

TOME 80 – Fascicule 4
Décembre 2021

LATOMUS

REVUE D'ÉTUDES LATINES



Publiée par la Société d'études latines
de Bruxelles – Latomus

SOMMAIRE

ARTICLES

Fernando BERMEJO-RUBIO, Wolves in Sheep's Clothing, or Minorca's Victimary Process: Deconstructing the <i>Epistula Seueri's</i> Discursive Violence	749
Christophe BURGEON, La procession de jeunes filles romaines de 207 avant J.-C. chez Tite-Live : une cérémonie de triomphe féminin ?	779
Gerard CABEZAS-GUZMÁN, La ofensiva romana sobre Cartago Nova e Ibiza del 217 a.C. ¿Invención o realidad?	792
Marco GAY, Tra Virgilio e Ovidio. Una lettura di Ov., <i>Met.</i> 13,627-630	812
Ramón GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, En torno a la atribución y a la datación de la síloge epigráfica de «Bassano» (Vat. Lat. 5237)	825
Maxime JOSEPH, La <i>colonia Foroiuliensis</i> (Fréjus) et ses dieux	848
Federico RUSSO, La <i>tutela</i> degli edifici nelle città dell'impero romano in età antonina. Considerazioni in margine a <i>D.</i> 50.10.7	884
Sabina TARIVERDIEVA, Suspension and Denunciations: What Really Did Happen at the Beginning of Caesar's Praetorship?	907

NOTES ET DISCUSSIONS

Neil ADKIN, Three <i>Jeux Étymologiques</i> in Henry of Avranches' <i>Bordo-Siler</i> (R 129-144)	925
Tiziano F. OTTOBRINI, Alcune osservazioni su un lemma difficile di Persio: il caso di <i>aqualiculus</i> (<i>Sat.</i> I, 57)	928
Zhihuan ZHOU, L'épiscopat de Pierre Chrysologue de Ravenne. Un réexamen et quelques remarques	934

COMPTES RENDUS	940
--------------------------	-----

PUBLICATIONS ADRESSÉES À <i>LATOMUS</i>	978
---	-----

TABLES DU TOME 80	981
-----------------------------	-----

La *colonia Foroiuliensis* (Fréjus) et ses dieux

Dans l'introduction de leur ouvrage, M. Pasqualini, I. Rodet-Belarbi et V. Blanc-Bijon affirment que « Fréjus, *Forum Iulii*, est une des villes romaines les mieux connues de la province de Narbonnaise et aussi l'une des mieux préservées »¹. Donnadiou n'hésitait d'ailleurs pas, dès 1927, à la désigner comme la « Pompéi de la Provence ». Ainsi, ce chef-lieu de *ciuitas* a, depuis longtemps, attiré l'attention des érudits et, à partir de la fin des années 1950, a fait l'objet de nombreuses campagnes de fouilles aux résultats remarquables². Cependant, le corpus épigraphique fréjussien est, bien qu'assez fourni – même s'il n'est pas comparable à celui de cités telles que Nîmes ou Vienne –, principalement funéraire³. Cette faible diversité du corpus épigraphique se ressent dans la bibliographie consacrée à Fréjus : sont surtout étudiées l'histoire de la cité, sa titulature et sa réalité portuaire⁴. Ainsi, Donnadiou, dans sa monographie consacrée à la cité, n'allouait qu'une dizaine de pages à ses dieux⁵. Quelques rares articles évoquent individuellement une de ses divinités⁶, tandis que certains travaux de plus grande ampleur nous fournissent certes des informations utiles, mais sans placer la cité de Fréjus au cœur de leur réflexion⁷. La seule présentation récente plus ou moins exhaustive – mais sans synthèse – des divinités présentes sur le territoire de la cité apparaît dans l'introduction au volume 83/1 de la « Carte archéologique de la Gaule »⁸. Malheureusement, en raison de la politique éditoriale de cette collection – calquée sur les départements français – ce panorama intègre également de nombreux documents relatifs aux cités d'Arles et Aix-en-Provence mis au jour dans le département du Var.

L'objectif premier de cet article est donc de tenter de combler cette lacune, ce qui sera facilité par la documentation de qualité dont nous disposons, plusieurs

¹ PASQUALINI / RODET-BELARBI / BLANC-BIJON (2017), p. 15. Nous remercions vivement Mme Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, Mme Françoise Van Haepere et M. Yann Berthelet pour leur relecture très attentive. Toutes les erreurs sont nôtres.

² À ce propos, voir CAG 83/3 ; BÉRAUD / GÉBARA / RIVET (2008), p. 9-13 ; PASQUALINI / RODET-BELARBI / BLANC-BIJON (2017), p. 15.

³ Sur les 207 inscriptions répertoriées dans *ILN* I, seules quatorze mentionnent une divinité (recensement arrêté le 31/10/1982).

⁴ Entre autres, GASCOU (1982) ; REDDÉ (1986), p. 171-177 ; GÉBARA *et al.* (2010) ; PASQUALINI (2011b) ; CHRISTOL (2015).

⁵ DONNADIEU (1927), p. 128-138.

⁶ LOTH (1923) ; BORRÉANI / GASCOU (1998).

⁷ Notamment GOLOSETTI (2016).

⁸ CAG 83/1, p. 165-167.

des grands corpus archéologiques, iconographiques et épigraphiques récents ayant consacré un volume à Fréjus (*ILN* I ; *CAG* 83/1 ; 83/2 ; 83/3 ; *NEsp.* IV). Après un bref exposé des fondations de la cité et des limites de son territoire, nous présenterons des analyses thématiques concernant respectivement les cultes potentiellement publics de la cité, les cultes dont il n'est, pour diverses raisons, pas possible de déterminer le contexte précis, puis les dieux honorés par les militaires – dans le camp situé au sud-est de Fréjus ou au dehors de celui-ci. Rappelons, à toutes fins utiles, la définition de ces *publica sacra* selon Festus : *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis : at priuata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*⁹. Dans la conclusion de cet article, nous reviendrons sur les dieux locaux et leur rôle au sein de la cité.

1. La colonia Foroiuliensis

La cité de Fréjus, que Pline (*HN*, III, 35) désigne comme *Forum Iulii Octauanorum colonia, quae Pacensis appellatur et Classica*, a été fondée *ex nihilo* par Jules César en 49 av. J.-C. ou peu après, à l'issue de la guerre civile qui l'opposa à Pompée le Grand. Elle est installée sur la côte méditerranéenne, à l'est de la province de Gaule Transalpine, sur la voie maritime reliant l'Italie à l'Espagne, et permet donc de contrôler ce lieu de passage pérennisé par Auguste avec la *uia per Alpes maritimas* vers 13 av. J.-C.¹⁰. Peut-être colonie latine lors de sa fondation¹¹, Fréjus apparaît pour la première fois dans nos sources en 43 av. J.-C., au sein de la correspondance de Cicéron¹². Par la suite, à une date estimée entre 31 et 27 av. J.-C., Octave – futur Auguste – octroya le droit romain à la cité, probablement dans le cadre de la réorganisation de la province de Transalpine, désormais désignée comme Gaule Narbonnaise. Le nom de la *ciuitas* transmis par Pline permet de souligner certains éléments clés de l'histoire précoce de Fréjus. Si la cité est désignée comme un *Forum* – terme employé dès sa première mention dans la correspondance cicéronienne –, c'est peut-être en raison de la richesse que lui procurait le commerce maritime. Festus indique d'ailleurs que *forum* peut – entre autres – désigner un espace où se tiennent des échanges¹³.

⁹ FEST., p. 285 : « Rites publics : ceux qui sont célébrés à frais publics pour le peuple, ceux qui sont célébrés pour les monts, les *pagi* [« districts »], les curies, les chapelles ; rites privés : ceux qui sont célébrés pour des hommes isolés, pour les familles, pour les lignées », traduction SCHEID (2013), p. 97. Sauf mention contraire, les traductions présentées au sein de cet article sont issues de la CUF.

¹⁰ BÉRAUD / GÉBARA / RIVET (2008), p. 18-20.

¹¹ Concernant les difficultés pour dater avec précision la déduction de la colonie de Fréjus, voir GASCOU (1982). Cet auteur privilégie l'hypothèse d'une déduction intervenue uniquement sous Auguste, à la suite de la bataille d'Actium.

¹² CIC., *Fam.*, X, 15, 3 (11-12 mai 43) ; 17, 1 (vers le 20 mai 43).

¹³ FEST., p. 74 : *Primo negotiationis locus*.

Toutefois, Goudineau et Brentchaloff invitent à ne pas surévaluer la portée de ce terme, « qui relève d'un langage administratif et laisse la porte ouverte à toutes sortes de possibilités »¹⁴. Ainsi, Sisani a montré que, pour l'Italie, *forum*, au moins jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C., désignait des communautés – souvent rurales – non autonomes sur le plan juridictionnel¹⁵. L'intégration de *Classica* à la titulature de la cité date vraisemblablement de l'aube du principat d'Auguste, lorsque Fréjus accueillit dans son port¹⁶ la flotte d'Antoine et Cléopâtre capturée à la bataille d'Actium¹⁷. L'adjectif *Pacensis*, quant à lui, a très probablement été ajouté au nom de la cité en 13 av. J.-C., à l'issue de la pacification des peuples alpins et en rapport avec la politique augustéenne d'apaisement et de promotion de la *Pax Augusta* – pensons à l'*Ara Pacis* à Rome. Cet ajout final a probablement été accompagné d'une nouvelle installation de vétérans, qui fit suite à la déduction initiale impliquant des vétérans de la VIII^e légion, d'où le titre *Octavianorum*¹⁸. Une importante monumentalisation de la ville de Fréjus débuta ensuite sous Tibère, processus qui se prolongea jusqu'au premier quart du II^e siècle.

Comme pour de nombreuses autres *ciuitates* de l'empire, les limites de la cité de Fréjus ne peuvent toutes être définies avec précision. En effet, si les frontières est (Antibes et Vence) et nord (Riez et Castellane) de cette dernière semblent aujourd'hui fixées avec plus ou moins de certitude, ses confins ouest (Arles et Aix-en-Provence) font toujours l'objet de débats, avec deux arguments dont la portée ne fait pas l'unanimité. Le premier élément discuté est une hypothétique borne frontière mise au jour à Saint-Michel-de-Valbonne¹⁹ (commune d'Hyères). Celle-ci étant fortement mutilée, la mention d'une limite entre les cités d'Arles et de Fréjus tient donc presque entièrement de la restitution. Si la délimitation d'une frontière entre deux propriétés privées semble également envisageable²⁰, cette proposition n'explique pas la probable mention de la *co[l](oniam Foro[iul](iensem)]* à la troisième ligne de la pierre. Le second débat concerne les nombreuses mentions épigraphiques de la tribu Aniensis – à laquelle appartenaient les citoyens de Fréjus – et la pertinence de cet argument dans la définition des limites de cité²¹. Il apparaît donc que ces deux éléments n'apportent

¹⁴ GOUDINEAU (2009), p. 578-579.

