

En dépit du dynamisme qui a marqué les recherches archéologiques sur Lugudunum au cours des dernières décennies, l'étude de la vie religieuse et cultuelle du Haut Empire ne semble avoir progressé que de manière marginale. À dire vrai, elle n'a jamais vraiment suscité un intérêt exceptionnel, en dépit de nombreuses contributions à des thèmes classiques dont le culte impérial provincial, les prétendus « cultes orientaux » et les événements de 177 constituent en quelque sorte les best-sellers¹. De fait, outre les pages inévitables dans les ouvrages généraux sur l'histoire de Lyon (Wuilleumier 1953, p. 88-90 ; Pelletier, Rossiaud 1990, p. 199-216 ; Pelletier 2007, p. 83-99 ; Pelletier, Richard 2011, p. 31-33) et des études ponctuelles sur certains monuments, les deux articles de A. Bruhl et de R. Turcan constituent encore aujourd'hui les principales synthèses sur ce sujet (Bruhl 1965 ; Turcan 1980)².

Ces travaux ont très généralement cherché à mettre en évidence les pratiques et surtout les croyances religieuses des habitants de Lugudunum, en convoquant toutes les sources disponibles – principalement épigraphiques et iconographiques. Toutefois, leurs auteurs n'ont pas manqué de relever les limites ou les difficultés causées par des sources en nombre finalement restreint et souvent laconiques (Bruhl 1965, p. 163). De ce fait, le propos a souvent pris la forme d'une taxinomie distinguant entre les dieux romains, les dieux gaulois ou gallo-romains, suivant le modèle proposé par la synthèse classique de P.-M. Duval (Duval 1957). À ceux-ci sont venus s'ajouter les cultes dits orientaux et le culte impérial. L'attention s'est portée de ce fait sur l'identité voire sur la personnalité des divinités, c'est-à-dire sur des phénomènes avérés ou supposés de syncrétisme ou de recouvrement. Bien souvent la volonté affichée de cette démarche était de déceler le celtique sous le romain, suivant en cela une démarche régressive des faits religieux apparentés à l'*interpretatio Romana* (Wissowa 1916-1919 ; Ando 2008, p. 43-58). En arrière-plan de ces démarches se trouvait donc la finalité de

* Je tiens à remercier François Bérard pour m'avoir confié l'étude des inscriptions religieuses de Lugudunum et d'avoir pris sur son temps pour relire les pages qui vont suivre. Les erreurs ou omissions éventuelles restent bien sûr de mon fait.

¹ Il serait trop long de fournir une liste exhaustive des travaux concernant ces questions. Pour le culte impérial provincial et municipal, outre Le Glay 1978, on se reportera désormais à Fischwick 1987-2005. Sur les « cultes orientaux », voir Turcan 1972, 1978 et 1986. Pour le martyre de 177, voir toujours *Martyrs de Lyon* 1978 et l'ouvrage de Pelletier, Richard 2011.

² Les chapitres XII-XIII et XV-XX de Audin 1986, nourris de l'examen des inscriptions et surtout des médaillons d'applique, sont aujourd'hui très dépassés. Dareggi 1998 ne présente guère de nouveauté pour mon propos.

mesurer la manière dont les attitudes religieuses des habitants de la colonie étaient redevables de traditions celtiques mais aussi d'évaluer comment ces attitudes se transformèrent sous l'effet successif des « religions de l'Orient » puis du christianisme, tandis que déclinaient doucement les cultes apportés par le conquérant, dont le seul vivace résidu, alimenté plus par le loyalisme politique que par la véritable piété, aurait été le culte rendu à l'empereur. Cette voie, déjà largement empruntée, qui a fourni de précieuses analyses de détail mais qui a largement délaissé les problèmes relatifs à l'organisation des cultes, n'est pas celle dans laquelle je m'engagerai ici.

Suivant peut-être un effet de circularité, il n'est pas impossible que le relatif délaissement des questions religieuses pour la colonie de Lugudunum soit dû à l'absence de découvertes notables dans les dernières décennies. La documentation épigraphique, qui m'intéressera plus particulièrement ici, est presque identique à celle publiée dans les grands recueils de la fin du XIX^e siècle – que ce soit le catalogue des inscriptions du Musée de Lyon, par A. Allmer et P. Dissard ou le *Corpus inscriptionum Latinarum*, de O. Hirschfeld³. Au nombre des découvertes spectaculaires les plus récentes, signalons des blocs monumentaux retrouvés lors des fouilles du parking Saint-Georges. L'inscription, dont la taille laisse présager un ensemble particulièrement monumental, mentionne un temple et des portiques dont nous ignorons malheureusement tout par ailleurs (Bérard, Fellague 2013). Pourtant, un nouvel examen de la documentation à l'occasion de la préparation du premier tome des *Inscriptions latines de Lyonnaise* et les approches renouvelées, pour Rome, l'Italie et la Gaule, de l'étude des religions de Rome rendent possible un éclairage un peu différent sur la vie religieuse de la colonie⁴ – un éclairage qui n'isolerait pas Lugudunum des autres cités de l'Empire, sans évidemment chercher à gommer ses spécificités ni à recouvrir d'un grossier voile de généralités les lacunes de nos connaissances. Sans proposer une nouvelle synthèse exhaustive, qui est sans doute prématurée, je voudrais donc souligner quelques points de méthode à partir d'exemples précis et parfois fameux, en insistant sur l'intérêt qu'il peut y avoir à comparer la situation lyonnaise avec les autres colonies de l'empire romain.

1. Le cadre colonial

³ Outre les textes publiés dans les *ILTG* en 1963, on relèvera parmi les plus importants ceux édités par Bruhl, Audin 1965, Audin, Le Glay 1976 et Bérard et *al.* 1998. Signalons aussi les fouilles du grand sanctuaire du Verbe incarné : Lasfargues, Le Glay 1980.

⁴ Parmi les travaux fondateurs, voir Scheid 1999 et, pour les Trois Gaules, Van Andringa 2002 (où Lugudunum est souvent pris en exemple et examiné). Cf. Rüpke 2006a, 2006b, 2008, Ando 2007. Pour l'Italie, voir Bertrand 2010 et 2015. Pour Carthage, voir déjà Rives 1995.

Avant d'engager l'analyse proprement dite, quelques observations sur la perspective dans laquelle elle sera menée ne seront sans doute pas superflues, même si elles pourront donner l'impression de confiner à l'évidence. Les études précédemment citées insistent généralement sur le caractère composite de Lugudunum, en particulier du point de vue topographique. Elles rappellent ainsi constamment la juxtaposition entre différents ensembles : la « colonie de Plancus », sur Fourvière ; le quartier de la presqu'île, identifié aux *kanabae*, vers Ainay et Bellecour ; le sanctuaire « fédéral » du culte impérial, sur les pentes de la Croix-Rousse ; le « bourg » de Condate, dont le nom fut tiré du mot celtique signifiant « Confluent », au pied de la Croix-Rousse (Wuilleumier 1953, p. 7-15 ; Bruhl 1965, p. 163 ; Turcan 1980, p. 19). Ces entités apparaissent d'une certaine façon comme la transcription spatiale de la diversité de la population, souvent définie, non sans raison, comme « cosmopolite ». En définitive, la disparité du paysage religieux, tel qu'il transparaît dans l'énumération des figures divines, est interprétée comme le reflet de cet état de fait.

Ce constat n'est pas entièrement contestable, mais il présente les faits d'une manière biaisée. Le problème principal est qu'il ne prend presque pas en compte l'organisation d'une cité de type romain et, à plus forte raison, d'une colonie romaine telle que l'était Lugudunum. L'oubli de cette réalité juridique a eu pour conséquence d'établir des distinctions ou des interprétations qui n'ont pas toujours lieu d'être. Un cas assez emblématique est celui du *pagus Condatensis*. Ce dernier est connu principalement par une dédicace à Diane Auguste accomplie par un *magister* sur un emplacement concédé par décision de l'assemblée du *pagus* (AD II, 109 = CIL XIII, 1670 [ILS 7036])⁵. Si un tel geste témoigne d'une certaine autonomie, rien ne permet d'affirmer qu'il était indépendant comme certains semblent parfois le croire. Cette forme d'organisation, bien attestée dans l'Occident romain, indique une marge de manœuvre pour certains actes collectifs et, précisément, religieux. Mais les *pagi* étaient systématiquement rattachés aux territoires de cité (Tarpin 2002, p. 177-189). Bien qu'ayant appartenu aux Ségusiaves comme le reste du territoire sur lequel furent prélevées les terres destinées à Lugudunum, le plus vraisemblable est d'y voir une dépendance appartenant à la colonie fondée par L. Munatius Plancus⁶. La question est alors de déterminer comment il

⁵ Voir aussi CIL XIII, 1684 (ILS 1441) qui, selon une restitution d'Allmer acceptée par Hirschfeld, mentionnerait un patron du *pagus Condatensis*. La même fonction apparaît sans doute sur deux inscriptions qui provenaient des pentes de la Croix Rouse avec la mentions *patronus Condeatium* (AD, II, 129 = CIL XIII, 1688 [ILS 7201] et CIL XIII, 1709 [ILS, 7020]), qui renverraient aux habitants du *pagus*. Sur ces deux textes, voir Bérard 2012, p. 149-154, avec la bibliographie antérieure.

⁶ Le nom n'implique pas nécessairement la continuité avec une entité celtique préexistante – il s'explique bien par la topographique. L'appartenance aux Ségusiaves a été défendue par exemple par Wuilleumier 1953, p. 42. Une autre conséquence de la qualification comme *pagus* : cette zone ne pouvait pas se trouver à l'intérieur du *pomerium* (si celui-ci a jamais existé) : cf. Tarpin 2002, p. 186.

s'articulait topographiquement et juridiquement avec le territoire relevant du conseil des Gaules. L'étendue et le statut de ce dernier sont d'ailleurs deux problèmes épineux sur lesquelles je ne m'attarderai pas⁷. Certes, il est indéniable que les célébrations annuelles du 1^{er} août devaient avoir un retentissement important sur la vie de la colonie, mais, formellement, le culte provincial ne relevait pas des cérémonies publiques de cette dernière.

Au-delà des discussions encore ouvertes sur le territoire colonial et son étendue (Bérard 1992b, p. 9-11), l'approche que je développerai ici voudrait mettre au premier plan le cadre juridique et mesurer ses implications sur la vie religieuse de la cité, c'est-à-dire sur le culte public et ce que les Romains appelaient les *sacra publica*⁸. Par sa fondation en effet, et quelle qu'ait été sa situation antérieure, Lugudunum fut constituée en communauté de droit romain. Qui plus est, elle fut dotée du droit italique (*ius Italicum*), qui assimilait juridiquement son sol à celui de l'Italie⁹. La déduction marquait donc une rupture et avait d'inévitables conséquences religieuses.

Pour dépasser ou éclairer la documentation locale, plusieurs sources peuvent être convoquées. Elles esquissent un cadre d'interprétation qui est tout à fait précieux mais dont il faut savoir mesurer la portée et évaluer les limites. La loi de fondation de la colonie césarienne d'Urso, dans le sud de l'Espagne (*lex coloniae Genetivae Iuliae siue Vrsonensis*) est le document le plus précieux à cet égard et il a largement été sollicité en ce sens¹⁰. Ce texte, gravé sur bronze à l'époque flavienne mais contenant des dispositions remontant surtout à l'époque de la fondation de la colonie romaine, peut, d'une certaine façon, être regardé comme paradigmatique. Pour ce qui est de la religion, sa lecture a été guidée par deux ordres de préoccupations : en premier lieu, la conformité des dispositions par rapport aux formes romaines (au sens strict, « de Rome »), du culte public. Cet aspect, essentiel pour comprendre le fonctionnement de la *lex* et la manière dont Rome a pu conceptualiser sa religion hors de l'*Vrbs*, ne retiendra pas mon attention ici (Rüpke 2006a et Rüpke 2006b ; Ando 2007 ;

⁷ Pour la topographie, voir Tranoy, Ayala 1994. L'hypothèse d'un territoire fédéral, qui est une catégorie peu romaine, remonte au moins à Allmer (*AD* II, p. 44-49) qui fut suivi par Hirschfeld et d'autres (*CIL* XIII, p. 228).

⁸ Cf. Festus p. 284 L. : 'Publica sacra' quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis (« les rites publics sont ceux qui sont accomplis aux frais du peuple pour le peuple, ou pour les collines, les cantons, les curies ou les chapelles »).

⁹ Ulpien dans *Dig.*, I, 15, 18, 1. Elle le possédait de manière certaine au III^e siècle. O. Hirschfeld faisait remonter ce privilège à Claude, qui aurait valu l'introduction du nom de l'empereur dans la titulature de la colonie. Cette idée a souvent été reprise par la suite (cf. Wuilleumier 1953, p. 19) mais fut contestée par Ph. Fabia (1908, p. 14) qui relève que ce privilège n'apparaît pas dans la liste de Plinie (*HN*, 4, 107), ce qui exclurait *a priori* une date antérieure à l'époque flavienne.

¹⁰ *CIL* II²/5, 1022 (*ILS* 6087). Voir surtout *RS*, I, n° 25, p. 393-454. Les nouveaux fragments (Caballos Rufino 2006) ne contiennent aucune indication relative à la vie religieuse.

Bertrand 2010, p. 591- 603). En second lieu, on s'est interrogé sur la validité de ce cadre pour reconstituer une image fiable de la vie religieuse des colonies. Un accord à peu près général s'est formé pour considérer que celui-ci regardait moins le contenu même de la pratique religieuse – les dieux, leur identité, voire la nature des cérémonies – que les structures de la religion et leur inscription dans la communauté. Par ailleurs, il n'était en rien un modèle rigide et définitif (Rives 1995, p. 28-39 ; Scheid 1999, p. 389-400 ; Frateantonio 2003, p. 97-104 ; Rüpke 2006a ; Raggi 2011).

La plupart du temps, le texte conservé de la *lex Vrsonensis* n'aborde pas frontalement les questions culturelles. Plusieurs chapitres, en revanche, s'y réfèrent de manière indirecte, par exemple dans le contexte des attributions des magistrats, dans celui de la gestion de l'espace public, de l'organisation de la justice ou enfin des finances de la cité. Les principales informations sont ainsi relatives aux prêtrises, au calendrier, au financement et à la tutelle des rites et des cérémonies. Surtout, plusieurs caractéristiques essentielles se dégagent de cette *lex* : la prégnance de la référence au modèle romain, qui est avant tout l'affirmation d'un lien politique ; l'importance des prérogatives des magistrats et de l'ordre des décurions en matière religieuse qui, pratiquement, contrôlaient les *sacra publica* ; le caractère potentiellement évolutif des cultes et cérémonies religieuses, toujours comme produit d'une concertation et d'une décision de l'élite coloniale. Cette loi n'en possède pas moins des limites pour appréhender la totalité de la religion publique d'une colonie. Les lacunes ne sont qu'imparfaitement compensées par d'autres lois municipales, comme celles des municipes flaviens d'Espagne (AE, 1986, 333 ; Scheid 1999). Aucune disposition ne prescrit l'exercice d'un culte particulier, même si, au détour d'un chapitre sur les subventions de jeux, on apprend que le culte de la Triade capitoline était attendu tout comme on décèle la valeur structurante du culte des empereurs dans l'organisation du temps public du municipe romain d'Irni (Scheid 1999, p. 392 ; Rüpke 1995, p. 542-546 ; Rüpke 2006a, p. 40-42). Il est révélateur que ces cultes n'apparaissent pas comme le résultat d'une injonction, mais comme une sorte de référence incontournable à la vie religieuse d'une communauté organisée juridiquement selon des cadres romains.

Quoi qu'il en soit, la religion publique ainsi définie n'apparaît pas fondamentalement comme le reflet direct de la population et de sa diversité ethnique ou culturelle. À Lugudunum comme ailleurs, les *sacra publica* ont été établis par l'élite de la cité avec Rome comme point de référence, et ce dès la création même de la colonie. À cet égard, le rôle du fondateur devait être très largement décisif. La place occupée dans le processus de constitution de la nouvelle communauté, de ces institutions et de ces cultes est perceptible à la fois à travers des

situations spécifiques et par l'intermédiaire, une fois encore, de la *lex Vrsonensis* (David 2006)¹¹. Or, pour Lugudunum, en dépit du consensus formé autour des hypothèses formulées par Chr. Goudineau, les conditions précises de création et de déduction coloniales par L. Munatius Plancus nous échappent en grande part (Goudineau 1989 ; Matijević 2008)¹². La question de l'origine et de la composition de la population coloniale, par exemple, est loin d'être tranchée. De même, le sort réservé à la population gauloise locale qui devait, d'une façon ou d'une autre, occuper au moins une partie du territoire sur lequel fut établie la colonie, est inconnu. Toutes ces incertitudes constituent autant d'obstacles pour établir la genèse et le contenu des *sacra publica* de la colonie de Lugudunum dans les premières décennies de son existence.

