des Régions* ainsi que le *Curiosum Urbis* font mention tous les deux d'un tombeau de Cybèle dans le Cirque Maxime, dont la datation demeure incertaine. En revanche, certains monuments représentent une statue à l'effigie de la Grande Mère sur la *spina* du cirque, à droite de l'obélisque : la déesse est représentée assise sur un lion. Selon M. J. Vermaseren, cette statue a dû être érigée par Domitien ou Trajan après la destruction du Cirque par le feu. Un passage de Tertullien la mentionne<sup>224</sup>, ainsi que des représentations figurées sur des sarcophages et des mosaïques. Un sarcophage provenant probablement de Rome, par ailleurs, montre cette statue<sup>225</sup> : deux fragments de relief provenant du même sarcophage ont été découverts. Il s'agit sûrement du sarcophage d'un enfant représentant une course de quatre quadriges : Cybèle figure à droite de l'obélisque et derrière un buisson de laurier, chevauchant un lion. Ce relief est daté du IIIe s. p.C. Sa présence n'est toutefois pas surprenante au milieu du cirque, à côté de l'obélisque, puisque les *Ludi Megalenses* faisaient partie des jeux du cirque. Selon F. Coarelli<sup>226</sup>, la datation est faite sans argument valable. Pour lui, la forme définitive du Cirque Maxime, surtout de son épine centrale, daterait de l'époque augustéenne. En 7 a.C., l'obélisque fut acheminé depuis Héliopolis. Selon lui, il n'est pas impossible que la

---

<sup>221</sup> CCCA, n°204.

<sup>222</sup> CCCA, n°205.

<sup>223</sup> CCCA, n°206 ; COARELLI (1982), pp. 41-42.

<sup>224</sup> TERTULLIEN, *De Spect.*, 8.

<sup>225</sup> CCCA, n°252.

<sup>226</sup> COARELLI (1982), p. 42.

statue de Cybèle, en connexion avec les sept dauphins placés par Agrippa, soit contemporaine de ceux-ci. Pour F. Coarelli, cette statue daterait donc du début de l'époque impériale.

Au vu des éléments en notre possession, il est prudent de dire qu'il est probable que cette statue date du début de l'époque impériale et existait avant le III<sup>e</sup> s. p.C., date à laquelle le sarcophage de l'enfant a été réalisé.

Le mobilier relatif au culte de Cybèle est concentré, en définitive, autour de son temple sur le Palatin. Même si peu de mobilier est précisément datable en ce qui concerne notre période, il est présent en quantité et en durée dans les régions VIII et X – XI dans une moindre mesure – du cœur de l'*Urbs*.

### 2.1.2. La présence des cultes isiaques dans les régions du Capitole et du Palatin (Régions VIII et X)

Les cultes isiaques semblent également avoir pénétré le cœur de l'*Urbs*. En effet, on retrouve des témoignages archéologiques et épigraphiques attestant leur présence dans les régions du Capitole et du Palatin.

#### ***Le sanctuaire d'Isis Capitolina : mythe ou réalité ?***

Concernant la région VIII, le sanctuaire supposé<sup>227</sup> d'Isis sur le Capitole doit être envisagé à part, ce qui se justifie par les nombreux questionnements que son existence suscite : elle est en effet sujette à de plus vastes débats. Commençons, avant de relater succinctement ces débats, par dresser l'inventaire du matériel retrouvé en ces lieux.

Le *Catalogue des régions* ne mentionne pas de temple consacré à Isis sur le Capitole. M. Malaise recense une seule sculpture égyptienne en provenance de la colline<sup>228</sup> : elle est en serpentine et représente un personnage agenouillé portant un *naos*. Sans plus de détails, il précise que ce travail est d'époque romaine.

Quatre inscriptions ont été mises au jour dans cette région du Capitole, dont une au moins datée avec certitude d'avant notre ère.

F. Coarelli renvoie à une inscription républicaine<sup>229</sup> qui mentionne l'existence d'un *sacerdos Isidis Capitolinae*<sup>230</sup>, suggérant la présence d'un collège de prêtres d'Isis. Cette mention inclurait donc l'existence d'un lieu consacré à Isis où ces prêtres pouvaient lui rendre un culte. Cette inscription a été retrouvée sur un bloc de travertin quadrangulaire qui provient de la région du Capitole<sup>231</sup> et est datée d'avant le milieu du Ier s. a.C. La traduction de cette inscription est la suivante :

« Il est mort, Aulus Caecilius Olipor, affranchi d'Aulus ; il est mort, de Gnaeus Caecilius Filo, affranchis d'Aulus ; elle est morte, Caecilia Asia, affranchie d'Aulus et de Gnaeus ; il est mort, d'Aulus Caecilius Alexsander, affranchi d'Aulus et de Gnaeus ; elle est morte, Polla Caecilia, fille de Spurius ; il vit, d'Aulus Caecilius Rufus, fils d'Aulus, de la tribu Palatina ; il est mort, de Titus Sulpicius Caecilianus, fils de Titus, prêtre d'Isis Capitoline ; elle est morte, Porcia Rufa, affranchie de Titus (et épouse) de Sulpicius, le prêtre d'(Isis) Capitoline ; il vit, Titus Porcius Maximus, fils de Titus, de la tribu Collina ; il vit, Titus Sulpicius Primus, affranchi de Titus ; il vit, Caius Valerius Philargurus, affranchi de Caius ; il vit, Quintus Lolius Rufus, fils

<sup>227</sup> MALAISE (1972), n°340.

<sup>228</sup> MALAISE (1972), n°341.

<sup>229</sup> COARELLI (1982), p. 60.

<sup>230</sup> *CIL* I<sup>2</sup> 1263 = VI, 2247.

<sup>231</sup> MALAISE (1972), n°2 ; *RICIS*, n°501/0109.

de Quintus, de la tribu Sergia ; il vit, Decimus Aurelius Felix, affranchi de Decimus. Ce monument ne fera pas partie de la succession ».

La datation de cette inscription funéraire a été rendue possible par l'étude de la graphie, des points de séparation triangulaires, de l'aspect général irrégulier et de la présence de noms comme *Olipor*. F. Coarelli envisage d'ailleurs de dater cette inscription de la première décennie du Ier s. a.C., des années 90-60. *Titus Sulpicius Caecilianus* est mort au moment de la rédaction de cette inscription, ce qui signifie que le temple dans lequel il officiait, si temple il y a, date d'avant la première moitié du Ier s. a.C.

Une autre inscription a été retrouvée sur un autel en marbre<sup>232</sup> dans la même région. M. Malaise l'avait datée du Ier s. p.C., mais L. Bricault suppose sa datation au milieu du Ier s. a.C. :

« [V]olusius / [C]aesario, / sacerdos Isidis / Capitoline ».

D'après L. Bricault, il est peu probable qu'un culte ait perduré sur le Capitole après 48 a.C., d'autant que cette inscription peut tout à fait être datée du milieu du Ier s. a.C. Elle mentionne également l'existence d'un prêtre d'Isis Capitoline. F. Mora avait pensé rapprocher le *Volusius* mentionné du *Marcus Volusius*, édile proscrit en 43 a.C. par les triumvirs<sup>233</sup>. Cet édile était supposé être un prêtre d'Isis ou du moins être en lien avec une communauté isiaque puisqu'il fuit déguisé dans un costume d'Anubis vers le camp de Brutus en faisant l'aumône à travers les rues de Rome.

Deux autres inscriptions ont été retrouvées sur le Capitole mais elles n'ont pas pu être précisément datées. L'une d'entre elles est une dédicace à Isis Frugifère inscrite sur un disque en marbre<sup>234</sup> possédant au centre deux plantes de pieds en bas-relief :

« Isidi frugiferae / ... / [...]ene / [...] donum / posuit ».

Elle peut être traduite ainsi : « A Isis Frugifère, [...] a fait l'offrande de ce don. ».

Il convient de préciser que nous avons déjà recensé un fragment de marbre représentant Isis Frugifère en haut-relief<sup>235</sup> dans le voisinage du lieu où cette inscription a longtemps été conservée, entre le théâtre de Marcellus et la *Via della Consolazione*, daté du milieu du IIe s. p.C., ce qui suggérerait éventuellement la présence d'une petite chapelle isiaque non loin du Capitole.

---

<sup>232</sup> MALAISE (1972), n°1 ; *RICIS*, n°501/0110.

<sup>233</sup> VALERE MAXIME, VII, 3, 8.

<sup>234</sup> MALAISE (1972), n°11 ; *RICIS*, n°501/0111.

<sup>235</sup> MALAISE (1972), n°392 ; Cf. *infra* p. 164.

Une inscription votive de la part de deux quinquennaux à Sérapis<sup>236</sup> (« *Serapis ex / arg(enti) p(ondo) X* ») a été retrouvée sur une plaque de marbre découverte sous le Capitole, du côté nord, datée de l'époque impériale dont voici la traduction :

« Decimus Valerius Chaereas, quinquennal perpétuel (du collège), avec son fils Decimus Valerius Chaereas, son fils, quinquennal, et Publius Aelius Alexander, son frère, (a offert) au collègue une protomé de Sérapis d'un poids d'argent de 10 livres, à la suite d'une vision [...]. ».

Une autre inscription, écrite en grec, n'est cependant pas rattachable de manière certaine au Capitole<sup>237</sup>. Datée de l'époque impériale, elle a été découverte sur un bloc de marbre mis au jour dans l'*atrium* de Vesta. Il est également possible que ce bloc provienne du Palatin, il est donc pertinent de l'évoquer ici. Sa traduction est la suivante :

« Au dieu qui écoute les prières Sérapis, [...], licteur décurial, avec son épouse [...] et [son fils (?)] Aphranios, a consacré (ceci). ».

Ces inscriptions permettent de déterminer l'existence d'un culte voué à Isis sur la colline, mais en aucun cas de prouver qu'un temple a été érigé sur les pentes capitoline.

Deux catégories d'auteurs s'opposent : ceux qui pensent qu'il y avait de manière évidente un temple, et ceux qui pensaient qu'il s'agissait plutôt d'autels en plein air, ne bénéficiant pas d'un culte structuré. M. Le Glay<sup>238</sup> penche pour la première théorie. Selon lui, l'installation de ce temple remonterait à la fin du IIe ou au tout début du Ier s. a.C. Pour lui, il s'agirait d'un culte collégial conservant des connotations privées. En effet, d'après les témoignages de Dion Cassius traitant de la destruction de *temenismata*<sup>239</sup> consacrés à Isis et Sérapis à la fin de la République et d'inscriptions mentionnant un *sacerdos Isidis Capitolinae*, on serait tentée de croire qu'il y ait eu un temple consacré aux divinités égyptiennes susmentionnées sur le Capitole. Or, comme on l'a vu, Agrippa et Auguste puis Tibère ont rejeté les cultes isiaques hors du *pomoerium*. Son culte sur le Capitole a certainement existé mais on ne peut énoncer de telles affirmations au sujet de l'existence d'un temple qui lui serait consacré. L'archéologie à proprement parler ne nous est ici d'aucun secours puisqu'aucune structure visible ne demeure, ainsi que le précise M. J. Versluys<sup>240</sup>. Il rajoute dans son étude que les découvertes d'objets liés aux cultes égyptiens trouvés près du théâtre de Marcellus et du Forum Boarium peuvent être interprétées comme ayant été connectées à un éventuel temple sur le Capitole, mais ce ne sont que des suppositions. Au vu des informations

---

<sup>236</sup> MALAISE (1972), n°63 ; *RICIS*, n°501/0112.

<sup>237</sup> MALAISE (1972), n°82 ; *RICIS*, n°501/0113 p. 523.

<sup>238</sup> LE GLAY (1987), p. 548.

<sup>239</sup> M. J. Versluys a montré que ce terme était sujet à débats.

<sup>240</sup> VERSLUYS (2004), p. 425.

en notre possession, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'il y ait eu un temple dédié à Isis sur le Capitole. De plus, F. Coarelli<sup>241</sup> pense que s'il n'y a aucune mention dans le *Catalogue des régions* de ce temple, c'est parce que Jupiter Capitolin les éclipse. Il est convaincu de l'existence de ce temple depuis l'ère républicaine malgré les nombreuses démonstrations inverses. Dans son article du *LTUR*, il affirme même l'existence de ce temple, selon lui entérinée par tous les témoignages que nous venons de citer.

### ***Les cultes isiaques dans la région du Palatin***

Dans le voisinage du Capitole, nous avons retrouvé des vestiges liés aux cultes isiaques sur le Palatin<sup>242</sup>.

Sous le palais de Domitien, des peintures murales ont été mises au jour au cours de fouilles<sup>243</sup>. Cette salle, baptisée l'*Aula isiaca*, fut coupée en deux à l'époque de Néron. Certains auteurs datent cette salle de 20 a.C. ; pour d'autres, elle daterait du règne d'Auguste ou de Tibère ; d'autres encore affirment qu'il est inenvisageable que ces deux empereurs aient pu faire exécuter ces peintures et datent l'*Aula isiaca* du règne de Caligula. Pourtant, M. Malaise souligne qu'il est probable que ces peintures datent du règne d'Auguste, en s'attachant à la datation stylistique traditionnellement proposée. Il justifie cela en affirmant qu'avoir des décors égyptisants ne signifie pas qu'on « embrasse la religion isiaque »<sup>244</sup>. Il propose donc que cette salle ait pu être décorée à l'époque d'Auguste et ait appartenu au palais qu'il a fait construire après avoir fait édifier le sanctuaire d'Apollon en 28 a.C. sur son ancienne demeure.

Dans la région palatine, des documents égyptiens provenant de la *Domus Flavia* ont été mis au jour (Figure 52)<sup>245</sup>. D'après M. Malaise, l'ensemble de ces documents, ne supportant toutefois pas de datation fiable, tend à prouver l'existence d'une chapelle isiaque dans cette *Domus Flavia*, hypothèse corroborée selon lui par une dédicace consacrée à Sérapis par un affranchi impérial datée du début du IIIe s. p.C. Cependant, L. Bricault date cette inscription<sup>246</sup> de la fin du IIIe s. p.C. : au vu des incertitudes quant à sa datation, nous n'en ferons pas état ici. Il est pertinent de soulever l'hypothèse de la présence d'une petite chapelle

---

<sup>241</sup> COARELLI (1982), pp. 59-63 ; COARELLI in *LTUR III*, pp. 112-113.

<sup>242</sup> MALAISE (1972), n°395-406.

<sup>243</sup> MALAISE (1972), n°395.

<sup>244</sup> MALAISE (1972), p. 219.

<sup>245</sup> MALAISE (1972), n°396-406.

<sup>246</sup> MALAISE (1972), n°24 ; *RICIS*, n°501/0125.

isiaque dans le complexe palatial impérial, au vu du mobilier découvert et des fresques murales vues précédemment.

### 2.1.3. Sol et Mithra sur le Palatin (Région X)

#### ***Le culte de Mithra dans la Domus Augustana***

Le culte de Mithra sur le Palatin est attesté par l'épigraphie<sup>247</sup>. En effet, une inscription sur une tablette de marbre retrouvée dans la région XIV – quartier du Trastevere – mentionne un culte en l'honneur de Mithra dans la *Domus Augustana*<sup>248</sup> :

« D(is) M(anibus) / L. Septimus Aug(ustorum trium) lib(ertus) pater et sacerdos invicti / Mithrae domus augustanae / fecit sibi et Cosiae Primitivae / coniugi benemerenti liberties liberta/busque posterisq(ue) eorum. ».

Cette inscription fait référence aux empereurs Septime Sévère, Caracalla et Geta. Elle nous permet de constater que le culte de Mithra a pénétré la Cour des Césars. Selon J. Calzini Gysens, il s'agirait vraisemblablement d'un petit culte domestique dans la mesure où il n'y a jamais eu de culte officiel envers Mithra à Rome. De même, A. Bartoli affirme que dans le péristyle de la *Domus Augustana*, deux têtes de marbre ont été découvertes, datées de l'époque sévérienne : ces reliefs représenteraient une personne tuant le taureau, ce qui est une des caractéristiques du dieu perse. P. Ligorio affirme les avoir vues aux alentours du sud-ouest du stade du Palatin, ce qu'il avait interprété comme une scène mithriaque.

Dans cette même région, deux statues de marbre blanc représentant un Cautes et un Cautopates ont été mises au jour<sup>249</sup>, mais dans la mesure où elles ne sont pas datées avec certitude, nous ne ferons que les évoquer.

#### ***Le culte de Mithra dans la région du Circus Maximus***

Dans la région XI, plusieurs éléments relatifs au culte de Mithra ont été découverts, notamment le *mithraeum* du Cirque Maxime<sup>250</sup>. Ce lieu de taille importante appartenait à un grand édifice public dont une partie fut transformée en *mithraeum* au cours de la deuxième moitié du IIIe s. p.C. Une seule inscription en liaison avec cet édifice a pu être datée de notre période et a été retrouvée sur deux fragments de plaque de marbre grisâtre<sup>251</sup> :

« [p]onti[fici maximo] / [trib. Po]t. XX / [cura ?]vit. ».

<sup>247</sup> CALZINI GYSENS in *LTUR III*, p. 266.

<sup>248</sup> *CIMRM*, n°511.

<sup>249</sup> *CIMRM*, n°431 ; COARELLI (1979), n°30 p. 74.

<sup>250</sup> *CIMRM*, n°434-455 ; COARELLI (1979), n°31 p. 74.

<sup>251</sup> *CIMRM*, n°453 p. 186.



Par chance, seulement deux empereurs ont détenu la puissance tribunicienne vingt fois, Trajan et Hadrien. Dans la mesure où le *mithraeum* était inclus dans un grand édifice public daté du IIe s. p.C.<sup>252</sup> il est possible que cette inscription ne renvoie pas audit *mithraeum* mais plutôt au monument qui le contient. Sinon, cela voudrait dire qu'il est antérieur à ce qui est communément admis, c'est-à-dire dès 250. Or, le reste du mobilier ne tend pas vers cette affirmation. Cette inscription n'est malheureusement pas révélatrice de la présence de Mithra dans cette partie de l'*Urbs* durant la période que nous considérons.

### ***Le temple de Sol Invictus Elagabalus sur le Palatin***

Dans la même région, sur le Palatin, l'empereur Héliogabale fit édifier un sanctuaire en l'honneur de la divinité d'Emèse Sol<sup>253</sup>, officiellement introduite sous le nom de *Sol Invictus Elagabalus*, ce qui nous est rapporté par les auteurs antiques<sup>254</sup>. Le temple fut dédié à la divinité en 221 et était situé à proximité du palais impérial. Il ne survécut pas à l'empereur puisqu'il fut détruit par un incendie après sa mort et Sévère Alexandre le transforma par la suite en temple de Jupiter Ultor. Un fragment de la *Forma Urbis Romae* sévérienne contient la représentation d'un grand édifice au centre d'une grande plateforme accompagné de jardins et de l'inscription *Adonaea*<sup>255</sup>. F. Coarelli précise qu'une ancienne hypothèse, qui voyait dans ce complexe les énormes structures de la partie orientale du Palatin, où se tiennent Saint-Bonaventure et Saint-Sébastien et qui a longtemps été rejetée, est de nouveau reconsidérée. Il insiste sur le fait que cette hypothèse est séduisante, dans la mesure où nous savons de Philostrate qu'il existait dans le palais de Domitien une *Adonis aula*. On comprendrait mieux, dans ce cas, pourquoi Héliogabale avait décidé d'y implanter son sanctuaire de Sol, qui ne peut en aucun cas figurer sur la *Forma Urbis*, celle-ci étant antérieure à la date d'érection du sanctuaire. Dans un passage de l'*Histoire Auguste*<sup>256</sup>, il est mentionné que le temple s'est fait construire dans le voisinage immédiat du palais impérial. Il est très probable que le temple se situe dans la *Vigna Barberini*, d'après les études architecturales qui ont été menées : en comparant la figuration dudit temple sur un médaillon d'Héliogabale au complexe qui reste sur la *Vigna Barberini*, cette corrélation a pu être admise.

---

<sup>252</sup> FAMIERI in *LTUR III*, pp. 266-267.

<sup>253</sup> COARELLI in *LTUR III*, pp. 10-11.

<sup>254</sup> *Hist. Aug. Heliog.*, 3, 4 ; HERODIEN, 5, 5, 8 ; AURELIUS VICTOR, *Caes.*, 23, 1.

<sup>255</sup> COARELLI (1982), pp. 49-50.

<sup>256</sup> *Hist. Aug. Heliog.*, 1, 6.

Au vu de ces éléments, les cultes venus d'Orient ont en effet pénétré le cœur urbain sous différentes formes, à différentes époques et selon différentes modalités. Cybèle est présente dans tout le centre urbain, dans les régions VIII, X et XI, dès la République et pendant l'époque impériale. Les cultes isiaques se sont implantés dans la région du Palatin et du Capitole. Malgré les débats que suscite la présence ou non d'un temple en l'honneur d'Isis sur le Capitole, il paraît très probable qu'un culte lui ait été consacré sur cette colline. Dans la région palatine, les scènes cultuelles à caractère isiaque ornent les murs du palais impérial. La présence des dieux Mithra et Sol sur le Palatin dans une moindre mesure a également pu être établie. La question que pose cette concentration dans le temps et l'espace des cultes venus d'Orient à Rome dans ces régions particulières est celle du rôle joué par le pouvoir impérial dans leur enracinement : cet aspect sera abordé ultérieurement.

Après avoir recensé les vestiges autour des zones de pouvoir, il convient maintenant d'examiner les traces laissées par ces cultes dans le quartier plus populaire situé à proximité de l'Aventin.

## **2.2. Les cultes venus d'Orient sur la rive est du Tibre dans les quartiers de l'Aventin et de l'Emporium (Régions XII et XIII)**

Il convient maintenant d'aborder le cas de la présence des cultes venus d'Orient dans les quartiers plus populaires situés à proximité de l'Aventin. Il s'agit du quartier marchand de l'Emporium – Région XIII – et de celui situé dans la région XII – appelée Piscine publique.

Ces régions semblent avoir été pénétrées par tous les cultes. Traditionnellement, on a tendance à assimiler la pratique des cultes venus d'Orient à Rome aux couches inférieures de la société. Il est tentant de penser que si la présence de ces cultes dans les quartiers populaires est aussi marquée, c'est parce qu'elle résulte du fait que la population originaire des régions orientales enracinée dans ces zones – tout particulièrement les marchands – aurait amené avec elle ses propres cultes.

En nous fondant sur les corpus préalablement établis, nous allons dresser l'inventaire des vestiges, du mobilier archéologique et épigraphique, le croiser avec les sources littéraires lorsque cela est réalisable dans le but d'évaluer la réelle présence de ces cultes dans ces quartiers à Rome.

Ainsi, nous avons pu constater l'existence de témoignages populaires en l'honneur de la Grande Mère et des cultes syriaques dans la région de l'Aventin (Carte 7 et 9), de lieux de cultes consacrés aux divinités isiaques (Carte 6) et au dieu perse Mithra (Carte 8) dans les Régions XII – dans les thermes de Caracalla – et XIII – quartier marchand de l'Emporium – ainsi que la présence d'un complexe cultuel de taille importante dédié au dieu Jupiter Dolichénus sur l'Aventin (Carte 9).

### *2.2.1. Les témoignages populaires en l'honneur de la Grande Mère et des cultes syriaques (Région XIII)*

#### ***Le culte de Cybèle et de Navisalvia***

Dans la région XIII, des vestiges liés au culte de Cybèle associé à celui d'une certaine *Navisalvia* ont été découverts<sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> CCCA, n°218-220.

Un relief en terre cuite a été retrouvé pris dans un des murs d'une des salles du *mithraeum* situé sous l'église Sainte-Prisque durant les fouilles des années 1964-1966<sup>258</sup>. Il s'agit d'un relief campanien figurant Attis *tristis* au centre de ce qui semble être une plante de pavot (Figure 53). Au vu de l'endroit de sa découverte, le relief a pu être daté de 97 p.C.

Un autel en marbre (Figure 54) a été découvert sur les rives du Tibre aux pieds de l'Aventin, dans le quartier de l'Emporium<sup>259</sup>. Il est possible qu'il renvoie à un culte pratiqué par le personnel du port. Sur le côté droit de l'autel sont représentés un *pedum* et une cymbale. Sur le côté gauche, il y a une coiffe phrygienne. Derrière, sont représentées deux flûtes et devant une scène relative à l'introduction de la statue de Cybèle à Rome. On voit la déesse assise sur un petit trône sur un bateau tourné vers la droite. A sa droite, se tient une femme dont la tenue vestimentaire la fait ressembler à une Vestale. Sous cette représentation, il y a une inscription :

« Matri deum et Navi Salviae  
Salviae voto suscepto  
Claudia Synthyche  
D(onum) d(edit). ».

Autrement dit, « A la Mère des Dieux et à *Navisalvia* ayant accompli ce vœu, Claudia Synthyche a offert (ce monument) ».

*Salvia* renverrait en fait au nom du bateau, puisque « *navus* » signifie bateau en latin. Le nom de Claudia, quant à lui, nous fait penser à la *gens* éponyme qui reçut Cybèle à son arrivée et qui s'occupa de la gestion de son culte dès son introduction à Rome. F. Coarelli<sup>260</sup> et M. J. Vermaseren s'accordent à dire que la répétition de *Salviae* est très certainement due à une erreur du lapicide. On serait donc en présence d'un autel votif dédié par un membre de la *gens* aristocratique Claudia. Ce qui est intéressant ici, c'est que le nom du bateau semble être divinisé. Comme cet autel est dédié à une divinité marine ou navale, il est cohérent de le retrouver dans la zone qui borde le port, à savoir le quartier commercial de l'Emporium.

Une deuxième inscription gravée sur une plaque de marbre fait état de cette nouvelle divinité (Figure 55)<sup>261</sup>. Elle a été retrouvée dans la même zone, sur les rives du Tibre aux pieds de l'Aventin :

« Navi Salviae et  
Matri deu[m] d(ono) d(at)  
Claudia Sinty[che.....]. »

---

<sup>258</sup> CCCA, n°220.

<sup>259</sup> CCCA, n°218.

<sup>260</sup> COARELLI (1982), pp. 42-46.

<sup>261</sup> CCCA, n°219.

« Claudia Syntyche fait cette offrande à *Navisalvia* et à la Mère des Dieux ».

Ces deux inscriptions sont généralement datées du Ier s. p.C. On est donc bel et bien en présence d'une divinité nouvellement constituée.

La présence d'une troisième inscription<sup>262</sup> ne laisse plus de place au doute quant à une quelconque erreur au sujet de la nature divine de *Navisalvia*. Elle provient d'une zone urbaine mais est aujourd'hui perdue :

« Matri deum  
Et navi Salviae Q. Nunnius  
Telephus mag(ister)  
Col(legi) culto(rum) eius  
D(e) s(uo) d(ono) d(at). »

« A la Mère des Dieux et à *Navisalvia*, Q. Nunnius Telephus, prêtre du collège de leur culte, offre (ceci) de sa propre initiative ».

Cette inscription est d'autant plus importante qu'elle confirme non seulement l'existence d'un nouveau culte, mais également l'existence d'un collège qui est consacré au culte de ces deux divinités vraisemblablement liées : c'est ce à quoi réfère « *eius* ». On peut en toute légitimité avancer que cette inscription peut avoir été placée un jour dans la région XIII, vu sa similarité avec les précédentes. L'hypothèse selon laquelle *Navisalvia* ne serait qu'une épiclèse de la déesse a toutefois été émise, mais cela paraît étrange de croire cela dans la mesure où on aurait sûrement écrit à la place « *Matri deum Navisalviae* » au génitif plutôt que d'avoir ces deux noms liés par « *et* ». D'après F. Coarelli, ces monuments peuvent être datés de l'époque augustéenne, même s'il pense que le culte de *Navisalvia* est contemporain de celui de Cybèle et apparaîtrait possiblement au IIe a.C. Nous n'avons toutefois pas de preuve matérielle pour entériner ces propos. La troisième inscription nous porte à croire qu'il existait peut-être un collège consacré à ce culte dans le quartier populaire de l'Emporium. Il est toutefois courant de représenter Cybèle avec son bateau. *Navisalvia* n'est peut-être que l'expression de la piété populaire touchée par le miracle de Claudia Quinta. Ce n'est donc pas vraiment une nouvelle divinité, mais plutôt une expression dérivée de Cybèle à qui l'on voue un culte dans les quartiers populaires que ces inscriptions nous révéleraient.

Le culte de la Grande Mère, malgré le peu de témoignages dont nous disposons, semble s'être diffusé dans le quartier de l'Emporium, aux pieds de l'Aventin, au moins au Ier s. p.C. M. J. Vermaseren, dans son *Corpus*, ne recense aucun élément de mobilier localisé à cet endroit postérieurement à ce s. Vu la proximité avec le Tibre, il est possible que le

---

<sup>262</sup> *CIL* VI, n°494.

matériel en question ait été déplacé, retrouvé ailleurs voire égaré. C'est ce que nous tenterons d'examiner ensuite.

### *Les divinités syriaques dans le quartier de l'Emporium*

Concernant le culte des divinités syriaques, nous possédons bien peu de témoignages susceptibles de convenir à notre période. Dans le corpus qu'il a élaboré, Y. Hajjar<sup>263</sup> n'a recensé que des vestiges liés à la région du Trastevere. Nous nous sommes fondée essentiellement sur l'inventaire de F. Coarelli<sup>264</sup> pour tenter de déterminer la prégnance des divinités syriaques dans cette partie de l'*Urbs*.

Dans le secteur de l'Emporium se concentrent à la fin de l'époque républicaine des marchands et des esclaves originaires de la partie orientale de l'Empire. Il serait par conséquent logique que l'on trouve dans cette zone le plus grand nombre de témoignages relatifs à la présence de cultes d'origine orientale, particulièrement syriaques. Or, ce sont ces cultes qui posent le plus de problèmes de localisation et de datation. F. Coarelli souligne par ailleurs la modestie des sanctuaires, le manque de fouilles systématiques et la grande dispersion des objets et des inscriptions. Ces faits nous empêchent la plupart du temps de pouvoir localiser avec précision les lieux exacts touchés par ces cultes. F. Coarelli prend l'exemple d'un artefact retrouvé dans les *Orti Mattei*, dans le quartier du Trastevere, dont la provenance supposée de la région XIII n'est pas garantie, puisque ces jardins contenaient du matériel varié souvent originaires du Trastevere<sup>265</sup>. Cependant, malgré ces difficultés évidentes, il a été possible de rattacher à la région de l'Emporium du matériel relatif à ces cultes.

Un petit autel dédié à Sol Sanctissimus retrouvé sur la rive gauche du Tibre, dans les *Orti Mattei*, est certainement l'œuvre d'affranchis impériaux originaires de Palmyre et daterait certainement de l'époque de Tibère, si l'on en croit F. Coarelli. Au-dessus de l'inscription principale est représenté le buste juvénile de Sol radié au sommet d'un aigle. Sur le côté gauche, un jeune homme en tenue orientale figure couronné par une Victoire. A gauche, Saturne est représenté et l'inscription précise qu'il est sûrement question du dieu

---

<sup>263</sup> HAJJAR (1979).

<sup>264</sup> COARELLI (1982), pp. 50-52.

<sup>265</sup> Par ailleurs, nous le verrons, on suppose que les *Orti Mattei* eux-mêmes étaient un lieu de culte syriaque.

palmyrénien Malakbel. Sur l'inscription située sur la face antérieure de l'autel<sup>266</sup>, le groupe des dédicants se définit ainsi :

« Calbienses de coh(orte) (tertia). »

F. Coarelli précise l'importance de ce monument due à sa datation élevée et à sa probable localisation et identifie les dédicants comme étant des affranchis julio-claudiens. La datation de l'autel, après étude du style et des caractéristiques techniques, permet de le situer dans le deuxième quart du Ier s. p.C. La localisation probable est celle du quartier de l'Emporium, si l'on considère le nom de ce groupe d'affranchis, les *Calbienses* ou *Galbienses*. Ce nom fait référence à des travailleurs des *horrea Galbana*, l'entrepôt de rationnement situé d'après la *Forma Urbis Romae* près du port fluvial de l'Emporium. On ne peut pas totalement exclure sa provenance du Trastevere mais ce nom rend probable son origine dans le quartier commercial de l'Aventin. Il est très possible que les autres cultes syriaques, notamment celui de la Déesse Syrienne Atargatis, soient localisés dans la zone des *horrea Galbana*, où, depuis la fin du IIe s. a.C. s'y trouvait concentrée une grande masse d'esclaves, dont beaucoup d'origine syrienne. Comme en témoigne Dion Cassius<sup>267</sup>, le culte de la déesse trouvait un terrain favorable à sa diffusion parmi les masses serviles.

Une autre inscription découverte à Rome, qui est en fait une dédicace à Jupiter Optimus Maximus, *Dea Syria* et au *Genius venalicii*<sup>268</sup>, est l'œuvre d'un certain C. Granius Hilarus, sûrement marchand d'esclaves de son état. Cette inscription permet de confirmer l'existence d'un lien entre le marché aux esclaves (*venalicia*) et la déesse, selon F. Coarelli<sup>269</sup>. Une autre dédicace au Génie du marché aux esclaves, comprise entre le règne de Néron et celui de Domitien, a été retrouvée<sup>270</sup>. Cependant, on ne connaît pas avec certitude l'emplacement dudit marché : on ne peut que supposer sa localisation dans le voisinage immédiat de l'Emporium, bien qu'un autre ait existé aux pieds du Vélabre à côté des forums où les esclaves se vendaient à côté du Temple des Dioscures<sup>271</sup>. F. Coarelli avance que le bâtiment dédié à cette fonction n'était rien d'autre que le mystérieux *Graecostadium* situé au pied du Vélabre derrière la basilique Julia, ce à quoi nous fait penser un collier d'esclave trouvé dans le Tibre portant la mention : « *reboca me in Graecostadio Eusebio mancipe* ». Ceci est à mettre en relation avec la première inscription liant le culte de *Dea Syria* avec le

---

<sup>266</sup> *CIL* VI, 710.

<sup>267</sup> DION CASSIUS, XXXIV, 5.

<sup>268</sup> *CIL* VI, 399.

<sup>269</sup> COARELLI (1982), pp.50-51.

<sup>270</sup> *CIL* VI, 396-398.

<sup>271</sup> SENEQUE, *De Clem.*, 13.

*Genius venaliicii*, qui semble provenir de la zone du Capitole. On sait d'après ces sources qu'un marché aux esclaves existait dans la région VIII, cependant rien n'affirme qu'il en ait bien existé un dans la région XIII. Mais cette éventualité reste raisonnablement envisageable.

Une autre dédicace à la déesse syrienne datant de l'époque néronienne<sup>272</sup> a été retrouvée à proximité des *Orti Mattei*.

F. Coarelli souligne qu'il est intéressant de noter la concentration d'inscriptions dédiées à la déesse à l'époque néronienne, d'autant que d'après les textes, le culte de *Dea Syria* fut pratiqué par l'empereur<sup>273</sup>.

Beaucoup d'incertitudes quant aux localisations nous empêchent de conclure nettement à la présence d'un culte important dédié aux dieux syriens dans cette région de Rome. Ceci est rendu difficile par sa proximité avec un autre marché aux esclaves et avec le sanctuaire du Janicule. Convenons toutefois qu'au vu du matériel envisagé, qu'un culte syriaque se soit développé dans cette zone reste du domaine du possible.

La localisation des cultes phrygiens et syriaques de la région de l'Aventin ainsi que les périodes auxquelles ils se sont développés sont sujets à débats. Il serait erroné de les délaissier pour autant, c'est pourquoi il convient de les traiter en nuanciant la probabilité de leur emplacement dans la zone populaire et commerciale de l'Emporium.

### *2.2.2. Les lieux de cultes consacrés à Isis et Mithra dans le voisinage de l'Aventin (Régions XII et XIII)*

Dans la région XII, des traces de cultes isiaques et mithriaques ont été mises au jour dans les vestiges et le voisinage des Thermes de Caracalla, dont peu sont précisément datées.

#### *La présence isiaque sous les Thermes de Caracalla (région XII)*

Le *Catalogue des Régions* et le *Curiosum Urbis Romae* mentionnent tous deux une *Isis Athenodoria* dans la région XII. On ne sait pas exactement à quelle nature renvoie cette appellation, si ce n'est qu'il doit s'agir de quelque chose de suffisamment important pour être signalé – peut-être un temple ou une statue colossale. Justement, sur la *Via Appia*, en-dessous des Thermes et en face de *Saint-Cesareo*, un pied de statue en marbre chaussé d'une sandale

---

<sup>272</sup> *CIL* VI, 115.

<sup>273</sup> SUTONE, *Nero*, 56.



de 22 cm de haut a été découvert<sup>274</sup> : au vu de cette taille, la statue gigantesque à laquelle il serait rattaché devrait mesurer au moins 5 m. On pensait pouvoir rattacher le nom de cette statue à celui de son sculpteur, Athénodore, mais l'examen stylistique des décors des sandales a porté les chercheurs à dater le pied de l'époque d'Hadrien. Le nom d'*Athenodoria* renverrait alors au dédicant. Selon M. Malaise, la statue était abritée dans un *sacellum* car le pied a été découvert au milieu de fragments architecturaux rappelant l'ancienne *cella* carrée qu'ils formaient. L'idée qu'il y avait un lieu de culte dédié à Isis serait confirmée par un manuscrit du XVI<sup>e</sup> s. mentionnant un *Templum Isidis* à l'endroit où les découvertes ont été faites. Ainsi, M. Malaise souligne qu'elle a tout à fait pu donner son nom à une chapelle ou à un *vicus*. Au vu des motifs décoratifs marins présents sur la sandale, l'auteur penche en faveur d'une *Isis Pelagia* et émet l'hypothèse d'une unité entre le *sacellum* susmentionné et le sanctuaire d'*Isis Pelagia* que nous examinerons ci-après. Le pied ne peut être rattaché à aucun temple ou sanctuaire, mise à part à la statue à laquelle il appartenait<sup>275</sup>. A ce propos, F. Coarelli<sup>276</sup> rappelle que les Thermes de Caracalla sont très proches du lieu de découverte et n'exclut pas une hypothétique appartenance de ladite statue à ce petit laraire mis au jour sous cet édifice thermal.

Un petit laraire a en effet été mis au jour au-dessous de l'angle est du corps central des Thermes de Caracalla<sup>277</sup>, dans une *domus*, la *Vigna Guidi*, à la fin du XIX<sup>e</sup> s. Sur ses parois murales, des peintures évoquant des scènes proprement isiaques ont été découvertes. Un *terminus post quem* a été fixé quant à la date de réalisation de ces peintures, l'année 134. L'abandon définitif de l'édifice coïncide avec l'initiation de la construction des Thermes de Caracalla en 212. Le petit laraire a donc été réalisé entre ces deux dates. Sur ces peintures pariétales figurent les dieux Harpocrate, Anubis, Cérès et Sérapis, les seuls à pouvoir être identifiés. Ces représentations ont permis d'affirmer qu'il s'agit sans doute d'un laraire consacré à Isis-Déméter ainsi qu'aux autres divinités isiaques mentionnées, dont la présence à Rome est attestée par les auteurs antiques Plutarque<sup>278</sup>, Apulée<sup>279</sup> et Ovide<sup>280</sup> pour l'essentiel. Ces décorations sont plus qu'un simple décor égyptisant, comme c'est le cas de beaucoup de fresques à cette époque, dû à l'égyptomanie ambiante. Ces figurations pariétales sont à caractère isiaque, possèdent clairement un caractère culturel, ce qui en fait une figuration

<sup>274</sup> MALAISE (1972), n°408.

<sup>275</sup> CALZINI GYSENS in *LTUR III*, p. 112.

<sup>276</sup> COARELLI (1982), pp. 64-65.

<sup>277</sup> CALZINI GYSENS in *LTUR III*, pp. 114-115 ; MALAISE (1972), n°409.

<sup>278</sup> PLUTARQUE, *Is. et Os.*, 68 ; 77 ; 9,62.

<sup>279</sup> APULÉE, *Met.*, XI, 11 ; IX, 692 ; XI, 17 ; XI, 2.

<sup>280</sup> OVIDE, *Met.*, 9,688.

extrêmement rare pour l'époque, ainsi que l'a souligné M. de Vos. Il s'agit soit d'un petit laraire familial, soit d'un petit *sacellum* où se tenaient des réunions de membres de communautés isiaques.

### ***Présence mithriaque sous les Thermes de Caracalla (région XII)***

Dans le pronaos du *mithraeum* des Thermes de Caracalla, un petit cippe en marbre a été découvert et daté du règne de Caracalla, ou d'un peu avant<sup>281</sup>. Sur le côté droit est représentée une patère et sur le gauche une cruche. Ses faces antérieures et postérieures sont inscrites en grec, dont voici les traductions :

Face antérieure : « Zeus, [[Sarapis]] (et le) Soleil, maître du monde, invincible, ne font qu'un. ».

Face postérieure : « A Zeus Soleil grand Sarapis, sauveur, qui procure la richesse, qui écoute les prières, bienfaisant, invincible, Mithra, en marque de reconnaissance. ».

L. Bricault suppose que le nom de Mithra a dû remplacer celui de Sérapis sur la face antérieure après la mort de Caracalla, moment où le culte de Mithra prend le pas sur celui de Sérapis. Il admet que si le nom de Sérapis demeure intact sur la face postérieure, c'est parce que le culte de Sérapis-Hélios a encore sa place dans un *mithraeum* à la fin du IIIe s.

Ce *mithraeum*, par ailleurs, fut découvert sous la partie sud de la galerie nord des Thermes de Caracalla en 1912 (Figures 56-57)<sup>282</sup>. Selon M. Piranomonte, sa datation remonte à la période successive à l'inauguration de l'édifice thermal qui advint en 216. Le *mithraeum* est composé de cinq salles dont nous ne ferons pas la description. Plusieurs éléments y ont été découverts (Figures 58-59)<sup>283</sup>, des fragments de reliefs en marbre, une fresque dans une niche, une statue de Vénus en marbre, un relief de Mithra tauroctone ainsi que le petit cippe que nous avons déjà mentionné et qui est le seul à pouvoir être daté avec certitude.

### ***Le mithraeum de Sainte-Prisque (région XIII)***

Un autre *mithraeum* a été mis au jour dans la région XIII, sous l'église de Sainte-Prisque (Figures 60-61), qui fit l'objet de fouilles pendant de nombreuses années<sup>284</sup>. Il est certainement le mieux documenté des *mithraea* de la ville de Rome : celui de Sainte-Prisque

---

<sup>281</sup> MALAISE (1972), n°108 ; *RICIS*, n°501/0126 ; *CIMRM*, n°463 ; COARELLI (1979), n°32 p. 74.

<sup>282</sup> *CIMRM*, n°457 ; PIRANOMONTE in *LTUR III*, pp. 267-268.

<sup>283</sup> *CIMRM*, n°458-463.

<sup>284</sup> ANDREUSSI in *LTUR III*, pp. 268-269 ; COARELLI (1979), n°37 p.75 ; *CIMRM*, n°476.

en est l'un des édifices mithriaques les plus importants et les plus célèbres. Il a été retrouvé dans le sous-sol d'une maison de notables, située sous et derrière l'abside de l'église Sainte-Prisque sur l'Aventin. Ce *mithraeum* fut bâti vers la fin du IIe s. p.C. dans les sous-sols de cette maison qui date, quant à elle, du règne de l'empereur Hadrien. Il fut détruit vers la fin du IVe s. Des objets variés y ont été découverts, notamment des statues de Cautes et de Cautopates, des inscriptions et du mobilier cultuel. Concernant le mobilier mis au jour lors des fouilles de ce sanctuaire, nous ne mentionnerons que celui qui est précisément daté<sup>285</sup>. Deux couches de peintures ont été découvertes sur les parois latérales. Après étude des styles de peinture, C. C. Van Essen a pu établir que la première couche date de la fin du IIe s. et la deuxième du premier quart du IIIe s. Ces couches de peintures représentent des scènes relatives au culte du dieu perse ainsi que des inscriptions peintes<sup>286</sup>. A l'extérieur du mur gauche de la niche, un graffito peint mentionne<sup>287</sup> :

« Natus prima luce / duobus augg. C(on)s(ulibus) / Severo et Anton[ino] / XII k(alendas) decem[bres] / dies Saturni / luna XVIII. ».

Cette inscription pariétale est datée du 20 novembre 202.

Il convient également de préciser que dans la couche la plus basse du sol du *mithraeum*, une pièce de monnaie de Claude, deux de Commode, une de sa femme Crispine, deux de Dioclétien, une de Galère, une de Constans et une de Valens ont été découvertes<sup>288</sup>. Il paraît pertinent de souligner la continuité d'occupation de ce *mithraeum* grâce à ces pièces. Notons simplement que les cultes isiaques semblent avoir pénétré cet édifice puisque plusieurs vestiges ont été retrouvés dans ce *mithraeum* à leur effigie<sup>289</sup>, comme des parties de statue, des lampes, etc. Comme ce mobilier n'a pas pu être daté, il convient simplement de le mentionner.

### ***L'Iseum de Sainte-Sabine***

Dans le quartier de l'Emporium, on a retrouvé sur l'Aventin, au nord-ouest de l'église Sainte-Sabine les restes d'un important édifice privé daté de l'ère républicaine<sup>290</sup>. Selon F. Coarelli<sup>291</sup>, les restes les plus anciens sont ceux à l'intérieur du Mur Servien alors que les plus

---

<sup>285</sup> CIMRM, n°477-500.

<sup>286</sup> CIMRM, n°480-485.

<sup>287</sup> CIMRM, n°498.

<sup>288</sup> CIMRM, n°500.

<sup>289</sup> MALAISE (1972), n°415-419a.

<sup>290</sup> MALAISE (1972), n°410-411.

<sup>291</sup> COARELLI (1982) p. 65.

récents sont ceux à l'extérieur. Les constructions à l'intérieur de l'enceinte sont en *incertum* alors que celles à l'extérieur en *reticulatum*. Des ouvertures dans le mur contemporaines de l'édifice extérieur ont été pratiquées : il s'agit sûrement de la période à laquelle le mur perd son caractère défensif, au Ier s. a.C. A l'époque de Marc Aurèle et de Commode, les deux séries de construction furent réunies. On suppose que cet *Iseum* se serait établi dès le début du Ier s. hors de Rome et a été relié aux locaux à l'intérieur du mur au IIe s. La pièce IV, située à l'intérieur de la ville contre le mur républicain, est la seule à avoir conservé sous forme de graffiti et de restes de peinture des traces de l'occupation d'une communauté isiaque datées du Ier s. p.C. Les peintures pariétales, datées du Ier s., figurent non pas des scènes relatives au culte mais plutôt des scènes représentant les divinités égyptiennes dans des contextes naturels : Isis figure ainsi en plein air, un héron est représenté devant l'oenoché<sup>292</sup>, etc. Les noms à consonance grecque que l'on a conservés appartiennent à des esclaves, probablement ceux se trouvant dans le voisinage du port. Sur les textes incisés à la pointe datés d'entre le Ier et le IIe s. p.C. sur les parois enduites et décorées – que M. Malaise datait de la moitié du IIe s. p.C. –, sont inscrites des mentions votives, des noms de mystes, des hommages et des signatures éparses à consonance parfois grecques<sup>293</sup>.

Cependant, le doute persiste quant à la quantité de pièces destinée aux cultes isiaques : était-ce seulement la salle IV, ce couloir, qui était destiné à ces cultes ou l'ensemble des constructions ? Ces restes de constructions ne renvoient pas forcément à un *Iseum* mais plutôt, selon M. Malaise, aux restes d'un lieu de réunion destiné à une confrérie. Il s'agirait donc plutôt d'un édifice à caractère privé. L. Bricault précise qu'il pourrait s'agir d'un collège d'isiaques de condition servile. Il précise également que parmi les fresques peintes, une Isis portant une corne d'abondance est représentée recevant l'hommage de dévotes au sein d'un petit édifice. Il peut s'agir d'une scène cultuelle présente parmi des représentations à caractère religieux. Peut-être ce petit édifice représente-t-il véritablement, en définitive, un *Iseum* : la question demeure en suspens.

### ***Le mithraeum de l'Arc de Saint-Lazare (région XIII)***

Lors d'opérations de fouilles menées au pied de l'Aventin, à proximité de l'Arc de Saint-Lazare, trois inscriptions dédiées à Mithra ont été découvertes<sup>294</sup>, ce qui a mené les

---

<sup>292</sup> L'oenoché est le vase sacré contenant l'eau du Nil.

<sup>293</sup> *RICIS*, n°501/0127 ; MALAISE (1972), n°103.

<sup>294</sup> *CIMRM*, n°472-475 ; CALZINI GYSENS in *LTUR III*, p. 270 ; COARELLI (1979), n°36 p.75.

chercheurs à croire en l'existence d'un *mithraeum* à cet endroit. Ces trois inscriptions seraient probablement datées du IIIe s. p.C. et ont été découvertes respectivement sur une tablette en marbre, un pilastre et un support décoré de feuilles d'acanthé. Elles sont inscrites en grec et rappellent les cérémonies rituelles exécutées pour atteindre le grade mithriaque de *corax*. Ces cérémonies sont dirigées par les gradés – tels qu'un *sacerdos*, un *pater* ou un *antistes* – d'une communauté d'initiés possédant le grade de *leo*. Ces inscriptions portent à croire qu'il ait existé un *mithraeum* non loin de l'Arc de Saint-Lazare, mais dans la mesure où nous ne savons pas exactement à quel moment du IIIe s. il est supposé avoir existé, nous resterons prudente quant à son analyse ultérieure.

### ***Le mithraeum de Sainte-Sabine (région XIII)***

Au cours des fouilles exécutées dans le *Dolichenum* de l'Aventin en 1935, deux monuments mithriaques ont été mis au jour en compagnie de statues de différentes divinités et de deux inscriptions<sup>295</sup>. Le nom traditionnel conféré au lieu contenant ces découvertes est *Mithraeum* de Sainte-Sabine car il a été découvert entre les églises de Sainte-Sabine et de Saint-Alexis, sous la *Via S. Domenico*. Selon C. Lega<sup>296</sup>, il est toutefois impossible de dire si le culte de Mithra bénéficiait d'un lieu autonome ou s'il était associé à celui de Jupiter Dolichénius. Pour F. Coarelli<sup>297</sup>, en revanche, relier ces éléments de mobilier au sanctuaire du dieu de Commagène est peu pertinent et leur rapport avec le *Dolichenum* n'est pas bien clair. Parmi les vestiges mis au jour, un seul a pu être daté de la deuxième moitié du IIe s. p.C. Il s'agit de deux petits fragments de relief<sup>298</sup> représentant Mithra tauroctone et les deux porteurs de torche dans une grotte.

Le mobilier isiaque et mithriaque est extrêmement condensé dans cette partie de l'*Urbs*, tant sur le plan géographique que sur la durée. Il est vrai que catégoriser de suite ces cultes comme étant l'apanage des couches inférieures, serviles, de la société est facilité par ces découvertes. Certes, le quartier de l'Emporium est une zone portuaire, populaire, commerçante, métissée au niveau culturel. Mais il n'est pas dépourvu de complexes cultuels importants dans son proche voisinage, ainsi que de lieux et monuments officiels – Thermes de Caracalla, la *IV Cohors Vigilum* dans la région XII. Par la suite, nous tenterons d'apprécier ces considérations.

---

<sup>295</sup> *CIMRM*, n°467-471.

<sup>296</sup> LEGA in *LTUR III*, pp. 269-270.

<sup>297</sup> COARELLI (1979), n°35 p. 75.

<sup>298</sup> *CIMRM*, n°468.

Pour clore cette partie sur l'inventaire des vestiges liés à la présence des cultes venus d'Orient dans la région de l'Aventin, il convient d'étudier un de ses monuments les plus emblématiques, le *Dolichenum* de l'Aventin.

### 2.2.3. Le Dolichenum de l'Aventin (Région XIII)

Le Baal de Doliché, en Commagène, a également connu une large diffusion à Rome dès le IIe s., tout particulièrement dans le quartier de l'Aventin, où son sanctuaire est un des principaux temples lui étant consacrés à Rome. Le dieu fut assimilé à plusieurs divinités : à Hadad d'Héliopolis, à Malakbel de Palmyre et au Jupiter Optimus Maximus romain. C'est pour cela qu'à Rome, on parle de sanctuaires consacrés à Jupiter Dolichénien, l'épiclèse ethnique référant à son origine orientale. Il est mentionné dans le *Catalogue des Régions* et par des inscriptions découvertes dans la zone de Saint-Alexis et de Sainte-Sabine, lieu dans lequel se dressait le *Dolichenum*. Il fut mis au jour en 1935 sous l'actuelle *Via di S. Domenico* et fut partiellement fouillé<sup>299</sup>.

Il s'agissait à l'origine d'une aire ouverte, probablement d'une cour, couverte progressivement au cours du IIIe s. Le monument a été remployé, car visiblement il connut une phase d'occupation au début de l'Empire, puis le bâtiment original a pu être daté grâce à des timbres de brique des alentours du règne d'Antonin le Pieux, vers 138. L'utilisation de l'aire dédiée au sanctuaire plus tardive, ce qui est attesté par l'épigraphie, dont les plus anciennes mentions remontent à la seconde moitié du IIe s. Plusieurs divinités sont présentes dans ce sanctuaire, comme Diane, Isis, Sérapis, Sol, Luna, Mithra, les Dioscures, Hercule, Sylvain, Apollon et Vénus, ce que nous avons pu constater grâce à la présence de statuettes à leur effigie.

Nous nous sommes fondée sur les recensements d'E. Zappata<sup>300</sup>, de M. Hörig et E. Schwertheim<sup>301</sup> et dans une moindre mesure de P. Merlat<sup>302</sup>, qui a été repris par les deux précédents (Figure 62).

Un autel votif parallélépipédique en marbre blanc veiné de gris a été découvert dans les structures de renforcement tardives du sanctuaire<sup>303</sup>. En bas-relief, sont figurés un *uraeus*

---

<sup>299</sup> COARELLI (1982), p. 50 ; CHINI in *LTUR III*, pp. 133-134.

<sup>300</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997).

<sup>301</sup> *CCID*.

<sup>302</sup> MERLAT (1948).

<sup>303</sup> *CCID*, n°356 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°1.

et une patère sur chacun des deux côtés, sur la face antérieure une représentation de Sol et des inscriptions (Figure 63) :

A] Au fronton : « Pro salute / Imp(eratoris) T. Ael(ii) Hadriani Antonini / Aug(usti) Pii, p(atris) p(atriciae), et M. Aureli Caesaris / et liberorumq(ue) aeorum. ».

B] Sous la niche : « Iussu numinis Iovis / Dolochini posuer(unt) / colleg(ium) Herculis / metretarior(um) quod ccn/sistit ad salicem cura/nte Q. Domitio Philumen(o) / immunae. ».

C] Posit(ae) M. Squill(a) / Gallikano / et Carminio / Vetere co(n)s(ulibus). ».

L'autel est dédié à Sol pour le salut de l'empereur Antonin le Pieux et du César Marc Aurèle, sur ordre du dieu Jupiter Dolichénus. E. Zappata précise que ce genre de formulation est très courant. Il semblerait que cet autel ait été offert par les membres d'une corporation consacrée à Hercule, dans le sanctuaire de Jupiter Dolichénus, et qui représente le Soleil. Un tel mélange de divinités n'est cependant pas un fait exceptionnel. Les membres du collège étaient des *metretarii* – des contrôleurs de mesures comme le pensait Colini. Ce collège devait probablement se situer dans la zone commerciale située aux pieds de l'Aventin sur la rive du Tibre, si l'on se fie aux renseignements fournis par l'analyse épigraphique. En se fondant sur la datation consulaire, cet autel a pu être daté de 150.

Un deuxième autel parallélépipédique votif de marbre gris jumeau du premier a été découvert<sup>304</sup>. Les bas-reliefs et inscriptions sont similaires au premier autel, mis à part qu'en lieu et place de Sol figure une représentation de Luna (Figure 64) :

A] Au fronton : « Pro salute / Imp(eratoris) T. Ael(ii) Hadriani Anton[ini] / Aug(usti) Pii, p(atris) p(atriciae), et M. aureli Caesar(is) / et liberorumq(ue) aeorum. ».

B] Sous la niche : « Iussu numinis Iovis Dolochini / posuerunt collegius Herculis / metretariorum quod consistit / ad salicem, curante Q. Domitio / Philumeno immune. Positae / M. Squilla Gallicano. ».

C] Sur le côté droit : « [et Ca]rminio / [Vet]ere co(n)s(ulibus). ».

La différence par rapport au précédent est que cet autel est offert non pas à Sol mais à Luna. De même que le précédent, il est daté de 150.

De même, on a mis au jour une statue en marbre de Paros représentant Hercule Victor (Figure 65)<sup>305</sup>. Il s'agit d'un *ex voto* de la part du même collège que pour les deux autels votifs précédents. Cette sculpture en ronde-bosse haute de 98 cm est une copie effectuée au IIe s. p.C. à partir d'un original du IVe s. a.C.

<sup>304</sup> *CCID*, n°357 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°2.

<sup>305</sup> *CCID*, n°358 ; MERLAT (1948), n°178.

De même, une autre statue en marbre de Paros haute de 1,28 m représentant Omphale en train de courir (Figure 66) a été découverte parmi les divinités de l'Aventin, probablement placée ici en souvenir de l'histoire d'amour l'unissant à Hercule<sup>306</sup>. Omphale est vêtue d'une peau de lion et ses cheveux sont jaunes. Cette statue est à mettre en liaison avec la précédente et est certainement un don de la part du même collègue. Elle peut être datée du IIe s. et constitue la réplique d'un type hellénistique assez rare.

Une statuette en marbre veiné haute de 83 cm représentant Sylvain nu (Figure 67), la nébride remplie de fruits divers attachée sur l'épaule droite par une fibule<sup>307</sup>. A ses pieds, un chien couché lève la tête vers lui. Cette statuette est une réplique qui doit également dater du IIe s. Comme le souligne P. Merlat, Sylvain renvoie à une divinité de la fertilité et de l'abondance ici, ce qui concorde avec certains aspects de Jupiter Dolichénus lui-même.

Un groupe statuaire en marbre de Paros haut de 1,88 m représentant Artémis (Figure 68) a également été mis au jour dans ce sanctuaire<sup>308</sup>. Une analyse stylistique de la tête de la déesse a permis de dater la statue du milieu du IIe s. p.C. Derrière sa jambe gauche, Iphigénie est représentée couchée au sol. Ce groupe statuaire renvoie au mythe d'Artémis remplaçant Iphigénie par un cerf au moment de son sacrifice. Ce monument sculpté renvoyait probablement à l'aspect secourable que revêt le dieu venu d'Orient, d'où sa place dans le sanctuaire. Dans la mesure où Artémis porte non pas ses attributs habituels mais un flambeau, P. Merlat suggère qu'elle peut être assimilée à Diane ou Luna : elle renverrait ainsi à la lumière céleste, ainsi que peut y renvoyer Jupiter Dolichénus. Il émet également l'hypothèse selon laquelle le cerf évoquerait aux fidèles le souvenir d'une déesse au cervidé, proche parente de la parèdre de Dolichénus. A ce compte-là, le groupe statuaire serait, selon l'auteur, « un véritable raccourci de doctrine, susceptible d'illustrer aux yeux des adorateurs romains de Dolichénus un des caractères originaux et primordiaux de cette Artémis [...] congénère de Junon Dolichénienne et de Jupiter Dolichénus lui-même ». P. Merlat se fonde sur le fait que si les artistes avaient voulu représenter une figuration traditionnelle du sauvetage d'Iphigénie ou de Diane ou de Luna, il aurait prit les modèles traditionnels ; l'intention était donc autre, celle de l'associer au culte de Dolichénus. Les auteurs du *CCID* datent ce groupe de 150-200.

---

<sup>306</sup> *CCID*, n°359 ; MERLAT (1948), n°179.

<sup>307</sup> *CCID*, n°360 ; MERLAT (1948), n°180.

<sup>308</sup> *CCID*, n°361 ; MERLAT (1948), n°181.



Une autre petite base en marbre parallélépipédique a été découverte sur l’Aventin, dans la vigne située à proximité de l’église de Sainte-Sabine<sup>309</sup>. Cette base, aujourd’hui perdue, porte l’inscription suivante :

« Iovi Optimo / Maximo Dolichen(o) / Paezon, Aquiliaes / Bassillaes actor, / cum Paezusa, filia sua / d(ono) d(edit). ».

Cette base fut offerte au dieu par un dénommé *Paezon*, qui occupait la charge servile administrative d’*actor*, et par sa fille *Paezusa*. Grâce à ces noms grecs attestés à Rome aux Ier et IIe s. ainsi qu’à la mention de la patronne, *Aquila Bassilla*, on peut supposer que cette base fut réalisée au milieu du IIe s.

Une autre base, placée par le même personnage que celle que nous venons de voir<sup>310</sup> porte l’inscription :

« Iunoni / Reginae / Paezon, / Aquilaes / Bassillaes / actor, cum paezusa / filia sua, d(ono) d(edit). ».

Elle est jumelle de la précédente mais fut offerte à la divinité parèdre du dieu, Junon Dolichénienne. De même, celle-ci est datée du milieu du IIe s.

Un bas-relief en marbre blanc représentant Junon Dolichénienne sur un daim (Figure 69) a été mis au jour<sup>311</sup>. Le socle porte cette inscription :

« Iovi Optimo Maximo Dolicheno / ex iussu ipsius Iunone(m) facere / L. Apronius Helius pro se et uxore / et filis suis et familiae suae d(ono) d(edit) / per sacerdote(m) Chaibione(m). ».

Ce bas-relief est dédié à Jupiter Dolichénus, sur son ordre, qui stipulait que soit représentée une divinité autre que lui-même mais ancrée dans le panthéon dolichénien. Un prêtre dont le nom renvoie à des origines nordiques, *Chaibio*, a été chargé de l’installation de ce relief, offert par un dédicant, *L. Apronius Helius* et sa famille. Les caractéristiques du bas-relief ont permis de le dater de la seconde moitié du IIe s.

Un bas-relief rectangulaire représentant le couple dolichénien à côté d’un autel sur lequel brûlent des flammes, surmonté d’un aigle enserrant la foudre et élevant entre ses ailes Isis et Sérapis a été mis au jour (Figure 70)<sup>312</sup>. Dans les angles supérieurs figurent les bustes des deux Dioscures. L’inscription est gravée sur le listel supérieur :

« I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Dolicheno Serapi et [Isidi] Iunoni. ».

<sup>309</sup> *CCID*, n°402 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°3.

<sup>310</sup> *CCID*, n°403 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°3.

<sup>311</sup> *CCID*, n°364 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°5.

<sup>312</sup> *CCID*, n°365 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°6.

Il ne s'agit sûrement pas d'une simple légende à l'image mais d'une offrande, dont le dédicant n'est pas mentionné ici. D'après l'hypothèse proposée par E. Zappata, ce bas-relief affirmerait l'identité du couple Sérapis-Isis avec les divinités dolichéniennes. Il a pu être daté de la seconde moitié du IIe s. p.C.

Un groupe statuaire en marbre grec veiné, anépigraphe, a été mis à jour dans le sanctuaire de l'Aventin (Figure 71)<sup>313</sup>. Sur un taureau tourné à droite, Jupiter Dolichénus est représenté en costume d'*imperator* sans *paludamentum*, coiffé du bonnet phrygien et tenant ses attributs traditionnels. Sur le socle est sculpté un aigle. Une impression de maladresse généralisée se dégage de cette sculpture. Cette œuvre peut être datée de la fin du IIe s. ou du début du IIIe s.

Un bas-relief de forme presque carrée en marbre blanc a été découvert (Figure 72)<sup>314</sup>. Jupiter Dolichénien y figure sur un taureau, ainsi qu'un prêtre coiffé d'une mitre, tenant une patère et conduisant le dieu vers un autre taureau ; au-dessus, Junon dolichénienne est représentée debout sur un cervidé tenant un miroir. L'inscription est gravée sur les listels supérieurs et inférieurs, sur lesquels il subsiste des traces de polychromie.

A] Sur le listel supérieur : « Iussu Iovis O(ptimi) M(aximi) Dolecheni. ».

B] Sur le listel inférieur : « P. Albius Euhelpistus / libert(us) Aniceti / d(ono) d(edit) / sacer(dote) Apollinare, et Lucius, B(ona) f(ortuna). ».

Ce bas-relief est offert par un affranchi, suite à un ordre du dieu, alors qu'il était *sacerdos* de la communauté de fidèles de l'Aventin *Apollinaris*. Un autre homme, *Lucius*, s'est rajouté à la formulation des vœux en l'honneur de Bona Fortuna. Le patron mentionné, *Anicetus*, possède un nom répandu dans la catégorie des affranchis. La datation de ce bas-relief est du IIe s., plus précisément de la fin du IIe s. pour P. Merlat.

Un autel de marbre parallélépipédique inscrit sur sa face antérieure (Figure 73)<sup>315</sup> a été découvert en tant que matériau de réemploi comme tronc pour les aumônes de Saint-Alexis. D'après le lieu de découverte, il est possible de dire que cet autel provienne du sanctuaire de l'Aventin. L'inscription stipule :

« Iovi Optimo / Maximo Do/locheno, T. / Flavius Cos/mus iussu dei / fecit. ».

Il s'agit d'une base offerte à Jupiter Dolichénus sur son ordre par T. Flavius Cosmus. Il s'agit d'un personnage inconnu d'autres sources – contrairement à ce que pensait P. Merlat

<sup>313</sup> *CCID*, n°366 ; MERLAT (1948), n°186.

<sup>314</sup> *CCID*, n°371 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°7.

<sup>315</sup> *CCID*, n°362 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°8.

– qui, au vu de l'absence de patronyme, nous laisse penser qu'il était ingénu ou affranchi, certainement lié à un personnage devenu citoyen à l'époque flavienne. La datation admise pour cette base est entre la fin du IIe s. et le IIIe s. p.C., alors que P. Merlat et les auteurs du *CCID* adoptaient une datation aux alentours de 168.

Un bas-relief entièrement recomposé représentant Jupiter Dolichénus debout sur le taureau a été mis au jour (Figure 74)<sup>316</sup>. Le profil de ce bas-relief est en forme de "L", qui peut s'expliquer grâce à sa position originelle. La base est composée d'un socle inscrit :

« Iovi Optimo Maximo Dolicheno, ex iussu ipsius d(ono) d(edit) / L. Vibius Felix cum Fulvia Tertia coniuge sua; / sub (!) sacerdote Aquila Barhadados, / dedic(atum) kal(endis) Mart(iis) imp(eratore) Commodo Aug(usto) IIII et Auf(idio) Victorino II co(n)s(ulibus). ».

Il a été offert à Jupiter Dolichénus sur son ordre par L. Vibius Felix et sa femme. Cette offrande fut accomplie à l'époque où *Aquila Barhadados* était le prêtre de la communauté des fidèles de l'Aventin. D'après E. Zappata, la mention "sub" indique une période déterminée de la vie de la communauté, au cours de laquelle ce prêtre avait peut-être une fonction d'éponyme, dont on indique la chronologie absolue conjointe à la mention des consuls en charge. Ceci est probable, d'autant que les cultes de Jupiter Dolichénus et de Mithra bénéficient d'une organisation similaire. Le nom du prêtre signifie, de plus, "Aquila fils de Hadad", divinité syrienne assimilée à Jupiter que nous verrons ensuite : le prêtre est d'origine orientale et a conservé son nom d'origine, même après avoir acquis la citoyenneté. Ce bas-relief est daté du 1<sup>er</sup> mars 183, lors du quatrième consulat de Commode.

Une base de marbre parallélépipédique amputée de sa partie antérieure (Figure 75)<sup>317</sup>. Comporte une inscription gravée sur la face antérieure. Sur les côtés, d'après des descriptions, figuraient deux aigles surmontés d'une inscription permettant d'indiquer leur appartenance, « Legio IV Scutica » et « legio V Macedonica ». Les autres inscriptions sont :

Sur le devant : « I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / Aur(elius) Iulianus, / eq(ues) R(omanus), sacer/dos (h)uius / loci d(ono) d(edit). ».

Sur le côté droit : « Aquil(a vel ae) leg(ionis) III Scut(icae). ».

Sur le côté gauche : « Aquil(a vel ae) leg(ionis) V Maced(onicae). ».

Il s'agit d'une base offerte par Aurelius Iulianus, dont le nom complet figure sur l'inscription suivante. C'est un membre de l'ordre équestre et prêtre du sanctuaire. La présence des aigles et des mentions de légions pose problème car le culte semblait être exclusivement civil. Il est possible que ces aigles aient figuré sur cette base, mais à une

<sup>316</sup> *CCID*, n°363 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°9.

<sup>317</sup> *CCID*, n°404 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°10.

époque antérieure, avant son offrande à Jupiter Dolichénus. Cette base est sujette à de nombreuses interrogations, car si ce n'est pas le cas, Jupiter Dolichénus incarnerait la loyauté et la fidélité de l'armée à Rome, ce qui est probable en raison de sa diffusion parmi les troupes favorites des empereurs. Mais il paraît peu envisageable que ce culte ait absorbé celui des enseignes militaires. L'hypothèse la plus probable est d'identifier le dédicant avec celui figurant sur les inscriptions de l'Esquilin, le *praefectus vigilum Aelius Iulianus* en charge en 190 : seulement, cette hypothèse ne remporte pas de consensus auprès de la communauté scientifique. Au vu de ces considérations, la datation la plus prudente est la fin du IIe s. p.C.

Un bas-relief de marbre blanc en forme d'édicule représentant Junon Dolichénienne debout sur un daim peut être rattaché au sanctuaire de l'Aventin (Figure 76)<sup>318</sup> grâce à la mention du même dédicant que précédemment, car sa provenance est inconnue :

« Iulius Aelius Aur(elius) Iulianus, eq(ues) R(omanus), sac(erdos) huius {h(uius)} l(oci) / cum suis omnibus, ex voto liviens animo / d(ono) d(edit). ».

L'inscription est gravée sur la base de l'édicule mais la divinité n'est pas indiquée. Toutefois, sa représentation ainsi que son positionnement dans le sanctuaire invitent à penser qu'il s'agit de Junon Dolichénienne. Le dédicant est le même que précédemment. Cette offrande a dû être faite au moment de sa nomination comme prêtre et a été favorisée par son appartenance à l'ordre équestre. La dédicace précédente attesterait peut-être du culte des enseignes légionnaires en souvenir de sa carrière militaire et a probablement été faite pour la même occasion. La datation proposée est la fin du IIe s. en raison des caractéristiques du bas-relief. Au vu de l'onomastique, Marc Aurèle, Lucius Verus et Commode sont des *Aelii Aurelii*, ce qui atteste une probable datation à la fin du IIe s.

Un grand autel votif de marbre blanc veiné de gris de forme parallélépipédique porte une inscription sur sa partie antérieure (Figure 77)<sup>319</sup>. Il fut découvert au cours du XVIe s. dans la vigne des moines de Saint-Alexis et porte l'inscription suivante :

Sur la face antérieure : « I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno), / pro salute Augg. Nn. (i.e. duorum Augustorum nostrorum) / L. Septimi(i) Severi Pii / Pertinacis et M. / Aureli(i) Antonini ((Pii / Felicis Aug(usti)) et / Iuliae Aug(ustae) et s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omaní), / Semnus Augg. nn. (i.e. duorum Augustorum nostrorum) lib(ertus), optio / tabellariorum stationis / marmorum, aram posuit. ».

Sur le côté gauche : « I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno), / pro salute Augg. Nn. (i.e. duorum Augustorum nostrorum) / L. Septimi(i) Severi Pii / Pertinacis et M. / Aureli(i) Antonini Pii / Felicis Aug(usti)) et / Iuliae Aug(ustae) et s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omaní), / Semnus Augg. nn. (i.e. duorum Augustorum nostrorum) lib(ertus), op(tio) / tabellariorum statio(nis) marmorum, aram posuit. ».

<sup>318</sup> *CCID*, n°405 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°11.

<sup>319</sup> *CCID*, n°372 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°12.

Cet autel a été offert à Jupiter Dolichénus pour le salut des empereurs Sévère et Caracalla, de Julia Domna, de Sénat et du peuple romain, par l'affranchi imperial *Semnus*, chef des courriers de la *statio* des marbres aux ordres de fonctionnaires de différents niveaux hiérarchiques responsables de l'organisation administrative de la *statio*. Sa localisation est très débattue par les chercheurs et se trouverait selon toute vraisemblance soit au Champ de Mars soit dans le quartier de l'Emporium. L'autel semble avoir été dédié entre janvier 198 et 209, dates auxquelles Géta acquit respectivement les titres de *Caesar* et d'*Augustus*. Le nom semble avoir été martelé sur l'inscription, ce qui suppose la date de son martellement à partir de 212, date à laquelle l'opération de sa *damnatio memoriae* a été enclenchée par Caracalla.

Une plaque de marbre de forme rectangulaire a pu entièrement être recomposée et porte une des inscriptions les plus importantes relative au culte de Jupiter Dolichénus<sup>320</sup>. Elle a été découverte *in situ* et sur sa partie inférieure, des colonnes contiennent les inscriptions (Figure 78) :

« B(ona) F(onuna). / Ex praecepto I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) Aet(erni) Cons(ervatoris), / Annius Iulianus et Annius Victor, patroni huius / loci, donum posuerunt tabulam marmoream et / honorem fratribus suis, patronis etiam el candidatis, / per M Aur(elium) Oenopionem Acacium sacerdotem et patrem candidat(orum). ».

Sur la colonne I: « Patr(onus) Aur(elius) Ma/gnesius / Lam-pr-ias; / patronus / Mem(mius) Leo. ».

Sur la colonne II: « Patr(onus) / Aur(elius) Sarapiacus; / G(e)m(inius) Felix, / Vi(bius) Eutycianus, / Cor(nelius) Crescentianus, / Aur(elius) Victorinus, / Aur(elius) Timotheus. ».

Sur la colonne III: « Patr(onus) / Aur(elius) Asclepiodo/tus / M. Aur(elius) Eutyces / Aturmarurius, / T. Ann(ius) Nicevitus, / Flor(---) Aelianus, / Campanus Junior. ».

Sur la colonne IV: « Patr(onus) / Suaetrius Clo/dianius; / Aur(elius) Antoninus, / Aur(elius) Antonini(us) Iunio(r), / Gelasius inaurat(or), / Aur(elius) Gelasius Acaci, / Gr(---) Deuterius. ».

Sur la colonne V: « Patr(onus) / Fl(avius) Campanus; / Suet(rius) Exuperas, / Suet(rius) Primus, / Suet(rius) Ampliatus, / Aur(elius) Romanus sacerdos, / Aur(elius) Maximu(s) sacerdos, / Sue(rius) Bacradis. ».

Sur la colonne VI : « Patr(onus) / Aur(elius) Vitalio; / Aur(elius) Masculinus, / Aur(elius) Fortunatus, / Bulcacijs Festus. ».

Il s'agit d'une plaque de marbre offerte sur l'ordre de Jupiter Dolichénus par deux patrons du sanctuaire. Ce don est également présenté comme un honneur pour les confrères des dédicants, les patrons, qui ne sont pas des prêtres mais dont l'influence au sein de la communauté devait être importante ainsi que les *candidati*, autrement dit, des aspirants au sacerdoce. Cette offrande a été opérée par l'intermédiaire d'un prêtre, *M. Aurelius Oenopio*

<sup>320</sup> CCID, n°373 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°13.

*Acacius*. La liste des six colonnes présente en fait une sorte d'album collégial, puisqu'elles sont formées du nom d'un patron et d'autres noms, supposément des *candidatii*. Le lien entre les *patroni* et *candidati* est directement dérivé de celui existant au sein des relations clientéliques civiles. La majorité des noms renvoient à des civils d'origine gréco-orientale et égyptienne. Parmi les gentilices, il y a un grand nombre d'*Aurelii*, qui ne peut s'expliquer que par la confection de cette plaque postérieurement à l'édit de citoyenneté de 212. Les *Suet(rii)* renvoient à une famille originaire d'*Histonium* qui entra au Sénat et devint une famille importante entre la fin du IIe s. et la première moitié du IIIe s. et qui possédait des attaches importantes en Afrique. De plus, la découverte de deux *fistulae aquariae* en provenance de l'Aventin porterait même à croire en la présence d'une maison appartenant à cette famille à proximité du sanctuaire. Cette plaque doit être datée de 212, dans le courant de la première moitié du IIIe s., ce qui concorde avec la paléographie.

Dans le *Dolichenum* de l'Aventin, a été mis au jour un très petit fragment de figure féminine (Figure 79)<sup>321</sup>. Cette femme est coiffée à la manière de Julia Soemias, la mère de l'empereur Héliogabale. P. Merlat suggère donc que le *terminus ante quem* pour la datation de cette sculpture est 232 p.C., date de la mort de Julia Soemias.

Une grande plaque de marbre, reconstituée à partir de vingt-trois fragments, a été découverte dans le sanctuaire de l'Aventin<sup>322</sup> et porte l'inscription suivante (Figure 80) :

« ((Ex i[ussu] I[ovis] O[ptimi] M[aximi] D[olicheni] --- patr[on]i et c[and]idat[i] hu[ic] loci?) / ++[---] tabulam marmo[re]am [---]) / [---]+[---] / [Aur(elius) Magnesius, Aur(elius) Sara]pia[us], Au[r(elius)] Asclepi[odotus] / Suaetr[i]us [Clodiani]us, Fl(avius) Campanus, Aur(elius) Vitali[o, Anni] / Iulianus el Vie[or] senior et iunior pat[ron]i / per M. A[ur(elium) H]oinopi[one]m Acacium sacerdo[tem] et patrem [c]andidatorum / [Geminus] Felix et Vibius Eu]tychianus l[ec]ticari dei / [---?] et candid[at]i / [---]+AM[---] / [---]V[---] / ----- ? ».

Le texte sur cette plaque a pu être restitué grâce à la précédente. Elle a été offerte sur l'ordre du dieu et la deuxième partie constitue une mise à jour de l'album des patrons et candidats de la confraternité de l'Aventin. La seconde partie de l'inscription comporte la mention du prêtre, *M. Aurelius Hoinopio Acacius*, qui a présidé à la pose de la plaque. Selon E. Zappata, cette plaque a vraisemblablement été offerte à l'occasion de la nomination comme patron d'*Annius Victor iunior*, sûrement en remplacement de *Memmius Leo*, le seul de la plaque précédente qui ne soit pas mentionné ici. Comme l'a suggéré P. Merlat, on peut donc en déduire un ordre hiérarchique existant régi par l'ancienneté des personnages dans

<sup>321</sup> *CCID*, n°374 ; MERLAT (1948), n°193 p. 184.

<sup>322</sup> *CCID*, n°375 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°14.

leurs charges. Cette plaque a pu ainsi être datée du début du III<sup>e</sup> s., en prenant en considération ce que l'on a évoqué plus haut et en la comparant avec d'autres inscriptions.

Deux fragments d'appariement d'une plaque ansée de marbre veiné ont été mis au jour dans ce sanctuaire, dans la pièce carrée à colonne (Figure 81)<sup>323</sup>.

« B(ona) [f(ortuna)]. / Ex praecepto I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) A(eterni) [Cons(ervatoris)] / totius mundi, Aur(elius) Magn[esi]/us, candid(atus) et patronus hu[uius] / loci, pro salute sua et Aur[eli] / Sarapiaci, patroni huius [loci], / et suorum omnium, maceria s[ae]/psit loc(um) sacr(um) dei r[ati]o Conma[g(enorum)] / per / M. Aur(elium) Hoinopionem Acaciurn, / sacerdotem el palre(m) candidator[um]. ».

Cette plaque a été offerte sur l'ordre de *Jupiter Optilus Maximus Aeternus Conservator totius mundi*. Le dédicant, *Aurelius Magnesius*, est connu des deux inscriptions que nous venons de voir. Ici, il porte non pas le titre de *patronus* comme c'était le cas mais celui de *candidatus*. Cette inscription a été réalisée pour le salut du dédicant, du patron *Aurelius Sarapiacus* et de tous les siens. Elle rappelle les travaux accomplis par *Aurelius Magnesius* dans le sanctuaire. En effet, il a connu trois phases d'aménagement : au début, le culte se déroulait à ciel ouvert ; puis, on commença à bâtir des murs et le toit, à la période où le culte se diffusa plus largement, celle à laquelle se réfère notre inscription ; la dernière remonte à l'époque de l'empereur Gallien et ne nous concerne donc pas ici. Signalons que le nom du dieu est répété en renvoyant au Baal de Commagène : *Deus magnus Commagenorum*. Le prêtre consulté pour la dédicace de la plaque est également mentionné, il s'agit toujours de *M. Aurelius Hoinopio Acacius*. La datation de cette plaque a pu être faite grâce au grade d'*Aurelius Magnesius*, au début du III<sup>e</sup> s. p.C. (elle est postérieure de peu aux deux précédentes mais antérieure à une autre où ce personnage est mentionné comme *principes* conjointement avec *Aurelius Sarapiacus* et le prêtre comme *notarius*).

Un fragment de plaque appartenant à la partie centrale d'une plaque de marbre a été retrouvé dans le sanctuaire<sup>324</sup>. Vu le caractère lacunaire de cette plaque, on ne peut qu'émettre des conjectures sur son sens. Mais un nom peut être rattaché à d'autres inscriptions, celui de *Cornelius Crescentianus*. Nous ne nous attarderons pas sur les hypothèses, mais au vu du nom et de la paléographie, cette plaque a pu être datée de la première moitié du III<sup>e</sup> s.

De même, une petite base de marbre blanc parallélépipédique a été trouvée murée dans une structure de renforcement tardive du sanctuaire (Figure 82)<sup>325</sup>. Sur la face antérieure, figure l'inscription gravée :

<sup>323</sup> CCID, n°376 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°15.

<sup>324</sup> CCID, n°377 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°16.

<sup>325</sup> CCID, n°378 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°17.

« Ex iussu I(ovis) O(ptimi) D(olicheni) L. Tettius Hermes et / L. Tettius Romanus, f(ilius) meus, pro salute sua et suorum sigilla / Castorum marmorea d(ono) d(ederunt). ».

Cette base fut offerte sur l'ordre du dieu par un homme et son fils pour le salut de leur famille. Le nom de *sigilla* porte à croire que cette base supportait deux statues de petite taille représentant les Dioscures que l'*interpretatio* romaine a intégrées dans le panthéon dolichénien. Dans d'autres mentions inscrites, *Hermes* est un patron, candidat du sanctuaire, appartenant à l'ordre équestre, disposant de ressources importantes, qui obtint le titre le *Eques Romanus*, promotion sociale faisant de lui un homme d'importance au sein de la communauté des fidèles du dieu. Ce prestige est confirmé par son élection comme patron et sa nomination comme candidat. Une autre inscription mentionne l'offrande de plusieurs colonnes après son accès à la candidature, preuve des donations coûteuses qu'implique la dignité de patron. On admet généralement la datation de cette plaque à la première moitié du IIIe s.

Une base circulaire en marbre inscrite (Figure 83)<sup>326</sup> provient sûrement du *Dolichenum* de l'Aventin, vu le nom du dédicant :

Autour de la base : « Ex iussu I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni), / L. Tettius Hermes, / cum co(n)iuge sua et filis / et omnibus suis / cantharum cum / vase sua posuerunt. ».

Sur le côté droit : « Sub / scriba / Fonteio / Eutycho. ».

Cette base fut offerte au dieu sur son ordre par *L. Tettius Hermes* avant son *adlectio* dans l'ordre équestre et sa nomination de patron et candidat du sanctuaire. Cette base devait supporter le *cantharum*, vase liturgique destiné aux lustrations rituelles. Selon E. Zappata, le caractère officiel de cette inscription dédicatoire est confirmé par la mention du scribe du sanctuaire. La datation proposée est la première moitié du IIIe s.

Une statue d'Apollon citharède reposant sur un petit socle a été découverte (Figure 84)<sup>327</sup> : d'après les noms mentionnés, elle doit certainement provenir du sanctuaire de l'Aventin. Par ailleurs, l'inscription qui y figure a été gravée sur le tronc d'arbre servant d'étai au dieu et sur le socle :

Sur le tronc : « Ex prae/cepto I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) / per Acaci/um / notari/um / et / Olympi/um patrem. ».

Sur le socle : « Antonii Mariani pater et filius / simulacrum Apollinis / statuerunt. ».

Cette offrande fait suite à un ordre de Jupiter Dolichénus et a été installée par les titulaires des deux charges les plus importantes du sanctuaire, le *notarius Acacius* et le *pater Olympius*. Ils figurent également au début de l'album suivant. Sur le socle, l'inscription

<sup>326</sup> CCID, n°379 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°18.

<sup>327</sup> CCID, n°380 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°19.



mentionne les dédicants. Il n'est pas exceptionnel qu'une représentation d'un autre dieu figure parmi les offrandes à une divinité. Cette inscription, que P. Merlat date de la première moitié du IIIe s. est de peu antérieure à celle qui suit. La statue, quant à elle, date du courant de la première moitié du IIe s.

Une grande plaque de marbre, dont cinq fragments ont été retrouvés sur l'Aventin au cours de travaux menés à côté de Saint-Alexis, comporte une inscription (Figure 85)<sup>328</sup> :

« B(ona) f(ortuna). / Ex praecepto I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) Aeterni, Conservatori totius poli et Numini praestantiss(im)o Exhibitori Invicto, L. Tettius Hermes, eq(ues) R(omanus) et / kandidatus et patronus huius loci, pro salute sua et Aur(eliae) Restitute, coniugis, et Tettiae Panuchiae, filiae sua, / et suorum et Aureli Lampadi, fratris carissimi, et pro salute / sacerdotium et kandidatorum et colitorum huius loci, tabula(m) / marmorea(m) cum proscaenio et columnis d(ono) d(edit). Quos elexit / I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) D(olichenus) sibi servire : M. Aurel(ium) Oenopione(m) Onessimum signum Acaci, / notarium, et Septimium Antonium signum Olympi, patre(m) kandid(atorum) ; / patronos, fratres carissimos et collegas hon(estissimos) Aur(elium) Magnesium, / Aur(elium) Serapiacum, Antonium Marianum, M. Iulium Florentinum, principe(s) / huius loci, et Aur(elium) Severum veteranum, curatorem tempuli, et / Aur(elium) Antiochum, sacerdote(m) ; Gemi(nius) Felix et Vibius Eutychianus / lecticari dei, Co[r(nelius) Cres]centianus---- ».

Cette inscription a été offerte sur l'ordre du dieu et comporte la mention du dédicant, l'indication de l'offrande et une liste des membres de la confraternité de l'Aventin. Le dédicant est de rang équestre, patron et candidat, qui offrit pour lui-même et sa famille la plaque et plusieurs colonnes – ce qui est coûteux. La liste de membres de la confraternité se poursuit par ordre d'importance décroissant des charges. Cette inscription nous livre l'organisation du sanctuaire : il existe une distinction entre les *fratres*, appartenant à la communauté et ayant à leur charge une fonction sacerdotale et les non-initiés, classés hiérarchiquement selon leur importance. Cette inscription est postérieure à 212 et aux inscriptions 13, 14, 15, 16 et 17 recensées par E. Zappata et semble contemporaine à la 19, celle que nous venons de voir, puisque le *notarius* et le *pater candidatus* sont les mêmes. Elle est datable du milieu du IIIe s., alors que P. Merlat la datait entre 200 et 250.

De même, deux fragments de plaque de marbre de Luni ont été retrouvés parmi les ruines de Saint-Alexis, à proximité de son emplacement originel. Vu que cette inscription mentionne des *sacerdotes* et des *candidati*, elle provient vraisemblablement du sanctuaire<sup>329</sup>. Elle conserve le souvenir d'une contribution des prêtres et des candidats aux travaux du temple. L'hypothèse d'un local situé dans le temple désigné par le terme *fabrica* a été rejetée. Selon P. Merlat, cette inscription daterait du règne de Sévère Alexandre mais E. Zappata avance qu'elle ne peut être antérieure à la moitié du IIIe s. pour des raisons paléographiques.

<sup>328</sup> CCID, n°381 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°20.

<sup>329</sup> CCID, n°382 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°21.

Elle précise que les auteurs se fondent sur une lecture erronée de la dernière ligne du texte. Toujours est-il que cette inscription n'a pas lieu de figurer dans notre analyse ultérieure.

Signalons par ailleurs l'existence d'autres inscriptions dépourvues de mentions de Jupiter Dolichénien mais attestant de dédicaces *pro salute imperatore*. Deux fragments appartenant à une plaque de marbre inscrite ont été découverts dans le sanctuaire de l'Aventin<sup>330</sup> datés du milieu du IIe ou du début du IIIe. E. Zappata signale huit dédicaces pour le salut d'Empereurs offertes à Jupiter Dolichénus à Rome, dont quatre pour Septime Sévère et Caracalla. Deux autres fragments<sup>331</sup>, découverts dans le sanctuaire, comportent un aspect sacré sans mentionner le dieu. Peut-être appartenaient-ils à une plaque commémorant des travaux, datée du milieu du IIe s. ou du début du IIIe s. De même, un fragment de vase de marbre<sup>332</sup> portant une inscription dédicatoire doit être signalé, daté de la même période que les deux précédentes. Deux autres fragments ont été découverts<sup>333</sup> dans le sanctuaire mais rien n'atteste de leur valeur dédicatoire ni cultuelle et semblent dater du IIIe s.

Pour clore ce dossier sur les découvertes liées à Jupiter Dolichénus<sup>334</sup>, mentionnons une petite base votive en marbre parallélépipédique inscrite découverte sur la *Via Flaminia*, à côté du Mausolée d'Auguste pouvant être attribuée au sanctuaire dolichénien en raison de la mention du prêtre *C. Fabius Germanus*. Elle porte l'inscription suivante :

« I(ovi) O(ptimo) M(aximo) A(eterno) D(olicheno) et / Soli Digno Pres(tantissimo), / pro sal(ute) M. Aur(elii) And(ronici) et Tarquitiæ Marcellæ coniugis et / filiorum eius, aram / posuit ex voto per / C. Fab(ium) Germanum sacerdotem. ».

Cet autel, dédié à Jupiter Dolichénus sûrement par *M. Aurelius Andronicus*, sa femme et leur fils, peut être daté de la première moitié du IIIe s. p.C.

Ces régions XII et XIII ont été véritablement touchées par les cultes venus d'Orient. Dans ces quartiers *a priori* populaires de l'Aventin se sont développés les cultes de Cybèle et de la divinité nouvellement constituée *Navisalvia*, les cultes syriaques, les cultes des divinités isiaques, de Mithra et de Jupiter Dolichénus.

Les cultes de Mithra et de Jupiter Dolichénus semblent ne pas s'être diffusés au-delà des lieux de cultes leur étant consacrés : pour Mithra, les *mithraea* de cette zone et le sanctuaire de l'Aventin pour le couple Dolichénien. Il est nécessaire de souligner le caractère

---

<sup>330</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°25.

<sup>331</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°26.

<sup>332</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°27.

<sup>333</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°28-29.

<sup>334</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°41.

assez syncrétique de ce dernier lieu de culte qui est un des aspects dont nous traiterons, au même titre que la grande variété des fidèles de ces cultes.

Il convient dès à présent d'étudier la répartition des lieux de cultes venus d'Orient dans la dernière région de Rome, le quartier populaire, multiculturel et multiculturel du Trastevere.

## 2.3. Les cultes venus d'Orient dans le quartier populaire du Trastevere (région XIV) et dans la plaine vaticane

Pour terminer notre inventaire des traces laissées par les cultes venus d'Orient dans Rome dont la localisation est attestée, il convient de recenser les vestiges présents dans le quartier du Trastevere. Ce quartier a longtemps été considéré comme le lieu où se trouvaient de nombreux immigrés venus des quatre coins de l'Empire. Par conséquent, devaient se trouver dans cette zone des fidèles orientaux voués aux cultes de divinités venues d'Orient. Ceci permet de supposer que l'expression de ces cultes dans cette région transtibérine a dû laisser des vestiges sous forme de bâtiments, de mobilier archéologique, de monuments épigraphiques, etc.

Nous avons choisi de les recenser selon leur répartition géographique, car c'est ce qui nous a paru le plus pertinent. En effet, Cybèle, Attis, Isis, Sérapis, Mithra, les cultes syriens et héliopolitains ont essaimé dans cette région. Mais ils s'y sont diffusés selon trois modes : autour de la plaine vaticane, qui est bien sûr en dehors du Trastevere administratif mais qu'il faut considérer, sur le Janicule, et dans certaines zones de la région XIV, au pied du Tibre et des collines.

Dans la plaine vaticane, les cultes isiaques et phrygiens se sont développés (Cartes 6 et 7). Lorsque l'on parle du Janicule, on se réfère au sanctuaire syrien qui l'a investi, mais il n'est pas le seul : Mithra et les cultes isiaques semblent aussi s'y être développés (Carte 9). Hormis ces deux pôles qui cristallisent l'implantation des cultes venus d'Orient, le quartier populaire lui-même du Trastevere a vu se développer les cultes isiaques, syriaques et celui de Mithra (Cartes 6, 8 et 9).

### 2.3.1. Les cultes isiaques et phrygiens de la plaine vaticane

#### *Le Phrygianum du Vatican*

Le *Catalogue des Régions* mentionne l'existence d'un *Phrygianum*<sup>335</sup> situé dans la région XIV, dans le voisinage du *Gaianum* – le Cirque de Caligula et Néron<sup>336</sup>. La localisation de ce sanctuaire est assurée par la découverte de plusieurs inscriptions

---

<sup>335</sup> Lieu de culte destiné aux cultes d'origine phrygienne, comme son nom l'indique.

<sup>336</sup> CCCA, n°225.

découvertes au moment de la construction de la Basilique Saint-Pierre, toutes datées du IV<sup>e</sup> s. p.C. qui ne feront donc pas l'objet de notre inventaire. Ce sanctuaire était relié au cirque de Caligula : rien n'empêche de croire que ce *Phrygianum* soit contemporain de la construction du cirque. Cela coïnciderait avec l'engouement que suscita ce culte chez les Julio-Claudiens, comme tend à le penser F. Coarelli<sup>337</sup>. Si on assume cela, il est probable qu'il date au mieux de l'époque de Claude. Seulement, plusieurs éléments du mobilier issu des fouilles de ce quartier ont permis de mettre au jour des statues de marbre représentant Cybèle ou Attis, ainsi que des autels inscrits<sup>338</sup> datant du IV<sup>e</sup> s. p.C. On ne peut donc émettre aucune conclusion quant à la présence d'un culte avéré pour Cybèle et Attis dans cette zone de Rome, ni concernant l'essor possible qu'il aurait pris sous l'impulsion impériale des Julio-Claudiens. Cependant, si on confronte les textes ainsi que les autres découvertes archéologiques, on arrive à certaines concordances sur ce supposé phénomène. En revanche, si cet édifice n'a pas été érigé par un des membres des Julio-Claudiens, M. J. Vermaseren suppose sa probable construction par Antonin le Pieux. En effet, dans la mesure où rien ne subsiste du *Phrygianum* et les inscriptions tauroboliques étant datées du IV<sup>e</sup> s., il faut se tourner vers celles d'autres lieux pénétrés par le culte métroaque pour tenter d'émettre des hypothèses à ce sujet. Une inscription découverte à Lyon<sup>339</sup> datée de l'époque d'Hadrien, nous fournit un *terminus ante quem* concernant la datation de l'édifice :

« L. Aemilius Carpus (sex)vir Aug(ustalis) item dendrophorus vires excipit et a Vaticano translutit. ».

Cette inscription lyonnaise mentionne une initiation advenue au *Phrygianum* du Vatican à Rome.

### ***Les cultes isiaques de l'ager vaticanus***

Quant aux cultes isiaques, il semblerait qu'ils aient également pénétré la région vaticane. En effet, dans la zone de l'*ager vaticanus*, plusieurs découvertes ont été faites<sup>340</sup>. Un relief alexandrin de marbre a été découvert *Via della Conciliazone* qui représente Sérapis assis sur un trône à haut dossier, associé à sa droite à Harpocrate : les deux dieux sont entourés par deux personnages féminins, Isis à la droite de Sérapis – qui peut être associée à une Isis-Déméter – et une représentation d'Isis-Aphrodite à sa gauche, au vu de la disposition de ses

---

<sup>337</sup> COARELLI (1982), p. 46.

<sup>338</sup> CCCA, n°225-245.

<sup>339</sup> CIL XIII, 1751.

<sup>340</sup> MALAISE (1972), n°420-423 ; COARELLI (1982), p. 65.

vêtements. A droite d'Isis-Déméter se tient le dédicant. Cette œuvre a été exécutée à Alexandrie vers le milieu du II<sup>e</sup> s. a.C. mais on ne sait pas à quel moment elle est parvenue dans la région XIV. M. Malaise suppose que ce relief a été dédié dans un temple ou un *sacellum* isiaque présent dans cette région de Rome.

Dans le cimetière trouvé sous la Basilique Saint-Pierre, une tombe datée du II<sup>e</sup> s. p.C. a été mise au jour. Elle est décorée de peintures égyptisantes qui représentent trois fois une divinité portant la croix ansée. Une autre tombe figure la représentation d'Apollon-Harpocrate. Il est probable que ces tombes aient appartenu à des fidèles de l'hypothétique sanctuaire égyptien de l'*ager Vaticanus* dont M. Malaise suppose l'existence. Ce qui lui fait penser qu'il ait existé un tel édifice dans cette région, c'est le fait qu'au XVI<sup>e</sup> s., il subsistait dans le voisinage de la Basilique un toponyme rappelant l'Égypte, comme « in luogo d'Egipto » ou « in loco detto Egitto ». De plus, les chapiteaux ioniques présents au-dessus des colonnes de Sainte-Marie *in Trastevere* présentent des figurations de divinités alexandrines, comme Harpocrate. M. Malaise les interprète comme ayant appartenu à un possible édifice isiaque présent dans la région du Trastevere.

Dans l'*ager Vaticanus*, les cultes venus d'Orient ont trouvé un terrain propice à leur diffusion. Le *Phrygianum* destiné au culte de Cybèle, dont il ne reste aucun vestige visible, semble avoir existé au mieux dès l'époque antonine, hypothétiquement dès l'époque des Julio-Claudiens. Le plus rationnel est de se demander pourquoi, dans ce cas, on n'a pas retrouvé d'inscriptions ou d'éléments de mobiliers avant le IV<sup>e</sup> s. Selon M. Malaise, un sanctuaire égyptien aurait pu exister dans cette même zone. Or, trop peu de preuves, sans parler de l'absence des vestiges, ne nous permettent de conclure quant à sa présence dès le II<sup>e</sup> s. Ces cultes font face à de nombreux problèmes de datation et de localisation ; mais il est évident que, sous quelque forme que ce soit, ils se sont développés dans la plaine vaticane sous le Haut-Empire.

### 2.3.2. Le sanctuaire syrien du Janicule (région XIV)

Sur le versant est du Janicule, des inscriptions ont permis de mettre en évidence l'existence d'un culte voué à Jupiter Héliopolitain et à d'autres divinités syriaques, qui n'est pas attesté par les sources littéraires. D'après un relief découvert, on a pensé que ce sanctuaire était dédié à ce que l'on a appelé la « Triade Héliopolitaine ». Il semble, au vu des fouilles

exécutées, avoir connu plusieurs phases de construction<sup>341</sup> : la plus ancienne remonte aux dernières décennies du IIe s. et la dernière du IVe s. La première phase d'occupation est attestée par l'épigraphie.

D'après le recensement effectué par Y. Hajjar<sup>342</sup> sur les monuments découverts dans le sanctuaire du Janicule, seulement quatre sont précisément datés de la période qui nous concerne.

Une petite base moulurée en marbre blanc inscrite qui devait porter une statuette en bronze a été trouvée à l'extérieur de la *cella* octogonale du sanctuaire le plus récent<sup>343</sup>. Elle porte l'inscription suivante :

« Numini / I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / M(arcus) Helvius Rusticus / a militiis, sub / Herennio sacer/dote / d(ono) d(edit). ».

La traduction proposée est : « Au dieu Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, Marcus Helvius Rusticus, ayant accompli ses milices (équestres), sous la prêtrise d'Herennius, a fait don (de cette statuette) ». Le dédicant est un chevalier qui a consacré l'offrande sous le sacerdoce d'*Herennius*. P. Gauckler avait fixé au IIe s. au plus tard l'inscription d'après l'analyse de la forme des lettres.

Une dalle rectangulaire de marbre blanc remployée comme seuil à l'entrée principale du temple syrien le plus récent a été retrouvée. Elle servait auparavant de table surmontée de quatre pieds et porte deux dédicaces. La première, selon la description qu'en a faite Y. Hajjar<sup>344</sup>, fait le tour des tranches. La deuxième est postérieure à la première et est gravée sur la face (Figures 86-87). L'état général de conservation est médiocre.

Inscription A : « Pro salute et reditu et victoria / imperatorum Aug(usti) Antonini et Com[m]odi Caes(aris) Germanic(i) / principis juvent(utis), Sarmatici, / Gaionas cistiber Augustorum d(ono) d(edit). ».

Cette inscription, traduite, signifie : « Pour le salut, le retour et la victoire des empereurs Antonin Auguste, et Commode César, vainqueur des Germains, prince de la jeunesse, vainqueur des Sarmates, Gaionas, *cistiber* des Augustes, a dédié (cette table) ». Au vu des éléments apportés par les titres impériaux, il faut conclure que c'est entre le 27 novembre et le 23 décembre 176 que *Gaionas* a fait cette offrande. La dédicace se réfère au retour des deux empereurs à Rome, suite à un séjour en Asie et en Egypte en 175-176. Le

---

<sup>341</sup> COARELLI (1982), p. 52 ; CALZINI GYSENS in *LTUR III*, pp. 138-143.

<sup>342</sup> HAJJAR (1979), n°286-292.

<sup>343</sup> HAJJAR (1979), n°287.

<sup>344</sup> HAJJAR (1979), n°288.

dédicant est sans doute syrien, éventuellement d'Héliopolis, connu grâce à d'autres textes : deux offrandes à Jupiter Héliopolitain, une boucle de fontaine inscrite et une épitaphe bilingue<sup>345</sup>. Cet homme occupait visiblement la charge de *Cistiber Augustorum* ou *quinquevir cis Tiberim*<sup>346</sup>. Il s'agit d'un promagistrat de police pour le service des incendies et pour assurer la sécurité des rues situées sur la rive gauche du Tibre. Un passage de Pomponius<sup>347</sup> fait référence à quatre hommes travaillant *cis Tiberim* et un *ultis Tiberim*, ce qui conviendrait à *Gaionas*. Cependant, Y. Hajjar souligne que ce titre était purement honorifique car *Gaionas* occupait plus tard le triple flaminat *Claudialis*, *Augustalis* et *Quirinalis*, le faisant appartenir à l'ordre sénatorial. Mais cette charge de *cistiber* est une fonction civile, même si certains veulent lui conférer un aspect religieux. L'inscription B, quant à elle, figurait peut-être sur la face de la table destinée aux offrandes ou aux repas sacrés, dont *Gaionas* était un des surveillants. P. Gauckler a cru distinguer les noms de deux consuls en charge en 176, *Aper* et *Pollio*. Le dédicant, *Caius Aeflanus Martialis* porte un gentilice rappelant son origine italienne – la ville d'Aefula. La déesse invoquée sur l'inscription, *Caelestis*, est probablement la déesse parèdre d'Héliopolis, qui avait également été assimilée à *Tanit*, la déesse carthaginoise.

Une dalle de marbre carrée, retrouvée dans la *villa Sciarra*, au Janicule est percée en son milieu d'un trou et comporte une inscription en deux vers gravée sur le listel supérieur (Figure 88)<sup>348</sup>. Elle est inscrite en grec ; la traduction proposée est la suivante :

« Le lien puissant que voici, *Gaionas* l'ordonnateur des repas l'a établi, afin qu'il permette (ou rende possible) le sacrifice aux dieux. ».

Bien évidemment, la compréhension de cette inscription dépend de la connaissance du support. Y. Hajjar explique que certains indices matériels permettent de conclure à l'usage de cette dalle comme orifice de fontaine. *Gaionas* captait l'eau de la source du *lucus Furrinae* pour le sanctuaire : elle était déversée par le trou central, contemporain de l'inscription vu sa position. Le terme de « lien » renvoie à celui unissant la source et le bassin par *Gaionas*, c'est-à-dire la canalisation reliant la source à la dalle. Le détournement de la source sert aux sacrifices divins ou à alimenter un bassin de poissons sacrés, servis lors des banquets dont *Gaionas* semble avoir été l'ordonnateur.

---

<sup>345</sup> HAJJAR (1979), n°292, 296 et 289, respectivement.

<sup>346</sup> TITE-LIVE, XXXIX, 14, 10.

<sup>347</sup> POMPONIUS, *Dig*, 1, 2, 2-31.

<sup>348</sup> HAJJAR (1979), n°289.



Une colonne de marbre blanc d'origine inconnue comporte une inscription mal conservée<sup>349</sup>. On suppose toutefois sa provenance du sanctuaire du Janicule au vu de l'inscription, écrite en latin et en grec, dont voici la traduction :

« A Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, à Commode, homme très royal, armé du bouclier de l'Univers, à l'empereur César Marc Aurèle Commode Antonin Pieux Félix Auguste, vainqueur des Sarmates et des Germains, dans sa onzième puissance tribunicienne, *imperator* pour la huitième fois, consul pour la cinquième fois, Père de la patrie, Marcus Antoninus Gaionas, fils de Marcus, Claudialis, Augustalis, Quirinalis ... cistiber, a dédié (ce monument) en l'an 939 de la fondation de Rome, le 29 novembre, sous le cinquième consulat de l'empereur Commode Antonin Pieux Felix Auguste et le deuxième consulta de Manius Acilius Glabrio. ».