¹⁵ SISANI (2011), p. 581-594.

¹⁶ À propos du port de Fréjus, voir notamment GÉBARA *et al.* (2010).

¹⁷ Il suffit de s'intéresser à l'éphémère monnayage de la cité – qui représente au droit une proue de navire et au revers un capricorne, signe astrologique d'Auguste – pour se rendre compte de l'importance de cet événement pour la cité. BRENTCHALOFF (2009), p. 98-100 ; *RPC* I, 534-536.

¹⁸ Sur cette question du nom de la colonie, voir CHRISTOL (2015).

¹⁹ *CIL* XII, 384 = *AE* 1992, 1164 : *Fine[s] derecti] / [i]nter [col(oniam) I(uliam) P(aternam) Ar]/[el(ate)] et co[l](oniam) Foro[iul](iensem)]*.

²⁰ *Contra* BRUN (2008), p. 336.

²¹ Pour plus de détails sur ce point, voir BRUN (1999a), p. 131 ; PASQUALINI (2011b), p. 23 ; *NEsp.* IV, p. 144 ; *ILN* I, p. 25-28.

pas de réponse irréfutable à la question de l'appartenance des territoires contestés à la cité fréjussienne – cela dépend de la crédibilité accordée respectivement à une restitution épigraphique et à l'hypothèse d'une mobilité individuelle sur les territoires d'autres cités²². Cependant, nous avons tout de même décidé d'intégrer les sites incertains à notre exposé de la documentation fréjussienne. Cela nous permettra d'envisager – non sans une certaine prudence – l'ensemble de la documentation à notre disposition, tout en revenant, lorsque cela est nécessaire, sur ces incertitudes. Nous renvoyons le lecteur à la carte du volume du « Nouvel Espérandieu » consacré à Fréjus²³, où les frontières incertaines sont explicitement désignées comme telles.

2. Les cultes publics de la cité

En raison de la rareté des structures culturelles découvertes dans la cité de Fréjus – les temples du forum eux-mêmes n'ont pas encore été localisés²⁴ –, des attestations souvent uniques de chaque divinité et de la difficulté de connaître le contexte archéologique précis de nombreuses sources, il est malaisé de déterminer quel pouvait être le panthéon de la cité. Ne seront donc évoqués dans cette partie que les cultes dont la nature publique peut être, à la lumière des sources disponibles, proposée à titre d'hypothèse. Les autres, qui représentent la majorité de notre documentation, seront étudiés dans la suite de cet article. Nous sommes bien conscients que le statut du culte et celui des documents étudiés ne vont pas toujours de pair, un culte public pouvant être attesté par une dévotion privée. Cependant, et c'est le cas de plusieurs cultes fréjussiens, lorsqu'un dieu n'est évoqué que dans une source de nature privée ou incertaine, il est – à quelques rares exceptions près – difficile d'en postuler la nature publique.

Jupiter Très Bon Très Grand fait partie de ces exceptions. En effet, en raison du modèle que constituait l'*Vrbs* pour les colonies, et donc pour Fréjus, il était attendu de celles-ci qu'elles offrent un *munus* et des *ludi scaenici* à la triade capitoline²⁵, qui n'ont laissé aucune trace épigraphique ou archéologique dans le chef-lieu de la cité²⁶. C'est pourquoi, malgré une unique mention épigraphique de contexte incertain et caractérisée par un formulaire épigraphique loin des standards classiques²⁷, il est possible de postuler le caractère public du culte

²² Voir à ce propos l'avis de Gascou et Janon (*ILN* I, p. 25-26).

²³ *NEsp.* IV, p. 144.

²⁴ À propos de la restitution de celui-ci : GOLVIN (2011), p. 136-138. DONNADIEU (1927), p. 128-129, affirme qu'un temple capitolin avait été découvert lors de la construction de l'Hôpital civil de Fréjus.

²⁵ Sur le culte capitolin en Gaule, voir BLANCHARD (2014).

²⁶ Sur la *lex Vrsonensis*, voir CRAWFORD (1996), vol. 1, p. 393-454. Concernant ses implications pour l'organisation culturelle des colonies, voir SCHEID (2009) ; HOŠEK (2020), p. 132-133.

²⁷ *CIL* XII, 5734 = *ILN* I, 3 : [---]uel[---] / Pacatu[s---] I]oui ara[m---] / Optumo / Maxu[---]---

fréjussien à *IOM*. Mutilé, ce bloc de grès porte la mention d'un autel dédié à la divinité, *ara*, qui semble avoir été insérée entre le théonyme et ses deux épithètes culturelles habituelles – *Optimo Maximo* –, ici sous la forme *Optumo Maxumo*, graphie rare en Gaule mais attestée dans le reste de l'empire²⁸. Malheureusement, cet autel, découvert à la fin du XIX^e siècle, ne peut être localisé avec précision dans la ville, tandis que les dégradations qu'il a subies nous empêchent d'en savoir plus sur le dédicant ou sur les circonstances de son érection. Il s'agit à notre connaissance de l'unique inscription qui intercale de la sorte la mention *aram* avant les épithètes joviennes²⁹ et, surtout, du seul cas où le terme intercalé entre *Ioui* et *Optimo Maximo* n'est pas un élément de la séquence onomastique du dieu, par exemple *deo*³⁰. Nonobstant ce formulaire épigraphique peu classique – qui incite à une certaine prudence –, Gascou et Janon estiment qu'il « s'agit sans doute d'une dédicace à *Iupiter Optumus Maxumus*, bien qu'il soit difficile de comprendre pourquoi le mot *aram* a été intercalé entre le nom du dieu et ses épithètes »³¹. Une autre découverte archéologique témoigne de la présence de Jupiter *Optimus Maximus* dans la cité. Il s'agit d'une tête en marbre blanc de 37 centimètres³² appartenant, selon toute vraisemblance, à une statue de culte. Rapidement interprétée comme un Jupiter Capitolin, elle avait pourtant été découverte, en 1821, dans un contexte surprenant, à savoir les thermes de la porte d'Orée de Fréjus. Dès 1927, Donnadiou s'interrogeait quant à l'origine de cette statue et n'hésitait pas à affirmer que cette tête avait « été transportée dans les environs de la Porte Dorée, après la ruine des monuments romains ; il semble bien que la place d'une pareille statue était au Capitole et que nous sommes, selon toute apparence, en présence d'un débris magnifique de la statue du Jupiter *Optimus Maximus* qui garnissait la niche centrale de la *Cella* du Temple »³³. Sans pour autant attribuer cette statue à un hypothétique capitole fréjussien³⁴, cette proposition du déplacement de la statue semble désormais faire l'unanimité³⁵.

²⁸ En Gaule, le seul autre parallèle est l'inscription figurant sur le pilier des Nautes de Paris (*CIL* XIII, 3026). À l'échelle de l'empire, cette graphie est très présente dans la péninsule ibérique, mais est également attestée à plusieurs reprises à Rome et dans d'autres provinces.

²⁹ En Narbonnaise, le seul autre exemple d'inscription associant *aram* et *IOM* – sans qu'*aram* soit intercalé dans la séquence onomastique – est *CIL* XII, 2528 = *ILN* V.3, 745. Pour les provinces ibériques, mentionnons, sans viser l'exhaustivité, quelques autels qui, outre la mention *aram*, portent également la graphie *Optumo Maxumo* : *HEp* 1995, 228 ; 2006, 539 ; *AE* 1900, 119 ; 2002, 704.

³⁰ Par exemple, en Hispanie Citérieure, *HEp* 1990, 512 ; 1997, 491.

³¹ *ILN* I, 3.

³² *Esp.* III, 2454 = *CAG* 83/3, p. 203 = *NEsp.* IV, 1.

³³ DONNADIU (1927), p. 129-130.

³⁴ Sur les capitoles dans les colonies, voir BERTRAND (2015), p. 113-128, 201-205, et, pour les Gaules, BLANCHARD (2014).

³⁵ *CAG* 83/3, p. 203 = *NEsp.* IV, 1.

L'unique possible mention épigraphique de Minerve dans la cité est, elle aussi, problématique. Le fragment qui nous intéresse³⁶, mis au jour en 1936 à proximité du théâtre antique, peut faire l'objet de restitutions diverses, qui n'incorporent pas toutes Minerve. Il a été découvert lors du déblaiement d'une nymphée assez tardif empiétant sur une mosaïque plus ancienne et dont le comblement contenait également des fragments de statues, notamment ceux d'un dieu-fleuve³⁷. Donnadiou, inventeur de ce fragment épigraphique, et Carcopino proposèrent d'y voir la dédicace d'une bibliothèque – qu'ils associaient à Minerve et au *Numen Augusti*³⁸ –, opinion que ne partagent pas Blanchet, Gascou et Janon³⁹. Selon ces derniers, il est également possible de restituer *apoth]ecam* ou *zoth]ecam* (une niche destinée à recevoir une statue). Donnadiou n'hésitait pas à lier cette potentielle bibliothèque – au sein de laquelle il plaçait la mosaïque découverte à proximité de l'inscription – au bassin où a été découvert le fragment épigraphique : la bibliothèque aurait dès lors été entourée d'un jardin accueillant des bassins ornés de statues, auxquelles devait appartenir le « buste mutilé de Silène »⁴⁰ trouvé sur place – depuis lors identifié comme un dieu-fleuve⁴¹. Si la pertinence de la présence de Minerve dans le contexte d'une éventuelle bibliothèque n'est pas à mettre en cause⁴², Lemoine nuance cette analyse en soulignant une certaine contradiction⁴³ : alors que la taille de cette mosaïque semble indiquer son appartenance à un bâtiment public et pourrait dès lors abonder dans le sens de l'hypothèse d'une bibliothèque⁴⁴, le bassin polylobé où furent recueillis ces fragments est postérieur et semble davantage appartenir à une *domus*, hypothèse renforcée par la présence d'une statuette de divinité fluviale. En l'état, dans l'impossibilité de trancher ce débat, il nous paraît préférable de constater que Jupiter est donc le seul membre de la triade capitoline attesté par l'épigraphie à Fréjus.

Cependant, Minerve – au contraire de Junon, totalement absente de la *ciuitas* – est présente à plusieurs reprises dans la documentation iconographique

³⁶ *ILN* I, 106 : [---]uae / [---]iae / [---]ecam / [---]c ded.

³⁷ *CAG* 83/3, p. 290-291 = *NEsp.* IV, 18.

³⁸ CARCOPINO (1936) ; DONNADIEU (1936-1937), p. 100 : [*Numini Aug(usto) deae Miner]uae / --- [colon]iae / [Foroiuliens(is) biblioth]ecam / --- [sua pe]c(unia) ded(it), ou ded(erunt).*

³⁹ BLANCHET (1936), p. 75 ; *ILN* I, 106.

