

Anemari BUGARSKI-MESDJIAN

LES « CULTES ORIENTAUX » EN DALMATIE ROMAINE

«ORIJENTALNI KULTOVI» U RIMSKOJ DALMACIJI

UDK: 299.3: 292 (398)
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 15. 2. 2003.
Odobreno: 17. 6. 2004.

Anemari Bugarski-Mesdjian
Tübingerstr. 35
D - 70178 Stuttgart

Naziv «orijentalni kultovi» problematičan je sam po sebi. Pridjev «orijentalan», nepoznat u antičkom religioznom kontekstu, podrazumijeva određeno podrijetlo i karakteristike koje nisu uvijek potvrđene arheološkim i epigrafskim materijalom. Također je upitno, je li opravdano zajedničko tretiranje različitih kultova. Tim više što je njihova zajednička nomenklatura izvor brojnih nesporazuma: s jedne strane, pretpostavljeni orijentalni karakter tih kultova kao i, s druge strane, njihovo propagiranje u Dalmaciji, ponajprije od osoba orijentalnoga podrijetla. Cilj ove studije bio je provjeriti «istine» o «orijentalnim kultovima» i oblikovati perspektive koje će otvoriti nove i sretnije pristupe njihovoj analizi, analizi koja ih neće motriti kao skupinu zasebnih kultova nego kao dio rimskoga religijskog sustava čija je pojava izravno povezana s romanizacijom provincije.

INTRODUCTION

Le lecteur est probablement appelé à s'interroger sur les raisons qui m'ont incitée à porter mon intérêt sur un groupe de cultes, appelés dans le passé comme aujourd'hui encore « orientaux », cultes qui ont fait l'objet de si nombreuses études dans la seconde moitié du siècle dernier. Se référant à des contextes géographiques différents – l'Illyricum, la Dalmatie, la Yougoslavie ou la Liburnie – de multiples auteurs ont, en effet, traité de ces cultes dans des études sur les cultes romains, ou encore chacun séparément. Pourquoi, à nouveau, traiter des cultes de Magna Mater, de Jupiter Dolichenus, de Jupiter Sabasius et de divinités égyptiennes en Dalmatie, alors que les fouilles récentes, bien que fructueuses, n'aient révélé aucun monument spectaculaire ou particulier, qui aurait modifié les informations déjà existantes à leur propos ?

Notre intention n'est pas de dresser un catalogue de monuments déjà connus et recueillis dans diverses publications croates ou étrangères¹. Le récent livre de P. Selem sur les divinités égyptiennes, la publication prévue des dernières thèses sur le mithraïsme (Miletić et Lipovac-Vrkljan), ainsi que la publication attendue de la thèse de J. Medini écrite en 1981 sauront compléter les catalogues de monuments traités. Plus qu'un nouveau recueil de « cultes orientaux », la raison de traiter de ces cultes tient en l'intention de redéfinir la place des « cultes orientaux » à l'intérieur de l'analyse des cultes romains de la province.

Conscients qu'une approche commune de ces cultes n'est ni la seule ni la meilleure méthode à suivre, nous avons toutefois choisi de regrouper les « cultes orientaux » dans une seule étude afin de répondre aux conjectures qui, par le passé, concernaient le plus souvent ces cultes dans leur ensemble. L'unité problématique de l'étude des « cultes orientaux » concerne d'abord la terminologie utilisée - l'adjectif « oriental », qui est d'ailleurs absent du contexte religieux dans l'antiquité², suggère des origines et des caractéristiques qui, nous le verrons, ne sont pas confirmées dans le matériel archéologique et épigraphique. Ensuite se posera la question du bien-fondé d'un traitement commun de ces différents cultes, qui ne sont regroupés sous une même appellation que depuis F. Cumont. D'autant plus que leur dénomination unifiée n'avait introduit que de fausses conclusions : d'une part le caractère oriental des cultes, d'autre part, en Dalmatie, l'hypothèse selon laquelle ces cultes auraient été introduits principalement par les Orientaux. Enfin, nous essaierons d'esquisser de nouvelles perspectives qui, dans l'avenir, permettront des approches plus heureuses pour analyser ces cultes si divers non plus comme un groupe de cultes à part, mais comme des cultes faisant partie du système religieux romain introduit avec la romanisation de la province.

A propos du titre

Le thème traité a été défini à l'aide de nombreux termes différents, comme « cultes orientaux », « religions orientales »³, « religions à mystères » (plus brièvement « mystères ») ou « religions initiatiques ». La notion de « religions

¹ Cela est fait dans ma thèse, Université Paris IV - Sorbonne (2003).

² Belayche (2000 a, 2) nous avertit que chez les Romains le terme latin *oriens / orientalis* est d'ailleurs seulement utilisé sur le plan géopolitique et astronomique, jamais dans le contexte religieux.

³ Faut-il plutôt désigner ces « religions » comme des cultes face à une religion officielle romaine ? Cette question continue à agiter les esprits, on retrouve d'ailleurs dans les actes

orientales » en tant que phénomène particulier est cependant étroitement liée à Franz Cumont et son ouvrage *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1906)⁴ ; elle continue d'être l'objet de nombreuses recherches réunies sous la direction de Vermaseren depuis 1961 dans la collection des *EPRO = Etudes préliminaires aux religions orientales*⁵. L'adjectif « oriental », bien qu'encore utilisé aujourd'hui, est cependant très controversé⁶. Il entend « une fausse typologie géographique », qui perd sa signification quand on traite des religions dans l'Orient romain ; les « cultes orientaux » deviennent alors des « cultes indigènes » remarque A. Rousselle⁷. On se confronte à la question du pourquoi ne pas avoir inclus Apollon et Esculape à ce groupe, car eux aussi furent « importés » à Rome depuis l'Est, de la Grèce. De plus, on est amené à tort à considérer les « cultes orientaux » comme un groupe homogène. Les regrouper sous une étiquette commune peut induire un troisième malentendu qui serait de penser que les « cultes orientaux » seraient des cultes formés en Orient, puis importés à Rome et dans son empire sous une forme inchangée. Or, les dieux « orientaux » ne sont pas tous arrivés ensemble à un moment historiquement déterminé et leurs cultes sont loin de représenter un groupe cohérent. En effet, la formation, l'époque et les conditions de leur diffusion, ainsi que leur intégration dans la culture hellénistique ou romaine sont bien différentes pour chacun d'entre eux. Ainsi, d'un point de vue juridique, le culte de Magna Mater, installé sur le Palatin par un *senatus-consultum* à la fin de la troisième guerre punique en 205 av. J-C.⁸, n'a pas la même importance politique que celui de Mithra qui n'a jamais joui d'une reconnaissance publique.

Malgré les critiques que nous pouvons soulever à l'encontre de cet adjectif, nous avons dans notre titre choisi de désigner ces différents cultes par le terme de « cultes orientaux » pour deux raisons⁹. D'abord parce que dans le passé, en association avec leur pays d'origine, ils étaient le plus couramment traités

du congrès sur l'histoire des religions tenu à Rome en 1990, un article de G. Sfameni Gasparro, intitulé « I misteri di Mithra : religione o culto ? »

⁴ Pour un aperçu historique v. Rousselle (1989) ; Pailler (1989) ; Turcan (1997) ; Rousselle-Lavagne (1997).

⁵ Pailler (1989), 100-103.

⁶ Pailler (1989) et (1997) ; Burkert (1992), 3 s. ; Turcan (1992), 9 ss. ; Beard-North-Price (1998), 246 ss. ; Belayche (2000 a), 3 s. Pour le culte de Mithra : Gordon (1975), 279 ss. ; Beck (1984 a).

⁷ Rousselle (1989), 162 : « ...en Orient les dieux orientaux ne sont pas orientaux ».

⁸ *Histoire romaine*, 10,4-12 ; 14,5-14. Sur différentes variantes du récit v. Graillot (1912), 25 ss. et Köves (1963), 321-347.

⁹ Nous avons préféré employer l'expression de « cultes orientaux », à celle de « mystères »

sous ce nom collectif et tout un chacun sait ainsi de quels cultes il s'agit. Puis, du fait que je ne m'attache pas seulement à l'étude de ces différents cultes, mais justement au fait qu'ils étaient traités en commun et en plus en tant qu'« orientaux », il me semblait important de garder cette terminologie en ajoutant des guillemets afin d'exprimer ma contestation.

La recherche

Pour mieux présenter les théories précédentes et les critiques que nous porterons à leur encontre, il nous semble important d'aborder au préalable les recherches effectuées jusqu'ici sur les « cultes orientaux » en Dalmatie.

Après avoir publié l'étude intitulée « Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure » (EPRO 7, Leiden 1966), Lj. Zotović écrit un article sur « Les conditions historiques du développement des cultes orientaux dans les provinces romaines du territoire de la Yougoslavie » (1968). L'auteur distingue quatre étapes d'expansion des « cultes orientaux » : 1. apparition des cultes orientaux aux premiers jours de la romanisation, 2. stabilisation du pouvoir romain et floraison de cultes orientaux, 3. crise de l'empire, tendance centraliste de Rome, politique religieuse solaire qui propage le mithraïsme au premier plan, 4. désagrégation de l'empire et triomphe du christianisme. Zotović remarque judicieusement qu'en « suivant les différents cultes orientaux au cours de toutes les étapes, on peut se rendre compte que chaque culte possédait des qualités spécifiques qui se manifestent par les conditions et les époques différents de sa pénétration, par sa durée et l'étendue de sa pénétration parmi les habitants »¹⁰ et que « le matériel archéologique indique un parallèle entre l'apparition des cultes en question et la romanisation plus intense des provinces »¹¹. Encore trop près de la conception cumontienne de la propagation des cultes orientaux, Zotović ajoute que « vers le milieu du II^e siècle,

utilisée par Walter Burkert (1992). En effet, même si le terme « mystère » est légitimé par sa présence dans les textes anciens, il reste cependant incomplet, car, employé dans le sens « secret » ou « caché », il n'exprime que l'aspect mystique des cultes. Or, la partie initiatique n'est qu'une des caractéristiques des cultes à mystères antiques, dont certains, devenus officiels, pouvaient à l'occasion, comme par exemple dans le cas de Magna Mater, également revêtir l'aspect de grandes processions publiques ou introduire des sacrifices tauroboles pour le salut de l'empereur. De plus, les nombreux monuments votifs qui sont l'expression d'une religiosité individuelle, n'impliquent pas nécessairement une initiation au culte en question.

¹⁰ Zotović (1968), 72.

¹¹ Zotović (1968), 74.

la propagation des cultes orientaux fut soutenue par une brusque affluence d'« Orientaux » et que « le penchant de certains empereurs du II^{ème} et du III^{ème} siècle envers les dieux des religions orientales a été un fort appui pour ces croyances étrangères »¹². En ce qui concerne la politique religieuse centraliste de Rome ou l'influence directe des empereurs, le matériel archéologique et épigraphique ne corrobore pas ses conclusions.

Le livre d'E. Imamović, *Monuments cultuels et votifs sur le territoire de la Bosnie-Herzégovine* (1977) consacre le chapitre V aux « cultes orientaux ». Imamović explique l'introduction des cultes orientaux comme une conséquence de la supériorité culturelle des pays orientaux face à Rome¹³, ce qui rappelle vivement le discours de Cumont sur la « supériorité de l'Orient ». Il souligne également l'influence des « Orientaux » arrivés pour des raisons économiques ou militaires, car, en concordance avec le caractère « oriental » de ces cultes, « il est tout à fait normal de chercher parmi les adeptes de l'un ou de l'autre de ces cultes les personnes dont c'était le culte national »¹⁴.

La différenciation entre cultes romains et cultes orientaux est aussi présente dans les articles de V. Paškvalin sur les « Cultes de l'époque antique sur le territoire de la Bosnie-Herzégovine » (1963), où il divise les cultes en cultes autochtones (illyriens) et cultes étrangers (romains, grecs, thraces et enfin orientaux), et de Medini qui parle de « Religions romaines et orientales sur la côte est de l'Adriatique » (1972).

Parallèlement aux travaux qui apportent une vision générale sur les cultes orientaux et leur propagation dans la province, les chercheurs traitent de certains cultes « orientaux » en particulier.

La thèse de B. Gabričević (1952), publiée en grande partie dans *Les études et articles sur les religions et cultes du monde antique*¹⁵ traite du culte de Mithra. On y trouve pour la première fois un catalogue complet des monuments dalmates, ainsi qu'une approche analytique. Dès son introduction, il cite Cumont comme référence. Ce qui est plutôt d'actualité, car ses écrits sont de 1952 et d'autres études sur Mithra en Dalmatie n'existent pas encore. Pataugeant entre cumontisme et marxisme, Gabričević constate que face aux

¹² Idem.

¹³ Imamović (1977), 253.

¹⁴ Imamović (1977), 490.

¹⁵ Gabričević (1987).

cultes officiels et au culte impérial réservés aux milieux aisés, les classes exploitées se tournent vers les cultes à mystères, orientaux en majorité, pour satisfaire leurs besoins religieux¹⁶. Il a la lucidité de se fier au matériel archéologique et de ne pas expliquer la propagation des cultes orientaux comme « résultat mécanique du grand nombre d'Orientaux qui transportent leurs traditions nationales ». Dans d'autres articles, le même auteur s'intéresse à la signification de la représentation que le revers de reliefs mithriaques (1952) et à l'iconographie des reliefs mithriaques (1954).

La thèse de Lj. Zotović (1973), qui s'inscrit dans le sillage de *CIMRM* et des *corpora* édités dans l'*EPRO*, reprend la question du culte de Mithra. Son intérêt était d'avoir élargi l'analyse des monuments mithriaques à l'ensemble du territoire de l'ancienne Yougoslavie et d'avoir posé la problématique des différentes influences mithriaques. Elle s'essaie, principalement par l'analyse iconographique, de confirmer l'existence des « deux voies d'influence » : l'une provenant d'Aquilée et des provinces occidentales, l'autre des provinces orientales¹⁷.

D'autres travaux, plus récents, continuent de traiter de Mithra en Dalmatie. Ils s'inspirent d'études d'Insler (1978), Beck (1988a), Ulansey (1989) et Speidel (1980), sur les symboles astronomiques et astrologiques dans le culte de Mithra, ainsi que des travaux des chercheurs italiens comme Bianchi et Gasparro (1979), relatifs à la sotériologie et la doctrine du culte, et ils s'intéressent davantage à la théologie des mystères et aux valeurs astrologiques dans le mithraïsme qu'à sa diffusion en province. C'est notamment le cas de la thèse et des articles de Ž. Miletić qui traitent principalement des motifs astronomiques et astrologiques dans le culte de Mithra¹⁸. La première partie de sa thèse (p. 9-26) est néanmoins consacrée à la typologie et à la datation des reliefs mithriaques dalmates, qui révèlent des contradictions notables avec les œuvres et la typologie de Campbell¹⁹.

Le D.E.A. de G. Lipovac Vrkljan, intitulé *Les attestations archéologiques de la religion de Mithra dans la province de Dalmatie* (1997), est consacré aux questions générales du mithraïsme, comme l'apparition du culte mithriaque, l'astronomie, la structure initiatique et les relations du culte de Mithra avec le christianisme. On y trouve une analyse trop brève sur les particularités des monuments dalmates (p. 125-140), mais son doctorat (2001) traite essentiellement de la typologie des reliefs mithriaques et apporte des in-

¹⁶ Gabričević (1952), 1.

¹⁷ Voir la recension de Medini (1976 c).

¹⁸ Miletić (1994) ; Miletić (1995).

¹⁹ Campbell (1954) ; Campbell (1968).

formations très utiles sur la chronologie et la diffusion du culte mithriaque en Dalmatie. L'apparition du culte de Mithra est placée dans le processus de la romanisation par rapport aux centres urbains, réseaux de routes et *portoria*.

Les monuments des cultes égyptiens ont été analysés dans l'article de Selem (1958) et de Cambi (1963-64). Se basant sur les monuments découverts depuis la parution du livre de Toutain (au nombre de 17), Cambi conclut à une intense présence de cultes égyptiens en Dalmatie. L'origine ethnique et sociale des dédicants devait, d'après lui, correspondre à celle des dédicants d'autres parties de l'empire ; c'est dire qu'il s'agit principalement de marchands et de marins originaires de l'Est de l'empire²⁰ ; ce point est de nouveau discuté par rapport à la présence de noms théophores dans les villes côtières de l'Adriatique, sujet traité dans un article de Selem (1999/2000)²¹. Comme auparavant (1972), dans son étude récente (1997), dans laquelle on retrouve avec satisfaction un catalogue complet et bien documenté de tous les monuments concernant les divinités égyptiennes (inscriptions et statues votives, amulettes et statuettes magiques, traces architecturales et monuments funéraires), Selem reparle de l'origine orientale des adeptes des cultes égyptiens. Par la suite, nous allons avoir encore à plusieurs reprises à parler des difficultés de l'analyse onomastique, notamment de l'identification ethnique de porteurs de noms grecs.

N'oublions dans ce contexte pas le travail de M. Budischovsky qui inclut la Dalmatie dans son étude sur *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique, I, Inscriptions et monuments* (EPRO 61, 1977).

En ce qui concerne le culte métrouaque, G. Kubitschek publie, en 1896, un article sur Magna Mater à Salona. Puis, dans la *Revue archéologique* de 1929 paraît l'article de J. Zeiller consacré aux inscriptions dalmates relatives aux cultes de Mithra et de Cybèle. Celui-ci se rend compte, comme Graillet (1912) avant lui, de la très grande concentration d'inscriptions métrouaques dans le territoire salonitain. Il faudra cependant attendre longtemps avant qu'un chercheur s'intéresse exclusivement au culte de Magna Mater. C'est J. Medini qui, en 1981, parallèlement à de nombreux articles traitant des cultes (p.ex. sur Magna Mater en Liburnie dans les EPRO 1978), écrit une thèse importante et exhaustive sur les religions de l'Asie Mineure, notamment sur les cultes de

²⁰ Cambi (1963-64), 105 s. Il cite une inscription funéraire (VAHD 63-64/1961-62) d'un Grec né en Alexandrie comme preuve de la présence des Egyptiens sur la côte dalmate.

²¹ Selem (1999/2000), 109-114.

Magna Mater, Jupiter Dolichenus et Jupiter Sabasius²², thèse qui devait compléter les études existantes sur Mithra. Grâce à son esprit critique et analytique, Medini a, avec sa thèse et un grand nombre d'articles, énormément contribué à la recherche sur les religions en Dalmatie et on ne peut que regretter sa disparition.

Dans deux autres articles Medini (1980 et 1982) se consacre encore en particulier aux cultes de Jupiter Sabasius et Jupiter Dolichenus en Dalmatie.

Les questions

L'autorité de Franz Cumont, ainsi que les nombreux ouvrages d'*EPRO*, soucieux de constituer des *corpora*, ont déterminé une direction de recherche focalisée exclusivement sur l'analyse des « cultes orientaux ». Ces travaux considèrent les « cultes orientaux » comme des courants parallèles à la religion romaine, qui empruntaient des chemins de diffusion plus individuels. L'exagération du phénomène des « cultes orientaux » présente chez Cumont, déjà contestée par Toutain en 1911, est définitivement battue en brèche par le tableau de R. McMullen qui dans son livre « Le paganisme dans l'empire romain » (1981 – 1987 en français) désigne F. Cumont comme un prédécesseur auquel il est conduit à s'opposer (p. 10). Dans les recherches sur la Dalmatie, ce point n'était pas tellement souligné et les « cultes orientaux » n'étaient jamais placés comme cultes dominants par rapport aux autres cultes. Comme seule exception nous trouverons le culte de Mithra qui, en raison du très grand nombre de monuments et également de son assimilation avec le culte solaire au III^e siècle, fait dire à Zotović (1968) que « les différents cultes orientaux se trouvent relégués à l'arrière-plan pour laisser le mithriacisme – nouveau terme pour la théologie solaire – percer au premier plan comme religion unique de Rome victorieuse et des provinces conquises romaines »²³.

Après 1983, alors que dans sa préface à CCSI I, Vermaseren constate que « les principaux *corpora* des cultes les plus importants de l'Empire romain sont pour l'essentiel achevés », de nouvelles réflexions et questions commencent à se soulever pour essayer de sortir du concept cumontien²⁴. Le grand nombre de volumes d'*EPRO* démontrent qu'ils ne constituent pas d'études complémentaires à l'œuvre de Cumont, mais qu'il s'agit en effet de réalités tellement diverses par leur nature que le concept de « cultes orientaux »

²² Elle ne sera malheureusement jamais publiée dans son ensemble, mais des articles résument la majorité de ses conclusions. Sa publication est enfin attendue en cette année 2004.

²³ Zotović (1968), 72.

²⁴ Pailler (1989) ; Rousselle (1989).

demande à être redéfini. Comme objectif pour une nouvelle ère de recherche Pailler²⁵ propose « des recherches consacrées à des thèmes transversaux tels que syncrétisme, initiation, rapports d'iconographie et de la théologie, mise en situation des « religions orientales » par rapport au contexte général, notamment politique et religieux, de leur diffusion ».

La difficulté d'analyser les « cultes orientaux » en tant que phénomène homogène se fait très claire dans la structure des études sur ces cultes: bien que consacrés aux « cultes orientaux », à l'intérieur de chaque analyse, les cultes sont traités séparément (Zotović, Imamović, Medini, Selem...) et les conclusions ne font que souligner leur différence. A l'ère où on ne parle plus tellement du caractère oriental de ces cultes, mais plus de leur romanité, notre intention ici est de redéfinir la place des « cultes orientaux » en tant que partie de la culture et de la religion romaine qui se développent lors de la romanisation de la province de Dalmatie²⁶. Pour ce faire nous devons désamorcer les bornes qui entourent ces cultes en les isolant des autres cultes et remettre en question leur caractère « oriental » qui est généralement évoqué en vertu de deux arguments : leur forme étrangère et l'origine orientale de la majorité de leurs adeptes.

Comment analyser les « cultes orientaux » en Dalmatie

Durant la dernière décennie, les recherches consacrées à la religion romaine s'attachent moins à faire des monographies d'une divinité, d'un groupe de cultes isolés, ou encore d'une époque, pour favoriser des analyses plus approfondies et globales se fondant simultanément sur différentes sources (littéraires, épigraphiques et archéologiques)²⁷. Concernant les questions méthodologiques de l'étude de la religion romaine, les chercheurs s'accordent,

²⁵ Pailler (1989), 111.

²⁶ Les faiblesses de certaines publications EPRO qui ressortaient de la fascination exclusive pour les « cultes orientaux » étaient ressenties depuis longtemps (Alföldy: 1990, 74, n. 71 ; *Archaeol. Ertisítő* 90/1963, 146 ss. et 317 ss. ; *Gnomon* 39 (1967), p. 317 s.) et le besoin de redéfinir la religion romaine, notamment dans les provinces romaines, a incité les collègues allemands à initier le projet sur la religion des provinces romaines (« Religion der römischen Provinzen », RPR) dont les travaux édités par Cancik et Rüpke 1997 et 2001 fixent le sujet et la méthodologie.

²⁷ Sur l'importance novatrice de la monographie de Beard-North-Price (1998) lire la recension de J.B. Rives, « Roman religion revived », *Phoenix* 52 (1998). Comme exemple de nouvelles monographies locales nous pouvons citer Rives (1995), Woolf (1998), Belayche (2001). Sur le historiât de la recherche religieuse voir Scheid (1998 a), 10 ss. ; Scheid (1988 c) ; Rives, « Forschungsbericht. Römische Religion (1990-1999) », *Archiv für Religionsgeschichte* 2,2 (2000).

malgré quelques critiques et divergences, sur le caractère local de la religion antique²⁸. Dans le cadre d'études locales, une place dominante est accordée au modèle de la religion civique (*polis-model*)²⁹. Comme l'étude des cultes publics (*sacra publica*) présente l'avantage d'être mieux documentée, elle représente le meilleur moyen pour comprendre les pratiques religieuses, d'autant plus que le modèle de piété publique ne devait pas être sensiblement différent de celui de la piété privée³⁰.

Même si les cultes privés, ainsi que certains cultes locaux peuvent être inclus dans les cultes publics d'une cité, d'autres recherches préfèrent au *polis-model* une approche plus globale de l'étude des systèmes religieux locaux. Il me semble indispensable de citer à cet endroit le projet allemand de recherche intitulé *Römische Reichs- und Provinzialreligion : Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*³¹, qui, comme son titre l'indique, a pour objet d'étudier la religion antique en tant que procédé interculturel à caractère global et régional / local³². Pour l'analyse de la religion romaine en province, en l'occurrence en Dalmatie, le questionnement de Rüpke³³ sur l'existence de l'unité politique³⁴ de l'*imperium romanum* qui correspond à une unité culturelle et religieuse et que l'on pourrait qualifier de « religion de l'empire » (Reichsreligion) me semble, en effet, central pour développer le cadre méthodologique d'une recherche³⁵. Et bien qu'il soit désormais clair que

²⁸ Notamment l'article de Scheid (1991) sur les sanctuaires et le territoire dans la colonie de Trier qui, basé sur la définition du territoire et du caractère des lieux de culte d'une cité et de son *ager* en particulier. (« c'est cité par cité que les pratiques religieuses doivent être abordées, dans leur contexte historique et juridique... par rapport au cadre romain », 42), provoque une suite d'études locales semblables comme p.ex. Van Andrija 1994.

²⁹ Woolf (1997) ; Bendlin (1997), Scheid (1999 a). En ce qui concerne la critique de Woolf (1997) que le *polis-model* ne prend pas en compte la complexité des panthéons, pour Scheid (1999), 387 cela ne semble pas poser de problèmes, car « dans une religion polythéiste la coexistence des divinités redondants est presque nécessaire ».

³⁰ Il faut, par conséquent éviter de séparer le culte privé du culte public, sachant que ce premier dépend et fonctionne à l'image et par rapport à la religion publique. Scheid (1999 a), 385 s.

³¹ www.uni-erfurt.de/spp1080/main.htm.

³² Les résultats de leur premier congrès sont résumés dans eds. Cancik-Rüpke, *Römische Reichs- und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997. Une application concrète de ces postulats concerne l'analyse des religions dans les Germanies : W. Spickermann (éd.) (2001). Pour d'autres projets régionaux qui sont en cours voir leur site web.

³³ Rüpke (1997), 4.

³⁴ H. Wolff (dans : *Labor omnius unus*, *Historia*, Einzelschriften 60/1989) se questionne, à son tour, sur l'unité administrative et gouvernementale de l'empire romain.

³⁵ Rüpke dans la préface de Cancik-Rüpke (1997) : « "Reichsreligion" kann verstanden werden (a) als das System, das die verschiedenen Religionen im Bereich der römischen Herrschaft administrativ, rechtlich oder religionsphilosophisch zueinander in Beziehung bringt oder (b) als eine einzelne, bestimmte, im ganzen Imperium verbreitete Religion ».

l'existence de la religion romaine en dehors de Rome n'est pas à rechercher par rapport à l'activité du pouvoir central, « car il n'existait, ni besoin de tout unifier, ni volonté ou autorité pour ce faire »³⁶ ; les ressemblances des systèmes religieux et la « culture religieuse commune » nous obligent à considérer l'existence d'une « religion de l'empire »³⁷. La mobilité de la population favorise, en effet, la formation de plus larges espaces religieux. Pour cette raison, on ne peut pas extraire la religion provinciale du cadre de la « Reichsreligion » en résumant la recherche religieuse au niveau local, mais au contraire, malgré l'autonomie dont jouissaient les cités dans l'organisation de leur vie religieuse, analyser la religion d'une cité de province comme religion d'une cité romaine faisant partie de l'empire romain.

En analysant localement la formation des nouveaux systèmes religieux dans un espace géographique qui fait, comme nous l'avons précisé préalablement, partie de l'espace politique et culturel de l'empire romain, la recherche de « cultes orientaux » représente un segment dans l'analyse de la « religion romaine provinciale » (Provinzialreligion³⁸) sur le territoire de la province romaine de Dalmatie à l'époque romaine.

En nous basant principalement sur le matériel archéologique qui nous permet d'établir la présence d'un lieu de culte, nous tâcherons, dans la mesure du possible, de situer chaque monument le plus précisément possible dans son contexte topographique (cité, quartier...) ³⁹ et juridique (lieu de culte public, privé, communautaire)⁴⁰, dans le but de connaître la communauté cultuelle à

³⁶ Scheid (1999 a), 383 s

³⁷ Scheid (1999 a), 383 s. Toutefois « Les religions et les communautés religieuses étaient autonomes et on ne peut pas confondre le système religieux de différentes cités ni même toutes les pratiques religieuses qui se déroulent à l'intérieur d'une même cité ... sur le plan formel, il est inexact de dire que les Italiques, les Étrusques ou les Gaulois avaient *une* religion.... Parler de la religion des Samnites ou des Germains n'a donc qu'un sens rhétorique. On annonce le secteur géographique auquel on se réfère, et non un corps de pratiques et de croyances partagées par les Samnites et les Germains ».

³⁸ « Der Begriff « Provinzialreligion »... soll nicht das Nachdenken über Kulturraumbildung durch Anlehnung an römische Verwaltungsstrukturen ersetzen.... Der Begriff soll vielmehr einen geographischen, einen regionalen Zugriff mit der Association eines überregionalen Bezugssystems, eben des römischen Reiches, verbinden » – Rüpke (1997), 21.

³⁹ Des travaux antérieurs sur l'urbanisme, ainsi que l'état des recherches archéologiques, a permis de situer à Rome et à Ostie les monuments dans un contexte urbain. Laeuchli (1967) ; Coarelli (1979) et (1982) ; Griffith (1997) ; Leglay (1997). Pour Rome v. *Lexicon topographicum urbis Romae* (Roma: Edizioni Quasar di Severino Tognon).

⁴⁰ Scheid (1997), 59.

laquelle se rattache le lieu de culte et pour comprendre sa fonction et sa place dans l'ensemble de la vie religieuse d'une ville provinciale. Ensuite, afin de donner une vue d'ensemble qui permettra d'apporter des conclusions plus objectives, notre étude tentera de situer les « cultes orientaux » de Dalmatie dans leur contexte religieux, en tenant compte de tous les facteurs politiques, économiques ou culturels qui influencent l'évolution de la religion provinciale lors de la romanisation. En l'absence d'une monographie globale sur les cultes de Dalmatie à l'époque romaine, qui devrait prochainement être comblée par la parution attendue du livre de Miletić, une étude approfondie de toutes traces cultuelles en Dalmatie dépasse les limites et l'objectif de ce travail. Cela va malheureusement défavoriser une comparaison poussée avec les autres cultes romains, mais le livre d'Imamović (1977), l'article de Medini (1976 a), ainsi que le D.E.A. de K. Giunio sur la « Typologie de temples romaines à l'époque romaine et leur reflet sur la côte est-adriatique » (1997) pourraient en attendant combler cette lacune.

Considérant cette étude, comme une étude préliminaire, nous voulons par l'analyse des monuments de « cultes orientaux » rechercher les traces de l'Orient lointain dans l'iconographie, l'épigraphie, l'onomastique, les rites ou les sacrifices. Notre tâche sera de vérifier si ces différents cultes d'origine orientale se diffusent en Dalmatie en effet sous leur aspect oriental d'origine porté par une population venue directement de l'Orient. Rencontrerons-nous en Dalmatie les processions des galles exotiques que nous décrivent Sénèque (*De superstitione*, fr. 34) et Lucrèce (*De rerum natura*, II, 601-643) ou des tauroboles sanglants ? Des grades initiatiques mithriaques ? Des communautés syriennes regroupées autour de leur dieux nationaux ?

C'est seulement après avoir répondu à ces questions, cas par cas, que nous pourrons parler des ces cultes comme des cultes « orientaux » ou « romains », ou tous les deux.

LA RELIGION DANS LE CADRE DE LA ROMANISATION

La Dalmatie devient juridiquement une province romaine au début du Ier siècle ap. J.-C.⁴¹, mais la romanisation de ce territoire est bien antérieure. Les premiers contacts entre les Romains et les Dalmates ainsi que l'arrivée

⁴¹ Quand la très grande province d'Illyrie fut divisée en Dalmatie (*Illyricum superium*) et Pannonie (*Illyricum inferium*). CIL III 1741. Dion Cassius, *Hist. romana* 53, 12, 8.

d'immigrants venus d'Italie ont déjà contribué à l'émergence d'un mode de vie romain que la création de cités et l'assimilation de la population indigène par le système politique, juridique et religieux romain n'ont fait que confirmer. La municipalisation des villes dalmates commence sous César et une majorité de villes possède un statut de municipes ou de colonies déjà sous Auguste⁴². Ces cités deviennent de véritables foyers de romanité d'où se propagent la langue latine et le mode de vie romain.

Bien que la langue latine⁴³ n'ait pas été imposée, elle était néanmoins la langue officielle de l'administration et de l'armée. Il était alors indispensable à quiconque voulait participer à la vie administrative de la province d'avoir des connaissances en latin. Même si l'on peut supposer qu'au début la population autochtone ait continué à parler « illyrien », très tôt s'est constituée une élite indigène bilingue parmi laquelle était recrutée la classe dirigeante de la province⁴⁴. En dehors des Romains, réunis dans les *conventi civium Romanorum*, c'est d'abord cette élite romanisée de la province qui, dans un souci d'intégration et de promotion sociale, joue un rôle dans l'acceptation de la religion romaine, du fait de la romanisation des divinités autochtones d'une part, et également du fait de l'acceptation de divinités romaines d'autre part.

Nous avons la certitude que les populations autochtones ne percevaient pas la religion romaine, dont on connaît l'esprit de tolérance, comme une menace et que les changements qui se sont opérés à l'intérieur même de la religion autochtone au moment de l'intégration des cultes romains n'ont pas été imposés par les autorités romaines, mais ont résulté, comme en Gaule, d'un processus naturel d'acceptation de la vie romaine⁴⁵. En effet, les dieux locaux ne sont ni supprimés ni dégradés, mais cohabitent en toute légitimité, avec les dieux romains. En Liburnie, où la romanisation des peuples autochtones et la municipalisation de certains centres (Varvaria, Asseria, Nedinum) commencent déjà sous le protectorat de César, le *ius italicum* octroyé à ces municipes qui se traduisait par l'adoption d'institutions romaines et de la citoyenneté,

⁴² La question de savoir si c'est à César ou à Auguste qu'appartient l'honneur de leur fondation n'étant pas toujours tranchée. Une bibliographie concernant cette question est citée chez Alföldy (1962 b), 358, n. 5. Les critères par lesquels on définit le statut d'une ville et la date de sa fondation restent d'ailleurs aussi au cœur des discussions. Vittinghoff (1977) et Vittinghoff (1952), 125. En ce qui concerne les villes liburniennes citées par Pline (*N.H.* 3, 130 ; 139-141), possédant le *ius italicum*, la discussion sur leur statut et la date de leur fondation reste ouverte: Premerstein (1924) ; Alföldy (1962 b), 364 ; Alföldy (1965), 68 ss ; Wilkes (1969), 729 ss. ; Margetic *ŽA* 27 (1977) et (1978/1978).

⁴³ Petersmann (1989), 406 ss.

⁴⁴ Medini (1973-74) ; Šašel (1954) ; Alföldy, *Latomus* 24 (1965).

⁴⁵ Letta (1984) ; Woolf (1998).

n'effaçait pas les traces de culture et de religion autochtones. Tout au contraire, l'assimilation de la langue latine et des habitudes romaines qui se reflètent dans les dédicaces votives et l'architecture de modèle gréco-romain, permettaient de perpétuer la popularité des divinités locales, comme par exemple de la déesse Latra⁴⁶.

L'acceptation de la religion romaine se traduit également par l'installation de cultes officiels et publics dans la cité. Après l'intégration politique et sociale (citoyenneté romaine) et un programme d'urbanisation (municipalisation), Rome a su stabiliser son pouvoir par l'instauration de son système administratif⁴⁷. C'est de ces structures institutionnelles romaines que dépend également l'organisation de la religion officielle et publique dans la province. Les informations dont nous disposons sur la vie religieuse en province restent cependant très limitées. Il s'agit principalement de traces archéologiques ou épigraphiques sur les lieux de cultes publics situés le plus souvent sur le forum.

Pour comprendre comment s'organisait la vie religieuse dans une cité romaine de province, le matériel épigraphique des provinces espagnoles, notamment la charte de la colonie d'Urso fournit des informations précises. Nous y apprenons notamment que la formation du système religieux est directement liée à la création de la colonie et aux transformations juridiques survenues avec le nouveau statut : dans les dix jours qui suivent la déduction de la colonie, les *IIviri* proposent avec le conseil décurional le calendrier liturgique et décident du choix des cultes publics à célébrer⁴⁸. Ce modèle religieux, à l'origine probablement unique, se diversifie en fonction des conditions sociales, économiques et religieuses particulières de la cité concernée et, en dépit de certaines fêtes prescrites par Rome, les divinités honorées d'une fête publique pouvaient appartenir au panthéon pérégrin, comme romain. Dans ce sens, bien que les textes d'Urso se réfèrent principalement aux cultes officiels

⁴⁶ On connaît en Liburnie 14 dédicaces à Latra. Celle de Nedinum semble particulièrement représentative (CIL III 2871) : *T(itus) Turranius L(ucii) f(ilius) Claudi(ia) Rufus / ob honorem aedilitatis / porticum long(um) p(edes) C lat(um) / p(edes) XX [et templu ou sacellu]m / Latrae cum L(ucio) Turranio / [Proculo ? et T(ito) Tu]rranio / Frontone fil(iis) fecit. v. Medini (1969), 57 s*

⁴⁷ Eck (1999), 3 ; Jacques-Scheid (éds.) (1999).

⁴⁸ Lex Urs. 64 : *IIviri quicumque post colon(iam) deductam erunt, ii in die/bus (decem) proxumis, quibus eum mag(istratum) gerere coeperint, at / decuriones referunt, cum non minus duae partes / ader[u]nt, quos et quot dies festos esse et quae sacra / fieri publice placeat et quos ea sacra facere place/at. Quod ex eis rebus decurionum maior pars, qui tum aderunt, deceuerint statuerint, it ius ratum/que esto, eaque dies festi in ea colon(ia) / sunt.*

traditionnels (on pense au culte impérial ou à la triade capitoline), rien ne peut interdire de penser que les divinités « orientales », intégrées officiellement au panthéon romain comme Magna Mater ou Isis, ne pouvaient, au même titre que d'autres divinités, figurer dans le panthéon public des cités de la province.

Parallèlement à cette volonté administrative du pouvoir politique d'organiser la vie religieuse, les habitants d'une cité possédaient aussi une religion privée et vénéraient des dieux « personnels » - hérités de leurs ancêtres, dieux illyriens en l'occurrence, - Lares familiaux qui rappellent les vieux dieux Italiques, ou encore - divinités transmises par les esclaves grecs et orientaux de la famille. L'étude de cette religion personnelle qui ne s'exprime pas à voix haute sur le forum et qui ne possède ni temples monumentaux, ni grands sacrifices, n'est pas aisée. Les monuments votifs (autels plus au moins modestes élevés pour le salut (*pro salute*) d'un être cher ; son enfant, son conjoint ou encore un ami) sont souvent les seules preuves tangibles de l'attachement d'un individu à une divinité.

Mais comme par romanisation nous n'entendons pas seulement conquête du pouvoir romain, mais aussi mode de vie romain, nous devons, afin de parler de la religion, non seulement considérer les activités de l'appareil politique et administratif dans l'organisation du culte, mais également les individus qui, face à la religion publique, représentent les cultes privés de la cité. C'est avant tout par les contacts et les échanges entre Romains et autochtones que s'installe une nouvelle vie religieuse en Dalmatie.

Les « cultes orientaux » et les milieux autochtones

L'absence de documents écrits en langue illyrienne n'est pas un handicap pour nos recherches, car, il paraît impensable qu'il ait pu exister des adeptes des « cultes orientaux » issus de la population autochtone qui soient illettrés et demeurés totalement à l'écart de la société et la culture romaine alors que, précisément, ils adhéraient à un culte romain. L'élite romanisée, en revanche, adhère dès le I^{er} siècle aux cultes traditionnels, comme « orientaux », notamment à Isis.

A Varvaria⁴⁹, centre liburnien important devenu municipe à l'époque romaine, un autel de fabrication locale fut dédié à **Isis** par Raecia Marcella⁵⁰. Le

⁴⁹ Suić, M. « Municipium Varvariae », *Diadora* 2 (1960-61).

⁵⁰ Kuntić-Makvić (1982) ; Selem (1997), 59 ss., no. 1.17.

dédicant était membre d'une famille locale. En comparaison avec l'existence d'autres *Raetii* en Liburnie⁵¹ et l'absence du *nomen*⁵² on peut grosso modo situer cette inscription vers la fin Ier siècle. Compte tenu du climat religieux dans le municpe de Varvaria, où les dédicaces trouvées concernent généralement Janus⁵³, Diana⁵⁴, Liber Pater et Silvain⁵⁵ - divinités qui sont souvent dans les milieux autochtones associées aux anciennes divinités locales, il est justifié de se questionner sur la compréhension d'Isis. Isis à qui dédie Raetia Marcella est-elle une divinité égyptienne apportant le salut ou bien une des nombreuses déesses romaines appropriées pour une association avec le panthéon autochtone ? Nous ne pouvons définitivement répondre à cette question, mais nous devons signaler que le symbolisme isiaque est également présent sur la stèle funéraire d'une famille autochtone à Bigeste, au nord de Narona, datée de l'époque flavienne⁵⁶. Titus Flavius Laedio, qui a Narona occupe la fonction du *IIIvir iure dicundo*, et dont le grand père Blodius ne possédait pas encore la citoyenneté romaine, érige *vivo sibi et suis* une stèle décorée avec un *systrum*. Le fait qu'il vive à Narona, où existait un culte (public ?) d'Isis⁵⁷, laisse entrevoir les possibles influences religieuses et expliquent pour quelles raisons ce membre de l'élite romanisée intègre dans la décoration funéraire une imagerie isiaque plutôt qu'une autre⁵⁸. Les divinités égyptiennes, nous pouvons le dire, font dès le premier siècle, partie de la culture religieuse (et funéraire) des familles autochtones romanisées.

Deux autres monuments de Liburnie, concernant le culte métrouaque cette fois-ci, sont mentionnés en relation avec les milieux autochtones. Le premier est un autel découvert dans l'*ager* du municpe Asseria dédié à Magna Mater par Caius Petronius Philippus⁵⁹. La formule onomastique et les détails

⁵¹ Kuntić-Makvić (1982), 154 s. ; Selem (1997), 60 s.

⁵² Alföldy (1969), 27.

⁵³ *VHAD* 53, 243 ; CIL III 149781.

⁵⁴ CIL III 9881.

⁵⁵ *BASD* 1902, 143 ; CIL III 9882 ; 9883 ; *VHAD* 53, 243.

⁵⁶ *ILJug*, 58, no. 117 ; Selem (1997), 114 ss., no. 5.4.

⁵⁷ On a trouvé dans la localité de Bostan un buste d'Isis (28 cm) en albâtre, daté vers le milieu du IIème siècle ap. J.-C. Budischovsky (1977), 187 s. ; Selem (1977), 112 s., no. 5.2. Marin (1980), 210.

⁵⁸ Les fortes traditions religieuses du culte de Liber de la colonie romaine de Narona vont également influencer l'organisation religieuse des *pagi* et *vici* situés dans son *ager* : nous y trouverons un très grand nombre (11) de munificences privées concernant le culte de Liber Pater. La construction du temple de Liber par la *cohors I Belgarum* à Bigeste est ainsi considérée comme une conséquence directe de la prépondérance de cette divinité à Narona.

⁵⁹ CIL III 9935 ; Medini (1978 a), 743, Pl. 154, 1. Aujourd'hui dans le Musée arch. de Zadar.

d'exécution du relief permettent de dater le monument de la deuxième moitié du II^e siècle ap. J.-C.⁶⁰. En raison de sa décoration – une louche pour libation (*praefericulum simulum*) et, au-dessous, une tête de bélier et un couteau sacrificiel courbé (*ensis hamatus*) représentés sur le côté droit, on parle de cet autel comme d'un autel criobolique (*ara crioboliata*). Ce qui nous intéresse plus particulièrement est le personnage masculin qui figure sur le devant de l'autel et dont l'identification est incertaine. Il tient dans la main droite un objet rectangulaire et dans la gauche une corne d'abondance. Medini croit à juste titre, en raison de la présence d'une corne d'abondance, qu'il ne s'agit probablement pas d'un prêtre, mais plutôt d'une divinité. La *cornucopia* peut faire partie de l'iconographie métroaque⁶¹, mais la présence d'un autel dédié à Janus⁶² à ce même endroit permet de supposer, comme le fait Medini⁶³, qu'il s'agit plutôt d'une représentation de **Janus**. D'autant plus qu'un autre relief de cette région⁶⁴ représentant un *Ianus bifrons* rappelle fortement la figure de notre autel : il tient un *cornucopia* dans sa main gauche drapée de l'extrémité de sa tunique et, dans sa main droite, une patère qui, par sa forme rectangulaire, évoque l'objet tenu par le personnage de l'autel métroaque. En admettant que l'identification du personnage soit correcte, nous devons, néanmoins, nous demander ce que fait le dieu Janus, généralement absent de l'iconographie métroaque, sur un autel criobolique?

Dans cette région de la Liburnie, entre les fleuves de Krka et Zrmanja, le dieu Janus jouit d'une popularité particulière : le nombre des monuments épigraphiques dédiés à Janus dépasse largement les attestations de ce dieu en Italie ou dans les autres provinces⁶⁵. Il est cependant significatif que les dédicaces à Janus ne proviennent pas de centres côtiers, comme on l'aurait espéré, mais de l'arrière pays, où les villes liburniennes, bien que tôt romanisées, ont gardé une forte identité autochtone (40 % des dédicants sont d'origine liburnienne)⁶⁶. Il semble que la présence des dédicaces à Janus de la part de la population autochtone locale ne reflète pas l'existence du culte romain de Janus, mais une *interpretatio romana* des dieux autochtones, comme nous l'observons dans les provinces danubiennes et en Afrique⁶⁷. Vu sous cet angle,

⁶⁰ Medini (1978 a), 744.

⁶¹ Statues d'Attis p. ex. CCCA IV, no. 176, 184.

⁶² CIL III 9932.

⁶³ Medini (1981), 229.

⁶⁴ Le lieu exacte de découverte est inconnu. Aujourd'hui il se trouve dans le Musée archéologique de Zadar.

⁶⁵ Medini (1976 a), 190 s. ; Medini (1981), 609, n. 334 – liste d'inscriptions de Janus.

⁶⁶ Medini (1976 a), 191.

⁶⁷ Latte (1992⁴), 136.

notre autel d'Asseria ne témoigne pas d'un syncrétisme entre deux cultes romains⁶⁸, mais d'un rapprochement du culte métrouaque avec un culte local liburnien⁶⁹. Bien que l'analyse onomastique ne permette pas de définir l'origine ethnique de Caius Petronius Philippus, car son gentilice est porté autant par les Italiques, que par les Liburniens et les Orientaux⁷⁰, « la découverte des autels consacrés à Cybèle et à Janus à la fois, confirme l'hypothèse que ces deux cultes ont été pratiqués en commun » par une communauté qui en partie, au moins, a été composée de personnes d'origine autochtone⁷¹.

L'exemple suivant est étroitement lié à l'interprétation que l'on donne aux représentations de Silvain en Dalmatie. L'interprétation du culte de Silvain pouvant être, en effet, le culte d'une divinité indigène de la nature et de la fertilité⁷² ajouté à la considération de certains détails iconographiques en faveur d'un syncrétisme entre **Silvain** et **Attis** sur le relief de Pridraga⁷³, exigent de parler d'une deuxième association entre le culte métrouaque et une divinité autochtone. Depuis l'article de Cambi (1968), l'identification de ce relief telle une représentation syncrétique entre Silvain et Attis ne fut jamais, ni sérieusement mise en question, ni contestée. Malgré quelques doutes exprimés, ce monument est ainsi inclus dans le catalogue de CCCA (no. 143)⁷⁴. **(FIG. p. 716 supra)**

Sur le fragment conservé on reconnaît le pilastre droit d'un édicule dans lequel est représenté un personnage barbu ithyphallique avec les mains levées.

⁶⁸ En raison de la grande fréquence de l'épithète *pater*, Medini (1981, 229) croit que c'est justement en tant que *Deus pater*, dieu de tout commencement, que Janus serait associé à *Mater Magna* pour former le couple de divinités supérieures. Il (1981, 369) se réfère à un passage de St. Augustin (*Civitas Dei* VII, 28 : *dicitur caput deorum Janus, caput deorum Tellus, Mater scilicet Magna*) dans lequel *Mater Magna* est identifiée avec *Terra Mater*, *Tellus*, ce qui fait d'elle une divinité dominante, *caput deorum*, tout comme c'est le cas de Janus. L'épithète de *pater* serait à voir dans la concordance avec la citation de Macrobe (*Sat.* 1,9,16) pour qui Janus est *quasi deorum deus*.

⁶⁹ En l'absence d'informations sur ce dieu autochtone, qui mériterait certainement une étude approfondie, il est hasardeux de dire que Janus, généralement évoqué sous l'épithète *pater*, était associé à *Mater Magna* justement en tant que dieu de tout commencement (*Deus pater*), pour former le couple des divinités supérieures.

⁷⁰ Alföldy (1965), 108 ; Medini (1978 a), 744.

⁷¹ Medini (1978 a), 744.

⁷² A. v. Domaszewski, « *Silvanus auf lateinischen Inschriften* », *Philologus* (1902), 1-26; Toutain (1907), 260; Paškvalin (1963); D. Rendić-Miočević (1955); Matijašić-Tassaux (2000). Différent Maršić (1997) et Dorcey (1992), 68-69.

⁷³ Au nord d'Aenona, à l'endroit d'un ancien *pagus*, où se situait une *villa rustica*. Gunjača, S. *Starohrvatska prosvjeta* n.s. 8-9 (1963), 40.

⁷⁴ Cambi (1968) ; Medini (1978 a), 749 s.

Cette figure est accompagnée d'une chèvre (ou d'un bouc ?) et les rainures sur les jambes suggèrent qu'il s'agit d'un Pan avec des chèvre-pieds. Dans sa main droite levée il tient la *syrinx*, sa main gauche semble avoir été entourée par un serpent. Il semblerait que les différents attributs de la figure décrite ne représentent pas des caractéristiques iconographiques homogènes que l'on pourrait rattacher à une seule divinité⁷⁵. Au premier coup d'œil, une multitude d'éléments permet cependant de reconnaître dans ce personnage barbu l'image du Silvain *tragopous* dalmate, dont le caractère pastoral est illustré par la chèvre et la *syrinx*. Malgré les ressemblances iconographiques avec les rares images du Silvain de Liburnie (de Karin⁷⁶, Iader⁷⁷ ou de Privlaka-Aenona⁷⁸), l'exécution du relief Silvain de Pridraga est plus proche des reliefs du sud de la Dalmatie⁷⁹ : la faible profondeur du relief, exécuté avec des techniques traditionnelles, la posture frontale de Silvain barbu et sa nudité, rappellent les reliefs de Salona ou Klis (*LIMC* 146, 133) et ceux de l'intérieur de pays, notamment de Glamočko polje. L'analogie iconographique la plus proche est constituée sans aucun doute par le relief provenant de Rider⁸⁰, qui n'avait pas encore été édité lorsque Cambi publia son article. (**FIG. p. 716 infra**)

Un personnage ithyphallique aux chèvre-pieds et aux cornes du dieu Pan est entouré des deux animaux : comme dans le relief de Pridraga un bouc est placé verticalement au dessous du bras droit du Silvain, l'autre animal devait être une chèvre ou un chien, compagnon fréquent de Silvain (Ovid, *Fasti* 5, 137-140). Alors qu'à Pridraga, Silvain tient la *syrinx* dans sa main droite, celui de Rider tient avec sa main droite une grappe de raisin et la *syrinx* avec la gauche. Dans l'angle droit, au dessous de la *syrinx*, figure un motif en forme de S, comparable au serpent, qui est cependant interprété comme étant une faucille, attribut de *Silvanus* Messor, protecteur des moissons, attesté dans l'épigraphie de Rider⁸¹. La représentation du serpent, dont la symbolique dans l'antiquité est très diverse, pourrait être attribuée à Esculape ou Sabasios⁸² ou

⁷⁵ Cambi (1968), 135 et 138 s. L'influence de l'iconographie d'Attis et de Mithra devait également être visible dans les reliefs provenant de Glamočko polje. Sergejevski, *GZM* 39 (1927), 256, T II, fig. 3.

⁷⁶ Rendić-Miočević (1955), 18.

⁷⁷ Raknić (1965), 85 ss.

⁷⁸ CIL III 14322.

⁷⁹ Cambi (1968), 132.

⁸⁰ Z. Gunjača, « Relief Silvana Messora iz Ridera », *VAHD* 70-71 (1968-69), 177-184.

⁸¹ CIL III 9867 ; Rendić-Miočević (1951 b), 51, no. 2. Gunjača (supra), 178.

⁸² Le serpent fait partie des attributs des divinités comme Esculape ou Sérapis ou encore, perçu comme symbole de l'âme et l'incarnation. On lui attribuait des forces magiques et reproduisait sa figure souvent sur des amulettes. *Der kleine Pauly* (1979), Bd. 5, 16 s.

encore aux influences delmates, où le culte du serpent est, depuis le néolithique, resté vivant parmi les peuples autochtones⁸³. Il serait cependant difficile de justifier de telles influences. Le hapax du motif du serpent dans l'iconographie de Silvain en générale, permet de douter du fait que le détail fragmentaire à Pridraga puisse représenter effectivement cet animal. L'absence du *pedum*, caractéristique pour les Silvains pastoraux de Dalmatie, est en revanche très dérangement et je me demande si le motif en forme de S, interprété comme un serpent, ne correspondrait pas plutôt à l'extrémité retournée du *pedum*. Une autre possibilité pourrait être, comme dans le relief d'Aenona, celle d'une faucille.

Le bonnet phrygien, attribut caractéristique des divinités orientales, ainsi qu'éventuellement la nudité du corps qui convient à Priape et à Attis, ou encore la *syrix* qui peut devenir un attribut d'Attis⁸⁴, incitent à reconnaître en ce relief des particularités d'Attis⁸⁵. Sur un relief d'Aquilée, on retrouve par ailleurs Attis représenté sur une face, et Silvain de l'autre⁸⁶. Nous retrouvons cette même solution, Liber étant représenté sur une face et Silvain sur l'autre, dans le relief d'Iader⁸⁷. L'association de diverses divinités dans des formes épigraphiques ou iconographiques n'est ni rare ni inhabituelle dans l'esprit polythéiste du monde romain. Il est cependant difficile de définir certains types iconographiques comme des formes syncrétiques. Ainsi, le bonnet phrygien, qui n'est d'ailleurs pas très reconnaissable dans ce relief⁸⁸, n'est pas absent de l'iconographie de Silvain⁸⁹ et lui seul ne suffit pas à rapprocher le Silvain de Pridraga d'une divinité orientale. La *syrix* et le *pedum* (ou faucille) sont d'ailleurs les attributs par excellence du Pan-Silvain dalmate. Sans autres monuments qui pourraient attester du culte de Magna Mater à Pridraga, il me semble qu'il s'agit ici plutôt d'un modèle iconographique du Pan-Silvain⁹⁰

⁸³ Stipčević (1991), 149 ss.

⁸⁴ Cumont RE II, 2250, v. Attis

⁸⁵ Cambi (1968), 136.

⁸⁶ S. Scrinari, *Museo archeologico di Aquileia, Catalogo delle sculture romane*, Rome 1972, 184, no. 566. Une association de Silvain et d'Attis aussi dans CIL IX 3375, 4-7.

⁸⁷ Raknić (1965).

⁸⁸ Il pourrait s'agir d'une chevelure ou d'une couronne de pin. Comparer avec la statuette en bronze de Salona, où Silvain porte aussi un bonnet phrygien. Žanić-Protić, *VAHD* 81(1988), no. 27.

⁸⁹ On le retrouve souvent en Pannonie, LIMC 64, 69, 70, 71, 75, 80, 83, 84...

⁹⁰ Comme nous ne possédons pas de traces épigraphiques du dieu Pan en Dalmatie, toutes ses représentations iconographiques sont interprétées comme des représentations de Silvain. Dorcey (1992, 70) n'exclut cependant pas que certains reliefs anépigraphiques de Pan pourraient en effet se rapporter au Pan grec.

pastoral, représentation principale du Silvain dalmate. Reconnaître dans cette représentation du dieu Silvain des détails appartenant à l'iconographie d'Attis semble à mon avis peu convaincant. Quant à la problématique du caractère de Silvain dalmate, dieu romain ou dieu indigène, les nombreuses études consacrées à ce sujet n'ont toujours pas trouvé un commun accord.

Un rapprochement avec le culte de **Silvain** peut également être fait pour le culte de **Mithra**. Le territoire d'Epidaure, qui devient colonie sous César ou Auguste⁹¹, est mal exploré. A proximité de *villae rusticae*, dans l'*ager*⁹² de la colonie d'Epidaurum, dans l'actuelle village de Močići, se trouve un des deux lieux du culte mithriaque, appelé « Tomina Jama »⁹³. La particularité de ce lieu de culte est l'existence d'un autre relief gravé dans la roche, en face de celui de Mithra. Il s'agit de la représentation du Silvain dont la très mauvaise conservation ne permettra malheureusement pas une comparaison avec les autres images de Pan-Silvain en Dalmatie. Le fait que les reliefs soient sculptés dans la roche suggère l'existence d'un lieu de culte. Comme nous ne possédons pas d'éléments chronologiques pour savoir quelle divinité aurait investi les lieux en premier, la question demeure de savoir si nous sommes en présence d'une représentation de Silvain exécutée dans un mithreum, ou bien, d'un lieu de culte qui était voué à Mithra et à Silvain en même temps (ou successivement). Compte tenu du fait que les reliefs ont été sculptés directement dans la roche, nous sommes peu disposés à croire qu'il s'agissait uniquement d'un relief votif de Silvain posé dans le lieu de culte de Mithra. Les lieux de culte qui réunissent les deux divinités simultanément sont généralement des lieux de culte de Mithra : ainsi, dans le sanctuaire mithriaque d'Angera (CIMRM 716), où le fond d'une grotte naturelle était, comme à Močići, utilisé pour le relief de Mithra on retrouve des dédicaces vouées à d'autres divinités⁹⁴, dont Silvain ; dans un mithreum d'Ostie (CIMRM 252), situé à proximité de « Terme Marittime », une représentation de Silvain exécutée en mosaïque décorait le *pronaos* du sanctuaire. Rappelons aussi que d'autres témoignages épigraphiques évoquent Silvain dans un contexte mithriaque (CIMRM 283, 276, 502, 565). Enfin, notons

⁹¹ Alföldy (1965), 139 s.

⁹² qui devait s'étendre à l'est de la péninsule de Pelješac jusqu'à la colonie de Risinium, à l'ouest, où a été trouvée une sculpture de Cautes, aujourd'hui perdue (CIMRM 1885). Suić (1955), 20 et 29.

⁹³ CIMRM 1882 ; Evans, *Archaeologia* 48 (1884), 19 ss. ; Rendić-Miočević (1953); G. Novak, « Questiones Epidauritanac », *Rad JAZU* 1965, 339 ss.

⁹⁴ Jupiter, Hercule et Mercure.

qu'au III^{ème} siècle (222-235 ap. J.-C.) dans la colonie de Pola (Istrie), Iulius Chrysogonus voue au titre privé un culte à Némésis, Mithra et Silvain (CIL V 8136) et que dans la nécropole ouest de Salona furent trouvés ensemble quatre autels, dont l'un dédié à Silvain et deux à Mithra (le quatrième était anépigraphe)⁹⁵. Comme ce type de sanctuaire « rocheux » n'est pas exclusif, ni au culte de Silvain⁹⁶, ni à celui de Mithra et que les reliefs sculptés dans la roche appartiennent à une même catégorie de monuments, il est possible, sans qu'il s'agisse pour autant de syncrétisme, que ce lieu de culte privé ait été consacré aux deux divinités en même temps.

