

Martin Henig und Anthony King (Hrsg.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford Monograph 8. Oxford University Committee for Archaeology, 1986. 265 Seiten, zahlreiche Textabbildungen.

Ce volume dédié à la mémoire de J. M. C. Toynbee procède d'une conférence tenue à Oxford en 1984 sur 'les dieux inconnus dans le monde romain'. En fait, le problème de l'*interpretatio Romana* dans les provinces occidentales 'celtiques' et les discussions occasionnées par différentes interventions sur les sanctuaires ou les pratiques cultuelles, voire sur les rapports du paganisme avec le christianisme, ont élargi le débat et justifient le titre retenu. Cependant, 'Roman Empire' ne doit pas nous dissimuler le fait que sur 23 contributions, les deux tiers ou presque (14) concernent la Gaule et surtout la Bretagne (9). Les autres nous mènent à Rome, en Italie et dans l'Orient sémitique ou égyptien; aucune ne traite de l'Espagne, de l'Afrique ou des provinces danubiennes. Si quelques communications envisagent des questions plus ou moins générales, elles sont presque toutes très ponctuelles et géographiquement limitées, mais précieuses, et ouvrent souvent d'utiles perspectives sur les modalités de la romanisation.

B. W. CUNLIFFE (p. 1-14) fait une sorte de bilan sur le sanctuaire de Sulis Minerva à Bath. Si les premières structures liées au réseau routier remontent à l'époque de Claude, c'est après la révolte de Boudicca, vers 60-70, que la source est entourée de bâtiments. Le décor auquel ont travaillé des artisans du NE de la Gaule fait la part des traditions indigènes (face barbue d'un dieu celtique au centre du tympan) en même temps qu'il légitime la présence romaine. Les aménagements et embellissements ultérieurs peuvent s'expliquer en fonction de pratiques rituelles, avec le souci de valoriser le 'mystère de la source' (p. 4). Mais les derniers remaniements étaient commandés par une préoccupation de stabilité. L'épigraphie atteste l'intervention d'un *haruspex*. L'armée semble avoir compté beaucoup dans le public des fidèles.

P. D. HORNE (p. 15-24) restitue autrement que M. Verzar le temple d'Avenches à 'La Grange-des-Dimes', avec un *pronaos* à façade classique incorporé dans une galerie périphérique. Les comparaisons proposées avec plusieurs sites cultuels de Trèves et des deux Germanies sont tout à fait convaincantes. I. FAUDUET (p. 25-28) résume le dossier archéologique des cultes et usages rituels d'*Argentomagus* (Indre): pas d'autels, mais des fosses, des foyers, des dépôts votifs. Le matériel reste encore trop mal connu et insuffisamment publié. Sur les cultes de Godmanchester et notamment sur le sanctuaire d'Abandinus, H. J. M. GREEN (p. 29-55) nous informe de façon précise et claire, mais brode aventureusement sur la cosmogonie indo-européenne, le comparatisme, le folklore et les traditions médiévales irlandaises. G. WEBSTER (p. 57-64) cherche à savoir ce que les Bretons attendaient de leurs dieux d'après l'association des divinités romaines aux déités celtiques et les offrandes votives. Il s'agit surtout d'esprits liés à un lieu (type du *genius loci*) qu'on se concilie par magie symbolique de contact et de sympathie.

Jupiter, Taranis et la roue donnent à M. GREEN (p. 65-75) lieu de rouvrir un débat que le comparatisme et le confusionnisme n'ont contribué qu'à obscurcir. L'auteur rappelle que le nom Taranis n'est nulle part associé au symbole de la roue. En revanche, le Jupiter à l'anguipède la tient parfois, et l'équipement militaire du Jupiter à la roue de Séguret concorde avec la fonction répressive d'un dieu du ciel opposé aux puissances des ténèbres. Les monnaies au type du cheval androcéphale (avec la roue) et les terres cuites de l'Allier illustreraient cette conception du dieu vainqueur des forces maléfiques. Mais le relief de Netherby (p. 73, fig. 12) me semble n'avoir rien à voir avec ce Jupiter à la roue: il s'agit apparemment d'une Fortuna, et ce témoignage ne milite pas en faveur de l'idée que tous les dieux à la roue n'auraient pas l'aspect de Jupiter. L'auteur devrait, en tout cas, tenir compte du 'Calendrier' de St-Romain-en-Gal où figure un authentique Jupiter à la roue, d'autant plus que le dieu (erronément identifié avec Cérès par G. Lafaye) y surmonte une colonne (cf. G. CH.-PICARD, Bull. Soc. Nat. Antiquaires de France 1974, 127 ss. et pl. XVI).