Cette offrande a été consacrée le 29 novembre 186 par Gaionas, qui possédait alors le triple flaminat susmentionné. Comme le souligne Y. Hajjar, le cumul d'une fonction civile avec des dignités religieuses est chose courante, notamment en Syrie.

Le sanctuaire dédié à la triade d'Héliopolis-Baalbek est attesté à la fin du IIe s. par l'épigraphie et les vestiges architecturaux mis au jour sur le Janicule. Il semblerait que le culte de Jupiter Héliopolitain soit, pour la période que nous considérons, resté concentré autour de la zone de son temple, alors que celui des divinités syriaques semble s'être diffusé dans le quartier du Trastevere. Il est important de souligner la continuité d'occupation de ce sanctuaire jusqu'au IVe s.

### *2.3.3. La répartition des autres cultes venus d'Orient dans la région transtibérine*

Maintenant que nous avons considéré les sanctuaires – présumés ou attestés – de la région du Trastevere, il convient d'examiner les vestiges liés aux cultes venus d'Orient répartis dans cette région. Ainsi, Mithra, les cultes isiaques et syriaques – notamment le culte de *Dea Syria* – se sont diffusés dans cette région.

En ce qui concerne les cultes isiaques, leur présence a été attestée en plusieurs endroits.

#### *Les cultes isiaques dans le sanctuaire du Janicule*

Notons pour commencer que dans le *sacellum* C du sanctuaire du Janicule daté du IVe s., une statue royale en basalte datée de l'époque d'Hadrien a été découverte, placée au centre

---

<sup>349</sup> HAJJAR (1979), n°292.

de l'abside dans une niche<sup>350</sup>. B. M. Felletti-Maj pense que cette statue devait figurer Osiris, en association avec Adonis dont une statue a également été découverte, ce qui attesterait le caractère syncrétique de ce temple.

### ***Un lieu de culte isiaque hors de la Porta Portese ?***

Les restes d'un édifice daté de l'époque d'Hadrien ont été découverts hors de la Porta Portese<sup>351</sup>, dans la *Vigna Bonelli*. Parmi les restes de l'édifice, une clepsydre égyptienne du IIIe s. a.C. en granit noir ornée de scènes représentant un roi et plusieurs divinités a été mise au jour. Dans la même *Vigna*, des inscriptions dédiées à des dieux venus d'Orient ont été exhumées, mais aucune d'entre elles ne concerne les dieux égyptiens. Dans cet édifice non exclusivement dédié aux dieux alexandrins, il est possible qu'une place leur ait été accordée.

### ***L'Iseum de Pietra Papa***

Dans la plaine de *Pietra Papa*, un édifice, probablement un bain, flanqué de deux petites pièces a été mis au jour<sup>352</sup>. Une des deux pièces est ornée de peintures représentant six barques, dont la proue d'une d'entre elles est décorée des figures de Sérapis, d'Isis et d'une troisième divinité, probablement Isis-Déméter. Ce sont les briques qui nous permettent de dater l'édifice, grâce au *terminus post quem* de 123 apporté par leurs marques.

### ***Découverte d'une plaque isiaque près du Mont Testaccio***

Une petite base de marbre trouvée près du mont Testaccio et probablement datée du règne de Caracalla a été mise au jour<sup>353</sup> et comporte l'inscription suivante :

« Deo invicto / Serapi et Isidi / Hermes d(onum) d(at). ».

La traduction proposée est la suivante: « Au dieu vaincu Sérapis et à Isis, Hermès offre ce don. ». L. Vidman a daté cette inscription du règne de Caracalla, à cause de l'épiclèse *Invictus* accolée à Sérapis.

---

<sup>350</sup> MALAISE (1972), n°424.

<sup>351</sup> COARELLI (1982), p. 65 ; MALAISE (1972), n°425.

<sup>352</sup> MALAISE (1972), n°426.

<sup>353</sup> *RICIS*, n°501/0130 ; MALAISE (1972), n°62.

### *Mithra dans le sanctuaire syrien du Janicule*

Le dieu perse Mithra est également présent dans ce quartier de Rome.

Dans le sanctuaire du Janicule, deux découvertes précisément datées ont été faites. La première est un candélabre de marbre tripode décoré d'acanthes<sup>354</sup>. Sur les trois côtés de la base triangulaire, figurent des représentations d'un buste vêtu de Sol couronné de sept rayons sur sa tête bouclée, un buste habillé de Luna coiffée d'un croissant et un taureau tourné vers la droite. Des têtes de griffon ornent les coins supérieurs de la base. Sous Sol figure une inscription<sup>355</sup> :

« Doryphorus pater. ».

Il est fort probable que le *Doryphorus* du sanctuaire syrien ait effectué cette dédicace à Mithra. Selon toute vraisemblance, ce candélabre et son inscription dateraient du IIIe s.

### *Découvertes mithraïques sur les rives du Tibre*

Dans la région du Trastevere, vers le pont Aemilius, ont été découvertes des inscriptions mithraïques<sup>356</sup>. Une base de marbre<sup>357</sup> portant l'inscription suivante a notamment été mise au jour :

« Soli invicto / Mithrae / pro salute Commodi / Antonini Aug(usti) domini n(ostri) / M. Aurel(ius) Stertinus / Carpus una cum Carpo / proc(uratore k(astrensi) patre et Her(mioneo) et Balbino fratribus v(otum) s(olvit) f(eliciter). ».

Cette inscription, au vu des indications sur la titulature impériale, a pu être datée des années entre 172 et 192.

Une tablette de marbre, retrouvée au même endroit, porte l'inscription suivante :

« D(is) M(anibus) / L. Septimus Aug(ustorum trium) lib(ertus) pater et sacerdos invicti / Mithrae domus augustanae / fecit sibi et Cosiae Primitivae / coniugi benemerenti libertas liberta/busque posterisq(ue) eorum. ».

La mention des trois Auguste renvoie aux Empereurs Septime Sévère, Caracalla et Géta. Cette inscription est importante, car il semblerait que Mithra ait été intégré à la Cour des Césars, bien qu'il n'ait jamais reçu de culte officiel.

---

<sup>354</sup> *CIMRM*, n°508.

<sup>355</sup> *CIMRM*, n°509.

<sup>356</sup> *CIMRM*, n°510-512 ; COARELLI (1979), n°38 p. 75.

<sup>357</sup> *CIMRM*, n°510.

Dans la mesure où la troisième inscription est très lacunaire et n'admet pas de datation convenable, elle ne sera pas envisagée ici.

### ***Le culte de Dea Syria dans la zone portuaire du Transtevere***

La dernière divinité à prendre en considération dans cette région de Rome est *Dea Syria*, la déesse poliade d'Héliopolis connue sous le nom d'Atargatis. Au sud de la ville, la zone portuaire du Tibre constitue, à la fin de la République, un foyer de concentration de marchands originaires de la partie orientale de l'Empire ainsi que d'esclaves et d'affranchis issus des mêmes aires géographiques. Le commerce est un vecteur important de diffusion culturelle, et par extension de diffusion de nouveaux cultes. C'est donc à cet endroit que l'on retrouve le plus de témoignages archéologiques relatifs aux cultes syriaques. Comme on l'a vu dans le cas de Cybèle, il n'est pas exceptionnel de voir un culte établi dans cette zone marchande.

Comme nous l'avons vu, il est possible qu'on ait retrouvé dans cette zone un sanctuaire tout à fait modeste qui pourrait très bien dater de cette période. Cependant, le manque de fouilles et la dispersion des objets et inscriptions liés au culte empêchent de le localiser avec exactitude. Il est plus que probable, selon F. Coarelli, que d'autres cultes syriaques, surtout celui de *Dea Syria*, aient été localisés dans la zone de l'*Horrea Galbana* qui était un foyer de concentration d'esclaves au II<sup>e</sup> s. a.C., dont la plupart étaient d'origine syriaque. Cela corrobore les dires de Diodore de Sicile<sup>358</sup>, qui expliquait que du fait de la révolte servile de Sicile beaucoup d'esclaves arrivèrent dans cette zone à Rome et contribuèrent à la diffusion du culte de la déesse. On retrouve cette déesse adorée en premier lieu par les couches serviles et affranchies de la population établie à Rome.

A Rome, les témoignages archéologiques la concernant sont assez rares, aucun vestige relatif à un sanctuaire n'a pu être mis au jour pour le moment<sup>359</sup>. Selon F. Coarelli<sup>360</sup>, les monuments relatifs aux cultes syriaques découverts dans le quartier du Trastevere, surtout ceux des *Orti Mattei*, sont généralement considérés comme provenant du sanctuaire syrien du Janicule. Comme nous l'avons vu, il n'est cependant pas exclu qu'un culte ait pu se constituer hors de la *Porta Portese* où il y avait une présence accrue d'orientaux, favorable à la diffusion de ce culte. Il est probable que la zone occupée par les *Orti Mattei* ait été un lieu de culte

---

<sup>358</sup> DIODORE DE SICILE, XXXIV, V.

<sup>359</sup> CALZINI GYSENS in BELLELLI BIANCHI (1997), p. 263.

<sup>360</sup> COARELLI (1982), pp. 52-53.

réservé à l'Atargatis syrienne. Les inscriptions de l'*Orti Mattei* contiennent toutes sans exception une dédicace à *Dea Syria*, ce qui n'est pas le cas dans le sanctuaire du Janicule où la principale divinité vénérée était Hadad ou Jupiter Héliopolitain. F. Coarelli souligne qu'il est impensable de croire que la déesse n'ait pas eu son propre sanctuaire dans la mesure où son culte était bien plus répandu que celui de son père. On a par ailleurs découvert deux bases de statues originaires des *Orti Mattei* datées de l'époque néronienne comportant une dédicace<sup>361</sup> à *Dea Syria pro salute imperatore* : on ne sait de quel empereur il s'agit, mais on a une partie de sa titulature : *Aug(usti) Germanici*, qui peut correspondre soit à Néron, soit à Domitien. Vu que Néron semblait avoir une vénération toute particulière pour cette déesse<sup>362</sup> et qu'il y avait une grande concentration de dédicaces sous son règne, il semble logique de dater cette dédicace « pour le salut de l'empereur » de ces temps-là. Ces inscriptions sont, pourquoi pas, à mettre en relation avec celles du quartier de l'Emporium et des *Horrea Galbana* : J. Calzini Gysens rappelle ainsi une inscription dédiée par le *Collegium Capitolini* mettant en relation *Dea Syria*, Jupiter Capitolin et le *Genius Venalicii* : cette inscription rappelle l'origine majoritairement syriaque des esclaves du marché romain et peut-être le rôle joué par la déesse dans les actes d'affranchissement<sup>363</sup>. Elle souligne également la possibilité que *Dea Syria* figure représentée sous les traits de Fortuna/Tyché sur un pilier consacré à Jupiter Héliopolitain<sup>364</sup>.

Les quartiers populaires comportent des inscriptions concernant les divinités syriaques, mais nous voyons bien ici que ce n'est pas seulement du fait du peuple mais également à une impulsion de l'empereur, si l'on se fie à Suétone : Néron vouait un culte tout particulier à *Dea Syria*, et on retrouve un certain nombre de plaques dédicatoires dans les quartiers populaires sous son règne. On peut se demander si ce n'est pas aussi le signe d'une adhésion à l'empereur en plus de l'adhésion à une déesse dont les origines syriaques sont les mêmes que celles des habitants de ces zones.

### ***Le culte de Jupiter Dolichénus dans l'île tibérine***

Pour terminer, mentionnons les deux éléments de mobilier retrouvés dans le quartier du Trastevere relatifs au culte de Jupiter Dolichénus. Une base parallélépipédique en marbre

---

<sup>361</sup> *CIL VI*, 116-7.

<sup>362</sup> SÜETONE, *Néron*, 56.

<sup>363</sup> *CIL VI*, 399.

<sup>364</sup> *CIL VI*, 433.

inscrite (Figure 141)<sup>365</sup> a été découverte sur l'île tibérine avec cinq statues datées entre le Ier et le IIe s. Selon F. Coarelli, cette découverte indiquerait que l'on pratiquait le culte de ce dieu dans un lieu réputé pour la présence d'un temple dédié à Esculape. Ces divinités sont supposées avoir cohabité entre elles.

Sur la partie antérieure : « Iovi Opt(imo) Max(imo) / Dolicheno / pro salute imp(eratoris) / L. Septimi Severi Pii Perti/nacis Aug(usti) et M. Aureli Ant/onini Caesar(is) et Iul(iae) Domnae / Aug(ustae) et tot(ius) dom(us) divinae, / M. Valerius Valen/tinus, optio cl(assis) pr(aetoriae) Ra(vennatis), de s(uo) fecit / militib(us) class(is) Dextro II et Prisco co(n)s(ulibus). ».

Sur le côté droit : « Iussi Caeci/l{i}o Servillia/no c(uratore) o(perum) p(ublicorum) III k(alendas) Iu/l(ias). ».

Il est intéressant de noter que l'autorisation du *curator operum publicorum* peut indiquer que la base se trouvait à l'origine sur le sol public. Ce document ne signifie peut-être donc pas qu'il ait existé un petit *sacellum* de dieu près du temple d'Esculape ou dedans. Au vu des indications sur les Empereurs et les consuls en charge, la base peut être datée du 29 juin 196.

### ***Un sanctuaire à Saint-Benoît ?***

Une inscription découverte sur un autel de marbre<sup>366</sup> proviendrait, selon Ligorio, de l'église Saint-Benoît au Trastevere, près des vestiges de la *domus Aniciorum*, un secteur où l'on suppose l'existence d'un sanctuaire des cultes venus d'Orient. Il comporte l'inscription :

« Iovi O(ptimo) M(aximo) Dolicheno / C. Frontinius Nigrinus Lucius / aram posuit l(ibens) m(erito). ».

Cet autel peut-être daté du milieu du IIe ou du IIIe s. p.C.

La région XIV a, comme nous venons de le voir, été touchée par les cultes venus d'Orient. Cependant, il est difficile de dater avec exactitude et de localiser précisément leurs lieux de cultes dans cette région. Dans le quartier du Trastevere, ils n'ont pas tous bénéficié d'un grand complexe cultuel, mais ont véritablement imprégné le quartier. Le *Phrygianum* du Vatican, consacré au culte de Cybèle, pose des problèmes au niveau de la datation. Sur le même territoire de l'*ager vaticanus*, les cultes isiaques se sont développés. La colline transtibérine, le Janicule, a vu s'y développer un sanctuaire destiné aux divinités héliopolitaines, notamment et surtout Jupiter Heliopolitanus. Dans le même sanctuaire, les

<sup>365</sup> CCID, n°432 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°43.

<sup>366</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°44.

cultes isiaques et mithriaques semblent avoir trouvé un terrain favorable à leur expression, faisant de ce temple un lieu de culte métissé et syncrétique. Dans la région XIV, les cultes semblent s'être dispersés en plusieurs endroits : la rive du Tibre, la zone portuaire, l'île tibérine, la plaine de Pietra Papa, et le mont Testaccio. Ne concluons pas de suite à la présence d'édifices en ces zones, car il est plus pertinent de penser que ces découvertes aient été situées ailleurs dans le Trastevere ou l'Emporium et se sont retrouvées dispersées en plusieurs endroits. De même, on se pose la question de la présence d'un sanctuaire destiné à ces divinités venues d'Orient hors de la *Porta Portese*. Les cultes sont tous présents dans cette partie de l'*Urbs*, ce qui est peut-être dû à la présence d'orientaux de toutes les origines. Mais leur dispersion et leur apparent manque d'organisation doivent être traités de la même manière que les gros complexes cultuels.

Cet inventaire des vestiges laissés par les cultes venus d'Orient dans les régions situées sous l'axe nord-ouest/sud-est nous a permis de constater leur présence sous le Haut-Empire sous différentes formes (Carte 10).

Ils ont pénétré le cœur urbain de différentes manières, depuis la République jusqu'à l'époque alto-impériale selon des modalités variées. Cybèle est présente dans les régions VIII, X et XI, ce qui suppose son caractère officiel. Les cultes isiaques se sont implantés sur les collines du Palatin et du Capitole. La présence des dieux Mithra et Sol sur le Palatin dans une moindre mesure a également pu être établie. La question sous-jacente posée par la présence de ces cultes au cœur de Rome est celle du rôle joué par le pouvoir impérial dans leur enracinement. De même, les régions XII et XIII portent les stigmates de la présence des cultes venus d'Orient. Dans ces quartiers *a priori* populaires, autour de l'Aventin, les cultes de Cybèle, *Navisalvia*, syriaques, isiaques, de Mithra et de Jupiter Dolichénus se sont implantés et diffusés. Mithra et Jupiter Dolichénus sont restés concentrés dans des lieux spécifiquement définis leur étant consacrés alors que les autres semblent plus éparpillés dans ce quartier. En revanche, le sanctuaire de Jupiter Dolichénus semble revêtir un aspect syncrétique au même titre que le sanctuaire syrien du Janicule. Encore une fois, les collines semblent cristalliser les dévotions. De la même façon, les cultes ont pénétré le quartier très populaire du Trastevere : on y retrouve les mêmes divinités que dans celui de l'Emporium et qui posent les mêmes difficultés au niveau de l'interprétation.

Avant de mettre en avant les choix qui ont guidé ces installations, de tenter de dresser un schéma chronologique de leur implantation selon les lieux que nous avons considérés, il faut se pencher sur un dernier élément pour clore ce vaste recensement. Il nous incombe de considérer le mobilier de provenance débattue, pour ne pas dire inconnue. Cela peut sembler peu pertinent dans la mesure où nous effectuons une analyse géographique. Or, le lieu supposé de découverte, la typologie du mobilier, les indices épigraphiques et les datations peuvent nous aider à rattacher ce mobilier à des lieux connus d'une part et à mener notre analyse qui va s'ensuivre sur les motifs ayant régi les choix d'implantation de ces cultes à Rome.



### **3. LE TRAITEMENT DU MOBILIER NON RATTACHABLE A UN LIEU DE CULTE ATTESTE**

Il ne faut pas négliger le matériel provenant de Rome dont la localisation exacte n'a pu être déterminée pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la variété du mobilier envisagé est importante car qu'il s'agisse de statues, d'offrandes, d'inscriptions funéraires, etc. elle peut nous renseigner sur le rôle joué par ces cultes à Rome et sur leur logique d'implantation. La nature du mobilier est susceptible, par analogie avec celui dont nous venons de faire le recensement, de nous aider à déterminer sa provenance. Enfin, leur contenu peut nous permettre d'évaluer leur prégnance à tous les niveaux de la société. Ce mobilier peut nous permettre, en définitive, d'appréhender la répartition des cultes venus d'Orient sur le sol de Rome ainsi que leur place, leur rôle et les enjeux qu'ils représentent dans la société romaine, à une grande échelle et sur un laps de temps étendu.

Ici, nous avons choisi de recenser tout le mobilier daté de l'époque impériale en nous fondant sur les corpus préalablement établis. Nous n'allons pas opérer un découpage géographique, mais effectuer un recensement par divinité, en prenant en compte la typologie et la chronologie dudit mobilier. Il conviendra également de prendre en considération les éléments de mobilier trouvés hors les murs : même si leur localisation ne rentre pas dans le découpage classique augustéen, il est important de les considérer. Comme pour le précédent inventaire, nous n'avons pas la prétention d'être exhaustive dans sa réalisation mais avons tenté de n'oublier aucun élément susceptible de nous fournir des informations capitales sur la place occupée par ces cultes dans l'*Urbs*. Que le mobilier soit précisément localisé ou pas, il conviendra de faire des parallèles entre eux pour déterminer s'il y a corrélation entre les éléments d'analyse rencontrés. En fait, l'enjeu est de déterminer si des éléments regroupés de manière non géographique peuvent nous aider à appréhender ce phénomène. Nous pensons donc qu'il est crucial de considérer ce mobilier.

Ainsi, nous allons traiter du mobilier de provenance inconnue relatif au culte de Cybèle, puis aux cultes isiaques et enfin au culte de Mithra et de Jupiter Dolichéus.

### 3.1. Les sources relatives au culte métroaque

Le mobilier relatif au culte de Cybèle dont le lieu de découverte est inconnu ou situé en dehors des murs a été retrouvé en grande quantité. Il est de tout type – inscription, monument, reliefs, etc. – et date de toutes les époques, mais en majorité du II<sup>e</sup> s. p.C. Bien sûr, nous ne considérerons ici que le mobilier pouvant être précisément daté, afin d'éviter d'éventuelles erreurs de surinterprétation.

Il conviendra de recenser tout d'abord celui découvert dans un lieu précis – notamment autour des voies de communication – puis celui dont l'origine demeure un mystère selon deux catégories : le mobilier anépigraphe – qui est abondant – et le mobilier inscrit – qui est plus rare.

#### 3.1.1. Les vestiges relatifs au culte métroaque découverts hors les murs

Le culte de Cybèle est présent hors les murs sous diverses formes : nous avons recensé un monument architectural, deux sarcophages, une tablette sculptée ainsi qu'une inscription funéraire renvoyant au culte phrygien.

##### ***L'hypogéum de la Porte Majeure***

Un monument a été découvert peu de temps après la Première Guerre Mondiale hors du mur d'Aurélien, le long de la *Via Praenestina* à proximité de l'actuelle *Porta Maggiore*, à l'est de Rome. Il s'agit d'un *hypogéum*<sup>367</sup>. Pour certains chercheurs il serait daté des années 20 p.C., pour d'autres du règne de Claude. La signification de cet édifice est discutée. Il consiste en une pièce quasiment quadrangulaire (3,50 m x 3,62 m) qui donne accès à la basilique de la Porte Majeure (Figures 89-92). La voûte est décorée de fines représentations de scènes mythologiques en stuc, dont plusieurs allusions de l'artiste renvoient au culte de Cybèle et d'Attis. La scène principale dépeint Attis vêtu « à l'orientale » et est entourée de quatre panneaux montrant une représentation du dieu en deuil qui tient une crosse de berger. On peut interpréter la partie supérieure de ces représentations comme une allusion à Cybèle. Si cet *hypogéum* date effectivement du règne de Claude, on pourrait expliquer son existence par l'attachement particulier qu'avait l'empereur au culte d'Attis.

---

<sup>367</sup> CCCA, n°344.

### *Les inscriptions et monuments funéraires localisés relatifs au culte métrouaque*

Au sud-est de Rome, sur la *Via Appia*, une inscription funéraire a été découverte<sup>368</sup> en l'honneur d'une certaine *Domitilla*, femme du consul *Flavii Clementis* en charge à Rome en 93 et qui possédait des terres à proximité de la *Via Appia*. Cette inscription funéraire regorge de mentions au culte de la Grande Mère et d'Attis, ce qui nous porte à croire que lui et sa femme en étaient des fidèles.

Un sarcophage en marbre (Figure 93)<sup>369</sup>, prétendument découvert sur la *Via Portuense*, au sud-ouest de Rome, a été mis au jour. Sur ses sculptures en bas-relief figurent des représentations, entièrement restaurées, de Marsyas, Apollon, Athéna et Cybèle. À gauche, une scène figure l'invention de la flûte par Athéna, les jambes de Marsyas, une nymphe et un dieu-rivière. Dans la partie centrale du sarcophage est représentée la discorde entre Apollon et Marsyas ainsi que la partie basse de Cybèle assise sur un trône, à la droite de laquelle un lion est assis. Son coude droit penche vers un tambourin. Devant elle, Attis-enfant est représenté et tient un *pedum*. Dans la partie droite du monument funéraire est figurée la punition de Marsyas. Le tout a pu être stylistiquement daté, malgré la difficulté posée par les restaurations modernes, du IIe s. p.C.

Un autre sarcophage de marbre (Figure 94)<sup>370</sup>, découvert sur la *Via Aurelia*, à approximativement 18 km avant la *Porta S. Pancrazio*, est décoré de bas-reliefs faisant référence au culte métrouaque. À gauche, est figuré un satyre aux pieds duquel repose une nymphe. Au centre est représentée une fois encore la discorde entre Apollon et Marsyas en présence de muses et de divinités diverses. À côté de Marsyas, Cybèle voilée et diadémée est assise sur un petit trône et à sa droite est assis un lion. Son coude droit repose sur un tambourin qu'elle tient de sa main gauche. Elle tient une branche de la main droite. Devant elle Attis-enfant est debout en tenue orientale et tient un *pedum* et un *syrinx*. Autour de Cybèle figurent Dionysos, Athéna et une muse, à côté d'Apollon, Artémis, une muse, Léo assise et Mercure. À droite du relief figure Marsyas, qui s'accroche à un arbre, une nymphe allongée et Seth. D'après l'étude du style, le sarcophage a pu être daté de la première moitié du IIIe s., aux environs de 230.

---

<sup>368</sup> CCCA, n°355.

<sup>369</sup> CCCA, n°335.

<sup>370</sup> CCCA, n°338.

Grâce à ces sarcophages, on peut supposer que le culte métrouaque a eu un impact dans le monde funéraire en association avec d'autres divinités, ce qui semble être une constante à travers les siècles.

Mentionnons également une tablette en terre cuite de forme conique (Figure 95)<sup>371</sup> découverte lors des fouilles de la villa Agnese. Elle représente Cybèle sur un trône au centre d'un bateau, tenant une patère dans chaque main et flanquée de deux lions tournés vers elle. Devant le bateau, dans l'eau, figurent deux dauphins dans un motif héraldique. Cet antéfixe a pu être daté du III<sup>e</sup> s. Le seul élément qu'il est important de noter – car au vu de la datation, nous ne pouvons pas en tirer grand-chose – c'est la présence de Cybèle dans une villa, par le biais de représentations soit religieuses, soit d'ordre purement décoratif.

### *3.1.2. L'abondance du mobilier anépigraphique relatif au culte de la Grande Mère*

Pas moins de vingt éléments de mobilier archéologique ont été recensés en ce qui concerne notre période. Nous allons les exposer en tentant de suivre leur répartition selon un ordre chronologique.

Une statue de marbre grec de 79 cm représentant Cybèle sur un petit trône doté d'un repose-pied a été réalisée dans un style archaïque (Figure 96)<sup>372</sup>. Selon la description de M. J. Vermaseren, la statue, représente la déesse vêtue d'un long voile qui tient sur ses genoux un lion allongé. La statue date du Ve s. a.C., ce qui est une datation intéressante : elle suggère que l'on a fait venir cette statue ancienne et implique donc la présence d'objets de culte dédiés à Cybèle dans les réseaux commerciaux. Toutefois, nous ne pouvons savoir avec exactitude quand cette statue a pénétré l'*Urbs*.

De même, une autre statue de marbre grec de 1,70 m représente Cybèle assise sur un trône à haut dossier doté d'un repose-pied (Figure 97)<sup>373</sup>. Elle est vêtue d'un chiton, d'un manteau attaché sur son épaule droite, d'un *polos*, d'un diadème ; son bras gauche repose sur un *tympanum*. Cette statue est une copie romaine, mais aucun indice ne permet de dater cette statue avec plus de précisions.

---

<sup>371</sup> CCCA, n°340.

<sup>372</sup> CCCA, n°270.

<sup>373</sup> CCCA, n°280.

Un relief en terre cuite (Figure 98)<sup>374</sup> représentant la tête d'une Ménade<sup>375</sup> dotée d'une coiffe phrygienne et de longues tresses a été découvert. A sa droite, la tête d'Attis est représentée dotée de la coiffe phrygienne. Au-dessus des deux têtes, une branche de laurier feuillue et avec des baies est représentée. Ce relief serait daté de la première moitié du Ier s. p.C.

Une statue de marbre blanc (Figure 99)<sup>376</sup> de 1,62 m représentant Cybèle assise sur un trône à haut dossier, surélevé et doté d'un repose-pied a été découverte. Elle est représentée avec ses attributs classiques : elle porte une couronne murale, un long voile, une tunique, un manteau et des sandales. A sa droite un lion assis regarde vers le haut dans sa direction. Sous le *tympanum* il y a des fruits. Derrière la statue il y avait une sorte d'attache qui permettait de la fixer dans une niche. Il est dommageable de ne pas savoir où cette statue se trouvait de manière exacte mais on est en droit de supposer qu'une statue de cette envergure devait se trouver dans un lieu d'une grande importance pour le culte de Cybèle, d'autant qu'elle est datée des années 50-60 p.C., soit à la charnière du règne entre Claude et Néron. Cette hypothèse peut également s'appliquer à la statue précédente.

Deux lampes<sup>377</sup> ont pu être datées du Ier-IIe s. Sur une lampe brun-jaune en terre cuite (Figure 100), Cybèle est représentée sur un trône doté d'un repose-pied flanquée par deux lions. Attis figure à droite de la déesse, debout, en tenue orientale. Il tient un *syrix*. A sa gauche, deux cymbales, une torche enflammée et une double flûte sont représentées. Cybèle tient une patère de sa main droite et alors que la gauche repose sur un tambourin. Sur un fragment de disque appartenant à une lampe en terre cuite blanc-gris (Figure 101), nous avons à peu de détails près une représentation similaire de la Grande Mère voilée et dotée d'une couronne murale et d'Attis avec leurs attributs respectifs. Ces lampes pouvaient tout à fait servir lors des cérémonies cultuelles dédiées à Cybèle, ou pouvaient servir d'objet de la vie quotidienne.

Un nombre important d'éléments rattachables au culte de la Grande Mère a été découvert et peut être daté du IIe s : deux lampes, un relief, deux sarcophages et quatre statues relatives à son culte ont pu être datées de ce s. sans plus de précisions. La première lampe<sup>378</sup> de terre cuite grise peinte en rouge représente Cybèle assise sur un lion tenant une patère et portant une couronne de feuilles sur son épaule gauche (Figure 102). La deuxième est une

---

<sup>374</sup> CCCA, n°310.

<sup>375</sup> Un desservant du culte de Cybèle : comme ce sont des hommes châtrés, l'usage veut qu'on en parle au féminin.

<sup>376</sup> CCCA, n°311.

<sup>377</sup> CCCA, n°328-329.

<sup>378</sup> CCCA, n°330.

lampe de terre cuite brun-jaune possédant des traces de peinture rouge<sup>379</sup>. Cybèle y figure sur un trône à haut dossier doté d'un repose-pied et est flanquée de deux lions (Figure 103) ; elle tient une patère et un tambourin. Un autre fragment de poignée de lampe en terre cuite brun-gris peint en rouge a été découvert, cependant il n'est pas datable. De la même façon que précédemment, ces lampes peuvent être associée soit à du mobilier liturgique, soit à du mobilier domestique.

Un fragment de relief en marbre (Figure 104)<sup>380</sup> du même s. représente deux lions sûrement attelés à un char mené par un homme en tenue orientale tenant le *pedum*. Devant le lion, une Ménade danse en tenant un tambourin. Deux autres Ménades dansant en frappant sur un tambourin ainsi qu'un galle sont représentés au premier plan.

Trois éléments de mobilier funéraire datés du IIe s. ont également été découverts et sont originaires de Rome. Un bloc de marbre provenant d'un sarcophage (Figure 105)<sup>381</sup> a été retrouvé emmuré dans une des cours du Palais Mattei. Sur ce bloc figure une représentation partielle de la discorde entre Apollon et Marsyas, Cybèle voilée portant une couronne murale assise sur un rocher, la main droite reposant sur un tambourin décoré d'une représentation d'elle-même chevauchant un lion. Sur un autre sarcophage de marbre (Figure 106)<sup>382</sup>, au centre, figure la même scène de discorde entre Apollon et Marsyas en présence de Cybèle, à laquelle assistent Dionysos, des Muses, Léo, Mercure et Artémis. A gauche, Apollon est assis sur un trône avec un griffon et derrière lui figure une Victoire et devant, Olympe à genoux. A droite, figure l'exécution de Marsyas. Un sarcophage de marbre blanc daté de la seconde moitié du IIe s. p.C. a été découvert (Figure 107)<sup>383</sup>. Des sculptures en bas-relief figurent une fois encore la discorde entre Apollon et Marsyas au centre, en présence de la Grande Mère des dieux, un lion, Athéna, Dionysos jeune, Mercure et Léo. Cette scène est entourée par deux autres : à gauche, est figurée l'invention de la flûte par Athéna, entourée par une nymphe et Marsyas. A droite, est sculptée la punition de Marsyas. Ce motif, qui varie de peu d'un sarcophage à l'autre, semble être un thème iconographique funéraire très apprécié de la communauté de fidèles de la Grande Mère.

Quatre statues ou parties de statues datées du IIe s. ont également été mises au jour<sup>384</sup>.

Un buste de marbre blanc, sûrement d'Attis, est vêtu de la tunique phrygienne (Figure 108). Le dieu semble triste.

---

<sup>379</sup> CCCA, n°332.

<sup>380</sup> CCCA, n°307.

<sup>381</sup> CCCA, n°286.

<sup>382</sup> CCCA, n°293.

<sup>383</sup> CCCA, n°278.

<sup>384</sup> CCCA, n°266, 305, 306 et 314, dans l'ordre dans lequel nous en parlerons.

Une statue de bronze de 10 cm de haut représentant Attis debout sur une base a été découverte (Figure 109). Il est vêtu de la même tenue, mais son ventre et ses parties génitales sont découvertes.

Une autre statue de marbre de 13 cm de haut de la même époque représente Cybèle chevauchant un lion (Figure 110).

Une dernière statue de marbre blanc, de 39 cm de haut, représente Cybèle assise sur un trône à dossier dotée de ses attributs habituels (Figure 111). Ces statuette peuvent être des offrandes à la déesse, du mobilier liturgique ou pourquoi pas décoratif. Sans contexte de découverte, il est difficile d'en tirer des conclusions.

Quatre autres éléments relatifs au culte de Cybèle ont été découverts<sup>385</sup> mais sont datés du IIIe s. Nous ne ferons donc que les mentionner sans plus de détails. Il s'agit d'une statue en marbre de 1,915 m représentant un archigalle debout, d'un buste en marbre de 44 cm de haut représentant un galle, de deux fragments de relief en marbre provenant du sarcophage d'un enfant figurant une course de quatre quadriges et Cybèle chevauchant un lion ainsi qu'une tablette en terre cuite brune sculptée en bas-relief sur laquelle sont représentés Cybèle et son bateau (Figures 112-115). Dans la mesure où on ne sait pas si ces éléments datent de notre période, il nous sera difficile de les prendre en considération.

Le mobilier non localisé relatif au culte de Cybèle est varié et retrouvé en grande quantité, surtout celui du IIe s. Cependant, peut-être que d'autres éléments datent du Haut-Empire, mais dans la mesure où M. J. Vermaseren n'a pas proposé de datation, nous ne sommes pas en mesure ici d'en déterminer une. Rappelons simplement que ce matériel peut-être de tout type : funéraire, décoratif, domestique ou religieux. Un dernier doit être pris en compte dans le recensement du mobilier lié au culte métrouaque : les monuments épigraphiques.

### *3.1.3. Les monuments épigraphiques d'origine inconnue liés au culte de Cybèle*

Trois inscriptions de provenance inconnue datées de notre période et deux datées imprécisément du IIIe s. ont été découvertes.

---

<sup>385</sup> CCCA, n°249, 250, 252 et 265 : ces éléments sont cités dans l'ordre.

Nous en avons déjà cité une<sup>386</sup> : il s'agissait d'une dédicace aujourd'hui perdue d'un prêtre à *Navisalvia* et Cybèle pouvant être localisée dans le quartier de l'Emporium. Elle confirmait l'existence d'un nouveau culte ainsi que la présence d'un collège de prêtre étant consacré à ces deux divinités. Elle date de l'époque augustéenne ou d'avant, selon F. Coarelli.

Un relief de marbre gris<sup>387</sup> qui serait daté sans certitude du Ier s. p.C. et possiblement originaire du quartier de l'Emporium a été découvert dans un lieu inconnu (Figure 116). Son cartouche représente le buste d'une prêtresse de Cybèle, qui tient une patère de sa main droite. Au centre du chiton, attaché à un collier, figure le buste d'un dieu barbu, peut-être Jupiter. En-dessous, se trouve un autel avec des fruits. Sous la prêtresse, il y a une inscription :

« Laberia Felicla / sacerdos maxima / matris deum m(agnae) I(daeae). ».

On peut penser que ce relief représente la grande prêtresse de la Grande Mère ci-nommée.

Enfin, on a mis au jour une inscription<sup>388</sup> datant du Ier s. p.C. Le lieu de découverte est controversé, mais il semblerait toutefois qu'il provienne de Rome :

« Ti. Caludio Veloci / hymnologo primo / M(atrus) d(eum) I(daeae) e[t] Atti[n]is publico / Amerimnus lib(ertus) // patrono optimo / h(oc) m(onumentum) d(edit) m(agno) a(nimo). ».

Deux autres inscriptions, datées du IIIe s. p.C., proviennent de Rome<sup>389</sup>. La première est inscrite sur une tablette en marbre et mentionne un archigalle de la Grande Mère et d'Attis, *C. Camerius Crescens*. Sa datation a été proposée par J. Carcopino. L'autre est inscrite sur un bloc de marbre blanc incrusté dans le mur d'une salle de la *Villa Albani*. Elle est inscrite en grec mais est vraisemblablement datée selon M. J. Vermaseren de la deuxième moitié du IVe s., au vu de l'accumulation des mentions de prêtrises, alors que G. Kaibel penchait en faveur du IIIe s. p.C.

Les vestiges d'origine inconnue relatifs au culte de la Grande Mère et d'Attis à Rome sont de tout type. Le mobilier funéraire a été retrouvé le long des principales *viae* : d'abord au sud – à l'est pour la *Via Appia*, à l'ouest pour la *Via Portuense* – puis à l'ouest –*Via Aurelia*. Un nouveau monument, un *hypogeum* daté d'entre 20 et le règne de Claude a pu être mis au jour à l'est de la ville. Une sculpture découverte hors les murs, dans une villa au sud-ouest de Rome, pose la question de l'existence d'un culte privé dédié à la Grande Mère au IIIe s. Les

---

<sup>386</sup> Cf. *supra* pp 81-84 ; *CIL* VI, n°494.

<sup>387</sup> *CCCA*, n°258.

<sup>388</sup> *CCCA*, n°298.

<sup>389</sup> *CCCA*, n°261 et 271.



différents éléments de mobilier, liturgique, domestique, religieux, etc. posent également cette question d'une éventuelle privatisation du culte, ce que nous tenterons d'examiner plus loin. La grande majorité de ce matériel a pu être datée du IIe s., ce qui s'explique par l'essor pris par ce culte à la même époque, comme nous serons amenée à le voir. Peu d'inscriptions datées de notre époque ont été retrouvées hors de sanctuaires ou de zones où le culte métrouaque est attesté. Ceci s'explique peut-être par le fait que ce culte est resté concentré autour de ses sanctuaires ou des quartiers où sont rassemblés bon nombre de ses dévots.

N'oublions toutefois pas que cet inventaire n'a pas la prétention d'être exhaustif : il est possible que du matériel non daté par les spécialistes corresponde en fait à notre période. Ce matériel, bien qu'il ne soit pas significatif du point de vue géographique, est tout de même susceptible de fournir des renseignements sur le rôle de ce culte à Rome.

## 3.2. Les découvertes archéologiques relatives aux cultes isiaques

De même que nous venons de l'effectuer pour le culte de la Grande Mère et d'Attis, il convient de recenser le matériel relatif aux cultes isiaques dont le rattachement à un sanctuaire ou à un lieu de culte précis ne peut être déterminé. Très peu de mobilier a pu être mis au jour, contrairement aux inscriptions, qui abondent, surtout au IIe s.

Nous nous sommes fondée sur les inventaires de M. Malaise et de L. Bricault pour dresser celui-ci. Certains éléments ont été retrouvés dans des endroits connus : nous tenterons donc de les regrouper. D'autres ont été retrouvés dans des lieux précis, mais qui ne sont pas significatifs quant à la détermination de leur provenance. D'autres encore ne peuvent être rattachés à aucun lieu, que ce soit celui de leur découverte ou celui où ils étaient à l'origine.

Ainsi, nous avons pu mettre en évidence trois types de documents : le mobilier, le matériel inscrit dédicatoire et le matériel inscrit funéraire. Nous nous attacherons chaque fois à distinguer le matériel retrouvé en un lieu précis pouvant être pertinent et celui dont l'origine est inconnue.

### 3.2.1. Le matériel d'origine indéterminée

Il est intéressant de constater que très peu de mobilier relatif aux cultes isiaques a été retrouvé hors des zones où le culte s'était développé. Nous n'avons recensé que celui qui a été précisément daté.

Sept sistres ont été découverts dans le Tibre<sup>390</sup>, près du *Ponte Umberto* et du *Ponte Sisto*. Les chercheurs se sont penchés sur l'étrangeté du grand nombre de sistres et ont pensé qu'ils faisaient partie du lot jeté au Tibre avec la statue d'Isis, par Tibère, lors de la fermeture de son temple. De plus, après étude des instruments liturgiques, il a été déterminé qu'ils ont été fabriqués sur le sol italien.

Un plateau de bronze sur lequel sont incisées avec des incrustations d'argent des représentations de divinités égyptiennes a été découvert (Figure 117)<sup>391</sup>. Cette table fut baptisée *Mensa Bembina* à cause du Cardinal qui en fit l'acquisition. Il n'est toutefois pas garanti qu'elle provienne de Rome. On pense que cette table date du Ier s. p.C. et son auteur,

---

<sup>390</sup> MALAISE (1972), n°427.

<sup>391</sup> MALAISE (1972), n°442.

Nilos, se serait inspiré d'une œuvre d'Hermapolis Magna : il a en effet recopié des hiéroglyphes sans se soucier de leur sens. Cette œuvre aurait pu servir de table sacrée dans un sanctuaire isiaque italien, possiblement romain, comme, pourquoi pas, l'*Iseum Campense*.

Une tête d'Isis coiffée d'une dépouille de vautour a été découverte dans le Tibre et appartenait à une statue de type similaire à celle que nous avons vue plus haut<sup>392</sup> : en supposant que ces statues soient issues du même atelier, on peut penser que celle-ci date également de la deuxième moitié du IIe s. p.C.

Un relief, brisé en plusieurs morceaux mais aujourd'hui restauré, présentant une procession isiaque provenant de Klein-Glienicke, près de Postdam, représente un cortège s'approchant d'un autel circulaire devant lequel se tient Anubis<sup>393</sup>. Devant lui est figuré Harpocrate. Vers eux, s'avancent quatre personnes dont un possédant le crâne rasé ; devant lui, un enfant joue de la double-flûte. Cette procession est composée d'autres personnages : elle illustre la description de processions isiaques qu'avait faite Apulée<sup>394</sup>. Toutefois, ce relief a été daté du IIIe s.

A Rome même, plusieurs tuiles ont été exhumées qui portent des emblèmes isiaques<sup>395</sup> :

- « Q.GRA(NIVS) APOL--- » : cette mention figure entre une situle et un sistre et date de la fin de la République ou du début de l'Empire.

Sur plusieurs autres fragments figurent un ou deux sistres : ces tuiles sont frappées et estampillées au nom d'affranchis de la *gens Domitia* :

- « CN. DOMITI ARIGNOTI »

- « CN. DOMITI AMANDI VALEA(T) QVI FEC(IT) » : M. Malaise propose sa datation avant 80 p.C.

- « CN. DOMITI DAPHNI VALEAT QVI FEC(IT) » : il propose une datation aux alentours de 90 p.C.

M. Malaise souligne l'existence d'un four dans les premières décennies du IIe s. nommé *ab Isis* produisant des tuiles appelées *Isiacae* souvent ornées d'un sistre. D'après les inscriptions retrouvées, cette production est issue « EX PR(AEDIS) TI. CLAVDI MAXIMI. ».

---

<sup>392</sup> MALAISE (1972), n°428 ; Cf. n°315d ; Cf. *supra* p. 35.

<sup>393</sup> MALAISE (1972), n°442a. **PI 26**

<sup>394</sup> APULEE, XI, 10.

<sup>395</sup> MALAISE (1972), n°442c.

Il est intéressant de voir que la déesse égyptienne est également devenue une marque de fabrication sous les Flaviens. Ceci pose la question de son rapport avec certaines couches socioprofessionnelles, ce dont nous traiterons ultérieurement.

Le mobilier retrouvé est peu nombreux pour la période considérée, mais il en va tout autrement du matériel épigraphique.

### *3.2.2. Les inscriptions dédicatoires et non funéraires*

En tout, vingt-six inscriptions à caractère non funéraire ont été mises au jour. Nous les avons recensées selon deux catégories, celles qui ont été découvertes en un lieu qui peut s'avérer pertinent et celles dont l'endroit de découverte est demeuré secret. Nous avons choisi de reprendre le corpus le plus récent, le *RICIS*, pour les questions de datation et les interprétations concernant les monuments.

#### *Les inscriptions retrouvées en un lieu pouvant être significatif*

Une table de marbre<sup>396</sup> retrouvée dans le Tibre à la fin du XIXe s. date du Ier s. p.C. L'inscription consiste en une dédicace à plusieurs divinités, dont Isis et pourquoi pas Sérapis :

« A Mercure, au dieu éternel Jupiter, à Junon reine, à Minerve, au Soleil, à Luna, à Apollon, à Diane, à la Fortune, [à Junon (?)] Lucina, à Ops, à Isis Pelagia (?), à Sérapis (?), aux Parques divines. Que ceci soit bon, favorable et heureux. A l'empereur César Auguste, à son empire et à celui du Sénat et du peuple romain, aux lignages, à l'heureux commencement de la neuvième année (de l'institution des *magistri* du *vicus*), Caius César et Licius Paullus étant consuls. Lucius Lucretius Zethus, affranchi de Lucius, sur l'ordre de Jupiter a fait l'offrande de cet autel auguste. Salus Semonia, Victoire du peuple. ».

Selon R. E. A. Palmer, les divinités mentionnées seraient celles des jeux séculaires de 17 a.C. augmentées des divinités isiaques adorées dans ce quartier. En effet, on supposait l'existence d'un sanctuaire dédié à Isis Pelagia à proximité du Tibre, ce que cette inscription corroborerait. De plus, si cet autel date bien de 17 a.C., il témoignerait des limites de la restauration religieuse d'Auguste.

Une petite colonne en marbre retrouvée *Via delle Tre Cannelle*, datée de l'époque impériale, porte l'inscription suivante<sup>397</sup> :

« Aulus Ravius Hilarus, prêtre d'Isis reine, offrit comme don une statuette (de type) memphitique avec une colonnette. ».

---

<sup>396</sup> *RICIS*, n°501/0137.

<sup>397</sup> *RICIS*, n°501/0150.

Le prêtre porte le *megalophorus*, qui n'est attesté par aucun autre témoignage. L. Vidman avait suggéré qu'il s'agissait d'un habit de cérémonie en lin. L'inscription a été retrouvée dans ce qui semble être la limite entre la région VIII et la région VI, où ont été attestés des vestiges relatifs aux cultes isiaques. Rien cependant dans l'inscription ne nous permet de la relier à une des deux régions, de même que rien ne permet de la dater avec exactitude.

De même, une base en bronze retrouvée au Latran, inscrite en grec est aujourd'hui perdue est datée de l'époque impériale<sup>398</sup> :

« Sur l'ordre d'Apollon, moi, Servilius Agathinus, prophète, j'ai fait placer (cette statue) de la déesse polymorphe, myrionyme, qui surveille tout, Sémaia victorieuse. ».

L. Bricault précise que cette déesse peut être assimilée à Isis-Hécate, en tant que déesse lunaire. Rappelons toutefois que des dédicaces à Apollon émanant de la même région ont été découvertes en relation avec le culte de Jupiter Dolichénus, qui semble attirer bon nombre de divinités.

Trois inscriptions non dédicatoires mentionnant des desservants du culte et des fidèles ont été découvertes.

Sur une grande base de marbre trouvée dans les jardins de Saint-Pierre *in Vincoli*, une inscription en grec a pu être datée postérieurement à 182/183<sup>399</sup> :

« Fils de Markos Aurélios Démétrios, grand-prêtre de l'association internationale des athlètes, xystarque à vie et surintendant des bains impériaux, Alexandrin, Hermopolitain, pancratiaste, périodonique, lutteur extraordinaire, moi Markos Aurélios Asklépiadès dit Hermodôros, doyen des néocores du grand Sérapis, grand-prêtre de l'association internationale des athlètes, xystarque à vie et surintendant des bains impériaux, bouleute d'Alexandrie, Hermopoli, Pouzzoles, Naples, Élis et Athènes, citoyen et bouleute de nombreuses autres villes, pancratiaste, périodonique invaincu, inexpulsable, incontesté, ayant remporté tous les concours dont j'ai dressé la liste. N'ayant jamais eu à réclamer, ni vu aucun autre déposer réclamation contre moi, n'ayant jamais été couronné en même temps qu'un autre, n'ayant pas entamé de poursuites, n'ayant pas abandonné, ne m'étant dispensé d'aucun concours et n'ayant pas remporté de concours qu'on ait fait recommencer (sc. après contestation de la sentence des juges), n'ayant pas non plus remporté de concours d'invention récente, mais dans tous les concours que j'ai enregistrés, ayant été couronné dans les fosses même des lutteurs et ayant été jugé apte à l'issue de toutes les épreuves préliminaires à ces concours; ayant concouru dans trois nations, l'Italie, la Grèce et l'Asie, ayant remporté tous les concours de pancrace ci-dessous: (...). ».

Ce personnage figure sur d'autres inscriptions. L. Bricault pense que cet Asklépiadès fut néocore de Sérapis à Alexandrie ; il peut également l'avoir été au Portus Ostiae ou à Hermoupolis. Cet homme est également connu par une dédicace à Septime Sévère<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup> *RICIS*, n°501/0154.

<sup>399</sup> *RICIS*, n°501/0203.

<sup>400</sup> *IGUR* 242.

Markos Aurélios Démétrios figure sur une inscription grecque gravée sur une base de statue provenant du forum de Trajan et peut être datée de la même période que la précédente<sup>401</sup>.

« Démétrios grand-prêtre. (En l'honneur de) Markos Aurélios Démétrios, Hermopolitain, Alexandrin, pancratiaste, périodonique, lutteur extraordinaire, invaincu, grand-prêtre de l'association internationale des athlètes, xystarque à vie et surintendant des bains impériaux, son père, Markos Aurélios Asklépiadès dit Hermodôros, néocore du grand Sérapis, Alexaridrin, Hermopolitain, pancratiaste, périodonique invaincu, inexpulsable, incontesté, xystarque à vie, son fils, grand-prêtre à vie de l'association internationale des athlètes, xystarque et surintendant des bains impériaux. ».

Deux autres inscriptions mentionnent Asklépiadès : l'une aurait été retrouvée dans les mêmes jardins mais est perdue, l'autre sur un grand fragment de marbre trouvé *Via della Bocca della Verità*. Elles datent toutes deux des environs de 200<sup>402</sup>.

« (En l'honneur de) Markos Aurélios Asklépiadès d'Alexandrie, pancratiaste, périodonique, doyen des néocores du grand Sarapis et pensionnaire académique perpétuel du Musée, grand-prêtre de l'association internationale des athlètes, xystarque à vie et surintendant des bains impériaux, l'association. ».

« Markos Aurélios Asklépiadès dit Hermodôros, fils de Démétrios, pancratiaste, périodonique invaincu, grand-prêtre à vie de l'association internationale des athlètes et doyen des néocores du grand Sérapis et pensionnaire académique perpétuel du Musée. Marcus Aurélius Asclépiades, fils de Demetrius, surintendant des bains impériaux. ».

Une dernière inscription grecque mentionnant Sérapis gravée dans la pierre date du règne de Septime Sévère<sup>403</sup>.

« Kointos Ioulios Milêtos, ayant quitté Tripolis en Asie, cité sainte (qui est) ma patrie. Je suis venu ici pour assister à un concours présidé par l'empereur Sévère, et pour subsister à la sueur de mon front, j'ai construit ces choses, passe-temps pour les vivants. Et vous, amis, amusez-vous à entrer dans le labyrinthe tour à tour. Sauve le peuple des marbriers, Sérapis. Le lieu est un labyrhinte. ».

Sur une lamelle d'or retrouvée « dans la bouche d'un crâne enfermé dans une urne de terre exhumée à la *Vigna Codini*, près du tombeau des Scipions »<sup>404</sup>, datée de la charnière entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> s. est inscrite en grec une mention à vocation apotropaïque dédiée à Sérapis créateur de l'éternité afin qu'il donne la victoire sur des éléments manquants. Selon L. Bricault, il est plus probable que cette demande de protection s'adresse à Sérapis guérisseur plutôt que Sérapis protecteur des défunts : il est donc possible que le texte manquant consiste en une liste de maux qu'il devait soigner.

---

<sup>401</sup> *RICIS*, n°501/0204.

<sup>402</sup> *RICIS*, n°501/0205-206.

<sup>403</sup> *RICIS*, n°501/0207.

<sup>404</sup> *RICIS*, n°501/0217. L. Bricault cite les propos de M. Malaise.

Sur un autel de grès jaune que l'on pensait originaire du Yorkshire figure une inscription consacrée à Sérapis de la part d'un certain *Gaius Petronius Paetus* qui le lui offre<sup>405</sup>. Cependant, cet autel a été rapproché d'un autre, découvert à Rome, ce qui laisse penser qu'il provienne du même endroit et date de l'époque impériale. L. Bricault envisage toutefois qu'il puisse s'agir d'un faux.

### *Les inscriptions dédicatoires de provenance inconnue*

Dix-sept inscriptions dont la localisation exacte est inconnue ont pu être recensées.

Un petit cippe daté de 51 p.C. porte l'inscription suivante<sup>406</sup> :

« Sous le consultat de Tiberius Claudius César Auguste Germanicus, consul pour la cinquième fois, et de Servius Cornelius Orfitus, à Isis invaincue et à Sérapis, Marcus Aidius Amerimnus, affranchi de Servilia Aviola, à la suite d'une vision. ».

Il s'agit de la plus ancienne mention que l'on ait d'Isis *Invicta*. Servilia Aviola est l'épouse de M. Acilius Aviola, consul en 54 p.C. Les éléments contenus dans l'inscription permettent de dater ce cippe mais ne nous apprennent rien sur sa localisation.

M. Malaise recense parmi la documentation épigraphique une inscription<sup>407</sup> :

« Iovi / Hammoni / et Silvano / P. Stertinus / quartus d(ono) d(edit). ».

Il s'agit d'une offrande à Jupiter Hammon et à Sylvain de la part de *P. Stertinus Quartus* qui est, selon M. Malaise, peut-être celui qui fut proconsul de la province d'Asie sous Hadrien. Cette inscription est intéressante car elle est la seule à mentionner ce dieu.

Sur une pierre mutilée datée du Ier ou du IIe s. figure l'inscription suivante<sup>408</sup> consacrée à Isis Auguste de la part du trésorier d'un collège (Figure 118) :

« Consacré à Isis Auguste. [...]datus, en son nom et en celui du peuple du collège, étant trésorier du collège, a dédié le temple agrandi et achevé avec les contributions des membres du collège, et a offert à chacun des membres du collège, le 6 des calendes de mai, [(?).]. ».

De la même période date une inscription sur un bloc de marbre aujourd'hui perdu<sup>409</sup> :

« Pour le salut de la maison impériale, de la part de la corporation des *pausarii* et des changeurs (?), nous avons édifié une demeure à Isis et Osiris. ».

---

<sup>405</sup> *RICIS*, n°501/0222.

<sup>406</sup> *RICIS*, n°501/0138.

<sup>407</sup> MALAISE (1972), n°16.

<sup>408</sup> *RICIS*, n°501/0135.

<sup>409</sup> *RICIS*, n°501/0136.

Les *pausarii* sont les dévots isiaques qui marquent des pauses pendant les processions.

L. Bricault souligne que leur association avec les *argentarii* soulève des questions.

Sur une pierre perdue figure une inscription votive datée de la même époque en grec<sup>410</sup> :

« A la déesse qui écoute les prières, Isis Fortune, Titos Phalouios Ouibianos Antiochos a consacré (ceci) à la suite d'un vœu. ».

Quatre fragments de bloc de marbre remployés dans la tombe de Callixte furent découverts<sup>411</sup>. Ils portent une inscription en grec datée d'entre 185 et 192 :

« A Sérapis et aux dieux qui partagent le même temple et les mêmes autels, les *oikoi* ont été consacrés pour l'empereur Commode Antonin Pieux Heureux Auguste, par Kointos Teineios Rouphos. ».

L'homme qui consacre l'offrande était pontife en 178 et consul dès 182.

Une plaque en marbre brisée à gauche, portant aussi une inscription en grec (Figure 119)<sup>412</sup>, a pu être datée de la fin du IIe s. :

« A Zeus Soleil grand Sérapis, Arellios Sévéros et Arellios Phouskos (ont adressé) une prière et ont consacré (ceci). ».

Une inscription figure sur la base d'une statue d'Isis et d'Harpocrate (Figure 120)<sup>413</sup>. Datée de 190-200, elle porte la dédicace suivante :

« Quintus Marius Maro a dédié (cette statue). ».

Cette dédicace est l'œuvre d'un citoyen romain.

Sur un petit autel en marbre, aujourd'hui perdu, daté du IIe ou du IIIe s., figure la dédicace suivante<sup>414</sup> :

« Consacré au Soleil Sérapis Jupiter, Liber Pater et Mercure ainsi qu'à Silvain. Caius Cornelius Honoratus a offert (ceci) comme don et l'a dédié. Berna et Anthus, ses fils et Decimus Valerius Neophitus (versèrent pour cela) 4360 sesterces (?). ».

Sur une pierre perdue datant de la même époque figure une dédicace écrite en grec dont la traduction est celle-ci<sup>415</sup> :

---

<sup>410</sup> *RICIS*, n°501/0139.

<sup>411</sup> *RICIS*, n°501/0140.

<sup>412</sup> *RICIS*, n°501/0141.

<sup>413</sup> *RICIS*, n°501/0142.

<sup>414</sup> *RICIS*, n°501/0143.

<sup>415</sup> *RICIS*, n°501/0144.



« A Zeus Soleil grand Sérapis et aux dieux qui partagent le même temple, pour le salut et la préservation perpétuelle de nos empereurs et de toute la maison, Kointos Aurélios Rouphinos avec son épouse et ses enfants a consacré (ceci) dans un bon espoir. ».

Les empereurs dont il est question sont très probablement Septime Sévère et Caracalla. On retrouve ici le même dédicant que ci-dessus.

Une colonne datée de la même époque, qui devait porter une statuette du Sérapis de Canope, comporte deux inscriptions en grec dont les deux premières lignes manquent (Figure 121)<sup>416</sup> :

« À la Bonne Fortune. À Zeus Soleil grand Sérapis et aux dieux qui partagent le même temple, moi, son excellence Statios Kadratos, néocore, sauvé à plusieurs reprises de grands périls, j'ai consacré (cette colonne) en marque de reconnaissance. Alypios. Qu'ils te soient favorables. Moi, Dioscoros, néocore du grand Sérapis, j'ai consacré (une statue du type de) celle de Canope, avec son petit autel. ».

Sur une des inscriptions, on retrouve Dioscoros. Une formulation similaire a également pu être mise en évidence dans d'autres régions.

Une base aujourd'hui perdue datée probablement du règne de l'empereur Caracalla comporte l'inscription latine suivante<sup>417</sup> :

« Au dieu vaincu Sérapis et à Isis reine, Philetus, affranchi des Augsutes, pour sa sauvegarde et (celle) d'Aurelia Quintiliana, s'est acquitté de son vœu de bon gré (en offrant) ce petit autel avec sa base et deux statuettes. »

La dédicace au couple égyptien est faite par un affranchi impérial à la suite d'un vœu.

Une base de statuette en pierre de Sigène, datée de la même période, porte l'inscription suivante<sup>418</sup> :

« A Sérapis vaincu, Publius Aelius Polydeuces, affranchi de Publius Aelius Semnus a offert (cette statuette) comme don. ».

M. Malaise a également recensé une inscription<sup>419</sup> évoquant Memphis datée du début du IIIe s. en l'honneur des empereurs. Il est possible que cette dédicace ait «été réalisée en souvenir du voyage de Septime Sévère en Egypte. Comme cela ne concerne en rien les divinités égyptiennes, nous choisissons de la laisser volontairement de côté.

Les quatre inscriptions suivantes n'ont pas pu être datées avec précision et renvoient à l'époque impériale<sup>420</sup>.

---

<sup>416</sup> *RICIS*, n°501/0145.

<sup>417</sup> *RICIS*, n°501/0146.

<sup>418</sup> *RICIS*, n°501/0147.

<sup>419</sup> MALAISE (1972), n°19.

<sup>420</sup> *RICIS*, n°501/0149, 0152, 0153 et 0155.

La première a été découverte sur un petit autel en marbre. Une face représente Isis en bas-relief portant un sistre et une *cornucopia*. Sur une autre, un homme tient une patère et une situle. Sur une troisième sont représentés un sistre et une situle et la quatrième est une figuration d'Anubis. L'inscription mentionne le don de cinq livres d'argent à Isis de la part d'un prêtre, *Plaetorius Rhodo*.

Sur une base en marbre quadrangulaire, une inscription, aujourd'hui perdue, mentionne le don de cette base par un prêtre qui est également *adlector* du collège, *Cnaeus Domitius Firmus*, à ses frais, à Isis triomphante. L. Bricault précise que l'*adlector* est le receveur des contributions versées au collège.

Une autre inscription figure sur la poitrine d'un sphinx en marbre de Thébaidé, qui est aujourd'hui perdu. Elle mentionne la consécration de ce sphinx par un prêtre, *Ouibios*, sur ordre du dieu Sérapis.

La dernière inscription a été retrouvée sur un petit autel en marbre, surmontée d'un pied humain entouré d'un serpent. Isis est représentée debout sur la face latérale droite, tenant le sistre et la situle, et sur la face opposée figure Sérapis trônant coiffé du *calathos* et tenant un sceptre, accompagné de Cerbère. Il s'agit d'un don fait par un certain *Marcus Vibius Onesimus* au dieu Sérapis à la suite d'une vision.

Comme nous avons pu le constater, les inscriptions dédicatoires et non funéraires en l'honneur des divinités égyptiennes sont nombreuses. Il apparaît que toutes les couches de la société sont représentées, tous les matériaux sont employés. Les cultes isiaques n'apparaissent donc pas, de prime abord, comme des cultes réservés aux couches serviles : nous tenterons d'étayer ces propos par la suite.

Mais avant tout, examinons le mobilier funéraire isiaque.

### 3.2.3. Epigraphie funéraire et cultes isiaques

De même, il convient ici de séparer les inscriptions à caractère funéraire qui ont été retrouvées dans un lieu précis de celle où l'on ignore l'origine.

#### *Les inscriptions funéraires localisées*

Dix-huit inscriptions ont pu être localisées précisément et s'étendent sur toute la période qui nous concerne.

La première inscription fait référence à un sanctuaire, mais on ne sait pas duquel il s'agit. Elle a été retrouvée sur un autel funéraire ou un ossuaire retrouvé dans une zone funéraire au n°122 de la *via Flaminia* et daterait du règne de Néron, voire un peu après<sup>421</sup>.

« A Tiberius Claudius Callistus, affranchi de l'empereur, gardien du temple de Sérapis, son époux qui l'avait bien mérité, Claudia Severa a fait (ce monument). ».

Il s'agirait peut-être d'un affranchi de Claude ou de Néron. Selon L. Bricault, *aeditus* semble correspondre à la fonction de gardien d'un temple lorsque celui-ci est inclus dans la propriété impériale.

Une troisième inscription mentionne des desservants du culte ainsi que des fidèles. Il s'agit d'une inscription (Figure 122)<sup>422</sup> retrouvée sur un grand monument funéraire découvert *via Appia*. Nous allons reprendre la réflexion menée par L. Bricault concernant la datation de ce monument. Trois inscriptions sont gravées respectivement sous les représentations en relief d'un homme, d'une femme et d'une jeune femme. A la droite de cette dernière est représentée une patère et à gauche un sistre. Deux dates sont retenues pour l'inscription : l'inscription concernant le couple est datée des environs de 40 a.C. et celle mentionnant la jeune fille de 40 p.C. :

G.	Rabirius	Rabiria	Usia	Prima
Post(umi)		Demaris	sac(erdos)	
l(ibertus)			Isidis	
Hermodorus				

L'homme a été identifié comme étant le diocète d'Egypte que Cicéron a défendu dans son *Pro Rabirio*. Pour M. Malaise, *Hermodorus* serait l'affranchi que *Postumus* aurait ramené

---

<sup>421</sup> *RICIS*, n°501/0131.

<sup>422</sup> *RICIS*, n°501/0160.

d’Egypte et *Rabiria* son épouse. La jeune fille n’est peut-être pas la leur, dans la mesure où l’étude de la gravure du nom, de la patère et du sistre est nettement postérieure.

La dernière inscription que nous allons étudier a été retrouvée sur un grand autel en marbre découvert *via Ostensis* (Figure 123)<sup>423</sup>. Sur le relief au-dessus de l’inscription, une femme portant le *basileion* tient un sistre et une situle. Sur le côté gauche de l’autel est gravée une ciste fermée et sur le droit la même ciste ouverte. Autour des deux cistes, un serpent est enroulé. Ce monument a été daté du milieu du Ier s. p.C. :

« Aux dieux Mânes. A Cantinea Procla, fille de Marcus. Caius Iulius Hermes, à son épouse très pieuse qui l’avait bien mérité, a fait (ceci). ».

De manière plus précise, on a daté cette inscription des alentours de 25-50 p.C.

Il est intéressant de constater que la dédicace funéraire en elle-même ne contient aucune allusion aux cultes isiaques. Ce sont en effet les représentations iconographiques présentes sur l’autel qui dépeignent les attributs isiaques traditionnels (*basileion*, sistre). Cela suggère peut-être que cette femme s’était consacrée au culte de la déesse, en tant que prêtresse par exemple. De plus, comme elle est selon toute vraisemblance mariée à un citoyen, il est légitime de se demander si elle-même n’était pas citoyenne, ce qui pose à nouveau la question de l’ouverture de la prêtrise d’Isis aux citoyens.

Sur un autel en marbre trouvé hors de la *Porta Flaminia* figurent plusieurs représentations en bas-relief<sup>424</sup> : sur la face antérieure, au-dessus de l’inscription, la moitié d’un prêtre isiaque ; sur la face gauche, Anubis ; sur la droite Harpocrate coiffé du lotus. L’inscription est la suivante :

« Marcus Emilius Cresces a fait (cet autel) pour lui et l’affranchie Aebutia Eutycia. ».

Le tout a pu être daté de l’époque flavienne. Il n’est pas pour autant certain que l’affranchie soit une isiaque.

La partie antérieure d’un cippe en marbre, daté de la fin du Ier s., a été découverte. On ne peut pas la rattacher avec certitude avec un sanctuaire, toutefois, la mention d’*Isis Pelagiam* laisse planer un doute raisonnable<sup>425</sup> :

« Consacré aux dieux Mânes. À Servius Sulpicius Alcimius, affranchi impérial, gardien auprès d’Isis Pelagia. Il vécut 37 ans et fut gardien pendant 10 ans. Son épouse Ventria Aprodisia, femme inconsolable, a fait édifier (ce monument) pour son mari qui l’avait bien mérité et pour elle-même ainsi que pour leurs affranchis, leurs affranchies et leurs descendants. ».

---

<sup>423</sup> *RICIS*, n°501/0161.

<sup>424</sup> *RICIS*, n°501/0163.

<sup>425</sup> *RICIS*, n°501/0132.

L'affranchi impérial en question est celui de Galba. Le fait qu'Isis Pelagia requière un gardien peut impliquer le fait qu'elle ait eu un édifice qui lui soit consacré.

Une table en marbre trouvée au *Pontus Longus*, sur la *Via Latina* est datée du Ier s., plus particulièrement du règne de Domitien, après étude paléographique<sup>426</sup>. Elle est inscrite en grec :

« Tu es parti vers la maison immortelle, pour y vivre éternellement, très doux enfant, Markos Ortorios Éleuthéros, qui vécut 10 ans 3 mois et 3 jours. Qu'Osiris maintenant te donne l'eau fraîche. Ce n'est pas Charon qui te tient, mon enfant, mais le Chaos, qui, d'une mort prompte, t'a arraché à la vie, toi, encore innocent, tout enfant et avant l'heure : tu n'as laissé en héritage quotidien à ta mère et à ton père, condamnés à vivre, que lamentations, larmes, gémississements et deuil éternel. Onorios Héleis et sa compagne Ortoria Eutychis ont élevé pour leur enfant une maison d'éternité, et pour eux-mêmes dans l'attente de leur mort, ce monument entouré d'un jardin, (et pour) les affranchis de leurs affranchis [...]. ».

A la fin, L. Bricault précise que les dates ont pu être effacées : il avance qu'il s'agirait peut-être du nom d'un empereur condamné à la *damnatio memoriae* dont le nom et la date du règne ont dû être martelés. Dans ce cas, cela attesterait une possible exécution sous Domitien.

Une inscription, qui aurait été trouvée dans une vigne près de l'Arc de Constantin est aujourd'hui perdue mais a pu être datée du Ier voire du IIe s.<sup>427</sup>. Il s'agit d'une plaque funéraire signalant l'enterrement d'un *sacrorum Isidis*, un initié, par un affranchi, *Publius Sextilius Papa*.

Une table en marbre, découverte au premier mille de la *Via Labicana* porte une inscription du début du IIe s. ainsi qu'une représentation d'un sistre et d'un caducée<sup>428</sup> :

« Salut! Salut à toi aussi, lecteur!  
À Considia Fausta, affranchie de Titus, (une initiée) des mystères. Titus Considius Malchio affranchi d'une femme, à sa patronne Considia Fausta, affranchie de Titus, (a fait ceci), ainsi qu'à Considia Sabina, affranchie de Titus, qui vécut 9 ans, à Cocceia Sabina, affranchie de Lucius, son épouse, à Aulus An.nius Scurra, affranchi d'Aulus, époux de Fausta, à Quintus Curtius Niger, fils de Quintus, de la tribu Falerna, époux de Fausta, à leurs affranchis (et) affranchies. ».

Sur cette inscription funéraire, figurent des patrons, des affranchis, des hommes libres.

Une stèle en marbre blanc a été découverte dans la *Via Marsala*. Un relief présente un sistre et une patère, au niveau de la première ligne d'une inscription datée de la première moitié du IIe s. (Figure 124)<sup>429</sup>. Un homme, *Marcus Cerfonius Fortunatus* a dressé ce monument pour sa patronne, *Cerfonia Felicla*. Ce sont les représentations iconographique qui nous portent à croire que la femme en question était une isiaque.

---

<sup>426</sup> *RICIS*, n°501/0164.

<sup>427</sup> *RICIS*, n°501/0165.

<sup>428</sup> *RICIS*, n°501/0168.

<sup>429</sup> *RICIS*, n°501/0170.

Six inscriptions ont pu être datées de l'époque impériale<sup>430</sup>.

Un album en marbre a été découvert dans la vigne Fabri hors de la *Porta Latina*. Il s'agit de l'inscription funéraire en l'honneur d'*Agrippina Vera Memfiana*, réalisée par les siens. Toutefois, le *cognomen Memfiana*, comme le souligne L. Bricault, ne suffit pas à en faire une isiaque.

Sur une pierre retrouvée dans une tombe devant la *Porta Praenestina* plusieurs noms d'affranchis et de mélanéphores figurent inscrits.

Les deux premiers personnages figurent également sur une inscription gravée sur deux pierres tiburtines de même époque, ainsi que l'affranchie. D'autres noms d'affranchis et de mélanéphores sont aussi mentionnés.

Une petite plaque en marbre a été découverte sur un monument funéraire à proximité de la *Porta Praenestina*. Elle peut peut-être convenir à la fin de l'époque augustéenne et évoque *Lucretia Amaryllis*, une initiée aux mystères d'Isis.

Une autre pierre découverte dans la *Vigna Nari* porte une inscription mentionnant *Marcus Equitus Arescon* qui occupait la fonction de père des sacrifices, pour qui la pierre a été édifée ainsi que pour sa femme, *Iunia Thallusa*, qui l'a faite édifier. L. Bricault stipule que le titre le *pater sacrorum* renvoie plutôt aux mystères de Mithra qu'à ceux d'Isis.

Une plaque en marbre retrouvée *Via Appia* a été réalisée pour une initiée aux mystères d'Isis, *Telegennia Ianuaria*, par son époux *Caius Terentius Anthus* (Figure 125).

Un autel funéraire en marbre a été découvert sur la *Via Flaminia*, dans la *Vigna del Poggio*. L'inscription figure au-dessus d'un relief représentant un enfant, est entourée de deux putti, d'un chien et d'un pigeon. Deux torches sont représentées de part et d'autre de la niche. Cette inscription a pu être datée des alentours de 100-110<sup>431</sup> :

« Aux dieux Mânes d'Hateria Superba, qui vécut 1 an 6 mois et 25 jours. Ses parents infortunés Quintus Haterius Ephebus et Iulia Zosime, ont fait ceci pour leur fille, pour eux-mêmes, pour les leurs.

Aux dieux Mânes. Emplacement occupant en façade 7 pieds et en profondeur 4 pieds. ».

L. Bricault souligne que les *cognomina* grecs rappellent leur origine servile. C'est la coiffure de la fillette, d'où pendent deux perles, qui nous porte à croire que ses parents voulaient faire d'elle une isiaque.

---

<sup>430</sup> *RICIS*, n°501/0182- 0186, 0190. Elles seront abordées dans l'ordre.

<sup>431</sup> *RICIS*, n°501/0201.

Une *defixio* inscrite en grec sur une lamelle de plomb<sup>432</sup> a probablement été découverte dans un contexte funéraire dans l'une des nécropoles vaticanes. Elle date du IIe ou du IIIe s. et nous est connue grâce à une transcription de Visconti :

« Je le le dis, que celui qui meurt prématurément, appelé, [...] et capturé par l'impie Typhon, le grand Osiris qui règne sur les cieux et détient le pouvoir sur les dieux inferaux, t'ordonne de prendre en ton pouvoir Neikomédès, en persécutant chaque jour ce scélerat impie, parce que c'est lui qui a brûlé la barque de papyrus d'Osiris et a mangé la chair des poissons *labeo niloticus*. Prends en ton pouvoir Neikomédès, qu'a mis au monde, etc. ».

Une dernière plaque en marbre, postérieure à 71, a été retrouvée dans les vignes à proximité de la *Via Appia*, entre la deuxième et la troisième borne milliaire, dans un caveau destiné aux soldats de la flotte de Misène en quartier à Rome<sup>433</sup>. Cette inscription mentionne :

« Aux dieux Mânes de Caius Mucius Valens, soldat de la flotte prétorienne de Misène sur la trière « Isis », originaire de Cilicie, qui vécut 38 ans et servit 16 ans. ».

Les inscriptions funéraires sont d'une grande variété : hommes, femmes, patrons, affranchis, enfants, initiés, marins, etc., tous peuvent être des isiaques, ce qui est consigné au moment de leur mort. Ces inscriptions courent sur toute la durée du Haut-Empire. Géographiquement, ces inscriptions retrouvées sur les axes de communication entourent Rome ; elles peuvent, pourquoi pas, être assimilées à un sanctuaire connu, ou à un lieu où la présence d'un culte isiaque est attestée. Il convient maintenant de recenser les inscriptions funéraires dont l'origine est inconnue.

### ***Le matériel épigraphique isiaque dont le lieu de découverte est inconnu***

Dix-sept inscriptions retrouvées dans un lieu inconnu mais provenant de Rome ont été découvertes.

Un cippe en marbre daté probablement de l'époque flavienne<sup>434</sup> porte une inscription funéraire dédiée à une prêtresse d'Isis du nom d'*Ostoria Successa*, prêtresse de Bubastis, exécutée par un affranchi impérial, son compagnon, *Titus Flavius Ampliatus*. Vu que sur cette inscription est mentionnée *Bubastium*, on suppose que le culte était celui d'Isis-Boubastis.

Deux inscriptions datées du Ier ou du IIe s.<sup>435</sup> ont été découvertes. La première, gravée sur une plaque en marbre, mentionne *Minucia Hedone*, une affranchie initiée aux mystères isiaques qui vécut 97 ans et ordonna l'édification de ce monument funéraire, d'une valeur de

---

<sup>432</sup> *RICIS*, n°501/0202.

<sup>433</sup> *RICIS*, n°501/0218.

<sup>434</sup> *RICIS*, n°501/0162.

<sup>435</sup> *RICIS*, n°501/0166-0167.

1200 sesterces, probablement. La deuxième, inscrite sur une plaque en marbre figurant en relief de part et d'autre de l'inscription un sistre et deux sandales mentionne un homme, *Lucius Clodius Stacus* et *Herennia Laudica*, en précisant qu'elle est l'affranchie d'une femme.

Sur une plaque en marbre datée du règne de Trajan ou plus tard<sup>436</sup>, une femme, *Cornelia Mo[...]* a fait inscrire qu'elle avait fait ce monument pour elle, son mari, *Marcus Ulpianus A[...]* qui était affranchi impérial, pour leurs affranchis, affranchies et leurs descendants. Le terme de *Bubastiaca* doit signifier que la femme devait recouvrir une prêtrise de Boubastis.

Une stèle funéraire inscrite et sculptée en bas-relief a pu être datée des années 130-140 (Figure 126)<sup>437</sup>. Le bas-relief figure un homme tenant une petite boîte et mettant de l'encens sur un autel et une femme, une isiaque portant la situle et probablement le sistre. L'inscription est gravée sur la plinthe supérieure et mentionne une femme, *Galatea T.*, fille de *Publius*.

Un cippe funéraire en marbre blanc<sup>438</sup> comporte une inscription au centre de la face antérieure encadrée par un sistre, une patère et une situle. Le tout a pu être daté de la première moitié du IIe s. L'inscription est une invocation des dieux Mânes pour un homme, *Caius Larinas Atticus* et une menace pour quiconque dispersera ses os ou subtilisera son autel : si tel est le cas, il devra encourir l'ire de la grande Isis.

Un autel funéraire de marbre blanc (Figure 127)<sup>439</sup> représente en bas-relief une isiaque tenant le sistre et la situle au centre de la face antérieure ainsi qu'une cruche et une patère sur les côtés latéraux. Il a pu être daté des années 160-170 et fut exécuté par une mère pour ses deux filles. On pense que l'expression « *Valeria Prima mater* » ne renvoie pas au nom de la mère mais à sa fonction d'initiée au rang de *prima mater* dans un collège. Le relief la représenterait elle et non les deux filles.

Sur un fragment de sarcophage en marbre pouvant être daté du IIe ou du IIIe s., une figure pouvant représenter la défunte est sculptée à droite d'une inscription (Figure 128)<sup>440</sup> :

« Ci-gît la prêtresse fameuse du dieu Bacchus Ogygien et la pastophore de la déesse du Nil, à jamais pure, du nom d'Alexandria, pour qui la fleur de la jeunesse était chose précieuse, alors que la marque jalouse des Parques l'a déjà emportée chez Pluton.  
Ci-gît Alexandria, jeune servante de Dionysos et pastophore de la déesse du Nil, la pure Isis, ayant vécu 22 années. ».

---

<sup>436</sup> *RICIS*, n°501/0169.

<sup>437</sup> *RICIS*, n°501/0171.

<sup>438</sup> *RICIS*, n°501/0172.

<sup>439</sup> *RICIS*, n°501/0173.

<sup>440</sup> *RICIS*, n°501/0174.



La fonction de pastophore est sujette à de vastes débats, mais, selon toute vraisemblance, il doit s'agir d'un officiant subalterne chargé d'ouvrir le rideau pour masquer la statue de la divinité, ou bien de porter le voile lors des processions.

Du III<sup>e</sup> s., deux inscriptions ont été retrouvées<sup>441</sup>. L'une a été découverte sur un sarcophage dédié par ses parents à un homme, *Valerius Verus* ayant par deux fois été navarque de la flotte prétorienne de Misène : le titre de navarque serait à mettre en relation avec la fête du *Navigium Isidis*, ce dont doute L. Bricault. L'autre consiste en une table de marbre inscrite en grec de la part d'un mari, *Dioskouridès*, à sa femme, *Aurelia Prosodos* : l'épithète mentionne Osiris. La tombe est également destinée à ses affranchis. Pour celle-ci, la datation du III<sup>e</sup> s. est incertaine.

Six inscriptions d'époque impériale<sup>442</sup> ont pu être mises en évidence.

Sur un cippe en marbre figure une épithète en l'honneur de *Sextus Heius Restitutus*, père des sacrifices. Ce titre semble plutôt renvoyer au culte de Mithra qu'à celui d'Isis.

Sur une pierre, figure une inscription en l'honneur de *Claudia Ianuaria Benedicta*, une initiée aux mystères : mentionnons toutefois que le terme de *sacrorum* ne renvoie pas systématiquement aux mystères isiaques.

Sur une autre pierre une inscription signale qu'un affranchi, *Cypaerus* l'a fait exécuter pour sa patronne, *Mennia Quarta*, initiée aux mystères.

Sur une plaque en marbre gris figure une inscription et au-dessus Isis tenant une patère entre deux torches. Un homme, *Marcus Aquilius Primigenius* a fait exécuter ce monument pour son compagnon *Caius Iulius Bassus* qui était hypothétiquement prêtre des habitants de Tusculum (Figure 129).

Sur un cippe figure la représentation d'une cruche et d'un sistre. Il a été réalisé par des parents pour leur fils, *Quinquatrellis* qui mourut âgé de 2 ans.

Un petit autel en marbre représentant un protomé humain soutenu par deux oiseaux est consacré par ses parents à *Caius Pontulenus Coenus*, qui vécut quasiment 6 ans. L'inscription se termine par une mise en garde envers quiconque s'en prendrait à l'autel, qui devrait subir le courroux d'Isis.

Une dernière inscription, datée du II<sup>e</sup> s.<sup>443</sup>, figure sur un autel funéraire consacré à une isiaque (Figure 130). Celle-ci est représentée en bas-relief tenant un sistre et une situle entre

---

<sup>441</sup> *RICIS*, n°501/0175 et 0178.

<sup>442</sup> *RICIS*, n°501/0187-0189 et 501/0191-0193. Elles sont traitées dans l'ordre.

<sup>443</sup> *RICIS*, n°501/0194.

deux cistes. L'inscription est sur la base : cette défunte s'appelle *Babullia Varilla* et le monument fut exécuté par son mari, *Marcus Statilius Augustalis*.

Concernant le mobilier relatif aux cultes isiaques retrouvés hors d'un sanctuaire ou d'un lieu de culte avéré, on peut dire plusieurs choses. Les vestiges archéologiques sont bien minces en comparaison des vestiges épigraphiques. De même, en ce qui concerne les inscriptions, on a retrouvé en grande quantité des vestiges épigraphiques.

Ceci pose la question de la grande place occupée par les cultes isiaques dans la société. Les lieux de découvertes sont tantôt connus et pertinents, tantôt non pertinent ou bien encore totalement inconnus. Ce recensement nous permettra de mener à bien notre réflexion par la suite. A titre informatif, M. Malaise avait recensé toutes les mentions onomastiques faisant référence aux divinités isiaques. Nous avons choisi de ne pas les traiter car cela nous a paru moins pertinent, mais nous en ferons ponctuellement allusion au cours de notre réflexion.

### 3.3. Les vestiges liés au culte des divinités masculines : Mithra et Jupiter Dolichénus

De la même façon, nous allons recenser les vestiges mithriaques et dolichéniens non rattachables à un sanctuaire. En comparaison des deux autres cultes, moins de matériel relatif à ces cultes a été retrouvé hors des lieux qui leurs sont consacrés. En ce qui concerne Jupiter Dolichénus, nous n'avons retrouvé que des inscriptions, toutes datées de la fin du IIe s. ou du tout début du IIIe s. Concernant le culte de Mithra, les dates sont à peu près similaires mais on a mis au jour des éléments de mobilier anépigraphe comme des inscriptions de divers types.

Nous allons inventorier le mobilier relatif au culte de Mithra, puis les inscriptions le concernant et enfin le matériel épigraphique relatif à celui de Jupiter Dolichénus.

#### 3.3.1. Le mobilier relatif au culte de Mithra

Nous avons recensé huit éléments de mobilier relatifs au culte de Mithra découverts à Rome mais ne pouvant pas être rattachés à un sanctuaire.

Un relief de marbre blanc semble avoir appartenu à un *mithraeum* et est possiblement daté du règne de Commode. Un autre relief de marbre blanc ainsi qu'une statue semblent provenir du même endroit : on peut donc supposer leur datation à la même époque<sup>444</sup>.

Le premier relief représente Mithra dans son attitude et sa tenue traditionnelle en train de tuer le taureau. Le chien et le serpent sont près de la plaie et le corbeau sur son manteau. En dehors du scorpion, une grosse fourmi lui saisit les testicules. Les porteurs de torche ne sont pas représentés mais Sol et Luna figurent sur les coins supérieurs du relief.

Le deuxième relief représente Aion nu portant une tête de lion debout sur un globe. Sur cette tête repose celle d'un serpent. Deux paires d'ailes sont reliées à son corps (Figure 131).

Une statue de marbre blanc de 59 cm représente Aion sur un cône décoré d'un croissant debout, portant une tête de lion et doté d'une paire d'ailes.

Une statue de marbre blanc (Figure 132)<sup>445</sup> mesurant 1,50 m, datée du IIe s., représente Mithra dans sa tenue et son attitude habituelles en train de tuer le taureau. Le chien et le

---

<sup>444</sup> CIMRM, n°542-544.

<sup>445</sup> CIMRM, n°548.

serpent ont la tête à côté de la blessure, le scorpion est pendu aux testicules. Plusieurs éléments ont été rajoutés postérieurement.

Une autre statue de marbre blanc de 1,10 m, datée de la seconde moitié du IIe s. représente Mithra tuant le taureau (Figure 133)<sup>446</sup>.

Un relief de marbre blanc daté du IIIe s., haut de 1,63 m, représente Mithra dans une grotte rocheuse tuant le taureau<sup>447</sup>.

Un autre relief de marbre blanc, daté cette fois du IIe s. représente la même scène de Mithra tauroctone (Figure 134)<sup>448</sup>, flanqué des deux porteurs de torche, Cautes et Cautopates.

Une statue de marbre blanc datée de la même époque, qui mesure 1,27 m figure la même représentation de Mithra entouré de ses animaux habituels tuant le taureau (Figure 135)<sup>449</sup>.

Le mobilier relatif au culte de Mithra se compose essentiellement de sculptures. Les représentations sont quasiment les mêmes. Il faut tout de même signaler la taille importante de certains reliefs et statues. Les dédicaces retrouvées en l'honneur de Mithra sont un peu plus nombreuses.

### 3.3.2. Les inscriptions relatives au culte de Mithra

En tout, douze inscriptions ne pouvant être rattachées à un lieu de culte connu peuvent être datées de notre période.

Une base de marbre bleuâtre se trouvait à l'origine dans les jardins de la *Villa Giustiniani*, vers la *Porta Flamina*. Sur cette base figurent des représentations sculptées en bas-relief ainsi qu'une inscription<sup>450</sup>. Sur la base, figure un socle rond sur lequel est enroulé un serpent qui se mord la queue. Il est probable que cette base ait servi de support à une statue, possiblement d'Aion. L'inscription qu'elle porte est celle-ci :

« Numini invicto / Soli Mithrae / M. Aurelius Aug(usti) l(ibertus) Euprepes una cum / filis suis d(onum) d(edit) / sacerdote Calpurnio / Ianuario. Dedicata VII kal(endas) maias imp(eratore) / L. Septimio Severo Pertin(aci) II / [D(ecio) Cl(audio) Septimio Albino] II co(n)s(u)l(ibus) ».

Il est toutefois probable que ce monument ait été découvert avec les inscriptions suivantes. Ce document est daté de 194.

---

<sup>446</sup> *CIMRM*, n°584.

<sup>447</sup> *CIMRM*, n°586.

<sup>448</sup> *CIMRM*, n°588.

<sup>449</sup> *CIMRM*, n°592.

<sup>450</sup> *CIMRM*, n°525-526.

Sur un cippe en marbre<sup>451</sup>, figure l'inscription suivante qui a pu être datée de 184 :

« M(arcus) Aurelius / Aug(usti) Iib(ertus) Euprepes / Soli invicto Mi/thrae aram / ex viso  
posuit / proidentibus Bi/ctorino patre et Ia/nuario. Dedicata / IIII non(as) iunias L(ucio) Eggi/o  
Maryllo et Cn(aeo) Papi/rio Ailiano co(n)s(ulibus). ».

Un autel en marbre, découvert dans les jardins de la *Villa Giustiniani* vers la *Porta  
Flamina*, serait daté du règne d'Hadrien<sup>452</sup> et porte l'inscription :

« Soli invicto / Mithrae / Vestalis / Caes(aris) n(ostri) serv(us) / et C. Vettius Augustalis /  
d(onum) d(ederunt). ».

Une lamelle d'airain, retrouvée parmi une série dont la datation remonte jusqu'en 9  
a.C. et probablement datée de l'ère hadrienne, porte cette inscription<sup>453</sup> :

« Soli Sanctissimo / C. Veratius Faustinus / miles coh(ortis) III pr(aetoriae) / d(onum)  
d(edit). ».

Cette lamelle a été dédiée à Sol par un soldat de la caserne de la garde prétorienne.

Un autel en marbre probablement originaire de Rome a été découvert dans une maison  
appartenant à un certain *Maffei*. L'autel porte deux inscriptions, qui ont pu permettre de dater  
le tout de l'année 183<sup>454</sup> :

« Se[x(to)] / Creusina Se[c]undo ut voverant Ma/ximus et Maximinus fili imp(eratore)  
Comm/odo au(gusto) pio felice IIII et Victorino II co(n)s(ulibus). ».

Derrière, se trouve l'inscription :

« Soli inbicto Mitre / M. Ulp(ius) Maximus prae/positus tabellari/orum aram cum / suis  
omamentis / et bela domini / insicnis habentes (*sic!*) / n(umero) IIII / ut voverat d(onum)  
d(edit). ».

Un autel en pierre tiburtine, retrouvé dans les *Horti Perettianis*, a pu être daté des  
années 154 ou 177 d'après l'inscription suivante<sup>455</sup> :

« Soli invicto / Mithrae / Victor vilicus / praedior(um) Maecianor(um) / d(onum) d(edit) / et  
sacerdoti / M. Stlaccio Rufo / dedicavit VII id(us) april(es) / Aur(elio) Commodo co(n)s(ule) /  
curante Hermete / conser(vo). ».

Une inscription retrouvée dans une maison à proximité du couvent des Carmélites est  
peut-être datée du IIe s. :

« Silvano / donum / dedit ».

Derrière, on peut lire :

« M. Aure/lius Bas/sus s(a)c(er)d(os) / Solis de s/uo fecit / acua(m) sa/lire. ».

---

<sup>451</sup> *CIMRM*, n°527.

<sup>452</sup> *CIMRM*, n°528.

<sup>453</sup> *CIMRM*, n°562.

<sup>454</sup> *CIMRM*, n°563.

<sup>455</sup> *CIMRM*, n°564.

Cette inscription est une dédicace d'un prêtre à Sol<sup>456</sup>.

Un autel en marbre a été découvert dans un endroit indéterminé ; il représente un buste de Sol sous lequel figure une inscription<sup>457</sup> :

« Soli invicto deo / ex voto suscepto / accepta missione / honesta ex nume/ro eq(uitum) sing(ularium) Aug(usti) P. / Aelius Amandus / d(onum) d(edit) Tertullo et / Sacertoti co(n)s(ulibus). »

Cette inscription a pu être datée de 158.

Un autel et un tambourin ont été découverts dans la maison de *Francisci Novelli*, vers l'église Saint-Marc. Il porte l'inscription suivante<sup>458</sup> :

« Soli invicto / sacrum / T. Pornponius / Repentinus / nomenclator / tensar(ius) iugaris / s(ua) p(ecunia) d(onum) d(edit). / Dedicatum XV k(alendas) iul(ias) / Marullo et Aeliano co(n)s(ulibus) / Ob dedic(ationem) sportulas dedit singul(as) (denarios) II. ».

Cette inscription a pu être datée de 184.

Une statue en marbre grossier granuleux de 78 cm de hauteur représentant Mithra en train de tuer le taureau provient également de Rome (Figure 136). Mithra figure avec ses attributs traditionnels. Sur la base, derrière le corps du taureau, est gravée l'inscription suivante<sup>459</sup> :

« Alcimus T. Cl(audi) Liviani ser(vus) vilic(us) S(oli) M(ithrae) v(otum) s(olvit) d(onum) d(edit). ».

Il semblerait que cet homme fut préfet de la Garde Prétorienne durant le règne de Trajan, ce qui signifierait que le monument en question est le plus ancien exemple connu pour Rome.

Une tablette en marbre retrouvée dans la vigne de *Curti Palloni*, à l'extérieur de la porte Sainte-Agnès à proximité de la caserne de la garde prétorienne porte l'inscription suivante<sup>460</sup> :

« Pro salute et reditu imp(eratoris) Caes(aris) L. Septim[i] Severi pii pertinacis Aug(usti) et] / imp(eratoris) Caesaris M. Aureli Antonini Aug(usti) pii [felicitis et Iuliae Aug(ustae) totiusque domus] / divinae item cohortium pr[aetoriarum] p(iarum) v(indicum)] / deum [invictum Solem] / procurantibus Hermete et Euphrata Aug(ustoi) lib(ertis) ...../ Q. Pompeius Primigenius pater et sacerdos huius loci cum [sacris .....] / feci[t] item sacrarium suis sumptibus cum deo a solo exornatum[.....pro] / victoriis Aug(ustorum) n(ostorum). Inchoatum agente Nicephoro Aug(ustorum) lib(erto) adiut(ore) proc(uratorum).... ».

---

<sup>456</sup> CIMRM, n°565.

<sup>457</sup> CIMRM, n°569.

<sup>458</sup> CIMRM, n°573.

<sup>459</sup> CIMRM, n°593-594.

<sup>460</sup> CIMRM, n°626.

Cette inscription a pu être datée entre 199 et 209, au vu des indices présents concernant l'empereur Septime Sévère.

La dernière inscription<sup>461</sup> non rattachable à un lieu de culte connu a été découverte dans la vigne du marquis *Patriti*, à l'extérieur de la *Porta Pia*.

« Soli in[v(icto)] / Mithr[ae] / Ael(ius) Victorinu(s) [vet(eranus)] / A[ug(ustorum)] n(ostorum) ex b[ene(ficiario)] a[b imp(eratore) n(ostro) / mis (sus)] hon(esta) [mi]ss[ione] / d(onum) d(edit) dedic(avit)...k(al.) s[ept(embres)] / imp(eratore) Antonino Aug(usto) [II Geta Caes(are)] / co(n)s(ulibus) antiste(sic!) M. Aur(elio) Aug(usti) li[b(erto)] / Romula h(uius) [l(oci)] sac(erdote). ».

On suppose que le dédicant dont il est question peut être soldat de la garde prétorienne vu le lieu de découverte, même s'il est hors des murs. Au vu des mentions de Caracalla et Geta, on suppose que l'inscription est datée de 208.

Le matériel relatif au culte de Mithra ne pouvant être rattaché à un lieu de culte connu se concentre essentiellement autour des inscriptions. L'analyse de ces inscriptions fera l'objet de notre étude. Il convient maintenant d'examiner les éléments de mobilier relatif au culte de Jupiter Dolichénus.

### 3.3.3. Le matériel épigraphique relatif à Jupiter Dolichénus

En ce qui concerne le matériel relatif au dieu de Commagène ne pouvant pas être rattaché avec certitude à un lieu de culte connu ou dont la provenance est mystérieuse, nous ne possédons que des témoignages épigraphiques.

Une base parallélépipédique en marbre (Figure 137)<sup>462</sup>, découverte dans une vigne de la famille *Mattei*, située en dehors de la *Porta Castello*, porte l'inscription suivante :

« I(ovi) O(ptimo) M(aximo) d(eo) D(olicheno) / pro salute imp(eratoris) / L. Septimii Severi / Aug(usti) et M. Aureli / Antonini Aug(usti) / Pii Felicis et / Iuliae Aug(ustae) matr(is) / Aug(usti) et castro/rum senatus et / populi Romani, / sacerdotes / posuerunt. ».

La base est visiblement offerte au dieu de la part de prêtres pour le salut de Septime Sévère, Caracalla, Julia Domna, des camps militaires, du Sénat et du peuple romain. E. Zappata souligne le caractère exceptionnel de cette découverte : les prêtres ne sont pas cités individuellement alors que dans chaque autre inscription ils le sont. Ils semblent agir en

<sup>461</sup> *CIMRM*, n°630.

<sup>462</sup> *CCID*, n°422 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°48.

collectivité, ce qui paraît surprenant. La datation, au vu de la mention des Empereurs, est proposée entre 200 et 209.

Un bas-relief, dont nous possédons une représentation grâce au dessin de Dupérac transmis par Ligorio<sup>463</sup>, représente le couple dolichénien. Ce relief pourrait constituer une partie d'un frontispice. Une inscription en grec vient le compléter. P. Merlat, après avoir repris l'analyse de ce document, propose de le dater entre la fin du II<sup>e</sup> s. et le début du III<sup>e</sup> s.

Une petite base de marbre (Figure 138)<sup>464</sup> possède une inscription sur la face antérieure et les restes d'un relief représentant un animal, possiblement un taureau. Elle a été découverte dans la zone du Colisée. Au vu de l'inscription qui mentionne la flotte de Misène, dont le dédicant faisait partie, on peut en toute légitimité supposer que cette base a été trouvée non loin de son lieu d'origine : ceci laisse supposer qu'il y ait eu un culte voué à Jupiter Dolichénus dans cette caserne, au même titre que dans les *Castra Ravennatium* du Trastevere. Les marins de la flotte de Misène pouvaient tout à fait avoir fait consacrer un sanctuaire au dieu de Commagène. L'inscription est celle-ci :

« C. Iulius Dionysius, miles [classis] / pr(aetoriae) Misenatium natione Surus, pater[no deo] / Comogeno et Iulius Romanus et Iul[ius] / Aquila, fili, et SACERDOS Sabeo votum [solverunt]. ».

Il est possible que *Sabeo* renvoie au dieu Sabazius, mais ce n'est étayé par aucun autre document. L'interprétation de cette inscription est délicate, car on suppose que le *Deo Comageno* est Dolichénus ; *Sabeus* renvoie à une divinité, peut-être originaire d'Arabie. Il est possible que les deux divinités aient été assimilées à Jupiter Optimus Maximus. L'autre difficulté réside dans la mention *sacerdos*, puisque le prêtre en question n'est pas nommé : un prêtre s'est-il joint aux dédicants ou l'un des fils est-il prêtre ? Dans tous les cas, d'après la paléographie, l'inscription serait datée entre le milieu du II<sup>e</sup> s. et le début du III<sup>e</sup> s.

Une inscription transmise par P. Ligorio<sup>465</sup> a été tour à tour considérée comme un faux ou comme authentique. Elle a été découverte probablement dans la vigne du cardinal Carafa sur le Quirinal, mais son emplacement originel était sans doute différent. E. Zappata penche en faveur d'une hypothétique appartenance aux *castra peregrina* du Mont Caelius, où sont attestés d'autres centurions *frumentarii* et *speculatores* :

« Iovi Optimo aximo / Dolicheno ubi ferrum nascitur, / C. Sempronius Rectus / ((centurio)) frumentarius d(ono) d(edit). ».

---

<sup>463</sup> CCID, n°428 ; MERLAT (1948) n°242.

<sup>464</sup> CCID, n°433 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°46.

<sup>465</sup> CCID, n°427 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°47.



Soulignons que l'inscription précise l'origine du dieu, « le pays du fer ». On peut dater hypothétiquement ce document entre le milieu du II<sup>e</sup> s. et le début du III<sup>e</sup> s. puisque les inscriptions sur lesquelles apparaît cette formulation sont comprises dans cette période et puisqu'il s'agit de celle où le culte s'est le plus largement diffusé.

Une inscription, perdue, a été vue uniquement par Rycquius qui dit l'avoir découverte à l'emplacement du temple de Sol bâti par Aurélien<sup>466</sup>. On considère que cette découverte a été faite *in situ*, d'autant qu'un culte voué à Sol existait avant la construction de son temple :

« I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / et Soli / sacrum. »

Cette inscription peut être datée entre le milieu du II<sup>e</sup> s. et le milieu du III<sup>e</sup> s., plus vraisemblablement entre 200 et 250, alors que P. Merlat envisageait son *terminus post quem* en 270-275, date de construction du temple de Sol. Ce qui est intéressant ici, c'est l'association entre les deux divinités, qui tend à montrer que Sol ait fait partie du panthéon dolichénien.

Une plaque de marbre (Figure 139)<sup>467</sup> reconstituée, découverte au cours de travaux dans l'église *Sainte-Francesca Romana*, porte l'inscription suivante :

« I(ovi) O(ptimo) D(olicheno) / ABCDEFGHILM / [N] OPQRSTVXYZ. ».

Il s'agit d'un abécédaire offert à Jupiter Dolichénus, sans mention du dédicant. Aucun autre abécédaire dans un contexte urbain ni dans le cadre de ce culte n'a pu servir de point de comparaison, il s'agit donc d'une découverte inédite. Dans la mesure où l'analyse paléographique ne nous est d'aucun secours pour la datation, E. Zappata opte prudemment pour une datation entre la fin du II<sup>e</sup> s. et le milieu du III<sup>e</sup> s.

Un fragment de bord de vase en marbre (Figure 140)<sup>468</sup> comporte une gravure, « [...Io]vi Dolich[eno...]. ». Le lieu de sa découverte est inconnu, mais il s'agit sans doute de Rome. Il s'agit peut-être d'une urne funéraire, puisqu'elle est classée ainsi dans le supplément de Bang au *CIL VI*. Il s'agit peut-être plus simplement d'une offrande de vase ou de canthare destinée aux ablutions. En comparaison avec celle que nous avons vue, on peut penser que le nom du dédicant et la date de la dédicace devaient figurer sur ce fragment de vase. E. Zappata propose une datation entre le milieu du II<sup>e</sup> s. et le III<sup>e</sup> s.

---

<sup>466</sup> *CCID*, n°425 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°50.

<sup>467</sup> *CCID*, n°426 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°51.

<sup>468</sup> ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°52.

Une petite plaque de bronze gravée, vue par P. Ligorio est figurée d'une représentation du dieu<sup>469</sup> sur un taureau et de Junon sur un daim, la main droite appuyée sur un sceptre et la gauche tenant un miroir.

A gauche : « Iovi Optimo Max(imo) / Dolicheno / sacr(um) / L. Fabirius L. I. Philoti/mus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). ».

A droite : « Iunoni Assy/riae Reg(inae) / Dolichenae. ».

Il s'agirait donc d'un *ex voto* de la part de l'affranchi *Philotimus*. Or, ni le gentilice du dédicant, ni les épicleses de Junon ne figurent sur d'autres documents. Le plus prudent est de ne pas prendre en considération ce document qui a toutes les chances d'être un faux – notamment l'emploi du « y » pour « Assyriae » qui est moderne. S'il est authentique, nous serions confrontée à un document inédit datant du IIe ou du IIIe s.

La dernière inscription que nous transmet P. Ligorio est également très incertaine<sup>470</sup>. Selon lui, elle aurait été découverte aux environs du Capitole :

« Iovi Optimo Maximo / Dolicheni, / Sex. Procilius Sex. F. / Papirianus, / praef(ectus) vigilum, / vot(um) s(olvit) l(ibens) m(erito) ; / dedic(atum) kal(endis) August(is) / T. Fl(avio) Domitiano Aug(usto) XVI / M. Volusio Saturnino II co(n)s(ulibus). ».

Cette inscription est indéniablement un faux : la titulature de Domitien et la date de la dédicace entraîneraient à dater ce document du 1<sup>er</sup> août 92, ce qui est bien trop ancien en comparaison des autres témoignages du dieu. S'il n'y avait pas un tel écart entre cette date et les autres, cela aurait pu être crédible, mais nous ne sommes pas en présence d'une fabuleuse découverte faisant remonter la présence du dieu à Rome à la fin du Ier s. Toutefois, l'intérêt de P. Ligorio pour le dieu, puisqu'il est peut-être le faussaire, témoigne de l'engouement que suscitaient déjà, au XVIe s., les dieux venus d'Orient à Rome.

Les documents épigraphiques relatifs au culte de Jupiter Dolichénus sont concentrés dans la période qui va de 150 à 250. Il est possible d'envisager de possibles rattachements à des sanctuaires mais il faut toutefois rester prudent quant aux datations envisagées et aux localisations proposées. Ceux relatifs à Mithra sont très similaires et également concentrés dans le IIe s. p.C. L'étude de ce mobilier nous a permis de mettre en évidence l'absence d'épigraphie funéraire pour ces cultes. Le mobilier est dédicatoire ou sculptural : l'absence de ces divinités à cette époque dans le domaine funéraire est importante à souligner.

---

<sup>469</sup> CCID, n°430 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°53.

<sup>470</sup> CCID, n°434 ; ZAPPATA in BELLELLI, BIANCHI (1997), n°54.