Les parallèles qui existent entre ces deux cultes sont particulièrement nombreux⁹⁷. Tout d'abord, les deux divinités sont très répandues en Italie et dans les provinces proches⁹⁸. Puis, comme l'avait souligné Rendić-Miočević, ils adoptent le même cadre matériel du culte – situé dans la nature, dans une grotte ou roche, de préférence à proximité d'une source. Enfin, une analyse de leurs adeptes permet de dire qu'ils touchent une même couche sociale, en grande majorité des citoyens romains « ordinaires » avec la *tria nomina*, ainsi que les militaires, les esclaves et les affranchis⁹⁹. Faute de témoignages épigraphiques, nous pouvons prétendre que ces cultes aient été des « signes de romanisation »¹⁰⁰, l'étaient également dans la colonie d'Epidaurum où la divinité représentée dans le mithreum de Močići n'est, à mon avis, pas une divinité autochtone locale, mais un Silvain romain.

Les exemples de mélanges entre cultes « orientaux » et divinités autochtones cités plus haut concernent tous les monuments sculptés. Une seule exception représente l'inscription dédiée à Jupiter Sabazios Iicus, trouvée à Ždrijac, à l'est du municipe d'Aenona, où la ville joint la terre (la porte Est)¹⁰¹.

⁹⁵ J. Mardešić, *Arheološki pregled* 1986, 95-97. *S(ancto) Silu(ano) A(ugusto) s(acrum) / Q(uintus) Bovi(u)s / Rufinu(s) / v.s.l.m.*

⁹⁶ Rendić-Miočević, A. (1982) « Uz dva Silvanova svetišta iz okolice Salone », *Arheološki radovi i rasprave* 8-9, p. 121-140.

⁹⁷ Clauss (1994).

⁹⁸ Dorcey (1992) ; Clauss (1994), 383 s., v. tableau.

⁹⁹ Clauss (1994), 385 s., v. tableau. La population de la colonie d'Epidaurum est très mélangée : en grande partie composée d'Italiens, on y rencontre également des personnes originaires de Salona, de l'est de l'empire ou encore des autochtones: Alföldy (1965 a), 140.

¹⁰⁰ Dorcey (1992), 82 ; Clauss (1994), 386.

¹⁰¹ Suić (1950-51), *Iovi Saba/sio Iiko / L(ucius) Plotius / Eperastus / v.s.l.m.*. Près du champ de Ljubičić Ive pok. Tome. Giunio (1997), 233. Il s'agit d'une parcelle où les fouilles archéologiques ont mis à jour, en plus d'un cimetière paléochrétien, une nécropole

Comme il s'agit ici de la seule mention du dieu Iikus, il nous est impossible de tirer des conclusions définitives sur le caractère de ce dieu ou d'imaginer les raisons pour lesquelles il est associé à Jupiter Sabasius¹⁰². Les témoignages de culte de Jupiter Sabasius sont cependant extrêmement rares en Dalmatie et je doute de l'existence d'un lieu de culte sabasiaque à Aenona. Il me semble plus probable que Lucius Plotius Eperastus, l'affranchi originaire d'Italie ou d'Iader¹⁰³, ait dédié un autel de marbre dans un lieu de culte de Jupiter se trouvant à proximité de l'entrée Est de la ville. La découverte d'une autre inscription dédiée à Jupiter¹⁰⁴ à cet endroit rend cette hypothèse d'autant plus plausible. Les raisons qui ont incité Lucius Plotius Eperastus à associer Iikus à Jupiter Sabasius plutôt qu'à Jupiter seul restent, cependant, impénétrables.

Bien que les « cultes orientaux » ne soient pas inconnus dans les milieux autochtones, ils restent marginaux. De ce fait, il apparaît que l'introduction des cultes « orientaux » soit principalement liée à la population et à la culture romaine dans la province et que les rares rapprochements avec les divinités autochtones aient lieu dans les centres urbains, où la continuité des divinités autochtones sous forme romaine est le résultat d'une volonté d'assimilation et d'intégration de la population illyrienne romanisée. L'acceptation des cultes romains, « orientaux » ou traditionnels, ainsi que la survie de certains cultes autochtones dans le milieu romanisé doivent, par conséquent, être directement liées à la colonisation romaine de la Dalmatie et à la romanisation de sa population.

liburnienne préromaine (9 - 3 s av. J.-C.) v. Batović, « Arheološka iskopavanja u Ninu », *Ljetopis JA* 63 (1959) et isti., « Istraživanje liburnskog naselja u Ninu 1969. godine », *Diadora* 5 (1970), p. 40 ss. On y a également trouvé des restes d'interventions et constructions romaines mentionne Batović (1970, p. 41) sans plus de précisions.

¹⁰² Les suppositions de Medini (1984 a, 27) qui veut démontrer que Iicus, en tant que parèdre de la déesse Ica de Flanona, doit posséder les mêmes caractéristiques qu'une divinité fertile qui le lierait à Sabazios sont à considérer comme des conjectures. En se référant à l'étymologie du nom Iikus (Icus), qui lui donne une valeur chtonique (icus-cheval), Medini propose prudemment que les terminaisons des théonimes d'autres divinités (Anzotica, Iutossica à Albona), ainsi que de certains noms propres liburniens en -icus, -ica, auraient pu avoir la même signification, reprise d'un culte ancien de fertilité.

¹⁰³ Les Plotii en Dalmatie sont en règle générale des familles d'Italie, Alföldy (1969), 110. Il est possible qu'il s'agisse de la famille des Plotii d'Iader (Alföldy 1969, 78). Pour Eperastus v. Alföldy (1969), 193.

¹⁰⁴ Suïc (1950-51), 233-234, 2 ; *ILJug* 915 : *Iovi Optum/o Maximo / Cornelia / C(ai) f(ilia) Tertii / v.s.l.m.*). Medini (1980 a, 83) le date d'avant le milieu du II^e siècle.

CYBÈLE OU MAGNA MATER

En évoquant Cybèle qui par décision du sénat arrive à Rome en 204 av. J-C. et dont le culte phrygien officiel continue à coexister tout au long de trois siècles avec le culte public de forme romaine, nous pouvons en effet parler de la déesse phrygienne. A l'époque d'Auguste, on assiste cependant à un changement, à une « renaissance » académique, dans la conception du culte de Cybèle. Les écrits des poètes proches de la maison impériale (Virgile, *Aen.* 3.102-113 et Ovide *Fasti*, 4.247-272) reflètent le mieux l'intention politique de l'empereur d'intégrer Cybèle et le mont Ida dans l'histoire d'Enée et de l'origine de Rome et de romaniser son culte¹⁰⁵. L'image de Cybèle, chez les poètes augustéens, correspond à la Mère d'Ida, une conception syncrétique qui, épurée de tout élément orgastique, rappelle cependant dans son nom romain (*Mater Magna Deorum Idaea*) le caractère double de la déesse : l'identité troyenne d'une déesse nationale romaine et l'origine pessinontienne de son culte¹⁰⁶.

Malgré l'importance qu'Auguste accorde au culte métrouaque, aucune cité de Dalmatie n'atteste de la présence de culte métrouaque dès l'époque augustéenne. Dans plusieurs cités fondées par Auguste, surtout en Liburnie (Iader¹⁰⁷, Arba¹⁰⁸, Senia¹⁰⁹, Lepuri¹¹⁰, Medvida ?¹¹¹, Aenona ?¹¹², Burnum ?¹¹³)

¹⁰⁵ Graillot (1912), 108 ss. ; Böhmer (1964), 134 : « ...der römische Trojamythos war in den Kreisen der römischen Aristokratie um das Jahr 200 v. Chr. durchaus lebendig – eine Verbindung zwischen diesem Trojamythos und der Göttermutter vom Berge Ida bei Troja, wie sie es die augusteische Zeit kannte, das heißt wie Vergil es vorsichtig andeutete und wie sie für Ovide später selbstverständlicher war, bestand in jener Zeit ganz offensichtlich noch nicht. ». Elle ne prendra de la valeur que grâce à la politique d'Auguste (Dion. Hal. (1.61.4) ; Vergil, *Aen.* (3.102-113) et plus tard Herodian, 1.11.3). v. Perret (1935) et (1942) ; T.P. Wiseman, « Cybele, Virgil and Augustus » dans : *Poetry and Politics in the age of Augustus*, eds. T.Woodmann / D.West, Cambridge, 1984. Sur l'origine de Cybèle voir aussi Borgeaud (1996), 108 ss.

¹⁰⁶ Borgeaud (1996), 100.

¹⁰⁷ Suić (1965 b), 353 ss., Pl. 74,1-5 et Pl. 75,1-4 ; Suić (1965), 100-104, fig. 8-9 et 114-122, fig. 17-18 ; Medini (1978 a), 742 ; Kuntić-Makvić (1999-2000).

¹⁰⁸ CIL III 3115 ; Medini (1978 a), 733 s. : *Matri Deum / porticus imm/moriam suorum (?) / T(itus) Prusius T(iti) f(ilius) Ser(gia) Optatus / iussit per Babriam T(iti) f(iliam) Tertullam / sororem heredemque.*

¹⁰⁹ CIL III : *M(agnae) d(eorum) M(atri) Aug(ustae) sa[c(rum)] / Veridia Psych[e] ; Medini (1978 a), 734-737 ; Glavičić (1993-94) ; Sur les statues Cambi (1993).*

¹¹⁰ Nimac / Delonga (1997), 66 ss. ; Medini (1981), no. 21.

¹¹¹ Medini (1978 a), 747-749, Pl. CLVI, 1-3.

¹¹² Medini (1988-1989), 19 ss.

¹¹³ Reisch (1913), 121, fig. 34 ; Medini (1978 a), 744 s., Pl. 155, CCCA 147.

et à Salona¹¹⁴, existent des traces de lieux de culte de Magna Mater, mais les monuments datables ne se révèlent pas être antérieurs au II^e siècle ap. J.-C. Il paraît effectivement qu'en Dalmatie « il a fallu du temps et un accroissement de l'importance de la couche sociale des affranchis dans les villes (de Liburnie) afin que le culte métroaque s'appropriât peu à peu un traitement officiel, bien qu'il ne parvînt ni à cet égard ni à cette époque (jusqu'au milieu du II^e siècle) à égaler les anciens dieux romains ou bien le culte impérial, symboles de l'état et de l'allégeance »¹¹⁵.

Lorsqu'on parle du développement du culte métroaque dans l'empire, on a souvent souligné les nombreuses nouveautés introduites vers le milieu du II^e siècle ap. J.-C. Ces changements, attribués à la politique d'Antonin le Pieux, concernent notamment le culte officiel de Magna Mater et se résument à trois éléments essentiels : l'introduction de l'archigalle, la présence du taurobole public et l'ascension du dieu Attis à un véritable culte, avec l'introduction d'un cycle de fêtes consacrées à ce dernier¹¹⁶. La datation de monuments et l'organisation du culte métroaque à Salona à cette époque ont permis de supposer que la politique antonine a également influencé le culte métroaque dans la province¹¹⁷. Il va falloir revoir dans quelle mesure ces changements peuvent en effet être observés en Dalmatie, et dans quelle mesure ils sont le reflet des tendances religieuses de Rome, ou bien le résultat de l'ingérence de la politique impériale.

Notre savoir sur l'organisation du culte métroaque concerne en premier lieu l'organisation du culte public. Bien que les traces archéologiques témoignent de l'existence de plusieurs lieux de culte publics de Magna Mater en Dalmatie (à Senia, Aenona et éventuellement à Arba), c'est seulement à Salona, siège de l'archigalle, que l'épigraphie nous renseigne sur l'organisation de son culte. Les écrivains antiques, indignés par certaines pratiques de tradition phrygienne, se sont particulièrement intéressés aux manifestations du culte métroaque à Rome, notamment aux fêtes et aux prêtres phrygiens, les galles. Conscients du fait que le culte de Magna Mater tel qu'il était à Rome, illustré par les écrivains et le nombreux matériel archéologique, n'existait pas toujours dans les cités de province, nous allons, ici, à l'aide du matériel archéologique,

¹¹⁴ CCCA 153 – 169.

¹¹⁵ Medini (1978 a), 752 s.

¹¹⁶ Lambrechts (1952) ; Beaujeu (1955), 311 ss. ; Vermaseren (1977) ; Borgeaud (1996), 131 ss.

¹¹⁷ Medini (1981). Sur ce raisonnement v. Bugarski – Mesdjian (1999).

essayer de reconnaître les éléments du culte métrouaque officiel à Salona. Tout d'abord, nous verrons quelles autorités sacerdotales représentent le culte à Salona (*archigallus*, *sacerdos*) et quelles étaient leurs fonctions. Ensuite, il conviendra de se demander si le culte de Magna Mater, qui avait un statut public depuis, au plus tard, le milieu du II^e siècle, possédait ses propres jours de fêtes et s'il existe des preuves indiquant que le cycles de fêtes métrouaques était inscrite dans le calendrier festif de la colonie de Salona. Enfin, nous reconsidérons en particulier les maigres preuves dont nous disposons sur le taurobole à Salona et en Dalmatie en général.

L'organisation du culte métrouaque à Salona

Il est intéressant de remarquer que les auteurs anciens¹¹⁸ étaient tout particulièrement intrigués par les *galli*¹¹⁹, prêtres eunuques fanatiques qui, dans l'extase, lors du « jour du sang » (*dies sanguinis*), s'infligeaient de graves blessures¹²⁰, et qui dans l'imagination romaine étaient représentatifs du culte métrouaque, notamment de ses racines phrygiennes. Toute mention des *galli*, cette partie du clergé métrouaque qui semble être essentielle dans le culte de Magna Mater sur le Palatin, est cependant entièrement absente du matériel épigraphique de la Dalmatie. Et il est difficile de penser à une lacune dans le matériel archéologique, car dans l'ensemble du matériel épigraphique de l'empire règne un silence presque absolu concernant les galles¹²¹.

Nous savons peu de choses sur le rôle cultuel des *galli*. A part leur participation à la procession lors des fêtes métrouaques en mars, quand ils accompagnent l'image de la Grande Mère en jouant de la cymbale, du

¹¹⁸ Tite-Live (37.9.9 ; 38.18.9) ; Juvénal (2.112) ; Prudence, *Périsstèphe* (10.1061). Latte (1992)², 259, n. 5.

¹¹⁹ Richard (1966) ; Sanders, v. *gallos* dans RAC fasc. 63 (1972), 984-1034 ; Sanders (1978).

¹²⁰ Sénèque (*De superstitione*, fr. 34, reproduit dans Saint Augustin, *La cité de Dieu*, VI, 10) : « L'un se retranche lui-même les parties viriles ; l'autre se taillade les bras. ... On en voit qui ... font l'offrande de leurs blessures et de leur sang.... ».

¹²¹ Seulement deux inscriptions mentionnent un *gallus*. L'inscription de Cyzique (C.I.G., 3668), datée de 46 av. J.-C. et CIL XIII 504 (Lactora) datée de 239 ap. J.-C. L'inscription de Rome (fin II^e, III^e siècle, CIL VI, 32462) ne concerne pas le culte métrouaque mais cite un galle des *Dea Syria* (*gallo diasuriaes*). v. Carcopino (1912), 100. Une troisième inscription qui peut être retenue est celle de Pessinonte de l'époque antonine. Et encore sous la condition qu'il s'agisse vraiment d'un archigalle qui était galle auparavant. (Bittel, *Arch. Anzeiger* 82 (1967), 143-150 ; Lambrechts / Bogaert (1969).

tympanon et de la flûte quémendant des offrandes¹²², leur présence semble confinée au sanctuaire sur le Palatin. Contraires à la tradition et à la loi romaine, dont la prêtrise est interdite aux citoyens romains, les *galli*, sont considérés comme un aspect étranger et non-désiré de l'introduction de la Grande Mère de Pessinonte et difficilement tolérés dans la société romaine. L'absence des attestations épigraphiques sur les galles doit être considérée comme la conséquence de leur marginalisation dans la vie religieuse et sociale à Rome et leur séparation du culte métroaque officiel d'état¹²³. Contrairement au culte aux mystères d'Asie Mineure, qui accepte les prêtres eunuques, on essaie à Rome dès l'époque républicaine d'intégrer la déesse dans le cadre de religions traditionnelles romaines¹²⁴ : Cybèle, dont l'introduction à Rome dépend d'autorités officielles romaines (livres Sibyllins, Sénat, grandes familles aristocratiques)¹²⁵, devient une divinité nationale¹²⁶ et officielle. Les fêtes de mars, à l'origine de caractère phrygien, se voient assimilées dans le calendrier festif de Rome ; le culte était avec ses prêtres et ses confréries placé sous la surveillance de quindécemvirs. « C'est donc comme dieu romain, avec les autres dieux romains que ces Phrygiens, qui avaient obtenu la grande naturalisation et étaient entrés dans les cadres officiels, furent adoptés par la population de l'Occident, et cette propagation se distingue nettement de celle de toutes autres religions orientales. L'action du gouvernement agit ici concurremment avec les tendances qui attiraient les foules dévotes vers ces divinités asiatiques »¹²⁷.

¹²² Les prêtres mendiants ont mauvaise réputation, car il s'agit d'une pratique peu romaine : face aux prêtres romains qui se sentent obligés de souligner leur position par des munificences généreuses, les prêtres phrygiens quémendent parmi la population. Beard (1994), 175 s.

¹²³ Savoir si c'est la réforme de Claude qui aurait entraîné la diminution du rôle des galles et leur disparition à l'époque impériale (Graillot (1912), 75 ss. ; Carcopino (1941)), ou si quelques galles « sédentaires » ont pu subsister dans le sanctuaire du Palatin (Richard (1966), 66, n.2.), est sans importance pour notre propos. Lambrechts (1951), 56 s., malgré le texte de Varron (Men. Sat., frag. 132, 149 et 150), doute de leur existence dans l'Ouest. Boyancé (1954), 339, tout comme Richard (1966), 65, s'appuyant sur Ovide, plaide pour leur présence. Quoiqu'il en soit, les lois de Domitien contre la castration (*Digest* 48, 8, 6 ; 8, 2 ; 8, 5) ont dû compliquer les choses et nous savons (Pseud.-August., *Quaest. Vet. Nov. Testam.* 115, 18) qu'au plus tard à la fin de l'Empire, le culte de Cybèle semble avoir connu une crise de vocation dans le recrutement des galles.

¹²⁴ Sur les aspects romains du culte : Beard (1994), 178 s. ; Belayche (2000 b). Sans oublier que la patrie de la déesse faisait partie des terres romaines ; Labrechts (1951), 56-58.

¹²⁵ Köves (1963) ; Böhmer (1964), 130-151 ; Gérard (1980), 153-175.

¹²⁶ Lambrechts (1951).

¹²⁷ Cumont (1963), 55.

Comme le culte métroaque se répand à travers l'empire en tant que culte romain, il n'est pas surprenant que les éléments phrygiens du culte, comme les *galli*, soient absents dans le culte métroaque de Dalmatie. Comme représentants du culte, nous trouvons, en revanche, un *sacerdos* et un *archigallus*.

Malgré l'étymologie de son nom qui le place à la tête des *galli*, l'*archigallus*, n'a rien d'un prêtre phrygien. Le laps du temps qui sépare les mentions de *galli* sur le Palatin et l'abondante présence d'archigalles dans l'épigraphie à partir du milieu du II^e siècle ap. J.-C., porte à croire que l'*archigallus* est une création nouvelle de l'époque impériale, qui ne doit à l'Orient que son nom¹²⁸. Nous notons que non seulement l'introduction du culte de Magna Mater, mais également son organisation à Rome et dans les cités de l'empire sont soumises au contrôle des autorités de l'état, notamment des *quindecimviri*. Dans la colonie de Cumae¹²⁹, comme probablement dans d'autres colonies de l'empire, l'élection d'un nouveau prêtre public de Magna Mater (*sacerdos*) se déroule sous le contrôle des magistrats de la ville¹³⁰. Mais, bien que la nomination du nouveau prêtre relevât du conseil municipal, les magistrats étaient, comme cela ressort d'une lettre des *quindecimviri* aux magistrats de Cumae concernant le même prêtre¹³¹, obligés de communiquer leur choix au collège des *quindecimviri* de Rome. Et c'est alors que, « conformément à la volonté » des magistrats, les *quindecimviri* octroient au nouveau *sacerdos* la permission de « porter l'*occabos* et la couronne » dans « la limite de sa colonie »¹³².

¹²⁸ Lorsqu'on entreprend une analyse des inscriptions mentionnant un archigalle, on constate qu'elles ne sont pas antérieures au milieu du II^e siècle ap. J.-C. Cela semble donner raison à Lambrechts (1952) qui voit dans l'archigallat une création d'Antonin le Pieux. Et c'est seulement dans le cas où Lambrechts / Bogaert (1969) auraient prouvé qu'Asclépios était galle avant sa promotion à l'archigalle de Pessinonte, qu'on aurait une preuve de leur relation, comme le souligne Thomas (1984), 1527.

¹²⁹ ILS 4175 ; Beard / North / Price (1999), 249, 10.4b.

¹³⁰ Graillot (1912), 238-253 ; Thomas (1984), 1528 s. ; Scheid (1998 b), 23-26.

¹³¹ CIL X 3698 ; Vermaseren (1977), 107, n. 580, Graillot (1912), 228, Beard / North / Price (1999), 249, 10.4b. : « Les XVvirs préposés au culte, aux prêtres et aux magistrats de..., salut. Votre lettre nous a fait connaître votre choix de... comme prêtre de la Mère des Dieux, en remplacement de ..., décédé. Conformément à votre volonté, nous lui avons permis de porter l'*occabos* et la couronne, mais seulement dans la limite de votre colonie. ... ».

¹³² Scheid, (1998 b), 25 s. Une inscription illustre bien ce texte (CIL XII 1751) : *Q. Sammius Secundus, sacerdos ab XVviris occabo et corona exornatus, cui sanctissimus ordo Lungudensis perpetuitatem sacerdotii decrevit*. (Burkert (1992), p. 44 ; Wissowa (1912), p. 318 ; CIL X 3698 = CCA IV 7 ; X 3699 = CCA IV 2 ; XIII 1751 = Duthoy (1969), n^o. 126). Que la fonction du *sacerdos* ait été limitée à une cité confirme également (CIL XII 1567) la mention du *sacerdos civitatis Voc(ontiorum)*.

L'existence de l'*archigallus Salonitanus*, mentionné dans une inscription funéraire d'Iader (no. 30), confirme le caractère officiel du culte de Magna Mater à Salona et la présence d'un prêtre public de son culte¹³³. Lucius Barbunteus Demetrius, officiellement élu par les autorités municipales, possède, comme la plupart des archigalles, la citoyenneté romaine¹³⁴. Au regard des différentes opinions, qui ont été exprimées quant à la durée de son service¹³⁵, il est préférable de conclure qu'il a occupé cette fonction à vie (pendant dix-sept ans), depuis l'âge de cinquante huit ans, probablement durant la deuxième moitié du II^e siècle ap. J.-C., au plus tard dans les premières décennies du III^e siècle¹³⁶, simultanément à la constitution d'autres archigallats dans les provinces de l'ouest de l'Empire¹³⁷.

Les *archigalli* étant beaucoup moins nombreux en province qu'en Italie, on a pu penser que l'autorité religieuse de l'archigalle pouvait s'étendre sur l'ensemble de la province de Dalmatie, si ce n'est plus loin sur les provinces voisines¹³⁸. Mais son titre est clair, il s'agit d'un archigalle *Salonitanus* et non

¹³³ Medini (1980-1981), 15-27.

¹³⁴ Tous les archigalles connus dans les inscriptions (sauf CIL II 5260 et CIL XII 1782) portent une *tria nomina*. Carcopino (1941, 77) considère que la description du *summus sacerdos* de chez Prudence (*Perist.*, 1011-1015) comme un homme barbu (*barbam gravem*), coiffé d'une mitre autour d'une couronne dorée (*corona tum respexus aurea*) et vêtu, comme les magistrats au sacrifice, d'une toge drapée avec un nœud à la mode de Gabies (*gabinius cinctus*) se rapporte à l'archigalle. Voir sur ce passage McLynn (1996), 317 s. et 325.

¹³⁵ Graillot (1912, 236, n. 4) et Vermaseren (1977, 108) - pensaient qu'il était archigalle dès sa 17^e année jusqu'à l'âge de 75 ans, étant nommé au service de la Grande Mère à vie. Mais Medini (1980-1981, 22) a démontré que la forme *annis* à l'ablatif pluriel doit être interprétée comme l'ablatif temporaire désignant la durée de son service comme archigalle.

¹³⁶ Medini (1980-1981), 19 s.

¹³⁷ Comme il porte toujours la *tria nomina* (son *cognomen* trahit la qualité d'affranchi. Graillot (1912), 233) il a vécu la plus grande partie de sa vie dans la première moitié du II^e siècle, ce qui place l'organisation de la communauté métroaque à Salona, avec à sa tête l'archigalle, vers la deuxième moitié du II^e siècle. De toute façon, avant le milieu du II^e siècle, il n'existe pas de preuves épigraphiques de l'existence d'archigallat dans l'Empire (sauf deux en Grèce), v. Beaujeu (1955), 316 ; Medini (1980-1981), 18. L'archigalle est attesté dans l'épigraphie entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle (Contre une datation de Carcopino de CIL X 3810 et II 5260 au IV^e siècle, v. Thomas (1971), 59). Inscriptions mentionnant un archigalle : CIL VI 2183 ; VI 508 ; CIL XIV 34 ; CIL XIV 35 ; CIL XIV 385 ; CIL VI 32466 ; CIL X 3810 ; CIL XII 1782 ; CIL XIII 1752 ; CIL II 5260 ; *Coll. Latomus* II, 102 (1969) en grec ; CIL VIII 19981.

¹³⁸ Medini (1980-1981), 16 et 26 s. Plus modéré dans (1981), 204 ss.

pas *provinciae* ou *Dalmaticus*¹³⁹. D'après son titre, nous devons conclure que l'ingérence juridique de l'*archigallus Salonitanus*, tout comme celle du *sacerdos*, concernait exclusivement le territoire de l'*ager Salonitanus*. Par ailleurs, dans les provinces, l'archigalle réside en général dans les capitales¹⁴⁰ et le choix de Salona - centre administratif et religieux de la province et *colonia civium Romanorum* - comme siège de l'archigalle de Dalmatie, semble encore plus justifié si l'on considère que Salona, avec ses très nombreux lieux de culte, fut un centre important du culte métrouaque.

En ce qui concerne le *sacerdos*, attesté dans une inscription fragmentaire de Salona (no. 74), nous pouvons, par rapport à ce que nous venons de voir sur l'élection des *sacerdotes*, seulement dire qu'il s'agit d'un prêtre public de Magna Mater, élu avec le consentement des *quindecimviri*, qui est attaché à un lieu de culte officiel et dont le titre est limité au territoire de la colonie de Salona. L'épithète *Idaea*, portée par Magna Mater uniquement dans cette inscription dalmate, rappelle les mobiles politiques de son introduction rattachés au mythe troyen¹⁴¹ et correspond au caractère officiel qu'a dû avoir cette dédicace faite par un *sacerdos*.

Les fêtes de Magna Mater

Les Mégalésies (*Megalesia*)¹⁴², fêtes officielles républicaines de Cybèle, célèbrent annuellement, du 4 au 10 avril, l'introduction de la déesse à Rome. Pendant ces journées, parallèlement au jeux de cirque et de théâtre, et à la procession de galles quémandeurs, « l'élite avait la coutume de s'y inviter beaucoup et réciproquement à des repas bien connus, parce que la Grande Mère, appelée de loin du fait des Livres Sibyllins, changea de place, de Phrygie à

¹³⁹ A Ostie (CIL XIV, 34 et 35), Q. Caecilius Fuscus est *archigallus coloniae Ostiensis* (fin II^eme siècle. A Tusculum (*Not. Scav.*, 1895, 104) on connaît un *archigall(us) Tusculanorum*).

¹⁴⁰ En Gaule - Lyon, Narbonne.

¹⁴¹ Perret (1942), 434 et Perret (1935), 332-357.

¹⁴² Graillot (1912), 70 ss. ; Vermaseren (1977), 107. Les textes anciens qui s'y réfèrent (Ovide, *Fasti*, IV, 179 et Lucrèce, II, 600-660) soulèvent cependant des commentaires critiques. Pour connaître le vrai intérêt de ces descriptions, il faut savoir si ces documents ont une valeur documentaire ou s'ils sont seulement une traduction ou adoption de modèles grecs (Lambrechts 1952, 142) - Perret (1935), 332-357 ; Boyancé (1935), 147-166 ; Boyancé (1954), 337-342.

Rome »¹⁴³. La liste de l'ensemble des rites métroaques du mois de mars¹⁴⁴, présents dans le calendrier officiel depuis l'époque impériale, nous la trouvons seulement dans le calendrier tardif de Philocalus (354 ap. J.-C.)¹⁴⁵. Il est difficile de s'exprimer avec certitudes sur le caractère et le développement de ces fêtes, car on ne connaît ni les circonstances de leur introduction au calendrier romain, ni la forme de fêtes phrygiennes qui auraient servies comme modèle¹⁴⁶.

La lacune de calendriers épigraphiques provenant des provinces, nous empêche souvent de parler de fêtes et de rites officiels qui devaient exister hors de Rome. Comme nous savons que le calendrier religieux romain n'est pas universel et que les magistrats, notamment les *duumviri*, de chaque colonie décident des fêtes qui vont être inscrites dans le calendrier public local, il est impossible de considérer si les colonies de province suivaient intégralement le cycle des fêtes métroaques célébrées à Rome¹⁴⁷. La présence de l'archigalle permet cependant d'affirmer que Magna Mater avait un culte public à Salona, ce qui implique que ses jours de fête étaient inscrits dans le calendrier de la ville. Faute de traces épigraphiques et littéraires directes, nous allons, par la suite, vérifier si d'autres témoignages attestent des fêtes métroaques.

Parmi les trois collèges (cannophores, dendrophores et hastifères)¹⁴⁸ qui, en raison de leurs activités religieuses, peuvent être rattachés au culte de Magna Mater, seuls les **dendrophores** sont attestés à Salona. Il s'agit des *collegia licita*, dont l'existence est, à l'époque impériale, autorisée par le Sénat ou l'Empereur (*lex Iulia*)¹⁴⁹ et dont les membres se recrutaient principalement

¹⁴³ *Fasti Praenestini id(us) 4 Apr(iles)*, CIL, I²n 231-239, éd. Mommsen : « Les jeux de la Grande Mère des dieux, l'Idéenne, sont appelés Megalensia d'après le nom Megalè qui est donné à la déesse » ; également mentionnée dans les *fasti* d'Anzio.

¹⁴⁴ *Canna intrat* (15 mars) ; *Arbor intrat* (22 mars) ; *Sanguem* (24 mars) ; *Hilaria* (25 mars) ; *Requetio* (26 mars) – *Lavatio* (27 mars) – *Initium Caiani* (28 mars).

¹⁴⁵ CIL I², p. 260. Lambrechts (1952), 142 ss.

¹⁴⁶ Les changements qui se sont produits, non seulement dans la date, mais aussi dans le caractère des fêtes de l'époque impériale, ont été traités par Lambrechts (1952), 141-170. Aussi Carcopino (1942), 49-171 ; Boyancé (1954) ; Beard (1994), 171 s.

¹⁴⁷ Constitution de la *Colonia Genetiva Iulia* d'Urso, 64 ; Scheid (1998 a), 40 ss. Rüpke (1995), 170-175.

¹⁴⁸ Maué (1886) et Maué (1888) ; Fischer U. / W. Schleiermacher (1962) ; Fishwick (1967) ; Ausbüttel (1981).

¹⁴⁹ CIL VI 2193 : *quibus Senatus coire, convocari, cogi permisit e lege Iulia ex auctoritate Augusti*. A Rome, le collège des dendrophores est officiellement placé sous la supervision des *XVviri*. CIL X 3699 ; CIL VI 29691 et 1995 – *ex s.c. dendrophori creati qui sunt sub cura XVvir. s.f.*

parmi les affranchis, comme ce fut probablement le cas d'Aurelius Maximianus Sa[...], le dendrophore figurant sur une inscription funéraire de Salona (CCCA 160). Le rôle que le collège des dendrophores jouait lors des fêtes métrouques de mars, notamment lors de la cérémonie d'*Arbor intrat*, le 22 mars revêt un intérêt particulier. Nous savons qu'à Rome, après le sacrifice du bélier, le cortège des dendrophores transportait au temple un pin figurant Attis mort¹⁵⁰. Mais la participation à la procession lors des fêtes métrouques ne constitue pas la seule activité du collège des dendrophores et leur présence à Salona ne suffit pas pour conclure de la célébration de la fête d'*arbor intrat*.

Comme témoignage principal de cette fête, Medini évoquait une tête sculptée d'Attis trouvée à Medvida, en Liburnie¹⁵¹ (CCCA 144). Le bonnet conique qui coiffe la tête d'Attis, identifié comme une tiare pointue est plutôt rare dans l'iconographie d'Attis¹⁵². L'attention de Medini s'était en particulier portée sur les rangées de petits trous de trépan sur la surface semi-circulaire, entre la tiare et le front d'Attis. Par analogie avec une statue d'Attis à Ostie¹⁵³, qui au-dessous de la tiare porte une riche couronne de fleurs, d'épis de blé, de pommes de pin et de pavots, Medini considère que la statue d'Attis de Medvida devait porter un diadème et que les trous « étaient des formes destinées à contenir des fleurs réelles (soit une seule fleur dans un trou, soit de petites touffes, de petites branches de pin, des tiges de blé – tout cela en correspondance avec les dimensions différentes des trous) le jour des fêtes culturelles »¹⁵⁴. En ce qui concerne la décoration à laquelle ces trous semblent destinés, il est très probable qu'il s'agissait d'une guirlande décorative, en métal, comme le pense Turcan¹⁵⁵, ou constituée de fleurs et fruits frais, comme le suggère Medini. Mais, dans cette seconde hypothèse, je tiens cependant à préciser que la petite profondeur de ces trous, de 4-8 mm seulement, parle contre le fait que l'on y insérait directement des tiges de fleurs ou des fruits. Enfin, compte tenu de la disposition irrégulière de ces orifices, nous pourrions également imaginer qu'ils représentaient une partie décorative de la sculpture, rappelant les boucles de la chevelure.

¹⁵⁰ Arnobe V,7.

¹⁵¹ L'antique Hadra (Patsch, *JhÖAI* 8 (1905), 119 s. ; Pavan (1958), 118, Medini (1976-1977)) ou Sidrona (Alföldy (1965), 84).

¹⁵² Medini (1978 a), 747. V. CCCA et LIMC.

¹⁵³ Vermaseren (1966), 96, pl. XXI, fig. 3.

¹⁵⁴ Medini (1978 a), 748.

¹⁵⁵ Turcan (1992, 68) parle des « tiges en bronze doré », mais Medini (1978 a, 748, n. 42) exclut la possibilité d'une parure en métal sous prétexte qu'elle se contenterait de peu de trous pour la fixation.

Mais outre ces quelques discussions autour de l'emploi des orfices, nous devons aussi reconsidérer l'affirmation de Medini selon laquelle la décoration florale de la statue se rapporte aux fêtes d'Attis, notamment celle d'*Arbor intrat*. Firmicus Maternus¹⁵⁶ rapporte, en effet, que l'effigie d'Attis (*simulacrum iuvenis*) était, lors des fêtes, parfois fixée sur un arbre. Puis, dans un cortège funèbre, les dendrophores transportaient au temple le Pin-Attis, décoré de rubans et de violettes, et enveloppé comme un cadavre figurant Attis mort¹⁵⁷. Est – ce qu'une guirlande de fleurs constitue un argument suffisant pour soutenir que cette tête d'Attis était utilisée dans les processions métroaques lors de la fête d'*Arbor intrat* ?

Tout d'abord nous devons souligner que le perforage des monuments en pierre afin d'y ajouter une décoration florale est une pratique répandue dans la sculpture romaine¹⁵⁸, ce qui rend notre statue bien moins originale ou particulière. De plus, après une analyse approfondie de cette tête d'Attis, aujourd'hui dans une collection privée, Medini¹⁵⁹ précise qu'il s'agit d'une tête détachée d'une statue et non pas d'une tête creusée qui aurait pu être fixée sur un arbre ou sur un autre support, comme nous le transmet Firmicus Maternus. Il est, alors, impossible de tenir cette tête d'Attis pour une preuve, même indirecte, de l'existence du cycle métroaque de mars à Medviða en la deuxième moitié du II^e siècle¹⁶⁰. D'après ses dimensions (20 x 11.5 cm), il est bien plus probable que cette tête ait appartenu à une statue d'Attis qui décorait, au cours de la deuxième moitié du II^e ou au III^e siècle ap.J.-C.¹⁶¹, un lieu de culte métroaque du municiple liburnien de Medviða¹⁶² et qui était, à l'occasion, ornée des fleurs.

Une statuette en bronze, provenant d'Andetrium (CCCA 149) au nord de Salona, représente Attis, tenant un objet qui veut être identifié comme *silex* (ou *saxus acutus* ?), au moment qui précède ou qui succède la castration. Cette statuette était citée en relation avec la fête de *Dies sanguinis* (24 mars)¹⁶³, jour où à

¹⁵⁶ Firmicus Maternus XXVII, 1 : *In sacris Frygiis quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur, et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur.*

¹⁵⁷ Arnobe V, 7 : *Tunc arborem primum sub qua Attis nomine spoliaverit se viri, in antrum suum defert (de Mater Magna) et sociatis plangentibus cum Agdesti tundit et sauciet pectus pausatatae circum arboris robur.*

¹⁵⁸ Comparer avec les stèles africaines.

¹⁵⁹ Medini (1978 a), 747.

¹⁶⁰ Medini (1976-1977).

¹⁶¹ Medini (1978 a), 749.

¹⁶² Alföldy (1965), 84 ; On connaît une inscription attestant les *Ilviri* (CIL III2846) et, depuis Hadrien, des décurions (CIL III 2844).

¹⁶³ Les premières allusions au *Dies sanguinis* se lisent en relation avec la mort de Marcus Aurelius en 180. ap.J.-C. (Tertullian, *Apolog.* 25).

Rome, les *galli*, accompagnés par des sons de cymbales et de flûtes, poussaient des cris et s'émasculaient avec un *silex* devenant symboliquement Attis¹⁶⁴. Alors que la statuette représente, en effet, une illustration du mythe d'Attis, nous ne pouvons la considérer ni comme une allusion aux rites sanglants qui ont lieu en Dalmatie ni comme un témoignage de l'existence de la fête de *Dies sanguinis*. Il semblerait, d'ailleurs, que cette sanglante pratique du culte métroaque, héritage de la tradition phrygienne, n'ait pas continué de se perpétuer dans l'empire et qu'elle fût remplacée par d'autres sacrifices¹⁶⁵.

De la même manière, les pinces à découper (*forfices*) que Curia Prisca (CCCA 166) a offertes lors de la restauration du sanctuaire ne sont pas non plus nécessairement un indice, ni des pratiques sanglantes, ni de la fête de *Dies sanguinis*¹⁶⁶. Certains objets offerts par Curia Prisca (*signa, larophorus*¹⁶⁷, *cymbala, tympana, catillum, forfices, ara*) pouvaient pourtant avoir une fonction culturelle : notamment les instruments de musique, les cymbales, présentes dans l'iconographie d'Attis et des Corybantes, possèdent une vertu purificatrice et le tympanon, souvent joué par les femmes - les *tympanistriae*¹⁶⁸, est l'attribut de Magna Mater par excellence¹⁶⁹. Nous devons cependant noter que les cymbales, tout comme le tympanon, pouvaient avoir une utilisation différente dans la célébration des mystères. Non seulement leur musique suivait les chants, mais les cymbales devenaient des coupes mystiques dans lesquelles buvaient les initiés. Le tympanon se transforme, à son tour, en patère mystique dans lequel on goûte les mets sacrés avant d'entrer en communion¹⁷⁰. Pour ces

¹⁶⁴ Diodore de Sicile III, 59.

¹⁶⁵ Cette émasculatation serait dans l'ouest de l'empire réduite à un geste symbolique - Wissowa, Carcopino (1941) ; Sanders (1978), 1068 ou aux sacrifices des *vires* - Rutter (1968), 235.

¹⁶⁶ Graillot (1912), 492; Hepding (1903), 174, n. 8 ; Vermaseren (1977), 142 ss. ; Medini (1981), 223.

¹⁶⁷ D'après Graillot (1912, 474) il s'agit d'un « larophore, destiné à supporter des statues et des luminaires ». Autrement Vermaseren (1977), 148 : « statues of the Lares ».

¹⁶⁸ CIL IX 1549 ; CIL VI 2264.

¹⁶⁹ Graillot (1912), 256 : « Les mélodies phrygiennes avaient un caractère sauvage et barbare. Soutenues par le tintement sonore des cymbales et le tambourinement sourd des tympanons, elles surexcitaient les sens et finissaient par provoquer l'extase chez les mystes. ». Properce, III, 17, 36 : « ...*tundet ad Idacos cymbala rauca choros...* », Graillot (1912), 256 ss.. Philostr., *Ep.* 69 ; Greg. Naz., *Carm. Hist.* II, 11, 7. Catull, Attis, 9 : ...*tympanum tuum, Cybele, tua, mater, initia* ; Virgile, Aen., IX, 619 : *tympana... Matris Idaeae* ; Mart., Cap., II, 170 : *tympana Cybeleia*.

¹⁷⁰ Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.* 18.1 ; R. Turcan, *L'erreur des religions paiennes*, Paris : Les Belles Lettres (1982), 288 s.

raisons, les cymbales (et le tympanon ?) font l'objet d'offrandes votives. Bien que, dans l'inscription de Salona, Curia Prisca ait seulement donné (*dat*) les objets cités, nous pouvons considérer qu'ils étaient tous, les *forfices* inclus, des « *ex-voto* » et que (*donum*) *dat* équivalait à *donum dedit*.

Nous ne croyons pas que l'on ait pratiqué le rite de la castration dans ce sanctuaire métroaque dans l'*ager* salonitain, mais la question qui reste ouverte est si, compte tenu de son équipement culturel particulier, les membres de ce lieu de culte participaient au cycle des rites métroaques de mars. Les fêtes officielles inscrites au calendrier public ne concernent, ni l'ensemble des citoyens de la colonie, ni tous les membres des différents cultes métroaques de la cité, pour lesquels chaque lieu de culte possédait son propre « calendrier » festif dans le cadre du culte privé (domestique) ou communautaire (*cognitiones*)¹⁷¹. Il est, pour cette raison, impossible de supposer comme Medini que l'ensemble des sanctuaires privés situés dans l'*ager* de Salona participait au fêtes métroaques de mars¹⁷². Cependant, l'importance de l'ancien oppidum Klis et la concentration des lieux de culte métroaques, permet d'imaginer que le sanctuaire de Curia Prisca était le lieu de culte métroaque principal de Klis, qui comme siège du culte officiel de Magna Mater dans le *pagus* fêtait le cycle de mars.

A Rome, les fêtes métroaques se finissaient, le 27 mars, par une procession triomphale à travers Rome. Accompagnée des prêtres officiels, des galls, des autorités publiques¹⁷³, de musiciens et d'une foule immense, la statue d'argent de Magna Mater sur un char était conduite du Palatin jusqu'au ruisseau de l'Almo, où, elle était baignée et purifiée (*Lavatio*)¹⁷⁴. Le collège des hastifères participait au cortège, en portant des objets de culte, en l'occurrence

¹⁷¹ Scheid (1998 a), 51.

¹⁷² Medini (1981, 224).

¹⁷³ Prudence, *Hymnes*, X, 154-155. Lors des cérémonies de Magna Mater à Rome, les *quindecimviri sacri faciundis* dirigent la cérémonie de la *Lavatio*. Luc., 1, 599 s. ; Beard (1994), 180 ; Scheid (1998 b), 24.

¹⁷⁴ Cumont (1963), 53. Le texte de Valerius Flaccus (*Argonautica* VIII, 239-242), de l'époque flavienne, semble exprimer la même idée : « le bain du 27 mars servait à laver la statue du sang dont les fidèles l'avaient aspergée. Le bain succédait immédiatement à la période des lamentations et des pratiques sanglantes qui l'accompagnaient, y compris celle de la castration de certains fanatiques ». Lambrechts (1952), 166 s. Il est possible que la *lavatio* servait également à nettoyer les instruments utilisés durant les *dies sanguinis* (Martial, *Epigr.*, III, 47, 1-1 : *Capena grandi porta qua pluit gutta/ Phrygiumque Matris Almo qua lavat ferrum*). Il est possible que la fresque représentant une procession de Magna Mater concerne aussi la *Lavatio* v. Beard / North / Price (1999), 5.5a. ; Latte (1992)², 259, n. 4 et 261, n. 1.

des lances (*hastae*)¹⁷⁵. On possède peu d'appuis pour parler du rite de la *Lavatio* à Salona. Le collège des *hastiferi* n'est pas attesté dans le matériel épigraphique et la situation de certains lieux de culte privés (CCCA 165 ; 166) à proximité du fleuve Jadro¹⁷⁶, que l'on a considéré comme prédisposés au déroulement de la cérémonie de *canna intrat*¹⁷⁷ et celle de la *Lavatio*, ne représentent à eux seuls pas un argument suffisant.

Enfin, dans le même ordre d'idées, Medini s'était demandé si la multiplication de noms théoformes *Hilarus* – *Hilara* dès le milieu du II^e siècle ap. J-C. pouvait, par son étymologie, refléter la popularité des fêtes des *Hilaria*, instaurées à l'époque antonine¹⁷⁸. Durant la période allant de Marc Aurèle à Dioclétien ces noms ont, en effet, connu une vogue exceptionnelle à Salona (sur 24 attestations au total, 22 proviennent de Salona)¹⁷⁹. Ils sont portés principalement par des esclaves et des affranchis. L'extension de ces noms a été d'une part liée au développement intensif de Salona, qu'il soit économique et culturel¹⁸⁰, d'autre part, à la popularité particulière de ces noms à partir du milieu du II^e siècle ap. J-C., alors que le pourcentage d'esclaves et affranchis était plus élevé dans la période précédente¹⁸¹. Cela ressort de l'influence culturelle renforcée de cette couche sociale¹⁸² et doit, d'après Medini, être directement lié à la religion métrouaque et la fête des *Hilaria*¹⁸³. L'appartenance des personnes nommées *Hilarus-Hilara* et des membres métrouaques à la même couche sociale d'affranchis, ainsi que la localisation de deux groupes de monuments dans l'ager salonitain, figurent parmi les principaux arguments pour rapprocher la diffusion de ces noms à la religion métrouaque¹⁸⁴.

¹⁷⁵ Herodian I, 10. Fishwick (1967), 155. Pour plus de précisions sur les *hastiferi* v. l'article de Fishwick (1967) et de Maué (1888), 487-513.

¹⁷⁶ Le présumé lieu de culte public de Magna Mater est, en revanche, situé dans l'*urbs orientalis*, plus à l'ouest du fleuve.

¹⁷⁷ Medini (1981), 219. En raison de la présence de roseaux à côté du Jadro.

¹⁷⁸ Medini (1981), 306 ss. ; Medini (1984 b), 103-120.

¹⁷⁹ Medini (1984 b), 106 s. Il faut cependant considérer que le nombre d'inscriptions provenant de Salona est particulièrement important (la moitié de tout le matériel épigraphique de Dalmatie) (Šašel 1994, 780).

¹⁸⁰ Medini (1984 b), 110.

¹⁸¹ Medini (1984 b), 110 s. ; Alföldy (1965), 126 avant le milieu du II^e siècle ap. J-C. ils forment 50 % de la population de Salona.

¹⁸² Medini (1984 b), 111.

¹⁸³ Medini (1984 b), 114.

¹⁸⁴ Medini (1984 b), 116 ss.

En conclusion de cette analyse, nous devons convenir que notre matériel sur les fêtes est plus que mince. Cela n'est cependant pas inattendu. Car, les auteurs anciens, à qui on doit les descriptions des fêtes métrouaques, se sont principalement intéressés à la vie religieuse de Rome. En Dalmatie, aucune source littéraire ne parle des cultes romains. Les calendriers¹⁸⁵ épigraphiques en pierre (*Fastes*), qui, en dehors des écrivains, nous fournissent aussi des renseignements sur ces fêtes, concernent eux-aussi principalement l'Italie et datent surtout de l'époque julio-claudienne. Ainsi, nous ne possédons malheureusement pas de matériel comparatif suffisamment riche pour savoir si les villes de province, au moins les plus importantes, reprenaient une partie du calendrier festif de Rome et dans quelle mesure ces fêtes étaient les mêmes que dans la capitale¹⁸⁶.

Nous avons déjà mentionné que l'introduction d'un culte public dans les cités de province, tout comme la constitution du calendrier festif local, dépend des autorités locales, notamment les *duumviri*. L'organisation du culte de Magna Mater à Salona est marqué par la présence de l'*archigallus Salonitanus*, prêtre public romain chargé de superviser les cérémonies publiques et par la participation du collège officiel des dendrophores. Le grand nombre des lieux de culte métrouaque situés dans l'*ager* salonitain, placés sous la juridiction de l'archigalle, ne font que souligner l'importance de Salona en tant qu'important centre métrouaque. On pourrait objecter le manque d'appuis chronologiques dans la datation des inscriptions attestant l'organisation du culte métrouaque à Salona¹⁸⁷, mais il est possible, par rapport aux témoignages provenant d'autres parties de l'empire, de situer l'organisation du culte public de Magna Mater à Salona, justement dans la deuxième moitié du II^e siècle¹⁸⁸. L'existence de prêtres publics (l'*archigallus* et *sacerdos*) et du collège des dendrophores¹⁸⁹,

¹⁸⁵ Rüpke (1995).

¹⁸⁶ Scheid (1998 a), 52.

¹⁸⁷ Les inscriptions sont datées seulement par rapport à l'onomastique. Car l'inscription sur l'archigalle est aujourd'hui perdue, celle du *sacerdos* est fragmentaire et l'inscription mentionnant le dendrophore semble être du II-III^e siècle.

¹⁸⁸ Sur l'archigalle v. n. 25. L'institution du collège des dendrophores, en tant qu'organisation officielle chargée de la fête de l'*Arbor intrat*, correspond à la réorganisation du culte métrouaque sous Claude (J. Lydus, *De mensibus*, 4.59). Le matériel épigraphique n'est pas suffisant pour l'attester. En réalité, les inscriptions appartenant au I^{er} siècle ap. J.-C. (CIL X 7 de 79 ap. J.-C. et CIL VI 642, mentionnant des *cultores Silvani D*[...], de 97 ap. J.-C.) restent hypothétiques (v. Carcopino 1951, 62 s.). Ce n'est qu'à partir des inscriptions d'Ostie (CIL XIII 33, 67, 97 et 280), datant de l'époque antonine, que l'on peut réellement parler d'une présence continue des dendrophores dans l'épigraphie métrouaque.

¹⁸⁹ CIL VIII 7956.

dont l'introduction dépend de l'approbation des *quindecimviri* à Rome, laisse entendre que « l'officialisation » du culte métrouaque au II^e siècle n'est pas seulement une décision des autorités locales salonitaines, mais qu'elle est venue de Rome et des plus hautes instances de la province, notamment, comme le pensait Medini, de Sextus Aemilius Equester, le nouveau procureur de l'époque antonine¹⁹⁰. Peut-on, par conséquent, conclure qu'à cette époque, les fêtes de Magna Mater avaient, comme le culte impérial, un statut particulier qui, dicté par le sénat et les autorités de Rome et concernant toutes les cités romaines, ne pouvait pas être modifié par les décurions de Salona¹⁹¹? Si oui, il serait possible d'imaginer que le cycle des fêtes métrouaques de Mars, tel qu'il était fixé à Rome, faisait en effet parti du calendrier de la colonie de Salona. Il s'agit en tout cas des fêtes officielles romaines placées sous la supervision d'un prêtre public métrouaque, l'archigalle.

En imaginant une organisation du culte officiel de Magna Mater à l'instar de Rome, nous devons nous demander si le taurobole, sacrifice métrouaque par excellence, qui est à cette époque associé au culte public et au salut de l'empereur, était également introduit dans la province de Dalmatie.

¹⁹⁰ Medini (1981, 209 ss. et (1980-1981), 25) avait formulé la supposition que l'instauration de l'archigalat à Salona vers le milieu du II^e siècle ap. J.-C., juste après la réforme d'Antonin, était la conséquence de l'ingérence du *legatus Augusti pro praetore*, probablement Sextus Aemilius Equester (en fonction entre 147 et 161 ap. J.-C.), chargé d'organiser le culte de Magna Mater directement sous les ordres de l'empereur. Nous savons que la Dalmatie est, en effet, comme la majorité des provinces à l'époque impériale, gouvernée par les *legati Augusti pro praetore*, qui possèdent des pouvoirs importants dans la vie publique de la province, tant dans les affaires profanes que religieuses (Jagenteufel (1959) ; Eck (1992). Mais les inscriptions qui parlent des activités des *legati*, nous apportent principalement des informations sur leur contribution dans la construction et la restauration des édifices publics (Eck (1992), 213 ss. et (1999), 8). Ils devaient certainement prendre part à d'autres décisions concernant la vie des cités, sans pour autant systématiquement intervenir dans l'autonomie locale, mais le manque de documents transmis sur les activités administratives d'une ville ne permet pas de définir les tâches exactes des procureurs provinciaux, ni de préciser leurs relations avec les gouvernements locaux (*IIviri* et le conseil de décurions). Il est, en conséquence, difficile de mesurer l'implication d'un procureur dans l'organisation de la vie religieuse d'une cité. Et bien qu'une ingérence directe du *legatus Augusti* serait une bonne illustration de la préoccupation de l'autorité politique pour l'organisation du culte public métrouaque, nous ne possédons malheureusement pas d'éléments pour la démontrer.

¹⁹¹ Scheid (1999 a), 392.

Le taurobole¹⁹²

C'est précisément vers le milieu du II^{ème} siècle ap. J.-C., que le *taurobolium* qui, à l'origine constituait un rite à part associé aux divinités différentes¹⁹³, est, indépendamment des grandes festivités de mars¹⁹⁴, intégré dans le culte de Magna Mater¹⁹⁵. Il est justifié de s'interroger sur son existence à Salona, qui était, comme nous avons pu le constater, un grand centre mithriaque.

Le taurobole à Salona ?

Une seule inscription est citée en relation avec le taurobole à Salona (CIL III 8676). La lecture de la première ligne de l'inscription, *V. B. B. S.* est cependant problématique. Le développement de cette ligne, ainsi que son interprétation¹⁹⁶, est loin d'être unanime. On trouve : *V(iribus) V(alentibus) b(onis) s(acrum)*¹⁹⁷ et *V(eneri) / V(ictrici) b(onae) s(acrum)*¹⁹⁸. Considérant le nom théophore du dédicant (Marcus Ulpius Atallus) et le fait qu'il soit *collector* de la *cognatio*, organisation salonitaine principalement liée au culte de Mater Magna, Medini¹⁹⁹ propose que les *Vires* de la dédicaces désignent les testicules du taureau (*vires*), comme dans d'autres inscriptions métraoques²⁰⁰.

¹⁹² Graillot (1912), 150 ss. ; Rutter (1968) ; Duthoy (1969) ; Vermaseren (1977), 101-107 ; Thomas (1984), 1522-1524 ; Borgeaud (1996), 156 ss. ; Beard (1999), vol. 2., 160 ss. ;

¹⁹³ La première mention du taurobole (134 ap. J.-C.) à l'ouest de l'Empire est associée au culte de Vénus Caelestis (Puteoli, CIL X 1596).

¹⁹⁴ Les tauroboles ont lieu tout au long de l'année, en fonction des besoins personnels ou publics de dédicants, et non pas à des moments précis de l'année.

¹⁹⁵ Au plus tard à partir du règne d'Antonin le Pieux, comme le démontre le matériel épigraphique. Les inscriptions tauroboliques métraoques les plus anciennes remontent ainsi vers 160 ap. J.-C : Lyon (CIL XIII 520) - 160 ap. J.-C et Lectoure (CIL XIII 1751) – quelques années plus tard. V. Lambrechts (1952), 150-157; Beaujeu (1955), 313 ss. ; Fischwick, (1966), 197-200.

¹⁹⁶ Medini (1985), 10 s.

¹⁹⁷ CIL et Zeiller (1929), 210 s.

¹⁹⁸ Hula, *Arch.-Epigraph. Mitteilungen aus Osterreich-Ungarn* 13 (1890), 99. ; Graillot (1912), 282, n. 1.

¹⁹⁹ Medini (1981), 253-262 ; Medini (1985), 11.

²⁰⁰ Duthoy (1969), no. 8, 9, 83, 120, 120, 123, 124, 126. En ce qui concerne la signification des *vires*, les quelques inscriptions ne donnent pas de précisions. Nous savons seulement qu'ils étaient coupés (*excipere*), dédiés (*consecrare*) et enfin enterrés (*considerere*), probablement sous l'autel érigé postérieurement. Duthoy (1969), 74. Duthoy (1969), 73 et Rutter (1968), 235 s. considèrent que la consécration des *vires* devenait une sorte de rite de substitution pour la castration d'adeptes. Vermaseren (1977), 105.

Nous ne disposons pas de dédicaces analogues²⁰¹ et ni Graillot, ni Duthoy ne tiennent compte de cette inscription dans leur liste de monuments métraques. La rareté générale des inscriptions mentionnant les *vires* ajoute des doutes sur l'existence d'une dédicace de ce type à Salona. Il me semble plus prudent d'accepter la lecture de Graillot et de considérer que cette inscription était dédiée à Vénus Victrix²⁰². D'autant plus que Vénus n'est pas absente des inscriptions des *cognationes* (CIL III 8687).

Faute de preuves directes sur le taurobole, peut-on, avec la conviction que la présence de l'archigalle était indispensable lors du taurobole²⁰³, déduire la célébration des tauroboles à Salona?

Il est vrai que l'archigalle détient un rôle essentiel dans le sacrifice rituel : d'après les inscriptions, les célébrations du taurobole (et criobole²⁰⁴) sont effectuées *ex vaticinatione archigalli*²⁰⁵. C'est-à-dire qu'il avait la responsabilité de décider de l'opportunité du sacrifice et de déclarer quelles *charismata* pouvaient être attendus²⁰⁶. Mais aucun document ne lui attribue pourtant la célébration du taurobole²⁰⁷. Cet honneur revient soit au *sacerdos* qui *perfecit taurobolium*²⁰⁸, soit au collège des dendrophores²⁰⁹. Les grands prêtres publics, comme les pontifes ou les augures, chargés de célébrer le culte public, ne restaient pas non plus à distance des tauroboles²¹⁰. Dans une inscrip-

²⁰¹ On retrouve la plus proche analogie à Taurini (Duthoy, no. 8-9) : *viribus aeterni taurobolio*.

²⁰² Hula (1890), 99 a lu cette ligne en la rapprochant à une autre dédicace à Vénus (CIL X 3692). Graillot (1912), 282 ; Medini (1985), 10.

²⁰³ Graillot (1912), 495. Medini (1980-1981), 27, considère ainsi que l'activité de l'archigalle s'étendait partout où l'on peut suivre les traces du taurobole ou criobole : à Iader et Asseria.

²⁰⁴ CIL VIII 19981.

²⁰⁵ CIL XII 1782 ; XIII 1752.

²⁰⁶ Thomas (1971), 61.

²⁰⁷ En ce qui concerne l'inscription de Rome (CIL VI 508) datée de 319 ap. J.-C., voir Thomas (1971), 55-65 et McLynn (1996), 323 s.