⁴⁰ DONNADIEU (1936-1937), p. 100 ; (1946), p. 344.

⁴¹ *NEsp.* IV, 18. Dès 1927, Donnadiou proposait d'y reconnaître le « Génie des sources de Mons », hypothèse qu'il n'évoque plus par la suite. DONNADIEU (1927), p. 132-133.

⁴² En ce sens, CAGNAT (1909), p. 21 ; GROS (1996), p. 362-373. Cet auteur cite Juvénal (*Satires*, III, 219) pour appuyer son propos : *Hic libros dabit et forulos, mediamque Mineruam.*

⁴³ *CAG* 83/3, p. 290-291.

⁴⁴ Néanmoins, comme l'exprime TLILI (2000), p. 160 : « il n'est pas toujours facile d'identifier avec exactitude une bibliothèque. Car il n'y avait pas une forme architecturale spécifique qui distinguait les bibliothèques dans le paysage urbain d'une ville romaine ».

mise au jour à Fréjus. Malheureusement, les trois représentations concernées – une statuette en bronze⁴⁵ et deux têtes en marbre ayant appartenu à des statues deux fois plus petites que nature⁴⁶ – ne peuvent être associées à une infrastructure culturelle. Bien que la statuette et une de ces têtes aient été mises au jour – avec près d’un siècle d’intervalle – lors de fouilles du Clos de la Tour, il n’est pour l’instant pas envisageable d’évoquer l’hypothèse d’un lieu de culte à cet endroit, aucun bâtiment culturel n’ayant été découvert dans ce quartier⁴⁷. À l’inverse, alors que la fonction culturelle des structures découvertes sur le site du lieu-dit Clastre (commune de Fox-Amphoux) est une certitude, l’association de ce temple à Minerve reste hypothétique⁴⁸. Ce sanctuaire – occupant un espace de 90 x 45m et constitué d’un temple et d’une aire portiquée –, qui s’est développé le long d’un axe viaire, ne serait pas antérieur à l’agglomération qui l’entoure et constituerait, selon Golosetti, un des points névralgiques de cette zone d’habitat, entre autres par son rôle dans une activité religieuse qui assure la cohésion de cette communauté. Un rôle de marqueur du territoire civique, comme sanctuaire *ad fines*, ou plutôt comme agglomération *ad fines*, serait également envisageable⁴⁹. Le seul indice potentiel de l’identité du titulaire du temple est une tête de déesse en marbre de 33 cm trouvée sur le site en 1968⁵⁰. D’époque augustéenne, cette tête accueillait un casque rapporté et a pu être rapprochée d’autres fragments trouvés à Fox-Amphoux⁵¹. Par comparaison, il a été proposé – notamment par Lemoine⁵² – de localiser sur le site une statue colossale de Minerve, qui ferait de celle-ci la probable titulaire de ce sanctuaire fondé au I^{er} siècle et entretenu au moins jusqu’au II^e siècle apr. J.-C. Cependant, Minerve n’étant pas très présente dans le reste de la cité, il serait également envisageable d’y voir une représentation de Rome divinisée – déesse qui n’est cependant pas davantage attestée dans la *ciuitas*. Cela associerait le culte de ce sanctuaire à l’hommage au pouvoir impérial que rendaient les communautés du territoire de la *ciuitas*⁵³, pratique pour laquelle nous avons, comme nous le verrons, plusieurs parallèles dans la cité de Fréjus.

De nombreuses colonies de l’empire rendant un culte public à *Mater Magna*⁵⁴, un tel culte serait envisageable à Fréjus. La mention d’un taurobole offert *pro*

⁴⁵ CAG 83/3, p. 245. Minerve (16,3 cm) y est représentée selon un schéma classique : en tunique, casquée, avec l’égide sur la poitrine, elle tient de la main droite sa lance et de la gauche une patère, qu’elle avance.

⁴⁶ *NEsp.* IV, 22-23.

⁴⁷ Pour un aperçu des fouilles de ce quartier, voir CAG 83/3, p. 241-290.

⁴⁸ Sur ce site, voir GOLOSETTI (2016), p. 320-322 ; BRUN (1999a), p. 411-417.

⁴⁹ GOLOSETTI (2016), p. 443.

⁵⁰ *NEsp.* IV, 186.

⁵¹ *NEsp.* IV, 187-188.

⁵² *NEsp.* IV, 186.

⁵³ GOLOSETTI (2016), p. 321.

⁵⁴ RAEPSAET-CHARLIER (2020), p. 213-216 ; VAN ANDRINGA (2017a), p. 211-213 ; VAN HAEPEREN (2020a), p. 64-67.

*salute Antonini à Mater Magna*⁵⁵ doit donc être examinée attentivement. L'existence de cette inscription signalée dès le XVI^e siècle par Jules Raymond de Solier⁵⁶ et perdue depuis – sans croquis qui nous soit parvenu – est fréquemment remise en cause⁵⁷. Le principal argument invoqué en ce sens est précisément la formule *pro salute Antonini*, interprétée par différents auteurs comme étant adressée à l'empereur : ceux-ci soulignent les confusions possibles entre les divers empereurs qui peuvent être désignés de la sorte, alors que de nombreux tauroboles de Gaule⁵⁸ présentent un texte bien plus explicite ou se contentent d'employer la formule générique *pro salute Imperatoris*⁵⁹. Il serait certes envisageable que cet autel taurobolique ait été érigé pour un citoyen dont le *cognomen* aurait été *Antoninus*, le taurobole pouvant également être célébré à titre privé⁶⁰. Cependant, l'ensemble des autels tauroboliques réalisés *pro salute* mis au jour en Gaule Narbonnaise ont été érigés pour le salut de l'empereur – parfois accompagné d'autres bénéficiaires –, et aucun ne porte une titulature impériale aussi vague⁶¹. S'il s'agit donc bien d'un semblant de titulature impériale, il faut souligner l'absence du nom du dédicant. Toutes ces interrogations ont amené Hirschfeld – et Gascou et Janon à sa suite – à proposer l'hypothèse suivante : cette inscription aurait été forgée de toute pièce en se fondant sur une inscription taurobolique retrouvée à Lectoure⁶² et que Solier avait également reproduite dans son manuscrit. Trois documents iconographiques pourraient tout de même indiquer la présence d'un culte à *Mater Magna* dans la cité de Fréjus – sans résoudre toutes les interrogations soulevées par ce taurobole. Toutefois, ce matériel iconographique, retrouvé dans le territoire de la cité et non dans son chef-lieu, pose également certains problèmes. Si la tête de statuette en terre cuite trouvée dans une villa à Gonfaron pourrait ne concerner qu'un culte privé⁶³, les deux objets restants n'ont peut-être aucun lien effectif avec la cité

⁵⁵ CIL XII, 251 = ILN I, 4 : *Pro sal(ute) / Antonin(i) / tauroboli[um] fecit / d(eae) M(agnae) I(daeae)*, ou [*M(atri)*] *d(eum) M(agnae) I(daeae)*.

⁵⁶ Voir ILN I, 4.

⁵⁷ Notamment J. Gascou et M. Janon dans les ILN ; TURCAN (1991), p. 10.

⁵⁸ Sur le culte de *Mater Magna* en Gaule, voir notamment TURCAN (1989), p. 64-68 ; (1991). Pour une étude plus récente du culte de la Mère des dieux à l'échelle de l'empire, voir VAN HAEPEREN (2019), particulièrement les p. 130-148 (à propos du taurobole, pratique « intimement liée au culte de *Mater Magna* »). Voir également DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), mais en ayant à l'esprit les remarques de VAN HAEPEREN (2018) et RAEPSAET-CHARLIER (2019).

⁵⁹ Par exemple, un autel de Die (CIL XII, 1567 = ILN VII.1, 10) réalisé *pro salute Imp(eratoris) et Caesar(is) Philipporum Augg(ustorum) et Otaciliae Seuerae Aug(ustae) matris Caes(aris) et castror(um)*.

⁶⁰ VAN HAEPEREN (2019), p. 133.

⁶¹ CIL XII, 1222 (Orange) ; 1311 (Voconces) ; 1567-1569 = ILN VII.1, 10, 203, 8 (Voconces) ; AE 1889, 81 = ILN VII.1, 9 (Voconces) ; CIL XII, 1745 = ILN VIII, 3 (Valence) ; CIL XII, 1782 (Allobroges) ; 4323 (Narbonne) ; AE 1924, 26 (Nîmes).

⁶² CIL XIII, 511 = ILA-Lectoure, 16.

⁶³ BRUN (1999a), p. 432.

de Fréjus : alors que la stèle mise au jour à Fox-Amphoux serait une importation d'époque moderne⁶⁴, la découverte d'une statuette en bronze – perdue – de la déesse près de Fayence au milieu du XIX^e siècle ne semble pas assurée⁶⁵. En l'état, il nous paraît donc préférable d'aborder avec prudence la question de la présence d'un culte public à la Mère Idéenne à Fréjus.

Outre le culte de la triade capitoline, attendu dans la colonie mais dont aucun témoignage assuré ne nous est parvenu, le seul culte attesté par la documentation épigraphique dans la cité pour lequel il soit possible de postuler une dimension publique est implanté dans la commune de Cabasse, au lieu-dit La Grand-Pièce. Ce site, agglomération routière sous l'Empire et principal établissement du *pagus Matauonicus*⁶⁶, a livré quatre inscriptions adressées au même dieu, Roquetius, fait unique dans la *ciuitas*. La découverte initiale de ce théonyme date de 1914, lorsqu'un fragment d'autel fut mis au jour à Candumy, un domaine proche de la Grand-Pièce⁶⁷. Toutefois, le théonyme n'étant que partiellement conservé sur ce fragment – *Roqu()* –, il n'était alors pas encore envisageable d'identifier avec précision la divinité. Ce n'est qu'en 1997 que la découverte, à la Grand-Pièce, de deux autres autels mutilés⁶⁸ vint combler cette lacune, puisque les deux inscriptions transmettaient *in extenso* le nom du dieu. En suivant Golosetti, il nous semble plausible d'associer à cette série un autel découvert au XIX^e siècle à Cabasse, en emploi dans l'église Notre-Dame-et-Saint-Pons-de-Cabasse, qui porte la mention abrégée de la divinité invoquée, *M() R()*⁶⁹. Longtemps, les chercheurs ont interprété cet autel comme l'indice de la présence à Fréjus d'un culte à Mars *Rudianus*⁷⁰, également invoqué dans les cités de Valence⁷¹ et des Voconces⁷². Cependant, il nous paraît plus logique, au vu de la localisation de cette inscription – à trois kilomètres du site de la Grand-Pièce – et de l'absence de preuve indubitable d'un culte à Mars *Rudianus* dans la cité (cf. *infra*) –, d'y voir la première attestation d'un Mars *Roquetius*. Cette divinité pourrait avoir été une des divinités essentielles du *pagus*⁷³, à l'instar de plusieurs Mars « interprétés » et remplissant ce rôle en

⁶⁴ *NEsp.* IV, 254.