Un ultime aspect à souligner est que les cadres dessinés à partir des lois municipales sont précieux pour leur valeur heuristique mais qu'ils ne doivent en aucun cas être imposés de force à la documentation locale. Ils ne furent pas non plus un carcan figeant la vie et l'identité religieuse d'une colonie (Franteantonio 2003, p. 97). Les modalités de décisions, aux mains de l'*ordo decurionum*, constituaient aussi une porte ouverte aux changements religieux, pour peu que les cultes se soient inscrits dans des procédures définies par les règles posées par la charte et par l'usage imprégné de principes propres à la religion romaine. La mise en place du statut colonial est donc un événement et un fait que l'on ne peut éluder ou effacer dans l'étude de la religion de Lugudunum, du moins si l'on veut dépasser le stade du catalogue des dieux ou des fonctions religieuses. Ce point étant acquis, nous allons maintenant examiner quelques traits structurels du culte public à Lugudunum.

2. Remarques sur les structures de la religion publique à Lugudunum

L'un des aspects les moins obscurs et les plus représentatifs de la religion publique telle qu'elle apparaît dans la *lex Vrsonensis* est celui des prêtrises, selon un modèle dont la validité générale semble éprouvée (Bertrand 2015, p. 285-318, principalement p. 308). Deux pontifes sont connus à Lugudunum. Le premier, Q. Aquius Antonianus, mentionné dans l'inscription d'un autel taurobolique de Tain-l'Hermitage dont l'origine lyonnaise est plus que probable, a revêtu cette fonction à la fin du règne de Commode (*CIL* XII 1782 [*ILS*, 4130] ; Turcan 1972, p. 68). Le second est un personnage d'un relief social indéniable, Sex. Ligurius

¹¹ À Vrso, les premiers pontifes et les premiers augures furent désignés par César (66). Cf. Cicéron, *Leg. agr.*, 2, 96.

Marinus, qui fut également questeur et duumvir de la colonie et qui a vécu à la fin du II^e ou au début du III^e siècle ap. J.-C. (*CIL* XIII, 1921 [*ILS*, 7024] ; Burnand 1973a, p. 337-340 ; Bérard 1999). Détail intéressant, ces pontifes sont qualifiés dans les deux cas de « perpétuels ». Pareille précision pourrait laisser entendre que le pontificat, à Lugudunum, était ordinairement annuel, suivant en cela le modèle des magistratures. On peut cependant s'interroger sur la validité d'une telle déduction. Certes, la documentation sur le pontificat dans les colonies permet rarement de se prononcer sur la durée effective de la prêtrise. Quelques cités, comme la colonie latine de Nîmes, paraissent avoir possédé des pontificats annuels (Gascou 1997, p. 114). Mais le chapitre 67 de la *lex Vrsonensis*, qui évoque le remplacement de pontifes défunts ou condamnés en justice, implique indéniablement le caractère viager de la fonction (Ladage 1971, p. 79-80). La colonie d'Urso n'en possédait pas moins, apparemment, des pontifes qualifiés de « perpétuels » (*CIL* II²/5, 1032 ; Ladage 1971, p. 80 ; Castillo 1992, p. 91). En Gaule, ce titre est connu aussi à Die, où il désigne un prêtre de la colonie de Valence (*CIL* XII, 1567 = *ILN Die*, 10)¹³. Il n'est pas impossible en ce cas que la qualification de *perpetuus* soit à comprendre comme une marque d'emphasis sur l'honneur acquis par le titulaire, pour le différencier d'autres prêtrises normalement annuelles, mais souvent plus prestigieuses, comme le flaminat¹⁴.

Autre prêtrise signalée dans la *lex Vrsonensis*, l'augurat apparaît une fois à Lyon avec certitude dans le cursus de Ti. Aquius Apollinaris, qui fut également duumvir, mais aussi juge des cinq décuries à Rome (Bruhl, Audin 1965 = *AE*, 1966, 252 ; Van Andringa 1999, p. 443). L'inscription pourrait dater du dernier quart du II^e siècle ap. J.-C. (Bruhl, Audin 1965, p. 272). Il faut sans doute en ajouter un deuxième, dont la dignité apparaît sur le fragment d'une plaque de marbre¹⁵. La dernière est, en revanche, beaucoup plus incertaine car l'épithète dans

¹³ Cf. *CIL* XI, 7066 (*ILS*, 6598), à Volterra : *pontifex in perpetuom*.

¹⁴ C'est l'hypothèse que donne par exemple Gascou 1997, p. 90. *Perpetuus* est d'habitude interprété différemment pour les prêtrises normalement annuelles, comme le flaminat. On considère alors qu'il indique l'honneur, décidé par l'*ordo* et octroyé à un prêtre sorti de charge, de conserver des privilèges ou marques de distinction : cf. Ladage 1971, p. 81-85 ; Pflaum 1976 [1978], p. 156 et, plus récemment, Hemelrijk 2005, p. 157. Pour les *pontifices perpetui* de Bétique – où cette prêtrise est souvent attachée au culte impérial – voir Ladage 1971, p. 80 et Castillo 1992, p. 90-92. Cette dernière a tendance à considérer que le caractère viager de cette fonction serait tombé en désuétude, mais cette assertion ne repose sur aucun argument tangible. Elle date les premiers temps de son usage de l'époque flavienne.

¹⁵ Burnand 1973b, p. 140-145 : - - - - - / [- - -]+[- - -] / [- - -] *augu[r - - -] / [- - - fl]amen [- - -] / [- - -]+[- - -] ca. 2/3 -]++[- - -] / - - - - - . On peut s'interroger sur la fonction de cette plaque : l'interprétation *[fl]amen* paraît à peu près sûre, mais le texte, en ce cas, serait au nominatif, ce qui exclut le destinataire d'une dédicace accompagnant une statue par exemple. Cf. aussi Bérard 1999, p. 105 et Van Andringa 1999, p. 443.*

laquelle on l'a restituée est très mutilée et donc d'interprétation douteuse¹⁶. Il faut aussi supposer, comme pour le pontificat, que cette charge était viagère.

En dépit du nombre très faible des attestations qui s'explique en partie par la disparition d'une partie de l'épigraphie publique de la colonie, le pontificat et l'augurat devaient être des fonctions collégiales. Le principe de collégialité, trait structurant des prêtrises et des magistratures romaines, est ainsi affirmé dans la *lex Vrsonensis*, où trois pontifes et trois augures étaient prévus. À Capoue, ils devaient être six et dix respectivement, tandis qu'ils étaient au nombre de quatre dans l'album de Timgad, en Afrique, dans le courant du IV^e siècle de notre ère (Cicéron, *Leg. agr.*, 2, 96 ; *CIL* VIII, 2403 [*ILS* 6122] ; Ladage 1971, p. 78-79). La taille du collège devait être proportionnelle à celle de la cité, mais nous n'avons évidemment aucun moyen pour l'évaluer à Lugudunum.

En raison de la nature et de l'état de notre documentation, le rôle de ces prêtres est souvent évalué de manière approximative. En effet, ils ne possédaient probablement pas le contrôle sur l'ensemble des rites ou des cérémonies qu'on leur octroie parfois (Pelletier, 2007, p. 88 ; Pelletier, Richard 2011, p. 31), puisque ces prérogatives revenaient d'abord aux magistrats et à l'ordre des décurions. L'existence d'appariteurs comme les haruspices et les joueurs de flûtes attachés aux duumvirs et aux édiles implique qu'une bonne part de l'activité sacrificielle était confiée à ces derniers (*Lex Vrsonensis*, chap. 62 ; Scheid 1999, p. 389-390). Toutefois, même si les sources épigraphiques et les lois municipales sont laconiques, il est excessif de réduire à néant l'activité religieuse de ces prêtres (Rüpke 2006a, p. 45-46 ; Rüpke 2006b ; *contra* Ladage 1971, p. 47-69 ; Bertrand 2010, p. 595-597). Plusieurs allusions contenues dans la *lex Vrsonensis* laissent apercevoir la participation effective des pontifes aux cérémonies du culte public colonial. Quant aux augures, ils formaient l'autorité en matière d'auspices¹⁷. Par ailleurs, l'épigraphie des cités ouvre quelques fenêtres sur l'activité usuelle des pontifes. Un bel exemple est la participation à la dédicace d'un autel à Jupiter dans la colonie de Salone (Dalmatie), où un *pontifex* présidait à la cérémonie aux côtés d'un magistrat à qui il dictait les formules rituelles (*CIL* III, 1933 [*ILS*, 4907]). Pour Lyon, l'inscription de l'autel taurobolique de Tain l'Hermitage, dont il a déjà été question, précise que l'auteur du sacrifice fut le pontife Q. Aquius Antonianus. Ce n'est pas un cas unique et un autre *pontifex perpetuus*, cette fois de la colonie de Valence, a joué le même rôle comme l'atteste un texte

¹⁶ *AD* II, 145 = *CIL* XIII, 1927 : [D(is)] M(anibus) / [et memoriae a]eternae / [- - -]niani / [flaminis (?)] Romae / [et (?) - - -] Aug(- - -) / [dec(urionis) c(oloniae) C(opiae) C(laudiae) Au]g(ustae) Lug(uduni) / [uiuius (?) sib]i fecit et / [- - - -]stoclae (?) / [coniugi] cariss¹⁰imae (?) pos]terisq(ue) / [suis et sub asc]i]a dedic(auit). Cf. Bérard 1999, p. 105 Van Andringa 1999, p. 443 et Van Andringa 2002, p. 213.

¹⁷ *Lex Vrsonensis*, chap. 66 : de auspiciis quaeque ad eas res pertinebunt augurum iurisdictio iudicatio esto. Voir Ladage 1971, p. 53-54. Cf. *CIL* VIII, 774 (*ILS*, 3658 Apisa Maius, Afrique proconsulaire).

de Die daté de 245 (*CIL* XII, 1567 [*ILS* 4140] = *ILN Die*, 10). La cérémonie dut avoir un retentissement certain, puisqu'elle impliqua un prêtre quindécemviral d'Orange, un prêtre d'Alba, un autre des Voconces et, parmi d'autres non spécifiés, un prêtre de Liber Pater. Rien n'indique pour autant que la cérémonie ait revêtu un caractère public, au sens strict du terme. Le fait que le pontife de Valence, L. Dagidius Marius, ait été associé à son épouse et sa fille pourrait même être pris comme preuve du contraire. Dans le cas lyonnais, le texte est plus ambigu, mais il n'est pas certain non plus que Q. Aquius Antonianus ait agi en qualité de *pontifex*¹⁸. Le rôle des pontifes dans les cérémonies publiques de la colonie est donc imperceptible de manière directe, mais il est indéniable. Par ailleurs, si l'on se fie à deux cippes de la colonie voisine de Vienne qui commémorent, sous le règne de Trajan, l'usage de fonds réunis par une collecte (*stips*), il se pourrait que les pontifes se soient également vus confier la gestion de certains revenus du culte en lien avec les cérémonies religieuses (*CIL* XII, 1839 et 1840 = *ILN Vienne* 1, 30 et 31, datées de 101 et 111 ap. J.-C.).

L'évidence du quotidien de la religion coloniale explique sans doute en large partie le mutisme de nos sources sur l'activité de ces prêtres, mais cela ne doit pas conduire à en minimiser le rôle dans l'expérience religieuse de la communauté. Il en va de même pour les sacerdoces en lien avec le culte impérial, dont la place ressort à la fois des témoignages épigraphiques et, comme nous l'avons vu, des lois municipales (Le Glay 1978). C'est une erreur d'arguer de la très grande rareté de documents (ex-voto ou dédicace) révélant l'activité religieuse des prêtres pour considérer que ces fonctions n'étaient, en définitive, que des titres servant d'instruments de lutte politique des élites qui visaient à affirmer leur place et « négocier des relations de pouvoir » avec le centre¹⁹. Il n'y pas de raison de croire non plus que le culte municipal lyonnais ait pâti du voisinage du culte provincial : tous deux opéraient à des niveaux différents et répondaient à des logiques communes mais qui possédaient des raisons d'être et des ancrages communautaires dissociés²⁰. Si le culte provincial nous apparaît

¹⁸ Pour une formulation explicite d'un sacrifice taurobolique public, voir, à Die chez les Voconces, *ILGN* 231 (Turcan 1972, p. 77) = *ILN Die*, 9 : *taurobol(ium) fec(it) r(es) p(ublica) Voc(ontiorum)*. Un autre exemple se trouve à Lectoure : *CIL* XIII, 520 (*ILS* 4125) = *ILA Lectoure* 7. Sur les tauroboles lyonnais, voir aussi *infra*.

¹⁹ Thèse défendue notamment par Haüssler 2011, p. 398-400 pour la Narbonnaise. Cf. Tacite, *An.*, 1, 10, 6 : *Nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli uellet* (« [Auguste] n'avait rien laissé aux dieux en fait d'honneur, puisqu'il voulait qu'on lui rende un culte par des flamines et des prêtres au moyen de temples et de représentations divines »). Malgré le caractère cynique de la remarque, Tacite souligne ainsi la place centrale des prêtrises dans la définition d'un culte rendu à l'empereur.

²⁰ Le Glay 1978, p. 22-23. Le propos est particulièrement symptomatique : « À Lyon même, on ne relève guère, entre l'époque de Caligula et celle de Marc Aurèle, que trois ou quatre témoignages de ce culte. Encore ne s'agit-il que d'inscriptions honorifiques qui nous font connaître trois flamines » ou encore, p. 24 : « de

mieux, c'est grâce aux dizaines de bases honorifiques découvertes à Lyon et dont le pendant municipal manque pour la colonie (Bérard 2007, p. 169-170).

Il convient de noter au préalable que, comme pour les autres cultes de la colonie, une bonne part des cérémonies en lien avec le culte impérial devait être accomplie par les magistrats²¹. Il existait cependant des prêtrises spécifiquement dédiées à ces rites. On compte habituellement cinq flamines attachés au culte des empereurs à Lyon mais la situation est moins nette à l'examen²². Le seul cas bien connu est celui de Ti. Aquius Apollinaris, qui doit dater de la fin du II^e siècle et qui, en plus d'avoir été augure et désigné duumvir, fut *flamen diuorum*. Les autres attestations sont soit très fragmentaires soit problématiques. La mutilation de la plaque provenant des environs du théâtre et publiée par Y. Burnand interdit toute certitude sur la nature du flaminat concerné et sur la formulation du titre²³. Il en va de même pour l'épithaphe incomplète de [- - -]nians et surtout du texte de Saint-Béat, chez les Convènes, où le mot *flamen* est à chaque fois intégralement restitué²⁴. Enfin, le bloc fragmentaire d'Upie portant l'épithaphe d'un M. Bucc[- - -] qui aurait revêtu l'ensemble des honneurs à Lugudunum tout en devenant, peut-être, prêtre au confluent, est un autre témoignage possible du flaminat des *diui* dans la colonie²⁵. Il est par conséquent difficile de

cette précarité du culte municipal à Lyon, le hasard des découvertes n'est probablement pas le seul responsable ».

²¹ Ainsi, pour Carthage, voir Tertullien, *Idol.*, 17, 2-3.

²² Voir en dernier lieu Van Andringa 1999, notamment p. 443. Gysler, Bielman 1994 n'en comptaient que deux.

²³ Notons que les commentateurs semblent considérer qu'il s'agit d'un flaminat du culte impérial mais l'existence d'un flaminat de Mars (cf. *infra*) interdit toute certitude : en particulier, les lettres de la dernière ligne sont très fragmentaires (cf. Burnand 1973b, p. 140-145).

²⁴ *CIL* XIII, 1927 (cf. *supra* n. 16) : bien que moins probable, *sacerdos* ne saurait être exclu. La lacune est en tout cas plus large que ce que suggèrent les propositions de restitution de O. Hirschfeld, ne serait-ce qu'en raison de la deuxième et de la troisième lignes, où il faut ajouter au moins le début du surnom et le gentilice du défunt. Il serait par ailleurs étonnant que celui-ci n'ait exercé que le décurionat et l'augurat avant de devenir flamine du culte impérial. Faute de documents, nous manquons d'éléments pour évaluer son prestige à Lugudunum. Dans les colonies romaines de Narbonnaise, cette prêtrise fut plutôt conférée à des personnages d'un rang important, mais pas nécessairement en fin de carrière (Gascou 1997, p. 77-105). Pour Saint Béat, voir *CIL* XIII, 256-257 = *ILTG* 87 et Bérard 1999, p. 103.