²⁰⁸ Prudence et CIL VI 508. Dans deux autres inscriptions (CIL VI 2257 (=ILS 4160) et CIL VI 502 (=ILS 4150), ce sont les *sacerdotes maximae* qui sont chargés du taurobole prouvant que ce rôle pouvait également être accordé aux prêtresses de Magna Mater.

²⁰⁹ CIL XIII 1752. Quant à la question d'une participation des cannophores, Fishwick, 196 cite l'inscription CIL XIV 40 et 4301. Contrairement à l'opinion de D. Fishwick, *Transactions and Proceedings of the American Phil. Assoc.* 97 (1966), Thomas (1971, 64 s.) croit que les cannophores ont une fonction de donateurs de ce sacrifice.

²¹⁰ Graillot (1912), p. 245. Les Flamines et Augustaux, représentants du culte impérial, participaient également aux tauroboles *pro salute imperatoris*.

tion trouvée à Lyon²¹¹, c'est le *pontifex perpetuus*, assisté par un prêtre subalterne (*sacerdos*)²¹², qui effectue le rite du taurobole (*taurobolium fecit*).

En l'absence de preuve supplémentaire, nous devons reconnaître qu'aucun taurobole, ni officiel, ni privé n'est attesté à Salona. Car le taurobole est un sacrifice coûteux et l'absence de preuves épigraphiques sur l'existence de l'archigalle²¹³ et du taurobole²¹⁴ dans les provinces de l'est de l'empire, semble significative. Nous ne sommes pas en mesure d'expliquer cette concentration d'inscriptions dans seulement une partie de l'empire, mais, avant d'aborder les trois sites de Dalmatie (Iader, Zečovi, Burnum) évoqués en relation avec le taurobole, il est justifié de se demander si la pratique du rite du taurobole n'était pas limitée à ces seules provinces de l'ouest.

Est-ce que les fosses tauroboliques existent (en Dalmatie) ?

Dans tout l'empire romain, les traces archéologiques du taurobole sont dérisoires, comparées au matériel épigraphique. De plus, comme le démontre McLynn²¹⁵, les témoignages littéraires ne s'accordent pas toujours avec le matériel épigraphique et archéologique. C'est notamment la description de Prudence (*Peristephanon*, X, 1006-1050) qui a, dans un certain sens, imposé l'existence des fosses tauroboliques (*fossa sanguinis*)²¹⁶. De ce fait, les archéologues se sont mis à les identifier à tout prix. L'existence des fosses tauroboliques²¹⁷, ne se fonde cependant pas sur des preuves définitives, et les exemples sont souvent cités à titre hypothétique. Pour cette raison les sites tauroboliques présumés en Dalmatie doivent être abordés avec beaucoup de réserve.

²¹¹ Lyon, CIL XII 1782 (= ILS 4130) ; 20-23 avril, 184 ap.J.-C.

²¹² Thomas (1971), 60 s.

²¹³ Pannonie, Mésie et Norique.

²¹⁴ v. carte Duthoy (1969).

²¹⁵ McLynn (1996).

²¹⁶ Sur l'importance que l'on doit accorder à Prudence : Richard (1969) ; Turcan (1972), 85, n. 1. ; McLynn (1996) ; Borgeaud (1996), 166 ss. ; Beard (1999), vol. 1., 6.1. Quant au texte de Firmicus Maternus (*Carmen contra paganos* 60), souvent cité comme appui de la description de Prudence v. McLynn (1996), 314s. et Borgeaud (1996), 167 s.

²¹⁷ Thomas (1984), 1525 ; McLynn (1996), 320 ss. ; Aezani – Vermaseren (1987), 43 ss. ; Ostia – G. Calza, *Scavi di Ostia* 1953, I, 86 ; Duthoy (1969), 25 ss. ; M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali da Ostia*, EPRO, Leyde, 1962, 7 ; Neuss - H. von Petrikovits, *Novaesium. Das römische Neuss*, Köln 1957, 38 ss. ; critiqué par Lambrechts dans : *Anamnesis. Gedenkboek Prof. Dr. E.A. Leemans*, Gent, 1970, 235-263 et L. Robert, *BCH* 105(1981), 355, no. 61 ; Schwertheim (1974), 9 ; Turcan (1992), 68 ; Cavdarhisar - R. Naumann, *Mitt DAI, Abt. Istanbul*, 17(1967), 218-247 ; Savaria - G. Thomas, « Remarks on a Possible Criobolium Site in Savaria », *Numen* 26(1979), 231 ss.

L'identification de certaines traces sur le forum d'**Iader**²¹⁸ comme étant un lieu de taurobole a déjà fait l'objet d'une sérieuse remise en question dans l'article de Duthoy²¹⁹. La base d'un autel sacrificiel trouvée sur le Capitole, à côté des marches gauches qui mènent au forum, devait, d'après Suić, témoigner du rite du taurobole²²⁰. Il s'agit d'une sorte de bassin carré d'une profondeur de 10 cm. Par une rigole, il est relié à un puits (de 0,60 m large et 2 m de profondeur) creusé dans la roche et qui aurait eu pour fonction de collecter le sang de l'animal sacrifié²²¹. Sans faire d'allusions explicites, nous devons comprendre que Suić considère ce puits (*mundus*), creusé intentionnellement, comme l'endroit où s'installait le *tauroboliatus*²²². Mais, même dans le cas où nous accorderions de la crédibilité à la description de Prudence, elle peut difficilement être associée aux données archéologiques d'Iader. D'après Duthoy²²³, une aspersion totale du taurobolié, comme le rapporte Prudence, aurait été impossible parce que la fosse se trouvait à quelques mètres du lieu d'immolation. De plus, aucun témoignage ni archéologique ni épigraphique, n'atteste de la présence du culte de Magna Mater sur le Capitole²²⁴. Les fouilles postérieures ont définitivement écarté l'hypothèse selon laquelle cet endroit serait un site taurobolique. Elles ont montré l'existence d'une deuxième base d'autel qui, respectant les règles de la symétrie, était située au nord de la place, devant la balustrade menant au Capitole²²⁵. Il semblerait, alors, qu'il s'agissait tout simplement d'autels pour les célébrations de rites en l'honneur de la triade Capitoline, dont le temple surplombait le forum, et non pas de sites réservés aux tauroboles ou crioboles métraques.

La célébration de taurobole sur le forum de **Burnum** (CCCA 147 ; Medini (1989)) est également sujette aux doutes. Dans l'axe de l'ancien *praetorium* (T), on a découvert, plus au nord, un autre édifice central, identifié par Reisch

²¹⁸ Suić (1965), 100-104.

²¹⁹ Duthoy (1968) ; Bugarski-Mesdjian (1999).

²²⁰ Suić (1965), 112 s.

²²¹ Suić (1965), 112 s.

²²² Suić (1965), 112 s. ; Duthoy (1968), 622.

²²³ Duthoy (1968), 623.

²²⁴ Sur le lieu de culte métraque à proximité du forum de caractère privé, voir Suić (1965), 100 ss. ; Bugarski-Mesdjian (1999). Les autres arguments, avancés par Suić (1965, 109-114), qui devaient prouver le caractère officiel du taurobole - comme une boîte d'ivoire représentant des Amours au sacrifice, décor du Jupiter Amon sur la balustrade du Capitole et les fréquents motifs de Méduse dans le décor du Forum - ne semblent pas être plus concluants. Aussi Duthoy (1969), 628.

²²⁵ Fadić (1999), 47 ; Giunio (1999), 56.

comme étant le « nouveau *praetorium* » (G). De chaque côté de cet édifice, à l'est et à l'ouest, s'alignent plusieurs pièces, dont, sur la façade sud des salles D et K, deux édicules (4 m de large, 1,5 m de profondeur)²²⁶ donnant sur de petites cours (C et N) et sur le forum. La frise qui, d'après Medini²²⁷, représente différentes scènes du mythe d'Attis, décorait justement un de ces édicules, situé à l'ouest du forum (D)²²⁸ et permet de parler d'une site métroaque. D'après Medini, l'emplacement des édicules dans les extrémités du forum et leur ouverture sur la place publique devant le temple, marquent l'intention de rendre les rites culturels visibles d'un grand nombre de spectateurs²²⁹. Les changements que le temple central G a subi depuis sa construction sous Trajan (on construit une sorte de crypte²³⁰, surélève le niveau du sol dans le temple de 2 m et enlève, d'après Medini, la façade pour permettre au temple de s'ouvrir vers le forum), ont pour but, selon Medini, de créer sur le forum un espace culturel qui corresponde aux besoins religieux de la deuxième moitié du II^e siècle, lorsque le culte impérial s'enrichit d'éléments métroaques²³¹ et s'approprie le taurobole *pro salute imperatoris*²³². Mais c'est sous l'influence prudentienne que Medini veut voir dans les transformations du temple G l'élaboration d'une

²²⁶ Reisch (1913), 116, fig. 32 - celle du côté est (K) avait, en même temps, la fonction d'un puits (Brunnengehäuse).

²²⁷ Medini (1978 a), 745.

²²⁸ Le fragment préservé de la frise, dont la longueur d'origine devait être de 2,8 m (tout comme celle de la frise K), montre à gauche Magna Mater et, à droite, Attis allongé sous un arbre (après la castration ou endormi). Cette scène est flanquée de deux petits registres, chacun représentant *Attis tristis*. De semblables représentations d'Attis couché sous un arbre existent déjà sur les monnaies des Antonins de Cyzique (Vermaseren 1966, Pl. XIX, 2). Medini a déjà soulevé la problématique sur les deux interprétations du mythe d'Attis. A cause des deux figures des *Attis tristis* qui flanquent la scène, son opinion a penché en faveur d'une représentation d'Attis émasculé. Dans l'*Attis tristis* qui flanque la figure d'un Attis couché sur le relief d'Ostie (Pl. XXI,1), Vermaseren (1966, 35) veut reconnaître un nouvel Attis qui remplacera le mort. Une autre scène, avec une figure difficile à identifier (Magna Mater ?), se poursuivait à gauche, tandis que le reste est perdu (Reisch (1913), 120).

²²⁹ Cependant chacun de ces lieux de culte pouvait au cours de l'année fonctionner séparément. Comparer avec les sanctuaires de Rome (Phrygianum – CCCA, III, 49 ss., no. 226) et d'Ostie (Calza, *Mem. Della Pontif. Accad. Romana di Arch*, ser III, vol. 6 (1946) ; CCCA, III, 107, no. 362).

²³⁰ deux pièces souterraines avec terazzo. Kandler (1979), 11 et 15.

²³¹ Cette relation entre le culte impérial et celui de Magna Mater est aussi présente à Lyon dès le règne de Claude.

²³² Medini (1989), 274. Cette tutelle de Magna Mater pour l'empereur est visible sur un médaillon à l'effigie d'Antonin, daté de l'année 158 ap. J-C., sur lequel Magna Mater et Attis paraissent comme divinités protectrices de César et Rome.

sorte de fosse taurobolique relative au culte de Magna Mater. Le fait que le temple central G ne soit pas avec certitude attribué au culte impérial ôte un autre argument qui permette de parler de tauroboles impériaux.

Enfin, dans la vallée du fleuve Sana au nord-est de la province, dans une région de mines de fer, une fosse découverte lors des fouilles de 1954-1956 à **Zecovi** (Prijeedor) était également interprétée comme étant une « fosse taurobolique »²³³. Il s'agit d'une fosse irrégulièrement rectangulaire de 4 m de profondeur. Autour de la bordure supérieure de la fosse était creusée une tranchée. A 1.60 m de profondeur, se trouvait un fourneau²³⁴. La largeur de la fosse (environ 6.50 x 4 m) se rétrécit vers le fond, jusqu'à 2.50-2.80 m de largeur²³⁵. A ce niveau, à 3 m de profondeur, les parois se resserrent encore plus, délimitant la partie supérieure qui était définie comme la partie sacrificielle du complexe en raison de la trouvaille d'un récipient en terre cuite et de deux crânes et ossements de bovins²³⁶. Au-dessous, un espace rectangulaire (4 x 2 m) continuait jusqu'à 4 m de profondeur. Les traces de cailloux sur le mur nord et le sol prouvent que la pièce était probablement entièrement recouverte²³⁷. La forme de cette fosse et la trouvaille des ossements de taureaux ont conduit Benac et Medini à penser qu'il s'agissait bien d'un lieu sacrificiel du culte métraoque. Conformément à la description de Prudence, le sacrifice du taureau devait avoir lieu dans la partie supérieure, tandis qu'au-dessous, dans la pièce carrée (*fossa sanguinis*), séparée par un plancher, se trouvait le taurobolié. La tranchée autour de la fosse devait être réservée aux spectateurs, membres de la communauté religieuse²³⁸.

Par analogie avec la description prudencienne, Medini pense que le plancher en bois²³⁹ devait être posé sur les rebords à l'endroit le plus étroit de la fosse, ce qui laisse une hauteur de 1.40 m au *tauroboliatus* qui, recevant le sang dans une posture recourbée, lève à un moment donné son visage pour être purifié²⁴⁰. Nous

²³³ Benac (1969) ; Medini (1983). Sur ce site voir aussi : Benac *GZM* 1956 et *GZM* 1959; Čremošnik *GZM* 1956.

²³⁴ Benac (1969), 119 s.

²³⁵ Benac (1969), 118 s.

²³⁶ Benac (1969), 119 s. et 126 s.

²³⁷ Benac (1969), 121 ; Medini (1980-1981), 96.

²³⁸ Medini (1980-1981), 97.

²³⁹ On a trouvé de nombreux objets en métal, comme des charnières, clous et autres, assurément utilisés pour une construction en bois. Benac (1969), Pl. II et III.

²⁴⁰ McLynn (1996, p. 320) considère qu'une hauteur de 1.40 m ne corrobore pas la description de Prudence. Elle correspond cependant exactement à la hauteur de la *fossa sanguinis* de Neuss: H. v Petrikovits, *Das römische Rheinland. Archäologische Forschungen seit 1945*, Köln 1960, 127-131; Duthoy (1969), 110.

devons admettre que les ossements qui ont été trouvés justement au niveau du plancher et qui appartenaient à la deuxième phase d'utilisation, confirmeraient la possibilité d'une telle construction. L'impossibilité de comparer ce site avec d'autres du même type²⁴¹ et les doutes qui s'attachent à la véracité du texte de Prudence ne permettent pas de s'exprimer définitivement sur l'utilisation de la fosse de Zečevo. Toutefois, les ossements de bovins, ainsi qu'un certain nombre de couteaux et un aiguiseur, semblent indiquer que l'endroit a servi aux sacrifices. Les monnaies de Constantius (335-361) et d'Honorius (394-400)²⁴² trouvées sur le site de Zečevo, permettent en effet de dater la fosse du IV^e siècle, mais, mise à part la description de Prudence, rien ne permet de la rapprocher du taurobole. Car le culte de Magna Mater ne détient pas le monopole des sacrifices ni des tauroboles²⁴³. De plus, l'absence de toute preuve sur le culte de Magna Mater dans cette région demeure, plus encore que les doutes concernant le texte de Prudence, l'objection majeure contre une interprétation de ce site en tant qu'une fosse taurobolique²⁴⁴.

La romanité de Magna Mater

Etant donné que les inscriptions, principaux témoignages des tauroboles, sont entièrement absentes à l'est de l'Adriatique et que l'existence des fosses tauroboliques est plus que douteuse, nous devons peut être envisager que, malgré un culte métrouaque bien organisé avec à sa tête l'archigalle, le cycle complet de festivités de mars avec la participation de différents collègues et le taurobole, tel que l'on connaît à Rome, n'avait pas eu lieu à Salona ni dans une autre cité de Dalmatie.

²⁴¹ La fosse de Neuss était mise en relation plus par rapport au taurobole présumé que par rapport aux éléments communs (à Zečevo on n'a pas d'escaliers).

²⁴² La monnaie d'Honorius a été trouvée sous le foyer (Benac 1969, 119), tandis qu'une pièce de Constantius a été trouvée dans la « fossa sanguinis » et une autre dans la tranchée autour de la fosse (Benac 1969, 129).

²⁴³ Zečevo est un site sur lequel on peut suivre le développement de la culture illyrienne depuis l'époque de bronze et le symbole du taureau, en tant que personnification des forces régénératrices de la nature, fait partie du culte de la Grande Mère, culte illyrien de la fertilité A. Stipčević (1991), 145. Il est alors probable que dans cette région, ayant une population à majorité autochtone, une forme de culte autre que le taurobole métrouaque ait séduit les esprits et que la longue tradition illyrienne était plus forte que les nouvelles croyances « orientales ».

²⁴⁴ Le lien de Mater Magna avec des inscriptions plus anciennes dédiées à *Terra Mater*, provenant de Ljubija et Biševo, est plus qu'hypothétique. Paškvalin (1963), 142 ; Sergejevski *GZM* 12 (1957), 110-116. Sur le culte de Terra Mater comme divinité de prédilection des l'administration de mines v. Sanader (1999), 111-139.

a) L'introduction tardive du culte de Magna Mater (fin du Ier, IIème siècle) est certainement une des raisons pour laquelle le culte métrouaque se présente en Dalmatie sous ses formes les plus romaines. Comme l'organisation officielle du culte (prêtres romains publics), l'**analyse iconographique** de monuments métrouaques montre que dans leur expression figurée les statues de Magna Mater et d'Attis suivent les modèles hellénisés. Les statues de Magna Mater et d'Attis de Salona, dont une partie décorait certainement les sanctuaires métrouaques, sont malheureusement rarement trouvées *in situ* et leur conservation est souvent fragmentaire²⁴⁵. Quoiqu'il en soit, il est possible de constater que les six statuette²⁴⁶ salonitaines de Magna Mater appartiennent à un même type iconographique : habillée d'un chiton et parfois de l'himation, la déesse est assise sur le trône flanqué de deux lions. Etant donné la qualité de l'exécution et l'utilisation du calcaire blanc et non pas du marbre, nous sommes d'accord avec Medini pour déclarer qu'il s'agit d'une production des ateliers salonitains au cours du II-IIIème siècle. En ce qui concerne la fonction de ces statuette, nous pouvons seulement considérer celle dont nous connaissons le lieu de découverte. La statue trouvée à Tršćenica (Inv. no. B 179 ; Medini 44 ; CCCA 169²⁴⁷) était une statue votive (*[C Lu]tatius votum libens solvit merito*), probablement offerte dans le *fanum* de Magna Mater qui était agrandi par la *congnatio* comme en témoigne l'inscription trouvée à ce même endroit (CCCA 168). Certaines autres statues, notamment celles qui ont été trouvées à proximité des sépultures ou nécropoles, pouvaient avoir une utilisation funéraire²⁴⁸. C'est en particulier le cas de la statuette (seul le torse) trouvée dans le *horto Metrodori* (Inv. no. B 154 ; Medini (1981), no. 49) et d'une autre, découverte dans les ruines d'une *villa suburbana* à Klis (« kod Rike ») avec les fragments de deux sarcophages (Inv. no. D 372 ; Medini (1981), no. 50). Les petites statuette en bronze d'Attis²⁴⁹, ainsi que les appliques de tête d'Attis²⁵⁰, pouvaient également avoir été des offrandes funéraires, si elles ne faisaient pas partie de sanctuaires métrouaques ou bien des *lararia* domestiques²⁵¹.

Parmi les statues d'Attis en pierre, une statue fragmentaire (CCCA 151 ; Medini (1981), no. 27), conservée du cou jusqu'aux genoux, a été trouvée à

²⁴⁵ Medini (1981), 5 voit dans l'état fragmentaire (manque systématique de la partie supérieure) des statues métrouaques un acte volontaire de destruction.

²⁴⁶ ca. 23-25 cm d'hauteur. Medini (1981), no. 44-50 ; CCCA 161 ; 162.

²⁴⁷ Les éditeurs de CCCA parlent à tort du « marbre relief ».

²⁴⁸ Medini (1981), 12.

²⁴⁹ CCCA 163 = Medini (1981), no. 54 ; Inv. no. M 3413 = Medini (1981), no. 55.

²⁵⁰ CCCA 163, 2 appliques : Inv. no. M 767 = Medini (1981), no. 56 et Medini (1981), no. 57.

²⁵¹ Medini (1981), 23.

côté de la route Trogir-Split. Attis est habillé de façon traditionnelle orientale et coiffé d'une tiare dont les extrémités recouvrent les épaules. Également de Tragurium provient une tête d'Attis en marbre (CCCA 150). Les trois autres statues proviennent de Salona : deux statues fragmentaires en calcaire blanc (Medini (1981), no. 52 et 53), dont l'une représentant *Attis tristis*, datant du II-III^e siècle ap. J.-C., et une troisième statue de marbre (Medini (1981), no. 51), trouvée dans l'*urbs orientalis* et datée par Medini au I^{er} siècle ap. J.-C. Les trois appartiennent au contexte funéraire.

Deux statues de Magna Mater proviennent d'un lieu de culte métroaque à **Senia**, situé derrière la cathédrale. À l'occasion de la réédition de l'article de Medini (1978) en croate²⁵², Cambi leur a consacré un article. Après avoir analysé les différents fragments, notamment de la statue A que Medini ne pouvait pas voir à l'époque, Cambi a pu évaluer et dater ces monuments avec plus de précision.

Le fragment de la statue A, représentant un personnage féminin assis sur un trône flanqué de lions, correspond à l'iconographie habituelle de Magna Mater. Mais sa tête ne saurait être celle retrouvée au même endroit, car ses dimensions respectives sont incompatibles : la tête féminine avec *crobylos* ne mesurant que la moitié de la taille réelle des proportions imposantes de la statue A²⁵³. Pour les mêmes raisons Cambi exclut que la tête appartenait à la statue B, d'autant plus que la patine du marbre ne correspond pas non plus²⁵⁴. La statue A a perdu ses bras qui devaient tenir les attributs caractéristiques de la déesse. Cependant, elle représentait, à n'en pas douter, Magna Mater ; en revanche l'identification d'autres fragments est plus délicate.

La statue B représente également une déesse assise, mais il ne s'agit pas d'une représentation courante de Magna Mater²⁵⁵. Divergeant de la conception symétrique de la statue A, nous trouvons sur le côté gauche un taureau, un mouton, un lion, puis un autre taureau et sur la droite un capricorne. De plus, la déesse n'est pas assise sur un trône, comme l'avait cru Medini, mais sur une surface irrégulière représentant un rocher²⁵⁶. Cambi remarque à juste titre que, même s'il s'agit d'une représentation de Magna Mater, ces animaux librement disposés dans le paysage ne sont absolument pas des animaux

²⁵² Medini (1978 a), réédition Medini (1993) ; Cambi (1993).

²⁵³ Le visage était de 10,5 cm de hauteur. Degmedžić (1950-1951), 254 ; Medini (1978 a), 736 ; Cambi (1993), 34 s.

²⁵⁴ Cambi (1993), 37.

²⁵⁵ Comme analogie plus proche, Cambi (1993) cite la statue de Corinthe (CCCA II, no. 45).

²⁵⁶ Cambi (1993), 35.

sacrificiels du taurobole et du criobole²⁵⁷, ni des animaux résultant des syncrétismes entre « cultes orientaux ». Comme les caractéristiques iconographiques métrôaques ne sont pas explicites et comme Diane, dont le culte existait au même endroit²⁵⁸, peut également être représentée en déesse assise sur un rocher, l'attribution de cette statue à Magna Mater reste en question. Même si elles n'appartiennent pas au même ensemble sculptural, les deux statues (A et B) ont dû être exécutées à la même période. Les caractéristiques de la draperie avec des plis durs et profonds semblent correspondre aux statues de la fin du II^eme, début du III^eme siècle ap. J.-C.²⁵⁹.

Parlant de l'iconographie métrôaque, nous devons après les statues de Magna Mater et d'Attis, mentionner le nombre important de **reliefs d'Attis** connu en Liburnie. Nous avons déjà mentionné le relief de Banjevci (CCCA 157) avec la représentation d'*Attis tristis* allongé sous un arbre, (après la castration ou endormi²⁶⁰). Cette scène est flanquée de deux petits registres, chacun représentant *Attis tristis*²⁶¹. Une autre scène, avec une figure méconnaissable (Magna Mater ?), se poursuivait à gauche, tandis que le reste est détérioré²⁶².

Le relief antique d'Aenona, sur lequel on souhaite reconnaître une représentation d'Attis, a été réutilisé dans la construction des fondations de l'église de Sv. Križa (St. Croix), dans le centre de l'Aenona romaine (Medini

²⁵⁷ Medini (1978 a), 739.

²⁵⁸ Cambi (1993), 36 ; Zaninović (1980).

²⁵⁹ Cambi (1993), 37 ; Kruse (1975), 129 ss.

²⁶⁰ Des semblables représentations d'Attis couché sous un arbre existent déjà sur les monnaies des Antonins de Cyzique (Vermaseren 1966, Pl. XIX, 2). Medini a déjà soulevé la problématique sur les deux interprétations du mythe d'Attis. A cause des deux figures des *Attis tristis* qui flanquent la scène son opinion a penché en faveur d'une représentation d'Attis émasculé. Dans l'*Attis tristis* qui flanque la figure d'un Attis couché sur le relief d'Ostie (Pl. XXI, 1), Vermaseren (1966, p. 35) veut reconnaître un nouveau Attis qui remplacera le mort.

²⁶¹ Medini (1989 a), 262 : Une caractéristique d'*Attis tristis* est qu'il n'a pas d'attribut, ce qui est typique pour les représentations funéraires en Dalmatie (dès le I^{er} siècle ap. J.-C.). Une des représentations les plus anciennes est une stèle trouvée en Germanie dédiée par un Dalmate de la *Cohors IV Dalm.* (Gabelmann, *Bj* 172(1972), 108). Ce motif est importé des ateliers d'Italie du Nord et d'Aquilée. Mis à part Burnum, un autre relief qui n'a pas le caractère funéraire représente *Attis tristis*. C'est le relief de Lepuri. Medini conclut qu'au moment de la réalisation du relief à Burnum le motif d'*Attis tristis* était principalement compris comme un symbole appartenant à l'iconographie de Magna Mater et non pas comme une expression de tristesse de caractère funéraire (Medini 1981, 82).

²⁶² Reisch (1913), 120.

1988-1989). Le fragment découvert est à gauche limité par trois lignes parallèles verticales (triglyphes), alors que dans sa partie droite était représenté un personnage, dont est conservée seulement la partie basse dénudée avec les jambes croisées et sur lequel on s'accorde à reconnaître Attis²⁶³. Ce type de figure ne pouvait, d'après Medini, appartenir qu'à deux types iconographiques : celui d'Eros ou d'*Attis tristis*. L'absence de tout attribut permet d'écarter Eros, qui est d'habitude appuyé sur une torche, tenant souvent une couronne ou un autre objet dans la main. Contrairement aux sculptures d'Attis, souvent présentes dans la décoration des lieux de culte (CCCA III 362, V 21, 18, 92, 384, 401), les reliefs qui auraient appartenu avec certitude à la décoration d'un sanctuaire sont très rares (p.ex. CCCA no. 257). Si les lignes verticales sur le côté du relief sont, en effet, des triglyphes, nous avons très probablement affaire à un détail architectural important (une frise située au-dessous du fronton d'un temple d'ordre dorique ?). Nous pouvons imaginer que comme à Burnum, l'image d'Attis décore un registre qui sépare les différentes représentations de la frise d'un temple. Cela est également vrai pour un fragment d'Attis provenant de Vindibona (CCCA VI, no. 92) , daté du IIème siècle ap. J-C. Doit-on cependant considérer que la représentation d'Attis d'Aenona appartienne irrévocablement à un sanctuaire métraque ? Un fragment trouvé à Carnuntum (CCCA, VI, no. 98) , daté de la fin du IIème siècle ap. J-C., permet d'autres interprétations. Sur ce fragment, Attis, habillé d'une *tunica manticata* et portant un *pedum* et une *syrinx*, figure dans un petit registre au bord du relief, séparé par deux lignes verticales. Contrairement à Burnum, le restant du relief ne révèle pas de représentation du mythe métraque, mais Hercule luttant contre le lion de Némée.

La particularité du relief de Lepuri²⁶⁴ ne réside pas seulement dans le fait qu'il s'agit, comme dans le cas du relief de Burnum et d'Aenona, d'un relief décoratif faisant partie d'un lieu de culte, mais qu'il est, comme certains reliefs mithriaques, sculpté des deux côtés. Il s'agit d'une plaque calcaire fragmentaire sculptée des deux côtés. Sur sa face est représenté *Attis tristis*, tandis que sur le revers, nous découvrons un plateau rond, tenu par la main droite d'un personnage abîmé, contenant deux poissons et, entre elles, cinq petites miches rondes de pain. Sur la partie basse du plateau figurent encore quatre objets longilignes non-identifiables. La texture du relief, les dimensions

²⁶³ Medini (1988-1989), 20 s.

²⁶⁴ Medini (1981), 268 ss. décrit un relief d'Attis trouvé en 1968 parmi les ruines d'une maison dans le village de Lepuri. Ce relief, désormais conservé dans la collection archéologique du monastère de Sinj, fut l'objet d'une publication pour la première fois seulement en 1997 ; Nimač S. / V. Delonga (1997), 66-73.

des personnages et leur position dans le même axe semblent exclure la possibilité que le revers du relief, représentant les poissons (une allusion à l'eucharistie ?), puisse avoir été exécuté postérieurement, sous influence chrétienne²⁶⁵. De plus, vers la fin du II^{ème} siècle ap. J.-C., période de datation de ce monument, nous ne pouvons pas encore vraiment parler de la christianisation de cette région. Il semblerait plutôt, malgré les incertitudes qui concernent la signification exacte du motif du poisson, rarement représenté sur les monuments de Magna Mater²⁶⁶, que les deux représentations du relief, *Attis tristis* et le plateau de poissons, aient appartenus à l'ensemble iconographique du culte métrouaque. Dans un état fragmentaire et contenant des représentations sur les deux faces, l'utilisation de ce relief n'est pas facile à déterminer. Comme dans les reliefs de Mithra, où un repas cultuel est représenté sur le revers, le plateau de poissons sur le relief de Lepuri pourrait être mis en relation avec le banquet lors des cérémonies²⁶⁷. Pour quelle raison décorait-on, cependant, le revers d'un relief métrouaque avec une scène du banquet. Doit-on supposer que le relief pouvait tourner lors de la cérémonie, comme on le pense pour les monuments bifaces mithriaques ou servait-il comme mur de séparation dans un sanctuaire, comme l'avait imaginé Medini²⁶⁸? Je crains que, sans analogie, nous ne puissions pas apporter de précisions sur ce sujet. (FIG. p. 618)

²⁶⁵ Medini (1981), 269.

²⁶⁶ La décoration d'un autel dédié à Magna Mater à Salona confirme que le poisson n'était pas absente de l'imagerie métrouaque en Dalmatie (Medini 1981, no. 40)

²⁶⁷ Compte tenu des dimensions et de la forme du plateau sur lequel sont posés les poissons, Medini (1981), 277 ss. voulait rapprocher cette représentation du texte de Firmicus Maternus (*L'erreur des religions païennes*, XVIII, 1) qui nous apprend la formule mystique que les adeptes métrouaques prononcent lors de la cérémonie de l'initiation : « J'ai mangé au tambourin, j'ai bu à la cymbale, je suis devenu myste d'Attis ». Etant donné que nous ne savons pas quelle valeur attribuer à cette phrase pour dire si oui ou non les mystes utilisaient ces instruments de musique pour contenir des mets et boissons et quels étaient les aliments mangés lors des différentes cérémonies, il est difficile de confirmer ou de contredire la supposition que le plateau sur le relief de Lepuri était ce tambourin mystique utilisé lors des banquets métrouaque et que c'était bien des poissons et du pain qui constituaient le principal met des mystes métrouaques. Evoquant le banquet, nous ne devons, cependant, pas ignorer les discussions des chercheurs qui, s'appuyant principalement sur le témoignage de Julien (*Or.*, V, 174 A ss), discutent de l'abstinence (*castus*) imposée au fidèles lors de la fête du printemps (Legrange (1919), 427 ss.; Boyancé (1935), 161 ss.; Turcan (1992), 59), car parmi les aliments interdits figure notamment le poisson. Toutefois, rien n'atteste que les mystères d'Attis coïncidaient nécessairement avec la période des fêtes et du jeûne, ce qui, compte tenu de nos maigres connaissances des banquets métrouaques (Clément, *Protreptique*, II, 15, 3; Firmicus Maternus, op. cit.), permet d'imaginer le revers du monument de Lepuri, avec le plat de poissons, comme justement une illustration d'un de ces banquets.

²⁶⁸ Medini (1981), 280 ss.

Nous considérons que la présence de reliefs d'Attis en Liburnie, reflète directement les tendances religieuses et iconographiques adoptées à Rome vers le milieu du II^{ème} siècle, notamment la présence d'Attis dans l'imagerie du culte métrouaque.

b) Tout comme l'iconographie, **le matériel épigraphique** semble confirmer que Magna Mater s'installe sur la côte de la Dalmatie en tant que déesse romaine : aucune dédicace ne s'adresse plus à la déesse phrygienne Cybèle, mais toutes, elles l'invoquent comme *Mater Magna*, *Mater Deorum* ou *Mater Idaeae Magna*. Une inscription de Salona conserve néanmoins une ombre de doute. Sur un *titulus* (CIL III 14663,2²⁶⁹), nous apprenons que les *seviri [...]* *Jius P(ublii) l(ibertus) Phileros* et *[...]c l(ibertus) Imeros* construisent et dédient quelque chose (une *aedes* ?) à *Dea barbarica*. Devons-nous, comme les éditeurs du CIL, reconnaître sous le nom de la *Dea barbarica* la déesse phrygienne Cybèle ?²⁷⁰

Les seules autres exemples qui mentionnent une divinité *barbarica* proviennent de Gaule cisalpine et se rapportent à une divinité gauloise de la fertilité. Il s'agit notamment des *Fatae* intégrées dans le culte des *Matronae*²⁷¹ et l'inscription d'Aquilée (CIL V 775) souligne de plus une différenciation entre *fatae divinae et barbaricae*. Les liens qui lient les Gaulois depuis III^{ème} siècle av. J-C. à Pessinonte ne sont pas inconnus. « En s'établissant dans la région de Pessinonte les Gaulois rencontrent un bon nombre d'éléments culturels et symboliques essentiels, phrygiens mais qu'ils pouvaient comprendre à leur manière, et traduire dans leurs propres systèmes religieux »²⁷². Il est même possible de retracer l'influence de l'iconographie de Magna Mater sur les représentations des *Matres* celtes²⁷³. Nous connaissons en effet des exemples, où la migration de la population fut, même si ce ne sont que des cas isolés, à l'origine de l'exportation des divinités autochtones locales dans d'autres provinces²⁷⁴. En ce qui concerne les *Matres* et les *Matronae*, elles se trouvent certainement parmi les divinités autochtones les plus répandues²⁷⁵ : une

²⁶⁹ Aujourd'hui dans le Musée archéologique de Split, no. inv. A 2866.

²⁷⁰ L'existence d'une communauté des Syriens à Salona semble attestée par l'existence d'une dédicace aux *Diī Syrii* (CIL III 1961).

²⁷¹ Comme le montre la dédicace à *Fatis Devonibus* (CIL V 4208) qui correspond aux *Matres Devoniae*. RE, « Muttergottheiten », 953 s. et « Fatae » ; BJB 83, 177 ss. ; CIL III 14068.

²⁷² Borgeaud (1996), 125.

²⁷³ Spickermann (1997), 161.

²⁷⁴ Pour Appolo Granus, Sirona ou Rosmerta v. A. Schäfer, « Götter aus dem Rheingebiet in Dakien und Pannonien » dans : Spickermann (2001), 259-284.

²⁷⁵ Spickermann (1997), 160 ss. ; *Matronen und verwandte Gottheiten* (1987).

dédicace aux *Matribus Magnis* indique que le culte des *Matres* n'était d'ailleurs pas inconnu à Salona²⁷⁶. Faut-il alors reconnaître dans la dédicace à *dea barbarica* reconnaître une influence gauloise invoquant une Matrone celte plus ou moins associée à la déesse phrygienne ?

Deux affranchis portant des *cognomina* grecs, de provenance indéterminée, dédient au Ier siècle²⁷⁷ un autel à *dea barbarica* à Salona. Il est inutile de vouloir établir une origine phrygienne de ces dédicants ; en effet, quelle aurait pu être la raison de désigner leur propre déesse comme *barbarica*²⁷⁸ ? Si nous comprenons l'adjectif dans le sens géographique, il pourrait alors s'agir de ne n'importe quelle déesse qui n'est pas représentée sous les traits gréco-romains, même une de Dalmatie. Que cette dédicace soit vouée à une déesse autochtone locale me semble cependant peu probable, car elle serait de la part d'un étranger plutôt désignée en tant que *dea peregrina*²⁷⁹, que *barbarica*. Si en revanche, nous considérons l'adjectif *barbarica* par rapport aux caractéristiques de la déesse, nous pouvons imaginer qu'il se rapporte à Cybèle, Mère des dieux sauvage entourée des lions²⁸⁰. Contrairement aux inscriptions dédiées à *Matri Magnae*, nous devrions, dans ce cas, indiquer qu'au Ier siècle, dans cette inscription salonitaine, Cybèle était de toute évidence considérée comme une déesse sauvage, si ce n'est aussi étrangère²⁸¹. Pour obtenir une conclusion définitive, une analyse plus approfondie de l'adjectif *barbaricus* s'impose néanmoins.

Les liens avec la Phrygie, pays d'origine de Cybèle, semblent soulignés dans une autre inscription de **Pituntium** (CCCA 171 ; Medini (1981), no. 69).

²⁷⁶ Bulić, *BASD* 32(1909), 67-68 ; *ILJug*, 2052 ; *AE* 1912, 42 : *Matrib(us) Mag(nis) / sacrum P.Safinius Filucinus Terentiae sacerdotis f(ilius) / aram supstituit idem ampliavit / sibi et cognatio[ni] suae] / permissu C. Clodi Grac[ilis]*. Šašel Kos (1994), 790 est cependant persuadée qu'il s'agit ici des divinités autochtones dalmates par rapport à l'inscription de Lugdunum (ILS 4794) dédiée aux *Matres Pannoniorum et Delmatarum*.

²⁷⁷ Medini (1981), n. 670 indique cette date par rapport à la qualité et l'exécution de lettres. La formule onomastique des affranchis, avec l'indication de *praenomen* du patron + *libertus*, confirme une telle datation (Alföldy 1969, 28).

²⁷⁸ Je crois que l'épigraphie de Phrygie n'atteste pas de *dea barbarica*.

²⁷⁹ Au cours du voyage, arrivé en Egypte, les divinités égyptiennes sont *peregrinae deae* (Florus, *Vergilius orator an poeta* II,2) ; Tacite, *Germ.* 9,1 ; Les vieux dieux italiens, comme Junon de Véii, comptent aussi parmi les *peregrinos deos* avant être installés sur l'Aventin (Tite-Live, V, 52, 10). Parlant de l'affaire des Bacchanales, Sabasius et les autres dieux étrangers sont désignés comme *dei peregrini* par Cicéro, *De leg.*, II, 37.

²⁸⁰ E. Will, « Aspects du culte de la Grande Mère dans le monde grec » dans : *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960 ; R.R. Simms, *Foreign Religioius Cults in Athens in the fifth and fourth centuries BC.*, diss., 1985.

²⁸¹ La fonction officielle de sévirs qu'occupent les dédicants, ne permet pas de la rapprocher au culte officiel de la colonie, comme l'avait supposé Medini (1981), 387.

Elle est dédiée à *Dis Asca(enis*²⁸² ou *niis*²⁸³) *et Matri Magn(a)e Ianae [l(ibens)] m(erito)*. Pour Graillot (1912, 191) il s'agit d'un « Ascalonite transplanté en Dalmatie, un soldat probablement, qui dédie dans le temple de la Mère des Dieux un autel aux divinités d'Ascalon (*Dis Asc(alonitanis)*) ». Je préférerais pourtant me rallier au raisonnement de Drexler et de Medini, selon lequel il s'agit non pas d'Ascalon, mais d'Ascania, région mythique d'Anatolie. Comme il existe deux lacs portant ce nom, en Bithynie et en Pisidie²⁸⁴, il n'est pas possible de trancher sur la localisation exacte. L'épithète Ascanios exprimait plutôt une appartenance indigène à la terre d'Anatolie, sur la base des héros Phorkys et Ascanios, commandants de troupes phrygiennes associées aux Troyens (Homère, *Iliade* II, 862s ; XIII 793). Il est particulièrement important de souligner qu'Ascanios est également l'épithète géographique la plus répandue du dieu Mên en Pisidie, Carie et Phrygie²⁸⁵. Le fait que les dédicaces adressées à Mên Ascanios appartiennent avant tout au contexte public, laisse supposer qu'il occupait une place officielle dans les panthéons de ces cités²⁸⁶ et que l'importance de son culte était l'expression d'une fierté nationale, où l'épithète du dieu indiquerait qu'il s'agit du dieu national des Phrygiens²⁸⁷. Il est possible que les liens mythiques qui placent l'origine du peuple romain en Anatolie (Ascanius, le fils d'Énée (Vergile, *Aen.*, I, 267) aient, par la suite d'une propagande politique, contribué à la popularité de Mên Ascanios à l'époque romaine²⁸⁸. En Dalmatie, la dédicace n'est cependant pas adressée à Mên Ascanios, mais aux *Dis Asc(anii)*. Par rapport aux inscriptions dans lesquelles Mên porte plusieurs épithètes différentes²⁸⁹, il est possible d'imaginer que dans la dédicace aux Mên Ascanii, les différents épithètes se seraient associées pour exprimer la multiplicité de Mên²⁹⁰. Il est possible d'imaginer que la dédicace ne s'adressait pas seulement au Mên Ascanios, dont le sanctuaire principal est

²⁸² Medini.

²⁸³ Drexler, Roscher Myth. Lex. III, col. 2923.

²⁸⁴ Lane CMRDM III 32 s. ; S. Hübner, « Spiegel und soziale Gestaltungskraft alltäglicher Lebenswelt : Der Kult des Mên in Lydien und Phrygien », dans : *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, Asia Minor Studien 45, E. Schwertheim (éd.), Bonn, (2003), 186.

²⁸⁵ Lane CMRDM III 75. Son culte est attesté dans plusieurs cités d'Asie Mineure et il possède un lieu de culte important à Antiocheia (Lane CMRDM III 55).

²⁸⁶ Hübner (2003), 186 s.

²⁸⁷ Hübner (2003), 187 ; Buresch, *Aus Lydien. Epigraphisch-Geographische Reisefrüchte*, 1898, 81.

²⁸⁸ Lane, *Muse* 18 (1984), 55.

²⁸⁹ Hübner (2003), 190s. Souvent un épithète géographique et un nom au génitif ou deux épithètes géographiques. Cette multiplication des épithètes n'est cependant pas connue en Phrygie.

²⁹⁰ Medini (1987).

situé en Anticheia, mais aussi à tous les Mên d'Anatolie. En l'absence d'autres attestations du culte de Mên sur la côte Adriatique dalmate, cette dédicace représente un certain unicum.

Le nom du dédicant de cette inscription de Pituntium n'est malheureusement pas transmis et l'inscription étant aujourd'hui perdue, nous n'avons pas de réels appuis chronologiques. Jusqu'au milieu du II^e siècle la majorité de la population de cette région est constituée de familles indigènes ; puis arrivent des familles étrangères, principalement venues de Salona. C'est probablement à cette influence de familles salonitaines que l'on doit attribuer l'existence du culte métraque dans la région ; une inscription de Srinjine, à proximité de Pituntium (CCCA 170), nous enseigne que Lupula Statilia avait rénové un *templum Matri Magnae*.

L'inscription de Pituntium n'est pas seulement dédiée aux *Dis Ascanii* et à Magna Mater, mais également à *Ian(a)e*. Il ne s'agit pas de la grande Mère réunie à Janus, comme l'avait cru Graillot²⁹¹, mais de la déesse Diana, dont le nom est dans cette même forme attesté dans une inscription de Salona²⁹². Il n'est d'ailleurs pas rare de trouver un rapprochement entre Magna Mater et Diane : à Senia, par exemple, puis à Trišćenica où un relief de Diana²⁹³ a été découvert ensemble avec l'inscription métraque attestant un *fanum* (CCCA 168-9). La supposition de Medini²⁹⁴ que l'absence de la coordination (« et ») entre Mater Magna et Iana suggère le développement d'une forme syncrétique (une *Mater Magna Iana*) entre les deux divinités, lunaires et cosmiques, sous une influence asiatique me semble difficile à vérifier.

En conclusion, nous pouvons retenir qu'à Pituntium, situé aux alentours de Salona, quelqu'un fait une dédicace aux dieux d'Ascania, Magna Mater et Diana selon un formulaire latin (*libens merito*). Une dédicace faite aux plusieurs divinités à la fois est coutumière de l'épigraphie romaine du polythéisme. Le fait que les dieux, très probablement les Mên anatoliens, soient par leur épithète associés à leur patrie d'origine l'Anatolie n'indique pas nécessairement l'existence d'un culte exotique à Pituntium sous influence de l'Asie Mineure. Tout comme Magna Mater porte dans sa plus pure forme romaine l'épithète d'*Idaea* en association avec la légende troyenne, il est possible d'imaginer que pour les mêmes raisons, le dieu Mên ou d'autres dieux d'Asie, portent l'épithète d'Ascanios pour accentuer non pas seulement leur origine asiatique, mais également leur romanité par rapport aux origines mythiques des Romains, afin de mieux pouvoir s'intégrer.

²⁹¹ Graillot (1912), 191.

²⁹² Gabričević, *VAHD* 63-64 (1961-1962), 224-225, no. 5.

²⁹³ Medini (1981), no. 42 ; *VAHD* 46 (1923), 83.

²⁹⁴ Medini (1981), 365.

c) Bien que l'**origine ethnique des adeptes métroaques** ne soit pas possible à déterminer avec précision, Zotović avait bien remarqué que « les adorateurs de Magna Mater sont surtout des citoyens romains »²⁹⁵.

Nous connaissons en Liburnie seulement trois dédicaces métroaques qui mentionnent le nom du dédicant (à Arba, Senia et Asseria). Toutefois, comme il s'agit d'une région extrêmement romanisée, la majorité de la population, et donc aussi des adeptes métroaques, devait être constituée de marchands et de colons italiques, ainsi que de familles autochtones ou de marchands étrangers intégrés à la culture romaine²⁹⁶. Il s'agit, certes, d'une population très mélangée, mais qu'unissait néanmoins la culture (et la religion) romaine, ainsi que le contexte urbain des cités liburniennes romaines. Concernant T. Prusius T.f. Optatus de Arba, qui a voulu que sa sœur Babria Tertulla construise un portique à Cybèle à sa mémoire, on ne peut rien dire de bien pertinent, mais étant donné que sa sœur Babria porte un nom caractéristique du sud et du centre de l'Italie (Alföldy 1969, 63) et que le nom Prusius n'est connu qu'en Italie (Alföldy 1969, 112), il est préférable d'exclure l'origine de Prusa en Bythinie. Il semble que c'était une famille de marchands venues d'Italie qui au cours du Ier siècle ap. J.-C. (comme indique la filiation complète des noms) vénère Magna Mater à Arba.

La population de Salona est au I-IIème siècle principalement composée des colons venus de toutes les régions d'Italie à qui Auguste octroi des terres dans l'*ager* salonitain²⁹⁷. Et ce sont ces colons, familles, affranchis et esclaves, venus d'Italie comme agriculteurs ou marchands qui se réunissent autour du culte de Magna Mater²⁹⁸. Cela est illustré par les inscriptions métroaques attestent d'avantage de femmes ou de couples / familles. Ayant acquis une bonne situation matérielle, il sont nombreux à avoir les moyens de financer un lieu de culte comme en témoigne la multitude de munificences métroaques privées provenant de l'*ager* de Salona. Il semblerait que c'est justement le caractère familial de ces communautés métroaques qui explique la popularité

²⁹⁵ Zotović (1968), 73 s.

²⁹⁶ Medini (1978 b), 67-85.

²⁹⁷ Alföldy (1965), 109 ss.

²⁹⁸ La majorité provient des familles d'affranchis venues d'Italie (Lucius Staius Facula, Iunia Rhodine, M. Calpurnius Primus et Trebonia Chreste et Curia Prisca, M. Petronius Phillipus). Il est en effet très probable qu'une partie de ces affranchis étaient venus d'Italie encore en tant qu'esclaves avec leurs maîtres Daicovici (1932), 69. D'autres noms indiquent également une origine italienne : le *cognomen* Callirhoe se trouve principalement en Italie et dans les provinces de l'ouest de l'Empire, tandis que Turranius est particulièrement courant en Italie du nord et en Liburnie (Alföldy (1969), 169 et p. 130).

dont Magna Mater jouissait tout particulièrement au sein des *cognationes*²⁹⁹ ; ces « collèges religieux dalmates », comparables aux *curiae* gallois, permettaient aux esclaves et affranchis loin de leur patrie d'origine (comme Agrius et Agria³⁰⁰) de retrouver une « famille métroaque » dans laquelle les liens religieux remplaçaient les liens du sang³⁰¹.



Kameni blok s reljefom tugujućeg Atisa na aversu iz Lepura.

²⁹⁹ Kubitschek (1896) ; Zeiller (1929) ; Alföldy (1963 b) ; Medini (1985) ; Šašel Kos (1994).

³⁰⁰ Rendić-Miočević, *VAHD* 55 (1953), 261 ; Medini (1981), no. 35.

³⁰¹ Dans d'autres cas, comme à Tragurium, les *liberti* pouvaient être inclus dans la dédicace de la famille.

LES DIVINITÉS ÉGYPTIENNES

Pour évoquer les cultes publics, nous avons principalement parlé du culte de Magna Mater, car le culte d'Isis, avec le temps également intégré dans le panthéon officiel romain, ne semble pas avoir été très répandu en Dalmatie. Grâce au catalogue très complet des monuments égyptiens, publié par Selem (1997), nous sommes aujourd'hui en mesure de mieux concevoir l'affluence et l'étendue des objets du culte isiaque en Dalmatie. Nous sommes toutefois surpris de ne trouver, parmi les nombreuses petits objets (statuettes, lampes ou oushebtis), que quelques rares monuments qui suggèrent l'existence de lieux de culte d'Isis ou de Sérapis. La définition d'un site ou d'un lieu de culte en tant que site isiaque n'est pas toujours incontestable. Une inscription ou un autel votif, une statue monumentale ou encore une *tabula ansata* (comme à Siscia ou Poetovio) sont généralement prises en compte comme monuments ayant appartenu à un lieu de culte isiaque. Les sites sur lesquels étaient trouvés plusieurs monuments, même mineurs, aussi. Néanmoins, même quand nous possédons la certitude de l'existence d'un lieu de culte, dans aucun de cas, les monuments culturels isiaques de Dalmatie ne peuvent être attribués à une architecture de culte.

Nous avons déjà mentionné l'inscription dédiée à Isis qui était, dans une utilisation secondaire, trouvée dans le municpe liburnien **Varvaria** (Selem (1997), no. 1.18). Le nom de la dévote, Marcella Raetia, indique son appartenance à une importante famille liburnienne romanisée³⁰². Il est particulièrement intéressant d'observer que le culte isiaque jouit d'une popularité parmi la population indigène romanisée de Varvaria, notamment parmi les femmes à la fin du Ier, au plus tard début du IIème siècle³⁰³.

Le deuxième autel qui, en raison de sa monumentalité, a certainement appartenu à un lieu de culte provient de **Iader** (SIRIS 676 ; Selem (1997), no. 1.4. ; CIL III 2903). L'autel (94 x 59 cm), dédié à Liber et Libera, Isis et Sérapis par P. Quinctius Paris pour le salut de son fils Scapula, possède une riche décoration avec, sur le côté droit une représentation d'Isis et de Sérapis, et sur le côté gauche Liber et Libera – les deux couples divins auxquels l'autel est dédié. Sur le revers de l'autel, deux figures sévèrement endommagées pouvaient, d'après Budischovsky³⁰⁴, être Anubis et Harpocrate. En prenant en

³⁰² Takács (1995), 162. Un membre de cette famille était même admis dans le sénat romain, Alföldy (1969), 114.

³⁰³ Takács (1995), 162 le date à la première moitié du IIème siècle.

³⁰⁴ Budischovsky (1977), 78 s.

compte les monuments analogues qui montrent des rapprochements entre le culte isiaque et celui de Liber, Selem³⁰⁵ date cet autel à la fin du II^eme, début du III^eme siècle ap. J-C. Or, Liber est depuis très longtemps une divinité extrêmement populaire en Dalmatie et une stèle funéraire d'Iader mentionne un *sacerdos Liberi* (CIL III 2931) déjà au I^{er} siècle ap. J-C.³⁰⁶ Compte tenu du *cognomen* du fils du dédicant (Scapula), Alföldy³⁰⁷ supposait que P. Quinctius Paris pouvait être l'affranchi de T. Quinctius Scapula. Cela est d'autant plus probable que ce *cognomen* est uniquement attesté sur l'inscription d'Iader³⁰⁸ et que les Quinctii, fréquents en Italie et en province, sont en Dalmatie exclusivement concentrés en Liburnie, autour d'Iader³⁰⁹. Ce rapprochement permettrait d'avancer la datation de cette inscription et de dire qu'Isis et Sérapis étaient vénérés déjà vers la fin du I^{er} siècle ap. J-C. dans le milieu des affranchis³¹⁰.

Ayant les moyens, T. Quinctius Scapula fait ériger un autel de caractère monumental (riches décorations en relief sur trois côtés) comme exaucement de son vœu pour le salut du fils, dans lequel il s'adresse au couple divin égyptien probablement en vertu de divinités guérisseuses. Nous devons imaginer qu'il fût érigé à la fin du I^{er} siècle dans un lieu de culte à Iader. Quant à la définition de ce lieu de culte – comme étant un Iseum (Serapeum) ou un temple de Liber, ou son statut dans la colonie - culte public ou privé, il est difficile de se prononcer. Toutefois, le lieu de la découverte, près de l'église du Sauveur (CIL) qui se trouve à proximité du port, correspondait, dans le cas d'un lieu de culte d'Isis, aux prérogatives de Vitruve (*De arch.*, I, 7)³¹¹. Il faut cependant ajouter que les écrits de Vitruve ne représentent qu'une base théorique pour l'architecture impériale ; d'ailleurs ils ne sont pas suivis assidûment. Ainsi, même dans les villes côtières, comme à Aenona, les monuments isiaques ne se trouvent pas près du port.

³⁰⁵ Selem (1997), 50. SIRIS 418 ; 445.

³⁰⁶ Il persiste toutefois un doute à savoir si le *sacerdos Liberi*, mentionné dans cette inscription, se rapporte au culte de Liber à Iader ou à celui de l'île de Rab, où Marcus Trebius Proculus remplissait aussi la fonction d'édile et de duumvir. Dans la deuxième hypothèse, il ne faut pas écarter la possibilité de liens religieux entre Rab et Iader. Pour ce qui est des représentations du Satyre et de la Bacchante, qui décoraient la balustrade du deuxième étage du portique du forum d'Iader, elles ne constituent pas une preuve du culte dionysiaque à Iader, comme voulait le croire Suić. Sur ce point v. Bugarski-Mesdjian (1999), 69.

³⁰⁷ Alföldy (1969), 114 ; Takács (1995), 163. Elle serait ainsi la plus ancienne inscription dédiée à Isis et Sérapis.

³⁰⁸ Nedved (1992), 138.

³⁰⁹ Alföldy (1969), 114 ; Nedved (1992), 138 et 202.

³¹⁰ Liber et Libera sont d'ailleurs des divinités très appréciées parmi les affranchis. Bruhl (1953), 221 s. ; Medini (1980 b), 200 s.

³¹¹ Giunio (1997), 270.

La statue d'Isis en marbre (Selem (1997), no. 1.11) fut, en effet, découverte en 1852 dans Mirkovićevo ulica, entre l'église ste. Croix et st. Antoine l'abbé³¹², dans le centre urbain du municiple d'Aenona. Compte tenu des dimensions de cette statue (136 cm de hauteur), elle mérite d'être considérée comme ayant appartenu à un lieu de culte.

La déesse est représentée debout, la jambe gauche légèrement fléchie. La tête et les extrémités des bras ne sont hélas plus conservés. Habillée d'un long chiton qui tombe jusqu'aux pieds, elle est drapée dans un himation qui se resserre par le nœud isiaque entre ses seins. Il s'agit d'une Isis hellénisée, un type iconographique dont la création est généralement attachée à l'Alexandrie ptolémaïque et qui, introduite à Rome, devient la principale image culturelle³¹³. Les attributs qu'Isis porte dans ce type de représentations varient entre une corne d'abondance, un uraeus, un sceptre ou une situle. La formation d'un type canonique - Isis débout tenant une situle et un sistre, se situe seulement vers la fin du Ier, début du IIème siècle ap. J-C.³¹⁴. Malgré la perte des bras, il semblerait, en comparaison avec d'autres modèles iconographiques, que l'Isis d'Aenona tenait justement ces deux attributs, le sistre et la situle³¹⁵. Cela est d'autant plus probable que la statue est, d'après les caractéristiques stylistiques, datée par Selem vers la fin du Ier siècle ap. J-C. Dans la comparaison avec d'autres statues d'Aenona, notamment le groupe des statues impériales³¹⁶, il est possible d'imaginer que la statue d'Isis est contemporaine d'avec le groupe des statues d'époque flavienne, époque où on entreprend une monumentale reconstruction du temple capitolin dédié à Vespasien. Comme la statue ne fut pas trouvée *in situ*, nous pouvons seulement émettre des suppositions sur l'emplacement et le caractère du lieu de culte qu'elle décorait. On avait, en effet, envisagé différentes possibilités : que la statue d'Isis décorait soit l'*Augusteum* situé sur le forum, soit le sanctuaire d'une autre déesse, comme Vénus Anzotica ou Magna Mater, soit qu'elle faisait partie, en effet, d'un lieu de culte isiaque³¹⁷. L'endroit de la trouvaille, loin du site où étaient trouvés les inscriptions et la statue de Vénus Anzotica, semble exclure un lien possible entre ces deux divinités³¹⁸. On avait aussi supposé qu'Isis et Magna Mater étaient vénérées dans un même sanctuaire à l'endroit de l'église de ste. Croix, où fût trouvé le fragment de la frise avec la représentation d'Attis.

³¹² Cette information cite Giunio (1997), 229 ; M. Sabljari : « dans la Maison de Gojić ».

³¹³ Sur l'hellénisation d'Isis v. Malaise (2000). Ce type est aussi présent à Rhodos, IIème s. av. J-C. (LIMC no. 9 et 194).

³¹⁴ Tran tam Tinh (1984), 1725 ; Malaise (2000), 5.

³¹⁵ Selem (1997), 54.

³¹⁶ Kolega (1998).

³¹⁷ Selem (1997), 175.

³¹⁸ Malgré le fait que le lieu de culte d'Anzotica soit situé au bord de la mer et que Vitruve (*De arch.*, I, 7) réclame un tel emplacement également pour les lieux de culte isiaques.