⁶⁵ BRUN (1999a), p. 400.

⁶⁶ GOLOSETTI (2016), p. 322. À propos du *pagus*, voir BÉRARD *et al.* (1993).

⁶⁷ *ILN* I, 163 : *Primio C(aii) Iuli / libertus Roquetius / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁸ *AE* 1998, 882 : *Julia Laeta / Roquetio / [---]* ; 883 : *Opta(tus?) u(otum) / Roquetio / s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁹ *CIL* XII, 341 = *ILN* I, 162 : *M(arti?) R(oquetio?) / M(arcus) Iulius / Ianuarius / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. GOLOSETTI (2016), p. 321-322.

⁷⁰ Récemment, c'était encore le cas de GASCOU / JANON, *ILN* I, 162 ; FICHES, *CAG* 83/1, p. 275.

⁷¹ *CIL* XII, 2204 = *ILN* VIII, 59 : *Marti / Aug(usto) / Rudiano*.

⁷² *CIL* XII, 1566 = *ILN* VII.1, 205 : *Deo Marti / Aug(usto) Rudian/o curator/es curauer/unt*.

⁷³ GOLOSETTI (2016), p. 321-322, 354.

Gaule⁷⁴. Bérard a même découvert à l'entrée de l'agglomération des vestiges qui pourraient avoir eu une destination cultuelle, peut-être un sanctuaire de Roquetius / Mars *Roquetius*⁷⁵. La présence à Cabasse – en remploi dans une habitation – d'une inscription honorifique à Caligula réalisée par le *pagus Matauonicus*⁷⁶, si on accepte de l'associer à ce sanctuaire⁷⁷, indiquerait en outre que ce culte, dont au moins une attestation est antérieure au principat de Claude⁷⁸, serait public. Une telle association renforcerait alors l'hypothèse d'une divinité représentant le *pagus* dans le cadre de l'organisation du territoire sous la domination romaine – un *Numen pagi*. Golosetti parle, quant à lui, d'un potentiel « rôle de relais dans la religion civique à l'échelle de la cité »⁷⁹. Bien qu'il ne soit pas possible de tirer de conclusions générales de cette série somme toute assez limitée, signalons tout de même que seul l'autel adressé à *M(ars) R(oquetius)* – de dimensions supérieures – témoigne de la fréquentation de ce culte par un porteur des *tria nomina*, les autres dédicants étant deux affranchis et un pérégrin.

Si d'autres divinités sont invoquées sur des inscriptions sans qu'il soit possible de soutenir efficacement l'hypothèse d'un culte public, Mercure, malgré la richesse commerciale de la cité, n'apparaît jamais dans notre corpus épigraphique. Cependant, deux fragments en marbre de taille colossale mis au jour à Fréjus pourraient indiquer que cette absence n'est que le reflet des lacunes de notre documentation et que Mercure pourrait avoir fait l'objet d'un culte public. Ils représentent respectivement une main droite tenant une tortue⁸⁰ et une jambe droite sur laquelle on aperçoit une aile, indice des talonnières ailées de Mercure⁸¹. Il n'est pas possible de déterminer si ces deux fragments appartenaient à une même statue, la jambe ayant été découverte en 2009-2010 durant les fouilles du quartier des Poiriers, tandis que la main a été mise au jour, avant 1929, en remploi dans une cave de la rue Jean Jaurès, à quelques centaines de mètres de là. Toutefois, ils témoignent sans aucun doute de la présence de Mercure dans la topographie de la ville, et ce dans des dimensions matérielles que nous ne connaissons pour aucune autre divinité, si ce n'est pour la déesse de Fox-Amphoux. Les dimensions de cette statue – dont la taille était probablement deux fois

⁷⁴ VAN ANDRINGA (2017a), p. 156-176. Pour la Narbonnaise, voir CHRISTOL (2010), p. 363-367.

⁷⁵ BÉRARD *et al.* (1993), p. 311-312 (avec plan).

⁷⁶ *CIL* XII, 342 = *ILN* I, 164 : *Pro salute / C(aii) Caesaris German(ici) / f(ili) Germanic(i) August(i) / pagus Matauonicus*. À propos de cette inscription, voir BÉRARD *et al.* (1993), p. 304-306.

⁷⁷ Hypothèse présentée dans GOLOSETTI (2016), p. 322.

⁷⁸ *ILN* I, 163 ; BORRÉANI / GASCOU (1998), p. 299.

⁷⁹ GOLOSETTI (2016), p. 354.

⁸⁰ *NEsp.* IV, 16. D'une hauteur de 23 centimètres, cette main pèse 6,3 kg.

⁸¹ *NEsp.* IV, 17. Conservé jusqu'au mollet du dieu, ce fragment fait 28 centimètres de hauteur.

supérieure à la moyenne – suffisent-elles à lui attribuer une valeur culturelle ? L'absence, à ce jour, de témoignage épigraphique d'un culte rendu à Mercure dans la *ciuitas* de Fréjus nous incite pour le moment à la prudence. Si cette statue de Mercure présente une composition remarquable – le dieu tient en général une bourse dans sa main droite, la tortue étant alors à ses pieds –, il ne s'agit pas du seul exemple, dans la cité, d'une iconographie particulière du dieu, sans qu'il faille, comme cela a longtemps été le cas, y chercher le témoignage d'un « Mercure gallo-romain » ou d'un « Mercure gaulois ». En effet, selon Lemoine, la présence de Mercure – représenté avec le pétase, le caducée et tenant de la main droite une patère au-dessus d'un autel – sur le cippe de délimitation d'un enclos funéraire⁸² découvert en 1648 dans une nécropole au nord-est de Fréjus, bien qu'unique, semble tout à fait logique⁸³ pour ce dieu des limites et du passage⁸⁴.

Parmi les cultes publics, il convient d'évoquer également les pratiques regroupées par les Modernes sous l'appellation de « culte impérial »⁸⁵, notion au sein de laquelle nous rangeons le culte du *Genius* – double divin – ou du *Numen* – puissance divine – des empereurs vivants et le culte de certains empereurs ou membres de la maison impériale divinisés par le Sénat à titre posthume (*diui* et *diuae*). En effet, le culte impérial a dû être célébré à Fréjus – le rôle du *princeps* dans le monde romain, qu'il devait participer à perpétuer, lui assignait une place auprès des dieux, sans jouir du même statut⁸⁶ –, bien que nos sources ne permettent pas d'identifier avec précision les modalités de ce phénomène. Outre la potentielle dédicace de la bibliothèque de Fréjus, pour laquelle Donnadiou et Carcopino⁸⁷ proposaient de restituer une invocation au *Numen Augusti*, seule une inscription découverte vers 1865 à Fréjus (?) et depuis lors perdue pourrait attester ce culte, si c'est bien de la sorte qu'il convient de développer sa première ligne : *N(umini) A(ugusti) s(acrum)*⁸⁸. Gascou et Janon, en soulignant qu'il s'agit de l'unique cas d'une telle abréviation, jugent cette hypothèse « vraisemblable sans être certaine »⁸⁹.

⁸² *CIL* XII, 309 = *ILN* I, 80 : *in] fr(onte) p(edes) XX // in ag(ro) [p(edes) X[---]*.

⁸³ MIGEON (2020), p. 407-408, estime que Mercure psychopompe n'est pas présent en Gaule Narbonnaise, exception faite de ce cippe – s'il convient de lui donner ce sens. C'est pourquoi il propose une analyse légèrement différente de cette inscription – qui ne nous convainc pas entièrement : selon lui, Mercure est ici, dans le cadre d'une vente de concession funéraire, invoqué « dans son rôle premier, s'exerçant au niveau de la dimension contractuelle du processus mercantile ».

⁸⁴ *NEsp.* IV, 123.

⁸⁵ Pour une rapide introduction aux nuances à apporter au concept de culte impérial : SCHEID (2007). Pour plus de détails : PRICE (1984) ; FISHWICK (1987-1992) ; GRADEL (2002).

⁸⁶ À propos de ce rôle de l'empereur dans les panthéons de Gaule, voir VAN ANDRINGA (2017a), p. 177-198.

⁸⁷ CARCOPINO (1936) ; DONNADIEU (1936-1937).

⁸⁸ *CIL* XII, 252 = *ILN* I, 5 : *N(umini) A(ugusti) s(acrum?) / Valerius Gracilis d(e) s(ua) p(ecunia)*, ou *d(e) s(uo) p(osuit)*.

⁸⁹ *ILN* I, 5. Les seuls autres exemples d'abréviation de cette formule sont *Numini Aug(usti) sacr(um)* et *Numini Aug(usti) s(acrum)*, respectivement en Afrique Proconsulaire (*CIL* VIII, 23117) et en Italie (*CIL* XI, 1161).

Dans la commune du Luc en Provence, ce n'est pas le *Numen Augusti* qui est invoqué, mais certaines des vertus impériales qui pourraient avoir été rappelées. En effet, sur un bloc découvert au XVI^e siècle, mais perdu depuis, serait évoquée la *Clementia Caesaris* (?), potentiellement précédée de la *Iustitia* (?)⁹⁰ ; il s'agirait dès lors, selon toute vraisemblance, d'une référence au *clipeus uirtutis* reçu par Auguste en 27 av. J.-C.⁹¹, bien qu'elle n'en copie pas la forme, contrairement à une inscription d'Arles⁹². Comme il ne s'agit pas à proprement parler d'un *clipeus uirtutis*, il n'est probablement pas possible de dater ce fragment selon la chronologie de diffusion de ce texte proposée par Bertrand⁹³, bien que la volonté de s'approprier de façon active le langage du pouvoir serait évidente, à l'instar de ce qui a été observé à Potentia, sur la côte adriatique de la péninsule italienne⁹⁴. Néanmoins, il convient d'être prudent à l'encontre de cette hypothèse, tributaire d'une lecture de l'inscription rendue incertaine par son état fragmentaire, sa disparition et la transmission sans doute imparfaite de son texte – notamment en ce qui l'identité de l'empereur mentionné⁹⁵.