Le matériel que nous avons envisagé, qui se situe hors des murs de Rome ou celui qui ne peut pas être rattaché avec certitude à un lieu de culte déjà connu, que l'endroit de sa découverte soit connu ou pas a sa place et son importance dans une étude géographique. Bien sûr, sa découverte ne nous permet pas forcément de déterminer la présence d'un foyer culturel important lié à un ou plusieurs cultes, mais il peut nous fournir d'autres types de renseignements. Par comparaison avec celui qui peut être localisé, on peut éventuellement le rattacher à des lieux de culte connus, car ce matériel a forcément une origine. Il peut aussi nous permettre d'affiner la chronologie de pénétration d'un ou plusieurs cultes dans un secteur déterminé. Ce matériel peut également être funéraire : dans ce cas, les lieux de découverte peuvent nous renseigner sur le rôle joué par ces cultes dans le domaine de la mort. Le matériel épigraphique est également crucial dans l'étude de la prégnance de certains cultes dans certaines couches sociales et peut être envisagé en même temps que les sanctuaires connus. Lorsqu'on retrouve des statues, des reliefs, des inscriptions à des endroits qui semblent hasardeux, il faut regarder vers les lieux que l'on connaît et se demander si des analogies peuvent être faites. Enfin, la découverte de certains éléments peut nous amener à penser qu'un autre centre culturel ait pu exister, mais ceci est plus rare. La nature même de ce mobilier nous renseigne donc sur les logiques d'implantations de ces cultes, sur ce qu'en font ceux qui y adhèrent, sur les catégories sociales concernées, sur le type d'offrandes faites, sur la conception qu'ont les habitants de Rome d'eux, sur leur rôle, en somme, dans la société.

Ainsi, les vestiges liés à la présence du culte de Cybèle sont davantage du mobilier anépigraphique – sculptures de tout type – qu'inscrit, même si quelques inscriptions funéraires ont pu être recensées. Les cultes isiaques, en revanche, ont laissé plus de vestiges épigraphiques – de type funéraire, dédicatoire, votif, etc. – que de mobilier sculpté à proprement parler. Les cultes de Mithra et de Jupiter Dolichénus sont moins présents. Concernant le dieu perse, les inscriptions comme le mobilier anépigraphique sont peu ou prou similaires à ceux que l'on a déjà rencontrés dans le cadre de l'étude de ses lieux de culte. Concernant le culte du dieu de Commagène, nous n'avons pu recenser que des inscriptions.

Ce mobilier est, semble-t-il, le plus délicat à appréhender. Au fil des siècles, les objets culturels ou en lien avec des cultes ont été déplacés. Le but n'est pas de reconstituer leur origine, mais de nous aider à appréhender le rôle de ces cultes dans la société romaine au sens large. Il aurait donc été erroné de le laisser de côté simplement parce que nous avons choisi d'envisager ces cultes selon une approche topographique : replacer ces éléments dans leur perspective historique doit nous en apprendre beaucoup sur la logique de la répartition de ces cultes dans l'*Urbs*.

L'inventaire que nous venons de dresser concernant la répartition des lieux de culte venus d'Orient à Rome n'a pas la prétention d'être exhaustif, mais a pris en considération les corpus préalablement établis ainsi que les découvertes les plus récentes. Au vu de l'importance de recensement, il paraît clair que ces cultes ont laissé énormément de traces et étaient présents partout sous le Haut-Empire. Toutefois, on ne les retrouve pas en quantité identique selon le siècle et le type de source envisagé – littéraire, épigraphique, archéologique – car ces cultes ne sont pas arrivés par les mêmes biais, aux mêmes époques et n'ont pas bénéficié du même succès auprès de la population. De même, au niveau des lieux de culte, il peut s'agir de gros complexes cultuels, d'édifices de taille plus modeste, de lieux intégrés à un monument non religieux, etc. : les natures des lieux sont extrêmement variées. Le point commun entre tous ces cultes semble leur présence accrue au IIe s. p.C. Ce sont toutes ces variables qu'il convient de prendre en considération dans notre analyse ultérieure.

Les lieux de cultes attestés sont très nombreux mais sont également sujet à de grands débats quant à leur localisation exacte ou leur datation précise. Il semble que les collines aient constitué un terrain favorable à leur implantation, puisque c'est autour d'elles que s'est installée la majorité des cultes. Ils paraissent dispersés dans les régions I à IX et davantage concentrés dans les quartiers proches des lieux de pouvoir et les quartiers populaires – les régions VIII et X à XIV. Ces premières constatations sont celles qui ont engendré nos interrogations, notamment, comment des cultes qui ne sont pas romains peuvent s'être implantés autour des zones de pouvoir – autour du Capitole et du Palatin ? Et plus largement, pourquoi les cultes se sont implantés dans ces lieux précis ?

Ainsi, les lieux de culte dédiés à Cybèle, Mithra et aux divinités isiaques semblent être présents partout à Rome. En revanche, les lieux destinés au culte de Jupiter Dolichénus semblent plus concentrés dans certaines zones, de même que les cultes syriaques, des divinités héliopolitaines et de Sol. Nous venons de le voir, les éléments de mobilier qui ne peuvent être rattachés à un lieu de culte précis ont aussi leur importance dans une telle étude et peuvent nous fournir des renseignements capitaux sur les modalités et les logiques d'implantation de ces cultes à Rome.

Maintenant que nous avons recensé les lieux et le mobilier relatifs aux cultes venus d'Orient à Rome, il faut nous pencher sur les choix qui ont guidé leur implantation à Rome et ce qu'ils impliquent au niveau de l'identité romaine.

---

***DEUXIEME PARTIE :***

***GEOGRAPHIE CULTUELLE ET INTEGRATION***

***DES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME***

---

Maintenant que nous avons recensé le matériel relatif aux cultes venus d'Orient retrouvé à Rome, il convient de l'interpréter selon le lieu dans lequel il se trouve. Mithra (Carte 13) et Isis (Carte 12) semblent avoir été omniprésents sur le sol romain pendant le Haut-Empire puisque leur culte a touché toutes les zones de Rome, sous différentes formes et selon différentes modalités. Le culte phrygien (Carte 11) est resté centralisé dans certains quartiers, au sud de Rome, de même que celui de Sol, des divinités syriaques et de Jupiter Dolichéus (Carte 14). Il est tout aussi important d'étudier les causes de leur implantation en un lieu précis que leur absence en certains endroits. Cette analyse a pour but de révéler les logiques d'implantation des cultes venus d'Orient à Rome à travers l'examen de leur répartition spatiale. Ceci nous mènera logiquement ensuite à analyser le rôle joué par ces cultes dans la construction identitaire romaine.

Nous aurions pu mener cette étude en dressant la répartition des cultes divinité par divinité, mais cela aurait été trop répétitif. Nous aurions également pu mener une analyse géochronologique, mais là encore, cela aurait été trop répétitif. Nous avons donc choisi de dégager d'emblée trois grands types d'implantations, qui ne répondent pas aux mêmes impératifs selon les époques et les règnes. Les présences ou absences de cultes en certains endroits stratégiques, précis, peuvent se comprendre en regard de plusieurs facteurs. Il s'agira donc de déterminer pourquoi telle couche de la société – un empereur, un notable, etc. – a fait édifier un sanctuaire à tel endroit. La logique d'implantation de ces cultes n'est pas le fruit du hasard mais le produit des circonstances de son époque. La présence d'un culte en un endroit précis de Rome peut s'entendre par le biais du type de population présente en ce lieu. Cette logique nous permettra ensuite de dégager un discours sur le rôle joué par ces cultes dans la définition de la romanité en regard de ces faits. Mais analysons avant toute chose leur répartition.

Les lieux de cultes peuvent être installés par le pouvoir en place et bénéficier d'une continuité d'occupation de siècle en siècle. Mais ils peuvent également continuer à obtenir la faveur de certaines catégories socioprofessionnelles, comme les soldats, ou de certaines couches sociales, comme les notables qui font édifier un bâtiment spécifique à leur culte. Enfin, il était très répandu dans la communauté scientifique que la présence de divinités d'origine orientale à Rome était le fait des couches inférieures de la société : il convient donc d'examiner attentivement la validité de cette assertion en observant sa pratique réelle, visible à travers la géographie culturelle de Rome (Carte 15).

## **1. LES CULTES VENUS D'ORIENT DONT L'INSTALLATION REFLETE LA VOLONTE DU POUVOIR**

A travers la répartition de certains sanctuaires, il est possible de déterminer qu'il s'agit d'un lieu officiel, que la construction ait été décrétée ou tolérée par le pouvoir : dans tous les cas, elle est importante pour lui sur le plan officiel.

Ainsi, le cœur de l'*Urbs*, caractérisé par les collines du Capitole et du Palatin, a été soit investi volontairement par les cultes venus d'Orient, soit épuré de leur présence pour des raisons politiques. Quoi qu'il en soit, la présence ou l'absence de ces cultes sur ces collines est porteuse d'un discours politique fort.

On retrouve aussi la présence des cultes venus d'Orient dans d'autres bâtiments édifiés par les empereurs, que ceux-ci soient des lieux leur étant destinés à proprement parler – mais qui ne sont pas au cœur de Rome – ou des édifices publics à caractère non cultuel dont une partie leur est consacrée.

Les mêmes cultes sont également présents dans le centre de Rome mais n'y ont pas été invités de manière officielle et ne s'expriment pas sous forme de sanctuaire ou de temple. Mais dans la mesure où ces cultes sont les mêmes que ceux ayant reçu les faveurs impériales, nous pouvons avancer que leur acceptation préexistante par le pouvoir a encouragé leur diffusion dans le cœur politique de l'*Urbs*.

## 1.1. Les sanctuaires des collines du cœur de l'*Urbs* : intégration des cultes venus d'Orient, pouvoir et idéologie

Le Palatin, colline ancestrale et emblématique de Rome, a été touchée dès la fin de la République par la divinité phrygienne Cybèle. Plus tard, sous le règne d'Héliogabale, le Palatin fut investi d'un nouveau temple en l'honneur de la divinité d'Emèse, Sol. Le positionnement de ces temples sur une colline aussi importante et connotée que le Palatin souligne l'importance toute particulière de ces cultes pour le pouvoir. La même importance se dénote lorsque l'on parle du sanctuaire d'Isis Capitoline et des nombreux débats qui y sont liés : pourquoi une divinité isiaque aurait-elle bénéficié d'un culte sur le Capitole, la deuxième colline la plus importante de Rome ? La réponse à cette question implique d'analyser la volonté du pouvoir vis-à-vis de l'intégration des cultes isiaques, que leur implantation ait été effective sous forme de temple ou non.

### 1.1.1. *Le temple de la Grande Mère sur le Palatin : l'intégration officielle et symbolique d'une déesse venue d'Orient*

La décision de faire bâtir un temple à Cybèle sur le Palatin fut prononcée par le Sénat en 204 a.C. et lui fut dédié en 191 a.C. Ceci est avéré par les vestiges – archéologiques et épigraphiques – retrouvés dans la région X ainsi que par les auteurs antiques<sup>471</sup>. Entre-temps, Cybèle avait été accueillie dans le temple de la Victoire, qui était également situé sur cette colline, en plein cœur de Rome. Depuis cette colline, on peut avoir accès au Forum romain au nord et au Cirque Maxime au sud. Tite-Live, dans son premier livre de l'*Histoire romaine*, signale que le Palatin serait la colline originelle de Rome, sur laquelle la louve aurait recueilli les jumeaux fondateurs de l'*Urbs*. Après la victoire sur les Samnites en 294 a.C., on décida d'y faire ériger un temple en l'honneur de la Victoire<sup>472</sup>. C'est donc sur la colline la plus représentative de Rome que les sénateurs ont choisi de faire ériger un temple en l'honneur de la Grande Mère des dieux<sup>473</sup>.

---

<sup>471</sup> Cf. *supra* pp. 68-70.

<sup>472</sup> COARELLI (1994), p. 95.

<sup>473</sup> GOMEZ (2012), pp. 219-222.



Son temple sur le Palatin est, au départ, un lieu hermétiquement clos : le temple et ses prêtres y sont cloîtrés, mis à part au moment de la *Lavatio* où ils déambulent en procession dans Rome. Le temple est également ouvert au public pendant deux jours de l'année, ce qui permet d'entretenir l'imaginaire oriental. Mais les gens qui vont rendre un culte à la Grande Mère offrent également des objets à son parèdre Attis : la présence de ces dépôts votifs nous a amenée à nous questionner sur la nature et le statut social de ces visiteurs, d'autant que l'on considérait son culte démocratisé sous Claude, et non avant.

Chaque fois que le temple a été incendié il fut restauré, signe de l'importance qu'on lui accordait. Le matériel retrouvé autour de la zone du temple tend à prouver qu'on vénérât Cybèle de manière continue et exclusive sur le Palatin, ce qui est valable aux deux derniers siècles de la République et pendant toute la période alto-impériale.

Durant les derniers siècles de la République, les grandes familles patriciennes et aristocratiques firent édifier leur résidence sur le Palatin. Dès l'avènement de l'empereur Auguste, l'empereur établit son lieu de résidence, la *domus* impériale, sur la colline. On peut émettre plusieurs suppositions : l'établissement sur une colline, donc en hauteur, reflète l'importance des résidents par rapport au *populus romanus* plébéien, ce que suggère aussi la déesse de par sa localisation sur la colline, qui montre son statut prédominant. On suppose également que les résidents du Palatin, les familles aristocratiques et surtout la *domus* impériale, se sont attachés les divinités qui y avaient élu domicile, ce qui leur conférait un certain prestige.

Cela pourrait expliquer pourquoi, dès Auguste, le *Princeps* fit établir sa résidence sur le Palatin<sup>474</sup>, en raison du prestige conféré par cette colline renommée. Il reprend ce prestige aux familles de notables pour en accroître le sien. Si Cybèle n'avait pas été une déesse tant importante on peut supposer sans trop risquer de se tromper que les empereurs n'auraient pas choisi cette colline pour y élire domicile. Nous n'affirmons pas que Cybèle soit la seule et unique raison de leur implantation résidentielle, mais nous supposons que la présence de son temple a dû jouer un rôle dans leur choix. Tibère, par exemple, fit construire son palais, la *domus Tiberiana*, entre le temple de Magna Mater et le forum. Le choix de cet emplacement peut être expliqué de différentes manières, mais admettons seulement qu'il correspond à une volonté de se placer en continuité de la République en même temps qu'il se place au centre de deux de ses éléments constitutifs, ce qui s'assimile nettement à la politique de son prédécesseur. Caligula avait d'ailleurs agrandi ce palais afin qu'il communique avec le forum.

---

<sup>474</sup> COARELLI (1994), p. 93.

Il s'agit peut-être également d'une des raisons qui a poussé Claude à officialiser le culte d'Attis : vu qu'il demeurait à proximité du temple de la Grande Mère et qu'une grande partie de sa cour était d'origine phrygienne, par une logique de proximité ils pouvaient aller rendre un culte à leur dieu. Peut-être l'officialisation d'Attis reflète plus une volonté de contrôler ce mouvement plutôt qu'un acte de faiblesse de la part de Claude, comme on l'avait longtemps supposé.

Outre le mobilier découvert dans le temple qui, à notre sens, révèle la présence d'un culte voué à Attis dès les premières années de Cybèle à Rome, sa représentation sur deux reliefs, l'*Ara Pacis Augustae*, édifié par Claude et celui du monument funéraire des *Haterii* est très révélatrice de l'importance du culte phrygien à Rome.

Tout au long du Haut-Empire, le temple s'est progressivement ouvert, mais le culte y est resté centralisé<sup>475</sup>. La continuité d'occupation du sanctuaire est attestée par l'épigraphie, puisque deux inscriptions pour le salut de l'empereur ont été datées de 192 et du règne de Septime Sévère. La rareté du mobilier pour la période du Haut-Empire est à souligner : nous ne disons pas que le temple n'est plus utilisé, mais sa présence sur le Palatin n'est plus un fait exceptionnel sous le Haut-Empire. La déesse est extrêmement bien enracinée dans la civilisation romaine, et son culte faisait davantage partie de la tradition religieuse de l'époque qu'il n'incarnait une nouveauté.

Pour résumer, c'est donc sur une colline qui semble avoir abrité la demeure romuléenne, des divinités symboliques, les résidences aristocratiques puis impériales que le temple de Cybèle avait élu domicile. Il semble que le Sénat a d'abord voulu lui conférer une légitimité certaine en la plaçant sur le Palatin, car elle incarnait les valeurs du *mos maiorum*, ce que l'on constate dans les sources. Puis, un glissement a semblé s'opérer : les familles patriciennes ont implanté leur habitat sur les mêmes pentes palatines, pour elles aussi se rattacher aux grandes valeurs républicaines qu'elles étaient censées incarner. Ceci s'est poursuivi sous les Julio-claudiens puis sous les autres dynasties impériales.

Etudier de manière dynamique l'implantation de l'habitat domestique et divin sur le Palatin reflète l'importance de cette colline, de ceux qui l'occupent et vice-versa.

---

<sup>475</sup> PENSABENE (1982), pp. 68-70.

### 1.1.2. *Le temple de Sol Invictus Elagabalus sur le Palatin : l'impossible acceptation d'une divinité orientale pourtant officielle*

Bien évidemment, la même réflexion est à mener en ce qui concerne l'édification du temple de Sol par l'empereur Héliogabale<sup>476</sup> sur cette même colline porteuse d'un discours idéologique et symbolique qui s'est étoffé au cours des siècles.

Comme nous l'avons vu, l'empereur fit édifier un temple à son dieu originaire d'Emèse dont la dédicace eut lieu en 221. Il plaça la demeure divine à proximité du palais impérial. Le discours issu de ce choix géographique est assez limpide, puisqu'outre le fait d'introduire officiellement une divinité originaire d'Orient dont il était lui-même prêtre, il lui rattache le régime impérial qu'il incarne ou plutôt, il tente d'accommoder les deux.

A la mort de l'empereur Caracalla, en 217, seules restent les femmes syriaques de la cour des Césars, Julia Maesa et ses filles, qui incarnent la continuité du régime face à l'usurpateur Macrin<sup>477</sup>. Les petits-fils de Julia Maesa ont hérité de la prêtrise au temple d'Emèse. Le fils de Julia Soaemias, Bassianus, bénéficie de l'appui de sa grand-mère qui fait courir le bruit qu'il est un des fils adultérin de l'empereur assassiné et soudoie les soldats de Macrin qui est finalement vaincu et mis à mort. Bassianus est proclamé empereur sous le nom de Marcus Aurelius Antoninus mais veut conserver ses fonctions sacerdotales et doit se rendre à Rome, unique lieu qui peut l'affirmer dans ses fonctions impériales. Lorsqu'il arrive à Rome, c'est accompagné de son bétyle qui incarne la divinité d'Emèse. L'empereur, surnommé Héliogabale, comme son bétyle, fait aménager un sanctuaire tout près de son palais pour pouvoir accomplir quotidiennement la liturgie qui lui incombe, puisqu'il reste prêtre du dieu d'Emèse. C'est donc une divinité purement orientale que l'empereur introduit et intronise au sommet du panthéon divin à Rome, ce qui n'a pas été accepté, car cela tendait à anéantir les fondements mêmes du pouvoir romain. Cet empereur et son dieu très controversés ont tenté de se positionner dans la continuité du pouvoir impérial, autour du temple de Cybèle, non loin de celui de Vesta, sur la colline la plus ancestrale et emblématique de Rome qui, par sa géographie culturelle, reflète la suprématie universelle de son pouvoir. L'empereur a tenté de synthétiser cette idéologie en un seul dieu oriental de pure souche, ce qui s'est conclu par un échec. L'idéologie du César s'exprimait lors des fêtes en l'honneur de son dieu, où devant *Sol Invictus* défilaient les statues des dieux, les insignes du pouvoir impérial, les cavaliers, les soldats etc. : l'inféodation de toute l'idéologie romaine à un dieu purement oriental ne pouvait

---

<sup>476</sup> Cf. *supra* pp. 79-80.

<sup>477</sup> TURCAN (1989), pp. 175-176.

pas être bien perçue dans l'*Urbs*. Au vu de ces événements, Julia Maesa décida l'exécution du Prince pour faire proclamer empereur son autre petit-fils, Sévère Alexandre, qui fit renvoyer le bétyle à Emèse, et remplaça le temple du dieu Sol par celui de Jupiter *Utor*. La symbolique du nom est criante : Rome reprend le pas sur la décadence orientale à travers l'onomastique, physiquement et idéologiquement.

A travers ces deux temples, l'importance du Palatin dans le discours religieux qui baigne l'idéologie impériale est flagrante mais on en retient un élément capital : la colline est choisie car elle est porteuse de légitimité et les dieux ne servent à légitimer le pouvoir que s'ils sont fondus dans le paysage religieux romain. Pour cela, Cybèle a pu être introduite sans problème sur le Palatin car son culte était cadré, comme nous le verrons ensuite. Celui de Sol a dû être évincé car il demeurait trop oriental, trop discordant par rapport aux mœurs romaines.

On ne peut pas mettre n'importe quelle divinité sur le Palatin, en tout cas de manière officielle : elle doit être porteuse d'un discours précis cadrant parfaitement avec l'idéologie du pouvoir impérial pour y être introduite.

### *1.1.3. Isis Capitoline : le rejet logique d'une divinité non officielle*

C'est exactement la même situation que l'on peut constater en ce qui concerne la présence supposée d'un temple ou d'un sanctuaire dédié à Isis Capitoline sur les pentes de la colline éponyme<sup>478</sup>.

La question de la présence de divinités isiaques sur le Capitole est beaucoup plus sujette à débat et a fait couler beaucoup d'encre<sup>479</sup> jusqu'à l'interprétation plus pondérée qu'en a faite M. J. Versluys<sup>480</sup>. Selon lui, il ne s'agirait en rien d'un temple mais plutôt d'autels ponctuels alors que pour d'autres il s'agirait plutôt du plus ancien et du plus imposant lieu de culte dédié à Isis depuis environ 100 a.C.<sup>481</sup>. La présence de ce type de sanctuaire reflète les questions que posent l'arrivée, la diffusion, la pénétration et l'intégration des cultes isiaques à Rome, et le regard de Rome sur l'Égypte et ses religions.

---

<sup>478</sup> Cf. *supra* pp. 73-76 ; GOMEZ (2012), pp. 224-226.

<sup>479</sup> Comme nous l'avons constaté, les auteurs ont chacun leur point de vue à ce sujet. Cf. MALAISE (1972), pp. 184-187 ; COARELLI (1982), p. 59 ; LE GLAY (1987), p. 548 ; TAKACS (1995), pp. 27-60 ; VERSLUYS (2004), pp. 421-448.

<sup>480</sup> VERSLUYS (2004), pp. 421-448.

<sup>481</sup> ARATA (2010), pp. 129-136.

Aucun vestige archéologique ne nous permet actuellement de tirer une quelconque conclusion quant à la présence d'un sanctuaire dédié à Isis sur le Capitole. L'épigraphie, quant à elle, nous offre un panel d'inscriptions qui mentionnent l'existence d'un collège de prêtres dédiés à Isis Capitoline. Il est difficile de croire qu'un collège se soit établi sans temple ni sanctuaire auquel il ne pouvait se rattacher. Les sources littéraires ne montrent pas qu'il s'agit d'un temple mais traitent des vagues de répression et d'expulsion de la part du Sénat dont ont été victimes les cultes isiaques sur le Capitole.

Dans le *Catalogue des Régions*, aucune allusion ne mentionne l'existence d'un tel sanctuaire. Il y avait certes des structures, comme des petits autels, ponctuellement reconstruits au gré des répressions, mais en aucun cas un grand édifice culturel<sup>482</sup>.

Mais la question que l'on est amenée à se poser est pourquoi dans un climat aussi défavorable à l'introduction de divinités venues d'Égypte dont la dévotion était censée se cantonner aux couches inférieures de la société on retrouve leur culte sur le Capitole, au cœur de Rome, de ses dieux traditionnels et nationaux. Car il est sûr que ces cultes ont pénétré la colline, on ne sait seulement pas sous quelle forme.

Le Capitole se situe entre le Forum romain et le Champ de Mars, de l'autre côté du Palatin. Sa position stratégique de fortification naturelle et de proximité avec le Tibre en faisait une colline essentielle. Traditionnellement, le Capitole est composé d'un complexe religieux d'une grande importance : on y retrouve la triade divine, protectrice traditionnelle de Rome. Le temple de Jupiter Capitolin fut le premier à y être édifié, ensuite vint le temple de Junon Moneta. Par ailleurs, pour certains chercheurs, si on ne retrouve pas de restes du temple ni de traces écrites d'Isis Capitoline, ce serait parce que la Triade l'a supplantée. En 215 a.C., de suite après la bataille de Trasimène et la défaite romaine, le Sénat avait commandé l'introduction de la Vénus Erycine, déesse étrangère originaire de Sicile, par laquelle ils s'étaient assurés l'appui de l'île. Comme dans le cas de Cybèle, la destination choisie pour le temple était un des hauts lieux de la ville, d'un point de vue de l'histoire mythique comme séculière.

Le choix de l'emplacement du Capitole pour rendre un culte aux divinités isiaques dans ce contexte géographique glorieux peut s'expliquer. Peut-être s'agissait-il d'un moyen de légitimer ces dieux, mais dans la mesure où cette décision n'émanait pas des hautes autorités sénatoriales, il était peu probable qu'un tel culte puisse perdurer. C'était peut-être

---

<sup>482</sup> VERSLUYS (2004), pp.421-448.

aussi un moyen de légitimer la présence d’Égyptiens à Rome en tentant de trouver une place pour leurs divinités nationales, une façon qu’ils ont eue de signifier leur présence ainsi.

Mais c’est également la raison pour laquelle ils n’ont pu y être tolérés, car cette colline incarne la romanité et ses traditions<sup>483</sup> : le Sénat ne pouvait pas autoriser que des divinités égyptiennes logent à côté de leur triade protectrice, d’autant que le culte de la déesse était promu par un groupe de fidèles et revêtait ainsi un caractère privé, contrairement aux autres sanctuaires tutélaires de Rome qui étaient des édifices publics. De plus, ces lieux de culte se situaient bien trop près de la Curie pour pouvoir être tolérés par les sénateurs. Mais l’insistance avec laquelle il semblerait que les lieux de cultes voués aux divinités isiaques aient été reconstruits témoigne du dynamisme et de la visibilité que les égyptisants voulaient conférer à leur culte.

Il semble que l’on puisse trouver beaucoup d’explications concernant l’établissement de cultes isiaques sur le Capitole. La proximité avec le Tibre et le Forum rend possible une présence accrue de marchands originaires des zones orientales de l’Empire, notamment d’Égyptiens. L’implantation sur le Capitole d’un culte voué à Isis ne serait alors que le fruit d’une logique de proximité augmentée d’une logique de visibilité et de popularité conférée par la colline romaine. De plus, l’existence d’un collège de prêtres dédiés à Isis Capitoline suggère que son culte n’était pas ponctuel, au rythme des expulsions, mais bien organisé. Ces considérations ainsi qu’une inscription retrouvée à Portus mentionnant le collège d’Isis Capitoline ont porté F. P. Arata à considérer ce sanctuaire comme une extension du culte voué aux divinités égyptiennes dans le *portus tiberinus*, où se trouvait à cette époque une grande concentration d’étrangers et d’Orientaux<sup>484</sup>.

L’hypothèse que l’on peut émettre est que du point de vue sénatorial, un culte étranger sur les pentes du Capitole était inenvisageable ; mais du point de vue des desservants qui appartiennent à toutes les catégories sociales, le culte s’était étendu, et pour toutes les personnes qui y étaient liées, le Capitole avait un intérêt différent mais constituait le point central de regroupement, qui aurait donné naissance à un collège de prêtres, ainsi qu’à l’inquiétude du Sénat.

Dans le voisinage immédiat du Capitole, des vestiges isiaques ont été découverts, comme nous l’avons vu, datés de l’époque impériale. Le fragment de marbre représentant Isis Frugifère, daté des années 150, témoignerait, si l’on en croit les études menées, de la présence d’une petite chapelle dédiée aux cultes isiaques non loin du Capitole. Des inscriptions en

---

<sup>483</sup> Cet aspect fera l’objet de l’étude qui s’ensuivra.

<sup>484</sup> ARATA (2010), p. 132.

l'honneur de Sérapis viendraient confirmer la présence d'un lieu de culte isiaque dans cette zone.

En résumé, au vu des sources à notre disposition, nous ne pouvons pas conclure à l'existence d'un temple consacré aux divinités isiaques sur le Capitole. Toutefois, il faut souligner que le contexte politique, notamment sous les Antonins, est largement plus favorable aux cultes isiaques qu'il ne l'était dans les dernières décennies de la République. Il est possible de conjecturer que comme ces cultes semblent acceptés depuis l'époque et à la faveur des Flaviens, s'il y avait eu ne serait-ce que les prémices d'un petit édifice sur le Capitole, il aurait été embelli voire agrandi pendant leur règne. Or, cela n'a pas été le cas, contrairement à l'*Iseum Campense*.

Ceci nous permet de pencher en faveur de l'hypothèse d'un petit lieu de culte, peut-être en matériau périssable, qui s'était établi sur les pentes de Capitole et qui serait resté en l'état pendant le Haut-Empire puisque d'autres grands complexes cultuels ont été édifiés ou embellis à la faveur d'empereurs. Dans un tel contexte, il aurait été inutile de créer un grand sanctuaire capitolin, d'autant que les sénateurs siègent toujours à proximité et qu'historiquement, faire édifier ce type de sanctuaire aurait pu être considéré comme un affront. Pourtant, comme le souligne F. P. Arata, une hypothèse intéressante a été soulevée : les restes d'un mur datant du Ier s. p.C. ont été assimilés par P. L. Tucci<sup>485</sup> aux vestiges du fameux sanctuaire d'Isis Capitoline, dans la zone souterraine de *S. Maria in Aracoeli*<sup>486</sup>. Par prudence, nous n'affirmerons pas ici qu'il existait bel et bien un sanctuaire dédié à Isis sur le Capitole, mais que les recherches récentes tendent à le prouver : jusqu'à présent, l'existence d'un culte sur le Capitole est attestée et certaine contrairement à celle d'un temple qui reste le fruit de conjectures. Ceci étant dit, si le mur découvert appartenait bien à un sanctuaire isiaque, cela signifie que le temple existait à la fin du Ier s., ce qui semble possible, au vu de la faveur impériale dont ont bénéficié les cultes égyptiens à Rome et leur progressive officialisation à cette époque, notamment sous Domitien. A ce moment-là, on pourrait supposer que les autels qui existaient depuis la République sur le Capitole ont bénéficié d'une continuité d'occupation, jusqu'à l'érection d'un temple à la fin du Ier s.

Même F. Coarelli, qui pourtant tendait à croire en l'existence de ce sanctuaire, la conteste en décrivant les éléments qui seraient susceptibles de nous y faire croire mais qui ont été surinterprétés par les chercheurs au fil des études<sup>487</sup>. La seule preuve concernant son

---

<sup>485</sup> TUCCI (2004), pp. 64-73.

<sup>486</sup> ARATA (2010), pp. 134-135.

<sup>487</sup> COARELLI (2011), pp. 47-50.

existence est la découverte récente par P. L. Tucci d'un édifice à plan trapézoïdal dont le mur présente, à l'intérieur, des décors permettant de le rattacher aux sanctuaires égyptiens connus. La reconstitution topographique de l'*Arx Capitolina* permet de conclure à une probable existence d'un temple dédié à Isis sur le Capitole, d'autant qu'une église s'est implantée sur ses vestiges hypothétiques : il était courant que les églises s'implantent sur des lieux de cultes païens et cela rend l'hypothèse d'une présence isiaque alto-impériale sur le Capitole très « séduisante », pour reprendre le terme de F. Coarelli.

Le Capitole aurait donc conféré une visibilité physique et symbolique aux cultes isiaques, et il s'agirait probablement de la raison qui ait guidé le choix d'implantation. La convergence de plusieurs facteurs sociaux, symboliques et politiques semble avoir fait coïncider l'émergence d'un culte aux divinités isiaques sur le Capitole à leur rejet régulier mais tempéré de Rome sous la République et l'époque julio-claudienne et leur possible existence à partir de l'époque flavienne. On peut éventuellement attribuer sa présence à l'existence d'une communauté située à proximité plus qu'à une volonté provocatrice affirmée de s'imposer. Mais leur progressive officialisation sous les Flaviens puis leur essor sous les Antonins nous permet légitimement de supposer l'existence d'un sanctuaire dédié à Isis sur les pentes capitoline, avec toutes les précautions que cette hypothèse nécessite de prendre.

Le choix des collines peut s'avérer être judicieux en ce qu'il s'agit d'y implanter un culte, mais soulève également de très nombreuses questions. Le rattachement du culte de Cybèle au Palatin est clair, la même volonté pour Sol a été un échec et les choix qui ont guidé à l'établissement des cultes égyptiens sur le Capitole sont moins évidents. Ce qui l'est, en revanche, c'est que leur trop grande visibilité en plein cœur de l'*Urbs* a conduit le Sénat puis Auguste et Tibère à les chasser de l'enceinte du *pomoerium*, et Domitien et ses successeurs à les laisser y demeurer.

Une étude topographico-historique permet de répondre à plusieurs types d'interrogations ainsi qu'émettre de nouvelles perspectives de questionnements. En partant du principe que ces lieux sont sous la coupe directe du pouvoir de par leur proximité et leur positionnement central dans l'*Urbs*, leur implantation reflète forcément sa volonté, qu'il s'agisse de leur officialisation ou de leur rejet.

En confrontant des questionnements d'ordre politique, social et religieux aux sources et en les examinant selon leur géographie urbaine, on peut tenter d'assembler les pièces qui nous permettront d'appréhender le mécanisme d'enracinement des cultes venus d'Orient à Rome. Mais les collines ne sont pas les seuls centres de pouvoir et il convient maintenant



d'examiner les autres lieux où la présence de cultes venus d'Orient est attestée dans le cœur de la Ville.

## 1.2. Les faveurs accordées aux cultes venus d'Orient par les empereurs : l'aménagement de sanctuaires

Les cultes gravitent autour des lieux de pouvoir et celui-ci le leur rend bien : la cause de cette attraction trouve même une de ses réponses dans le programme de construction des empereurs, qui firent édifier des lieux réservés à ces cultes.

Ainsi, les cultes isiaques ont bénéficié des largesses impériales à travers le programme d'embellissement du sanctuaire du Champ de Mars et la construction du grand *Serapeum* du Quirinal. Les mêmes largesses sont constatées en ce qui concerne le culte de la Grande Mère et d'Attis à travers la construction du *Phrygianum* du Vatican.

### 1.2.1. Le grand complexe cultuel du Champ de Mars

Si la présence des cultes isiaques sur le Capitole est encore sujette à débats, celle dans le Champ de Mars et le Quirinal est non seulement attestée par les vestiges découverts mais également largement favorisée par les empereurs<sup>488</sup>.

Le cas de l'*Iseum Campense* et du *Serapeum* associé sur le Champ de Mars est particulièrement révélateur de ce revirement d'intérêt de la part des empereurs<sup>489</sup>.

Un obélisque portant la même inscription que celle du Cirque Maxime était présent sur le Champ de Mars<sup>490</sup>, qui se situait hors des limites sacrées de l'*Urbs*. Si on part du principe que la « loi du *pomoerium* », comme l'a judicieusement nommée E. M. Orlin<sup>491</sup>, est implicitement respectée, la zone qui comprend le Champ de Mars devait échapper à toute répression en matière religieuse à la fin de la République. Cet obélisque est à nouveau une offrande à Sol, en souvenir de la soumission de l'Égypte. Sur le Champ de Mars, cette inscription revêt une explication sensiblement différente en considération de la fonction militaire de ce lieu, qui correspondrait davantage à un hommage aux armées et surtout aux militaires : il s'agirait, par ricochet de cette reconnaissance, d'une manière de s'attacher leur fidélité. Par cet obélisque présent en deux endroits centraux, deux points névralgiques de Rome, le *Princeps* crée un consensus autour de sa personne et de son pouvoir. Si cette raison explique la présence en ces deux endroits de l'*Urbs* d'un obélisque, ces deux choix

---

<sup>488</sup> Cf. *supra* pp. 36-39.

<sup>489</sup> GOMEZ (2012), pp. 230-232.

<sup>490</sup> COARELLI (1982), pp. 63-64 ;

<sup>491</sup> ORLIN (2008).

d'emplacement sont judicieux : puisque tous les citoyens participaient aux jeux et tous les soldats se rendaient sur le Champ de Mars, la visibilité de la symbolique conférée à cet édifice était assurée.

Les cultes égyptiens sont à l'honneur sur le Champ de Mars<sup>492</sup>, et puisqu'ils étaient régulièrement chassés de l'enceinte sacrée de l'*Urbs*, ce lieu était une place de choix pour le développement de leur culte. En effet, l'*Iseum Campense* et le *Serapeum* qui lui est joint sont tous deux bâtis selon les canons égyptiens, ce qui leur valut le surnom de « morceau d'Égypte transplanté à Rome »<sup>493</sup>. Ce n'est pas un édifice officiel, mais public et nous savons qu'il existait à la fin de la République. Cette connaissance peut nous aider à éclairer la perception qu'avait le pouvoir des cultes égyptiens.

Premièrement, le Champ de Mars est hors du *pomoerium* donc hors du cœur de la romanité. Clairement, leur rejet par Octavien en 28 a.C. signifie cela : ces cultes ne sont pas romains et contribuent à définir ce qu'est la romanité en négatif. Ils ne sont pas reconnus officiellement mais leur existence n'est pas prohibée. La nuance est importante : ils sont chassés, certes, mais ils appartiennent encore techniquement à l'*ager publicus* et sont sous contrôle romain. Donc l'impression que l'on a en lisant les textes d'une répression menée contre les cultes égyptiens est erronée dans la mesure où l'Etat semble tolérer ces cultes, mais uniquement sous certaines conditions. Leur officialisation sous Caligula est une officialisation *de facto*, parce qu'ils étaient déjà présents en ville et y étaient même bien implantés, puisqu'ils avaient emprunté les mêmes voies que le commerce et qu'ils ont été véhiculés par les militaires ou les esclaves... Les cultes égyptiens n'ont pas été accueillis officiellement et leur place était donc hors du panthéon des divinités tutélaires de Rome. Par extension, on pourrait même étudier l'hypothèse selon laquelle le rejet de ces divinités hors de l'espace romain pourrait être le reflet de la place accordée aux immigrants originaires des mêmes aires géographiques.

En effet, de par l'extension du commerce méditerranéen et du fait des conquêtes, de nombreux Orientaux ont immigré à Rome et ont amené dans leur sillage leurs divinités propres. D'après ce que nous avons constaté, il est possible que le Champ de Mars ait été un lieu favorable à l'implantation des cultes égyptiens, de par sa localisation hors du *pomoerium* et sa proximité des rives du Tibre. Il aurait ainsi pu accueillir de manière privilégiée les cultes égyptiens et leurs fidèles dans un sanctuaire dont la présence était tolérée et semble-t-il respectée par l'Etat romain. En revanche, puisque nous n'avons pas de mentions

---

<sup>492</sup> COARELLI (1982), pp.59-63 ; LE GLAY (1987), p. 548 ; MALAISE (1972), pp. 187-215.

<sup>493</sup> LE GLAY (1987), pp. 545-562.

épigraphiques avant 68 p.C. concernant les cultes égyptiens dans cette zone de Rome, hormis les restes archéologiques du sanctuaire, nous pouvons supposer que ce lieu de culte n'était pas énormément fréquenté par le public<sup>494</sup>, qui, semble-t-il, leur rendait hommage dans les quartiers populaires, c'est-à-dire à proximité de leur lieu de vie et de travail. Le fait que ce sanctuaire n'a pas été soumis aux mêmes rejets que les petits autels du Capitole nous porte à croire que tant que des cultes non officiels ne pénétraient pas le *pomoerium*, et puisqu'ils ne représentaient pas de menace réelle, ils y étaient tolérés.

Au vu de l'aspect militaire du Champ de Mars et du mode de recrutement volontaire des soldats, qui pouvaient provenir de toutes les parties de l'Empire, on peut supposer que les fidèles rendant hommage aux divinités égyptiennes dans ce sanctuaire pouvaient très bien être des militaires. La question de l'impact et du rôle de ces cultes égyptiens dans l'armée romaine et du lien entretenu par les soldats avec les divinités égyptiennes, qui ne sont pas des divinités militaires à proprement parler comme Mars ou Bellone, doit être posée : leur culte est-il réservé aux Orientaux venus d'Égypte, ou les soldats romains pouvaient-ils y participer?

Voici les questions qui peuvent surgir lorsqu'on étudie la spatialisation des lieux de cultes, notamment lorsqu'ils se trouvent dans un lieu comme le Champ de Mars qui possède deux caractéristiques particulières : sa situation hors des limites sacrées de l'*Urbs* et sa fonction militaire. Cela nous permet de nous poser par extension la question du rapport entretenu par les cultes venus d'Orient avec cette limite d'une part, et avec la fonction militaire d'autre part, même si dès le Ier s. a.C. la fonction du Champ de Mars n'est plus uniquement de cet ordre.

Domitien, après l'incendie de 80, s'attela à la reconstruction de ce sanctuaire, signe de son importance particulière qui reflète l'importance que représentaient les cultes égyptiens pour les Flaviens<sup>495</sup>. L'empereur a fait reconstruire ce sanctuaire en mêlant éléments égyptiens et traditionnels, et de nombreux documents relatifs aux cultes isiaques ont été importés d'Égypte, tel l'obélisque, qui se situe aujourd'hui sur la *Piazza Navona*. De même que la typologie architecturale de l'*Iseum* renvoie aux canons égyptiens, le *Serapeum* aussi fut repensé selon le modèle alexandrin. F. Francocci souligne l'hypothèse déjà émise par S. Ensoli selon laquelle le lien avec Sérapis n'est effectif que sous les Sévères et que la rénovation faite par Hadrien met en connexion le sanctuaire à l'eau du Nil et à Osiris<sup>496</sup>, suite

---

<sup>494</sup> MALAISE (1972), p. 187-215.

<sup>495</sup> FRANCOCCI (2002), pp. 187-199.

<sup>496</sup> BRENK (2003), pp. 291-301.

à la promotion du culte d'Osiris-Antinoüs par ce dernier<sup>497</sup>. Le culte d'Osiris a revêtu une importance toute particulière à Rome et s'exprime en ce sanctuaire, si ce n'est dès l'époque augustéenne ou néronienne, au moins au moment de sa connexion avec le culte d'Osiris-Antinoüs. Ce que l'auteur a également souligné, c'est la grande variété des documents découverts pouvant être reliés à ce sanctuaire qui font des cultes isiaques un savant mélange de cultes populaires, à la fois égyptiens et romains, en vogue parmi les élites mais également pour l'empereur, qui s'y impose, comme c'est visible à travers la spatialisation de ce sanctuaire et l'idéologie véhiculée par certains éléments du mobilier. Le pyramidion installé par Domitien relie son intronisation en tant qu'empereur au couronnement du pharaon. Comme l'a souligné S. Ensoli, la proximité de ce grand complexe cultuel avec le temple de Minerve Chalcidia et le *Divorum* renverrait à un programme de construction urbanistique monumental unitaire destiné à véhiculer idéologiquement la légitimation du pouvoir du Prince. Ceci serait confirmé par l'importation de sculptures égyptiennes et la réalisation de motifs égyptisants, signe de l'intérêt impérial porté dorénavant à ces cultes, « qui suit un programme idéologique [et] témoigne peut-être aussi d'une adhésion personnelle, et qui doit être distinguée des aspects qui ont caractérisé la grande diffusion populaire des cultes égyptiens »<sup>498</sup>.

### 1.2.2. Hadrien, Caracalla et le grand Serapeum du Quirinal

Depuis l'avènement des Flaviens, il semble que les divinités égyptiennes, particulièrement Sérapis, soient à l'honneur. Il est communément admis que son culte séduisit tout particulièrement l'empereur Caracalla<sup>499</sup> qui lui fit édifier le gigantesque *Serapeum* sur le Quirinal. En réalité, la construction avait débuté sous le règne d'Hadrien, mais il ne fut dédié que sous le règne de l'empereur de la dynastie des Sévères. Là encore, le choix de la colline se comprend par la position en hauteur conférée au sanctuaire. On pouvait accéder à cet immense édifice par des escaliers monumentaux depuis le Champ de Mars qui, de par sa situation en altitude, égalait presque en hauteur le sanctuaire de Jupiter Capitolin. L'achèvement de sa construction fait de Caracalla le premier à avoir officialisé le culte des divinités isiaques à l'intérieur de l'enceinte du *pomoerium*. Ce sanctuaire se place spatialement dans la continuité de celui du Champ de Mars et par conséquent dans celle, plus

---

<sup>497</sup> FRANCOCCI (2002), p. 189 ; ENSOLI (1998), pp. 407-438.

<sup>498</sup> FRANCOCCI (2002), p. 199.

<sup>499</sup> TURCAN (1989), p. 94.

idéologique, des empereurs l'ayant embelli. Mais on ne doit pas retenir que seul Caracalla a fait construire cet édifice dans la mesure où sa réalisation a débuté sous les Antonins. L'empereur Hadrien était particulièrement attiré par les cultes isiaques et établit à Rome un nouveau culte voué à Sérapis. Cette décision fut prise suite aux événements belliqueux de la rébellion juive d'Égypte et de Cyrénaïque. Hadrien s'était placé sous les auspices du dieu alexandrin pour mater les révoltes juives et décida d'ériger un sanctuaire en l'honneur du dieu ayant contribué au rétablissement de la paix en Égypte<sup>500</sup>. De plus, il développa un engouement très marqué pour Sérapis après sa visite à Alexandrie en 130, où il se chargea de la restauration du *Serapeum*. Selon l'historien R. Taylor, ce serait pendant les années 135 que le *Serapeum* commença à être réalisé, soit bien avant le règne de Caracalla. Beaucoup de circonstances réunies font pencher en faveur de l'idée selon laquelle ce monument fut construit à cette époque, parmi lesquelles le contexte politico-religieux. Le *Serapeum* du Quirinal bâti par Hadrien serait, selon l'historien, supposé orner les revers de sesterces émis à Rome après 132. On pensait qu'ils représentaient le temple de Vénus et de Rome, mais R. Taylor penche davantage en faveur d'une représentation de celui de Sérapis. Ce qui paraît étrange, c'est sa représentation canonique et classiquement gréco-romaine, qui pourrait s'expliquer par la présence d'un temple dédié à une divinité isiaque à l'intérieur du *pomoerium*, dans le but de minimiser l'aspect étranger, oriental, du culte<sup>501</sup>. Le projet de construction du *Serapeum* n'était pas abouti lorsqu'il mourut en 138 et le temple ne fut par conséquent pas dédicacé. Le successeur d'Hadrien, Antonin le Pieux, n'est pas connu pour sa dévotion envers le dieu Sérapis et ne manifesta pas la moindre envie d'achever l'œuvre architecturale d'Hadrien. Ni lui ni ses successeurs n'achevèrent le temple sur le Quirinal, et il fallut attendre la seconde génération des Sévères pour que cela soit entrepris<sup>502</sup>. Les trois premiers empereurs de la dynastie ont favorisé le culte de Sérapis à Alexandrie : Caracalla visita la ville et son *Serapeum* en 215. C'est sous le règne de cet empereur, baptisé *Philosarapis* – « béni de Sérapis » – à Alexandrie, que fut complété et achevé le temple de Rome sur le Quirinal. Il fut notamment augmenté de deux escaliers monumentaux empruntés à l'architecture de son modèle égyptien. Sévère Alexandre embellit l'*Iseum Campense* ainsi que le *Serapeum* : traditionnellement, on suppose que le *Serapeum* embelli est celui du Champ de Mars, mais il est tout à fait possible qu'il s'agisse de celui du Quirinal.

---

<sup>500</sup> TAYLOR (2004), pp. 253-254.

<sup>501</sup> TAYLOR (2004), p. 255.

<sup>502</sup> TAYLOR (2004), p. 259.

De par sa position en hauteur quasiment égale à celle du temple de Jupiter Capitolin et sa situation à l'intérieur du *pomoerium*, le *Serapeum* du Quirinal est porteur d'un message idéologique fort : désormais, Rome est également sous la protection du dieu alexandrin dont les prérogatives égalent celles du dieu tutélaire traditionnel. Ce message ainsi véhiculé fait écho à l'inscription retrouvée dans le *mithraeum* des Thermes de Caracalla, qui vante l'unité entre les dieux Sol, Jupiter et Sérapis.

Les deux sanctuaires, embellis et créés par les dynasties successives d'empereurs, montrent l'importance accordée aux divinités autrefois considérées comme des *externae superstitiones* : de cultes réprimés, ils sont devenus progressivement tolérés puis reconnus, pour ne pas dire exaltés par les empereurs. La spatialisation de ces cultes reflète encore une fois les volontés de pouvoirs et leur implantation stigmatise l'évolution de la manière dont ont été considérées les divinités isiaques par les empereurs à Rome.

### 1.2.3. *Un lieu de culte phrygien excentré édifié par l'empereur : le Phrygianum du Vatican*

Le cas des lieux de cultes phrygiens bâtis par le pouvoir en place est également d'un intérêt capital en ce qui concerne la perception du culte de la Grande Mère et d'Attis à Rome.

Une autre question est soulevée par la présence d'un monument dans la plaine vaticane au nord-ouest de Rome. Le *Phrygianum* qui y est implanté suscite notre intérêt pour plusieurs raisons<sup>503</sup>. Ce monument, qui daterait probablement de Claude est totalement extérieur à l'*Urbs*, ce qui est surprenant puisque c'est pendant son règne que le culte proprement phrygien prend toute son importance grâce à l'officialisation du culte d'Attis.

Si on part de l'hypothèse que ce monument date de Claude malgré le fait que le mobilier retrouvé date du IV<sup>e</sup> s. p.C., il convient de se demander pourquoi un culte officiel se situerait dans cette plaine. On ne peut pas mettre en avant l'effet de perversion que pourrait entraîner ce culte sur la société, ni penser qu'il s'agit d'un rejet. Alors si ce monument date de l'ère claudienne, il faut peut-être regarder du côté des communautés qui peuplaient cette zone de Rome, car l'installation d'un culte phrygien peut se comprendre en regard des personnes qui l'entouraient. D'autant que comme il s'agissait du culte phrygien, il est également possible que ce sanctuaire ait été placé là pour choquer le moins de personnes possible puisque les Galles frénétiques s'y vaticinaient, acte qui demeurerait aux antipodes des valeurs

---

<sup>503</sup> Cf. *supra* pp. 106-107.

modérées et pondérées des Romains. Par ailleurs, si le Vatican porte ce nom, c'est à cause de cette pratique de vaticination et plus tard de leur accentuation lors des cérémonies tauroboliques<sup>504</sup>.

Ces cérémonies sont attestées par l'épigraphie : le caractère excentré de ce *Phrygianum* se comprend donc nettement mieux. Cette pratique qui n'a rien de proprement romain était en inadéquation complète avec la liturgie sacrificielle traditionnelle, un tel élément ne pouvait se situer qu'en dehors de l'*Urbs* pour pouvoir s'exercer à Rome. H. Graillot<sup>505</sup> suppose que si cet édifice n'a pas été exécuté par Claude, il l'a sûrement été par Antonin le Pieux un siècle plus tard, qui vouait lui aussi un culte tout particulier aux dieux phrygiens. Selon lui, il est possible que Claude ou sa femme ait concédé ce terrain aux affranchis qui avaient autrefois fait triompher le culte d'Attis sur le Palatin : soit à cette époque, soit sous le règne d'Antonin le Pieux, ce bâtiment fut classé parmi les édifices publics.

Cet édifice était d'une importance cruciale dans le culte de Cybèle puisqu'en ces lieux s'accomplissaient les rituels de l'initiation : on n'y vénérât pas seulement un dieu, mais on y célébrait des cérémonies mystérieuses<sup>506</sup>. Le 28 mars, lorsque les fêtes phrygiennes se clôturaient sur le Palatin, les initiations débutaient au Vatican : on y accomplissait les rites du taurobole et du criobole<sup>507</sup>. Ce lieu de culte était accolé au *Gaianum*, le Cirque de Caligula. Comme le souligne H. Graillot<sup>508</sup>, les établissements de ce type ont coutume d'être associés à des édifices publics et fonctionnaient sous la tutelle d'affranchis ou de hauts fonctionnaires impériaux : est-ce pour légitimer ou masquer cette pratique, nous ne pouvons que le supposer.

Cette position peut s'expliquer selon plusieurs facteurs : le type de population présent dans la zone du Trastevere – majoritairement les couches inférieures et des étrangers présents en masse – et la nature du rituel pratiqué. Le fait que ce bâtiment soit officiel ne doit pas surprendre : Claude, s'il en est l'instigateur, était entouré de nombreux affranchis phrygiens dans sa cour et officialisa le culte d'Attis. La cérémonie taurobolique est en liaison directe avec son culte, il ne serait pas étonnant que Claude ait voulu instaurer une pratique rituelle du dieu qu'il vénérât, même si l'officialisation d'Attis a longtemps été vue comme un acte de faiblesse de sa part. Nous pensons que, au contraire, Claude a fait installer le *Phrygianum* dans le but que le culte métrouaque soit complet à Rome et non pas sous la pression de ses

---

<sup>504</sup> Ce sont des cérémonies au cours desquelles on immolait rituellement un taureau dont le sang se déversait dans la *fossa sanguinis*. Rituellement, un prêtre se tenait dans cette fosse et recevait le sang du taureau.

<sup>505</sup> GRAILLOT (1912), p. 338.

<sup>506</sup> GRAILLOT (1912), pp. 336-338.

<sup>507</sup> Il s'agit du même rituel que celui du taurobole, mais avec un bouc ou une chèvre.

<sup>508</sup> GRAILLOT (1912), p. 337.



affranchis. En revanche, il est certain qu'une telle pratique, au cœur de Rome, aurait été largement décriée : ceci explique qu'une partie du culte soit cantonné hors de l'*Urbs*.

La localisation des monuments officiels bâtis par les empereurs en l'honneur des divinités venues d'Orient à Rome est révélatrice des enjeux que ces divinités représentent, à différentes époques. Qu'il s'agisse du culte de Cybèle ou des cultes isiaques, l'espace qu'ils occupent à Rome est caractéristique de l'importance qu'ils revêtent dans la diffusion de l'idéologie impériale. Le fait religieux matérialisé par une politique de construction pensée révèle l'importance des divinités venues d'Orient dans le discours idéologique des empereurs.

### 1.3. La présence des cultes venus d'Orient au sein d'édifices publics en plein cœur du pouvoir

Grâce au recensement que nous avons effectué, nous avons pu constater que les cultes venus d'Orient gravitent autour des zones de pouvoir.

On dénote l'enracinement de ces cultes selon trois modalités. Les cultes venus d'Orient sont présents dans le Cirque Maxime, édifice phare des Jeux et un lieu de sociabilité extrêmement important. La présence de Cybèle est matérialisée par un nouveau petit sanctuaire dans la zone des *fora*, au cœur de l'*Urbs*. Celle de Mithra s'observe au sein d'un édifice public à connotation non religieuse promu par l'empereur, les Thermes de Caracalla. Ce sont trois modes de diffusion différents, mais qui restent concentrés autour d'un même point : le centre du pouvoir de Rome.

Cette logique de proximité nous amène à suggérer plusieurs éléments : le pouvoir tolère et reconnaît ces cultes étrangers, il les attire – bien que certains édifices ne soient pas forcément du fait des empereurs – et les cultes s'attirent peut-être également entre eux. Le point commun à ces trois ensembles est l'approbation et la valorisation de ces cultes par le pouvoir.

#### 1.3.1. Les divinités venues d'Orient au cœur du Cirque Maxime

Un dernier élément est à envisager en ce qui concerne la présence des lieux de cultes venus d'Orient à proximité ou au sein des lieux de pouvoir.

Si l'on admet les arguments de F. Coarelli<sup>509</sup> quant à la datation de la statue retrouvée sur le Cirque Maxime à l'effigie de Cybèle, cela signifie que la déesse occupait une place centrale dans la célébration des jeux du cirque. Un tombeau à l'effigie de la Grande Mère a probablement eu sa place dans le Cirque, malgré l'absence de datation proposée<sup>510</sup>. En effet, si Magna Mater figure sur l'épine dorsale du Cirque Maxime dès le début de l'époque impériale, c'est que son rôle de protectrice du nouveau régime était effectif. Sa statue se positionne à côté de l'obélisque que fit acheminer Auguste depuis Héliopolis. Dans un édifice public cohabitent donc deux monuments dédiés à des divinités étrangères et d'origine orientale en plein cœur de Rome au début du Principat. Cet aménagement suggère un enjeu

---

<sup>509</sup> COARELLI (1982), p. 42.

<sup>510</sup> Cf. *supra* pp. 71-72 ; GOMEZ (2012), pp. 222-224.

bien défini qui nous pousse à émettre des suppositions quant aux motifs politiques qui ont conduit au positionnement officiel de Cybèle en ce lieu. Trônant en plein centre des événements publics que sont les jeux, elle chante à la fois la gloire de la République et celle du nouveau régime en place. Sa position centrale la rend visible par tous. Il n'est pas étrange de la voir figurer en plein cœur du Cirque Maxime dans la mesure où elle y était déjà bien associée : en effet, dans les émissions numismatiques de la fin de la République, Cybèle était, de par ses propres jeux, représentée en char. Ces représentations faisaient allusion aux jeux du Cirque qui clôturaient les *Megalensia*. Puisqu'elle était associée de manière récurrente à cet édifice public, la voir désormais trôner en plein cœur de ce dernier n'est pas surprenant. On peut supposer que le but était, pour le pouvoir, de se représenter et de se glorifier lui-même et Cybèle en semblait être l'incarnation toute choisie pour cela.

L'obélisque est, quant à lui, un monument traditionnellement sacré associé aux religions de l'Égypte ancienne. On retrouve ce monument au centre du Cirque Maxime<sup>511</sup>, à côté de la statue de Cybèle. Son inscription traduit le don que fait le *Princeps* au Soleil en commémoration de la soumission de l'Égypte : il s'agissait de la première dévotion inscrite à une divinité solaire. Ce monument peut nous permettre de nous poser des questions quant à l'orientation religieuse de la politique augustéenne. Vouer un culte à Sol n'est pas chose courante à Rome, spécifiquement de manière publique. Était-ce une façon de rendre hommage à Apollon ? Ou était-ce un hommage aux autres divinités d'origine orientale à vocation solaire ? Il serait toutefois surprenant qu'Auguste ait fait un don de manière publique à une divinité égyptienne quand on sait qu'il ne les tolérait plus dans l'enceinte du *pomoerium*, malgré la présence de scènes figurées nilotiques dans sa demeure palatine. Ce monument soulève un certain nombre d'interrogations. Pourquoi placer précisément, dans un lieu public et célèbre, un obélisque ? Pourquoi, sur cet obélisque, faire une offrande à une divinité dont on n'avait pas entendu parler jusqu'alors ? Et surtout, pourquoi deux divinités venues d'Orient en plein cœur du Cirque Maxime ? Ce choix doit répondre à des critères précis qu'il conviendrait de déterminer.

Hormis la place centrale qu'il occupe en temps de jeux, le Cirque Maxime se situe entre l'Aventin et le Palatin, sur la rive du Tibre et par conséquent à proximité du quartier de l'Emporium. La présence de ces deux divinités sur son épine dorsale pourrait s'expliquer par cette localisation toute particulière. Le Palatin n'est pas loin, donc faire dresser une statue de la Mère des Dieux fait écho à celle qui est dans son temple et qui ne sort qu'une fois l'an pour

---

<sup>511</sup> CUMONT (1896-1899), n°103 ; COARELLI (1982), pp. 41-42.

le rituel de la *Lavatio* : désormais, la statue de Cybèle est visible par tous et tout le temps. De même, l'obélisque dédié à Sol était peut-être visible depuis les abords du Tibre. La proximité avec ce quartier commerçant qui accueillait des marchands de toutes les parties de l'Empire leur permettait de pouvoir admirer ce monument à Rome pour la première fois : c'était peut-être un moyen de leur rappeler la puissance romaine, dans une époque où la propagande allait dans ce sens, véhiculée sur les pièces de monnaies, par exemple. En tout cas, cet acte impérial de don à une divinité solaire tend à le montrer. De plus, la victoire sur l'Égypte grâce au peuple est chantée sur cet obélisque : ce monument est également réalisé dans un but de reconnaissance populaire et surtout d'adhésion de tous autour du nouveau régime.<sup>512</sup>

Mais la présence orientale ne s'arrête pas là. Le *mithraeum* du Cirque Maxime est attesté depuis la deuxième moitié du III<sup>e</sup> s., ce qui est trop tard vu que nous ne traitons que du Haut-Empire<sup>513</sup>. Mais le fait que ce lieu de culte se situe dans un grand édifice public daté du règne d'Hadrien ou de Trajan dont une partie s'est transformée en *mithraeum*, on peut supposer selon toute vraisemblance l'existence d'un culte au dieu perse antérieure à ce lieu<sup>514</sup>. En effet, on peut avancer que cet édifice n'est pas devenu un *mithraeum* du jour au lendemain, mais qu'il a bénéficié auparavant d'un petit culte en l'honneur du dieu perse. Ce n'est qu'une supposition qu'aucun élément de mobilier ne vient corroborer, donc nous ne faisons que l'émettre sans en tenir davantage compte, au même titre que la découverte isiaque dans cette zone qui ne tend pas à prouver l'existence d'un *Iseum* dans le Cirque Maxime à l'époque que nous considérons. Il aurait été tentant de l'affirmer, mais par précaution, précisons que Cybèle et Sol sont à l'honneur et que ce dernier a pu attirer Mithra au même endroit mais pas avant 250.

Il est certain que la présence de ces deux divinités répond à une logique de la part du pouvoir : car, en effet, ces deux monuments figurés émanent du *Princeps*. Outre le fait qu'ils symbolisent une quelconque dévotion personnelle, ils incarnent et clament probablement la puissance de Rome de manière publique.

---

<sup>512</sup> Ces aspects seront abordés ultérieurement.

<sup>513</sup> COARELLI (1994), pp. 224-225.

<sup>514</sup> Cf. *supra* pp. 78-79.

### 1.3.2. Un autre temple dédié à Cybèle au cœur de l'Urbs : le tholus de la Via Sacra ?

A travers l'étude des sources à notre disposition, nous avons pu constater la présence de Cybèle dans la zone centrale de l'Urbs<sup>515</sup>.

Nous avons vu que Martial mentionne l'existence d'un petit temple dédié à Cybèle dans la zone des forums dont aucun vestige bâti n'a été découvert. Cependant, du mobilier a été mis au jour dans le voisinage de cet hypothétique édifice. Si l'on émet l'hypothèse que ce petit temple figure bel et bien sur un médaillon en l'honneur de Faustine divinisée on pourrait supposer son existence au moins à l'époque antonine, ce qui irait de pair avec la réapparition de la Grande Mère sur le monnayage officiel à la même époque. Dans la mesure où des éléments statuaires découverts à proximité ont pu être datés du IIe s. et que le culte de Cybèle connaît un nouveau souffle sous les Antonins, la présence de ce petit temple à leur époque est plus que probable.

De plus, les Antonins ont apposé leur empreinte dans le centre de Rome en menant une politique de construction assidue, dont le résultat a été l'érection de plusieurs nouveaux édifices. Tous ces éléments tendraient vers la possible existence de ce temple en l'honneur de la Grande Mère sous leur règne.

Son installation en cet endroit pourrait alors se comprendre par une volonté antonine marquée de réaffirmer le culte de la déesse non loin de son antique et prestigieux sanctuaire du Palatin. Cette hypothèse pourrait être remise en cause par la taille de l'édifice, qui tranche avec le monumentalisme architectural des Antonins, mais reste du domaine des possibles.

L'hypothèse la plus prudente serait de dire que dans la mesure où les Antonins ont insufflé un renouveau du culte phrygien, un petit temple en l'honneur de Cybèle a été édifié : mais au vu du prestige conféré au culte par son positionnement sur le Palatin, il paraît peu probable qu'on ait voulu lui édifier un autre sanctuaire qui éclipse le premier, d'où sa taille plus réduite. Cela reflèterait davantage une volonté de se placer dans la continuité républicaine et impériale en créant un édifice de taille plus réduite et une façon d'affirmer sa dévotion au culte de la Grande Mère qui justifierait que les Antonins ont voulu eux aussi laisser leur empreinte sur ce culte par l'édification d'un sanctuaire.

Cette idée remet en cause la datation proposée par F. Coarelli qui datait ce *tholus* de la Via Sacra du Ier s. a.C. Une datation si reculée ne nous semble pas possible dans la mesure où

---

<sup>515</sup> Cf. *supra* pp. 70-71.

à cette époque le culte de la Grande Mère bénéficiait d'un prestige éclatant centralisé sur le Palatin. Le mobilier retrouvé à cette époque n'était découvert que dans cette zone palatine, on n'en retrouvait nulle part ailleurs. Cette centralisation sur le Palatin est difficile à évacuer, au vu de l'importance qu'elle revêt, et explique aussi l'importance moindre du *tholus*. En revanche, sa présence expliquerait la localisation du mobilier découvert, puisqu'il semble que le culte de Cybèle s'exprime en des lieux précis, non de manière diffusée et éparse dans l'*Urbs*.

Au vu du matériel découvert à proximité de l'hypothétique *tholus*, il est raisonnable de penser qu'il ait existé, parce que son culte, à Rome, depuis la République, s'exerce et s'exprime dans un sanctuaire. On pourrait dire que le mobilier découvert provient du Palatin, mais au vu des suppositions que nous venons de formuler, il nous paraît très probable que la déesse ait bénéficié d'un autre édifice, à proximité du premier, du moins dès le règne d'Antonin le Pieux, en plein cœur de Rome.

### 1.3.3. *Le culte de Mithra dans les Thermes de Caracalla*

Un *mithraeum* avait, comme on l'a vu, sa place dans les Thermes de Caracalla<sup>516</sup>. Il n'est pas surprenant qu'un édifice mithriaque ait élu domicile dans un édifice public, même si le grand dieu de Caracalla reste Sérapis. D'ailleurs, l'inscription présente sur le petit cippe est révélatrice de l'unité dans laquelle on considère ces dieux puisqu'elle précise que Zeus, Sérapis et le Soleil ne font qu'un.

La dynastie des Sévères était particulièrement attachée aux divinités d'origine orientale, mais en ce qui concerne Caracalla il ne semble pas qu'il ait eu de préférences envers telle ou telle divinité, il les envisageait plutôt de manière syncrétique, sauf en ce qui concerne Sérapis qu'il plaçait au-dessus des autres. Bien évidemment, le culte de Mithra à l'intérieur des Thermes de Caracalla n'est pas fortuit, mais il semble que le nom de Mithra a remplacé Sérapis après la mort de l'empereur sur la face antérieure du cippe. Le nom du dieu perse n'apparaîtrait alors que sur la face postérieure du cippe, le mettant ainsi en valeur dans un sanctuaire qui lui est réservé.

Il est intéressant de noter la présence du dieu à cet endroit, car le culte de Mithra et les lieux de culte lui étant rattachés se situent plutôt dans des édifices à connotation militaire ou sous des demeures d'habitation. A cette époque, la présence du *mithraeum* dans les Thermes

---

<sup>516</sup> Cf. *supra* p. 88.

de Caracalla, daté de 216, consécutivement à l'inauguration de l'édifice thermal souligne tout de même une volonté marquée de l'empereur de mettre à l'honneur le dieu perse, conjointement à son dieu tutélaire, Sérapis. Nous pouvons supposer de manière légitime que si Caracalla n'avait pas souhaité qu'un lieu de culte soit consacré à Mithra dans ses Thermes, il n'y aurait pas eu de *mithraeum* en son sein. Il est tout de même intéressant de souligner cette rivalité qui existe entre le dieu alexandrin et le dieu perse.

De plus, dans la mesure où le *Serapeum* du Quirinal fut achevé sous le règne et sur décision de Caracalla, il n'est pas incompatible qu'il ait fait consacrer un petit lieu de culte à Mithra sous ses Thermes. Que son bâtiment thermal ait été édifié sur un lieu de culte isiaque peut également se concevoir ainsi : il se place à la fois dans la continuité des dieux alexandrins, mais comme il a fait édifier un ensemble culturel nettement plus imposant, il signe ainsi sa détermination de décider à quel endroit, à quel moment, comment et à qui un culte doit être rendu sur le sol de l'*Urbs* sous son règne.

Au début du III<sup>e</sup> s. p.C., le dieu Mithra a donc sa place dans les Thermes de Caracalla, un édifice public, signe que l'empereur accorde ses faveurs au dieu perse. On a longtemps supposé l'existence d'une *fossa sanguinis* dans les Thermes, destinée au rite du taurobole<sup>517</sup>. Or, ce genre de cérémonie n'a jamais été attesté dans le culte de Mithra alors qu'elle est coutumière du culte phrygien. Finalement, D. M. Cosi a pu mettre en évidence le fait que ce réduit souterrain ne pouvait pas servir de fosse taurobolique du simple fait de sa taille, trop étroite pour accueillir le taureau et sa mise à mort sanglante. Cette fosse, inédite dans les sanctuaires mithriaques, revêt donc une autre fonction sujette à d'autres hypothèses dont nous ne ferons pas état au vu des incertitudes trop nombreuses à son sujet.

Mais un autre phénomène est très intéressant en ce qui concerne ce bâtiment thermal. Un petit laraire isiaque a été découvert sous celui-ci, daté d'entre 134 et 212, date de son abandon en faveur de la construction des *Thermae Antoninianae*. Des peintures pariétales à caractère proprement isiaque nous ont permises de conclure au rôle culturel de cette petite pièce, dans laquelle pouvait tout à fait se trouver, par ailleurs, la statue d'Isis *Athenodoria*. Le petit laraire consacré aux divinités isiaques était sûrement un petit *sacellum* dans lequel se tenaient des réunions de communautés familiales ou d'isiaques. Il est intéressant de constater que sur ce petit laraire ont été construits les Thermes de Caracalla : l'empereur a donc imposé son édifice, d'un point de vue spatial, sur un lieu de culte initialement communautaire ou familial, en tout cas privé. Au vu de l'inscription que l'on a vue précédemment, qui stipule

---

<sup>517</sup> COSI (1982) in BIANCHI, VERMASEREN (1982), pp. 933-942.

l'unité entre les dieux Mithra et Sérapis, il est possible que Caracalla ait fait installer ses thermes sur un lairae isiaque dans le but de s'attacher sa divinité favorite. Un bâtiment officiel occupe dès lors géographiquement un espace situé dans la continuité d'un édifice isiaque qu'il domine et dans lequel un culte voué à une divinité qui se veut similaire s'exprime. Le tout étant décidé par l'empereur, le message politico-religieux est fort : divinités isiaques comme mithriaque demeurent soumises à l'empereur qui décide de leur emplacement, sous un de ses édifices.

Les divinités venues d'Orient gravitent autour du pouvoir, ce qui se matérialise par leur présence dans des édifices publics promue par les empereurs, comme c'est le cas du Cirque Maxime ou des Thermes de Caracalla, ou par leur présence à proximité d'autres édifices culturels valorisés par le pouvoir, comme on a pu le constater à travers l'exemple du *tholus* de Cybèle.

L'attrait des cultes venus d'Orient par le pouvoir et du pouvoir pour les cultes est constaté et s'exprime de différentes manières. L'intégration d'un culte par le pouvoir impérial se ressent à travers les choix d'implantation ou de rejet des sanctuaires sur les lieux qu'il domine directement mais aussi par les faveurs que les empereurs accordent à ces cultes qui se traduisent par l'aménagement de sanctuaires leur étant consacrés sur l'espace urbain. Elle se remarque aussi par l'installation de lieux leur étant consacrés au sein d'édifices publics directement sous son contrôle, des lieux de sociabilité importants comme le Cirque Maxime ou les Thermes de Caracalla. Mais elle se conçoit également par le biais de sa tolérance à l'égard de nouveaux lieux se situant à proximité du cœur du pouvoir, comme c'est le cas de la présence supposée d'un petit temple en l'honneur de Cybèle sur la *Via Sacra*. Les expressions de ces cultes sont différentes, mais leur dénominateur commun est le pouvoir qui favorise leur développement en des endroits clés et stratégiques pour lui.

La logique d'implantation de ces cultes en ces endroits répond à une volonté impériale, qu'elle soit déterminée ou tolérée. Si le pouvoir n'avait pas cautionné cela dans le domaine public, il n'y aurait pas eu ces manifestations ni celles que nous allons maintenant voir. Les cultes venus d'Orient ont pénétré les sphères du pouvoir, ce qui est visible à travers leur gravitation autour du cœur politique urbain.



Nous venons de voir que certains édifices, selon leur localisation, reflètent la volonté du pouvoir en place vis-à-vis d'eux. L'installation de sanctuaires sur les collines, à proximité des lieux de pouvoirs et les édifices bâtis par les empereurs reflètent l'idéologie impériale et leur volonté de s'attacher des cultes en particulier. La spatialisation de ces cultes, qu'ils soient tolérés ou officialisés, reflètent les enjeux qu'ils représentent à Rome sous le Haut-Empire.

Mais les empereurs n'ont pas été les seuls à accorder leurs faveurs aux cultes venus d'Orient. Il nous incombe maintenant d'examiner en quoi leur intégration a également dépendu d'autres catégories sociales, qui ont aussi pu favoriser leur intégration par le pouvoir. A travers la topographie culturelle de l'*Urbs*, se dégagent les modes de diffusion et les modalités d'intégration de ces cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.

## ***2. DIFFUSION ET INTEGRATION DES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME : LES MODALITES D'IMPLANTATION DANS L'ESPACE URBAIN PUBLIC ET PRIVE***

L'intégration des cultes venus d'Orient au tissu urbain n'est pas du simple fait des empereurs.

Les édifices n'ayant rien à voir avec le pouvoir sont bien évidemment tolérés par lui, mais ils se sont implantés à Rome selon des modalités différentes, bien que parfois selon le même procédé. Il semble que la sphère privée ait contribué à la diffusion des cultes dans le domaine public : certains lieux de culte privés ont en effet eu un rayonnement public. Les cultes à connotation militaire ont pénétré des établissements à caractère militaire, ce qui suppose l'exclusivité de leur rapport avec ce monde d'une part et la privatisation par l'armée de ces cultes d'autre part. Enfin, certains cultes se sont implantés de manière privilégiée sur les collines, faisant écho aux procédés officiels d'intégration.

A première vue, nous serions tentée de dire que la logique et la stratégie d'implantation des lieux de culte qui ne dépendent pas directement du pouvoir sont calquées sur ses méthodes propres d'intégration des mêmes cultes dans Rome. Toute la question est de savoir si les mêmes schémas peuvent être applicables dans ces cas-là ou si le domaine privé a joué un grand rôle dans la médiation des cultes venus d'Orient dans la société romaine.

## 2.1. Des lieux de culte privés au rayonnement public

Il existe d'autres types d'édifices qui ne sont pas du fait des empereurs à Rome mais dont l'impact dans la vie publique a été important. Le choix d'emplacement de ces lieux de culte reflète la volonté de les mettre en valeur et explique leur importance sous le Haut-Empire.

Ici, il s'agira d'étudier le cas des édifices privés dont le rayonnement et l'impact sur l'espace urbain ont été publics. Le premier exemple que nous allons envisager est celui de la *domus* impériale et des Jardins de Salluste, lieux où se regroupent un grand nombre de cultes venus d'Orient dans un espace certes dédié à la personne de l'empereur, mais qui demeure somme toute privé. L'*Iseum Metellinum* est le plus ancien exemple que nous ayons d'édifice privé ayant attiré la construction d'un édifice public. Le cas de la basilique *Hilariana* est tout aussi intéressant dans la mesure où il est le seul édifice bâti par un particulier pour une déesse étrangère publique et officiellement promue par l'empereur.

Ces exemples vont nous permettre de nous interroger autour de la place qu'on laisse encore occuper sous le Haut-Empire aux édifices privés dédiés aux cultes venus d'Orient, à une époque où bâtir des temples est désormais l'apanage de l'empereur.

### 2.1.1. Les cultes venus d'Orient au sein de la *domus impériale* et des Horti Sallustiani : des espaces privés à la renommée publique

Les cultes des divinités égyptiennes et de Mithra ont pénétré, semble-t-il, la résidence impériale, comme nous avons pu le constater d'après le mobilier découvert<sup>518</sup>.

Sous le palais de Domitien, nous l'avons vu, des peintures à caractère isiaque ont été découvertes dans une salle baptisée pour l'occasion l'*Aula Isiaca*. Si ces peintures pariétales datent effectivement du règne d'Auguste, cela pourrait sembler surprenant si l'on considère les répressions qu'il mena à l'encontre de ces cultes. Or, nous l'avons déjà dit, ces peintures ne signifient pas pour autant que l'empereur les ait faites exécuter dans un but cultuel, il peut s'agir de motifs purement décoratifs sans connotation religieuse. Mais même si Auguste, bien qu'il se soit placé dès le début en restaurateur des traditions, avait été attiré par les cultes isiaques, cette attirance se serait exprimée de manière privée, et non publique : d'où la

---

<sup>518</sup> Cf. *supra* pp. 76-78.

présence de fresques murales sous sa *domus*. Cette hypothèse est valable également pour Tibère, s'il s'avère que la pièce ait été réalisée sous son règne, mais cela reste moins probable.

Dans la *Domus Flavia*, les documents découverts permettent de supposer qu'il ait existé une chapelle isiaque, seulement, on ne sait pas vraiment à quelle époque. L'inscription dédiée à Sérapis que nous avons vue peut correspondre à la fin du IIIe s., mais cela ne signifie pas pour autant que ladite chapelle n'ait pas existé auparavant.

De plus, dans la *Domus Aurea*, le plafond stucé et peint d'une des pièces figure des scènes relatives au culte de Cybèle.

Nous avons également constaté que le culte du dieu perse est attesté sur le Palatin, dans la *Domus Augustana* à l'époque des Sévères. D'autres éléments de mobilier tendent à prouver l'existence du culte du dieu perse, un culte à connotation domestique et non officielle puisque Mithra n'a jamais eu le statut de divinité officielle sous le Haut-Empire.

Les cultes présents dans les demeures impériales nous permettent de mettre en avant plusieurs suppositions.

Il semblerait que sur le plan domestique et privé, les empereurs aient manifesté une attirance toute particulière envers certaines divinités venues d'Orient à des époques différentes et selon des modalités différentes. Dès le début du règne des Julio-claudiens, il est possible que les empereurs aient voué un culte aux divinités isiaques, bien qu'il soit plus probable d'interpréter les décors muraux comme des fresques plus décoratives que cultuelles, par prudence. Néron semble quant à lui avoir manifesté un intérêt pour Cybèle, ce que l'on déduit des reliefs stucés du plafond d'une des pièces de sa résidence personnelle, bien que là aussi il est possible qu'il ne s'agisse que de décors esthétiques. Les Sévères semblent avoir voué un culte au dieu perse Mithra dans la *domus* impériale, et pourquoi pas également aux divinités isiaques si l'on admet que la chapelle isiaque date du début du IIIe s. Si elle est antérieure, on pourrait même émettre l'idée selon laquelle les Antonins, qui ont développé les cultes isiaques sous la forme officielle dans *l'Urbs*, aient choisi de faire installer cette petite chapelle privée en l'honneur de divinités qu'ils adoraient particulièrement.

Toujours est-il que ces cultes ne sont pas rendus de manière officielle, ce sont bien des cultes privés, même s'ils sont voués par l'empereur, sa famille et sa cour. On peut toutefois émettre l'hypothèse que la présence accrue d'affranchis d'origine orientale dans la cour des Césars a pu, à un moment donné, favoriser la dévotion des empereurs à une divinité en particulier. De plus, à la fin du IIe s. et au début du IIIe s., les cultes isiaques et mithriaques étaient déjà bien répandus dans le tissu urbain car bien ancrés dans les mentalités romaines. On sait que depuis les Antonins, les cultes isiaques ont bénéficié des largesses impériales et

que sous les Sévères, le régime se militarise au niveau idéologique, ce que soutient le culte de Mithra. Les empereurs eux-mêmes sont d'origine étrangère. Il s'opère donc une distinction marquée entre le discours public, officiel, et la pratique domestique impériale, qui demeure privée. Il n'est donc pas illogique de supposer que dans leur sphère privée ils aient accordé une partie de leur dévotion à des divinités venues d'Orient, ce qui aurait implicitement favorisé le développement de ces cultes au niveau de la société qui avait contribué à leur diffusion.

Les Jardins de Salluste étaient à l'origine la propriété de César, acquis à sa mort par l'historien Salluste. Ils sont restés dans son patrimoine familial jusqu'à leur passage dans celui de Tibère et demeura pour toujours dans le giron impérial. C'est à l'intérieur de ces Jardins que se déroulèrent de nombreux combats qui ont permis à l'armée de Vespasien de s'emparer de Rome en 69. De grands travaux y furent entrepris par Hadrien<sup>519</sup>.

Nous avons pu constater, lors de notre recensement<sup>520</sup>, que les cultes venus d'Orient ont eu leur place dans ces Jardins, mais c'est à titre privé que les empereurs y firent installer des objets ou des décors à caractère isiaque.

Premièrement, nous avons constaté qu'il est possible qu'un lieu de culte destiné aux divinités isiaques ait pénétré cet espace au nord de Rome, plus probablement sous le règne d'Hadrien. Les statues renvoyant aux reines et pharaons égyptiens, ainsi que l'obélisque peuvent renvoyer à l'idée que le pouvoir impérial se place dans la continuité du pouvoir pharaonique, comme tendaient à le suggérer les temples du Champ de Mars et du Quirinal. Nous connaissons l'engouement tout particulier d'Hadrien pour les cultes isiaques, et il n'est pas impossible que le message qu'il ait voulu faire passer à travers l'aménagement de ses Jardins soit celui-ci. Il est par ailleurs plus probable que ces éléments de mobilier datent de son règne plutôt que de celui de César ou de l'époque de Salluste, au vu des personnages et de son engouement pour les cultes isiaques qui caractérisent son règne.

Nous avons également pu constater l'hypothétique présence d'un antre mithriaque au sein d'un petit ensemble thermal présent dans les *Horti Sallustiani* entre la fin du IIe s. et le début du IIIe s. p.C. L'inscription en l'honneur du dieu perse pour le salut des empereurs Septime Sévère, Geta et Caracalla qui y a été découverte corroborerait l'attachement personnel des membres de cette dynastie à Mithra, en l'honneur duquel un antre aurait été édifié au sein d'un espace rattaché à leur patrimoine impérial.

---

<sup>519</sup> COARELLI (1994), pp. 174-176.

<sup>520</sup> Cf. *supra* pp. 41-42, 51-53 et 56-57.

Sur le plan personnel, les empereurs vénéraient des divinités venues d'Orient. Nous avons déjà pu constater leur attachement progressif à travers l'aménagement d'édifices publics et de décors dans leur *domus*.

Mais les *Horti Sallustiani* répondent à une autre logique : géographiquement, ils sont à l'écart du cœur et des lieux de pouvoir, donc de la personne impériale. La présence de véritables structures cultuelles n'est pas impossible en ce lieu pour plusieurs raisons.

Sur le plan officiel, les divinités isiaques sont reconnues depuis le règne de Caligula et favorisées par les empereurs depuis l'ère flavienne : il n'est donc pas contraire aux mœurs de vouer un culte à une divinité officielle, bien qu'elle ait des origines étrangères. L'engouement d'Hadrien et de Sabine pour les divinités nilotiques est certain, ce qui tend également à être confirmé par la présence d'un *Serapeum* dans la *Villa Hadriana*. Qu'un lieu consacré aux divinités isiaques au sein d'un espace excentré ait été établi dans une propriété privée et impériale n'est donc pas un fait qui doit surprendre.

Il en va de même dans le cas du dieu perse. Certes, Mithra n'a jamais été introduit de manière officielle à Rome, mais son culte est déjà bien répandu à l'époque des Sévères, qui correspond à sa plus grande diffusion. Au niveau officiel, Mithra n'a jamais eu de statut ; mais sur le plan personnel de la dévotion impériale, il est probable qu'il ait rencontré un succès certain.

Les Sévères sont d'origine étrangère, pour qui la valeur militaire est prépondérante. Il ne serait pas étonnant que sur le plan privé, ils aient voué un culte au dieu Mithra, d'autant que Commode avant eux s'était fait initier à ses mystères. Une distinction s'opère donc en ce qui concerne Mithra : sur le plan public, officiel, il n'est que toléré, techniquement. Or, dans le domaine privé des empereurs, il est vénéré, et il bénéficie même d'un culte au sein d'une propriété impériale. Était-ce une manière de signifier qu'eux seuls pouvaient avoir l'apanage de se rattacher cette divinité, qui, par ailleurs, possédait des prérogatives cosmiques et universelles ? Était-ce un moyen pour eux de distiller implicitement l'idéologie de leur pouvoir, caractérisée par la force militaire, par le biais de cette divinité qui n'avait d'officiel que sa présence dans leurs Jardins ?

Ces dieux ne sont pas les seuls à avoir bénéficié d'un programme de construction : Hadrien a contribué à l'embellissement et à l'aménagement des Jardins en y faisant bâtir de nombreux autres édifices.

Les cultes isiaques et le supposé lieu de culte leur étant associé font partie du programme architectural au même titre que d'autres édifices. Soulignons également la présence du temple de la Vénus Erycine inclus plus tardivement dans les Jardins. La présence

d'une déesse étrangère, une des premières à avoir été appelée à Rome, au sein des Jardins impériaux, en dit long sur l'idéologie du pouvoir. Un autre temple de Vénus accompagnait le tout. Le fait que soient regroupées des déesses comme Isis et Vénus en un même lieu est tout à fait intéressant mais pas surprenant. Toujours est-il que par ce biais, la présence d'une divinité étrangère, isiaque, semble normalisée, comme le sera plus tard le dieu guerrier Mithra, soulignant un des nouveaux aspects pris par le pouvoir.

Il nous semble que ces suppositions sont intéressantes et mettent bien en exergue la distinction entre culte public et culte privé ou privatisé du point de vue des empereurs. Les *Horti Sallustiani* sont porteurs d'un message culturel important en ce qui concerne le caractère privé ou public conféré à certains dieux venus d'Orient à Rome.

### 2.1.2. *L'Iseum Metellinum et l'Iseum-Serapeum de la région III : d'un passé privé à un avenir public*

Examinons d'ores et déjà le cas de deux édifices isiaques situés non loin l'un de l'autre.

Situé dans la deuxième région de Rome d'après le *Catalogue des Régions*, l'*Iseum Metellinum* pose la question de l'adhésion privée d'une famille ou d'un groupe de famille à une déesse étrangère<sup>521</sup>.

Situé au sud-est de Rome, le Caelius est la colline la plus vaste, densément peuplée pendant toute l'époque républicaine. Nous avons déjà expliqué l'origine du nom de Metellus, qui paraît être le nom du constructeur ou du restaurateur du sanctuaire, et expliqué pourquoi ce sanctuaire date de l'époque républicaine et non de l'époque impériale<sup>522</sup>. Il était tout à fait permis par la loi de faire édifier un lieu de culte privé à une divinité, à ses propres frais. Pour cette raison d'ordre pécuniaire, M. Malaise<sup>523</sup> opte pour une chapelle plutôt que pour un grand sanctuaire. Cette présence d'un sanctuaire privé édifié par un patricien remettait déjà en question l'idée selon laquelle les cultes égyptiens étaient réservés aux couches sociales inférieures et prouvait que tout le monde pouvait leur vouer un culte.

Or, les cultes isiaques n'étaient pas, à cette époque, des *peregrina sacra* mais étaient considérés comme des *externae superstitiones*. S'il s'agit bien de *P. Caecilius Metellus Pius*, cela paraît étrange que cela ait été toléré. La famille des *Metelli* était très liée à l'Afrique, et

---

<sup>521</sup> GOMEZ (2012), pp. 228-230.

<sup>522</sup> COARELLI (1982), p. 33-67 ; LE GLAY (1987), p. 547-551 ; MALAISE (1972), pp. 167-171.

<sup>523</sup> MALAISE (1972), p. 171.

plus particulièrement à l'Égypte<sup>524</sup> et à ses divinités : nous le savons grâce à une inscription retrouvée dans le camp de Cáceres en Hispanie<sup>525</sup>.

La présence d'un sanctuaire dans la troisième région, celui d'*Isis Patricia*, pourrait tout à fait se confondre avec le précédent sauf si l'on prend en considération l'analyse faite par F. Coarelli concernant une possible datation de ce sanctuaire entre 72 et 64 a.C.<sup>526</sup>

Peut-être que ce *Metellus* avait voulu s'approprier une divinité orientale pour en faire une divinité tutélaire, hypothétiquement en concurrence avec la Vénus de Pompée, dont le sanctuaire se dressait sur les pentes du Caelius, face au Colisée, ce qui devait avoir une signification toute particulière pour les *Metelli* et leurs clients.

De plus, la gens *Caecilia* est une vieille famille romaine qui prétendait que l'un de ses membres avait été un compagnon d'Enée. Les *Caecili Metelli* étaient une ramification généalogique de cette gens *Caecilia*. Cette famille, puissante, avait à sa disposition un réseau de clients assez importants, dont Marius ou Pompée et son rôle politique a été important durant toute la République.

Au vu de ces considérations familiales, politiques et circonstancielles, il est possible qu'un sanctuaire ait été édifié sur les pentes du Caelius par un des membres des *Metelli*. Ce sanctuaire était dans l'air du temps puisque s'attribuer une divinité tutélaire était chose courante, mais ce qui l'était moins, c'était de s'attribuer une déesse orientale. Au vu des rapports entretenus depuis longtemps entre cette famille et l'Afrique, il paraît logique que ce *Metellus* ait voulu rendre hommage à une déesse en même temps qu'il se l'attribuait. La question de sa localisation sur le Caelius peut être interprétée comme un signe de discrétion : cette colline était en effet densément peuplée mais ce n'est qu'à partir du règne de Tibère qu'elle devint un lieu plus huppé. De par la grandeur, le prestige et l'ancienneté de cette famille, il est possible que le Sénat n'ait pas voulu toucher à ce petit lieu de culte, d'autant qu'il n'avait pas une position centrale dans l'*Urbs* comme l'hypothétique sanctuaire capitolin.

La question du sanctuaire du Caelius est ouverte<sup>527</sup> à cause des sources trop peu nombreuses pour confirmer ou infirmer qu'il soit rattachable à celui des *Metellini* : il est par ailleurs possible que celui-ci se trouve en fait à côté. Cela signifierait donc qu'il y ait plusieurs lieux de culte dédié aux divinités isiaques dans le même secteur ? L'explication la plus raisonnable concernant l'édification sur le Caelius reste encore que celui-ci se situait hors du

---

<sup>524</sup> Idem.

<sup>525</sup> COARELLI (1982), pp. 57-58.

<sup>526</sup> COARELLI (1982), pp. 57-58 ; MALAISE (1972), pp.167-171.

<sup>527</sup> DE VOS (1993) ; HÄUBER, SCHÜTZ (2010).



*pomoerium* au moment où il a été édifié et donc n'incluait pas la présence d'une divinité non reconnue officiellement dans Rome, au sein de sa limite sacrée.

Ce sanctuaire privé témoigne de l'attachement d'une famille de haut rang à une divinité égyptienne, mais hellénisée. Il est possible que ce sanctuaire ait été établi sur le Caelius parce que les *Metelli* avaient des clients qui le peuplaient, et en même temps que de s'attacher une divinité tutélaire, il plaçait la déesse au milieu de ses fidèles. Mais la question de l'attachement privé à une déesse ne peut fonctionner correctement que si l'on détient les plus hautes fonctions, ce qui n'était pas le cas des *Metelli*. Cela peut donc expliquer la localisation de ce sanctuaire sur une vaste colline mais qui jouit d'un prestige nettement inférieur à celui du Palatin et du Capitole.

S. A. Takacs<sup>528</sup> souligne que le sanctuaire pourrait tout aussi bien avoir été construit ou restauré par un Metellus au début de l'Empire ou tout au plus au cours du IIe s., et qui pourrait tout à fait être celui de la troisième région<sup>529</sup>. Les alentours de ce(s) sanctuaire(s) ont livré un bon nombre de mobiliers qui y aurait eu sa place, qui est daté entre le Ier et le IIIe s. – et même au-delà, mais cela ne nous concerne pas. Or, nous étions arrivée à la conclusion que les deux sanctuaires étaient distincts.

Cependant, si l'on admet qu'il ait préexisté une petite chapelle dédiée aux cultes isiaques dans la région du Caelius érigée par un des membres de la *gens Metelli*, il est tout à fait probable que cette présence ait entraîné l'édification d'un autre sanctuaire, plus grand, plus prestigieux, et juste à côté du premier. On pourrait supposer que le sanctuaire de *Metellus*, distinct de celui situé à proximité de la *Via Labicana* a servi de prémices au grand complexe *Iseum-Serapeum* qui s'est ensuite installé dans un espace déjà touché par les cultes isiaques. Le deuxième sanctuaire avait déjà sur place les fidèles habitués à aller rendre hommage aux dieux du Nil et bénéficiait de la population d'un rang social plus élevé sur cette colline devenue lieu de résidence pour les romains huppés.

Plus qu'un sanctuaire de quartier, il s'agit ici de la récupération d'une tradition, une continuité de culte que représente cet édifice : se servant des bases fondées par un particulier, le grand sanctuaire de la *Via Labicana* aurait ainsi repris à son compte un culte déjà bien enraciné en ce lieu, mettant à profit la proximité de son ancêtre pour bénéficier d'un rayonnement public sans précédent.

---

<sup>528</sup> TAKACS (1995), p. 78.

<sup>529</sup> Cf. *supra* pp. 31-35.

### 2.1.3. La Basilica Hilariana : un lieu de culte privé pour une déesse publique ?

Au même endroit, sur le Caelius, s'est implantée une basilique destinée à accueillir le culte de Cybèle et d'Attis<sup>530</sup>. Nous savons deux choses : que le culte métroaque bénéficiait des faveurs d'Hadrien et de Sabine et que le Caelius bénéficiait d'un prestige certain de par la population huppée y résidant depuis le règne de Tibère.

La situation florissante du culte métroaque sous le règne d'Hadrien est prouvée par le fait que les Dendrophores ont désormais pour siège la Basilique Hilarienne fraîchement édifiée par *M. Publicius Hilarus*, un riche marchand de perles, comme le qualifie H. Graillot<sup>531</sup>.

Il convient de rappeler que dans la liturgie de Cybèle, le deuil autour de la mort d'Attis et le bain de la déesse Cybèle – la *Lavatio* – étaient deux fêtes bien ancrées dans les mœurs romaines. Les Dendrophores sont des prêtres, regroupés en un collège, qui sont chargés de porter rituellement et solennellement le pin sacré coupé qui représente le corps d'Attis après sa mort. Ce collège a une importance cruciale dans la liturgie métroaque puisque chaque 22 mars et lors des tauroboles les Dendrophores coupent rituellement un pin et l'enveloppent de bandelettes avant de le transporter dans la ville. Cette cérémonie est appelée l'*Arbor intrat*. Après cette étape, vient une période de deuil, de jeûne et d'abstinence puis le *Dies Sanguinis* au cours duquel les galles s'émasculent. Ensuite, vient la célébration des *Hilaries*, en l'honneur de la résurrection d'Attis.

Au niveau religieux, le collège de ces prêtres jouait un rôle d'une grande importance puisqu'il permettait au culte d'Attis de se dérouler. Rappelons que ce culte fut officialisé sous le règne de Claude de même que le collège qu'il créa. Il fallut donc attendre quasiment un siècle pour que ces prêtres aient un siège.

La Basilique Hilarienne fut donc créée dans un but précis, par un homme précis, un personnage éminent qui plus est et non pas par l'empereur. Ce qu'il faut tout de même souligner, c'est que le culte de Cybèle reste concentré sur le sol romain. La basilique est située non loin du temple sur le Palatin, temple dans lequel les galles sont enfermés. La basilique confère un statut aux Dendrophores, qui ont, au même titre que les galles, un lieu qui leur est propre. Spatialement comme liturgiquement, le culte et les desservants de la Grande Mère et d'Attis sont divisés, cadrés et astreints à un espace qui leur est réservé.

---

<sup>530</sup> Cf. *supra* pp. 54-56.

<sup>531</sup> GRAILLOT (1912), pp. 148-149.

Il est toutefois surprenant que cet homme, *M. Publicius Hilarus*, ait édifié cette basilique en désaccord avec le pouvoir : au vu de l'emplacement de ce petit édifice et de la mise en valeur qui est faite du personnage, il est probable de penser que l'empereur se soit servi de cet homme et de sa richesse pour dresser un sanctuaire destiné à accueillir les prêtres et une partie de la liturgie du culte.

C'est certainement en rapport avec cette liturgie, par ailleurs, que le pouvoir, qui a certainement autorisé cette érection, a dû se servir d'un prête-nom. Sous le règne des Antonins, il paraissait encore inconcevable que le pouvoir laisse libre cours à une liturgie sanglante et violente qui avait scandalisé Rome.

En effet, même si les Dendrophores ne mettent pas en application directe des rites choquants, ce sont eux qui les inaugurent par la cérémonie du pin sacré. Implicitement, même si le pouvoir avait officialisé le culte d'Attis, il n'admettait toujours pas les tauroboles dans l'enceinte de Rome, ceux-ci étant relégués dans la plaine vaticane. De toute façon, la création de ce petit édifice n'est pas incompatible avec la politique antonine en vigueur, les empereurs ayant favorisé les nouvelles constructions urbaines et mené une politique évergétique très marquée sur le sol et l'espace urbain.

Peut-être s'agit-il d'un phénomène d'émulation que leur politique de construction urbaine a engendré, ce qui a favorisé la volonté de la part de cet *Hilarus* de faire édifier un sanctuaire pour le collège des Dendrophores.

Il n'est donc pas déraisonnable de penser qu'Hadrien, qui a favorisé largement le culte de Cybèle et d'Attis ait implicitement fait preuve d'une grande tolérance à l'égard du collège des Dendrophores. Au vu du rite non violent qu'ils proposaient, leur siège a pu se trouver sur le Caelius, à un peu moins d'un kilomètre du temple sur le Palatin. En accord avec sa politique d'évergète, il est raisonnable de croire qu'il a favorisé l'édification de cette petite basilique en passant par le biais d'un riche dévot du culte métrouaque. Mais s'il s'avère que cela n'a pas été le cas, il n'est pas inconcevable que ce riche dévot ait pris l'initiative de bâtir la basilique mais qu'au vu de la faveur rencontrée pour ce culte par les Antonins, spécifiquement Hadrien, l'empereur l'ait laissé ériger cet édifice sur le Caelius.

La limite est mince entre culte public et culte privé. Il semblerait que sous le Haut-Empire, se rattacher une divinité venue d'Orient en tant que divinité tutélaire s'effectue avec le regard de l'empereur en filigrane. Les cultes privés attirent les sanctuaires publics, des sanctuaires privés sont rattachés au domaine public. Le seul domaine privé qui persiste dans le

fait de rendre un culte est celui de l'empereur, qui a, malgré tout, une coloration publique bien que non officielle.

La privatisation d'un culte n'est pas possible dans les faits, même si elle le semble du point de vue spatial. Mais même géographiquement, il y a des limites, l'attraction des cultes entre eux est tangible, même un sanctuaire « privé » en apparence n'est jamais très loin d'un édifice civil et officiel. La seule privatisation encore possible est du fait de l'empereur : mais même émanant de sa personne, cela confère tacitement au culte un aspect public.

## 2.2. Les dieux venus d'Orient au sein d'édifices militaires : culte public ou privatisé ?

Outre la présence des dieux de l'Orient sous forme de sanctuaires privés à connotation publique, il convient également de constater au sein même ou à proximité d'édifices militaires. Ces édifices sont bien entendu publics, mais le corps militaire reste un groupe privé. Il semblerait, au vu du matériel étudié, que quatre camps aient cristallisé la présence des divinités levantines : la caserne des soldats de la flotte de Misène, le camp des soldats de la garde prétorienne, les *Castra Peregrinorum* et celui des *Equites Singulares*.

L'étude des causes de la présence de ces cultes en ces lieux implique de se demander si, dans des bâtiments spécifiques certes, mais à caractère public, les cultes revêtent la même fonction que les édifices qui les abritent. Trois divinités ont pénétré ces camps : les divinités isiaques, Jupiter Dolichénius et Mithra. Les trois sont présents au sein des casernes réservées aux étrangers, la caserne de la flotte de Misène et les *Castra Peregrinorum*. Les cultes de Mithra et d'Isis semblent avoir pénétré la caserne de la garde prétorienne et celui de Jupiter Dolichénius celle des *Equites Singulares*. Il convient donc d'examiner attentivement les traces laissées par ces cultes dans ces casernes.

### 2.2.1. Des dieux étrangers dans des camps étrangers : le cas des *Castra Misenatium* et des *Castra Peregrinorum*

Le matériel provenant des *Castra Misenatium*, camp réservé aux quartiers d'hiver des soldats de la flotte de Misène, laisse supposer qu'il ait existé un petit *sacellum* réservé aux divinités isiaques à l'intérieur<sup>532</sup>. Cette caserne fut bâtie par l'empereur Domitien peu de temps après l'amphithéâtre flavien, aux alentours des années 80-90.

Cette caserne est située dans la région III. De là, on peut émettre plusieurs suppositions. Comme certains marins étaient d'origine alexandrine, il est probable qu'ils aient fait installer au cours du II<sup>e</sup> s. un petit endroit où ils pouvaient vénérer les dieux égyptiens, en tout cas Sérapis. On sait que le dieu connut un engouement particulier de la part des empereurs flaviens et antonins, ce qui laisse supposer que cette faveur impériale s'est répercutée sur les soldats, d'autant que ceux-ci étaient en partie d'origine égyptienne. De plus,

---

<sup>532</sup> Cf. *supra* p. 35.

la proximité de la caserne avec le temple d'Isis et de Sérapis dans la même région a pu favoriser l'émergence d'un culte au sein des *Castra Misenatium*. C'est donc la présence combinée de plusieurs facteurs qui aurait suscité l'apparition de ce culte dans ce lieu : la faveur impériale, la proximité avec un édifice plus grand et l'origine sociale des marins.

Bien sûr, ceci reste à l'état de supposition, mais il demeure néanmoins possible que ce soient là les raisons qui ont conduit les marins à aménager un petit *sacellum* isiaque au sein de leur caserne. De plus, l'inscription funéraire retrouvée dans un caveau destiné aux soldats de la flotte de Misène<sup>533</sup> nous incite à penser que ces soldats vouaient un culte à Isis et à supposer que cette dévotion pouvait tout à fait s'exprimer à l'intérieur de leur camp. L'inscription à caractère isiaque retrouvée sur le tombeau du navarque de la flotte prétorienne de Misène Valerius Verus<sup>534</sup> est un argument de plus en faveur de notre hypothèse. Ce n'est pas parce que des marins de cette caserne ont fait des dédicaces en faveur des dieux isiaques que cela signifie qu'ils leur vouaient un culte au sein de leur caserne, mais tous ces éléments mis ensemble nous permettent au moins de l'envisager sérieusement, sans que nous puissions toutefois l'affirmer du fait de l'absence de structure découverte.

De plus, nous avons également pu constater la présence d'une dévotion de la part des mêmes soldats au dieu Jupiter Dolichénius<sup>535</sup>. Rien ne permet de conclure à l'existence d'un lieu dédié à cette divinité dans le camp, mais là encore, sa proximité avec le sanctuaire de l'Esquilin nous autorise à nous poser la question. Bien entendu, la dédicace du soldat de la flotte de Misène au dieu de Commagène peut avoir été destinée au sanctuaire de l'Esquilin mais, dans la mesure où le culte était prisé des milieux militaires et qu'il cohabitait souvent avec les dieux alexandrins, on peut se demander si une partie de la caserne était consacrée aux dieux venus d'Orient que nous venons de citer.

On pourrait se dire que puisque des édifices de culte plus imposants se situent à côté des *Castra Misenatium*, il aurait été inutile que les soldats créent un lieu destiné au culte des divinités isiaques et de Jupiter Dolichénius en leur sein. Mais, comme ce n'est pas un fait isolé – d'autres camps militaires ont été pénétrés par les cultes – et que ces cultes sont en rapport étroit avec le monde militaire, il est légitime de croire qu'un tel lieu de culte ait existé.

Une certaine catégorie socioprofessionnelle a donc pu rendre un culte au sein de sa caserne, qui demeure cependant un édifice public. En effet, si on admet la présence de divinités venues d'Orient dans les *Castra Misenatium* ceci équivaldrait à leur présence dans

---

<sup>533</sup> Cf. *supra* p. 141.

<sup>534</sup> Cf. *supra* p. 143.

<sup>535</sup> Cf. *supra* p. 61.

un édifice public qui n'est pas du fait de l'empereur et pose par conséquent la question de l'importance de certaines catégories sociales dans la diffusion et l'enracinement d'un culte étranger dans la société, favorisées par la coexistence de plusieurs facteurs que nous avons cités.

Les *Castra Peregrinorum* ont été touchées par le culte de Mithra dès 180, date à laquelle une partie de la caserne fut transformée en *mithraeum*. Sur le Caelius, la caserne était la voisine d'autres lieux mithriaques situés à proximité de l'église *Santa Maria in Domnica*<sup>536</sup>, de la Scala Santa et de l'Hôpital *S. Giovanni*. Ce *mithraeum*, appelé *mithraeum* de *S. Stefano Rotondo*, est le seul dont la présence à l'intérieur d'un camp militaire est attestée. Elle est datée en premier lieu de 180. Le lien de Mithra avec l'armée est net, et qu'un *mithraeum* soit bâti au sein des *Castra Peregrinorum*, dans la région II, le souligne. Est-ce la proximité avec d'autres lieux du culte mithriaque qui a valu l'aménagement de celui-ci au sein du camp des pérégrins ? Est-ce l'engouement progressif des empereurs dès cette époque qui a favorisé son installation ? Est-ce la militarisation du pouvoir à cette époque qui a légitimé la présence du dieu militaire perse en ce lieu ? Est-ce le fait que cette caserne soit destinée aux troupes auxiliaires, aux détachés des armées provinciales, dans lesquelles on retrouve un grand nombre de fidèles de Mithra et qui ont participé à la diffusion de son culte à Rome, qui explique sa présence dans un édifice public de l'*Urbs* ?