Compte tenu de nombreux rapprochements entre le culte d'Isis et de Magna Mater³¹⁹, comme par exemple dans le sanctuaire récemment fouillé à Mainz³²⁰, rien ne s'oppose à une telle hypothèse, si ce n'est l'identification incertaine du relief d'Attis comme étant une partie de la frise du lieu de culte métraoque. Il n'est d'ailleurs pas à exclure que dans ce quartier résidentiel, pas très loin du forum, Magna Mater et Isis étaient vénérées dans deux lieux de cultes distincts à proximité l'un de l'autre³²¹. Compte tenu de l'attitude généreuse de l'empereur Vespasien envers les divinités égyptiennes et la propagation du culte d'Isis et de Sérapis justement à l'époque flavienne il est, en effet, possible de mettre l'existence du culte d'Isis en rapport avec le culte impérial³²². Il n'est cependant pas indispensable d'imaginer que le culte d'Isis ait été, associé au culte de l'empereur Vespasien, présent à l'intérieur de l'*Augusteum*, mais que la statue d'Isis décorait un lieu de culte isiaque érigé vers la fin du Ier siècle à proximité de l'église ste. Croix³²³. La trouvaille de lampes à l'huile, dont deux avec l'effigie d'Isis et Sérapis (Selem (1997), no. 1.13 et 1.14) et une avec la tête d'Amon (Selem (1997), no. 1.15), provenant probablement d'un contexte funéraire, confirme qu'Isis n'était à Aenona pas seulement une déesse des empereurs.

Une base en marbre avec des traces du dieu Sérapis trônant, découverte en 1898 à **Senia** (CIL III 15092 ; SIRIS 675 ; Selem (1977), no. 1.1.)³²⁴, pourrait également appartenir à un lieu de culte (un *serapeum* ?). La petite taille de la statue, placée sur une base de 28 x 30 cm, ne permet pas de parler d'une statue de culte, mais plutôt d'une petite statue votive. Il est impossible de se prononcer sur la datation de cette statue à partir d'une analyse stylistique, car elle a aujourd'hui disparu. Nous savons seulement, grâce à l'inscription sur la base de la statue, qu'elle était dédiée à *Serapidi deo sancto* par Sarmentius Geminus. Pour l'épithète *deus sanctus* portée par Sérapis nous trouvons une seule analogie : l'inscription de York qui est dédiée par un légat de la *VI legio Victrix* à la fin du IIème, début IIIème siècle³²⁵. Est ce que nous devons, comme Selem, considérer cette analogie comme argument suffisant pour dater cette statue ?

³¹⁹ CCCA II 590-592 ; CCCA IV 108 ; 123 ; 196 ; 197 ; CCCA V 35.

³²⁰ Haase (2002), 116 s.

³²¹ Medini (1988/89), 26.

³²² Tran tam Tin (1996), 220 s ; Malaise (1972), 412.

³²³ Selem (1997), 55 ss., no. 1.13-1.15.

³²⁴ Dans une utilisation secondaire, Brunšmid, *VHAD* 3 (1898/99), 172 s.

³²⁵ Selem (1997), 47 ; SIRIS 750. Bricault (1996), 124. Comme *sanctus* Sérapis est invoqué en Ostie (SIRIS 533h) et en Maurétanie (SIRIS 792).

L'importance de Senia dès le milieu du II^e siècle, liée au développement du commerce maritime, ainsi que l'existence d'une vie religieuse prononcée justement à cette époque (lieux de culte de Diane et de Magna Mater datent de la fin II^eme, début III^eme siècle), suggèrent, en effet, que l'arrivée d'un certain nombre des nouveaux colons (marins et marchands)³²⁶ pouvaient être à l'origine du culte de Sérapis (et Isis ?) à Senia.

Pour la diffusion du culte de Sérapis, Selem³²⁷ souligne la proximité de la station de la douane à Vratnik et les inscriptions dédiées à Mithra par ses membres (CIMRM 1846 et 1847). Nous constatons, en effet, qu'à Poetovio, d'où viennent les influences mithriaques, existent aussi de très nombreuses inscriptions isiaques faites par des membres de la douane (SIRIS 647 ; 654 ; 656 ; 657 ; 658 ; 659 ; 660). Nous pouvons, de plus, citer deux inscriptions isiaques de la station de douane d'Auguontum³²⁸, dédiées par un certain *arcarius* Festinus qui se trouve être l'employé de la douane sous T. Iulius Saturninus, le même *conductor* à qui appartient le *servus* Faustus qui dédie l'autel à Mithra à la station de Vratnik (CIMRM 1847). Des liens administratifs et religieux entre les membres de la douane ont incontestablement existé, mais il s'agit d'une très grande organisation et je doute que les *ex voto*, généralement faits pour l'un des *conductores*, influençaient systématiquement la vie religieuse d'une autre *statio*. Mithra et Isis ne sont d'ailleurs que deux des nombreuses divinités auxquelles dédient les esclaves et affranchis employés de la douane et le fait que les membres de la station de douane de Vratnik dédient des autels à Mithra, un divinité « orientale », n'est pas une raison pour supposer qu'ils sont également à l'origine d'un autre culte « oriental », comme celui de Sérapis, car aucune inscription isiaque ne peut être associée au milieu de la douane en Dalmatie.

Enfin, il faut préciser que le bureau de douane se trouvait à Vratnik, à 15 km de la ville de Senia, et il me semble peu probable qu'un membre de la douane aurait choisi d'ériger une statue de Sérapis dans un lieu de culte à Senia et non pas à l'intérieur ou à proximité de ses bureaux. L'épigraphie représente un dernier argument contre l'influence religieuse du bureau de la douane. Sarmenius Geminus qui n'est certainement pas un esclave, ne mentionne aucun titre ni aucune fonction qu'il aurait remplie, ce qui est, il faut l'admettre, plutôt inhabituel dans l'épigraphie des douanes³²⁹. Nous sommes pour cette raison plus enclins à

³²⁶ La famille de Verridia Psyche qui dédie à Magna Mater vient probablement d'Afrique.

³²⁷ Selem (1997), 47 s., n. 3.

³²⁸ De Laet (1949), 183. Lienz. CIL V 5079 ; CIL V 5080=ILS 1859.

³²⁹ Il est également difficile d'imaginer que le culte d'Isis ait d'abord existé entre les membres de la douane (même si nous n'avons pas trouvé de trace) et qu'il se soit « propagé » vers Senia. Car le culte de Mithra était bel et bien présent dans la *statio* de Vratnik ; mais aucun monument mithriaque ne fut jusqu'à maintenant trouvé à Senia.

penser que la statue de Sérapis fut offerte par un habitant de Senia, un affranchi, qui est venu en Dalmatie comme marchand ou comme marin. Plus que les influences de l'administration douanière, il me semble important de souligner les influences commerciales d'Aquilée. Que les liens économiques aient pu impliquer des liens religieux est confirmé par un monument érigé de la part d'Aquilée (*Aquileienses publice*) à Cosutia (Sexti filia), *fJam(inica) divae Faustinae Aquileiaiae et Iadere* à Iader³³⁰. Bien que le culte Sérapis à Senia n'ait probablement pas eu le statut officiel de celui de diva Faustina à Iader, les liens et la fluctuation des marchands et marins entre Aquilée, grand centre isiaque, et Senia pouvait très facilement influencer l'existence d'un culte de Sérapis.

L'importance que Sérapis a pu avoir dans le milieu des marins de Dalmatie trouve une confirmation dans l'inscription funéraire érigée pour L. Cassius Hermodoro, un *naucloero qui erat in collegio Serapidi Salonitano* de la part de sa femme, la Salonitaine Ulpia Candida (CIL IX 3337 ; SIRIS 475 et 677 ; Selem (1997), no. 2.2.). Nous avons d'autres inscriptions mentionnant un *collegium Isidis*³³¹, dont une trouvée à Aeternum (SIRIS 476) d'où provient l'inscription de Hermodoro. Le rôle d'Isis comme protectrice des navigateurs fut certainement la raison pour laquelle les divinités égyptiennes se trouvaient liées au collège des marins³³². Comme le culte faisait partie intégrante de la vie de chaque collègue professionnel, il est difficile de faire une distinction nette entre collèges religieux et collèges professionnels dont le nom indique seulement la divinité protectrice. Takács³³³ a ainsi raison de dire que l'existence d'un collège de Sérapis, tout comme le sarcophage aux décors isiaques (Selem (1997), no. 23), ne suffisent pas à conclure de l'existence d'un lieu isiaque à Salona, malgré les nombreuses trouvailles mineures.

Une dernière inscription isiaque provient du **Municipim S.** (Komine près du Plevlja) situé à l'extrême Est de la province (ILJug 73 ; SIRIS 679 ; Selem (1997) 7.2). Il s'agit d'un municiple tardivement romanisé (la majorité de la

³³⁰ AE 1956, 0232 ; ILJug 210 ; Abramić dans : *Studi aquileiesi* offert il 7 ottobre 1953 a Giovanni Brusin nel suo 70 compleanno (Aquileia 1953) 86-88 ; J. Posedel, *VAHD* 53 (1950-51), 163-165.

³³¹ SIRIS 399 et 413 (Rome) ; 698 (Potaissa) et *colegius de Serapis et Iunonis* de Locri (SIRIS 481 a).

³³² A Ephèse, au milieu du II^e siècle ap. J.-C., une statue d'Isis et un autel dédiés dans la douane des poissonniers par le collège des marchands (I. Dittmann-Schöne, « Götterverehrung bei den Berufsvereinen im keiserzeitlichen Kleinasien » dans : Engelhaaf-Gaiser U. / Schäfer A. (éds.) (2002), 85).

³³³ Takács (1995), 166.

population autochtone obtient la citoyenneté sous Hadrien) qui se développe fin II^{ème} – III^{ème} siècle en un riche et important centre commercial grâce aux mines d'argent³³⁴. Un autel en calcaire blanc (85 x 41 cm) est, contrairement aux inscriptions précédentes, dédié à Sérapis et à Isis par un *equus romanus*, Marcus Ulpus Gellanus, qui remplissait la fonction de superviseur financier de plusieurs villes de Dalmatie (*curator Arbensium Metelensium Splonistarum Malvesatium*)³³⁵. Il est impossible de s'exprimer définitivement sur l'origine ethnique du dédicant. Nous savons seulement que son *cognomen* est fréquent en Italie³³⁶, alors que l'obtention de la citoyenneté sous Trajan, si répandue dans les provinces danubiennes, est très rare en Dalmatie³³⁷. Comme en ce qui concerne l'origine, la *tria nomina* ne nous fournit pas d'appuis chronologiques³³⁸. Alors que Vidman la date vers la fin du II^{ème} siècle, Sergejevski³³⁹, par rapport aux lettrines, la situe vers le début du III^{ème} siècle³⁴⁰. Comment interpréter cette inscription isiaque ?

Il semblerait que « la grande partie des témoignages concernant les cultes nilotiques pendant le III^{ème} siècle correspond aux activités des représentants de l'Empire en Occident... La crainte des autorités impériales aurait été de n'avoir pas la capacité de trouver les véhicules nécessaires pour intégrer dans le système les gens qui se sentaient en marge de la religiosité civique... Dans ces conditions il paraît que les envoyés impériaux avaient, entre autres missions, la réactivation des cultes orientaux »³⁴¹. Notre dédicant appartient effectivement à l'ordre équestre et il est, en tant que délégué impérial directement lié aux autorités de Rome et de l'empereur. La possibilité que son attachement au culte isiaque soit directement influencé par une politique religieuse impériale est tout à fait possible³⁴². Les observations sur le sanctuaire rupestre de Panóias en Portugal que Alvaro / Muñoz mentionnent dans la suite de leur article³⁴³, m'a fait

³³⁴ I. Bojanovski, *CBI, Godišnjak 25* (1987), 97 ; isti, (1988), 204-213.

³³⁵ Il s'agit de délégués impériaux, qui contrairement aux gouverneurs municipaux, dépendaient directement de Rome. Les *curatores* n'étaient, à cette époque, qu'exceptionnellement nommés pour contrôler les finances d'une minorité de villes. Jacques (1990), 198 s. ; v. aussi Jacques (1984).

³³⁶ Alföldy (1969), 147 ; Kajanto (1965), 210.

³³⁷ Alföldy (1969), 42.

³³⁸ Seulement la période du règne de Trajan comme un *terminus post quem*.

³³⁹ Sergejevski, *Glasnik Zemaljskog muzeja NDH u BiH* 52 (1940), sv. 1-2, 20-22, no.4.

³⁴⁰ Selem (1997), 121.

³⁴¹ Alvar / Muñoz dans : Bricault (2004), 90.

³⁴² Tran tam Tinh (1996) ; S.A. Takács, *Roman politics and the cult of Isis and Sarapis*, Los Angeles, Univ. of Calif., Diss., 1992.

³⁴³ Alvar / Muñoz (2004), 91 ss. ; G. Alföldy, *MDAIM* 36 (1995), 252-258 ; *MDAIM* 38 (1997), 176-246 ; A. Rodriguez Colmenero, *RICIS* 602/0501.

penser à un autre monument trouvé dans cette même région qui fut, par le passé, trop peu discuté. Il s'agit du mithreum (rupestre) de Lever Tara avec un autel sculpté dans la roche qui est dédié à *Invicto Augusto* par *Aurelius [...]* *trctria* [*A ?*]*spro* et *Orfīto* [*co(n)*]*s(ulibus)* (CIMRM 1887). La mention de deux consuls, Asper et Orfitus, ne permet malheureusement pas une datation précise³⁴⁴, mais l'épithète *invictus*, utilisée particulièrement depuis Commode, indique la fin du II^e siècle. Un autre autel de cette région, généralement considéré comme mithriaque, est dédié à *Sol invictus* par un Sextus Baberius Ianuarius (CIL III 12715 ; CIMRM 1886). Ces inscriptions représentent ainsi la preuve vivante qu'à la fin du II^e siècle et au III^e siècle les hautes classes de la société du Municipium S. se sont attachées aux cultes orientaux³⁴⁵.

Parmi les petites œuvres sculptées, compte le buste d'Isis en albâtre (32,5 cm), trouvé avec des traces d'architecture en 1968 à **Narona** (Cambi (1963-64) ; Selem (1997), no. 5.2). L'encoche qui se trouve derrière le buste, servait probablement à l'accrocher dans une niche, mais notre ignorance sur le contexte de la trouvaille ne permet pas de savoir si c'était la niche d'un lieu de culte isiaque. Le buste est bien conservé, mais on regrette que le visage, travaillé dans un autre matériel, se soit détaché et se soit perdu. La possibilité d'enlever et de changer le visage sur le buste, incite Cambi à se demander si le buste en question ne représente pas une prêtresse d'Isis plutôt qu'Isis elle-même³⁴⁶. L'utilisation de l'albâtre, qui ne représente pas un matériel très dur et qui aurait souffert lors des échanges fréquents de visage, fait cependant rejeter cette supposition. Une analyse iconographique permet d'associer ce buste aux représentations les plus courantes d'Isis, dont le modèle doit être recherché à Alexandrie³⁴⁷. Isis est habillée d'un chiton avec franges dont les extrémités se joignent dans un nœud entre la poitrine. La tête et les épaules sont couvertes par un voile à bordure brodée, surmonté par une couronne d'Isis ou une fleur

³⁴⁴ Fasti – CIL I, 1², 1893 ; A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae* XIII 1, *Fasti consulares et triumphales*, Rome 1947. Car, bien que le consul Orfitus ait été plusieurs fois en poste au cours des II^e et III^e siècles ap. J.-C. (CIL III 178, 270) jamais on ne le retrouve avec Asper, qui fut consul en 212 ap. J.-C. Nous connaissons également une inscription mithriaque de Nersae (CIMRM 647), datée de 172 ap. J.-C., mentionnant les consuls Maximus et Orfitus. Il est possible qu'il s'agisse de consuls suffects, pour lesquels nous ne possédons pas de *fastes* complets.

³⁴⁵ Les inscriptions dédiées par les fonctionnaires municipaux : CIL III 8301 ; 8304 ; 8308 ; 8310.

³⁴⁶ Cambi (1963-65), 98.

³⁴⁷ Cambi (1963-1965), 99. En raison de l'utilisation de l'albâtre, on a même supposé que c'était un import égyptien.

de lotus, comme l'indiquerait la trace du clou au milieu de la tête³⁴⁸. Du fait que le buste ait été exécuté en albâtre, un matériel originellement extrait et travaillé en Egypte, Cambi suggère qu'il s'agit d'un import égyptien et propose, en comparaison avec d'autres bustes isiaques en albâtre, une datation vers la fin IIème, début IIIème siècle ap. J-C.³⁴⁹. Les bustes en albâtre de l'époque romaine ne sont pourtant pas exclusifs pour l'Egypte. Le buste d'Isis d'Alexandrie (*LIMC* 109) du Ier siècle ap. J-C., ne montre d'ailleurs pas de réelles ressemblances avec l'Isis de Narona, sauf le matériel utilisé, l'albâtre. Une analyse iconographique actualisée à l'aide de nouvelles collections de monuments isiaques³⁵⁰ semble s'imposer tant pour la datation que pour la provenance de ce buste.

ISIS - ROMAINE OU ÉGYPTIENNE ?

Il est intéressant d'observer que les témoignages sur le culte d'Isis en Dalmatie, comme aussi en Pannonie³⁵¹, ne permettent d'identifier aucun lieu de culte isiaque avec certitude. En l'absence de données épigraphiques qui auraient mentionné l'existence d'un sanctuaire isiaque, les monuments archéologiques majeures - comme la belle statue d'Isis à Aenona, la statue de Sérapis à Senia, le buste d'Isis à Narona, ainsi que l'autel monumental d'Iader doivent être considérés comme ayant appartenu à un site isiaque. Il est également possible de penser que les dédicaces privées à Isis (et Sérapis) de Marcella Raetia à Varvaria et du chevalier romain à Municipum M. ont été offertes dans un lieu de culte d'Isis. Le fait que les monuments isiaques ne soient que rarement trouvés *in situ* est certainement la principale raison pour laquelle nous n'avons pu identifier une architecture appartenant à un de ces lieux de culte³⁵². Les témoignages disparates et isolés des lieux de culte isiaque ne donnent pas non plus l'impression qu'en Dalmatie existaient d'importantes communautés isiaques organisées. Faute de plusieurs inscriptions votives sur un même site, on peut également douter de la continuité du culte isiaque une fois installé. D'autant plus que l'absence de prêtres indique qu'il s'agissait plutôt de petits lieux de culte privés ou bien de dédicaces faites dans des lieux de culte d'une autre divinité romaine.

³⁴⁸ Cambi (1963-65), 98.

³⁴⁹ Cambi (1963-1965), 100 s. Dans les années 60, quand il écrit son article, il est encore difficile d'effectuer une analyse comparative du matériel archéologique. Il s'appuie notamment sur l'œuvre de Reinbach.

³⁵⁰ Kaiser, W. « Zur Büste als einer Darstellungsform ägyptischer Rundplastik », *Mitt. DAI. Abteilung Kairo*. 46 (1990). - S. 269-286 + Taf. 61 - 67 ; Eingartner, J., *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit (1991)*.

³⁵¹ Selem (1980), 43 s.

³⁵² Selem (1997), 176 s. ; pour Carnuntum – E. Swoboda, *Carnuntum*, Wien, 1964, 101 et 161s.

Nous constatons que les militaires, généralement peu impliqués dans les cultes égyptiens comme l'avait montré Le Bohec³⁵³, n'ont joué aucun rôle dans la diffusion des cultes isiaques en Dalmatie. Une inscription provenant de la frontière est de la province, de Čačak, dédiée *Serapi et Isidi* par Cneus Pompeius Politanus, un *tribunus cohortis II* (?), représente à l'heure actuelle le seule témoignage d'une dédicace isiaque faite par un militaire (SIRIS 679a ; Selem (1997), 7.1.). Tous les dédicants sont des citoyens romains, en partie certainement des affranchis, mais qui ont acquis une certaine aisance financière comme le montre l'autel richement décoré de P. Quinctius Paris d'Iader. Comme en Italie ou dans d'autres provinces la présence de sites isiaques est particulièrement liée aux grands cités portuaires (Senia, Aenona, Iader, Salona, Narona, Epidaurum et les îles, Pharos notamment). Quelques trouvailles mineures proviennent de l'arrière pays de Salona (Aequum, Imotski, Promin) et des régions de l'intérieur du pays, où l'activité minière a pour cause une intense romanisation et une forte présence de membres de l'administration romaine (Fojnica et au Municipium S.). Contrairement à ce que l'on peut espérer³⁵⁴, la participation des femmes au culte isiaque est, d'après le matériel épigraphique, insignifiante. Seule Raecia Marcella, fille d'une famille liburnienne romanisée, dédie un autel à Isis³⁵⁵.

Très intéressante est l'épithaphe mentionnant le marin, membre du collège de Sérapis à Salona. Son *cognomen*, Hermodorus, est sans aucun doute gréco-oriental. Ce n'est pas en qualité d'Oriental que Hermodorus fait partie du collège de Sérapis, mais du fait de sa profession de marin (*naucloero*). Car, nous savons que les collèges religieux étaient, en règle générale, liés à un collège professionnel comme par exemple celui des marins. Devons-nous croire que l'appartenance au collège de Sérapis implique l'initiation au culte isiaque ? Ou que les autres dédicants sont des initiés aux mystères d'Isis ? Comme dans la culture romaine, l'attachement à un culte correspond à l'appartenance à un milieu social ou professionnel, les membres du collège de Sérapis ne sont certainement pas tous des fervents initiés isiaques, mais liés par un métier et des intérêts communs, ils s'organisent dans des collèges religieux.

Les monuments qui attestent la présence du culte isiaque en Dalmatie appartiennent généralement à une religion individuelle / privée. En sachant que

³⁵³ Le Bohec (2000).

³⁵⁴ Heyob (1975).

³⁵⁵ Elle est non seulement l'unique femme mentionnée sur les inscriptions isiaques, mais elle représente l'unique personne d'origine locale attestée d'avoir dédié aux divinités égyptiennes. Comparer à l'inscription de Siscia (SIRIS 652 ; Selem (1997), 8.26), dédiée à *Isidi Augustae* par Vol(cenia) Maxima *ex visu*. Une autre femme d'origine indigène ?

l'expression de la « religion votive » concernait d'abord une recherche de salut (du dédicant, de ses proches, de l'empereur..) et non pas, nécessairement, l'appartenance aux mystères du culte en question, il nous semble difficile de parler, par rapport à ces monuments, des initiations mystérieuses³⁵⁶. Etant donné que dans l'esprit des Romains certaines divinités « orientales », comme Isis et Sérapis, sont particulièrement associées à la guérison ou les affaires d'argent³⁵⁷, il est commun de leur adresser des vœux sans être initié à leur culte. Ainsi, dans l'autel d'Iader, érigé comme accomplissement du vœu pour le salut de son fils (*voto suscepto pro salute Scapulae filii sui solvit libens merito*), Publius Quinctius Paris associe les deux couples de divinités - « égyptiennes » et romaines - plutôt dans le but de garantir le succès de son vœu, que pour exprimer son appartenance aux mystères d'Isis et Sérapis, auxquels il n'est pas nécessairement initié.

Pour revenir à notre propos principal, il faudra se questionner, comme déjà Toutain, sur l'importance de la diffusion des cultes isiaques : s'agit-il de sentiments religieux profonds et de l'existence d'un culte continu ou bien d'un effet de mode égyptisante transmis par des étrangers, marchands et marins, de passage. Devons-nous, enfin, considérer Isis et Sérapis comme des divinités « orientales » / « égyptiennes » ou serait-il plus correcte de parler d'eux comme des divinités romaines ?

En ce qui concerne la forme du culte isiaque, il s'agit assurément à cette période à partir de la fin du Ier siècle d'un culte romain – les inscriptions latines et statues dédiés par des citoyens romains se caractérisent de l'essentiel de la « religion votive romaine ». Mais parallèlement aux inscriptions et statues votives de pure forme romaine, nous trouvons en Dalmatie aussi les petits objets égyptiens et égyptiaques, ainsi que les personnes d'origine égyptienne ou aux noms théophores, indiquant des liens plus directes avec l'Égypte. Est ce qu'il peuvent constituer des arguments pour parler d'un culte égyptien / oriental ?

Il est même pas nécessaire d'évoquer le fait qu'Isis soit une déesse égyptienne. Cependant, la diffusion du culte isiaque dans l'empire romain (et déjà dans l'Orient grec) ne correspond pas à une exportation de la religion égyptienne telle quelle. Le dieu Sérapis (Sarapis), l'Osiris-Attis hellénisé, illustre déjà l'adaptation (l'hellénisation) de la religion pharaonique traditionnelle. Le dieu Osiris regagne de l'importance à l'époque romaine, mais

³⁵⁶ Il n'existe pas d'interdépendance des vœux et des initiations. Burkert (1992), 27.

³⁵⁷ Burkert (1992), 26.

sa popularité particulièrement vivante dans les cercles littéraires ou milieux gnostiques, ne se reflète pas dans l'épigraphie, où Sérapis garde la première place à côté d'Isis³⁵⁸. Il réapparaît néanmoins très fréquemment représenté dans la forme des oushabtis dans de nombreuses cités de province. En Dalmatie aussi, les hiéroglyphes sur ces petites statuettes de petite taille (entre 6.5 et 11 cm), exécutées en bronze, émail ou faïence, attestent qu'il s'agit bien des représentation d'Osiris : Selem (1977), no. 2.38-2.50. Pour Sfameni Gasparro³⁵⁹, ces petits monuments des arts mineurs (amulettes, scarabées, oushebtis, etc.) ne sont pas l'expression d'un culte aux dieux égyptiens, mais le reflet d'un intérêt pour les aspects magiques ou funéraires des croyances de l'Égypte, voire pour des produits « exotiques ». Selem³⁶⁰ (1997, 192) aussi comprend ces monuments mineurs comme objets liés à la magie, sans relation directe avec le culte dont ils proviennent³⁶¹. Car la fonction des oushabtis funéraires n'était à l'époque romaine certainement plus la même qu'en vieille Égypte : à la place des substituts momiformes destinés aux travail dans la vie au-delà, les figurines d'Osiris devaient posséder une connotation plus magique³⁶². La présence de nombreuses statuettes d'Osiris en bronze sur le sol dalmate Selem (1997), 201, attribue à la « proximité des voies maritimes présumant une probable présence ethnique d'Égyptiens dans ces contrées ». Mais, bien qu'un certain nombre de ces shouabtis soit supposé être un import d'Égypte, l'existence d'une production populaire (faussée) à l'époque romaine permet de dire que les exemplaires inhabituelles de Dalmatie, comme la statuette momiforme qui porte une cartouche royale avec le nom de Tutmosis III : Selem (1997), no. 2.40³⁶³ est une copie d'époque romaine, provenant peut-être des ateliers africains de Tanger ?³⁶⁴. Compte tenu de l'existence d'une demande d'objets égyptiaques, nous pouvons certes imaginer que les Égyptiens, ou les personnes (marchands) liés à l'Égypte, ont joué un rôle dans la diffusion des *aegyptiaca*. Les monuments dont nous disposons ne permettent cependant pas

³⁵⁸ Vidman (1970), 13 ss. ; SIRIS I, 1 ss. ; Bricault (2000), notamment tableau 3., 202.

³⁵⁹ Sfameni Gasparro (2000), 35.

³⁶⁰ Selem (1997), 192.

³⁶¹ Dans un article ancien Selem (1959, 110), il avait cependant suggéré : « Tenant compte du fait que dans le monde hellénistique et romain, Osiris a reculé devant Sérapis et Isis égyptienne devant une nouvelle Isis romanisée, mais que dans l'Égypte même, les dieux classiques gardent toute leur gloire, nous avons supposé que leur présence hors Égypte indique une présence ethnique égyptienne ».

³⁶² Selem (1997), 83 ; Malaise (2004), 484.

³⁶³ Selem (1997), 85 s. ; Selem (1961-62), 132-133.

³⁶⁴ J. Leclant, « Osiris en Gaule », *Studia Aegyptiaca* I (1974), 269-270 ; G. Capriotti Vittozzi, Oggetti, idee, cultu egizi nelle Marche (dalle tombe picene al tempio di Treia), Tivoli, 1999, 131-145 et 216-227.

de lier les éléments égyptiens (objets importés ou personnes d'origine égyptiennes) directement au culte isiaque. Les monuments funéraires mentionnant les personnes aux noms théophores, ne donnent pas d'indication iconographiques ou décoratives isiaques qui laisseraient conclure qu'il s'agit des adeptes du culte isiaque³⁶⁵. Bien que les noms théophores pourraient, en effet, refléter l'attachement à une divinité, notamment dans la première ou deuxième génération de leur utilisation, la popularité de noms théophores qui conduit à leur très large diffusion à l'époque romaine en ôte leur principale signification religieuse³⁶⁶ et situe les porteurs de noms théophores en périphérie de l'analyse du culte isiaque. En se référant à Thylander³⁶⁷, Selem attribue à ces personnes toutefois une origine ethnique orientale / égyptienne.

Plus que les Egyptiens, ce sont les personnes aux noms gréco-orientaux qui sont citées en relation avec les divinités égyptiennes. L'importance de la population gréco-orientale dans le culte d'Isis en Italie, illustrée par le grand pourcentage d'inscriptions isiaques rédigées en grec (ca. 70 %) ³⁶⁸, est d'ailleurs bien réelle. Cette statistique comporte cependant aussi un grand nombre d'inscriptions d'époque républicaine, quand l'élément hellénistique est encore très présent. Les inscriptions provenant des provinces sont postérieures et les principales influences ne viennent pas de l'Égypte ou de l'Orient hellénisé, mais de l'Italie. Ainsi, contrairement à l'Italie, nous ne trouvons pas en Dalmatie une seule inscription isiaque en langue grec.

Tous les dédicants sont des citoyens romains et seulement deux personnes portent un *cognomen* grec : L. Cassius Hermodorus, marin appartenant au collège de Sérapis à Salona, et P. Quinctius Paris, probablement affranchi de la famille sénatoriale de T. Quinctius Scapula. Considérer leur présumée origine gréco-orientale comme leur principale raison d'adhérer au culte isiaque, ne me semble pas justifié. Il ne s'agit tout d'abord pas des Grecs / Orientaux, mais plutôt d'affranchis des familles provenant d'Italie. Leur motivation religieuse est différente : alors qu'Hermodorus est membre du collège de Sérapis par sa profession de marin, où Sérapis est choisi comme une divinité protectrice, Paris, qui a pu connaître le culte isiaque par son ancien maître, s'adresse au couple égyptien en vertu de leurs qualités guérisseuses. Leur nom (origine) gréco-oriental est ainsi sans importance tant pour le choix des divinités égyptiennes que pour la forme de leur vénération (les inscriptions sont latines et non pas grecques !). Culturellement et juridiquement (des citoyens romains) intégrés

³⁶⁵ Selem (1999-2000), 112.

³⁶⁶ Vidman (1970), 11.

³⁶⁷ Thylander (1952), 134-185.

³⁶⁸ Bricault (2000), 198 ; RICIS.

dans la civilisation romaine, ces personnes ne s'adressent pas à une divinité étrangère, mais adhèrent à un culte tout à fait romain. Les *aegyptiaca*, en revanche, ayant une connotation plus magique et exotique, s'attachent aux sentiments religieux très personnels (des superstitions au sens moderne du mot) et ne constituent pas des preuves directes de l'existence d'un culte isiaque.

JUPITER DOLICHENUS

Malgré sa popularité dans les cercles militaires, Jupiter Dolichenus, contrairement à Magna Mater et à Isis, n'a jamais obtenu le statut de culte public dans l'empire romain. Il est, par conséquent, à espérer que son culte se manifeste sous une forme moins romaine et qu'il garde des signes de son origine syrienne. On avait remarqué le rôle des Orientaux dans la diffusion de son culte dans les milieux civils, comme militaires. L'origine orientale ou gréco-orientale des noms des militaires, ainsi que leur recrutement ou leur déplacement dans la patrie du dieu dolichénien permet d'établir facilement des liens avec le Proche-Orient. Cependant, ce qui frappe immédiatement, étant donné l'origine orientale de Dolichenus, c'est l'aspect non oriental de ses dédicaces et de son type iconographique³⁶⁹. « Bien que sa coiffure, bonnet phrygien ou tiare, sont un souvenir de l'Asie, comme le pantalon qu'il porte et la bipenne qu'il brandit, son costume est généralement celui d'un militaire romain, voire d'un imperator, et le plus surprenant est qu'il l'ait adopté dans son pays d'origine »³⁷⁰. De plus les dédicaces dolichéniennes sont généralement adressées à *IOM Dolichenus* dans une formule romaine habituelle, *votum solvit libens merito*, et se trouvent souvent dédiées pour le salut des empereurs.

Le culte de Jupiter Dolichenus se répand comme celui de Mithra, plus tard que les cultes de Magna Mater ou d'Isis, à partir du milieu du II^e siècle. Le cadre géographique de sa diffusion est défini par la disposition de l'armée et les routes stratégiques dans l'empire. La Dalmatie, qui ne se situe pas sur le limes et dont l'importance militaire, notamment au début du III^e siècle, n'est pas très grande, possède, par conséquent un corpus dolichénien très limité, composé seulement d'un relief (CCID 125) et de cinq inscriptions (CCID 120-124)³⁷¹.

³⁶⁹ Merlat (1960) ; Belayche (2000 b) ; Belayche (2001).

³⁷⁰ Merlat (1960), 3. Le type « impérial » à Doliché : CCID 10 et 18.

³⁷¹ CCID 92, no. 126 - cite également l'inscription de Prizren. Se trouvant à l'extrémité sud de la province de Dalmatie, vraisemblablement déjà en Macédoine, et à l'intérieur du pays, elle ne sera pas incluse dans cette analyse.

Au nord-ouest de la province, en Iapodie, ont été trouvées deux inscriptions à Jupiter Dolichenus. Le culte de Jupiter (*IOM*) est très répandu dans cette région, particulièrement vers la fin II^{ème}, début III^{ème} siècle³⁷² et l'inscriptions à *IOM Dolicheno*, civile ou militaire, fait partie de ces dévotions au dieu suprême tout-puissant. Dans l'inscription dolichénienne de **Metulum** (CCID 120) la dédicace à *IOM deo Dolicheno* est associée à la requête *pro salute imperatorum Luci Septimi Severi et Antonini Caracallae*. Bien que l'état fragmentaire de l'inscription ne permette pas de connaître le nom et la profession du dédicant, le grand nombre d'inscriptions dédiées par des militaires à cette localité³⁷³, nous autorise à penser que cet autel provient du milieu militaire (de la station de bénéficiaires³⁷⁴).

La deuxième inscription (CCID 121) provient du municipes flavien³⁷⁵ d'**Arupium**, aujourd'hui la ville de Prozor³⁷⁶. L'importance d'Arupium, ancien village des Iapodes, réside dans son emplacement à la croisée des routes qui menaient de la côte, Senia, vers la Pannonie³⁷⁷. Il est certain que l'on y recrutait la population locale pour servir dans l'armée (les habitants d'Arupium faisaient partie d'une des tribus les plus belliqueuses des Iapodes), mais on ne connaît que peu de militaires stationnés en Iapodie, juste quelques *stationes* de bénéficiaires consulaires³⁷⁸. De nombreux colons et marchands venus de tous

³⁷² Medini (1982), 86 – CIL III 10044 ; 10050 ; 10059

³⁷³ CIL III 10060 : *IOM et Genio loci m(unicipi) Met(uli), Aurelius Maximus centurio leg(ionis) II adiutricis, Numini Maiestatique eius imp(eratoris) d(omini) Diocleti(ani)* ; 10057 : *IOM Soli Invicto Conser(vatori) Aug(ustorum) n(ostorum), M(arcus) Aurelianus, beneficiarius consularis*. Culte impérial à Arupium : CIL III 3006 ; 3007 ; 15084 ; 15086.

³⁷⁴ Medini (1982), 60.

³⁷⁵ Alföldy (1965), 160 – la plus ancienne inscription qui prouve son autonomie (CIL III 3006 mentionne des décurions) n'est pas antérieure à 97 ap. J-C.

³⁷⁶ Des fouilles systématiques du site romain n'ont malheureusement pas eu lieu dans cette région ni à l'époque de Patsch, ni plus tard et des fouilles sauvages, ainsi que des actes de vandalisme, ont fait beaucoup de tort à ce site. Patsch (1900), 76 : Funde aller Art haben ergeben, dass hier eine grosse, durch Jahrhunderte blühende Ansiedlung bestanden hat. Leider entspricht der Bedeutung des Ortes die Forschung... nicht im geringsten ; ohne Plan und Ziel ist hier gewählt worden von jedem der Lust hatte, von berufener und unberufener Seite. » Sur l'époque préhistorique : Stipčević (1962), 6 s. ; Les traces de la ville romaine ont été trouvées sur le flanc nord de Veliki Vital (*Villae rusticae*, complexe thermal avec mosaïques et fresques, monuments funéraires et petites trouvailles. Il existait également une carrière antique (*Lij, Zgb.*, 1987).

³⁷⁷ Wilkes (1969), 265. Il s'agit d'une région tôt romanisée qui garde néanmoins de nombreux éléments autochtones, comme une forme indépendante de gouvernement avec un *praepositus Iapodum*.

³⁷⁸ Patsch (1896 b), 127-133 : *ala Claudia* (Golubić) – avant 70 ap. J-C. ; une fraction de la *legio I Adiutrix* (proche de Bretkovica) – au III^{ème} siècle ap. J-C. ; une fraction de la *legio III Adiutrix* (Metulum) – sous Dioclétien. Patsch (1896 b), 137 : *beneficiarius consularis* à Crkvinje (CIL III 10050) ; Metulum (CIL III 3020=100057 ; 3021).

les côtés de l'empire (Iulii, Claudii, Flavii et Aelii)³⁷⁹ s'installent à Arupim dès la fin du I^{er} siècle ap. J-C. Le monument dolichénien est un autel cylindrique (CCID 121), muni à son sommet d'une cavité³⁸⁰, dédiée par Octavius Eufemus à *I(ovi) C(onservatori) D(olicheno)*...³⁸¹. Le nom Eufemus, bien que grec, est répandu parmi les affranchis de l'empire et n'offre pas de prise pour établir une origine ethnique du dédicant³⁸². L'absence du *praenomen* permet, en revanche, de situer cette inscription fin II^{ème} / début III^{ème} siècle. Du fait que le culte de Jupiter Dolichenus avoisine souvent le culte de Mithra, comme à Stockstadt, Brigetio, Carnuntum ou Doura-Europos, je me demande si la présence de plusieurs monuments mithriaques à Arupium, dont deux sanctuaires « rocheux »³⁸³, ne concerne pas la même communauté religieuse – des familles d'affranchis venus à Arupium d'Italie ou d'autre parties, orientales, de l'empire.

En sus du dieu détenteur de la victoire, que l'on rencontre dans les cercles militaires, Jupiter Dolichenus correspond aussi à un dieu protecteur, à une divinité bienfaisante et guérisseuse. « On peut présumer que dans l'opinion moyenne la sauvegarde demandée au dieu concernait les circonstances générales de la vie, et, pour commencer, les questions de vie et de santé »³⁸⁴. Le dieu *Jupiter Conservator Dolichenus*, à qui s'adresse l'affranchi Octavius Eufemus, remplit les mêmes fonctions que *IOM* dont il porte l'épithète, non seulement il garde le salut des empereurs, mais il est le *conservator (totius poli)*³⁸⁵.

Mais, que ce soit dans une inscription civile ou militaire, le dieu de Doliché n'est pas invoqué comme un dieu oriental, mais comme *Jupiter Optimus Maximus*.

En ce qui concerne l'inscription de **Vrlika** au nord de Salona (CCID 122) dans laquelle *IOM* porte le nom de *Dulcenus*, il est possible d'émettre plusieurs opinions. Compte tenu de la popularité générale de Jupiter dans la région sous les épithètes les plus diverses, on pourrait croire que *Dulcenus* ne désignait pas

³⁷⁹ Alföldy (1965), 160. Les gentilices impériaux rendent une quelconque identification ethnique impossible.

³⁸⁰ Patsch (1900), 86.

³⁸¹ Autres inscriptions où Jupiter Dolichenus est *Conservator* : CCID 373 ; 376 ; 385 ; 455 ; 529.

³⁸² Alföldy (1969), 196. Alföldy suppose que les *Octavii* proviennent de l'est de l'empire.

³⁸³ Beck (1984 b).

³⁸⁴ Merlat (1960), 104.

³⁸⁵ Dans une autre inscription de Metulum, dédiée par un bénéficiaire consulaire, c'est *IOM Sol Invictus* qui porte l'épithète *Conservator Augustorum nostrorum* (CIL III 10057).

Dolichenus, mais qu'il était seulement une des nombreuses épithètes de Jupiter³⁸⁶. Enfin, l'absence inhabituelle de la mention du dédicant sur cette inscription aujourd'hui perdue, laisse supposer que la deuxième ligne n'ait pas été développée correctement et qu'à la place d'un épithète de Jupiter se trouvait, en effet, le nom du dédicant³⁸⁷. Les nombreuses analogies, où Jupiter Dolichenus est désigné comme *Dulcenus*³⁸⁸, *Dulicenus*³⁸⁹, *Dolicenus*³⁹⁰, *Dolecenus*³⁹¹ ou *Dulchenus*³⁹², nous obligent cependant à considérer cette inscription comme une dédicace dolichénienne. Il est possible qu'il s'agit d'une dédicace faite par un militaire ou vétéran qui aurait connu Jupiter Dolichenus sous le nom de *Dulcenus* pendant son service³⁹³.

Les autres monuments du culte dolichénien proviennent des deux plus grands centres de la côte dalmate, Salona et Naronna, dont un nombre considérable d'habitants était d'origine orientale. Les routes principales, qui, partant de ces deux villes vers l'intérieur du pays en reliant la côte adriatique à la Pannonie, conduisent à la zone minière de Japra, d'où provient le dernier autel de Dolichenus³⁹⁴.

Contrairement à l'inscription d'Octavius Eufemus qui dans une dédicace privée exprime son attachement personnel au dieu Dolichenus, la majorité des monuments voués à Jupiter Dolichenus sont d'une teinte beaucoup plus officielle, comme celles dédiées pour le salut des empereurs³⁹⁵. L'inscription de **Naronna** (CCID 124), dédiée par deux prêtres *pro salute imperatoris Helvi Pertenacis* et *populi coloniae Iuliae Naronae* se range du côté de ces inscriptions officielles et honorifiques, faites dans un lieu public. Contrairement aux nombreuses dédicaces dolichéniennes pour le salut de l'empereur, notamment Commode et les Sévères, les dédicaces pour le salut de la colonie sont beaucoup

³⁸⁶ Medini (1976 a), 188. Jupiter en Dalmatie était : *Depulsor, Taranucus, Tanarus, Conseuator, Custos, Tonans, Fulminator* ou *Caelestis*. Bugarski-Mesdjian (2000), 233.

³⁸⁷ Hörig / Schwertheim (1987), 90.

³⁸⁸ CCID 122 ; 138 ; 182 ; 183 ; 310.

³⁸⁹ CCID 304 ; 305 ; 314 ; 440 ; 481.

³⁹⁰ CCID 452 ; 520 ; 526.

³⁹¹ CCID 414.

³⁹² CCID 312.

³⁹³ Nous connaissons dès le milieu du II^e siècle plusieurs vétérans à Salona (Alföldy, 1965, 117), l'un d'eux faisait son service dans la *classis Misenensis*. Plusieurs dédicaces dolichéniennes à Rome et une dédié à *IOM Duliceno* à Ostie (CCID 440) sont dédiées par les membres de cette flotte.

³⁹⁴ Bojanovski (1981).

³⁹⁵ Tòth (1971), 26.

moins fréquentes. Medini³⁹⁶ pense que cette formule exprimait la gratitude des deux prêtres dolichéniens venus d'Orient (Syrie) envers leur nouvelle patrie, Naronna, où ils ont trouvé, ou souhaitaient trouver, un bon accueil. Tóth³⁹⁷ propose une interprétation plus politique de ces inscriptions, en croyant que « les prêtres désiraient rendre le culte de Jupiter Dolichenus attrayant aux soldats des corps d'armée³⁹⁸ et aux *cives* de la colonie » afin de rapprocher ce culte du culte impérial et d'assurer ainsi à Jupiter Dolichenus une place parmi les divinités officielles. Les analogies les plus proches, constituent les inscriptions dédiées pour le salut du Génie de la colonie (*IOMD pro salute dominorum nostrorum Augg. et imp. et genio coloniae Ratiariae*)³⁹⁹ ou encore pour celui du peuple de Sirmium (*pro salute ordine Sirmiensi*)⁴⁰⁰, suggèrent qu'au niveau de la colonie, ces dédicaces expriment la même valeur que celles dédiées *pro salute populi Romani*⁴⁰¹, c'est à dire un attachement au salut de l'empire romain et ses institutions.

A **Salona**, nous apprenons l'existence d'un autre *sacerdos IOMD*, Aurelius Germanus Barlaha, qui érige, *vivus*, un monument funéraire pour lui-même et sa femme Syre (CCID 123). En ce qui concerne l'origine ethnique, nous pouvons pour ce citoyen romain dire qu'il porte sans aucun doute un nom syrien (Barlaha = enfant du dieux)⁴⁰², tout comme sa femme Syre.

Bien que se trouvant sur le territoire de la province de Dalmatie, l'autel dolichénien de **Maslovare** (CCID 125) ne peut pas vraiment être considéré de la même manière que les autres monuments dolichéniens de la côte dalmate, car le site minier de la vallée de Japra était une zone frontalière dont le développement s'apparentait au *limes* danubien (notamment Sirmium et Siscia) plutôt qu'à la côte adriatique⁴⁰³.

³⁹⁶ Medini (1982), 57.

³⁹⁷ Tóth (1971), 26.

³⁹⁸ Comme en témoigne la dédicace d'Apulum - *pro salute perpetui imperi Romani et leg. XIII Gem. Berciu-Popa, Latomus* 23(1964), 473 ss. ; B. Angyal, *Könyv és Könyvtar* (Debrecen), VIII, 2(1970) (en hongrois).

³⁹⁹ CCID 113 (Mésie Supérieure).

⁴⁰⁰ CCDI 210 aussi dédiée pour le salut de l'empereur Pertinax.

⁴⁰¹ CCDI 408 dédiée par des *sacerdotes* Sopatrus, Marinus et Calus dans le Dolichénum d'Esquilin.

⁴⁰² Aussi connu dans sa forme grecque Barlahados (CCID 154 ; 363,3).

⁴⁰³ E. Pašalić, « Die Wirtschaftsbeziehungen zwischen dem Hinterland der Adria und dem römischen Limes an der Donau », *V Congressus internationalis limitis Romani studiosorum*, izd. JAZU, *Acta et diss.arch.* III, Zagreb (1963), 196 ; E. Pašalić, « Production of Roman Mines and Iron-Works in West Bosnia », *AI6* (1965), 86.

L'autel a été trouvé au sud du centre urbain de Maslovare, entre le fleuve et une route romaine pavée, avec quatre autels anépigraphiques, une inscription fragmentaire (...*AVRELIVSAVG*...), deux statuettes en bronze représentant Vénus et Priape, ainsi que des vestiges de trois tombes⁴⁰⁴. L'autel est sculpté des trois côtés. Sur la partie supérieure est représenté un aigle avec, derrière ses ailes, deux rinceaux cordiformes. Sur les côtés figure un motif de trois lignes croisées qui s'achèvent en forme de feuille de lierre. La face de l'autel montre deux personnages barbus en position quasi identique : représentés de face, ils sont coiffés d'une tiare crénelée et habillés d'une tunique aux longues manches et probablement d'un manteau. Le personnage de gauche repose sur une protomé avec l'avant-train de taureaux et brandit dans ces mains un *bipennis* et un palmier stylisé. Le personnage de droite, portant deux palmiers, ne semble en revanche reposé sur aucune base⁴⁰⁵. L'autel dédié à Jupiter Dolichenus par le *sacerdos* Marcus Aurelius Flavius a déjà fait l'objet de plusieurs études⁴⁰⁶. La dédicace, ainsi que l'identification des deux personnages représentés sur la face de l'autel ont inspiré des explications différentes. Sergejevski (1965) avait publié le monument en identifiant les deux personnages comme étant Jupiter Dolichenus et Casius - divinité locale d'Antioche. Dans la dédicace, il lisait : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) et Cas[io]*. Sanie (1967), en revanche, lisait *IOMD et Castor(i)* et voyait Jupiter Dolichenus accompagné d'un Castor (il insistait sur la forme singulière). Cette argumentation est principalement basée sur l'hypothèse que la forme abrégée pour désigner les Castores est *Castorib* et non pas *Castor*. Comme il n'existe pas d'autres exemples, ni d'inscriptions ni de reliefs où Jupiter Dolichenus serait cité ou représenté avec un seul Castor, il faut croire, comme Medini, que dans notre cas le mot *Castor* désignait les deux Castores, également représentés en relief.

Même en suivant le modèle oriental (type I de Merlat)⁴⁰⁷, certains détails iconographiques des Castores divergent de ceux que l'on trouve habituellement. Il est ainsi difficile de trouver des analogies dans l'iconographie dolichénienne romaine pour la *corona muralis* que portent

⁴⁰⁴ Đ. Basler, « Rimski metalurški pogon i naselje u dolini Japre », *GZM* n.s. 30/31(1977), 121-158 ; Paškvalin, « Rimski žrtvenici iz starog Majdana », *GZM* n.s. 24(1969), 165-168.

⁴⁰⁵ Medini (1982), 67 s. l'explique par l'impossibilité du sculpteur de situer cette composition inhabituelle sur deux protomes, manque d'espace.

⁴⁰⁶ Sergejevski (1965), 7-15 ; S. Sanie, *SCIV* 4, 18(1967), 707-712 ; Paškvalin (1970), 19-23 ; Medini (1982), 61 ss.

⁴⁰⁷ Merlat (1960), 30-40.

les *Castores*⁴⁰⁸. De plus, ils ne sont pas vêtus d'une cuirasse romaine, mais d'un habit oriental⁴⁰⁹, que Sergejevski⁴¹⁰ identifiait par *vestris castrensis*. La représentation des deux Castores, telle que nous les observons à Moslovare, reste une exception et demande une explication. Ce qui nous intrigue réside dans le fait que les Castores de Maslovare sont représentés dans leur version orientale comme des acolytes barbus en posture canonisée sur des protomés portant le palmier et le *bipennis* et non pas comme de jeunes Tyndarides ? Contrairement à la représentation adoptée des Tyndarides romains, l'air barbare des Castores était plutôt gênant pour la propagande dolichénienne, pourquoi alors avoir choisi une iconographie orientale au début du III^e siècle ap. J.-C. ?

Pour une raison particulière on tient apparemment à conserver le souvenir de l'origine du culte de Doliché en rapprochant les Castores aux modes iconographiques adoptés en Orient. « Sans doute les initiés d'origine orientale pouvaient-ils, même en Occident, avoir gardé le souvenir, soit directement, soit par tradition orale, de la valeur propre des acolytes dolichéniens et de l'aspect sous lequel ils pouvaient apparaître dans le sanctuaire de Doliché ; mais il est probable que la masse des fidèles était beaucoup moins avertie »⁴¹¹. Nous sommes en présence d'un autel dédié par un prêtre et il est compréhensible qu'il fût familier des doctrines et conceptions du culte de Doliché de par sa fonction sacerdotale et aussi probablement par son origine syrienne⁴¹². Bien que le relief exprime la fidélité aux traditions, la dédicace est néanmoins un acte public et, venant d'un prêtre, elle devait avoir plus d'importance sociale qu'une simple dédicace privée. On se demande pour quel public cet autel décoré avec des Castores orientaux était conçu ? Un public averti, sans doute. D'origine orientale, très probablement.

⁴⁰⁸ L'analogie la plus proche Medini (1982, 71 s.) voit dans la représentation du Baal de Doliché provenant de Doliché du I^{er} siècle av. J.-C., avant son assimilation avec Jupiter (CCID 8). Mais aussi sur les représentations de Dolichenus avec une tiare cylindrique crénelée (CCID 22 ; 24 ; 26). Sur le caractère oriental de cette coiffure v. J.H. Young, « Commagenean Tiaras : Royal and Divine », *AJA* 68 (1964), 30 ss.

⁴⁰⁹ Comme par exemple Dolichenus sur la plaque votive triangulaire de Doliché (CCID 6) ou sur la sculpture CCID 217/30.

⁴¹⁰ Sergejevski (1965), 10.

⁴¹¹ P. Merlat, « Orient, Grèce, Rome. Un exemple de syncrétisme ? Les « castores » dolichéniens » dans : *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Strasbourg mai 1958), Paris, 1960, 83.

⁴¹² Segejevski (1965) ; Imamović (1977), Medini (1982) ; En Syrie du Nord, on assiste à une donation plus nombreuse du droit civique grâce à la *constitutio Antoniana*. L'origine orientale peut aussi être le cas de l'Aurelius mentionné dans l'inscription très fragmentaire de l'autre autel.

Il me semble justifié de mettre cette dédicace dolichénienne et la représentation des Castores en rapport avec le site minier sur les rives de Japra et avec la signification que les Castores pouvaient avoir pour les mineurs⁴¹³. Vu la concentration d'Orientaux hellénisés et romanisés au cours du III^e siècle ap. J.-C., il est possible qu'une signification ancienne des *Castores*, comme protecteurs de la terre, « de la solidité matérielle du seuil et du linteau de la porte », ait été sauvegardée, même si à l'époque romaine ces relations entre Jupiter Dolichenus, les *Castores* et les mineurs étaient moins connues⁴¹⁴. Je rejoins entièrement l'opinion de Medini qui prétend que « dans la région et l'agglomération des mineurs-fondeurs dans la vallée de Japra, les accompagnateurs divins de Jupiter Dolichenus ont été compris comme protecteurs des mineurs »⁴¹⁵.

Que les traces d'une architecture modeste appartenaient à un lieu de culte de Jupiter Dolichenus, vénéré par une nombreuse population orientale employée dans les mines impériales au III^e siècle⁴¹⁶, reste cependant une hypothèse. Car bien que les mentions des *sacerdotes* s'expliquent par l'existence d'associations cultuelles, la réalité de ces communautés n'est souvent que conjecturale⁴¹⁷. Parallèlement aux très nombreuses mentions de prêtres, peu de communautés religieuses peuvent être attestées (à Aventin, Brixia / Wiesbaden ? et Carnuntum). Le nombre disproportionné de prêtres dolichéniens n'est d'ailleurs pas une particularité de la Dalmatie, mais un usage confirmé dans l'ensemble des provinces romaines⁴¹⁸ et on s'interroge à juste titre sur la fonction que l'ont pu avoir ces *sacerdotes*.

Même si, dans les provinces, ne devaient pas exister de communautés religieuses organisées, les analyses de Tóth ont montré que l'origine orientale d'un grand nombre de prêtres dolichéniens, ainsi que leur présence expansive dans une période bien précise (entre 180 et 250 ap. J.-C.) les définit en tant que

⁴¹³ Medini (1982).

⁴¹⁴ Merlat (1960), 108. La seule analogie où un autel de Jupiter Dolichenus était érigé à proximité d'une mine est à Apulum.

⁴¹⁵ Medini (1982), 90.

⁴¹⁶ Medini (1982), 86. Basler (1977, 157) interprète cet endroit comme étant un lieu de culte tardif des mineurs, un *refugium* du V^e et VI^e siècle, qui réunissait différentes divinités. Rien ne permet cependant d'émettre l'hypothèse qu'il s'agissait d'un lieu de culte de paganisme tardif.

⁴¹⁷ Merlat (1960), 190.

⁴¹⁸ Dans certaines provinces, comme la Thrace ou la Mésie inférieure, la totalité du matériel épigraphique est dédiée par des prêtres. Tóth (1971), 24.

groupe uni tant au sens ethnique que social⁴¹⁹. La présence d'un grand nombre de prêtres en province serait, dans ce cas, la conséquence d'une activité missionnaire de prêtres, qui suivent le déplacement des Orientaux dès l'époque de Commode avec le but d'organiser et de renforcer la communauté religieuse des Orientaux, ainsi que de propager le culte vers l'extérieur⁴²⁰.

En comparant les conclusions de Tóth avec le matériel dalmate, nous constatons que l'apparition de prêtres dolichéniens en Dalmatie correspond réellement à la période comprise entre 180 et 250 ap. J.-C. : le relief de Maslovare date de la première moitié du III^e siècle et l'inscription de Naronae est située en 193 ap. J.-C. La dédicace de Metulum, dont le dédicant est inconnu, date aussi du règne de Septime Sévère, entre 193-211 ap. J.-C. En ce qui concerne l'origine des prêtres, seule celle (syrienne) d'Aurelius Germanus Barlaha⁴²¹ et de sa femme Syre est certaine. Le contexte oriental de la dédicace de Marcus Aurelius Flavus (population orientale dans les mines de Maslovare, motifs iconographiques orientaux et, enfin, titre de *sacerdos* de Jupiter Dolichenus) laissent supposer qu'il est lui aussi d'origine orientale⁴²². Enfin, quant aux prêtres de Naronae, Flavius Faladus et Domitius Apollinaris, on leur attribue une origine syrienne plus du fait de leur fonction de prêtre dolichénien que de l'onomastique⁴²³. Malgré le doute exprimé à l'égard de l'origine des prêtres de l'inscription de Naronae, nous constatons que les dédicaces dolichéniennes faites par des prêtres proviennent de centres comptant un nombre considérable d'habitants d'origine orientale (notamment les *peregrini* au nom d'Aurelius⁴²⁴). Faute d'une communauté religieuse organisée, les prêtres dolichéniens pouvaient s'adresser à une communauté orientale de marchands, d'artisans ou de mineurs à Japra. Il ne faut cependant pas croire que l'ambition de ces prêtres missionnaires se limitait à des communautés fermées composées de Syriens. La dédicace de prêtres *pro salute populi coloniae Iuliae Naronae* indique clairement l'intention propagatrice afin d'affirmer leur position sociale dans la cité, d'une part et de recruter les fidèles parmi une large population romanisée de la colonie, d'autre part. Notons que

⁴¹⁹ Tóth (1971), 25.

⁴²⁰ Tóth (1971), 27.

⁴²¹ Barlaha = « Enfant de Dieu »

⁴²² Sergejevski (1965), Imamović (1977).

⁴²³ Il s'agit de noms très répandus. Faladus est un nom sémite (L. Balla, *AAH* 15 (1963), 229). Apollinaris, bien que d'origine orientale se retrouve partout dans l'empire (Alföldy (1969), 153). Son prénom, Domitius, est en Dalmatie porté tant par les Italiens que par les Orientaux (Alföldy (1969), 82).

⁴²⁴ Tóth (1971), 25.

malgré une supposée origine orientale, les dédicants dolichéniens de Dalmatie sont citoyens romains (les *Aurelii* probablement de date plus récente) et que les dédicaces témoignent d'une forme votive romaine (*VSLLM*). Sauf l'iconographie orientale de la représentation des Castores, rien ne caractérise le dieu Jupiter Dolichenus comme un dieu ethnique propagé et réservé à la population orientale de la province. Le propos de la présence de prêtres dolichéniens en Dalmatie ne devait donc pas être différent de celui affiché en Pannonie : rapprocher le culte de Jupiter Dolichenus du culte impérial et le propager dans les grands centres de l'empire.

Peu importe la région de la province, la datation des monuments nous apprend que le culte de Jupiter Dolichenus prospérait en Dalmatie vers la fin du II^{ème}, début III^{ème} siècle ap. J.-C., à l'époque des Sévères. La popularité particulière dont jouissait Jupiter Dolichenus à l'époque sévérienne est confirmée par l'abondance du matériel épigraphique de cette époque, notamment dans les provinces danubiennes⁴²⁵. Les raisons qui avaient incité Septime Sévère à intégrer les religions syriennes à sa politique officielle étaient multiples. L'engagement de l'impératrice Iulia Domna dans la diffusion de ses religions nationales devait certainement y être pour beaucoup. Mais ce devait principalement être des raisons militaires, le désir de regagner la province de Pecennius Niger, qui ont dû inciter Septime Sévère à propager le Baal de Dolichè, qui était considéré comme un dieu idéal dans le milieu militaire⁴²⁶. La présence du culte de Jupiter Dolichenus en Dalmatie correspond alors à une époque où il est, soutenu par la maison impériale, devenu culte officiel des Sévères⁴²⁷. Nous constatons que son rapprochement avec le culte impérial est notamment exprimé dans les inscriptions dédiées *pro salute imperatorum*. Non seulement les militaires de Metulum, qui sont comme les membres de l'administration romaine, particulièrement conscients de leur place dans l'empire romain, mais aussi les prêtres dolichéniens de Narona expriment leur attachement à l'empire romain et à l'empereur qui a su, dans le panthéon romain, trouver une place pour le dieu de Dolichè.