À l'issue de cette première partie, nous voyons donc que le nombre de cultes publics qui peuvent, selon nous, être identifiés avec vraisemblance est assez réduit. Alors qu'aucune source épigraphique ne témoigne d'un culte à la triade capitoline et que *IOM* et Minerve ne sont présents que sur des inscriptions très fragmentaires et incertaines, le dieu public le plus représenté dans notre corpus est Roquetius, un dieu local honoré dans le *pagus Matauonicus*. Si l'état de la documentation est probablement déformé par la découverte fortuite de cet ensemble et la pauvreté épigraphique du chef-lieu, il convient tout de même de souligner le rôle dévolu à Roquetius, qui pourrait avoir été rapproché de Mars, en tant que *Numen pagi*. En l'absence de document supplémentaire, les statues colossales de Mercure et de Minerve – ou *Roma* – ne suffisent quant à elles pas pour identifier avec certitude d'autres *publica sacra* de la cité de Fréjus.

Si les dieux publics de Fréjus sont en retrait dans notre documentation, plusieurs sources pourraient témoigner de l'importance de la figure impériale dans la cité. En effet, l'hypothétique invocation du *Numen Augusti* à Fréjus, tout comme le rappel des vertus impériales de la commune du Luc en Provence – mais aussi l'association de l'empereur au culte rendu à Roquetius, à Cabasse, et le potentiel culte de *Roma* à Fox-Amphoux –, permettaient probablement de souligner le rôle du *princeps*, présent aussi bien dans le chef-lieu que sur le

⁹⁰ CIL XII, 256 = ILN I, 151 : *Iustiti[?]ae et Clemen[tiae / Caes?]aris C III[---]*.

⁹¹ *Res gestae Diui Augusti*, 34 : *et clipeus aureus in Curia Iulia positus quem mihi senatum populumque Romanum dare uirtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis causa testatum est per eius clipei inscriptionem.*

⁹² AE 1952, 165 : *Senatus / populusque Romanus / Imp(eratori) Caesari diui f(ilio) Augusto / co(n)s(uli) VIII dedit clupeum / uirtutis clementiae / iustitiae pietatis erga / deos patriamque.*

⁹³ BERTRAND (2010), p. 604.

⁹⁴ BERTRAND (2010), p. 603-607.

⁹⁵ ILN I, 151.

territoire de Fréjus, dans la structuration de l'espace de la colonie. La découverte de plusieurs épitaphes de sévirs augustaux⁹⁶ – chargés de l'organisation des *ludi Augustales*, festivités liées aux *Augustalia* célébrant le bon retour d'Auguste d'Orient en 19 av. J.-C.⁹⁷ – témoigne une fois de plus de la présence de la figure impériale dans la *ciuitas* de Fréjus. L'intégration de plusieurs statues de Vénus⁹⁸ – non cultuelles⁹⁹ – dans la décoration du théâtre de Fréjus correspond d'ailleurs à plusieurs autres programmes ornementaux de Gaule Narbonnaise diffusant l'idéologie impériale dès le principat d'Auguste¹⁰⁰. D'après la documentation dont nous disposons, l'empereur est, dans le territoire, surtout présent le long de la *uia per Alpes maritimas*, qui structure elle aussi la *ciuitas*. Comme l'a souligné Van Andringa pour les Trois Gaules, rendre hommage à l'empereur « n'était pas de l'allégeance convenue, mais c'était reconnaître que la paix et le maintien de sa cité étaient étroitement liés à la capacité du souverain à s'acquitter de sa mission, très lourde, de titulaire de la charge de l'Empire »¹⁰¹. Associer l'empereur aux *Numina* d'au moins un *pagus* – Roquetius dans ce cas – et rappeler les vertus impériales nécessaires à la bonne réalisation de cette tâche était donc, dans le chef des autorités locales, une décision somme toute logique.

3. Les cultes au contexte inconnu et les cultes incertains

Après avoir traité des dieux dont la nature publique est, à la lumière des sources disponibles, vraisemblable, nous présenterons dans cette partie les divinités – d'abord du chef-lieu, puis du territoire de la cité – de statut indéterminé. Ces dieux sont honorés publiquement dans d'autres cités, mais, pour Fréjus, il n'est pas possible de se prononcer. Cette incertitude peut être causée par l'absence d'infrastructures cultuelles connues ou par le faible nombre d'attestations épigraphiques du dieu au sein de la *ciuitas*. Toutefois, attribuer toutes ces divinités à des cultes privés ne nous paraît guère plus pertinent et accorderait trop de poids à l'argument *a silentio*. Ensuite, nous nous pencherons sur les divinités présentes dans les marges incertaines du territoire de la cité.

Deux documents découverts à Fréjus ne peuvent faire l'objet que d'un commentaire assez succinct. Il s'agit, tout d'abord, d'une épitaphe mentionnant Hécate¹⁰² mise au jour en 1972 au Clos de la Tour, dans une *insula* antique¹⁰³.

⁹⁶ *ILN* I, 26-27 ; 91 ; 118-120 ; 128 ; 133.

⁹⁷ VAN HAEPEREN (2016), plus particulièrement les p. 135-146.

⁹⁸ *CAG* 83/3, p. 179 = *NEsp.* IV, 26-27.

⁹⁹ Rosso (2009), p. 121.

¹⁰⁰ *NEsp.* IV, 26. Sur ces programmes architecturaux en Narbonnaise, voir CARRIER (2005) et surtout ROSSO (2009).

¹⁰¹ VAN ANDRINGA (2009), p. 308.

¹⁰² *ILN* I, 36 : [H]anc Hecate fa[---].

¹⁰³ *CAG* 83/3, p. 275.

L'état lacunaire de cette inscription nous limite à une analyse assez superficielle. Tout au plus peut-on remarquer que, bien qu'Hécate soit rarement attestée en dehors de la péninsule italienne, son statut de déesse des limites et des zones médianes¹⁰⁴ pourrait expliquer sa présence sur cette épitaphe. Néanmoins, il convient d'aborder prudemment ce texte. En effet, Hécate pourrait également être le *cognomen* d'une femme évoquée sur cette épitaphe, comme on peut l'observer dans d'autres provinces¹⁰⁵. De plus, même s'il s'agit bien de la déesse, rien n'indique que cette inscription atteste des pratiques culturelles – *a fortiori* publiques –, Hécate pouvant être mentionnée dans un contexte de poésie funéraire épigraphique¹⁰⁶. L'inscription perdue et de contexte inconnu faisant état de l'acquiescement, par deux esclaves ou pérégrins, d'un vœu contracté auprès d'Apollon¹⁰⁷ n'offre guère plus de possibilités d'analyse. L'hypothèse d'un culte public à ce dieu ne peut reposer sur ce seul document, qu'aucune source iconographique certaine¹⁰⁸ ne vient accompagner dans la cité de Fréjus. En outre, il convient de souligner la très faible présence épigraphique d'Apollon dans l'est de la Narbonnaise : il est totalement absent des cités voisines d'Aix-en-Provence, Antibes, Arles et Riez – bien que sa présence dans la titulature de la cité indique probablement qu'il y faisait l'objet d'un culte public¹⁰⁹. Cette faible représentation culturelle ne doit cependant pas occulter son importance dans le programme idéologique d'Auguste, qui se matérialise dans cette région par sa présence dans le nom de la cité de Riez – *colonia Iulia Augusta Apollinaris Reiorum* –, par son association à Auguste dans l'iconographie du théâtre d'Arles¹¹⁰, voire même, selon Roman, par la palme apollinienne à laquelle le crocodile est enchaîné sur certaines monnaies nîmoises¹¹¹. Si Apollon est donc bien présent dans l'est de la Narbonnaise, les sources dont nous disposons ne semblent pas

¹⁰⁴ CARABIA (1989), p. 31-33 ; ZOGRAPHO (2010), p. 298-301.

¹⁰⁵ *CIL* VI, 22316 ; VIII, 10532 ; IX, 1476 ; 4725.

¹⁰⁶ *ILN* I, 36. Pour une introduction à la poésie funéraire épigraphique romaine, voir WOLFF (2000).

¹⁰⁷ *CIL* XII, 247 = *ILN* I, 1 : *Apollini / ex u(oto) l(ibentes) m(erito) / Receptu[s] / et Cresces*.

¹⁰⁸ P. Digelmann et C. Varoqueaux (*CAG* 83/3, p. 275) proposent de reconnaître Apollon dans une statue incomplète plus petite que nature mise au jour dans le Clos de la Tour, au sein de la même *insula* que l'épitaphe mentionnant Hécate, cette fois-ci dans le comblement d'un bassin. Lemoine (*NEsp.* IV, 84), quant à lui, n'interprète pas ce fragment – nous n'avons conservé qu'une jambe d'homme nu appuyée contre un tronc – de la sorte. Au-delà de tout débat concernant l'identité du personnage représenté, la nature culturelle d'une telle statue est incertaine.

¹⁰⁹ VAN ANDRINGA (2017a), p. 153.

¹¹⁰ *Esp.* I, 138 = *CAG* 13/5, p. 304-305. Sur l'intérêt de ces programmes iconographiques, voir ROSSO (2009).

¹¹¹ ROMAN (1981). *Contra* CHRISTOL / GOUDINEAU (1987), p. 99-101, qui soulignent la présence antérieure de la palme sur le monnayage nîmois. Pour les monnaies, voir *RPC* I, 522-526c.

indiquer sa participation active au panthéon de plusieurs des cités de la région¹¹², notamment de Fréjus.

L'existence dans la cité de Fréjus d'un culte rendu à Isis, mère d'Harpocrate¹¹³, fait, elle aussi, l'objet de débats. En effet, il n'a pas été possible de rattacher la seule attestation assurée de la déesse, une plaque d'antéfixe la représentant retrouvée, en 1979-1980, durant les fouilles du Clos Saint-Antoine, à une structure culturelle¹¹⁴. Selon leur interprétation, trois autres témoignages pourraient indiquer la présence d'Isis dans la cité. Le premier est l'épithaphe antérieure au règne de Claude de Kalavia, fille de Marcus et épouse d'un centurion de la VIII^e légion¹¹⁵, qui a été découverte à Fréjus, dans les thermes de Villeneuve proches du camp de la flotte¹¹⁶. Il ne s'agit certainement pas là de son contexte originel et elle pourrait avoir été déplacée à cet endroit après l'abandon du camp – et du quartier suburbain qui pourrait lui avoir succédé¹¹⁷. Cette épithaphe, connue par un croquis et dont nous n'avons conservé qu'un fragment représentant les pieds du personnage qui surplombait l'inscription, probablement la défunte¹¹⁸, se termine par *sacrorum*, terme interprété de diverses manières : Kalavia pourrait avoir été une prêtresse d'Isis ou une initiée aux mystères d'Isis ou de Jupiter Héliopolitain¹¹⁹. Bricault, qui n'a pas intégré cette inscription à son « Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques », précise que « Dans plusieurs cas [lorsque *sacrorum* est mentionné seul], il est difficile de savoir si *sacrorum* se rapporte vraiment aux mystères d'Isis »¹²⁰. Plusieurs inscriptions italiennes évitent cette incertitude en précisant ce terme, que Bricault traduit par « initié(e) aux mystères d'Isis » : par exemple par la mention *Isidis sacrorum*¹²¹. Cette seule épithaphe ne permet donc pas de savoir si Isis – et ses mystères – étaient présents à Fréjus, ou s'il faut associer cette inscription à d'autres cultes mystériques. Malheureusement, les derniers témoignages matériels mis en rapport avec Isis ne permettent pas de trancher le débat. Il s'agit de deux couvercles hémisphériques portant la représentation d'un serpent, l'un trouvé à

¹¹² Signalons toutefois, pour le reste de la province, les nombreuses dédicaces à ce dieu dans la cité de Vienne et le culte public dont il fait l'objet à Narbonne (*CIL* XII, 4332). Sur cette inscription et à propos de l'identification d'Apollon sur cette pierre mutilée, voir GAYRAUD (1970).