²⁵ *ILN Valence*, 63 (avec une bonne synthèse sur le texte et ses problèmes) : - - - - - / *M(arci) Bucc[- - -] / Galer[ia - - -] / omnib(us) [honoribus apud suos] / funct[i sacerdotis ad aram] /⁵ Caes(aris) n(ostris) tri[um prouinciarum] / Galliaru[m Luguduni flami]nis diuor[um eodemq(ue) tempo]/re sacer[dotis - - -]. / - - - - - Depuis la découverte du texte en 1949 (cf. *AE*, 1952, 23) ce cas a été très débattu et aucune solution pleinement satisfaisante n'a été dégagée. Voir essentiellement Christol, Fishwick 1979, Maurin 1986, p. 119-124, Fishwick 1996, Bérard 1999, p. 103-104 et Fishwick 2002, III, 2, p. 57 et 65. L'origine lyonnaise du personnage semble appuyée par la très probable mention de la tribu *Galeria* au début de l'inscription. Le problème serait en cas l'exercice de la prêtrise du culte impérial provincial, dont on estime qu'elle n'était pas accessible aux Lyonnais suivant un principe défendu entre autres par A. Allmer, O. Hirschfeld et L. Maurin. Une évolution n'est toutefois pas exclue. C'est une hypothèse plus économique, en tout cas, que celle d'une double appartenance ségusiave et lyonnaise, formulée par D. Fishwick, ou même d'un octroi tardif, après l'exercice de la prêtrise provinciale, du droit de cité à Lugudunum. Il n'en reste pas moins que l'ordre dans lequel les fonctions sont énoncées est étrange, tout comme la restitution proposée pour le flaminat (*Lugduni* antéposé). Nous ignorons par ailleurs tout du dernier sacerdoce, qui aurait été, en toute logique, exercé également à Lyon. La présence d'un notable*

raisonner à partir de ces inscriptions²⁶. Il serait illusoire par exemple de vouloir déceler des évolutions dans la dénomination et, *a fortiori*, dans la sphère de compétences de la prêtrise²⁷. La seule véritablement attestée concerne les empereurs ou femmes de la maison impériale défunts et dûment divinisés par le sénat de Rome (*diui*) : le pluriel pourrait ainsi révéler que chacun d'entre eux, après son apothéose, ne recevait pas systématiquement un prêtre attitré dans la colonie²⁸. De la même manière, il n'est pas possible d'établir la place que pouvait occuper le flaminat dans la carrière locale. On peut d'ailleurs se demander s'il existait un ordre strict dans l'obtention de ces honneurs. L'examen des situations pour les autres cités de l'Occident romain tend à suggérer qu'il n'y avait rien de systématique et que la désignation à ces prêtrises par l'*ordo* dépendait moins de l'étape du cursus à laquelle un notable était parvenu qu'à son rang social et, probablement, à son influence locale²⁹. Enfin, alors qu'à Rome, le flaminat était viager et voué à une unique divinité : ce n'était manifestement pas le cas dans bien des colonies romaines, et en premier lieu à Lugudunum. Varron définit par ailleurs ces prêtres comme des sacrificateurs, mais ce rôle demeure pour le moins invisible hors de Rome³⁰. Ils devaient en revanche organiser des cérémonies et des jeux en l'honneur des divinités à laquelle ils étaient attachés (Van Andringa 1999, p. 437-438 ; Van Andringa 2002, p. 222).

On signalera également l'existence de deux flaminiques. La première, Iulia Helias, portait le titre de *flaminica Augustae*³¹. Elle mourut dans le deuxième tiers du II^e siècle de

lyonnais sur le territoire de la colonie de Valence n'a en revanche rien d'étrange (cf. N. Tran et P. Faure dans les *ILN Valence*, p. 57).

²⁶ Le Glay 1978, p. 23 y ajoute l'anonyme de l'inscription *CIL* XIII, 1684, qui fut *actor publicus*, *duumvir a iure dicundo*, *duumvir ab aerario* et *flamen augustalis* avant d'être nommé procureur centenaire de la région d'Hadrumète par Marc Aurèle. Mais ce personnage n'a probablement pas exercé ses fonctions à Lugudunum (voir déjà Allmer dans *AD*, II, 130).

²⁷ Pour l'Italie et l'ambiguïté des titulatures, voir Bertrand 2015, p. 327-329.

²⁸ Hypothèse à préférer à l'exercice de flaminats successifs. Pour l'Italie, voir les prêtrises recensées par Gradel 2002, p. 376-379 : elles sont rares, mais trois exemples proviennent de *Firmum Picenum* (II^e siècle). Cf. aussi *CIL* XII, 1577 = *ILN Die*, 26. Comme cela fut rappelé par Bruhl, Audin 1965, p. 270-272, cette dénomination se trouve en Espagne, mais pour des prêtrises du culte provincial, à *Tarraco* et *Cordoba* (cf. Fishwick 1987-2005 [1987], I, 2, p. 269-281).

²⁹ Pour les sacerdoces de Narbonnaise, voir par exemple les remarques de Gasco 1997 (qui reste cependant nuancé et décèle des tendances plus que des règles dans leur succession). Cf. aussi Pflaum 1976 [1978] ou Chelotti 2000. Pour l'importance du rang social, voir Jacques 1984, p. 138-140 (à propos des curateurs de cités) et pour les Trois Gaules, Van Andringa 2002, p. 220. Sur la désignation par l'*ordo*, voir Van Andringa 1999, p. 431 et l'inscription de Nora en Sardaigne publiée par Sotgiu 1961, n° 45.

³⁰ Varron, *L.*, 5, 84 : *flaminum singuli cognomina habent, ab deo cui sacra faciunt*. C'est encore le rôle qu'on leur attribue dans un concile de 300 à Elvire (*Patrologia Latina*, 84, col. 303). Voir aussi Van Andringa 1999, p. 436-437 et Van Andringa 2002, p. 215-221.

³¹ *AD* II, 146 = *CIL* XIII, 2181 (*ILS* 8098 ; cf. Burnand 1992, p. 204-205 et Spickermann 1994, n° 47). Le développement de l'abréviation *Aug* comme génitif du féminin *Augusta* et non comme génitif masculin ou même comme adjectif est le plus largement retenu. Voir cependant Bielman, Frei-Stolba 1994, p. 117-118. S'il fallait une confirmation, l'inscription d'Aix-en-Provence *CIL* XII, 519 = *ILN Aix* 33 exclut de fait le génitif masculin.

n. è. au plus tôt, après avoir exercé cette fonction à Lugudunum³². C'est du moins l'hypothèse la plus vraisemblable, car, surprise par la mort à Rome, son corps fut transporté jusqu'à Lugudunum pour y recevoir une sépulture. Elle était en outre la fille de Sex. Iulius Callistus, qui fut sévir augustal de la colonie³³. La seconde était la fille de T. Aquius Apollinaris et porte le titre de flaminique seul (Bruhl, Audin 1965 = *AE*, 1966, 252 ; Spickermann 1994, n° 48). Contrairement à ce qui a pu être parfois avancé, ce titre n'indique sans doute que très rarement le statut d'épouse de flamines, et renvoie bel et bien à l'exercice d'une prêtrise effective et indépendante qui, en Italie du moins, semble avoir été généralement annuel (Hemelrijk 2005, p. 144-149 ; Granino-Cecere 2014, p. 30). Celle-ci était liée de manière étroite, mais pas univoque, au statut colonial. On retient en général que ce titre, qui était le plus fréquent pour signifier l'exercice du culte impérial chez les femmes, impliquait des cérémonies non seulement pour l'impératrice vivante mais aussi pour celles qui étaient mortes et divinisées. L'ajout du terme *Augusta* pour Iulia Helias serait le résultat de la volonté d'insister sur le culte de l'impératrice vivante (Hemelrijk 2005, p. 152). Néanmoins, les formulations coexistent dans de nombreuses colonies, en Narbonnaise en particulier où on trouve un exemple à Narbonne (*CIL* XII, 4411 et *ILGN*, 429), et il n'est pas certain que l'on puisse y voir la traduction de cultes différenciés dans la même cité (Spickermann 1994 ; Hemelrijk 2005, p. 150-155). Par ailleurs, l'ambiguïté ou l'imprécision des formules épigraphiques rend difficile la caractérisation du culte : *Augusta* renvoie certes à l'impératrice vivante, mais ne renseigne en rien sur les modalités des rites et sur leur destinataire – qui pouvait être par exemple la *Iuno* de l'impératrice.

Pour terminer sur les acteurs culturels, il est difficile de ne pas évoquer les sévirs augustaux. La documentation lyonnaise a livré plus de 70 noms pour l'ensemble du Haut Empire³⁴. On y rencontre des affranchis et des ingénus, et surtout des personnages dont le relief social se traduit par leur relation au monde du négoce ou des affaires. Le dossier est néanmoins complexe et ce n'est pas le lieu ici de le reprendre intégralement. Je me contenterai de quelques remarques sur le rôle religieux de ces individus. En effet, les études postérieures à celle de Mommsen ont construit un consensus autour du rapport

³² Si elle n'avait pas été flaminique à Lugudunum, le lieu de l'exercice aurait probablement été spécifié : cf. à Nîmes, Iulia Titullina, *flam(inica) Aug(ustae) Cab(ellione)* (*CIL* XII, 3242) ou Terentia Marcella, *flamin(ica) Aug(ustae) col(oniae) Narb(onis)* (*ILGN*, 429). Voir toutefois *CIL* XII, 3269. L'opinion contraire est avancée par Le Glay 1978, p. 23.

³³ *AD* II, 154 = *CIL* XIII, 1956. Voir aussi *CIL* XIII, 11180 et 11181 (inscriptions ayant sans doute appartenu à des monuments honorifiques et non funéraires comme l'écrit Spickermann 1994, p. 216). La dédicace *ILTG* 239 a été rapprochée de cet ensemble, mais la restitution du nom *Sex. Iulius Helius* est très hypothétique.

³⁴ Liste utile mais incomplète dans Pelletier, Rossiaud 1990, p. 213-215. Cf. Bérard 2008, p. 528.

qu'entretenaient les **Augustales* des cités de l'Occident avec la sphère religieuse et le culte des empereurs³⁵. Pourtant, les désaccords demeurent sur la nature de leurs activités et sur l'organisation même des différentes associations attestées. Pour Lyon, on connaît des sévirs et des sévirs augustaux. Les premiers sont attestés surtout pour les premières décennies de la colonie, au plus tard jusqu'à l'époque de Claude (Bérard 2008, p. 525-532). Il est difficile d'établir si cette situation exprime une simple évolution dans la dénomination ou des mutations plus large dans ces collectivités. De la même manière que pour les prêtrises évoquées ci-dessus, la nature des sources – principalement des épitaphes ou des inscriptions honorifiques – ne jette guère de lumière sur leurs activités proprement religieuses. L'hypothèse qui apparaît désormais la plus vraisemblable est qu'ils étaient chargés de financer et d'organiser des jeux annuels en l'honneur de l'empereur et de la famille impériale, sans doute accompagnés de sacrifice. Dans certains cas, l'argent normalement destiné à ces activités pouvait aussi être employé pour des réalisations édilitaires. Ainsi que l'a supposé récemment Fr. van Haeperen, cette organisation, remontant à l'époque d'Auguste, pourrait résulter d'un sénatus-consulte qui aurait prescrit sa mise en place, de manière générique, dans les municipes et colonies d'Italie et probablement dans les colonies de l'empire (Van Haeperen 2016)³⁶. Dans la mesure où ces sévirs se recrutaient souvent parmi les affranchis, J. Scheid a émis des doutes sur leur capacité à remplir le rôle de prêtres du culte public dans le cadre d'une communauté romaine (Scheid 1998a, p. 135). Cependant, ils devaient dépendre étroitement de l'*ordo decurionum* puisque leur nomination était sa prérogative³⁷. Ils peuvent être ainsi rapprochés de *magistri* chargés de cérémonies religieuses que l'on connaît dans plusieurs cités italiennes et qui avaient en charge des cultes publics, souvent associés à des honneurs rendus à l'empereur³⁸. Leur place dans le système religieux de la cité pourrait avoir été comparable à celui des dendrophores que nous examinerons plus loin avec le culte de Cybèle : ils n'étaient pas à proprement parler des prêtres, mais accomplissaient des activités en lien avec la religion et le culte.

³⁵ Voir, parmi une ample bibliographie, Von Premerstein 1895 ainsi que Duthoy 1976 et Duthoy 1978, auquel on doit la convention d'écrire **Augustales* pour désigner globalement les *seviri Augustales*, les *magistri Augustales* et les *Augustales* proprement dits. Cf. désormais Van Haeperen 2016.

³⁶ Cf. déjà Duthoy 1978, p. 1303-1305. En revanche, l'idée que l'organisation de festivités perçues comme divertissement aurait pris le pas sur l'expression d'un « profond sentiment religieux » relève du lieu commun de la décadence de la religion civique et est amplement discutable.

³⁷ Voir par exemple *CIL* XI, 3805 (*ILS*, 6579, Véies : un *Augustalis* nommé par l'*ordo*).

³⁸ Ainsi, les fameux *ministri Mercurii Maiiae postea Augusti* de Pompéi : voir Van Andringa 2009, p. 209-210. On peut rapprocher cette fonction des *magistri* du chapitre 128 de la *lex Vrsonensis* nommés par les décurions pour des lieux de cultes spécifiques (*fana templa delubra*) afin de célébrer des jeux et des sacrifices et des *puluinaria* (Scheid 1999, p. 397).

Dans cette galerie de prêtres relativement modeste, un cas mérite d'être souligné, car il n'est pas en relation avec le culte impérial. Ti. Aquius Apollinaris fut en effet *flamen Martis* après avoir été flamine des empereurs divinisés. Outre la dimension publique du culte de Mars dans la colonie, l'énoncé du cursus tendrait à suggérer que c'était la dignité la plus haute au sein des prêtrises de Lugudunum³⁹. S'il est peut-être périlleux de fonder une hiérarchie à partir d'un unique témoignage, l'importance de ce culte est indéniable et d'autant plus surprenante car il demeure peu visible dans l'épigraphie lyonnaise. On ne recense en effet que deux dédicaces, auxquelles il faut peut-être ajouter une statue signalée autrefois dans la propriété N. de Langes à Fourvière (*AD* III, 197 = *CIL* XIII, 1749 et *AD* III, 196 = *CIL* XIII, 1750 ; *NEsp*, II, A1.005*). D'autres sacerdoces prestigieux de Mars sont connus dans plusieurs cités de Gaule. Ceux des Trévires ou des Riedons, voués à Lenus Mars et à Mars Mullo, résultent manifestement de la constitution d'une divinité locale assimilée à Mars en dieu poliade jouant un rôle central dans le panthéon de la cité (Van Andringa 2002, 218 ; Bérard 2006a ; Scheid 2006). La colonie voisine et rivale de Lugudunum, Vienne, possédait elle aussi un flamine de Mars dont l'existence remontait à la colonie latine. Il paraît avoir été supérieur au flaminat du culte impérial en dignité, mais inférieur au flaminat de la Jeunesse, qui est, lui, un cas unique (*ILN Vienne*, III, 638 et 849 ; Gascoü 1997, p. 122 ; Gascoü in *ILN Vienne*, I, p. 48-49). Les historiens ayant souvent cherché à déceler la substance derrière le substantif, on s'est évidemment demandé s'il fallait considérer ce Mars comme la traduction d'une divinité locale ou celtique. Cette démarche régressive ne s'impose pas et aucun élément, à l'inverse des cas riedon ou trévire, ne permet d'aller dans ce sens. Rappelons que l'exemple le plus illustre de flamine de Mars se trouve à Rome même⁴⁰. Il est inversement tentant, suivant une remarque de A. Bruhl et A. Audin, de mettre en relation cette divinité guerrière avec la fameuse formule rapportée par Tacite par laquelle les citoyens de Lugudunum se définissaient comme *pars exercitus*, une « fraction de l'armée » (Tacite, *An.*, I, 65 ; Bruhl, Audin, 1965 p. 270-271 ; Rambaud 1964 ; Goudineau 1989, p. 23-26). Quelle qu'aient été ses racines, son origine et la date de son introduction, nous avons là un dieu du panthéon public de la colonie auquel celle-ci devait rendre un culte régulier et qui constituait un trait original de son identité religieuse.