⁴²⁵ Pour la Pannonie v. Selem (1980), 224-249, no. 3, 6, 13 et 14. Le monument le plus ancien est de l'époque d'Hadrien (138 ap. J.-C.) à Trebnje (Panonie Sup.), ce qui est probablement dû à ces contacts avec Carnuntum. Zotović, (1968), 67.

⁴²⁶ Fitz (1959), 258.

⁴²⁷ Une Tetrastyla porte l'image de Jupiter Dolichénus. Et les dieux « orientaux » sont admis dans les sanctuaires des légions (v. Domaszewki 1895).

LE CULTE ROMAIN DE MITHRA

Les cultes « orientaux » discutés préalablement sont tous des cultes d'origine orientale intégrés à un moment donné dans la religion romaine⁴²⁸ : Cybèle de Pessinonte arrive à Rome par la décision d'un *santus consultum* et devient *Magna Mater Idaea* ; Isis et Sérapis, version déjà hellénisée de divinités pharaoniques, s'installent dès l'époque républicaine en achevant définitivement leur intégration au Ier siècle, et le dieu protecteur de Doliché atteint sa popularité assimilé avec Jupiter. Le culte de Mithra tel que l'on le connaît en Occident, c'est à dire dans l'empire romain, est en revanche une nouvelle création religieuse. Malgré quelques réminiscences perses⁴²⁹ (le nom même de Mithra, le grade de Perses, Cautopates etc.), la chronologie des monuments et l'iconographie de reliefs tauroctones ne permettent pas de le considérer comme une version du zoroastrisme iranien (Cumont), mais comme un culte nouveau, conçu à la fin du Ier siècle ap. J-C.⁴³⁰. Le fait que le culte de Mithra connaît une présence simultanée dans différentes parties de l'empire entre 80 et 120 ap. J-C.⁴³¹ et se trouve facilement adopté par une large masse moyenne, dans le contexte militaire comme dans celui de la *familia*, suggère que le groupe social auquel nous devons lier les origines du culte de Mithra romain était un groupe de personnes mobiles (de Commagène ou non) qui, n'appartenant probablement pas à l'élite, étaient toutefois bien intégrées dans la société romaine⁴³². Le culte de Mithra représente ainsi une adoption réussie d'une tradition iranienne dans la tradition occidentale, grâce notamment à l'astrologie⁴³³.

L'introduction et la propagation du culte de Mithra en Dalmatie (la douane, l'administration romaine, les militaires)

⁴²⁸ Cancik/Cancik-Lindemaier (1994), 68 s. parlent d'une « additive Universalisierung ». Cancik, « La religione (romana) » dans *Princeps urbiwm. Cultura evita sociale dell'Italia romana*, Milano 1991, 339-416. Sur l'evocatio v. Bloomart dans Cancik/Rüpke (1997), 99-107. Gordon (1997), 92 s.

⁴²⁹ « archaic survivals of ancient Iran which significance may no longer have been appreciated » Hinnells (1975), 303 ss.

⁴³⁰ Gordon (1972) ; Gordon (1975), 215-247 ; Hinnells (1975), 290-312 ; Beck (1984 a) ; Beck (1998) ; Miletić (1997) ; Lipovac-Vrkljan (2001), 16 ss. Contrairement aux cultes anciens de Mit(h)ra(s) dans l'hindouisme, le zoroastrisme ou le manichéisme, il me semble judicieux de parler dans le cadre de la religion romaine du mithriacisme romain (ou comme Gordon du « Western Mithraism »).

⁴³¹ Beck (1998), 118 s.

⁴³² Beck (1998), 119.

⁴³³ Beck (1998), 125 ; Beck, „Cosmic models : Some uses of Hellenistic science in Roman Religion », *Apeiron* 27(1994), 99-117.

Analyser l'abondant matériel mithriaque dans son ensemble ne sera pas notre intention ici. Les deux récentes thèses, qui seront très prochainement publiées (Lipovac-Vrkljan / Miletić), combleront largement cette exigence. Nous allons de préférence nous tourner vers des monuments qui par leur datation peuvent être considérés dans la discussion sur l'introduction et diffusion du culte de Mithra en Dalmatie.

Avant de parler de l'introduction du culte de Mithra en Dalmatie, nous devons rappeler que les plus anciens monuments mithriaques se rencontrent fin Ier, début du IIème siècle sur les territoires de la Pannonie Supérieure (Carnuntum III, CIMRM 1718), Germanie Supérieure (Heddernheim, 1091/2 ; 1098), Noricum (Pons Aeni⁴³⁴), Mésie Inférieure (Novae, 2268 et Oescus, 2250), Judaea (Caesarea⁴³⁵), Phrygie (Aezanitis, CIL V 23), Dura et Rome (CIL 362 ; 593/4, Staius, *Theb.* I.719-20)⁴³⁶. On constate que par la suite, vers le milieu du IIème siècle, que les dédicaces mithriaques deviennent abondantes chez les membres de la douane illyrienne, particulièrement dans le centre de Poetovio⁴³⁷. Les influences de Poetovio I et de provinces danubiennes semblent également être décisives pour la présence du culte de Mithra en Dalmatie. Ainsi l'épigraphie atteste directement de l'existence d'un lieu de culte de Mithra parmi les membres de la douane à Vratnik dès le milieu du IIème siècle. Certaines préférences épigraphiques (aux « personifications mithriaques ») et l'iconographie de reliefs attestent que la Dalmatie faisait partie de cette grande vague de diffusion du mithraïsme dans la deuxième moitié du IIème siècle, principalement portée par les membres mobiles d'administration civile et militaire romaine.

Deux monuments épigraphiques, qui se trouvent être les plus anciens monuments mithriaques datables en Dalmatie et qui attestent de l'existence d'un lieu de culte de Mithra érigé par les membres de la douane (CIMRM 1846 et 1847), ont souvent été mis en avant pour souligner le rôle des membres de l'administration de la douane dans l'introduction et la diffusion du culte de Mithra en Dalmatie. Ces deux inscriptions dalmates ont été trouvées dans le village de **Vratnik**⁴³⁸, situé sur la route naturelle la plus directe, reliant la côte adriatique à l'intérieur de la province et à la Pannonie. Sur cette route, dans l'*ager* de Senia à 15 km à l'est de la ville, se trouvait un bureau des douanes⁴³⁹. Ces deux

⁴³⁴ J. Garbsch, *Bayerische Vorgeschichte* 50 (1985).

⁴³⁵ J.A. Blakely et autres, *Caesarea Maritima : The Pottery and Dating Vault I*, Joint Excavations Report 4 (1987).

⁴³⁶ Gordon (1994), 461 ; Beck (1998), 118 s. ; Lipovac-Vrkljan (2001), 53.

⁴³⁷ Beskow (1980).

⁴³⁸ A 100 pas de l'église de Vratnik qui se trouve à proximité de la route romaine.

⁴³⁹ Zaninović (1983), Bojanovski (1984), 230, Lipovac-Vrkljan (2001), 58.

inscriptions sont pour notre étude d'un double intérêt : dédiées par les membres de la douane, elles confirment le lien qui existe entre le culte de Mithra et la douane illyrienne et, grâce à la mention du *conductor* de la douane, elles fournissent une datation précise.

La première inscription mithriaque est dédiée par Faustus, esclave de T. Iulius Saturninus, qui occupait, comme C. Antonius Rufus, la fonction de *praefectus vehiculorum* et de *conductor publici portorii*. De la seconde inscription, nous apprenons qu'Hermès, esclave de C. Antonius Rufus, a fait construire à ses frais un lieu de culte à Mithra (*Hermès cum omne impensa spelaeum fecit*). Nous ne savons pas exactement à quel endroit se trouvait le bureau des douanes à Vratnik, mais étant donné que les inscriptions ont été trouvées à proximité de la route romaine, nous pouvons supposer que le lieu de culte mithriaque n'était pas loin des locaux de la douane, un bâtiment public de l'administration impériale⁴⁴⁰. L'inscription ne nous fournit guère d'information sur l'aspect de ce lieu de culte, car on a démontré que le terme *spelaeum*, qui évoque la grotte où Mithra avait à l'origine tué le taureau⁴⁴¹, a une signification idéologique plus que matérielle⁴⁴². C'est, d'ailleurs, en raison de ce malentendu que l'on a recherché, sans résultat, à Vratnik une sorte de grotte mithriaque (comme on en connaît dans les environs d'Arupium)⁴⁴³. Brunšmid a ensuite voulu attribuer les fondations d'un mur romain (encore visibles à l'époque) au *mithreum*⁴⁴⁴. Mais, étant donné que les fouilles n'ont pas eu lieu et qu'aucun autre monument de culte mithriaque n'a été trouvé, cette interprétation reste hypothétique.

⁴⁴⁰ Mithra n'a jamais été une divinité publique, mais il n'est pas rare de retrouver ses lieux de culte dans le contexte d'un édifice public. Coarelli (1979), 77 ss.

⁴⁴¹ Porphyre, *De antro nympharum* 6.

⁴⁴² Il est alors impossible de définir, comme l'avait fait Zotović (1973, 75), les *mithraea* que l'épigraphie nomme *spelaeum* comme de véritables grottes. En analysant les sources épigraphiques, nous constatons que le terme *spelaeum* est avant tout utilisé dans les inscriptions mithriaques d'Italie ou dans celles réalisées par les classes romanisées de province (fonctionnaires romains ou affranchis). Parmi les quatorze inscriptions utilisant *spelaeum*, dix proviennent d'Italie (Lavagne (1975), 272), alors que dans les provinces, on remarque une préférence pour *templum* (Clauss (1990 a), 51). Les inscriptions ne font, cependant, pas de différence typologique entre l'utilisation de *templum* et de *spelaeum* et il ne faut pas céder à la tentation de définir des caractéristiques formelles ou chronologiques à l'aide de la terminologie. Contre les mauvaises conclusions de Visconti (*Ann. Corr. Inst.* 1864, 152 ss.) voir les critiques de Lavagne (1975), 273. En Italie il s'agit de sanctuaires souterrains, volontiers creusés, alors qu'en province nous allons plutôt rencontrer une architecture libre (Lavagne (1975), 273.).

⁴⁴³ Patsch (1900), 93.

⁴⁴⁴ Patsch (1900), 93 : « ...Nach Brunšmid ragt das Fundament der Südmauer aus der Erde heraus. In unmittelbarer Nähe der Fundstelle...auf dem zu Pfarre gehörigen Acker Bruchstücke gut gebrannter Ziegel gefunden...auch Fragment von Thongefässen und einer Thonlampe ».

Si nous ignorons la forme et la décoration du sanctuaire, en revanche, grâce aux inscriptions, nous pouvons le dater avec précision et indiquer quels étaient les membres de la communauté religieuse attachée à ce lieu de culte. La construction du *spelaeum* à Vratnik se situe à l'époque d'Antonin le Pieux quand la grande douane illyrienne (*publicum portorium Illyrici*) était dirigée par trois chevaliers romains (*conductores*)⁴⁴⁵ : Q. Sabinus Veteranus, T. Iulius Saturninus et C. Antonius Rufus, plus précisément entre 147 et 161⁴⁴⁶ ap. J.-C., à l'époque où ce dernier occupait les fonctions de *praefectus portorii Illyrici*. Le mithreum de Vratnik serait donc le plus ancien lieu de culte mithriaque en Dalmatie (parmi ceux pouvant être datés)⁴⁴⁷. Les principaux adeptes de la communauté mithriaque de Vratnik, nous l'avons dit, sont les membres de la douane : les trois personnages mentionnés dans les inscriptions (Faustus, Hermes et Fortunatus) sont tous de condition servile (*servi*). Comme un certain nombre d'esclaves de la douane de Poetovio⁴⁴⁸, Hermès porte un nom grec. Combien les noms grecs, fréquents dans la nomenclature des esclaves⁴⁴⁹, autorisent à parler de l'origine orientale des personnes qui les portent est au cœur du problème et on va revenir sur cette question. Nous rappellerons seulement que la douane est une organisation administrative romaine importante et son personnel ne peut qu'être composé de personnes entièrement latinisées et romanisées, intégrées dans le système économique et culturel romain (peu importe l'origine ethnique).

⁴⁴⁵ De Laet (1949), 113. La douane prend en effet de l'importance au II^e siècle ap. J.-C. avec l'extension du territoire de l'Empire, la création de nombreuses provinces et le développement du commerce extérieur. Le *publicum portorium Illyrici* couvre ainsi toute la région danubienne : Dalmatia, Raetia, Noricum, Pannonia, Dacia et, plus tard, aussi Thracia, et, est en raison de sa taille dirigée par plusieurs *conductores*. Ceux-ci ne louaient pas chacun une partie du district, mais toute une circonscription indivisée (De Laet (1949), 237). Bien qu'à l'époque antonine la douane soit entre les mains de personnes privées (*conductores*) et leurs esclaves, il serait incorrect de parler d'une société entièrement privée, car ayant un trop grand intérêt financier pour l'empire les douanes sont, avant de redevenir propriété d'état, contrôlées par des *procuratores* impériaux. Cela est très bien illustré par le cursus de C. Antonius Rufus qui est dans une inscription *conductor p.p.* Dans l'inscription de Vratnik il cumule sa fonction de *conductor* avec un poste public de *praefectus vehicularum*, alors que dans deux inscriptions plus tardives il est *procurator Augusti p.* (Nesselhauf (1939), 337).

⁴⁴⁶ CIL III 5117.

⁴⁴⁷ L'autel dédié par Faustus, esclave (*servus*) de T. Iulius Saturninus, appartient à la même époque. Avec plus de précision entre 146 et 157 ap. J.-C., car à partir de cette date Saturninus est mentionné comme *conductor p.p. illyrici T.P.* (CIL III 1568). V. Tasheva-Hitova (1996), 179 s.

⁴⁴⁸ Selem (1980), 156.

⁴⁴⁹ Solin (1996).

La construction du mithreum de Vratnik au milieu du II^e siècle ap. J.-C. se situe dans une époque où le culte de Mithra est particulièrement populaire à Poetovio, siège du bureau central (*tabularium*) de la douane illyrienne⁴⁵⁰. Il semblerait alors que la présence du culte de Mithra dans différents bureaux de la douane illyrienne soit le résultat des liens qui existent entre les employés de la douane, liens administratifs, mais aussi religieux. L'organisation douanière qui est, comparable à celle des *collegia*, liée par un esprit de communauté (...*genio publici portorii* ...⁴⁵¹), nous invite à considérer le *mithraeum* de Vratnik, tout comme celui de Poetovio, comme un lieu de culte communautaire qui réunissait des personnes de la même profession autour d'un culte commun⁴⁵². Comme il s'agit d'un culte privé célébré, au milieu du II^e siècle ap. J.-C., dans une communauté limitée aux membres de la douane, il n'y a aucune raison de croire que ce culte ait attiré et impliqué une population locale plus large⁴⁵³. Mises à part les inscriptions de membres de la douane, aucun autre monument mithriaque ne confirme la continuité ou la popularité du culte de Mithra à Vratnik ou Senia. En conséquence, bien que les liens administratifs et la mobilité du personnel aient impliqué des échanges religieux à l'intérieur d'une communauté professionnelle, comme celle d'une *statio* douanière, il est hâtif de vouloir attribuer aux membres de la douane de Vratnik la « diffusion » du culte de Mithra en Dalmatie en dehors des cercles administratifs romains⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ Beskow (1980), 11. Parmi les dédicants mithriaques de Poetovio, on rencontre plusieurs *vilici* (CIL V 1493 ; CIL III 14354, 29 ; 30 ; CIL V 1490) qui ont, comme Hermès à Vratnik, travaillé pour C. Antonius Rufus. Malgré l'absence d'inscriptions attestant la participation directe du *conductor* au culte de Mithra, il ne devait pas être opposé à une telle « mithramania » dans les rangs de ses subordonnés. Clauss (1990 b), 188 : « Die wenigen Senatoren, die wir überhaupt nur nachweisen können, und die Ritter belieszen es (évitant l'initiation) beispielsweise bei einer demonstrativen Reverenz durch Stiftung eines Altars oder eines Reliefs, so wie sie dies auch in anderen Kulturen taten. Und sie taten dies wohl auch ihren Untergebenen zuliebe : denn es fällt auf, dass nahezu alle Ritter ihre Altäre in einer offiziellen Funktion als Truppenkommandeure oder Prokuratoren weihen. ».

⁴⁵¹ Dessau 1855.

⁴⁵² Comme par exemple les dendrophores autour du culte de Magna Mater.

⁴⁵³ Les inscriptions de Vratnik, comme la majorité des inscriptions du *mithreum I* de Poetovio, mentionnent seulement les fonctionnaires de la douane.

⁴⁵⁴ D'autant plus que Vratnik demeure le seule poste douanier de Dalmatie où nous pouvons observer l'influence directe de la dévotion mithriaque des membres de la douane qui existait à Poetovio. Les autres postes de la douane (*stationes*) en Dalmatie se trouvaient : - à Scardona, - à Aequum (Čitluk) (CIL III 14945), probablement - à Salona (CIL III 12914-12915) et éventuellement - à Narona. De Laet (1949), 181 ; Dobó (1940), 166 ; Beskow (1980), 10. En Istrie, il est possible qu'un bureau douanier se trouve à Pula (CIL V 8139). A Delminium (Gardun) fut trouvé un plomb de la douane de la *legio XI Claudia*, mais il pouvait être attaché à un ballot de marchandise destiné au détachement de cette légion en garnison à Delminium (CIL III 2708 ; 2711), sans pourtant témoigner de l'existence d'un bureau de douane dans cette localité (De Laet (1949), 223, n. 6). En tout cas, aucun autre bureau de la douane en Dalmatie ne révèle d'inscriptions dédiées à Mithra.

Les inscriptions aux « personnifications mithriaques »

Le groupe d'inscriptions mithriaques, dédiés aux soi-disantes « personnifications mithriaques », pour reprendre l'expression peu heureuse de Tôth (1977) de « mithraische Persinifikationen », insinue que le culte de Mithra se développe et se diffuse à l'intérieur de communautés sociales précises, de caractère mobile. Il s'agit des inscriptions précisément limitées dans le temps (II^e siècle ap. J.-c.) qui se réfèrent à la naissance de Mithra : *Natura dei*⁴⁵⁵, *Petrae genetrici*⁴⁵⁶ ou *Genetrici* ou à une association moins certaine, comme *Fonti perenni*⁴⁵⁷ et *Fonti dei*, ou bien *Transitus (dei)*⁴⁵⁸ ou encore *Leoni*⁴⁵⁹. Bien que leur diffusion ne soit pas limitée à la Pannonie, une concentration plus importante à Poetovio et à Aquincum, permet d'imaginer que la formation de ce type d'inscription devrait être liée aux communautés mithriaques des provinces danubiennes. Nous remarquons que quatre inscriptions aux « personnifications mithriaques » proviennent également de différents endroits de la Dalmatie. Deux d'entre elles se réfèrent à la naissance du dieu par des formules qui mettent en valeur la roche génitrice dans la naissance du dieu : ce sont les inscriptions d'un autel à Salona portant l'inscription *Petrae genetrici* (CIMRM 1874) et un autre d'Arupium (CIMRM 1853), dont la transcription n'est pas entièrement sûre : *Soli invicto deo r[upe] n(ato)? ...* Les autres proviennent de Skelani (*Municipium Malvesatium*) (CIMRM 1900) : *Tran[situ] dei M[ithrae]*, ainsi que de Jezerine (CIMRM 1913) : *Fonti et Leoni*. La dédicace à *Natura dei*, généralement rare, fait également défaut en Dalmatie.

⁴⁵⁵ CIMRM 1493 (Poetovio) ; 14354 (Praetorium Latobicorum) ; 1531 (Poetovio) ; 2205 (Moesia Sup.).

⁴⁵⁶ CIL III 8679. Cette formule se trouve sur plusieurs autres exemples, provenant presque exclusivement de la Pannonie : CIMRM 1490 (Poetovio I) : « *Petrae / genetrici / Felix / Prudentis Antoni / Rufi / p(ublici) p(ortorii) vil(ici) vic(arius) / ex viso* », en face de l'autel (CIMRM 1492) : *Natura dei / Prudens Primi / Antoni Rufi p(ublici) p(ortorii) / vil(ici) vic(arius)*. CIMRM 1652 (Aequinoctium - Wien) : *P(etrae) g(enetrici) d(ei) / Aurelius / Statorius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. ; CIMRM 1674 (Carnuntum) : *Petrae / genetrici / P.Aelius Nigri(nus) sacerd(os) / v(otum) s(olvit)* ; CIMRM 1743 (Aquincum) : *Petrae / genetrici*. Deux viennent de l'Italie (Tridentum, CIMRM 733 : *Gen(etrici) pro ge(nitura) dei*; et de Castra Peregrinorum, Lissi Caronna (1986)). Une de Germanie (CIMRM 1224).

⁴⁵⁷ CIMRM 1465 (Visna Gora : *Font(i) peren(ni) / sac(rum)*..) ; 1533 (Poetovio) ; 1753 (Aquincum II) ; 1810 (Sarkeszi) ; 1913 (Raetinium) ; 2277 (Ulmetum - fragment d'un autel trouvé dans le coin nord d'une construction apsidale : ... *fonte / dei* - mithriaque?).

⁴⁵⁸ CIMRM 1495, 1497 (Poetovio) ; 1722 (Carnuntum II) ; 1737 (Brigetio) ; 1754? (Aquincum II) ; 1811 (Sarkeszi), 1900 (Skelani).

⁴⁵⁹ Aquincum (CIMRM 1745 ; AE 1974, 513) ; Mithreo Barberini (AE 1980, 52 ; *Leoni sancti deo praesenti A. Caecili Faustini*).

Etant donné qu'il s'agit, soit de socles pour des statues, soit d'autels dédiés devant ces statues ayant une place bien définie dans le sanctuaire, nous devons les considérer comme des monuments qui appartenaient à la décoration intérieure d'un mithreum et qui, en tant que tels, constituent une preuve de l'existence d'un lieu de culte⁴⁶⁰. Tôth suppose que la signification de ces personnifications ayant des places précises dans le mithreum devait être liée au mouvement du Soleil dans le ciel et au cycle des saisons⁴⁶¹. Quoiqu'il en soit de leur signification culturelle, nous constatons que ce sont des termes imagés. Propres à un langage « mithriaque », ils réclament, pour être compris, une connaissance religieuse probablement réservée aux initiés du culte. Comme d'autres expressions et métaphores, ces termes soulignent le caractère secret et fermé du culte et définissent, en même temps, « l'espace linguistique » de la communauté mithriaque. En ce sens, chaque objet dédié n'est pas seulement chargé d'une explication visuelle, mais exprime aussi une signification ontologique. Comme le précise Gordon⁴⁶², la dédicace à *Petrae genetrici* sous-

⁴⁶⁰ Si nous comparons le matériel des différents *mithraea* pannoniens (Carnuntum II, Poetovio I et II, Aquincum I et II et Sarkeszi), nous observons, en effet, que les autels ou statues dédiés aux personnifications mithriaques suivent dans leur disposition un ordre défini. Le *Transitus dei* se trouve au milieu du sanctuaire à gauche, en face du *Fons perennis* qui est placé au milieu du côté droit. *Petra genetricis* est placée au fond à gauche devant le relief de la tauroctonie. Quant à la dédicace *Leoni*, nous pouvons comme seule analogie citer l'inscription du mithreum I d'Aquincum (CIMRM 1745) trouvée avec des autels dédiés à *Sol* et à *Petrae genetrici*, mais faute de l'avoir trouvée *in situ*, il est impossible de définir la place exacte qu'elle occupait. En ce qui concerne la signification de l'emplacement précis que ces objets cultuels occupaient dans le sanctuaire, nous pouvons dire que la dédicace *Fonti (perenni)* est certainement à mettre en relation avec la place réservée à l'eau dans de nombreux *mithraea*. En effet, quand la géographie le permettait, les sanctuaires étaient de préférence édifiés à proximité d'une source ou d'un ruisseau. Nous savons que le Lion, grade central de l'initiation mithriaque, est symboliquement lié au feu et, si nous considérons la fréquence avec laquelle les deux éléments, l'eau (cratère) et le feu (lion) se trouvent représentés sur les reliefs (aussi à Konjic), nous ne devons pas être surpris de les rencontrer réunis dans des témoignages épigraphiques à Raetinium (no. 56).

⁴⁶¹ Tôth (1977), 380. suppose que la signification de ces personnifications devait être liée au mouvement du Soleil dans le ciel et au cycle des saisons. D'après cette théorie, Mithra, créateur et maître de la genèse, serait dans le mithreum, construit à l'image du cosmos (Porphyre, *De Antro Nymph.*, 6.), placé dans la région de l'équateur céleste avec le Nord à sa droite et le Sud à sa gauche : au centre *Mithra tauroctone* (printemps), à gauche *Petrae genetrici* (hiver) = solstice d'hiver = avec le serpent (constellation *Hydra*). Devant, à gauche, *Transitu dei* (automne) = traversée de l'équateur (équinoxe d'automne) = Mithra taurophore (constellation *Taurus*) et, en face, *Fonti perenni* (été) = solstice d'été = Mithra sagittarius (constellation *Sagittarius*). I. Tôth, « Mithram esse coronam suam », *Acta Classica Universitatis scientiarum Debreceniensis* 2 (1966), 73-79 ; I. Tôth, « Religion und Mythologie », *Bibliotheca Class. Orientalis* 13 (1968), 307 s.

⁴⁶² Gordon (1997), 106.

entend que, pour un mithriaste initié, la roche n'est plus une simple roche : elle devient la roche qui a donné naissance à Mithra, donc digne de recevoir l'offrande d'un autel ou d'une statue. Ce qui nous intéresse en particulier est de savoir par qui le langage « codé », en occurrence la mention des « personnifications mithriaques », s'est diffusé en Dalmatie. Est-ce qu'au II^{ème} siècle les mithriastes de la Dalmatie, de Raetinium jusqu'à Skelani, partageaient le même code initiatique et les mêmes métaphores culturelles que ceux de la Pannonie ou est-ce que les dédicaces aux personnifications mithriaques sont faites par des adeptes de Mithra venus directement du cercle cultuel panonnien ? Ou bien est-ce qu'il s'agit d'un vocabulaire mithriaque caractéristique pour cette période du mithraïsme sans lien à un espace géographique particulier ?

L'état fragmentaire des inscriptions dalmates et l'ignorance qui entoure la profession et le statut sociale des dédicants de ces inscriptions ne nous aident pas beaucoup à répondre à ces questions et à découvrir les voies qui ont véhiculé le culte de Mithra au II^{ème} siècle en Dalmatie.

Dans la vallée d'Una, autour de Bihać, ancien municipe romain de **Raetinium** qui abritait une station de bénéficiaires, située sur la route Siscia – Sirmium, plusieurs sites ont révélé des monuments du culte de Mithra⁴⁶³. Les ressemblances iconographiques et épigraphiques que le relief de **Jezerine** (CIMRM 1908) et les dédicaces *Fonti* et *Leoni* (CIMRM 1913) possèdent avec les monuments pannoniens, permettent de situer l'organisation du culte de Mithra de cette région dans la deuxième moitié du II^{ème} siècle ap. J.-C., ce qui correspond au fonctionnement du mithreum I de Poetovio, d'où arrivaient de possibles influences. Les deux blocs de pierre⁴⁶⁴, réutilisés dans le mur d'une maison du village de Jezerine, utilisées, d'après Patsch⁴⁶⁵ et Gabričević, comme bases pour des offrandes votives, portent une dédicace, l'une à *Leoni*, l'autre à *Fon(ti)* avec, en dessous, un énigmatique monogramme⁴⁶⁶. La question du « monogramme » n'est pas résolue, mais il n'en reste pas moins vrai que les autels dédiés à *Fonti* et *Leoni* appartiennent bien, comme nous l'avons précisé au

⁴⁶³ Pašalić (1960), 13 s. ; Alföldy (1965), 159 ; Wilkes (1969), 266 s. ; Bojanovski (1988), 312 s. ; Starac (2000), 110.

⁴⁶⁴ (0,31 x 0,30 x 0,316) et (0,28 x 0,32 x 0,30)

⁴⁶⁵ Patsch (1897), 655.

⁴⁶⁶ En ce qui concerne ce monogramme, Patsch avait pensé qu'il devait révéler le nom du dédicant, et c'est Marić (1933), 110, n. 45) qui a proposé de lire T. Prioris (on connaît une inscription à *T(ito) Helvio [D]e[u]ltero Priori* en Italie AE 1966, 0106). Mais étant donné que le nom Prioris est généralement assez inaccoutumé dans l'onomastique romaine et que la forme du génitif est inopportune, Gabričević (1953), 141 s.) a proposé une autre interprétation. Le monogramme, habituel pour l'époque chrétienne, n'apparaît

groupe de monuments dédiés aux personnifications mithriaques. Même si nous hésitons à considérer ces inscriptions comme des preuves que les *mithraea* autour de Bihać avaient des liens avec la communauté mithriaque danubiennes au II^e siècle ap. J-C, la typologie des reliefs de Mithra tauroctone trouvés à Jezerine (CMRM 1907) et à Golubić (CMRM 1910-11) confirme ces influences. Par rapport à la manière dont est réalisée la voûte de la grotte, ce qui est un détail iconographique souvent pris en compte dans la typologie des reliefs mithriaques⁴⁶⁷, les reliefs mentionnés illustrent, d'après Gabričević, deux phases consécutives d'influences artistiques venues de la Pannonie. Dans la typologie des monuments mithriaques, les monuments italiques qui se caractérisent par une représentation simple de la tauroctonie, sans scène annexe, exécutés de manière classique avec une voûte réaliste occupent une première place. Gabričević suppose que ce type de relief, principalement présent en Italie, s'est d'abord répandu vers l'Aquilée et la Pannonie, avant d'influencer la Dalmatie. Étant donné que le relief de Jezerine conserve encore toutes les caractéristiques des reliefs italiques, Gabričević estime que « ce monument a été exécuté sous l'influence des modèles qui d'Italie se sont frayés leur route sur la voie Aquilée – Poetovio – Nord (et Est) et ceci, au temps où les ateliers provinciaux n'avaient pas encore réussi à imprimer leur cachet sur les reliefs mithriaques, dont les modèles arrivaient d'Italie. Cela devait avoir eu lieu au II^e siècle ap. J-C., au temps du mithreum I de Poetovio, alors que l'art mithriaque de Poetovio était encore sous l'influence directe des ateliers aquiléens »⁴⁶⁸. Dans ces conditions, tout comme le mithreum de la douane à

sur aucun autre monument mithriaque et il semble difficile de découvrir les raisons qui ont pu inciter le dédicant à signer ainsi. Comme, dans certains cas, les mithriastes ont l'habitude d'ajouter le grade initiatique à leur nom, Gabričević (1953), 141 et 184 suppose que le monogramme peut désigner le grade de *pater. pater s(acrorum) i(nvicti) o(mnipotentis) r(egis)*, ou bien, *pater o(mnipotentis) i(nvicti) r(egis) s(aceros)*. Toutefois, cela n'est pas très concluant car, comme le remarque Gabričević lui-même, les monogrammes ne sont utilisés dans l'épigraphie mithriaque ni pour les noms ni pour la désignation des grades initiatiques.

⁴⁶⁷ La systématisation des reliefs d'après la forme de la grotte chez Will (1955), Zotović (1968) ; Gabričević (1954) ; Campbell (1954) ; Lavagne (1974) ; Gervers (1979), 579 ss.

⁴⁶⁸ Gabričević (1954), 42 s. Ce type italique, introduit d'Aquilée en Pannonie, a subi avec le temps de nombreuses transformations au contact des ateliers locaux. Tandis que les reliefs du mithreum I de Poetovio suivent encore les modèles aquiléens, l'exécution artistique des reliefs des *mithraea* postérieurs est déjà marquée par les ateliers provinciaux (Gabričević (1954), n.10.). De telle manière que dans la vallée du Danube, la voûte réaliste italique devient un arc stylisé, dite « voûte norico-pannonienne ». Ce détail décoratif, également présent sur les reliefs funéraires de la vallée danubienne, se retrouve sur le relief mithriaque de Golubić (CIMRM 1910-1911), ainsi que sur les reliefs de Mithra tauroctone de Tilurium (CIMRM 1857-1858) et de Konjic (CIMRM 1895-1899).

Vratnik, le relief de Jezerine (no. 58) se situe au tout début de la propagation du mithraïsme en Dalmatie (début de la deuxième moitié du II^e siècle) quand les influences venaient, il nous semble, de Poetovio (mithreum I)⁴⁶⁹ ou d'Aquilée⁴⁷⁰.

Nous ne connaissons ni le lieu de découverte, ni le nom du dédicant de l'autel dédié à *Petre genetrici* à **Salona** (CIMRM 1874). Et comme Salona est la capitale de la province avec un grand nombre d'habitants et voyageurs étrangers de toutes origines, les influences venues de tout l'empire y trouvaient résonance. Néanmoins, compte tenu de l'existence d'un autel dédié à *Petrae genetrici* par un membre de la douane à Poetovio I (CIMRM 1490), ainsi que des influences mithriaques de membres de la douane illyrienne à Vratnik, nous pourrions penser qu'à Salona le culte de Mithra fut également introduit par les membres de cette administration. Nous savons en effet qu'il existait un bureau de douane à Salona⁴⁷¹ et nous connaissons une inscription mithriaque dédiée par un *arcarius* Fortunatus pour le salut de son supérieur, le caissier (*dispensator Augustorum*) Pamphilius (CIMRM 1875). Bien que nous manquons d'information pour savoir si dans cette inscription il s'agit du *dispensator*⁴⁷² de la douane et de son adjoint⁴⁷³ ou bien de membres de l'administration impériale, l'importance de la douane et des esclaves et affranchis impériaux dans la diffusion du culte de Mithra dans les provinces danubiennes⁴⁷⁴, permet d'envisager que l'organisation du culte de Mithra à Salona appartient également aux membres d'une administration romaine.

⁴⁶⁹ La route vers Siscia au nord se construit dès Claude. Alföldy (1965), 159.

⁴⁷⁰ F. Maselli Scotti, « Riflessioni sul culto di Mitra ad Aquileia » dans: *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale*. Venezia 1 - 2 dicembre 1999. G. Cresci Marrone / M. Tirelli (Edd.). Roma: Edizioni Quasar di Severino Tognon. (Studi e ricerche sulla Gallia cisalpina. 14; Altinum. Studi di archaeologia, epigrafia e storia. 2.), 2001, 277-288.

⁴⁷¹ A Salona une inscription mutilée (CIL III 12914-12915 - ...*statio*...) pourrait bien mentionner un bureau douanier. v. De Laet (1949), 181 ; Dobó (1940), 166.

⁴⁷² On connaît d'autres *dispensatores* à Sarmizegetusa (CIMRM 2029).

⁴⁷³ Beskow (1980, 10) a été tenté de rapprocher l'*arcarius* Fortunatus de Salona à celui mentionné dans l'inscription de Vratnik (ou encore au Fortunatus, *servus vilicus* de C. Antonius Rufus, mentionné sur une inscription d'Atrans (CIL III 5117). Mais la fréquence du nom Fortunatus rend ce genre de spéculations extravagantes et sans conclusions possibles.

⁴⁷⁴ Les dédicaces à Mithra de la part d'esclaves et affranchis impériaux proviennent principalement des provinces danubiennes. Liebschutz (1997), 205. Poetovio (la douane) ; Siscia (CIMRM 1476-8) ; Sarmizegetusa (2029, 2032, 2121, 2146, 2153) ; Virunum (1432, 1438).

Hostilius, qui dédié un autel à *Transitu dei Mithrae* au Municipium M. (Skelani, CIMRM 1900), appartient à mon avis également aux personnel administratif romain, car il s'agit d'une importante région minière à proximité d'Argentaria, reliée d'une part, par le fleuve Drina au Danube et d'autre part, par une route, à Salona⁴⁷⁵. Alföldy⁴⁷⁶ associe la présence du culte de Mithra à Skelani à l'existence d'un proche poste de *beneficarii consularis* à Lješće⁴⁷⁷. Nous ne pouvons pas assurer qu'Hostilius, mentionné sur l'inscription fragmentaire de Skelani, était un *beneficiarius*, mais la supposition d'Alföldy mérite notre attention, car en observant la diffusion des monuments mithriaques dans la province, nous constatons, en effet, qu'ils proviennent souvent de sites, où existe une *statio* des *beneficarii consularis*⁴⁷⁸. De plus, le matériel épigraphique mithriaque indique que les bénéficiaires étaient très présents dans les communautés mithriaques danubiennes⁴⁷⁹. Bien qu'aucune inscription aux personnifications mithriaques ne soit dédiée directement par un bénéficiaire, il est possible de croire, comme Alföldy, que l'introduction du culte de Mithra en Dalmatie dépend en partie, en effet, de la mobilité de bénéficiaires provenant notamment des régions danubiennes⁴⁸⁰.

Il faut à cette occasion également mentionner l'inscription de Narona (CIMRM 1881), qui n'appartient pas aux personnifications mithriaques, mais dont le dédicant, Claudius Marcellus, offre à Mithra à l'occasion de sa promotion d'option au rang de bénéficiaire. S'il s'agit, comme le croit Clauss⁴⁸¹, du même Claudius Marcellus connu comme adepte mithriaque à Carnuntum (CIL III 11118), il devait, lors de sa promotion, être détaché de la *legio XIII* de Carnuntum à une *statio* de bénéficiaires à Narona⁴⁸². Dans ce cas, nous

⁴⁷⁵ Bojanovski (1974), 146 ss. et 185 ss. ; Bojanovski (1988), 182.

⁴⁷⁶ Alföldy (1965), 154.

⁴⁷⁷ Wilkes (1969), 280 ; Patsch (1909), 140 ss. ; Pašalić (1960), 74.

⁴⁷⁸ Sur la route de Salona vers le Nord, à Siscia, on rencontre des traces de plusieurs *stationes* et du culte de Mithra à : Umiljanović, Burnum, Arupium et Golubić... cf. Wilkes (1969), 124. Domaszewski / B. Dobson (1908) ; Domaszewski (1902) ; Alföldy (1933), 57-64.

⁴⁷⁹ Car, mise à par une inscription militaire de Britannia (CIMRM 864) et une autre de Germania (1063, 1065), les inscriptions mithriaques dédiées par des *beneficarii consularis* proviennent des provinces danubiennes (Atrans 1485 ; Aquincum 1776 ; Apulum 1982 ; Brigetio 1738). Dans la seule inscription d'Afrique une *ben. con.* dédie ensemble avec un vétéran de l'*ala I Panniorum* !

⁴⁸⁰ De plus, la dédicace personnifiée de Skelani est analogue à une inscription du mithreum de Brigetio (*Trasito*, CIMRM 1737), d'où provient également une inscription mithriaque faite par un bénéficiaire (CIMRM 1938).

⁴⁸¹ Clauss (1992), 146.

⁴⁸² Sur la *statio* à Narona, v. Wilkes (1969), 126.

pourrions dire que les déplacements de bénéficiaires⁴⁸³, vers la fin du II^{ème} siècle⁴⁸⁴, apportent en effet des influences mithriaques de Pannonie.

L'inscription fragmentaire dédiée à *S(oli) i(nvicto) d(eo) r[upe] [nato]* par Lucius Luccaius provient du municipes flavien **d'Arupium**⁴⁸⁵, situé sur la route qui menait de Senia, par Vratnik, à l'intérieur de la province et vers la Pannonie (CIMRM 1853). En ce qui concerne le dédicant, il pourrait s'agir, comme pour Aurelius Maximus Pantadienus d'une autre inscription mithriaque d'Arupium, d'un autochtone, car les noms avec le préfixe *Luc-* sont très fréquents chez les illyriens⁴⁸⁶, mais il pourrait également être un affranchi venu d'Italie et d'une autre province de l'ouest de l'empire⁴⁸⁷. Même si l'origine du dédicant reste incertaine, la seule inscription comparable se trouve, comme les autres inscriptions aux personnifications mithriaques, dans une province danubienne, plus précisément en Dacie (CIMRM 2006-2007), où un membre de l'administration fiscale (*vicesimarius*) dédie à *Io(vi) S(oli) invi(cto) deo genitori r(upe) n(ato)*.

En conclusion, nous pouvons retenir que les inscriptions aux personnifications mithriaques, que nous venons d'analyser ici, sont des monuments qui caractérisent les communautés mithriaques de la deuxième moitié du II^{ème} siècle. La particularité de l'utilisation de personnifications mithriaques dans l'expression cultuelle, suggère que, malgré l'étendue géographique de ces inscriptions (Pannonie, Dacie, Moesie, Italie, Dalmatie), les communautés mithriaques respectives devaient être liées d'une certaine façon. Et les personnes qui, dédiant partout dans l'empire, appartiennent à une organisation commune sont les membres de l'armée ou de l'administration impériale.

⁴⁸³ Le *cognomen* Marcellus est très courant parmi les affranchis impériaux. Alföldy (1965), 137.

⁴⁸⁴ Clauss (1992), 146, n. 30. suggère de dater l'inscription à l'époque de Caracalla.

⁴⁸⁵ Bojanovski (1980), 230. Alföldy (1965 a), 160 ; Wilkes (1969), 265. L'emplacement de cet autel, au sommet du mont Vital, à proximité des traces de la ville romaine (maisons antiques, complexes économiques et thermales avec mosaïques et fresques) témoigne qu'un lieu de culte de Mithra était situé dans le centre du municipes et, si les suppositions de Patsch (1900), 80. sont correctes, qu'il avoisinait un bâtiment monumental qui pourrait être le temple de Jupiter. Les vestiges de la ville romaine ont été trouvés sur le flanc nord de Veliki Vital : *Villae rusticae*, complexe thermal avec mosaïques et fresques, monuments funéraires et petites trouvailles. Il existait également une carrière antique (LJ, Zgb., 1987).

⁴⁸⁶ Les noms avec le préfixe *Luc-* sont probablement une variante latinisée des noms illyriens avec la racine *Lic-* Alföldy (1969), 233. Mayer (1957-1958), 215.

⁴⁸⁷ Il serait même possible de penser qu'il s'agit d'un affranchi de M. Luceius Torquatus de Risinium (CIL III 2581), un sénateur provenant d'une famille italique de colons.

Le mithreum I de Poetovio, dont la fondation se rattache à l'activité religieuse du personnel de la douane illyrienne, est l'unique lieu de culte mithriaque qui réunit les quatre expressions personnifiées (*Petrae genetrici, Fonti, Transitu, Natura dei*). Comme il s'agit, en même temps, des inscriptions les plus anciennes de ce genre (milieu du II^e siècle ap. J.-C.), nous devons croire que la conception de formules épigraphiques personnifiées s'est accomplie justement à Poetovio, et cela, dans une communauté mithriaque composée de fonctionnaires de l'administration de la douane⁴⁸⁸. Depuis Poetovio les inscriptions personnifiées continuent à se répandre à l'intérieur de communautés liées au milieu militaire et administratif (*optio* – CIMRM 1810-11 ; *custus armorum* – 1722 ; *decurio coloniae* – 1754, *aeditus principiorum castrorum peregrinorum*⁴⁸⁹), ce qui confirme la supposition que les personnifications mithriaques appartiennent au langage culturel des communautés mithriaques danubiennes, principalement composées de membres du système administratif romain (douane, stationnes, fisc), par lequel les influences mithriaques se répandent également dans les villes de Dalmatie, le long des principales routes qui relient la côte adriatique aux provinces danubiennes.

Nous pouvons à cette liste ajouter l'inscription de **Tihaljina** (au nord de Narona)⁴⁹⁰, l'une des deux inscriptions mithriaques dédiées par un militaire (CIMRM 1889)⁴⁹¹. L'autel est dédiée à Mithra et aux *geniis sacrorum Augustorum* par Pinnes, un *miles immunis* dans la *cohors I Belgarum*. Sachant que la *cohors I Belgarum* recrutait principalement parmi les pérégrins⁴⁹², on peut dire que Pinnes, dont le nom est caractéristique de la population autochtone du sud-est dalmate, est d'origine dalmate⁴⁹³. Son attachement au culte de Mithra est alors une conséquence de ses fréquentations du cercle de la *cohors* romaine. Il est intéressant de remarquer qu'à la même époque, sous Marc Aurèle, on transfère en Dalmatie un certain nombre d'hommes venant de légions

⁴⁸⁸ Tôth (1977), 386 ; Liebschuetz (1998), 206.

⁴⁸⁹ Lissi-Caronna, E. *Il Mitreo dei Castra Peregrinorum* : (S. Stefano Rotondo) (EPRO 104), Leyde, 1986, 31.

⁴⁹⁰ Tihaljina se trouve sur la route qui relie les stations auxiliaires de l'intérieur de la province - de Bigeste par Tihaljina – Andetrium – Magnum – Kadina Glavica – Promona – jusqu'à Burnum et Tilurium. Wilkes (1969), 139 s. Nous connaissons à Bigeste l'existence d'un camp d'auxiliaires et une déduction de vétérans de la *legio VII* de Tilurium. Pašalić (1960), 57 ; Betz (1938) ; Alföldy (1965), 135.

⁴⁹¹ L'autre est une inscription fragmentaire de Salona (CIMRM 1872) ...*a militis*.

⁴⁹² Wilkes (1969), 146.

⁴⁹³ Rendić-Miočević (1948) ; Wilkes (1969), 163 s. ; Alföldy (1965), 86 s.

pannoniennes (*legio I et II Adiutrix*)⁴⁹⁴, dont un *centurio* qui est devenu *praepositus* justement dans la *cohors I Belgarum* à Bigeste en 173 ap. J.-C.⁴⁹⁵. Nous ne voulons en aucun cas, avec ces quelques inscriptions transmises au hasard, insinuer que c'était justement ce *centurio* qui est venu de Pannonie avec le relief de Mithra tauroctone prêcher le culte de Mithra à Bigeste. Nous soulignons juste quelques influences possibles d'après la popularité de Mithra dans l'armée de la Pannonie et les liens que les Pannoniens ont pu avoir avec le territoire dalmate lors des guerres des Marcomanes et de Quades⁴⁹⁶.

Les reliefs mithriaques

Le matériel épigraphiques mithriaque indique que dans un premier temps, au II^{ème} siècle, la diffusion du culte de Mithra dans les provinces romaines est principalement liée aux membres mobiles de l'administration romaine, militaire ou civile. L'importance stratégique et commerciale du limes implique une plus grande concentration d'employés impériaux dans les provinces danubiennes, ce qui est certainement la raison pour laquelle le culte de Mithra y est très présent.

Parallèlement au matériel épigraphique, nous disposons de nombreux reliefs mithriaques avec la représentation incontournable de la tauroctonie. Mis à part les très rares cas où le nom du dédicant est gravé sur le relief, c'est seulement par l'analyse stylistique et iconographique que nous obtiendrons des informations utiles sur la chronologie et les influences artistiques de ces reliefs. Toutefois, reconnaître les différentes influences par rapport à l'iconographie et la facture du relief n'est pas toujours facile.

Les études qui traitent des reliefs mithriaques cherchent souvent à établir une typologie⁴⁹⁷ en évoquant des différences par rapport à la forme du relief, l'organisation des scènes ou des détails iconographiques dans la représentation de la tauroctonie, mais compte tenu de la complexité des reliefs mithriaques, aucune de ces typologies ne s'avère définitive. Avant de nous laisser entraîner

⁴⁹⁴ Sur les possibles contacts avec Mithra par le biais de l'armée (notamment les *legio XV Apollinaris*, *V Macedonica* et *II Adiutrix*) en Commagène. Daniels (1974), 250 ss. ; Turcan (1992), 32 s. ; Beck (1998), 121 s.

⁴⁹⁵ Wilkes (1969), 117.

⁴⁹⁶ Zaninović (1977), 178.

⁴⁹⁷ Cumont (186-1899) I, 154 ss. ; Saxl (1931), 34 ss. ; Saria (1925), 33-62 ; Will (1955) ; Lavagne (1974), 481-504 ; Campbell (1954-1955), 1-60 ; Vollkommer (1991) ; Turcan (1976) ; Gordon (1980), 200-227.

par cette tendance à vouloir classer les reliefs par rapport à des critères formels, nous devons évoquer les dangers que l'on court en suivant une typologie. Gordon⁴⁹⁸ se demande avec lucidité quel intérêt peut présenter une typologie formelle dans l'analyse de monuments religieux, qui, avant tout, cachent un sens, un message qui, exprimé de façon différente (dans des conceptions iconographiques différentes), est toujours le même⁴⁹⁹. De plus, la classification des reliefs d'après leurs similitudes iconographiques conduit nécessairement à se poser la question de l'origine et du développement de chaque type de monuments. Ainsi les préférences qu'une région montre pour une certaine forme de reliefs ou un détail particulier ont incité les chercheurs à établir des typologies géographiques⁵⁰⁰. Bien qu'au premier regard cela puisse paraître utile pour l'analyse des influences mithriaques, une telle simplification pose problème. En effet, la terminologie géographique, suggérant l'origine ou l'expansion d'un certain type (type danubien, rétique, rhénan) se révèle indéniablement incorrecte, car les reliefs qui manifestent des ressemblances formelles et iconographiques ne forment jamais un groupe homogène lié à une région géographique précise⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ Gordon (1980), 200 ss.

⁴⁹⁹ Le message unique que la religion de Mithra exprime à travers le relief de culte est d'ailleurs attesté par l'uniformité et la canonisation de la représentation de Mithra tauroctone partout dans l'empire.

⁵⁰⁰ Will (1955), Lavagne (1974). Parallèlement à ce simple classement de reliefs mithriaques, Campbell (1954-55) propose une typologie plus maniaque qui tient compte de différents éléments en même temps. En respectant la forme du relief et la composition de la voûte, Campbell va différencier huit types (I-VIII), dont chacun des noms devait indiquer la région dans laquelle ce type est le plus fréquemment représenté. Par rapport aux variations dans la représentation de la tauroctonie, il va encore définir cinq sous-types (A-E), qui parfois s'entremêlent. Cependant, la fréquence d'un type dans une région ne détermine pas nécessairement l'origine de ce type et la nomination de certains types et sous-types, suggérant faussement une origine précise, ne fait que compliquer l'analyse. En égard de ces défauts, cette typologie ne peut pas constituer la base d'une étude. Critiqué par Gordon (1980), 201 et Lacaster IAHR Congress, 1975. Sur le problème de la typologie de Campbell sur les monuments dalmates Miletić (1996), 9-29, aussi Lipovac-Vrkljan (2001), 131 ss.

⁵⁰¹ De plus, la division des reliefs complexes en type « rétique » et « rhénan » (Will 1955), n'est pas seulement fondée sur des ressemblances dans l'organisation des scènes annexes, mais également sur l'hypothèse qu'il existait un « sens de lecture » de ces scènes. Les nombreuses exceptions dans l'organisation et l'iconographie des scènes secondaires ont cependant prouvé le contraire: Gordon (1980), 202 ss. Chercher à établir des analogies relatives à l'emplacement des scènes est ainsi absolument infructueux. Bien que l'emplacement soit indifférent, la popularité d'une certaine scène pourrait constituer une aide pour définir les influences iconographiques possibles.

De la même manière, Gordon exprime des doutes quant aux théories simplistes sur le développement de certains types de relief, en suggérant des origines différentes plutôt qu'une seule direction d'expansion⁵⁰². De considérables divergences locales, ainsi que la présence d'un même type simultanément dans différentes parties de l'Empire, induisent que les mêmes conceptions iconographiques ne dépendent pas nécessairement de l'influence d'un type en particulier, mais qu'elles ont pu, en appliquant les mêmes valeurs de l'art gréco-romain, se développer de manière autonome. De ce fait, nous devons dans le futur éviter l'utilisation systématique d'une classification géographique ou déduire des influences dans le cas d'analogie.

Il reste à savoir quels critères appliquer pour l'analyse des reliefs dalmates, alors que la typologie formelle et les similitudes dans la composition iconographique s'avèrent si peu instructives. Et quelles informations espéret-on obtenir d'une analyse des reliefs mithriaques ? Enfin, savoir si les liens artistiques avec les ateliers et modèles d'Italie impliquent des liens religieux que les communautés mithriaques dalmates entretenaient avec l'Italie est une autre question à laquelle, je le crains, il est difficile de répondre. Les points de départ de notre analyse sont les conclusions de Gabričević, suivant lesquelles les reliefs mithriaques des villes littorales portent, dans la première phase de l'organisation du culte de Mithra, la marque de l'influence directe de l'Italie⁵⁰³.

Un des deux reliefs mithriaques d'**Iader** (CIMRM 1879), exécuté comme la majorité des reliefs italiens « dans l'esprit du réalisme classique »⁵⁰⁴, semble par rapport à certains détails iconographiques être parmi les plus anciens monuments de Mithra tauroctone en Dalmatie. Alors qu'un certain schématisme dans la réalisation de la draperie de Mithra indiquerait que le relief était le produit d'un atelier provincial, sa composition iconographique est indéniablement inspirée des modèles d'Italie, notamment de ceux produits par des ateliers d'Aquilée⁵⁰⁵. Deux détails, en particulier, semblent d'après Medini⁵⁰⁶ avoir une valeur chronologique : le fait de représenter Cautus nu et Sol dans un quadrigé⁵⁰⁷. Les représentations de personnages, de Sol en

⁵⁰² Gordon (1980), 202 s.

⁵⁰³ Gabričević (1954), 49 s.

⁵⁰⁴ Gabričević (1954), 43 s.

⁵⁰⁵ CIMRM 415 et 554. Medini (1984-1985), 63 ; Suić (1963), 93; Lipovac-Vrkljan (2001), 160 ss.

⁵⁰⁶ Medini (1984-1985), 64.

⁵⁰⁷ Lipovac-Vrkljan (2001), 163 mentionne également le motif de la grotte, qui est réalisé de manière réaliste sans transformation vers l'arc stylisé, ce qui caractérise les plus anciens reliefs italiens Gabričević (1954), 40 ss., Campbell (1968), 9 ss.

l'occurrence, « habillés » seulement d'un manteau trouvent une analogie avec les monuments de Fiano Romano (CIMRM V 641) et Ladenburg (CIMRM V 1275), les deux datés du milieu du II^e siècle et même plutôt (époque hadrienne pour Ladenburg). Les représentations de Sol en quadriges, et de la Lune en bige, correspondent également aux reliefs du début du II^e siècle, tandis que plus tard, vers le début du III^e siècle on préfère réduire ce motif aux représentations de bustes⁵⁰⁸. Nous sommes alors d'accord pour voir dans le relief d'Iader l'un des plus anciens de Dalmatie (au plus tard au milieu du II^e siècle ap. J.-C.)⁵⁰⁹. Compte tenu des dimensions (0,68 x 0,93 m) du relief, nous pouvons dire qu'il décorait un lieu de culte mithriaque. Quant aux membres de la communauté mithriaque, il est difficile d'en parler sans appui épigraphique. Iader possédait, comme Senia, une station de douane, mais nous n'avons aucun indice, pour décider si ce relief de date très ancienne appartenait, à un lieu de culte de la communauté de la douane ou des familles de marchands venus d'Italie, qui constituent la majorité de la population de Iader à cette époque⁵¹⁰.

Si nous acceptons de dater les monuments d'après la façon dont sont représentés Sol et Luna, le relief biface de **Banjevci** (Medini 1976 b), où la Lune est représentée avec les deux têtes de chevaux de la *biga*, devait également compter parmi les plus anciens reliefs mithriaques en Dalmatie⁵¹¹. Se trouvant à proximité de la route antique qui reliait Iader à Salona, le relief, découvert lors de la construction de la route moderne entre Pirovac et Stankovac, faisait probablement partie d'une *villa rustica*⁵¹². Les deux fragments trouvés nous permettent heureusement de reconstruire la majorité de la composition du relief. (FIG. p. 717)

Dans un cadre rectangulaire, sur l'avant, Mithra tauroctone est représenté au centre d'un cercle composé des signes du zodiaque, parmi lesquels nous reconnaissons encore la figure féminine de la Vierge, entourée, à sa droite, d'une figure masculine tenant dans sa main droite, semble-t-il, une balance et, à sa gauche, la partie antérieure d'un animal très détérioré, qui devait être un Lion⁵¹³. Sur l'autre fragment sont conservées une queue de poisson et une fig-

⁵⁰⁸ Medini (1976 b), 72 ; Medini (1984-1985), 65.

⁵⁰⁹ Lipovac-Vrkljan (2001), 163.

⁵¹⁰ Alföldy (1965), 79 ss.

⁵¹¹ Par analogie avec le relief tripartite du mithreum III de Poetovio (CIMRM 1599) qui représente, comme à Banjevci, une forme réduite de la bige et la quadriges, on peut dater notre relief de la fin du II^e siècle ap. J.-C. Medini (1976 b), 64 ; Lipovac-Vrkljan (2001), 155 s.

⁵¹² Medini (1976 b), 39 s., n. 1.

⁵¹³ Medini (1976 b), 42 s.

ure masculine nue soutenant un objet posé horizontalement derrière sa tête (une amphore ?). D'après le détail conservé sur un fragment, les dadophores étaient posés sur des socles. Sur le revers, la scène est située dans une sorte d'arcade, qui fait penser aux représentations de la grotte dans les tauroctonies. Le centre est occupé par deux personnes côte à côte, probablement assises sur une klinè couverte d'une peau d'animal (la queue est encore visible). A gauche de leurs têtes, on remarque une branche d'arbre et un objet rond, que Medini compare à une patère, un des symboles du grade *Pater*⁵¹⁴. Sur le bord gauche du relief, on trouve une figure d'homme conservée jusqu'aux épaules avec les deux bras levés et tournés vers la droite, vers la klinè. Devant lui, on reconnaît deux animaux : un félin (une panthère ?) tourné vers la droite avec la patte antérieure gauche levée et un lion dans une position semblable touchant un trépied, mais avec la tête tournée vers l'arrière.

Nous avons, sans aucun doute, à faire à un relief biface de très grande qualité, dans sa conception, comme dans son exécution. S'engager dans une analyse formelle du relief en recherchant des analogies avec d'autres reliefs circulaires ou d'autres reliefs bifaces, qui peuvent provenir d'Italie comme d'autres provinces voisines, n'apporte pas vraiment de résultats concluants⁵¹⁵. Cependant, il est évident que le commanditaire avait une très bonne connaissance de l'idéologie mithriaque (zodiaque, scène de banquet, importance d'un relief biface dans la liturgie), ainsi que de l'art et de la mythologie romaine (belle composition réaliste, dadophores sur des socles, la Lune qui sort de l'eau...). Sans pouvoir définir l'atelier de production ou l'inspiration de certains détails, nous constatons, néanmoins, que le relief de Banjeveci est, du fait de ces éléments, un pur produit de la culture romaine. En conclusion, la communauté du culte de Mithra organisée à Banjeveci (dans une *villa rustica* ?) vers la fin du IIème – début du IIIème siècle ap. J.-C., si la datation de Medini⁵¹⁶ est correcte, devait être constituée de Romains ou, en tout cas, de personnes romanisées avec une bonne connaissance de la doctrine mithriaque.

Enfin, pour rechercher les influences italiques en Dalmatie, nous nous tournons tout naturellement vers **Salona**, qui en tant que capitale de la province entretenait de nombreux liens avec l'Italie et aussi avec les ateliers d'Aquilée, qui ont exécuté les reliefs mithriaques les plus représentatifs du « type italique »⁵¹⁷. D'après Gabričević, qui à l'époque ne connaissait pas en-

⁵¹⁴ Medini (1976 b) ; Cumont II, 418, fig. 349.