¹¹³ Ce dernier étant représenté par deux amulettes dans le camp de la flotte (cf. *infra*).

¹¹⁴ *CAG* 83/3, p. 209.

¹¹⁵ *ILN* I, 16 : *Kalauia M(arci) / f(ilia) (uxor) (centurionis) leg(ionis) IIX / hic sit(a) / sacrorum*.

¹¹⁶ *CAG* 83/3, p. 397.

¹¹⁷ Pour une rapide introduction à ce site et à la bibliographie qui lui est consacrée, voir *CAG* 83/3, p. 390-397.

¹¹⁸ *NEsp.* IV, 121.

¹¹⁹ *NEsp.* IV, 121 ; *RICIS* II, 501/0165 ; *ILN* I, 16.

¹²⁰ *RICIS* II, 501/0165.

¹²¹ Voir les index du *RICIS*.

Fréjus en remploi médiéval¹²² et l'autre à Gonfaron, lui aussi en remploi¹²³. La présence de cet animal sur ces fragments incite Lemoine à les interpréter non comme des couvercles d'urnes cinéraires, mais bien comme des couvercles de cistes, récipients intimement liés aux cultes mystérieux¹²⁴. Il convient, selon nous, d'écarter d'emblée la possibilité de cistes métroaques. En effet, celles-ci ne sont habituellement pas ornées d'un serpent¹²⁵ – au contraire des cistes isiaques et dionysiaques¹²⁶ –, la présence de *Mater Magna* à Fréjus étant, en outre, incertaine. Restent donc les mystères isiaques et dionysiaques. L'abondante iconographie bachique dans le chef-lieu de Fréjus¹²⁷ s'explique, selon plusieurs chercheurs, par les importants revenus générés à Fréjus par le commerce du vin¹²⁸. Il est donc très difficile de relier la présence de Bacchus – et de l'iconographie bachique dans son ensemble, très souvent sous forme de piliers hermaïques ou d'hermès – à un culte mystérieux dans la cité de Fréjus, même si le dieu était très certainement fort visible dans la ville. L'hypothèse de cistes isiaques n'étant guère plus assurée, car dépendante de l'interprétation que l'on donne de l'épithète de Kalavia, il ne nous paraît pas possible de trancher ce débat, faute d'arguments déterminants. S'il semble donc plausible qu'au moins un culte à mystère ait été célébré dans la *ciuitas* de Fréjus, il nous paraît difficile d'y identifier le culte isiaque.

Pour les sources mises au jour sur le territoire de la *ciuitas*, la nature culturelle de la mention de la divinité ne fait le plus souvent pas l'ombre d'un doute, malheureusement sans qu'il soit possible de déterminer le statut du culte concerné. C'est notamment le cas d'une inscription mutilée retrouvée en remploi dans la commune du Luc en Provence, qui fait état, à la fin du II^e ou du début du III^e siècle, de l'acquittement d'un vœu en faveur de Jupiter *Depulsor*¹²⁹. Cette épithète jovienne, présente dans plusieurs cités de Gaule Narbonnaise¹³⁰

¹²² *NEsp.* IV, 126.

¹²³ *NEsp.* IV, 225.

¹²⁴ Concernant les cistes, voir VEYMIERS (2020) ; VAN HAEPEREN (2019), p. 122-130 ; (2020b).

¹²⁵ VAN HAEPEREN (2019), p. 128-129.

¹²⁶ Voir à ce sujet VEYMIERS (2020). Nous remercions chaleureusement M. Richard Veymiers, qui nous a permis de consulter cet article peu avant sa parution.

¹²⁷ Cf. index du *NEsp.* IV. À propos du célèbre hermès double de Fréjus, voir BRENTCHALOFF / HERMARY (2000).

¹²⁸ PASQUALINI *et al.* (2005), p. 311 ; PASQUALINI (2011b), p. 25 ; CAG 83/1, p. 156-158.

¹²⁹ *CIL* XII, 315 = *ILN* I, 148 : [*L(ucius)?*] *Illidius* (?) / *Restitus* / *Io(u)i Depu[ls]ori li(bens) m(erito) / [---]f(ecit)*. À propos du gentilice *Illidius*, voir les remarques dans les *ILN* : « à supposer que la lecture soit bonne, ce dont il est permis de douter (...), ce gentilice est – ou peu s'en faut – un *hapax* ».

¹³⁰ *CIL* XII, 1287, Voconces : *Io(ui) / Depulso[ri] / M(arcus) I(ulius?) F() u(otum) s(oluit) l(ibens) / m(erito)* ; 1288, Voconces : *Ioui / Depulso[ri] / Serua[ndus] / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* ; 1067 (= *ILN* IV, 79), Apt : *Ioui Dep[ul]sorio C[or]nelius [Ex] / soratu[s] / ex iuss[u]*.

et désignant même Mercure à Nîmes¹³¹, est attestée à travers l'empire. Dans les Trois Gaules, Jupiter *Depulsor* n'est présent qu'à Lyon¹³², invoqué par deux personnages publics de haut rang : Titus Flavius Latinianus¹³³, préfet des vigiles¹³⁴, et Titus Flavius Secundus Philippianus, en remerciement de son accession à la fonction de gouverneur de la province de Gaule Lyonnaise¹³⁵. Jupiter *Depulsor* serait initialement, selon Pflaum, suivi par Bérard, une divinité locale, honorée à Poetovio, localité du sud de la Pannonie, et dans le Norique. Ce culte, dont ils relativisent la teneur martiale, se serait ensuite répandu dans les régions voisines, mais aussi dans les espaces danubiens, daciques et mésiens¹³⁶. Une autre hypothèse, défendue par Kolendo, fait de Jupiter *Depulsor* une divinité traditionnelle de l'armée romaine, dont les légions danubiennes auraient relancé le culte sous Marc-Aurèle, à l'occasion des revers romains contre les Marcomans¹³⁷. Bérard expose une troisième possibilité : Jupiter *Depulsor* serait un dieu local qui, choisi par une légion ou une armée provinciale comme divinité tutélaire, fut « interprété ». En effet, les légions choisissaient fréquemment une divinité spécifique pour assurer leur protection, par exemple les *Matronae Aufaniae* pour la *legio I Mineruia* de Bonn. Dans les régions militarisées, Jupiter *Depulsor* repousserait les ennemis, alors que, dans les provinces pacifiées – telles que la Narbonnaise, n'oublions pas l'adjectif *Pacensis* désignant Fréjus –, le culte de ce dieu se ferait davantage l'écho de préoccupations relatives à la *salus* du dédicant¹³⁸. Quelle que soit l'origine de ce dieu, nous suivons l'hypothèse selon laquelle cette épithète signifierait « celui qui repousse », sans connotation guerrière¹³⁹ – Jupiter repoussant alors peut-être les maladies, sans qu'il soit possible d'être plus précis¹⁴⁰. Cependant,

¹³¹ AE 1900, 202, Nîmes : *Mercurio / Depulsorio / Lais Lucretia / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

¹³² BÉRARD (2006), p. 372-392.

¹³³ CIL XIII, 1745 : *IOM / Depulsori et / diis deabusque / omnibus et / Genio loci, / T(itus) Flau(ius) Latinianus / praefectus / uigilum / [---]*.

¹³⁴ L'hypothèse d'un corps lyonnais de vigiles, organisé sur le modèle du corps romain, est débattue. Il semble plus pertinent d'identifier ce dédicant comme un préfet romain s'étant rendu à Lyon. À ce sujet, voir BÉRARD (2006), p. 385-387.

¹³⁵ CIL XIII, 1673 : *[Io]ui De[pulsori] / Bonae menti ac R[e]l[ati]o[n]i Fortuna[e] red[hibita] et suscepta / prouincia / T(itus) Flauius Secundus Philipp[ia]nus u(ir) c(larissimus) leg(atus) Augustorum (trium) prou(inciae) Lug[ud(unensis)] / leg(atus) leg(ionum) (duarum) I M(ineruia) et XIII Gem(inae) allect(us) / inter praetorios tribunici/os quaestorios trib(unus) militum / leg(ionis) VII Gem(inae) cum Iulia Nepotilla c(larissima) f(emina) sua et T(ito) Fl(auio) Victorino Phi[lippiano] c(larissimo) i(uuene) trib(uno) mil(itum) leg(ionis) V Ma[ced(onicae)] et T(ito) Fl(auio) Aristo Vlpiano c(larissimo) p(uero) lecto in patricias familias / aram constituit ac dedicauit.*

¹³⁶ BÉRARD (2006), p. 370.

¹³⁷ KOLENDO (1989), p. 1064-1076.

¹³⁸ BÉRARD (2006), p. 382. Plusieurs dédicaces à Jupiter *Depulsor* et à *IOM Depulsor* sont d'ailleurs réalisées *pro salute*.

¹³⁹ *Contra* KOLENDO (1989), p. 1069-1073 ; WISSOWA (1912), p. 122.

¹⁴⁰ GROS (2008), p. 130.

au regard du lien entretenu entre le monde militaire et ce dieu – qui transcende toutes les théories relatives à son origine –, il se pourrait que le dédicant soit ici un ancien soldat, hypothèse malheureusement impossible à vérifier, la pierre étant mutilée et apparemment recouverte d'un crépi depuis sa découverte.

Très rarement, les incertitudes de lecture liées à une découverte ancienne de l'inscription peuvent être levées. C'est notamment le cas pour l'autel dédié à Liber Pater découvert à Vidauban¹⁴¹. Signalé dès le XVIII^e siècle, il a ensuite été perdu de vue jusqu'à être considéré comme d'authenticité douteuse par Hirschfeld, notamment à cause de la présence de *uotum* en tête de l'inscription, impliquant que la formule votive classique *uotum soluit libens merito* aurait ainsi étrangement enserré l'ensemble du texte. Or, retrouvé en 1987¹⁴², il est désormais considéré comme authentique et daté de la 1^e moitié du I^{er} siècle apr. J.-C. Malgré ce formulaire épigraphique particulier, la présence de ce dieu attaché aux activités viticoles¹⁴³ dans la *ciuitas* de Fréjus ne surprendra personne¹⁴⁴. En 1997, un formulaire semblable a été découvert sur un des autels à Roquetius mis au jour à Cabasse, puisque le nom du dieu y est également inséré dans la formule *uotum soluit libens merito*¹⁴⁵.