Nous pensons que la présence de Mithra dans cette caserne précisément est due à ces quatre facteurs combinés à la proximité d'autres lieux de culte, qui ont dû attirer le dieu perse dans cette caserne.

### 2.2.2. Cultes isiaques et mithriaques dans les *Castra Praetoria*

La découverte d'une petite statuette en basalte vert<sup>537</sup> supposerait l'existence d'un *sacellum* dédié aux divinités isiaques dans la Caserne de la garde prétorienne. Nous avons vu que la datation est toujours en débat et n'allons pas nous prononcer sur cette question, mais il convient de préciser une chose. Cette caserne fut construite sur ordre de Tibère au nord-est de Rome. Dans la mesure où il rejetait les cultes orientaux hors du *pomoerium*, on pourrait penser qu'il ne les affectionnait pas particulièrement. Or, nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'une question d'affect, mais de délimitation de ce qui est romain de ce qui ne l'est pas<sup>538</sup>.

---

<sup>536</sup> LISSI-CARONNA (1986), pp. 45-47.

<sup>537</sup> Cf. *supra* p. 41 ; GOMEZ (2012), p. 234.

<sup>538</sup> Nous traiterons de cette question ci-après.

Dans ce cas, il n'est pas impossible qu'un petit *sacellum* ait été bâti à l'intérieur de la Caserne afin que les soldats de la garde puissent rendre un culte à des divinités auxquelles ils étaient liés d'une manière ou d'une autre, d'autant que, comme nous l'avons vu, ces cultes n'étaient pas les victimes d'une haine profonde, ils étaient tolérés au-delà d'une certaine limite à cette époque. S'ils avaient représenté une menace pour l'ordre public, il est probable que leur culte ait subi les mêmes répressions que celles qu'ont connues les Bacchants : pour faire un exemple, et pour dissuader toute nouvelle tentative du genre. De plus, nous avons vu que le Champ de Mars était un terrain propice à l'enracinement du culte d'Isis, de même que les *Castra Misenatium*, ce qui tend à mettre en évidence l'existence d'un rapport tout particulier entre l'armée et les cultes égyptiens : nous pouvons dès lors émettre la même supposition vis-à-vis de la Caserne de la garde prétorienne.

Nous avons également souligné la présence de mobilier lié au culte de Mithra dans cette zone sans pour autant pouvoir attester sa présence dans la caserne<sup>539</sup>. Cependant, des inscriptions relatives au culte de Mithra rattachant le dieu perse à des soldats de cette caserne nous permettent de nous questionner autour de la nature du lien qui les unit et à nous poser la question suivante : y a-t-il un lieu réservé au culte de Mithra dans le camp des soldats prétoriens ?

De plus, nous avons vu qu'un homme, préfet de la garde sous Trajan, a dédié un monument à Mithra. En plus de poser la question de la présence du dieu perse dans la caserne, cela pose également la question de l'attachement de hauts fonctionnaires militaires à Mithra, qui aurait pu favoriser l'apparition d'un lieu de culte lui étant consacré dans la caserne. Le nombre de prétoriens ayant dédié des monuments au dieu perse est suffisant pour que l'on puisse se questionner sur la présence d'un lieu dédié à Mithra dans une caserne romaine. Le dieu, nous le savons, a pénétré l'*Urbs* prioritairement par le biais de l'armée. On retrouve des dédicaces de la part de soldats de la caserne prétorienne depuis Trajan, jusque sous Caracalla : manifestement, le dieu semble s'être implanté durablement dans le voisinage de la caserne, si ce n'est pas en son sein. Cette continuité nous permet de supposer l'existence d'un endroit réservé au culte du dieu perse dans cette caserne.

Hormis cela, il convient de souligner l'impact que représente cette caserne dans la vie politique romaine : la garde prétorienne joue un rôle politique important pendant tout le Haut-Empire puisque c'est en ce lieu précis que l'empereur se faisait acclamer par les troupes dès sa prise de pouvoir. Contrôler la caserne représentait un enjeu de taille pour les empereurs. La

---

<sup>539</sup> Cf. *supra* pp. 51-53.



question de la présence de cultes étrangers en son sein doit également se percevoir par le biais de cet enjeu. On sait que l'armée est un lieu de brassage social et culturel important, et que la garde prétorienne n'en est pas exempte. Que de hauts fonctionnaires ou de simples soldats dédient des monuments à Mithra peut surprendre quand on sait qu'il n'a jamais été reconnu officiellement. Mais le dieu perse était largement accepté à Rome.

De là à affirmer qu'il ait existé un lieu spécifique au culte de Mithra ou d'Isis au sein de la caserne serait exagéré. Cantonnons-nous à affirmer qu'un lien certain entre les soldats de la garde et les cultes venus d'Orient Isis et Mithra existait, mais continuons à supposer l'existence d'un lieu non prouvée pour l'instant, hormis par les conjectures que nous avons formulées.

### 2.2.3. *Le culte de Mithra et de Jupiter Dolichénus dans les Castra priora Equitum Singularium*

Dans cette caserne, ce sont les deux dieux rattachés traditionnellement à l'armée que l'on retrouve, Mithra et Jupiter Dolichénus<sup>540</sup>. Si l'on admet que cette caserne fut édifée sous Trajan, on peut donc prétendre que ces divinités s'y sont implantées peu de temps après son édification.

Nous ne reviendrons pas sur le mobilier dont nous avons fait le recensement, mais c'est lui qui a permis aux chercheurs de déterminer la présence d'un culte voué à Jupiter Dolichénus au sein de la caserne, qui est fort débattue dans la communauté scientifique. On considère généralement qu'il existait un culte soit sur l'Esquilin, soit dans cette caserne mais pas les deux, à cause de leur trop grande proximité. Toujours est-il que le mobilier découvert mentionne l'existence d'un prêtre, impliquant la possibilité d'un sacerdoce au sein de la caserne, donc d'un culte structuré, hiérarchisé et organisé.

Le mobilier retrouvé implique la certitude que les *Equites Singulares* ont voué un culte au dieu Jupiter Dolichénus, comme tend à l'affirmer G. M. Bellelli<sup>541</sup>, mais nous resterons prudente quant à l'affirmation de l'existence d'un lieu de culte à l'intérieur du camp, même si elle est plus que probable.

Ce culte est daté de l'époque de Marc Aurèle, ce qui implique qu'il est contemporain de celui de l'Aventin : contrairement à lui, qui est civil, le culte dans cette caserne serait uniquement militaire. Faut-il y voir les raisons d'un sanctuaire de Dolichénus en son sein ?

---

<sup>540</sup> Cf. *supra* pp. 48-49 et 57-59.

<sup>541</sup> BELLELLI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), pp. 313-315.

Nous pensons effectivement que c'est probable : le culte de l'Aventin était destiné au plus grand nombre, mais il paraît logique qu'une divinité militaire soit honorée parmi les milieux militaires avant tout : ceci expliquerait et justifierait la présence de Jupiter Dolichénus au sein de cette caserne, d'autant qu'elle est composée d'éléments étrangers. *Chresimus* était Parthe et cavalier de la garde équestre impériale, prêtre de Jupiter Dolichénus et donc des *equites singulares*. Les dédicants et les inscriptions tendent à confirmer le caractère militaire du dieu, au même titre que sa présence dans la caserne.

Ceci nous permet également de supposer qu'en ce qui concerne ce culte une distinction est faite entre les aspects civils et militaires.

Il en va de même pour le dieu perse Mithra dont la présence est attestée par l'épigraphie et le mobilier découvert de manière presque contemporaine à celui de Jupiter Dolichénus dans la même caserne. Faut-il voir en la présence de Mithra une des explications à celle de Jupiter Dolichénus ? Les fonctions militaires des deux dieux se sont peut-être attirées entre elles : cette logique d'attraction entre des dieux aux prérogatives communes peut être un argument supplémentaire en faveur de l'hypothèse d'un sanctuaire dédié à Jupiter Dolichénus au sein des *Castra priora Equitum Singularium*. En tout cas, il est sûr qu'un *mithraeum* ait élu domicile au sein de cette caserne, et très probable qu'il ait existé un sanctuaire dédié au dieu de Commagène en ce même endroit.

Le caractère militaire des divinités et du lieu, l'origine étrangère des soldats, qui ont favorisé la diffusion de ces deux cultes dans l'Empire par le biais de leur appartenance à des corps d'armée romaine, la faveur rencontrée par ces dieux auprès des empereurs et la proximité avec d'autres lieux militaires où s'exprimaient leur culte nous permettent de supposer selon toute vraisemblance l'existence des cultes de ces dieux au sein de la caserne des *Equites Singulares*.

Les dieux ayant un lien avec l'armée ont rencontré du succès auprès du personnel des camps militaires de Rome. On ne peut pas dire à chaque fois que le culte ait été structuré, ait bénéficié d'un clergé organisé ni d'une structure lui étant consacrée, mais du moins existait-il, que ce soit dans les casernes ayant un rôle politique important et prédominant ou dans les casernes regroupant des hommes d'origines variées.

Les cultes isiaques, mithriaques et dolichéniens se sont répandus dans les casernes pour des raisons simples mais complexes : la présence d'un dieu semble avoir entraîné l'attraction d'un autre, les hommes vénéraient leurs dieux d'origine, les cultes s'implantent à proximité de zones où d'autres préexistent, le caractère militarisé du pouvoir a probablement

favorisé l'implantation de dieux aux prérogatives militaires en des lieux publics de l'armée. On ne sait pas quel facteur a été le plus déterminant, mais tous semblent expliquer la présence de lieux de cultes voués à ces divinités venues d'Orient en ces édifices militaires de Rome.

Nous venons de voir le cas d'édifices ayant une fonction précise dont les cultes sont destinés à une population particulière : en résumé, de lieux publics dont le culte est privatisé par les militaires. Nous avons également constaté le phénomène inverse : des cultes privés dont le rayonnement est public. Il convient dorénavant d'étudier le cas des sanctuaires sur les collines qui sont assez particuliers, ni décrétés par l'empereur, ni par un homme en particulier, mais vers lesquels convergent tous les membres de la société romaine.

## 2.3. Le prestige des collines et l'implantation des sanctuaires dédiés aux cultes venus d'Orient : des édifices semi-privés, semi-publics

Comme nous l'avons constaté dans le cas des sanctuaires officiels, les collines sont à l'honneur en ce qui concerne l'implantation des cultes venus d'Orient sous la forme de grands sanctuaires. Le Palatin est occupé par Cybèle – et temporairement Sol –, le Capitole par les divinités isiaques et le Quirinal par le grand *Serapeum*.

Il convient maintenant que nous examinions les cas des autres collines de Rome, l'Esquilin et l'Aventin, occupées toutes deux par un sanctuaire dédié à Jupiter Dolichéus, ainsi que le cas des *mithraea* de l'Aventin. Les sanctuaires ont encore investi les collines, ce qui leur confère une visibilité certaine et fait écho à ceux mis en valeur et décrétés par le pouvoir. Rome semble entourée, cernée, par les cultes venus d'Orient d'un point de vue topographique : toute la question est de savoir pourquoi.

### 2.3.1. Le Dolichenum de l'Esquilin : un sanctuaire mixte éphémère pour une divinité étrangère

Comme nous avons pu le constater, le matériel découvert dans la zone géographique de l'Esquilin laisse penser qu'il existait une aire dédiée au culte du dieu de Commagène sur cette colline<sup>542</sup>, à proximité de l'église Saint-Eusèbe<sup>543</sup>. Le sanctuaire semble avoir été édifié sous les Antonins, vers 160, puis successivement agrandi, embelli en 191 pour être enfin restauré sous Septime Sévère et détruit en 218.

C'est le mobilier retrouvé dans cette zone qui nous a permis de reconstituer l'histoire du sanctuaire dolichénien de l'Esquilin. L'épigraphie, en particulier, met en évidence les différentes pièces qui le composent et leurs restaurations, dont une *schola*, ce qui est particulièrement intéressant. Il convient de souligner que ces témoignages révèlent la présence de prêtres orientaux et de dédicants d'origine orientale parmi lesquels ceux qui ont fourni les fonds nécessaires à la restauration du sanctuaire. Les dédicants sont majoritairement des affranchis mais surtout des militaires, ce qui tend à mettre en lumière le caractère militaire du

---

<sup>542</sup> Cf. *supra* pp. 59-64.

<sup>543</sup> BELLELLI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), pp. 305-326.

culte et par conséquent du sanctuaire. Comme l'a souligné G. M. Bellelli, la présence des *vigiles* dans les dédicaces et la proximité du sanctuaire avec la IIe cohorte des *vigiles* « démontre l'importance de ces derniers dans la communauté des fidèles de l'Esquilin »<sup>544</sup>.

La localisation de ce sanctuaire à l'extrémité orientale de la ville est très intéressante. Sa proximité avec le camp des *vigiles* et leur rôle dans la tenue du sanctuaire nous permet de supposer que ceux-ci ont joué un rôle dans l'édification du *Dolichenum* de l'Esquilin. Dans la mesure où le culte revêt un caractère militaire marqué, il n'est pas impossible que la proximité avec le camp ait conditionné son emplacement. De plus, le culte du dieu de Commagène n'a pas bénéficié des faveurs impériales, comme cela a été le cas avec d'autres divinités venues d'Orient : ceci pourrait également expliquer son éloignement du cœur du pouvoir et, au vu de ce que nous venons d'énoncer, sa longévité particulièrement peu étendue.

De plus, le fait que le culte du dieu soit presque exclusivement le fait d'Orientaux pourrait expliquer la localisation du sanctuaire sur une colline, tant à l'écart des autres. Ceci nous permet de supposer qu'il existait, dans cette zone, une forte concentration de personnes rendant un culte au dieu Jupiter Dolichénus qui s'est progressivement traduite par l'érection d'un lieu de culte ainsi que ses successifs embellissements et agrandissements. Pendant les quarante années où le sanctuaire a existé, il a été embelli à plusieurs reprises, signe de son importance pour la communauté des fidèles en place. Sa destruction pourrait signifier non pas un manque d'intérêt subit mais plutôt une réduction de ladite communauté jointe à un manque de reconnaissance de la part du pouvoir.

Car si le pouvoir soutenait le culte du dieu de Commagène comme il soutint celui de Cybèle, on peut en toute logique estimer que le temple aurait perduré sur un plus long terme. L'éloignement du cœur de Rome serait, en ce qui concerne ce temple, le signe du caractère non officiel du culte qui n'a pas bénéficié des mêmes largesses impériales. Le fait que ce culte ait pénétré l'*Urbs* beaucoup plus tardivement que les autres traduit peut-être son enracinement moindre dans la mentalité de l'époque à Rome, ce qui se traduit spatialement par une présence de courte durée. La progressive apparition du caractère militaire du pouvoir dans l'idéologie antonine et sévérienne a peut-être implicitement favorisé le développement de ce culte à Rome dans une zone caractérisée par cet aspect, de même que la présence mithriaque en ce même lieu. Au vu de ces éléments, on pourrait émettre l'hypothèse que les divinités exercent une sorte d'attraction les unes sur les autres.

---

<sup>544</sup> BELLELLI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 321.

Ces éléments peuvent être ceux qui ont guidé la logique d'implantation de ce sanctuaire en ce lieu précis de Rome : son caractère non officiel, militaire, ses desservants orientaux. Ce sanctuaire semblait toucher en majorité un seul des aspects du culte : cette caractéristique restrictive et sa situation à l'écart de toute concentration de population faisait de ce sanctuaire un lieu de culte uniquement destiné à une communauté ciblée, voué en fin de compte à être éphémère.

### *2.3.2. Le Dolichenum de l'Aventin : le reflet d'une pluralité culturelle, cultuelle et sociale*

Le culte de Jupiter Dolichénus s'exprimait également dans un lieu lui étant consacré dans la zone comprise entre les églises Saint-Alexis et Sainte-Sabine, sous la rue *S. Domenico*, sur la colline de l'Aventin : de nombreux éléments de mobilier ont pu être rattachés à ce lieu de culte, comme nous l'avons vu précédemment<sup>545</sup>.

Il semble que le culte du dieu se soit diffusé au gré de la participation de certaines légions lors des campagnes de Trajan contre les Parthes et des conversions de militaires<sup>546</sup>. C'est dès le règne de Marc-Aurèle et surtout sous les Sévères que le culte du Baal de Dolichè rencontra le plus de ferveur et de succès. En ce qui concerne Rome, il s'affirme dès le milieu du IIe s., ce qui se traduit par l'aménagement du sanctuaire de l'Aventin.

Le culte de Jupiter Dolichénus en cet endroit semble s'être d'abord tenu dans un lieu de culte à ciel ouvert<sup>547</sup> dont la construction date d'après 138. Vingt années plus tard, le bâtiment fut couvert puis soumis à plusieurs restaurations durant le IIIe s., signe de l'intérêt qui était porté à l'édifice et par conséquent au culte du dieu. Contrairement au sanctuaire de l'Esquilin, il semblerait que le culte ait bénéficié d'une structure collégiale : l'épigraphie signale des collectivités. De plus, parmi les dédicants, on retrouve des personnages publics ou privés de haut rang, en plus des affranchis. Les divinités vénérées dans le sanctuaire sont multiples et d'origines variées : on y rendait hommage à Sol, Luna, Isis, Sérapis, Hercule, Omphale, les Dioscures, Mithra, etc.

Il semblerait donc que l'on ait affaire à un sanctuaire très différent de celui de l'Esquilin, outre le fait qu'il ne soit pas officiel non plus.

---

<sup>545</sup> Cf. *supra* pp. 92-105.

<sup>546</sup> TURCAN (1989), p. 164.

<sup>547</sup> BELLELLI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 311.

Géographiquement parlant, le sanctuaire est localisé à proximité directe du Tibre et se situe non loin du cœur de Rome. Dans la mesure où il est organisé en une structure complexe de prêtres, d'initiés, de membres s'occupant du lieu, de bienfaiteurs, etc. et où il bénéficie de la présence de personnages de haut rang, il semble plutôt logique de trouver le grand sanctuaire de Jupiter Dolichénus en cet endroit de Rome. Son voisinage avec le Tibre et le quartier commercial de l'Emporium où se mêlent des personnes originaires de toutes les parties de l'Empire et de toutes les catégories sociales peut expliquer le succès de ce temple sur une durée plus longue que celui de l'Esquilin, qui se trouvait très excentré.

La grande mixité sociale se reflète également dans la grande variété des dieux honorés dans ce sanctuaire, qui en fait un point de rencontre entre plusieurs cultes venus d'Orient. Il est logique de retrouver une grande diversité de dévots dans un quartier très métissé culturellement, ce qui se traduit par une variété culturelle faisant de ce sanctuaire un lieu syncrétique synthétisant en un seul ensemble une population d'origine bigarrée, issue de toutes les catégories sociales y compris les plus élevées, et un panthéon à coloration orientale porté par une communauté sacerdotale hiérarchisée.

Il est admis que ce temple a eu un caractère civil<sup>548</sup>, du fait de la présence d'une communauté allant des couches les plus inférieures de la société aux classes de rang élevé, bien que majoritairement composée d'Orientaux.

Le caractère syncrétique du temple témoigne et confirme, selon certains, un phénomène typiquement lié à l'époque impériale selon lequel les divinités venues d'Orient seraient plus à même de satisfaire les exigences spirituelles des fidèles que celles, traditionnelles, du paganisme romain. Les exigences auxquelles il fallait répondre touchaient tout le monde, qu'il s'agisse d'esclaves, d'affranchis, d'immigrés ou de personnages de haut rang. Ce temple en particulier n'est pas réservé aux seuls Orientaux venus adorer leur dieu, mais est bien destiné à accueillir le plus de fidèles possible : sa localisation sur une colline dans cette zone le met en valeur dans ce sens. Nous n'irons pas jusqu'à dire que le choix sa localisation était opportuniste, mais sa situation spatiale était en tout cas opportune et pertinente.

C'est donc dans une zone située à proximité du quartier marchand métissé de Rome, sur une colline aux pieds du Tibre que s'est le plus développé le culte du dieu de Commagène, entraînant dans son sillage plusieurs autres divinités, en rapport avec les personnes présentes dans cet espace géographique urbain.

---

<sup>548</sup> BELLELLI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 312 ; CHINI (2000) in ENSOLI, LA ROCCA (2000).

Sa présence sur la colline de l’Aventin s’explique par sa situation naturelle en hauteur : quand les marchands débarquaient dans le quartier de l’Emporium pour y faire commerce, le temple surplombant la plaine du Tibre était visible par tous depuis ce positionnement en altitude. Donc quand des marchands venus de Commagène arrivaient à Rome, une des premières choses qu’ils voyaient était le sanctuaire dédié à leur dieu natif, mais pas seulement : le caractère syncrétique du temple tendait à attirer beaucoup d’Orientaux qui venaient probablement y faire des offrandes. Outre un lieu de culte, nous pensons que ce temple était aussi un lieu de sociabilité extrêmement prisé par ces immigrés orientaux, et sa localisation en hauteur qui lui conférait une grande visibilité et à proximité du Tibre assurait la pérennité du sanctuaire.

Ce sont ces conditions qui ont présidé à l’érection du sanctuaire de Dolichénus sur ce site en hauteur, de même que ce sont celles qui ont garanti sa longévité sur plusieurs siècles.

### *2.3.3. Les mithraea de Sainte-Sabine et de Sainte-Prisque sur l’Aventin : une attraction générale*

Deux *mithraea* emblématiques de Rome restent à envisager dans le quartier de l’Emporium. Comme l’a souligné F. Coarelli<sup>549</sup>, les quartiers de l’Emporium et du Trastevere sont les plus peuplés, notamment dès l’époque antonine. Le *mithraeum* de Sainte-Prisque, comme on l’a vu<sup>550</sup>, date de la fin du IIe s. et bénéficia d’une continuité d’occupation jusqu’au IVe s. Celui de Sainte-Sabine ne peut être daté qu’à partir de la deuxième moitié du IIe s. Mais il est possible, comme nous l’avons déjà souligné, que le mobilier découvert renvoie au culte de Mithra à l’intérieur du *Dolichenum* de l’Aventin<sup>551</sup>.

Nous nous concentrerons davantage sur le premier édifice, qui lui est attesté sur l’Aventin. La colline est, à cette époque, un quartier luxueux, par opposition avec le quartier populaire à ses pieds. Il n’est pas surprenant que l’édifice mithraïque ait été mis au jour sous une maison de notables. Comme l’a souligné M. J. Vermaseren<sup>552</sup>, ce *mithraeum* est caractérisé par la présence d’œuvres d’art « particulièrement belles et extrêmement rares », ce qui ne dénote pas avec la population environnante. Cet édifice cultuel est également caractérisé par la multiplicité des divinités que l’on y retrouve, en particulier les dieux

---

<sup>549</sup> COARELLI (1979), pp. 75-77.

<sup>550</sup> Cf. *supra* pp. 88-89.

<sup>551</sup> Cf. *supra* pp. 92-105.

<sup>552</sup> VERMASEREN (1960), p. 41.



isiaques. Ceci porte à croire que l'on ait eu affaire à un lieu de culte ni public, ni populaire, mais bien totalement privatisé. On peut supposer que de riches résidents aient fait édifier cet espace dans le but de vénérer les dieux de l'Orient à l'ombre du pouvoir et en marge des manifestations populaires.

Mais il est intéressant de rapporter l'analyse de M. J. Vermaseren des fresques représentant les rites initiatiques mithriaques. Une représentation picturale du sacrifice des *suovetaurilia* et très importante pour comprendre les caractéristiques fonctionnelles du sanctuaire. Ce sacrifice, souligne l'auteur, est un sacrifice étatique, qui en ferait donc un *mithraeum* d'Etat à partir de 220, date à laquelle il fut célébré pour commémorer la rénovation de l'édifice<sup>553</sup>. M. J. Vermaseren envisage alors le sanctuaire comme un lieu où « riches et pauvres firent ici leurs sacrifices au dieu ».

Si l'on considère le mobilier, on ne peut qu'affirmer la pluralité culturelle que revêt le lieu. Ce n'est pas la première fois que l'on retrouve Mithra et Sérapis associés : Caracalla avait déjà fait le mélange lors de l'implantation du *mithraeum* sous son édifice thermal.

On peut conclure de ces considérations sur le *mithraeum* de Sainte-Prisque plusieurs éléments : la richesse du mobilier et des décors tend à rattacher l'exercice de son culte aux couches élevées de la société, plus qu'aux autres. Cependant, il n'est pas exclu que les initiations pouvaient se faire au bénéfice d'affranchis ou de personnes de condition servile. Ce *mithraeum* a revêtu une importance considérable en ce qui concerne le culte de Mithra à Rome, retrouver un échantillon de toute la population qui compose l'*Urbs* au sein d'un même édifice culturel n'est pas inenvisageable. L'Aventin a l'avantage de regrouper plusieurs catégories sociales : les riches habitants de la colline, la population extrêmement variée du quartier de l'Emporium et des rives du Tibre, et elle ne se situe pas si loin du cœur du pouvoir. Il n'est pas totalement incongru d'imaginer que ce *mithraeum* a attiré des dévots parmi toutes les catégories de la société, d'autant que le culte du dieu perse a l'avantage de faire bénéficier à tous d'une liturgie initiatique égalitaire : au sein de son culte, la seule hiérarchie qui rentre en ligne de compte est celle du sacerdoce, il n'y a plus de différences sociales qui s'expriment, hormis bien sûr dans les témoignages qui restent. Il n'est pas inconcevable qu'au vu du succès rencontré semble-t-il par ce lieu de culte, le pouvoir ait décidé de mettre la main dessus, puisque le *mithraeum* devint un édifice culturel étatique dès sa dernière restauration en 220.

---

<sup>553</sup> VERMASEREN (1960), pp. 43-45.

Le *mithraeum* de Sainte-Sabine ne répond pas aux mêmes caractéristiques : on suppose qu'il y en ait eu un, alors qu'il demeure probable que le matériel retrouvé soit originaire du *Dolichenum* tout proche, cet édifice civil et syncrétique qui brassait en son sein toutes les catégories sociales.

Le *mithraeum* de Sainte-Prisque ne peut être qualifié d'édifice populaire au sens du peuple, des couches inférieures de la société. En revanche, il bénéficia d'une popularité certaine de la part de la société romaine dans son ensemble : la situation géographique de la colline nous permet en tout cas de le supposer.

Ces sanctuaires du II<sup>e</sup> s. sont plus des lieux de rencontres entre plusieurs dieux d'origines variées aux compétences similaires, également des lieux de réunion entre des fidèles d'origine variée qu'un temple dédié à un dieu étranger en particulier. Les choix d'implantation de ces deux sanctuaires sur la même colline, situés non loin l'un de l'autre, se comprennent par leur présence au sein de quartiers dont les personnes sont d'origines variées. Un échantillon de toutes les couches de la société semble vouer un culte au dieu perse en son sein, jusqu'à ce que l'édifice devienne étatique, bien que jamais officialisé.

L'étrangeté de la situation c'est que le pouvoir n'a pas exigé d'ériger ces temples qui semblent pourtant bénéficier de leur appui : c'est ce qui peut expliquer leur longévité.

*A contrario*, le *Dolichenum* de l'Esquilin ne répond pas aux mêmes attentes : le culte rendu était uniquement celui du Baal de Dolichè, destiné à une catégorie précise de personnes – les *vigiles* –, éloigné de la proximité avec les zones de forte densité démographique et très peu favorisé par le pouvoir. Nous venons de résumer les ingrédients nécessaires à la survie d'un temple occupant une fonction civile dédié à une divinité venue d'Orient sous le Haut-Empire.

Les grands sanctuaires civils, militaires ou « privés » – c'est-à-dire, officiellement non officiels –, ont marqué Rome de leur empreinte. Leur localisation nous a aidée à appréhender les questionnements autour du caractère privé, civil, public ou officiel de ces édifices et par ricochet de la perception que l'on a de leur culte.

Mais il nous reste à examiner un dernier élément : on a toujours considéré que les cultes étaient principalement du fait des couches inférieures de la société. Or, nous venons de voir que les cultes privés qui s'exprimaient par le biais de grands édifices n'existaient pas, en réalité. Il convient donc de voir si les cultes dits populaires, les cultes non officiels s'expriment sur le sol urbain de manière véritablement communautaire, quels sont les facteurs

qui ont favorisé leur enracinement. Maintenant, nous allons toucher au plus près de la réalité première de ces cultes, et tenter de voir si leur présence reflète un véritable aspect populaire par l'analyse de leur répartition sur le sol romain.

### **3. LES CULTES VENUS D'ORIENT DANS LES QUARTIERS POPULAIRES : COMMUNAUTARISME OU CLIENTELISME RELIGIEUX ?**

Au vu du recensement effectué, nous avons pu constater que les cultes venus d'Orient sont également présents dans les quartiers populaires de Rome, ceux de l'Emporium et du Trastevere. Si l'on considère l'historiographie traditionnelle, leur présence en ces endroits est logique : on a longtemps pensé qu'il existait une adéquation presque parfaite entre l'émergence des cultes venus d'Orient à Rome et les membres des couches inférieures de la société. En effet, on sait que les principaux vecteurs de diffusion des cultes sont les marchands, les esclaves, les militaires. Mais ils n'en ont pas été les catalyseurs : le pouvoir et les membres des classes intermédiaires de la société ont favorisé leur implantation et leur intégration au tissu urbain de manière cadrée et structurée. On serait donc en droit de s'attendre à retrouver les cultes dans ces quartiers pratiqués par des Orientaux de pure souche et selon les modalités d'expression orientale.

Mais les exemples déjà fournis par les sanctuaires de l'Aventin ne tendent absolument pas vers cette considération. Nous aurions par ailleurs pu traiter de ces édifices ici, vu leur situation géographique et leur proximité vis-à-vis des quartiers populaires de l'*Urbs*, nous en convenons. Néanmoins, nous avons préféré les prendre en considération avant tout de par leur situation en hauteur qui faisait écho aux sanctuaires plus anciens situés sur des collines. Cela ne nous empêchera pas ici de faire des parallèles avec eux. Le but de cette étude est de tirer des conclusions sur la réelle valeur populaire de ces cultes, et pour cela il faut comprendre le terme de « populaire » de différentes manières : dans le sens d'inhérent au peuple, donc par opposition au pouvoir, mais aussi dans le sens du succès rencontré par ces cultes. La question posée est donc celle de savoir si ces cultes ont bénéficié d'un succès plus éclatant encore auprès du bas peuple romain, constitué de toutes ces personnes qui historiquement ont été considérées comme les moyens d'entrée de ces cultes dans Rome.

Pour répondre à nos interrogations, nous nous pencherons sur les cas des divinités emblématiques venues d'Orient qui ont pénétré Rome. Nous examinerons le rapport entretenu par certains groupes socialement et professionnellement constitués avec les divinités venues d'Orient. Nous tenterons d'évaluer leur degré de popularité dans le quartier populaire de Rome par excellence, le Trastevere. A travers le cas des divinités isiaques, nous essayerons de déterminer si leur intégration reflète véritablement une volonté émanant du peuple.

### 3.1. Les dieux venus d'Orient et leur rapport à des groupes socialement constitués : une nouvelle forme d'expression de leur culte ?

Il convient dès lors d'examiner plus attentivement la présence des divinités phrygiennes, syriennes et dolichéniennes au sein des quartiers populaires de l'Emporium et du Trastevere. Contrairement aux sanctuaires, leur culte dans ces zones semble éclaté, éparpillé, désorganisé mais tout de même en lien avec certains milieux socioprofessionnel. Par opposition avec leur culte cadré au sein des sanctuaires du Palatin et du Janicule<sup>554</sup>, leur culte semble réservé à certaines catégories socioprofessionnelles, aux personnes issues de l'immigration, aux masses serviles ou affranchies.

Nous examinerons donc l'émergence du culte nouveau de *Navisalvia* dans le quartier de l'Emporium, qui semble pallier celui de Cybèle. Nous verrons que les cultes syriaques semblent être l'exclusivité des couches serviles et affranchies des travailleurs des *horrea Galbana* et étudierons le cas de Jupiter Dolichénus présent dans l'Île Tibérine.

#### 3.1.1. Cybèle et Navisalvia dans le quartier de l'Emporium au début de l'Empire : un culte palliatif ?

Les cultes de la Grande Mère et de son parèdre se sont développés dans deux lieux excentrés de Rome : le quartier marchand de l'Emporium et la plaine vaticane où l'on a constaté la présence d'un *phrygianum*. Le cas du *phrygianum* a déjà été envisagé, il convient donc d'examiner ce qui a pu conditionner l'apparition de ce culte dans le quartier commercial de l'Emporium.

En ce qui concerne le culte dans la zone marchande de l'*Urbs*, nous savons qu'il s'agissait du culte de *Navisalvia* dont nous avons déjà parlé<sup>555</sup>. Nous avons vu que son culte était une création populaire qu'on ne retrouve que dans ce quartier et qu'au début de l'époque impériale. Les noms des dédicants renvoient à leurs origines orientales. Le nom de *Navisalvia* nous donne des informations sur la perception du culte de la Grande Mère par les occupants du quartier commerçant, lié à la mer, ce qui ferait d'elle une protectrice de leur trafic

---

<sup>554</sup> Comme nous le verrons ultérieurement : Cf. *infra*, pp. 218-220.

<sup>555</sup> Cf. *supra* pp. 81-84.

maritime. Un éventuel lien la joint peut-être à la *gens Claudia*. *Navisalvia* est une création romaine indépendante de Cybèle à laquelle était consacré un collège de prêtres, selon toute vraisemblance, comme cela est visible dans les inscriptions. Nous en avons conclu que la création de ce culte était romaine et était issue de l'imaginaire des catégories socioprofessionnelles auxquelles elle se rattache.

On peut supposer que l'établissement d'un tel culte dans ces quartiers revêt une toute autre importance : le culte de la Grande Mère était confiné dans l'espace de son temple sur le Palatin au début de l'époque impériale.

Il est possible que se soit développé un culte palliatif pour les populations qui souhaitaient lui rendre hommage. Il semblerait que ce soient des personnes issues de toutes les catégories sociales qui lui vouent un culte, ce qui nous permet d'affirmer l'aspect fédérateur du culte phrygien. Il est intéressant, cependant, de constater l'absence d'Attis dans ces quartiers populaires, ce qui tend à confirmer l'hypothèse selon laquelle le culte émanerait des couches plutôt de souche romaine de l'Emporium. En effet, si ce culte émanait des Phrygiens, on peut supposer qu'ils auraient rendu hommage à leur dieu. Or à Rome, le culte d'Attis n'a pas été officialisé avant le règne de Claude. Les dépôts votifs mis au jour dans la zone du temple sur le Palatin tendaient de plus à prouver l'existence d'un culte voué à Attis dès les débuts de Cybèle à Rome.

Tout porte à croire, dès lors, que le culte de *Navisalvia* soit une création du peuple romain vivant dans ces quartiers qui rend hommage à une divinité salvatrice, alors que Cybèle est devenue une divinité étatique : la déesse nouvellement constituée avait donc plus une vocation apotropaïque que celle dont le culte est visiblement dérivé.

De plus, ce ne sont peut-être pas uniquement des habitants de l'Emporium qui venaient rendre hommage à cette divinité accessible, contrairement à Magna Mater. En effet, le quartier de l'Emporium n'était pas très éloigné du centre de l'*Urbs* et par conséquent il est possible que les Romains désireux de rendre hommage à cette divinité aient effectué un petit pèlerinage pour lui dédier un monument ou simplement honorer la Grande Mère de manière plus concrète qu'une fois l'an.

Concernant l'implantation du culte de la Grande Mère dans les quartiers populaires, on peut conclure à une implantation *de facto* : les communautés préétablies ont sûrement impulsé la création de cultes populaires, mais la question de la nature même de ces communautés reste entière.

Pour le quartier de l'Emporium, sont-ce des Phrygiens ou des Romains qui ont mis en place le culte de *Navisalvia* concomitamment à celui de Magna Mater ? Tout comme dans le

cas du *phrygianum* du Vatican, a-t-il été placé sciemment ou bien y avait-il une communauté phrygienne préalablement établie ?

Car d'un point de vue stratégique on ne comprend pas bien ces implantations, il faudrait les regarder de plus près en prenant en considération les aspects sociaux, professionnels, ethniques et communautaires de leur présence dans ces zones populaires de Rome.

Le matériel livré par l'archéologie n'atteste ni un temple, ni un sanctuaire en cette zone. Il s'agit de dédicaces ponctuelles, mais on peut imaginer que d'autres ont existé mais ont été égarées, détruites ou emportées par le Tibre au fil des siècles. Concernant l'existence du culte de *Navisalvia* dans le quartier de l'Emporium, nous pouvons procéder à plusieurs conclusions.

Il semble que le culte soit le fruit de la présence de Romains et non pas d'Orientaux, dans la mesure où on ne retrouve pas Attis dans les inscriptions. La déesse Cybèle apparaît toujours associée à la déesse nouvellement constituée *Navisalvia* dans l'épigraphie, à tel point qu'on se demande si *Navisalvia* ne prend pas le pas sur Cybèle au sein des communautés. Le nom même de la nouvelle déesse renvoie de manière très probable à un culte lié à la mer, l'élément de prédilection des marchands. Est-ce possible que des marchands romains aient impulsé le culte d'une divinité proche de Cybèle dans ce quartier de Rome ? D'autant que l'arrivée du bétyle représentant Cybèle s'est faite par bateau à Rome, *Navisalvia* renvoie donc à un culte en rapport avec le moyen d'introduction de la Grande Mère à Rome : ce n'est par conséquent un culte qui ne peut se comprendre qu'au sein de l'*Urbs*.

Ceci augmente la probabilité qu'il ait été créé par des Romains ou du moins des Orientaux présents depuis suffisamment longtemps à Rome qui souhaitaient rendre hommage à leur déesse phrygienne et romaine. Le culte ainsi créé constitue donc une espèce de palliatif au culte centralisé et cadré de Cybèle qui s'exprime uniquement dans un sanctuaire. *Navisalvia* est donc l'expression de la piété populaire dans ce quartier, mais pas de n'importe quel peuple, celui de Rome ou en tout cas bien ancré dans l'*Urbs*.

### 3.1.2. *L'Emporium et les divinités syriaques : un culte corporatif lié aux Horrea Galbana ?*

Nous avons vu que peu de témoignages relatifs à notre période concernent les cultes syriaques présents dans le quartier marchand de l'Emporium<sup>556</sup>.

Pourtant, se concentrent dans ce quartier depuis la fin de l'époque républicaine des marchands, des esclaves, des affranchis, des immigrés issus des parties orientales de l'Empire. Mais comme nous l'avons déjà souligné, les cultes syriaques y sont très difficiles à cerner. En effet, les vestiges sont dispersés, les témoignages lacunaires et peu propices à des interprétations. C'est pourquoi nous avons choisi d'étudier les témoignages les plus précis et les plus pertinents uniquement, car localiser avec exactitude les lieux de culte syriaque dans ce quartier relève, au vu de l'état actuel des fouilles et de l'avancée de la recherche, de l'utopie. De plus, les chercheurs ne se sont pas penchés outre mesure sur la prégnance de ces cultes dans le quartier de l'Emporium.

Au vu des découvertes, nous pouvons supposer que si le culte s'est exprimé massivement en cet endroit, les témoignages qu'il y aurait laissés peuvent avoir disparu : on peut par exemple penser que les dédicaces ou le mobilier étaient faits de matières périssables que le Tibre ou le temps auraient rapidement dégradés.

Comme on l'a auparavant énoncé, il est possible que le matériel en provenance des *Orti Mattei* relatif aux cultes syriaques soit originaire du quartier de l'Emporium. Or, rien ne permet de le confirmer, car la plupart du mobilier qui y a été mis au jour provient du Trastevere.

Ce qui est intéressant, c'est la découverte isolée de l'autel dédié à Sol Sanctissimus de la part d'affranchis julio-claudiens. Le groupe de dédicants se fait appeler les *Calbienses* ou *Galbienses*, faisant référence à un groupe de travailleurs des *Horrea Galbana*, l'entrepôt situé près du port fluvial de l'Emporium. En ce lieu, se trouvaient concentrés de nombreux esclaves, dont beaucoup d'origine syrienne, depuis le IIe s. a.C. Il est donc possible qu'il s'agisse de personnes implantées à Rome depuis plusieurs générations. Le culte n'étant pas officiel à cette époque, bien qu'il ait bénéficié de l'engouement de Néron, il n'est pas inconcevable de retrouver si peu de témoignages.

Cet exemple tendrait à nous faire pencher en faveur de l'existence d'un culte lié exclusivement aux masses serviles au début de l'Empire, qui, n'ayant pas bénéficié des

---

<sup>556</sup> Cf. *supra* pp. 84-86.



faveurs officielles, s'est développé de manière limitée : en tout cas, l'expression des cultes ne s'est pas faite par le biais d'éléments en matériau non périssable. L'inscription sur cet autel mentionnant des dédicants affranchis impériaux soulève plusieurs interrogations. Les affranchis impériaux avaient une fonction et un statut précis, et jouaient un rôle important au service du *Princeps* dans la vie politique. Que cet autel émane d'eux est peut-être une manière de fournir aux esclaves syriens du quartier de l'Emporium un moyen d'exprimer leur dévotion envers leurs dieux, ce qu'eux ne peuvent accomplir pour cause de moyens limités. De plus, ces affranchis peuvent être ceux de Néron. Enfin, le fait que sur cette inscription soit du fait d'affranchis des *Horrea Galbana* laisse supposer que le culte était rattaché à une certaine catégorie socioprofessionnelle.

Autrement dit, est-ce que, au même titre que *Navisalvia*, les affranchis de l'entrepôt annonaire de Rome s'étaient attachés les divinités syriaques ? Ceci doit être nuancé : l'annone est un service public, donc l'entrepôt dans lequel est conservé le blé est un lieu important, géré par des affranchis impériaux. Si cet autel date du règne de Néron, il serait logique que ses affranchis aient pu honorer leur déesse native à laquelle l'empereur semble avoir voué une adoration particulière. Ceci ferait non pas de la déesse une divinité rattachée à un corps de métier, mais plutôt à un groupe socialement constitué qui pourrait agir au nom d'une communauté servile plus grande.

Le lien entre les divinités syriaques et les esclaves tend à être corroboré par la découverte de deux inscriptions liant Jupiter Optimus Maximus, Dea Syria et le Génie du marché aux esclaves<sup>557</sup>. Nous ne disons pas pour autant que tous les esclaves sont syriaques. Mais c'est la seule inscription liant des esclaves avec une divinité venue d'Orient. Comme nous l'avons déjà dit, nous ne pouvons pas exclure la présence d'un marché aux esclaves dans le quartier de l'Emporium, même s'il en existait un dans la zone des forums, située non loin du Tibre. Une des deux inscriptions découvertes est le fait d'un marchand d'esclaves, *C. Granius Hilarus* : place-t-il son entreprise sous la bonne garde du dieu romain associé à la déesse syrienne ?

Effectivement, au vu du matériel à notre disposition, il paraît tentant de dire que les divinités syriaques sont liées au commerce d'esclaves, à tous les niveaux du monde de l'esclavage, des marchands aux affranchis. On pourrait même aller jusqu'à supposer que les esclaves n'avaient pas les moyens de dédier des monuments ou de faire des dons à leur déesse et que c'est pour cette raison que l'on a rien retrouvé.

---

<sup>557</sup> Cf. *supra* pp. 85-86.

Certes, il faut tout de même reconnaître que le culte de la déesse semble corporatif. Mais cette catégorie socioprofessionnelle n'est pas purement romaine, ni complètement orientale. Il semble en effet que le culte syrien ait rencontré une faveur toute particulière au sein du quartier commercial de l'Emporium, mais nous ne pouvons pas réduire le phénomène aux esclaves, par manque de sources. Soulignons encore que ce culte est répandu, semble-t-il, parmi les affranchis des *horrea Galbana*, entrepôt de l'annone et par conséquent un lieu stratégique pour le pouvoir.

### 3.1.3. Le culte de Jupiter Dolichénus dans le Trastevere

On a vu que deux éléments relatifs au culte du dieu de Commagène ont été retrouvés dans le quartier du Trastevere<sup>558</sup>.

Ces éléments ont permis de conclure à l'existence d'un lieu consacré à ce dieu dans ce quartier, mais son origine reste fortement débattue<sup>559</sup>. Selon toute vraisemblance, il serait plus logique de retrouver ce culte dans les *castra Ravennatium*, puisque le dieu est rattaché au monde militaire.

En quelque sorte, la présence du dieu dans un quartier populaire n'a rien à voir avec le peuple, mais bien avec le monde militaire : la dédicace émanant d'un soldat de cette caserne, dans laquelle on aurait retrouvé un *sacellum*, semble signifier l'existence d'un lieu de culte complètement hermétique au peuple, bien isolé de lui. Mais cela tend à corroborer le fait que le culte de Jupiter Dolichénus ne s'exprime qu'au sein d'édifices précis. Aucun témoignage ponctuel d'émanation populaire ne nous permet de conclure à l'existence d'un lien unissant le peuple au dieu de Commagène en dehors des sanctuaires préalablement envisagés.

Au vu de ces éléments, on ne peut pas dire que le peuple laisse totalement libre cours à ses dévotions.

Le culte de *Navisalvia* dans le quartier de l'Emporium est dérivé de celui de Cybèle : manifestation de la piété populaire et peut-être d'une catégorie socioprofessionnelle particulière, il n'est resté concentré qu'en cette zone. L'absence du culte d'Attis nous porte à croire que le culte ne provient pas du bas peuple ni d'immigrés phrygiens, mais plutôt de couches sociales ancrées dans la romanité. Les cultes syriaques des *Horrea Galbana* sont certes d'essence populaire, mais bénéficient de la faveur impériale à l'époque néronienne. Le

---

<sup>558</sup> Cf. *supra* pp. 115-116.

<sup>559</sup> BELLELI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), pp. 322-323.

lien entre les cultes syriaques et les esclaves permet de se poser la question de l'exclusivité entre les deux. Mais la plupart des témoignages émanent d'affranchis impériaux d'origine syriaque : leur lien avec les *horrea Galbana* a mis en évidence l'hypothèse selon laquelle les cultes syriaques auraient trouvé un terrain favorable à leur enracinement sur leur lieu de travail sous le règne de Néron. Le cas de Jupiter Dolichénus renvoie à ce que nous avons déjà vu : même au sein du Trastevere, son culte semble lié au monde militaire et cette exclusivité le voue à être éphémère.

Les cultes venus d'Orient dans les quartiers populaires revêtent un aspect corporatif puisqu'ils semblent liés à une certaine catégorie socioprofessionnelle. Mais ils ne l'ont possédé qu'à une certaine époque et dans un endroit précis. Dès la fin du Ier s., on ne retrouve plus ce type de témoignages, même pas dans ces quartiers. Ceci laisse donc supposer que l'émergence de nouveaux lieux de culte au IIe s., matérialisés par des sanctuaires ont éclipsé leurs manifestations populaires, dont l'expression se fait désormais dans ces ensembles culturels précisément définis.

Cette remise en question de l'équation couches inférieures de la société/cultes venus d'Orient est visible à travers l'étude de l'implantation de ces cultes dans le Trastevere.

## 3.2. Popularité des cultes et quartiers populaires : les dieux de l'Orient dans le Trastevere

Les divinités syriaques et Mithra sont présentes dans le quartier populaire de Rome par excellence, le Trastevere. Lieu de brassage et de métissage culturel, on pourrait s'attendre à une présence très marquée de ces divinités en ce lieu précis. La colline transtévérine du Janicule est investie par les divinités syriaques dont la présence est matérialisée par le sanctuaire complexe des dieux syriens. Nous envisagerons ensuite le cas des *Orti Mattei*, qui semble être un lieu privilégié d'expression de ce même culte. Les lieux où s'honorent les divinités syriaques nous amènent à penser qu'il existe donc deux foyers de concentration de ces cultes. De même, les témoignages relatifs à Mithra ont été découverts dans la zone du Trastevere, comme ceux se référant à Jupiter Dolichénus sur l'Île Tibérine. Contrairement au sanctuaire de l'Aventin, sa présence dans le Trastevere ne semble pas bénéficier du même cadre que celui dont il a besoin pour s'épanouir : on a au contraire l'impression d'un culte désorganisé, éparpillé.

### 3.2.1. Le sanctuaire syrien du Janicule : un lieu de culte véritablement populaire ?

Dans le quartier populaire du Trastevere, nous avons pu constater la présence de dieux syriens et palmyréniens<sup>560</sup> autour du bois sacré de *Furrina*. L'expression de « sanctuaire syrien du Janicule » a été élaborée par les découvreurs du site, ce n'est pas ainsi que l'on dénommait ce sanctuaire à l'époque impériale.

Trois états de constructions ont pu être dégagés<sup>561</sup> : un mur correspondant à un premier édifice d'époque néronienne, des structures datées de la seconde moitié du IIe s. et un autre édifice orienté dans le sens opposé daté du IVe s. C'est la deuxième structure qui correspond au « sanctuaire syrien du Janicule ».

La structure du bâtiment est particulière ainsi que le mobilier culturel mis au jour : la forme même de ces objets, triangulaires, incite à penser que ce lieu prône le culte d'une triade, mais qui peut être différente de celle d'Héliopolis. Ce qui a fait penser qu'il s'agissait d'un sanctuaire dédié aux dieux syriens, c'est la présence de *Gaionas* sur les inscriptions ainsi que

---

<sup>560</sup> Cf. *supra* pp. 108-111.

<sup>561</sup> TURCAN (1989), pp. 184-185.

celle des dieux Jupiter Héliopolitain et Vénus *Caelestis*. Cet homme était un contemporain de Marc-Aurèle et de Commode. Par ailleurs, les monuments dédiés par le prêtre *Gaionas* pour le dieu Jupiter Héliopolitain étaient également consacrés en l'honneur de Commode. En effet, au début de son règne, il semblerait qu'il ait favorisé les cultes venus d'Orient, ce dont le culte syrien a dû, très probablement, profiter. J. Calzini Gysens a remarqué que la chronologie des inscriptions dédiées à l'empereur et à Jupiter Héliopolitain de ce prêtre suivaient les événements importants du règne de Commode<sup>562</sup>.

Toutefois, malgré ces considérations, il est difficile de comprendre ce sanctuaire dans son intégralité. J. Calzini Gysens a abouti à plusieurs conclusions concernant ce sanctuaire<sup>563</sup> : il est probable que l'aire occupée par ce sanctuaire se situe en partie sur le *Lucus Furrinae*, au vu des sources ; entre la fin du IIe s. et le début du IIIe s., le bâtiment primitif fut réaménagé et on construisit un nouvel édifice dont on suppose que le matériel découvert s'y rattachait – l'absence de fouilles étendues ne permet pas d'établir une corrélation entre les deux, mais cette hypothèse est à notre sens très probable. Ces considérations et les témoignages nous permettent de dire qu'il existait, en cet endroit, dès la fin du IIe s. un culte voué à Jupiter Héliopolitain et aux divinités syriennes.

Dès la fin du Ier s., la présence d'Apollon est attestée sur le site<sup>564</sup> et les décors des éléments architectoniques font penser à ceux d'Artémis. Un autel inscrit d'Artémis dédié à Zeus Kéraunios et aux nymphes *Furrinae* du IIe s. accroît la présence de divinités sur le sol du Janicule. La composition du sanctuaire se poursuit par la commande de cinq sculptures, dont des sculptures de dieux égyptiens. La base de candélabre que nous avons vue comprend plusieurs divinités sur son décor, Sol et Luna et la mention de « pater » dans l'inscription peut signifier un lien avec le culte mithraïque.

Une autre divinité d'origine égyptienne, la célèbre idole de bronze du Janicule<sup>565</sup>, interprétée tantôt comme un Osiris, tantôt comme un Aïôn, sculptée pour ce sanctuaire, a été conçue avant le milieu du IIe s. dans un atelier romain. Son identification posait problème, mais il est très intéressant de remarquer qu'elle est de fabrication proprement romaine alors que le discours qu'elle contient est tout à fait symbolique et renvoie à des conceptions d'ordre cosmique présentes dans les cultes orientaux. Il s'agirait en fait, si l'on en croit les interprétations, d'un Osiris-momie.

---

<sup>562</sup> CALZINI GYSENS (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), pp. 279-280.

<sup>563</sup> CALZINI GYSENS (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 285.

<sup>564</sup> DUTHOY, FREL (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 290.

<sup>565</sup> LE GLAY (1948), pp. 129-151.

Soulignons la présence accrue de divinités égyptiennes dans le sanctuaire, ce qui ne saurait surprendre dans la mesure où le dieu Jupiter Héliopolitain, selon les écrits de Macrobe et Lucien, aurait des origines égyptiennes<sup>566</sup>. Le culte du dieu est porté par le prêtre d'origine héliopolitaine *Marcus Antonius Gaionas*, dont la famille est présente à Rome depuis au moins une génération. Il est intéressant de noter que les sculptures conservées datées de l'époque de *Gaionas* proviennent toutes du même atelier de fabrication. Certains, dont F. Duthoy et J. Ferel ont émis l'hypothèse selon laquelle ces sculptures seraient des donations de l'empereur Commode, au vu des rapports étroits qu'il entretenait avec *Gaionas*. Plusieurs bustes d'empereurs proviennent du sanctuaire, dont un portrait de Septime Sévère, une perruque de Crispine et un buste d'Antonin le Pieux. On y retrouve également trois statues de Dionysos.

Le fait de décréter un temple dans cette zone de Rome, au vu de ces éléments, n'est pas fortuit : dans un quartier populaire et marchand brassant des gens de toutes les origines, il contient des divinités adorées en priorité des peuples d'origine levantine. Cet établissement occupe un espace dans la continuité d'un édifice néronien, ce qui atteste de la volonté des bâtisseurs de continuer à occuper un lieu préexistant pour y implanter les divinités syriennes – dont, soit dit en passant, *Dea Syria* était adorée par Néron.

Le troisième point mis en évidence est le rôle joué par le pouvoir impérial dans ce sanctuaire : le mobilier n'est pas du mobilier de récupération mais de fabrication romaine, dans des ateliers romains, sur commande d'un prêtre lié d'une manière ou d'une autre avec Commode. Le pouvoir en place chapeautait-il ce culte ? Car finalement, pour un culte populaire, le sanctuaire n'est pas très folklorique ni oriental.

Implanter ce sanctuaire dans cette aire géographique relève d'une volonté de faire édifier un lieu de culte aux divinités venues d'Orient dont les fidèles se trouvent à proximité – marchands, esclaves, immigrés, etc. Mais au vu de ce que nous venons de constater, le rôle joué par les empereurs n'est pas clairement défini : ils ne sont pas à l'initiative de ce sanctuaire – cela aurait été signalé dans les écrits – mais la localisation du « sanctuaire syrien du Janicule » est pertinente, de multiples dieux y sont présents, créant ainsi un ensemble syncrétique qui répond à la fois aux attentes des fidèles mais surtout à la grande diversité de personnes dans ce quartier de Rome, comme c'est le cas du sanctuaire du dieu Jupiter Dolichénius.

---

<sup>566</sup> DUTHOY, FREL (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 293.

### 3.2.2. *Les Orti Mattei du Trastevere : un lieu de culte destiné aux divinités d'origine syriaque ?*

L'étude de ce lieu en tant qu'endroit privilégié du culte syriaque est plus délicate que tout autre car elle repose sur beaucoup d'hypothèses.

Le commerce étant un vecteur de diffusion des cultes venus d'Orient, il est tout à fait logique de les retrouver dans les quartiers commerciaux et populaires de l'*Urbs*. Seulement, les catégories sociales présentes ne tendent pas à exprimer ces cultes de manière durable dans le temps, par manque de moyens financiers, s'entend. Comme on l'a déjà remarqué<sup>567</sup>, du fait de la révolte servile en Sicile, beaucoup d'immigrés et d'esclaves syriens avaient fait leur entrée à Rome. Leur installation dans le quartier de l'Emporium et du Trastevere s'est opérée par logique de proximité : il en va de même de la diffusion de cultes populaires. Les témoignages sont assez rares, il est inutile d'en étayer les raisons une fois de plus.

F. Coarelli a soulevé le fait que les monuments relatifs aux cultes syriaques découverts dans le quartier du Trastevere proviennent pour la plupart d'entre eux des *Orti Mattei*<sup>568</sup>. Bien qu'ils aient longtemps été considérés comme des résidus provenant du sanctuaire syrien, il n'est pas exclu qu'un lieu de culte fixe ait pu se développer au sein de ces jardins. Dans la mesure où un lieu de culte a tout à fait pu éclore hors de la *Porta Portese*, il est probable que la zone occupée par les *Orti Mattei* ait été un lieu de culte réservé à l'Atargatis syrienne<sup>569</sup>.

Au vu du culte particulier que semble avoir voué Néron à cette déesse, si l'on en croit les témoignages des auteurs antiques, il est possible que son établissement en ce lieu se soit épanoui à l'époque de son règne.

Certes, les témoignages que l'on a émanent du peuple mais l'engouement d'empereurs comme Néron ou Domitien pour le culte de cette déesse peut également être une des causes de cette dévotion populaire. De plus, il ne semble pas que le culte « populaire » de la déesse syrienne ait perduré au-delà du Ier s. dans ces jardins. Ce n'est pas la population servile syriaque qui a diminué, mais il est possible que le sanctuaire du Janicule ait cristallisé les dévotions et contribué de fait à la diminution des manifestations spontanées vis-à-vis des cultes syriens dans les *Orti Mattei* et plus généralement dans le quartier du Trastevere.

---

<sup>567</sup> Cf. *supra* pp. 114-115.

<sup>568</sup> COARELLI (1982), pp. 52-53.

<sup>569</sup> SAVAGE (1940), p. 43.

Il n'est pas impossible que les *Orti Mattei* aient été un lieu privilégié d'expression des cultes syriaques, mais si tel a été le cas, ces dévotions se sont exprimées majoritairement à l'époque néronienne.

Dea Syria, Jupiter Héliopolitain et Malakbel de Palmyre étaient des divinités adorées minoritairement par le *populus romanus*, la communauté servile, affranchie et marchande de l'*Urbs*. Peu de témoignages subsistent, ce qui rend délicate toute interprétation.

Mais ceux que l'on a ne tendent pas à affirmer le caractère exclusivement populaire du culte, dans la mesure où son exercice est influencé par la dévotion personnelle de Néron. C'est de son règne que sont datés tous les vestiges subsistant de la piété populaire vis-à-vis de Dea Syria : si l'empereur n'avait pas exprimé son affection à cette déesse, son culte aurait-il laissé les mêmes traces ? Même si la réponse reste un mystère, nous pouvons dire que ce culte a rencontré une ferveur de la part des couches sociales inférieures influencée par sa popularité auprès d'un empereur. Le culte parmi ces couches sociales préexistait peut-être, voire sûrement, mais s'est exprimé publiquement dès qu'un empereur lui a manifesté un intérêt particulier. Les démonstrations du culte de la déesse se sont arrêtées après cela. Pour ces raisons, le culte peut être caractérisé comme populaire car il émane du peuple, des couches serviles et affranchies ; mais les modes d'expression populaire de son culte sont apparus dans une zone où les dévots étaient présents en quantité, en même temps qu'un empereur lui en rendait un.

Longtemps, les chercheurs ont pensé qu'il avait existé un temple en l'honneur de *Dea Syria* dans le quartier du Trastevere, à l'époque du règne d'Alexandre Sévère<sup>570</sup>. Mais cette hypothèse est rendue peu probable à cause du sanctuaire du Janicule, qui polarisa les dévotions. Les statues dédicacées à *Dea Syria* et Jupiter retrouvées en ce lieu rappellent la statue de la déesse, à laquelle on rendait hommage, à Hiérapolis<sup>571</sup>, comme le soulignait Lucien<sup>572</sup>.

A ces conditions, il est possible que les *Orti Mattei*, vu que semblent s'y concentrer les témoignages concernant les divinités syriaques, ait été un lieu privilégié par ces cultes, avant que ne l'éclipse le grand sanctuaire du Janicule.

---

<sup>570</sup> SAVAGE (1940), pp. 43-44.

<sup>571</sup> SAVAGE (1940), p. 44.

<sup>572</sup> LUCIEN, 32.



### 3.2.3. Les traces éparses liées à Mithra dans la partie populaire de l'Urbs : un nouveau lieu de culte ?

Nous l'avons vu, la présence de Mithra est attestée dans la zone du Trastevere<sup>573</sup> en deux endroits : de manière exactement localisée dans le sanctuaire syrien du Janicule, et sur les rives du Tibre.

En ce qui concerne sa présence dans le sanctuaire du Janicule, c'est le candélabre dont nous avons parlé portant l'inscription d'un grade de la liturgie mithraïque qui nous a permis d'y attester la présence du dieu perse. Cependant, on a constaté à plusieurs reprises que les divinités Sol et Mithra étaient honorées conjointement dans l'épigraphie. Le fait qu'un *doryphorus pater* offre un candélabre dans le sanctuaire syrien ne signifie pas pour autant qu'un culte ait existé en l'honneur de Mithra : un desservant mithraïque a très bien pu en faire don aux divinités syriaques en sa qualité de prêtre, sans pour autant que le dieu perse soit impliqué.

Les découvertes d'inscriptions sur les rives du Tibre, datées de la fin du IIe s. et du début du IIIe s., période où le culte de Mithra a connu le plus grand engouement posent davantage de problèmes. Ces inscriptions ont été exécutées pour le salut des empereurs, dont une de la part d'un affranchi impérial. Le culte du dieu perse n'a jamais été officialisé, mais il n'est pas exceptionnel de le retrouver associé à des empereurs, surtout les derniers Antonins et les Sévères. Ces inscriptions ont été retrouvées à proximité du Ponte Emilio, sur les rives du Tibre. Non loin se situe le Cirque Maxime : est-ce possible que les inscriptions aient été déplacées ? Pour que deux inscriptions se retrouvent au même endroit, c'est qu'elles y ont été placées volontairement : d'autant qu'une troisième, non datable, se joint aux deux premières.

La question suscitée par ces témoignages est existait-il un autre lieu où on rendait hommage à Mithra ? Ou bien ces inscriptions proviennent-elles du Cirque Maxime ? Dans ce cas, pourquoi les avoir déplacées ?

Les témoignages liés à Mithra dans les quartiers populaires ne tendent pas à affirmer un lien profond avec le peuple, mais à renforcer celui avec le pouvoir.

---

<sup>573</sup> Cf. *supra* pp. 113-114.

Il est peu probable qu'un culte spontané dédié à Mithra ait émergé sur les rives du Tibre, de même que le culte de Jupiter Dolichénus dans le Trastevere n'est pas de facture populaire mais bien militaire. Il en va de même pour le sanctuaire syrien du Janicule qui n'a de populaire que sa renommée : il s'agit comme pour le *Dolichénum* de l'Aventin et le *mithraeum* de Sainte-Prisque plus d'un lieu de rencontres entre plusieurs dieux d'origines variées aux compétences similaires, de réunion entre des fidèles d'origine variée qu'un temple dédié à un dieu étranger en particulier. Le choix d'implantation du « sanctuaire syrien du Janicule », situé non loin des deux précédents, se comprend par sa présence au sein d'un quartier populaire dont les personnes sont d'origines variées. Les cultes syriaques *Orti Mattei* sont certes d'essence populaire, mais bénéficient de la faveur impériale à l'époque néronienne. Le lien entre les cultes syriaques et les esclaves permet de se poser la question de l'exclusivité entre les deux. Mais la plupart des témoignages émanent d'affranchis impériaux d'origine syriaque : leur lien avec les *Orti Mattei* a mis en évidence l'hypothèse selon laquelle les cultes syriaques auraient trouvé un terrain favorable à leur enracinement sous le règne de Néron, d'autant que cette zone est située à proximité des *horrea Galbana*. Leur disparition peut aussi avoir été conditionnée par l'émergence du sanctuaire du Janicule, qui a éclipsé toute autre forme de dévotion.

Ces cultes ne peuvent être reliés, même dans ces régions de Rome, aux couches inférieures de la société de manière exclusive, bien au contraire. Un dernier point reste à examiner en ce qui concerne l'établissement des cultes venus d'Orient dans les quartiers populaires : il s'agit de voir si les cultes isiaques et leur implantation reflète véritablement une volonté du peuple, par opposition à celle du pouvoir.

### 3.3. Les divinités isiaques dans les quartiers populaires : un véritable reflet de la volonté d'intégration par le peuple ?

Il est communément admis que les cultes isiaques ont pénétré l'*Urbs* en grande majorité par le biais des marchands venus de Délos. Comme dans le cas des cultes syriaques et de celui de la Grande Mère, on pense à première vue qu'il serait logique de les retrouver en masse dans les quartiers à proximité du Tibre. Ces cultes ont bénéficié de la faveur impériale depuis le règne de Caligula, ce qui s'est traduit géographiquement par la présence de plusieurs sanctuaires leur étant consacré. Mais dans la mesure où l'on considère que ces cultes sont de souche populaire, on s'attend à les retrouver dans les quartiers de l'Emporium et du Trastevere. Effectivement, ils y sont présents, mais leur étude pose le même type de problèmes : ils sont éparpillés et les témoignages sont souvent lacunaires et peu nombreux. Leur petit nombre surprend, d'autant qu'au Ier s. et au IIe s. leur culte bénéficie d'un engouement particulier.

Ceci nous porte à supposer que ce sont les sanctuaires de l'Aventin – le *Dolichenum*, qui est un édifice au sein duquel les divinités isiaques étaient vénérées – et du Janicule – dans une moindre mesure – qui ont polarisé les cultes isiaques et par conséquent limité les autres types de manifestation dans les quartiers populaires qui semblent de fait moins touchés par elles que ce que l'on aurait pu croire jusqu'alors. Il conviendra donc ici aussi d'évaluer le degré de popularité de ces cultes en fonction des empreintes géographiques qu'ils ont laissées.

Nous verrons donc que les cultes isiaques se sont implantés dans les quartiers du Trastevere et de l'*ager vaticanus* mais qu'ils ont également bénéficié d'un lieu d'expression privilégié au sein d'un *Iseum* dans la région de l'Emporium ; mais ce qui va permettre d'évaluer la réelle prégnance des cultes venus d'Égypte dans la société romaine, ce sont leurs manifestations dans le monde funéraire, très nombreuses et qui révèlent que toutes les couches de la société sont touchées par ces cultes.

### 3.3.1. *Présence isiaque dans le Trastevere et l'ager vaticanus : l'éparpillement des cultes*

La présence des cultes isiaques dans les quartiers populaires à l'époque traitée ici est attestée par un matériel archéologique et épigraphique très sporadique qui rend toute interprétation ardue<sup>574</sup>.

Nous avons mis en évidence plusieurs découvertes, notamment un fragment de relief dans le secteur qui jouxte le port : nous l'avons vu, cela laisse supposer qu'il appartenait à un édifice se situant sur l'*ager vaticanus*, comme par exemple un petit *sacellum* isiaque.

Concernant la petite statuette<sup>575</sup>, elle a été retrouvée proche du théâtre de Marcellus. Pour M. Malaise<sup>576</sup>, elle serait issue du sanctuaire d'*Isis Capitolinae* : or, si l'on part du principe que rien ne permet de prouver l'existence d'un temple sur le Capitole, on peut toujours penser que cette statuette était un élément cultuel inhérent aux petits autels qu'il devait, de manière très probable, y avoir. On peut conjecturer, de par la découverte de cette statuette à proximité du port, de l'existence d'échanges commerciaux d'objets cultuels qui pouvaient servir tant dans le domaine public que privé, ou bien d'échanges de biens qui ont plutôt une fonction esthétique. De même, le relief a été exécuté à Alexandrie au IIe s. a.C., ce qui laisse supposer ces échanges. Dans ce sens, ces éléments pourraient tout aussi bien provenir des quartiers populaires de l'Emporium ou du Trastevere où les occupants égyptisants possédaient peut-être du matériel, cultuel ou non, de ce type. Cette découverte peut très bien étayer l'hypothèse de la présence d'une forte communauté isiaque dans ces quartiers.

Les tombes du IIe s. décorées de motifs égyptisants, l'existence d'un toponyme égyptien, les chapiteaux ioniques découverts sont autant d'arguments en faveur de l'existence d'un lieu consacré aux divinités isiaques dans le Trastevere sous le Haut-Empire<sup>577</sup>. Ces éléments laissent supposer la concentration de personnes originaires d'Égypte dans ce quartier, se traduisant par l'hypothétique existence d'un lieu de culte destiné à honorer leurs divinités nationales.

Bien sûr, ces éléments ne tendent pas à affirmer de manière certaine l'existence d'un tel édifice, d'autant qu'aucun vestige n'a été découvert. Le IIe s. constituerait pourtant la

---

<sup>574</sup> Cf. *supra* p. ; COARELLI (1962), pp. 64-65.

<sup>575</sup> MALAISE (1972), p. 222.

<sup>576</sup> MALAISE (1972), p. 222.

<sup>577</sup> Cf. *supra* pp. 107-108 et 111-112.

meilleure période pour qu'il ait existé, au vu de l'engouement suscité par les cultes isiaques chez les empereurs.

Or, des éléments liés aux cultes isiaques ont été découverts dans les restes du sanctuaire du Janicule. Il a déjà été remarqué l'aspect syncrétique des sanctuaires publics du IIe s., dans lesquels on pouvait vénérer plusieurs divinités, ce qui se comprend en regard de l'aspect multiculturel de ce quartier. Là encore, on peut supposer que le sanctuaire du Janicule a polarisé, en quelque sorte, les cultes venus d'Orient.

Les cultes isiaques semblent également s'être répandus dans toute cette zone : nous avons émis l'hypothèse d'un *Iseum* dans la plaine de *Pietra Papa*, lié, comme le relief alexandrin vu plus haut, au culte d'Isis-Déméter, et daté d'après 123.

L'éclatement spatial des cultes isiaques dans le quartier du Trastevere rend difficile leur interprétation. On pourrait proposer, comme M. Malaise, qu'il y a eu plusieurs édifices soit spécifiquement destinés aux cultes égyptiens, soit dont une partie leur était consacrée. Mais nous avons envisagé leur présence différemment.

Le relief alexandrin en marbre représentant les trois divinités isiaques principales retrouvé sur l'*ager vaticanus* suggère d'une part la présence d'un petit sanctuaire dans cette zone mais également un rapport clientéliste entre les fidèles. Ce ne sont pas des esclaves ou des affranchis qui ont pu financer ce relief. De plus, il provient d'Alexandrie et date du IIe s. a. C. Ce relief a peut-être été importé ou vendu par des marchands du Nil, ou peut-être celui qui l'avait en sa possession est venu s'établir à Rome du fait de la forte immigration orientale. Quoiqu'il en soit, cela suggère l'existence de rapports de ce type, clients-patrons, qui auraient voué un culte dans ce quartier de Rome aux divinités isiaques.

De même, il est possible que ces communautés dont on parle soient très hétéroclites au niveau de leur composition : cela peut tout aussi bien être des Romains établis dans ces quartiers, des immigrés étrangers, des esclaves, des marchands, des affranchis. Cela montre également l'universalité des cultes égyptiens. On a longtemps cru que ces cultes étaient l'apanage des couches sociales défavorisées qui trouvaient dans les cultes isiaques un moyen d'exister dans la société, du moins aux yeux des autres fidèles : on pensait surtout aux esclaves, aux affranchis et aux femmes. Or, on constate qu'au contraire, ce culte est certes fédérateur, mais il ne s'adresse pas qu'aux défavorisés sinon à tous les étages de la société.

On pourrait éventuellement considérer que le choix d'implantation de ces cultes est le reflet de la place que les étrangers se trouvent à Rome : en périphérie, non en vase clos, mais en communication permanente avec le reste de la population. C'est en tous cas ce que semblent refléter ces implantations isiaques dispersées.

Si l'on considère que ces cultes se sont développés à proximité du Tibre, dans des quartiers populaires, on peut tenter d'esquisser plusieurs significations. La proximité avec le Tibre peut suggérer, comme pour *Navisalvia*, un culte où le rapport avec le domaine maritime est privilégié, ce qui est cohérent avec les attributions de la déesse Isis, protectrice de la navigation. Cette proximité suggère également un rapport avec le commerce : les sanctuaires sont des lieux où les égyptiens peuvent se rendre en débarquant, les vestiges prouvent l'existence d'échanges de biens culturels ou esthétiques à motifs nilotiques. D'où cette impression d'éclatement spatial de ces cultes. Mais de manière plus durable, ces sanctuaires sont aussi là pour les résidents permanents de ces quartiers populaires : les esclaves, les citoyens, les affranchis, les femmes, tout le monde est concerné, des rangs les plus hauts de la société aux niveaux les plus bas. Nous ne disons pas que tous les habitants de ces quartiers vénéraient Isis, mais que probablement un échantillon de toutes les couches sociales était représenté par les fidèles de son culte. D'où également le rôle fédérateur du sanctuaire du Janicule : que l'on vienne de Syrie ou d'Égypte, on peut venir rendre un culte à ses dieux au sein d'une même entité. Mais, nous l'avons vu, le sanctuaire du Janicule répond plus à un impératif d'encadrement de ces cultes plutôt qu'à une véritable émanation populaire spontanée.

La logique d'implantation à laquelle répondent les témoignages de la présence des divinités isiaques en ces lieux est d'abord de proximité avant d'être une logique communautaire, puisque ces cultes et leurs lieux semblent fédérer et refléter une population aussi hétéroclite que celle qui vivait dans les quartiers populaires.

### *3.3.2. L'Iseum de Sainte-Sabine polarise les dévotions : entre dissidence et communautarisme ?*

Les restes de l'*Iseum* sur les pentes de l'Aventin découverts dans l'enceinte républicaine témoignent, grâce à des traces archéologiques et épigraphiques mises au jour, de la présence de communautés isiaques<sup>578</sup>. À l'époque républicaine, les parois furent enduites de motifs décoratifs égyptisants et d'inscriptions. Comme nous l'avons vu<sup>579</sup>, les deux séries de construction furent réunies sous le règne de Marc Aurèle et de Commode.

En tenant compte de ces découvertes et de la réflexion menée par F. Coarelli, on aboutit à la considération selon laquelle il y aurait effectivement un rapport étroit entre les

---

<sup>578</sup> COARELLI (1982), pp. 59-65 ; LE GLAY (1987), p. 548.

<sup>579</sup> Cf. *supra* pp. 89-90.

couches sociales inférieures, notamment serviles – concentrées dans les zones marchandes comme le port – et les cultes isiaques – installés où l’on trouve cette concentration de masses d’esclaves. Bien sûr, ce rapport est à nuancer, car il n’est pas exclusif, mais son existence ne peut être niée. Pour M. Malaise, le lieu est destiné aux réunions privées d’une confrérie ; pour L. Bricault, il s’agirait d’un lieu destiné à un collège d’isiaques de condition servile.

Comme ce sanctuaire isiaque était adossé à la pente descendant vers le Tibre, et donc à proximité de l’Emporium, se pose la question des groupes sociaux desquels provenaient les fidèles. Il y a plusieurs possibilités, en prenant en considération que bâtir ce genre d’édifice nécessite de disposer de moyens. Dès lors, on peut se demander s’il n’existait pas un groupe socialement constitué sur la base du système clientéliste dans ce quartier commercial de Rome. Il est possible qu’il y ait eu des réseaux de ce type qui se soient créés, qui engloberaient toutes les catégories sociales, des marchands aux esclaves en passant par les affranchis et les égyptiens qui débarquaient sur les rives du Tibre pour échanger leurs biens. Ce sanctuaire ne peut pas n’être que de facture populaire, provenant de couches sociales inférieures. Au contraire, nous pensons qu’il est le reflet d’un communautarisme qui se serait développé dans ces zones sous l’impulsion de patrons et de clients ayant un penchant commun pour les divinités isiaques à une époque où leur culte n’était pas officiel.

On peut également supposer qu’au départ, les cultes n’étant pas tolérés à l’intérieur des murs de Rome, l’expression des cultes s’est concentrée dans l’édifice extérieur et était du fait d’esclaves, affranchis, etc. Mais, au fil des règnes, le culte s’est ouvert, officialisé et il est possible que ce lieu de réunion préexistant ait attiré les membres de couches sociales plus élevées et se soit étendu à l’intérieur du mur Servien – d’autant que Commode, soulignons-le, a été initié aux mystères isiaques. La continuité d’occupation de l’édifice et sa localisation expliquent le succès rencontré de la part des personnes fréquentant les rives du Tibre et son assimilation à un lieu réservé aux défavorisés.

Plusieurs suppositions peuvent être faites concernant l’*Iseum* de Sainte-Sabine mais nous pouvons être assurée du caractère privé de l’édifice – qui n’était peut-être pas uniquement cultuel mais un lieu de réunion – où s’exprimait un communautarisme dont un des aspects fédérateurs était la dévotion aux divinités isiaques. Il est peu probable que cet édifice ait été réservé exclusivement aux esclaves ou aux femmes, mais plutôt à ceux qui voulaient rendre hommage aux divinités égyptiennes de manière clandestine, dissidente au départ, puis en marge de son aspect officiel ensuite. Ces hypothèses ne se veulent pas plus plausibles que celles émises par d’autres chercheurs, mais elles restent envisageables. Car s’il

s'agit d'un culte dissident qui s'est développé dans la zone de Sainte-Sabine, il serait difficile de reconstruire son histoire : le propre de la dissidence est de laisser peu de traces.

La présence des cultes isiaques en ces deux endroits tend à corroborer l'idée de cultes populaires, dans le sens de « popularisés », accessibles à tous, au contraire de réservés aux couches inférieures. Au IIe s., dans un contexte d'encadrement fort des cultes isiaques, il est légitime de croire qu'une espèce de contre-culte s'est développé en marge de celui prôné par le pouvoir. Ces cultes qui à l'origine émanaient effectivement des couches inférieures de la société se sont transformés en cultes officiels, cadrés par le pouvoir impérial : peut-être que les manifestations de ces cultes en ces endroits reflètent une volonté de préserver leur nature originelle lorsqu'ils ont débarqué à Rome. Dans ce cas, il s'agirait davantage de cultes isiaques palliatifs à ceux célébrés dans les grands sanctuaires de Rome.

### *3.3.3. Epigraphie funéraire et cultes isiaques : quelle prégnance au sein de la société ?*

La question des communautés touchées par ces cultes dans ces quartiers populaires n'est pas exactement déterminée, le matériel ne permettant pas une telle analyse. Mais selon toute probabilité, on peut supposer que les fidèles qui ont honoré les divinités isiaques appartiennent aux mêmes couches sociales que ceux ayant fait exécuter les inscriptions funéraires. L'avantage de ces inscriptions est qu'elles ne sont pas rattachées à un sanctuaire isiaque attesté : il s'agit de témoignages nous permettant d'évaluer le degré de popularité de ces cultes au sein d'une population définie. Si les couches défavorisées étaient les seules à leur rendre hommage, nous n'aurions certainement pas retrouvé autant de témoignages épigraphiques. Évaluer le degré de popularité des cultes ne passe pas seulement par l'étude de leur présence dans des quartiers populaires, le monde funéraire peut nous en apprendre énormément.

Les cultes isiaques sont les seuls à avoir livré autant d'inscriptions à Rome, que ce soient des inscriptions issues de sanctuaires ou lieux de culte publics ou des inscriptions à caractère funéraire. Les questions de leurs localisations ont déjà été envisagées<sup>580</sup>.

Il n'est pas question ici de dresser la géographie funéraire liée aux cultes isiaques. Les suppositions que l'on a faites jusqu'alors tendent à être corroborées par les inscriptions funéraires que l'on retrouve pendant toute la période impériale. Ces inscriptions mentionnent

---

<sup>580</sup> Cf. *supra* pp. 137-144.



les desservants du culte et les fidèles isiaques : les affranchis forment la plus grande communauté de fidèles, ce qui ne signifie pas qu'ils en ont l'exclusivité.

Ces inscriptions isiaques peuvent nous servir de marqueur si on considère les catégories de population qui dédient ces inscriptions à Isis. En effet, il s'agit autant d'affranchis que de citoyens, de haut rang ou non, qui lui offrent ces inscriptions dédicatoires. Le culte des divinités isiaques ne touche pas que les membres des catégories sociales inférieures mais semble atteindre toutes les couches sociales. Ceci est attesté par l'épigraphie funéraire privée, mais également par l'épigraphie publique issue des sanctuaires. L'épigraphie renseigne sur l'aspect universel des cultes isiaques : sous le Haut-Empire, affranchis, citoyens, empereurs, tous sont concernés par ces cultes.

Dès lors, on peut considérer qu'ils opèrent un véritable rassemblement de toutes les couches de la société, c'est en tout cas ce que semblent attester les vestiges épigraphiques.

Grâce à cela, nous pouvons penser, selon toute logique, que les cultes isiaques dans les quartiers populaires ne sont pas réservés uniquement aux esclaves et affranchis, mais bien à toutes les catégories sociales.

L'évaluation du degré de popularité des cultes isiaques nous permet de rejeter l'idée reçue selon laquelle les cultes venus d'Orient étaient réservés aux couches inférieures de la société. Ceci nous permet de nous poser la même question concernant les autres cultes. Les cultes isiaques se sont développés autour d'un consensus populaire dont il faudrait établir et étayer les caractéristiques dépendant de facteurs sociaux que nous avons commencé à effleurer.

La dispersion du culte dans les quartiers populaires et l'épigraphie funéraire tendent vers la même conclusion : les dévots cultes isiaques appartiennent à toutes les couches sociales.

La topographie populaire est plus circonstancielle, semble-t-il, et la logique de sa structuration est tout autre. Elle reflète davantage la réalité des besoins religieux à tous les niveaux et contribue à montrer l'existence d'un communautarisme nouveau fondé sur un système clientéliste inhérent aux transferts religieux. L'expression populaire de ces cultes dans ces quartiers ne relève pas d'une stratégie préétablie mais stigmatise et touche le cœur des modes de réceptions et des réactions suscités par le développement des cultes venus d'Orient à Rome. Leur implantation ne relève pas que des couches inférieures mais d'un communautarisme développé, comme tend à le montrer l'épigraphie isiaque, qui révèle l'aspect universel et fédérateur du culte.

Le développement des cultes isiaques sous ces formes dans ces quartiers peut être interprété comme un palliatif des grands ensembles cultuels désormais sous la houlette impériale. En ces lieux, les cultes semblent plus accessibles et géographiquement plus proches de ceux qui ont contribué, quelques siècles plus tôt, à leur introduction à Rome.

Quel que soit le culte que l'on considère, on voit bien que dans les quartiers populaires les mêmes logiques ne s'appliquent pas. Les cultes s'y développant semblent être des palliatifs des cultes officiels et les modalités de leurs implantations de simples échos à ceux intronisés par le biais des empereurs sur l'espace urbain. Mais nous avons vu que ces cultes semblent toutefois liés à certaines catégories socioprofessionnelles ou à certains lieux. Leur présence a toutefois été éclipsée par le sanctuaire syrien du Janicule, dont l'aspect hétéroclite et métissé a attiré les dévotions. Ce sont les données fournies par les cultes isiaques qui nous ont permis d'envisager le réel aspect populaire des cultes : ils ne sont pas cantonnés aux simples couches inférieures de la société, mais portés par toutes les catégories sociales.

Cultes populaires ne signifie pas cultes misérables : le peuple de Rome semble avoir joué un rôle certain dans l'implantation et l'enracinement des cultes dans l'espace public et privé. Le pouvoir a eu, même dans ces quartiers, un rôle à jouer, mais l'initiative populaire nous paraît tout à fait plausible à envisager.

La répartition des lieux de cultes venus d'Orient dans l'espace urbain nous en apprend beaucoup sur leur perception par la société romaine au sens large du terme. Elle nous renseigne sur les modalités d'implantation et d'intégration de ces cultes à Rome. Les lieux d'installation de ces cultes sont donc le reflet de la place qu'ils occupent au cœur du système politico-religieux de l'*Urbs* et au sein de la société. En ce sens, ils véhiculent un discours. Certains édifices reflètent la volonté du pouvoir en place, l'idéologie impériale, sa volonté de s'attacher des cultes en particulier et l'intérêt qu'il a de le faire. La spatialisation de ces cultes reflète les enjeux qu'ils représentent à Rome sous le Haut-Empire.

Mais leur intégration a également dépendu d'autres catégories sociales. Il n'y a pas que la vision officielle ou populaire qui est importante : les cultes ont aussi été rattachés à des personnes privées. Mais nous avons vu que certains édifices publics privatisent des cultes, tout comme ils bénéficient d'un rayonnement public alors qu'ils sont dans un édifice privé. D'autres sanctuaires polarisent les dévotions de toutes les couches de la société. La complexité de cette question permet par ricochet d'appréhender la perception que l'on a de ces cultes à tous les niveaux de la société. La question des interactions entre les cultes venus d'Orient et la société romaine est complexe, et pour la comprendre, il faut aussi considérer le rôle joué par les couches inférieures dans leur implantation. On leur a souvent accordé un rôle avant-gardiste dans leur introduction à Rome. Les cultes se développant dans les quartiers populaires semblent être des palliatifs des cultes officiels, toutefois liés à certaines catégories socioprofessionnelles ou à certains lieux. Hormis le sanctuaire syrien du Janicule qui a un rôle fédérateur, le manque de sources liées aux cultes proprement populaires ne nous permet de déterminer que de manière limitée l'impact de cette population sur l'enracinement de ces cultes à Rome, même si leur présence ne revêt pas un aspect populaire à proprement parler.

Même si le pouvoir impérial, fort, a joué un grand rôle dans l'implantation de ces cultes à Rome, l'approche topographique de la répartition des cultes nous a permis de constater que toutes les couches de la société ont eu leur influence.

Cette étude topographique de l'implantation des lieux de culte des divinités venues d'Orient à Rome révèle les mécanismes de leur assimilation, de leur réception et de leur enracinement dans une civilisation qui leur est à première vue étrangère. S'ils se sont si bien enracinés, c'est qu'ils répondaient à des besoins, que l'étude topographique permet d'envisager. En tenant compte des réalités des époques à tous les niveaux comme nous venons de le faire, nous pouvons tenter d'appréhender ces mécanismes et les modalités de leur intégration à Rome. L'ouverture romaine aux influences étrangères est remarquable au niveau de la gestion de l'espace urbain public et privé.

La topographie urbaine des lieux de cultes étrangers reflète tout aussi bien la vision du pouvoir et l'utilisation de ces cultes par lui, la progressive intégration de ces cultes du domaine privé au domaine civique public que l'importance et la permanence de ces cultes dans les quartiers populaires.

Les réalités différentes auxquelles renvoient ces considérations doivent être analysées en regard du contexte général : il convient donc de mener une réflexion dynamique prenant en compte les caractéristiques globales et les particularismes inhérents aux cultes venus d'Orient. L'étude de la géographie urbaine et de la spatialisation de leurs lieux de cultes est un bon indicateur de ces phénomènes évolutifs concernant les modes de réception des cultes étrangers à Rome.

Mais cette orientalisation de l'espace urbain constitue un des aspects caractéristiques de la notion de romanité : cette aptitude à intégrer, digérer et englober des éléments *a priori* exogènes en est un des pans constitutifs. La construction identitaire de Rome est visible à travers l'organisation de son territoire, notamment son organisation culturelle : il convient maintenant d'étudier le rôle joué par les cultes venus d'Orient dans le processus constructif de la *romanitas* sous le Haut-Empire que reflète leur répartition dans l'*Urbs*.

---

***TROISIEME PARTIE :***  
***LES APPORTS DES CULTES VENUS D'ORIENT***  
***A LA NOTION DE ROMANITE***

---

Il convient maintenant, après avoir analysé la répartition et les modalités d'implantation des cultes venus d'Orient dans l'*Urbs*, de s'attacher à montrer leurs apports à la notion de romanité. Les questions d'identités sont au cœur des thématiques actuelles de recherche. En effet, si les cultes venus d'Orient ont été admis à Rome, officiellement ou au terme de plusieurs décennies de présence officieuse, c'est parce qu'ils répondaient à des besoins précis qu'il convient de déterminer. Sur le plan populaire, ces cultes avaient pour vocation de les rassurer, mais il n'est pas question ici de les étudier en tant que tels. Il s'agit davantage de les étudier dans leurs rapports, leurs interférences avec l'*Urbs* et son système politico-religieux. Rome, en les intégrant, les digérant et en modifiant leurs contours, recrée en quelque sorte des cultes venus d'Orient "à la romaine" : la question est de savoir pourquoi et comment cela se retranscrit dans son espace urbain.

Depuis quelques années, les notions de syncrétisme et d'acculturation sont battues en brèche au profit de notions comme celles d'interférences ou d'échanges culturels qui impliquent de considérer les interactions et les phénomènes d'intégration des autres systèmes religieux. Pendant le Haut-Empire, Rome a dû gérer son Empire méditerranéen et a donc été confrontée avec des cultures différentes, notamment la culture orientale. Ici, nous allons plutôt envisager les impacts de cette civilisation d'un point de vue religieux dans la construction de l'identité de Rome. Car, en effet, il est important de souligner qu'au début de la République, on savait exactement borner les contours de ce que l'on appelait Rome. A la fin du règne de Sévère Alexandre, Rome est une notion tout autre. Bien sûr, la ville en elle-même a physiquement changé, et la construction mentale de l'identité romaine est d'autant plus touchée par la pénétration de cultures et de cultes étrangers.

Beaucoup de facteurs doivent être pris en considération dans la définition et la construction de l'identité d'une civilisation : dans le cas de Rome, les cultes venus d'Orient ont, semble-t-il, joué un rôle déterminant dans la création continuée de la romanité.

Une place importante doit être accordée au contexte plus général, notamment politique, car pour comprendre ce rôle identitaire qu'ont pu jouer les cultes venus d'Orient, les questions politiques sont essentielles à traiter. En effet, pour une cité antique, religion et politique sont inextricablement liées. Pour tenter d'élaborer une analyse la plus rigoureuse possible, nous avons mis en corrélation tous les types de sources à disposition afin de ne négliger aucune hypothèse. A cela, nous avons combiné les différentes lectures que les auteurs ont pu avoir des cultes venus d'Orient. Nous avons ensuite adopté une démarche critique et comparatiste en tenant compte du contexte historique et des perspectives de recherche actuelles et la problématique qui s'est dégagée d'elle-même s'ancre parfaitement

dans ces thématiques. Nous avons commencé à évoquer l'an passé dans le cadre de notre travail d'étude et de recherche de Master I les implications que ces cultes ont pu avoir à ce niveau, mais nous allons pouvoir cette année les examiner plus en profondeur.

Ainsi, nous avons axé notre réflexion autour de trois thématiques principales dérivées de celles antérieurement envisagées. Les cultes, pour être intégrés à l'*Urbs*, ont dû être modifiés. Ces modifications se sont opérées selon deux niveaux : une "romanisation" volontaire et pensée de la part du pouvoir en place alliée à une "romanisation" moins voulue, plus accidentelle émanant des catégories sociales non rattachées au pouvoir. Ces deux "romanisations"<sup>581</sup> vont nous permettre d'aborder les étapes de la construction de l'identité romaine, qui n'est pas uniquement du fait de l'empereur. Pour comprendre ce que l'on entend par "romanisation", il convient de revenir sur ces points centraux de sa définition<sup>582</sup>. Le concept de romanisation a été utilisé en premier pour « rendre compte de la soumission d'une société et d'un territoire conquis aux formes d'organisation voulues par Rome »<sup>583</sup>. A l'origine, on entend donc ce concept comme un phénomène de transformations voulu et imposé par les dominants romains sur les dominés provinciaux : lorsqu'on parle de "romanisation" on en parle alors selon un point de vue romano-centrique. Bien que ce processus ne soit pas uniforme, il a été constaté qu'il a évolué dans le temps. Ce concept, teinté de la vision impérialiste que lui ont conférée les historiens, tend maintenant à être dépassé. On peut être Romain sans avoir subi de romanisation au préalable : même sur le sol de Rome, des personnes *a priori* étrangères peuvent occuper des fonctions au sein des bureaux impériaux, être titulaires de magistratures romaines, etc. Comme l'ont souligné les chercheurs tels que J. Webster ou G. Woolf, il est plus pertinent de parler de « révolution culturelle », de « créolisation », pour parler des phénomènes d'interactions culturelles présents dans l'Empire et à Rome. Une autre notion est fondamentale pour la compréhension de ces phénomènes, celle de « vulgar romanisation », énoncée par J. Webster : cette appellation vise à comprendre les mutations engendrées au sein des couches inférieures de la société, subies ou non, dans le but d'avoir un mode de vie et une culture romaine. Maintenant, on voit la "romanisation" comme un processus de négociation entre plusieurs cultures qui ont entraîné des mutations, comme l'ont souligné N. Terrenato et S. Keay. La "romanisation" est un concept complexe qui englobe toutes ces approches pour étudier des sociétés qui

---

<sup>581</sup> Le terme de "romanisation" doit rester entre guillemets, car il n'est plus adapté : nous continuons de l'employer car il transmet bien l'image d'une modification selon les normes romaines, mais il faut être prudent lorsqu'on l'emploie.

<sup>582</sup> INGLEBERT (2005), pp. 421-472.

<sup>583</sup> LE ROUX (2004), p. 287.

entretiennent des contacts entre elles et qui sont en permanente évolution. L'étude des cultes venus d'Orient à Rome renvoie à ces considérations et la question de la "romanisation" est importante en ce qu'elle permet de comprendre les phénomènes de continuité au sein des rapports entre Rome et ses provinces par le biais des cultes. Rome est ainsi le terrain d'échanges, de rejets, de dialogues engendrant une société romaine multiculturelle, par le biais, en somme, de plusieurs "romanisations". Ce concept est indispensable à notre étude car cette approche est nécessaire pour comprendre comment des cultes étrangers ont si bien pu s'enraciner dans le tissu romain. L'écueil dans lequel on ne doit pas tomber est le romano-centrisme : prudence et rigueur sont de mise, donc, dans l'emploi du terme de "romanisation".

Il est par conséquent important de ne pas se limiter aux modifications apportées à ces cultes, mais d'élargir cette réflexion à la considération inverse : ces cultes ont eux aussi apporté des nouvelles définitions de la romanité. Il est par conséquent primordial d'envisager comment, de cultes modifiés "à la romaine", ils sont devenus porteurs et vecteurs de romanité. Leur étude topographique est à notre sens un des meilleurs indicateurs concernant ces questions car les choix de localisation des cultes ne sont pas hasardeux mais réfléchis. Il convient dès lors d'étudier à quel point ces cultes venus d'Orient représentèrent un enjeu dans la construction de l'identité romaine, qui doit se comprendre en termes d'échanges et d'interactions. L'étude de ces choix au niveau géopolitique visibles par le biais de leur implantation dans Rome va nous permettre d'envisager ce processus constructif de la romanité sous le Haut-Empire.



# ***1. LES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME ET LEURS ENJEUX POUR LE POUVOIR IMPERIAL***

Afin d'envisager les enjeux représentés par ces cultes pour le pouvoir impérial nous allons présenter les mécanismes de leur "romanisation" pour ensuite comprendre leur rôle dans la construction identitaire romaine.

Nous ne nous contenterons pas de parler de géographie culturelle, bien que l'étude menée auparavant a permis d'envisager celle-ci. La volonté du pouvoir se reflète sur le sol de l'*Urbs* : il faut maintenant en comprendre les véritables causes, qui se situent au niveau de la définition de son identité. Les dieux jouent un rôle dans ce processus constructif : par exemple, on associe mentalement Rome à Jupiter. Le but est donc de déterminer comment s'est effectuée la transformation de dieux orientaux en dieux romains à l'époque alto-impériale, ce qui s'est manifesté par la modification de leur culte et leur expression physique sur le territoire de Rome. Toute la question est de savoir comment on est passé de cultes orientaux à des cultes venus d'Orient, qui ne conservent d'oriental que le nom et une origine lointaine.

Ainsi, trois types de "romanisations" volontaires ont semblé s'opérer à des époques et selon des modalités différentes. Les cultes phrygiens ont été dénaturés dès leur introduction officielle et les dieux phrygiens sont devenus des dieux purement romains : ils sont même l'exemple type d'une "romanisation" élaborée. Le deuxième cas envisagé est celui des divinités isiaques qui renvoie à d'autres modifications qui transitent avant tout par la faveur impériale dont ils ont progressivement bénéficié. Les mécanismes ne sont pas les mêmes que pour les cultes phrygiens, car l'arrivée des cultes égyptiens à Rome et leur officialisation sont séparées par quelques décennies. Ces deux groupes divins sont ceux qui ont été officialisés, ce sont donc eux que nous allons considérer. Ils ont joué à la fois un rôle dans la construction de l'idéologie du Principat et dans la conception identitaire romaine par le biais de la distinction entre ce qui est traditionnellement romain et ce qui est par nature étranger : l'intégration de ces éléments exogènes est progressivement devenue un gage de romanité.

## 1.1. Le rôle des cultes venus d'Orient dans la construction idéologique et identitaire du Principat

Cultes phrygiens et égyptiens ont représenté, à la fin de la République, des enjeux de taille, à la fois politiques et identitaires.

Le culte de la Grande Mère et d'Attis est l'exemple type d'un culte étranger dénaturé par le pouvoir. Pour comprendre ce phénomène, il faut remonter à ses origines, à savoir du temps de son arrivée à Rome. E. Orlin<sup>584</sup> et J. Alvar<sup>585</sup> ont bien cerné le phénomène de la "romanisation" de ce culte par le pouvoir, qui se manifeste selon plusieurs modalités. Dès son introduction officielle dans l'*Urbs*, le culte de Cybèle a investi le Palatin, en en faisant ainsi une déesse romaine. La mise en place de Jeux lui étant destinés, les *Megalensia*, confère au culte d'origine phrygienne le cadre romain nécessaire à son implantation, par le biais de fêtes officielles, qui est un mode d'expression typiquement romain. Les cultes isiaques ont également eu un impact au niveau de la création du Principat, et idéologiquement comme géographiquement se discerne l'enjeu qu'ils représentent dans la construction politique de la romanité. Ils sont présents à Rome dès le Ier s., mais sont considérés comme des *externae superstitiones*. Comme dans le cas de Cybèle, les cultes égyptiens ont eu un rôle politique à jouer au moment des conflits entre les *imperatores*, notamment au niveau idéologique, ce qui s'est ensuite répercuté sur la construction de l'identité de l'Empire.

### 1.1.1. L'appel de Cybèle, une divinité romaine bien avant son arrivée

Cybèle, dès son introduction, est apparue à Rome sous le nom de Grande Mère des Dieux puisque sa dénomination romaine était *Magna Mater Deorum Idaea*<sup>586</sup>. Dès son arrivée elle est accueillie par des familles romaines de haut rang, les *Scipio* d'un côté et les *Claudia* de l'autre. La mise en scène et la mystification de son arrivée la rattachent dès les origines aux vieilles racines traditionnelles de l'*Urbs*. Cette publicité a été soigneusement entretenue par le patriciat, Cybèle en incarne les vertus traditionnelles féminines<sup>587</sup>. Mais le plus révélateur est la forme de culte qu'elle a reçue qui n'a rien de phrygien, elle est proprement romaine.

---

<sup>584</sup> ORLIN (2010).

<sup>585</sup> ALVAR (2008).

<sup>586</sup> BELAYCHE (2001), p. 568.

<sup>587</sup> GRAILLOT (1912), p. 111-112.

En effet, en 191 a.C. eut lieu la dédicace de son temple sur le Palatin et elle reçut des jeux en son honneur, les *ludi Megalenses* ou *Megalensia*, inscrits dans le calendrier et réservés au citoyens. La forme romaine revêtue par son culte va de pair avec la population autorisée à assister à ses jeux, les citoyens uniquement. L'enceinte du temple, nous l'avons vue est conçue pour être hermétique à la pénétration du *populus romanus*. Ses desservants à l'intérieur du temple sont les Galles émasculés phrygiens ou asiatiques, totalement étrangers à Rome dont le recrutement était contrôlé par les quindécemvirs.

L'introduction de la Grande Mère était censée répondre à une grave crise traversée lors de la Deuxième Guerre Punique, à un moment où Hannibal était aux portes de Rome. Or, E. Orlin a tenté de le prouver<sup>588</sup>, au moment où Cybèle est introduite, la crise était passée depuis bien longtemps. En effet, le temps était à la reconquête pour Rome : après de nombreuses défaites, en 207 a.C., l'effort de guerre est entrepris sur le Métaure où des légions mettent à mal les armées d'Hasdrubal venu rejoindre son frère en Italie. Un des leaders de la guerre contre Rome était mort et des troupes décimées ne représentaient plus une menace, dès lors, pour l'*Urbs*. Alors, quels motifs pouvait-on avoir pour faire venir Cybèle ?

La consultation des Livres Sibyllins, dont les auteurs latins ont parlé, a été provoquée par les fréquentes pluies de pierres, mais il s'agissait de prodiges courants que Rome avait l'habitude de faire expier, et qui n'ont jamais occasionné auparavant la consultation des Livres. Il est donc également impossible de voir l'introduction de la Grande Mère comme étant le résultat de pressions religieuses : à ce niveau non plus il n'y avait pas de crise. On dirait que toutes les raisons qui avaient pu pousser le Sénat à faire introduire d'urgence cette déesse sont caduques puisqu'il n'y avait un climat dangereux ni au niveau militaire, ni au niveau religieux<sup>589</sup>. Cybèle a toujours été considérée comme une déesse importante en Asie Mineure. Or, les sources sont claires à ce sujet, Cybèle a été récupérée en Galatie, à Pergame. Pessinonte, en Phrygie, apparaît pour être sous l'influence des rois de Pergame, car elle occupe une position stratégique en Méditerranée. Mais il convient de rappeler que la dénomination de Cybèle contient « *Idae* » ce qui signifie qu'elle est originaire du Mont Ida : quelle est donc cette Cybèle qui pénètre l'*Urbs*, une orientale ou une déesse hellénisée ? Cette association entre Pessinonte et le Mont Ida est omniprésente dans les sources. Le Mont Ida renvoie à celui situé en Troade, où un culte très important s'était développé en l'honneur de la Grande Mère et non pas au Mont Ida crétois. Ce Mont Ida renverrait donc aux origines

---

<sup>588</sup> ORLIN (2010), pp. 78-79.

<sup>589</sup> TAKACS (1996), p. 370-372.

troyennes de Rome et donc au mythe de fondation de l'*Urbs*, ce qui a été très bien démontré par E. Orlin et S. A. Takacs<sup>590</sup>.

En ce qui concerne Cybèle, il ne s'agirait pas d'une divinité étrangère, mais plutôt d'un retour aux sources<sup>591</sup> : Rome ne ferait donc que récupérer une déesse qui la glorifie et qui renvoie à ses origines mythiques. Dans ce cadre, Attale ne pouvait qu'accepter la requête romaine, d'autant que son royaume était une place stratégique de choix à un moment où Rome commençait à étendre son Empire et menait une politique étrangère plus étendue qui s'axait surtout contre Philippe V de Macédoine.

Le Sénat fit ainsi d'une pierre deux coups : Pergame devint un allié et Cybèle renforçait l'aspect mythique de Rome de par ses origines troyennes, ce qui sera d'autant mieux exploité par la suite, comme nous le verrons. Il est extrêmement intéressant d'étudier les mécanismes de construction de l'identité romaine, car, en définitive, ils peuvent nous en apprendre beaucoup sur les stratégies d'amitiés et les introductions officielles de divinités. Dans le cas de Cybèle, on peut constater dès le départ que ce n'est pas une divinité étrangère à Rome, c'est une divinité romaine, accueillie pieusement par les plus grandes familles romaines, puisqu'elle incarne toutes les valeurs traditionnelles de l'*Urbs*. De plus, le rapprochement entre Rome et Cybèle par le lien troyen aurait pu servir d'élément renforçant les liens entre Rome et ses alliés grecs qui voient en elle une belle expression de leur socle hellénique commun. Cet aspect fut d'autant plus accentué par l'approbation de la Pythie delphique quand une ambassade romaine est venue pour lui demander son avis quant à l'introduction de la Grande Mère à Rome.

Cette introduction reflète donc l'importance de la diplomatie romaine qui a su, à un moment où elle en avait besoin, affirmer son alliance avec Attale et rassurer les Etats grecs à travers un message politico-religieux transitant par l'arrivée d'une déesse *a priori* étrangère sur le sol de l'*Urbs*. Il s'agit d'un exemple prouvant comment, à travers des considérations religio-culturelles, Rome peut créer et modeler sa propre identité en s'assurant par la même occasion des alliés politiques de choix.

L'introduction d'une déesse qui revient à ses origines, en quelque sorte, est corroborée par son installation sur le Palatin, comme nous avons pu le constater.

Cependant, cela ne résout pas le problème lié à son clergé qui lui, par contre, a des pratiques très orientales. Il convient dès lors d'examiner comment ont pu être romanisées les

---

<sup>590</sup> ORLIN (2010), pp. 78-85; TAKACS (1996), pp. 369-374.

<sup>591</sup> TAKACS (1996), p. 374.

pratiques liées au culte métroaque, tant du point de vue des desservants de son culte que de ses pratiques rituelles visibles par tous à Rome.