⁵¹⁵ Medini (1976 b), 67 suppose une influence d'Italie, n'excluant pas la possibilité que ce type de tauroctonie se soit formé en Dalmatie même.

⁵¹⁶ Medini (1975), 78.

⁵¹⁷ Gabričević (1954).

core le relief de Banjevci, seul le relief de Mithra tauroctone en marbre blanc (CIMRM 1859), « exécuté dans l'esprit plastique de l'art classique », peut réellement être comparé aux monuments d'ateliers italiques⁵¹⁸. Le fragment avec le buste de la Lune (CIMRM 1869), également d'une grande qualité d'exécution, devait, en raison de sa composition placée dans un encadrement profondément taillé qui est souvent présent dans l'art provincial dalmate, être attribué aux ateliers provinciaux qui « travaillent dans l'esprit de l'art classique, mais qui ne sont pas sous l'influence directe de l'iconographie mithriaque de l'Italie »⁵¹⁹. Remarquons cependant que ce genre d'encadrement n'est pas du tout absent des reliefs italiques. Ainsi, malgré l'excellente analyse iconographique de Gabričević, les difficultés qui concernent l'établissement d'une typologie mithriaque, notamment quant à la forme de la grotte, et l'austérité de ses évaluations poussent à revoir ses conclusions quant au petit nombre de reliefs mithriaques de « type italique » - que même Gabričević⁵²⁰ lui-même considère comme étonnant.

Nous constatons ainsi qu'un certain nombre de reliefs fragmentaires de Salona, exécutés d'une manière réaliste avec beaucoup de qualités, se rapproche considérablement des modèles italiques (CIMRM 1860 ; 1862 ; 1864 ; 1868). Cela est également le cas des fragments de Pharos⁵²¹, qui devait être un import de Salona⁵²², et de celui de Zaoštrog⁵²³. On pense également que les reliefs de forme circulaire, dont nous connaissons deux fragments à Salona (CIMRM 1861 ; 1870), sont aussi la conséquence d'une influence italique. Car, bien que ce type de relief soit nommé par Campbell « type V nord-mésique », il semblerait que la formation du relief mithriaque circulaire soit plutôt à rechercher en Italie⁵²⁴. Cependant, cette forme n'est pas limitée au territoire d'une province en particulier, ni au culte de Mithra, et nous nous garderons de conclure qu'une influence est définie seulement par rapport à la forme du relief⁵²⁵.

⁵¹⁸ Bien que son état détérioré nous empêche de reconnaître les détails de la voûte. Gabričević (1954), no. 1 ; Campbell (1954), no. 123.

⁵¹⁹ Gabričević (1954), 42.

⁵²⁰ Gabričević (1954), 42.

⁵²¹ Rendić-Miočević, « Skulptura » dans : *Pharos. Antički grad.*, Zagreb, 1995-1996, 122, no. 6.

⁵²² Lipovac-Vrkljan (2001), 158.

⁵²³ J., Medini, *Makarski zbornik* 1(1970), 18 s. ; 41 et 51, tab. XVIII,1. ; *Dva stoljeća arheologije na Makarskom primorju*, S. Božek / A. Kunac ..., Gradski muzej Makarska, 1988, 47 et 100, no. 82 ; Jurišić, *Makarski zbornik* 2(1971), 285.

⁵²⁴ Miletić (1996), 12 s. ; Medini (1976 b), 66 s.

⁵²⁵ En, effet, les deux reliefs salonitains n'ont, à part leur forme, que peu de choses en commun. Le premier monument (no. 86, fig. 15) est de petite dimension (d=0,225 m) et

Il est enfin possible de conclure que les plus anciens reliefs mithriaques (entre le milieu et la fin du II^{ème} siècle ap. J.-C.) de la côte dalmate (Iader - CIMRM 1879 ; Banjeveci - Medini, 1976 b) ; Salona - CIMRM 1862-3, 1864, 1868, 1869, 1859, 1860), correspondent effectivement aux reliefs mithriaques d'Aquilée exécutés directement d'après les modèles d'Italie. En conséquence, nous sommes entièrement en accord avec Gabričević⁵²⁶ qui dit que dans la phase initiale d'expansion du culte de Mithra (II^{ème} siècle) les influences d'Italie (comprendre « les influences de la culture et de l'art italiques ») ont pénétré en Dalmatie directement par les grands ports dalmates de l'Adriatique (Iader, Salona, Narona). Mais l'existence du culte mithriaque à Vratnik propagé par les membres de la douane mithriaque de Poetovio et la présence de personnifications mithriaques permet d'établir des liens avec les communautés mithriaques des provinces danubiennes à cette même période (dès le milieu du II^{ème} siècle). Les différentes influences culturelles et religieuses venant des régions voisines, Italie et les provinces danubiennes, ne surprennent pas et déjà Zotović conclut des deux voies de la diffusion de mithriacisme. Comment devons-nous cependant interpréter les différentes influences concernant le culte de Mithra en Dalmatie ?

la tauroctonie est représentée dans un cercle contenant, en haut, Saturnus ou Oceanus allongé et flanqué de Sol et de Luna, en bas, un cratère avec deux serpents avec tout autour différents animaux aquatiques. (Pour l'explication de cette représentation unique comme symboles aquatiques pour les sept grades initiatiques Selem (1986), 201 s. ; Miletić (1997), 215 ss.). Le fragment de l'autre monument (no. 87, fig. 16) indique, en revanche, qu'il s'agissait d'un relief de grandes dimensions (approximativement d'un mètre de diamètre) avec une tauroctonie encadrée des signes du zodiaque, dont le détail avec le Taureau et les Gémeaux est conservé. Nous pouvons admettre que le grand relief mithriaque décorait probablement un lieu de culte où le beau cercle zodiacal, qui rappelle celui du musée de Modena (CIMRM 695), était admiré par une communauté mithriaque composée d'Italiens avisés et de bon goût (c'est à dire du « goût italien »). Mettre le deuxième relief (no. 86) « sous le même chapeau » seulement en raison de sa forme circulaire est peu évident. D'ailleurs, Gabričević (1954), 49 signale que, compte tenu de ses petites dimensions, ce médaillon mithriaque devait être une réduction des monuments mithriaques circulaires et « du fait que de telles formes réduites se trouvent dans les Balkans orientaux, on pourrait penser aux influences venues de ce territoire », où parfois même les reliefs d'autres cultes, comme ceux du cavalier Thrace, sont représentés en forme de médaillons réduits: Sergejevski, *GZM* 3 (1948), 172, no. 6 ; Gabričević (1954), 52, n. 46. De plus, la façon de représenter la tauroctonie sur ce médaillon salonitain « portable » se rapproche (comparer au petit relief de Miline (no. 44)) davantage des reliefs daces ou mésiques, ce qui nous permet de conclure que ces deux reliefs de Salona ne correspondent, malgré une forme semblable, ni aux mêmes inspirations artistiques ni aux mêmes intentions culturelles.

⁵²⁶ Gabričević (1954), 50.

Nous avons déjà souligné que la diffusion du culte de Mithra n'est pas à considérer comme un mouvement partant d'un point précis (Rome ou provinces danubiennes) vers d'autres centres, mais comme une apparition culturelle qui se répand, grâce à la mobilité de ses adeptes, simultanément dans différentes parties de l'empire. Il semblerait, par conséquent, que nous faisons fausse route quand, parlant d'influences, nous voulons désigner quelque chose comme « italique / romain » seulement dans le cas où nous pourrions lui attribuer une origine romaine ou italienne, alors que, ne l'oublions pas, nous sommes dans l'empire romain et Rome est partout, notamment dans les colonies des provinces. La Dalmatie, séparée de l'Italie seulement par la mer adriatique, a sans doute reçu de fortes influences italiennes tout au long de son histoire. Et dans le développement des cultes romains en province ces influences sont considérables. Le fait qu'au sujet du culte de Mithra, nous remarquons aussi d'importantes influences des provinces danubiennes, qui étaient le deuxième grand centre mithriaque, ne rend pas le culte mithriaque moins romain. Car le Danube n'est pas une région perdue sur la carte. Bien au contraire, le *limes* danubien est une région de grande importance stratégique pour l'empire romain qui devient par conséquent, avec l'énorme appareil militaire et administratif qui se met en place, une région très romanisée. Il est alors moins important de savoir d'où viennent les influences religieuses et artistiques, mais de déterminer qui adhère au culte de Mithra.

Alors que l'on observe que l'introduction des cultes de Magna Mater ou d'Isis, depuis très longtemps populaires à Rome, est parallèle à la romanisation et à la colonisation de la Dalmatie, le culte de Mithra se développe seulement au cours du II^e siècle ap. J.-C. quand, outre Rome et Ostie, Poetovio possède déjà une communauté mithriaque extrêmement importante. La culture et religion romaine, avec la propagation du mithraïsme, afflue alors par des voies diverses. Mais les différences iconographiques et qualitatives des reliefs mithriaques, qui annoncent ces diverses influences géographiques, sont principalement dues aux valeurs artistiques de chaque région et non pas aux valeurs culturelles ou religieuses, qui sont elles, en revanche, romaines.

Cela est également vraie pour le relief de Mithra tauroctone, dédié par Lucius Antonius Menander Aphrodisiensis et trouvé à **Lisičići** (CIMRM 1893-4), dans la vallée de la Neretva, où se trouve un complexe de villas romaines⁵²⁷. En ce qui concerne l'exécution du relief, Gabričević⁵²⁸ signale que « la voûte

⁵²⁷ Wilkes (1969), 400 s.

⁵²⁸ Gabričević (1954), 42.

de la grotte est taillée sur le modèle des monuments italiques, mais que la facture entière fait clairement voir les qualités plastiques de l'art provincial... un atelier local, qui a eu – grâce à sa situation géographique (vallée de la Neretva) – l'Italie pour modèle iconographique, par l'intermédiaire de Naronna ». En raison de ces liens vivants avec les modèles italiques et de la simplicité de la (*Invicto augusto*), Gabričević⁵²⁹ estime qu'il s'agit du plus ancien monument mithriaque de la vallée de la Neretva. Quant à la question de savoir si Aphrodisieus est son deuxième *cognomen* ou s'il s'agit de sa ville d'origine, la ville d'Aphrodisias à Caria, on s'accorde à croire que L. Antonius Menander est venu de Caria avec d'autres familles orientales⁵³⁰. Pour notre étude, la connaissance de la ville natale de notre dédicant mithriaque n'a cependant qu'une importance secondaire, car il s'agit d'abord d'un citoyen romain qui, même originaire d'Aphrodisia, appartient au III^e siècle ap. J.-C., depuis longtemps à la culture romaine.

L'organisation et le sacrifice dans le culte de Mithra

Aborder l'organisation du culte de Mithra, jamais devenu officiel, est une tâche délicate car il s'agit du seul culte « oriental » à avoir gardé un caractère intime et secret lors de ses cérémonies qui se déroulaient dans des lieux de culte loin du public et des festivités publiques. L'absence d'une organisation représentative des adeptes de Mithra dans la vie officielle, comme c'est le cas de l'archigalle dans le culte métrouaque, ne surprend pas⁵³¹. La pénurie de

⁵²⁹ Gabričević (1954), 51, n. 15.

⁵³⁰ Alföldy (1965), 193 ; Wilkes (1969), 402.

⁵³¹ En ce qui concerne les collèges religieux, la situation est dans le culte de Mithra, de nouveau, quelque peu différente. Contrairement au culte d'Isis ou de Magna Mater, on s'aperçoit en jetant un bref regard dans le *CIMRM* que le mot *collegia* n'est pas un terme associé aux mithraïstes. L'inscription provenant de Rome (CIL VI 404), dédiée à *IOM caelestino fontibus, Minervae* et *collegio sanctissimo* pourrait, d'après Vermaseren, se référer à une communauté mithriaque. Cela reste cependant très hypothétique. Pour l'inscription viennoise (CIL III 4444=11092), dédiée *in honorem collegii* par un *custos armorum*, il reste à savoir si le début « Tra[n]osito » doit bien être lu comme *Transito*, rappelant ainsi les inscriptions à la personnification mithriaque - *Transito deo*. Et même, à condition de prouver leur caractère mithriaque, il n'est pas sûr que les *collegii* soient des membres d'un collège mithriaque, et non pas, ce qui plus probable, les collègues du *custos*. Le même problème peut être soulevé par l'inscription d'Eisack (CIL V 5082). Nous pourrions éventuellement rappeler la popularité exemplaire dont Mithra jouissait parmi les membres de la douane d'Illyricum, en évoquant l'esprit communautaire de la religiosité romaine et le fait qu'une divinité soit souvent rattachée à un groupe de personnes liées par leur profession ou niveau social. Il n'est cependant pas possible de dire qu'il est devenu la divinité « par excellence » de la douane.

références littéraires sur les acteurs du culte et le déroulement des rites est également à attribuer à son caractère de « religion secrète »⁵³². Nous savons toutefois, par l'analyse du matériel archéologique, qu'une organisation d'adeptes mithriaques existait (tant sur le plan initiatique que fonctionnel⁵³³), mais l'organisation du culte de Mithra, tout comme sa formation, démontre des différences particulières avec les autres cultes⁵³⁴.

La diffusion des traces archéologiques, témoignant de l'organisation mithriaque, est très inégale. On remarque que deux tiers des inscriptions mentionnant les prêtres mithriaques (*sacerdotes*) proviennent d'Italie, ce que s'explique par l'existence de communautés plus organisées, comme à Rome et à Ostie. La majorité des prêtres provinciaux est mentionnée dans les provinces danubiennes, alors que certaines autres provinces, comme la Dacie ou la Dalmatie, particulièrement riches en matériel mithriaque épigraphique, n'en mentionnent aucun⁵³⁵. Cela permet d'en déduire que, d'une part, l'existence d'un lieu de culte ne devait pas impliquer la présence d'un prêtre et, d'autre part, que les membres mithriaques de provinces devaient, dans l'expression épigraphique, attacher moins d'importance au grade hiérarchique⁵³⁶.

L'absence d'inscriptions mentionnant des adeptes gradés ne dépendait cependant pas des raisons religieuses, car l'initiation, qui dans les autres cultes « orientaux » ne représente qu'une possibilité, semble être au cœur de l'organisation mithriaque. Les monuments figurés et les sources écrites nous

⁵³² Burkert (1992), 49.

⁵³³ À l'aide de l'épigraphie, Mitthof (1992) s'attaque dans son article à la tâche difficile de définir les fonctions et compétences des personnes portant les titres de *sacerdos*, *pater*, ou encore *prosidens* (*praesidens*) et *antistes* (*antistans*). Liebschuetz (1998), 210 s.

⁵³⁴ Gordon (1972).

⁵³⁵ Clauss (1990 a), 139.

⁵³⁶ Comment expliquer que parmi le grand nombre de personnes mentionnées sur des inscriptions votives de l'empire, seule une minorité nomme son grade (16 %). Clauss (1990 b), 185 : 170 personnes sur 962, dont 5 corax, 1 miles, 41 leo, 1 perses et 122 patres. Pour expliquer cette incohérence, Clauss présume que la majorité des adeptes n'était que des initiés « simples », tandis que les sept grades se rapporteraient uniquement à une hiérarchie de prêtres (*Priestergade*), formée de personnes qui ont eu la possibilité et motivation d'entreprendre une ascension vers les grades spirituels. Toutefois, cette explication ne répond pas à tous les problèmes. Premièrement on manque de vocabulaire pour désigner les « mithraïstes » - adeptes simples sans grade. De plus, pourquoi les inscriptions mentionnent presque exclusivement des *patres* et *leones*, tandis que les autres grades sont extrêmement rares ? Et, dans le cas où les sept grades désigneraient la hiérarchie des prêtres, comment expliquer que certaines personnes qui étaient *sacerdotes* dans le culte de Mithra ne citent pas toujours un grade. Pour une autre opinion que Clauss v. Merkelbach (1990), 195 ss.

apprennent que la structure initiatique de la communauté mithriaque comprend sept grades⁵³⁷ qui, contrairement à la hiérarchie que pouvaient avoir les autres cultes, ne sont pas représentatifs de différents niveaux de l'expérience religieuse, mais d'une ascension spirituelle de l'âme sur l'échelle planétaire⁵³⁸. Liés à l'idéologie cosmique culturelle, chacun des sept grades initiatiques est placé sous la protection d'un astre, dont l'ordre coïncide non pas avec l'ordre spatial des planètes, mais avec l'ordre des jours hebdomadaires inversés⁵³⁹. En Dalmatie, les seuls monuments épigraphiques qui concernent l'organisation du culte sont les bases trouvées à Raetinium (CIMRM 1913), dédiées à *Leoni* et à *Fonti* par, si la lecture du monogramme est correcte, une personne au grade de Pater (*pater sacrorum invicti omnipotentis regis*)⁵⁴⁰. Dans les autres centres de la Dalmatie, même ceux qui sont, comme à Salona, Banjevci, ou Konjic, susceptibles d'avoir abrité une communauté bien organisée, les inscriptions mentionnant les prêtres ou les grades initiatiques mithriaques font défaut.

Malgré cette absence de témoignages épigraphiques, le relief de Konjic (CIMRM 489-491), représentant des initiés masqués assistant au banquet, atteste clairement de l'existence de la hiérarchie initiatique dans la communauté mithriaque⁵⁴¹. Sur le revers du relief, deux personnages, identifiés comme Mithra et Sol (*Pater* et *Heliodromus*) sont assis derrière une table, couverte par

⁵³⁷ Dans la lettre de St. Jérôme (Lettres à Laeta, Ep. 107,2), écrite vers 400 ap. J.-C., sept grades mithriaques sont cités : *Corax - Nymphus - Miles - Leo - Perses - Heliodromus - Pater*. Avec une grande préférence pour les grades de *leo* et *pater*, l'épigraphie mentionne à l'occasion chacun des grades cités par St. Jérôme. La préférence pour désigner certains grades dans l'épigraphie doit s'expliquer au texte de Porphyre (*De abstinentia* 4,16) qui nous renseigne sur une division des grades en deux groupes, dans laquelle *leo* représente le début d'une ascension « supérieure » qui se conclut avec le grade de *pater*. Dans ce sens, plus que les autres grades - grades de « passage », les personnes préféreraient mentionner ces deux grades spirituellement essentiels. Clauss (1990 b), 186. Aucun doute ne persiste, alors, quant au nombre et aux noms des grades initiatiques dans le culte de Mithra.

⁵³⁸ Origen, *Contra Celsum*, 21,2 ; Porphyre, *De Antro*, 6, 24-5. Gordon (1972), 97 ; Beck (1988), 2.

⁵³⁹ Beck (1988) ; Turcan (1999 b), 249. Les inscriptions peintes du *mithraeum* Santa Prisca à Rome confirment cette hiérarchie des grades où chacun d'entre eux est placé sous la protection d'une des sept planètes (M.J. Vermaseren, / C.C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, (1965), 155-158 ; 168 s. : [nama coracibus], nama [ny]mphis, nama militibus, nama l[e]on[i]b[us], nama persis, [n]ama h[eli]odromis, nama [patri]bus). Clauss (1990), 138-149 ; Turcan (1999).

⁵⁴⁰ Gabričević (1953), 141.

⁵⁴¹ Mise à part l'interprétation du relief circulaire de Salona, sur lequel les animaux aquatiques étaient interprétés par Selem (1986) comme des symboles de sept grades.

une peau de bœuf. De chaque côté, deux personnages masqués, *Corax* et *Leo*, accompagnés des deux dadophores, s'approchent de la table⁵⁴². Ce sont, comme en témoignent Pseudo Augustin⁵⁴³ et Porphyre⁵⁴⁴, des mystes qui, pendant les cérémonies, avaient l'habitude de porter les masques de leur grade⁵⁴⁵. Le port du masque est également connu pour les Silènes dans l'initiation dionysiaque ou encore pour les initiés au masque d'Anubis dans le culte isiaque. L'existence des masques d'animaux dans la fête de Mihragân, suggère cependant que cette pratique s'inscrit directement dans la ligne des traditions iraniennes, bien que sa signification ait pu être changée⁵⁴⁶. Le fait que seulement ces deux grades soient illustrés sur le relief de Konjic leur accorde une importance particulière. En effet, le *Corax* et le *Leo*, que Porphyre (*De abstinentia* IV, 16, 6) désigne comme « servants » et « participants » à la cérémonie mithriaque, semblent être les premiers grades dans la hiérarchie mithriaque à laquelle on a, plus tard, ajouté les autres grades⁵⁴⁷. En raison de leur signification primordiale, ils gardent une place prépondérante tant dans l'iconographie que dans l'épigraphie. Nous trouvons ainsi dans la représentation du revers de Konjic non seulement la preuve de la connaissance (et existence) de grades initiatiques dans la communauté mithriaque, mais aussi de l'importance que le banquet des adeptes « gradés » occupait dans la liturgie du culte de Mithra.

Les représentations sur les reliefs bifaces, Mithra tauroctone sur l'avant et le banquet sur le revers, prouvent en effet que les deux actes, le sacrifice et le banquet, étaient les principaux éléments du culte de Mithra, tant sur le plan idéologique et mythologique, que pratique. Mais malgré les nombreuses illustrations du banquet mithriaque sur les reliefs, nos connaissances sur la liturgie mithriaque restent minces⁵⁴⁸. Les sources s'avèrent peu édifiantes tant sur les pratiques du culte, le sacrifice et le banquet si vivement évoqués sur les reliefs, que sur leur signification. La majorité des informations sur les rites mithriaques basée sur les écrits d'apologistes chrétiens (Justin Martyre, *Apologia* I, 66, 4 ; Tertullien, *De corona* 15, 3-4) reste, en raison de leur motiva-

⁵⁴² Sur les différentes interprétations des personnages du relief v. Turcan (1999), 256.

⁵⁴³ *Questiones veteris et novi testamenti*, 2214.

⁵⁴⁴ *De abstinentia*, IV, 16.

⁵⁴⁵ D'autres représentations l'illustrent. Ainsi, sur le fragment de Castra Pretoria (CIMRM 397) et la fresque de Dura (CIMRM 42,13), on voit un personnage masqué en *Corax* s'approcher de Sol et Mithra. Kane (1975), 344.

⁵⁴⁶ Hinnells (1975), 309.

⁵⁴⁷ Turcan (1999), 256 s. ; Cumont (1896-1899) I, 316.

⁵⁴⁸ Mitthoff (1992). Nous pouvons seulement citer : W.M Brashear, *A Mithraic Catheshism from Egypt*, Vienne, 1992., et sur une conversation codifiée lors de l'initiation et l'article de Beck (2000), 145-180.

tion et terminologie chrétienne, sujette à caution⁵⁴⁹. Il paraît, d'après les auteurs chrétiens, que l'on célébrait l'offrande du pain, tout comme dans la messe chrétienne, et que le pain avec un rhyton contenant de l'eau ou du vin sont offerts au futur initié lors de la liturgie mithriaque⁵⁵⁰. Sur le relief de Konjic, les miches de pain, servies sur le trépied devant Mithra et Sol, ainsi que les rhytons (de vin ?) que les mystes apportent, pouvaient illustrer l'offrande du pain et du vin lors de l'initiation décrite par Tertullien et Justin⁵⁵¹. Avec la différence que le pain et le vin ne sont pas offerts au myste, mais à Mithra et Sol, ou Pater et Heliodromus.

Quoi qu'il en soit du rite de l'initiation, il reste impossible d'admettre que le banquet mithriaque, tout comme le sacrifice, se réduisait à une offrande symbolique de pain et de vin (eau), alors que les nombreuses trouvailles d'ossements d'animaux dans de nombreux *mithraea*, ainsi que les graffiti de Doura qui énuméraient une liste d'achats, confirment que la consommation de viande faisait réellement partie des réunions mithriaques⁵⁵². Sans oublier l'image culturelle centrale de Mithra tauroctone qui place l'immolation du taureau au cœur de la théologie mithriaque.

Or, bien que la scène principale des reliefs où Mithra immole le taureau évoque d'impressionnants sacrifices organisés par les adeptes mithriaques, la taille des sanctuaires et l'absence d'autels appropriés pour ce sacrifice, ne permet pas de penser que des tauroboles y ont effectivement été accomplis⁵⁵³. De plus, l'animal coûteux tel le taureau ne devait pas être à la portée de toutes les communautés mithriaques. Par conséquent, il faut croire, comme Turcan,

⁵⁴⁹ Car les textes chrétiens décrivent les mystères de Mithra en comparaison avec la liturgie chrétienne dans le seul but d'avertir les chrétiens contre ce danger païen et de démasquer les « pratiques diaboliques » auxquelles s'adonnent les mithraïstes. Nous avons constaté les mêmes problèmes lors de la lecture du texte de Prudence sur le taurobole métrouaque. Il s'agit de textes qui ont un parti pris et qui s'expriment dans une terminologie chrétienne propre, ce qui en déforme parfois le sens. Etant donné l'intention et l'éducation de ces auteurs, ainsi que la terminologie de leurs textes, nous pourrions, en effet, nous demander si les parallèles soulevés (entre la liturgie mithriaque et les rites chrétiens) relèvent de la réalité, ou bien, s'ils ne sont que le résultat d'une rhétorique chrétienne incitée par l'animosité contre le culte païen? Quant au texte de Pline (N.H. XXX, 17) sur le repas des mages auquel aurait assisté Néron, il est très controversé. Turcan (1978), 148. Origen, *Contra Celsum* 6,22 ; Firmicus Maternus, *Liber de errore profanarum haeticorum* 18,2. Beskow (1978), 487-501.

⁵⁵⁰ Demeugeot (1961) ; Rossi Minucio (1963) ; Beskow (1998), 58.

⁵⁵¹ Déjà Cumont voulut reconnaître dans la représentation de Konjic l'illustration du texte de Tertullien. Différemment Kane (1975), 344.

⁵⁵² Certaines représentations semblent le confirmer v. Turcan (1978), 150.

⁵⁵³ Turcan (1991), 223.

que les taureaux consommés lors des banquets mithriaques provenaient de sacrifices effectués dans le culte public ou du marché ou que l'on y sacrifiait symboliquement des animaux plus petits comme des coqs ou des porcs. On a, en effet, trouvé des ossements des animaux divers : de porc, de moutons et de veau pour citer ceux trouvés dans le mithreum de Konjic. Mais, même si on réduit le sacrifice mithriaque au rite symbolique, en écartant ou minimisant la possibilité de sacrifices de taureaux dans les sanctuaires, le sacrifice et le repas sacré demeurent des parties complémentaires de la même célébration religieuse et leurs significations ne peuvent guère être dissociées l'une de l'autre, comme l'illustrent les reliefs bifaces dont le rôle devait être essentiel durant la liturgie mithriaque⁵⁵⁴. Quant à la signification de la liturgie mithriaque, Turcan (1980) a su, dans un excellent article, expliquer le contraste foncière qui existe entre les modalités et la finalité du sacrifice mithriaque et le polythéisme gréco-romain.

Alors que dans les autres cultes gréco-romains, même dans le culte isiaque qui est un culte à mystères, l'autel sacrificiel est toujours placé en plein-air, le sacrifice mithriaque a toujours lieu à l'intérieur du sanctuaire. Le mithreum n'est pas considéré comme un simple lieu de culte, mais comme l'image du cosmos où le sacrifice cultuelle réactualise le sacrifice primordial de Mithra effectué dans la grotte. La conception du sacrifice révèle probablement de la tradition iranienne : le sacrifice mithriaque n'est pas compris comme une offrande à la divinité, mais comme une activité propre aux dieux⁵⁵⁵.

Tout comme le sacrifice est une réactualisation de la tauroctonie, le banquet des mithriastes est une réédition du repas de Soleil et de Mithra. Plusieurs reliefs et fresques mithriaques, comme le relief de Konjic et de Banjevci, représentent en effet la scène de ce repas liturgique⁵⁵⁶. Selon l'identification des personnages, comme étant Mithra et Sol - le couple divin ou *Pater et Heliodromus* - leurs représentants terrestres, Kane⁵⁵⁷ a tenté d'établir une

⁵⁵⁴ Tout comme le relief de culte pouvait être caché par une planche ou des rideaux, pour être, à un moment précis de la liturgie, révélé aux fidèles, nous supposons que les reliefs bifaces, capables de pivoter, devaient avoir la même fonction que les rideaux, à savoir, cacher une scène du relief pour la montrer à un moment précis. Sur les reliefs de Banjevci et de Konjic on remarque encore les traces des clous qui devaient constituer l'élément nécessaire du mécanisme grâce auquel le relief pouvait tourner. Clauss (1990), 62 ; Kane (1975), 327 ; Turcan (1978), 153 ; Turcan (1991), 223.

⁵⁵⁵ Turcan (1980), 359.

⁵⁵⁶ Rückingen (CIMRM 1137) ; Fieno Romano (CIMRM 641) ; Caetobriga (CIMRM 798) ; Heddernheim (CIMRM 1083) ; une sigilate de Trier (Ristow (1974), no. 206) ; et probablement le relief de Rome (CIMRM 635).

⁵⁵⁷ Kane (1975).

différenciation des représentations du banquet. Bien que l'on ne puisse pas nier ces différences iconographiques, je ne crois pas qu'elles aient une influence majeure sur la signification de la scène lors de la liturgie. Car, en fin de compte, c'était le repas des dieux qui servait d'archétype à tous les autres. Il s'agirait d'une part du banquet triomphal des dieux (comme à Banjevcí) et, d'autre part, du repas cultuel commémoratif (comme à Konjic). La présence des mystes masqués au banquet de Sol et Mithra formait, quant à elle, une représentation dans laquelle les éléments mythiques se mélangent avec des scènes du culte⁵⁵⁸. Ce type de représentation illustre bien la particularité de la conception mithriaque par rapport au sacrifice et au banquet : contrairement au partage alimentaire accompli entre les hommes et les dieux dans le sacrifice gréco-romain⁵⁵⁹, les mithraïstes mangent « avec le dieu, pour leur propre régénérescence, pour la conservation du monde et de la vie, pour conforter la communauté »⁵⁶⁰. Cette intention du sacrifice mithriaque, où « le dieu sacrifiant exemplifie l'efficacité de l'immolation pour le salut du monde et de l'humanité » et non pas pour un autre dieu diverge grandement de la tradition gréco-romaine⁵⁶¹. Le sacrifice comme acte du salut collectif, qui transmet l'idée iranienne de la salvation⁵⁶², n'est cependant pas une idée inacceptable dans le monde romain. D'autant plus que l'imagerie mithriaque de la tauroctonie se sert de symboles propres à l'art gréco-romain, comme l'avait démontré Hinnells (1975).

Bien que le culte de Mithra n'ait jamais revêtu un caractère officiel, il n'a jamais rencontré une opposition de la part des autorités et les traces archéologiques et épigraphiques de son culte sont particulièrement nombreuses. Le fait que le *deus socius* Mithra représente la notion même de contrat, comme l'illustre la poignée de main entre Mithra et Helios, a fait de lui l'un des représentants de la *Fides* et le rend acceptable aux yeux de la société romaine⁵⁶³. D'où sa popularité parmi les esclaves de la *familia*⁵⁶⁴ et dans l'administration impériale, en particulier la douane illyrienne⁵⁶⁵.

⁵⁵⁸ Cette catégorie de représentations montre des personnages masqués qui assistent au banquet. Kane (1975), 318 s. et 345 s. - type II ; Gabričević (1952), 21. Turcan (1978), 150.

⁵⁵⁹ Detienne M. / Vernant J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (1979), 37 ss.

⁵⁶⁰ Turcan (1980), 355 s.

⁵⁶¹ Turcan (1980), 360.

⁵⁶² S. Prisca, Vermaseren / v. Essen (1965), 217 ss.

⁵⁶³ Liebschuetz (1997), 203 ; Gordon (1972).

⁵⁶⁴ CIMRM 511 ; 407 ; 564 ; 361. Liebschuetz (1997), 204 s., Beck (1998).

⁵⁶⁵ Beskow (1980) ; Dobó (1940) ; De Laet (1949) ; Nesselhauf (1974), 331-338.

CONCLUSIONS

Nous venons d'achever notre parcours à travers les monuments relatifs aux « cultes orientaux ». Le but de ce cheminement n'était pas, comme nous l'avions déjà précisé dans l'introduction, une analyse exhaustive des monuments, mais un itinéraire destiné à situer géographiquement l'implantation de ces cultes, définir leur organisation dans une cité et analyser avant tout les aspects sous lesquels ils se présentent dans la province. Il faut à ce propos tenir compte à la fois du degré de la romanité des cultes représentés en Dalmatie et des preuves de leur origine orientale, afin de réévaluer la validité du terme « cultes orientaux ».

Les Orientaux en Dalmatie - l'étude onomastique dans l'étude des religions

Les cultes de Magna Mater, d'Isis, de Mithra et de Jupiter Dolichenus continuent à être qualifiés d'« orientaux » principalement en vertu de deux arguments : leur forme étrangère et l'origine orientale de la majorité de leurs adeptes. En ce qui concerne ce second point, de nombreuses analyses antérieures sur les « cultes orientaux » concèdent une place démesurée dans la diffusion de « cultes orientaux » aux Orientaux. Avec des regards nuancés, les chercheurs qui se sont intéressés à la Dalmatie s'accordent à dire qu'avec la romanisation et les changements politiques, économiques et culturelles que cela implique, arrive un grand nombre d'Orientaux, marchands et militaires, qui propagent les « cultes orientaux ». Qu'au II^{ème} et III^{ème} siècle, l'Orient hellénisé fait depuis un certain temps partie de l'empire romain et que les Orientaux cités soient dans la majorité des cas des citoyens romains ne semble pas, d'après ces chercheurs, les empêcher d'apporter et de propager leurs cultes « nationaux / orientaux »⁵⁶⁶. Que les inscriptions votives de divinités « orientales » aient été dédiées principalement par des personnes qui étaient d'origine orientale était, semblait-il, une affirmation largement acceptée⁵⁶⁷. Même Alföldy (1965), épigraphiste de premier ordre, conclut parfois de l'origine orientale du dédicant ne disposant pas d'autre argument que l'origine « orientale » de la divinité à laquelle s'adresse la dédicace⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ Ce qui ressort directement des théories soutenant l'origine orientale des « cultes orientaux » face à une religion romaine « pure ». Scheid (1998 a), 10 ss.

⁵⁶⁷ Face aux « cultes orientaux » à qui dédie les personnes de nationalité orientale, pour Imamović (1977, 490), « il en va tout autrement en ce qui concerne les cultes romains et grecs, considérés d'une certaine façon comme des cultes d'Etat pour tous les citoyens romains ». Mais quand Isis ou Magna Mater jouissent d'un culte public, elles concernent tous les citoyens de la cité en question.

⁵⁶⁸ Alors que ses propres analyses onomastiques (1969) ne le confirment pas toujours.

La problématique de cette question se précise à trois niveaux : 1. quelle est la valeur et l'efficacité de l'analyse onomastique dans la détermination de l'origine ethnique, 2. à quel cercle linguistique et culturel appartiennent les personnes d'origine orientale que l'on rencontre en Dalmatie (au I^{er}, III^{ème} ou III^{ème} siècle) et 3. quel est le véritable nombre de personnes d'origine orientale attesté, qui dédient à différents « cultes orientaux » en Dalmatie.

Pour la Dalmatie, parallèlement aux travaux sur l'onomastique illyrienne de Rendić-Miočević⁵⁶⁹, l'étude d'Alföldy (1969) continue à faire référence en matière d'analyse onomastique⁵⁷⁰. Lorsqu'on se livre à ce genre d'analyse, on ne doit pas perdre de vue que l'origine linguistique d'un nom n'indique pas nécessairement l'origine géographique et ethnique de la personne qui le porte⁵⁷¹ et que, par conséquent, l'origine d'un nom d'une famille ne peut être suffisamment révélatrice afin d'identifier les membres de cette famille quelques générations plus tard. En effet, en tenant compte de l'époque que nous traitons, fin I^{er} – fin III^{ème} siècle ap. J.-C., nous nous rendons compte que l'origine d'un nom est ce qu'il y a de moins instructif. Car, même quand nous avons à faire à des personnes d'origine ethnique différente, il n'en est pas moins vrai que celles-ci appartiennent, en tant que citoyens romains, au même cercle culturel et religieux : qu'il s'agisse d'une femme de l'aristocratie liburnienne (Marcella Raetia), un affranchi d'une famille italienne (P. Quinctius Paris) ou d'un Oriental qui vient de l'est de l'empire romanisé (Lucius Antonius Menander Aphrodisieus). Comme le constate Woolf (1995), dans une province romanisée, les différences entre Romains, autochtones ou étrangers s'estompent en faveur d'une division classique de la société valable pour tous les pays et toutes les époques : entre riches et pauvres, entre ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui n'en ont pas.

Dans l'étude de la vie religieuse en Dalmatie, la question que nous nous posons sur les adeptes n'est donc plus seulement d'ordre géographique, mais aussi d'ordre social et culturel. Car la dévotion à un culte à l'époque (et dans le contexte) romaine n'exprime pas seulement un choix personnel, mais également l'appartenance à un groupe social (famille, collège, aristocratie). En effet, la religion romaine est une religion « strictement liée à une communauté, non à l'individu et elle ne concerne l'individu qu'en tant que membre d'une

⁵⁶⁹ Rendić-Miočević (1956) ; (1960) ; (1965) ; (1967).

⁵⁷⁰ Pour les noms latins aussi Daicoviciu (1932). En ce qui concerne les études générales plus récentes v. OPEL ; L'onomastique latine (1977) ; Delmair (1991) ; M. Dondin-Payre / M.-Th. Raepsaet-Charlier (éds.) (2001).

⁵⁷¹ Wilkes (1977), 756.

communauté »⁵⁷². Nous avons ainsi le cas de L. Cassius Hermodoro qui est membre du collège de Sérapis à Salona. Son appartenance à ce collège n'est pas le résultat d'un choix religieux pour le culte isiaque lié à ces origines orientales (comme pouvait l'indiquer le *cognomen grec*), mais découle de son appartenance professionnelle au cercle des marins qui se sont placés sous la protection du dieu Sérapis. Plus que l'origine ethnique du dédicant, c'est davantage le milieu social et professionnel (membre de l'administration, militaire, marchand...) qui définit la communauté religieuse à laquelle il appartient.

Un autre exemple peut être cité pour le culte de Mithra. Il est généralement admis que le culte de Mithra a été introduit en Dalmatie par des esclaves orientaux de la douane illyrienne. Le nom d'Hermès que portait celui qui a fait construire le mithreum de Vratnik est indéniablement d'origine grecque et/ou orientale. Cela atteste-t-il pour autant de l'origine orientale du culte de Mithra ? Liés par leur situation sociale et professionnelle, les membres de la douane dédient davantage aux divinités particulièrement populaires dans leur communauté, comme à Mithra. Si on laisse de côté le caractère peu fiable de l'analyse onomastique et de son extrapolation, il faut admettre que ces esclaves, par leur position même - aux premiers rangs de l'administration romaine - devaient posséder une connaissance certaine de la langue latine et des affaires des douanes et devaient, de ce fait, se trouver intégrés à l'organisation sociale romaine⁵⁷³. Leur aisance financière leur permettait, comme à Hermès de Vratnik, de faire construire et de faire décorer un lieu de culte à leurs propres frais. Et si l'on ne remet pas en question le fait que parmi les adeptes des « cultes orientaux » figure un certain pourcentage de personnes d'origine orientale, en revanche cela ne constitue pas un argument pour attribuer aux « cultes orientaux » un caractère étranger et/ou oriental, ni pour prétendre qu'ils dédient à Mithra pour cette raison. L'analyse des monuments archéologiques relatifs aux « cultes orientaux » et la révision de l'évaluation des inscriptions montrent d'ailleurs que la répartition des « cultes orientaux » ne dépendait pas principalement des personnes d'origine orientale⁵⁷⁴, mais que l'apparition et le développement de ces cultes coïncident avec les différentes phases de la romanisation de cette province.

D'après notre liste d'adeptes, nous constatons qu'en Dalmatie les noms grecs et/ou orientaux ne sont, en règle générale, pas très répandus parmi les

⁵⁷² Scheid (1998 a), 20 ; Scheid (1999 b), 112 ss.

⁵⁷³ Ce qui rejoint la constatation de Belayche (2000 b), 590 que « les Orientaux n'étaient ni marginaux, ni marginalisés dans la société romaine ».

⁵⁷⁴ Une révision pour le culte de Mithra : Reiner (1984), Clauss (1992).

dédicants aux « divinités orientales ». En ce qui concerne le culte de Magna Mater, culte officiel depuis longtemps, nous voyons même que si l'on excepte quelques noms sur lesquels peut subsister un doute (Verridia Psyche), tous les adeptes portent des noms latins italiens⁵⁷⁵. Quant aux affranchis dont les *cognomina* étaient d'origine orientale comme Lucius Cornelius Apalaustus et Sextus Cornelius Antiochus ou comme Lucius Cassius Hermodorus, ils pouvaient venir de Rome comme de n'importe quelle partie de l'empire. C'est le cas de Publius Quinctius Paris, vraisemblablement affranchi de la famille de T. Quinctius Scapula d'Italie. En revanche, Aurelius Germanus Barlaha, prêtre de Jupiter Dolichenus à Salona, et sa femme Syre, étaient sans aucun doute d'origine syrienne. Concernant les différences culturelles liées aux origines ethniques, Selem⁵⁷⁶ précise que « lorsque nous parlons d'étrangers nous pensons avant tout aux orientaux, provenant de Grèce, d'Asie Mineure, du Proche Orient et d'Égypte. Le substrat ethnique latin avait tellement pénétré et s'était infiltré à un tel point dans la vie des colonies et des municipes de l'Illyricum que l'on ne peut en parler comme d'un substrat étranger ». Cela est juste dans la mesure où dans les provinces est de l'empire, l'Orient, le substrat ethnique latin n'a jamais supplanté l'élément grec⁵⁷⁷, mais il serait faux d'imaginer qu'un citoyen romain de l'Orient (partie est de l'empire) se situe en tant qu'étranger par rapport à la culture et la religion de Rome. En observant le matériel épigraphique, dont nous disposons sur les cultes orientaux en Dalmatie, nous remarquons d'ailleurs l'absence de toute inscription en grec, ce qui diminue considérablement l'importance que l'on peut attribuer aux personnes provenant directement de l'Orient hellénisé.

Comme nous avons souvent à faire à des affranchis ou à des autochtones romanisés qui portent les *tria nomina*, tel Aurelius Maximus Pantidienus,

⁵⁷⁵ La majorité provient des familles d'affranchis venues d'Italie (Lucius Staius Facula, Iunia Rhodine, M. Calpurnius Primus et Trebonia Chreste et Curia Prisca, M. Petronius Phillipus). Il est en effet très probable qu'une partie de ces affranchis étaient venus d'Italie encore en tant qu'esclaves avec leurs patrons (Daicovici (1932), 69.). D'autres noms indiquent également une origine italique : le *cognomen* Callirhoe se trouve principalement en Italie et dans les provinces de l'ouest de l'Empire, tandis que Turranius est particulièrement courant en Italie du nord et en Liburnie (Alföldy (1969), 169 et 130). Concernant T. Prusius Optatus de Arba, qui a voulu que sa sœur Babria Tertulla construise un portique à Cybèle à sa mémoire, on ne peut pas dire de choses précises. Mais étant donné que sa sœur Babria porte un nom caractéristique du sud et du centre de l'Italie (Alföldy 1969, 63) et que le nom Prusius n'est connu qu'en Italie (Alföldy 1969, 112), il est préférable d'exclure l'origine de Prusa en Bithynie.

⁵⁷⁶ Selem (1997), 195.

⁵⁷⁷ Millar (1994).

l'origine de leur nom ne nous renseigne guère sur leur milieu culturel et religieux actuel. La seule conclusion à laquelle nous pourrions aboutir serait de dire que la grande majorité des adeptes des « cultes orientaux » en Dalmatie sont des citoyens romains. Et si l'on estime que la religion romaine est l'expression d'une société changeante et multi-ethnique (tant à Rome que dans les cités provinciales), l'origine du nom porté par le dédicant (orientale ou italienne ou autochtone) ne fournit aucune information sur la nature du culte lui-même. Car, sous tous les aspects : culturels, ethniques, religieux, la province romaine de Dalmatie est par nature composite et la diversité ethnique des adeptes des « cultes orientaux » n'influence ni l'aspect de ces cultes, ni leur popularité parmi un certain groupe ethnique, mais est le reflet du caractère mêlé de la population de la province dalmate. Etant donné que les membres des communautés religieuses semblent être attachés, en premier lieu, au groupe social auquel ils appartiennent, leur origine orientale ne constitue donc pas une preuve du caractère oriental des cultes, mais reflète seulement la réalité multi-ethnique de la société⁵⁷⁸.

En quoi les « cultes orientaux » sont-ils orientaux ?

Ce point éclairci, nous nous sommes ensuite demandés quels éléments épigraphiques, iconographiques ou rituelles dénotaient de l'origine « orientale » de ces cultes en Dalmatie.

Le décalage chronologique avec lequel le culte de **Magna Mater** arrive en Dalmatie est certainement une des raisons pour laquelle, contrairement à Rome où la présence du culte métroaque implique l'existence de rites non romains et de galles, on rencontre en Dalmatie une *Mater Magna Idaea* épurée de toute trace phrygienne (pas de galles, ni, à ce qui nous semble, de rites étrangers comme l'auto-mutilation). Même le taurobole, rite de forme romaine qui remplaçait la castration des galles et qui fut officiellement admis aux fêtes métroaques sous Antonin le Pieux, ne semble pas être une des caractéristiques principales du culte de Magna Mater en Dalmatie, car mis à part un autel criobolique à Asseria, aucune trace épigraphique ou archéologique ne confirme l'existence de ce sacrifice. Les représentations d'Attis sur les reliefs métroaques de la Liburnie dans la deuxième moitié du II^e siècle (Burnum, Aenona, Lepuri) ne sont pas non plus une réminiscence phrygienne, mais une répercussion directe des tendances romaines qui introduisent le motif d'Attis

⁵⁷⁸ Nous trouvons autant d'« Orientaux » qui dédient aux divinités romaines traditionnelles qu'aux divinités « orientales » !

dans l'iconographie de Magna Mater dès le milieu du II^{ème} siècle ap. J.-C. Rien dans le culte métroaque de Dalmatie, ni les adeptes, ni l'iconographie, ni la forme du culte, ne permet de rappeler qu'avant de devenir une déesse romaine Cybèle était une divinité phrygienne.

La disparité du matériel archéologique, disséminé pour la plupart dans les grandes cités portuaires, mais aussi dans certaines régions minières liées à une forte présence de l'administration romaine, l'absence de prêtres isiaques et notre ignorance de l'architecture de lieu de culte, ne permet pas de s'exprimer concrètement sur les particularités du culte ou des mystères isiaques en Dalmatie. Bien que certains monuments, comme la belle statue d'Isis à Aenona ou le buste d'Isis à Narona, permettent d'évoquer l'existence d'un lieu de culte, des preuves directes attestant un culte d'Isis public organisé et continu ne sont pas disponibles. Les monuments isiaques révèlent avant tout d'une religion votive individuelle de personnes qui, du fait de leur milieu social et professionnel (marin comme Hermodorus) attestent de leur intérêt pour les divinités égyptiennes pour leurs vertus protectrices dans les affaires de santé (à Iader P. Quinctius Paris dédie un autel pour le salut de son fils) ou d'argent. Parallèlement à cette dévotion isiaque de pure forme romaine, il existe en Dalmatie un grand nombre de petits objets égyptiens et/ou égyptiaques, notamment des oushabtis représentant Isis lactans ou Osiris. Ces objets n'expriment cependant pas un attachement aux dieux égyptiens, mais manifestent de l'intérêt superstitieux des personnes pour les aspects magiques et exotiques des croyances venantes d'Égypte.

Nous constatons que, tout comme dans le culte métroaque, les personnes qui vouent un culte à Isis (et Sérapis) sont des citoyens romains, qui adhèrent à une version romaine du culte (inscription latine votive, iconographie classique), alors que les *aegyptiaca*, de connotation plus magique, s'attachent à un sentiment individuel de superstition, au sens moderne du mot.

Contrairement au culte métroaque, le culte de **Mithra** a gardé des caractéristiques orientales sur le plan formel⁵⁷⁹. Nous devons mentionner la hiérarchie des prêtres soumis à une initiation interne qui se démarque de l'organisation des *sacerdotes* publics romains⁵⁸⁰, ainsi que le sacrifice mithriaque qui, comme l'avait démontré Turcan, contraste singulièrement avec le polythéisme gréco-latin dans ses modalités comme dans sa finalité⁵⁸¹. Malgré

⁵⁷⁹ Gordon (1990), 250 s. ; Belayche (2000 b), 576.

⁵⁸⁰ Clauss (1990 b).

⁵⁸¹ Turcan (1981 b), 352.

ces différences, tant avec le culte gréco-romain qu'avec les autres « cultes orientaux », les lieux de cultes de Mithra en Dalmatie se trouvent souvent à proximité des bureaux de l'administration impériale de la douane ou de stations de bénéficiaires, ou encore dans le centre urbain des cités, comme à Salona ou à Arupium⁵⁸². Cela confirme les conclusions de N. Belayche⁵⁸³ que les lieux de culte de Mithra étaient parfaitement intégrés dans le tissu urbain et dans les camps militaires.

Bref, nous pouvons dire que, bien que la forme et l'iconographie du culte de Mithra ne correspondent pas aux caractéristiques formelles de la religion romaine, les nombreuses valeurs que le mithraïsme partage avec la société romaine empêchent de l'exclure ou de le marginaliser. Le fait que le *deus socius* Mithra représente la notion même de contrat, comme l'illustre la poignée de main entre Mithra et Sol, a fait de lui l'un des représentants de la *Fides* et le rend acceptable aux yeux de la société romaine⁵⁸⁴. Gordon⁵⁸⁵ a montré que le fait que les communautés mithriaques se composent principalement de militaires subordonnés ou d'esclaves impériaux et privés n'est pas une coïncidence, mais la conséquence d'un parallèle qui existe entre la société externe et l'organisation religieuse, car dans les deux cas la personne est soumise à une autorité et accepte un rôle particulier dans une organisation – l'armée, l'administration ou la *familia*⁵⁸⁶. C'est justement l'identification du mithraïsme avec les principaux agents du pouvoir romain et la conformité sociale des mithraïstes dans leur acceptation de l'autorité qui permettent au culte de Mithra d'occuper, malgré le caractère secret de ses rites, une place dans le système religieux romain⁵⁸⁷. Malgré son statut de culte non-officiel, qui l'éloigne du public et des autorités religieuses⁵⁸⁸, le culte mithriaque fait au même titre que celui de Magna Mater, partie de la culture religieuse romaine.

⁵⁸² L'emplacement de l'autel mithriaque dédié à (CIMRM 1853) au sommet du mont Vital près des traces de la ville romaine (maisons antiques, complexes économiques et thermales avec mosaïques et fresques), témoigne qu'un lieu de culte de Mithra était situé dans le centre du municipe et, si les suppositions de Patsch (1900, 8) sont correctes, qu'il avoisinait un bâtiment monumental qui pourrait être le temple de Jupiter.

⁵⁸³ Belayche (2000 b), 576 s.

⁵⁸⁴ Liebeschuetz (1997), 203 ; Gordon (1972).

⁵⁸⁵ Gordon (1972), p. 92-121.

⁵⁸⁶ Gordon (1972), p. 104 : « the symbolic or « cultural » and social structures of Mithraism replicate the basis symbolic and social structures of all these organisations (but particularly of the army), and that the type of social experience constructed by Mithraists by order of the god is the replica of their « ordinary » social experience, but without the irrationalities and contradictions of that experience. »

⁵⁸⁷ Gordon (1972), p. 101 s.

⁵⁸⁸ Même si son organisation ne dépend pas directement des autorités officielles, on ne peut pas prétendre qu'un culte échappe entièrement à toute surveillance. Car dès qu'un culte montre un quelconque désaccord avec les valeurs romaines, il se voit, comme dans le cas des Bacchantes, immédiatement persécuté.

Nous devons admettre la même chose pour le culte de **Jupiter Dolichenus**. Sa popularité dans les corps d'armée et les liens étroits qu'il entretient avec le culte impérial, en particulier avec celui des Sévères, révèlent l'aspect romanisé et légitimiste que ce culte a pu avoir à un moment donné⁵⁸⁹. Cependant, le fait que les fonctions sacerdotales dans le culte dolichénien soient de préférence occupées par des personnes syriennes semble suggérer des liens ininterrompus avec son pays d'origine, Commagène⁵⁹⁰. En Dalmatie, le prêtre salonitain Barlaha et sa femme Syre sont incontestablement d'origine syrienne. Toutefois, cela ne semble pourtant pas être un argument suffisant pour supposer que le culte de Jupiter Dolichenus était célébré dans une forme orientale par une communauté de Syriens. Car, il faut souligner que les dédicaces à Jupiter Dolichenus en Dalmatie s'adressent exclusivement à *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus* et qu'elles appartiennent à l'époque sévérienne où le culte dolichénien est, par ses liens avec le culte impérial, presque considéré comme officiel. D'autre part, la dédicace pour le salut du peuple de Narona suggère que le culte dolichénien n'est pas limité à une communauté isolée (syrienne), mais qu'au contraire il était ouvert à l'ensemble de la population de la cité. Le seul monument qui, du fait de son expression iconographique orientale, pouvait appartenir à un lieu de culte réunissant de préférence des personnes d'origine orientale est le relief de Maslovare, trouvé de plus dans le milieu minier hellénisé. Or, contrairement à l'iconographie, l'inscription latine est écrite suivant le schéma romain traditionnel et le *sacerdos*, pourtant citoyen romain de fraîche date (Aurelius) termine sa dédicace à *IOM* dolichénien avec la formule courante du système religieux romain - *votum solvit libens merito*. En ce qui concerne les modalités ou même l'existence d'un culte et sacrifice dans le culte de Jupiter Dolichenus, les monuments dont nous disposons ne permettent malheureusement pas de les évoquer.

Il est évident que la présence des « cultes orientaux » en Dalmatie n'est pas l'expression d'une résistance à l'élite dominante⁵⁹¹ et aux valeurs romaines. Intégrés dans la société et la religion romaine, ces cultes ne se manifestent pas comme une alternative aux cultes romains, mais comme une part de la conscience et de la vie religieuse des habitants d'une province romaine. « Les cultes à mystères ne sont jamais exclusifs », remarque Burkert⁵⁹², « ils apparaissent comme des formes, des tendances ou des options variables à l'intérieur du conglomerat unique mais ininterrompu, de la religion romaine ».

⁵⁸⁹ Belayche (2000 b), 580 ss.

⁵⁹⁰ Merlat (1960), 192 ss. ; Tôth (1977).

⁵⁹¹ Gordon (1990), 247 s.

⁵⁹² Burkert (1992), 15.

Mis à part certaines particularités, comme l'initiation ou les idées sotériologiques, les « cultes orientaux » revêtent les mêmes formes de culte que la religion romaine : les fêtes, le sacrifice et le banquet, bien que la valeur et la signification de ces manifestations puissent être différentes. Les prêtres publics de Magna Mater ou d'Isis ne constituent pas non plus un groupe isolé hors de la société romaine et les collèges de Sérapis ou de dendrophores comptent parmi les nombreux collèges religieux soumis aux lois romaines. Le système des symboles⁵⁹³ dans la communication religieuse se révèle identique que se soit un culte oriental ou romain traditionnel, car tous les deux évoluent dans le même milieu romanisé. Ainsi, l'attitude du citoyen romain envers une divinité, qu'elle fasse partie d'un culte traditionnel ou « oriental », se manifeste de la même manière dans les provinces romanisées de l'empire : la religiosité trouve son expression dans des formes romanisées comme les statues, les autels ou encore les inscriptions votives latines que les adeptes dédient à la divinité⁵⁹⁴.

L'analyse des « cultes orientaux » en Dalmatie nous conduit à la conclusion de N. Belayche que « ce n'est pas une forme rituelle orientale qui peut servir de dénominateur commun aux « religions orientales », ni un mode de représentation, ni même une organisation communautaire dont les *collegia* romains fournissent un équivalent juridique utilisé pour tous les cultes. La forme souvent romanisée de l'expression de la dévotion nous maintient dans des *romana tempora* »⁵⁹⁵.

Le statut juridique des « cultes orientaux » et leur diffusion dans la province

Nous constatons qu'en Dalmatie, comme dans les autres provinces, les différents cultes « orientaux » sont aussi populaires que les cultes traditionnels romains⁵⁹⁶. Lorsqu'on aborde les cultes d'Isis ou de Magna Mater, il est possible de chercher la raison de leur présence dans la volonté du gouvernement local d'intégrer ces dieux dans le panthéon de la cité, les conditions de la promotion du culte de Mithra sont en revanche exclusivement liées au cadre de

⁵⁹³ « Symbolsystem », Rüpke.

⁵⁹⁴ LeGlay (1995), 264 : « L'universalisme des vocabulaires, comme point commun à tous ou presque tous les cultes ... et les mêmes formules impliquent les mêmes pratiques et les mêmes relations de l'homme avec la divinité ».

⁵⁹⁵ Belayche (2000 b), 590.

⁵⁹⁶ MacMullen (1987, 23) constate, par rapport à la fréquence dans le *CIL*, que parmi les cultes romains les plus présents dans les provinces, les cultes d'Isis et Sérapis, de Magna Mater, de Mithra et de Jupiter Dolichenus tiennent tête aux dieux traditionnels (Jupiter, Vénus, Fortuna, Diane...). Il serait très utile de faire une telle comparaison pour chaque province, considérant aussi le matériel archéologique.

la religion privée. Ce que nous voulons savoir est si les cultes de Mithra ou de Jupiter Dolichenus, qui ne sont jamais devenus cultes officiels et qui n'ont, de ce fait, jamais occupé une place publique dans une cité, sont comparables aux cultes d'Isis et de Magna Mater, qui sont eux, en revanche, intégrés au panthéon public de Rome et des cités de provinces ? Pour répondre à cette question, nous tâcherons de découvrir si en Dalmatie les témoignages sur les cultes publics permettent de déceler des différences liées à leur statut.

Néanmoins, parler des cultes publics implique la nécessité d'évaluer le statut des sanctuaires et des cultes dont nous avons retrouvé la trace. Or, comme nous ne possédons pas de calendrier public, nous n'avons pas de moyen sûr pour identifier les cultes publics d'une colonie⁵⁹⁷. Comme critère principal nous avons cité la proximité avec le forum et avec le temple de la triade ou de l'empereur. L'exemple d'Iader nous renseigne cependant qu'un lieu de culte dans une maison privée n'est, malgré la proximité avec le forum, pas nécessairement un lieu de culte public. D'autres sanctuaires sont, en revanche, du fait de leur décoration monumentale (Senia), ou de leur voisinage avec le temple de Jupiter (Burnum⁵⁹⁸ et Palais de Dioclétien⁵⁹⁹) jugés comme publics. Les nombreux lieux de culte métroques dans l'*ager* salonitain, construits par des couples ou des familles d'affranchis, sont pour leur part considérés comme des lieux de culte privés. Mais, il est possible d'imaginer qu'une partie de ces cultes individuels privés ont été avec le temps absorbés par la cité et qu'ils étaient incorporés dans la vie religieuse municipale⁶⁰⁰. On pense

⁵⁹⁷ Scheid (1991), 45 sur les cultes de la *Colonia Augusta Treverorum*. En ce qui concerne les lieux de culte de Magna Mater, nous avons évoqué les difficultés liées à l'interprétation d'un lieu de culte en tant que privé ou public, notamment en l'absence de matériel épigraphique explicite. Pour Iader cf. Bugarski-Mesdjian (1999).

⁵⁹⁸ Medini (1989) ; CCCA 147.