Les fouilles américaines du Mont Dardon (Saône-et-Loire) et les recherches qu'elles ont suscitées sur Epona fournissent à L. S. OAKS (p. 77-83) la matière d'un intéressant papier sur cette déesse fort honorée chez les Eduens et dont l'auteur relie l'importance à celle des *equites* dans la société gauloise. Mais que viennent donc faire ici le Cheval d'Octobre, les éléphants de Domitius Ahenobarbus et l'imagerie même de la fuite en Egypte...? Le cimetière d'enfants du Mont Dardon relève d'une tradition locale qui s'enracine peut-être (?) dans le culte d'une déité matronale, mais rien ne prouve qu'il s'agisse d'Epona.

R. MERRIFIELD (p. 85-92) étudie la statue d'un dieu guerrier flanqué d'un chien et d'un daim, qui provient avec d'autres débris sculptés d'un puits fouillé près du chœur de la cathédrale de Southwark. Il rapproche

le relief de Goldsmith's Hall (fig. 4: indûment, à mon sens, car le *pileus* n'y est pas évident) et la statue de Bevis Marks. Pour l'auteur, ce dieu chasseur offrirait un exemple curieux d'identification avec Apollon ou avec Mithra. C. JOHNS (p. 93–103) traite de Faunus à propos du trésor de Thetford. Les cuillers portant inscrit le nom du dieu assorti d'épithètes ou de surnoms celtiques auraient servi à des fêtes rituelles: culte bacchique collégial greffé sur une tradition indigène? E. HARRIS (p. 105–111) s'intéresse aux récipients décorés à la barbotine et où se lisent des exhortations à l'amour et à l'ivresse. Ces vases qu'on trouve assez fréquemment dans des contextes funéraires étaient censés faire participer les morts aux banquets rituels. Mais je ne vois pas en quoi 'the planets and the dedication are Celtic in inspiration' dans le cas du canthare inscrit D[*eo re*] GI CVPITI [. . .]. On ne doit pas oublier que Mithra porte le titre de *rex* sur un gobelet de l'Altbachtal.

Après avoir rappelé les données concernant le *genius* dans la religion classique (p. 113 lire Censorinus, De die natali, et non pas 'Censorius, De Re Natura'), J. P. ALCOCK (p. 113–133) fait le relevé des dédicaces aux génies des lieux et des collectivités diverses en Bretagne romaine (avec indication des sites, des déités associées, du statut des dédicants et du contexte archéologique), puis des monuments figurés relatifs au *Genius Populi Romani*, au *Genius* familial, aux *Lares Compitales* et *Familiares*. Les génies des lieux reçoivent surtout les hommages des soldats soucieux de s'assurer la protection des puissances autochtones dans un pays qui leur est d'abord étranger, de même que les génies des associations, souvent militaires et solidaires du culte impérial. Le serpent nous réfère explicitement à une force terrienne de vie et de fertilité sur plusieurs monuments concernés. Le *genius* porte parfois le *cucullus* indigène.

Traitant du culte de Bacchus en Bretagne, V. J. HUTCHINSON (p. 135–145) admet que le Mithraeum de Walbrook peut avoir été finalement reconsacré à Dionysos. Mais la présence d'un groupe bacchique inscrit *hominibus bagis bitam* n'a rien de surprenant dans une crypte mithriaque. En dehors de ce contexte, le *domitor Orientis*, vainqueur et civilisateur des Indiens, apparaît comme l'archétype mythique de la romanisation, pacificateur et dispensateur de joie en même temps que garant d'une immortalité bienheureuse. Disons à ce propos que le chapiteau de Cirencester (fig. 5), avec le buste de Lycurgue, ne peut guère s'interpréter que dans la perspective du dionysisme missionnaire qui élimine les ennemis de la vigne, comme la *Virtus* civilisatrice de Rome neutralise la barbarie, surtout si ce chapiteau appartenait à une colonne sommée du Jupiter à l'anguipède! Il me semble que la plaque émaillée de la Tamise (fig. 6) représente non pas des 'félins', mais des griffons affrontés de part et d'autre d'une amphore (schème classique, mais non pas spécifiquement ni nécessairement dionysiaque). Le problème de l'*interpretatio Celtica* de Bacchus mérite d'être posé, mais Cernunnos n'a rien à voir avec Faunus non plus qu'avec les Satyres (p. 143)!