³⁹ Bruhl, Audin 1965, p. 270-271 considèrent qu'il le cédait au flaminat du culte impérial. Mais l'ordre du cursus paraît direct. Voir Bérard 1999, p. 115-116.

⁴⁰ Un temple de Mars, peut-être colonial, se trouvait à Cologne : cf. Suétone, *Div. Caes.*, 8 et Eck 2004, p. 475. Ce flaminat est du reste assez rare ; on en a une attestation à Pompéi : *CIL* IV, 879 (*ILS* 6364) et Van Andringa 2009, p. 79.

La documentation épigraphique permet donc de se faire une idée des acteurs et des compétences rituels au sein de la colonie. Elle était ainsi caractérisée par une sorte de répartition des tâches sous le contrôle des magistrats et surtout de l'ordre des décurions. Un autre aspect structurel de la religion de Lugudunum mérite un bref examen : celui du temps religieux. La mise en place du calendrier des fêtes vouées aux dieux, allant de pair avec le choix des divinités honorées, était en effet un geste central dans la définition de la religion de la communauté. Malheureusement, les données pour Lugudunum se réduisent à presque rien. La seule voie possible est d'inférer certaines informations à partir de ce que l'on sait pour d'autres cités.

La *lex Vrsonensis* est à nouveau ici d'une aide précieuse. La définition des jours voués aux dieux faisait partie des attributions des duumvirs et ils devaient les établir à leur entrée en charge en accord avec l'*ordo* des décurions (*Lex Vrsonensis*, 64 ; Scheid 1999, p. 390-391). C'était donc avant tout une construction locale. Les travaux de J. Rüpke ont montré que Rome n'avait jamais cherché à imposer son propre calendrier. L'unique exception paraît avoir été, sous l'Empire, les célébrations en l'honneur de l'empereur et de la famille impériale (Rüpke 1995, p. 170-173 ; Rüpke 2008)⁴¹. Peu de documents permettent d'aborder concrètement le calendrier des fêtes des cités d'Italie et de l'Occident romain. Les « *Fasti Guidizzolenses* », provenant du territoire de la colonie de *Brixia* (Brescia, Vénétie), en donnent une idée. L'inscription, partiellement conservée, livre sept fêtes sur la seconde moitié de l'année, transcrites suivant leur nom ou celui de la divinité⁴². Il s'agit donc d'un ferial et non de « fastes ». On en ignore malheureusement la destination et la date, bien que l'inscription soit postérieure au changement du nom du mois d'août de *Sextilis* en *Augustus*⁴³. Les fêtes citées sont majoritairement romaines. Cependant, comme l'a fait remarquer J. Rüpke, il ne s'agit pas d'un résumé du calendrier festif de Rome, mais d'une sélection opérée au sein de celui-ci. En outre, l'ajout du culte d'Epona au mois de décembre témoigne d'une adaptation locale⁴⁴. On s'étonnera en revanche de ne pas y retrouver certaines célébrations liées à l'empereur, au premier rang desquelles le *dies natalis* d'Auguste au mois de septembre.

⁴¹ Pour les fêtes impériales en général et les diversités régionales, voir Herz 1978 et Fishwick 1987-2002 [1991], II, 1, p. 482-501, qui insiste sur un modèle plus « centralisé ».

⁴² *InscrIt*, XIII, 2, 40 (*ILS* 4917). Ce sont les *Apollinaria* (13 juillet), les *Neptunalia* (23 juillet), le *natalis Dianae* à Diane (13 août), les *Volcanalia* (23 août), le *Septimontium* (11 décembre), les *Saturnalia* (17 décembre) et une fête pour Epona (18 décembre). Sur ce texte, outre la notice de A. Degraffi dans les *InscrIt*, voir Rüpke 1995, p. 160-164.

⁴³ Wissowa 1912, p. 442 parle de « *Bauernkalender* » et le date du début de l'Empire.

⁴⁴ Wissowa 1912, p. 442 et Rüpke 2008, p. 24-28. Notons que le *Septimontium* ne figurait pas non plus parmi les *feriae publicae* à Rome, du moins au sens strict (Wissowa 1912, p. 439).

Ces quelques observations permettent d'entrevoir le fonctionnement du calendrier d'une colonie comme Lugudunum, sans pour autant combler les lacunes de la documentation. Plusieurs savants ont ainsi admis que l'on célébrait les fêtes de mars en l'honneur de Cybèle. On a même parfois cru déceler une allusion aux *Hilaria* du 25 mars dans l'épithaphe de l'épouse d'un vétéran de la légion I *Minervia*, datée de la première moitié du III^e siècle⁴⁵. La tonalité est toutefois plus proche d'une forme d'épicurisme propre au discours de certaines épithaphe, doublée d'un jeu de mots et s'appuyant sur la pratique usuelle de décorer les tombes de fleurs : la référence est donc rien moins que certaine⁴⁶. En réalité, le véritable témoignage de la célébration de ces cérémonies à Lugudunum, au moins à partir du règne d'Antonin le Pieux, est la présence d'un collège de dendrophores, qui jouait un rôle central lors de la procession du pin le 22 mars, jour de l'« *arbor intrat* »⁴⁷. Pour le reste, nous pouvons supposer que la colonie célébrait publiquement les vœux de début janvier en l'honneur de la *res publica* et de l'empereur, ainsi que diverses cérémonies liées au culte impérial, dont le *dies natalis* d'Auguste le 23 septembre⁴⁸. Notons enfin que le système impliqué par le chapitre 64 de la *lex Vrsonensis* laissait une certaine marge aux duumvirs et aux décurions pour modifier le calendrier religieux de la cité. Celui-ci n'était donc pas figé, comme le prouvent l'ajout et l'abandon de certaines fêtes impériales, même si la trame de fond devait être relativement stable (Scheid 1999, p. 390-391 ; Rüpke 2006a, p. 38-39). Mais nous ignorons très largement quels cultes y étaient inscrits et il faut par conséquent adopter une autre méthode pour établir ceux qui eurent la faveur de la colonie.

3. Les cultes de Lugudunum et leur statut

Pour étudier le culte public de Lugudunum, procéder à des relevés et dresser une taxinomie par type de dieu est insuffisant. Le statut d'une divinité dans une communauté ne dépend pas de son origine et n'est pas systématiquement proportionnel au nombre de témoignages qui nous sont parvenus. Qui plus est, tous ne se valent pas : on ne peut pas

⁴⁵ AD I, 55 = CIL XIII, 1849 : *uius oro flor(i)bus Florum hilares condecoratis amici* (« je vous en prie, ornez gaiement Florus de fleurs, mes amis »). Sur l'introduction des *Hilaries* dans la liturgie métroaque, au moins sous le règne d'Antonin le Pieux, cf. Borgeaud 1996, p. 134 – du reste, elles pourraient ne pas être antérieures au III^e siècle.

⁴⁶ Elle fut proposée pour la première fois par Hatt 1951 [1986], p. 53, suivi par Wuilleumier 1953, p. 91 puis Turcan 1972, p. 92 et Turcan 1978, p. 204. Plus nuancé et sceptique : Bérard 1992a, p. 181-182.

⁴⁷ La plus ancienne attestation du collège à Lugudunum est CIL XIII, 1751 (ILS, 4131). Sur leur rôle dans les fêtes phrygiennes avril : Jean le Lydien, *Mens.*, 4, 59. Cf. Turcan 1989, p. 51, Van Haepelen 2011, 480-481, Van Haepelen 2012, p. 47-48. Voir aussi *infra*.

⁴⁸ Pour les vœux de début janvier en contexte local, voir Tertullien, *Cor.*, 12, 3 et, de manière plus générale, Meslin 1970, p. 23-50.

accorder la même valeur à une statuette ou à un médaillon d'applique et à la dédicace d'un temple. De même, on ne peut tirer argument de la difficulté à déterminer quels étaient les dieux d'une cité pour étayer l'affirmation de la faiblesse de leur impact sur une communauté et, plus largement, pour défendre la thèse de la vacuité religieuse de la « *polis Religion* » (Häussler 2011, p. 392). Dans l'idéal, pour établir les dieux du culte public, il faut pouvoir croiser les sources (épigraphie, statuaire, archéologie), mais ce n'est pas toujours possible et ce n'est même pas toujours décisif. Ainsi, au moment de sa découverte, le temple dégagé dans le Clos du Verbe incarné fut interprété comme le sanctuaire municipal du culte impérial (Lasfargues, Le Glay 1980 ; Le Mer, Chomer, 2007, p. 531-550). Un nouvel examen de la documentation sculptée associée au sanctuaire a toutefois conduit à avancer timidement que le temple aurait pu être voué au culte de Jupiter. La tête colossale du dieu qui y fut découverte (*NEsp*, II, 1) est en effet un élément à prendre en compte, même si sa taille, inférieure à ce que l'on attendrait pour la *cella* d'un temple qui est le second de Gaule, et sa datation, d'époque antonine voire sévérienne alors que les principales phases de construction et de restructuration se trouvent sous Tibère et les Flaviens, ne s'accordent pas entièrement avec cette hypothèse (Darblade-Audouin, Thirion, 2009, p. 401-405). Si l'on doit désormais se garder de qualifier ce temple de sanctuaire du culte impérial, l'identification comme Capitole ou comme simple temple de Jupiter, qui est une possibilité, reste également très incertaine⁴⁹.

Le bilan est donc en définitive plutôt maigre. Parmi les cultes de la colonie, il faut compter de manière certaine, outre le culte des empereurs divinisés, le culte de Mars et, probablement, celui de la Triade capitoline ou, plus précisément, de Jupiter Optimus Maximus. Avec neuf inscriptions, ce dernier est bien attesté à Lugudunum. Les textes sont cependant souvent lacunaires et, autant que nous puissions en juger, il n'apparaît jamais dans un contexte explicitement ou indéniablement privé⁵⁰. Ces documents constituent pourtant un indice notable de son implantation. En revanche, on ne connaît aucune dédicace à Junon et une seule, perdue, à Minerve, dont l'auteur fut un préfet de la flotte de Ravenne (*CIL* XIII, 1770). Cette absence n'est pourtant pas un obstacle à l'implantation du culte capitolin, car ces divinités apparaissaient souvent comme secondaires par rapport à Jupiter (Wissowa 1912,

⁴⁹ La relecture des inscriptions découvertes dans la fouille et publiées par M. Le Glay (*AE*, 1980, 637, 638 et 639 = *AE*, 2000, 948) qui a été proposée par M^{me} Ginette Di Vita-Évrard dans plusieurs communications orales pourrait renforcer cette seconde hypothèse.

⁵⁰ *CIL* XIII, 1739 (?), 1740 (*Iuppiter* seul), 1741 (*I.O.M.*), 1742 (*I.O.M.*), 1743 (*I.O.M.*), mais qui pourrait être la même que la précédente) et 1744 (*I.O.M.*) ; Audin, Le Glay 1976, p. 6-20 (*AE*, 1976, 424) = *NEsp*, II, 459* (fontaine dédiée à *I.O.M.*) et Bérard *et alii* 1998 (*AE*, 1998, 944, dédicace *pro salute et reditu* de Claude, qui est probablement de nature privée : cf. Standing 2003). Il faut ajouter une inscription sur marbre où le dieu est associé à « tous les dieux et déesses » (Desbat 1984, p. 99 et fig. 115).

p. 126-129). On conviendra néanmoins que l'hypothèse de l'existence de ce culte tient moins à la documentation qu'à la relation qu'on lui attribue usuellement avec le statut de colonie romaine. Ce lien a été contesté récemment par J. Crawley-Quinn et A. Wilson, qui ont cherché à établir des critères stricts et critiques pour identifier un temple capitolin dans l'Occident romain. Il serait trop long de discuter ici l'ensemble de leur démonstration qui, malgré une louable prudence méthodologique, fait peut-être preuve d'un ultra-scepticisme pour un certain nombre de cas, en particuliers italiens. Le fait que le culte capitolin constitue une toile de fond implicite dans certains passages de la *lex Vrsonensis*, colonie dont la fondation est à peu près contemporaine de Lugudunum, et les témoignages épigraphiques évoqués ci-dessous rendent assez vraisemblable l'existence d'un sanctuaire public voué à Jupiter *Optimus Maximus* et à ses parèdres quelque part dans la ville⁵¹.

Pour le reste, l'épigraphie est décevante en raison de l'ambiguïté de ses formulaires. En effet, il faut être particulièrement attentif face aux incertitudes entretenues par les modes d'expression épigraphique, notamment quand ils désignent des réalités architecturales. Prenons l'exemple de trois *aedes* connues par l'épigraphie – terme qui ne renvoie pas toujours à la divinité patronne d'un sanctuaire (Blanc 1989, p. 75 ; Dubourdieu, Scheid, 2000, p. 68-71 ; Van Andringa 2002, p. 102-103). L'une d'entre elles se dressait dans les environs de l'actuelle montée Saint-Barthélémy. Il s'agissait d'un édifice, comportant un autel, voué aux Mères augustes en l'honneur de la *domus* des Saedii et érigé par un affranchi de la famille⁵². Le contexte est donc indéniablement privé, bien que le formulaire de la dédicace emprunte aux formes plus officielles employées pour la *domus divina*. Le statut de l'*aedes* de Fortuna sur la terrasse Cléberg de l'éperon de Fourvière est plus indéterminé en raison du voisinage monumental de cette zone, même s'il n'est plus du tout assuré que s'y dressait le forum de la colonie (Fellague 2012, p. 245-246). Le temple fut dédié en le 13 février 221 par un

⁵¹ Le riche article de Crawley-Quinn, Wilson 2013 traite à la fois des critères qui permettent d'identifier un Capitole, en particulier du point de vue archéologique, et de la relation entre ce type d'édifice et le statut colonial. Pour la première question, les critères sont peut-être un peu rigides et on constate certains oublis. Ainsi, Tite-Live nous apprend que dans les colonies de *Pisaurum* de *Fundi* et peut-être de *Potentia*, le censeur Fulvius Flaccus fit édifier en 174 av. J.-C. un temple à Jupiter (*Iouis aedem*), qu'on a de bonnes raisons d'interpréter comme un Capitole (Tite Live, 41, 27 ; cf. Bertrand 2015, p. 23 et 118-128). Les mots ne sont donc pas toujours aussi précis qu'on le souhaiterait. D'autre part, l'étude du lien entre statut colonial et présence d'un Capitole doit être abordée dans la longue durée, depuis l'époque républicaine jusqu'au III^e siècle et force est de constater que la documentation n'est pas aussi riche pour toutes les régions et les périodes – l'Afrique des époques antonines et sévériennes, sur laquelle s'appuient les auteurs, étant particulièrement privilégiée de ce point de vue. Notons enfin qu'il est délicat de passer outre le témoignage de la *lex Vrsonensis* (auquel est consacré une simple note, n. 138) : certes, les rubriques 70 et 71 ne font mention que de *jeux* à la Triade capitoline, mais ils impliquaient indubitablement l'accomplissement de rites et donc l'existence d'un lieu de culte, sinon un temple, du moins un autel.

⁵² CIL XIII, 1759 (ILS, 4187) : *Matris Aug(ustis) / in honorem / domus Saediorum / Eutyches lib(ertus) /⁵ aedem cum ara /dat.*

*officialis*⁵³. Rien n'indique cependant que cet édifice et le culte qu'il abritait aient revêtu une dimension publique.