Outre Jupiter *Depulsor* et Liber Pater, dieux présents dans de nombreuses provinces, plusieurs divinités locales sont attestées dans le territoire de la cité fréjussienne. Cependant, plusieurs raisons nous obligent à envisager avec prudence ces dossiers souvent complexes auxquels nous souhaitons accorder une attention particulière, avant de revenir en conclusion sur le rôle joué par ces dieux locaux.

Les chercheurs ont longtemps localisé à Saint-Michel-de-Valbonne, site de hauteur auparavant occupé par un établissement protohistorique¹⁴⁶, un lieu de culte à Mars *Rudianus*¹⁴⁷, ce qui permettait de justifier la présence de ce dieu à Cabasse (cf. *supra*). Une telle analyse doit néanmoins être remise en question. Tout d'abord, alors que l'identification d'un lieu de culte sur cet ancien habitat de hauteur est certaine, peut-on réellement parler d'un culte à Mars *Rudianus* – un Mars « rouge », lié à la protection violente selon Rémy¹⁴⁸ – à Saint-Michel-de-Valbonne ? Cela ne nous paraît pas pertinent, dans la mesure où aucun élément n'implique ici une telle *interpretatio*¹⁴⁹ – certes présente dans d'autres cités de

¹⁴¹ CIL XII, 250 = ILN I, 140 : *Votum Libero / Patri / Q(uintus) Laberius soluit / libens merito*.

¹⁴² BÉRATO / GASCOU (1997), p. 223-224 (= AE 1997, 1024).

¹⁴³ À propos du rôle joué dans ce contexte par Liber Pater, voir DE CAZANOVE (1988).

¹⁴⁴ Sur les activités viticoles de la cité, voir PASQUALINI *et al.* (2005), p. 311 ; PASQUALINI (2011b), p. 25 ; CAG 83/1, p. 156-158.

¹⁴⁵ AE 1998, 883 : *Opta(tus?) u(otum) / Roqueti(o) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

¹⁴⁶ Pour une présentation de ce site, voir BRUN (2008).

¹⁴⁷ Notamment LAVAGNE (1979), p. 173 ; BRUN (2008) ; ILN I, 162.

¹⁴⁸ RÉMY (2013), p. 128.

¹⁴⁹ Voir les remarques de GOLOSETTI (2016), p. 374.

Narbonnaise¹⁵⁰. Les seules inscriptions retrouvées sur le site, qui indiquent qu'un sanctuaire y fut fréquenté au moins jusqu'à la seconde moitié du II^e siècle apr. J.-C., n'invoquent en effet que *Rudianus*¹⁵¹ ou *deus Rudianus*¹⁵², sans l'associer de quelque façon que ce soit à Mars. De plus, aucune représentation de Mars n'a été mise au jour à Saint-Michel-de-Valbonne. En attendant la découverte d'un document irréfutable attestant localement cette *interpretatio*, il nous semble préférable d'éviter de parler d'un Mars *Rudianus* pour Fréjus. Saint-Michel-de-Valbonne est, en outre, disputée entre Fréjus et Arles, fragilisant de la sorte encore davantage l'hypothèse d'un Mars *Rudianus* à Cabasse, Rudianus lui-même n'étant peut-être pas du tout présent dans la cité.

Malgré ces questions toujours en suspens, le sanctuaire de Saint-Michel-de-Valbonne est un exemple de l'installation d'un sanctuaire du Haut Empire sur le site d'un habitat préromain de hauteur, dans ce cas-ci fortifié vers la fin du II^e siècle av. J.-C., abandonné durant le troisième quart du I^{er} siècle av. J.-C. avant d'être occupé en son point culminant à l'époque romaine. Les murailles préromaines, probablement encore visibles lors de l'installation de ce sanctuaire, ont d'ailleurs sans doute joué un rôle important dans le choix de ce lieu. Ainsi, sur le site du Castellar à Cadenet (cité d'Aix en Provence), la fortification est même entretenue durant la période romaine, alors que seul le sanctuaire occupe encore cet espace. Golosetti parle alors d'une « forme de récupération de lieux de mémoire permettant au sanctuaire, géosymbole participant déjà à l'appropriation de l'espace par son rôle de marqueur spatial, de légitimer la possession de l'espace par la création d'un lien au passé »¹⁵³. En somme, ces sanctuaires seraient implantés en des lieux – principalement des habitats, pas forcément en hauteur¹⁵⁴ – dotés d'une forte valeur symbolique pour les populations locales – sans qu'on puisse y identifier avec certitude des lieux de culte protohistoriques –, afin de potentiellement légitimer un culte nouveau lié au mode de vie civique par la mise en évidence d'un lien avec un passé local plus ou moins réinventé¹⁵⁵. C'est très probablement ce même phénomène qui est à

¹⁵⁰ CIL XII, 1566 = ILN VII.1, 205, Voconces : *Deo Marti / Aug(usto) Rudian/o curator/les curauer/unt* ; CIL XII, 2204 = ILN VIII, 59, Valence : *Marti / Aug(usto) / Rudiano*.

¹⁵¹ CIL XII, 382 : [*Deo?*] *Rudia[no ---] / [---]Aure[lius ---]*. Cette inscription pourrait également avoir été adressée à *deus Rudianus*, ses lacunes nous empêchant malheureusement de connaître la titulature exacte du dieu.

¹⁵² CIL XII, 381 = *Esp.* I, 32 : *Deo Rudia[no?] / uotum li[bens] / soluit L(ucius) Lu[cre]tius L(ucii) lib(ertus) [Hercu?]/leus* ou *Deo Rudia[no?] / uotum li[bens] / soluit L(ucius) Lu[cre]tius L(ucii) lib(ertus) [Basi]/leus*. La face postérieure porte la représentation d'un laurier avec deux oiseaux dans ses branches, tandis que la face latérale gauche montre une patère ; BRUN (2008), p. 335, identifie une cruche sur la face latérale droite.

¹⁵³ GOLOSETTI (2016), p. 370.

¹⁵⁴ GOLOSETTI (2016), p. 103.

¹⁵⁵ GOLOSETTI (2016), p. 373-377, avec également un plan du site de Saint-Michel-de-Valbonne.

l'œuvre à Draguignan, ancien habitat de hauteur où a été mise au jour la seule occurrence épigraphique de Silvain dans la cité. Assez fréquemment invoqué en Gaule Narbonnaise, bien que principalement entre le Rhône et les Alpes, il a vraisemblablement été honoré ici comme dieu des marges et dieu sylvestre¹⁵⁶. De dimensions modestes – une trentaine de centimètres de hauteur –, l'autel trouvé à Draguignan est désigné comme étant la propriété du dieu, *ara Siluani*¹⁵⁷. Gascou et Janon proposaient déjà, dans les *ILN*, que cet habitat de hauteur puisse avoir été pérennisé à l'époque romaine en un sanctuaire – potentiellement à Silvain. Un troisième site de la cité de Fréjus peut être associé à cette logique de récupération mémorielle de l'espace. Il s'agit du sommet de la hauteur des Cannebières (Correns), où a été identifié un lieu de dépôt votif qui, bien que fréquenté au moins entre le IV^e siècle av. J.-C.¹⁵⁸ et le début du IV^e siècle apr. J.-C., n'a fourni que des jetons en plomb, des monnaies et des céramiques non culinaires, sans aucune structure bâtie¹⁵⁹. Alors que ces lieux sont souvent associés à des cultes ouraniens dans les travaux modernes, Golosetti a récemment tenté de nuancer cette hypothèse. Il a ainsi souligné que ces sites de dépôt en hauteur, notamment Correns, ne sont pas choisis pour se rapprocher de la divinité – car surplombés par d'autres reliefs¹⁶⁰ –, mais potentiellement pour marquer le territoire de la communauté¹⁶¹. De plus, une telle permanence des dépôts à Correns ne peut s'expliquer par l'élévation du lieu, mais bien par une « signification mémorielle et communautaire de ce dépôt »¹⁶². La présence d'incisions sur les jetons retrouvés à Correns est majoritairement interprétée comme une représentation d'une roue, indice d'un lieu consacré à Taranis – dont nous n'avons aucun témoignage à l'époque romaine – puis à Jupiter¹⁶³, la roue faisant partie des principaux attributs de ce dernier en Gaule méridionale. Là aussi, Golosetti, que nous suivons, incite à davantage de prudence¹⁶⁴.

Nous venons de le souligner, Mars ne doit pas, faute de nouveau document, être associé à Rudianus sur le site de Saint-Michel-de-Valbonne. Le seul témoignage épigraphique assuré d'un culte à Mars au sein la cité de Fréjus – sa présence à Cabasse étant le fruit d'une résolution d'abréviation, certes fort probable, – pourrait être celui de Théoule-sur-Mer / Mandelieu-la-Napoule, si l'attribution au territoire de Fréjus de cette plaque de bronze ornant une urne¹⁶⁵ ne posait pas

¹⁵⁶ Concernant Silvain et ses modes et champs d'action, voir DORCEY (1992).

¹⁵⁷ *CIL* XII, 253 = *ILN* I, 136 : *Ara / Siluani*.

¹⁵⁸ MICHEL / BRUN (1990), p. 257.

¹⁵⁹ Pour un rapide aperçu de ces trouvailles, voir *CAG* 83/1, p. 348-350.

¹⁶⁰ GOLOSETTI (2016), p. 93-94.

¹⁶¹ GOLOSETTI (2016), p. 416.

¹⁶² GOLOSETTI (2016), p. 98.

¹⁶³ MICHEL / BRUN (1990), p. 254, 257.

¹⁶⁴ GOLOSETTI (2016), p. 112.