⁵⁹⁹ Un chroniqueur local du XVI^{ème} siècle (1567), Antonius Proculiano (*Gratiione al clarissimo 14. Giovan Battista Galbo degnissimo rettor et alla magnifica comunità di Spalato detta da Antonio Proculiano di essa comunità. In Venetia apresso Domenico Ferri*, MDLXVII, p. 23. Son discours est édité dans : *Commissiones et relationes venetiae*, izd. JAZU III, p. 197-238), nous apprend « qu'à l'intérieur du Palais [de Dioclétien] se trouvaient quatre beaux temples, le premier, sur le côté sud, appartenait à la déesse Cybèle... le deuxième, au nord, à Vénus... » et les autres à Jupiter et à Janus. Le texte de Proculiano ne représente en lui-même pas une source très fiable, mais des fouilles postérieures ont permis de confirmer sa description : Marasović / T. Marasović, *Diocletian Palace*, Zagreb (1970), 19 s. ; aussi Marasović *Urbs* 4 (1961-1962), 23. Nous trouvons devant le temple de Jupiter, en effet, deux temples de forme circulaire. Celui au nord avec une cella octogonale était dédié à Vénus, tandis que celui avec la cella circulaire appartenait à Magna Mater.

⁶⁰⁰ Gordon (1990), 246.

particulièrement au lieu de culte refait par Curia Prisca, équipé d'un important matériel cultuel, et éventuellement aux lieux de culte des *cognitiones* qui, appartenant à des organisations « collégiales » semi-officielles, devaient être surveillés par les autorités. Enfin, ce qui nous a permis de parler, avec plus de certitude, de l'organisation publique du culte est l'existence de prêtres officiels (*sacerdos*, *archigallus*) qui, contrairement aux nombreux prêtres dolichéniens, relèvent du contrôle des quindécimvirs à Rome. En sachant que les institutions religieuses des colonies et des municipes étaient soumises à l'autorité de la métropole⁶⁰¹, nous ne sommes pas étonnés de trouver la trace de l'organisation du culte public de Magna Mater justement dans la capitale de la province, où les liens avec les autorités religieuses de Rome devaient être les plus accentués⁶⁰². Mais l'absence de témoignages épigraphiques sur des prêtres isiaques et métroaques dans d'autres cités (comme à Senia, Iader, Arba ou Burnum) ne signifie pas que ces divinités avaient un culte public seulement à Salona. Seulement, dans ces autres cités, la célébration des cultes publics, inclus dans le modèle juridique et religieux romain, dépendait d'autres agents publics de la cité, comme des magistrats, décurions ou prêtres municipaux⁶⁰³.

Toutefois, la date tardive de témoignages sur l'organisation des cultes publics d'Isis et de Magna Mater (fin Ier/ IIème siècle) suggère que la colonisation de la province ait été principalement accompagnée par l'installation de cultes traditionnels romains comme celui de Jupiter, de la triade, de Vénus et de Roma, signes de l'impérialisme romain, alors que les cultes officiels « orientaux » d'Isis et de Magna Mater, bien que considérés comme romains à Rome, ne sont pas les premiers cultes à représenter la romanité dans la province.

Curieusement, comparés aux cultes « orientaux » non-officiels, il apparaît que le statut officiel du culte de Magna Mater en Dalmatie, et éventuellement d'Isis, n'a aucune influence sur le nombre ou la qualité de ses monuments, ni vraiment sur le statut de ses adeptes. D'après le nombre de dédicaces, il semble

⁶⁰¹ Scheid (1999), 125.

⁶⁰² R. Haensch, *Capita provinciarum*, 1997. Il s'agit du siège de l'administration de la province et de l'*officium* du gouverneur (*legatus Augusti pro praetore*), qui parallèlement aux activités juridiques et financières devait gérer un certain nombre de questions liées à la vie religieuse de Salona et de la province en général : v. Eck (1992). Mais comme les colonies et les municipes disposaient d'une très large autonomie, il est difficile de saisir quel était effectivement le pouvoir des autorités de l'Empire sur la religion provinciale (non seulement dans le cas du culte public, mais aussi dans les cultes privés). Scheid (1999), 125 ; Woolf (1998), 219 ; Beard (1990), 47 s. ; Beard (1994), 745 ss.

⁶⁰³ Scheid (1999), 125.

que le culte de Mithra soit tout aussi répandu et intégré dans les religions romaines que le culte de Magna Mater.

Car même lorsqu'il s'agit d'un culte officiel, il ne compte parmi ses adeptes pas plus de sénateurs ou de chevaliers, ni beaucoup plus de citoyens romains. Les seules différences qui semblent, en conséquence, caractériser les cultes officiels concernent les droits et privilèges liés à leur statut : un sanctuaire public (dont l'existence pour le culte de Magna Mater est supposé à Senia, Arba et Burnum) construit sur les terres publiques et financé par l'Etat et un jour de fête dans le calendrier de la cité auquel participent les collèges religieux officiels liés aux cultes (dendrophores, *collegium Serapidi*)⁶⁰⁴.

Plutôt qu'une valeur sociale, le statut officiel d'un culte est une valeur juridique, qui ne semble en rien influencer la popularité d'un culte en province.

En ce qui concerne leur diffusion géographique, nous avons remarqué que les traces du culte de Magna Mater et d'Isis se trouvent presque exclusivement dans les grandes cités littorales de la Dalmatie ou de la région très romanisée de la Liburnie⁶⁰⁵, alors que les monuments de Jupiter Dolichenus et surtout de Mithra se trouvent dans toutes les parties de la province reliées par le système routier romain⁶⁰⁶. Ces particularités observées dans la répartition géographique des cultes dans la province de Dalmatie ne doivent pas être attribuées au simple hasard des trouvailles, mais elles réclament une explication. Cette différence de répartition tient, nous semble-t-il, à la fois à leurs modes de diffusion et à l'origine sociale et professionnelle des agents de cette diffusion.

Même si les appartenances sociales et professionnelles des adeptes ne ressortent pas toujours du matériel épigraphique dalmate, compte tenu du caractère des lieux de culte et par rapport à ce que nous savons sur les adeptes de ces cultes en général, nous proposons les hypothèses suivantes :

Les principaux agents de diffusion des cultes d'Isis et de Magna Mater étaient sans doute des colons ou des marchands italiques, ou encore des marins, qui venaient s'installer dans les cités portuaires de l'Adriatique, alors que ceux qui diffusaient les cultes de Jupiter Dolichenus et de Mithra étaient (d'après leur présence dans les cités qui abritent des *stationes* de bénéficiaires, des bureaux de douanes ou de l'administration des mines) membres de

⁶⁰⁴ Beard (1998), 251 ; Scheid (1999 b).

⁶⁰⁵ Magna Mater/ Attis (Arba, Senia, Aenona, Iader, Asseria, Burnum, Hadra, Lepuri, Trogir, Salona, Tilurium) et Isis/ Sérapis (Senia, Aenona, Iader, Varvaria, Salona, Municipium S.)

⁶⁰⁶ Comparer avec les conclusions de Lipovac-Vrkljan (2001) sur l'interdépendance des routes principales en Dalmatie et la diffusion du culte de Mithra.

l'administration romaine. La mobilité des adeptes n'était pas perçue comme un obstacle, mais au contraire comme un élément décisif de la propagation du culte de Mithra, car, comme nous l'avons dit, les liens qui unissaient ces communautés étaient plutôt d'ordre professionnel que familial. Nous l'avons bien observé dans l'exemple de la diffusion d'inscriptions aux « personnalités mithriaques », où l'influence de la communauté mithriaque du bureau central de la douane de Poetovio se propage par les membres de la douane et de bénéficiaires dans différentes régions de la Dalmatie.

Toutefois, en évoquant ces différentes modalités de diffusion de cultes, nous annonçons seulement les caractéristiques générales que l'on observe par rapport au matériel archéologique en Dalmatie et, en aucun cas, nous ne voulons insinuer que la vague de romanisation par l'intermédiaire des agents qui la représentent s'est séparée en deux pour apporter d'une part le culte métrouaque et isiaque et d'autre part le culte de Mithra. Il est même tout à fait probable que, dans certains cas, ces divers cultes étaient appréciés au sein d'un même groupe de personnes.

Quelles que soient les voies exactes par lesquelles chaque culte a trouvé son chemin jusqu'en Dalmatie - Italie, Aquilée ou Poetovio - et quels que soient les agents de leur diffusion - l'armée, l'administration romaine, ou des colons et marchands italiens - les traces des cultes « orientaux » coïncident régulièrement avec les routes de la romanisation de la province de Dalmatie et les centres urbains qui apportent un mode de vie civique et culturel romain.

En conséquence, mis à part les difficultés liées à la localisation des monuments et à la définition urbanistique et juridique des villes (et de leurs alentours)⁶⁰⁷, la présence des « cultes orientaux » semble correspondre aux transformations sociales et religieuses qui suivent l'urbanisation de la province. Et même quand il s'agit d'un cadre plus rural, comme c'est le cas des sites mithriaques de la vallée de la Neretva, ce sont les gens et les influences d'un centre urbain, la colonie de Naron, qui représentent la vie religieuse. Des témoignages sur des « cultes orientaux » dans les milieux autochtones agricoles isolés de la vie romaine (si cela devait exister) ne sont d'ailleurs pas connus et des exemples de syncrétismes entre divinités autochtones et divinités « orientales » restent extrêmement rares⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Leveau (1983) ; *L'Urbs. Espace urbain et histoire* (1987).

⁶⁰⁸ De plus, dans le cas où une personne autochtone peut être reconnue parmi les adeptes de ces cultes, il s'agit de quelqu'un intégré dans la culture romaine - appartenant à l'élite

Cela nous amène à conclure que, sous tous les aspects - leurs adeptes, leur intégration et leur manifestation - les cultes que l'on a l'habitude d'appeler « orientaux » sont l'expression de la romanité urbaine dans la province et qu'ils sont, en tant que tels, des cultes romains ou des « cultes de Romains »⁶⁰⁹, peu importe que le dédicant soit un Italien, un autochtone romanisé ou encore un citoyen romain de l'Est de l'Empire.

Ces cultes doivent leur popularité au fait qu'ils n'ont jamais été exclusifs, mais qu'ils ont été, au même titre que les cultes autochtones, supplémentaires et complémentaires par rapport aux autres cultes romains. Nous savons que chaque divinité, bien qu'elle soit différente et représente une fonction précise, possède sa place dans le panthéon polythéiste romain, mais « le polythéisme romain ne repose pas seulement sur le fait que les dieux étaient innombrables. Son principe réside plutôt dans la limite des fonctions divines et la capacité humaine de multiplier la population divine en décomposant sans cesse les activités envisagées »⁶¹⁰. C'est avec un tel raisonnement que rien ne s'oppose dans l'esprit de Publius Aelius Clemens de Rogatica à dédier, avec son père, un autel à Jupiter (*I.O.M.*) pour le bon achèvement de son service militaire (CIL III 8387), un autre également à Jupiter en tant que *IIvir* (CIL III 8366), et enfin, devenant *quinquennalis*, un autel à Mithra *v.s.l.m.*⁶¹¹. Les habitants de la province romaine de Dalmatie vivent dans un univers religieux romain - ritualiste et polythéiste - et même quand, par choix personnel, on dédie à une divinité « orientale », comme Mithra l'invincible (*Dei invicto Mithrae*), rien n'empêche d'évoquer dans la même dédicace, comme le fait Aurelius de Salona, une aide supplémentaire d'autres dieux immortels (*ceterisque dis deabusque immortalibus*).

locale romanisée (Marcella Raetia), ayant servi dans l'armée romaine (Pantidienus) ou autre.

⁶⁰⁹ Rien ne justifie de parler dorénavant distinctement de « religions romaines » et « religions orientales » sur la côte de l'Adriatique (comme Medini (1976 b)), mais tout simplement de « religions romaines » (Beard (1998)).

⁶¹⁰ Scheid (1998), 131.

⁶¹¹ Clauss (1990), 149 s.

BIBLIOGRAPHIE

- ALFÖLDY, G. (1962 b) « Caesarische und augusteische Kolonien in der Provinz Dalmatien », *AAH* 10, 357-366.
- ALFÖLDY, G. (1963 b) « Cognatio Nantania. Zur Struktur der Sippen-gesellschaft der Liburner », *AAH* 11, 82-87.
- ALFÖLDY, G. (1965) *Bevölkerung und Gesellschaft der römischen Provinz Dalmatien*, Budapest.
- ALFÖLDY, G. (1969) *Die Personennamen im römischen Dalmatien*, Heidelberg.
- ALFÖLDY, G. (1990) « Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms », dans : *Religion und Gesellschaft in der römischen Keiserzeit*, Köln und Wien.
- ARENA, A. (2001) « Romanità e culto di Serapide », *Latomus* 60, 297-313.
- AUSBÜTTEL, F.M. (1982) *Untersuchungen zu den Verreinen im Westen des römischen Reiches* (Frankfurter althistorische Studien 11), Kallmünz.
- BAYET, J. (1957) *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris.
- BEARD, M. / NORTH, J. (éds.) (1990) *Pagan Priests*, London.
- BEARD, M. (1994) « The Roman and the foreign : the cult of the « Great Mother » in imperial Rome » dans : *Shamanism, History and State*, eds. Thomas, N. / Humphrey, C., 164-190.
- BEARD / NORTH / PRICE (1998) *Religions of Rome, vol. I, A History I*, Cambridge University Press.
- BEARD / NORTH / PRICE (1999), *Religions of Rome, vol. II A Sourcebook*, Cambridge University Press.
- BEAUJEAU, J. (1955) *La religion romaine à l'époque de l'empire, 1 : La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris.
- BECK, R. (1984 a) « Mithraism since Franz Cumont », *ANRW* II, 17,4, 2002-2115.
- BECK, R. (1984 b), « The Rock-cut *mithraea* of Arupim (Dalmatia) », *Phoenix* 38,4 (1984), 356-371
- BECK, R. (1988) *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithra* (EPRO, 109), Leyde.
- BECK, R. (1992), « The Mithras Cult as Association », *Studies in Religion* 21,1, 3-13.
- BECK, R. (1998), « The Mysteries of Mithras : a new account of their Genesis », *JRS* 88, 115-128.
- BECK, R. (2000) « Ritual, Myth, Doctrine and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel », *JRS* 90, 145-180 .
- BELAYCHE, N. (2000 a) « L'Oronte et le Tibre : L' « Orient » des cultes « orientaux » de l'empire romain » dans : *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, eds. M. A. Amir-Moezzi / J. Scheid, 1-35.
- BELAYCHE, N. (2000 b) « Deae syriae sacrum » La romanité des cultes « orientaux », *Revue historique* 302,3, 565-592.
- BELAYCHE, N. (2001), « Les cultes syriens dans les Germanies (et les Gaules voisines) » dans Spickermann (éd.) (2001), 285-315.
- BELLELLI, G.M. / BIANCHI, U. (éds.) (1996) *Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana*. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne (*Studia archaeologica* 84), Rome.

- BELLELLI, G.M. (1996) « Les sanctuaires de Jupiter Dolichenus à Rome » dans : Bellelli, G.M. / Bianchi, U. (éds.) (1996), 305-328.
- BENAC, A. (1969) « Jedno svjedočanstvo o taurobolijskom kultu u Bosni », *GZM* n.s. 24, 115-130.
- BENDLIN, A. « Peripheral Centres – Central Peripheries » dans : Cancik, H. / Rüpke, J. (éds.) (1997), 35-70.
- BESKOW, P. (1979) « Branding in the Mysteries of Mithra? » dans : Bianchi (éd.) (1979), 487-501.
- BESKOW, P. (1980) « The Portorium and the Mysteries of Mithras », *JMS*, 1-2, III, 1-18.
- BESKOW, P. (1998) « Tertullian on Mithras » dans : *Studies in Mithraism*, 51-60.
- BETZ, A. (1938) « Untersuchungen zur Militärgeschichte der römischen Provinz Dalmatien », *Abhandlungen des archäologisch-epigraphischen Seminars der Universität Wien*, n.f., Heft 3.
- BIANCHI, U. (éd.) (1978) *Mysteria Mithrae*. Atti del seminario internazionale sulla specificità storico-religiosa di misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentari di Roma e Ostia, 28-31.3.), (EPRO 80) Leyde.
- BIANCHI, U. / VERMASEREN, M.J. (éds.) (1982) *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, (EPRO 92), Leyden.
- BIANCHI, U., « I.O.M.D. Ubi ferrum nascitur » dans : Bellelli, G.M. / Bianchi, U. (eds.) (1996), 591-597.
- BÖHMER, F. (1964) « Kybele in Rom, Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen », *RM* 71, 130-151.
- BOJANOVSKI, I. (1974) « Dolabelin sistem cesta u rimskoj provinciji Dalmaciji », *Djela ANUBiH*, knj. 47.
- BOJANOVSKI, I. (1981) « Prilog za topografiju rimskih i predrimskih komunikacija i naselja u rimskoj provinciji Dalmaciji III, Prilog proučavanju antičkih naselja i komunikacija u istočnoj Bosni », *CBI Godišnjak*, knj. 19, 125-199.
- BOJANOVSKI, I. (1982) « Antičko rudarstvo u unutrašnjosti provincije Dalmacije u svjetlu epigrafskih i numizmatičkih izvora », *ARR JAZU*, 7-9, Zagreb, 69-120.
- BOJANOVSKI, I. (1984) « Prilog za topografiju rimskih i predrimskih komunikacija i naselja u rimskoj provinciji Dalmaciji IV, Rimska cesta Siscia-Sirmium (Tab. Peut.) i njena topografija », *CBI Godišnjak*, knj. 22, 145-265.
- BOJANOVSKI, I. (1988) Bosna i Hercegovina u antičko doba, *Djela ANUBiH*, knj. 66/6.
- BORGEAUD, Ph. (1996) *La Mère des dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris (Éditions du Seuil).
- BOYANCÉ, P. (1935) « Une exégèse stoïcienne chez Lucrèce », *Revue de Etudes latines*, 147-166.
- BOYANCÉ, P. (1954) « Cybèle aux Mégalésies », *Latomus* 13, 337-342.
- BRAUN, R. (1962) *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinale de Tertullien*, Paris, 530-545.
- BRICAULT, L. (1996) *Myrionymi : les épicles grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Stuttgart.
- BRICAULT, L. (2000) « Bilan et perspectives dans les études isiaques » dans : E. Leospo, D. Taverna (éds.), *La Granda dea passato et presente*, Tropi isiaci 1, Torino.
- BRICAULT, L. (2001) *Atlas de la diffusion des cultes isiaque (IVE s.a. J.-C. - IVE s.apr. J.-C.)*. Paris (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. 23).

- BRICAULT, L. (éd.) (2000) *De Memphis à Rome*. Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, (Poitiers-Futuroscope, 8-10 avril 1999), Leyde-Boston-Köln.
- BRICAULT, L. (éd.) (2004) *Isis en Occident*. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques (Lyon III 16-17 mai 2002), Leyde-Boston.
- BRUHL, A. (1953) *Liber Pater – origine et expansion du culte dionysiaque a Rome et dans le monde romain*, Paris.
- BUDISCHOVSKY, M-Ch. (1977) *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique, I. Inscriptions et monuments* (EPRO, 61), Leyde.
- BUGARSKI MESDJIAN, A. (2000) « La politique religieuse des empereurs et les cultes de Cybèle et de Jupiter Dolichenus en Dalmatie » dans : *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romain*, Bordeaux, 2000, 223-238.
- BUGARSKI MESDJIAN, A. (1999) « Le forum de Zadar et les « cultes orientaux » », *HA* 5, 67-74.
- BURKERT, W. (1992) *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris (Les Belles Lettres).
- BUŠKARIOL, F. (1986) « Narona. Vid kod Metkovića », *Arheološki pregled*, 144-145.
- ČAČE, S. (1992/1993) « Broj liburnskih općina i vjerodostojnost Plinija », *RFFZ* 32(19).
- CAMBI, N. (1963-1965) « Neke potvrde egipatskih kultova u antičkoj provinciji Dalmaciji », *VAHD* 65-67, 85-111.
- CAMBI, N. (1968) « Silvan-Atis, primjer kulnog sinkretizma », *Diadora* 4, 131-141.
- CAMBI, N. (1980 a) « Enonska Venera Anzotika », *Diadora* 9, 273-283.
- CAMBI, N. (1980 b) « Antička Narona – urbanistička topografija i kulturni profil », dans : *Dolina rijeke Neretve ...*, Split.
- CAMBI, (1985) « Antička skulptura u Arheološkoj zbirci Franjevačkog samostana u Sinju », *Zbornik Kačić* 17,1.
- CAMBI, N. (éd.) (1991) *Antička Salona*, Split.
- CAMBI, N. (1993) « Bilješke uz kipove Kibebe Magna Mater iz Senja », *Senjski zbornik* 20, 33-44.
- CAMPBELL, L.A. (1954) « Typology of Mithraic Tauroctones », *Berytus* 11, 1-60.
- CAMPBELL, L.A. (1968) *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO, 11), Leyde.
- CANCIK, H. / RÜPKE, J. (éds.) (1997) *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen.
- CARCOPINO, J. (1941) *Aspect mystiques de la Rome païenne*, Paris.
- CLAUSS, M. (1990 a) *Mithras. Kult und Mysterien*, München.
- CLAUSS, M. (1990 b) « Die sieben Grade des Mithras-Kultes », *ZPE* 82, 183-194.
- CLAUSS, M. (1992) *Cultores Mithrae*, Stuttgart.
- CLAUSS, M. (1994) « Die Anhängerschaft des Silvanus-Kultes », *Klio* 76, 381-387.
- COARELLI, Ph. (1979) « Topografia mitriaca di Roma », dans : Bianchi (éd.), 69-79.
- COARELLI, Ph. (1982) « I monumenti die culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche » dans : Bianchi /Vermaseren (éds.).
- CUMONT, F. (1896-1899) *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I-II, Bruxelles.

- CUMONT, F. (1963⁴) *Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- DAICOVICIU, C. (1932) « Gli Italici nella provincia Dalmazia », *Ephemeris Dacoromana* 5, 259-266.
- DANIELS, C.M. (1974) « The role of the romain army in the spread and practice of Mithriacisme », *Mithraic Studies* (1er congrès) II, 249-274.
- DELMAIRE, R. (1991) « Indigènes et Romains en Gaule du Nord. Onomastique et statut social d'après les inscriptions » *Historiens et Géographes* 331, 213-217.
- DEMEUGEOT, E. (1961) « Paganus, Mithra et Tertullien », dans: *Studia Patristica* III (=Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 78), Berlin, 354-365.
- DERKS, T. (1992) « La perception du pantheon romain par une élite indigène : le cas des inscriptions votives des Germanies », *MEFRA* 104, 7-23.
- DERKS, T. (1998) *Gods, Temples and Ritual Practice : The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam.
- DOBÓ, Á. (1940) *Publicum portorium Illyricum*, Dissert. Panon. II,16, Budapest.
- Dolina rijeke Neretve od prethistorije do ranog srednjeg vijeka* (Znanstveni skup Metković 4-7.10.1977), Split, 1980.
- DOMASZEWSKI, A. v (1895) « Die Religion des römischen Heeres », *Westdeutsche Zeitschrift*.
- DOMASZEWSKI, A. v (1902 a) « Die Beneficierposten und die römischen Strassennetze », *WZ (Trier)* 21, 158-211.
- DONDIN-PAYRE, M. / RAEPSAET-CHARLIER, M.-TH. (éds.) (1999) *Cités, municipes, colonies. Le processus de municipalisation en Gaule et en Germanies sous le Haut-Empire*. Paris.
- DONDIN-PAYRE, M. / RAEPSAET-CHARLIER, M.-TH. (éds.) (2001) *Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire* (Séminaire d'Histoire Romaine et d'Épigraphie Latine), Bruxelles.
- DORCEY, P.F. (1992) *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leyde -NY-Cologne.
- DUBURDIEU, A. / SCHEID, J. , « Lieux de culte, lieux sacré : les usage de la langue » dans Vauchez (2000), 59-80.
- DUTHOY, R. (1968) « Traces archéologiques de taurobolie à Zadar », *Latomus* 27, 622-629.
- DUTHOY, R. (1969) *The taurobolium. Its Evolution end terminology* (EPRO 112), Leyde.
- ECK, W. (éd.) (1989) *Religion und Gesellschaft in der römischen Keiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff* (Kölner historische Abhandlungen 35), Vienne.
- ECK, W. (1992) « Die religiösen und kultischen Aufgaben der römischen Satthalter in der hohen Keisezeit » dans : *Religio Deorum. Actas del colloquio internacional de épigrafia. Culto e sociedades en occidente*, éds. M. Mayer/ Gomez Pallarès, Barcelona, p.151-160.
- ECK, W. (1999) « Zur Einleitung. Römische Provinzialadministration und die Erkenntnismöglichkeiten der epigraphischen Überlieferung » dans : *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den keiserlichen Provinzen vom 1. Bis 3. Jahrhundert*, W. Eck (éd.), München.
- ENGELHAAF-GAISER, U. / SCHÄFER, A. (éds.) (2002) *Religiöse Verreine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*,

- (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Mohr Siebeck, Tübingen.
- ESTIENNE, S. (1996) « Statues de dieux « isolées » et lieux de culte : l'exemple de Rome », *Cahiers Glotz* 8, 81-96.
- FADIĆ, I. (1999) « Gneius Baebius Tamphilus Vala Numonianus – « graditelj » foruma, patron Jadera i prvi prokonzul Ilirika », *HA* 5, 47-54.
- FISHWICK, D. (1967) « Hastiferi », *JRS* 57, 142-160.
- FITZ, J. (1959) « Der Besuch des Septimius Severus in Pannonien im Jahre 202 u.Z. », *AAH* 11, 237-263.
- FRANK, T. (1916) « Race Mixture in the Roman Empire », *American Historical Review* 21.
- GABRIČEVIĆ, B. (1952) « Liturgijsko značenje prikaza na reversu Mithrine kultne slike », *GZM* n.s. 7, 19-25.
- GABRIČEVIĆ, B. (1953) « O nekim mitričkim natpisima Sarajevskog muzeja », *GZM* n.s. 8, 141-144.
- GABRIČEVIĆ, B. (1954) « Iconographie de Mithra tauroctone dans la province romaine de Dalmatie », *AI* 1, 39-52.
- GABRIČEVIĆ, B. (1987) *Studije i članci o religijama i kultovima antičkog svijeta*, Split.
- GASPARRO, G.S. (1982) « Il sangue nei misteri di Mithra » dans : *Sangue e antropologia biblica nella patristica*, (Roma 23-28 nov 1981), Roma.
- GÉRARD, J. (1980) « Légende et politique autour de la Mère des Dieux », *Revue des études latines* 58, 153-175.
- GERVERS, M. (1979) « The Iconographie og the Cave in Christian and Mithraic Tradition » dans : Bianchi (éd.), 579-601.
- GIRARD, J-L. (1980) « Interpretatio romana », *Rev. d'hist. et de phil. rel.* 60, 21-27.
- GIUNIO, K.A. (1997)
- GIUNIO, K.A. (1999) « Neke bilješke o zadarskom forumu i kapitoliju », *HA* 5, 55-66.
- GLAVIČIĆ, M. (1992/1993 a) « Prilozi proučavanja poleogeneze i urbanističkog razvoja Senije », *RFFZd* 32(19), 79-104.
- GORDON, M. (1924) « The nationality of Slaves under the early Roman Empire », *JRS* 14.
- GORDON, R.L. (1972) « Mithras and Roman Society. Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire », *Religion* 2, 92-121.
- GORDON, R.L. (1975) « Franz Cumont and the doctrines of Mithraism », *Mithraic Studies* I, 215-249.
- GORDON, R.L. (1980) « Panelled complication », *JMS* III, 1-2, 200-227.
- GORDON, R.L. (1990) « From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology » dans : Beard M. / North J. (éds.).
- GORDON, R.L. (1994) « Who worshipped Mithras ? », *JRA* 7, 459-475
- GORDON, R.L. (1997) « Mystery, Methaphor and Doctrine in the Mysteries of Mithra », dans : *Studies in Mithraism*, 103-124.
- GRAILLOT, H. (1912) *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.
- GRAMAGLIA, (1980) A. *Tertulliano, La Corona*, Rome.
- GRIFFITH, A.B. (1997) « The archaeological evidence for Mithraism as an urban phenomenon in imperial Rome : work in progress », *Studies in Mithraism*, 125-129.

- GRUEN, E.S. (1990) « The Advent of the Magna Mater » dans : *Studies in greek Culture and Roman Policy* (Cincinnati Class. Stud. 7).
- HEPDING, H. (1903) *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen.
- HEYOB, Sh. K. (1975) *The cult of Isis among women in the Graeco-roman world* (EPRO 51), Leyde.
- HINNELLS, J.R. (1975) « Reflexions on the bull-slaying scene » dans : Hinnells, J.R. (éd.) (1975), 290-312.
- HINNELLS, J.R. (éd.) (1975) *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies I-II*, Manchester.
- HÖRIG, M. / SCHWERTHEIM, E. (1977) *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, (EPRO 106), Leyde (=CCID).
- HÜBNER, S. (2003) « Spiegel und soziale Gestaltungskraft alltäglicher Lebenswelt: Der Kult des Men in Lydien und Phrygien » dans : *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*. Forschungsstelle Asia Minor im Seminar für Alte Geschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (éds.). Schwertheim E. / Winter E., Bonn (Asia Minor Studien. Band 45.), 179-200.
- IMAMOVIĆ, E. (1977) *Antički kulturni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine*, Sarajevo.
- JACQUES, F. (1990) *Les cités de l'Occident romain*, Paris.
- JACQUES, F. / SCHEID, J. (éds.) (1999) *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.*, Paris (Puf).
- JAGENTEUFEL, A. (1958) « Die Staathalter der römischen Provinz Dalmatien von Augustus bis Diokletian », *Schriften der Balkankommission*, Antiq. Abt. 12, Vienne.
- JOHNSON, S.E. (1984) « The present state of Sabazios Research », *ANRW II*, 17,3, 1583 ss.
- KAJANTO, I. (1965) *The Latin Cognomina*.
- KANDLER, M. (1979) *Burnum I. Erster Bericht über die Kleinfunde der Grabungen 1973 und 1974 auf dem forum*, Schriften der Balkankommission. Antiquarische Abt. XIV, Vienne.
- KANE, J.P. (1975) « The Mithraic cult meal in its Greek and Roma, environment » dans : *Mithraic Studies II*, 313-352.
- KATIČIĆ, R. (1962) « Die illyrischen Personennamen in ihrem südöstlichen Verbreitungsgebiet », *ŽA* 12, 95-120
- KATIČIĆ, R. (1963) « Das mitteldalmatische Namengebiet », *ŽA* 12, 255-292
- KATIČIĆ, R. (1964) « Namengebiete im römischen Dalmatien », *Sprache* 10, 23-33
- KATIČIĆ, R. (1965) « Zur Frage der keltischen und pannonischen Namengebiete im römischen Dalmatien », *Godišnjak* 1, 53-76.
- KIRIGIN, B./ MARIN, E. (1989) *The archaeological guide to central Dalmatia*, Split.
- KOLEGA, M. (1998) « Carski kipovi Julijejsko-Klaudijejske dinastije u Aenoni », *HA* 4, 85-92.
- KÖVES, Th. (1963) « Zum empfang der Magna Mater in Rom », *Historia* 12, 321-347.
- KRUSE, H.J. (1975) *Römische weibliche Gewandstatuen des zweiten Jahrhunderts n. Chr.*, thèse, Göttingen, 1965.
- KUBITSCHKE, G. (1896) « Il culto della Mater Magna in Salona », *BASD* 19, 87-89.

- KUNTIĆ-MAKVIĆ, B. (1982) « Žrtvenik iz Varvarije posvećen božici Izidi », *Arheološki radovi i rasprave, JAZU*, 8-9, 151-157.
- LAET, S. de (1949) *Portorium: étude sur l'organisation douanière chez les Romains*, Rijksuniv. te Gent : Werken uitg. door de Franc. van de Wijsbegeerte en Letteren, Brugge).
- LAEUCHLI, S. (1967) *Mithraism in Ostia*, Chicago.
- LAMBRECHTS, P. (1951) « Cybèle, divinité étrangère ou nationale ? », *Bulletin de la Société d'anthropologie et de préhistoire* 62, 44-60.
- LAMBRECHTS, P. (1952) « Les fêtes « phrygiennes » de Cybèle et d'Attis », *Bulletin de l'Inst. historique belge de Rome* 27, 141-170.
- LAMBRECHTS / BOGAERT (1969) « Asclépios, archigalle pessinontien de Cybèle » dans : *Hommages à Marcel Renard*, II (*Latomus* 102), 404-414.
- LANE, E.N. / DOWDEN, K. (1989) *Corpus Cultus Iovis Sabazii* II-III.
- LANE, E.N. (éd.) (1996) *Cybele, Attis and related cultes*. Essays in memory of J.M. Vermaseren (Religions in the Graeco-Roman World 131), Leyde/NY/Cologne.
- LATTE, K. (1992)² *Römische Religionsgeschichte*, München.
- LAVAGNE, H. (1974) « Les reliefs mithriaques à scènes multiples en Italie » dans : *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire offerts à P. Boyancé*, Paris, 481-504.
- LAVAGNE, H. (1975) « Importance de la grotte dans le mithriacisme en Occident » dans : MS II, 271-278.
- LE BOHEC, Y. (2000) « Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le haut-empire » dans : Bricault, L. (éd.), 129-146.
- LEGLAY, M. (1987) « Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome » dans : *L'Urbs. Espace urbain et histoire. Ier siècle avant J.-C. - III siècle après J.-C.*, Rome (CEFR 98), 545-562.
- LEGLAY, M. (1995) « L'inscription latine comme document d'histoire religieuse » dans : *Acta colloqui Latini* (Helsingae 3-6 sept 1991), Helsinki 1995 (Commentationes humanorum litterarum 102), 263-267.
- LEGLAY, M. (1997) *La religion romaine*, Paris.
- LETTA, C. (1984) « Amministrazione romana e culti locali in età altoimperiale – il caso della Gallia », *Rivista storica italiana* 96, 1001-1024.
- LEVEAU, Ph. (1983) « La ville antique et l'organisation de l'espace rural : villa, ville, village », *Annales ESC* 38,4, 920-942.
- LIEBESCHUETZ, W. (1994) « The expansion of Mithraism among the religious cultes of the second century » dans : *Studies in Mithraism*, 195-216.
- LIPOVAC-VRKLJAN, G. (2001) *Posebnosti tipologije i ikonografije mitrijskih reljefa rimske Dalmacije*, (thèse), Filozofski fakultet Zagreb.
- L'onomastique latine* (Paris 13-15 octobre 1975), Paris 1977.
- MACMULLEN, R. (1987) *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris.
- MALAISE, M. (1972) *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (EPRO 22), Leyde.
- MALAISE, M. (1984) « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européens de l'empire romain », *ANRW* II, 17,3, 1615-1691.
- MALAISE, M. (2000) « Le problème de l'hellénisation d'Isis » dans : Bricault, L. (éd.), 1-20.
- MALAISE, M. (2004) « Isis en Occident : thèmes, questions et perspectives d'un colloque » dans : Bricault L. (éd.) (2004)

- MARIĆ, R. (1933) *Antički kultovi u našoj zemlji*, Beograd.
- MARGETIĆ, L. (1977) « Il *ius Italicum* delle comunità liburniche », *ŽA* 27,2, 401-409.
- MARIĆ, R. (1933) *Antički kultovi u našoj zemlji*, Beograd.
- MARIN, E. (1980) « O antičkim kultovima u Naroni », *Dolina rijeke Neretve...*, 207-212.
- MARIN, E. (éd.) (1996) Patsch, *Povijest i topografija Narone*, MH.
- MARIN, E. (éd.) (1999) *Corpus Inscriptionum Naronitarum*.
- MARIN, E. (éd.) (2003) *Arheološka istraživanja u Naroni i dolini Neretve*, Znanstveni skup Metković (6-9.10.2001), Zagreb – Metković – Split.
- MATIJAŠIĆ, R. / TASSAUX, F. (1997) « Liber et Silvanus » dans : *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux, 65-118.
- MAUÉ, H.-C. (1886) *Die Vereine der Fabri, Cenotarii und Dendrophori im römischen Reich*, Frankfurt/M.
- MAUÉ, H.-C. (1888) « Die hastiferi von castellum Mattiacorum », *Philologus* 47, 487-513.
- MAYER, A. *Die Sprache des alten Illyrer* 1-2, Wien (1957-1958).
- MCLYNN, N. (1996) « The Fourth-Century *Taurobolium* », *Phoenix* (Toronto) 50, 3-4, 312-330.
- MEDINI, J. (1969) « Epigrafički podaci o munificijama i ostalim javnim gradnjama iz antičke Liburnije », *RFFZd* (razd. Hist.) 6(3) (1964-1969), 45-74.
- MEDINI, J. (1973-1974) « Ordines decurionum Liburniae », *RFFZd* 12, 27-56.
- MEDINI, J. (1975) « Neki aspekti razvoja antičkih religija na području Japoda » dans : *Arheološka problematika Like* (Znanstveni skup, Otočac, 22-24.IX.1974), Split.
- MEDINI, J. (1976 a) « Rimske i orijentalne religije na istočnoj obali Jadrana », *Materijali SADJ* 12 (IX Kongres arheologa Jugoslavije, Zadar, 1972), Zadar, 185-207.
- MEDINI, J. (1976 b) « Mitrički reljef iz Banjevaca », *Diadora* 8, 39-88.
- MEDINI, J. (1976 c) « Ljubica Zotović : Mitraizam na tlu Jugoslavije », *Diadora* 8, 187-205.
- MEDINI, J. (1976-1977) « Spomenik Atisova kulta iz Medvide », *RFFZd* 16, 195-206.
- MEDINI, J. (1978 a) « Le culte de Cybèle dans la Liburnie antique » dans : *Hommages à H.J. Vermaseren* II, 732-756. (reprint en croate : « Kult Kibeles u antičkoj Liburniji », *Senjski zbornik* 20 (1993).
- MEDINI, J. (1978 b) « Etnička struktura stanovništva antičke Liburnije », *Materijali* XV, Beograd, 67-85.
- MEDINI, J. (1980 a) « Sabazijev kult u rimskoj provinciji Dalmaciji », *VAHD* 74, 67-88.
- MEDINI, J. (1980 b) « Uloga oslobođenika u životu Narone » dans : *Dolina rijeke Neretve*, 195-205.
- MEDINI, J. (1980-1981) « Salonitanski arhigalat », *RFFZd* 20 (9), 15-27.
- MEDINI, J. (1981) *Maloazijske religije u rimskoj provinciji Dalmaciji* (thèse), Zadar (sous presse, éd. N. Cambi).
- MEDINI, J. (1982) « Kult Jupitera Dolihena u rimskoj provinciji Dalmaciji », *Godišnjak ANUBiH* (knj. 20), Centar za balkanološka ispitivanja, knj.18, 53-90.
- MEDINI, J. (1983) « Ein taurobolisches Objekt und das Ritual auf Zčevo », *AI* 20-21, 96-102.

- MEDINI, J. (1984 a) « Autohtoni kultovi u razvoju antičkih religija u rimskoj provinciji Dalmaciji », *Dometi* 17, 7-29.
- MEDINI, J. (1984 b) « Bases historiques et religieuses de la diffusion de noms Hilarus-Hilara et de leurs dérivés à Salone », *VAHD 77* (= *Disputationes salonitanae* II), 103-120.
- MEDINI, J. (1984-1985) « Mithriaca Jadertina », *RFFZd* 24(14), 61-72.
- MEDINI, J. (1985) « Cognationes salonitanae », *Godišnjak ANUBiH* 23 (knj.21), 5-43.
- MEDINI, J. (1985-1986) « Aplike u obliku Atisove glave iz rimske provincije Dalmacije », *RFFZd* 25(12) (1985-1986), 109-124.
- MEDINI, J. (1987) « Tragovi Menova kulta u Jugoslaviji », *Godišnjak* XXV, 23, 175-187.
- MEDINI, J. (1988-1989) « Metroačka religija u Aenoni », *RFFZd* 28(15), 19-31.
- MEDINI, J. (1989) « Mertoaca Burnensia », *Diadora* 11, 255-284.
- MERKELBACH, R. (1984) *Mithras*, Meisenheim.
- MERKELBACH, R. (1990) « Priestergrade in den Mithras-Mysterien », *ZPE* 82, 195-197.
- MERLAT, P. (1951) *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Rennes.
- MERLAT, P. (1960) *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris.
- MESLIN, M. (1974) « Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux (Ier – IVème siècles) », *Révue historique* 252, 289-314.
- MESLIN, M. (1978) « Convivialité ou communion sacramentelle ? Repas mithraïque et eucharistie chrétienne. » dans : *Paganisme, judaïsme, christianisme ... Mélanges offerts à M. Simon*, Paris, 295-305.
- METZLER, J. / MILLETT, M. / ROYMANS, N. / SLOFSTRA, J. (éds.) (1995) *Integration in the early roman west. The role of culture and ideology*. Papers from the international conference at the Titelberg (Luxebourg) 12-13 novembre 1993.
- MILETIĆ, Ž. (1994) « Astronomski sadržaj na mitraičkom motivu ubijanja bika », *RFFZd* 33/20, Zadar, 93-108.
- MILETIĆ, Ž. (1995) « Astronomija i astrologija u mitraizmu », *Kučerin zbornik*, 83-102.
- MILETIĆ, Ž. (1996) *Mitraizam u rimskoj provinciji Dalmaciji* (thèse), Zadar.
- MILETIĆ, Ž. (2003) « Religijski život u Naroni » dans: Marin, E. (éd.) (2003), 215-220.
- MILLAR, F. (1994) *The Roman Near East*, Cambridge.
- MITTHOFF, F. (1992) « Der Vorstand der Kultgemeinden des Mithras. Eine Sammlung und Untersuchung der inschriftlichen Zeugnisse », *Klio* 74, 275-290.
- MOTTE, A. / PIRENNE-DELFORGE, V. (1994) « Du « bon usage » de la notion du syncrétisme », *Kernos* 7, 11-27.
- NÄSSTRÖM, B.-M., « O Mother of the God and Men. Some Aspects of the Religious thoughts » dans: *Empereur, Julian's discours on the Mother of the Gods*, Mund, 1990.
- NEDVED, B. (1992) « Stanovništvo Zadra od 1. do 3. stoljeća (I dio) » *Diadora* 14, 109-163.
- NESSELHAUF, H. (1974) « Publicum Portorii Illyrici utriusque et Ripa Thraciae », *Epigraphica* I, 331-338.
- NIMAC, S., DELONGA V. (1997) *Lepuri. Stanovništvo i kulturno-povijesni spomenici*. Lepuri.

- OLUJIĆ, B. (1990) « Liberov kult na području rimske provincije Dalmacije », *Latina et graeca* 35.
- OTT, J. (1995) *Die Benefiziarier. Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des römischen Heeres und zu ihrer Funktion.* (Historia. Einzelschriften, 92), Stuttgart.
- PAILLER, J.-M. (1989) « Les religions orientales, troisième époque », *Pallas* 35, 95-100.
- PAŠALIĆ, E. (1960) *Antička naselja i komunikacije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo.
- PAŠKVALIN, V. (1961) « Brončana votivna ruka iz Šaša », *GZM* 15-16, 203-209.
- PAŠKVALIN, V. (1963) « Kultovi u antičko doba na području Bosne i Hercegovine », *GZM* n.s. 18, 127-153.
- PAŠKVALIN, V. (1970) « Dolihen i panonski božanstvo Sedat na području Japre u antičko doba », *GZM* 25, 19-28.
- PATSCH, C. (1896) « Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien I », *WMBiH* 4, 243-295.
- PATSCH, C. (1897) « Mithraeum u Konjicu », *GZM* 9, 629-656.
- PATSCH, C. (1900) *Die Lika in römischer Zeit*, Vienne (réédition *Lika u rimsko doba*, 1990, Gospić).
- PATSCH, C. (1907) *Zur Geschichte und Topographie von Narona*, Vienne (réédition E. Marin (éd.) 1996).
- PATSCH, C. (1909) *Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien VII*, *WMBH* 11, 104-181.
- PERRET, J. (1935) « Le mythe de Cybèle (Lucrèce II, 600-660) », *Revue des études latines*, 332-357.
- PERRET, J. (1942) *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris.
- PETERSMANN, H. (1989) « Die Urbanisierung des römischen Reiches im Lichte des lateinischen Sprache », *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 96.
- PETRICIOLI, I. (1975) « Reljef konjanika iz Pridrage », *Diadora* 8.
- PICARD, Ch. (1934) « Les Castores, assessseurs du Jupiter Dolichénus », *Revue de l'histoire de la religion* 99, 1.
- PLINVAL, G. de « Tertullian et le scandale de la couronne » dans : *Mélanges de J. de Ghellinck* I, Löwen, 1951, 183-188.
- POPA, A. / BERCIU, I. (1977) *Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine* (EPRO 69), Leyde.
- PREMERSTEIN, A. v. (1924) « Bevorrechtete Gemeinden Liburniens in den Stadtlisten des Plinius », *Strena Bulicana*, 203-208.
- RAKNIĆ, Ž. (1965) « Kultna slika Silvana s područja Liburna », *Diadora* 3, 85-88.
- REINER, M. (1984) « Die Mithrasverehrung in Ostia », *Klio* 66, 104-113.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1948) *Ilirska onomastička formula na natpisima Dalmacije*, VAHD 52, supl. III.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1951) « Onomastička pitanja s teritorija ilirskih Delmata », *GZM* 6, 33-47.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1953) « Da li je *spelaeum* u Močićima služio samo mitrijačkom kultu », *GZM*, n. s. 7, 271-276.

- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1955) « Ilirske predstave Silvana na kulturnim slikama sa područja Delmata », *GZM* 10, 5-40.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1956) « Illyrica – Zum Problem der illyrischen onomastischen Formel in römischer Zeit », *AI* 2.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1960) « Ilirske onomastičke studije », *ŽA* 10, 163-171.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1965) « Ilirske onomastičke studije II », *ŽA* 13/14, 101-110.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1967) « Problemi romanizacije Ilira s osobitim obzirom na kultove i onomastiku » dans : *Simpozijum o Ilirima u antičko doba*, Sarajevo, 139-156.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D. (1989) « Autohtoni i doseljeni živalj rimske Dalmacije (Ilirika) » dans : *Iliri i antički svijet*, Split, , 415-423.
- RICHARD, L. (1966) « Juvénal et les galles de Cybèle », *Revue de l'histoire des religions* 169.
- RICHARD, L. (1969) « Remarques sur le sacrifice du taurobole », *Latomus* 28, 661-668.
- RIVES, J.B. (1995) *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Cinstantine*, Oxford.
- RIVES, J.B. (1998) « Roman Religion revived », *Phoenix* 52, 345-365.
- ROSSI MINUCIO, S. (1963) « Giustino e Tertulliano nei lori rapporti con culto di Mitra », *GIF* 16, 17-29.
- ROUSSELLE, A. (1989) « La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts », *Annales ESC* 44,1, 161-171.
- ROUSSELLE, A. / LAVAGNE, H. (1997) (éds.) *Franz Cumont et la science de son temps*, Table ronde Paris 5-6 décembre 1997, ENS Ulm.
- RÜPKE, J. (1995) *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 40), De Gruyter, Berlin – NY.
- RÜPKE, J. (1996) « Commmmmm and Professionals : Analysing Religious Specialists », *Numen* 43, 241-262.
- RÜPKE, J. (1996) « Römische Religion und « Reichsreligion » : Begriffesgeschichtliche und methodische Bemerkungen » dans : Cancik, H. / Rüpke, J. éds. (1997), 3-24.
- RÜPKE, J. / CANCEK, H. (éds.) (1997) *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen.
- RUTTER, J.B. (1968) « The three phases of the Taurobolium », *Phoenix* 22, 226-249.
- SANADER, M. (1999) *Rasprave o rimskim kultovima*, Zagreb, MH.
- SANDERS, G. (1978) « Les galles et le gallât devant l'opinion chrétienne » dans : *Hommages à M.J. Vermaseren*, III (EPRO 69), 1062-1091.
- SANZI, E. (1996) « Dimension sociale et organisation du culte dolichénien. » dans : Bellelli, G.M. / Bianchi, U. (éds.), 475-513.
- SARIA, B. (1925) « Razvitak mitričke kultne slike u dunavskim oblastima », *Starinar* ser. III, knj. 2, 33-62.
- ŠAŠEL, J. (1954) « C. Iulius Vepo », *ŽA* 4, 346-363.
- ŠAŠEL, J. (1977) « L'anthroponyme dans la province romaine de Dalmatie » dans *L'onomastique latine*.
- ŠAŠEL, J. (1992) *Opera selecta*, Ljubljana, Narodni Muzej (Situla 30).

- ŠAŠEL KOS, M. (1993 a) « Un unusual Gift for Mithra's sanctuary in Salonae », *Tyche* 8, 145-147.
- ŠAŠEL KOS, M. (1993 b) « Private munificence in Salonae under the principate », *VAHD* 86, 183-200.
- ŠAŠEL KOS, M. (1994) « Cybele in Salona : a Note » dans : *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay* (Coll. Latomus 226), 780-791.
- SAXL, F. (1931) *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin.
- SCHEID, J. (1985) *Religion et piété à Rome*, Paris.
- SCHEID, J. (1991) « Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum » dans : *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen* (Actes du colloque de St-Riquier, 8-11 nov. 1990), ed. J.-L. Bruneaux, 42-57, Paris.
- SCHEID, J. / LINDEN, M. (1993) « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *ASSR* 81, 47-62.
- SCHEID, J. (1997) « Comment identifier un lieu de culte ? », *Cahiers Glotz* 8, 51-59.
- SCHEID, J. (1998 a) *La religion des Romains*, Paris.
- SCHEID, J. (1998 b) « Les livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs », dans : *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, ed. C. Moatti, (Coll. de l'Ecole française de Rome, no. 243) Paris, 23-26. texte
- SCHEID, J. (1998 c) « L'Impossible polythéisme : Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine » dans : F. Schmidt (éd.) *L'impensable polythéisme: Etudes d'historiographie religieuse* (Paris 1988), 425-457.
- SCHEID, J. (1999 a) « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales » dans : *Cités, municipes, colonies...* (Publications de la Sorbonne), Paris, 381-423.
- SCHEID, J. (1999 b) « Les religions » dans : Jacques / Scheid eds., 112-128.
- SCHEID, J. / DUBURDIEU, A. (2000) = Duburdieu A. / Scheid J.
- SELEM, P. (1959) « Egipatska božanstva u Arheološkom muzeju u Splitu », *VAHD* 61, 94-110.
- SELEM, P. (1961-62) « Egipatski šauabtiji i amuleti u Arheološkom muzeju u Splitu », *VAHD* LXIII-LXIV, 125-144.
- SELEM, P. (1972) « Egipatski bogovi u rimskom Iliriku », *Godišnjak CBI*, knj. IX, knj. 7, 5-105.
- SELEM, P. (1976) « Mithrin kult u Panoniji », *Radovi inst. za hrv. povijest* 8, 5-63.
- SELEM, P. (1980) *Les religions orientales dans la Pannonie romaine* (EPRO 85), Leyde.
- SELEM, P. (1986) « Mitraizam Dalmacije i Panonije u svijetlu novih istraživanja », *Historijski zbornik* 39(1), 173-204.
- SELEM, P. (1997) *Izidin trag*, Split.
- SELEM, P. (1999/2000) « Egipatska teoforna imena na tlu Hrvatske », *OA* 23/24, 109-114.
- SERGEJEVSKI, D. (1965) « Žrtvenik Doliha i Kasija », *GZM* n.s. 20, 7-10
- SERGEJEVSKI, D. (1963) « Septimije Sever i rudnici željeza u Bosni », *GZM* n.s. 18, 85-102.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1990) « I misteri di Mithra : religione o culto ? » dans : *Studies in Mithraism*, 93-102.
- SOLIN, H. (1996) *Die stadtrömischen Sklavennamen I-III* (Forschungen zur antiken Sklaverei, Beiheft 2), Stuttgart.

- SPEIDEL, M. (1980) *Mithras-Orion* (EPRO, 81), Leyde.
- SPEIDEL, M.P. (1977) *The Religion of Jupiter Dolichenus in the Roman Army* (EPRO 63), Leyde.
- SPICKERMANN, W. (1997) « Aspekte einer « neuen » Religion und der Prozess der « interpretatio » im römischen Germanien, Rätien und Noricum » dans : Cancik/Rüpke (1997), 145-168.
- SPICKERMANN, W. (éd.) (2001) *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen.
- STARAC, A. (2000) *Rimsko vladanje u Istriji i Liburniji*, Pula.
- STIPČEVIĆ, A. (1962) « Umjetnost prahistorijskih Japoda », *Republika* 18, 294-297.
- STIPČEVIĆ, A. (1981) *Kultni simboli kod Ilira*, Sarajevo.
- STIPČEVIĆ, A. (1991) *Iliri*, Zagreb.
- Studies in Mithraism* (Storia delle religioni V. 9, XVI. Congress of the international Association for the history of Religions, 1990), R.J. Hinnels ed., Roma, 1994.
- SUIĆ, M. (1950-51) « Novi natpisi iz sjeverne Dalmacije », *VAHD* 53, 233-248.
- SUIĆ, M. (1955) « Limitacija agera rimskih kolonija na istočnoj jadranskoj obali », *Zbornik inst. Hist. Nauka* 1, 1-36.
- SUIĆ, M. (1963) « Prolegomena urbanizmu antičke Liburnije », *RFFZd* 1960-1960, Zadar.
- SUIĆ, M. (1965) « Orijentalni kultovi u Zadru », *Diadora* 3, 91-128.
- SUIĆ, M. (1969) « Antički Nin (Aenona) i njegovi spomenici », *RFFZd* 16-17.
- SUIĆ, M. (1976) *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb.
- SUIĆ, M. (1981) *Zadar u starom vijeku*, Zadar.
- TAKÁCS, S.A. (1995) *Isis and Serapis in the roman world* (EPRO 124), Leyde.
- TASHEVA –HITOVA, M. (1983) *Eastern cults in Moesia Inferior and Thracia : (5. century BC - 4. century AD)*, (EPRO 95), Leyde.
- TASSIGNON, I. (1992) « Les Témoins des Cultes Romano-Orientaux Recueillis en Belgique et dans le Luxembourg » *Les Études Classiques* (Namur) 60, 39-54.
- THOMAS, G.S.R. (1971) « Flavius Antonius Eustochius (CIL VI, 508) n'était pas un archigalle », *Rev. belge de phil. et d'hist.* 49,1, 55-65.
- THOMAS, G.S.R. (1984) « Magna Mater et Attis », *ANRW* II, 17,3, 1500-1535.
- THYLANDER, H. (1952) *Etude sur l'épigraphie latine. Date des inscriptions. Noms et dénominations latines. Nom et origine des personnes*. Acta Instituti PRS 5, Lund.
- TÓTH, I. (1971) « Sacerdotes Iovis Dolicheni », *Studium* (Debrecen) II (1971), 23-28.
- TÓTH, I. (1977) « Das lokale System der mithraischen Personifikationen im Gebiet von Poetovio », *Arheološki vestnik* 28, 385-394.
- TOUTAIN, J. (1911) *Les cultes païens dans l'empire romain* I-III, Paris, 1907-1911.
- TRAN TAM TINH (1984) « Etat des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi », *ANRW* II, 17, 3.
- TRAN TAM TINH (1996) « Les empereurs romains versus Isis, Sérapis » dans : *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, 215-230.
- TURCAN, R. (1972) *Les religions d'Asie dans la vallée du Rhône* (EPRO 30), Leyde.
- TURCAN, R. (1976) « The date of the Mauls relief », *JMS* I, 1, 68-76.
- TURCAN, R. (1978) « Note sur la liturgie mithriaque », *Revue de l'histoire des religions* 194, 147-157.

- TURCAN, R. (1981 a) *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
- TURCAN, R. (1981 b) « Le sacrifice mithriaque. Innovations de sens et de modalités » dans : *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens sur l'Antiquité classique 27, Vandoeuvres / Genève, 341-373.
- TURCAN, R. (1983) *Numismatique romaine du culte métrouaque* (EPRO 97), Leyde.
- TURCAN, R. (1988) *La Religion romaine. I Les dieux. II Le culte* (Iconographie of Religions Sect. 17,1, 1-2), Brill, Leyde.
- TURCAN, R. (1991) « Les autels du culte mithriaque » dans : *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (Publ. De la Bibliothèque Salomon-Reinach 5), Paris, 217-225.
- TURCAN, R. (1992²) *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- TURCAN, R. (1997) « Franz Cumont, un fondateur », *Kernos* 11, 235-244 ; *Franz Cumont et la science de son temps*, Table ronde Paris 5-6 décembre 1997, ed. A. Rousselle / H. Lavagne, ENS Ulm.
- TURCAN, R. (1999 a) Conclusions du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont. Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique (25- 27 1997), C. Bonnet / A. Motte (éds.), 385-400.
- TURCAN, R. (1999 b) « Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra » dans : *Les sciences des dieux, sages, mages, astrologues* (Res orientales XII), 249-260.
- ULANSEY, D. (1989) *The origins of the Mithraic Mysteries*, NY.
- VAN ANDRIGA, W. (1994) « Cultes publics et statut juridique de la cité des Helvètes » dans : *Roman Religion in Gallia and the Germaniae* (Bull. des Antiquités Luxembourgeoises 22), 169-193.
- VAUCHEZ, A. (éd.) (2000) *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Paris-Rome.
- VERMASEREN, M.J. (1960) *Mithra, ce dieux mystérieux*, Bruxelles-Paris.
- VERMASEREN, M.J. (1956-1960) *Corpus inscriptionum et monumentarum religionis Mithriacae* (= CIMRM), Den Haag.
- VERMASEREN, M.J. (1966) *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, EPRO 9), Leyde.
- VERMASEREN, M.J. (1977) *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London.
- VERMASEREN, M.J. (1977-1989) *Corpus cultus Cybelae Attidisque* (EPRO 50), I-VII, Leyde. (= CCA)
- VERMASEREN, M.J. (éd.) (1981) *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (EPRO 93), Leyde.
- VIDMAN, L. (1970) *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, RGVI 29. Berlin.
- VIDMAN, L. (1981) « Isis und Sarapis » dans : Vermaseren éd. (1981).
- VITTINGHOFF, F. (1952) « Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik », (*Abhdl. Akad. d. Wiss. u. Lit. Mainz*, 14) Wiesbaden.
- VITTINGHOFF, F. (1977) « Zur römischen Municipalisierung des lateinischen Donau-Balkanraumes. Methodische Bemerkungen », *ANRW* II,6, 3-51.
- VOLLKOMMER, R. (1991) « Mithras tauroctonus – Studien zu einer Typologie der Stieropferszene auf Mithrasbildwerken », *MEFRA* 103,1, 265-281.
- WESSETZKY, V. (1961) *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leiden (Brill).
- WILKES, J.J. (1969) *Dalmatia*, London.

- WILKES, J.J. (1977) « The Population of Roman Dalmatia », *ANRW* II, 6, 732-766.
- WILL, E. (1955) *Le relief culturel gréco-romain*, Paris.
- WOOLF, G. (1997) « Polis Religion and its alternatives in the Roman Provinces » dans : Cancik, H. / Rüpke, J. (éds.) (1997), 71-84.
- WOOLF, G. (1998) *Becoming Roman : the Origins of Provincial Civilisation in Gaule*, Cambridge.
- ZANINOVIĆ, M. (1977) « The economy of Roman Dalmatia », *ANRW* II, 6, 767-809.
- ZANINOVIĆ, M. (1980) « Dijanin kult u Senju », *Senjski zbornik* 9, 43-52.
- ZANINOVIĆ, M. (1983) « Stanovništvo Velebitskog Podgorja u antici », *Senjski zbornik* 10-11, 29-40.
- ZEILLER, J. (1929) « Sur les cultes de Cybèle et de Mithra à propos de quelques inscriptions de Dalmatie », *Revue archéologique*, 209-219.
- ZOTOVIĆ, Lj. (1968) « Istorijski uslovi razvoja orijentalnih religija u rimskim provincijama na teritoriju Jugoslavije », *Starinar* n.s. 19, 59-74.
- ZOTOVIĆ, Lj. (1973) *Mitraizam na tlu Jugoslavije*, Arh. Inst., knj. 11, Beograd.