Plus intéressantes pour notre propos sont les trois dédicaces identiques à Mercure et à Maia Augustes que l'affranchi Marcus Herennius Albanus fit graver sur trois blocs qui servaient probablement de bases de statues et qui furent dégagées au milieu du XIX^e siècle parmi les décombres d'un édifice antique dans le quartier du Saint-Just (de Boissieu 1848 ; Audin 1959, p. 123)⁵⁴. En accomplissement d'un vœu dont on ignore la teneur, il prit la résolution de faire bâtir une *aedes* et d'y ériger deux statues des divinités destinataires, ainsi qu'un buste de l'empereur Tibère. L'ensemble fut bâti sur le sol public, ce qui implique nécessairement une décision de l'ordre des décurions. En outre, un détail renforce l'impression que ce geste et la démarche d'Albanus revêtirent un caractère partiellement officiel. Les deux statues de Mercure et de Maia, désignées comme *signa*, étaient vouées au culte. En revanche, le buste de Tibère qui leur était associé ne présentait pas la même fonction. Contrairement à ce que l'on a pu écrire, sa présence ne témoigne en rien de l'intervention de l'empereur pour l'introduction de ce culte à Lugudunum (Audin 1979, p. 118 ; Hatt 1989, p. 106 et 252). Il indiquait simplement, comme l'épithète *Augustus*, que les divinités étaient invoquées aussi pour la protection du prince. Cette *effigies* devait ainsi faire partie des *ornamenta* du temple, faisant ainsi directement écho à une volonté de Tibère rapportée par Suétone (Suétone, *Tib.*, 26, 1 ; Van Andringa 2002, p. 175). Si le rapprochement est justifié, on pourrait alors discerner une situation intéressante sur les modalités de mise en place de ce lieu de culte. L'initiative privée de Marcus Herennius Albanus a rencontré un écho de la part de l'autorité coloniale en matière de religion, qui aurait ainsi veillé à faire respecter une disposition émanant de l'empereur lui-même. Les inscriptions ne permettent pas vraiment d'établir le statut du culte accompli dans ce temple, mais il est assez tentant de considérer qu'il était public. Les commentateurs de ce texte, par ailleurs, se sont beaucoup interrogé sur la nature du couple divin destinataire. Plusieurs d'entre eux, suivant le fameux passage de César et la documentation épigraphique de l'est de la Gaule, ont considéré que sous ces noms se cachaient en réalité un Mercure gaulois et sa parèdre Rosmerta (Wissowa 1912, p. 306 ; Wissowa 1916-1919, p. 33 ; Bruhl 1965, p. 164-165 ; Van Andringa 2002, p. 135-137). On rappellera toutefois que le culte de Mercure et Maia est attesté dans des

⁵³ CIL XIII, 1732 : *Deae Fortunae / Respectius / Hilarianus / spec(ulator), comm(entariensis) / aedem dedicauit / idibus Febrar(iis) / Sabiniano / et Seleuco / co(n)s(ulibus)*.

⁵⁴ AD III, 198 = CIL XIII, 1769a-c (ILS, 3208) : *Mercurio Augu[st]o / et Maiae Augustae / sacrum ex uoto. / M(arcus) Herennius M(arci) l(ibertus) Albanus / aedem et signa duo cum / imagine Ti(berii) Augusti / d(e) s(ua) p(ecunia) solo publico fecit*.

communautés romaines, par exemple par les hermaïstes de Délos et dans la colonie romaine de Pompéi (Combet-Farnoux 1980, p. 412-413, 420-423 et 457-460). Le gentilice du dédicant, *Herennius*, rare dans les Trois Gaules et en Germanie mais mieux attesté en Narbonnaise et en Italie, n'apporte rien au débat (Mathieu 2005). Le choix de divinités romaines ou l'*interpretatio Romana* de divinités locales n'auraient pas évidemment la même signification. Il est cependant impossible de trancher dans un sens ou dans l'autre. Un relief inscrit découvert dans le quartier Saint-Vincent, où l'on localise le *pagus Condatensis*, représente Maia sous la forme d'une déesse assise, portant une corbeille de fruits (*AD* III, 199 = *CIL* XIII, 1748 ; *NEsp*, 2, 65 et pl. 46 ; Bruhl 1965, p. 166). Quand bien même cette iconographie serait l'indice de l'origine celtique de la divinité, rien n'indique que Maia ait systématiquement été interprétée dans ce sens à Lugudunum. La lecture régionale ne s'impose donc pas d'elle-même. Il est plus intéressant de constater que le geste de Marcus Herennius Albanus s'inscrit dans le cadre d'une piété contrôlée par les institutions de la colonie. Notons enfin que plusieurs autres documents épigraphiques témoignent de la présence du culte de Mercure à Lugudunum. Bien qu'aucun d'entre eux ne semble avoir été découvert en place, il n'est pas du tout inconcevable, comme cela fut suggéré, que ce dieu ait possédé au moins deux sanctuaires dans la ville, l'un dans le quartier Saint-Just, l'autre sur le plateau de la Sarra⁵⁵.

Un fragment de colonne qui portait une représentation de la Fortune vouée à Isis Auguste, provenant du clos des Minimes (rue Roger Radisson, Fourvière) pose des problèmes similaires. Elle fut érigée, en accomplissement d'un vœu, par un Quintus Obellius Euangelus, sur un emplacement qui a nécessité également une autorisation des décurions⁵⁶. Dès lors, on peut se demander s'il ne s'agissait pas d'un sanctuaire public de la déesse égyptienne – bien qu'une autre divinité, par exemple la Fortune, ne soit pas exclue. Comme dans le cas précédent, la déesse est qualifiée d'*Augusta*. Cette épithète, en Gaule, semble avoir été

⁵⁵ *CIL* XIII, 1767, fragmentaire, pourrait être rattachée à l'ensemble précédent. Voir aussi *CIL* XIII, 1768, *ILTG* 228 (provenant du plateau de la Sarra, et attestant le don d'un mur et de banquettes) et, enfin *AE*, 1976, 425 (Choulans, ce qui a fait conclure à l'existence d'un troisième sanctuaire : Pelletier, Rossiaud 1990, p. 201). Voir Audin, Guey 1961. On y ajoutera le relief anépigraphe de la Duchère, interprété dans un sens comme dans l'autre : voir en dernier lieu *NEsp*, II, 63.

⁵⁶ *AD* III, 202 = *CIL* XIII, 1738 (*SIRIS* 745 ; *RICIS* 00607/0102 ; *NEsp*, II, A1.0038*) : *Isidi Aug(ustae) / Q(uitus) Obellius Euan(gelus) signum / Fortunae u(otum) s(oluit) / I(ibens) m(erito), I(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)*. Cf. Lasfargues 2012, p. 50-51. Sur ce texte, voir aussi Turcan 1978, p. 198 et Turcan 1980, p. 30. Sur la pratique de dédier à un dieu la représentation d'une autre divinité, voir Veyne 1983, p. 294 et les exemples de la n. 76. À elle seule, cette inscription nous en dit plus sur l'importance du culte d'Isis que les médaillons d'applique, souvent convoqués (Turcan 1980, p. 31 ou Turcan 1986, p. 476-477).

attribuée la plupart du temps aux grands dieux de la cité⁵⁷. Elle pourrait donc renforcer l'idée du caractère officiel du culte. Il faut néanmoins reconnaître que l'incertitude reste de mise au vu des éléments en notre possession.

Il est donc malaisé de se faire une idée précise des cultes et du paysage religieux de la colonie. Notre vision est également partielle du point de vue diachronique, car rares sont les éléments permettant d'appréhender les changements sur trois siècles. Les seules certitudes que nous pouvons avoir concernent l'introduction des empereurs ou des princesses divinisées dans le panthéon local, suivant des modalités dont le détail nous échappe. Un dossier mérite toutefois que l'on s'y arrête dans cette perspective : le culte de Cybèle.

4. Cultes communautaires et cultes de la colonie

Le culte de Cybèle est marqué à Lugudunum par une richesse documentaire, en particulier épigraphique, qui a légitimement attiré l'attention des chercheurs. Sa présence est généralement considérée comme le résultat des liens, notamment commerciaux, qu'entretenait la colonie avec la Méditerranée et comme la conséquence de l'implantation d'une population qualifiée de « gréco-orientale » perceptible surtout à partir du II^e siècle ap. J.-C. (Turcan 1972, p. 88 ; Turcan 1980, p. 32-34 ; Audin 1986, p. 127-137). Ce culte serait arrivé d'Italie par les ports italiens (Ostie, Pouzzoles) vers la vallée du Rhône en passant par Arles. Il se serait imposé en gagnant des adeptes dans une société cosmopolite, débordant largement le groupe des « orientaux ». Cette reconstitution privilégie donc un schéma d'explication diffusionniste, dans lequel de nouvelles croyances et de nouveaux rites auraient progressivement gagné une assise populaire pour finir par s'imposer à l'élite. Le culte métroaque est ainsi défini principalement comme une religion élective mais dépassant son propre cadre en conquérant des esprits qui délaisseraient les cultes traditionnels (Price 2012, p. 7-12). Cependant, l'examen de la documentation lyonnaise ainsi que les dernières approches sur les cultes « orientaux » laissent entrevoir un scénario un peu différent⁵⁸.

Dans ce contexte, il n'est sans doute pas inutile de rappeler que le culte de Cybèle est, à Rome, un culte public depuis 204 av. J.-C. La liturgie a manifestement connu des

⁵⁷ Van Andringa 2002, p. 166. Notons cependant que les *matres* sont systématiquement qualifiées d'*Augustae* à Lugudunum, mais qu'aucune de la dizaine des dédicaces qui leur sont adressées ne possède un caractère public. Pour l'Italie, voir Gregori 2009, p. 315-316.

⁵⁸ Parmi de nombreuses publications au cours des dix dernières années auxquelles il est impossible de faire justice ici, voir Belayche 2000 et Van Andringa, Van Haepelen 2009.

modifications, avec l'introduction officielle des fêtes de mars qui est probablement due à l'empereur Claude (Graillet 1912, p. 108-149 ; Turcan 1989, p. 49-61 ; Borgeaud 1996, p. 131-135.). À Lugudunum, la nature et le statut du culte sont connus par sept autels tauroboliques datés entre 160 et 245 ap. J.-C.⁵⁹ Ces monuments comportent une inscription qui est une sorte de protocole rituel abrégé, commémorant le sacrifice d'un taureau et l'ablation de ses testicules en l'honneur de la Magna Mater. Dans les exemplaires conservés à Lyon, ce rite fut aussi, à une exception près, systématiquement accompli pour la sauvegarde des empereurs régnants, de leur famille et, parfois, pour la conservation de la colonie. Je laisserai de côté ici la question du déroulement exact du rituel, qui est débattu, et de sa fonction comme rite de substitution à l'éviration des galls (Graillet 1912, p. 150-187 ; Duthoy 1969 ; Turcan 1989, p. 57-59 ; Borgeaud 1996, p. 156-168). On signalera simplement que l'interprétation comme « baptême par le sang du taureau », reposant sur un texte de Prudence, n'est plus aussi généralement admise qu'il y a quelques années (Prudence, *Perist.*, X, 1006-1050. Borgeaud 1996, p. 156-168 ; Alvar 2008, p. 262-263). Ce point est relativement secondaire pour mon propos. En revanche, le taurobole lyonnais de 160 a longtemps été considéré comme la première attestation dans l'Empire, au point que l'on a crédité Antonin le Pieux de son introduction. C'est à cet empereur qu'il faudrait attribuer l'officialisation du taurobole ou, plus précisément, sa « romanisation » (Graillet 1912, p. 159 ; Duthoy 1969, p. 116-121 ; Schillinger 1979, p. 362-367 ; Sanders 1981, p. 284-286 ; Rémy 2005, p. 264-268). Cette affirmation peut néanmoins paraître douteuse, car elle repose avant tout sur un argument *e silentio*. Une inscription de Bénévent commémorant un taurobole accompli en l'honneur d'Attis et de Minerve Paracenta, publiée naguère, a été datée de l'époque des Flaviens ou de Trajan par son éditrice⁶⁰. Cependant, les critères prosopographiques et paléographiques avancés ne sont pas totalement décisifs et ne viennent donc pas bouleverser fondamentalement la distribution chronologique retenue jusqu'à présent⁶¹. Il reste donc pour l'heure difficile d'établir quand le rituel du taurobole s'est inscrit dans la liturgie métrique : ce qu'atteste en revanche le texte lyonnais, c'est, peut-être, la

⁵⁹ AD I, 5 = CIL XIII, 1751 (ILS, 4131) ; AD I, 6 = CIL XIII, 1752 (ILS, 4132) ; AD I, 7 = CIL XIII, 1753 (ILS, 4133) ; AD I, 8 = CIL XIII, 1754 ; AD I, 9 = CIL XIII, 1755 (fragmentaire) ; AD I, 10 = CIL XIII, 1756. Il faut y ajouter l'autel de Tain l'Hermitage CIL XII, 1782 (ILS, 4130).

⁶⁰ Adamo Muscettola 1994, p. 97-99 (AE, 1994, 538) : *Attini sacrum / et Mineruae / Paracent(iae) / M(arcus) Rutilius / Peculiaris sac(erdos) et lib(rarius ?) public(us) / XVuir(alis) ob taur(obolium)*.

⁶¹ Selon St. Adamo Muscettola, M. Rutilius Peculiaris serait un affranchi de M. Rutilius Lupus, qui fit ériger à Bénévent des obélisques en l'honneur de Domitien, en 88-89 – mais rien ne l'indique explicitement et *Peculiaris* n'est pas spécifiquement un nom servile. Sur cette famille de Bénévent, active plutôt à la fin du I^{er} et au II^e siècle ap. J.-C., voir Camodeca 1982, p. 138-139. Notons toutefois qu'un descendant ne serait pas à exclure. Par ailleurs, le formulaire du monument se rapproche très nettement des tauroboles datés de l'année 228 (CIL IX, 1538-1542 ; cf. Duthoy 1969, n^{os} 54-58).

première commémoration épigraphique de cette cérémonie en lien avec le culte de Cybèle. Par la suite, celle-ci est régulièrement célébrée entre le dernier tiers du II^e siècle et la première moitié du III^e siècle de notre ère.

Si toutes les cérémonies évoquées par ces monuments à Lugudunum ne furent pas publiques, leur dimension officielle est indéniable. Plusieurs indices suggèrent que le culte de Cybèle faisait partie des *sacra publica* de la colonie au moins à partir de la seconde moitié du II^e siècle. Q. Sammius Secundus, le prêtre du premier taurobole lyonnais, fut ainsi nommé *sacerdos perpetuus* par l'ordre des décurions de la colonie⁶². Comme pour le pontificat, on peut hésiter sur la signification de l'adjectif *perpetuus*. Il tendrait à suggérer que la charge était normalement temporaire et qu'un honneur particulier fut, de la sorte, conféré à Secundus. Son successeur, Aelius Castrensis, qui apparaît dans trois inscriptions lyonnaises, l'exerça néanmoins pendant au moins dix ans, ce qui diverge d'ailleurs du principe romain d'annalité des prêtrises⁶³. La désignation par l'*ordo* est quant à elle bien attestée, en particulier à Cumes et à Mactar, au III^e siècle⁶⁴. Dans le premier cas, elle intervint après la mort du prêtre titulaire, ce qui laisse entendre que la fonction était bien viagère. Par ailleurs, le lien entre les autorités de la colonie et le culte de Cybèle se retrouve aussi probablement pour le collège des dendrophores. Leur ancrage dans leur cité d'appartenance était généralement fort et il est probable qu'il était sanctionné par une reconnaissance non seulement de la part de l'*ordo* local, mais aussi, dans certains cas au moins, du sénat romain⁶⁵. Les dendrophores lyonnais sont dits ainsi *Lugduni consistentes* et sont probablement à inclure au nombre des *corpora licite coeuntia* nommés à deux reprises⁶⁶. Enfin, indice plus mince, les tauroboles de Lugudunum, même privés, comportent presque tous la formule *l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)*. Elle implique donc un emplacement public que l'on ne peut manquer à première vue d'associer au sanctuaire de la déesse. C'est en effet une possibilité, même si son emplacement demeure inconnu et qu'il faut renoncer à l'identifier à l'édifice dégagé à

⁶² AD I, 5 = CIL XIII, 1751 (ILS 4131) : *sacerdote Q(uinto) Sammio Secundo ab XVviris / occabo et corona exornato, / cui sanctissimus ordo Lugudunens(ium) / perpetuitatem sacerdoti decreuit* (« sous la prêtrise de Quintus Sammius Secundus, ayant été décoré du collier et de la couronne par les quindécemvirs, à qui l'ordre très saint de Lyon a décrété la prêtrise à perpétuité »).

⁶³ CIL XII, 1782 (184 ap. J.-C.) ; CIL XIII, 1752 (190 ap. J.-C.) et 1753 (194 ap. J.-C.). Sur la durée de la prêtrise, voir Ladage 1971, p. 81. À Lectoure, le prêtre Traianus Nundinius est resté en place au moins deux ans (CIL XIII, 510-517 = ILA Lecture, 15-22).

⁶⁴ Cumes, datée de 289 : CIL X, 3698 (ILS 4175). Mactar, datées entre 276-284 et 285-293 : CIL VIII, 23400-23401 (ILS, 4142 ; cf. Duthoy 1969, n^{os} 60-61). Voir Van Haepelen 2006, p. 41-46.