### *1.1.2. La "romanisation" des pratiques liées au culte métroaque : une barrière entre l'étranger et la romanité*

Au niveau international et national, nous venons de déterminer les choix motivés par Rome concernant l'introduction d'une divinité orientale. Il convient désormais d'établir les réactions internes qu'elle a suscitées. D'un point de vue idéologique, Cybèle est romaine, mais il faut maintenant tenter d'appréhender comment cela se manifeste dans les faits et dans la réalité de l'*Urbs*.

A plusieurs reprises, nous avons constaté le rejet du clergé et des éléments orientaux dans l'enceinte du temple sur le Palatin. La question principale est celle de la raison qui a poussé le Sénat à faire venir son clergé. En effet, que Cybèle renvoie aux origines mythiques de Rome est un fait, mais pourquoi faire venir avec elle un clergé totalement atypique dont les mœurs sont aux antipodes des valeurs traditionnelles prônées par l'*Urbs* ? A ce sujet, on ne peut qu'émettre des hypothèses. La plus logique serait d'affirmer qu'une déesse a besoin de son culte traditionnel pour garantir sa bienfaisance, et Rome ne peut pas détruire quelque chose de traditionnel, elle a bien trop de respect pour ce qui est ancien. Comme ce culte est tout aussi ancien que les Galles, Rome était forcée de les tolérer. Mais rappelons-nous que ce sont les quindécemvirs qui contrôlent et régulent le recrutement de ces prêtres directement sur leurs lieux d'origine. Il y aurait peut-être une étude à faire concernant les modalités de recrutement de ce clergé qui obéit peut-être à une logique dont on ignore encore les tenants et les aboutissants. Nous pouvons tout aussi bien émettre l'hypothèse, au stade actuel de nos connaissances, qu'il s'agissait pour le Sénat d'un moyen de réguler l'immigration orientale à Rome, mais ce n'est qu'une conjecture.

Ce qui surprend davantage, à notre avis, c'est que le Sénat entretienne ce folklore oriental, puisqu'il tolère l'ouverture du temple en temps de fête, ce vers quoi semblent converger les sources littéraires, épigraphiques, archéologiques et numismatiques. Quotidiennement, on pouvait entendre, d'après les sources, le vacarme assourdissant des cymbales et des flûtes, tout l'univers sonore et bruyant du culte qui ne faisait qu'entretenir un imaginaire lié à l'Orient. En temps de fêtes, les Galles parcouraient les rues de Rome pour mener Cybèle à son bain rituel, il s'agit du jour de la *Lavatio*. Les Galles se donnaient ou

plutôt étaient donnés en spectacle à la foule ébahie. Nous ignorons les causes de cette tolérance étrange et surprenante de la part du Sénat. A notre avis, il est possible que le Sénat ait toléré ces manifestations pour deux raisons. La première serait que rendre visible des aspects violents de ce culte justifierait aux yeux du *populus romanus* une mise à l'écart, car ce serait pervertir les fondements du *mos maiorum* que de tolérer cela. Cela voudrait dire que le Sénat compte sur l'esprit critique des Romains. D'autre part, cela satisferait la curiosité des gens : ce qu'on ne voit pas et surtout ce qui est interdit attire, donc le Sénat aurait peut-être préféré tolérer des démonstrations telles que la castration publique dans la légalité plutôt que d'assister à des débordements de manière illégale. De plus, ce groupe de prêtres étrangers contribuait à un autre phénomène : la démarcation visuelle choquante entre ce qui est romain et ce qui ne l'est pas. Au-delà d'un esprit de tolérance du Sénat pour les raisons évoquées, cela permettait de maintenir l'esprit d'ouverture aux influences étrangères prôné par Rome en même temps que cela délimitait de claires frontières entre ce qui est romain (quelque chose d'immuable) et ce qui doit rester étranger (mais qui a la possibilité d'être romanisé). D'autant que ce sont les seules manifestations orientales tolérées une fois l'an et qui se déroulent dans le cadre bien romanisé des *Megalensia*. C'est la raison pour laquelle aucun citoyen ne pouvait être Galle ni aucune femme une prêtresse de Cybèle.

Il a en effet été démontré par E. Orlin<sup>592</sup>, pour ne citer que lui, que le culte de Cybèle s'insérait dans le cadre bien romain des *ludi*. Les préteurs organisent ces jeux et sacrifient en son honneur mais selon les coutumes et les rites romains, ce qui est également une manière de préserver leur système religieux. Les *monetales* qui émettent des monnaies à l'effigie de Cybèle sont la plupart du temps des préteurs ou des édiles curules qui avaient eux-mêmes organisés ces *ludi*. Même des sodalités particulières avaient été créées pour organiser des banquets en l'honneur de Cybèle où l'aristocratie pouvait rendre hommage à cette ancestrale divinité. Si on prend en considération les jeux dédiés à Cybèle, les *ludi Megalenses*, on peut comprendre comment ils ont été envisagés. Les jeux sont avant tout un moyen pour les hommes politiques de rentrer en communication avec le peuple, de le rassurer sur le lien qui l'unit aux divinités, comme tend à le montrer la multiplication des jeux pendant les désastres des Guerres Punique. Ils sont institués en même temps que la dédicace du temple en 191 a.C. La multiplication des jeux est un phénomène typiquement romain puisqu'il véhicule les préceptes de l'identité romaine. Ils sont l'exemple par excellence du sens donné à la romanité tout en restant ouverts aux influences extérieures. Les *ludi Megalenses* sont donc à l'opposé

---

<sup>592</sup> ORLIN (2010), pp. 78-79.

des pratiques furieuses des Galles et sont une manière de cadrer des cultes *a priori* étrangers dans un moule entièrement romain. En tant que forme romaine de célébration d'une divinité, ils véhiculent l'identité romaine. D'autant que pour la première fois en 191 a.C., les sénateurs occupent des sièges à part pour les jeux : ils se placent au-dessus du peuple comme garants de cette identité véhiculée paradoxalement par les *Ludi Megalenses*.

C'est ce mélange apparemment contradictoire mais savamment dosé entre rejet d'éléments orientaux et manifestations en l'honneur de la Grande Mère qui a contribué à la mise en place implicite de barrières délimitant ce qui est romain de ce qui ne l'est pas : c'est ce qu'E. Orlin établit comme étant un processus continu de démarcation de frontières, qui crée tout le sens de l'identité romaine<sup>593</sup>.

Ainsi grâce à ce culte, la notion d'ouverture est maintenue en même temps qu'on distingue ce qu'est la culture romaine en négatif de la culture orientale. L'identité propre à Rome se forge ainsi, au moment précis où elle étend son Empire et rentre en contact avec des éléments de plus en plus différents : elle doit maintenir cette frontière, qui devient de plus en plus poreuse. La difficulté est de renforcer ces barrières culturelles pour renforcer son identité, car elles sont constamment mises à l'épreuve par les influences étrangères. Il est intéressant de constater comment, à travers des considérations religieuses plutôt banales, on peut réussir à élaborer des hypothèses sur des phénomènes plus grands comme le concept des identités culturelles.

Ces pratiques ont été maintenues au fil des dynasties, ce qui démontre l'importance de la tradition liée au culte métrouaque : ces jalons devaient être posés pour que l'on puisse s'attacher à comprendre comment ce culte a évolué, tout en conservant ce statut de barrière intrinsèque qui sépare l'étranger de la romanité.

Cette séparation est également matérialisée par les actions menées contre les cultes isiaques au moment du conflit entre Marc-Antoine et Octavien.

### *1.1.3. Le conflit idéologique entre Marc-Antoine et Octavien : le rôle joué par les cultes isiaques dans les fondements du Principat*

En 43 a.C., la décision des triumvirs de faire bâtir un temple aux divinités isiaques, comme l'apprennent les sources textuelles, peut être envisagée selon plusieurs hypothèses. A notre sens, il paraît plausible de penser qu'il s'agissait d'un moyen d'affirmer leur pouvoir.

---

<sup>593</sup> ORLIN (2010), p. 164.

L'autorité sénatoriale était sur le déclin. Décréter cette construction était une façon de l'entériner. Deuxièmement, en agissant de la sorte, les triumvirs s'attachaient le soutien non négligeable des *populares* mais également d'une grande partie de la population qui éprouvait une sympathie grandissante envers ces cultes égyptiens hellénisés. Enfin, c'était également un moyen pour les triumvirs de se placer dans la continuité de César qui avait mené une politique proégyptienne.

Du point de vue sénatorial, ordonner la destruction des sanctuaires sur le Capitole était aussi le signe de son opposition indirecte au dictateur, en même temps qu'un soubresaut d'autorité prouvant à tous que la décision finale en matière politico-religieuse demeure encore de leur ressort. En effectuant cette promesse, les triumvirs apaisaient la société en même temps qu'ils affirmaient leur pouvoir personnel grandissant. Le paradoxe de cette action triumvirale réside dans la non réalisation de cette promesse. En effet, ils se sont positionnés en faveur de la construction d'un temple à Isis et Sérapis mais n'ont pas promis qu'ils veilleraient à cette construction. S. A. Takacs avait émis l'hypothèse selon laquelle cette décision aurait été amenée par Marc-Antoine, si on analyse rétrospectivement cette décision depuis le point de vue augustéen<sup>594</sup>. Il est possible que Marc-Antoine ait été le moteur de cette réforme, mais en supposant ce que nous venons d'émettre, cela expliquerait pourquoi les deux autres triumvirs, Lépide et Octavien, n'ont pas tenté d'entraver cette promesse. Si on admet cette recherche de paix sociale, elle va de pair avec les réformes d'apaisement consistant à l'abolition de la dictature par Marc-Antoine, qui s'attache ainsi le soutien des *populares*. Cette promesse s'inscrit également dans un contexte où la venue de Cléopâtre à Rome avait intensifié et rendue visible les cultes de Sérapis et d'Isis, qui étaient le fondement de la dynastie lagide. Au vu des rapports entretenus entre la reine et César, les triumvirs étaient contraints de faire cette promesse symbolique en sa mémoire.

Or, avec cette promesse, nous sommes en plein cœur du conflit idéologique qui opposa Marc-Antoine et Octavien. En effet, Marc-Antoine se rapprocha de Cléopâtre dès 41 a.C. et par extension de l'Égypte. Malgré son mariage avec la sœur d'Octavien, il épousa la reine d'Égypte. Marc-Antoine préfère s'établir en Orient, alors qu'Octavien se présente comme le champion du peuple romain, *populares* et *optimates* confondus. A cause de cette politique orientale que mène Marc-Antoine, Octavien put diriger contre lui un combat idéologique visant à affirmer les valeurs romaines en opposition aux valeurs orientales moralement décadentes. Les erreurs répétées de Marc-Antoine, notamment celle de se

---

<sup>594</sup> TAKACS (1995), p. 69.



présenter comme le nouveau Dionysos<sup>595</sup>, et être assimilé par le peuple égyptien à Osiris<sup>596</sup>, facilitaient le combat pour Octavien. Il était forcément inadmissible pour Octavien que Rome s'orientalise de la sorte : sa politique anti-Marc-Antoine s'axa donc autour de l'aspect étranger et oriental qu'il incarnait désormais. Il se hissa donc comme champion de la nation et de la romanité, dont il était désormais le garant. L'achèvement du climat de guerres civiles et extérieures qui avait régné depuis plusieurs décennies semble ainsi garanti par la propagande octavienne. En présentant Marc-Antoine comme l'homme qui a délaissé les valeurs romaines chères à la République et au Sénat, le futur Auguste était certain de s'attacher des appuis considérables.

Au-delà des considérations politiques, cela prouve qu'indirectement et depuis quelques décennies, la question de la place accordée aux cultes égyptiens à Rome avait pris une ampleur nouvelle. Les actions menées vis-à-vis de ces cultes les ont, à notre sens, rendus encore plus visibles et ont donc indirectement contribué à leur popularité et certainement à l'accroissement du nombre de fidèles. Le rôle et l'enjeu représenté par les cultes isiaques à Rome ont donc été fortuits et s'ils ont pris une place aussi importante au niveau sociopolitique, c'est à cause de l'importance que leur ont conférés involontairement les pouvoirs en place en les combattant au fil des années. De cultes privés, ces cultes sont devenus incidemment publics. Il n'y a pas eu de révolution populaire, comme on l'a longtemps pensé, en faveur de la reconnaissance et de l'admission de ces cultes au panthéon. Les preuves numismatiques et littéraires ont trop souvent été interprétées exagérément. Il est probable, à ce sujet, que dans un contexte de rapprochement avec l'Orient, l'iconographie égyptienne soit devenue un élément de mode. C'est la peur de perdre le contrôle qui a mené les dirigeants à lutter contre ces cultes étrangers, sous couvert qu'ils se répandaient de manière non officielle. Mais cette lutte a, à notre sens, entraîné par ricochet l'effet totalement contraire : au lieu de les éradiquer, ils ont contribué à les renforcer.

Nous n'élaborons pas non plus une victimisation de ces cultes, mais voulons seulement avancer la possibilité que de manière tout à fait accidentelle les actions sénatoriales puis triumvirales n'ont fait que renforcer la visibilité de ces cultes dans la société. Ces actions avaient pour but d'affirmer un pouvoir politique, cela a fonctionné pour les triumvirs, mais elles ont contribué, par ricochet et de manière imprévisible, à l'affirmation croissante des cultes égyptiens. Mais malgré leur visibilité accrue, ils portaient en eux un passé trop étranger

---

<sup>595</sup> GOMEZ (2012), pp. 158-159 : sur cette pièce de monnaie, il se fait représenter aux côtés de Dionysos qu'il incarne désormais.

<sup>596</sup> Rappelons à ce sujet que les reines d'Egypte étaient assimilées à Isis et le roi à Osiris : ainsi le couple régnant rappelait le mythique couple divin qu'il était censé réincarner.

pour être tolérés : ainsi en 28 a.C. Octavien décida du rejet des cultes égyptiens hors du *pomoerium*, ce qui ne leur promettait pas une acceptation immédiate à Rome.

Les cultes venus d'Orient n'ont pas joué un rôle moteur dans ces conflits, ils n'en étaient pas l'enjeu principal, mais ils ont représenté un enjeu secondaire et souvent accidentel dans les bouleversements de la fin de la République : à un moment donné, par un concours de circonstances, ils ont pu représenter un enjeu pour les temps à venir. Déjà, avec Marius et Sylla, il est possible qu'ils aient été un facteur de cohésion autour d'un homme ; les répressions menées contre les cultes isiaques avaient pour but, pour le Sénat, de réaffirmer une autorité chancelante, mais ont contribué à améliorer leur visibilité, ce qui était l'inverse de l'effet escompté.

Pour Octavien, le rôle joué par les cultes étrangers, notamment isiaques, a été un moyen de rétablir et de réaffirmer de manière encore plus forte un des fondements du Principat, la notion de *romanitas*, qui avait été rendue complètement floue par les événements du dernier siècle de la République<sup>597</sup>. Cette frontière est d'autant plus marquée qu'elle est stigmatisée au niveau de la spatialisation de ces cultes dans l'*Urbs*.

Des divinités étrangères n'ont pas servi les mêmes buts identitaires : Cybèle est considérée comme romaine et est installée sur le Palatin, mais est épurée de ses éléments orientaux et étrangers. Canalisée dans son temple, son culte se teinte d'un voile de romanité et est bien encadré par le pouvoir. La «romanisation» de Cybèle s'est opérée dans un souci idéologique de définition de l'identité romaine. Les cultes isiaques ont, quant à eux, représenté un enjeu et un jalon supplémentaire dans la délimitation entre le romain et l'étranger.

Il convient maintenant d'examiner comment ces cultes ont contribué, sous le Principat à matérialiser cette limite, cette frontière culturelle, bornant ce qui est romain et rejetant – ou dénaturant pour mieux l'intégrer – ce qui ne l'est pas.

---

<sup>597</sup> ORLIN (2008), pp. 231-253.

## 1.2. Les divinités originaires d'Orient et la définition de l'identité romaine au début du Principat

De la même façon qu'on a pu le constater avec les dieux phrygiens, les cultes égyptiens ont été progressivement façonnés "à la romaine", mais selon des modalités différentes. Leur perception a évolué au cours des siècles et leur entrée dans la romanité comme sur le sol romain a été plus délicate. Ce changement de situation est visible, comme nous avons pu le percevoir, dans l'évolution de la topographie romaine relative aux cultes isiaques. Auguste, puis Agrippa et Tibère, en les excluant du *pomoerium*, les astreignaient à un statut étranger à la romanité. Sous les Julio-Claudiens, la notion de romanité qui semblait pourtant bien fixée sous Auguste tend à s'effiler. Concernant le culte phrygien, c'est Attis qui devient une divinité officielle, et certains aspects du culte de la Grand-Mère, relégués au statut d'« étrangers », ont fini par intégrer les frontières mentales romaines. De même, progressivement, les cultes isiaques de sont installés dans l'*Urbs* et ont bénéficié de l'appui impérial.

### 1.2.1. Auguste et la « loi du pomoerium »

Alors qu'un nouveau régime voit le jour, pour l'asseoir, il faut lui conférer des bases idéologiques stables. Il semblerait que ces cultes aient en effet joué un rôle déterminant dont il convient d'évaluer le degré.

Auguste mena une politique religieuse de restauration des cultes traditionnels, comme de nombreux auteurs antiques l'ont précisé, mais à l'égard des cultes venus d'Orient, il en va tout autrement.

Nous l'avons vu, en 28 a.C., Octavien rejette les cultes isiaques hors du *pomoerium*. Dans son témoignage datant de l'époque sévérienne, Dion Cassius nous en parle ainsi que de sa politique de restauration des temples et sanctuaires qui aurait été, selon les *Res Gestae Divi Augusti*, demandée par le Sénat<sup>598</sup>. Ainsi P. Cordier<sup>599</sup> se pose la question de savoir si les sanctuaires privés dédiés aux divinités isiaques auraient pu bénéficier de cette politique de restauration de la part d'Auguste, faute de descendants pour le faire. Le vainqueur d'Actium avait, au vu de ce que l'on vient d'étudier, bien des raisons de rejeter les cultes isiaques hors

---

<sup>598</sup> DION CASSIUS, XL et XLII ; TAKACS (1995), p. 57.

<sup>599</sup> CORDIER (2006), p. 186.

de l'enceinte sacrée de Rome. Après la lutte menée contre Marc-Antoine et Cléopâtre où il a abondamment utilisé la propagande religieuse dévalorisante contre les cultes égyptiens, il semble logique qu'il les ait fait expulser en 28 a.C. Sa politique de restauration des lieux dédiés à ces cultes ne toucherait donc pas des lieux *in Urbe*, mais ceux au dehors, bien que l'avis des chercheurs diverge à ce sujet<sup>600</sup>.

Mais cependant, il convient de nuancer cette politique religieuse soi-disant anti-égyptienne. Dans sa demeure palatine, Auguste avait fait représenter des motifs d'inspiration nilotique, de la fin des années 30 au début des années 20 a.C., à un moment où la propagande anti-égyptienne était extrêmement forte<sup>601</sup>. La même iconographie égyptienne est présente dans le temple d'Apollon qu'il fait restaurer. Mais ces scènes ne prouvent pas pour autant un quelconque attachement religieux aux dieux de l'Égypte si ce n'est un profond attachement à l'esthétisme nilotique. En revanche, on constate qu'Auguste, bien qu'il semble mépriser, comme tout romain, l'aspect zoomorphe des cultes égyptiens, respecte tout de même la divinité Sérapis, qui n'est absolument pas égyptienne mais totalement hellénistique puisque créée de toute pièce par les Ptolémée.

En 28 a.C., Octavien reléqua les divinités isiaques hors du *pomoerium* : il s'agit à la fois d'un acte de rejet et d'un acte de tolérance. Acte de rejet parce que pour la première fois, de manière aussi ferme, les cultes isiaques sont rejetés *de iure* hors de la limite sacrée de la Ville, ce qui contribue à continuer de construire l'identité romaine : le futur Auguste fait de cette démarcation imaginaire une frontière tangible entre ce qui est considéré comme romain et ce qui ne l'est pas. Mais cet acte peut également être perçu comme une preuve de tolérance car malgré tout, cette ligne imaginaire ne suit pas les murs de la ville<sup>602</sup> et certains quartiers comme ceux de l'Emporium et du Trastevere, mentalement hors du *pomoerium* mais physiquement dans l'*Urbs* sont épargnés par ce phénomène de mise à l'écart. Ainsi, la politique d'Octavien rejoint ce que Vitruve lui demandera, faire construire un temple à ces divinités dans les quartiers portuaires : il n'en fera construire aucun mais tolérera le culte qui s'y trouve.

Le futur Auguste respecte l'ancienneté de certains cultes, et s'il avait vraiment haï les cultes venus d'Orient il les aurait fait interdire de manière définitive et sans appel. Or, par cette relative tolérance, on peut constater que ce n'est pas le cas. Il est obligé de mener une politique qui les rejette dans la mesure où cela constituait un des fondements de sa lutte pour

---

<sup>600</sup> ORLIN (2008), pp. 231-253.

<sup>601</sup> ORLIN (2008), p. 239.

<sup>602</sup> CORDIER (2006), p. 187.

le pouvoir, lorsqu'il menait sa propagande anti-égyptienne contre Marc-Antoine et Cléopâtre. Il se devait de rester cohérent vis-à-vis de cette politique, et c'est à notre sens la raison de cette relative tolérance.

Dans cette optique traditionaliste, il est également possible que sa politique de restauration ait touché les sanctuaires isiaques présents à Rome depuis longtemps : l'*Iseum Metellinum*, sanctuaire privé dont il ne reste aucun descendant à cette époque ; le monument funéraire dont nous avons étudié la liste des treize personnes, par exemple, qui date sûrement de la période tardo-républicaine peut avoir bénéficié d'une telle politique, mais ce n'est qu'une hypothèse. Outre le fait de vouloir rejeter les cultes isiaques dans la sphère privée et laisser le domaine religieux public aux cultes traditionnels, il y a surtout la volonté de définir de manière claire ce qui est traditionnellement romain de ce qui est irrémédiablement étranger. Dans un contexte où l'on sort de graves crises sur tous les plans, où Rome s'est considérablement étendue, la romanité, garantie par le Sénat, est mise à mal et ses contours doivent être redéfinis. Et pour qu'un Empire puisse se créer et être fort, il lui faut une identité robuste, et c'est cette identité qu'Octavien s'est ingénié à recréer en modelant cette "loi du *pomoerium*" qui stigmatise par une symbolique forte ce qui sépare le romain du non-romain<sup>603</sup>.

Il faut donc concevoir cette politique religieuse augustéenne en regard de la restauration et de la recréation d'une identité propre à Rome, ce qu'E. M. Orlin appelle « *redrawing boundaries of Romaness* »<sup>604</sup>. Il redéfinit les frontières de la romanité, qui s'axent toujours autour d'une politique d'ouverture (que l'on peut voir à travers la restauration d'autels égyptiens) et d'une politique de recadrage strict des cultes étrangers qui pénètrent l'*Urbs*. Agrippa et Tibère adoptèrent la même politique de rejet envers les cultes égyptiens, en continuité de celle d'Auguste.

Ce n'est donc pas tant un rejet des cultes isiaques qu'une action nécessaire à une entreprise plus vaste, la redéfinition de l'identité romaine. Cette action explique l'absence totale de représentations de ces cultes égyptiens dans Rome au niveau des sources numismatiques ou épigraphiques à cette époque. Cette absence de preuves devrait être considérée en rapport avec l'établissement de cette règle tacite : le comportement des Romains semble refléter la politique augustéenne mais il paraît peu probable que soudainement les gens s'arrêtèrent de vouer un culte aux divinités égyptiennes dans Rome, ils

---

<sup>603</sup> ORLIN (2008), p. 231

<sup>604</sup> Idem.

devinrent seulement moins visibles. Se déplacèrent-ils hors du *pomoerium* ? Réinstaurèrent-ils des cultes privés à l'intérieur de leurs demeures ?

Etudier la politique religieuse d'un empereur est une chose, mais étudier les impacts qu'elle a pu avoir au niveau social et au niveau des pratiques religieuses en est une autre et les questionnements que nous avons sont autant de possibilités reflétant ce qui a pu se passer. Malgré la confrontation des sources en notre possession, il semble impossible de conclure à ce sujet dans la mesure où elles sont lacunaires. Le discours relèverait plus de l'imagination que de la réflexion scientifique : aussi, il est plus prudent de ne faire qu'émettre ces possibilités plutôt que de trancher en faveur d'une supposition qui peut très bien être erronée.

Au niveau de l'Etat, il convient toutefois de se rappeler que cette règle du *pomoerium* établie par Auguste reflète la notion de romanité qu'il commençait à recréer, mais qu'au niveau de la société, on ne sait pas ce qu'il advint de ces cultes à Rome sous les Julio-Claudiens.

La frontière est clairement définie sous Auguste par une matérialisation sur le sol de Rome. Mais ses successeurs élargirent progressivement cette ligne de démarcation, que ce soit en faveur du culte phrygien déjà bien enraciné ou des cultes isiaques.

### 1.2.2. *L'intégration des éléments orientaux au culte phrygien romanisé*

Cybèle, en tant que déesse romaine, s'est vite imposée comme protectrice du nouveau régime et à ce titre bénéficia des faveurs de l'empereur Auguste, qui lui fit conserver, en vertu de son statut de restaurateur des traditions, son caractère national<sup>605</sup>. La présence accrue d'affranchis à la cour des Césars entraîna la progressive officialisation du parèdre de la Grande Mère, Attis, qui fut effective dès le règne de l'empereur Claude. Le dieu n'était toutefois plus étranger depuis longtemps à Rome : les manifestations des cérémonies liées au culte métrouaque sont liées à l'histoire d'Attis.

Au vu du matériel retrouvé dans la zone du temple sur le Palatin, les dévots d'Attis semblaient être nombreux, les figurines en terre cuite en témoignent. L'officialisation du dieu par Claude ne faisait qu'entériner un état de fait. Elle se manifesta par l'introduction de la cérémonie de l'*Arbor intrat*. La décision de Claude n'est pas le fruit de sa faiblesse de caractère ni de sa domination par un groupe d'affranchis originaires d'Asie Mineure : il rendait ainsi hommage à la déesse tutélaire de sa *gens* en officialisant le culte de son parèdre,

---

<sup>605</sup> GRAILLOT (1912), p. 113.

dont le culte est intrinsèquement lié au sien. Il ne s'agit pas d'un affront vis-à-vis de la tradition, mais plutôt d'une juste restauration d'un culte qui avait jusqu'alors été négligé par ses prédécesseurs. De plus, officialiser les cultes étrangers, spécialement venus d'Orient, était dans l'air du temps : le prédécesseur de Claude, Caligula, avait autorisé les cultes égyptiens.

Ceci peut également se comprendre différemment : la population de Phrygiens était peut-être tellement forte qu'il s'agit peut-être seulement d'une façon de réglementer et d'encadrer un culte susceptible de provoquer des débordements. L'empereur eut donc la présence d'esprit de remodeler le cycle des fêtes métraques en y incluant les rites liés à Attis : il ajouta aux *Megalensia* traditionnelles les fêtes de mars commémorant la mort puis la résurrection d'Attis. Claude ici utilise les mêmes procédés que ceux mis en œuvre pour cadrer le culte de la Grande Mère quelques décennies plus tôt et le nouveau culte fut organisé par les mêmes *Quindecemviri*. La nouveauté provient également de l'encadrement du culte : les Phrygiens ont désormais le droit d'être des archiprêtres et archiprêtresses des dieux, ces rôles n'incombent plus aux seuls Romains.

Mais selon la tradition établie par Auguste, les prêtres et prêtresses se composent de « créatures de l'empereur »<sup>606</sup>. Le culte métraque dans son intégralité est désormais sous la houlette directe de l'empereur et de sa Cour. Cette reconnaissance se fit également ressentir au niveau des collèges relatifs aux dieux phrygiens : Dendrophores et Cannophores furent décrétés officiels.

Ces considérations vont de pair avec la définition de la romanité à cette époque : le romain n'est plus seulement à Rome mais en chaque endroit où l'*Urbs* est représentée. La démocratisation du culte de la Grande Mère, qui se rapproche davantage du culte originel reflèterait donc la démocratisation nouvelle de la notion de romanité. Mais l'expansion du culte n'est pas aussi visible : le culte demeure lié essentiellement aux affranchis et aux femmes.

De même que l'un des aspects les plus populaires du culte phrygien fit son entrée de façon régulée et encadrée dans la romanité, les cultes isiaques bénéficièrent d'un grand soutien auprès des successeurs d'Auguste.

---

<sup>606</sup> GRAILLOT (1912), p. 142.

### 1.2.3. *L'intégration des cultes égyptiens à Rome sous les Julio-Claudiens : d'une tolérance consentie à un progressif attachement au pouvoir*

Le rôle des cultes égyptiens dans la définition de la romanité a continué d'évoluer au fil des époques et des règnes. La limite entre le romain et l'étranger s'est amenuisée au fur et à mesure, et l'élaboration de l'identité romaine, évolutive, a continué de se forger en incluant dans ses contours le rôle joué par les divinités isiaques.

La politique de Tibère s'inscrit dans la continuité de celle d'Auguste. De plus, les problèmes d'ordres religieux et politiques de l'époque se réglèrent une fois de plus avec l'éviction des communautés juives d'une part, mais également des cultes égyptiens. On considéra que la *pax deorum* était à nouveau rompue et dans la mentalité romaine, il convenait de résoudre les problèmes du temps par des solutions religieuses : c'est du moins ce que les textes portent à croire.

L'attitude de Caligula est davantage sujette à controverse en ce qui concerne les cultes égyptiens. Il est communément admis que sous son règne, ces cultes furent officialisés. Son chambellan était un égyptien et selon plusieurs chercheurs, l'empereur succomba aux cultes isiaques au point d'en devenir dévot lui-même. Il en a institué les rites initiatiques et a fait importer les mystères étrangers. Flavius Josèphe décrivait l'Empereur revêtant des robes de femme et portant les cheveux tressés ; or, Apulée rend compte dans ses *Métamorphoses* des tenues dans lesquelles se vêtaient les desservants des cultes isiaques, ce qui a amené les historiens à s'interroger sur la dévotion de Caligula. Pour S. A. Takacs<sup>607</sup>, la tenue employée par Caligula n'était pas faite pour démontrer à quel point il était dévot des cultes isiaques mais plutôt qu'il se plaçait au-delà des conventions et des normes sociales. Outre ces considérations sur les penchants dévotionnels de Caligula, il est autrement mieux démontré qu'il est probable que ce soit lui qui décida de l'érection du temple d'Isis sur le Champ de Mars. Au contraire de Tibère qui rejeta les cultes isiaques, il semblerait que Caligula ait permis leur introduction officielle, l'instauration de ses fêtes romaines en incluant la légende osirienne ainsi que la construction de son temple. L'entrée des cultes isiaques dans les *sacra publica* se fait donc sous son règne, même si nous n'avons aucune preuve que Caligula ait eu un quelconque attachement vis-à-vis d'eux. Nous savons que Caligula était un Empereur dont les attitudes n'étaient pas conventionnelles, toujours d'après les sources littéraires émanant

---

<sup>607</sup> TAKACS (1995), p. 89.



d'auteurs comme Suétone ou Plutarque. A-t-il introduit ces divinités par anticonformisme pour se démarquer de la politique de ces prédécesseurs ? Décida-t-il que la démarcation entre le romain et le non romain devait être modifiée car elle ne collait plus à la réalité de la société ? A-t-il subi des influences de la part de l'Égypte ? Cherchait-il à s'assurer un appui en agissant de la sorte ? Autant de questions auxquelles son action, qui ne semble commandée par aucun impératif rationnel, ne permet pas de répondre. Nous nous contenterons ici d'émettre une hypothèse, dans la mesure où n'avons pas énormément d'autres sources qui permettraient de confirmer ou d'infirmer ce que nous nous apprêtons à émettre. Caligula a peut-être voulu se démarquer des politiques menées avant lui, car dans un contexte où un régime était mené par un seul homme, pour se faire accepter il devait mener des actions éclatantes. Depuis un siècle et demi les cultes égyptiens n'avaient pas eu la reconnaissance de la part du pouvoir et avaient servi à délimiter ce qui était romain de ce qui ne l'était pas. Pour laisser son empreinte dans l'histoire, Caligula a peut-être voulu réformer ce mode de pensée et réhabiliter des cultes qui, finalement, ne représentaient pas une si grande menace. En agissant de la sorte, il a intégré une nouvelle notion à la romanité. Certes, les fêtes en l'honneur d'Isis étaient romaines, mais dans la mesure où son culte est plus gréco-oriental que romain, on pourrait considérer que cette infime orientaliation des cultes à Rome était un pas vers une nouvelle définition de la romanité qui englobait des éléments étrangers, à l'image de l'Empire hégémonique hétéroclite que Rome s'était constitué. Toutefois, aucune source ni iconographique, ni archéologique d'aucun type ne nous permet de corroborer ces dires.

Au vu de cette action, celle de Claude d'officialiser le culte d'Attis était légitime. On pourrait même aller jusqu'à considérer l'acte de Caligula comme jurisprudentiel, en tant que premier exemple d'officialisation de culte jusqu'à présent rejeté.

Ainsi, le problème posé par l'attitude de Néron à l'égard des cultes venus d'Orient se trouve éclairé d'un jour nouveau. Sans revenir dans les détails de la politique religieuse néronienne, les textes s'accordent pour dire qu'il semblait mépriser totalement toute forme de religion. Récemment, on a retrouvé une intaille en agate qui semble représenter Néron doté du sistre isiaque<sup>608</sup>. L. Bricault et R. Veymiers ont décrit cette pierre et se posent la question de savoir si elle est le signe d'un lien particulier entretenu de la part de Néron avec les cultes isiaques. Néron, précisent-ils, a côtoyé la déesse syrienne, s'est présenté comme le nouveau Soleil et a fréquenté les mystères de Mithra. Au vu de ce pedigree qui semble prouver son dévouement envers les cultes étrangers à connotation orientale, il paraît tout à fait probable

---

<sup>608</sup> BRICAULT, VEYMIERS (2008), pp. 211-217.

qu'il entretint un lien avec les cultes isiaques. Pendant tout son règne il sembla se placer dans la continuité des admirateurs de l'Égypte, Marc-Antoine, Germanicus ou Caligula. Cette volonté va de pair avec la grande mixité d'esclaves et d'affranchis impériaux venant de toutes les parties de l'Empire : peut-être s'est-il laissé influencer par leurs coutumes religieuses. Cependant, l'égyptophilie de Néron ne se fait pas ressentir ailleurs : ni ses émissions monétaires dans et hors de Rome – contrairement à ses prédécesseurs – ne font figurer de quelconques motifs isiaques. Comme le signalent les auteurs à la fin de leur article, hormis une statue de granit rose à l'effigie de Néron en pharaon associé à une petite statuette d'Isis retrouvées à proximité de Rome, rien ne fait allusion au penchant hypothétique pour les cultes isiaques de la part de l'empereur.

Sur son attitude, nous ne pouvons qu'émettre des conjectures et aucune autre forme de source ne peut permettre d'affirmer ou d'infirmer cela. Il est possible que, comme dans le cas de Caligula, il ait choisi de se ranger du côté de ceux qui n'avaient pas gagné, qui n'étaient pas l'incarnation d'une Rome traditionaliste, comme Marc-Antoine par exemple. Peut-être ont-ils voulu tenter de redéfinir eux-mêmes une limite à la romanité en renforçant la porosité de sa frontière pour mieux la contrôler, dans l'intérêt de marquer leur empreinte dans l'histoire. Peut-être étaient-ils sous l'influence d'un peuple plus hétéroclite que sous Auguste et avec lequel il fallait composer, notamment les esclaves et affranchis de la cour impériale : car malgré son importance, l'impact que le peuple a pu avoir au niveau de la politique religieuse des empereurs n'a pas été étudié, faute de sources ou d'intérêt. Mais même si son rôle a été moindre, il serait intéressant d'en évaluer l'influence concrète sur les changements religieux à Rome.

D'Auguste à Néron, en cinquante ans, la frontière entre le romain et l'étranger s'est affinée. Les aspects les plus orientaux du culte phrygien ont été officialisés, et les cultes isiaques bénéficient d'un soutien grandissant de la part des empereurs.

Chaque dynastie a sa pierre à poser sur l'édifice identitaire de Rome : il convient maintenant d'examiner le statut des dieux venus d'Orient à Rome des Flaviens aux Sévères, et comment ils sont devenus romains à part entière.

### **1.3. Les cultes venus d'Orient sous les dynasties flavienne à sévérienne : vers une "orientalisation" de l'identité romaine ?**

A la fin du Principat, on ne parle plus des dieux phrygiens et isiaques comme des dieux étrangers. Ils sont romains et font partie de l'identité romaine. Pour cela, il convient d'étudier les étapes franchies par le pouvoir dans l'intégration de ces cultes à la romanité et en comprendre les causes.

Le culte phrygien, déjà bien ancré dans la romanité, rencontre un succès certain à l'époque impériale : véritable incarnation du pouvoir, la déesse et son parèdre bénéficient du soutien des empereurs. Progressivement, les aspects orientaux de son culte ont été modifiés, et en même temps que le culte d'Attis a été intégré sur le plan officiel, les expressions de son culte ont été mises à l'écart du sol urbain, ce qui se manifeste comme nous l'avons vu par l'érection de deux autres édifices destinés à l'exercice de la liturgie métrouaque éloignés du Palatin. La grande popularité du culte auprès des empereurs Antonins puis Sévères clôt ce mécanisme d'intégration officiel et de dénaturation du culte originellement phrygien.

Sous les Flaviens, géographiquement comme idéologiquement, les dieux isiaques deviennent romains, ce qui est entériné ensuite par la politique antonine et sévérienne : de dieux rejetés, ils deviennent de véritables soutiens idéologiques au pouvoir impérial. On pourrait croire que l'ancienneté de leur présence a induit leur officialisation *de facto*, seulement, ce n'est pas par habitude qu'ils ont été intégrés, mais bien pour des raisons précises qu'il convient de déterminer. C'est pour cela qu'il est pertinent d'examiner la notion de romanité et la construction de l'identité de Rome par le prisme des cultes isiaques.

#### *1.3.1. Le succès du culte phrygien à l'époque impériale*

Après des successeurs de Claude, le culte rencontra un succès qui n'est pas surprenant, puisqu'il est inséré dans la tradition des cultes romains. Cependant, il ne se manifesta pas directement sur le sol de Rome, mais dans plusieurs de ses provinces et colonies. Mais un fait principal démontre l'attachement particulier du couple formé par Hadrien et Sabine envers le culte métrouaque : l'accès des Dendrophores à un siège

nouvellement créé, la *Basilica Hilariana*, qui ne fait qu'entériner les fêtes phrygiennes en tant que grandes cérémonies romaines.

Le grand succès rencontré par les dieux phrygiens à Rome est du fait des Antonins, qui en ont fait le culte favori de la maison impériale. Ceci est, comme nous le verrons, corroboré par les émissions monétaires de Faustine et d'Antonin le Pieux. Durant les Hilaries, les empereurs et leur suite occupent désormais une place de choix dans les processions romaines. La nouveauté de ce IIe s. est l'officialisation et la diffusion de la pratique du taurobole et du criobole, le premier étant fondamental lors du rite initiatique des prêtres, et un élément substitutif à l'émasculatation des Galles. Il s'agit à la fois d'un baptême de sang, d'un « sacrifice et un sacrement »<sup>609</sup>. A Rome, nous l'avons constaté, l'édifice consacré au rite taurobolique était situé dans la plaine vaticane et se déroulait dans le *Phrygianum*, dans ou à proximité des dépendances du Cirque de Caligula. Dans la mesure où il se situait probablement sur les Jardins d'Agrippine, et au vu des faveurs de Claude vis-à-vis du culte, on comprend l'emplacement de l'édifice sur un domaine rattaché aux possessions impériales. Mais on comprend également par le biais des cérémonies qui s'y déroulaient son placement par Claude en dehors du *pomoerium*. Le taurobole était lié dans les provinces romaines au culte impérial, ce qui n'est toutefois pas le cas à Rome. Le seul empereur susceptible de s'être fait taurobolier est Héliogabale. Or, cette pratique est à la fois en inadéquation avec les mœurs romaines mais également utilisée pour assurer la perpétuité du régime et le salut du peuple.

Dans la mesure où à cette époque, Rome se confond avec l'Empire, même si ces pratiques sont liées au salut de l'empereur dans les provinces, le lien entre culte impérial et taurobole est inconsciemment présent sur le sol romain. Comme l'a souligné H. Graillot, les colonies romaines avaient leur Capitole, mais également leur Vatican, à l'image de Rome. Pour que ce rite fonctionne, les Antonins lui accordèrent des exemptions juridiques. Pour l'instant, l'empereur ne se fait pas représenter lors des cérémonies. Il fallut attendre l'avènement des Sévères pour que le collège quindécemviral y représente l'empereur et officie au cours de cette cérémonie. Progressivement cette cérémonie induisit une sorte de rassemblement fédérateur, mais il est moins évident de le constater à Rome même que dans ses provinces.

Le culte de Cybèle s'est peu à peu transformé mais conserve toujours en son sein cet aspect romanisé. Seulement, Rome n'est plus uniquement la ville : elle est désormais un Empire, et ne s'y reflètent plus véritablement les mêmes pratiques, du moins des pratiques

---

<sup>609</sup> GRAILLOT (1912), p. 155.

atténuées. L'*Urbs* fait désormais figure d'exception, de garante d'une tradition qui se modernise mais qui demeure conservatrice : les éléments du culte phrygien sont ainsi bien cloisonnés. Le temple sur le Palatin bénéficie toujours de cette aura mystique, mais il doit dorénavant composer avec les deux autres édifices liés au culte métrouaque : le siège des Dendrophores reflète l'affirmation du culte d'Attis, situé non loin du temple de sa parèdre ; le lieu des tauroboles, qui reste un rite foncièrement éloigné des rites romains de Rome – il faut le préciser, car il est largement pratiqué dans ses provinces – est évacué hors de son enceinte.

L'évolution de l'espace dédié au culte phrygien à Rome va de pair avec la délimitation de la romanité : la barrière entre le romain et le non romain s'amenuise à mesure que Rome englobe des éléments exogènes, ce qui continue de se traduire topographiquement dans l'*Urbs*.

C'est ce que nous pouvons aussi constater en ce qui concerne les cultes égyptiens.

### *1.3.2. Quand la frontière culturelle change : le passage des cultes isiaques dans la romanité*

Les tribulations politiques suite à la mort de Néron ont conduit Vespasien au pouvoir, qui bénéficia pour s'imposer d'un appui oriental de taille. Il sécurisa l'Égypte mais dut mener à bien un vaste programme de restauration de l'Empire consécutivement à ces troubles, ce qui implique encore une fois une redéfinition de l'identité de Rome à proprement parler. Il dut en effet renforcer les structures politiques, économiques et religieuses de l'Etat : Auguste avait par le passé démontré l'importance de ce dernier point dans le processus d'affirmation du pouvoir. Pour restructurer et renforcer les frontières d'un Etat chamboulé, il dut agir dans la sphère religieuse, qui comptait désormais en son sein les dieux venus d'Égypte. Vespasien mit à profit les histoires racontées au sujet de miracles survenus lors de sa visite au *Serapeum* d'Alexandrie<sup>610</sup> pour promouvoir son culte à Rome, déjà bien accepté du fait de ses origines non pas égyptiennes mais hellénistiques. L'importance conférée à ces miracles relève à la fois de la tradition religieuse antique mais également de la création d'un mythe autour de la personne de l'empereur. Le contrôle qu'il exerça sur l'Égypte entraîna l'assimilation de sa personne à celle du pharaon : comme Vespasien s'était placé en protecteur de l'Égypte, l'*Iseum Campense* s'est avéré être un abri de choix pour son fils Titus et lui-même à leur retour à Rome. Ainsi, Vespasien et ses successeurs directs ont fait d'Isis et Sérapis les

---

<sup>610</sup> TAKACS (1995), pp. 95-96.

divinités protectrices des empereurs en même temps qu'ils contribuèrent au rétablissement de la *pax deorum*. Désormais, l'identité romaine se conçoit en y intégrant les dieux protecteurs du régime de la nouvelle dynastie, Isis et Sérapis. La nouvelle connexion entre l'empereur et Sérapis, en particulier, est perceptible.

Le principat de Domitien se place dans la continuité de celui de son père, malgré les déviances de son comportement et de sa politique : sur le plan idéologique et religieux, les fondements de son pouvoir reposent sur les mêmes bases. Il est rapporté par les auteurs antiques que lors des conflits qui l'opposèrent à Vitellius il fuit vêtu d'un manteau de lin, la tenue isiaque par excellence. Suétone raconte même que Domitien était un isiaque, mais même si rien ne tend à le prouver, on sait que c'est à cet empereur que l'on doit le vaste programme de restauration et d'embellissement de l'*Iseum* du Champ de Mars, qui avait été ruiné par les flammes en 80 : il y fit notamment rajouter l'obélisque orné de hiéroglyphes dont les décors et le texte rattachent son pouvoir à celui que détenaient les pharaons. L'idéologie du pouvoir impérial repose sur des fondements étrangers, égyptisants, mais retravaillés "à la romaine". Culte impérial, piété filiale – le temple avait sauvé la vie de son père et de son frère – et cultes égyptiens : voilà les nouveaux fondements de l'idéologie impériale des Flaviens, ce qui semble corroboré par la présence supposée d'un sanctuaire dédié à Isis au sein de leur demeure.

### *1.3.3. Isis et Sérapis, les nouvelles divinités protectrices du régime impérial : l'hellénisme au cœur de la romanité*

Hadrien était un philhellène : son attachement profond pour Antinoüs et pour la culture gréco-hellénistique ont été les deux éléments déclencheurs de son intérêt pour l'Égypte dans un contexte où Rome avait déjà bien intégré la culture égyptienne et l'avait fait sienne, comme le souligne S. A. Takacs<sup>611</sup>. Il fit de l'égyptophilie un phénomène de mode, porté par la déification de son favori ainsi que ses voyages, à Alexandrie notamment, où il rénova le *Serapeum*. Les émissions monétaires sur lesquelles il fait assimiler le couple qu'il forme avec Sabine avec les dieux du Nil attestent de l'aspect oriental, ou plutôt gréco-oriental qu'il confère au pouvoir impérial.

Les temps ont évolué depuis le règne d'Auguste, et maintenant, l'attachement à l'Égypte et à ses dieux fait partie intégrante de la romanité. C'est à lui que l'on attribue les

---

<sup>611</sup> TAKACS (1995), p. 105.

prémices du grand *Serapeum* du Quirinal à Rome, plaçant visuellement et idéologiquement Sérapis comme l'égal du Jupiter romain traditionnel. Marc Aurèle retrouva dans ces cultes la même ligne de conduite que dans le stoïcisme qu'il chérissait tant et comptait parmi ses suivants un prêtre isiaque. Bien qu'il ne fût jamais initié aux mystères, il se plaça dans la continuité de ses prédécesseurs, du moins au niveau idéologique. La tradition est désormais de vénérer les divinités isiaques. Commode a diffusé dans l'Empire des types monétaires à l'effigie des dieux égyptiens et on suppose qu'il a pu être initié à leurs mystères.

Septime Sévère manifesta un intérêt certain, selon l'*Histoire Auguste*, pour le culte de Sérapis qui motiva en grande partie son voyage à Alexandrie. Mais le grand promoteur du culte de Sérapis à Rome est le bien-aimé du dieu, le *philosarapis* Caracalla. Il lui voua en effet un culte bien plus marqué que ses prédécesseurs, et lui fit édifier – ou terminer la construction – du *Serapeum* du Quirinal, achevant de placer le dieu hellénistico-égyptien au sommet du panthéon romain, avec Jupiter Capitolin. Les cultes égyptiens si longtemps rejetés du Capitole le dominaient, dorénavant ; eux jadis rejetés hors du *pomoerium* y étaient officiellement intégrés.

Ce revirement de situation peut également se comprendre au regard des origines mêmes des empereurs : les Sévères sont d'origine africaine, leurs femmes sont syriennes et pourtant ils sont au sommet de la hiérarchie impériale. Être romain n'est plus, dorénavant, qu'une question d'origine géographique : c'est un concept fondé sur des éléments exogènes. De plus, Caracalla, par son édit, étend la citoyenneté en 212 à tous les habitants de l'Empire : un romain de Rome est aussi romain qu'un homme d'une province romaine. Cet édit fait par ricochet de Sérapis un dieu aussi romain que Jupiter Capitolin. Identité religieuse et citoyenne se confondent et sont marquées sur le sol de l'*Urbs* par l'érection de cet immense édifice cultuel sur le Quirinal. Sévère Alexandre contribua à l'embellissement des sanctuaires du Champ de Mars : la grandeur de Rome et la force de sa propagande passent dorénavant également par le biais de son rattachement aux cultes égyptiens : renvoyant à la grandeur des pharaons, d'Alexandre le Grand, les empereurs ont créé de toute pièce un discours très romain fondé sur des mythes et maintenant les cultes venus d'Égypte.

La frontière entre le romain et l'étranger a été redéfinie. Les cultes égyptiens ont à chaque fois contribué à définir ce qu'est la romanité : ils ont au début représenté un enjeu dans le conflit idéologique opposant Marc-Antoine à Octavien, puis ont été un des éléments permettant de nuancer le romain de l'étranger, grâce à leur rejet hors du *pomoerium* par Auguste. Au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, ces cultes se sont retrouvés englobés dans la romanité jusqu'à en devenir un des aspects caractéristiques : des empereurs

comme Vespasien, Domitien, Hadrien ou Caracalla ont véritablement placé leur règne sous les auspices égyptiens, et honorer Isis et Sérapis faisait désormais partie de la romanité, ce qui se traduit à Rome par l'érection d'un sanctuaire à Sérapis à hauteur de celui de Jupiter Optimus Maximus. Du rejet, à l'encadrement et à la progressive officialisation et célébration, les cultes isiaques ont à chaque étape du Principat contribué définir la romanité, en suivant l'évolution de Rome. Leur admission a commencé avec l'intégration politique de l'Orient, et la diffusion parmi les empereurs de l'idéologie ptolémaïque. Le rapprochement avec l'Égypte, stigmatisé par plusieurs voyages d'empereurs à Alexandrie, fit acquérir sous les Flaviens aux dieux du Nil le statut de divinités officielles. Hadrien, le philhellène, admirait l'Égypte pour son héritage grec, et transmet cet intérêt au peuple par le biais de la diffusion d'objets stylistiquement égyptisants. Caracalla clôt cette progressive insertion en la matérialisant au cœur de Rome et en instaurant une continuité avec le pouvoir lagide, répliquant une partie de leur idéologie : la romanité est pénétrée d'éléments venus d'Orient, mais surtout de plus en plus empreinte des idées hellénistiques transmises par les cultes égyptiens qui ne conservent d'égyptien que leur nom. Isis et Sérapis devinrent ainsi des composants essentiels de la religion romaine et donc de la romanité.

A mesure que les divinités étrangères sont intégrées, se pose la question de l'"orientalisation" de l'identité romaine. Dieux phrygiens et isiaques incarnent le pouvoir impérial qui se place sous leur protection directe. L'évolution du statut de ces cultes est révélatrice de celle du discours idéologique et de la perception de l'identité romaine.

Mais sans peuple ni dévots à ces cultes, l'identité romaine théorique seule ne signifie rien. Il convient donc maintenant de voir comment se diffuse cette romanité des cultes dans la société et tenter de déterminer son rôle dans la construction de l'identité romaine.



## **2. MEDIATISATION ET DIFFUSION DES CULTES VENUS D'ORIENT SOUS FORME ROMAINE DANS LA SOCIETE**

Nous venons d'étudier les représentations officielles de ces cultes véhiculées par le pouvoir. Pour intégrer l'*Urbs*, ils ont été modifiés et réinterprétés afin de cadrer au système politico-religieux de Rome. Leur "romanisation" officielle, c'est-à-dire, leur intégration à la culture et à l'identité romaines, est une des causes de leur succès auprès des empereurs. Cette "romanisation" consentie par le pouvoir se ressent sur le territoire de Rome et la répartition des cultes reflète cette volonté.

Mais nous ne pouvons pas simplement imaginer que ces cultes n'ont été transformés que dans les hautes sphères de l'Etat. Ce ne sont pas les empereurs qui ont décrété l'introduction de nouvelles divinités, elles étaient présentes depuis bien longtemps déjà, avant de bénéficier de leurs faveurs. Cette modification identitaire des cultes venus d'Orient s'est opérée du haut vers le bas mais on constate également un mouvement de "romanisation" des cultes qui va du peuple vers le pouvoir. Cette mécanique complexe s'articule autour d'un noyau central : l'identité romaine. Dans ce cas précis, on ne peut pas parler d'une "romanisation" imposée, comme ce fut le cas pour Cybèle ; elle se perçoit sous différentes formes, répond à d'autres impératifs et se répercute topographiquement dans l'espace de l'*Urbs*. A travers les sources à notre disposition, on peut constater cette "romanisation" populaire qui s'est faite selon différents moyens d'expression.

Pour cela, il faut vraiment se poser la question de la popularité des cultes, que nous avons déjà commencé à entrevoir. Il convient de se pencher sur la nature des communautés qui vouent un culte à une divinité venue d'Orient, et la manière dont se traduisent leurs pratiques au niveau social. L'épigraphie est une source essentielle pour tenter de déterminer ces phénomènes : la "romanisation" des cultes, dans ce cas, semble être un fait plus accidentel que voulu. La question des origines sociales des desservants des cultes est cruciale pour déterminer qui sont les acteurs de ces "romanisations", comment elles s'exécutent, et surtout, pourquoi. Evaluer la dimension sociale de ces cultes peut nous permettre d'approcher ces questions identitaires qui sont fondamentales lorsque l'on étudie l'impact entre plusieurs civilisations antiques, surtout du point de vue religieux et quand elles se fondent l'une dans l'autre.

## **2.1. La popularité du culte métrouaque : quelles pratiques pour quelles communautés ?**

Nous avons déjà commencé à aborder cette question d'un point de vue uniquement géographique, spatial. Maintenant, il convient de l'aborder plus en profondeur, en tenant compte de la localisation dans Rome des cultes que nous envisagerons, mais également du matériel trouvé dans ces espaces. L'objectif est de définir quelles communautés vouaient un culte aux dieux de l'Orient dans Rome pour savoir comment ils se sont médiatisés dans la société et quels en étaient les vecteurs. Le pouvoir en a été un catalyseur, en les rendant plus visibles ou par le biais d'une dévotion particulière de la part d'un empereur, mais le rôle du peuple ne doit pas être négligé. Le pouvoir n'est pas le seul à forger une identité, qui ne peut l'être sans l'apport populaire dans cette construction permanente et continuée. Les fondations d'une identité reposent sur les traditions populaires : dans le cas de l'Empire romain, les peuples sont variés et les traditions englobent le fait religieux. Les emprunts mutuels d'une culture vers l'autre comprennent les échanges et les mélanges religieux. Ces mélanges et échanges sont cristallisés au cœur de Rome, qui demeure le centre de l'Empire, même si ses frontières identitaires ont dû être redessinées. La question est de savoir quel rôle ont joué les cultes venus d'Orient dans la redéfinition des frontières identitaires de Rome et comment le peuple, par ses pratiques, en a été le grand ordonnateur.

A travers les exemples fournis par les cultes de Cybèle et d'Attis, des divinités isiaques, des Baals commagéniens, héliopolitains et de Mithra, nous pouvons commencer à esquisser la nature des communautés leur rendant hommage à Rome et l'impact que ces pratiques ont eu dans la construction identitaire romaine.

### *2.1.1. La popularité du culte métrouaque : un culte réservé aux élites ?*

Il faudrait, pour bien évaluer le degré de "romanisation" de ces cultes aux yeux du peuple, comparer la manière dont on rendait hommage aux divinités orientales dans leurs aires géographiques d'origine avec la manière dont on leur rendait un culte à Rome. Au vu de l'étude menée jusqu'à présent, nous ne sommes en mesure d'en examiner que la deuxième partie.

De nos jours, dire qu'un culte est populaire revient à dire qu'il est célèbre. Pour l'époque dont nous parlons, nous l'entendons au sens où ce culte entretenait un lien privilégié

avec le peuple. La question soulevée par le culte métrouaque est de savoir de quel peuple il s'agit : du peuple romain qui lui rend hommage "à la romaine", comme il a toujours agi vis-à-vis de ses dieux ancestraux, ou des petites communautés orientales dont la présence est difficile à évaluer pour cette époque qui lui rendent hommage "à la romaine" également mais selon un sens qui demeure oriental ?

Nous savons qu'à la fin de la République le temple de la Grande Mère sur le Palatin était ouvert au peuple pendant ses fêtes. Des dépôts votifs ont été retrouvés en grande quantité dans l'enceinte de ce temple et ont été datés entre 191 et 111 a.C. Ces figurines en terre cuite représentent tant Cybèle qu'Attis. Plus d'une centaine au total ont été recensées pour cette période. La signification que l'on pourrait attribuer à ces découvertes est que le culte de Cybèle et de son parèdre bénéficiait d'une grande adhésion populaire au IIe s. a.C. Les gens lui rendaient hommage à leur façon, en déposant dans le temple des figurines à l'effigie des divinités vénérées. Le matériau employé, la terre cuite, révèle l'origine plutôt populaire de ceux qui lui rendaient hommage. Le fait que pour cette période on n'ait retrouvé ce type de matériel que dans le temple reflète l'interdiction d'y pénétrer en dehors des 4 et 10 avril de chaque année, qui avait été règlementée par le Sénat. L'entretien par le Sénat d'une forme de mystère autour du culte de la Grande Mère devait susciter une forme accrue de piété envers le culte du couple oriental. N'oublions pas l'idée majeure véhiculée par le culte de Cybèle : pour le peuple, elle représente la déesse qui l'a sauvé du péril punique puisque c'est son introduction à Rome qui représentait la meilleure défense contre la présence d'Hannibal aux portes de Rome.

Mais la question reste de savoir qui au juste porte ces dépôts. D'après E. Orlin<sup>612</sup>, la volonté de trouver une place à des pratiques étrangères est révélatrice de la volonté de trouver une place aux étrangers dans la société. Dès le moment où Rome a commencé à s'ouvrir à des influences étrangères, les frontières entre le romain et le non romain se sont fissurées. La religion à Rome occupe une place centrale, que ce soit au niveau de la politique comme au niveau social. Introduire une divinité issue des mêmes origines que certains immigrants orientaux de Rome pouvait signifier en quelque sorte à leurs yeux un début et une volonté d'intégration sociale. Le manque de sources nous empêche d'établir clairement, cependant, si ces dépôts votifs proviennent des catégories romaines qui vouent un culte sincère et reconnaissant à la Grande Mère ou si ce sont des hommes venus de Phrygie qui rendent un culte à leur déesse modifiée. Cette deuxième hypothèse peut s'avérer plausible dans la mesure

---

<sup>612</sup> ORLIN (2010), p. 83.

où on a retrouvé des figurines votives en terre cuite à l'effigie d'Attis. Or, son culte n'était pas toléré au II<sup>e</sup> s. a.C., puisque les Galles vivaient retranchés dans leur temple, leur mutilation et leurs cérémonies étant trop choquantes et débraillées pour le *populus romanus*.

Si l'on relie toutes ces données on peut émettre plusieurs hypothèses. Premièrement, il semblerait que la déesse bénéficie d'une grande popularité auprès du peuple romain, ce que l'on peut approcher par le biais de l'étude des dépôts votifs. Deuxièmement, il convient de s'interroger sur les origines sociales de ce peuple : il est fortement probable que ce soient des communautés issues d'Asie Mineure vivant à Rome qui viennent honorer leur déesse désormais palatine, dans la mesure où des petites statuettes à l'effigie d'Attis apparaissent de manière concomitante à celles de Cybèle. Puisque ce culte n'était pas officiel, on peut supposer que seulement ceux qui en avaient connaissance venaient lui rendre hommage. Donc, il est vraisemblable que des communautés d'origine orientale venaient lui rendre hommage. On ne peut pas aller jusqu'à affirmer qu'un microsystème religieux oriental originel existait à l'intérieur du culte romain de la Grande Mère, mais il n'en demeure pas moins impossible que certains habitants de Rome l'envisageaient de manière dissidente de cette façon.

Durant le Haut-Empire, ces types de dépôts disparaissent et le mobilier retrouvé ne permet pas de conclure à l'expression populaire du culte. Deux inscriptions, l'une sur une base en marbre dédiée en 192 et l'autre datée du règne de Septime Sévère viennent compléter les éléments de mobilier relatifs au culte métroaque sur le Palatin. On sait que sous le règne des Julio-Claudiens, la Cour des Césars se peuple d'orientaux, notamment de phrygiens. On pourrait alors supposer que c'est sous leur règne qu'on devrait retrouver le plus de mobilier relatif à son culte : d'autant que le culte d'Attis est officialisé dès le règne de Claude. Or, il en va autrement car le culte d'Attis ne semble pas, au vu des données dont nous disposons, s'être beaucoup diffusé. Donc, on pourrait penser que le culte de Cybèle sur le Palatin n'est pas du fait d'immigrés orientaux. Mais Magna Mater est bien intégrée au panthéon romain, elle en est une des déesses constitutives. La perception que l'on avait de son culte à Rome n'était pas celle d'un culte étranger, mais bien romain. D'où peut-être l'absence de témoignages d'origine émanant du peuple, qui a trouvé d'autres endroits à Rome pour exprimer leur dévotion à la déesse.

L'apparition d'Attis dans l'épigraphie est attestée au II<sup>e</sup> s., en rapport avec la création de la *Basilica Hilariana*, siège du collège des Dendrophores. Mais il s'agit d'un homme appartenant à l'élite marchande, *M. Publicius Hilarus*, qui est à l'initiative de cette fondation. L'initiative n'est pas populaire, pas plus que le mobilier que l'on y trouve. Il reste possible

d'envisager que des affranchis ou des esclaves de cet homme l'aient encouragé dans cette volonté d'édifier un sanctuaire spécifique au culte d'Attis, ce qui était une décision en accord avec la politique impériale en matière de religion. Il est difficile de le prouver, cette idée demeurera donc à l'état d'hypothèse.

Le culte de Cybèle et d'Attis à Rome s'exprime selon des modalités bien encadrées, contrôlées, bien romaines en somme, au sein de temples et de sanctuaires leur étant consacrés. On ne pourra jamais vraiment évaluer la prégnance des communautés orientales dans l'exercice du culte des divinités originaires d'Orient, qui, ne l'oublions pas, ont aussi été dénaturées par l'hellénisation qu'elles ont subie. Mais au vu de leur succès rencontré chez les Césars, on est en droit de supposer que le culte "oriental" de la Grande Mère et d'Attis est devenu un culte étatique sous le Haut-Empire. Pour l'instant, le culte de Cybèle ne semble pas avoir bénéficié d'une modification par le peuple, qui lui voue un culte selon les modalités d'expressions imposées et prônées par le pouvoir. Les seules traces de popularité qui demeurent sont celles émanant des quartiers populaires, comme nous serons amenée à le voir de suite.

### *2.1.2. Les témoignages épigraphiques et la "romanisation" "accidentelle" de Cybèle : Magna Mater et Navisalvia*

Par l'étude des témoignages épigraphiques, on va pouvoir tenter d'aborder ce phénomène sous un autre angle. L'épigraphie nous permet de toucher au plus près de la réalité de ces cultes, en laissant de côté les préjugés et les idées reçues que pouvaient en avoir les Romains.

Le cas de la Grande Mère est, on le voit bien, unique en son genre malgré les ambiguïtés qui se font ressentir quant à sa nature orientale ou romaine. Déjà, la dénomination de la Grande Mère<sup>613</sup>, « *Magna Mater Deum Idaea* » est proprement latine. Jamais, sur aucune inscription, on ne retrouve l'appellation de Cybèle. Sur toutes les inscriptions datées de la période que l'on considère, on retrouve la plupart des temps la formule « *Matri deum* » (La Mère des Dieux). Il est intéressant de constater l'absence du nom de Cybèle : la formulation de son nom la fait rentrer dans la tradition romaine.

Nous l'avons également constaté, une formulation propre à la Grande Mère fait apparition dans les quartiers populaires du Trastevere et de l'Emporium. Il s'agit de la divinité

---

<sup>613</sup> BELAYCHE (2001), p. 571.

*Navisalvia*<sup>614</sup>. Là de même, la consonance du nom est proprement latine. Comme nous l'avons vu, il paraît étrange que ce nom soit une épiclèse de la déesse dans la mesure où les deux divinités sont présentées distinctement l'une de l'autre. *Navisalvia* est en quelque sorte une divinité dérivée de Cybèle à qui un culte fut consacré dans les quartiers populaires proches du port à la fin de la République. Les habitants de ces quartiers se sont donc créé une divinité qui semble être la protectrice des bateaux et de tout ce qui a trait à la mer, tout en étant l'expression dérivée d'une déesse officielle et l'hommage à la *gens* Claudia qui accueille Cybèle.

Au IIe s., on trouve des inscriptions sur lesquelles apparaissent Attis et des mentions de collègues, comme celui des Dendrophores, mais ces témoignages sont d'une extrême rareté. Les personnes qui ont recours à l'épigraphie, qui est une véritable mode depuis l'avènement d'Auguste, sont des gens désireux de laisser une trace pérenne d'une part, mais qui de plus en ont les moyens matériels. Ce ne sont donc pas de petites gens qui commandent ces inscriptions, encore moins des Orientaux fraîchement immigrés à Rome. Les gens assez aisés pour se payer une inscription ne pouvaient peut-être pas vouer un culte à un dieu tel qu'Attis, dans la mesure où il est l'incarnation de pratiques aux antipodes des valeurs romaines. Cela renvoie à la supposition que nous avons émise plus haut concernant les dépôts votifs à l'effigie d'Attis, dont la provenance pourrait fortement provenir des catégories orientales de la population.

De plus, on ne peut que constater une "romanisation" des vocables. L'interprétation que l'on peut en faire n'est pas une volonté imposée de la part des élites gouvernantes d'uniformiser le culte de la Grande Mère "à la romaine". Quand les habitants de Rome voulaient vouer un petit monument à une divinité, ils le faisaient selon leurs habitudes qui sont elles-mêmes le produit de leur civilisation, de leur mode de vie : bien qu'elle soit une divinité étrangère, c'est selon le seul schéma que connaissaient les gens qu'elle pouvait être honorée pour la simple raison qu'ils ne connaissaient pas les formes rituelles orientales originelles. A cette époque, on ne pouvait rendre hommage à Cybèle que de la même manière à laquelle on le rendait aux autres divinités, à la façon romaine. Il ne s'agit donc pas, au niveau social, d'une acculturation voulue et imposée, mais plutôt d'une "romanisation" que nous voudrions qualifier d'accidentelle, d'une "romanisation" pratique.

Que Cybèle soit qualifiée dès son arrivée de *Magna Mater Deum Idae* est une chose, mais que le reflet des dévotions que le peuple lui accorde dans l'épigraphie de l'époque en est

---

<sup>614</sup> Cf. *supra* pp. 211-213.

une autre. La Mère des dieux paraît socialement romanisée<sup>615</sup>, non pas parce que l'Etat le voulait, mais parce que la manière dont le peuple l'honorait ne pouvait se fonder que dans leurs habitudes dévotionnelles : il s'agit donc plutôt d'une "romanisation" *de facto* plutôt qu'une "romanisation" *de iure*, et il nous semble que la même constatation pourrait s'appliquer aux autres cultes venus d'Orient.

### 2.1.3. *L'origine sociale des desservants : l'épigraphie, témoin de la pratique du culte de la Grande Mère*

L'étude du matériel épigraphique nous indique seulement quelles sont les couches sociales qui ont été touchées par ces cultes. En somme, nous ne pouvons approcher la "romanisation" (ou non "romanisation") des divinités en question que de manière très indirecte, ce qui nécessite d'être d'autant plus vigilante dans notre analyse. Nous envisagerons les témoignages épigraphiques chronologiquement, pour voir s'il y a une évolution des catégories sociales vouant un culte à la Grande Mère.

En ce qui concerne le culte de Cybèle, les noms comme « *Claudia Syntyche* » ou « *Q. Nunnius Telephus* »<sup>616</sup> font référence à des origines orientales malgré la présence des *tria nomina*. Nous pouvons être amené à penser que la descendance d'esclaves élevée socialement et romanisée a opéré une transformation "à la romaine" des dédicaces à la Grande Mère qui peut également prouver une sorte de volonté d'intégration à la civilisation romaine de leur part, au Ier s. p.C.

Nous avons déjà vu le cas de *Manius Poblcius Hilarius*, le riche citoyen qui a décrété l'édification de la basilique portant son nom destinée à abriter le collège des Dendrophores. Les dédicaces de la fin du IIe s. retrouvées dans la zone du Palatin sont du fait de dédicants comme « *Suellio Marciano* » et les inscriptions sont faites « pour le salut de l'empereur ». Le premier dédicant n'est pas citoyen, et la dédicace nous permet, encore une fois, de nous questionner sur la place occupée par des desservants d'origine orientale ou issue des couches inférieures de la société dans le culte anatolien et dans sa gestion : l'homme occupait en effet la fonction de *curator aedes* au sein du temple de Cybèle.

L'épigraphie semble révéler l'aspect fédérateur du culte de la Grande Mère. Ces témoignages nous permettent de souligner qu'au Ier s., son culte et celui de la déesse dérivée *Navisalvia* s'organisent autour de communautés issues des franges serviles de la population

---

<sup>615</sup> BELAYCHE (2001), p. 568.

<sup>616</sup> Cf. *supra* p. 83.

mais déjà bien romanisées, dans les quartiers populaires. Plus tard, sous l'impulsion d'un homme, d'un citoyen romain membre de l'élite sociale, le culte prend un nouvel essor grâce à la mise en place d'un lieu destiné au collège des Dendrophores, collège important dans l'encadrement du culte et de la liturgie liée à Attis. De nouveau sur le Palatin, à la fin du IIe s., on retrouve des dédicaces à Cybèle qui sont du fait certainement d'affranchis et qui associent le culte de la déesse à celui de l'empereur. Les dédicants officient au sein du temple et y ont un statut déterminé.

Les témoignages épigraphiques sont le reflet des catégories sociales vouant un culte à Cybèle : on retrouve aussi bien des affranchis, des descendants de personnes issues de l'immigration orientale que des citoyens romains. L'aspect universel du culte semble se dessiner, mais soulignons que les témoignages sont peu nombreux et que l'épigraphie était destinée à des personnes ayant un certain niveau de vie, elle n'était pas accessible à tous.

L'origine sociale des desservants du culte de la Grande Mère et d'Attis est très variée, mais le faible nombre de témoignages ne nous permet pas de conclure de manière tranchée. Contentons-nous de souligner que quelle que soit l'origine des dédicants, ils sont eux-mêmes déjà bien romanisés et exercent donc la pratique de ce culte dans le cadre de la romanité.

La question de la popularité du culte métrouaque est délicate à traiter. Plusieurs questionnements sont suscités par les découvertes épigraphiques et archéologiques.

La présence de figurines en terre cuite à l'effigie d'Attis renverrait à un culte qu'on lui porte dans des milieux plutôt orientaux implantés à Rome au IIe s. a.C., puisqu'aucune mention épigraphique ne fait état de son culte. Quant aux interrogations suscitées par l'aspect plutôt romain que revêt la divinité d'origine orientale dans les inscriptions, elles renverraient, à notre sens, à une "romanisation" plus accidentelle qu'imposée. Selon nous, elles ne seraient seulement que le reflet de normes à travers lesquelles les Romains pouvaient rendre hommage à leurs dieux, y compris ceux venus d'Orient. Mais il ne faut pas y voir une affirmation catégorique, plutôt une interprétation étayée par des témoignages épigraphiques qui restent somme toute peu nombreux. On peut également se dire que l'aspect romain revêtu par ce culte dans l'épigraphie populaire traduit la "romanisation" imposée de suite au culte de la Grande Mère dès son arrivée à Rome.

Les témoignages épigraphiques sont susceptibles de nous renseigner sur les catégories vouant un culte à la déesse : qu'il s'agisse de personnes d'origine orientale, d'affranchis ou de citoyens romains, tous contribuent à véhiculer une image romaine de la Grande Mère, du moins par son onomastique. Magna Mater ou *Navisalvia* sont le reflet de pratiques romaines



d'un culte originellement phrygien. L'évaluation de la popularité du culte de Cybèle à Rome montre qu'il en touche toutes les catégories, mais les couches sociales inférieures ne sont pas représentées : la question du rôle joué par les esclaves, les immigrés reste entière. Il convient maintenant d'examiner si les témoignages relatifs aux cultes isiaques renvoient aux mêmes considérations à Rome sous le Haut-Empire.

## 2.2. La dimension sociale des cultes isiaques à Rome d'après les témoignages épigraphiques

Les cultes isiaques ont été intégrés à Rome par le biais des immigrés et marchands venus à Rome, puis ont connu une progressive officialisation jusqu'à devenir des divinités protectrices du régime impérial. Leur présence y est attestée dans de nombreux lieux à Rome et leur implantation reflète des choix émanant de toutes les catégories sociales. Tour à tour nous avons vu que la topographie isiaque de Rome reflète leur importance dans la construction de l'identité romaine et leur prégnance au sein des quartiers populaires.

En mettant en relation la topographie isiaque, ce qu'elle signifie et les témoignages apportés par l'épigraphie, nous tenterons d'établir la réelle dimension sociale de ces cultes à Rome, et le rôle joué par ses desservants dans leur "romanisation". Pour ce faire, nous avons choisi de dresser un tableau chronologique de ces témoignages, pour cerner l'évolution de ce phénomène à Rome sous le Haut-Empire.

### 2.2.1. *Les origines sociales des desservants et la "romanisation" des cultes isiaques au début de sa présence à Rome : une vision misérabiliste ?*

Les données mentionnant les cultes isiaques sont tributaires d'une vision misérabiliste concernant les desservants de son culte que l'on retrouve dans les textes antiques. Ceux qui se consacraient au culte de l'Égyptienne ne seraient que des gens appartenant aux couches inférieures de la société, les esclaves, les affranchis et les femmes.

Or, les inscriptions nous montrent un tout autre phénomène. Tout d'abord, il convient de dire qu'il y a effectivement des affranchis et des femmes qui se consacrent au culte d'Isis. Mais, il semblerait que des citoyens romains soient aussi affectés par ce culte, notamment par la prêtrise du culte d'Isis Capitoline.

Ainsi, une inscription républicaine fait mention de *Titus Sulpicius Caecilianus*, dont les *tria nomina* ne font aucun doute sur sa citoyenneté. De plus, souvenons-nous de l'inscription comportant le nom de *Volusius*<sup>617</sup> : si ce *Volusius* était le même que le *Marcus Volusius*, édile proscrit en 43 a.C. qui avait fui déguisé en Anubis, cela suggérerait qu'il y ait

---

<sup>617</sup> TAKACS (1995), p.64-65 ; VERSLUYS (2004), p.426.

des fidèles d'Isis parmi les hommes les plus socialement élevés de Rome. Il reste tout de même évident que la plupart des inscriptions sont faites par des affranchis, mais il convient d'évacuer la vision misérabiliste qui en découle : en effet, comme nous l'avons dit, payer une inscription requérait de posséder certains revenus. Ce ne sont donc pas que de pauvres esclaves qui vouaient un culte à Isis et Sérapis : ils étaient esclaves certes, mais une fois affranchis et une fois qu'ils avaient acquis la citoyenneté romaine, ils continuaient de vouer un culte et d'honorer la déesse. Il en va de même pour leurs descendants.

Il s'agit là d'une voie de propagation qu'il convient d'étudier à travers les témoignages épigraphiques et archéologiques à notre disposition, car ces hommes, une fois devenus citoyens romains ou une fois que leur descendance eut acquise cette citoyenneté, ont continué d'honorer la déesse. Il est même possible, voire probable, de fait, que l'accès à la prêtrise du culte ait pu inclure des citoyens. Sous l'Empire, les dédicants étaient parfois également des affranchis impériaux, il s'agissait donc d'hommes d'un rang social plus élevé que ce qu'on voulait bien penser jusqu'alors.

Les épiclèses d'Isis : *Isis Frugifera* et *Isis Invicta* sont également intéressantes car, proprement romaines, elles tendent à montrer un aspect romanisé de cette déesse déjà bien hétérogène. Ces épiclèses soulèvent d'autres interrogations. Cette déesse avait déjà des compétences multiples et tendait vers l'universalisme, de par notamment son caractère funéraire. Dès lors, ces épiclèses dérivent-elles d'une volonté d'intégrer sciemment la déesse à la société divine romaine ou sont-elles, comme dans le cas de Cybèle, l'expression de compétences exprimées "à la romaine", selon le mode de pensée et d'expression des dédicants ?

S'il s'agit du premier cas, et c'est peu probable, cela signifierait qu'on aurait intégré bien plus tôt Isis au panthéon traditionnel alors qu'elle s'est plutôt faite *de facto*, en considération de l'ampleur qu'avait son culte. En revanche, au vu de ses compétences à vocation universelle, il est tout à fait plausible qu'Isis, vénérée par des Romains issus de toutes les couches sociales, ait eu des attributions exprimées selon les normes religieuses romaines. Il pourrait alors s'agir d'une "romanisation" progressive issue de la population.

Cette "romanisation" progressive qui, nous le pensons, a eu un impact important sur la société, a contribué à l'enracinement des cultes isiaques au sein de la maison impériale et a suscité implicitement son officialisation. Cette espèce de consensus autour des cultes isiaques émanant, dès le règne des Flaviens, des empereurs comme du peuple a favorisé l'émergence d'un culte officiel dédié aux divinités isiaques à Rome. Il convient alors de se demander

quelle place occupent désormais les desservants dans le processus de "romanisation" des cultes isiaques, puisqu'ils sont désormais officiels.

### 2.2.2. *L'effervescence isiaque (milieu du Ier s.- début IIIe s. p.C.) : les communautés touchées par ces cultes*

Nous laisserons de côté la communauté des empereurs, que nous avons déjà traitée, pour nous intéresser à la nature des dédicants.

Dans la région du Champ de Mars où s'élevaient les sanctuaires d'Isis et Sérapis, on retrouve des inscriptions de dédicants d'origine indéniablement servile ou orientale. En 79, un esclave de Vespasien, *Crescens*, fait une offrande à Isis. De même, un prophète dont la dénomination renvoie clairement à une origine hellénistique, *Markos Oulpios Apollônios*, dédie son offrande datée entre 130 et 138 à Antinoüs qui, rappelons le, fut le favori qu'Hadrien divinisa. L'inscription de 146 dédiée par la confrérie des Péanistes présidée par un certain *Embès* à « Zeus Soleil grand Sarapis » témoigne de la vivacité du culte parmi les couches étrangères de la société : l'appellation du dieu tend toutefois à suggérer sa vocation universelle d'une part, mais aussi son caractère orientalo- romanisé. On retrouve également, parmi les affranchis impériaux, des dédicaces aux divinités isiaques : *Titus Aurelius Eugatheus*, un affranchi d'Antonin le Pieux possédant une fonction importante au sein des bureaux impériaux est l'auteur d'une d'entre elles. Le gardien du temple, *Astragalus*, consacra un autel à Isis entre 140 et 160.

Dans les régions au cœur de Rome, le culte de Sérapis semble avoir été très présent. Une inscription mentionnant le quinquennal perpétuel du collègue – sûrement d'Isis Capitoline –, son fils et un autre quinquennal commémore une offrande faite au dieu. Les dédicants possèdent les *tria nomina* mais leurs *cognomina* rappellent leurs origines orientales : *Chaereas* et *Alexander*. Une autre inscription pouvant être rattachée au Capitole en l'honneur de Sérapis est du fait d'un licteur décursal, de son épouse et de leur fils, *Aphranios*.

Une inscription retrouvée dans la zone du temple de Sérapis sur le Quirinal émane d'un hiérodote, *Gaios Abidios Trophimianos* et témoigne de la consécration d'une statue qu'il a effectuée pendant le règne de Caracalla. Cette inscription est très intéressante car elle est en même temps dédiée à l'empereur et réalisée suite à un vœu, ce qui est une pratique dédicatoire courante dans la religion romaine.

On constate également l'émergence de nouvelles épicleses au dieu Sérapis : *Invictus* et *Consecrator*. Elles tendent à montrer l'aspect romain pris par le culte du dieu égyptien.

Ces faits nous permettent de remarquer plusieurs éléments. Les inscriptions se rencontrent dans des lieux précis destinés aux cultes isiaques : elles sont concentrées autour des sanctuaires de Rome. Ces inscriptions sont liées aux communautés d'origine orientale : nous ne disons pas que des orientaux de pure souche sont les auteurs de ces dédicaces, mais leurs ancêtres l'étaient certainement. Elles doivent donc être du fait de personnes implantées depuis plusieurs générations dans l'*Urbs*, des personnes qui ont adopté un mode de vie romain incluant une pratique des cultes "à la romaine".

Le fait de remercier un dieu d'avoir accompli un vœu par l'offrande d'un monument est inhérent aux pratiques rituelles romaines. Les dédicants sont donc des romains de souche orientale qui occupent des fonctions bien précises sur le plan liturgique ou politique. Ce ne sont pas des esclaves lambda qui vouent un culte visible aux divinités isiaques, mais des hommes et des femmes bénéficiant d'une certaine expérience de la romanité, de personnes disposant d'un statut précis.

Quant aux témoignages retrouvés ne pouvant être rattachés à un sanctuaire, ils peuvent nous en apprendre beaucoup sur les origines des communautés vouant un culte aux dieux de l'Égypte.

L'inscription dédiée à Isis *Pelagia*, Sérapis et d'autres divinités romaines de la part d'un certain *Lucius Lucretius Zethus*, un affranchi, commémore l'offrande de l'autel sur lequel elle est gravée. Cette offrande a été commandée par Jupiter. Cette offrande est datée du Ier s., mais on suppose qu'elle puisse dater de 17 a.C. Il est intéressant de remarquer, si l'on en croit l'inscription, que le dieu romain par excellence ordonne une consécration en l'honneur d'un dieu étranger de la part d'un affranchi. Cela implique que par le biais de membres de la société d'origine étrangère, Rome accueille un dieu venu d'Orient par l'intermédiaire légitimateur de Jupiter. De même, un prêtre d'Isis *Regina*, *Aulus Ravius Hilarus* est également présent dans les inscriptions dédicatoires. Le prêtre est un citoyen romain, et l'épiclèse de la déesse renvoie à celle communément employée pour désigner Junon. Un prophète, *Servilius Agathinus* effectua une dédicace sur l'ordre d'Apollon à la déesse myrionyme *Sémaia*, qui peut-être assimilée à Isis-Hécate.

En 51, un affranchi, *Marcus Aidius Amerimnus*, dédie un cippe à Isis *Invicta* et Sérapis. Une inscription signale également un certain *Iovi Hammoni*, qui peut être la mention d'une nouvelle divinité isiaque. On retrouve également des dédicaces en l'honneur d'Isis *Augusta* de la part du trésorier d'un collège, une dédicace à Isis et Osiris de la part des

*pausarii* et des changeurs, ainsi qu'une inscription à Isis *Fortuna* de la part de *Titos Phalouios Ouibianos Antiochos*. De même, *Plaetorius Rhodo*, un prêtre, fait un don à Isis. Un *adlector*, *Cnaeus Domitius Firmus*, en consacre un à Isis triomphante. On constate la consécration d'un sphinx par *Ouibios* sur ordre de Sérapis et un don de *Marcus Vibius Onesimus* à Sérapis à la suite d'une vision.

Parmi les témoignages plus tardifs ne pouvant être attribués à un sanctuaire, nous possédons plusieurs références à un certain *Asklépiadès*, qui a pu être néocore de Sérapis à Alexandrie. Ces dédicaces datent du règne de Marc Aurèle à celui de Septime Sévère. Vu la taille des inscriptions, l'homme possède indéniablement de grandes ressources. Une autre inscription est du fait de *Kointos Ioulios Milètos*, originaire de Tripolis en Asie, comme il le précise dans l'inscription. Celle-ci est donc du fait d'un oriental de pure souche, bien que Tripolis soit romaine.

Une dédicace à Sérapis de la part de *Kointos Teineios Rouphos*, pontife entre 185 et 192 pour l'empereur Commode est également à constater, au même titre qu'une consécration d'*Arellios Sévéros* et *Arellios Phouskos* à la fin du II<sup>e</sup> s. Une inscription sur une base de statue d'Isis et Harpocrate datée entre 190-200 est du fait de *Quintus Marius Maro*. Une consécration à Sérapis Jupiter de *Caius Cornelius Honoratus*, ses fils et *Decimus Valerius Neophitus* a été faite. Elle est intéressante dans la mesure où on a l'impression que Sérapis, à la fin du II<sup>e</sup> s., est effectivement l'égal de Jupiter. *Rouphinos* apparaît encore en tant que dédicant d'une inscription en l'honneur des empereurs pour Sérapis. Une inscription sur une colonne effectuée par un néocore, *Statios Kadratos*, *Alypios* et *Dioscoros* la dédie aux divinités. Sous le règne de Caracalla, une inscription est dédiée à Sérapis *Invictus* et Isis *Regina* de la part de *Philetus*, affranchi impérial. Enfin, Sérapis *Invictus* fait l'objet d'une nouvelle dédicace du fait d'un affranchi, *Publius Aelius Polydeuces*.

Ces nombreux témoignages nous permettent de considérer plusieurs nouveaux éléments. Les communautés touchées par ces cultes sont très nombreuses et variées : il peut s'agir d'esclaves, d'affranchis impériaux, de citoyens romains, d'hommes d'origine orientale, de prêtres d'origine orientale ou romaine. La grande variété des desservants témoigne de la vivacité des cultes isiaques à Rome, qui rendent hommage aux divinités isiaques par le biais de modes proprement romains. Mais certaines inscriptions sont écrites en grec et sont du fait de personnages d'origine hellénistique : la pratique de l'épigraphie se fait selon leur système culturel mais le contenu comporte des allusions à la romanité des cultes égyptiens. L'abondance des témoignages épigraphiques se remarque à un moment où les cultes sont sur

la voie de l'officialisation ou officialisés et plus on avance dans le temps, plus l'empereur est associé aux dédicaces. On remarque l'association de Sérapis à Jupiter et la place de plus en plus importante qu'il occupe dans les dédicaces, à tel point que Jupiter et lui sont envisagés sur un même pied d'égalité. Les épiclèses des divinités sont révélatrices de leur aspect romain : *Invictus*, *Invicta*, *Regina*, *Conservator*, etc. sont des qualificatifs employés à Rome pour ses dieux tutélaires. Qu'elles s'appliquent aux dieux du Nil suggère qu'ils sont parfaitement romanisés, ce qui a été facilité par le socle hellénistique sur lequel ils reposent. La pratique culturelle romaine ayant fondé ses bases sur des origines grecques, les immigrés à Rome y voyant des racines communes, la "romanisation" des divinités égyptiennes par les communautés égyptisantes ou romaines a été de fait facilitée. Ainsi, à travers une pratique épigraphique reposant sur un système de pensée et de valeurs métissés, le peuple contribue à véhiculer une image de divinités qui est romaine et romanisent par conséquent ces divinités.

### 2.2.3. *La vision des cultes isiaques à travers l'épigraphie funéraire romaine*

Le monde funéraire est une véritable mine d'informations en ce qui concerne les catégories sociales associées aux cultes isiaques. On peut supposer que les personnes ayant consacré les stèles et monuments en l'honneur des défunts ont, comme eux, vécu depuis longtemps à Rome et y ont honoré les divinités isiaques. Nous allons tout d'abord énumérer rapidement les catégories sociales touchées par ces cultes. Comme nous les avons étudiées dans les détails ci-dessus, nous resterons assez générale, l'intérêt étant de dégager les principales communautés touchées par les cultes isiaques à travers les trente-cinq inscriptions funéraires que nous avons recensées.

On constate que la grande majorité des dédicants ou des défunts est constituée par les affranchis. On possède en effet une mention d'un affranchi de Néron gardien du temple de Sérapis, d'affranchis d'un diocète d'Égypte dont l'une est une prêtresse d'Isis, d'un homme possédant les *tria nomina* et son affranchie, d'un affranchi impérial de Galba, gardien d'Isis *Pelagia*, dont le monument est réservé à sa famille, ses affranchis et leurs descendants, d'un initié aux mystères ayant réalisé un monument pour un affranchi, une table mentionnant plusieurs affranchis, des patrons et des hommes libres, d'une prêtresse d'Isis dont le monument a été consacré par un affranchi impérial, d'une affranchie initiée aux mystères isiaques, d'un affranchi impérial pour leurs descendants, d'un affranchi pour sa patronne.

D'autres inscriptions ne mentionnent que des affranchis, qu'ils soient impériaux ou non. Il est intéressant de constater que leurs noms sont d'origine orientale mais sont romanisés comme c'était le cas pour les dédicaces que l'on a vues plus haut.

On retrouve également dans ces inscriptions funéraires la mention de prêtres, de prêtresses, d'initiés, d'une isiaque *prima mater* d'un collègue, une autre qui est pastophore d'Isis et servante de Dionysos. Deux hommes mentionnés sont des *pater sacrorum*, mais il est plus vraisemblable de penser qu'il renvoie au culte de Mithra. On trouve donc également des renseignements sur la structuration et l'organisation des cultes, notamment les prêtres et prêtresses.

D'autres inscriptions nous permettent de supposer que les cultes isiaques pouvaient être présents dans le domaine familial : ainsi on a pu constater la présence de dédicaces émanant de parents dont les noms suggèrent une origine orientale, bien qu'ils soient inscrits de manière romaine, pour leur enfant de dix ans, d'un époux visiblement citoyen au vu de ses *tria nomina* pour sa femme initiée aux mystères isiaques, de parents pour leur petite fille de un an, d'une isiaque pour son mari qui est citoyen. L'enfant dans ce cadre funéraire est placé parfois sous la protection du dieu Osiris, dont le culte ne fut pas retentissant à Rome, ou en tout cas pas comme celui de Sérapis.

On retrouve parmi les dédicants des hommes libres, des affranchis faisant des dons à leurs patrons, un soldat de la flotte de Misène, des navarques de la flotte de Misène, un homme pour son compagnon qui était prêtre, etc.

Les mentions des dédicants et des défunts renvoient à toutes les catégories de la société. Ils peuvent être des hommes comme des femmes et la présence de dédicaces pour des enfants pose la question de l'hérédité des cultes pratiqués au sein d'une même famille. En effet, si des parents étaient des initiés ou des prêtres isiaques, leurs enfants devaient-ils aussi lorsqu'ils avaient atteint l'âge adéquat être initiés ? Ensuite, ces dédicants et défunts pouvaient être des citoyens, des patrons, des hommes libres, des affranchis, impériaux ou non. Certains noms renvoient directement à des origines levantines, exprimés sous forme romaine, ou sont des *tria nomina* de souche latine. Les cultes isiaques semblent avoir touché le quotidien des habitants de Rome, des personnes ne bénéficiant pas d'une renommée publique mais qui formaient le vivier des dévots des cultes isiaques à Rome. Les dédicants et défunts pouvaient aussi être des membres du clergé, des gardiens de temple ou avoir une fonction précise au sein du culte, comme les pastophores ou les initiés. Ils pouvaient également être des soldats. Les touches isiaques touchent un large public et au vu de ces nombreux exemples, il est inutile d'insister davantage dessus.



Il est intéressant de souligner que parfois, l'inscription ne dit pas de manière claire qu'un homme ou une femme est un fidèle des cultes isiaques, c'est l'iconographie présente sur le monument funéraire qui rend cette hypothèse possible. Les défunts se font représenter en tenue isiaque, ou avec des attributs isiaques, mais les divinités en elles-mêmes ne sont jamais figurées sur les monuments funéraires. Ils ne renseignent rien d'autre que le nom et la qualité des personnes qu'ils commémorent. On précisera aussi que Sérapis semble totalement absent dans ce monde funéraire, placé semble-t-il sous la protection exclusive d'Isis.

L'épigraphie funéraire nous permet de conclure à l'omniprésence des cultes isiaques à tous les niveaux de la société.

A travers l'épigraphie, nous pouvons toucher le cœur des pratiques des cultes à Rome, du moins, elle sert pour étudier la nature et le statut social des dédicants. Elle est un vestige direct de cette époque où les cultes isiaques étaient répandus à Rome, un instantané de dévotion.

Grâce à elle, on est au plus près de la réalité de ces cultes qui englobent toutes les parties de la société, immigrés, romains, etc. Les inscriptions reflètent aussi l'aspect romain pris par ces cultes : au niveau funéraire, on honore les Dieux Mânes aux côtés d'Isis. Le culte de *Navisalvia*, palliatif à celui de Cybèle, reflète la création romaine d'un culte dérivé de celui de la Grande Mère. L'épigraphie isiaque, dédicatoire ou funéraire, tend à prouver la prégnance des cultes à tous les niveaux de la société. Ils s'y sont enracinés et y sont véhiculés sous forme romaine, à tous ses niveaux. L'épigraphie isiaque ne révèle pas l'exclusivité des cultes vis-à-vis d'une communauté ou d'un groupe socialement constitué en particulier : elle révèle au contraire son universalité grâce à leur accessibilité auprès de tous. On pourrait presque dire qu'il s'agit d'un culte social, dans le sens où il touche tout le monde, des personnes anonymes, dans leur quotidien de vie à Rome. Ce n'est pas le cas de tous les cultes : les cultes isiaques sont, nous semble-t-il, les seuls à Rome à bénéficier d'une si grande ouverture ; bien sûr, les faveurs accordées par le pouvoir ont certainement accru les dévotions, mais on ne peut nier leur présence exacerbée à tous les niveaux de la société.

En examinant de plus près les témoignages épigraphiques relatifs aux cultes de Jupiter Dolichénius, Jupiter Héliopolitain et de Mithra, nous verrons si ces cultes, malgré leur statut de divinités étrangères, ont aussi gagné toutes les couches de la population romaine.

## 2.3. Les cultes non officiels : quelles pratiques pour quelles communautés ?

La popularité des cultes de Cybèle et d'Isis révélée par les témoignages épigraphiques a permis de déterminer qu'au-delà d'un succès indéniable rencontré sur le plan officiel, ils ont touché diverses catégories sociales.

Il convient donc maintenant de déterminer quelles communautés pratiquent les cultes de Jupiter Dolichénius, Jupiter Héliopolitain – et les divinités syriaques – et Mithra. Ces témoignages, soulignons-le, ont été retrouvés dans les zones des sanctuaires, ce qui nous permet d'établir l'importance des lieux de culte dans la pratique de ces cultes.

Nous verrons en majorité que les dieux sont honorés parmi les milieux militaires, mais que d'autres catégories sociales semblent touchées par leurs cultes.

### 2.3.1. La dimension sociale du culte de Jupiter Dolichénius

L'analyse de l'épigraphie dolichénienne a permis de mettre en évidence plusieurs catégories sociales liées au culte ou participant à sa liturgie.

Dans les camps militaires, on pourrait s'attendre à des témoignages issus uniquement de soldats or, ce n'est pas tout à fait le cas. Dans le camp des *Equites Singulares*, on trouve la mention d'un prêtre de Jupiter Dolichénius, *Marcus Ulpus Chresimus*, Parthe d'origine. Cet homme a dû vivre sous les règnes des Antonins à Rome.

Dans le *Dolichenum* de l'Esquilin, on trouve les dédicaces de *Decimus Iunius Pacatus* et de son fils *Alexander*, du centurion *M. Caecilius Rufus*, de l'affranchi *Titus Aelius Hermogenis*, d'un marin de la flotte de Misène, de prêtres, du négociant *Publius Aelius Miron* associé à un soldat de la légio X Gemina, et pour finir une autre du même négociant.

En ce qui concerne les témoignages épigraphiques issus du *Dolichenum* de l'Aventin, plusieurs catégories sociales semblent touchées, puisque les dédicants sont : les membres d'une corporation dédiée à Hercule – les *metretarii* –, l'employé de la charge servile administrative d'*actor Paezon* ainsi que sa femme, le prêtre *Chaibio* accompagné d'un homme, *L. Apronius Helius* et sa famille, le prêtre et affranchi *P. Albius Euhelipustus* avec un certain *Lucius*, un homme nommé *T. Flavius Cosmus* qui était soit ingénu soit affranchi, *L. Vibius Felix* et sa femme sous la prêtrise d'un oriental, *Aquila Barhadados*, *Aurelius Iulianus*, membre de l'ordre équestre et prêtre, par l'affranchi imperial *Semnus*, chef des courriers de la

*statio*. Un album collégial livre une liste des patrons et *candidati* sur une table offerte au dieu par l'intermédiaire d'un prêtre, *M. Aurelius Oenopio Acacius*, qui permet de déduire un ordre hiérarchique au sein de la confrérie du sanctuaire qui repose sur la hiérarchie sociale. Un autre dédicant, *Aurelius Magnesius* est mentionné, ainsi que *Aurelius Sarapiacus*, *Cornelius Crescentianus*, *L. Tettius Hermes* et *L. Tettius Romanus*, son fils : *Hermes* est un *Equus Romanus* et cette promotion sociale lui confère une importance accrue au sein de la confrérie de l'Aventin. Une offrande fut dédiée au dieu par le *notarius Acacius* et le *pater Olympius*, les titulaires des deux fonctions les plus importantes du lieu. Une autre inscription fournit la liste des *fratres* du sanctuaire dont le dédicant est un membre de l'ordre équestre. Un prêtre, *C. Fabius Germanus* est recensé, comme *M. Aurelius Andronicus*.

L'épigraphie dolichénienne atteste de la mixité sociale présente au sein du culte du dieu. On retrouve des membres de plusieurs catégories sociales comme les esclaves, les affranchis, les marchands et entrepreneurs, les fonctionnaires et employés bureaucratiques, des collèges, des collectivités et des femmes<sup>618</sup>, bien qu'elles ne participent pas de manière directe au culte – elles sont seulement mentionnées avec leurs maris. E. Senzi a pu mener une étude comparative des catégories sociales touchées par ce culte à Rome et dans les provinces romaines, ce que nous avons déjà proposé pour le culte de Cybèle.

Les fonctionnaires impériaux occupent un grand rôle au sein des fidèles du culte : leur présence est attestée dans les provinces mais connaît son apogée dans le *Dolichenum* de l'Aventin à Rome, ce qui ne doit pas surprendre, puisque Rome est le centre administratif de l'Empire à cette époque. Ceci tend aussi à démontrer que même si le culte n'est pas officiel *de iure*, il n'est pas contrarié par les politiques des empereurs et respecté par eux.

Les affranchis sont aussi présents en quantité dans le culte et semblent avoir un statut social bien défini, alors que les esclaves sont très peu représentés. Les collèges apparaissent nombreux, ce qui tend à souligner l'aspect communautaire du culte du dieu : la seule catégorie n'étant pas présente dans le *Dolichenum* de l'Aventin est celle des marchands et des entrepreneurs, les *negociatores*, qui ne sont attestés que pour le sanctuaire *a priori* à connotation militaire de l'Esquilin.

Il semble toutefois que le sanctuaire de l'Aventin bénéficie d'une organisation structurée mais aussi complexe et inédite autour du culte de Jupiter Dolichénus puisque, comme E. Senzi l'a fait remarquer<sup>619</sup>, on ne retrouve nulle part ailleurs le titre de *notarius*,

---

<sup>618</sup> SENZI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 476.

<sup>619</sup> SENZI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), p. 494.

d'*inaurator*... L'apogée de la diffusion de ce culte à Rome va de pair avec l'accession au trône impérial des Sévères et de leurs femmes syriennes.

Au vu des inscriptions en notre possession, nous pouvons conclure que la grande mixité sociale touchée par le culte est dominée par les affranchis et les fonctionnaires bureaucratiques impériaux. En ce qui concerne les sanctuaires, les témoignages liés à celui de l'Esquilin renvoient davantage aux marchands et celui de l'Aventin mentionne des fonctionnaires, des affranchis, des esclaves, des collègues et beaucoup de femmes, mais en participation indirecte. Au niveau de l'organisation cultuelle, ce qui domine dans les inscriptions sont les mentions de *sacerdos*, de *patronus* et de *candidatus*.

Il convient également de préciser que deux inscriptions mentionnent le dieu comme « *Jupiter Optimus Maximus Aeternus Conservator totius mundi* » : la titulature divine suit la mode de la titulature impériale, qui se rallonge considérablement sous les Sévères. L'autre mention intéressante est celle de « *Deus magnus Commagenorum* » : c'est la première fois que le nom originel du dieu est mentionné sous forme latine, mais nous traiterons de ces cas ensuite.

L'épigraphie dolichénienne a révélé la mixité sociale caractéristique du culte du dieu, que nous avons déjà commencée à envisager grâce à sa localisation dans Rome. Il est intéressant de souligner que la hiérarchie sociale semble reportée dans la hiérarchie liturgique, ce qui est un argument de plus en faveur de la "romanisation" du culte par les membres de la société romaine. Il s'agit maintenant d'examiner s'il en va de même dans le cas de Jupiter Héliopolitain.

### 2.3.2. *La dimension sociale du culte de Jupiter Héliopolitain*

La dimension sociale du culte de Jupiter Héliopolitain est perceptible à travers les données épigraphiques relatives à son culte, qui sont toutefois bien minces pour l'époque qui nous intéresse<sup>620</sup>.

En effet, nous possédons peu de témoignages épigraphiques en comparaison de ceux qu'a livrés le culte du dieu de Commagène. Nous possédons un témoignage de la fin du IIe s. mentionnant un certain *Marcus Helvius Rusticus*, un chevalier de l'ordre équestre, qui a consacré une offrande sous le sacerdoce du prêtre *Herennius*. Les autres inscriptions mentionnent toutes le prêtre *Gaionas*, qualifié de *cistiber Augustus*, qui correspond à la

---

<sup>620</sup> SENZI (1997) in BELLELLI, BIANCHI (1997), pp. 515-516.

promagistrature de police pour le service des incendies et la sécurité des rues situées sur la rive ouest du Tibre. Ce *Gaius* occupa ensuite le triple flaminat *Claudialis*, *Augustalis* et *Quirinalis* qui le fit appartenir à l'ordre sénatorial. La fonction de *cistiber* est civile, qu'il cumule donc avec des fonctions religieuses.

Les conclusions pouvant être tirées de ces mentions épigraphiques sont aussi minces que les témoignages : la participation au culte semble être du fait de membres occupant des hautes charges civiles et militaires, en ce qui concerne Rome. Il semble, au vu des dates des inscriptions, que le culte ait connu une diffusion favorisée par l'accession des Sévères au pouvoir.

Dans la mesure où nous possédons peu de témoignages pour notre période, il est difficile de conclure que ce culte est l'exclusivité de membres de l'ordre équestre ou sénatorial, ce serait surinterpréter les inscriptions. Mais le rôle important que ces personnes ont dans l'entretien du sanctuaire et la gestion du culte nous empêche de dire qu'il était l'apanage des couches inférieures de la société, puisque des représentants de l'ordre équestre et sénatorial sont mentionnés.

Il convient maintenant de se pencher autour de la dimension sociale du culte de Mithra pour parfaire cette analyse : nous serions, dans un premier temps, tentée de le lier majoritairement aux catégories militaires de la société, mais il faut examiner si cela est réellement le cas.

### 2.3.3. *La dimension sociale du culte de Mithra*

De même que nous avons procédé pour les deux cultes précédents, nous allons tenter de déterminer les catégories sociales touchées par le culte de Mithra à travers l'examen de son patrimoine épigraphique.

Dans la région du Caelius, on a la mention de *Cnaeus Arrius Claudianus*, qui semble être un affranchi impérial ou un homme dont la *gens* possédait la maison au sein de laquelle le *mithraeum* avait pris place. Un dédicant semble aussi avoir été un centurion.

Concernant le *mithraeum* du camp des *Equites Singulares*, les dédicants sont : *Hyginus Epebrianus*, un affranchi impérial et *T. Aelius Iustus*, dont nous ne connaissons pas le statut social.

Concernant le *mithraeum* de la *Villa Giustiniani*, on recense plusieurs dédicants : *Euprepes*, un affranchi impérial de Marc Aurèle, d'autres affranchis et esclaves.

Concernant l'autre des Jardins de Salluste, deux dédicants sont des affranchis impériaux de Septime Sévère, Caracalla et Géta. *Lucius Aurelius Severus*, un autre affranchi impérial, est l'auteur d'autres inscriptions dédicatoires au dieu perse.

Dans la *Domus Augustana*, une inscription fut consacrée par un affranchi des trois Augustes et sa femme, elle aussi affranchie des empereurs.

Les découvertes faites sur les rives du Tibre sont des inscriptions dont les dédicants sont : un homme doté d'une procuratèle et ses *fratri*, un affranchi des trois Augustes possédant la fonction de *pater* et de prêtre de Mithra et de sa femme elle aussi affranchie.

Sur d'autres inscriptions, les dédicants sont : *Euprepes*, l'affranchi impérial sous le sacerdoce de *Calpurnius Ianuarius* ; un esclave et *C. Vettius Augustalis*, sûrement un affranchi ; un soldat de la *Cohors III Praetoria*, *C. Veratius Faustinus* ; *M. Ulpus Maximus*, un *praepositus tabellariorum* – un préposé aux courriers impériaux – ; *Victor, vilicus praedictorum* – surveillant du service des dotations – accompagné d'un prêtre ; *M. Aurelius Basus*, prêtre également ; un membre des *Equites Singulares* ; *T. Pomponius Repentinus* qualifié de *nomenclator tensarius iugaris* ; *Alcimus T. Claudii Liviani*, un *servus vilicus* – ayant en charge la surveillance des esclaves – ; *Hermete* et *Euphrata*, deux affranchis et un prêtre *Q. Pompeius Primigenius*, qualifié également de *pater* ; *Aelius Victorinus*, un vétéran.