E. W. BLACK (p. 147–158) s'interroge sur la signification allégorique ou eschatologique, dionysiaque ou chrétienne, voire ambivalente de certaines mosaïques (notamment l'imagerie d'Orphée). Je doute que sur la mosaïque de Bignor (fig. 2) les combats de gladiateurs évoquent les 'dangers de la vie' (p. 152). L'auteur devrait tenir compte de la forme même du tapis, appropriée à une salle de banquet avec alcôve en *sigma*. Intéressé par le phénomène des nouveaux dieux (Antinoos, Glycon) à l'époque antonine, M. HENIG (p. 159–169) réexamine certains cas de syncrétisme en Bretagne romaine, l'identification de divinités orientales ou impériales avec les déités locales, l'impact de la cosmologie mithriaque et des mystères. Peut-être a-t-il tendance à surinterpréter les mosaïques en relation avec Macrobie et le néoplatonisme. Sur la mosaïque de Brading (fig. 1), le personnage à tête de coq ne me paraît pas représenter l'Abraxas des intailles magiques gréco-égyptiennes (p. 165). Une stèle égyptienne fournit à J. R. HARRIS (p. 171–177) l'occasion de revenir sur le Kronos mithriaque. Protecteur de la porte (dont il tient la ou les clés), le dieu léontocéphale garderait le seuil de l'initiation. Correspondait-il à Mithra comme médiateur invoqué contre 'les périls' de la régénération mystérique (p. 175)? On peut en discuter.

G. LLOYD-MORGAN (p. 179–188) passe en revue différents aspects du culte de la Vénus romaine dont témoignent les textes et l'iconographie (variations formelles et fonctionnelles). Sur la défunte figurée en Vénus *Victrix* (fig. 11), cf. maintenant H. WREDE, *Consecratio in formam deorum* (1981) 316 n° 310. Néron-Hélios retient l'attention d'O. NEVEROV (p. 189–194), qui prend naturellement en compte le camée de Kamiën, outre plusieurs intailles de l'Ermitage et d'autres documents discutables. Les traits de l'empereur se reconnaissent difficilement sur certaines pièces et notamment sur la plaque d'Anapa (fig. 7). Je ne vois pas non plus que le Soleil dans un croissant lunaire soit 'the Achaemenid symbol of Mithras'. C'est un symbole d'éternité astrale qu'on trouve en dehors de tout contexte mithriaque.

P. GODFREY et D. HEMSOLL (p. 195–209) reprennent opportunément le dossier du Panthéon d'Agrippa, qui peut avoir été un 'temple', mais à finalité politique et non pas consacré à tous les dieux: sorte d'*hérôon* étranger à la tradition proprement romaine et comparable au monument de Messène érigé en l'honneur d'Epaminondas. En tout cas, le Panthéon d'Hadrien n'a pas été 'inauguré' comme un vrai *templum* et n'a pas fonctionné comme tel. Il n'en a que l'apparence antérieure et extérieure.

Le cas de la *Diana Nemorensis*, dont le culte local passe successivement par une *interpretatio Hellenica*, puis *Italica* avant de se romaniser au Ier siècle avant notre ère, apparaît à T. F. C. BLAGG (p. 211–219) exemplaire et typique d'un processus historiquement significatif. Le prestige de cette Diane latiale dans la littérature augustéenne consacre cette évolution.

M. A. R. COLLEDGE (p. 221–230) considère certains aspects de l'*interpretatio Romana* dans l'Orient sémitique: à Hatra, Palmyre, Doura-Europos en particulier. D. M. BAILEY (p. 231–237) nous fait visiter le site de la 'Maison aux processions' (*kômastérion*) d'Hermopolis la Grande, avec une restitution graphique des édifices. Avec G. SOFFE (p. 239–256), on s'instruit ou se réinstruit sur les relations entre chrétiens, juifs et païens dans les Act. Apost. (en liaison avec l'étude des synagogues de la *diaspora* et des idolâtries locales), ainsi que sur les rituels judéo-chrétiens ou christiano-païens. Rouvrant le débat du 'dieu inconnu', l'auteur souligne l'incalculable valeur des Actes comme témoignage sur le substrat judaïque du christianisme et les rapports de Paul avec l'autorité romaine. Un sujet rarement approfondi est celui des prêtrises païennes au Bas-Empire dont traite A. WARDMANN (p. 257–262), même si la réorganisation du culte impérial sous Maximin Daïa, puis sous Julien attire l'attention des historiens modernes. En fait, Julien instituait une autre religion que le paganisme en le cléricalisant. Son élitisme ascétisant et théosophique ne pouvait guère contribuer au développement d'un corps efficace. Le polythéisme n'était pas non plus assez mobilisateur pour motiver des vocations héroïques!

Bref: un volume riche de matière, de points de vue et d'hypothèses; une documentation souvent opportune et bienvenue sur l'archéologie de la Bretagne; une façon originale de reconsidérer certaines questions romaines et quelques autres encore qui dépassent l'horizon de l'*Urbs*.