⁶⁵ Voir par exemple CIL X, 3699 (ILS 4174), attribuée à Pouzzoles par Van Haepelen 2010, mais qui concerne bel et bien Cumes (Camodeca 2010, p. 242-243). Voir aussi Van Haepelen 2012.

⁶⁶ CIL XIII, 1921 (ILS 7024) et 1974. Pour les mentions de dendrophores à Lyon, outre CIL XIII, 1751 et 1752 signalées plus haut, voir CIL XIII, 1961 et 2026, ainsi que, peut-être, CIL XIII, 1723.

Fourvière au-dessus du théâtre et de l'odéon⁶⁷. D'autres lieux sont toutefois également envisageables et, même si les pierres se déplacent, on remarquera que les autels tauroboliques étaient tous privés de leur contexte originel et qu'ils proviennent de zones différentes de la ville⁶⁸. Par conséquent, bien qu'aucun des tauroboles conservés ne puisse être attribué à une initiative publique, le culte de Cybèle appartenait à la religion publique de la colonie de Lugudunum. Ce constat contraste avec l'image de la diffusion d'un culte communautaire connaissant un succès grandissant : en ce sens, c'est bien un culte romain qui a été adopté par la colonie (Van Andringa 2002, p. 191-194).

Cet aspect est encore plus manifeste si l'on rappelle que le prêtre qui a présidé au taurobole de 160, Q. Sammius Secundus, a reçu ses insignes du collège des quindécemvirs. Cette procédure est également attestée en 289 dans la colonie de Cumes⁶⁹. Après la mort d'un *sacerdos Matris deum Baianae*, le collège sacerdotal de Rome confirma la nomination de son successeur par l'*ordo decurionum*. Le parallèle avec le document campanien est digne d'intérêt, car il montre que le choix était en premier lieu entre les mains de l'*ordo* de la cité. La confirmation par les quindécemvirs se traduisait dans le titre de *sacerdos quindecemviralis*, qui n'apparaît pas en tant que tel dans l'inscription lyonnaise, mais qui est

⁶⁷ Pour l'ancien état de la « vulgate », voir Audin 1985, mais l'identification avec été critiquée par Turcan 1978, p. 202-203 et Turcan 1986, p. 515. Cf. désormais Desbat 1998 et Desbat 2005, p. 105-126. L'interprétation de substitution comme « *schola* des *Augustales* » proposée par ce dernier est toutefois très douteuse.

⁶⁸ CIL XIII, 1751 et 1752 proviendraient de la même zone, dans les environs du « sanctuaire de Cybèle » (mais le lieu de découverte de la première est peut-être incertain : Desbat 1998, p. 270-273). CIL XIII, 1753 et 1756 furent retrouvées lors de la démolition du Pont au Change, qui traversait la Saône en face de Saint-Nizier, tandis que CIL XIII, 1754 et 1755 ont été mises au jour au bas des pentes de la Croix Rousse (rue du Bon Pasteur) et dans la Saône, vis-à-vis de la rue Martin (quartier d'Ainay).

⁶⁹ CIL X, 3698 (ILS 4175) : *M(arco) Magrio Basso, L(ucio) Ragonio / Quintiano co(n)s(ulibus), k(alendis) Iuni(i)s / Cumis in templo diui Vespalsiani, in ordine decurionum /⁵ quem M(arcus) Mallonius Undanus / et Q(uintus) Claudius Acilianus praet(ores) / coegerant, scribundo sorte / ducti adfuerunt Caelius Pan/nychus, Curtius Votiuos, Considi/¹⁰us Felicianus, referentibus pr(aetoribus) / de sacerdote faciendo Matris / deae (!) Baianae in locum Restituti /¹⁵ sacerdotis defuncti, placuit uni/uersis Licinium Secundum / sacerdotem fieri. / 'XV(ui)ri) sacr(is) fac(i)undis pr(aetoribus) / et magistratibus Cuman(is) sal(utem) : / cum ex epistula uestra cognoue/rimus creasse uos sacerdotem /²⁰ Matris deum Licinium Secundum / in locum Claudi Restituti defunc/t'i, secundum uoluntatem uestra(m) / permisimus ei occa(u)o (!) et / corona dumtaxat intra /²⁵ fines coloniae uestrae uti. / Optamus uos bene ualere. / Pontius Gaius Maximus / pro magistro suscripsi (!) XVI kal(endas) / Septembres M(arco) Umbrio Primo /³⁰ T(ito) Fl(auio) Coeliano co(n)s(ulibus)'. (« Sous le consulat de Marcus Magrius Bassus et de Lucius Ragonius Quintianus, le 10 des calendes de juin, à Cumes, dans le temple du divin Vespasien, au sein de l'ordre des décurions réuni par les préteurs Marcus Mallonius Undanus et Quintus Claudius Acilianus, furent présents pour la rédaction après avoir été tirés au sort Caelius Pannychus, Curtius Votivus, Considius Felicianus. Sur le rapport des préteurs à propos de la désignation d'un prêtre de la Mère des dieux de Baies à la place du prêtre défunt, Restitutus, ils ont décidé à l'unanimité de désigner comme prêtre Licinius Secundus. 'Les quindécemvirs chargés des sacrifices aux préteurs et aux magistrats de Cumes, salut. Puisque nous apprenons par votre lettre que vous avez élu prêtre de la Mère des dieux Licinius Secundus à la place du défunt Claudius Restitutus, nous lui permettons selon votre volonté de porter le collier et la couronne mais seulement à l'intérieur du territoire de votre colonie. Portez-vous bien ! Souscription de Pontius Gavius Maximus promagister, le 17 des calendes de septembre, sous le consulat de Marcus Umbrius Primus et de Titus Flavius Coelianus' »).*

attesté dans une douzaine de textes provenant principalement – mais pas exclusivement – de colonies italiennes⁷⁰. Tandis que certains l'attribuent à des réformes supposées du culte métroaque sous Claude ou sous Antonin le Pieux, on a aussi considéré que ce contrôle remontait à l'introduction du culte à Rome en 204 et résultait de la nécessité d'appliquer la décision de l'oracle dans les colonies⁷¹. Quoi qu'il en soit, cette procédure de confirmation redoublait dans la sphère religieuse le lien étroit entre la colonie et la métropole, qui se manifestait sur un autre plan par la possession du *ius Italicum*. Plus encore, elle exprimait le statut particulier du culte de Cybèle au sein des *sacra publica* de Lugudunum.

En raison des précisions apportées par le texte dont il vient d'être question, on a quelquefois considéré que cet autel commémorait à Lugudunum, au choix, l'instauration de la prêtrise à Cybèle, l'introduction du rite « officiel » du taurobole ou, encore, l'inauguration du sanctuaire de la déesse⁷². Notons au préalable qu'il s'agit bien d'un *sacerdos* et non, comme cela est souvent écrit, d'un archigalle. Les deux acteurs apparaissent en effet distinctement dans les protocoles de tauroboles lyonnais de 184 et de 190 ap. J.-C.⁷³ Certes, celui de 160 a été accompli *ex imperio matris deum* (« sur ordre de la mère des dieux »), mais, un quart de siècle plus tôt, ce pourrait très bien être un synonyme de la formule *ex vaticinatione archigalli* (« suite à la prophétie de l'archigalle »), puisque celui-ci devait être, sans doute, le porte-parole de la déesse⁷⁴. L'investiture quindécemvirale du règne d'Antonin concernait donc bien un *sacerdos* et non un archigalle : chacun avait un rôle dans la liturgie métroaque et ils étaient normalement différenciés (Van Haepelen 2011, p. 471-474). On ne peut donc pas en déduire non plus que ce texte témoigne d'une mise en place progressive du clergé à Lugudunum. Nous ne savons pas si la procédure de confirmation et d'investiture devait être systématique, mais elle a pu être plus régulière que ce que montrent les documents. De fait, le parallèle avec l'inscription de Cumes, déjà citée, ne rend pas nécessaire l'hypothèse de la *création* d'une

⁷⁰ Liste dans Van Haepelen 2006, p. 42 n. 18. Noter toutefois que le *sacerdos XVuiralis* de l'inscription *CIL* XII, 1567 (*ILS* 4140) = *ILN* Die, 10 n'était pas rattaché à la cité des Voconces, mais à la colonie d'Orange.

⁷¹ Schillinger 1979, p. 342-343 ; Turcan 1989, p. 50 et 54 (suivant en cela une hypothèse de J. Carcopino) ; Wissowa 1912, p. 320-321. Scheid 1998b, p. 24-25 (mais cf. déjà Graillot 1912, p. 227-228).

⁷² Voir ainsi Turcan 1972, p. 89, mais l'idée remonte au moins à Graillot 1912 ; pour le sanctuaire cf. avec prudence, Turcan 1980, p. 33.

⁷³ *CIL* XIII, 1752 (*ILS*, 4132) : *ex uaticinatione Pusoni Iuliani archigalli, sacerdote Aelio Castrense* ; *CIL* XII, 1782 (*ILS*, 4130) : même formule. Cf. aussi, à Merida, *CIL* II, 5260 (*ILS*, 4156 ; Duthoy 1969, n° 79) : *sacerdote Doccyrica Valeriano, arcigallo (!) Publicio Mystico*.

⁷⁴ Comme l'a vu Van Haepelen 2011, p. 482, *imperia* est précisément le terme employé par Tertullien, *Apol.*, 25, 5 pour désigner les paroles rituelles de l'archigalle de Carthage célébrant une cérémonie pour la sauvegarde de Marc Aurèle le 24 mars 180 alors que celui-ci était mort le 17 mars. On peut se demander si la formulation ne peut pas être mise en rapport avec certains avantages, dont l'exemption de tutelle, qui furent accordées, du moins à Portus, pour les individus qui accomplissaient un sacrifice pour la sauvegarde de l'empereur par suite d'une prophétie de l'archigalle : cf. *Frag. Vat.*, 148 (*is qui in Portu pro salute imperatoris sacrum facit ex uaticinatione archigalli, a tutelis excusatur*).

nouvelle prêtrise, puisqu'elle fut utilisée pour la substitution d'un défunt. Par ailleurs, Aelius Castrensis, le probable successeur de Q. Sammius Secundus, ne porte pas le titre de *quindecemviralis*, mais l'argument n'est pas décisif pour exclure totalement cette procédure et cette ambiguïté se retrouve dans d'autres cités⁷⁵.

Ce qui a alimenté cette hypothèse ou ses variantes est une formulation quelque peu énigmatique de l'inscription de l'autel taurobolique de 160. Il est ainsi précisé que l'initiateur du rituel, L. Aemilius Carpus, sévir augustal et dendrophore, a rapporté du « Vatican » les parties génitales du taureau sacrifié (*CIL XIII, 1751 [ILS, 4131] : uires excepit et a Vaticano transtulit, et ara(m) et bucranium suo impendio consacrauit*). Les savants sont depuis longtemps partagés pour déterminer si ce « Vatican » devait être localisé, comme cela semble logique, à Rome et donc être identifié au *Phrygianum*, ou bien s'il renvoyait à un lieu ou à un édifice situé à Lugudunum même. Les partisans de la seconde thèse mettent en avant la présence de « *Capitolia* » hors de l'*Vrbs*, à laquelle on pourrait ajouter d'autres exemples de dénominations tirées directement de réalités urbaines qu'elles traduisaient dans la topographie locale⁷⁶. Surtout, une inscription de *Castellum Mattiacorum* (Kastell), en Germanie Supérieure, citant la réfection d'un *mons Vaticanus*, est continuellement citée comme parallèle, puisqu'elle implique indéniablement qu'un édifice ainsi dénommé y fut bâti⁷⁷. Celui-ci, cependant, ne concernait pas directement le culte de Cybèle, mais celui de Bellone⁷⁸. Les partisans de la thèse d'un voyage des *vires* du taureau depuis Rome, qui relèvent l'aspect non décisif des arguments précédents, considèrent en outre qu'elle s'accorde avec

⁷⁵ À Bénévent, la même prêtresse, Servilia Varia, est qualifiée tantôt de *sacerdos XVviralis*, tantôt de *sacerdos* (*CIL IX, 1538- et 1541-1542 ; Duthoy 1969, n° 54 et 57-58*). Cf. Van Haepere 2006, p. 42-43.

⁷⁶ Parmi ceux-ci, citons Graillot 1912, p. 164 et 336, Duthoy 1969, p. 73 et 111 ; Audin 1959, p. 145-148 et Audin 1979, p. 206-207 (situé à Saint-Nizier). Sur le *Phrygianum* du Vatican, voir Liverani 2006 (mais qui fait une remarque méthodologiquement discutable, puisqu'il juge que l'existence du *Vaticanum* lyonnais est une certitude et serait un élément permettant de préciser la localisation du sanctuaire urbain). On sait que les noms de certains quartiers de Rome étaient, notamment pour certaines colonies, parfois directement repris : ainsi, Calès possédait un *uicus Palatinus et Esquilinus* (*CIL X, 4641 ; ILS 6301*), Ariminum un *uicus Velabrus* (*CIL XI, 417 ; ILS 6661*), *Auentinensis* (*CIL XI, 421 ; ILS, 6662*) ou *Germalus* (*CIL XI, 419 ; ILS 6663*) et Antioche de Pisidie des *uici Velabrus et Tuscus* (*CIL III, 6835, 6837 ; ILS, 5081*).

⁷⁷ *CIL XIII, 7281 (ILS 3805)*, datée de 236 ap. J.-C. : *In h(onorem) d(omus) d(iuinae), deae Virtuti Bello/ne montem Vaticanum / uetustate conlabsum (!) / restituerunt hastiferi ci/uitatis Mattiacorum X kal(endas) / Sep(tembres) Imp(eratore) [[d(omino) n(ostro) Maximin[o] Au[g(usto)]]] / et Africano co(n)s(ulibus) hi quorum no/mina i(n)fra s(crip)ta sunt* : (suivent 18 noms). Cf. aussi Cumont 1901, p. 100-101 qui, en outre, met en relation le nom de *Vaticanus* avec une étymologie, déjà proposée par les anciens, de *uates* ou *uaticinium* et la rapproche des *uaticinationes* des archigalles : voir Aulu-Gelle, 16, 17 et Paul-Festus p. 519 L. (mais sans référence aux rites du culte de Cybèle).

⁷⁸ L'association entre les deux cultes se trouve toutefois à Ostie, dans le *campus* de la Magna Mater : voir Calza 1947 et, en dernier lieu, Rieger 2004, p. 93-172, notamment 138-139.

l'investiture du *sacerdos* par les quindécemvirs⁷⁹. Une fois encore pourtant, la lecture précise de l'inscription rend les choses moins évidentes. Or, de manière assez étrange, la formulation est un peu contournée, puisque nous ne savons pas expressément qui a accompli (*facere*) le rituel. L'acteur principal est le sévir augustal et dendrophore L. Aemilius Carpus, qui a reçu et rapporté les *uires* du taureau puis consacré le monument. En revanche, le prêtre, Q. Sammius Secundus, a assisté le sacrifiant en lui indiquant les gestes et en lui dictant les formules rituels – ce que les autres inscriptions tauroboliques expriment par la formule *praeunte sacerdote illo*⁸⁰. Sans vouloir entrer dans les détails de la liturgie du taurobole, qui nous échappe d'ailleurs en partie, qu'elle ait été ou non accompagnée de l'aspersion du sang du taureau, un point serait à éclaircir : si le sacrifice du taureau fut accompli au *Phrygianum* du Vatican à Rome, quel pouvait être le rôle du *sacerdos* lyonnais ? Assurément, son autorité rituelle ne pouvait s'étendre au-delà du territoire de la colonie⁸¹. Inversement, si le sacrifice eut lieu à Lugudunum, quel sens donner au transfert des *vires* ? À moins que le lieu où furent enterrés les testicules du bovin et où fut érigé l'autel se soient trouvés, précisément, hors du sanctuaire de Cybèle. Il semble difficile d'apporter une réponse satisfaisante en l'état de notre documentation.

Ce texte conserve donc indéniablement une part d'ombre. Il n'est pas du tout certain qu'il ait marqué une étape importante dans le culte métroaque à Lyon comme on le veut souvent : le document est certes exceptionnel, mais ne mérite peut-être pas l'emphase avec laquelle il a parfois été traité. En d'autres termes, il faut aussi probablement s'affranchir de l'idée que cette cérémonie marquerait de manière éclatante le progrès du phrygianisme à Lugudunum. Nous manquons malheureusement d'éléments pour porter un regard suffisamment clair sur les évolutions de ce culte pendant les deux premiers siècles du Haut Empire.