Pour conclure, il semble qu'en réalité les inscriptions sont issues des mêmes milieux sociaux : on retrouve en grande majorité les affranchis qui sont tous sans exception des affranchis impériaux – dans plus de la moitié des inscriptions – et la deuxième catégorie sociale largement présente, mais en moindre quantité est celle des militaires. Viennent ensuite les esclaves – un a même la fonction de surveillant des esclaves –, les employés bureaucratiques et enfin les femmes, qui n'ont qu'une participation indirecte aux dédicaces – elles se joignent à leurs maris – et sont des affranchies impériales. Sont également mentionnés les statuts liturgiques de *pater, doryphorus pater, sacerdos*, etc. : nous préférons traiter de leur statut social plutôt que religieux, en gardant à l'esprit que ce sont les membres de la société que nous venons de citer qui possèdent ce statut.

Dans le cas de Mithra, ce ne sont pas les membres des couches inférieures de la société qui lui vouent un culte. Le dieu est associé aux empereurs de manière quasi-systématique et son nom est associé à *Sol Invictus*. Ce sont des personnes porteuses de romanité qui lui vouent un culte en majorité : les affranchis impériaux, les militaires et les fonctionnaires d'Etat. Ces gens ont un statut dans la société : on peut dès lors se poser la même question que pour les deux divinités précédentes, à savoir se demander si les statuts sociaux ne sont pas répercutés dans les statuts religieux.

Nous avons pu constater que les cultes des dieux Jupiter Dolichénius, Jupiter Héliopolitain et Mithra ont rencontré du succès auprès d'une population large, qui englobe toutes les catégories sociales à l'exception des femmes. Qu'il s'agisse de civils ou de militaires, d'affranchis ou d'esclaves, de personnels des bureaux impériaux, les couches de la société touchées par ces cultes sont variées. Mais si l'on prend les cultes individuellement, certains attirent certaines catégories en particulier. Cependant, un fait commun se dénote : c'est à l'époque où les Sévères arrivent au pouvoir que les cultes engendrent le plus de ferveurs de la part de la société.

Les témoignages épigraphiques laissés par les desservants des cultes venus d'Orient mettent en lumière les catégories sociales touchées par ces cultes. Dans le cas de Cybèle, les affranchis semblent avoir occupé une place plus importante que les autres, ainsi que les Romains présents dans les quartiers commerciaux. Les cultes isiaques semblent avoir touché toutes les catégories sociales, y compris les femmes. L'épigraphie funéraire de ces cultes soulève la question de la valeur familiale charriée par les cultes isiaques. Les inscriptions relatives aux cultes dolichénien, héliopolitain et mithriaque semblent avoir touché en majorité les affranchis et les détenteurs de fonctions civiles et militaires.

Si l'on prend tous ces cultes ensemble, ils ont conquis une large frange de la population, qu'elle soit romaine ou d'origine orientale.

Maintenant, il convient d'examiner exactement en quoi ces pratiques, les catégories sociales touchées et le pouvoir, après avoir donné à ces cultes une coloration romaine, en ont fait des vecteurs de la "romanisation".

### **3. LE ROLE DES CULTES VENUS D'ORIENT DANS LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE ROMAINE : DES VECTEURS DE ROMANITE**

Maintenant que nous avons examiné la romanité de ces cultes, qu'elle soit déterminée par le pouvoir impérial ou déclenchée par les ferveurs populaires, il convient de voir en quoi ces divinités sont devenues, au-delà de divinités romaines, des porte-flambeaux de la romanité.

Nous avons déjà commencé à effleurer ce concept par le biais de l'étude de leur répartition à Rome et des faveurs dont ils ont bénéficié sur le plan impérial et populaire. Cette dernière analyse se veut être une synthèse de tout ce que nous avons énoncé jusqu'à présent. Sa fonction est de regrouper tous les éléments que nous avons envisagés, indépendamment les uns des autres, pour faire une sorte de bilan, d'état des lieux de ce qu'est la romanité à la fin du Haut-Empire à travers l'image qu'en ont véhiculés les cultes venus d'Orient.

Pour ce faire, toutes les sources ont été confrontées, et les pistes de recherches dégagées tout au long de ce travail d'étude et de recherche vont être réutilisées afin de pouvoir dégager le rôle joué par les cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire dans le processus constructif de l'identité romaine, la *romanitas*. Que ces cultes soient officiels ou tolérés, ils ont véhiculé une image de la romanité, chacun à leur niveau. Ils ont contribué à diffuser une certaine idéologie du pouvoir, ou une vision de ce qu'est être Romain à Rome. Nous étudierons donc ces niveaux de romanité successivement, des strates les plus évidentes à celles qui sont le plus implicites.

Le pouvoir a joué un grand rôle vis-à-vis de ces cultes : il les a cadrés, les a dotés de moyens d'expression proprement romains pour ensuite en faire des représentants de l'identité romaine et du pouvoir impérial. Ceci est visible notamment dans les émissions monétaires de Rome, qu'il est pertinent d'examiner maintenant. Rome est la vitrine de la romanité et elle s'exprime à tous les niveaux, notamment par le biais des cultes venus d'Orient : ils diffusent, de part leur topographie et les façons dont leurs pratiques s'expriment à Rome, une idée de l'identité romaine foncièrement différente du traditionalisme que l'on connaissait. Cette modernité culturelle se ressent également au cœur de Rome et de son peuple : véritable facteur de cohésion et ciment de l'identité, les cultes venus d'Orient à Rome posent la question de l'"orientalisation" romaine : ces échanges et interactions entre plusieurs cultures par le biais de la religion fondent et diffusent ces bases de l'identité romaine.



### **3.1. Numismatique romaine des cultes venus d'Orient : la médiatisation de cultes porteurs de romanité**

A travers les émissions monétaires successives, les empereurs, qui sont l'unique autorité émettrice de Rome, diffusent l'image de cultes venus d'Orient sur leurs monnaies. Le support monétaire est un excellent moyen de diffusion de l'idéologie du pouvoir qui est désormais associée aux divinités étrangères. Mais toutes ne bénéficient pas de représentations similaires en volume ou en qualité. Et toutes ne sont pas porteuses du même discours. Ce sont ces éléments qu'il convient donc d'étayer.

Cybèle est présente depuis la République sur le monnayage officiel, mais le discours véhiculé a évolué, au même titre que la topographie de son culte ou que sa diffusion dans la société. Sur les monnaies, elle incarne une romanité traditionnelle, légitime et légitimatrice de Rome et de l'empereur. Les divinités isiaques incarnent aussi des divinités romaines, mais plus hellénisées qu'orientales à proprement parler. C'est déjà ce que nous avons pu constater à travers l'étude de leur répartition et de leur affiliation aux empereurs. Les autres divinités venues d'Orient sont assez sous-représentées dans l'imagerie monétaire : ces absences peuvent nous en apprendre beaucoup sur la place qu'elles occupaient dans la définition et la diffusion de l'identité romaine.

#### *3.1.1. Cybèle, l'incarnation de la romanité traditionnelle*

Les émissions monétaires à l'effigie de la Grande Mère existent depuis l'époque républicaine<sup>621</sup> et se sont exprimées selon différents types : on dénombre cinq représentations de bustes de la déesse sur l'avvers de pièces, deux représentations de Cybèle sur un char et une qui représente C. Quinta<sup>622</sup>. Toutes ces pièces ont été frappées au dernier siècle de la République. Il convient de préciser qu'avant le Ier s. a.C., même encore pendant, Cybèle peut parfois être mélangée à des déesses comme Junon ou Roma. L'émission de monnaies à l'effigie de Cybèle se conçoit à une époque où la romanité se définit par ses traditions : la déesse est l'incarnation des valeurs de la République, des vertus de Rome, incarne la romanité et la diffuse.

---

<sup>621</sup> GOMEZ (2012), pp. 145-149.

<sup>622</sup> TURCAN (1983). Il est plus simple de reprendre la même typologie que lui pour faciliter la présentation de ces sources.

Sous le Haut-Empire, Cybèle est intégrée au panthéon romain et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, elle n'a plus rien à prouver à la romanité : elle incarne toujours les traditions, elle exalte les valeurs romaine, fait partie de l'identité propre à Rome. *L. Cestius et C. Norbanus* ont mis Cybèle au service de la propagande augustéenne, mais le premier empereur n'a jamais émis de type monétaire à l'effigie de la protectrice du nouveau régime. Pendant près de deux siècles, elle disparaît même du paysage monétaire, ce qui paraît surprenant puisqu'elle a bénéficié de la faveur de Claude, son temple a été reconstruit en 3, etc. C'est pourquoi les émissions monétaires à l'effigie de la Grande Mère sont assez limitées à Rome. Seuls Hadrien, Sabine et Faustine l'Ancienne en sont à l'origine. L'image de Cybèle apparaît régulièrement dans le monnayage antonin et sévérien jusqu'en 222 sur les monnaies de Julia Soaemias.

Sur les sesterces de Trajan émis entre 104 et 106 (Monnaie 1), on distingue sur leur revers la *spina* du Cirque Maxime sur laquelle on voit la silhouette de Cybèle à dos de lion : mais la place qu'elle occupe est accessoire : ces sesterces acclament avant tout l'embellisseur de Rome<sup>623</sup>.

L'empereur Hadrien est à l'origine de deux médaillons de bronze<sup>624</sup> frappés pour commémorer les *Ludi Megalenses*. Sur l'avvers, deux types se signalent : « HADRIANVS AVGVSTVS » accompagné de la tête de l'empereur auréole à droite ou « AVGVSTVS HADRIANVS » accompagné de sa tête nue à droite. Le revers représente sur les deux médaillons la déesse tourelée et voilée, assise à droite dans un char tiré par quatre lions et à l'exergue figure la mention « COS III » (Médaillon 1). Ces médaillons commémoratifs ont été frappés entre 128 et 138 et leur émission a pris fin en même temps que disparut l'empereur.

Des médaillons en bronze à l'effigie de l'impératrice Sabine<sup>625</sup>, datés entre 117 et 138, figurent également des représentations de Cybèle (Médaillon 2). Sur l'avvers, on peut voir la mention « SABINA AVGVSTA » et la représentation du buste de Sabine couronnée de feuillages drapé à droite. Cybèle figure sur le revers tourelée, assise à l'amazone sur un lion qui s'élance à droite et tient un sceptre sur le bras gauche et le *tympanon* de la main droite. Ces émissions ont été interprétées tantôt comme un parallèle avec l'iconographie de l'apothéose de Sabine, l'interpolation du culte métroaque et du culte impérial, où Sabine s'incarne en Cybèle, tantôt comme la mise en image de la volonté d'Hadrien de renouer avec les origines troyennes de Rome. Comme le souligne cependant R. Turcan, il est difficile de

---

<sup>623</sup> TURCAN (1983), pp. 24-25.

<sup>624</sup> TURCAN (1983), p. 25.

<sup>625</sup> TURCAN (1983), p. 25.

dater ces médaillons qui ont pu être frappés de façon commémorative après 138, comme c'est le cas des pièces émises à l'effigie de Faustine Mère. R. Turcan s'interroge autour du symbolisme de la déesse en lien avec l'apothéose de Sabine. Il suppose donc que la représentation de Cybèle renverrait à la *Pompa Circensis*, lorsque les images des empereurs et de la famille impériale défilaient dans le Cirque derrière l'idole de la Grande Mère. R. Turcan suppose donc qu'à l'occasion des *Megalensia* de 139, Antonin a fait défiler les portraits du couple de défunts : les médaillons seraient donc une anticipation de la divinisation du couple impérial, qui s'accorderait parfaitement avec la clôture de la liturgie liée à Attis, qui symbolise la mort et la renaissance. Ces médaillons seraient donc le reflet de la sympathie d'Antonin vis-à-vis du culte métrouaque et d'une piété à l'égard de son prédécesseur. Le surnom de "Pieux" faisant référence à la piété filiale, au même titre que celle d'Enée, le lien entre l'Idéenne et les origines mythiques de Rome se trouvait renforcé par l'empereur, qui incarne à lui seul ces valeurs.

Cybèle ne fait son apparition dans le monnayage officiel qu'en 141, après la mort de Faustine Mère. Comme les monnaies se diffusent de manière plus large que les médaillons, il faut y voir l'intention de toucher l'opinion populaire<sup>626</sup>. Cependant, les médaillons de bronze sont plus nombreux. Par souci de clarté, nous les exposerons de manière assez brève.

Six médaillons de bronze (Médaillons 3-7) ont été émis à l'effigie de Faustine Mère et de Cybèle<sup>627</sup> de manière posthume, après 141. Les représentations sur l'avers sont à peu de détails près du même type et mentionnent « FAVSTINS AVG ANTONINI PII PP », « DIVA FAVSTINA » ou « DIVA AVGVSTA FAVSTINA ». Les revers représentent Cybèle assise sur un lion, assise en face de deux lions, sur un trône dans un bateau, entourée de quatre femmes ou Cybèle et Attis. Le premier médaillon, sur lequel n'apparaît pas la mention « DIVA » renvoie allusivement comme ceux de Sabine aux honneurs divins. Un médaillon figure la représentation d'un pin, ce qui est une nouveauté : c'est Attis qui fait son apparition dans l'imagerie monétaire. Après cette représentation allusive, Attis apparaît sous forme anthropomorphe dans les médaillons de Faustine. A l'époque des Antonins, Attis et son cérémonial deviennent une fête du renouveau. Le culte d'Attis, présent dans la piété populaire, est promu au niveau impérial sur des médaillons : un dieu prônant la résurrection est utilisé pour honorer l'impératrice divinisée. Concernant les représentations du bateau, le médaillon qui les contient commémore l'arrivée de Cybèle à Rome et la mythification de *Claudia Quinta*. Il est probable, comme le souligne R. Turcan, que ce médaillon s'insère dans

---

<sup>626</sup> TURCAN (1983), p. 27.

<sup>627</sup> TURCAN (1983), pp. 27-30.

la suite d'émissions d'Antonin commémorant les grands moments de l'histoire de Rome. Qu'il fasse figurer sur des émissions monétaires un épisode commémorant la *pietas* énéenne et l'origine mythique de Rome est un discours fort : il personnifie ces éléments et véhicule une image créée de toute pièce depuis des siècles de la romanité. L'*Urbs* est l'héritière troyenne et ces médaillons symbolisent l'arrivée en grande pompe de la déesse phrygienne sur son territoire. Le dernier revers figurant Attis et une femme voilée a été interprété comme la procession précédant la *Lavatio*, ce qui confirmerait le souci de vouloir se rattacher au cycle liturgique de Cybèle et Attis. L'édifice trétrastyle représenté derrière renverrait peut-être alors au temple de Vesta, selon F. Gneccchi, qui abritait les reliques troyennes et le feu de Rome devant lequel passait le cortège lors des processions métraoques.

Quatre pièces de monnaies à l'effigie de Faustine Mère divinisée<sup>628</sup> et de la déesse ont été dénombrées, datées après sa mort et sa déification officielle. Le premier type est figuré au revers de sesterces, *asses* et *dupondii*, et les autres seulement sur les revers de sesterces (Monnaie 2 pour le type 2 et Monnaie 3 pour le type 3). Les types de monnaie marquent la volonté de répandre et diffuser le message politico-religieux contenu dans ces pièces. Au revers on a successivement les mentions de « AETERNITAS », « AVGVSTA », « MATRI DEVM SALVTARI » et à chaque fois « S.C. » apparaît à l'exergue. Cybèle figure dans un bige de lions, avec ses attributs, ou tenant un rameau de pin, ou assise entre deux lions ou sur un lion. R. Turcan admet la difficulté d'interpréter ces documents numismatiques. Le dernier type renvoie au message dispensé dans les médaillons, la légende du premier type ferait de Cybèle la patronne de l'apothéose de l'impératrice et les figurations du revers renvoient aux émissions républicaines. Le « SALVTARI » renvoie peut-être à la sauvegarde de l'empereur ou du prince héritier mais également à la fonction des Dendrophores. Au lieu de nous attarder en explications improuvables, cantonnons-nous à supposer que la Grande Mère est considérée comme la protectrice de Rome et qu'elle incarne son salut.

Un médaillon de bronze (Médaillon 8) à l'effigie d'Antonin pose certains problèmes d'interprétations<sup>629</sup>. Au revers figurent des personnages interprétés comme Attis et Cybèle, mais rien n'est moins sûr. Nous laisserons de côté ce médaillon.

Trois médaillons de bronze sont frappés à l'effigie de Faustine Jeune<sup>630</sup> (Médaillon 9, type 3). Faustine Jeune se place dans la tradition de Sabine et Faustine Mère sur les deux types qui sont presque similaires. Le dernier représente Cybèle entre deux lions tenant un

---

<sup>628</sup> TURCAN (1983), pp. 30-31.

<sup>629</sup> TURCAN (1983), pp. 32-34.

<sup>630</sup> TURCAN (1983), pp. 34-35.

rameau de pin et Attis est debout à gauche. Celui-ci est daté entre 155 et 157. On peut l'interpréter en relation avec les fêtes métraoques et le renouveau incarné par Attis.

Les monnaies à l'effigie de Faustine Jeune et Cybèle sont quasiment de même type mais frappées sur les pièces différentes. Le premier (Monnaie 4) figure sur des sesterces et des *aurei*, le deuxième (Monnaie 5) sur des sesterces et des *asses*, le troisième et le quatrième (Monnaie 6) sur des deniers<sup>631</sup>. L'avvers comporte « FAVSTINA AVGVSTA » en guise de légende, et le revers « MATRI MAGNAE », avec la représentation de Cybèle assise variant à quelques détails près. Les deux premiers types renvoient à l'hommage de Faustine Mère. Ces pièces popularisent l'image d'une déesse tutélaire qui assure la sauvegarde de la dynastie impériale.

Lucille, la femme de Lucius Verus possède également des médaillons et monnaies à l'effigie de la Grande Mère<sup>632</sup>. Deux types de médaillons de bronze (Médaillon 10 pour le premier) représentent Cybèle assise entre deux lions avec Attis comme sur les médaillons de Faustine Mère et Faustine Jeune et Cybèle sur un lion. Deux types de sesterces complètent les émissions de Lucille figurant « MATRI MAGNAE » au revers et Cybèle tourelée assise entre deux lions. Les types sont à mettre en parallèle avec ceux de Faustine Jeune : Lucille tient sûrement à légitimer par ce biais les princes héritiers, et la référence à Attis tend clairement à faire reconnaître son culte comme pleinement officiel.

Dans le monnayage de Commode, Cybèle fait son apparition sur deux types similaires, l'un figurant sur des sesterces, l'autre sur des deniers<sup>633</sup> (Monnaies 7-8) datés de 191 et 192, qui font de Cybèle une protectrice de choix de l'empereur, qui la remercie du salut qu'elle lui a assuré à un moment où Commode est entouré de complots menaçant sa personne.

Cybèle connut le plus de succès sur le monnayage de Julia Domna, la femme de Septime Sévère, qui fit émettre des types similaires à ceux de Faustine Jeune. Elle assure ainsi un héritage officiel religieux et politique. Mais cela va plus loin : progressivement, entre 196 et 211, on assiste à une assimilation de la Mère des dieux à Julia Domna. On recense douze émissions<sup>634</sup> d'*aurei*, deniers, sesterces et *dupondii* à l'effigie de la Grande Mère dans un souci légitimateur dynastique. Les légendes et types sont quasiment identiques, à l'avvers figure « IVLIA AVGVSTA » ou « IVLIA PIA FELIX » et au revers on retrouve « MATER DEVM » ou « MATER AVGG » (Monnaies 9-15). Ces émissions sont limitées en quantité. Cybèle incarne la garantie du salut impérial et sa dénomination glisse de Mère des dieux à

---

<sup>631</sup> TURCAN (1983), pp. 35-36.

<sup>632</sup> Ibid., pp. 36-37.

<sup>633</sup> Ibid., pp. 37-38.

<sup>634</sup> Ibid., pp. 39-42.

Mère Auguste, ce qui illustre le processus de déification des impératrices qui s'affiche à l'époque sévérienne. Cybèle représentée debout accoudée à une colonne sur les types 3, 10 et 12 tend à l'assimiler à Vénus, *Securitas*, *Felicitas* ou *Providentia*. Bien sûr, ce discours était compris par les Romains qui l'interprétaient comme l'assurance d'une prospérité dynastique et du salut du monde romain assuré par les impératrices et la déesse. Ces monnaies constituent le premier témoignage numismatique de l'assimilation iconographique et idéologique d'une impératrice à la Grande Mère des dieux.

Les émissions d'Héliogabale et de Julia Soaemias sont des sesterces et des *asses* à l'effigie métroaque<sup>635</sup> (Monnaie 16). On retrouve le même type que sur les monnaies de sa tante, à l'exception de la mention « MATER AVG ». Ils s'inscrivent dans la tradition sévérienne et ont donc la même portée. Le rameau de pin que tient la déesse renvoie à l'immortalité, l'éternité.

Après ces émissions de 222, Cybèle disparaît du monnayage officiel. Le discours véhiculé par ces images évolue en même temps que l'idéologie impériale : Cybèle incarne le traditionalisme et la légitimité romaine, puis celle de ses empereurs en protégeant les dynasties. Puis, l'apparition d'Attis dans le monnayage renvoie à l'immortalité des empereurs jusqu'à l'assimilation de l'impératrice Julia Domna avec la Grande Mère. Cybèle, dans l'iconographie monétaire, incarne la continuité de l'Empire et des empereurs : elle incarne à elle seule les garants de la romanité, qui change en même temps qu'évolue l'Empire. Par le biais des émissions monétaires, la Grande Mère et Attis diffusent une image de la romanité impériale au peuple.

### 3.1.2. Isis et Sérapis : l'expression d'une romanité hellénisée

En ce qui concerne les émissions républicaines<sup>636</sup>, il convient de distinguer, comme L. Bricault l'a fait<sup>637</sup>, les types égyptiens sans connotation religieuse des types isiaques. Nous avons vu que le pouvoir rejetait à plusieurs reprises les cultes isiaques, ce qui est un indice révélateur de leur présence accrue au Ier s. a.C. Il peut donc paraître surprenant que des représentations d'Isis ou de divinités qui lui sont rattachées aient fait leur apparition à cette époque sur les monnaies. Cependant, il a été mis en évidence l'existence de symboles égyptiens figurant sur certaines monnaies. Ces symboles étaient utilisés dans la représentation

---

<sup>635</sup> Ibid., pp. 42-44.

<sup>636</sup> GOMEZ (2012), pp. 149-155.

<sup>637</sup> BRICAULT (2004), p. 86.

des marques de contrôle, et nous les avons mis en exergue dans notre travail d'étude et de recherche de l'an passé. Contrairement aux monnaies à l'effigie de Cybèle, celles comportant des symboles égyptiens ne représentent pas la déesse. Ces marques de contrôle à connotation symbolique égyptienne peuvent renvoyer à l'attachement du *monetale* aux cultes isiaques, mais ce ne sont bien évidemment que des conjectures. De plus, il n'est pas surprenant qu'aucune émission monétaire à type isiaque ne soit répertoriée pour la période julio-claudienne. Pour les émissions impériales, il ne sera pas pertinent de faire de descriptions très étayées.

En ce qui concerne les émissions impériales, la première est issue des Flaviens, qui représentèrent sur le revers de sesterces et de deniers le temple d'Isis sur le Champ de Mars. Deux séries de sesterces<sup>638</sup> de Vespasien émises en 71 et 73 (Monnaie 17) présentent le sanctuaire. On peut supposer que cette représentation commémore la nuit passée dans le temple par les empereurs avant leur triomphe à Rome en 71. Une série de deniers<sup>639</sup> émis par Domitien reprend le même type de revers que le précédent, mais sur lesquels figure le temple de Sérapis (Monnaie 18). Une autre série de deniers<sup>640</sup> émis par Domitien représente sur le revers l'*Iseum* avec en son centre une statue d'Isis-Sothis (Monnaie 19). Au sein d'une même émission datée entre 94 et 96 on trouve représentés les temples dédiés aux divinités isiaques sur le Champ de Mars, ce qui va de pair avec la politique d'embellissement desdits sanctuaires menée par les Flaviens : Domitien a reconstruit les sanctuaires après l'incendie de 80.

Comme le précise L. Bricault<sup>641</sup>, Hadrien est le premier empereur à faire figurer sur ses monnaies le couple formé par Isis et Sérapis. Un *aureus* et un sesterce (Monnaie 20) émis entre 134 et 138 représentent l'arrivée du couple impérial à Alexandrie, lors de leur voyage, en 130. L'arrivée est symbolisée sur le revers de ces pièces par la présence de Sérapis calatophore et Isis lotophore, brandissant le sistre, qui accueille debout le couple impérial. L'émission de ce type monétaire fait écho à celui diffusé entre 132 et 133 à Alexandrie même.

Des mêmes années date une émission monétaire sénatoriale<sup>642</sup> qui représente une image de la statue ou du relief qui orne la partie supérieure de la façade de l'*Iseum Campense* : Isis-Sothis apparaît chevauchant le chien Sirius et brandissant le sistre. Ce motif apparaît ensuite en 141 sur des *asses* et des *dupondii* émis par le Sénat pour Faustine divinisée

---

<sup>638</sup> *SNRIS*, pp. 189-190.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>640</sup> *Idem.*

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>642</sup> *Idem.*

(Monnaie 22). Il est intéressant de souligner que le Sénat, qui avait lutté contre l'installation des cultes isiaques à Rome, les utilise désormais pour honorer la famille impériale. Un médaillon émis à Rome du même type que les émissions monétaires d'Alexandrie fait coïncider le cycle sothiaque d'Isis qui apparaît de nouveau avec le nouvel Âge d'Or constitué par le règne d'Antonin le Pieux : ces émissions advinrent lors de la célébration des *Vicennalia* de l'empereur. Elles sont à mettre en relation avec celles de Rome représentant l'Égypte : sur le revers d'*aurei*, de *dupondii* et d'*asses*, figure la légende « AEGYPTOS » sous laquelle Isis figure allongée, portant le lotus ou non – tout dépend les variantes – tenant le sistre dans sa main droite<sup>643</sup> (Monnaie 21).

Des émissions de Faustine Jeune montrent son attachement à la déesse nilotique. Deux *asses*, frappés avant 176 ou après la mort de celle-ci, comportent sur leurs revers la représentation d'Isis sous deux aspect : voilée et figurée avec le phare d'Alexandrie ou debout entourée d'un lion et d'un paon<sup>644</sup>. L. Bricault propose d'interpréter ces émissions par la volonté de l'impératrice de se positionner en bonne garante de l'approvisionnement du blé d'Égypte, comme Isis, à laquelle elle est identifiée. Le deuxième type pose davantage de problèmes d'interprétation : le paon laisse supposer qu'il s'agit d'une émission posthume et le lion fait penser à Cybèle et renvoie aux émissions que nous venons de citer ci-avant.

Les émissions monétaires de Commode consacrent l'apparition de Sérapis sur le monnayage impérial<sup>645</sup>. Une série de médaillons émis en 190 représentent au revers l'empereur offrant un sacrifice à l'entrée d'un port – probablement Ostie. Se dirigent vers lui cinq navires, et à la poupe de la plus grande galère figure Sérapis calatophore. Aux pieds de l'empereur on reconnaît un taureau, interprété comme une victime sacrificielle grâce à la présence d'une patère (Médaillon 11). La légende permet de mettre en relation cette frappe avec les *Votiv felicitibus* du Nouvel An ou avec le *Navigium Isidis* du 5 mars. Mais ils peuvent également être mis en rapport avec la propagande impériale liée à l'annone : l'approvisionnement en blé de Rome était placé sous les auspices d'Isis et Sérapis. Si l'on délaisse les considérations religieuses, l'Égypte était le "grenier à blé" de l'Empire et il incombait à l'empereur de nourrir son peuple. Garant de l'annone, la propagande autour de l'approvisionnement en blé faisait partie de l'idéologie impériale. Ceci nous rappelle l'émission de Faustine que nous venons de voir. L. Bricault propose donc d'interpréter ces émissions comme la consécration des fêtes du *Sacrum Phariae* et des *Serapia* du 25 avril.

---

<sup>643</sup> *RIC II*, n°839.

<sup>644</sup> *SNRIS*, p. 192.

<sup>645</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.



Cette commémoration est à mettre en relation avec l'émission d'*aurei*, de sesterces, de *dupondii* et d'*asses* de 192 qui montrent Commode, debout à gauche, couronné par la Victoire, les mains tendues au-dessus d'un autel. Sérapis et Isis se tiennent debout à droite et lui font face (Monnaie 23).

Sérapis apparaît également sur les monnaies issues des ateliers de Rome sur des sesterces des *dupondii* et des *asses* en 191, les *aurei* et les deniers de 192<sup>646</sup>. Le type est le même et connut un succès durable. Le dieu y figure radié et coiffé du *calathos*, debout de face et la tête à gauche, la main droite levée et tenant le sceptre de la gauche. Cette représentation est accompagnée de la légende « CONSERV AUVG » (Monnaies 24-25). Ces émissions s'inscrivent dans une série de frappes en l'honneur de Jupiter Optimus Maximus "garant de la sécurité impériale", de Mars *Utor* et de Cybèle *Conservatrix Augusti*. D'après L. Bricault, ces émissions témoigneraient de l'inquiétude de Commode face aux divers complots qui le taraudèrent à la fin de son règne et se matérialisèrent par les exécutions décuplées entre 190 et 192.

Sur un *quadrans* du IIe s., la présence d'un dieu barbu<sup>647</sup> que l'on pensait être Jupiter pourrait en fait correspondre à une représentation de Sérapis calatophore (Monnaie 26).

L. Bricault met en relation cette émission avec celles de deniers et d'*asses* de Caracalla<sup>648</sup> sur lesquelles on retrouve cette divinité barbue dotée d'un sceptre et d'un *calathos* à l'intérieur d'un temple tétrastyle accompagnée de la légende « IOVI SOSPITATORI » (Monnaie 27). Il serait possible de mettre ces émissions en rapport avec le *Serapeum* édifié en 206 par Caracalla sur le Quirinal. L. Bricault suppose que pour ménager les susceptibilités de ceux voyant d'un mauvais œil la présence du dieu égyptien au cœur de Rome, il aurait fait figurer Sérapis sous un nom d'emprunt. Au vu de ce que l'on a analysé ci-avant, on pourrait également penser que Caracalla entame par le biais de ces émissions un processus d'unification et d'identification entre les dieux Jupiter et Sérapis : les temples sont quasiment à la même altitude, ce qui tendrait à rendre égaux les deux dieux, et de plus, leurs fonctions similaires et leur aspect unitaire est déjà attesté par l'épigraphie. On pourrait donc supposer que le dieu alexandrin et le dieu romain sont envisagés comme étant une seule et même divinité, et cette synthèse serait représentée iconographiquement sur ces pièces de monnaies. Mais cette conjecture doit rester à l'état de supposition, puisque rien d'autre ne permet de la prouver, hormis ces hypothèses.

---

<sup>646</sup> Ibid., p. 193.

<sup>647</sup> Ibid., p. 194.

<sup>648</sup> Idem.

Le règne de Septime Sévère est comme L. Bricault le souligne, très pauvre en émissions monétaires à type isiaque alors que paradoxalement il est attiré par les dieux du Nil<sup>649</sup>. On constate une seule émission de la part de Julia Domna, qui ne se détache pas de la masse monétaire à type métraque que nous venons de voir. En 201, une émission d'*aurei*, de deniers et de sesterces au nom de l'impératrice est caractérisée par des revers figurant Isis coiffée d'un *calathos*, debout à droite, le pied sur une proue, Harpocrate au creux de son bras gauche et à gauche un gouvernail appuyé sur un autel (Monnaies 28-29). La légende « SAECVLI FELICITAS » nous permet d'interpréter cette frappe comme la propagande imagée en faveur de l'ère de prospérité nouvelle qui s'ouvre avec l'avènement des Sévères, qui se placent dans la continuité de l'Âge d'Or des Antonins. Signalons que l'on a voulu voir dans le portrait de Septime Sévère figurant sur un *aureus* daté de 201<sup>650</sup> l'iconographie du dieu alexandrin (Monnaie 30) : le style de barbe et les cheveux ont été analysés comme étant de type isiaque, ce qui serait en accord avec l'attachement de l'empereur vis-à-vis du dieu. Mais nous préférons rester très prudente vis-à-vis de ce genre de conjectures.

Le monnayage impérial connut le plus de frappes à l'effigie isiaque avec l'avènement de Caracalla. Annuellement, Sérapis figure au revers de frappes entre 212 et 217<sup>651</sup> émanant de l'atelier de Rome selon deux types de représentations. En premier lieu, il reprend le type de Commode où le dieu est radié, coiffé du *calathos*, debout à gauche, la main droite levée et la gauche tenant le sceptre (Monnaies 31 et 34). Ce type se retrouva sur les frappes dès 212 jusqu'en 217 au revers de deniers, en 213 de *dupondii*, en 213 et 216 d'*asses*, en 213 et 215 de sesterces, de 215 à 217 d'*aurei* et d'antoniniens. La seconde montre le dieu coiffé du *calathos*, assis sur un trône à gauche, main droite tendue au-dessus de Cerbère et la gauche tenant un sceptre (Monnaie 32). Ces représentations figurent au revers d'antoniniens, d'*asses*, de sesterces et d'*aurei*. Un autre type de représentation apparaît sur le revers de sesterces : Isis et Caracalla sont debout face à face (Monnaie 33). Elle marche à droite et tient un sistre, l'empereur est en tenue militaire, le pied posé sur un crocodile, tenant un sceptre de la main gauche<sup>652</sup>. Cette iconographie renvoie à la forte popularité rencontrée par les cultes isiaques dans les milieux militaires. Comme nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises, l'engouement de Caracalla pour Sérapis est très fort, il en fait son dieu tutélaire, lui consacre un temple qui sera embelli par Sévère Alexandre. L'émergence de son dieu sur la monnaie qu'il créa, l'antoninien, témoigne de la nouvelle ère qu'il institue : nouvelle monnaie,

---

<sup>649</sup> Ibid., pp. 194-195.

<sup>650</sup> *RIC IV A*, n°161b.

<sup>651</sup> *SNRIS*, pp. 195-196.

<sup>652</sup> *RIC IV A*, n°544.

nouveau dieu tutélaire. Son assassinat en 217 interrompt la présence isiaque sur le monnayage officiel.

Les apparitions des dieux alexandrins dans le monnayage impérial s'accordent avec les temps forts de leur culte à Rome et la faveur progressive qu'ils ont reçue des empereurs. Ils diffusent par le biais des images monétaires la propagande impériale, par conséquent une image de la romanité dont les dieux isiaques sont maintenant les vecteurs.

### *3.1.3. Les autres cultes venus d'Orient en demi-teinte dans le monnayage impérial*

Nous avons pu constater que les autres divinités venues d'Orient ne sont pas autant représentées dans le monnayage impérial que Cybèle, Attis, Isis ou Sérapis. Est-ce dû à leur récence sur le sol romain ou à un manque de nécessité de la part des empereurs, nous ne pouvons le dire. Le seul autre dieu à figurer sur les monnaies du Haut-Empire à Rome est Sol, et nous avons pu recenser certaines émissions.

Sol figure sur l'avvers des deniers de Vespasien émis entre 69 et 71<sup>653</sup>. Il apparaît également dans le monnayage de Trajan, au revers d'*aurei* et de deniers émis entre les années 114 et 117<sup>654</sup>. Nous ne nous appesantirons pas sur les variantes des types, mais signalons que le buste du dieu y figure drapé à droite, entouré de la légende comportant la titulature classique de Trajan. Ces images nous laissent penser que l'empereur s'identifie au dieu solaire.

Dans le monnayage d'Hadrien, Sol apparaît au revers d'*aurei* émis en 117, 118, entre 125 et 128<sup>655</sup> selon une iconographie assez similaire : radié, uniquement son buste ou dans un quadrigé (Monnaie 35). Il apparaît dans le monnayage de l'époque hadrienne sur des *dupondii* émis entre 125 et 128<sup>656</sup>. Dans les émissions posthumes de Faustine Mère, il figure au revers d'*aurei* dans un quadrigé galopant aux côtés de l'impératrice divinisée, accompagné de la légende « CONSECRATIO »<sup>657</sup>.

---

<sup>653</sup> RIC II, n°28.

<sup>654</sup> RIC II, n°326-330 et 341-342.

<sup>655</sup> RIC II, n°16, 20, 43a, 43b, 43c, 167, 168.

<sup>656</sup> RIC II, n°661.

<sup>657</sup> RIC III, n°183.

Le buste de Sol est également figuré sur les revers d'*aurei* émis par Commode en 186<sup>658</sup>, entouré de la titulature de l'empereur.

Il est également intéressant de mentionner l'émission à l'effigie d'Antonin le Pieux de 139<sup>659</sup>, de sesterces présentant au revers la légende « SYRIA » et la déesse tourelée, debout à gauche, tenant une couronne et une corne d'abondance et à ses pieds l'Oronte en train de nager. Il s'agit peut-être de la seule émission pouvant représenter *Dea Syria* au niveau officiel.

La présence de Sol dans le monnayage impérial s'accroît à l'époque sévérienne. Il apparaît au revers de deniers et d'*aurei* émis en 197, de deniers, sesterces et *asses* émis entre 197 et 198, de deniers émis en 208 et de deniers et d'*aurei* émis entre 202 et 210<sup>660</sup>. A l'avant est figuré l'empereur Septime Sévère. Sol y figure debout, selon des variantes, mais la plupart du temps doté d'un fouet. La légende qui l'accompagne est soit la titulature de l'empereur, soit « PACATOR ORBIS » ou « RECTOR ORBIS ».

Mais le plus gros succès remporté par Sol dans l'imagerie impériale vient de Caracalla : ont été recensées pas moins de quarante-sept occurrences (Monnaies 36-38). Le dieu y figure selon la même représentation que sur les précédentes émissions, avec les mêmes légendes. Entre 199 et 210, le dieu apparaît au revers d'*aurei* et de deniers, en 201 de deniers, en 215, 216, 217 d'*aurei*, de deniers, d'antoniniens, de sesterces, de *dupondii* et d'*asses*, en 199 de *dupondii*, en 200 de *dupondii* et d'*asses*, entre 199 et 201 de *dupondii*, entre 202 et 210 d'*asses*<sup>661</sup>. Sur les revers de deniers, le dieu apparaît sur un quadriges au galop : l'empereur est identifié à Sol ou Apollon, qui, montant sur son char, par à la conquête des Parthes (Monnaie 36). Ce denier appartient à l'émission consacrée à la campagne parthique de Caracalla. Il faut souligner qu'au IIIe s., Sol est souvent associé à Mithra. Le caractère militaire et universel de l'empereur s'illustre à travers la figuration d'un dieu venu d'Orient.

Sa présence est attestée sur le monnayage de Geta, plus précisément sur le revers d'*aurei* émis entre 203 et 208<sup>662</sup> où il figure radié entouré de la légende « PACATOR ORBIS ».

Il est également présent sur le monnayage d'Héliogabale : sur le revers, il figure debout tenant un fouet entouré de la titulature de l'empereur. Il apparaît sur les *aurei*, deniers, sesterces, *dupondii*, *asses* émis entre 219 et 221<sup>663</sup>.

---

<sup>658</sup> RIC III, n°119.

<sup>659</sup> RIC III, n°590.

<sup>660</sup> RIC IV A, n°101, 102, 117, 217, 282, 287, 742, 744, 749.

<sup>661</sup> RIC IV A, n°30a, 30b, 40, 55a, 142, 163, 245, 264a-e, 265a-h, 281a-b, 282a-f, 293a-f, 294a-c, 407, 408a-b, 410, 412, 474, 543a-b, 221, 226, 561a-b, 562, 563, 566, 570.

<sup>662</sup> RIC IV A, n°50.

Dans le monnayage de Sévère Alexandre, le même type représentant Sol est repris : il figure sur les émissions de deniers de 222 et 228, d'*aurei* et de deniers émis entre 229 et 235, de quinaires d'or et d'argent émis en 232, de sesterces, *dupondii*, et *asses* émis entre 229 et 235. Le type varie peu à chaque émission (Monnaies 39-40).

On peut supposer que sous le règne d'Héliogabale, le sens accordé à Sol est tout autre. Mis à part ces émissions qui semblent toutes avoir pour vocation l'assimilation de l'empereur à Sol, les autres divinités venues d'Orient sont absentes du monnayage impérial. Les émissions de Sol au départ sur les *aurei* et les deniers puis les antoniniens et les quinaires révèle l'importance accordée à ce dieu dans la diffusion de l'idéologie impériale : l'empereur tend à avoir une importance universelle, comme le dieu qui l'incarne. Cette idéologie ne se diffuse qu'ensuite chez le peuple qui se matérialise par l'émission de sesterces, *dupondii* et *asses*.

Il est important de souligner l'apparition unique de *Dea Syria* sur le monnayage impérial d'Antonin le Pieux, dont rien ne prouve son attachement particulier. Mais comme l'empereur a émis des monnaies à l'effigie de la Grande Mère et d'Isis, l'empereur pieux se devait peut-être d'honorer la mère syriaque, assimilable à Cybèle sur beaucoup de points. *Dea Syria* apparaît, comme son homologue phrygienne, tourelée, et incarne l'Orient à elle seule par la représentation de l'Oronte à ses pieds. Il serait peut-être exagéré de voir en cette pièce la reconnaissance des orientaux présents à Rome, car rien ne tend à le prouver. Mais nous pouvons sans peine imaginer que cette représentation, figurant sur des sesterces émis à Rome par le pouvoir, avait pour but d'accorder une place aux immigrants orientaux présents sur les rives du Tibre.

Les dieux de l'Orient sont présents en abondance dans le monnayage impérial romain. Ce sont les divinités les plus anciennes qui sont le plus représentées, celles qui bénéficient le plus du soutien impérial et qui véhiculent grâce au support métallique l'idéologie impériale.

Dieux et déesses romanisés, modifiés en substance par le pouvoir, sont devenus des vecteurs de la *romanitas*, qui englobe en son sein ces cultes. L'identité romaine s'est élargie, car Rome maintenant est un Empire qui englobe différentes cultures. Cybèle, la déesse devenue une ancêtre romaine, Isis et Sérapis, les divinités hellénistiques incarnant les couples impériaux, Sol, qui incarne l'universalité du pouvoir impérial : ces divinités venues d'Orient ont été remodelées pour devenir des porte-flambeaux de la romanité. Le support monétaire est

---

<sup>663</sup> RIC IV, n°63, 98, 289, 300-303, 318-320.

celui qui permet à ce type d'idées de se diffuser car l'imagerie est comprise par tous, nous le supposons. De dieux et déesses en quête de légitimité, ils sont devenus des divinités légitimatrices et fondatrices du pouvoir impérial et vecteurs de la diffusion de son idéologie dans la société.

A travers l'exemple numismatique, nous touchons à la romanité des dieux de l'Orient du point de vue du pouvoir. Il faut maintenant s'attacher à résumer comment, par le biais de la présence des cultes venus d'Orient sur son territoire, l'*Urbs* fait figure de vitrine de la romanité.

Il est intéressant d'examiner pour cela le cas des cultes non intégrés officiellement à Rome et de se poser la question de savoir pourquoi ils ont été tolérés : nous allons voir comment des cultes permettent de dresser les contours de la romanité, même si leur présence n'a rien d'officiel.

## **3.2. Les divinités présentes de manière non officielle à Rome : quel rôle dans la construction de son identité ?**

Les divinités syriaques, Jupiter Dolichéus et Mithra n'ont jamais été admises officiellement à Rome. Pourtant, leur présence était bien tolérée par le pouvoir, ce qui explique leurs manifestations sur l'espace urbain au II<sup>e</sup> s. p.C. La Rome de ce siècle n'est plus celle d'Auguste et ne renvoie pas aux mêmes réalités. Borner et limiter la frontière entre le romain et l'étranger en restaurant les traditions ne représente plus en enjeu à cette époque. Des divinités étrangères sont maintenant bien ancrées au tissu urbain et dans le paysage religieux romain : dieux d'origine phrygienne et égyptienne ont désormais leur place au panthéon de l'*Urbs*. Les raisons qui ont conduit les divinités susmentionnées à l'intérieur de Rome à être tolérées par l'empereur paraissent floues puisque celles-ci n'ont jamais intégré la sphère religieuse officielle.

Il convient donc d'examiner qui étaient ces dieux avant leur arrivée à Rome pour comprendre en quoi leur présence non officielle et leur "romanisation" ont pu jouer un rôle dans la création continue de la romanité. Mais dans la mesure où leur culte à Rome n'a jamais reçu un appui officiel, cette réflexion sera plus brève que les autres. Par la suite nous étayerons la dimension sociale de ces cultes qui est susceptible de nous en apprendre davantage à ce sujet.

### *3.2.1. Jupiter Optimus Maximus Dolichéus : une divinité déjà romaine bien que non officielle*

Le dieu doit son nom à la bourgade de Dolichè, située en Commagène à l'intersection de plusieurs routes menant d'Asie Mineure vers la Syrie du Nord<sup>664</sup>. Dolichè est par sa situation géographique un point de passage et de rencontre extrêmement important pour les marchands et les soldats venus de toutes les parties de l'Empire. Le Baal de Dolichè n'a pas bénéficié des mêmes faveurs impériales que ses congénères phrygiens ou égyptiens ; mais il convient de remarquer qu'il porte les deux épithètes superlatives associées traditionnellement au dieu romain Jupiter Optimus Maximus, comme c'est attesté par l'épigraphie.

---

<sup>664</sup> TURCAN (1989), p. 156.

A Dolichè même, se trouvent un temple et une dédicace de la part d'un légat impérial pour le salut du prince et de sa maison et diverses découvertes associent son culte à l'époque augustéenne. Mais associer le Prince à un dieu local est, dans les provinces, un moyen d'honorer l'empereur et son culte. A Rome, il en va différemment.

Comme le précise R. Turcan, le type de Jupiter Dolichénus apparaît sous sa forme canonisée à partir du IIe s., à l'époque où son culte émerge hors d'Asie Mineure. Sa parèdre, Junon Dolichénienne, figure avec lui sur bien des représentations, ainsi que le taureau, la double hache héritée de la tradition anatolienne, qui ne pouvaient qu'attirer la dévotion des milieux militaires. A Rome, il figure doté de la cuirasse à lambrequins typique des officiers romains. Ses épiclèses rappellent, que comme son homologue capitolin, il protège l'armée et donne la victoire. Ce Jupiter, comme lui, apparaît doté des éléments traditionnels du dieu romain, le sceptre et le foudre. Sa parèdre figure généralement entourée d'animaux, est voilée, porte le *calathos* ou un diadème – à l'orientale donc, ou à la romaine. Elle tient un sceptre, un miroir. La Junon romaine a les mêmes caractéristiques et domine la terre au même titre que Jupiter Optimus Maximus domine le ciel. Nous avons également pu constater que le couple dolichénien encadre, sur deux stèles, celui d'Isis et de Sérapis ; ils sont également figurés conjointement à Sol et Luna ou aux Dioscures. Ces associations reflètent l'idée d'éternité, comme tendent à le faire croire les inscriptions en l'honneur du dieu *Aeternus*. Comme l'a précisé R. Turcan, « Sol et Luna sont l'expression gréco-romaine d'une croyance d'origine orientale »<sup>665</sup>. Sur un de reliefs que nous avons vus, les bustes d'Isis et de Sérapis sont représentés sur un aigle tenant enserré le foudre de Jupiter.

Il faut peut-être voir en ces représentations figurées les causes de la non officialisation de Jupiter Dolichénus et de sa parèdre. En effet, quel intérêt y a-t-il à intégrer une divinité toute-puissante déjà présente et protectrice de l'*Urbs* depuis sa création ? Cette assimilation au Jupiter romain porte à croire que c'est une réplique parfaite de son culte qui a été reproduite par le biais d'un dieu venu d'Orient peut-être plus accessible que son homologue du Capitole. Le Baal de Dolichè est même associé dans son culte aux divinités Isis et Sérapis qui jouissent d'un statut officiel bien ancré dans la romanité. Une sorte d'égalité est prônée entre dieux d'Egypte, dieux de Commagène et dieux de Rome. On sait qu'au IIe s. p.C. intégrer des dieux étrangers pour en faire des dieux romains et intégrer des entités étrangères à la romanité faisait partie du discours idéologique impérial. De par ses prérogatives, Jupiter Dolichénus semblait déjà bien ancré dans la romanité à son arrivée à Rome. Son affirmation

---

<sup>665</sup> TURCAN (1989), p. 159.



en tant que réplique de Jupiter Capitolin le corrobore. C'est peut-être pour cela que le pouvoir n'a pas jugé utile de l'intégrer officiellement au panthéon romain : il en faisait déjà partie. Mais on pourrait aussi penser l'inverse : certes les Jupiter sont égaux, mais un demeure de souche gréco-romaine alors que l'autre non. Les dieux venus d'Orient égalent le dieu romain, mais jamais ne le supplantent. Il nous semble que ces deux hypothèses peuvent se justifier et peuvent même se vérifier ensemble. Pour la plupart des gens, vouer un culte à un Jupiter Optimus Maximus – épiclèses qui viennent avant le Dolichénus – n'est pas incroyable : cet état de fait implique donc l'inutilité de l'intégrer au panthéon officiel. Mais faire d'un dieu de souche orientale l'égal d'un dieu romain ne peut se faire qu'au niveau de son nom, de sa présence à Rome, mais pas dans l'idéologie officielle véhiculée par les empereurs et par les dieux tutélaires de l'*Urbs*.

Le culte se déroulait dans l'enceinte du temple, où on promenait l'idole du dieu. Les communautés religieuses étaient constituées de frères et de femmes.

L'annexion de la Commagène en 71 et l'affectation des légions qui avaient combattu en Orient en Occident à la fin du Ier s. contribuèrent à l'exportation du culte, qui rencontra un grand succès dès l'époque de Marc Aurèle et surtout sous les Sévères. Nous avons déjà souligné l'importance de l'idéologie militaire prônée par les empereurs dès cette époque : qu'un dieu assimilé à Jupiter Capitolin aux prérogatives militaires pénètre l'*Urbs* est une façon de manifester sur le sol de Rome la nouvelle idéologie du pouvoir. Visiblement, il n'a pas pénétré les grands centres urbains hors de Rome ni l'arrière-pays provincial : l'importance de son culte *in Urbe* s'explique par ses prérogatives majoritairement militaires. Qu'un culte non officiel militaire pénètre Rome au moment où se développe l'idéologie militaire du pouvoir n'est pas le fruit du hasard. Qu'il ne soit pas officiel peut se comprendre par ce que nous avons déjà supposé : mais l'expression de son culte a connu un succès certain à Rome. Comme Sérapis fit le lien entre le pouvoir lagide et celui des empereurs, Jupiter Dolichénus diffuse l'idéologie militaire du pouvoir impérial à Rome. La romanité passe désormais par la valeur militaire des empereurs et des dieux qui la clament. Bien que le culte ne soit jamais devenu officiel, les mentions associatives des deux derniers Antonins et des Sévères sont récurrentes dans l'épigraphie dolichénienne. Ce dieu venu d'Orient romanisé dans ses formes contribue à définir et à instiller un message de propagande dans Rome destiné à chanter les valeurs militaires du Prince.

Dieu étranger mais familier, il contribue à dessiner les limites de ce que signifie être romain désormais et incarne les vertus militaires propres à l'empereur de la fin du IIe s. p.C. Il

convient dès lors d'examiner le cas des dieux syriens admis à Rome, notamment Jupiter Héliopolitain, dont bien des aspects font écho à ceux que nous venons de constater.

### *3.2.2. Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus et la triade de Baalbek, incarnation de la romanité des cultes venus d'Orient*

Les mêmes considérations peuvent être envisagées en ce qui concerne l'arrivée à Rome du couple formé par Atargatis et le Baal d'Héliopolis-Baalbek Hadad. Fonder des couples divins qui n'en sont pas à l'origine est une spécialité romaine – César avait créé le couple formé par Vénus et Mars.

Le culte de la déesse syrienne n'émerge que tardivement, sous les rois séleucides : elle porte en son sein un aspect moins oriental qu'hellénistique. Les origines de la romanité de ces cultes se trouvent non pas à Rome, mais directement en Orient, à Baalbek, cette colonie romaine devenue *Colonia Iulia Augusta Felix Heliopolis* qui s'est dotée, à l'image de Rome, d'un Capitole<sup>666</sup>. L'adjonction sur la colline du Baal d'Héliopolis, de sa parèdre et d'une divinité locale assimilée au Malakbel de Palmyre faisant office de Mercure, le groupement divin nouvellement constitué faisait écho à la triade capitoline de Rome.

L'originalité iconographique de la divinité est d'être représentée à la fois cuirassée et dotée des attributs célestes traditionnels. Le dieu nouvellement créé était donc une synthèse de l'omnipotence cosmique du Baal hellénisé et romanisé. Les dieux militaires rencontrent dès la fin du IIe s. un succès se référant au culte impérial, comme nous l'avons signalé. Il puise ses origines militaires dans la fonction nouvelle de la colonie dont il est issu et ses attributions universelles de ses épiclèses Optimus Maximus et de son association avec deux divinités, faisant ainsi écho à son modèle Jupiter Capitolin. Le sanctuaire d'Héliopolis rencontra une grande faveur de la part des empereurs. On impute sa construction à Tibère ou Caligula, sa gloire à Antonin le Pieux, Marc Aurèle et surtout aux Sévères<sup>667</sup>. Le dieu importé à Rome vient certes d'Orient, mais d'un Orient qui a auparavant été touché par Rome.

A Rome, nous ne possédons que les témoignages de ce prêtre, *Gaionas*, qui associa le culte du dieu à l'empereur Commode. Le culte de Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus ne connut à Rome qu'un succès limité à l'enceinte de son temple sur le Janicule, à l'image de celui sur le Capitole, associé au culte de source indigène de la nymphe *Furrina*. Il semble que ce dieu d'origine orientale mais de fabrication romaine a remporté plus de succès dans les

---

<sup>666</sup> TURCAN (1995), p. 147.

<sup>667</sup> TURCAN (1995), p. 151.

provinces que sur le sol de l'*Urbs* : on peut supposer que son culte dans le Trastevere était un moyen de rendre plus accessible le culte aux populations présentes. Mais son succès en marge de celui du Baal de Dolichè peut s'expliquer par leurs similarités. Trois Jupiter Optimus Maximus pour une même ville, cela fait beaucoup. Deux sanctuaires proches l'un de l'autre dédiés à des Jupiter Optimus Maximus de coloration orientale également.

La construction de la triade héliopolitaine, bien qu'elle demeure non officielle, porte en son sein une notion de la romanité religieuse traditionnelle, qui n'était peut-être plus au goût du jour. Certes, Jupiter Capitolin est garant de romanité : mais ne se suffit-il pas à lui-même ? Peut-être que dans cette interrogation se trouvent les causes du succès limité de ce culte à Rome à cette époque. Mais une autre cause doit être envisagée en relation avec les couches sociales d'origine syrienne, ce que nous allons étudier ensuite.

### 3.2.3. *Le cas particulier de Mithra*

Un dernier cas reste à envisager, celui de Mithra. Son culte a été très répandu à Rome bien que jamais officialisé. Il renvoie à des considérations bien différentes de celles que nous avons déjà pu observer. Ce dieu, pour commencer, est totalement étranger du panthéon grec et romain. Mais à son arrivée dans le monde occidental, il avait englobé une part de culture grecque et pris part au « panthéon synchrétique du Proche-Orient hellénisé »<sup>668</sup>.

Honoré dès le départ par les ennemis de Rome, le dieu perse devint l'apanage des milieux militaires et soutint ainsi en les incarnant certaines valeurs de la romanité. La valeur mystérique du culte de Mithra s'est forgée au contact de la culture grecque : d'après Plutarque<sup>669</sup>, les officiers de Mithridate ont encadré les pirates ciliciens qui étaient les premiers à avoir célébré ses mystères. Si tel a été le cas, le culte du dieu perse sous la forme qui s'est diffusée dans l'*Urbs* s'est répandu en premier lieu dans le cadre de sociétés masculines armées contre l'occupant<sup>670</sup>. On sait que Pompée installa quelques-uns de ces pirates en Italie après les avoir vaincu : les manifestations du culte de Mithra ont d'abord été empreintes de dissidence, puisqu'aucun indice lié à son culte n'apparaît avant la fin du Ier s. p.C.

La question de l'introduction du dieu d'origine perse Mithra à Rome est sujette à davantage de débats si l'on s'en tient à la seule étude des textes.

---

<sup>668</sup> TURCAN (1995), p. 193.

<sup>669</sup> PLUTARQUE, *Vie de Pompée*, 24, 7.

<sup>670</sup> TURCAN (1995), p. 200.

Peu d'auteurs nous parlent du Mithra hellénisé et romanisé qui nous intéresse. Le premier témoignage que l'on ait est de Plutarque, qui nous parle des pirates ciliciens combattus et vaincus par Pompée qui faisaient des sacrifices étranges à Olympos en Lycie et des cérémonies assimilables aux mystères mithriaques, mais l'interprétation de texte est largement remise en question.

Il est possible que Plutarque reporte des cultes qui sont présents du temps où il écrit sur le passé. Pompée fit en effet deux mille prisonniers parmi ces pirates en 67 a.C. et il en installa une bonne partie en Italie du Sud. Il est possible que les mystères mithriaques aient été véhiculés depuis le sud de la péninsule, ainsi que par les soldats romains revenus d'Asie, mais aucun document textuel ne permet à ce jour de prouver cela.

D'autres auteurs font quant à eux référence à une introduction officielle sous Néron. Là également, cette affirmation doit être maniée avec précaution. A l'occasion de la venue de l'arménien Tiridate à Rome en 66, beaucoup de suppositions sont faites sur le fait qu'il aurait initié l'Empereur aux mystères mithriaques. Ainsi, lors de son accueil officiel, Suétone<sup>671</sup> narre l'hypothétique initiation de l'empereur Néron. Pline l'Ancien<sup>672</sup> raconte peu ou prou le même événement. On a la nette impression en lisant ces lignes que Néron a effectivement été initié à des banquets magiques qui rappellent étrangement les banquets ayant cours dans les mystères de Mithra. Lui mettre le diadème pourrait être interprété comme le fait que Tiridate accueille Néron comme étant le nouveau Mithra, garant du pouvoir royal.

Mais il faut prendre garde à ces interprétations : les textes ne sont pas clairs là-dessus, et c'est peut-être une simple différence au niveau du protocole ou un clivage de mentalités qui conduit à cette interprétation. Le fait que Tiridate voie en Néron le nouveau Mithra n'implique en aucun cas que Néron se soit fait initier, comme le fait qu'il l'ait fait participer à un banquet selon les coutumes arméniennes ne signifie pas que Néron ait participé à un banquet en l'honneur de Mithra en tant qu'initié.

Aucun autre texte ne mentionne l'initiation d'empereurs au culte mithriaque hormis celui-ci. Cependant, son culte se développe à Rome en cercle fermé et en marge, topographiquement, des autres cultes. Mais si le pouvoir n'avait pas cautionné de telles pratiques secrètes, on est en droit de supposer qu'il aurait chassé ces cultes, comme il l'eut fait jadis pour les Bacchants qui mettaient en péril par leurs pratiques obscures le pouvoir sénatorial. Rome était, en effet, un centre important de ce culte qui semblait recruter parmi

---

<sup>671</sup> SUETONE, *Ner.*, 13.

<sup>672</sup> PLINE L'ANCIEN, XXX, 6.

tous les milieux. L'*Histoire Auguste* nous présente même Commode comme un adepte de Mithra – mais qui en aurait pollué les mystères<sup>673</sup>.

Au niveau officiel, donc, on peut supposer que sa présence ne gênait pas. Le culte de Mithra était en fait plus hellénisé qu'oriental : on peut y voir une explication de son grand développement à Rome. De plus, comme il recrutait parmi les milieux militaires, des hommes attachés à la personne impériale, la célébration des mystères pouvait être perçue par l'empereur comme une célébration du culte impérial. Ce ne sont que des hypothèses, mais qui peuvent tout à fait expliquer la tolérance des empereurs à l'égard du culte mithriaque. Si le culte prônait les valeurs militaires si chères à l'idéologie impériale, le culte se trouvait empreint de romanité sans même passer par un remaniement officiel. Quel aurait alors été l'intérêt de ne pas le préserver sous cette forme dans la société, d'autant que Mithra était omniprésent sur le sol de Rome ?

Par l'examen de l'arrivée de ces cultes venus d'Orient de manière non officielle, on a pu à chaque fois conclure qu'ils représentaient un intérêt pour le pouvoir impérial. Les deux Baals de Commagène et d'Héliopolis incarnaient les valeurs de la romanité par leur assimilation à Jupiter Très Bon Très Grand. Ils incarnaient, avec Mithra, les nouvelles valeurs de la romanité axées autour de la vertu militaire des empereurs.

Même des divinités non romanisées sur le plan officiel arrivaient à Rome avec des prérogatives romaines : leur diffusion sous cette forme dans la société n'avait pas à déranger l'empereur, car leur culte contribuait à médiatiser les valeurs de la romanité parmi toutes les couches de la société.

Les dieux venus d'Orient ont tous été romanisés pour intégrer Rome mais ont également contribué à définir ce qu'est la romanité, chacun à leur niveau. Le reflet de cette conception s'exprime sur le sol de Rome et dans la topographie de leurs cultes.

Jupiter Héliopolitain, Mithra et Jupiter Dolichénus n'ont pas été introduits officiellement, mais leur culte renvoie à un des aspects de l'idéologie impériale : en accord avec le pouvoir et le discours de propagande qu'il diffuse, leur présence en tant que divinités secondaires a été tolérée.

La "romanisation" officielle de ces cultes "par le haut" – c'est-à-dire du pouvoir vers le peuple – a donné les cadres pour leur diffusion à Rome et a été facilitée par le socle

---

<sup>673</sup> *Vie de Commode*, 9, 6.

hellénistique sur lequel ils reposent. Plus le contexte politique évoluait vers une intégration des éléments étrangers dans la société, plus ces cultes étaient romanisés et plus la notion de romanité devenait étendue, fluctuante.

Pour cela, il faut revenir une dernière fois sur la dimension sociale de ces cultes : l'intégration de cultes étrangers à la topographie romaine renvoie à l'intégration de peuples étrangers à la culture romaine et à la place qu'on leur accorde à Rome. Ce peuple romain métissé ou ces immigrés ont également un rôle à jouer dans la construction identitaire de l'Empire parce qu'elle concerne leur identité propre. Rome synthétise tous ces éléments, car la pratique des cultes s'exerce tant dans les limites autorisées que par des moyens palliatifs dans la société. Il convient d'envisager le rôle joué par ces cultes dans la construction de la romanité comme le reflet de la construction identitaire de la société romaine, qui se sert d'éléments issus du passé, de la tradition, mais ingère des éléments étrangers pour évoluer. Car une identité n'est pas faite pour rester figée dans le temps : elle évolue au fil des rencontres avec de nouvelles cultures, on prend les éléments qui nous aident à nous construire et on délaisse ceux qui sont déléteurs.

Rome étant la vitrine de la romanité, c'est en son sein que se forment certains des aspects de son identité propre ou que s'y rencontrent d'autres, faisant partie de l'identité provinciale, qui l'intègrent pour devenir des éléments de l'identité romaine. Les cultes venus d'Orient jouent un rôle dans ce processus : comme ils se sont cristallisés dans Rome, la construction de l'identité romaine par leur biais s'y répercute.

### **3.3. La création continuée de l'identité romaine : l'espace dédié aux « étrangers » dans la vitrine de la romanité**

Nous avons commencé à entrevoir les statuts sociaux des desservants des cultes venus d'Orient. Ainsi, nous avons déjà mis en lumière le rôle des affranchis, esclaves, femmes, soldats, fonctionnaires, bureaucrates, etc. dans la transmission d'une forme de romanité aux cultes venus d'Orient. Il convient maintenant de se pencher un peu plus sur la nature, et non plus la fonction des desservants. Ainsi, nous tenterons de voir si ces cultes sont principalement du fait d'orientaux immigrés de fraîche date et comment ils pratiquent ces cultes : selon les modes appartenant à leurs culture d'origine, ou selon des modalités proprement romaines. C'est encore l'épigraphie la seule à pouvoir nous éclairer dans ce genre d'études.

Il convient donc d'examiner l'origine des personnes qui vouent un culte aux divinités venues d'Orient, ce que nous avons déjà commencé à entrevoir, mais surtout comment ils procèdent pour leur vouer un culte. Pour ce faire, nous avons emprunté à l'anthropologie le concept d'"altérité incluse"<sup>674</sup>, fondé sur les relations interculturelles dans l'espace gréco-romain. F. Dupont souligne que le cas des orientaux est complexe car ils portent en leur sein une triple identité : grecque, romaine et celle de leur aire géographique d'origine. Cette complexité se répercute sur leurs dieux, les modes de représentation et les pratiques de ces cultes qui se retrouvent porteurs d'un métissage délicat à saisir dans son ensemble. F. Dupont émet ainsi l'idée que « identité et altérité se trouvent même conjointes dans les cultes ». C'est aussi ce qui est présent dans la romanité : ce n'est pas un syncrétisme de plusieurs cultures, mais un mélange d'identités et d'altérités qui s'exprime sur le sol de Rome. Et les cultes venus d'Orient ont leur rôle à jouer dans cette construction complexe qu'est l'identité romaine fondée sur ces principes.

Il convient donc de voir comment s'expriment ces cultes venus d'Orient dans Rome : outre leurs statuts sociaux, quelle est l'identité des desservants ? Comment s'effectue la pratique des cultes, selon quels modes et quelles normes culturelles ? Comment cela se reflète dans l'*Urbs* ? Et surtout, quelle image de la romanité cela produit-il ? Ces questions ont toutes

---

<sup>674</sup> DUPONT (2005).

été effleurées dans ce travail d'étude et de recherches et cette ultime réflexion est l'aboutissement de nos travaux.

### 3.3.1. *L'identité culturelle des desservants : entre « fidélité aux patria »<sup>675</sup> et attachement à Rome*

Nous avons commencé à aborder la question des communautés vouant un culte aux divinités orientales et avons mis en avant l'aspect romanisé que prennent ces cultes. Il est intéressant de remarquer que les statuts des desservants sont romains, alors que leur identité socioculturelle est plus complexe.

On a déjà commencé à distinguer les immigrés récents des immigrés de longue date, ce qui se traduit par des différences présentes dans leurs dédicaces<sup>676</sup>. D'après les témoignages épigraphiques, la « romanité » et la modification de certains cultes en substance n'a pas entaché le caractère étranger de certains. Ceci a favorisé, comme N. Belayche l'a précisé, des conduites d'« altérité incluse ». Nous avons vu ci-dessus plusieurs exemples de dédicaces écrites en grec : par exemple, *Q. Iulios Miletos*, un citoyen romain, précise qu'il est originaire de Tripolis. Par le grec, il exprime son attachement à sa patrie d'origine en même temps qu'il explique sa venue à Rome – et, on peut le supposer l'acquisition de la citoyenneté romaine. Cet homme a laissé une dédicace en l'honneur du dieu Sérapis. L'expression des *tria nomina* se fait "à la grecque", l'homme est un Lydien qui vit et participe à la citoyenneté romaine : son exemple renvoie à la triple identité des orientaux dont nous avons parlé en introduction.

Comme le souligne N. Belayche<sup>677</sup>, la fidélité à la patrie d'origine faisait partie intégrante de la *pietas* ou *eusebia* et était totalement respectée par les Romains. Que les immigrés orientaux vouent un culte aux divinités issues des mêmes aires géographiques qu'eux ne doit pas surprendre, dans la mesure où le pouvoir tolérait la pratique de cultes ancestraux, tant qu'elle s'exprimait dans le domaine privé.

Le cas intéressant des épiclèses topiques conférées à Jupiter Optimus Maximus témoigne entre autre de cette fidélité à la nation d'origine et à la volonté d'intégrer des dieux de manière visible sur le sol romain : les dieux qui arrivent ne sont pas étrangers, ils sont

---

<sup>675</sup> BELAYCHE (2007).

<sup>676</sup> BELAYCHE (2007), p. 245.

<sup>677</sup> Ibid., p. 246.



porteurs d'une partie de l'identité romaine, d'une partie d'identité grecque et d'une partie dolichénienne ou héliopolitaine, par exemple.

L'attachement à la culture d'origine n'excluait cependant pas l'attachement à la culture gréco-romaine : comme on l'a vu dans le cas du sanctuaire du Janicule ou du *Dolichenum* de l'Aventin, on trouve plusieurs mentions de dieux, qui sont associés, auxquels on voue un culte en même temps, que ce soient des dieux grecs, romains ou topiques.

Comme nous l'avons souligné, cette cohabitation s'est faite en partie pour des raisons topographiques de proximité avec des quartiers populaires, de proximités entre natifs de plusieurs origines et donc de proximité divine, puisque dans la logique antique, les dieux font partie de la société des hommes.

Nous n'allons pas rentrer dans les détails onomastiques des personnages qui ont fait des dédicaces aux dieux de l'Orient, mais il faut souligner qu'ils leur ont délibérément rendu hommage en latin et en grec. N. Belayche précise à ce propos qu'il est possible que le mélange de langues traduise un conservatisme religieux, auquel cas, cela devrait refléter l'identité des dieux, qu'ils soient restés topiques ou qu'ils jouissent d'une aura universelle, comme c'est le cas au IIe s. pour les cultes isiaques. Mais il faut pour cela prendre en considération l'évolution sur le long terme : au début, ils ont pu se manifester à travers des formes étrangères pour ensuite évoluer vers une forme plus romaine. Or, le flot d'étrangers au début a été renouvelé à plusieurs reprises, en continu<sup>678</sup>. Mais il faut ajouter à ces considérations les dieux qui proviennent d'une colonie romaine, comme c'est le cas par exemple du Baal héliopolitain ou de celui de Commagène. D'où la variété des témoignages rencontrés, exprimés en grec ou en latin.

De même, chez les Romains de pure souche qui vouent un culte aux dieux de l'Orient, faire des dédicaces en grec fait figure de romanité, d'authenticité. Comme l'a exprimé F. Dupont, pour paraître plus romains, les Romains utilisent le grec. C'est ce qui peut expliquer en partie l'officialisation des divinités isiaques. L'identité grecque est à la base de l'identité romaine : c'est pourquoi pour "faire bien", les Romains sont parfois plus grecs que les Grecs eux-mêmes. N. Belayche rajoute à ce sujet que de nombreux Romains ont été amenés par leur fonction « à fréquenter des dieux dans leur environnement d'origine [et en] ont adopté la langue d'hommage et les théonymes »<sup>679</sup>. Par exemple, *Rouphinos*, dont nous avons vu les témoignages, rend ainsi hommage à « Zeus Hélios grand Sérapis » : cette formule était couramment employée en Egypte.

---

<sup>678</sup> LA PIANA (1927), pp. 183-403.

<sup>679</sup> BELAYCHE (2007), p. 250.

D'autres exemples de mélanges, d'interférences entre deux cultures se matérialisant par un bilinguisme épigraphique peuvent nous être fournis. Ces stratégies de communication sont l'indicateur de plusieurs éléments au niveau social : on distingue les immigrants fidèles à leur patrie et à leurs cultes natifs, les Romains de passage en Orient rendant hommage aux divinités qu'ils ont côtoyé selon leurs codes topiques, des orientaux rendant hommage à d'autres dieux que les leurs selon des codes romains, des Romains qui, pour paraître plus authentiques font graver des dédicaces selon les normes, les expressions et la graphie grecques.

Ces mélanges culturels reflètent la complexité de la définition de la romanité, qui s'étend à mesure que l'Empire s'est accru et à mesure que des éléments à première vue étrangère ont pénétré le sol de Rome. L'identité romaine est le théâtre de l'interaction mesurée entre plusieurs cultures, régie par plusieurs facteurs comme les occasions, le degré d'attachement à la patrie d'origine ou d'accueil, la volonté de se créer sa propre identité.

Les cultes venus d'Orient jouent un rôle dans ces conceptions identitaires puisqu'ils sont tributaires des personnes qui les importent. Les manières de leur rendre hommage reflètent à la fois leur intégration à la romanité et leur caractère étranger, leur altérité, qui compose avec l'identité romaine à proprement parler. Somme toute, vu la complexité de cette notion qu'est la romanité, on peut dire que les dieux de l'Orient en sont des vecteurs de choix.

### *3.3.2. La pratique sociale des cultes installés depuis longtemps : la conservation d'un caractère étranger ?*

Les cultes venus d'Orient sont présents à tous les niveaux de la société. La question de leur intégration à l'*Urbs* et de leur rôle au sein de la société est complexe. Après avoir analysé les statuts sociaux à Rome des desservants et la nature de leur identité, il faut examiner les manières dont se pratiquent ces cultes *in Urbe*. Les informations sur les pratiques sociales de ces cultes, en laissant de côté leur aspect officiel, peuvent nous renseigner sur les identités qu'ils véhiculent.

L'analyse précédente a permis de soulever la question du pourquoi choisit-on une langue plus qu'une autre pour s'exprimer au niveau épigraphique. Ce n'est pas par goût, ni par pratique plus courante, mais selon le public visé, semble-t-il, qu'est déterminé l'usage d'un idiome.

N. Belayche a mis en évidence que les variations linguistiques suivent le milieu socioprofessionnel auquel était destiné l'usage épigraphique<sup>680</sup>. Ainsi, on peut mettre en évidence que la grande majorité des dédicaces à Isis et Sérapis sont latines, de même que celles dédiées à Cybèle, qui sont toutes sans exception en latin. Les catégories sociales leur vouant un culte sont depuis plus longtemps affiliées au pouvoir par le biais de sa Cour, de fonctions publiques et civiles et de l'armée : l'ascension sociale des fidèles a contribué à promouvoir les cultes isiaques parmi les plus hautes sphères de l'Etat et en retour l'expression des cultes se fait dans le langage latin. Ainsi, nous avons vu l'exemple de l'affranchi d'Antonin le Pieux, *T. Aurelius Egatheus*, qui a fait graver deux versions similaires de sa dédicace en grec et en latin, comme *M. Aurelius Asklépiadès*. Cet homme était employé au bureau des codicilles, et la pratique du culte se fait selon un bilinguisme parfaitement maîtrisé.

On pense également que, au niveau liturgique, dans l'*Iseum Campense*, la langue pratiquée était le grec. Il est donc tout à fait probable que la communauté lectrice des inscriptions maîtrise le grec au moins autant que le latin. Ce n'est pas impossible, car topographiquement le Champ de Mars est situé non loin du Tibre, donc non loin de la principale route d'acheminement d'étrangers pouvant être hellénophones. Il n'est pas non plus situé très loin du cœur du pouvoir : le parler grec était un facteur conditionnant le niveau de romanité, même pour le pouvoir.

Un autre fait intéressant est le caractère très égyptisant des cultes isiaques : ils sont certes devenus l'incarnation du pouvoir impérial, mais leurs modes d'expression sont égyptisant, ou plutôt "égyptisés" selon la vision que Rome en a. En effet, les dévots ont des noms à consonance égyptienne, voire même divine, ainsi que l'a relevé M. Malaise<sup>681</sup> : il a recensé plusieurs dizaines de dévots dont l'onomastique révèle l'origine égyptienne. De plus, les sanctuaires dédiés à Isis et Sérapis de Rome sont bâtis selon les canons égyptiens, sur le modèle des sanctuaires d'Alexandrie. Or, c'est en latin que l'on dédie une *schola* à Isis et à Magna Mater.

En réalité, selon le lieu considéré à Rome, les inscriptions d'une même époque peuvent être rédigées dans deux langues différentes, le grec ou le latin. Cette distinction est due à la communauté environnante en grande partie. Mais la communauté et l'identité culturelle des desservants ne sont pas les seuls facteurs de conditionnement d'un culte : il faut y rajouter un élément essentiel, la culture romaine.

---

<sup>680</sup> BELAYCHE (2007), p. 251.

<sup>681</sup> MALAISE (1972), n°111-304.

On touche ici à la visibilité des cultes, ce qu'ils reflètent de plus évident. Nous avons déjà commencé à le voir avec le culte de *Navisalvia*, construit de toute pièce dans le quartier de l'Emporium au Ier s. et qui disparaît une fois qu'il n'a plus d'utilité, ou une fois qu'il est supplanté par d'autres, par des personnes dont le nom renvoie aux origines orientales mais dotés des *tria nomina*. Il en va de même pour les dévots de Mithra : un homme par exemple fait une dédicace latine dans laquelle il précise son statut d'affranchi impérial à Rome alors que dans une inscription grecque il affirme son statut de citoyen dans la langue grecque. La deuxième chose intéressante est la dénomination, dans les inscriptions, de Mithra : il est en effet nommé de manière normative *Sol Invictus Mithra* : ceci est une particularité qui n'est repérable qu'à Rome. N. Belayche souligne que les codes d'écriture changent dès que changent les lecteurs potentiels : on ne retrouve pas les mêmes types d'inscriptions dans des lieux différents de Rome, comme on ne retrouve pas ailleurs que dans l'*Urbs* certaines particularités scripturales.

Ce qui peut justifier le changement de langue, ce sont aussi les fonctions sacerdotales : si la liturgie d'un culte, comme c'est le cas pour celui de Sérapis en particulier, s'exécute en grec, à Rome, il en va de même : *M. Oulpios Apollônios* honore ainsi Antinoüs, *G. Avidios Trophimianos*, le hiérodote honore Sérapis en grec dans un contexte de fidélité à l'Empereur. Les prêtrises des cultes isiaques sont publiques depuis les Flaviens : leurs offrandes sont exécutées soit en grec soit en latin ; mais leurs épitaphes sont toutes latines – nous l'avons remarqué lors de l'étude de l'épigraphie funéraire.

### *3.3.3. Les cultes plus récents : un attachement plus marqué à la patrie hôte ?*

Au sein d'une même communauté voire même au sein de dédicaces émanant d'un même personnage, il existe des variations, conditionnées par la culture hôte, celle de Rome. Les dédicaces en grec sont à usage plus interne, plus privé, alors que le latin est à Rome compris par les personnes sachant lire.

Concernant le culte des divinités syriaco-phéniciennes, le rôle de l'Orient dans leur implantation à Rome a été déterminant : que ce soit par le biais de l'armée ou de civils, les cultes ont pénétré l'*Urbs* et la fonction de leurs temples témoigne de cet héritage. La prêtrise du dieu de Commagène sur l'Aventin est exercée par des prêtres d'origine commagénienne ou syrienne. On a déjà examiné la dénomination du dieu qui le fait correspondre au Jupiter

Optimus Maximus romain, ainsi que les façons de le représenter iconographiquement. La langue utilisée par les dévots est celle de leur patrie d'accueil, le latin, même pour les esclaves, comme on a pu le constater dans le cas de *Paezion*. Les liens avec le pays d'origine sont entretenus pas les déplacements des légions au IIe s., et les desservants étaient en majorité des militaires ou des fonctionnaires impériaux : les prêtres, même ceux d'origine orientale récemment établis dans l'*Urbs*, comme par exemple *M. Ulpius Cresimus* – qui doit probablement la citoyenneté à Trajan – se rattache dans l'épigraphie à sa nation d'origine et se qualifie de prêtre de la caserne des *Equites Singulares*. Il utilise le latin parce que le public lecteur de ces inscriptions le comprend. Ceci est différent des cultes isiaques, pour lesquels le langage employé est à la fois le grec et le latin.

Ce n'est pas pour effacer l'origine orientale qu'ils emploient le latin, puisque concomitamment apparaît la mention de « *deus magnus Commagenorum* », ce qui met l'accent sur l'aspect proprement étranger, oriental et renvoie aux origines natives du dieu. Au début du IIIe s., semble donc s'opérer une mécanique différente qui met l'accent sur les origines du dieu de Commagène. Mais l'utilisation reste marquée dans le sanctuaire de l'Aventin, et on peut supposer que la communauté aventine était latinophone : le culte s'adapte donc aux fidèles. Le culte s'ancre par ailleurs très bien dans la tradition sociale romaine, puisque les inscriptions mentionnent des *patroni*, des confrères. Les prêtres sont choisis par le dieu, les inscriptions sont faites *ex iussu* – c'est-à-dire, sous son ordre – et N. Belayche explique que c'est un processus de légitimation connu dans les religions non civiques. Dans une société traditionaliste sur le plan religieux, lorsqu'un dieu donne un ordre, étranger ou pas, on le respecte : cela fait partie du respect prôné par le *mos maiorum*. Il est intéressant de constater qu'une population gréco-orientale, qui a acquis la citoyenneté que très récemment, voue un culte à un dieu topique dans la langue de leur patrie d'accueil.

On remarque également, en ce qui concerne les inscriptions dolichéniennes, l'occurrence du patronyme *Aurelii*, dont les membres ont acquis la citoyenneté récemment et une partie de leur nom renvoie à leur aire géographique d'origine, comme l'Égypte ou l'Anatolie. Il est également pertinent de remarquer, en ce qui concerne ce culte, que la hiérarchie sacerdotale reproduit les modèles sociaux de Rome : cette hypothèse avait été émise dans notre précédent travail d'étude et de recherche, et il est remarquable qu'en ce qui concerne le sanctuaire de l'Esquilin, c'est la hiérarchie militaire qui s'applique. Elle est nettement moins complexe à saisir que celle de l'Aventin.

De même, dans le culte de Mithra, les dédicaces grecques sont rares, que ce soit au niveau des dévots ou des prêtres. N. Belayche souligne que mis à part certaines inscriptions

pariétales du *mithraeum* de Sainte-Prisque qui renvoient à des mots perses, les formules rituelles sont les mêmes que celles que l'on retrouve dans les autels, sous forme latine, donc.

Mais certaines découvertes posent la question de la pratique intra-communautaire conservatrice de l'identité religieuse d'origine : bien que les divinités plus récentes semblent bénéficier du support scriptural latin, en ce qui concerne l'usage interne propre à certains cultes, le grec est présent, mais pour un public sélectionné. Ainsi, *Gaionas* dédie l'offrande de l'anneau de sacrifice en grec ; quand il dédie une colonne de marbre à Jupiter Héliopolitain en l'honneur de Commode, c'est en latin qu'il le fait. *Gaionas* présente ses *tria nomina*, sa filiation et ses hautes fonctions civiles et religieuses romaines. Il est intéressant de constater comment les dévots originaires d'Orient conservent leurs attaches religieuses de manière interne au culte alors qu'ils en présentent une facette plus romaine aux yeux du public.

Ainsi les Orientaux de Rome présentent une double altérité de leur identité le biais de leurs cultes<sup>682</sup> : ils ne sont pas tels que nous les décrivait les auteurs antiques, inadaptés à la civilisation romaine, véhiculant des travers et porteurs de débauche, causes de la décadence romaine. Ces cultes sont bien au contraire porteurs de leur propre identité, de l'identité grecque promue et créée en partie par Rome et d'identité romaine, qu'ils contribuent à véhiculer. Magna Mater est une déesse tutélaire de Rome et son clergé et ses dévots, bien que pratiquant le culte selon des rites romains et phrygiens, sont encadrés par le pouvoir. Les cultes isiaques portent en leur sein la construction de la nouvelle identité de Rome, fondée sur l'identité greco-hellénistique : pratiquer ces cultes est un gage d'être Romain, car le Romain est hellénophile, égyptophile et traditionaliste. Les cultes plus récents comme Mithra, Jupiter Dolchénus et Jupiter Héliopolitain s'expriment vis-à-vis du public de manière latine, la hiérarchie de leur culte semble suivre la hiérarchie sociale, mais en interne ils associent la pratique topique à la pratique gréco-romaine.

La conservation de ces identités au sein de cultes et de communautés est visible dans l'*Urbs* : les cultes isiaques sont répandus partout, comme celui de Mithra, alors que les cultes plus récents sont concentrés et regroupés dans des sanctuaires. Tous sont porteurs de romanité et la romanité s'est construite en intégrant les identités des patries que l'Empire englobe.

Rome englobe ces différentes cultures mais s'en distingue volontairement, elle est grecque, orientale et autre. C'est cela, l'altérité incluse. Elle prend forme par des mouvements constants d'absorption et de rejet, ce qui est manifeste par les pratiques culturelles et

---

<sup>682</sup> DUPONT (2005), p. 51.

religieuses. Ainsi, on a pu voir l'altérité romaine se définir en même temps que se construit son identité, la *romanitas*, par le biais des cultes venus d'Orient et leur implantation au cœur de Rome.

Le pouvoir impérial et la société ont joué un rôle dans la "romanisation" des cultes venus d'Orient qui ont également contribué à définir ce qu'est la *romanitas*. Ce double processus a été porté par le pouvoir et toutes les couches de la société. Alliant intégration et rejet, les cultes ont servi au niveau officiel à dessiner les frontières entre le romain et l'étranger, ce qui était visible dans le tissu urbain. Mais en ce qui concerne la pratique, l'étranger fait partie inhérente de ces cultes devenus romains. Ils touchent toutes les catégories sociales, selon différentes modalités. Mais lorsque l'on étudie plus profondément l'identité des catégories sociales des desservants, on voit bien que le phénomène est plus complexe qu'il n'y paraît. La frontière, en réalité, n'existe pas. Rome se définit en même temps qu'elle gère les cultes venus d'Orient, et une partie de son identité propre n'est pas romaine. Les cultes définissent son identité car ils sont porteurs d'une triple identité, ils en sont des vecteurs car ils renvoient à l'image que Rome donne d'elle-même : plurielle et qui se définit en rapport avec les cultures qu'elle fréquente.

Les cultes venus d'Orient servent à définir cette identité romaine inachevée et en permanence en construction. Le pouvoir diffuse les cultes sous forme romaine, la société les pratique sous forme romaine, mais ces cultes servent en réalité à définir ce qu'est la romanité. A la fin du Principat, ils ne servent plus de marqueurs à la frontière entre le romain et l'étranger. Ils servent, à tous les niveaux de la société, à créer l'identité romaine qui repose sur une pluralité d'autres identités. Ainsi, les cultes venus d'Orient servent de vecteurs à la diffusion de la romanité sous le Haut-Empire.

---

## ***CONCLUSION***

---



Pour conclure ce travail d'étude et de recherche, il convient de revenir sur les aspects fondamentaux que nous avons envisagés. L'introduction des cultes venus d'Orient à Rome est un thème qui a suscité un grand engouement depuis longtemps et qui a été abordé par des historiens aux horizons très variés selon de nombreuses perspectives de recherche. L'objectif de notre étude était de déterminer le rôle et les enjeux représentés par les cultes venus d'Orient dans la construction de l'identité romaine par le biais de leur répartition spatiale.

Ces cultes ont laissé beaucoup de traces variées sur le sol de l'*Urbs* et selon l'époque et le culte considérés, on n'en retrouve pas forcément les mêmes types. De plus, ils ont pénétré Rome par différents biais, s'y sont implantés selon des modalités particulières. Certains ont bénéficié de l'appui impérial, populaire pour d'autres. Les lieux de cultes sont très nombreux, mais inégalement répartis dans l'*Urbs*. La géographie cultuelle est caractérisée par plusieurs éléments que l'on a pu tirer de l'étude du matériel retrouvé. Elle est caractérisée par une grande concentration des cultes autour du Tibre, du cœur du pouvoir et des quartiers populaires ; parallèlement, un des éléments qui particularise cette géographie est leur dissémination au nord et à l'est de Rome. Les lieux de culte destinés à Cybèle sont concentrés en des lieux précis, ceux réservés à Isis et Mithra semblent répartis partout dans Rome et les cultes syriaco-phéniciens s'y expriment en des endroits peu nombreux et déterminés. Plusieurs cultes peuvent être présents dans une même zone, ce qui tend à étayer l'hypothèse d'une possible attraction mutuelle. D'un point de vue purement géographique, ces constats nous ont menée à envisager les causes de leur implantation en ces lieux.

En effet, les choix d'implantations des cultes venus d'Orient à Rome ne relèvent pas d'un simple hasard mais répondent à une logique précise. L'approche topographique nous a permis d'envisager leur implantation à Rome selon ces considérations et d'étudier plus en profondeur les choix qui l'ont guidée sous le Haut-Empire. La répartition des lieux de culte venus d'Orient dans l'espace urbain nous a permis d'en apprendre beaucoup sur la perception que la société romaine a d'eux. Nous avons ainsi pu envisager les modalités d'implantation et d'intégration de ces cultes à Rome. Les lieux qu'ils ont investis sont le reflet de la place qu'ils occupent au cœur du système politico-religieux de l'*Urbs* et au sein de la société, car leur topographie est porteuse d'un discours. Certains lieux reflètent la volonté du pouvoir en place, l'idéologie impériale, d'autres une volonté émanant de catégories socioprofessionnelles ou de groupes socialement constitués : la spatialisation de ces cultes reflète les enjeux qu'ils représentent à Rome sous le Haut-Empire. Leur intégration a dépendu du pouvoir, du peuple et de personnes privées. Certains édifices publics ont privatisé des cultes, d'autres, privés, ont bénéficié d'un rayonnement public, d'autres ont polarisé les dévotions de toutes les couches

de la société. Les choix d'implantation sont complexes, mais leurs conséquences également. L'interaction entre les cultes venus d'Orient et la société romaine est difficile à cerner, et il faut, pour l'entendre dans sa globalité, considérer le rôle joué par les couches inférieures de la société dans l'implantation des cultes. On a ainsi pu mettre en évidence que, *a contrario* de ce que l'on pensait, les cultes des quartiers populaires ne sont pas forcément à l'origine de leur développement *in Urbe* : ils semblent pallier les cultes officiels tout en semblant attachés à certaines catégories socioprofessionnelles ou à certains lieux. Certains sanctuaires proches ou dans les quartiers populaires ont un rôle fédérateur et universel : ils sont accessibles à tous, dieux venus d'Orient et membres de la société romaine confondus. Il est quand même nécessaire de souligner encore une fois le manque de sources lié à la pratique populaire des cultes, qui nous permet de déterminer que de manière limitée l'impact réel de cette population sur l'enracinement de ces cultes à Rome. Mener cette approche topographico-historique de la répartition des cultes venus d'Orient à Rome nous a permis de constater que toutes les couches de la société ont influencé leur enracinement, de l'empereur aux esclaves du Trastevere.

Une telle étude ne pouvait s'arrêter là : nous avons envisagé le comment, le qui, mais il nous manque maintenant le point capital de toute analyse : le pourquoi. S'ils se sont si bien enracinés et si profondément, c'est que ces cultes répondaient à des besoins : nous avons pu, par le biais de cette analyse topographique, commencer à appréhender les mécanismes et les modalités de leur intégration à Rome, visible au niveau de la gestion de son espace urbain. Le cœur de cette réflexion a été de constater que la topographie urbaine reflète la vision du pouvoir et l'utilisation des cultes par lui, la progressive intégration de cultes du domaine privé au public, le passage de cultes considérés comme des *externae superstitiones* à des *sacra peregrina*, voire des *sacra romana*, et l'importance jointe à la permanence de ces cultes dans des quartiers populaires. Mais la question du pourquoi est cruciale : à quoi répondaient ces cultes ? Quels besoins palliaient-ils ? Quelle est leur importance pour Rome ? Pour y répondre, nous nous sommes penchée sur la notion fondamentale de romanité : l'aptitude de Rome à intégrer, englober et digérer des éléments *a priori* exogènes est un des pans constitutifs de son identité. Dans un monde, où d'une cité-Etat, Rome est devenue un Empire pluriculturel, le sens accordé à la *romanitas* est obligatoirement en permanente évolution. Lorsqu'un empereur originaire de Rome ou d'Afrique prend la tête de l'Empire, il incarne la romanité, quelle que soit sa patrie d'origine. En regard de cela, les cultes venus d'Orient ont nécessairement dû jouer un rôle dans la construction de cette frontière identitaire séparant le romain de l'étranger. Ils ont joué un rôle, chacun à leur niveau, dans ce processus constructif.

Cybèle incarne une Rome traditionnelle et mythifiée, Isis et Sérapis ont incarné tour à tour l'étranger rejeté hors des limites de la romanité puis l'hellénisme impérial triomphant, les Baals syriaco-phéniciens et Mithra ont été intégrés sous forme onomastique et/ou iconographique romaine, incarnant les vertus militaires désormais chères à l'idéologie impériale. Ces cultes, modifiés, "romanisés" pour cadrer au système de valeurs de l'*Urbs*, ont constitué un apport à la construction de la romanité. Ce processus a été porté par le pouvoir et la société, engendrant ainsi plusieurs "romanisations" : ce n'est pas un mécanisme imposé, en tout cas, pas tout le temps, mais qui s'est élaboré au fil des siècles. Le pouvoir produit un discours romain de ces dieux, le peuple leur rend hommage selon les codes sociaux et normatifs qu'il connaît, les codes romains, qui passent par exemple par la langue, le latin. Au niveau officiel, les cultes ont servi à esquisser les limites vite brouillées entre un romain créé et l'étranger inventé. Ces limites transparaissent dans le tissu urbain. En pratique, l'étranger fait partie intégrante de ces cultes venus d'Orient devenus romains et touchent toutes les catégories sociales.

En regard de l'ouverture traditionnelle de l'*Urbs* à de nouvelles influences, l'impact, le rôle et les influences joués par ces cultes sur la notion de romanité et de construction de l'identité romaine semblent avoir été déterminants. Dans les sources, la romanité de ces cultes est tangible car ils sont représentés par le biais de systèmes normatifs romains : leur modification, dans les sources, est involontaire, de ce point de vue. Il s'agit donc d'une romanisation plus accidentelle qu'imposée, même si aux yeux du pouvoir il en est autrement. En effet, pour le pouvoir, ils ont représenté plusieurs enjeux selon les époques. Ils n'ont été admis officiellement que lorsqu'ils répondaient à des besoins précis et, le cas échéant, la tolérance à leur égard variait en fonction de ces considérations. Leur emplacement, marqué par un sanctuaire ou un autre élément, révèle des choix stratégiques qui ont un sens. Comme nous l'avons vu, ils peuvent être politiques, sociaux, etc. et l'étude de leur implantation doit tenir compte de tous ces facteurs.

Nous aurions pu constituer ce travail en nous fondant sur la question de l'existence d'une barrière entre le romain et l'étranger, rendue tangible par le pouvoir et matérialisée sur le sol de Rome. Mais nous n'aurions observé qu'une partie du phénomène. Car la frontière n'existe pas : quand on étudie les catégories sociales des desservants, on remarque que ces considérations n'existent pas. C'est pour cela que l'aspect social est fondamental dans une telle étude. Rome se définit en même temps qu'elle ingère et digère les éléments étrangers de son Empire. L'étranger est inhérent à son identité. Pour cela, les cultes, portés par des hommes et des femmes émanant de toutes les zones de l'Empire, entretiennent le caractère

étranger de Rome et la romanité qu'ils ont connue en Orient, fondée en grande partie sur l'identité hellénistique, recréée et réinventée en partie par Rome à sa gloire. Les cultes véhiculent une identité romaine multiple, comme celle de leurs desservants. Elle est fondée sur des créations, des inventions : ainsi, ils sont des vecteurs de la *romanitas* car ils renvoient à l'image que Rome se donne d'elle-même : plurielle et ponctuée des multiples cultures qu'elle fréquente. Les cultes venus d'Orient ne sont effectivement pas des cultes orientaux, mais ne sont pas pour autant romains, ni gréco-hellénistiques : ils servent à définir en partie cette identité inachevée, sans cesse en construction. Vecteurs de l'idéologie du pouvoir, celui-ci diffuse les cultes sous forme romaine dans la société ; la société, tout aussi bigarrée qu'eux, uniformise leur pratique en latin et en grec : au niveau de l'expression des cultes dans la société, ils le sont sous forme romaine. Ils ne servent pas à marquer une frontière identitaire, mais sont ainsi devenus des vecteurs de la *romanitas* sous le Haut-Empire. Ainsi, les pratiques originellement orientales ne se romanisent pas vraiment, de même que les pratiques romaines ne s'orientalisent pas nécessairement : l'identité romaine est une combinaison de ces facteurs, une création continuée.

Il faudrait étudier de ce point de vue la survivance de ces cultes pendant et après la crise du III<sup>e</sup> s. : les apports de ces cultes à la notion de romanité se sont peut-être amoindris pour progressivement laisser la place aux chrétiens dans ce processus constructif. Il pourrait être intéressant d'étudier ce phénomène, en menant le même type d'analyse topographique fondée sur l'analyse combinée de tous les types de sources à notre disposition.

En prenant garde à évaluer les sources méthodiquement et en les mettant en relation scientifiquement, nous avons pu appréhender les motifs des intégrations de ces cultes. Par le biais de l'approche topographique envisagée de manière géopolitique et sociale, nous avons vu que les causes de leur implantation répondent à des nécessités de tout ordre. Nous avons pu évaluer le degré de pénétration, de diffusion, les motifs, vecteurs et facteurs de leur intégration à l'*Urbs* et ses conséquences sur la société romaine. En regard de ces implantations, nous avons pu concevoir les enjeux représentés par ces cultes dans la construction de l'identité romaine. Par leur arrivée, leurs romanisations, leur dénaturation, leur encadrement, leur intégration et leur expression, les cultes venus d'Orient participent à part entière à l'élaboration de la *romanitas* dans la vitrine de la romanité, Rome. Ils en sont même devenus progressivement des vecteurs, ce que reflète la topographie : l'approche par ce biais a ainsi révélé les enjeux identitaires inhérents à l'intégration des cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.

---

## ***BIBLIOGRAPHIE***

---

## **1. SOURCES LITTÉRAIRES ANCIENNES**

- ANONYME, *Res Gestae Divi Augusti, Hauts faits du divin Auguste*, texte établi et traduit par J. SCHEID, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- APPIEN, *Les guerres civiles à Rome*, texte traduit par J.-I. COMBES-DOUNOUS, révisé et commenté par P. TORRENS, Paris, Les Belles Lettres, 1993-2008.
- APULEE, *Métamorphoses*, texte établi par D. S. ROBERTSON, émendé, présenté et traduit par O. SERS, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- ARNOBE, *Contre les gentils, livre V*, établi et traduit par H. BRYCE et H. CAMPBELL, New York, Christian Literature Publishing Co., 1886.
- ARNOBE, *Contre les gentils, t. III, livre III*, texte établi, traduit et commenté par J. CHAMPEAUX, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars*, texte établi et traduit par P. DUFRAIGNE, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- CATULLE, *Poésies*, texte établi et traduit par G. LAFAYE, revu par S. VIARRE et J.-P. NERAUDAU, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- CICERON, *Discours, t. XIII, 2<sup>ème</sup> partie, livre XXX, Sur la réponse des haruspices*, texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER et A. M. TUPET, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- CICERON, *Lettre à Atticus*, Livre II, texte établi et traduit sous la direction de M. NISARD, Paris, Librairie Firmin Didot, 1869.
- CICERON, *Traité des lois*, texte établi et traduit par G. DE PLINVAL, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, texte établi, traduit et commenté par V. FROMENTIN et J. SCHNÄBELE, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine*, établi et traduit par E. GROS et V. BOISSEE, Paris, F. Didot frères, 1845-1866.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine, livres 41 et 42*, texte établi par M.-L. FREYBURGER-GALLAND, traduit et annoté par F. HINARD et P. CORDIER, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine, livres 45 et 46*, texte établi et traduit par V. FROMENTIN, traduit et annoté par E. BERTRAND, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine, livres 57 à 59*, texte traduit et annoté par J. AUBERGER, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

- EUTROPE, *Abrégé d'histoire romaine*, texte établi et traduit par J. HELLEGOUARCH, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- FIRMICUS MATERNUS, *L'Erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté par R. TURCAN, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques*, texte établi et traduit par J. WEILL, Paris, éditions E. Leroux, 1900.
- FLAVIUS JOSEPHE, *Histoire ancienne des Juifs & la guerre des Juifs contre les Romains, 66-70 ap. J.C.*, texte établi et traduit par A. D'ANDILLY, adaptés en français par J.A.C. BUCHON, Paris, Auzou, 1985.
- HERODIEN, *Histoire des empereurs romains de Marc-Aurèle à Gordien III*, texte établi, traduit et commenté par D. ROQUES, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- HISTOIRE AUGUSTE, *Tome III, 1e partie, Vies de Macrin, Diaduménien et Héliogabale*, texte établi, traduit et commenté par R. TURCAN, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- HISTOIRE AUGUSTE, *T. IV, 3<sup>e</sup> partie, Vie des Trente tyrans et de Claude*, texte établi et traduit par F. PASCHOUD, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- HISTOIRE AUGUSTE, *Vies d'Aurélien et de Tacite, T. V., 1e partie*, texte établi, traduit et commenté par F. PASCHOUD, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- JUVENAL, *Satires*, texte établi par P. LABRIOLLE et F. VILLENEUVE, émendé, présenté et traduit par O. SERS, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- LUCIEN, *De la déesse syrienne*, texte établi, traduit et annoté par E. TALBOT, Paris, Hachette, 1912.
- MARTIAL, *Epigrammes*, t. I, livres I-VII, texte établi et traduit par H. J. IZAAC, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, texte établi par G. LAFAYE, émendé, présenté et traduit par O. SERS, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- OVIDE, *Les Fastes*, texte établi, traduit et annoté par H. LE BONNIEC, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- OVIDE, *Pontiques*, texte établi et traduit par J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- OVIDE, *L'art d'aimer*, suivi de *Les remèdes à l'amour*, textes établis et traduits par H. BORNECQUE, Paris, Gallimard, 2010.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, texte établi, traduit et commenté par P. BEAUJEU, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- PLUTARQUE, *Vie de Pompée*, Texte établi et traduit par R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

- PLUTARQUE, *Vie de Sylla*, texte établi et traduit par R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- PLUTARQUE, *Traité d'Isis et Osiris*, texte établi et traduit par C. FROIDEFOND, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- SUETONE, *Vie d'Auguste*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, introduit et annoté par F. L. YVONNET, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- SUETONE, *Vie de Caligula*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, introduit et annoté par P.-E. DAUZAT, Paris, Les belles Lettres, 2000.
- SUETONE, *Vie de César*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, introduit et annoté par F. L. YVONNET, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- SUETONE, *Vie de Claude*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, introduit et annoté par J. MAURIN, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- SUETONE, *Vie de Néron*, texte établi et traduit par H. Ailloud, introduit et annoté par J. MAURIN, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- SUETONE, *Vie de Tibère*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, introduit et annoté par P.-E. DAUZAT, Paris, Les belles Lettres, 2000.
- TACITE, *Annales*, texte établi, traduit et annoté par P. GRIMAL, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- TACITE, *Histoires*, Livres II et III, texte établi et traduit par H. LE BONNIEC, annoté par J. HELLEGOUARCH., Paris, Les Belles Lettres, 1921.
- TERTULLIEN, *Apologétique*, texte établi et traduit par J.-P. WALTZING, introduction et notes de P.-E. DAUZAT, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- TERTULLIEN, *Aux Nations*, texte établi et traduit par E.-A. DE GENOUDE, Paris, Vivès, 1852.
- TIBULLE, *Élégies*, texte établi et traduit par M. PONCHONT, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- TITE LIVE, *Histoire romaine, I*, texte établi par J. BAYET, traduit par G. BAILLET, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- TITE LIVE, *Histoire romaine, IV*, texte établi par J. BAYET, traduit par G. BAILLET, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- TITE LIVE, *Histoire romaine, IX*, texte établi, traduit et commenté par A. FLOBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- TITE LIVE, *Histoire romaine, V*, texte établi par J. BAYET, traduit par G. BAILLET, Paris, Les Belles Lettres, Les Belles Lettres, 1989.
- TITE LIVE, *Histoire romaine, VIII*, texte établi, traduit et commenté par R. BLOCH et C. GUITTARD, Paris, Les Belles Lettres, 1987.



- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XL, texte établi et traduit par C. GOILLART, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXII-XXV, texte établi, traduit et commenté par A. FLOBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXII-XXV, texte établi, traduit et commenté par A. FLOBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXIX, texte établi et traduit par P. FRANÇOIS, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXVII, texte établi, traduit et commenté par P. JAL, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXVII, texte établi, traduit et commenté par P. JAL, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, texte établi, traduit et commenté par A.-M. ADAM, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, texte établi, traduit et commenté par A.-M. ADAM, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- VALERE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, texte établi, traduit et commenté par R. COMBES, Paris, Les Belles Lettres, 1995-1997.

## **2. OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX**

- BAYET J. (1956), *La religion romaine*, Paris.
- BEARD M., NORTH J., PRICE S. (2006), *Religions de Rome*, Paris.
- BEAUJEU J. (1955), *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I, La politique religieuse des Antonins*, Paris.
- BERANGER-BADEL ET AL. (dir.) (2006), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris.
- BOYANCE P. (1972), La religion romaine selon Jean Bayet, *Etudes sur la religion romaine*, Rome, pp. 27-47.
- BRUHL A. (1945), Récentes recherches sur la topographie et les monuments de la Rome antique, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 89, n° 4, pp. 491-495.
- CASTAGNOLI F. (1980), *Topografia di Roma antica*, vol. I, Turin.
- COARELLI F. (1994), *Guide Archéologique de Rome*, Paris.
- ECOLE FRANÇAISE DE ROME (1987), *L'Urbs : espace urbain et histoire (Ier s. a. C. – IIIe s. p. C.)*, Actes du colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'Ecole française de Rome (Rome, 8-12 mai 1985), Paris.
- INGLEBERT H. (dir.) (2005), *Histoire de la civilisation romaine*, Paris.
- LAMBRECHTS P. (1957), Les empereurs romains et leur politique religieuse, *Revue belge de philologie et d'histoire*, pp. 495-511.
- LE GALL J. (1975), *La religion romaine : de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, Paris.
- LE GLAY M. (1971), *La religion romaine*, Paris.
- LE ROUX P. (2004), La romanisation en question, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Paris, n°2, pp. 287-311.
- LECOCQ FR. (coord.) (2006), *Sur la ville de Rome*, Caen.
- MARTIN J.-P. (1998), *Pouvoirs et religions de l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée*, Paris.
- MAY G. (1938), *La politique religieuse de l'empereur Claude*, Paris.
- MESLIN M. (1972), M. Le Glay. La religion romaine, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 33, n°1, p. 265.