LISTE D'ADEPTES

Dédicaces à Mithra :

VILLE	NOM	STATUT SOCIAL	ORIGINE ETHNIQUE
ARBA	Octavius Geminus		Italie ?
VRATNIK	Faustus	<i>servus</i>	
VRATNIK	Hermes	<i>servus vilicus</i>	
ARUPIUM	Lucius Luccaius		Italie
JEZERINE	C(aius) O(...) C(...)		
BURNUM	C(aius) ... Secund(us ?)		
BURNUM	...rus	<i>equus Romanus</i>	Italie
RAETINIUM	Aurelius Maximus Pant[i]die(nus)		Dalmatie
DANILO G.	-	[<i>comites</i> ?]	
SALONA	Aurelius	<i>...a militiis</i>	
SALONA	Lucius Cornelius Apalaustus		
SALONA	Fortunatus	<i>arcarius</i>	
SALONA	Sextus Cornelius Antiochus		
BRATTIA	Iulius Bubalus		Thrace
BRATTIA (mithriaque ?)		Vales	
CAREVAC	Sisimbrusius		Celte /thrace ?
NARONA	Claudius Marc(ellus)	<i>beneficiarius</i>	Celte ?
NARONA	Marcus Lusius Trofimas		Italie
TIHALJINA	Pinne	<i>simmunis coh. I Belgarum</i>	Dalmatie

POTOCI	Aurelius Maximinius / Flavius Marcellinus / Flavius Marcellus / Marcianus / Rumanus	Dalmatie?
KONJIC	V[e]tur(ius) Lucius	Italie / Liburnie ?
LISIČIĆI	L. Antonius Menander Aphrodisieus	(Aphrodisias)/Italie ?
LEVER TARA	Aur(elius) ... rctria /	
MUNICIPIUM (Plevlje)	S.Sextus Barberius Ianuarius	Italie
ROGATICA	Publius Aelius Clemens iunior <i>II vir et quinquennalis</i>	Italie ?
BIOSKA	Titus Aurelius Severus	Dalmatie ?
SKELANI	Hostilius	

Dédicaces à Magna Mater :

VILLE	NOM	STATUT SOCIAL	ORIGINE ETHNIQUE
ARBA	T. Prusius T.F. Optatus		Italie
SENIA	Verridia Psyche		Afrique
ASSERIA	M. Petronius Phillipus		Italie ?
TRAGURIUM	L. Stallius Secundus/ Stallia Cal(lirhoe)	<i>sexvir Augustalis cum liberis</i>	Italie
SRINJINE	Lupula Statili[a]		Italie?
SALONA	Iunia Rhodine	<i>cum coniuge et filio vel filiae</i>	Italie
SALONA	Servillia M.f. Copiesilla		Italie (Campanie ?)
SALONA	L. Staius L.f. Facula	<i>Quinquennalis</i>	Italie Nord

SALONA	C. Turranius Cronius	<i>Sevir Augustalis</i>	Italie / Liburnie?
SALONA	Curia Prisca		Italie
SALONA	Publius Iulius Rufus		Italie
SALONA	Caius Lutatius		
SALONA	Caius Agrius ... et Agria		
SALONA (métroaque ?)	Phileros Imeros	<i>libertus</i> <i>libertus</i>	
TILURIUM	M. Cal(purnius) Pri(mus) et Terb(onia) Chr(este)		Italie ?
VRLIKA	Vitalis et Maximus (fratres)		Italie ?

Dédicaces à Isis (et Sérapis) :

VILLE	NOM	STATUT SOCIAL	ORIGINE ETHNIQUE
IADER (+ Liber Libera)	P. Quinctus Paris		Italie
MUNICIPIUM	S. Marcus Ulpus Gellanus	<i>equus Romanus</i> <i>Curator Arbensium Mettensium</i> <i>Splonistarum Malvesatium</i>	Italie
SENIA	Sarmentius Geminus	<i>esclave ou affranchi</i>	
SALONA	L. Cassius Hermodorus	<i>naucloero</i> <i>(coll. Serapidi)</i>	Italie / Orient ?
VARVARIA	Raecia Marcella		Liburnie

Dédicaces à Jupiter Dolichenus :

VILLE	NOM	STATUT SOCIAL	ORIGINE ETHNIQUE
ARUPIUM	Octavius Eu[f]emus		Italie
METULUM		<i>militaire ?</i>	
SALONA	Aurelius Ge[r]manus Barlaha Syre	<i>sacerdos</i>	Syrie
NARONA	Flavius Faladus / Domitius Appolinaris	<i>sacerdotes</i>	
MASLOVARE (Majdanište)	Marcus Aurelius Flavus	<i>sacerdos</i>	

Dédicaces à Jupiter Sabazius :

VILLE	NOM	STATUT SOCIAL	ORIGINE ETHNIQUE
AENONA	L. Plotius Eperastus		Italie / Espagne ?

«ORIJENTALNI KULTOVI» U RIMSKOJ DALMACIJI

(S a ž e t a k)

Namjera ovog rada nije ni bila objaviti sve arheološke spomenike, sakupljene u raznim domaćim i stranim publikacijama i korpusima, nego izložiti problematiku vezanu uz karakter orijentalnih kultova koja je bila tema moje doktorske disertacije, obranjene 15. veljače 2003. u Parizu.* Knjiga o egipatskim kultovima P. Selema (1997), objava doktorskih disertacija o Mitri (G. Lipovac-Vrkljan, Ž. Miletić), te dugo očekivana publikacija doktorske radnje J. Medinija, Maloazijske religije u rimskoj provinciji Dalmaciji, obranjene još 1981., dopustit će čitatelju upoznavanje s cjelovitom arheološkom građom, a nama će omogućiti da izbjegnemo ponavljanje i opise već mnogo puta objavljenih spomenika, posebice brojnih svetišta kulta Mitre i Magne Mater. Umjesto upotpunjena i kompletna pregleda orijentalnih kultova, cilj nam je bio definirati mjesto koje ti kultovi zauzimaju unutar analiza rimskih kultova u provinciji.

Upućeni se čitatelj može upitati, što nas je, zapravo, ponukalo iznova pisati o kultovima Magne Mater, Jupitera Sabazija i Dolihena, Mitri i egipatskim kultovima, kultovima poznatim pod nazivom «orijentalni kultovi», koji su u posljednjih pola stoljeća bili predmet brojnih radova i čije novije arheološke potvrde ne dopuštaju neke spektakularne pomake na tom znanstvenom polju.

Naziv «orijentalni kultovi» problematičan je, naime, sam po sebi. Pridjev «orijentalan», nepoznat u antičkom religioznom kontekstu, podrazumijeva određeno podrijetlo i karakteristike koje nisu uvijek potvrđene arheološkim i epigrafskim materijalom. Također je upitno, je li opravdano zajedničko tretiranje različitih kultova (pod isti pojam sveo ih je F. Cumont). Tim više što je njihova zajednička nomenklatura izvor brojnih nesporazuma: s jedne strane, pretpostavljeni orijentalni karakter tih kultova kao i, s druge strane, njihovo propagiranje u Dalmaciji, ponajprije od osoba orijentalnoga podrijetla. Iako smo svjesni da globalan pristup nije najbolja podloga za njihovu analizu, ipak nam se upravo takav pristup čini potrebnim jer omogućuje bolje sagledavanje problema, bolje situiranje pretpostavaka i zaključaka o svim tematiziranim kultovima. Cilj ove studije bio je provjeriti «istine» o «orijentalnim kultovima» i oblikovati perspektive koje će otvoriti nove i sretnije pristupe njihovoj analizi, analizi koja ih neće motriti kao skupinu zasebnih kultova nego kao dio rimskoga religijskog sustava čija je pojava izravno povezana s romanizacijom provincije.

O naslovu

Kultovi, koji su tema ovog rada, u prošlosti su često opisani pod raznim imenima : «orijentalni kultovi», «orijentalne religije», inicijacijske religije ili misterije. Naziv «orijentalne religije», kao naziv posebnog fenomena, usko je povezan s radom Franza Cumonta *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1906.), i ostaje prisutan u

* Ova disertacija obranjena je na Sveučilištu Paris IV – Sorbonne, pred povjerenstvom u sastavu: prof. dr. John Scheid, prof. dr. François Baratte, prof. dr. Nicole Belayche i prof. dr. Emilio Marin.

brojnim radovima izdanim u uredništvu Vermaserena u poznatoj zelenoj kolekciji EPRO (= *Etudes préliminaires aux religions orientales*). Pridjev «orijentalan», iako i dalje u uporabi, danas je kontroverzan. On pretpostavlja pogrešnu geografsku odrednicu, koja gubi značenje kada tretiramo kultove na Orijentu; orijentalni kultovi tada postaju autohtoni kultovi, primjećuje A. Rousselle. Konfrontirajući istočni i zapadni dio Rimskog carstva, možemo se zapitati zašto u «orijentalne kultove» nisu uključeni kultovi Apolona i Eskulapa, jer i oni su uvezeni u Rim s istoka, iz Grčke. Napokon, zajednički nas naziv navodi da «orijentalne kultove» pogrešno promatramo kao homogenu skupinu. Promatrati ih pod zajedničkom etiketom može proizvesti pogrešnu ideju da je riječ o kultovima koji su, formirani u Orijentu, nepromijenjeni uvedeni u Rim i zapadni dio Rimskog carstva. Suprotno tome, orijentalna se božanstva nisu skupa širila u određenom povijesnom trenutku i nikako ne čine jedinstvenu skupinu kultova. Njihovo formiranje, razdoblje i uvjeti njihova širenja te njihovo integriranje u helenističku i rimsku kulturu prilično se razlikuje. Pravno gledano, kult Magne Mater, uveden odlukom senata krajem 3. punskog rata, 204. pr. Kr., nema isto političko značenje kao, primjerice, kult Mitre koji nikad nije postao javni kult.

Usprkos svemu navedenom, u naslovu smo te kultove ipak označili kao «orijentalne». Pritom smo se rukovodili dvama razlozima: 1. uzimajući u obzir geografsko podrijetlo božanstava tretiranih pod zajedničkim nazivom «orijentalna», svatko odmah zna o kojim se kultovima radi i 2. kako se ovdje ne želimo samo baviti kultovima, nego i problematizirati njihovo zajedničko tretiranje, čini nam se važnim zadržati uvriježeni naziv (doduše, pod navodnicima).

Pitanja

Autoritet Franza Cumonta, kao i brojna izdanja EPRO posvećena konstituiranju korpusa, odredili su jedan smjer znanstvenog istraživanja fokaliziranog na analizi orijentalnih religija. U tim radovima «orijentalni kultovi» su uglavnom promatrani kao paralelna religiozna strujanja koja se šire individualnijim putovima nego drugi rimski kultovi. Uveličavanje fenomena «orijentalnih kultova» prisutnog kod Cumonta, kojem je već prigovorio Toutain (1911.), definitivno je umanjeno statistikom McMullena u knjizi *The Paganism in the Roman Empire* (1981.). U njoj je F. Cumont eksplicitno naveden kao prethodnik prema kojemu se potrebno kritički postaviti i pokazuje da takozvani «orijentalni kultovi» nikako, ni u jednom dijelu carstva, nisu postali važniji od tradicionalnih kultova, kao npr. kulta Jupitera, Herkula, Fortune, Dijane ili Venere. U radovima o Dalmaciji, «orijentalni kultovi» uglavnom nisu naspram drugih kultova smatrani kao dominantni. Jedina iznimka je kult Mitre koji zbog velikog broja spomenika i asimilacije sa solarnim kultom u III. st. navodi Zotović (1968.) na zaključak da «pojedini orijentalni kultovi bivaju potisnuti da bi mitraizam – novi izraz solarne teorije – izbio u prvi plan kao jedinstvena religija i poobjedničkog Rima i osvojenih romaniziranih provincija».

Nakon 1983., kada Vermaseren u predgovoru CCSI I zaključuje da je glavnina corpora najvažnijih kultova Rimskog carstva uglavnom završena, iskrsnula su nova pitanja i razmišljanja, koja sugeriraju distanciranje od koncepta F. Cumonta. Brojna izdanja EPRO-a jasno ukazuju da se ne radi o komplementarnim studijama Comontova djela, nego da svaki kult odgovara posebnom religioznom kontekstu, što zahtijeva ponovnu definiciju koncepta «orijentalnih kultova». Sama struktura radova posvećenih «orijentalnim kultovima» jasno upućuje na teškoće njihova analiziranja kao jedinstvenog i homogenog fenomena:

iako posvećeni «orijentalnim kultovima», unutar svakog rada (Zotović, Imamović, Medini, Selem...), ti su kultovi obrađeni posebice sa zaključcima koji samo naglašavaju njihovu različitost. Pailler kao cilj nove ere istraživanja «orijentalnih kultova» predlaže transverzalne teme kao sinkretizam, inicijacija, odnos ikonografije i teologije, te situiranje «orijentalnih religija» s obzirom na politički i religiozni kontekst njihova širenja.

U trenutku kada se manje govori o orijentalnom a više o rimskom karakteru tih kultura, namjera nam je ponovo definirati njihovo mjesto u okviru rimske kulture i religije. Da bismo to učinili, potrebno je izbrisati granice koje ih odvajaju od drugih kultura i preispitati njihov «orijentalni karakter» koji proizlazi iz dva osnovna argumenta - orijentalnog/nemuskog oblika kulta i orijentalnog porijekla pripadnika tih kultura.

Kako promatrati «orijentalne kulture» u Dalmaciji

Istraživanja koja se bave rimskom religijom, zadnjih se desetljeća manje posvećuju izradi monografija jednog božanstva ili grupe božanstava, favorizirajući globalnije analize ujedinjujući političke, kulturne i socijalne aspekte romanizacije. Uglavnom prihvaćajući lokalni karakter rimske religije, važno mjesto je i dalje namijenjeno analizi javnih kultura (sacra publica) u okviru «polis-modela». Prednost javnih kultura je da su bolje dokumentirani te dopuštaju dalekosežnije zaključke o karakteru i kultu rimske religije. Iako se privatni kultovi nisu u biti mnogo razlikovali od javnih, iako su ponekad mogli i postati javni, možemo navesti i istraživanja kojima je, paralelno s analizom polis-modela, cilj globalna analiza lokalnih religioznih sistema u provincijama Rimskog carstva. Mislim ponajprije na projekt njemačkih kolega pod naslovom *Römische Reichs- und Provinzialreligion : Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*. Pitanje Rüpkea o postojanju političkog, kao i kulturnog i religioznog, jedinstva Rimskog carstva, što je pretpostavka postojanja jedinstvene «rimske religije» (Reichsreligion), centralno je za metodološku strukturu naše analize. Iako je očito da postojanje rimske religije izvan Rima nije vezano za djelovanje centralne vlasti, jer nije postojala ni potreba, ni želja, ni mogućnost da se ostvari religiozno jedinstvo, sličnosti u religioznom sistemu i zajednička religiozna kultura dopušta da se govori o postojanju jedinstvene «religije Rimskog carstva». Mobilitet stanovnika Carstva također je pridonio stvaranju širih religioznih prostora i nije nam moguće, usprkos autonomiji koju su uživale rimske kolonije i municipiji u organizaciji svog religioznog života, lokalno ograničiti analizu provincijalne religije. Analizirajući lokalno stvaranje novih religioznih sistema u određenom geografskom prostoru, koji je kao što smo naglasili dio političkog i kulturnog prostora Carstva, istraživanje «orijentalnih kultura» predstavlja jedan segment istraživanja rimske provincijalne religije (Provinzialreligion) na teritoriju rimske provincije Dalmacije.

Temeljeći naše istraživanje na arheološkom materijalu koji dopušta govoriti o postojanju kultnog mjesta, pokušali smo, koliko je to moguće, svaki spomenik što preciznije smjestiti u njegov topografski (civitas, ager, forum...) i juristički (javni kult, privatni, kolegijski...) kontekst. Krajnji cilj bio je odrediti njegovu kultnu zajednicu i mjesto koje taj kult zauzima u religioznom životu grada. Kako bismo uspjeli donijeti što objektivnije zaključke o važnosti «orijentalnih kultura», pokušali smo uzeti u obzir i političke, ekonomske i kulturne faktore koji utječu na evoluciju provincijalne religije u procesu romanizacije.

U odsutnosti monografije o rimskim kulturama u Dalmaciji, jedna šira studija koja bi obuhvatila i usporedbe među kulturama i panteonima rimskih gradova daleko nadmašuje

mogućnosti i namjere ovoga rada. U očekivanju izdanja monografije Ž. Miletića, knjiga Imamovića (1977.), članci Medinija, kao i magisterij K. Giunio o tipologiji rimskih hramova (1997.), donekle će poslužiti globalnijem uvidu u rimske kultove.

Shvaćajući ovaj rad kao preliminarni, želja nam je da analizom spomenika «orijentalnih kultova» istražimo tragove Orijenta u njihovoj ikonografiji, epigrafiji, onomastici, kulturnim radnjama i žrtvovanju. Zadaća nam je provjeriti u kojoj mjeri se ti «orijentalni kultovi» u Dalmaciji šire u orijentalnom / ne-rimskom obliku i u kojoj ih mjeri propagiraju osobe podrijetlom iz Orijenta. Srećemo li u Dalmaciji egzotične procesije metroačkih kastriranih svećenika, galla, opisanih kod Seneke (*De superstitione*, fr. 34) i Lukrecija (*De rerum natura*, II, 601-643) ili pak krvave taurobolije? Mitraičke inicijacije? Sirijske zajednice okupljene oko svojih nacionalnih božanstava? Tek kada odgovorimo na ta pitanja, jedno po jedno, moći ćemo o tim kultovima govoriti kao o «orijentalnim» ili «rimskim», ili oboje.

Orijentalci u Dalmaciji – onomastička studija u analizi rimske religije

Kao glavne propagatore «orijentalnih kultova» uglavnom se navode osobe orijentalnog podrijetla. Nakon studije o orijentalnim kultovima u Meziji («*Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure*», EPRO 7, Leiden 1966.), Lj. Zotović objavljuje članak pod naslovom «*Istorijski uslovi razvoja orijentalnih kultova u rimskim provincijama na teritoriju Jugoslavije*» (1968.). Autorica ispravno zapaža «da je svaki kult imao svoje specijalnosti koje se ogledaju u različitim uslovima i datumima njegovog prodora, u vremenu njegovog trajanja ili u masovnosti njegovog prihvaćanja» i zamijećuje da «arheološki materijal navednih kultova pokazuje da se orijentalne religije javljaju u provincijama upravo romanizacijom». (Pre)blizu koncepciji F. Cumonta o difuziji «orijentalnih kultova», Zotović (1968.) dodaje da je «sredinom II. vijeka širenje orijentalnih kultova potpomognuto i naglim provalama Orijentalaca koji su zauzimali važna mjesta u vojsci, trgovini i administrativnoj upravi provincija» i da je «naklonost nekih imperatora II. i III. veka prema pojedinim bogovima istočnjačkih religija pružila snažnu podršku ovim stranim verovanjima», što arheološki nalazi nisu uvijek skloni dokumentirati.

Pojavu orijentalnih kultova u Rimu i drugim europskim zemljama, Enver Imamović (1977.) objašnjava superiornim kulturnim položajem istočnih zemalja naspram Rima, što naravno veoma podsjeća na Cumontov koncept «superiornosti Orijenta». Također ističe utjecaj orijentalaca, jer, podrazumijevajući orijentalni karakter «orijentalnih kultova» smatra razumljivim pristaše tih kultova tražiti među osobama kojima su to bili nacionalni kultovi.

Doktorska radnja B. Gabričević (1952.), djelomično objavljena u monografiji *Studije i članci o religijama i kultovima antičkog svijeta*, po prvi put nudi kompletan katalog mitrinih spomenika u Dalmaciji, kao i analitički pristup. Već u uvodu, citira Cumont kao podložak. Godine 1952., kada druge studije o Mitri u Dalmaciji još ne postoje, Cumont je naravno izrazito aktualan. Između marksizma i cumontizma, Gabričević konstatira da eksploatirani slojevi, nasuprot službenih kultova i carskoga kulta, prihvaćaju učenje ranih misterijskih – većinom orijentalnih - religija kao ispunjenje osobnih religioznih potreba («satisfakciju za patnje i stremljenja na zemlji»). Iako, nadovezujući se na koncepciju pojave «orijentalnih kultova» kao alternative sterilnim oficijelnim kultovima, prodor «orijentalnih kultova» shvaća kao «historijsku nužnost jednog društva za izlaz iz ondašnjih društvenih odnosa», ispravno zaključuje da se «prodor orijentalnih religioznih shvaćanja na Zapad ne smije tumačiti kao mehanički rezultat dolaska velikog broja orijentalaca, koji su ih nosili sa sobom kao dio vlastitih nacionalnih tradicija».

Djela mladih autora i dalje svjedoče o neprekinutom interesu za kult Mitre. U skladu s novijim istraživanjima koja odbacuju Cumont-ovu teoriju o iranskom porijeklu zapadnog mitraizma, Ž. Miletić se u svojim radovima i u svom doktoratu (1997.) posebice bavi astronomskim i astrološkim motivima u Mitrinom kultu. Doktorat G. Lipovac Vrkljan, pod naslovom *Arheološke potvrde Mitrinog kulta u provinciji Dalmaciji* (2001.), prvenstveno se pak bavi tipologijom mitraičkih reljefa i donosi brojne korisne informacije glede kronologije Mitrinog kulta u Dalmaciji i vezuje pojavu Mitrinog kulta, kao djela procesa romanizacije, uz urbana središta, prometna čvorišta i centre rimske administracije, kao portoria.

Godine 1981. Medini brani svoj doktorski rad posvećen religijama Male Azije, tj. kultovima Magne Mater, Jupitera Dolihena i Jupitera Sabazija, kojem je bila namjera kompletirati radove posvećene Mitri. Zahvaljujući dobrom poznavanju rimskih religija i kritičkom duhu, Medini je svojim doktoratom, kao i brojnim člancima, puno doprinio istraživanju religije u Dalmaciji i možemo samo žaliti njegov prerani nestanak.

Što se tiče etničkog i socijalnog porijekla dedikanata egipatskih kultova, ono, prema Cambiju (1963-64.), odgovara onima u drugim dijelovima carstava; radi se uglavnom o trgovcima i mornarima pretežno porijeklom iz istočnog dijela rimskog carstva. Tom se pitanju ponovo posvetio P. Selem (1999/2000.) u svom članku o egipatskim teofornim imenima u Hrvatskoj. Kao i ranije (1972.), Selem u svojoj monografiji (1997.), u kojoj sa zadovoljstvom susrećemo kompletan i dobro dokumentirani katalog spomenika egipatskih kultova (natpise, skulpture, amulete i figurice, kao i arhitektonske ostatke i nadgrobne spomenike), u određenim primjerima ponovo ističe orijentalno porijeklo pripadnika egipatskih kultova.

S malim razlikama, znanstvenici koji su se bavili Dalmacijom, slažu se da su političke, socijalne i kulturne promjene uvjetovane romanizacijom favorizirale dolazak određenog broja orijentalaca, trgovaca i vojnika, koji šire «orijentalne kultove». To da u II. i III. st. helenizirani Orijent već dugo pripada rimskom carstvu i da su prisutni «orijentalci» uglavnom rimski građani ne sprječava ih, kao što se mislilo, propagirati svoje nacionalne / «orijentalne» kultove. Čak i Alföldy, prvoklasan epigrafičar, ponekad zaključuje da je riječ o osobama orijentalnog porijekla samo zbog natpisa posvećenom jednom «orijentalnom» božanstvu.

Ova se problematika može definirati na tri razine: 1. Koju vrijednost i koji učinak pripisati onomastičkim analizama u određivanju etničkog porijekla? 2. Kojem lingvističkom i kulturnom krugu pripadaju osobe orijentalnog imena / porijekla koje susrećemo u Dalmaciji i 3. Koliko osoba orijentalnog porijekla se zapravo spominje na natpisima posvećenim «orijentalnim» božanstvima?

Paralelno s radovima o ilirskoj onomastici Rendić-Miočevića, Alföldy-jeva knjiga *Die Personennamen im römischen Dalmatien* (1969.) i dalje je nezaobilazan oslonac u onomastičkim studijama Dalmacije. U takvoj je vrsti analize međutim važno ne ispustiti iz vida da lingvističko porijeklo jednog imena ne odgovara uvijek geografskom porijeklu osoba koje ga nose, te da porijeklo jednog porodičnog imena nije dovoljno da bi se identificirali članovi te porodice nekoliko generacija kasnije. U periodu kojim se bavimo, I. – III. st., porijeklo imena vrlo je nesiguran kriterij za određivanje etničkog porijekla. Kada je i moguće utvrditi strano porijeklo, moramo priznati da te osobe, kao rimski građani, uglavnom pripadaju istom kulturnom i religioznom krugu; svejedno da li se radi

o ženi iz romanizirane libunske aristokracije (Marcella Raetia), oslobođeniku talijanske porodice (P. Quinctius Paris) ili Orijentalcu pridošlom iz istočnog djela rimskoga carstva (Lucius Antonius Menander Aphrodisieus). Zato se i slažemo se s tvrdnjom Woolf-a (1995.), da u romaniziranoj rimskoj provinciji razlike između Rimljana, autohtonog stanovništva i stranaca, zamjenjuje klasična klasna podjela između bogatih i siromašnih, moćnih i bespravnih.

Pitanja koja postavljamo o pripadnicima kultova ne odnose se, znači, samo na geografsku, nego i na socijalnu i kulturnu pripadnost, jer prihvaćanje jednog kulta u rimsko doba, nije isključivo individualni izbor, nego ovisi o socijalnoj grupi kojoj pripadamo (porodica, kolegij, aristokracija). Strogo vezana za zajednicu, rimska se religija tiče pojedinca samo kao pripadnika određene zajednice. Kao primjer možemo navesti L. Cassiusa Hermodorusa, člana kolegija Serapisa u Saloni. Njegova pripadnost tom kolegiju zasigurno ne ovisi o njegovom osobnom afinitetu za izijački kult uvjetovan njegovim «orijentalnim porijeklom» (kao što bi to mogli zaključiti s obzirom na njegov grčki cognomen), nego odgovara profesionalnom položaju mornara koji su, kao kolegij, pod zaštitom boga Serapisa. Možemo zaključiti da društvena i profesionalna sredina (mornar, član administracije, vojnik, trgovac...), definira religioznu zajednicu kojoj osoba pripada, više nego etničko porijeklo.

Drugi primjer možemo uzeti iz kulta Mitre. Uglavnom je ustaljeno mišljenje da je kult Mitre u Dalmaciju unesen od robova orijentalnog porijekla, pripadnika ilirske carinske administracije. Ime Hermes, koje nosi carinik koji je dao izgraditi mitrej u Vratniku, bez sumnje je orijentalno/grčkog porijekla. Da li, međutim, orijentalno porijeklo adepta potvrđuje orijentalno porijeklo mitraičkog kulta (i obrnuto)? Povezani u profesionalnoj zajednici, članovi carine često posvećuju božanstvima koja su popularna u njihovom krugu, posebice Mitri. I ako dio grčkih imena može ukazivati na starije ili novije orijentalno porijeklo, položaj robova carine u prvim redovima te važne rimske administracije, govori o romaniziranim osobama potpuno intergriranim u rimsko društvo. Dobra financijska situacija dopušta im često dapače da, kao Hermes u Vratniku, sagrađe i ukrase o svom trošku i čitava svetišta.

Iako ne isključujemo da među pripadnicima «orijentalnih kultova» postoji određeni broj osoba orijentalnog porijekla, to nikako ne smatramo potvrdom orijentalnog / stranog karaktera tih kultova. Također smatramo da orijentalno porijeklo nekih osoba nije isključivi razlog njihovog prihvaćanja određenog «orijentalnog» kulta (osim u slučaju svećenika Jupitera Dolichena sirijskog porijekla kao npr. Aurelius Germanus Barlaha i njegove žena Syre u Saloni). Osim toga, analiza epigrafske građe, jasno pokazuje da širenje «orijentalnih kultova» prvenstveno ne ovisi o Orijentalcima, nego da pojava i razvoj tih kultova odgovara različitim fazama romanizacije provincije. Ako pažljivo pogledamo listu pripadnika «orijentalnih kultova» u Dalmaciji konstatiramo da grčka i/ili orijentalna imena nisu jako brojna. Što se tiče kulta Magne Mater, uočavamo da, osim rijetkih iznimaka koje dozvoljavaju sumnju (Verridia Psyche), svi pripadnici nose talijanska latinska imena. Lucius Cornelius Apalaustus, Sextus Cornelius Antiochus ili Lucius Cassius Hermodorus, oslobođenici s orijentalno/grčkim cognomenom, mogu osim toga biti porijeklom iz Rima ili bilo kojeg dijela rimskog carstva. Publius Quinctius Paris kojeg srećemo u Zadru, tako je vjerojatno oslobođenik talijanske obitelji T. Quinctius Scapule. Primjećujemo osim toga da epigrafski spomenici «orijentalnih kultova» u Dalmaciji ne broje ni jedan grčki natpis, što zasigurno umanjuje značenje osoba direktno pridošlih iz heleniziranog Orijenta.

Religiozne zajednice «orijentalnih kultova» formiraju u Dalmaciji većinom osobe s civilitetom, čiji izbor određenog kulta uglavnom ovisi o njihovoj socijalnoj i profesionalnoj pripadnosti, negoli nacionalnoj. Ako prihvatimo da je rimska religija produkt multi-etničkog i evolutivnog društva, u Rimu kao i u gradovima provincija, porijeklo dedikanta malo nam govori o samom kultu. Jer u svakom pogledu, kulturnom, etničkom i religioznom, provincija je Dalmacija kompozitna i različiti etnički sastav adepta «orijentalnih kultova» samo je odraz izmiješane populacije provincije i ni u kojem slučaju ne određuje karakter ili oblik tih kultova.

Po čemu su «orijentalni kultovi» orijentalni?

Ako nisu direktno uvedeni iz Orijenta od osoba orijentalnog porijekla, upitali smo se koji drugi epigrafski, ikonografski i kulturni elementi ukazuju na orijentalni karakter / porijeklo «orijentalnih kultova» u Dalmaciji.

Relativno kasno razdoblje razvoja metroačkog kulta u Dalmaciji, ne prije sredine II. st., zasigurno je jedan od razloga da je kult Magne Mater prisutan kao izrazito rimski kult. Za razliku od republikanskog razdoblja u Rimu, nijedan dalmatinski spomenik ne svjedoči o postojanju egzotičnih kulturnih rituala niti o prisutnosti frigijskih kastriranih svećenika, *galla*. Susrećemo samo epigrafski trag metroačkih javnih svećenika, kao što su *archigallus* i *sacerdos*. Čak i taurobolija, rimsko žrtvovanje bika, koje po nekim mišljenjima simbolično zamjenjuje kastriranje *galla* i koje je oficijelno uvedeno u metroačke svečanosti u razdoblju Antonina Pia, nije se izgleda prakticiralo. Osim žrtvenika iz Aserije, čiji ikonografski elementi eventualno upućuju na žrtvu kriobolije, nijedan epigrafski ili arheološki spomenik ne potvrđuje postojanje taurobolije, tj. prudencijevih taurobolijskih jama, u Dalmaciji (ni u Zadru, ni Burnumu, ni u Zečovu, ni u Saloni).

Skulpture s prikazom Atisa ili Magne Mater, kao što bi zaključili iz materijala lokalne proizvodnje, odgovaraju helenističkim modelima ustaljenim u rimskoj umjetnosti. Tako npr. neobjavljene statuete s prikazom Magne Mater, proizvedene prema mišljenju Medinija u salonitanskim radionicama II.-III. st., odgovaraju jednom istom ikonografskom tipu (Magna Mater, obučena u hiton i ponekad himation, sjedi na prijestolju okružena lavovima). Brojni prikazi Atisa, na (vjerojatno funerarnim) salonitanskim skulpturama i liburnskim reljefima (Burnum, Aenona, Lepuri) također nisu posljedica frigijskih utjecaja, nego odgovaraju popularnosti Atisa u Rimu i uvođenju motiva Atisa u metroačku ikonografiju sredinom II. st. Nijedan element metroačkog kulta u Dalmaciji, ni porijeklo vjernika, ni ikonografija, ni forma kulta ne podsjećaju da je rimska Mater Magna Idaeae nekad bila frigijsko božanstvo.

S obzirom na raštrkane spomenike Izidina kulta, odsustvo potrda o organizaciji svećenika i slabo poznavanje arhitekture svetišta egipatskih božanstava, teško je konkretno se izraziti o posebnostima izijačkog kulta ili o postojanju izijačkih misterija u Dalmaciji. Iako određeni spomenici, kao kvalitetna statua Izide iz Aenone, izijačka bista iz Narone ili bogato ukrašen oltar iz Zadra, ukazuju na postojanje izijačkih svetišta, direktnih arheoloških potvrda o postojanju javnog kulta egipatskih božanstava u Dalmaciji nemamo. Izijački spomenici uglavnom su odraz individualne religioznosti osoba čiji interes za egipatska božanstva proizlazi iz njihovog socijalnog ili profesionalnog (kao Hermodorus) statusa. Kao i u metroačkom kultu, osobe čija imena čitamo na posvetama Izidi (i Serapisu) su rimski građani, koji prihvaćaju rimski oblik kulta (latinski votivni natpisi, klasična ikonografija). Postoji

pored ovog rimskog izijačkog kulta u Dalmaciji, veliki broj manjih egipatskih nalaza (aegyptiaca), posebice kipića s prikazom Izide laktans ili Osirisa, koji su, puni magičnih i egzotičnih konotacija, većinom vezani uz individualno praznovjerje.

Kult Mitre je, za razliku od kulta Magne Mater i Izide, zadržao određene orijentalne karakteristike. Interni inicijacijski sistem i hijerarhija svećenika strogo se razlikuje od organizacije sacerdotēs-a, javnih rimskih izidinih ili metroačkih svećenika. Shvaćanje i izvođenje žrtvovanja bika u mitraičkom kultu također se, kako je to dobro objasnio Turcan (1981 b), izdvaja od ostalih politeističkih grčko-rimskih kultova. Ali iako forma i ikonografija Mitrina kulta ne odgovara formalnim karakteristikama rimske religije, vrijednosti koje taj kult propagira ne izdvajaju ga ni ne marginaliziraju. Deus socius Mitra kao simbol sklopljenog ugovora, kao što je to ilustrirano rukovanjem Mitre i Sola, uklapa se kao jedna od ilustracija Fides u vrijednosti rimskog društva. Gordon je ukazao da se mitraičke zajednice ne sastoje slučajno prvenstveno od niza gradiranih vojnika i robova, nego da je kult zapravo odraz vanjskog društvenog poretka u kojem svatko prihvaća određeni viši autoritet – bilo vojni, administrativni ili obiteljski. Ta identifikacija mitraizma s glavnim čimbenicima rimske vlasti i socijalni konformizam mitraista, dozvoljavaju Mitrinom kultu da, uspkos neoficijelnog statusa i tajnog karaktera, zauzme važno mjesto u rimskom religioznom životu.

To se također može ustvrditi za kult Jupitera Dolihena. Njegova popularnost u vojsci i uska veza s carskim kultom, posebice u doba Severa, otkrivaju nam prvenstveno romanizirani i legitiman aspekt tog kulta. Međutim, činjenica, da u svećeničkoj funkciji dolihenskog kulta susrećemo osobe sirijskog porijekla sugerira neprekinute veze s izvornom domovinom Dolihena, Komagenom. Salonitanski sacerdos Barlahi i njegova žena Syre zasigurno su sirijskog porijekla, dok se za ostale to može pretpostaviti. Iako nam to ukazuje da u određeno vrijeme, posebice krajem II st., postoji misionarska aktivnost sirijskih svećenika u kultu Jupitera Dolihena kao što je ustvrdio Toth, ne smijemo zaključiti da je dolihenski kult propagiran u nekom nerimskom obliku među sirijskim / orijentalnim stanovništvom provincije. Treba dapače primjetiti da se Jupiter Dolihen u Dalmaciji isključivo javlja kao Iupiter Optimus Maximus Dolichenus i to u doba Severa kada mu veze s carskim kultom skoro daju javni karakter. Osim toga, natpis posvećen od dvaju svećenika Jupiter Dolihenu pro salute stanovnika Narone ukazuje da se propagiranje kulta ne odnosi na izoliranu sirijsku zajednicu, već da je otvoren za sve građane kolonije. Samo dolihenski spomenik iz Maslovara, s prikazom Kastora, nadovezuje se na orijentalne ikonografske modele i moguće je krasio svetište koje je prvenstveno okupljalo osobe orijentalnog porijekla zaposlenih u rudnicima. Ali suprotno ikonografskom izrazu, potrebno je primjetiti da natpis s maslovarskog reljefa, iako posvećen od svećenika koji je tek novijeg datuma dobio civitet (Aurelius!), u potpunosti odgovara tadicionalnoj shemi latinske posvete, IOMD *votum solvit libens merito*. Što se pak tiče oblika kulta ili žrtvovanja u dolihenskom kultu, arheološki spomenici kojima raspolazemo ne dopuštaju nam rasvijetliti to pitanje.

Prema ovome što smo iznijeli, prisustvo «orijentalnih kultova» u Dalmaciji ni u čemu se ne suprotstavlja vrijednostima dominantne elite. Ti kultovi ne predstavljaju neku egzotičnu alternativu, već integrirani u rimsku religiju, oni su dio rimske kulture stanovništva provincije. Sistem simbola religiozne komunikacije identičan je svejedno

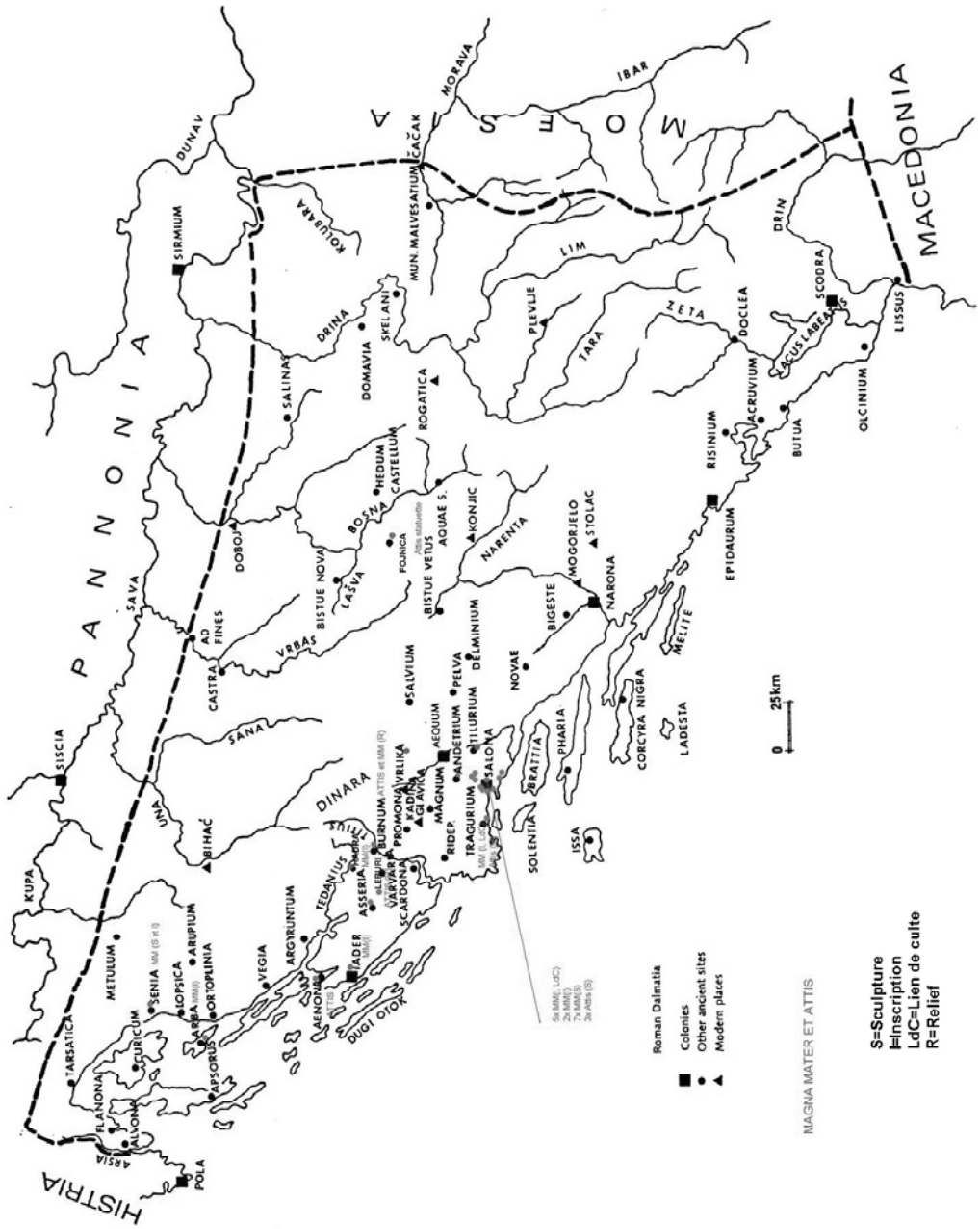
da li se radi o «orijentalnom» ili tradicionalnom rimskom kultu: religioznost se ogleda u romaniziranim oblicima – statuama, oltarima ili latinskim natpisima zavjetovanim božanstvima. Zaključci koji proizlaze iz analize «orijentalnih kultova» u Dalmaciji odgovaraju zaključcima N. Belayche da zajednički nazivnik «orijentalnih kultova» nije orijentalna ritualna forma, već da ikonografija, kao i organizacija kulta i kolegija odgovara romaniziranoj formi kulta reguliranoj rimskim pravnim sistemom.

Ne može se tvrditi da status kulta, javan ili privatn, uvelike utječe na brojnost ili kvalitetu spomenika, jer kult Mitre, privatnog i tajnog karaktera, isto je toliko popularan kao i kult Magne Mater, integriran u rimski panteon i javnog karaktera barem u Saloni. Jedinе razlike odnose se izgleda na privilegije vezane zu pravni statut javnog kulta: javno svetište sagrađeno na državnom zemljištu o državnom trošku, kao i svetkovine upisane u gradski godišnji kalendar kolonije ili municipija.

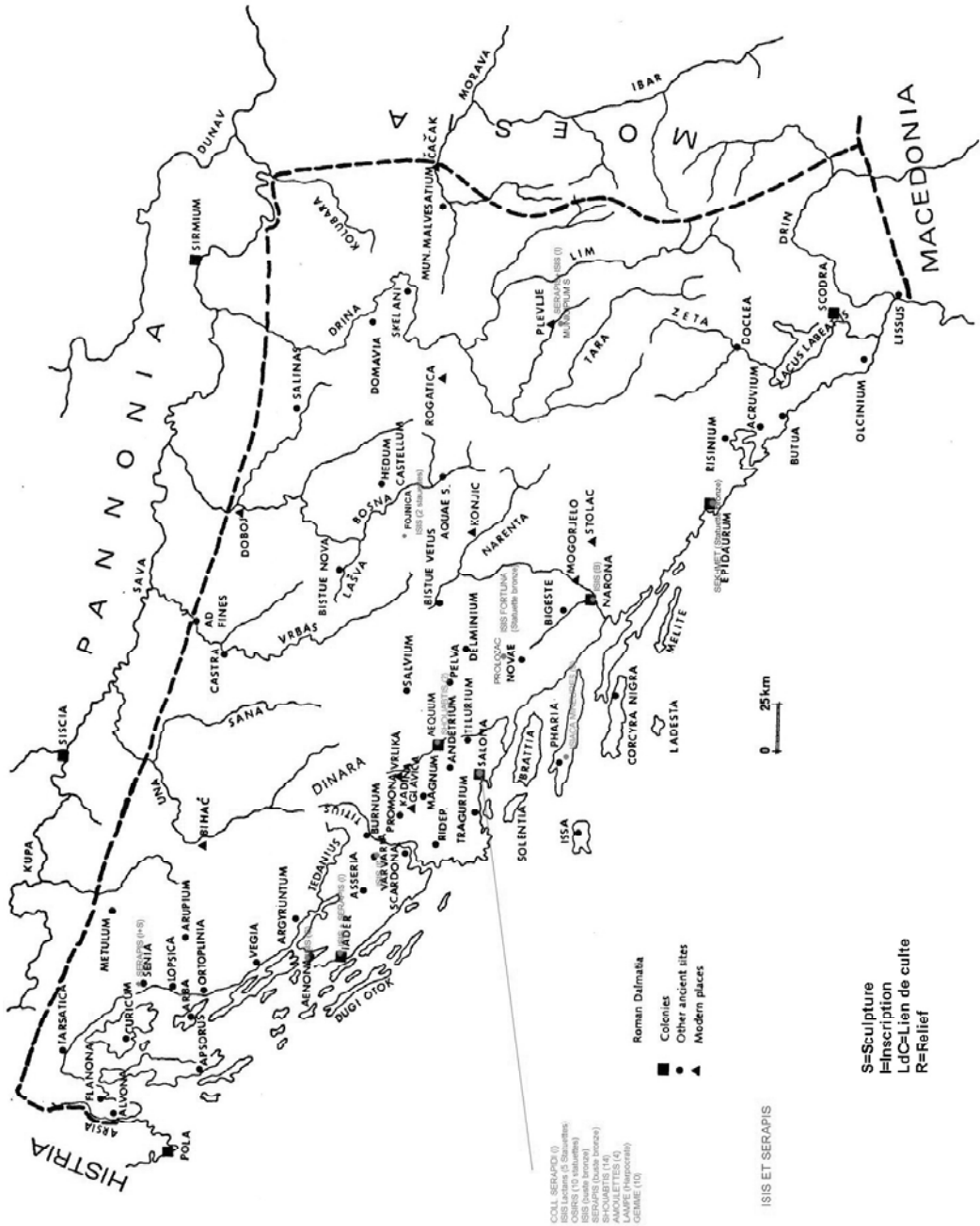
Što se pak tiče geografske rasprostranjenosti «orijentalnih kultova», primjetili smo da su kultovi Magne Mater i Izide uglavnom ograničeni na velike lučke gradove i dijelove romanizirane Liburnije, dok su spomenici Jupitera Dolihena i posebice Mitre prisutni u svim djelovima provincije povezanim rimskim komunikacijama. Takva situacija nije, po našem mišljenju, posljedica nejednakih arheoloških nalaza, već ovisi o načinu širenja pojedinih kultova i socijalnom i profesionalnom profilu njihovih nosioca. Čini se naime da su osnovni nosioci kultova Magne Mater i Izide talijanski kolonisti, trgovci ili mornari koji se nastanjuju u lučkim gradovima Jadrana, dok širenje kulta Mitre i Jupitera Dolihena ovisi prvenstveno o pripadnicima rimske administracije (carina, beneficiari, rudnici...). Povezani više profesionalnim nego li obiteljskim vezama, mobilnost adepta u tom slučaju nije shvaćena kao prepreka, već kao odlučujući faktor u širenju kulta Mitre. Dobar primjer su natpisi posvećeni takozvanim mitraičkim personifikacijama (*Toth: Mitraische Personifikationen*), koji se izgleda šire od Poetovija prvenstveno među pripadnicima ilirske carine.

Bez obzira koji su točno putevi kojima je određeni kult dospio u Dalmaciju - Italija, Akvileja ili Poetovio – i bez obzira tko su članovi njegove religiozne zajednice, tragovi «orijentalnih kultova» uvijek se podudaraju s romanizacijom provincije i pojavljuju se u urbaniziranim središtima gdje se najprije ogleda rimski način života. Možemo reći da prisutnost «orijentalnih kultova» odgovara socijalnim i religioznim promjenama koje slijede romanizaciju provincije. Čak kada se radi o ruralnom području, kao dolini Neretve gdje nailazimo na brojne nalaze kulta Mitre, redovito pratimo religiozni utjecaj urbanog centra, u ovom slučaju kolonije Narone. Prisutnost «orijentalnih kultova» u nekom autohtonom ruralnom mjestu daleko od rimskog života nije moguće zamisliti, a primjeri sinkretizma s autohtonim božanstvima su iznimke.

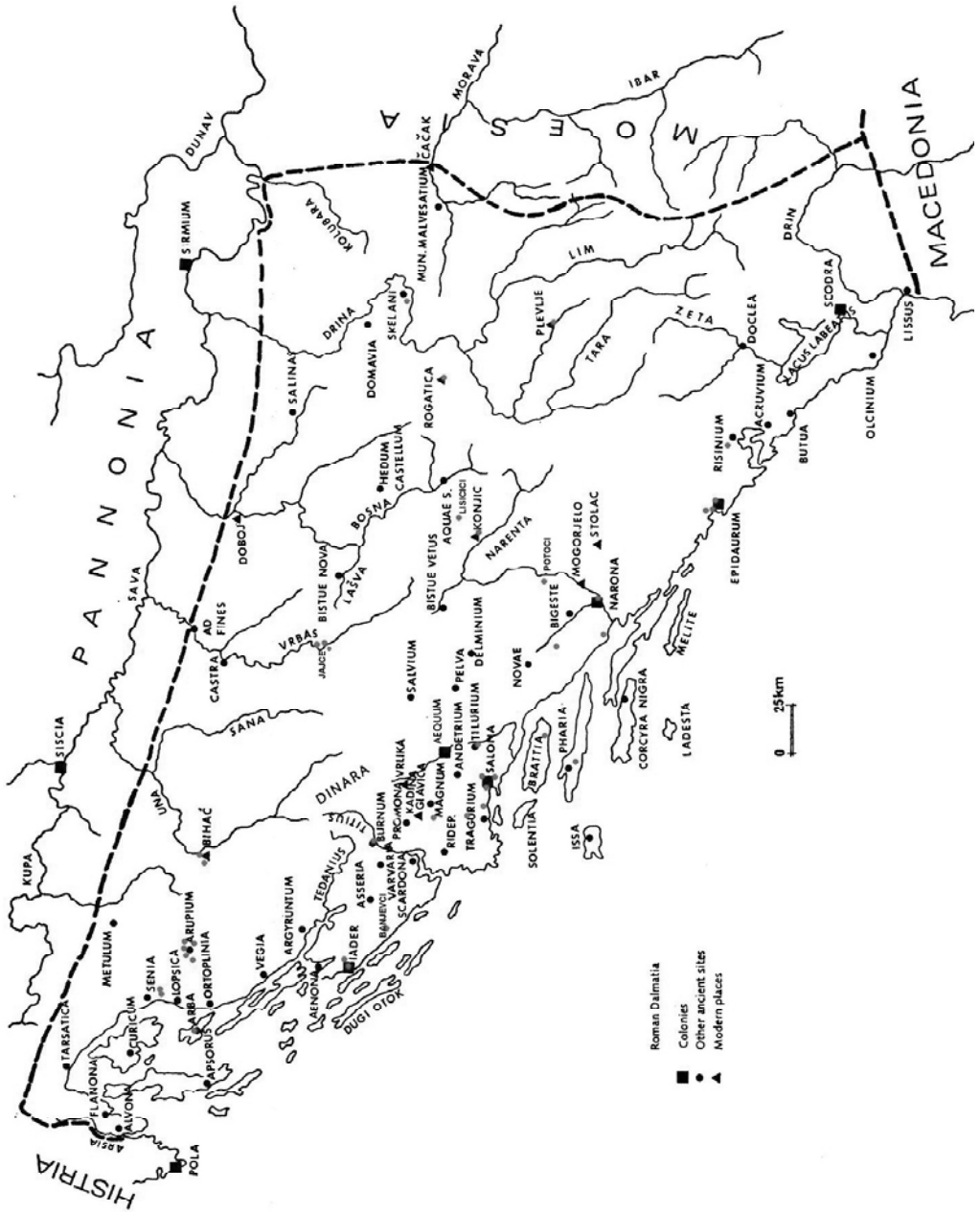
Kultovi koje obično nazivamo «orijentalni» izraz su rimskog urbanog života u provinciji i s obzirom na njihov oblik, njihovu organizaciju i njihove pripadnike, oni su također «rimski» kultovi. Nikada nisu bili ekskluzivni, već su kao i autohtoni kultovi komplementarni dijelovi politeističkog religioznog sistema provincije. Iz te perpektive čini nam se razumljivim da Aurelius iz Salone čak kada i oltar posvećuje «orijentalnom» bogu Mitri (*Dei invicto Mithrae*), ne zaboravlja pozvati u pomoć i druge bogove (*ceterisque dis deabusque immortalibus*).



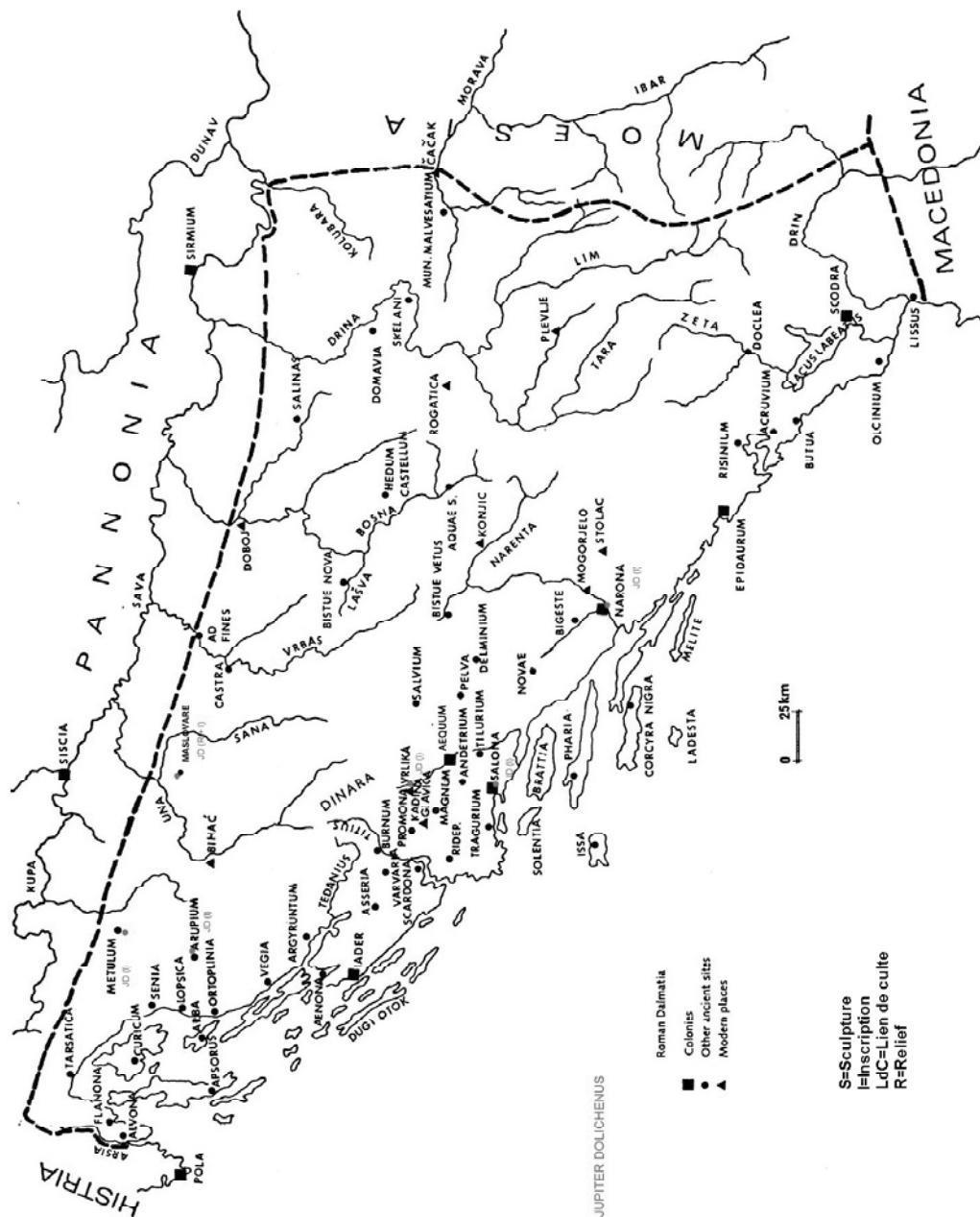
Karta nalazišta spomenika Magne Mater i Attis



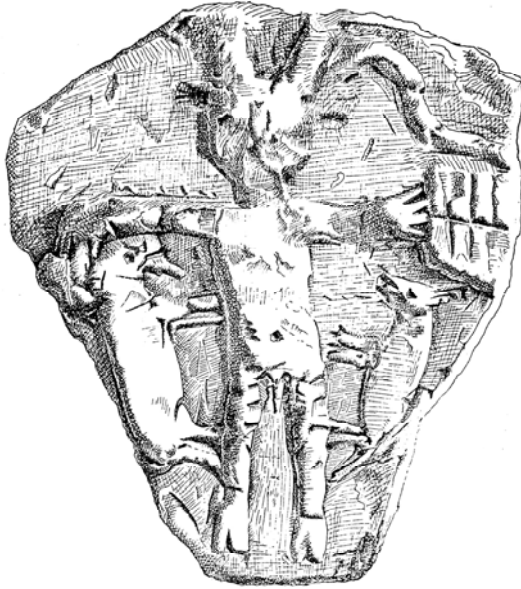
Karta izijačkih nalaza



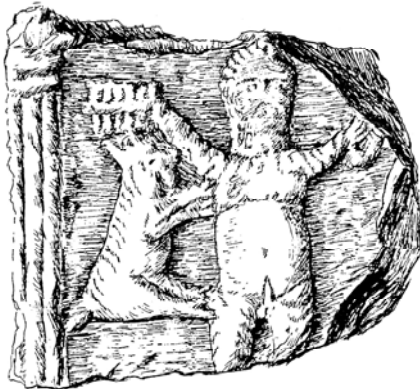
Karta Mitrina kulta



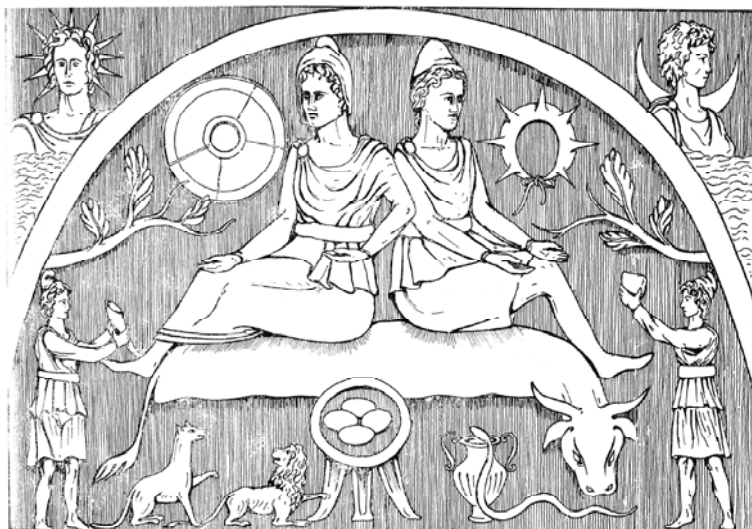
Karta Jupitera Dolihena



Reljef Silvana Messora iz Ridera (Gunjača, VAHD 70-71/1968-1969)



Reljef Silvana Atisa iz Pridrage (Cambi, Diadora 4/1968)



*Reljef Mitre iz Banjevaca (Medini, Diadora 8/1975)
avers gore, revers dolje*