Un dernier point, plus assuré, mérite en revanche d'être souligné : le lien entre ces rituels et les manifestations de loyalisme envers l'empereur – et non, en tant que tel, le « culte impérial » comme on le lit continuellement, puisque les rites étaient généralement adressés à

⁷⁹ Voir déjà A. Allmer (*AD* I, 5) et H. Dessau (*ILS*, 4131). Cf. Turcan 1972, p. 85 et Turcan 1989, p. 66. L'idée repose aussi sur la conception que Rome était la « métropole » du culte métroaque, développée en premier lieu par Graillot 1912.

⁸⁰ *CIL* XIII, 1753 (*ILS* 4133) pour Lyon. Cf. aussi Turcan 1972, p. 84, mais qui minimise la portée de la formule.

⁸¹ L'inscription de Cumes, déjà citée (*supra* n. 69) est parfaitement claire à ce sujet (« seulement à l'intérieur du territoire de votre colonie »).

Cybèle⁸². Le taurobole pouvait être accompli non seulement à la suite d'un ordre de la déesse, consultée manifestement par l'intermédiaire de l'archigalle, mais aussi comme conséquence d'un vœu. L'insertion de ce rituel dans le cadre contractuel si caractéristique de la religion romaine est relativement surprenante⁸³. Ce contexte explique sans doute pourquoi les dates où prirent place ces cérémonies sont irrégulières et ne s'inscrivent pas, par exemple, dans le contexte des fêtes publiques de Cybèle et Attis. Certaines, toutefois, ne sont peut-être pas totalement étrangères au contexte impérial. On pourrait ainsi mettre en relation le taurobole du 9 décembre 160 avec le renouvellement de la puissance tribunicienne d'Antonin le Pieux (Forsythe 2012, p. 98). Celui des 9-11 mai 194 a été rapproché de la victoire de Septime Sévère sur Pescennius Niger, tandis que le sacrifice des 4-7 mai 197 serait une suite de la victoire sur Clodius Albinus⁸⁴. Tout cela reste néanmoins très hypothétique. Le lien entre les honneurs rendus au prince et le culte métroaque apparaît en outre à Lugudunum dans le nom même des dendrophores, qualifiés d'*augustales*⁸⁵.

Toutes ces caractéristiques firent donc de ce culte un moyen pour la colonie de Lugudunum et pour ses citoyens de définir leur rapport à Rome en relation avec la personne de l'empereur. On est assez loin de l'image de l'expansion d'un nouveau culte, s'inscrivant dans une ferveur populaire qui n'apparaît pas particulièrement dans cette documentation. Les inscriptions tauroboliques, à Lugudunum, restent manifestement le fait sinon d'une élite, du moins d'un groupe aisé⁸⁶. Ce culte qui, sous le contrôle de l'*ordo*, a fini par s'inscrire, à une date que l'on ignore, dans les *sacra publica*, est venu prendre place à côté des autres cultes, sans les remplacer. Ce que nous percevons à travers les témoignages épigraphiques, c'est moins la reconnaissance progressive d'un culte communautaire ou même électif qui aurait pris du poids que les modalités suivant lesquelles les autorités coloniales l'ont pris en charge et l'ont intégré⁸⁷.

⁸² Dans l'inscription AD I, 6 = CIL XIII, 1752 (ILS, 4132), les *numina Augustorum* sont insérés après la formule de souhait de sauvegarde de Commode, martelée. La composition est peu banale (passage du génitif au datif), et on peut se demander s'il n'y a pas eu une erreur du lapicide.

⁸³ Ainsi, le taurobole de Aufustia Alexandria et de Sergia Parthenopè fut accompli *ex voto* (CIL XIII, 1753 ; ILS 4133). Cf. CIL XII, 1569 (ILN Die, 10) et CIL VI, 506 (ILS, 4144).

⁸⁴ Cf. AD I, 7 et 8.

⁸⁵ Graillot 1912, p. 153 considérait que ce qualificatif leur valait sans doute des privilèges, mais sans preuves pour étayer cette hypothèse.

⁸⁶ Les deux tauroboles CIL XIII, 1753 et 1754, ainsi que le 1756 sont le fait de femmes dont on ne sait rien, mais suffisamment à l'aise pour pouvoir financer les frais de la cérémonie. La présence récurrente de la formule *loco dato decreto decurionum*, outre qu'elle souligne le caractère officiel, implique aussi des liens avec l'élite civique. Sur le caractère relativement « aristocratique » du taurobole, voir aussi Borgeaud 1996, p. 158.

⁸⁷ Inversement, les témoignages des médaillons d'appliques ou, plus encore, des textes ou monuments funéraires, parfois invoqués sont loin d'être aussi probants et nombreux qu'on ne le dit parfois (cf. Turcan 1972, p. 96-97 et Turcan 1978, p. 204).

Qu'on ne se méprenne pas : les observations qui précèdent ne signifient en rien que le culte public ne trouvait guère d'ancrage dans la population de la colonie ou qu'il y faudrait dissocier les cultes de la cité, qui seraient en fait ceux de l'élite dirigeante, et les cultes du peuple, marqués par une authentique piété. Cette opposition, que l'on retrouve dans des études anciennes et d'autres plus récentes, est largement artificielle et surtout peu pertinente pour le monde romain (Scheid 2013). À cet égard, le culte de la Magna Mater tout autant que le culte impérial, par leur cadre et par leurs modes de fonctionnement, pouvaient être regardés par leurs acteurs comme des manières de s'inscrire, de façon plus ou moins directe, dans des pratiques promues par la colonie. Ils permettaient notamment un élargissement du personnel participant aux rites. Cela est valable notamment pour les femmes, non seulement comme flaminiques du culte impérial ou comme prêtresses du culte de Cybèle, mais aussi comme initiatrices de rites certes privés et pourtant jouissant d'un large écho officiel⁸⁸. Cela est vrai également, comme l'avait jadis souligné A. D. Nock, pour les *Augustales* et les sévirs augustaux, fonctions confiées majoritairement à des affranchis – et l'on pourrait tenir un raisonnement similaire pour les dendrophores (Nock 1933-1934 [1972], p. 353-354). La participation, cependant, ne se limitait pas à l'initiative rituelle et à la pratique cultuelle. Inévitablement, les cérémonies régulières du calendrier liturgique impliquaient, quoique sans obligation, l'assistance d'une partie de la population, et pas uniquement pour les fêtes de mars en l'honneur de Cybèle. Jeux, banquet, partage de la viande sacrificielle ne pouvaient donc manquer d'avoir des répercussions sur la vie de la colonie (Scheid 2013).

Le tableau ici esquissé – dont j'ai dit qu'il était nécessairement provisoire et à affiner encore – n'épuise évidemment pas l'ensemble des contextes de la vie religieuse à Lugudunum. Nombre de manifestations tenant de la dévotion collégiale ou individuelle, c'est-à-dire, selon les critères romains, de la religion privée, ont été laissées de côté. Tous les dieux attestés par l'épigraphie à Lyon ne doivent pas leur présence à un lien avec le culte public. Un exemple intéressant est fourni par les deux dédicaces à Jupiter Depulsor, récemment revues par Fr. Bérard (Bérard 2006b). La première, provenant probablement du territoire attribué au sanctuaire des Trois Gaules, sur les pentes de la Croix Rousse, fut gravée par le légat T. Flavius Secundus Philippianus, avec son épouse et son fils. Elle se trouvait sur un autel voué également à Fortuna Redux et Bona Mens (*AD* I, 18 = *CIL* XIII, 1673 [*ILS* 1152]). C'est

⁸⁸ Ainsi, les tauroboles *CIL* XIII, 1753 et 1754 furent accomplis à l'initiative de deux femmes. Le second fut présidé par une *sacerdotia*, Aemilia Secundilla. Voir Spickermann 2013.

donc, selon toute apparence, un geste privé, qui tient aux circonstances tourmentées de la guerre civile entre Septime Sévère et Clodius Albinus, et qui conduisit à l'expulsion puis au retour du gouverneur de Lyonnaise dans sa capitale de province en 197. La seconde dédicace, trouvée sur la colline de Fourvière, associe le dieu à « tous les dieux et déesses » ainsi qu'au *Genius loci*. Elle est due à T. Flavius Latinianus, un préfet des vigiles de Rome dont les raisons de la présence à Lugudunum restent obscures (*AD* I, 95 = *CIL* XIII, 1745 [*ILS* 3022]). Un regard rapide sur ces deux textes pourrait laisser croire que la présence de Jupiter Depulsor, dieu très attesté à Poetouio et que l'on considère parfois comme dieu local du Norique, s'explique par de supposés antécédents celtiques. En changeant d'échelle et en allant plus loin, on pourrait même considérer que son implantation à Lyon serait due aux liens entre Lugudunum et les régions danubiennes qui expliqueraient alors sa diffusion. En réalité, il n'en est rien. Jupiter Depulsor est manifestement à considérer comme un dieu romain de l'armée et ce sont des circonstances particulières, perceptibles du moins pour T. Flavius Secundus Philippianus, et non un diffusionnisme vague, qui expliquent cette dédicace.

Ce dernier exemple montre que la reconstruction du paysage religieux de Lyon doit s'affranchir des taxinomies ou des fausses corrélations tirées d'effets de listes afin de poursuivre ou reprendre un examen systématique des documents avec des catégories valides. Les questions relatives au statut, au contexte, aux fonctions d'un culte sont tout aussi essentielles que celle de la personnalité originelle d'un dieu. Certes, bien des aspects demeurent dans l'ombre et le résultat pourra s'avérer décevant au regard des réponses que l'on souhaiterait obtenir aux nombreuses interrogations qui se posent. Ainsi, nous avons pu constater que le contenu du panthéon public de la colonie et les étapes ou les modalités de sa constitution nous échappent très largement dans le détail. L'étude des maigres sources sur la composition de l'ordre des décurions, principalement aux II^e et III^e siècles semble montrer que celui-ci a dû se renouveler, du moins en partie, notamment par l'intégration de vétérans ou l'incorporation de notables de cités voisines ou d'hommes nouveaux (Bérard 1999, p. 106-112 et 123-124). Ces évolutions progressives ont pu avoir des répercussions sur les *sacra publica* de la colonie. Malheureusement, nous ne pouvons pratiquement jamais saisir les mutations ou l'introduction de cultes nouveaux, et il semble même qu'il faille se montrer prudent voire renoncer à cette idée pour le culte de la Magna Mater en 160. Bien qu'elle ne compense pas les silences et les vides de notre documentation, la mise en perspective avec d'autres colonies romaines autorise pourtant quelques hypothèses. Sans gommer les spécificités propres à la situation et à l'histoire de Lugudunum, elle tend à montrer que la « capitale des Gaules » n'était pas si différente de ces dernières, qu'elles aient été situées en

Narbonnaise, en Espagne, en Asie ou en Italie. Il y a toujours eu une place pour l'autonomie et les évolutions locales et pour cause : à Rome même, la religion n'est jamais restée figée.

Abréviations

ANRW : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 1970 —.

AD : A. Allmer, P. Dissard, *Musée de Lyon. Inscriptions antiques*, 5 vol., Lyon, 1888-1893.

CAG : M. Provost (dir.), *Carte archéologique de la Gaule*, Paris, 1988 —.

CIL : *Corpus inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863 —.

ILA : *Inscriptions latines d'Aquitaine*, Bordeaux, 1994 —.

ILGN : É. Espérandieu, *Inscriptions latines de Gaule (Narbonnaise)*, Paris, 1929.

ILN : *Inscriptions latines de Narbonnaise*, Suppléments à Gallia 44, Paris, 1985 —.

ILS : H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, Berlin, 1892-1916.

ILTG : P. Willeumier, *Inscriptions latines des Trois Gaules*, Suppléments à Gallia 17, Paris, 1963.

LTS : A. La Regina (dir.), *Lexicon topographicum Urbis Romae. Suburbium*, 5 vol., Rome, 2001-2008.

NEsp : H. Lavagne (dir.), *Nouvel Espérandieu. Recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule*, Paris, 2003 —.

RS : M. Crawford (dir.), *Roman Statutes*, 2 vol., BICS Supplement 64, Londres, 1996.

Références bibliographiques

ADAMO MUSCETTOLA St. 1994, « I Flavi tra Iside e Cibele », *PP* 49, p. 83-118.

ALVAR J. 2008, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Religions in the Graeco-Roman World 165, Leyde-Boston.

ANDO Cl. 2007, « Exporting Roman Religion », in J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Malden-Oxford, p. 430-445.

ANDO Cl. 2008, *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles-Londres.

AUDIN A. 1959, *Essai sur la topographie de Lugdunum*. 2^e édition revue et augmentée, Lyon.

AUDIN A. 1979, *Lyon, miroir de Rome*, 1979.

AUDIN A. 1985, « Dossier des fouilles du sanctuaire lyonnais de Cybèle et de ses abords », *Gallia* 43/1, p. 81-126.

- AUDIN A. 1986, *Gens de Lugdunum*, Coll. Latomus 190, Bruxelles.
- AUDIN A., GUEY, J. 1961, « Deux inscriptions lyonnaises de l'époque julio-claudienne », *CH* 6, p. 109-127.
- AUDIN A., LE GLAY M. 1976, *Notes d'épigraphie et d'archéologie lyonnaises*, Lyon.
- BELAYCHE N. 2000, « *DEAE SVRIAE SACRUM*. La romanité des 'cultes orientaux', *RH*, 302/3, p. 565-592.
- BÉRARD Fr. 1992a, « Vie, mort et culture des vétérans d'après les inscriptions de Lyon », *REL* 70, p. 166-192.
- BÉRARD Fr. 1992b, « Le projet des inscriptions de Lyon », in Fr. Bérard et Y. Le Bohec (éd.), *Inscriptions latines de Gaule lyonnaise. Actes de la table-ronde de novembre 1990 organisée au Centre d'études romaines et gallo-romaines de l'Université Lyon III et au Musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon*, Coll. du C.E.R.G.R. n. s. 10, Lyon, p. 7-19.
- BÉRARD Fr. 1999, « L'organisation municipale de la colonie de Lyon » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier 1999, p. 97-126.
- BÉRARD Fr., 2006a, « Mars Mullo : un Mars des cités occidentales de la province de Lyonnaise », in V. Brouquier-Reddé et al. (éd.), *Mars en Occident. Actes du colloque international « autour d'Allonnes (Sarthe) »*, Le Mans, Université du Maine, 4-6 juin 2003, Rennes, p. 17-34.
- BÉRARD 2006b, « Quelques fidèles de Jupiter Depulsor à Lyon », in S. Demougin et al. (éd.), *H.-G. Pflaum. Un historien du XX^e siècle. Actes du colloque international, Paris, les 21, 22 et 23 octobre 2014*, Genève, p. 369-392.
- BÉRARD Fr. 2007, « L'épigraphie lyonnaise » in Le Mer, Chomer 2007, p. 163-178.
- BÉRARD Fr., 2008, « Une nouvelle épitaphe de sévir lyonnais », in M. L. Caldelli, G. L. Gregori, S. Orlandi (éd.), *Epigrafia 2006. Atti della XIV Rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, Tituli 9, Rome, p. 517-536.
- BÉRARD Fr. 2012, « Les corporations de transport fluvial à Lyon à l'époque romaine », in M. Dondin-Payre et N. Tran (éd.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, p. 135-154.
- BÉRARD Fr., FELLAGUE Dj. 2013, « Les blocs d'architecture » in Gr. Ayala (éd.), *Lyon, Saint-Georges : archéologie, environnement et histoire d'un espace fluvial en bord de Saône*, DAF 106, Paris, p. 308-325.