- MOTTE A., PIRENNE-DELFORGE V. (1994), Du « bon usage » de la notion de syncrétisme, *Kernos*, n°7, pp. 11-27.
- PERRIN Y. (2001), *Rome, ville et capitale, Paysage urbain et histoire, IIe siècle av. J.-C. – IIe siècle apr. J.-C.*, Paris.
- RADKE G. (1991), Nouveaux points de vue sur la mentalité religieuse des Romains, *Kernos*, n°4, pp. 31-46.
- SCARRE C. (1995), *Atlas de la Rome antique, 800 av. J.-C. – 540 ap. J.-C., De la naissance de la République à la chute de l'Empire*, Paris.
- SCHEID J. (2001), *Religion et piété à Rome*, Paris.
- SCHEID J. (2007), *La Religion des Romains*, Paris.
- SCHEID J. (2011), Politique et religion dans la Rome antique : quelle place pour la liberté de culte dans une religion d'État ?, [<http://www.laviedesidees.fr> ; consulté le 25/11/2011].
- SCHILLING R. (1974), Religions de Rome, *Annuaire des sciences religieuses*, t. 80-81, Fascicule III, Comptes rendus des conférences 1971-1972 et 1972-1973, pp. 299-309.
- TURCAN R. (1973), M. Le Glay. La religion romaine, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 183, n°2, pp. 203-205.

### **3. OUVRAGES ET ARTICLES SPECIALISES**

#### **3.1. Sur les cultes venus d'Orient**

- ALVAR J. (2008), *Romanising Oriental gods : myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden.
- ARATA F. P. (2010), Osservazioni sulla topografia sacra dell'« Arx » capitolina, *MEFRA*, 122.1, Paris, pp. 117-146.
- AUFFARTH C. (2009), *Religio migrans* : Les « religions orientales » dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique, *Trivium*, n° 4.
- BELAYCHE N. (2000), L'Oronte et le Tibre : L'« Orient » des cultes « orientaux » de l'empire romain, in AMIR-MOEZZI M.A., SCHEID J. (éds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, pp. 1-35.
- BELAYCHE N. (2001), Deae Syriae Sacrum. La romanité des cultes orientaux, *Revue historique*, n° 302, pp. 565-592.
- BELAYCHE N. (2007), Les immigrés orientaux à Rome, in LARONDE A., LECLANT J. (éds.), *La Méditerranée, d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Cahiers de la Villa Kérylos, n° 18, Paris, 243-260.
- BIANCHI U., VERMASEREN M. J. (1982), *La Soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden.
- BLÄNDSDORF J. (2006), Survivances et métamorphoses des cultes orientaux dans l'empire romain, in DUCHENE H. (éd.), *Survivances et métamorphoses*, Dijon, pp. 95-110.
- BONNET C., RÜPKE J. (2009), Les « religions orientales » dans le monde grec et romain : introduction, *Trivium*, n° 4.
- BONNET C., VAN HAEPEREN F. (2006), Introduction historiographique, in CUMONT F., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Turin, (5<sup>ème</sup> éd.).
- BURKERT W. (1987), *Ancient Mystery Cults*, Londres.
- CANDILIO D. (2006), La decorazione scultorea della *domus* degli *Aradii*, in AKERRAZ A. ET AL. (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome, pp. 1121-1136.
- COARELLI F. (1982), I monumenti dei culti orientali a Roma, in BIANCHI U., VERMASEREN M. J. (éds.) (1982), *La Soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, pp.36-67.
- CUMONT F. (1905), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Turin, (5<sup>ème</sup> éd.).

- DARCY F. M. D. (1968), *Recherches archéologiques à Sainte Sabine sur l'Aventin*, Rome.
- DE ANGELIS D'OSSAT M. (2002) (éd.), *Scultura antica in Palazzo Altemps*, Milan.
- ENSOLI S., LA ROCCA E. (dir.) (2000), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Rome.
- GOMEZ C. (2012), *L'introduction des cultes venus d'Orient à Rome (IIIe s. a. C.-Ier s. p. C.) : réceptions et réactions*, TER de Master I en Histoire Ancienne, UPPA.
- HOEY A. S. (1939), Official policy towards Oriental cults in the roman army, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 70, pp. 456-481.
- KARDOS M.-J. (2000), *Topographie de Rome, T. I., Les sources littéraires latines*, Paris.
- KARDOS M.-J. (2003), *Topographie de Rome, T. II., Lexique de topographie romaine*, Paris.
- LA PIANA G. (1928), L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'impero, *RiRe*, vol. 4, pp. 193-248.
- LE BIHAN A. (2010), Franz Cumont et la notion de « religions orientales », [<http://hicsa.univ-paris1.fr>, consulté le 23/03/2012].
- LE GLAY M. (1987), Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome, *L'Urbs : espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle app. J.-C.)*, Actes du colloque international de Rome, 8-12 mai 1985, Rome, pp.545-562.
- MCMULLEN R. (1981), *Le paganisme dans l'Empire romain*, Yale.
- MOTTE A. (2003), P. Scarpi (éd.), *Le Religioni dei misteri, t.II. Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, *Kernos*, n°16.
- ORLIN E. M. (2010), *Foreign cults in Rome: creating a Roman Empire*, Oxford.
- PAILLER J.-M. (1999), Les religions orientales selon Franz Cumont : Une création continuée, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. 111, n° 2, pp. 635-646.
- PAILLIER J.-M. (1989), Les religions orientales, troisième époque, in DUMINIL M.-P. (réd.), *Pallas*, t. XXXV, pp. 95-113, Toulouse.
- PAPINI M. (2005), in BOTTINI A. (éd.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma. Catalogo della mostra. Roma. Colosseo. 22 luglio 2005-8 gennaio 2006*, n° 57-62, Rome, pp. 242-245.
- PIETRANGELI C. (1951), *I monumenti dei culti orientali*, Rome.
- ROCHETTE B. (2001), Tibère, les cultes étrangers et les astrologues, *Les Etudes classiques*, n°69, pp. 189-194.
- ROUSSELLE A. (1989), La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts ?, *Annales ESC*, vol. 44, n°1, pp. 161- 171.

- ROUSSELLE A. (1992), Robert Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain, *Annales ESC*, vol. 47, n°2, pp. 446-449.
- ROUSSELLE A. (1996), Walter Burkert, Les cultes à mystères dans l'Antiquité, *Annales ESC*, vol 51, n°5, pp. 1087-1089.
- SANDERS G. (1987), Epigraphie et recherches sur les cultes orientaux à Rome. M. J. Vermaseren (1918-1985), *Epigraphica*, vol. XLIX, pp. 267-272, Rome.
- SAVAGE S. M. (1940), The cults of the ancient Trastevere, in *Memoirs of the American Academy in Rome* 17, pp. 26-56.
- SCARPI P. (éd.) (2002), *Le Religioni dei misteri, t.II. Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Rome.
- TOMEI M. A. (2006) (éd.), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici (1980-2006), Catalogo della mostra nell'Olearia Papale 2 dicembre 2006 – 9 aprile 2007*, Milan.
- TURCAN R. (1993), Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste, in *Journal des savants*, n° 1, pp. 21-62, Paris.
- TURCAN R. (2004), *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.

### **3.2. Sur le culte de Cybèle et d'Attis**

- CARIGNANI A. ET AL. (1986), Roma. Il contesto del tempio della Magna Mater sul Palatino, in GIARDINA A. (éd.), *Società romana e impero tardo antico...*, vol. II, pp. 26-48.
- GRAILLOT H. (1912), *Le culte de Cybèle : mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.
- PENSABENE P. (1982), Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino, in BIANCHI U., VERMASEREN M. J. (éds.), *La Soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, pp. 68-108.
- TAKACS S. A. (1996), Magna Deum Mater Idaea, Cybele and Catullus' Attis, in LANE E. N. (éd.), *Cybele, Attis and related cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, pp. 367-386.
- TURCAN R. (1996), Attis Platonicus, in LANE E. N. (éd.), *Cybele, Attis and related cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, pp. 387-403.

### 3.3. Sur les cultes égyptiens

- BRENK FR. E. (2003), Osirian Reflections. Second Thoughts on the Isaeum Campense at Rome, in DELFOSSE P. (éd.), *Hommages à Carl Deroux*, vol. IV, 277, Bruxelles, pp. 291-301.
- BRICAULT L. (2001), *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris.
- BRICAULT L. (2002), Présence isiaque dans le monnayage impérial romain, in LECOQ FR. (éd.), *L'Égypte à Rome, Actes du colloque international de Caen, 28-30 septembre 2002, Cahier de la MRSH 41*, Caen, pp. 91-108.
- BRICAULT L. (2004), La diffusion isiaque : une esquisse, [<http://alshs.archives-ouvertes.fr> ; consulté le 11/03/2012].
- BRICAULT L. (2007), Isis : Des eaux du Nil à celles de la Méditerranée, in LARONDE A., LECLANT J. (éds.), *La Méditerranée, d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques, Cahiers de la Villa Kérylos*, n° 18, Paris, pp. 261-269.
- BRICAULT L. (2010), Mater deum et Isis, *Pallas*, vol. 84, pp. 265-284.
- CAPRIOTTI VITTOZZI G. (2005), Un nouveau relief égyptien de Rome, in LECOQ FR. (éd.), *L'Égypte à Rome, Actes du colloque international de Caen, 28-30 septembre 2002, Cahier de la MRSH 41*, Caen, pp. 137-145.
- CLERC G., LECLANT J. (1991), *Inventaire bibliographique des Isiaca. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969*, Leiden.
- COARELLI F. (1984), Iside Capitolina, Clodio e i mercanti dei schiavi, in BONACASA N., DI VITA A. (dir.) (1984), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano : Studi in onore di Achille Adriani*, Rome, pp. 461-475.
- COARELLI F. (2009), Isis Capitolina, in F. COARELLI (éd.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, Colosseo-Palatino, marzo – settembre 2009)*, Milan, pp. 222-223.
- COARELLI F. (2011), Le « Bellum Vitellianum » et l'Isis du Capitole, in KARDOS M.-J. (éd.), *Habiter en ville au temps de Vespasien. Actes de la table ronde de Nancy, 17 octobre 2008, Études d'archéologie classique*, n°14, Nancy, pp. 47-50.
- CORDIER P. (2006), Dion Cassius et les phénomènes religieux « égyptiens ». Quelques suggestions pour un mode d'emploi, in BRICAULT L. (éd.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman world*, Leiden, pp. 89-110.

- DE VOS M. (1993), Il tempio di Iside in via Labicana a Roma, in: MASTROCINQUE A. (dir.) (1993), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, pp. 81-92.
- ENSOLI S. (2000), I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica, in ENSOLI S., LA ROCCA E. (dir.) (2000), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Rome, pp. 267-287.
- FRANCOCCI S. (2002), L'Iseum et Serapeum du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens, in LECOQ FR. (éd.), *L'Égypte à Rome, Actes du colloque international de Caen, 28-30 septembre 2002, Cahier de la MRSH 41*, Caen, pp. 187-199.
- GASPARINI V. (2008), Iside a Roma e nel Lazio, in LO SARDO E. (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito*, Milan, pp. 100-109.
- GOLVIN J.-C. (2002), Les grands travaux de Caligula liés à la construction du cirque du Vatican, LECOQ FR. (éd.), *L'Égypte à Rome, Actes du colloque international de Caen, 28-30 septembre 2002, Cahier de la MRSH 41*, Caen, pp. 201-210.
- GUIMET E. (1896), L'Isis romaine, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n°1, pp. 67-68.
- HÄUBER C., SCHÜTZ F. X. (2010), The Sanctuary *Isis et Serapis* in *Regio III* in Rome: Preliminary Reconstruction and Visualization of the ancient Landscape using 3/4D-GIS-Technology, *Bollettino di archeologia on line I*, pp. 83-94 [<http://151.12.58.75/archeologia>, consulté le 16/12/2012].
- LE BOHEC Y. (2000), Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le Haut Empire, in BRICAULT L. (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8-10 avril 1999*, Leiden, pp. 129-145.
- LECLANT J. (1970), Histoire de la diffusion des cultes égyptiens. *Ecole pratique des Hautes Etudes, 5<sup>e</sup> section, Sciences religieuses*, Annuaire 1971-1972, t. 79, pp. 112-207.
- MALAISE M. (1972), *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden.
- MALAISE M. (2011), Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28, in BRICAULT L., VEYMIERS R. (éds.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux, pp. 185-200.
- ORLIN E. M. (2008), Octavian and Egyptian cults: redrawing the boundaries of romanness, *American journal of philology*, vol. 129, n° 2, pp. 231-253.
- PALMER R. E. A. (1993), Pean and peanists of Serapis and the Flavian Emperors, in *Nomodeiktēs. Greek studies in honor of M. Ostwald*, pp. 355-365.



- PERRISSIN-FABERT A. (2004), Isis et les dieux orientaux dans l'armée romaine, in Bricault L. (éd.), in *Isis en Occident : actes du IIème Colloque international sur les études isiaques*, Lyon III, 16-17 mai 2002, Leiden, pp. 449-478.
- PUCCIO L. (2009), Bibliotheca Isiaca I, *Kernos*, n°22.
- TAKACS S. A. (1995), *Isis and Sarapis in the Roman world*, Leiden.
- TAYLOR R. (2004), Hadrian's Serapeum in Rome, in *American Journal of Archaeology*, vol. 108, n°2, pp. 223-266.
- TUCCI L. (2004), L'Arx Capitolina, tra mito e realtà, in HASELBERGER L., HUMPHREY J. (éds) (2004), *Imaging Ancient Rome. Documentation - Visualization - Imagination*, in *Journal of Roman Archaeology, Proceedings of the Third Williams Symposium on Classical Architecture held in Rome at the American Academy in Rome, the British School at Rome, and the Deutsches Archäologisches Institut Rom (20-23 May May 2004)*, suppl. 61.
- TURCAN R. (1974), M. Malaise, Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. - : Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 185, n°1, pp. 81-88.
- VERSLUYS M.-J., Isis Capitolina and the Egyptian cults in Late Republican Rome, in BRICAULT L. (éd.), *Isis en Occident : actes du IIème Colloque international sur les études isiaques*, Lyon III, 16-17 mai 2002, Leiden, 2004, pp.421-448.
- WILD R. A. (1984), The known Isis-Serapis Sanctuaries from the Roman Period, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 17.4*, pp. 1811-1813.

### 3.4. Sur le culte de Mithra

- BELLELLI G. M., MESSINEO G. (1994), Uno sconosciuto mitreo ed i crateri invetriati romani, in *Xenia Antiqua 3*, pp. 73-84.
- COARELLI F. (1979), Topografia mitraica di Roma, in BIANCHI U. (éd.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, pp. 69-79.
- COSI D. M. (1979), Il mitreo nelle Terme di Caracalla, in BIANCHI U. (éd.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, pp. 933-942.
- HINNELLS J. R. (dir.) (1994), *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions*, Rome.

- LAVAGNE H. (1963), R. Turcan. Mithra et le mithriacisme, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 200, n°4, pp. 435-436.
- LISSI-CARONNA E. (1986), *Il mitreo dei Castra Peregrinorum : S. Stefano Rotondo*, Leiden.
- PAVIA C. (1999), *Guida dei mitrei di Roma antica : dai misteriosi sotterranei della capitale : oro, incenso e Mithra*, Rome.
- RALLET J.-M. (2010), *Mithra et le pouvoir impérial romain de Néron à Julien II*, Thèse d'Histoire ancienne, Université Paul Valéry, Montpellier.
- SIMON M. (1979), Mithra et les empereurs, in BIANCHI U. (éd.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, pp. 411-428.
- TURCAN R. (1991), Les autels du culte mithriaque, in *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du colloque tenu à la Maison d'Orient*, Lyon 1988, Paris, pp. 217-225.
- TURCAN R. (1993), *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
- VERMASEREN M. J., VAN ESSEN C. C. (1965), *The excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.

### 3.5. Sur les autres cultes venus d'Orient

- BELLELLI G. M., BIANCHI, U. (dir.) (1997). *Orientalia sacra urbis Romae: Dolichena et Heliopolitana : recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Rome.
- BIANCHI U. (1996), L'estremità settentrionale del Gianicolo. Questioni di topografia antica e medioevale, in STEINBY E.M. (dir.), *Ianiculum-Gianicolo. Storia, topografia, monumenti, leggende dall'antichità al rinascimento* (Acta Instituti Romani Finlandiae, XVI), Rome, pp. 29-51.
- CHAUSSON F. (1995), *Vel Iovi vel Soli : quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)* in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité – Roma*, vol. 107, Paris, pp. 661-765.
- COARELLI F. (1996), Topografia del Ianiculum, in STEINBY E. M. (éd.), *Ianiculum-Gianicolo. Storia, topografia, monumenti, leggende dall'antichità al rinascimento*, Rome.
- DUBOURDIEU A. (1990), J. M. Pailler Bacchanalia, La répression de 186 av. J. –C. à Rome et en Italie, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 207, n°4, pp. 419-422.

- FELLETTI-MAJ B. M. (1953-1955), Il santuario della triade eliopolitana, in *Bull. Comm. Arch. Roma*, LXXV, pp. 137-162.
- GAUCKLER P. (1912), *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris.
- LE GLAY M. (1948), Sur les dieux syriens du Janicule, in *MEFR* 60, pp. 129-151.
- MELE M., MOCHEGANI CARPANO (dir.) (1982), *L'area del "santuario siriano del Gianicolo". Problemi archeologici e storico religiosi*, Rome.
- MERLAT P. (1960), *Jupiter Dolichenus : essai d'interprétation et de synthèse*, Paris.
- MESLIN M. (1962), Merlat (Pierre). Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse, *Archive des sciences sociales des religions*, vol. 13, n°1, p. 183.
- PAILLER J.-M. (1984), *Bacchanalia : la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition*, Paris.
- RICHARDSON L. (1998), The Janiculum and Ianicula in ancient Rome, in ALVAR EZQUERRA J., MANGAS MANJARRÉS J. (coord.) (1998), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 3, Madrid, pp. 293-300.
- STEINBY E. M. (éd.) (1996), *Ianiculum-Gianicolo. Storia, topografia, monumenti, leggende dall'antichità al rinascimento*, Rome.
- TURCAN R. (1977), César et Dionysos, in SOCIETE ARCHEOLOGIQUE DE L'AUBE (éd.) (1977), *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, pp. 317-325, Paris
- VERMASEREN M. J. (1960), *Mithra, ce dieux mystérieux*, Bruxelles.

#### **4. CORPUS DE SOURCES EPIGRAPHIQUES ET ARCHEOLOGIQUES**

CCCA = VERMASEREN M.-J. (1977), *Corpus Cultus Cybelae Attidisque, T.III Italia-Latium*, Leiden.

CCDS = VAN BERG P.-L. (1972), *Corpus cultus deae syriae*, Leiden.

CCID = HÖRIG M., SCHWERTHEIM E. (1987), *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, Leiden.

CCIS T. I = VERMASEREN M.-J. (1983), *Corpus Cultus Iovis Sabazii, t.I The Hands*, Leiden.

CCIS T. II = LANE E. N. (1989), *Corpus cultus Iovis Sabazii, t. II, The other monuments and literary evidence*, Leiden.

CCIS T. III = LANE E. N. (1989), *Corpus Cultus Iovis Sabazii, t. III, Conclusions*, Leiden.

CIMRM = VERMASEREN M.-J. (1956-1960), *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, La Haye.

HAJJAR Y. (1977), *La triade d'Héliopolis-Baalbek : son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, vol. 1 et 2, Leiden.

LTUR III = STEINBY E. M. (éd.) (1996), *Lexicon topographicum urbis Romae, vol. terzo, H-O*, Rome.

LTUR IV = STEINBY E. M. (éd.) (1999), *Lexicon topographicum urbis Romae, vol. quarto, P-S*, Rome.

LTUR V = STEINBY E. M. (éd.) (1999), *Lexicon topographicum urbis Romae, vol. quinto, T-Z, addenda et corrigenda*, Rome.

LTUR VI = STEINBY E. M. (éd.) (2000), *Lexicon topographicum urbis Romae, vol. sexto, addenda et corrigenda. Indici*, Rome.

MALAISE M. (1972), *Inventaire préliminaire des documents égyptiens retrouvés en Italie*, Leiden.

MERLAT P. (1948), *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris.

RICIS = BRICAULT L. (2005), *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques*, vol. 2 et 3, Paris.

## **5. CORPUS DE SOURCES NUMISMATIQUES**

*RIC I* = SUTHERLAND C. H. V. (1984), *The Roman Imperial Coinage, vol. I, Augustus to Vitellius*, Londres.

*RIC II* = MATTINGLY H., SYDENHAM E. (éds.) (1997), *The Roman Imperial Coinage, vol. II, Vespasian to Hadrian*, Londres.

*RIC III* = MATTINGLY H., SYDENHAM E. (éds.) (1997), *The Roman Imperial Coinage, vol. III, Antonius Pius to Commodus*, Londres.

*RIC IV A* = MATTINGLY H., SYDENHAM E. (éds.) (1998), *The Roman Imperial Coinage, vol. IV, part. I, Pertinax to Geta*, Londres.

*SNRIS* = BRICAULT L. (éd.) (2008), *Sylloge nummorum religionis isiacae et sarapiacae*, Paris.

TURCAN R. (1983), *Numismatique romaine du culte métrouaque*, Leiden.

---

# ***TABLE DES MATIERES***

---

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>3</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>5</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LA REPARTITION DES CULTES VENUS D'ORIENT DANS L'URBS A TRAVERS L'ANALYSE DES SOURCES ANCIENNES .....</b>	<b>24</b>
1. LA REPARTITION DES CULTES DES REGIONS I A IX : LA DISPERSION DES DIEUX .....	28
1.1. <i>L'omniprésence des dieux du Nil dans le paysage urbain.....</i>	30
1.1.1. La continuité d'occupation des établissements isiaques supposés républicains sous le Haut-Empire : inventaire des régions II, III et V.....	30
1.1.2. Le grand complexe cultuel du Champ de Mars (Région IX).....	36
1.1.3. Les cultes isiaques de la région VI : le Serapeum du Quirinal et les Jardins de Salluste .....	39
1.2. <i>La concentration des lieux du culte mithraïque dans la partie orientale de l'Urbs.....</i>	44
1.2.1. Les mithraea de la région du Caelius (Région II) .....	45
1.2.2. Les vestiges liés au culte de Mithra dans la zone de l'Esquilin (Région V).....	48
1.2.3. La présence du culte de Mithra au Nord-Est de la Ville (régions VI et VII).....	51
1.3. <i>Les divinités phrygiennes et africaines des monts Caelius et Esquilin (Régions II, III et V) .....</i>	54
1.3.1. Le culte anatolien de la Basilica Hilariana (Région II) et de la Domus Aurea (Région III).....	54
1.3.2. Le culte de Jupiter Dolichéus des Castra priora equitum singularium (Région II).....	57
1.3.3. Le Dolichenum de l'Esquilin (Région V) .....	59
2. LA CONCENTRATION DES LIEUX DE CULTE AU CŒUR ET AU SUD-OUEST DE L'URBS (REGIONS VIII ET X A XIV).....	65
2.1. <i>Les divinités venues d'Orient au cœur de l'Urbs (régions VIII, X et XI) .....</i>	67
2.1.1. La déesse Cybèle dans les régions du cœur de Rome (Capitole, Palatin et Cirque Maxime) .....	68
2.1.2. La présence des cultes isiaques dans les régions du Capitole et du Palatin (Régions VIII et X).....	73
2.1.3. Sol et Mithra sur le Palatin (Région X).....	78
2.2. <i>Les cultes venus d'Orient sur la rive est du Tibre dans les quartiers de l'Aventin et de l'Emporium (Régions XII et XIII).....</i>	81
2.2.1. Les témoignages populaires en l'honneur de la Grande Mère et des cultes syriaques (Région XIII) .....	81
2.2.2. Les lieux de cultes consacrés à Isis et Mithra dans le voisinage de l'Aventin (Régions XII et XIII) .....	86
2.2.3. Le Dolichenum de l'Aventin (Région XIII) .....	92
2.3. <i>Les cultes venus d'Orient dans le quartier populaire du Trastevere (région XIV) et dans la plaine vaticane .....</i>	106
2.3.1. Les cultes isiaques et phrygiens de la plaine vaticane .....	106
2.3.2. Le sanctuaire syrien du Janicule (région XIV) .....	108
2.3.3. La répartition des autres cultes venus d'Orient dans la région transtibérine .....	111
3. LE TRAITEMENT DU MOBILIER NON RATTACHABLE A UN LIEU DE CULTE ATTESTE.....	119
3.1. <i>Les sources relatives au culte métrouaque .....</i>	120
3.1.1. Les vestiges relatifs au culte métrouaque découverts hors les murs .....	120
3.1.2. L'abondance du mobilier anépigraphe relatif au culte de la Grande Mère.....	122
3.1.3. Les monuments épigraphiques d'origine inconnue liés au culte de Cybèle .....	125

3.2.	<i>Les découvertes archéologiques relatives aux cultes isiaques</i> .....	128
3.2.1.	Le matériel d'origine indéterminée .....	128
3.2.2.	Les inscriptions dédicatoires et non funéraires .....	130
3.2.3.	Epigraphie funéraire et cultes isiaques .....	137
3.3.	<i>Les vestiges liés au culte des divinités masculines : Mithra et Jupiter Dolichénus</i> .....	145
3.3.1.	Le mobilier relatif au culte de Mithra .....	145
3.3.2.	Les inscriptions relatives au culte de Mithra .....	146
3.3.3.	Le matériel épigraphique relatif à Jupiter Dolichénus .....	149

## **DEUXIEME PARTIE : GEOGRAPHIE CULTUELLE ET INTEGRATION DES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME..... 155**

1.	LES CULTES VENUS D'ORIENT DONT L'INSTALLATION REFLETE LA VOLONTE DU POUVOIR .....	157
1.1.	<i>Les sanctuaires des collines du cœur de l'Urbs : intégration des cultes venus d'Orient, pouvoir et idéologie</i> .....	158
1.1.1.	Le temple de la Grande Mère sur le Palatin : l'intégration officielle et symbolique d'une déesse venue d'Orient .....	158
1.1.2.	Le temple de Sol Invictus Elagabalus sur le Palatin : l'impossible acceptation d'une divinité orientale pourtant officielle .....	161
1.1.3.	Isis Capitoline : le rejet logique d'une divinité non officielle .....	162
1.2.	<i>Les faveurs accordées aux cultes venus d'Orient par les empereurs : l'aménagement de sanctuaires</i> .....	168
1.2.1.	Le grand complexe cultuel du Champ de Mars .....	168
1.2.2.	Hadrien, Caracalla et le grand Serapeum du Quirinal .....	171
1.2.3.	Un lieu de culte phrygien excentré édifié par l'empereur : le Phrygianum du Vatican .....	173
1.3.	<i>La présence des cultes venus d'Orient au sein d'édifices publics en plein cœur du pouvoir</i> .....	176
1.3.1.	Les divinités venues d'Orient au cœur du Cirque Maxime .....	176
1.3.2.	Un autre temple dédié à Cybèle au cœur de l'Urbs : le tholos de la Via Sacra ? .....	179
1.3.3.	Le culte de Mithra dans les Thermes de Caracalla .....	180
2.	DIFFUSION ET INTEGRATION DES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME : LES MODALITES D'IMPLANTATION DANS L'ESPACE URBAIN PUBLIC ET PRIVE .....	184
2.1.	<i>Des lieux de culte privés au rayonnement public</i> .....	185
2.1.1.	Les cultes venus d'Orient au sein de la domus impériale et des Horti Sallustiani : des espaces privés à la renommée publique .....	185
2.1.2.	L'Iseum Metellinum et l'Iseum-Serapeum de la région III : d'un passé privé à un avenir public .....	189
2.1.3.	La Basilica Hilariana : un lieu de culte privé pour une déesse publique ? .....	192
2.2.	<i>Les dieux venus d'Orient au sein d'édifices militaires : culte public ou privatisé ?</i> .....	195
2.2.1.	Des dieux étrangers dans des camps étrangers : le cas des Castra Misenatium et des Castra Peregrinorum .....	195
2.2.2.	Cultes isiaques et mithriaques dans les Castra Praetoria .....	197
2.2.3.	Le culte de Mithra et de Jupiter Dolichénus dans les Castra priora Equitum Singularium .....	199
2.3.	<i>Le prestige des collines et l'implantation des sanctuaires dédiés aux cultes venus d'Orient : des édifices semi-privés, semi-publics</i> .....	202



2.3.1.	Le Dolichenum de l'Esquilin : un sanctuaire mixte éphémère pour une divinité étrangère.....	202
2.3.2.	Le Dolichenum de l'Aventin : le reflet d'une pluralité culturelle, cultuelle et sociale .....	204
2.3.3.	Les mithraea de Sainte-Sabine et de Sainte-Prisque sur l'Aventin : une attraction générale .....	206
3.	LES CULTES VENUS D'ORIENT DANS LES QUARTIERS POPULAIRES : COMMUNAUTARISME OU CLIENTELISME RELIGIEUX ? ..	210
3.1.	<i>Les dieux venus d'Orient et leur rapport à des groupes socialement constitués : une nouvelle forme d'expression de leur culte ?</i> .....	211
3.1.1.	Cybèle et Navisalvia dans le quartier de l'Emporium au début de l'Empire : un culte palliatif ? .....	211
3.1.2.	L'Emporium et les divinités syriaques : un culte corporatif lié aux Horrea Galbana ? .....	214
3.1.3.	Le culte de Jupiter Dolichénus dans le Trastevere.....	216
3.2.	<i>Popularité des cultes et quartiers populaires : les dieux de l'Orient dans le Trastevere</i> .....	218
3.2.1.	Le sanctuaire syrien du Janicule : un lieu de culte véritablement populaire ? .....	218
3.2.2.	Les Orti Mattei du Trastevere : un lieu de culte destiné aux divinités d'origine syriaque ? .....	221
3.2.3.	Les traces éparées liées à Mithra dans la partie populaire de l'Urbs : un nouveau lieu de culte ? .....	223
3.3.	<i>Les divinités isiaques dans les quartiers populaires : un véritable reflet de la volonté d'intégration par le peuple ?</i> .....	225
3.3.1.	Présence isiaque dans le Trastevere et l'ager vaticanus : l'éparpillement des cultes.....	226
3.3.2.	L'Iseum de Sainte-Sabine polarise les dévotions : entre dissidence et communautarisme ? .....	228
3.3.3.	Epigraphie funéraire et cultes isiaques : quelle prégnance au sein de la société ? .....	230

### **TROISIEME PARTIE : LES APPORTS DES CULTES VENUS D'ORIENT A LA NOTION DE ROMANITE ..... 235**

1.	LES CULTES VENUS D'ORIENT A ROME ET LEURS ENJEUX POUR LE POUVOIR IMPERIAL .....	239
1.1.	<i>Le rôle des cultes venus d'Orient dans la construction idéologique et identitaire du Principat</i> ..	240
1.1.1.	L'appel de Cybèle, une divinité romaine bien avant son arrivée .....	240
1.1.2.	La "romanisation" des pratiques liées au culte métrouaque : une barrière entre l'étranger et la romanité .. .....	243
1.1.3.	Le conflit idéologique entre Marc-Antoine et Octavien : le rôle joué par les cultes isiaques dans les fondements du Principat.....	245
1.2.	<i>Les divinités originaires d'Orient et la définition de l'identité romaine au début du Principat</i> ...	249
1.2.1.	Auguste et la « loi du pomerium » .....	249
1.2.2.	L'intégration des éléments orientaux au culte phrygien romanisé .....	252
1.2.3.	L'intégration des cultes égyptiens à Rome sous les Julio-Claudiens : d'une tolérance consentie à un progressif attachement au pouvoir .....	254
1.3.	<i>Les cultes venus d'Orient sous les dynasties flavienne à sévérienne : vers une "orientalisation" de l'identité romaine ?</i> .....	257
1.3.1.	Le succès du culte phrygien à l'époque impériale .....	257
1.3.2.	Quand la frontière culturelle change : le passage des cultes isiaques dans la romanité.....	259
1.3.3.	Isis et Sérapis, les nouvelles divinités protectrices du régime impérial : l'hellénisme au cœur de la romanité .....	260
2.	MEDIATISATION ET DIFFUSION DES CULTES VENUS D'ORIENT SOUS FORME ROMAINE DANS LA SOCIETE.....	263
2.1.	<i>La popularité du culte métrouaque : quelles pratiques pour quelles communautés ?</i> .....	264
2.1.1.	La popularité du culte métrouaque : un culte réservé aux élites ? .....	264

2.1.2.	Les témoignages épigraphiques et la "romanisation" "accidentelle" de Cybèle : Magna Mater et Navisalvia .....	267
2.1.3.	L'origine sociale des desservants : l'épigraphie, témoin de la pratique du culte de la Grande Mère.....	269
2.2.	<i>La dimension sociale des cultes isiaques à Rome d'après les témoignages épigraphiques</i> .....	272
2.2.1.	Les origines sociales des desservants et la "romanisation" des cultes isiaques au début de sa présence à Rome : une vision misérabiliste ?.....	272
2.2.2.	L'effervescence isiaque (milieu du 1er s.- début IIIe s. p.C.) : les communautés touchées par ces cultes .....	274
2.2.3.	La vision des cultes isiaques à travers l'épigraphie funéraire romaine .....	277
2.3.	<i>Les cultes non officiels : quelles pratiques pour quelles communautés ?</i> .....	280
2.3.1.	La dimension sociale du culte de Jupiter Dolichénus .....	280
2.3.2.	La dimension sociale du culte de Jupiter Héliopolitain .....	282
2.3.3.	La dimension sociale du culte de Mithra.....	283
3.	LE ROLE DES CULTES VENUS D'ORIENT DANS LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE ROMAINE : DES VECTEURS DE ROMANITE .	286
3.1.	<i>Numismatique romaine des cultes venus d'Orient : la médiatisation de cultes porteurs de romanité</i> .....	287
3.1.1.	Cybèle, l'incarnation de la romanité traditionnelle .....	287
3.1.2.	Isis et Sérapis : l'expression d'une romanité hellénisée .....	292
3.1.3.	Les autres cultes venus d'Orient en demi-teinte dans le monnayage impérial .....	297
3.2.	<i>Les divinités présentes de manière non officielle à Rome : quel rôle dans la construction de son identité ?</i> .....	301
3.2.1.	Jupiter Optimus Maximus Dolichénus : une divinité déjà romaine bien que non officielle .....	301
3.2.2.	Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus et la triade de Baalbek, incarnation de la romanité des cultes venus d'Orient .....	304
3.2.3.	Le cas particulier de Mithra .....	305
3.3.	<i>La création continuée de l'identité romaine : l'espace dédié aux « étrangers » dans la vitrine de la romanité</i> .....	309
3.3.1.	L'identité culturelle des desservants : entre « fidélité aux patria » et attachement à Rome.....	310
3.3.2.	La pratique sociale des cultes installés depuis longtemps : la conservation d'un caractère étranger ?..	312
3.3.3.	Les cultes plus récents : un attachement plus marqué à la patrie hôte ? .....	314
	<b>CONCLUSION</b> .....	<b>318</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>323</b>
1.	SOURCES LITTERAIRES ANCIENNES .....	324
2.	OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX .....	328
3.	OUVRAGES ET ARTICLES SPECIALISES .....	330
3.1.	<i>Sur les cultes venus d'Orient</i> .....	330
3.2.	<i>Sur le culte de Cybèle et d'Attis</i> .....	332
3.3.	<i>Sur les cultes égyptiens</i> .....	333
3.4.	<i>Sur le culte de Mithra</i> .....	335

3.5. <i>Sur les autres cultes venus d'Orient</i> .....	336
4. CORPUS DE SOURCES EPIGRAPHIQUES ET ARCHEOLOGIQUES .....	338
5. CORPUS DE SOURCES NUMISMATIQUES .....	339
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	<b>340</b>

# Approche topographique de l'implantation des cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.

## Analyse sociale et géopolitique

### Vol. II : Annexes



*T. E. R. en Histoire Ancienne*

CAROLE GOMEZ

Sous la direction de L. Callegarin, Maître de conférences en Histoire Ancienne

Année universitaire 2012/2013

**Approche topographique de l'implantation des  
cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.  
Analyse sociale et géopolitique  
Vol. II : Annexes**

---

# ***ANNEXES***

---

# ***SOMMAIRE***

<b>ANNEXES .....</b>	<b>2</b>
SOMMAIRE .....	3
<b>ANNEXES 1 : CARTES DE REPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D'ORIENT A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE .....</b>	<b>4</b>
TABLE DES CARTES .....	5
<b>ANNEXE 2 : FIGURES ET PLANS LIES AUX LIEUX DE CULTES CONNUS ET AU MOBILIER NON LOCALISE.....</b>	<b>24</b>
TABLE DES FIGURES .....	25
<b>ANNEXES 3 : LES EMISSIONS MONETAIRES DU HAUT-EMPIRE A L'EFFIGIE DES DIVINITES VENUES D'ORIENT</b>	<b>79</b>
TABLE DES MONNAIES .....	80
TABLE DES MEDAILLONS.....	83

---

***ANNEXES 1 :***

***CARTES DE REPARTITION DES LIEUX DE  
CULTES VENUS D'ORIENT A ROME SOUS LE  
HAUT-EMPIRE***

---

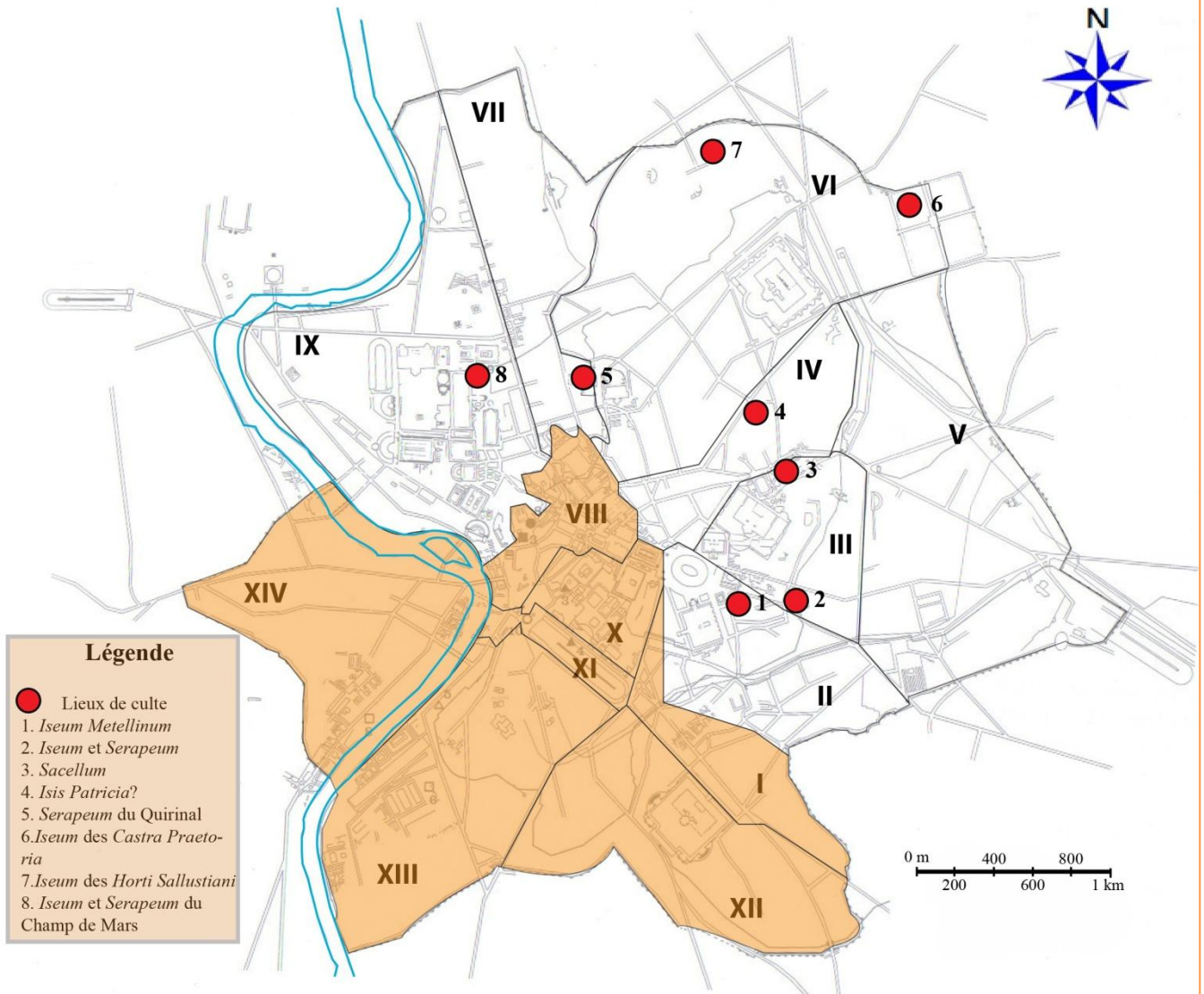


## ***TABLE DES CARTES***

CARTE 1 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES ISIAQUES A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS I A IX A L’EXCEPTION DE LA VIII. .	7
CARTE 2 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE MITHRA A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS I A IX A L’EXCEPTION DE LA VIII.	8
CARTE 3 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES PHRYGIEN A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS I A IX A L’EXCEPTION DE LA VIII...	9
CARTE 4 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE JUPITER DOLICHENUS A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS I A IX A L’EXCEPTION DE LA VIII. ....	10
CARTE 5 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D’ORIENT A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS I A IX A L’EXCEPTION DE LA VIII. ....	11
CARTE 6 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES ISIAQUES A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS VIII ET X A XIV. ....	13
CARTE 7 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES PHRYGIEN A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS VIII ET X A XIV. ....	14
CARTE 8 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE MITHRA A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS VIII ET X A XIV. ....	15
CARTE 9 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES SYRIACO-PHENICIENS A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS VIII ET X A XIV.....	16
CARTE 10 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D’ORIENT A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE – REGIONS VIII ET X A XIV.....	17
CARTE 11 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES PHRYGIEN A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE .....	19
CARTE 12 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES ISIAQUES A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE.....	20
CARTE 13 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE MITHRA A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE.....	21
CARTE 14 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES SYRIACO-PHENICIENS A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE. ....	22
CARTE 15 : REPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D’ORIENT A ROME SOUS LE HAUT-EMPIRE. ....	23

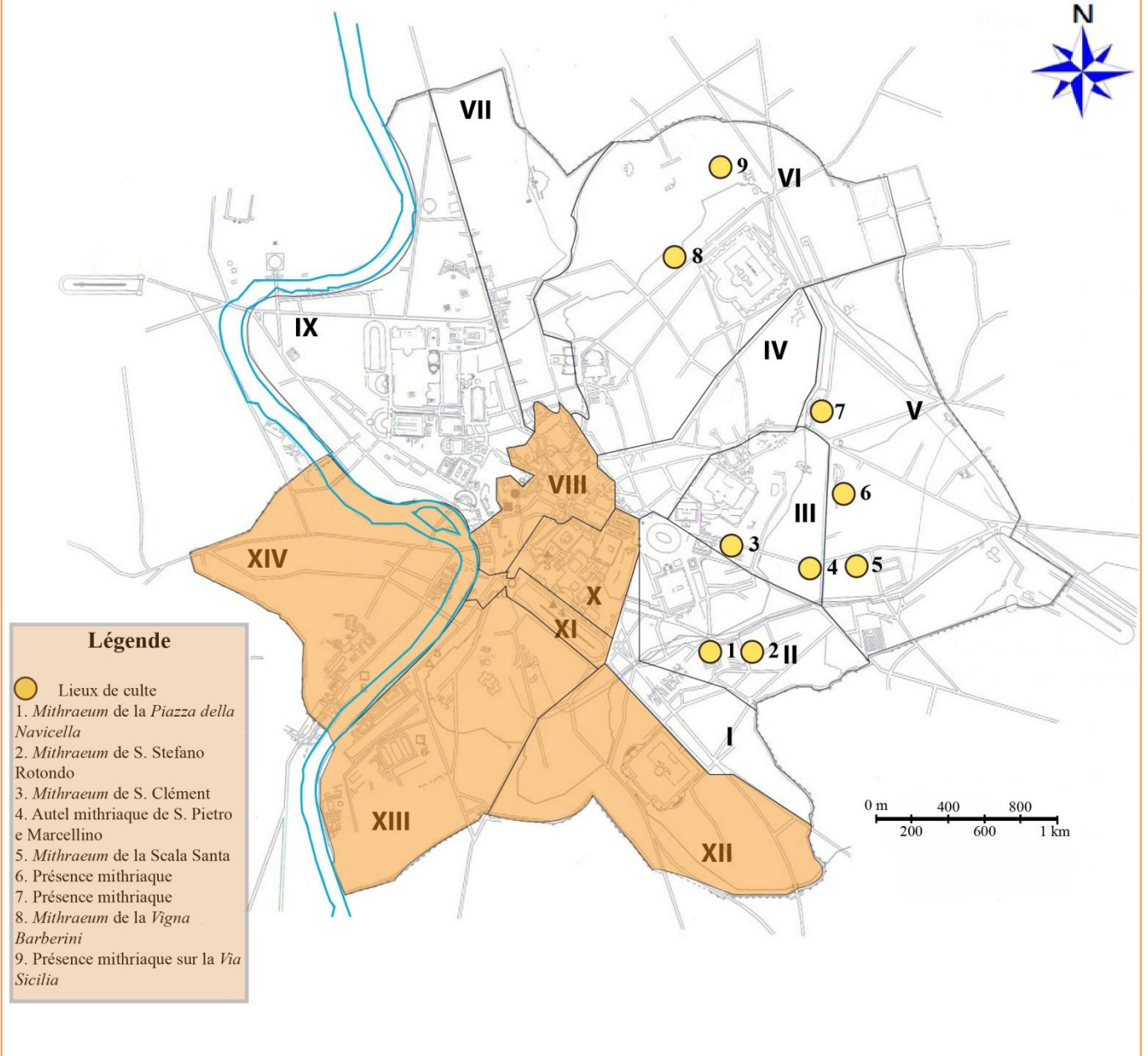
**CARTES DE REPARTITION DES LIEUX  
DE CULTES DANS LES REGIONS I A IX  
A L'EXCEPTION DE LA VIII**

RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES ISIAQUES DANS  
LES RÉGIONS I À IX À L'EXCEPTION DE LA VIII



Carte 1 : Répartition des lieux de cultes isiaques à Rome sous le Haut-Empire – Régions I à IX à l'exception de la VIII.

## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE MITHRA DANS LES RÉGIONS I À IX À L'EXCEPTION DE LA VIII



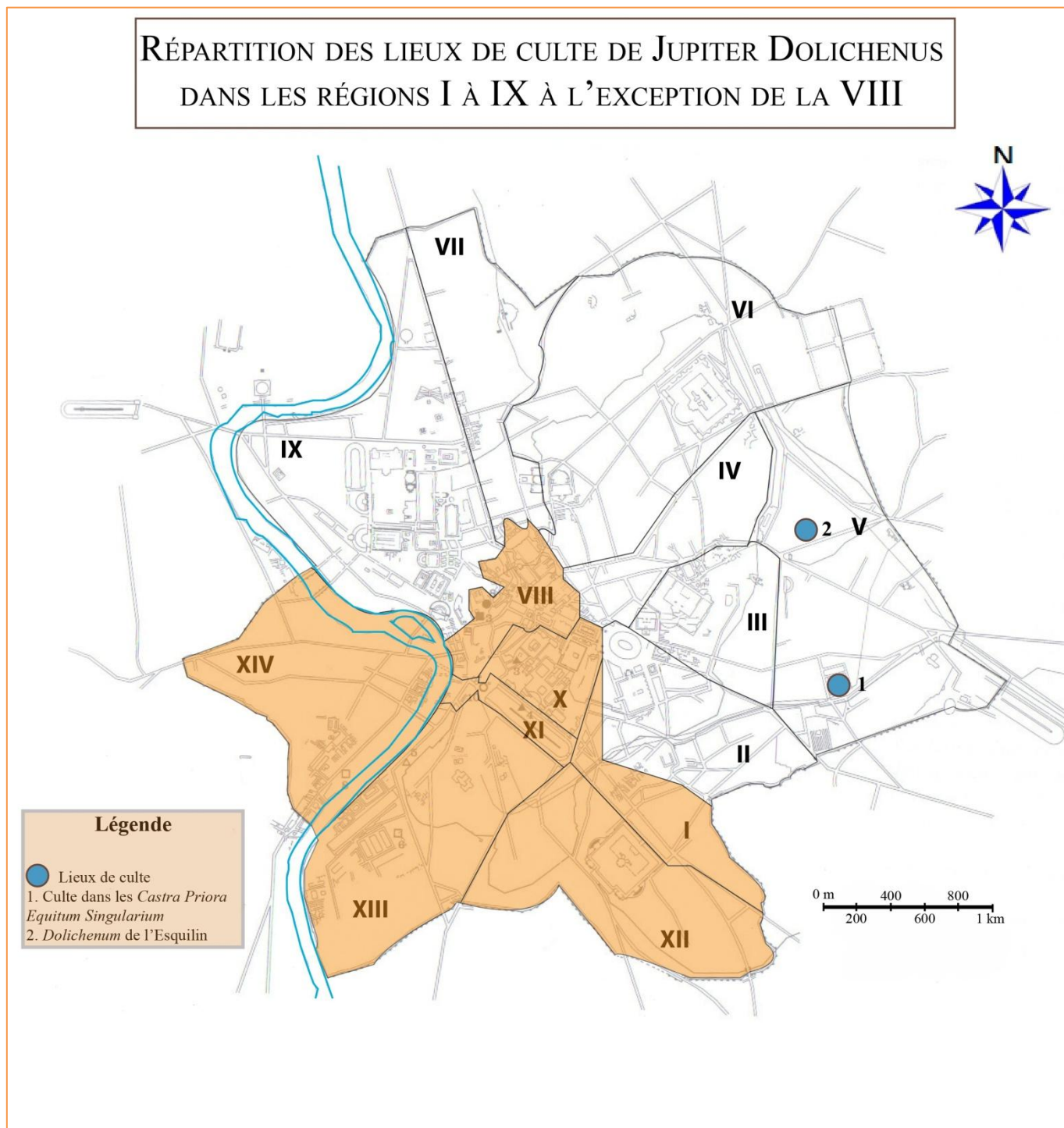
**Carte 2 : Répartition des lieux de cultes de Mithra à Rome sous le Haut-Empire – Régions I à IX à l'exception de la VIII.**

RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTE PHRYGIEN DANS LES  
RÉGIONS I À IX À L'EXCEPTION DE LA VIII



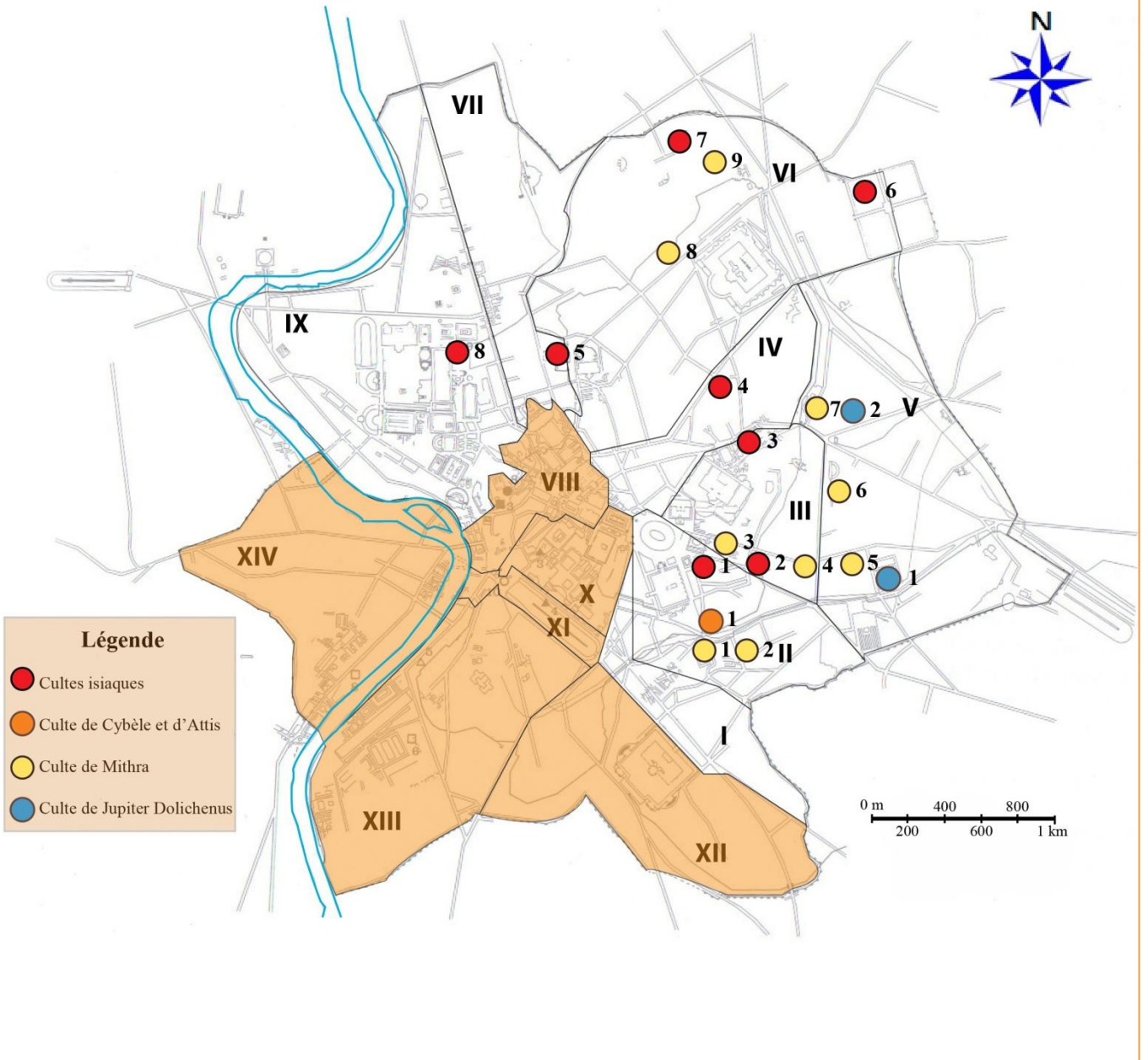
Carte 3 : Répartition des lieux de culte phrygien à Rome sous le Haut-Empire – Régions I à IX à l'exception de la VIII.

RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE JUPITER DOLICHENUS  
DANS LES RÉGIONS I À IX À L'EXCEPTION DE LA VIII



Carte 4 : Répartition des lieux de cultes de Jupiter Dolichenus à Rome sous le Haut-Empire – Régions I à IX à l'exception de la VIII.

RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D'ORIENT  
DANS LES RÉGIONS I À IX À L'EXCEPTION DE LA VIII

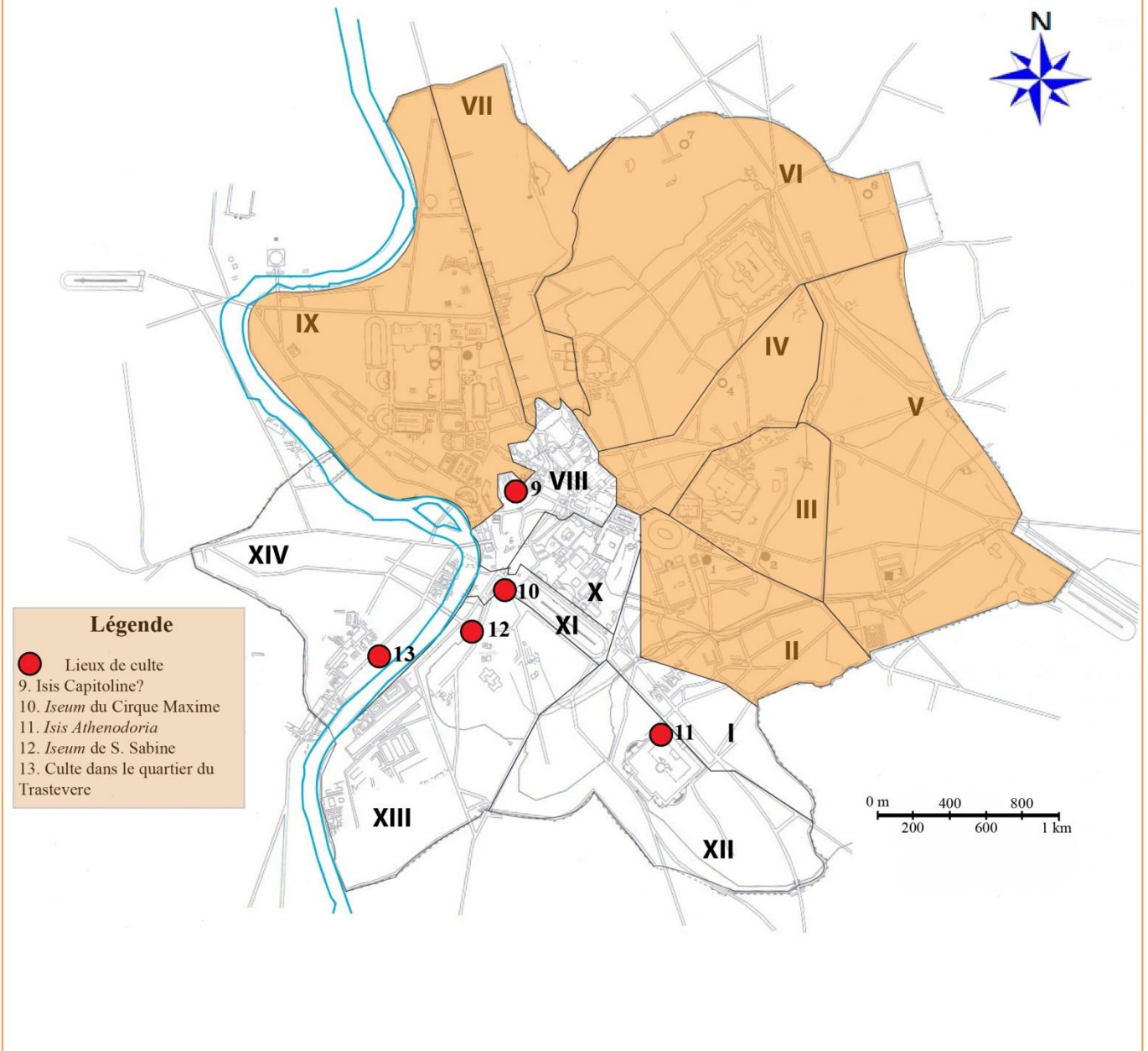


Carte 5 : Répartition des lieux de cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire – Régions I à IX à l'exception de la VIII.

CARTES DE REPARTITION DES LIEUX  
DE CULTES DANS LES REGIONS VIII  
ET X A XIV

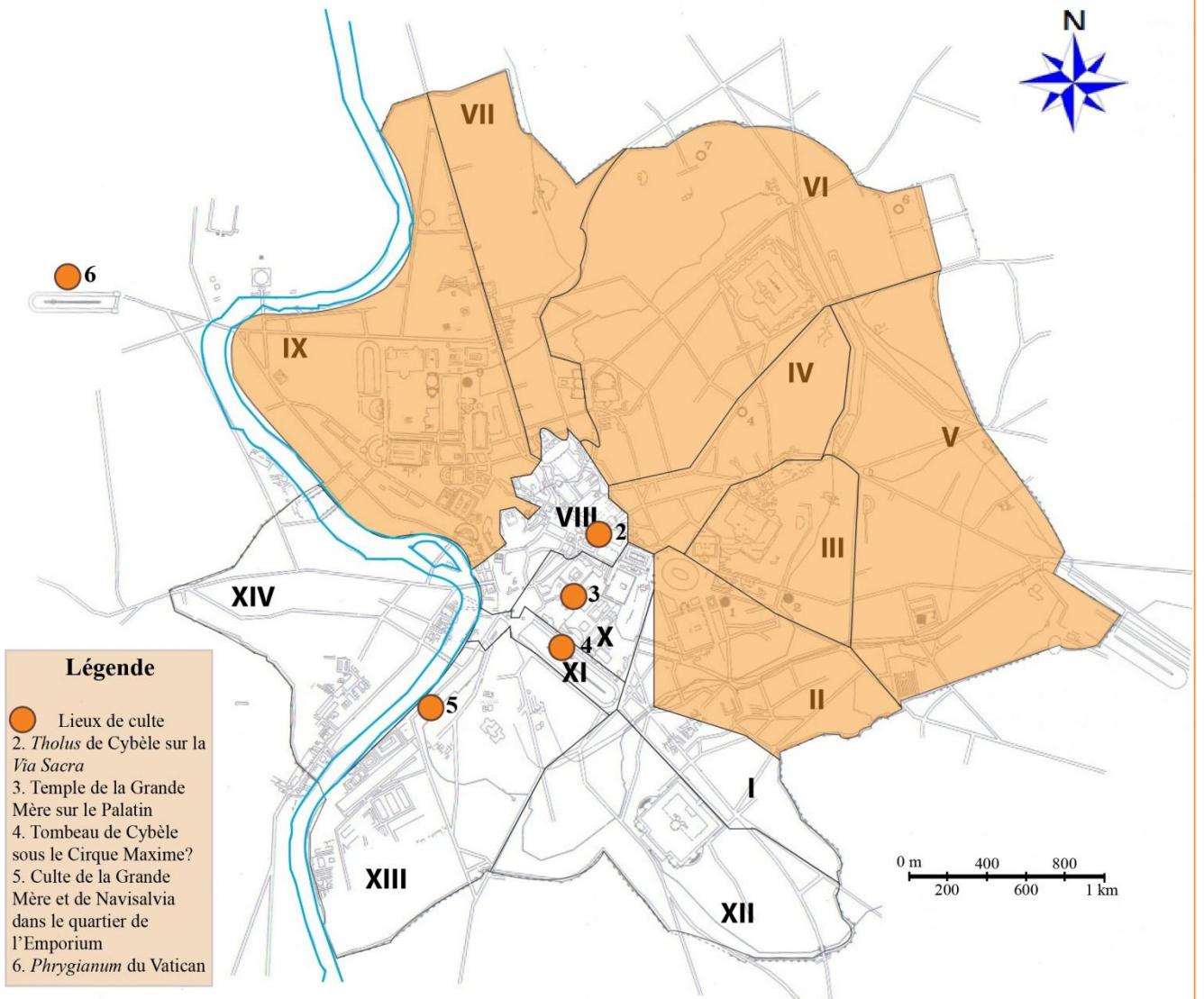


## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES ISIAQUES DANS LES RÉGIONS VIII ET X À XIV



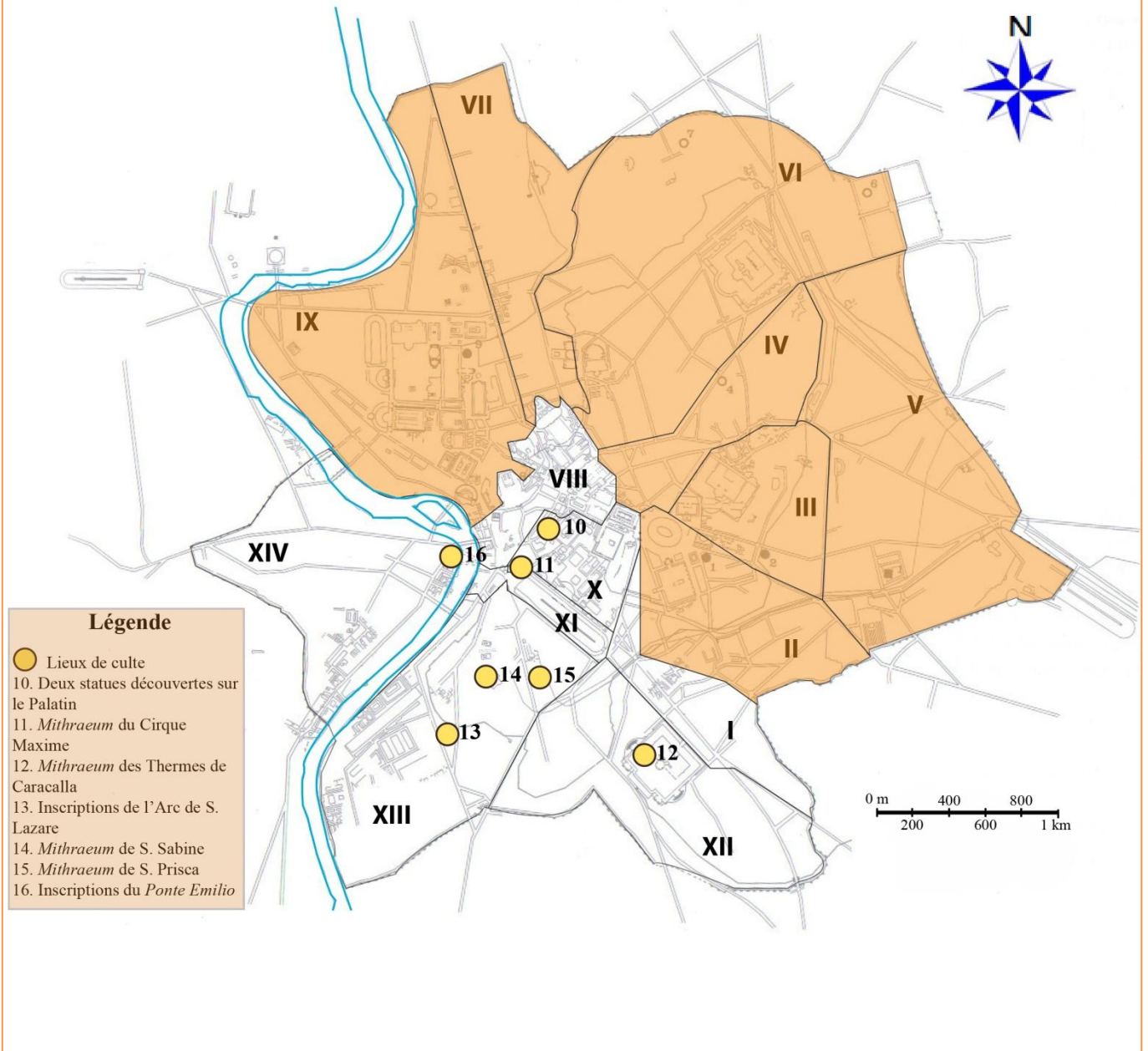
**Carte 6 : Répartition des lieux de cultes isiaques à Rome sous le Haut-Empire – Régions VIII et X à XIV.**

RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTE PHRYGIEN DANS LES RÉGIONS VIII ET X À XIV



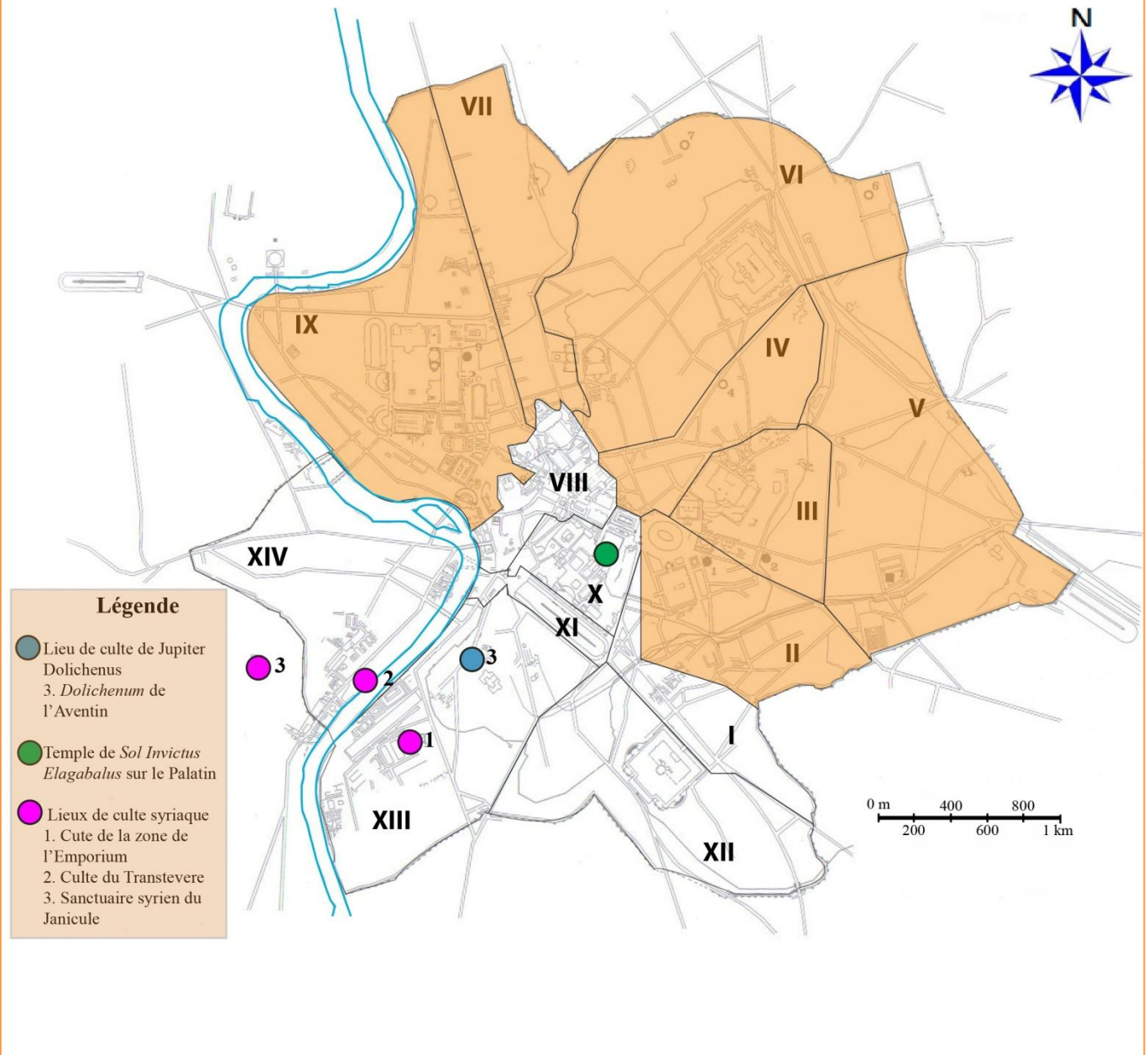
Carte 7 : Répartition des lieux de culte phrygien à Rome sous le Haut-Empire – Régions VIII et X à XIV.

## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTE DE MITHRA DANS LES RÉGIONS VIII ET X À XIV



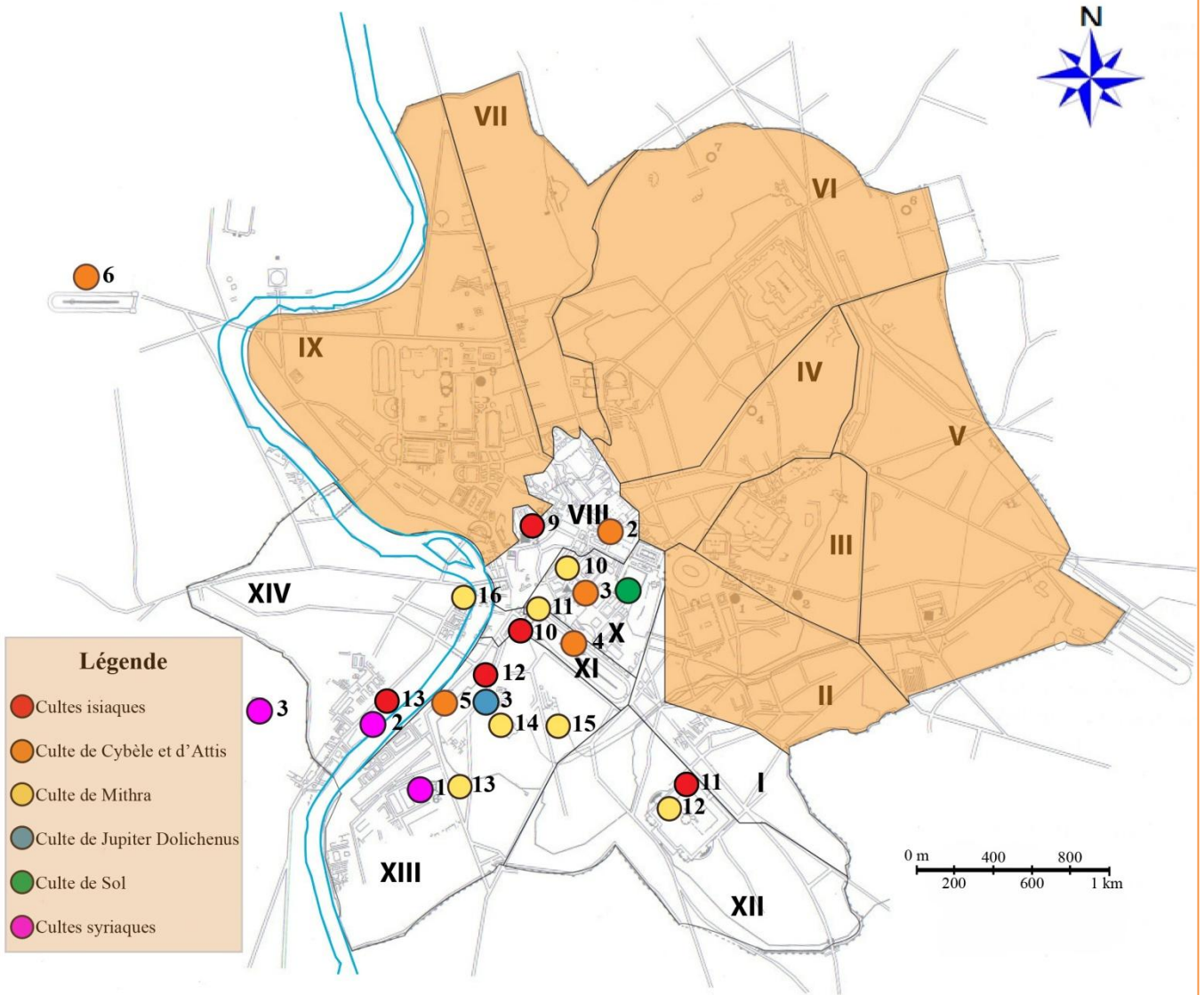
**Carte 8 : Répartition des lieux de culte de Mithra à Rome sous le Haut-Empire – Régions VIII et X à XIV.**

## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES SYRIACO-PHÉNICIENS DANS LES RÉGIONS VIII ET X À XIV



**Carte 9 : Répartition des lieux de cultes syriaco-phéniciens à Rome sous le Haut-Empire – Régions VIII et X à XIV.**

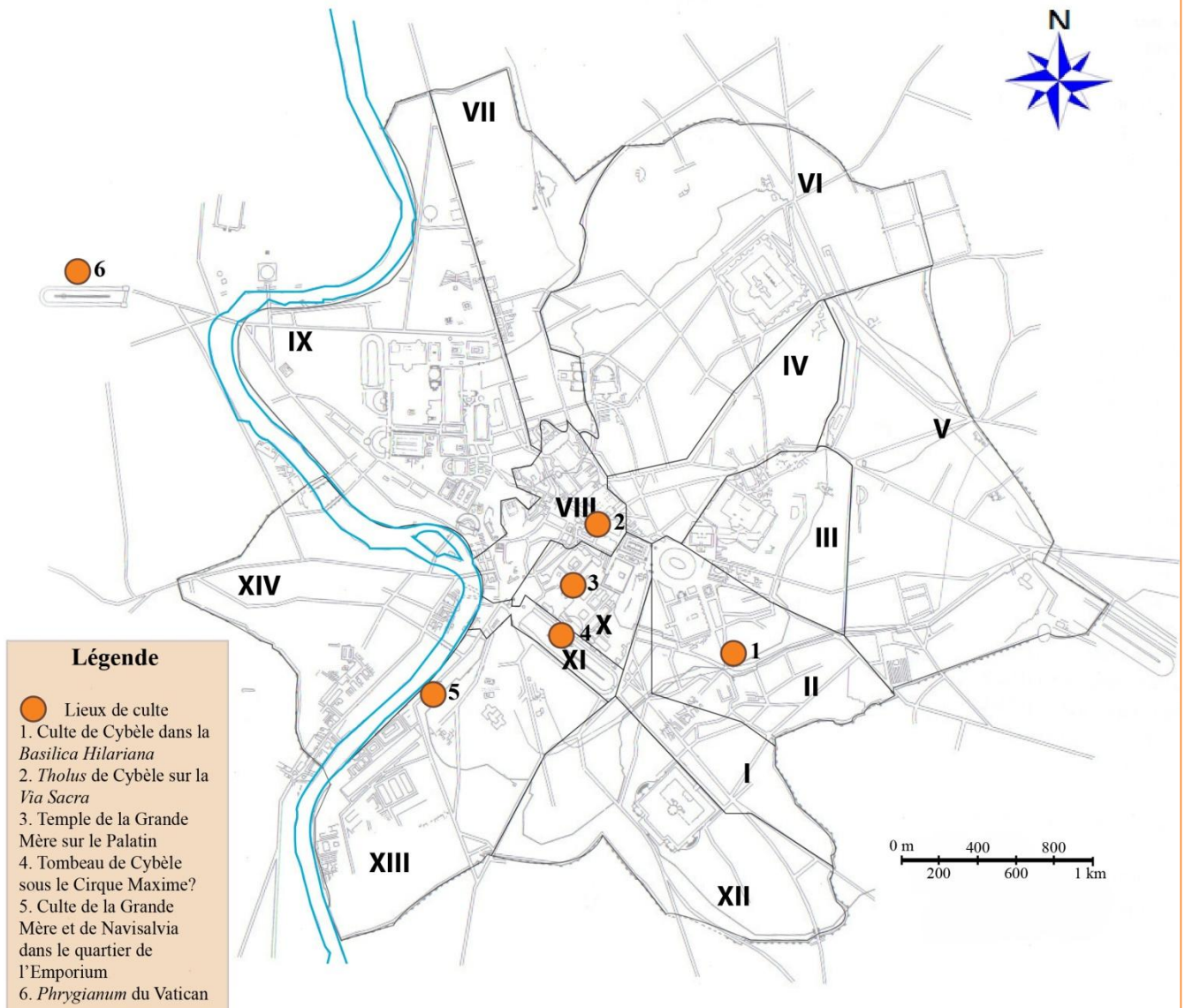
## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D'ORIENT DANS LES RÉGIONS VIII ET X À XIV



**Carte 10 : Répartition des lieux de cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire – Régions VIII et X à XIV.**

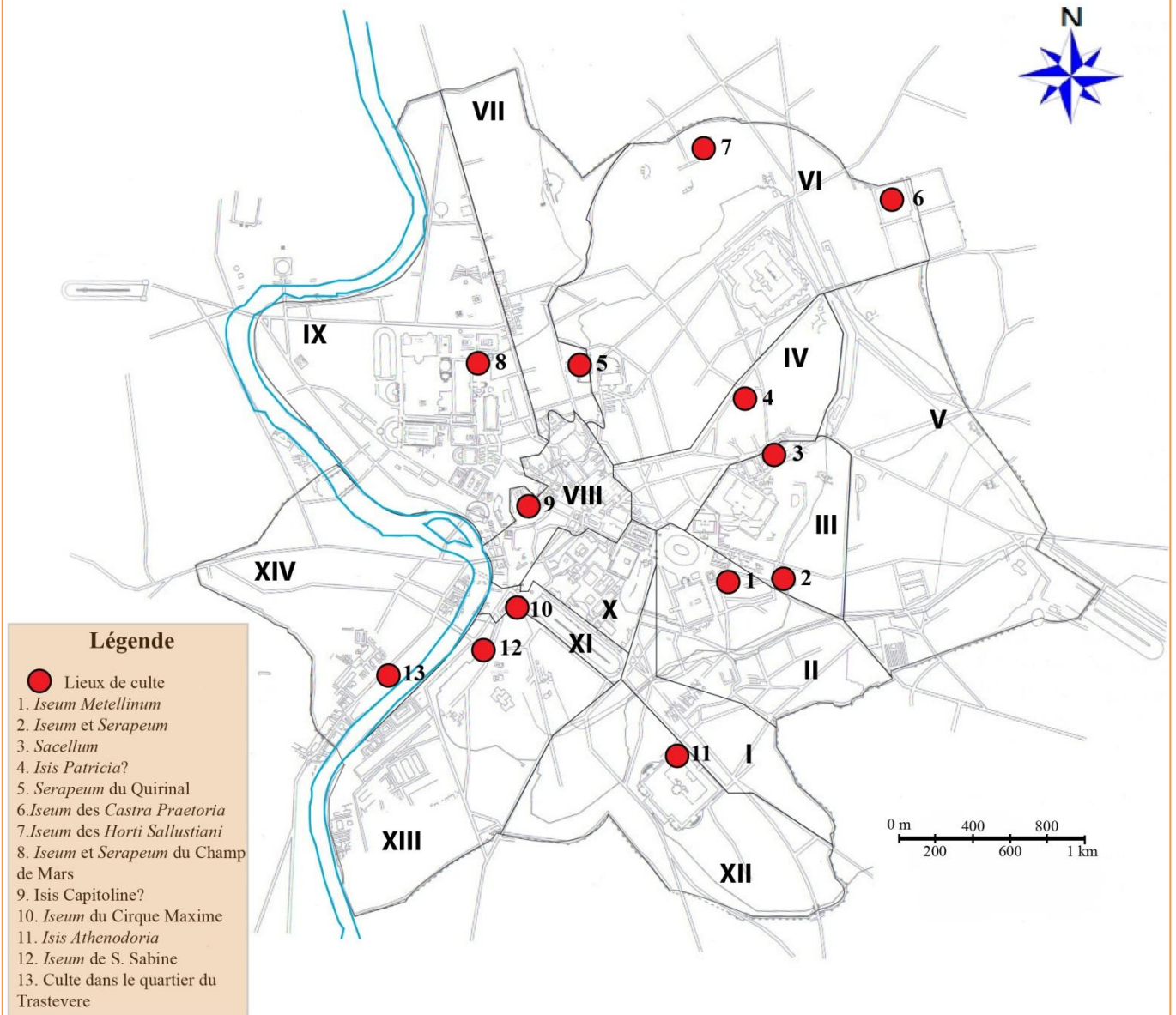
**CARTES-BILAN : REPARTITION  
GLOBALE DES LIEUX DE CULTES  
VENUS D'ORIENT A ROME**

## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES PHRYGIEN À ROME



Carte 11 : Répartition des lieux de culte phrygien à Rome sous le Haut-Empire.

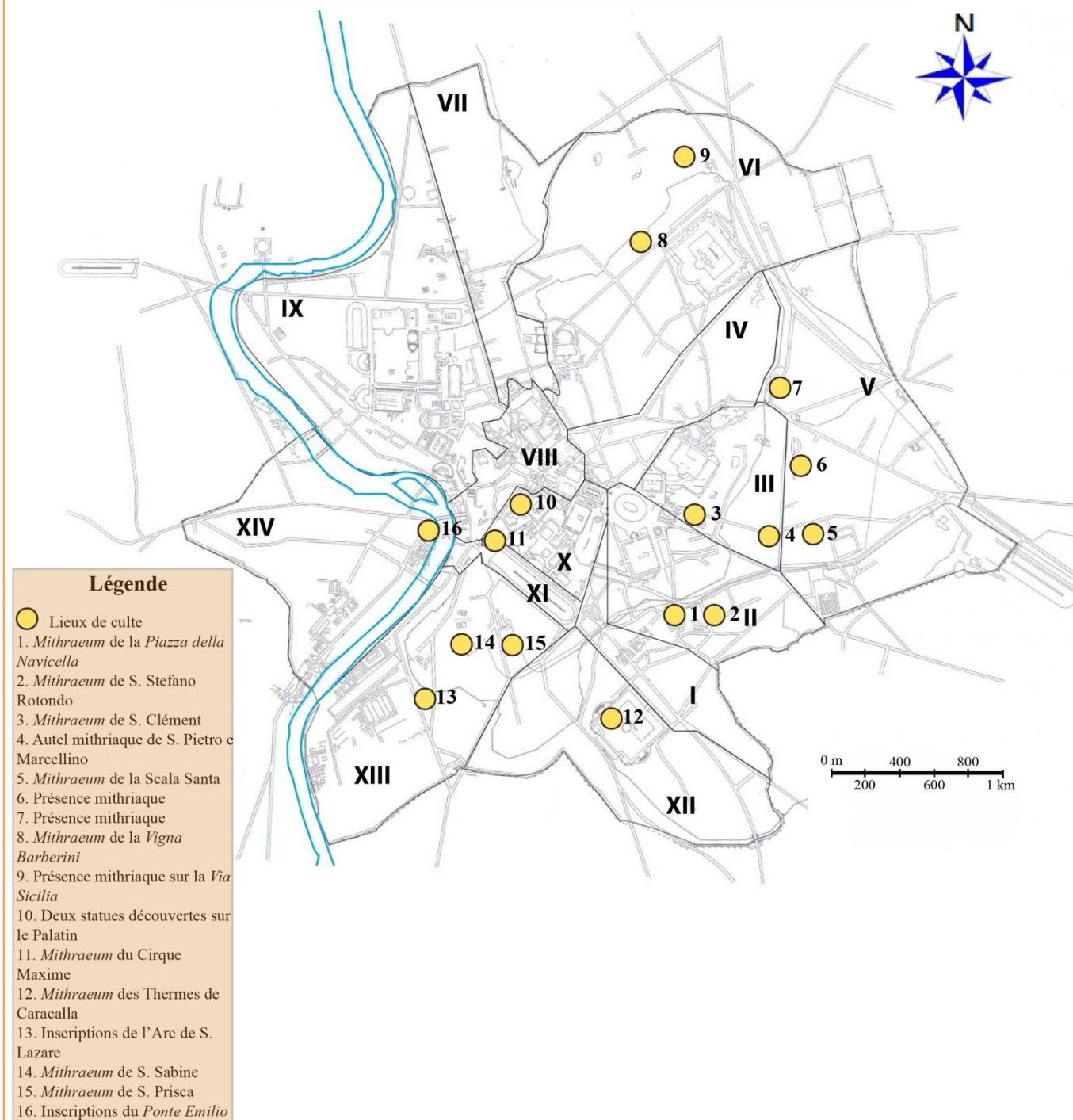
## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES ISIAQUES À ROME



Carte 12 : Répartition des lieux de cultes isiaques à Rome sous le Haut-Empire.

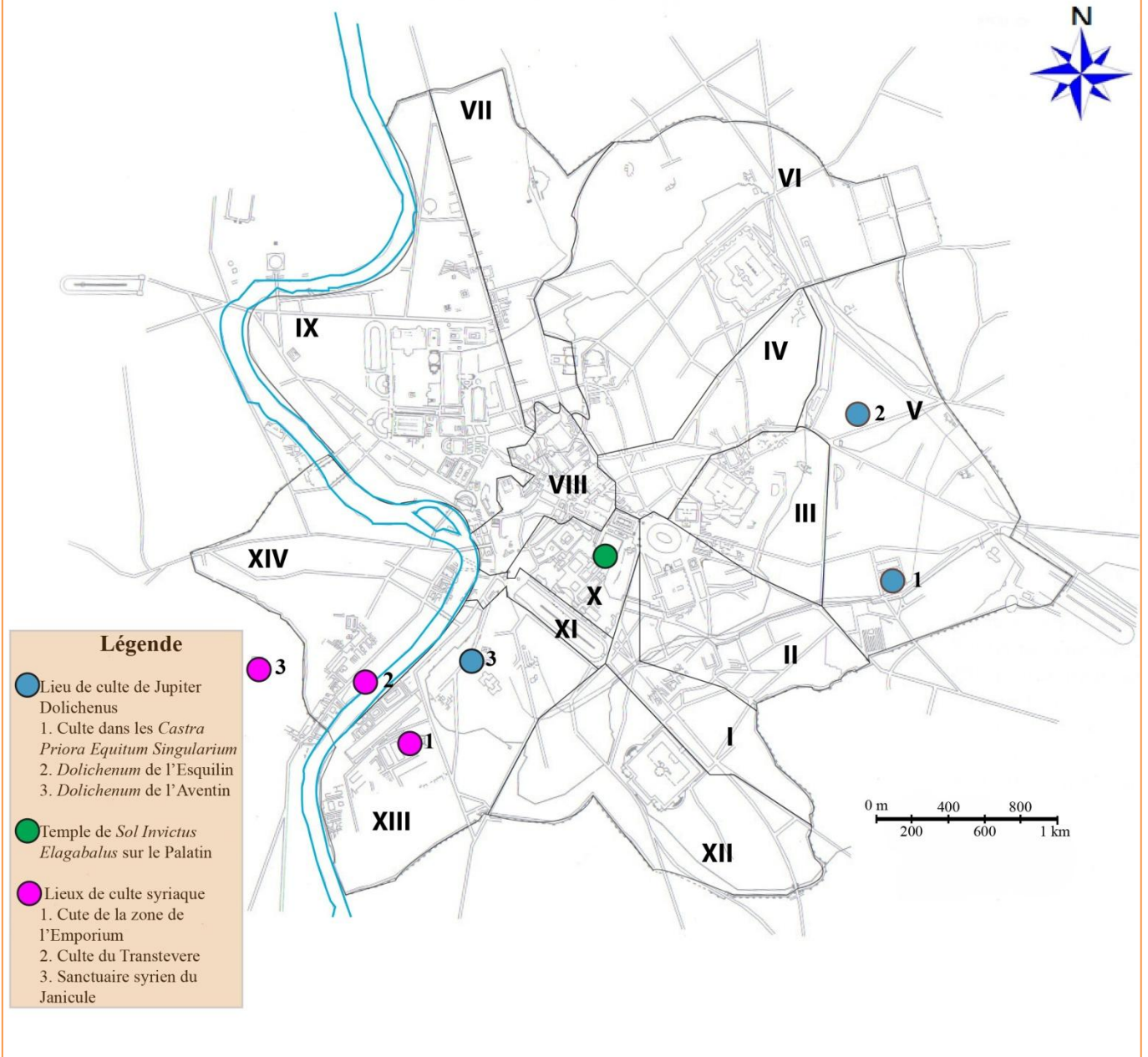


## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES DE MITHRA À ROME



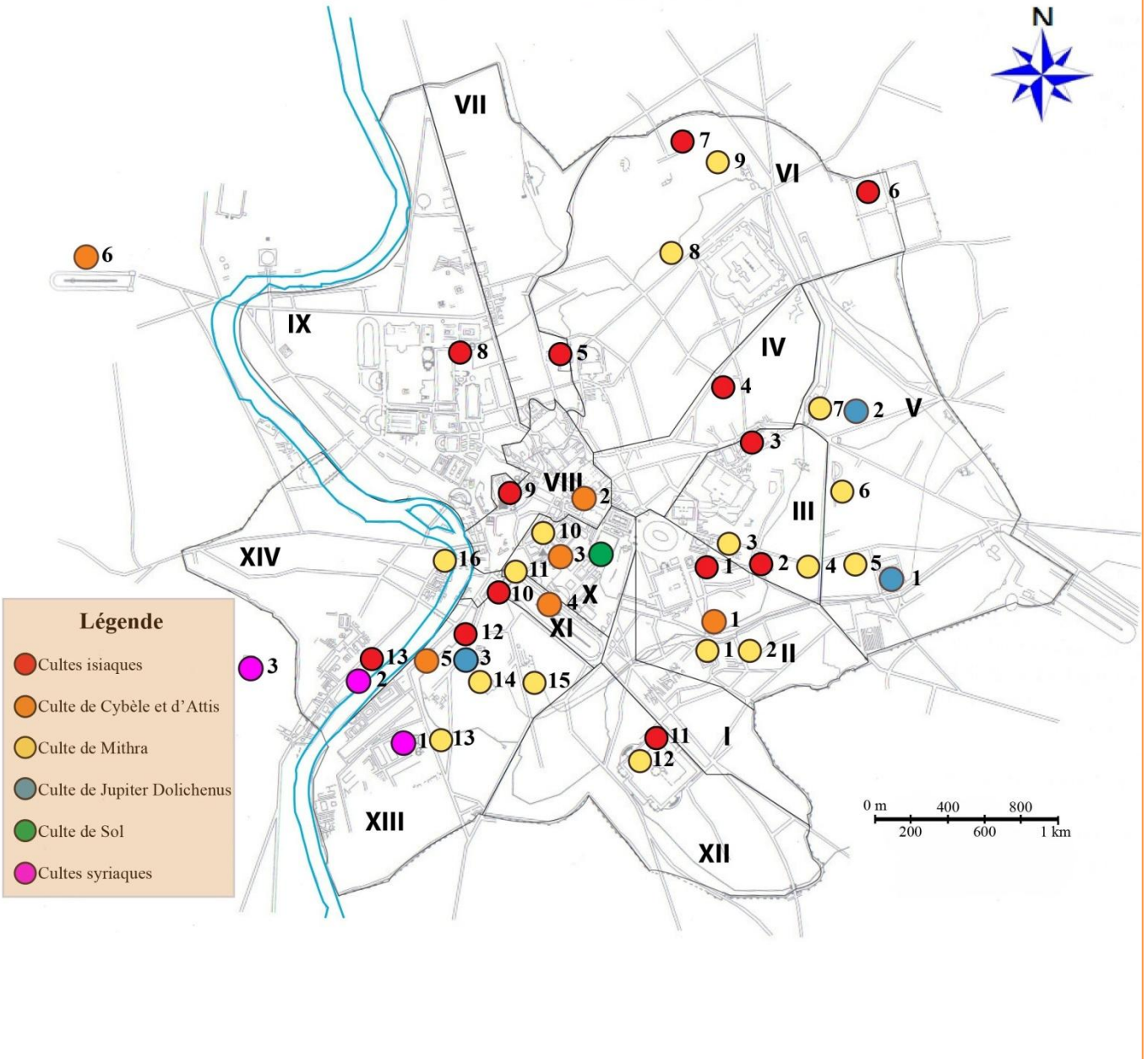
**Carte 13 : Répartition des lieux de cultes de Mithra à Rome sous le Haut-Empire.**

## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES SYRIACO-PHÉNICIENS À ROME



Carte 14 : Répartition des lieux de cultes syriaco-phéniciens à Rome sous le Haut-Empire.