- BÉRARD Fr., COGITORE I., TARPIN M. 1998, « Une nouvelle inscription claudienne à Lyon », in Y. Burnand, Y. Le Bohec et J. P. Martin (éd.), *Claude de Lyon, empereur romain. Actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, novembre 1992*, Paris, p. 373-389.
- BERTRAND A. 2010, « Y a-t-il un paysage religieux colonial ? Entre prescription, mimétisme et adaptation : les mécanismes de l'*imitatio Romae* », *RHR* 227, p. 591-608.
- BERTRAND A. 2015, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale*, BEFAR 365, Rome.
- BIELMAN A., FREI-STOLBA R. 1994, « Les flaminiques du culte impérial : contribution au rôle de la femme sous l'Empire romain », *EL*, p. 113-126.
- BLANC N. 1989, « Vocabulaire technique et vocabulaire vitruvien dans les inscriptions de Lyon et de Vienne », in *La langue des inscriptions latines de la Gaule. Actes de la table-ronde tenue au C.E.R.G.R. les 6 et 7 octobre 1988, Université de Lyon III*, Coll. du C.E.R.G.R. n. s. 7, Paris, p. 73-85.
- DE BOISSIEU A. 1848, « Temple votif en l'honneur de Mercure et de Maia existant autrefois dans le voisinage des télégraphes à Saint-Just-lès-Lyon », *Revue du Lyonnais* 27, p. 409-415.
- BORGEAUD Ph. 1996, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- BRUHL A. 1965, « Dieux et cultes à Lyon à l'époque gallo-romaine », in *Actes du 89^e Congrès national des Sociétés savantes, section d'archéologie, Lyon, 1964*, Paris, p. 163-171.
- BRUHL A., AUDIN A. 1965, « Inscription du Lyonnais Tiberius Aquius Apollinaris », *Gallia* 23, p. 267-272.
- BURNAND Y. 1973a, « Deux carrières contrastées de duumvirs lyonnais : Ligurius Marinus et Vagirus Martianus », *RAE* 24, p. 333-340.
- BURNAND Y. 1973b, « Fragments d'inscriptions latines inédites de Lyon au Musée de la civilisation gallo-romaine », *Bulletin des Musées et monuments lyonnais* 3, p. 139-155.
- BURNAND Y. 1992, « De la servitude au flaminat : quelques cas de promotion sociale en Gaule romaine », in Ed. Frezouls (éd.), *La mobilité sociale dans le monde romain. Actes du colloque organisé à Strasbourg (novembre 1988) par l'Institut et le Groupe de Recherche d'Histoire Romaine*, Strasbourg, p. 203-213.
- CABALLOS RUFINO A. 2006, *El nuevo bronce de Osuna y la política colonizadora romana*, Historia y geografía 115, Osuna.
- CALZA G. 1947, « Il santuario della Magna Mater », *Atti della pontificia Accademia di Archeologia. Memorie* 6, p. 183-205.

- CAMODECA G. 1982, « Ascesa al Senato e rapporti con i territori d'origine. Italia : *regio I* (Campania, esclusa la zona di Capuo e Cales), *II* (Apulia et Calabria), *III* (Lucania et Bruttii) », in *Epigrafia e ordine senatorio. Atti del colloquio internazionale AIEGL, Roma, 14-20 maggio 1981*, Tituli 5, Rome, p. 101-163.
- CAMODECA G. 2012, « Sull'élite e l'amministrazione cittadina di Cuma romana », in Cl. Berrendonner, M. Cébeillac-Gervasoni, L. Lamoine (éd.), *La praxis municipale dans l'Occident romain*, Clermont Ferrand, p. 219-243.
- CASTILLO C. 1992, « Los pontífices de la Bética », in M. Mayer et J. Gómez Pallarès (éd.), *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente (Bajo el patrocinio de la A.I.E.G.L)*, Sabadell, AUSA, p. 83-92.
- CHELOTTI M. 2000, « I sacerdozi nella *regio secunda Augustea* : il flaminato » in M. Cébeillac Gervasoni (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre rupture et continuité. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central*, Coll. EFR 271, Rome, p. 121-135.
- CHRISTOL M., FISHWICK D. 1979, « A Priest of the Three Gauls at Valentia », *RAN* 12, p. 281-286.
- COMBET-FARNOUX B. 1980, *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, BEFAR 138, Rome.
- CRAWLEY-QUINN J., WILSON A. 2013, « Capitolia », *JRS* 103, p. 1-57.
- CUMONT Fr. 1901, « Le taurobole et le culte de Bellone », *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 6, p. 98-110.
- DARBLADE-AUDOUIN M. P., THIRION Ph. 2009, « Les sculptures du Clos du Verbe Incarné et du plateau de la Sarra à Lyon : apports à la connaissance du sanctuaire et du quartier antiques », *RAE* 58, p. 381-416.
- DAREGGI G. 1998, « Culti e politica a Lugdunum tra tarda repubblica e primo impero », *Latomus* 57, p. 558-569.
- DAVID J.-M. 2006, « Les fondateurs et les cités », in L. Capogrossi Colognesi et E. Gabba (éd.), *Gli statuti municipali*, Pubblicazioni del CEDANT 2, Pavie, p. 723-742.
- DESBAT A. 1998, « Nouvelles recherches à l'emplacement du prétendu sanctuaire lyonnais de Cybèle », *Gallia* 55, p. 237-277.
- DESBAT A. 1984, *Les fouilles de la rue des Farges à Lyon, 1974-1980*, Lyon.
- DESBAT A. dir. 2005, *Lugdunum, naissance d'une capitale*, Gollion.

- DONDIN PAYRE M., RAEPSAET-CHARLIER M.Th. (éd.) 1999, *Cités, municipales, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris.
- DUBOURDIEU A., SCHEID J. 2000, « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue », in A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Coll. EFR 273, Rome, p. 60-80.
- DUTHOY R. 1969, *The taurobolium. Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, 1969.
- DUTHOY R. 1976, « Recherches sur la répartition géographique et chronologique des termes *sevir Augustalis*, *Augustalis* et *sevir* dans l'Empire romain » in *Epigraphische Studien* 11, Cologne, Bonn, p. 143-214.
- DUTHOY R. 1978, « Les **Augustales* », in *ANRW* II, 16, 2, p. 1254-1309.
- DUVAL P. M. 1957, *Les dieux de la Gaule*, Paris.
- ECK W. 2004, W. ECK, *Köln in römischer Zeit. Geschichte einer Stadt im Rahmen des Imperium Romanum*, Geschichte der Stadt Köln 1, Cologne.
- FABIA Ph. 1908, « Claude et Lyon », *Revue de l'histoire de Lyon* 7, 1908, p. 5-20.
- FELLAGUE Dj. 2012, « Le “forum de Trajan” et les vestiges romains de l'éperon de Fourvière à Lyon (Rhône) », in A. Bouet (éd.), *Le forum en Gaule et dans les régions voisines*, Bordeaux, p. 205-255.
- FISHWICK D. 1987-2005, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, EPRO 108 – Religions in the Graeco-Roman World 145-148, Leyde, New York.
- FISHWICK D. 1996, « The Federal Priesthood of M. Bucc[... again », *REA* 98, p. 413-419.
- FORSYTHE G. 2012, *Time in Roman Religion. One Thousand Year of Religious History*, New York-Londres.
- FRATEANTONIO Cr. 2003, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 19, Tübingen.
- GASCOU J. 1997, « Magistratures et sacerdoces municipaux dans les cités de Gaule Narbonnaise », in *Actes du X^e congrès international d'épigraphie grecque et latine. Nîmes, 4-9 octobre 1992*, Paris, p. 75-140.
- GOUDINEAU Chr. 1989, « Les textes antiques sur la fondation et la topographie de Lugdunum », in Chr. Goudineau (éd.), *Aux origines de Lugdunum*, DARA 2, Lyon, p. 23-36.
- GRADEL, I. 2002, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.

- GRAILLOT H. 1912, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, BEFAR 107, Paris.
- GRANINO CECERE M. G. 2014, *Il flaminato femminile imperiale nell'Italia romana*, Rome.
- GREGORI G. L. 2009, « Il culto delle divinità Auguste in Italia : un'indagine preliminare », in J. Bodel et M. Kajava (éd.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie/Religious Dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use*, Acta Instituti Romani Finlandiae 35, Roma, p. 307-330.
- GYSLER L.-A., BIELMAN, A. 1994, « Le flaminat municipal, prêtrise officielle du culte impérial à travers les témoignages épigraphiques de la province des Trois Gaules », *EL*, p. 93-111.
- HÄUSSLER R. 2011, « Beyond 'Polis Religion' and *sacerdotes publici* in Southern Gaul », in J. H. Richardson et F. Santangelo (éd.), *Priests and the State in the Roman World*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 33, Stuttgart, p. 391-423.
- HATT J.-J. 1951 [1986], *La tombe gallo-romaine*, Paris.
- HATT J.-J. 1989, *Mythes et dieux de la Gaule. 1, Les grandes divinités masculines*, Paris.
- HEMELRIJK E. A. 2005, « Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West : Titles and Functions », *AC* 74, 137-170.
- HERZ P. 1978, « Kaiserfeste der Prinzipatszeit », in *ANRW*, II, 18, 2, p. 1135-1199.
- JACQUES Fr. 1984, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Coll. EFR 76, Rome.
- LADAGE D. 1971, *Städtische Priester- und Kultämter im Lateinischen Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit*, Cologne.
- LASFARGUES J., 2012, *Des objets qui racontent l'histoire. Lugdunum*, Lyon.
- LASFARGUES J., LE GLAY M. 1980, « Découverte d'un sanctuaire municipal du culte impérial à Lyon », *CRAI* 124/2, p. 394-414.
- LE GLAY M. 1978, « Le culte impérial à Lyon, au II^e siècle ap. J.-C. » in *Martyrs de Lyon* 1978, p. 19-31.
- LE MER A.-C., CHOMER Cl. 2007, *Lyon*, CAG 69/2, Paris.
- LIVERANI P. 2006, « Phrygianum », in *LTS*, IV, p. 201-203.
- Martyrs de Lyon* 1978, *Les martyrs de Lyon, 177. Lyon, 20-23 septembre 1977*, Colloques internationaux du CNRS 575, Paris.
- MATHIEU N. 2005, « Dévots de Mercure en Gaule Lyonnaise, Belgique et dans les Germanies », in M.-F. Baslez et F. Prévot (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse*.

- Actes du colloque tenu en l'Université Paris XII-Val de Marne les 27 & 28 octobre 2000*, Paris, p. 221-241.
- MATIJEVIĆ Kr. 2008, « Beobachtungen zur Gründung von Lugudunum/Lyon », *Gymnasium* 155, p. 141-168.
- MAURIN L. 1986, « Gaulois et Lyonnais », *REA* 88, p. 109-124.
- MESLIN M. 1970, *Les fêtes des kalendes de janvier dans l'Empire romain : étude d'un rituel de nouvel an*, Coll. Latomus 115, Bruxelles.
- NOCK A.D. 1933-1934 [1972], « *Seviri and Augustales* », *AIPhO*, 2, (Mélanges J. Bidez), p. 627-638 [repris dans *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, p. 348-356].
- PELLETIER A., ROSSIAUD J. 1990, *Histoire de Lyon, t. 1*, Le Coteau.
- PELLETIER A. 2007, « L'Antiquité », in A. Pelletier, J. Rossiaud, Fr. Bayard, P. Cayez, *Histoire de Lyon des origines à nos jours*, Lyon, p. 6-124.
- PELLETIER A., RICHARD Fr. 2011, *Lyon et les origines du christianisme en Occident*, Lyon.
- PFLAUM H.-G. 1976 [1978], « Les flamines de l'Afrique romaine », *Athenaeum* 54, p. 152-163 [repris dans *Afrique romaine. Scripta varia I*, Paris, p. 393-404].
- PRICE S.R.F. 2012, « Religious Mobility in the Roman Empire », *JRS* 102, p. 1-19.
- RAMBAUD M. 1964, « L'origine militaire de la colonie de Lugdunum », *CRAI*, p. 252-277.
- RAGGI A. 2011, « 'Religion' in Municipal Laws? », in J. H. Richardson et F. Santangelo (éd.), *Priests and the State in the Roman World*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 33, Stuttgart, p. 333-347.
- RÉMY B. 2005, *Antonin le Pieux, 138-161. Le siècle d'or*, Paris.
- RIEGER A. K. 2004, *Heiligtümer in Ostia*, Studien zur antiken Stadt 8, Munich.
- RIVES J. B. 1995, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford.
- RÜPKE J. 1995, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin.
- RÜPKE J. 2006a, « Religion in the *lex Ursonensis* », in Cl. Ando et J. Rüpke (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15, Stuttgart, p. 34-46.
- RÜPKE J. 2006b, « Urban Religion and Imperial Expansion: Priesthoods in the *Lex Ursonensis* », in L. De Blois, P. Funke et J. Hahn (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde-Boston, p. 11-23.

- RÜPKE J. 2008, « Kalender- und Festexport im *Imperium romanum* », in J. Rüpke (éd.), *Festrituale in der römischen Kaiserzeit*, Tübingen, p. 20-33.
- SANDERS G. 1981, « Kybele und Attis », in M. J. Vermaeseren (éd.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, p. 264-291.
- SCHEID J. 1998a, *La religion des Romains*, Paris.
- SCHEID J. 1998b, « Les livres sibyllins et les archives des quindécemvirs », in Cl. Moatti (éd.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Coll. EFR 243, Rome, p. 11-26.
- SCHEID J. 1999, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales » in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier 1999, p. 381-423.
- SCHEID J. 2006 : « Réflexions sur le Mars trévire », in V. Brouquier-Reddé, et al. (éd.), *Mars en Occident. Actes du colloque international « autour d'Allonnes (Sarthe) », Le Mans, Université du Maine, 4-6 juin 2003*, Rennes, p. 35-44.
- SCHEID J. 2013, « Religion collective et religion privée », *DHA* 39/2, p. 19-31.
- SCHILLINGER K. 1979, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Constance.
- SOTGIU G. 1961, *Iscrizioni latine della Sardegna*, Padoue.
- SPICKERMANN W. 1994, « Priesterinnen im römischen Gallien, Germanien und den Alpenprovinzen (1. -3. Jahrhundert n. Chr.) », *Historia* 43, p. 189-240.
- SPICKERMANN W. 2013, « Woman and the Cult of Magna Mater in the Western Provinces », in E. Hemelrijk et G. Woolf (éd.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leyde-Boston, p. 147-168.
- STANDING G. 2003, « The Claudian Invasion of Britain and the Cult of *Victoria Britannica* », *Britannia* 34, p. 281-288.
- TARPIN M. 2002, *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Coll. EFR 299, Rome.
- TRANOY, L. AYALA Gr. 1994, « Les pentes de la Croix-Rousse dans l'Antiquité : état des connaissances », *Gallia* 51, p. 171-189.
- TURCAN R. 1972, *Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône*, EPRO 30, Leyde.
- TURCAN R. 1978, « Les religions "orientales" à Lugdunum en 177 » in *Martyrs de Lyon 1978*, Lyon, p. 195-210.
- TURCAN R. 1980, « Cultes païens de Lyon au temps des martyrs (177) », *BAGB*, p. 19-35.
- TURCAN R. 1986, « Les religions orientales en Gaule Narbonnaise et dans la vallée du Rhône », in *ANRW*, II, 18, 1, p. 456-518.
- TURCAN R. 1989, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.

- VAN ANDRINGA W. 1999, « Prêtrises et cités dans les Trois Gaules et les Germanies au Haut-Empire », in Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier 1999, p. 425-446.
- VAN ANDRINGA W. 2002, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris.
- VAN ANDRINGA W. 2009, *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, BEFAR 337, Rome.
- VAN ANDRINGA W., VAN HAEPEREN Fr. 2009, « Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain », in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Rome, p. 23-42.
- VAN HAEPEREN Fr. 2006, « Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de 'cultes orientaux' », in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales – Culti misterici. Neuen Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16, Stuttgart, p. 39-51.
- VAN HAEPEREN Fr. 2010, « Réflexions sur les dendrophores de Pouzzoles, à partir de *CIL* X 3699 », *ZPE* 172, p. 259-
- VAN HAEPEREN Fr. 2011, « Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », in St. Benoist, A. Daguet-Gagey et C. Höet van Cauwerberghe (éd.), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain. II^e s. av. n. è. – VI^e s. de n. è.*, Lille, p. 467-486.
- VAN HAEPEREN Fr. 2012, « Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines », in M. Dondin-Payre et N. Tran (éd.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, p. 47-63.
- VAN HAEPEREN Fr. 2016, « Origine et fonctions des *augustales* (12 av. n. è. – 37). Nouvelles hypothèses », *AC* 85, p. 127-155.
- VEYNE P. 1983, « *Titulus praelatus* : offrande, solennisation et publicité dans les ex-votos gréco-romains », *RA* 2, p. 282-300.
- VON PREMIERSTEIN A., 1895, « *Augustales* » in E. de Ruggiero (dir.), *Dizionario epigrafico di antichità romane*, 1, p. 834-877.
- WISSOWA G. 1912, *Religion und Kultus der Römer*², Munich.
- WISSOWA G. 1916-1919, « *Interpretatio Romana*. Römische Götter im Barbarenlande », *Archiv für Religionswissenschaft* 19, p. 1-49.
- WUILLEUMIER P. 1953, *Lyon, métropole des Gaules*, Paris.