## RÉPARTITION DES LIEUX DE CULTES VENUS D'ORIENT À ROME



**Carte 15 : Répartition des lieux de cultes venus d'Orient à Rome sous le Haut-Empire.**

---

***ANNEXE 2 :***

***FIGURES ET PLANS LIES AUX LIEUX DE***

***CULTE CONNUS ET AU MOBILIER NON***

***LOCALISE***

---

## **TABLE DES FIGURES**

FIGURE 1 : STELE FUNERAIRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL. XC) .....	30
FIGURE 2 : BASE EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL. LXXXV).....	30
FIGURE 3 : CIPPE EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL. LXXXV).....	31
FIGURE 4 : CIPPE EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL. LXXXV).....	31
FIGURE 5 : FRAGMENTS DE RELIEF EN MARBRE DE STYLE EGYPTISANT (Cf. MALAISE (1972), PL. 14 ET 15).....	31
FIGURE 6 : <i>ISEUM</i> ET <i>SERAPEUM</i> DU CHAMP DE MARS, RECONSTITUTION DE LA <i>FORMA URBIS ROMAE</i> (Cf. MALAISE (1972), PLANS 1 ET 2). .....	32
FIGURE 7 : <i>ISEUM</i> ET <i>SERAPEUM</i> DU CHAMP DE MARS, RECONSTITUTION DE G. GATTI COMPLETEE PAR M. MALAISE (Cf. MALAISE (1972), PLAN 3). .....	32
FIGURE 8 : FRAGMENT DE RELIEF DU TOMBEAU DES <i>HATERII</i> : L' <i>ARCUS AD ISIDIS</i> (Cf. MALAISE (1972), PL. 16).....	33
FIGURE 9 : CHAPITEAU ET FUT EGYPTISANTS (Cf. MALAISE (1972), PL. 17). .....	33
FIGURE 10 : DETAIL D'UNE COLONNE (Cf. MALAISE (1972), PL. 18).....	33
FIGURE 11 : FRISE D'ENTABLEMENT PROVENANT PEUT-ETRE DE L'EDICULE DESTINE A RECEVOIR LE RESERVOIR D'EAU SACREE (Cf. MALAISE (1972), PL. 19B). .....	34
FIGURE 12 : FACES DU PYRAMIDION DE L'OBELISQUE ERIGE PAR DOMITIEN (Cf. MALAISE (1972), PL. 20-21).....	34
FIGURE 13 : REPRESENTATION DU SANCTUAIRE SUR UN GRAND BRONZE DE VESPASIEN (Cf. MALAISE (1972), PL. 19A). .....	34
FIGURE 14 : AUTEL EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL. LXXXV).....	35
FIGURE 15 : AUTEL EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL. LXXXVI).....	35
FIGURE 16 : RELIEF D'ISIS <i>FRUGIFERA</i> (Cf. MALAISE (1972), PL. 22). .....	35
FIGURE 17 : STATUE DE MARBRE BLANC DE MITHRA TUANT LE TAUREAU (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 107).....	36
FIGURE 18 : STATUE EN MARBRE DE MITHRA (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 108).....	36
FIGURE 19 : LOCALISATION DE LA <i>BASILICA HALARIANA</i> A ROME (Cf. <i>CCCA</i> , FIG. 4). .....	37
FIGURE 20 : PLAQUE DE MARBRE INSCRITE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CVII).....	37
FIGURE 21 : MOSAÏQUE EN NOIR ET BLANC, APPELEE LE « MAUVAIS ŒIL », PROVENANT DE L'ATRIUM DE LA BASILIQUE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CVII).....	37
FIGURE 22 : TETE DE STATUE EN MARBRE, PEUT-ETRE <i>HILARUS</i> ? (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CVIII).....	38
FIGURE 23 : PLAFOND PEINT ET STUQUE D'UNE DES SALLES DE LA <i>DOMUS AUREA</i> REPRESENTANT CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CIX).....	38
FIGURE 24 : PLAQUE EN MARBRE INSCRITE ET SCULPTEE (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCIX). .....	39
FIGURE 25 : PLAQUE EN MARBRE INSCRITE ET SCULPTEE (Cf. <i>CCID</i> , PL. C).....	39
FIGURE 26 : PLAQUE DE MARBRE TROUVEE NON LOIN DE L'EGLISE S. EUSEBE (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCIV). .....	40
FIGURE 27 : PLAQUE DE MARBRE TROUVEE NON LOIN DE S. EUSEBE (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCV).....	40
FIGURE 28 : FRAGMENT D'UNE PLAQUE DE MARBRE INSCRITE (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCVI).....	40
FIGURE 29 : PARTIE INFERIEURE D'UN GROUPE STATUAIRE EN MARBRE REPRESENTANT JUPITER DOLICHENUS SUR UN TAUREAU (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCVII).....	41
FIGURE 30 : TETE DE CERF AVEC SOCLE INSCRIT (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCVII). .....	41

FIGURE 31 : STATUETTE EN MARBRE DE JUPITER DOLICHENUS (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCVII) .....	41
FIGURE 32 : FRAGMENT DE PLAQUE OPISTHOGRAPHE (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCVI) .....	41
FIGURE 33 : AUTEL EN MARBRE INSCRIT (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCVIII).....	42
FIGURE 34 : LOCALISATION DU TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , FIG. 1) .....	43
FIGURE 35 : PLAN DU TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , FIG. 2).....	43
FIGURE 36 : RECONSTITUTION D'UNE PARTIE DU TEMPLE (Cf. <i>CCCA</i> , FIG. 3).....	43
FIGURE 37 : TEMPLE DE CYBELE, VESTIGES ACTUELS (CLICHE C. GOMEZ, MAI 2012) .....	44
FIGURE 38 : TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. IV).....	44
FIGURE 39 : ESCALIERS DU TEMPLE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. V).....	44
FIGURE 40 : MUR SCULPTE ET STUQUE DU TEMPLE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. VI).....	44
FIGURE 41 : UNE DES COLONNES DU TEMPLE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. VII) .....	44
FIGURE 42 : FRAGMENT DE RELIEF EN MARBRE DE L'ARA <i>PACIS AUGUSTAE</i> REPRESENTANT LE TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. IX). .....	45
FIGURE 43 : FRAGMENT DE RELIEF EN MARBRE DE L'ARA <i>PACIS AUGUSTAE</i> REPRESENTANT LE TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. X). .....	45
FIGURE 44 : FRAGMENT DE RELIEF EN MARBRE DE L'ARA <i>PACIS AUGUSTAE</i> REPRESENTANT LE TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. XI). .....	45
FIGURE 45 : FRAGMENT DE RELIEF EN MARBRE DE L'ARA <i>PACIS AUGUSTAE</i> REPRESENTANT LE TEMPLE DE CYBELE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. XII). .....	45
FIGURE 46 : REPRESENTATION DU TEMPLE DE CYBELE SUR UN RELIEF PROVENANT DU TOMBEAU DES <i>HATERII</i> (Cf. <i>CCCA</i> , PL. XCVIII). .....	46
FIGURE 47 : REPRESENTATION D'UN PETIT TEMPLE SUR UN MEDAILLON DE FAUSTINE DIVINISEE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. XCIX).....	46
FIGURE 48 : TETE EN MARBRE APPARTENANT A LA STATUE D'UNE PRETRESSE DE CYBELE DECOUVERTE DANS LE FORUM DE TRAJAN (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CII) .....	47
FIGURE 49 : GROUPE STATUAIRE EN BRONZE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CIII).....	47
FIGURE 50 : GROUPE STATUAIRE EN BRONZE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CIV) .....	47
FIGURE 51 : GROUPE STATUAIRE EN BRONZE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CV) .....	47
FIGURE 52 : FRAGMENT DE BASALTE OU DE PORPHYRE VERT AYANT APPARTENU AU TRONE D'UN PHARAON, PEUT-ETRE RAMSES II. PEUT-ETRE EN PROVENANCE D'UNE CHAPELLE ISIAQUE DANS LA <i>DOMUS FLAVIA</i> (Cf. MALAISE (1972), PL. 24) .....	48
FIGURE 53 : FRAGMENT DE RELIEF EN TERRE CUITE CAMPANIEEN FIGURANT ATTIS <i>TRISTIS</i> AVEC CE QUI SEMBLE ETRE UNE PLANTE DE PAVOT (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CXV).....	49
FIGURE 54 : AUTEL EN MARBRE DEDIE A CYBELE ET <i>NAVIALVIA</i> DE LA PART DE <i>CLAUDIA SYNTYCHE</i> (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CXII-CXIV).....	49
FIGURE 55 : PLAQUE EN MARBRE INSCRITE DEDIEE A CYBELE ET <i>NAVIALVIA</i> (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CXV) .....	49
FIGURE 56 : PLAN DU <i>MITHRAEUM</i> SOUS LES THERMES DE CARACALLA (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 124).....	50
FIGURE 57 : VUE DU <i>MITHRAEUM</i> (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 125).....	50
FIGURE 58 : FRAGMENT DE RELIEF EN MARBRE (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 126).....	50
FIGURE 59 : FRESQUE DANS UNE NICHE (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 127).....	50
FIGURE 60 : PLAN DU <i>MITHRAEUM</i> DE S. PRISCA (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 129).....	51

FIGURE 61 : ESQUISSE REPRESENTANT LE <i>MITHRAEUM</i> DE S. PRISCA (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 130 ET 250).	51
FIGURE 62 : MAQUETTE DU <i>DOLICHENUM</i> VU DE HAUT (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXIX).	52
FIGURE 63 : AUTEL DEDIE A SOL (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXX).	52
FIGURE 64 : AUTEL JUMENT DEDIE A LUNA (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXI).	52
FIGURE 65 : STATUE EN MARBRE DE PAROS REPRESENTANT HERCULE VICTOR (Cf. <i>CCID</i> PL. LXXII).	53
FIGURE 66 : STATUE EN MARBRE DE PAROS D'OMPHALE EN TRAIN DE COURIR (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXII).	53
FIGURE 67 : STATUETTE EN MARBRE VEINE REPRESENTANT SYLVAIN NU (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXIII).	53
FIGURE 68 : GROUPE STATUAIRE EN MARBRE DE PAROS REPRESENTANT ARTEMIS ET IPHIGENIE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXIII).	53
FIGURE 69 : UN BAS-RELIEF EN MARBRE BLANC REPRESENTANT JUNON DOLICHENIENNE SUR UN DAIM (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXVI).	54
FIGURE 70 : BAS-RELIEF REPRESENTANT LE COUPLE DOLICHENIEN, ISIS ET SERAPIS (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXVII).	54
FIGURE 71 : GROUPE STATUAIRE EN MARBRE GREC VEINE REPRESENTANT JUPITER DOLICHENUS SUR SON TAUREAU (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXVIII).	55
FIGURE 72 : BAS-RELIEF EN MARBRE BLANC REPRESENTANT JUPITER DOLICHENUS SUR SON TAUREAU (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXI).	55
FIGURE 73 : AUTEL EN MARBRE INSCRIT (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXIV).	55
FIGURE 74 : BAS-RELIEF INSCRIT REPRESENTANT LE DIEU SUR SON TAUREAU (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXV).	56
FIGURE 75 : BASE EN MARBRE INSCRITE (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCII).	56
FIGURE 76 : BAS-RELIEF INSCRIT REPRESENTANT JUNON DOLICHENIENNE DEBOUT SUR SON DAIM (Cf. <i>CCID</i> , PL. XCII).	56
FIGURE 77 : GRAND AUTEL VOTIF DE MARBRE BLANC VEINE DE GRIS INSCRIT (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXIV).	56
FIGURE 78 : PLAQUE DE MARBRE INSCRITE, ALBUM COLLEGIAL (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXII).	57
FIGURE 79 : PETIT FRAGMENT DE STATUE DE TETE FEMININE COIFFEE A LA MANIERE DE JULIA SOEMIAS (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXIV).	57
FIGURE 80 : GRANDE PLAQUE EN MARBRE RECONSTITUEE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXIII).	58
FIGURE 81 : <i>TABULA ANSATA</i> EN MARBRE VEINE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXX).	58
FIGURE 82 : PETITE BASE EN MARBRE INSCRITE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXIII).	58
FIGURE 83 : BASE CIRCULAIRE EN MARBRE INSCRITE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXIV).	59
FIGURE 84 : STATUE D'APOLLON CITHAREDE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXV).	59
FIGURE 85 : UN DES CINQ FRAGMENTS APPARTENANT A UNE GRANDE PLAQUE DE MARBRE INSCRITE (Cf. <i>CCID</i> , PL. LXXXVI).	59
FIGURE 86 : DALLE EN MARBRE BLANC : INSCRIPTION SUR LE TOUR (Cf. HAJJAR (1979), PL. CX).	60
FIGURE 87 : DALLE EN MARBRE BLANC : INSCRIPTION SUR LA FACE (Cf. HAJJAR (1979), PL. CX).	60
FIGURE 88 : DALLE EN MARBRE DONT LE TROU SERVAIT COMME ORIFICE DE FONTAINE (Cf. HAJJAR (1979), PL. CXI).	60
FIGURE 89 : SCENE PRINCIPALE DU PLAFOND DE L'AILE CENTRALE REPRESENTANT ATTIS AILE EN TENUE ORIENTALE (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CCII).	61
FIGURE 90 : REPRESENTATION D'ATTIS EN DEUIL EN TENUE ORIENTALE, TENANT UNE CROSSE DE BERGER (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CCIII).	61
FIGURE 91 : AGRANDISSEMENT DE L'ATTIS AILE DU PLAFOND DE L'AILE PRINCIPALE DU BATIMENT (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CCIV).	61
FIGURE 92 : REPRESENTATION DE LA CONDAMNATION DE MARSYAS (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CCV).	61
FIGURE 93 : SCULPTURES EN BAS-RELIEF D'UN SARCOPHAGE MIS AU JOUR SUR LA <i>VIA PORTUENSE</i> (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CXCVII).	62
FIGURE 94 : SARCOPHAGE EN MARBRE REPRESENTANT LA DISCORDE ENTRE APOLLON ET MARSYAS DECOUVERT <i>VIA AURELIA</i> (Cf. <i>CCCA</i> PL. CXCVIII).	62
FIGURE 95 : TABLETTE EN TERRE CUITE DE FORME CONIQUE REPRESENTANT CYBELE SUR UN BATEAU (Cf. <i>CCCA</i> , PL. CXCIX).	62

FIGURE 96 : STATUE EN MARBRE GREC REPRESENTANT CYBELE ASSISE SUR UN TRONE (Cf. CCCA, PL. CLVIII).....	63
FIGURE 97 : STATUE EN MARBRE GREC DE CYBELE ASSISE (Cf. CCCA, PL. CLXIV-CLXV).....	63
FIGURE 98 : RELIEF EN TERRE CUITE REPRESENTANT UNE TETE DE MENADE ET ATTIS (Cf. CCCA, PL. CLXXXVI).....	64
FIGURE 99 : STATUE EN MARBRE REPRESENTANT CYBELE SUR UN TRONE (Cf. CCCA, PL. CLXXVII).....	64
FIGURE 100 : LAMPE EN TERRE CUITE (Cf. CCCA, PL. CXCII).....	65
FIGURE 101 : FRAGMENT DE DISQUE APPARTENANT A UNE LAMPE (Cf. CCCA, PL. CXCIII).....	65
FIGURE 102 : LAMPE EN TERRE CUITE (Cf. CCCA, PL. CXCIV).....	65
FIGURE 103 : LAMPE EN TERRE CUITE (Cf. CCCA, PL. CXCV).....	65
FIGURE 104 : RELIEF EN MARBRE REPRESENTANT DEUX LIONS ET DES MENADES (Cf. CCCA, PL. CLXXIII).....	65
FIGURE 105 : BLOC EN MARBRE PROVENANT D'UN SARCOPHAGE (Cf. CCCA, PL. CLXVI).....	66
FIGURE 106 : SARCOPHAGE EN MARBRE FIGURANT LA DISCORDE ENTRE APOLLON ET MARSYAS (Cf. CCCA, PL. CLXVII).....	66
FIGURE 107 : BLOC EN MARBRE PROVENANT D'UN SARCOPHAGE REPRESENTANT CYBELE (Cf. CCCA, PL. CLXII-CLXIII).....	66
FIGURE 108 : BUSTE EN MARBRE BLANC D'ATTIS (Cf. CCCA, PL. CLV).....	67
FIGURE 109 : STATUE EN BRONZE D'ATTIS (Cf. CCCA, PL. CLXX-CLXXI).....	67
FIGURE 110 : STATUE EN MARBRE DE CYBELE CHEVAUCHANT UN LION (Cf. CCCA, PL. CLXXII).....	67
FIGURE 111 : STATUE EN MARBRE BLANC DE CYBELE SUR UN TRONE (Cf. CCCA, PL. CLXXX-CLXXXI).....	67
FIGURE 112 : REPRESENTATION D'UN ARCHIGALLE DEBOUT (Cf. CCCA, PL. CXL-CXLI).....	68
FIGURE 113 : BUSTE EN MARBRE REPRESENTANT UN GALLE (Cf. CCCA, PL. CXLII-CXLIII).....	68
FIGURE 114 : FRAGMENT DE RELIEF EN MARBRE PROVENANT DU SARCOPHAGE D'UN ENFANT REPRESENTANT CYBELE CHEVAUCHANT UN LION ET UNE COURSE DE QUATRE QUADRIGES (Cf. CCCA, PL. CXLIV).....	69
FIGURE 115 : FRAGMENT DE TABLETTE EN TERRE CUITE REPRESENTANT CYBELE SUR SON BATEAU (Cf. CCCA, PL. CLIV).....	69
FIGURE 116 : RELIEF EN MARBRE GRIS INSCRIT FIGURANT UNE PRETRESSE DE CYBELE (Cf. CCCA, PL. CL).....	69
FIGURE 117 : PLATEAU DE BRONZE REPRESENTANT DES DIVINITES EGYPTIENNES (Cf. MALAISE (1972), PL. 26).....	70
FIGURE 118 : DEDICACE A ISIS AUGUSTE (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXVII).....	70
FIGURE 119 : PLAQUE EN MARBRE DEDIEE A SERAPIS (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXVII).....	71
FIGURE 120 : STATUE D'ISIS ET D'HARPOCRATE SUR UNE BASE INSCRITE (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXVIII).....	71
FIGURE 121 : COLONNE EN MARBRE GRIS DEDIEE A SERAPIS ET A DES DIEUX PARTAGEANT LE MEME TEMPLE (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXVIII).....	71
FIGURE 122 : GRAND MONUMENT FUNERAIRE EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXIX).....	72
FIGURE 123 : GRAND AUTEL EN MARBRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXIX).....	72
FIGURE 124 : STELE EN MARBRE BLANC FIGURANT UN SISTRE ET UNE PATERE (Cf. <i>RICIS</i> , PL LXXXIX).....	73
FIGURE 125 : PLAQUE EN MARBRE POUR UNE FEMME INITIEE AUX MYSTERES ISIAQUES (Cf. <i>RICIS</i> , PL XC).....	73
FIGURE 126 : STELE EN MARBRE BLANC (Cf. <i>RICIS</i> , PL CX).....	73
FIGURE 127 : AUTEL EN MARBRE BLANC D'UNE ISIAQUE (Cf. <i>RICIS</i> , PL CX).....	73
FIGURE 128 : FRAGMENT D'UN SARCOPHAGE EN MARBRE D'UNE DESSERVANTE D'ISIS (Cf. <i>RICIS</i> , PL CX).....	74
FIGURE 129 : PLAQUE FUNERAIRE EN MARBRE GRIS D'UN PRETRE (Cf. <i>RICIS</i> , PL XCI).....	74
FIGURE 130 : AUTEL FUNERAIRE D'UNE ISIAQUE (Cf. <i>RICIS</i> , PL XC).....	74
FIGURE 131 : RELIEF EN MARBRE BLANC REPRESENTANT AION NU (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 152).....	75



FIGURE 132 : STATUE EN MARBRE BLANC REPRESENTANT MITHRA EN TRAIN DE TUER LE TAUREAU (F. <i>CIMRM</i> , FIG. 155).....	75
FIGURE 133 : STATUE EN MARBRE BLANC DE MITHRA TUANT LE TAUREAU (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 161).....	75
FIGURE 134 : RELIEF EN MARBRE BLANC DE MITHRA TUANT LE TAUREAU FLANQUE DE CAUTES ET CAUTOPATES (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 164).....	75
FIGURE 135 : STATUE EN MARBRE BLANC DE MITHRA TUANT LE TAUREAU (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 167).....	76
FIGURE 136 : STATUE EN MARBRE GROSSIER ET GRANULEUX DE MITHRA TUANT LE TAUREAU, INSCRITE SUR LE SOCLE (Cf. <i>CIMRM</i> , FIG. 168).....	76
FIGURE 137 : BASE INSCRITE (Cf. <i>CCID</i> , PL. CI).....	77
FIGURE 138 : BASE EN MARBRE INSCRITE (Cf. ZAPPATA IN BELLELLI, BIANCHI (1997), PL. 32).....	77
FIGURE 139 : ABECEDAIRE OFFERT A JUPITER DOLICHENUS (Cf. ZAPPATA IN BELLELLI, BIANCHI (1997), PL. 34).....	77
FIGURE 140 : FRAGMENT DE BORD DE VASE EN MARBRE (Cf. ZAPPATA IN BELLELLI, BIANCHI (1997), PL. 35).....	77
FIGURE 141 : INSCRIPTION (FACE ET COTE) RETROUVEE SUR LES RIVES DU TIBRE (Cf. <i>CCID</i> , PL. CII).....	78

## L'Iseum Metellinum



Figure 1 : Stèle funéraire (Cf. *RICIS*, Pl. XC)

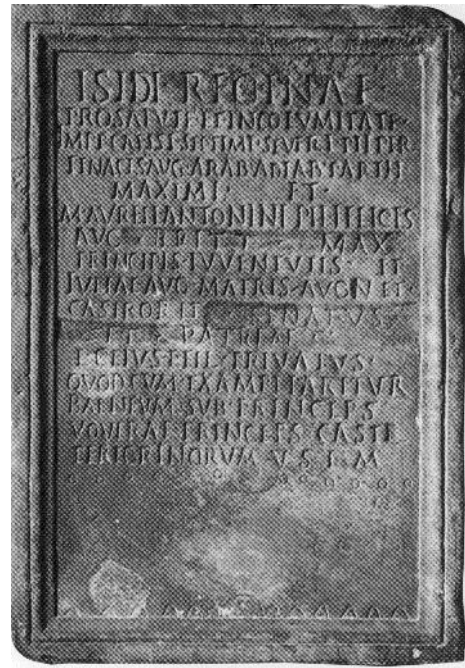


Figure 2 : Base en marbre (Cf. *RICIS*, Pl. LXXXV)

*L'Iseum et le Serapeum de la région III*

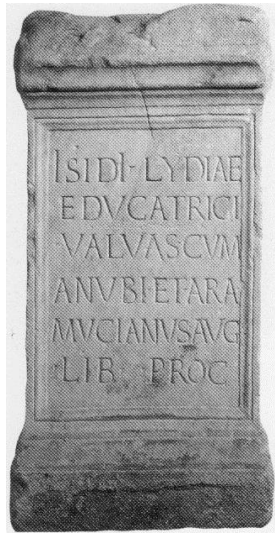


Figure 3 : Cipse en marbre (Cf. *RICIS*, Pl. LXXXV)



Figure 4 : Cipse en marbre (Cf. *RICIS*, Pl. LXXXV)

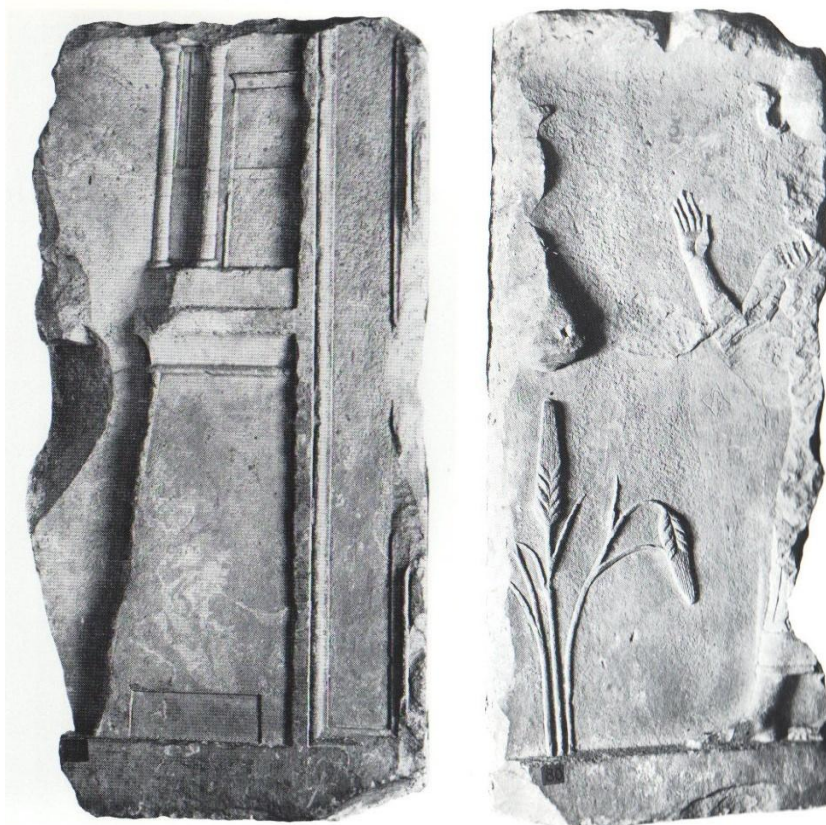


Figure 5 : Fragments de relief en marbre de style égyptisant (Cf. *Malaise* (1972), Pl. 14 et 15).

## *L'Iseum et le Serapeum du Champ de Mars*

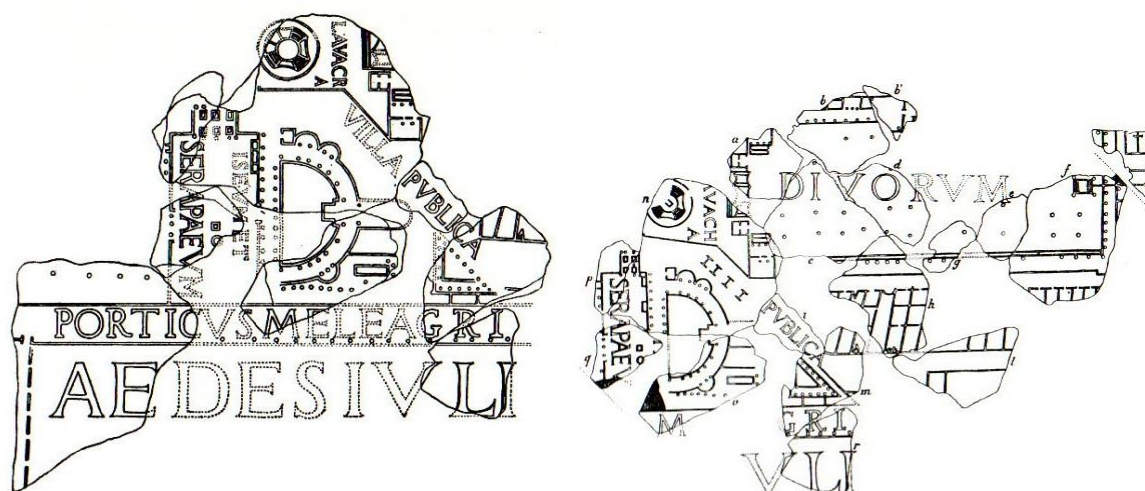


Figure 6 : Iseum et Serapeum du Champ de Mars, reconstitution de la *Forma Urbis Romae* (Cf. Malaise (1972), Plans 1 et 2).

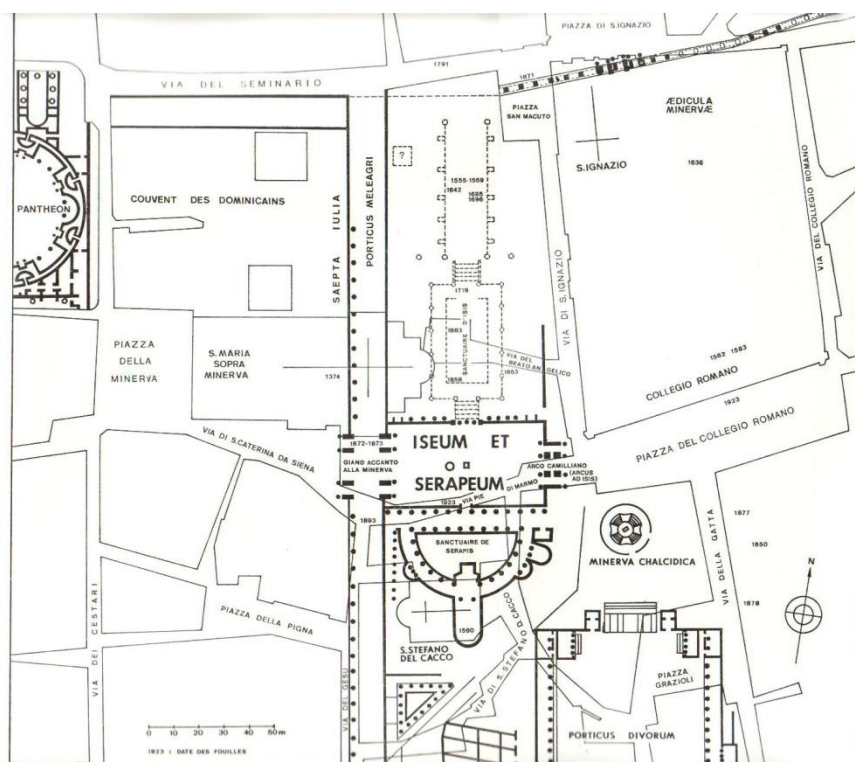


Figure 7 : Iseum et Serapeum du Champ de Mars, reconstitution de G. Gatti complétée par M. Malaise (Cf. Malaise (1972), Plan 3).



Figure 8 : Fragment de relief du tombeau des *Haterii* : l'*Arcus ad Isis* (Cf. Malaise (1972), Pl. 16).

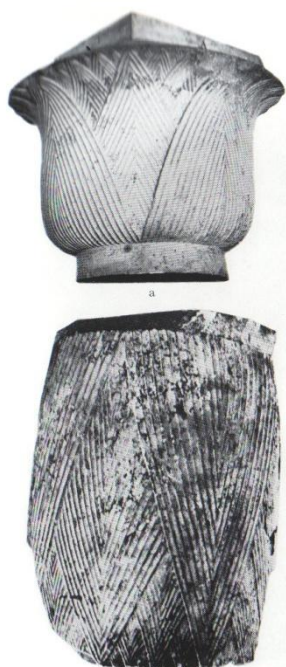


Figure 9 : Chapiteau et fût égyptisants (Cf. Malaise (1972), Pl. 17).



Figure 10 : Détail d'une colonne (Cf. Malaise (1972), Pl. 18).

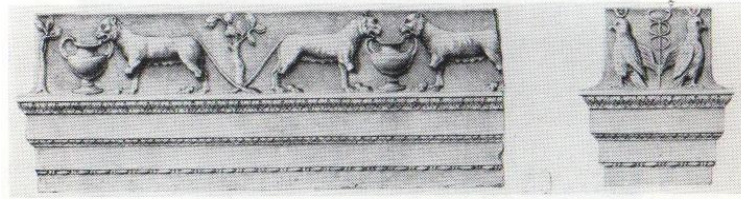


Figure 11 : Frise d'entablement provenant peut-être de l'édicule destiné à recevoir le réservoir d'eau sacrée (Cf. Malaise (1972), Pl. 19b).

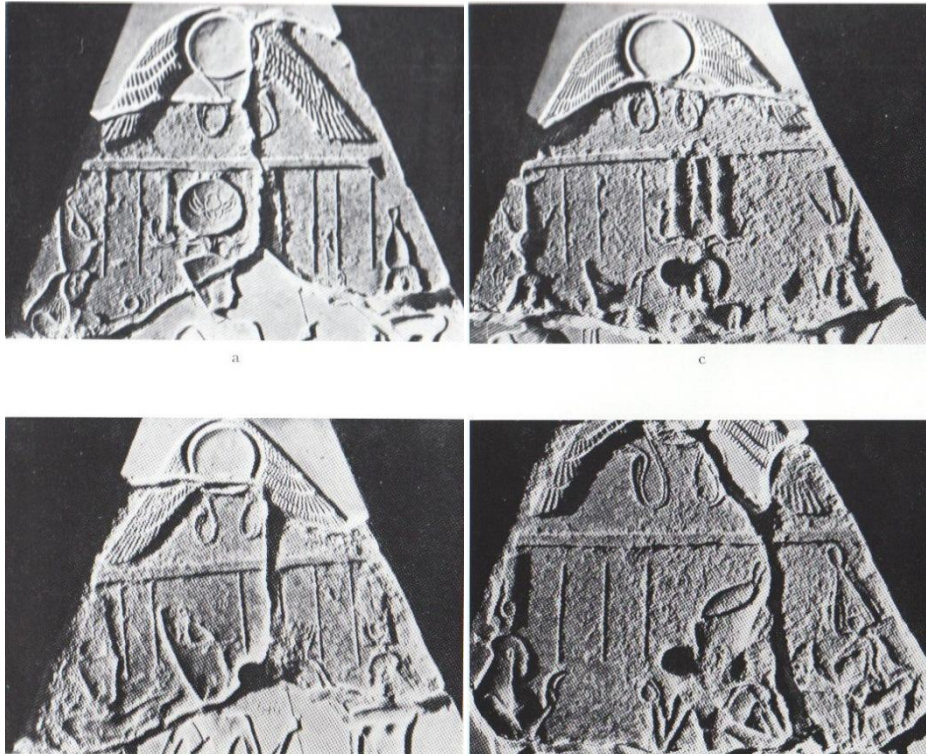


Figure 12 : Faces du pyramidion de l'obélisque érigé par Domitien (Cf. Malaise (1972), Pl. 20-21).



Figure 13 : Représentation du sanctuaire sur un grand bronze de Vespasien (Cf. Malaise (1972), Pl. 19a).



Figure 14 : Autel en marbre (Cf. *RICIS*, Pl. LXXXV).



Figure 15 : Autel en marbre (Cf. *RICIS*, Pl. LXXXVI).



Figure 16 : Relief d'Isis *Frugifera* (Cf. Malaise (1972), Pl. 22).

*Le mithraeum des Catra des Equites Singulares*



Figure 17 : Statue de marbre blanc de Mithra tuant le taureau (Cf. *CIMRM*, Fig. 107).



Figure 18 : Statue en marbre de Mithra (Cf. *CIMRM*, Fig. 108).



## Cybèle et la Basilica Hilariana

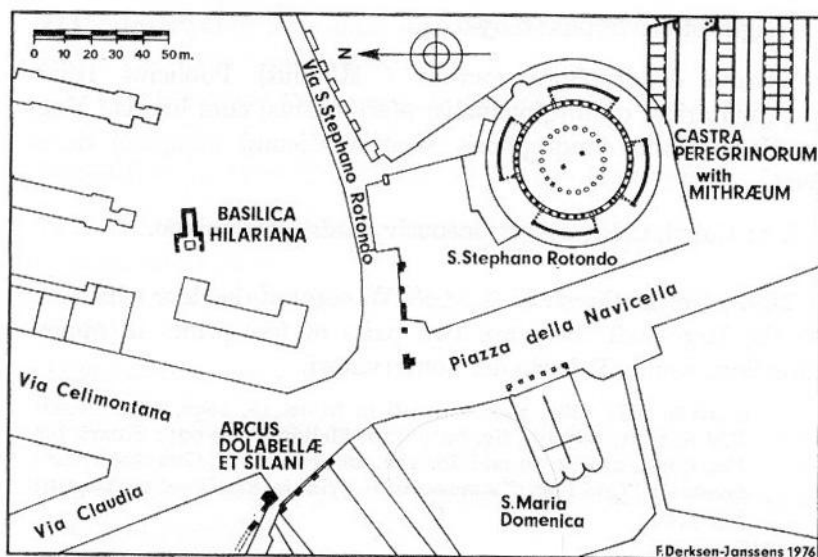


Figure 19 : Localisation de la Basilica Halariana à Rome (Cf. CCCA, Fig. 4).



Figure 20 : Plaque de marbre inscrite (Cf. CCCA, Pl. CVII).



Figure 21 : Mosaïque en noir et blanc, appelée le « Mauvais Œil », provenant de l'atrium de la Basilique (Cf. CCCA, Pl. CVII).

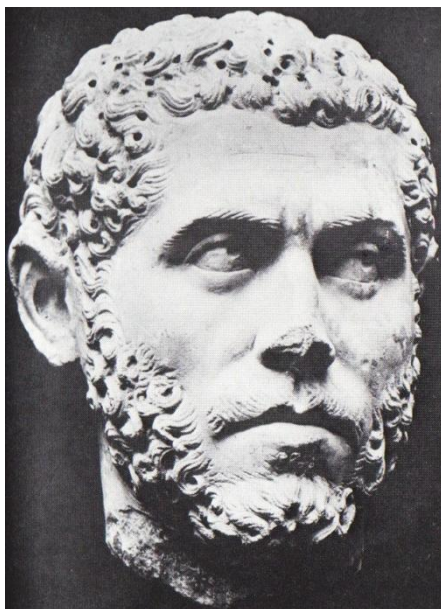


Figure 22 : Tête de statue en marbre, peut-être *Hilarus* ? (Cf. *CCCA*, Pl. CVIII).

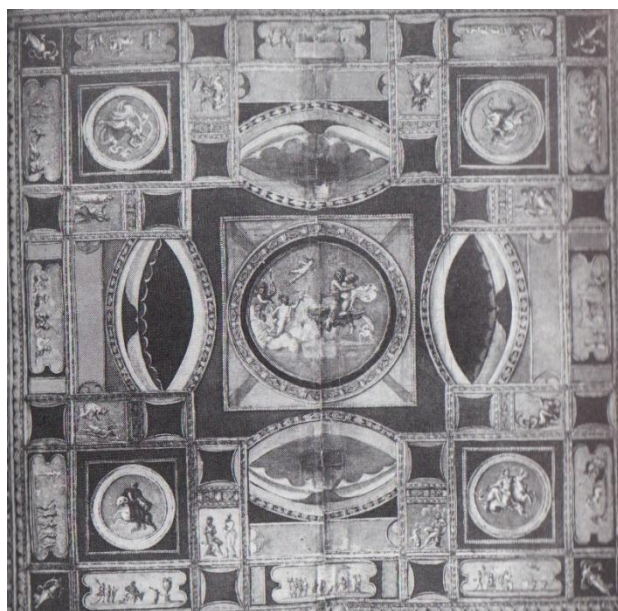


Figure 23 : Plafond peint et stucqué d'une des salles de la *Domus Aurea* représentant Cybèle (Cf. *CCCA*, Pl. CIX).

*Le culte de Jupiter Dolichénus des Castra priora equitum singularium*



Figure 24 : Plaque en marbre inscrite et sculptée (Cf. *CCID*, Pl. XCIX).



Figure 25 : Plaque en marbre inscrite et sculptée (Cf. *CCID*, Pl. C).

*Le Dolichenum de l'Esquilin*

\*



Figure 26 : Plaque de marbre trouvée non loin de l'église S. Eusèbe (Cf. *CCID*, Pl. XCIV).



Figure 27 : Plaque de marbre trouvée non loin de S. Eusèbe (Cf. *CCID*, Pl. XCV).

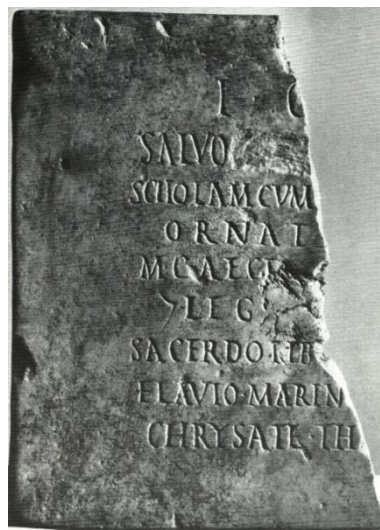


Figure 28 : Fragment d'une plaque de marbre inscrite (Cf. *CCID*, Pl. XCVI).



Figure 29 : Partie inférieure d'un groupe statuaire en marbre représentant Jupiter Dolichénus sur un taureau (Cf. *CCID*, Pl. XCVII).



Figure 30 : Tête de cerf avec socle inscrit (Cf. *CCID*, Pl. XCVII).



Figure 31 : Statuette en marbre de Jupiter Dolichénus (Cf. *CCID*, Pl. XCVII).

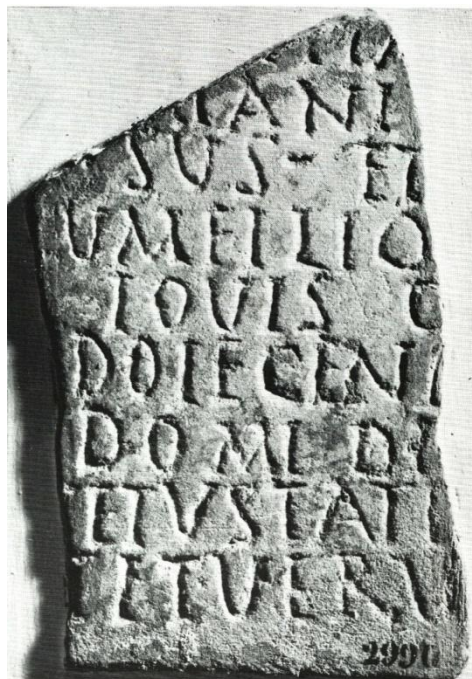


Figure 32 : Fragment de plaque opisthographe (Cf. *CCID*, Pl. XCVI).

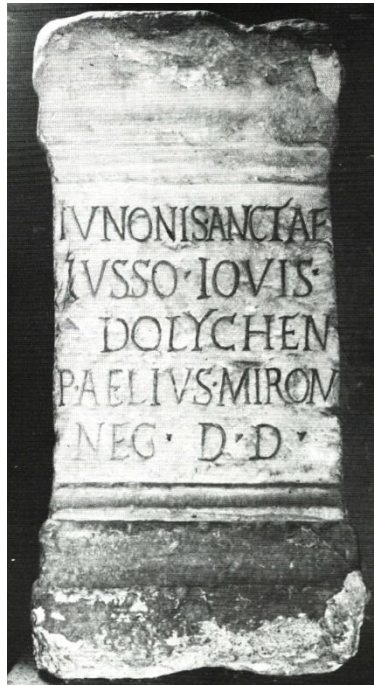


Figure 33 : Autel en marbre inscrit (Cf. *CCID*, Pl. XCVIII).

## Le temple de la Grande Mère sur le Palatin

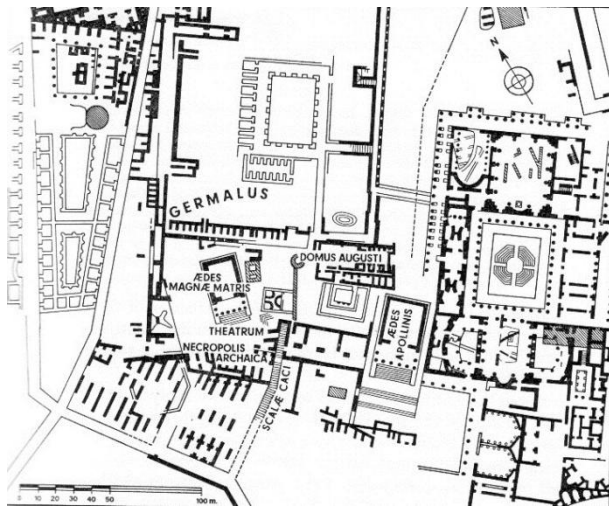


Figure 34 : Localisation du temple de Cybèle (Cf. CCCA, Fig. 1).

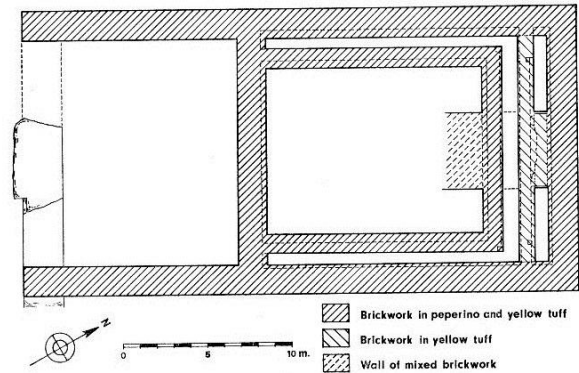


Figure 35 : Plan du temple de Cybèle (Cf. CCCA, Fig. 2).

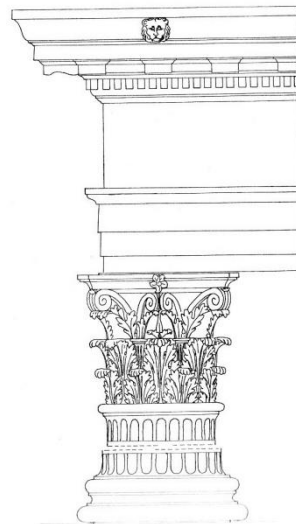


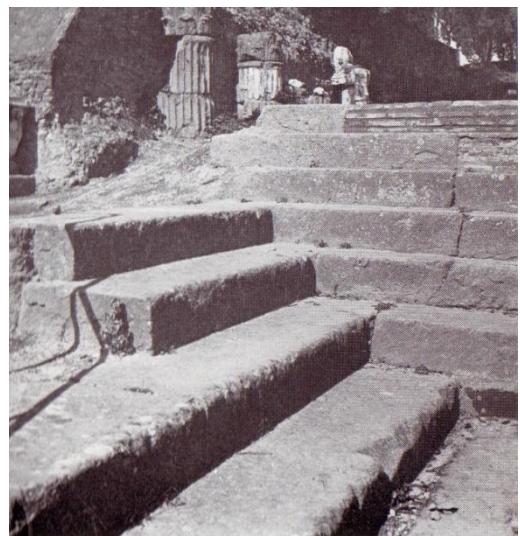
Figure 36 : Reconstitution d'une partie du temple (Cf. CCCA, Fig. 3).



**Figure 37 : Temple de Cybèle, vestiges actuels (cliché C. Gomez, Mai 2012).**



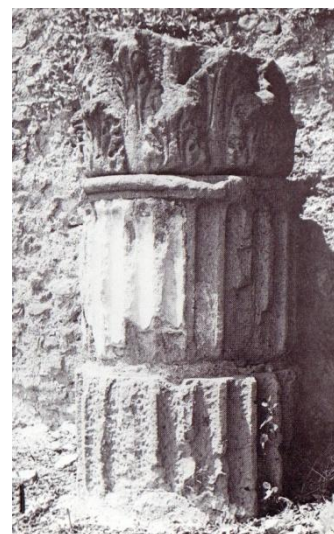
**Figure 38 : Temple de Cybèle (Cf. CCCA, Pl. IV).**



**Figure 39 : Escaliers du temple (Cf. CCCA, Pl. V).**



**Figure 40 : Mur sculpté et stucqué du temple (Cf. CCCA, Pl. VI).**



**Figure 41 : Une des colonnes du temple (Cf. CCCA, Pl. VII).**





Figure 42 : Fragment de relief en marbre de l'Ara Pacis Augustae représentant le temple de Cybèle (Cf. CCCA, Pl. IX).



Figure 43 : Fragment de relief en marbre de l'Ara Pacis Augustae représentant le temple de Cybèle (Cf. CCCA, Pl. X).

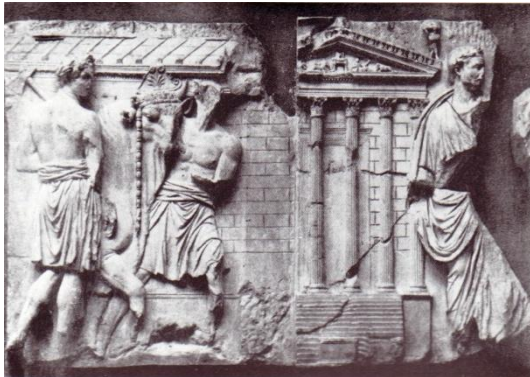


Figure 44 : Fragment de relief en marbre de l'Ara Pacis Augustae représentant le temple de Cybèle (Cf. CCCA, Pl. XI).



Figure 45 : Fragment de relief en marbre de l'Ara Pacis Augustae représentant le temple de Cybèle (Cf. CCCA, Pl. XII).



Figure 46 : Représentation du temple de Cybèle sur un relief provenant du tombeau des *Haterii* (Cf. *CCCA*, Pl. XCVIII).

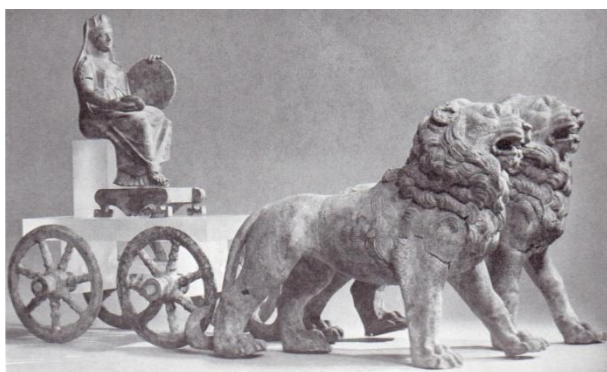
### *Le tholus de Cybèle sur la Via Sacra*



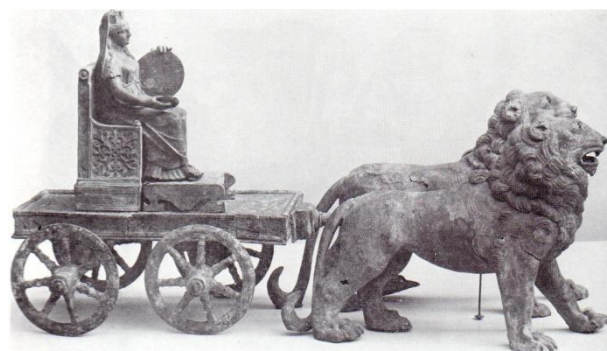
Figure 47 : Représentation d'un petit temple sur un médaillon de Faustine divinisée (Cf. *CCCA*, Pl. XCIX).



**Figure 48 : Tête en marbre appartenant à la statue d'une prêtresse de Cybèle découverte dans le Forum de Trajan (Cf. CCCA, Pl. CII).**



**Figure 49 : Groupe statuaire en bronze (Cf. CCCA, Pl. CIII).**



**Figure 50 : Groupe statuaire en bronze (Cf. CCCA, Pl. CIV).**



**Figure 51 : Groupe statuaire en bronze (Cf. CCCA, Pl. CV).**

*Les cultes isiaques dans la région du Palatin*



**Figure 52 : Fragment de basalte ou de porphyre vert ayant appartenu au trône d'un pharaon, peut-être Ramsès II. Peut-être en provenance d'une chapelle isiaque dans la *Domus Flavia* (Cf. Malaise (1972), Pl. 24).**

## Le culte de Cybèle et de Navisalvia



Figure 53 : Fragment de relief en terre cuite campanien figurant Attis *tristis* avec ce qui semble être une plante de pavot (Cf. CCCA, Pl. CXV).



Figure 54 : Autel en marbre dédié à Cybèle et Navisalvia de la part de Claudia Syntyche (Cf. CCCA, Pl. CXII-CXIV).



Figure 55 : Plaque en marbre inscrite dédiée à Cybèle et Navislavia (Cf. CCCA, Pl. CXV).

*Présence mithriaque sous les Thermes de Caracalla (région XII)*

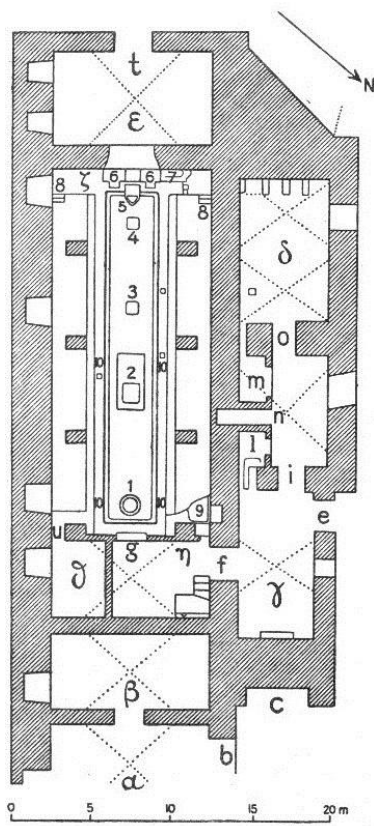


Figure 56 : Plan du *mithraeum* sous les Thermes de Caracalla (Cf. *CIMRM*, Fig. 124).



Figure 57 : Vue du *mithraeum* (Cf. *CIMRM*, Fig. 125).

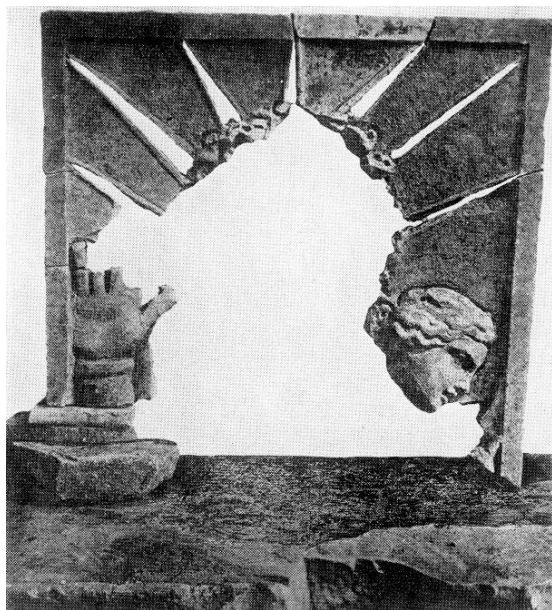


Figure 58 : Fragment de relief en marbre (Cf. *CIMRM*, Fig. 126).



Figure 59 : Fresque dans une niche (Cf. *CIMRM*, Fig. 127).

*Le mithraeum de S. Prisca (région XIII)*

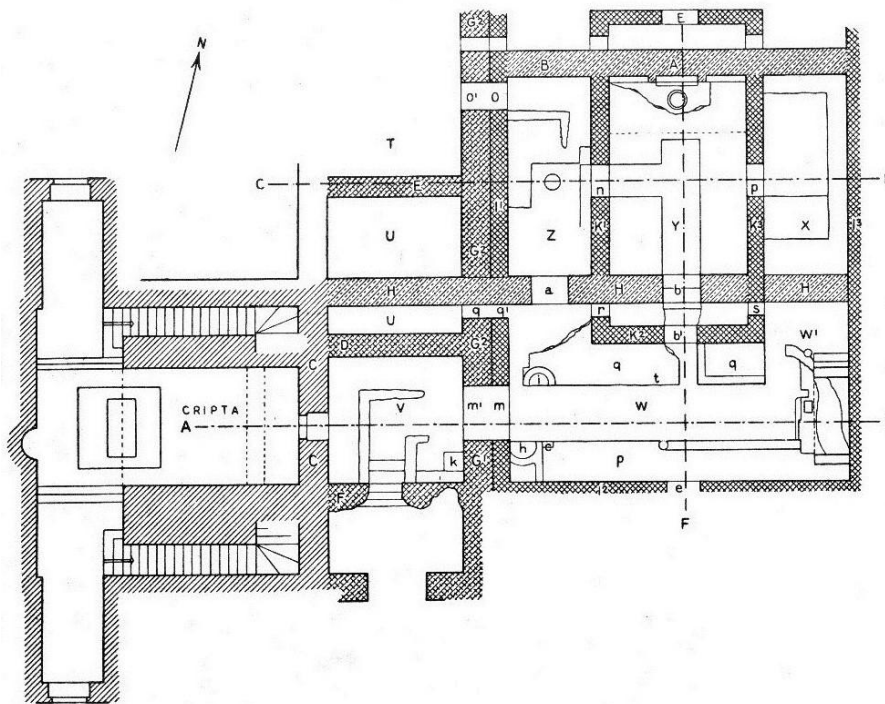


Figure 60 : Plan du *mithraeum* de S. Prisca (Cf. *CIMRM*, Fig. 129).

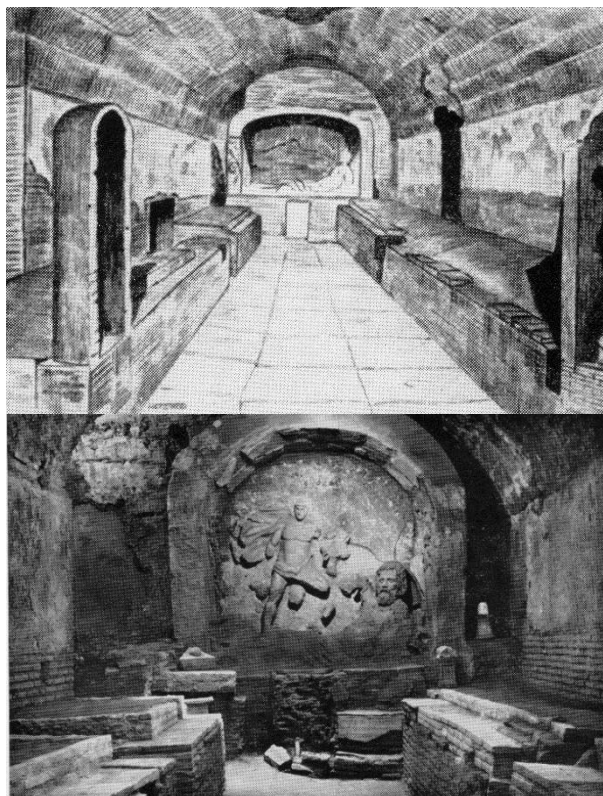


Figure 61 : Esquisse représentant le *mithraeum* de S. Prisca (Cf. *CIMRM*, Fig. 130 et 250).

*Le Dolichenum de l'Aventin*

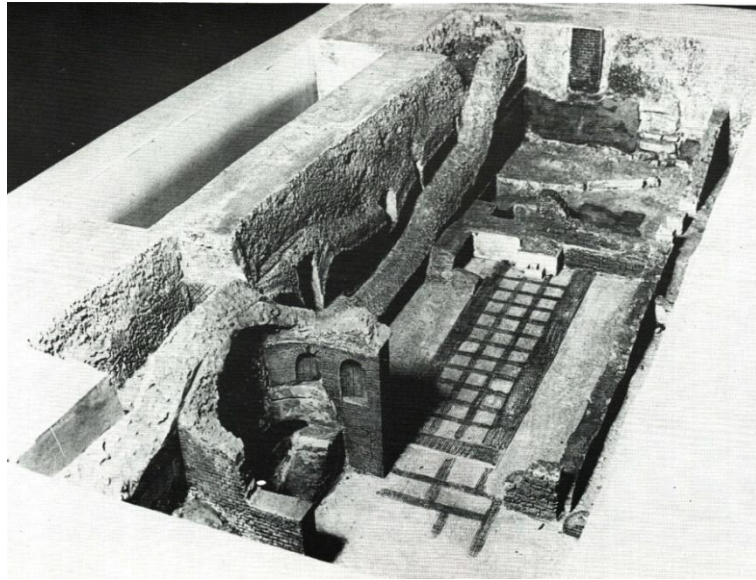


Figure 62 : Maquette du *Dolichenum* vu de haut (Cf. *CCID*, Pl. LXIX).



Figure 63 : Autel dédié à Sol (Cf. *CCID*, Pl. LXX)

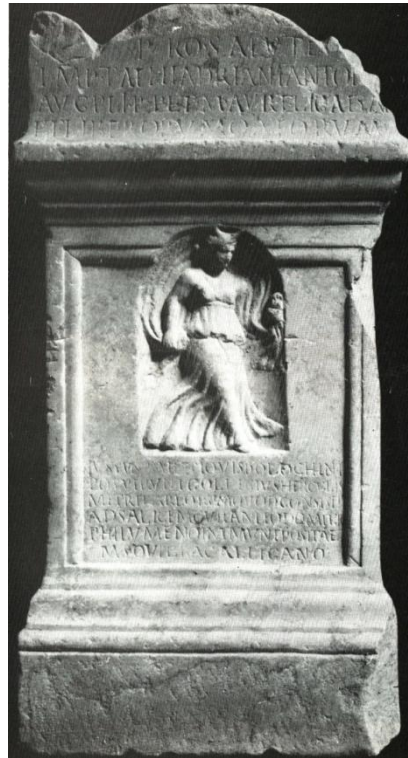


Figure 64 : Autel jumeau dédié à Luna (Cf. *CCID*, Pl. LXXI).





Figure 65 : Statue en marbre de Paros représentant Hercule Victor (Cf. *CCID* Pl. LXXII).



Figure 66 : Statue en marbre de Paros d'Omphale en train de courir (Cf. *CCID*, Pl. LXXII).



Figure 67 : Statuette en marbre veiné représentant Sylvain nu (Cf. *CCID*, Pl. LXXIII).



Figure 68 : Groupe statuaire en marbre de Paros représentant Artémis et Iphigénie (Cf. *CCID*, Pl. LXXIII).



Figure 69 : Un bas-relief en marbre blanc représentant Junon Dolichénienne sur un daim (Cf. *CCID*, Pl. LXXVI).



Figure 70 : Bas-relief représentant le couple dolichénien, Isis et Sérapis (Cf. *CCID*, Pl. LXXVII).



Figure 71 : Groupe statuaire en marbre grec veiné représentant Jupiter Dolichénus sur son taureau (Cf. *CCID*, Pl. LXXVIII).



Figure 72 : Bas-relief en marbre blanc représentant Jupiter Dolichenus sur son taureau (Cf. *CCID*, Pl. LXXXI).

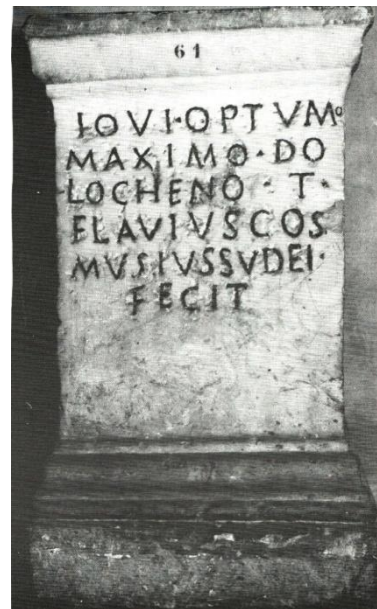


Figure 73 : Autel en marbre inscrit (Cf. *CCID*, Pl. LXXIV).



Figure 74 : Bas-relief inscrit représentant le dieu sur son taureau (Cf. CCID, Pl. LXXV).

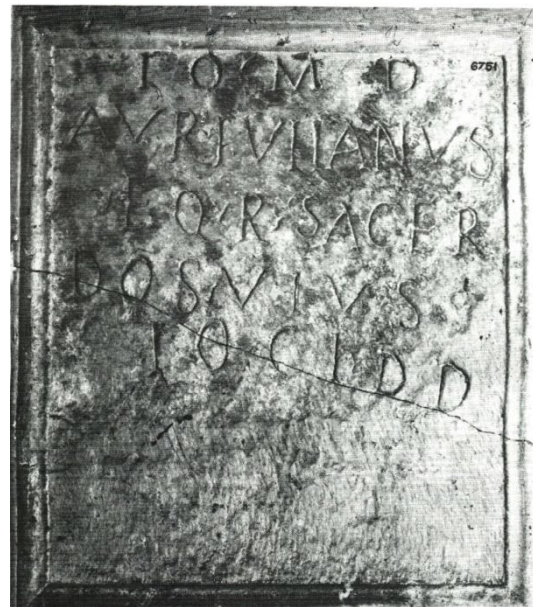


Figure 75 : Base en marbre inscrite (Cf. CCID, Pl. XCIII).



Figure 76 : Bas-relief inscrit représentant Junon Dolichenienne debout sur son daim (Cf. CCID, Pl. XCIII).



Figure 77 : Grand autel votif de marbre blanc veiné de gris inscrit (Cf. CCID, Pl. LXXIV)

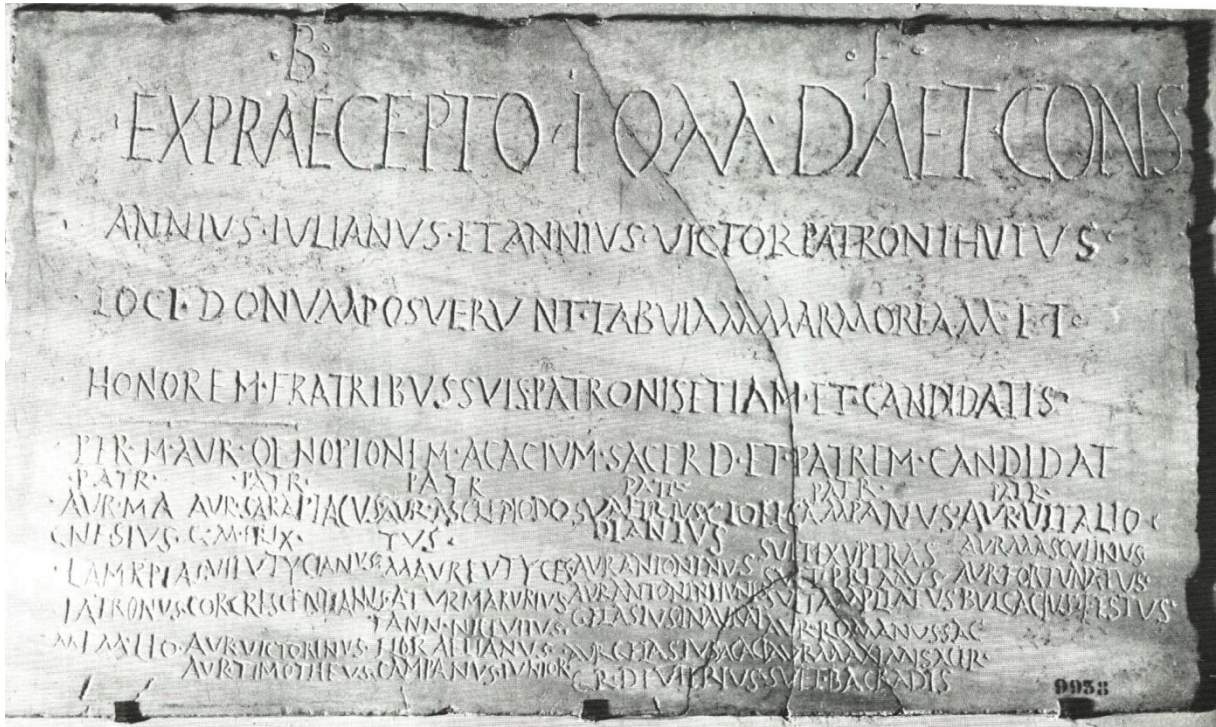


Figure 78 : Plaque de marbre inscrite, album collégial (Cf. CCID, Pl. LXXXII).



Figure 79 : Petit fragment de statue de tête féminine coiffée à la manière de Julia Soemias (Cf. CCID, Pl. LXXXIV).

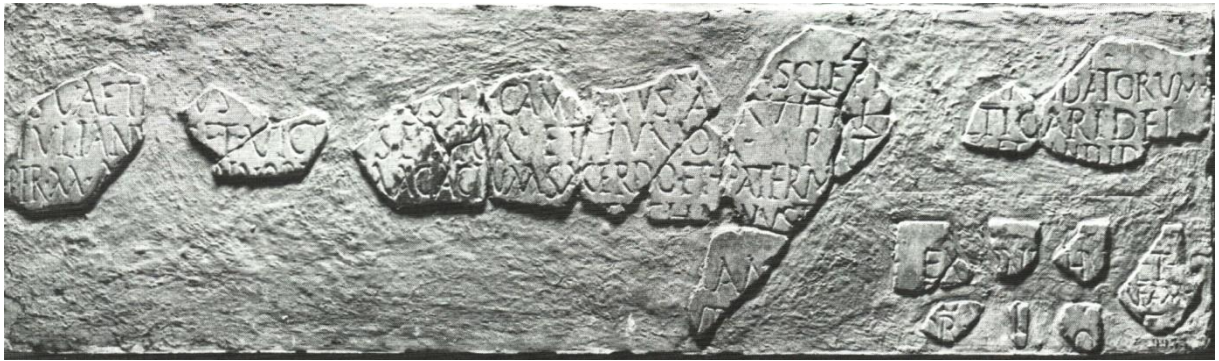


Figure 80 : Grande plaque en marbre reconstituée (Cf. *CCID*, Pl. LXXXIII).



Figure 81 : *Tabula ansata* en marbre veiné (Cf. *CCID*, Pl. LXXX).

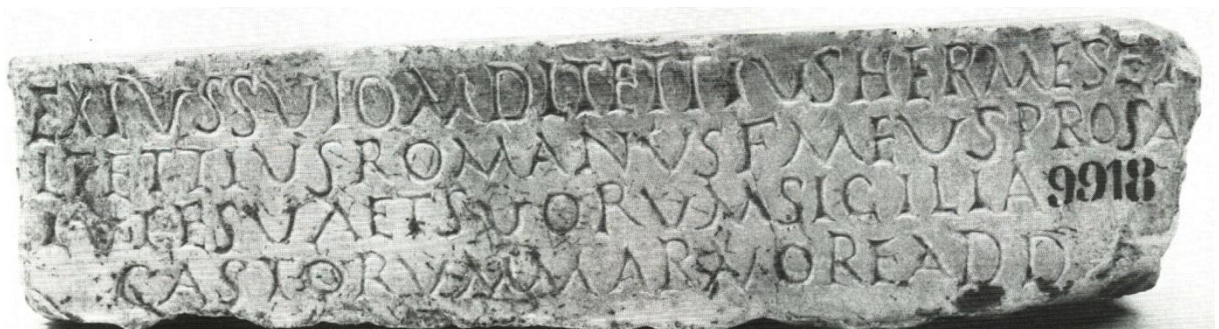


Figure 82 : Petite base en marbre inscrite (Cf. *CCID*, Pl. LXXXIII).

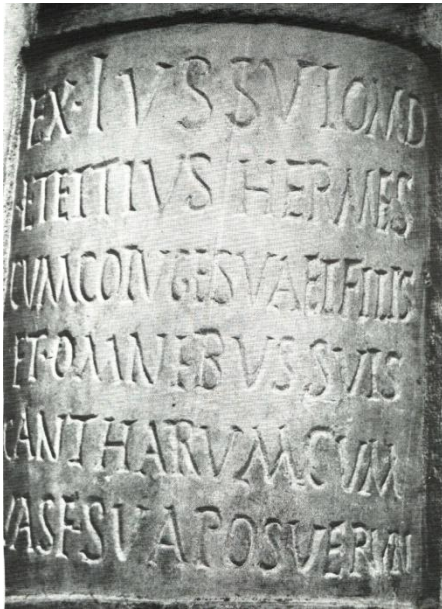


Figure 83 : Base circulaire en marbre inscrite (Cf. *CCID*, Pl. LXXXIV).



Figure 84 : Statue d'Apollon citharède (Cf. *CCID*, Pl. LXXXV).



Figure 85 : Un des cinq fragments appartenant à une grande plaque de marbre inscrite (Cf. *CCID*, Pl. LXXXVI).

*Le sanctuaire syrien du Janicule*



Figure 86 : Dalle en marbre blanc : inscription sur le tour (Cf. Hajjar (1979), Pl. CX).

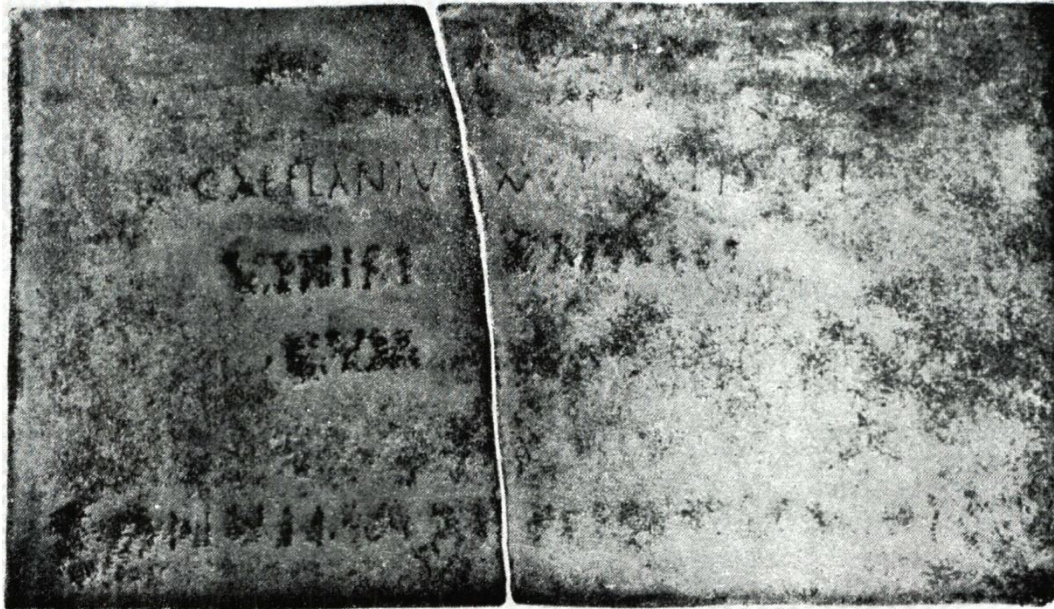


Figure 87 : Dalle en marbre blanc : inscription sur la face (Cf. Hajjar (1979), Pl. CX).



Figure 88 : Dalle en marbre dont le trou servait comme orifice de fontaine (Cf. Hajjar (1979), Pl. CXI).



## Le mobilier relatif au culte métroaque hors les murs ou non rattachable à un lieu connu

### *L'hypogeum de la Porte Majeure*



Figure 89 : Scène principale du plafond de l'aile centrale représentant Attis ailé en tenue orientale (Cf. *CCCA*, Pl. CCII).



Figure 90 : Représentation d'Attis en deuil en tenue orientale, tenant une crosse de berger (Cf. *CCCA*, Pl. CCIII).



Figure 91 : Agrandissement de l'Attis ailé du plafond de l'aile principale du bâtiment (Cf. *CCCA*, Pl. CCIV).



Figure 92 : Représentation de la condamnation de Marsyas (Cf. *CCCA*, Pl. CCV).

*Les inscriptions et monuments funéraires localisés relatifs au culte métrouaque*



Figure 93 : Sculptures en bas-relief d'un sarcophage mis au jour sur la *Via Portuense* (Cf. *CCCA*, Pl. CXCVII).



Figure 94 : Sarcophage en marbre représentant la discorde entre Apollon et Marsyas découvert *Via Aurelia* (Cf. *CCCA* Pl. CXCVIII).



Figure 95 : Tablette en terre cuite de forme conique représentant Cybèle sur un bateau (Cf. *CCCA*, Pl. CXCIX).

*Le mobilier anépigraphe*



Figure 96 : Statue en marbre grec représentant Cybèle assise sur un trône (Cf. CCCA, Pl. CLVIII).



Figure 97 : Statue en marbre grec de Cybèle assise (Cf. CCCA, Pl. CLXIV-CLXV).



**Figure 98 : Relief en terre cuite représentant une tête de Ménéade et Attis (Cf. CCCA, Pl. CLXXVI).**



**Figure 99 : Statue en marbre représentant Cybèle sur un trône (Cf. CCCA, Pl. CLXXVII).**



Figure 100 : Lampe en terre cuite (Cf. CCCA, Pl. CXCII).



Figure 101 : Fragment de disque appartenant à une lampe (Cf. CCCA, Pl. CXCIII).



Figure 102 : Lampe en terre cuite (Cf. CCCA, Pl. CXCIV).



Figure 103 : Lampe en terre cuite (Cf. CCCA, Pl. CXCIV).



Figure 104 : Relief en marbre représentant deux lions et des Ménéades (Cf. CCCA, Pl. CLXXIII).



Figure 105 : Bloc en marbre provenant d'un sarcophage (Cf. CCCA, Pl. CLXVI).



Figure 106 : Sarcophage en marbre figurant la discorde entre Apollon et Marsyas (Cf. CCCA, Pl. CLXVII).



Figure 107 : Bloc en marbre provenant d'un sarcophage représentant Cybèle (Cf. CCCA, Pl. CLXII-CLXIII).



Figure 108 : Buste en marbre blanc d'Attis (Cf. CCCA, Pl. CLV).



Figure 109 : Statue en bronze d'Attis (Cf. CCCA, Pl. CLXX-CLXXI).



Figure 110 : Statue en marbre de Cybèle chevauchant un lion (Cf. CCCA, Pl. CLXXII).



Figure 111 : Statue en marbre blanc de Cybèle sur un trône (Cf. CCCA, Pl. CLXXX-CLXXXI).



Figure 112 : Représentation d'un archigalle debout (Cf. *CCCA*, Pl. CXL-CXLI).



Figure 113 : Buste en marbre représentant un galle (Cf. *CCCA*, Pl. CXLII-CXLIII).





Figure 114 : Fragment de relief en marbre provenant du sarcophage d'un enfant représentant Cybèle chevauchant un lion et une course de quatre quadriges (Cf. CCCA, Pl. CXLIV).



Figure 115 : Fragment de tablette en terre cuite représentant Cybèle sur son bateau (Cf. CCCA, Pl. CLIV).

### *Le mobilier inscrit*

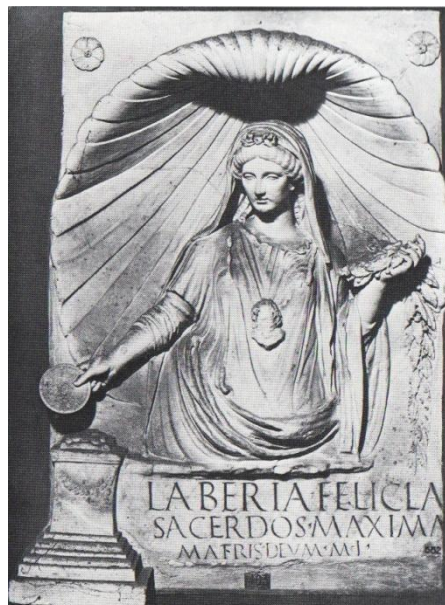


Figure 116 : Relief en marbre gris inscrit figurant une prêtresse de Cybèle (Cf. CCCA, Pl. CL).

## Les découvertes archéologiques liées aux cultes isiaques

### *Le matériel divers*



Figure 117 : Plateau de bronze représentant des divinités égyptiennes (Cf. Malaise (1972), Pl. 26).

### *Le matériel inscrit dédicatoire et non funéraire*



Figure 118 : Dédicace à Isis Auguste (Cf. *RICIS*, Pl LXXXVII).

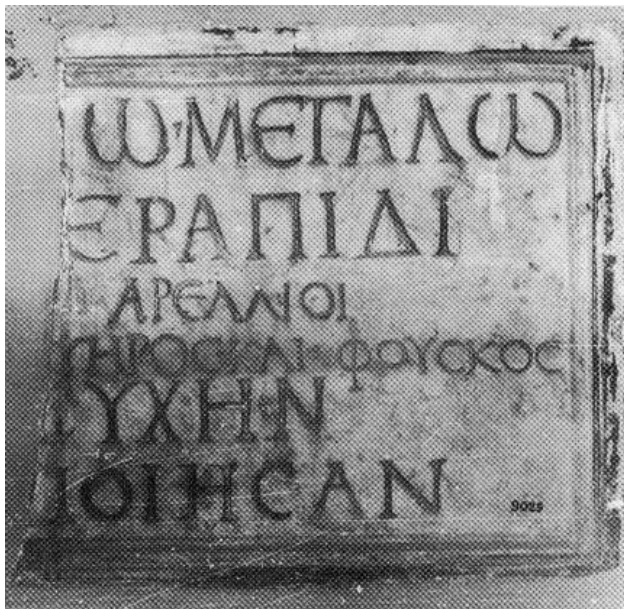


Figure 119 : Plaque en marbre dédiée à Sérapis (Cf. *RICIS*, Pl LXXXVII).



Figure 120 : Statue d'Isis et d'Harpocrate sur une base inscrite (Cf. *RICIS*, Pl LXXXVIII).

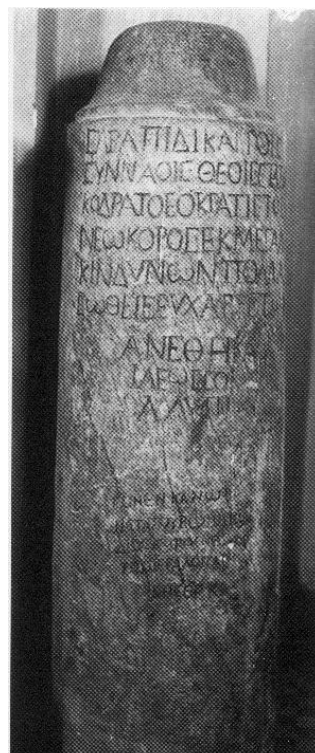


Figure 121 : Colonne en marbre gris dédiée à Sérapis et à des dieux partageant le même temple (Cf. *RICIS*, Pl LXXXVIII).

*Epigraphie funéraire*



Figure 122 : Grand monument funéraire en marbre (Cf. *RICIS*, Pl LXXXIX).



Figure 123 : Grand autel en marbre (Cf. *RICIS*, Pl LXXXIX).

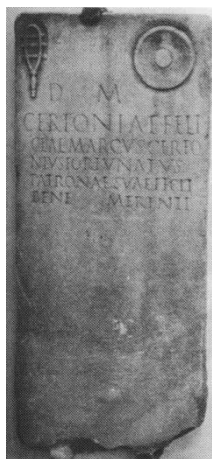


Figure 124 : Stèle en marbre blanc figurant un sistre et une patère (Cf. *RICIS*, Pl LXXXIX).



Figure 125 : Plaque en marbre pour une femme initiée aux mystères isiaques (Cf. *RICIS*, Pl. XC).



Figure 126 : Stèle en marbre blanc (Cf. *RICIS*, Pl CX).



Figure 127 : Autel en marbre blanc d'une isiaque (Cf. *RICIS*, Pl CX).



Figure 128 : Fragment d'un sarcophage en marbre d'une desservante d'Isis (Cf. *RICIS*, Pl CX).



Figure 129 : Plaque funéraire en marbre gris d'un prêtre (Cf. *RICIS*, Pl XCI).



Figure 130 : Autel funéraire d'une isiaque (Cf. *RICIS*, Pl. XC).

## Les vestiges liés au culte des divinités masculines

### *Le mobilier relatif au culte de Mithra*



Figure 131 : Relief en marbre blanc représentant Aion nu (Cf. *CIMRM*, Fig. 152).



Figure 132 : Statue en marbre blanc représentant Mithra en train de tuer le taureau (f. *CIMRM*, Fig. 155).



Figure 133 : Statue en marbre blanc de Mithra tuant le taureau (Cf. *CIMRM*, Fig. 161).



Figure 134 : Relief en marbre blanc de Mithra tuant le taureau flanqué de Cautes et Cautopates (Cf. *CIMRM*, Fig. 164).



Figure 135 : Statue en marbre blanc de Mithra tuant le taureau (Cf. *CIMRM*, Fig. 167).



Figure 136 : Statue en marbre grossier et granuleux de Mithra tuant le taureau, inscrite sur le socle (Cf. *CIMRM*, Fig. 168).



*Le mobilier relatif au culte de Jupiter Dolichenus*

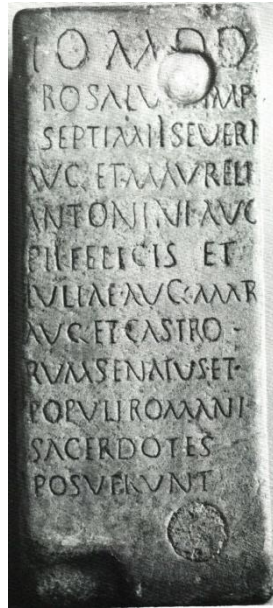


Figure 137 : Base inscrite (Cf. *CCID*, Pl. CI).

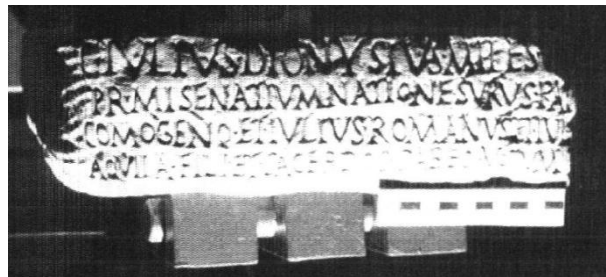


Figure 138 : Base en marbre inscrite (Cf. Zappata in Bellelli, Bianchi (1997), Pl. 32).



Figure 139 : Abécédaire offert à Jupiter Dolichenus (Cf. Zappata in Bellelli, Bianchi (1997), Pl. 34).



Figure 140 : Fragment de bord de vase en marbre (Cf. Zappata in Bellelli, Bianchi (1997), Pl. 35).

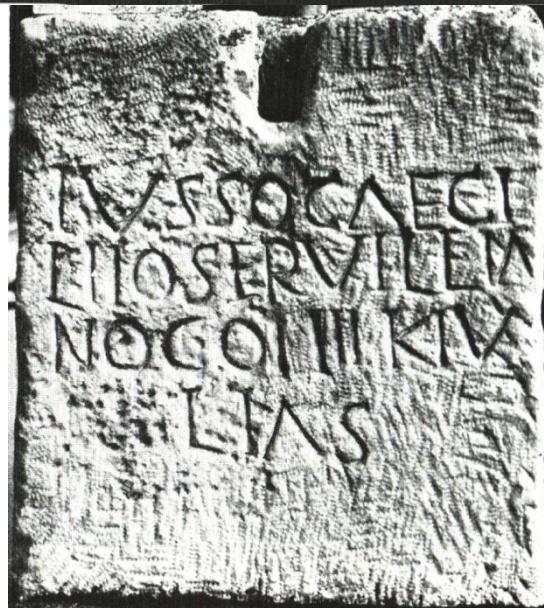
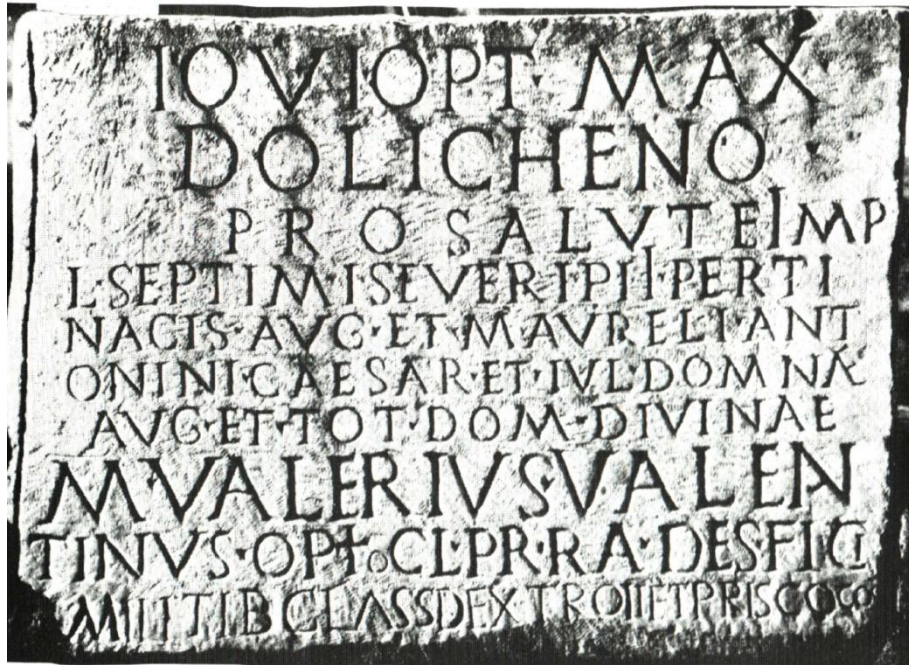


Figure 141 : Inscription (face et côté) retrouvée sur les rives du Tibre (Cf. *CCID*, Pl. CII)

---

***ANNEXES 3 :***

***LES EMISSIONS MONETAIRES DU HAUT-***

***EMPIRE A L'EFFIGIE DES DIVINITES VENUES***

***D'ORIENT***

---

## ***TABLE DES MONNAIES***

MONNAIE 1 : SESTERCE DE TRAJAN REPRESENTANT LE CIRQUE MAXIME SUR LE REVERS (104-106) (Cf. TURCAN (1983), pp. 24-25). .....	85
MONNAIE 2 : TYPE 2 – SESTERCE REPRESENTANT SUR LE REVERS CYBELE ASSISE A GAUCHE (EMISSION POSTHUME ET APRES SA DEIFICATION, DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 2 P. 30). .....	87
MONNAIE 3 : TYPE 3 – SESTERCE REPRESENTANT SUR LE REVERS CYBELE ASSISE ENTRE DEUX LIONS ET LA LEGENDE « MATRI DEVM SALVTARI » (EMISSION POSTHUME ET APRES SA DEIFICATION, DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 3 P. 30). .....	87
MONNAIE 4 : TYPE 1 – SESTERCE REPRESENTANT SUR LE REVERS CYBELE ASSISE A DROITE ENTRE DEUX LIONS ET LA LEGENDE « MATRI MAGNAE » (DES AUREI SONT DU MEME TYPE) (Cf. TURCAN (1983), 1 P. 35). .....	89
MONNAIE 5 : TYPE 2 – SESTERCE REPRESENTANT LE MEME TYPE DE REVERS, MAIS AVEC UN CROISSANT DE LUNE SUR LA COURONNE ET « S.C » A L'EXERGUE (DES ASSES SONT DU MEME TYPE) (Cf. TURCAN (1983), 2 P. 35). .....	89
MONNAIE 6 : TYPE 4 – DENIER REPRESENTANT CYBELE ASSISE A GAUCHE SUR LE REVERS, MEME LEGENDE QUE LE TYPE 1. (Cf. TURCAN (1983), 4 P. 36) .....	89
MONNAIE 7 : TYPE 1 – SESTERCE A L'EFFIGIE DE COMMODE DONT LE REVERS REPRESENTE CYBELE SUR UN LION S'ELANÇANT A DROITE ET LA LEGENDE « MATRI DEVM CONSERV AVG / COS VI PP » (EMISSION DE 191) (Cf. TURCAN (1983), 1 P. 37). ....	90
MONNAIE 8 : TYPE 2 – DENIER A L'EFFIGIE DE COMMODE DONT LE REVERS REPRESENTE LE MEME TYPE QUE LE PRECEDENT (EMISSION DE 192) (Cf. TURCAN (1983), 2 P. 37).....	90
MONNAIE 9 : TYPE 4 – SESTERCE REPRESENTANT SUR LE REVERS CYBELE ASSISE A GAUCHE ENTRE DEUX LIONS ET LA LEGENDE « MATRI DEVM » ET « S. C » A L'EXERGUE (EMISSION ENTRE 196 ET 211) (Cf. TURCAN (1983), 4 P. 40). .....	91
MONNAIE 10 : TYPE 5 – AUREUS REPRESENTANT CYBELE SELON LE MEME TYPE QUE LA PRECEDENTE MONNAIE, SANS « S.C. » (EMISSION ENTRE 196 ET 211 D'AUREI ET DE DENIERS) (Cf. TURCAN (1983), 5 P. 40).....	91
MONNAIE 11 : TYPE 6 – AUREUS REPRESENTANT CYBELE SELON LE MEME TYPE QUE SUR LES MONNAIES PRECEDENTES, MAIS DOTE D'UN SCEPTRE (EMISSION ENTRE 196 ET 211 D'AUREI ET DE DENIERS) (Cf. TURCAN (1983), 6 P. 40).....	91
MONNAIE 12 : TYPE 7 – DENIER REPRESENTANT CYBELE DEBOUT TENANT UN RAMEAU ET UN TYMPANON AVEC UN LION A SES PIEDS (EMISSION ENTRE 196 ET 211) (Cf. TURCAN (1983), 7 P. 40). .....	91
MONNAIE 13 : TYPE 8 – DENIER REPRESENTANT CYBELE ASSISE DANS UN QUADRIGE DE LIONS, ENTOUREE DE LA LEGENDE « MATER AVGG » (EMISSION ENTRE 208 ET 211) (Cf. TURCAN (1983), 8 P. 40). .....	92
MONNAIE 14 : TYPE 9 – DUPONDIUS DU MEME TYPE QUE LE DENIER PRECEDENT, AVEC « S.C. » A L'EXERGUE (EMISSION ENTRE 208 ET 211) (Cf. TURCAN (1983), 9 P. 40). .....	92
MONNAIE 15 : TYPE 10 – DENIER REPRESENTANT CYBELE DEBOUT DE FACE TENANT LE TYMPANON ET LE SCEPTRE ET UN LION A SES PIEDS (EMISSION ENTRE 211 ET 217) (Cf. TURCAN (1983), 10 P. 40). .....	92
MONNAIE 16 : SESTERCE REPRESENTANT CYBELE ASSISE ENTRE DEUX LIONS ENTOUREE DE LA LEGENDE « MATER DEVM » (EMISSION ENTRE 218 ET 222) (Cf. TURCAN (1983), P. 43). .....	92
MONNAIE 17 : SESTERCE EMIS PAR VESPASIEN REPRESENTANT UNE VUE DE FACE DU TEMPLE D'ISIS AU CENTRE DUQUEL FIGURE LA STATUE D'ISIS (SERIES D'EMISSIONS EN 71 ET EN 73) (Cf. SNRIS PP. 189-190, ROMA 10). .....	94

MONNAIE 18 : DENIER EMIS PAR DOMITIEN REPRESENTANT LE <i>SERAPEUM</i> AU CENTRE DUQUEL FIGURE LA STATUE DE SERAPIS TRONANT (SERIE EMISE ENTRE 94 ET 96) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 190, ROMA 11).....	94
MONNAIE 19 : DENIER EMIS PAR DOMITIEN REPRESENTANT L' <i>ISEUM</i> AU CENTRE DUQUEL FIGURE LA STATUE D'ISIS DEBOUT ET ISIS-SOTHIS CHEVAUCHANT SIRIUS QUI ORNE LE TOIT (SERIE EMISE ENTRE 94 ET 96) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 190, ROMA 12). .....	94
MONNAIE 20 : AUREUS EMIS PAR HADRIEN REPRESENTANT L'ARRIVEE DU COUPLE IMPERIAL A ALEXANDRIE LORS DU VOYAGE DE 130 ACCUEILLIS PAR ISIS ET SERAPIS (EMISSION D' <i>AUREI</i> ET DE SESTERCES ENTRE 134 ET 138) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 191, ROMA 13A) . .	95
MONNAIE 21 : AUREUS, AS ET DUPONDIUS EMIS PAR HADRIEN REPRESENTANT ISIS ALLONGEE A GAUCHE TENANT LE SISTRE DANS LA MAIN DROITE ET ENTOUREE DE LA LEGENDE « AEGYPTOS » (AUREUS EMIS EN 136, AS ET DUPONDIUS ENTRE 134 ET 138) (Cf. <i>RIC</i> II, 296A ET 839). .....	95
MONNAIE 22 : <i>ASSES</i> ET <i>DUPONDII</i> EMIS PAR LE SENAT POUR DIVA FAUSTINA. LE REVERS REPRESENTE LA STATUE D'ISIS-SOTHIS QUI ORNE LA FAÇADE DE L' <i>ISEUM CAMPENSE</i> (EMISSION APRES 141) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 191, ROMA 15). .....	96
MONNAIE 23 : REVERS D' <i>AUREI</i> , SESTERCES, <i>DUPONDII</i> ET <i>ASSES</i> REPRESENTANT COMMODOE COURONNE PAR UNE VICTOIRE, ISIS ET SERAPIS LUI FAISANT FACE (EMISSIONS DE 192) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 193, ROMA 22A). .....	97
MONNAIE 24 : DENIER DE COMMODOE DONT LE REVERS REPRESENTE SERAPIS RADIE DEBOUT (EMISSION DE 191-192, POUR LES <i>AUREI</i> , 192) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 193, ROMA 21). .....	97
MONNAIE 25 : REVERS DU MEME TYPE PRESENT SUR LES SESTERCES, <i>DUPONDII</i> ET <i>ASSES</i> EMIS PAR COMMODOE (EMISSIONS DE 191) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 193, ROMA 19A). .....	97
MONNAIE 26 : <i>QUADRANS</i> DONT LE REVERS REPRESENTE UN DIEU BARBU POUVANT ETRE SERAPIS CALATOPHORE (EMISSION DU IIE S. P.C.) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 194, ROMA 18).....	97
MONNAIE 27 : REVERS DE DENIERS ET D' <i>ASSES</i> EMIS PAR CARACALLA REPRESENTANT UN DIEU BARBU POUVANT ETRE SERAPIS CALATOPHORE ENTOURE DE LA LEGENDE « IOVI SOSPITATORI » (EMISSION ENTRE 212 ET 217) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 194, ROMA 24). .....	98
MONNAIE 28 : REVERS DE DENIER A L'EFFIGIE DE JULIA DOMNA REPRESENTANT ISIS COIFFEE DU POLOS TENANT HARPOCRATE ENTOUREE DE LA LEGENDE « SAECVLI FELICITAS » (EMISSION DE 201) (Cf. <i>SNRIS</i> PP. 194-195, ROMA 23).....	98
MONNAIE 29 : MEME TYPE DE REVERS QUE LE PRECEDENT (EMISSIONS D' <i>AUREI</i> , DE DENIERS ET DE SESTERCES DE 201) (Cf. <i>SNRIS</i> PP. 194-195, ROMA 23). .....	98
MONNAIE 30 : <i>AUREUS</i> DE SEPTIME SEVERE. SON PORTRAIT A L'AVERS SERAIT REPRESENTE SELON LE STYLE DE BARBE ET DE CHEVEUX UTILISES POUR REPRESENTER SERAPIS (EMISSION DE 201) (Cf. <i>RIC</i> IV A, 161B).....	98
MONNAIE 31 : TYPE 1 – REVERS DE MONNAIES DE CARACALLA FIGURANT SERAPIS SELON LE TYPE COMMODOEEN, DEBOUT TENANT LE SCEPTRE (EMISSIONS D' <i>AUREI</i> , DENIERS, ANTONINIENS, SESTERCES, <i>DUPONDII</i> ET <i>ASSES</i> ENTRE 212 ET 217) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 195, ROMA 32A). .....	99
MONNAIE 32 : TYPE 2 – REVERS DE MONNAIES DE CARACALLA FIGURANT SERAPIS TRONANT TENANT UN LONG SCEPTRE DROIT (EMISSION D' <i>AUREII</i> , ANTONINIENS, SESTERCES ET <i>ASSES</i> ENTRE 212 ET 217) (Cf. <i>SNRIS</i> P. 195, ROMA 28). .....	99
MONNAIE 33 : SESTERCE DE CARACALLA DONT LE REVERS REPRESENTE L'EMPEREUR ET ISIS, DEBOUT FACE A FACE (EMISSION DE 215) (Cf. <i>RIC</i> IV A, 544). .....	99
MONNAIE 34 : ANTONINIEN DE CARACALLA, SERAPIS DEBOUT A GAUCHE, LE POLOS SUR LA TETE, TENANT LE SCEPTRE (EMISSIONS DE 215 A 217) (Cf. <i>RIC</i> IV A, 280D).....	99
MONNAIE 35 : <i>AUREUS</i> REPRESENTANT SOL RADIE ET LA LEGENDE « ORIENS » (EMISSION DE 117) (Cf. <i>RIC</i> II, 16). .....	101

MONNAIE 36 : DENIER DE CARACALLA OU SOL FIGURE AU REVERS SUR UN QUADRIGE AU GALOP (EMISSION DE 216) (CF. <i>RIC IV A</i> , 282F).....	101
MONNAIE 37 : DENIER REPRESENTANT SOL TENANT UN GLOBE (EMISSION DE 216) (CF. <i>RIC IV A</i> , 281B).....	101
MONNAIE 38 : ANTONIEN DU MEME TYPE QUE LE PRECEDENT (EMISSION DE 216) (CF. <i>RIC IV A</i> , 281A).....	101
MONNAIE 39 : SESTERCE REPRESENTANT SOL DOTE D'UN FOUET (EMISSION DE 232) (CF. <i>RIC IV A</i> , 531D). ....	102
MONNAIE 40 : SESTERCE REPRESENTANT SOL DOTE D'UN FOUET (EMISSION DE 232) (CF. <i>RIC IV</i> , 531 VAR.). ....	102

## ***TABLE DES MEDAILLONS***

MÉDAILLON 1 : MÉDAILLON EN BRONZE D’HADRIEN REPRESENTANT CYBELE ASSISE SUR UN QUADRIGE DE LION (128-138) (Cf. TURCAN (1983), p. 25). .....	85
MÉDAILLON 2 : MÉDAILLON DE BRONZE DE SABINE REPRESENTANT CYBELE SUR UN LION (APRES 138) (Cf. TURCAN (1983), p. 25). .....	85
MÉDAILLON 3 : TYPE 1 – MÉDAILLON EN BRONZE REPRESENTANT CYBELE ASSISE SUR UN LION S’ELANÇANT A DROITE (EMISSION POSTHUME DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 1 p. 27). .....	86
MÉDAILLON 4 : TYPE 3 – MÉDAILLON EN BRONZE REPRESENTANT CYBELE ASSISE SUR UN LION QUI S’AVANCE A GAUCHE ET UN PIN SUR LA DROITE (EMISSION POSTHUME DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 3 pp. 27-28). .....	86
MÉDAILLON 5 : TYPE 4 – MÉDAILLON EN BRONZE REPRESENTANT CYBELE ASSISE DE FACE ENTRE DEUX LIONS ET ATTIS DEBOUT A GAUCHE (EMISSION POSTHUME DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 4 p. 28). .....	86
MÉDAILLON 6 : TYPE 5 – MÉDAILLON EN BRONZE REPRESENTANT CYBELE ASSISE SUR UN TRONE FLANQUE DE LIONS A L’AVANT D’UN VAISSEAU (EMISSION POSTHUME DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 5 p. 29). .....	87
MÉDAILLON 7 : TYPE 6 – MÉDAILLON EN BRONZE REPRESENTANT UNE FEMME VOILEE EN COMPAGNIE D’ATTIS SUR UN CHAR TIRE PAR DEUX BOVINS ET UN TEMPLE EN ARRIERE-PLAN (EMISSION POSTHUME DES 141) (Cf. TURCAN (1983), 6 pp. 29-30).....	87
MÉDAILLON 8 : MÉDAILLON DE BRONZE DONT LA REPRESENTATION DE CYBELE AU REVERS EST DOUTEUSE (EMISSION DE 159) (Cf. TURCAN (1983), p. 32). .....	88
MÉDAILLON 9 : TYPE 3 – MÉDAILLON DE BRONZE REPRESENTANT CYBELE ASSISE SUR UN TRONE DE FACE ENTRE DEUX LIONS ET ATTIS DEBOUT A GAUCHE (EMISSION ENTRE 155 ET 157) (Cf. TURCAN (1983), 2 p. 35). .....	88
MÉDAILLON 10 : TYPE 1 – MÉDAILLON DE BRONZE A L’EFFIGIE DE LUCILLE DONT LE REVERS REPRESENTE CYBELE ASSISE DE FACE ENTRE DEUX LIONS (MEME TYPE QUE CEUX DE FAUSTINE MERE ET FAUSTINE JEUNE) (Cf. TURCAN (1983), 1 p. 36).....	90
MÉDAILLON 11 : MÉDAILLON DE COMMODE REPRESENTANT L’EMPEREUR EN TRAIN D’ACCOMPLIR UN SACRIFICE A L’ENTREE D’UN PORT ; SUR UN DES CINQ NAVIRES SE DIRIGEANT VERS LUI, ON DISTINGUE SERAPIS A L’AVANT (SERIE EMISE EN 190) (Cf. <i>SNRIS</i> p. 192-193, ROMA M5b). .....	96

LES EMISSIONS MONETAIRES A  
L'EFFIGIE DE LA GRANDE MERE ET  
D'ATTIS



## Monnaies et médaillons à l'effigie de Trajan, Hadrien et Sabine



**Monnaie 1 : Sesterce de Trajan représentant le Cirque Maxime sur le revers (104-106) (Cf. Turcan (1983), pp. 24-25).**



**Médaille 1 : Médaille en bronze d'Hadrien représentant Cybèle assise sur un quadrigé de lion (128-138) (Cf. Turcan (1983), p. 25).**



**Médaille 2 : Médaille de bronze de Sabine représentant Cybèle sur un lion (après 138) (Cf. Turcan (1983), p. 25).**

## **Monnaies et médaillons à l'effigie de Faustine Mère**



**Médaillon 3 : Type 1 – Médaillon en bronze représentant Cybèle assise sur un lion s'élançant à droite (émission posthume dès 141) (Cf. Turcan (1983), 1 p. 27).**



**Médaillon 4 : Type 3 – Médaillon en bronze représentant Cybèle assise sur un lion qui s'avance à gauche et un pin sur la droite (émission posthume dès 141) (Cf. Turcan (1983), 3 pp. 27-28).**



**Médaillon 5 : Type 4 – Médaillon en bronze représentant Cybèle assise de face entre deux lions et Attis debout à gauche (émission posthume dès 141) (Cf. Turcan (1983), 4 p. 28).**



**Médaille 6 : Type 5 – Médaille en bronze représentant Cybèle assise sur un trône flanqué de lions à l’avant d’un vaisseau (émission posthume dès 141) (Cf. Turcan (1983), 5 p. 29).**



**Médaille 7 : Type 6 – Médaille en bronze représentant une femme voilée en compagnie d’Attis sur un char tiré par deux bovins et un temple en arrière-plan (émission posthume dès 141) (Cf. Turcan (1983), 6 pp. 29-30).**



**Monnaie 2 : Type 2 – Sesterce représentant sur le revers Cybèle assise à gauche (émission posthume et après sa déification, dès 141) (Cf. Turcan (1983), 2 p. 30).**



**Monnaie 3 : Type 3 – Sesterce représentant sur le revers Cybèle assise entre deux lions et la légende « MATRI DEVM SALVTARI » (émission posthume et après sa déification, dès 141) (Cf. Turcan (1983), 3 p. 30).**

## Médaille à l'effigie d'Antonin le Pieux ?



**Médaille 8 : Médaille de bronze dont la représentation de Cybèle au revers est douteuse (émission de 159) (Cf. Turcan (1983), p. 32).**

## Médailles et monnaies à l'effigie de Faustine Jeune



**Médaille 9 : Type 3 – Médaille de bronze représentant Cybèle assise sur un trône de face entre deux lions et Attis debout à gauche (émission entre 155 et 157) (Cf. Turcan (1983), 2 p. 35).**



**Monnaie 4 : Type 1 – Sesterce représentant sur le revers Cybèle assise à droite entre deux lions et la légende « MATRI MAGNAE » (des *aurei* sont du même type) (Cf. Turcan (1983), 1 p. 35).**



**Monnaie 5 : Type 2 – Sesterce représentant le même type de revers, mais avec un croissant de lune sur la couronne et « S.C » à l'exergue (des *asses* sont du même type) (Cf. Turcan (1983), 2 p. 35).**



**Monnaie 6 : Type 4 – Denier représentant Cybèle assise à gauche sur le revers, même légende que le type 1. (Cf. Turcan (1983), 4 p. 36)**



## Monnaies à l'effigie de Julia Domna



**Monnaie 9 : Type 4 – Sesterce représentant sur le revers Cybèle assise à gauche entre deux lions et la légende « MATRI DEVM » et « S. C » à l'exergue (émission entre 196 et 211) (Cf. Turcan (1983), 4 p. 40).**



**Monnaie 10 : Type 5 – Aureus représentant Cybèle selon le même type que la précédente monnaie, sans « S.C. » (émission entre 196 et 211 d'aurei et de deniers) (Cf. Turcan (1983), 5 p. 40).**



**Monnaie 11 : Type 6 – Aureus représentant Cybèle selon le même type que sur les monnaies précédentes, mais dotée d'un sceptre (émission entre 196 et 211 d'aurei et de deniers) (Cf. Turcan (1983), 6 p. 40).**



**Monnaie 12 : Type 7 – Denier représentant Cybèle debout tenant un rameau et un tympanon avec un lion à ses pieds (émission entre 196 et 211) (Cf. Turcan (1983), 7 p. 40).**



**Monnaie 13 : Type 8 – Denier représentant Cybèle assise dans un quadriges de lions, entourée de la légende « MATER AVGG » (émission entre 208 et 211) (Cf. Turcan (1983), 8 p. 40).**



**Monnaie 14 : Type 9 – Dupondius du même type que le denier précédent, avec « S.C. » à l'exergue (émission entre 208 et 211) (Cf. Turcan (1983), 9 p. 40).**



**Monnaie 15 : Type 10 – Denier représentant Cybèle debout de face tenant le *tympanon* et le sceptre et un lion à ses pieds (émission entre 211 et 217) (Cf. Turcan (1983), 10 p. 40).**

### Monnaie à l'effigie de Julia Soemias



**Monnaie 16 : Sesterce représentant Cybèle assise entre deux lions entourée de la légende « MATER DEVM » (émission entre 218 et 222) (Cf. Turcan (1983), p. 43).**



LES EMISSIONS MONETAIRES A  
L'EFFIGIE DES DIVINITES ISIAQUES

## Monnaies à l'effigie des empereurs Flaviens



Monnaie 17 : Sesterce émis par Vespasien représentant une vue de face du temple d'Isis au centre duquel figure la statue d'Isis (séries d'émissions en 71 et en 73) (Cf. *SNRIS* pp. 189-190, Roma 10).



Monnaie 18 : Denier émis par Domitien représentant le *Serapeum* au centre duquel figure la statue de Sérapis trônant (série émise entre 94 et 96) (Cf. *SNRIS* p. 190, Roma 11).



Monnaie 19 : Denier émis par Domitien représentant l'*Iseum* au centre duquel figure la statue d'Isis debout et Isis-Sothis chevauchant Sirius qui orne le toit (série émise entre 94 et 96) (Cf. *SNRIS* p. 190, Roma 12).

## Monnaie à l'effigie d'Hadrien

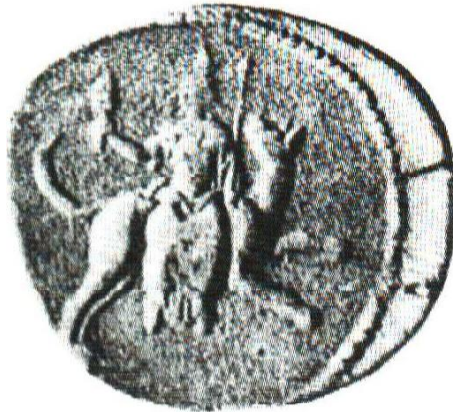


**Monnaie 20 : Aureus émis par Hadrien représentant l'arrivée du couple impérial à Alexandrie lors du voyage de 130 accueillis par Isis et Sérapis (émission d'aurei et de sesterces entre 134 et 138) (Cf. *SNRIS* p. 191, Roma 13a).**



**Monnaie 21 : Aureus, As et dupondius émis par Hadrien représentant Isis allongée à gauche tenant le sistre dans la main droite et entourée de la légende « AEGYPTOS » (aureus émis en 136, as et dupondius entre 134 et 138) (Cf. *RIC* II, 296a et 839).**

## Monnaie à l'effigie de Faustine Mère divinisée



Monnaie 22 : *Asses* et *dupondii* émis par le Sénat pour Diva Faustina. Le revers représente la statue d'Isis-Sothis qui orne la façade de l'*Iseum Campense* (émission après 141) (Cf. *SNRIS* p. 191, Roma 15).

## Médillons et monnaies à l'effigie de Commode



Médillon 11 : Médillon de Commode représentant l'empereur en train d'accomplir un sacrifice à l'entrée d'un port ; sur un des cinq navires se dirigeant vers lui, on distingue Sérapis à l'avant (série émise en 190) (Cf. *SNRIS* p. 192-193, Roma M5b).



**Monnaie 23 : Revers d'*aurei*, sesterces, *dupondii* et *asses* représentant Commodus couronné par une Victoire, Isis et Sérapis lui faisant face (émissions de 192) (Cf. *SNRIS* p. 193, Roma 22a).**



**Monnaie 24 : Denier de Commodus dont le revers représente Sérapis radié debout (émission de 191-192, pour les *aurei*, 192) (Cf. *SNRIS* p. 193, Roma 21).**



**Monnaie 25 : Revers du même type présent sur les sesterces, *dupondii* et *asses* émis par Commodus (émissions de 191) (Cf. *SNRIS* p. 193, Roma 19a).**



**Monnaie 26 : *Quadrans* dont le revers représente un dieu barbu pouvant être Sérapis calatophore (émission du II<sup>e</sup> s. p.C.) (Cf. *SNRIS* p. 194, Roma 18).**

## Monnaies à l'effigie des empereurs de la dynastie des Sévères



Monnaie 27 : Revers de deniers et d'asses émis par Caracalla représentant un dieu barbu pouvant être Sérapis calatophore entouré de la légende « IOVI SOSPITATORI » (émission entre 212 et 217) (Cf. *SNRIS* p. 194, Roma 24).



Monnaie 28 : Revers de denier à l'effigie de Julia Domna représentant Isis coiffée du polos tenant Harpocrate entourée de la légende « SAECVLI FELICITAS » (émission de 201) (Cf. *SNRIS* pp. 194-195, Roma 23).



Monnaie 29 : Même type de revers que le précédent (émissions d'aurei, de deniers et de sesterces de 201) (Cf. *SNRIS* pp. 194-195, Roma 23).



Monnaie 30 : Aureus de Septime Sévère. Son portrait à l'avvers serait représenté selon le style de barbe et de cheveux utilisés pour représenter Sérapis (émission de 201) (Cf. *RIC* IV A, 161b).



**Monnaie 31 : Type 1 – Revers de monnaies de Caracalla figurant Sérapis selon le type commodéen, debout tenant le sceptre (émissions d'*aurei*, deniers, antoniniens, sesterces, *dupondii* et *asses* entre 212 et 217) (Cf. *SNRIS* p. 195, Roma 32a).**



**Monnaie 32 : Type 2 – Revers de monnaies de Caracalla figurant Sérapis trônant tenant un long sceptre droit (émission d'*aureii*, antoniniens, sesterces et *asses* entre 212 et 217) (Cf. *SNRIS* p. 195, Roma 28).**



© <http://www.egb.fr>

**Monnaie 33 : Sesterce de Caracalla dont le revers représente l'empereur et Isis, debout face à face (émission de 215) (Cf. *RIC* IV A, 544).**



© <http://www.egb.fr> MONNAIES XXIII

**Monnaie 34 : Antoninien de Caracalla, Sérapis debout à gauche, le polos sur la tête, tenant le sceptre (émissions de 215 à 217) (Cf. *RIC* IV A, 280d).**

LES EMISSIONS MONETAIRES A  
L'EFFIGIE DU DIEU SOL



## Monnaies à l'effigie d'Hadrien



Monnaie 35 : Aureus représentant Sol radié et la légende « ORIENS » (émission de 117) (Cf. *RIC II*, 16).

## Médailles et monnaies à l'effigie de Caracalla



Monnaie 36 : Denier de Caracalla où Sol figure au revers sur un quadriga au galop (émission de 216) (Cf. *RIC IV A*, 282f).



Monnaie 37 : Denier représentant Sol tenant un globe (émission de 216) (Cf. *RIC IV A*, 281b).



Monnaie 38 : Antonien du même type que le précédent (émission de 216) (Cf. *RIC IV A*, 281a).

## Monnaies à l'effigie de Sévère Alexandre



Monnaie 39 : Sesterce représentant Sol doté d'un fouet (émission de 232) (Cf. *RIC IV A*, 531d).



Monnaie 40 : Sesterce représentant Sol doté d'un fouet (émission de 232) (Cf. *RIC IV*, 531 var.).