¹⁶⁵ *CIL* XII, 166 = *ILN* II, 73 : *Vigilia Metia / Massae filia / Marti Olloudio / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

problème. Point de frontière incertaine ici, c'est le lieu de découverte qui fait l'objet de débats : ainsi, Chastagnol estime qu'elle appartient au territoire d'Antibes¹⁶⁶, tandis que Lautier, dans la CAG – postérieure –, propose, avec une lecture différente des travaux et divers rapports, de l'attribuer à Fréjus¹⁶⁷. L'absence presque totale de Mars de la cité de Fréjus ne peut pas être un argument décisif dans ce cas, puisque le territoire d'Antibes n'a livré aucune autre inscription invoquant ce dieu. Le Mars en l'honneur duquel la citoyenne romaine *Vigilia Metia*, fille de *Massa*, annonce s'être acquittée de son vœu est ici Mars *Olloudius*. Comme de coutume dans de nombreuses études de la religion en Gaule romaine, certains chercheurs se sont mis en quête d'un équivalent dans le reste du monde celtique, poussant cette fois-ci la recherche jusqu'au Pays de Galles – à près de 1300 kilomètres de là –, où est invoqué un Mars *Olludius*¹⁶⁸. Une démarche similaire a également été entreprise pour une autre divinité locale présente dans le territoire de la cité de Fréjus : *Carpantus*, « probablement un dieu de la voiture » selon Lambert¹⁶⁹, invoqué par un citoyen romain sur une pierre¹⁷⁰ retrouvée près de Fayence – sur un site où auraient peut-être été découverts un petit bronze de *Diane* et un autre de *Cybèle*¹⁷¹ – et depuis lors perdue. Ce dieu est en effet fréquemment rapproché de *Carpentus*, invoqué à trois reprises dans la seule *ciuitas* des Convènes, au sud de la Gaule Aquitaine¹⁷². Or, tout comme pour Mars *Olloudius*, de telles comparaisons nous semblent très difficiles à exploiter et pas foncièrement pertinentes dans le cadre d'une étude de la religion romaine à l'échelle civique. Si ces théonymes semblent effectivement issus d'une même racine, la comparaison ne devrait pas être menée plus avant, la recherche de grands dieux communs à l'ensemble du monde celte étant depuis longtemps révolue¹⁷³.

Enfin, *Trittia* est la troisième divinité locale – après *Rudianus* et Mars *Olloudius* – dont l'attribution au territoire de Fréjus est incertaine. Attestée sur un autel en remploi, dans l'église Saint-Jean du hameau homonyme (commune de Pierrefeu-du-Var)¹⁷⁴, dans la cité d'Arles, elle est également honorée deux fois

¹⁶⁶ *ILN* II, 73.

¹⁶⁷ *CAG* 6, p. 386.

¹⁶⁸ *CIL* VII, 73 : *Marti Olludio*. Signalons également – par souci d'exhaustivité, la proposition de restitution de ce théonyme sur un bloc très fruste trouvé à Vallauris, à une dizaine de kilomètres de Théoule-sur-Mer / Mandelieu-la-Napoule (*CIL* XII, 167 = *ILN* II, 81). Cette hypothèse est jugée « très aléatoire » par Chastagnol.

¹⁶⁹ LAMBERT (2013), p. 122.

¹⁷⁰ *CIL* XII, 248 = *ILN* I, 123 : *L(ucius) Valerius / Quartus / Carpanto / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

¹⁷¹ *CAG* 83/1, p. 400: Brun y est tributaire des informations fournies par GARCIN (1835), p. 420.

¹⁷² *CIL* XIII, 93 ; *AE* 1953, 1 ; 1969/1970, 389.

¹⁷³ Sur ce point, revoir – entre autres – VAN ANDRINGA (2017a), p. 13-16.

¹⁷⁴ *CIL* XII, 316 : *Trittia / M(arcus) Vibius / Longus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

au lieu-dit Notre-Dame-d'Eyssia (commune de Carnoules). La plus ancienne des inscriptions de Carnoules, signalée dès le XVIII^e siècle, avait été publiée par Hirschfeld comme relevant de la cité de Fréjus¹⁷⁵. Or, la commune de Carnoules est désormais majoritairement attribuée à la cité d'Arles. C'est notamment le choix effectué par Bérato et Gascou, qui ont publié la seconde mention – probable – de Trittia à Carnoules¹⁷⁶, Christol¹⁷⁷, mais également Gascou et Janon, qui n'ont pas incorporé cette commune au volume des *ILN* consacré à Fréjus. Néanmoins, en raison de l'intégration de Carnoules à la cité de Fréjus dans le *CIL* et, surtout, des intéressantes remarques que ce dossier nécessite, il nous paraît utile d'effectuer un rapide excursus. Selon les sources dont nous disposons, ce serait le site de Carnoules, où Golosetti identifie un sanctuaire de versant d'ampleur locale attaché à un établissement rural¹⁷⁸, qui aurait accueilli le sanctuaire principal de cette déesse. En effet, y ont été retrouvés un autel¹⁷⁹ remployé dans l'église Notre-Dame-de-Eyssia et – durant des fouilles menées dans un nymphée antique au nord de celle-ci – une inscription très fragmentaire datée des alentours de la fin du II^e siècle apr. J.-C. où Bérato et Gascou restituent – sans certitude – le nom de la déesse¹⁸⁰. En l'état, l'autel découvert dans la chapelle Saint-Jean (Pierrefeu-du-Var), daté du I^{er} siècle ap. J.-C., pourrait donc avoir été transporté depuis la commune de Carnoules, distante de seulement 9 kilomètres, pour y être utilisé en remploi. Dès le XVII^e siècle, Trittia, honorée par ces trois inscriptions, a été rapprochée de Tritaia¹⁸¹, jeune fille d'Achaïe évoquée par Pausanias¹⁸². Or, ce rapprochement nous semble peu pertinent et tout à fait problématique. Tout d'abord, la lecture choisie par Casevitz pour ce passage du Périégète – Tritaia – offre une orthographe assez différente de la graphie attestée en Narbonnaise, alors que Spon et Papon, parmi les premiers à établir ce lien, évoquent une « Trittia » chez Pausanias¹⁸³. Ensuite, le statut

¹⁷⁵ *CIL* XII, 255 : *Trittia* / *L(ucius) Iul(ius) / Certi filius) / Mantinus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. Sur la lecture *Mantinus* au lieu de *Martinus*, présente dans le *CIL*, voir CHRISTOL (2018), p. 35-41.

¹⁷⁶ *AE* 1997, 1028 ; BÉRATO / GASCOU (1997), p. 221-222 : *Tritt]i(a)e(?) Iu[lius(?)] / Tenci[---] / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

¹⁷⁷ CHRISTOL (2018), p. 35.

¹⁷⁸ GOLOSETTI (2016), p. 401 et 424.

¹⁷⁹ *CIL* XII, 255 : *Trittia* / *L(ucius) Iul(ius) / Certi filius) / Mantinus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

¹⁸⁰ Voir ci-dessus note 176.

¹⁸¹ Voir, déjà SPON (1685), p. 108 ; puis PAPON (1777), p. 96. Cette hypothèse est reprise par Bérato et Borréani (*CAG* 83/1, p. 311). La première mention de cette inscription, « sous un autel à Pierrefeu » (FABRI DE PEIRESC, ms. lat. 8958, f^o 151 et 153), n'effectue aucun lien avec la Tritaia de Pausanias.

¹⁸² PAUS., VII, 22, 6-9 : « d'autres disent qu'Arès s'unit avec Tritaia, fille de Triton, que cette jeune fille était prêtresse d'Athéna [...]. Les gens ici ont coutume de faire des sacrifices aussi à Arès et à Tritaia ».

¹⁸³ CASEVITZ (2002) ; SPON (1685), p. 108 ; PAPON (1777), p. 96-97.

attribué à la Trittia de Notre-Dame-de-Eyssia, une nymphe dans certains commentaires récents des inscriptions de Narbonnaise¹⁸⁴, semble difficilement envisageable : aucun élément du formulaire épigraphique ou du contexte de découverte de celles-ci n'abonde dans ce sens¹⁸⁵. Même dans l'hypothèse où la Trittia de Notre-Dame-de-Eyssia serait bien celle évoquée par Pausanias, celle-ci n'est chez le Périégète qu'une fille de Triton¹⁸⁶, prêtresse d'Athéna, à laquelle les habitants de la cité de Tritaia offraient des sacrifices en commun avec Arès, ces deux divinités étant considérées comme les parents de Mélanippe, fondateur de la cité. Enfin, la correspondance Trittia / Tritaia datant du commentaire de Spon – au XVII^e siècle – est, depuis, souvent acceptée en vertu de la présence grecque dans le sud de la Gaule. Pourtant, il faut souligner que ces installations concernaient des populations principalement phocéennes et non achéennes. Au-delà de cette difficulté, l'absence d'attestation épigraphique d'un culte à Tritaia en Achaïe pose également question, Pausanias étant *in fine* le seul témoin de ce culte qui aurait voyagé jusqu'en Gaule méridionale. Nous le voyons, rien chez Pausanias, pas plus que dans nos sources de Narbonnaise, ne semble permettre d'identifier Trittia comme une nymphe, ni même d'établir un lien solide avec le texte du Périégète, la cité d'Achaïe qu'il évoque ou le culte qu'il y situe. En outre, bien qu'elle ne concerne pas directement le culte de cette déesse, il nous semble utile d'indiquer que l'hypothèse ancienne selon laquelle Trittia aurait donné son nom à la commune de Trets, distante de près de 50 km du site de Notre-Dame-de-Eyssia¹⁸⁷, bien que reprise par Bérato et Borréani¹⁸⁸, nous semble tout aussi fragile. Après avoir passé en revue toutes ces propositions et hypothèses, il nous paraît plus prudent d'identifier dans notre corpus une déesse locale – concernée par des dédicaces votives d'au moins deux citoyens romains – dont l'origine onomastique nous échappe, comme certains auteurs l'ont déjà proposé¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Notamment CAG 83/1, p. 310-311.

¹⁸⁵ Bérato et Borréani évoquent certes la découverte d'une des inscriptions de Carnoules dans un éventuel nymphée antique, mais ce contexte à lui seul ne devrait pas permettre une telle hypothèse. CAG 83/3, p. 311.

¹⁸⁶ Le lien avec Triton, divinité maritime, pourrait certes justifier son statut de Nymphe pour un observateur moderne. Néanmoins, Pausanias, qui n'évoque que très rarement Triton, ne le met jamais en lien avec une Nymphe. De plus, il n'hésite pas à désigner explicitement comme nymphes de nombreux autres personnages féminins, notamment, toujours en Achaïe, Argyre (PAUS., VII, 23, 1-3).

¹⁸⁷ GRENIER (1954), p. 331. PAPON (1777), p. 96, à propos de l'inscription de Pierrefeudu-Var : « TRITTIA. Je hazarde ici une conjecture que je ne garantis pas ». Signalons que Papon, à l'origine de cette hypothèse, indique ici – pour renforcer son argumentation – que l'inscription a été trouvée à Trets, alors que ses prédécesseurs l'avaient bien localisée à Pierrefeudu-Var. GIRAUD (1836), p. xxi-xxii, l'avait déjà souligné.

¹⁸⁸ CAG 83/1, p. 311.

¹⁸⁹ BÉRATO / GASCOU (1997), p. 221-222.

4. Les cultes des militaires

La cité de Fréjus étant une colonie de peuplement qui a accueilli des vétérans, mais également des soldats en fonction, il nous paraît intéressant de présenter dans le cadre de notre étude les divinités qu'il est possible de rattacher à ce contexte militaire, afin de les confronter aux dieux honorés au sein de la *ciuitas*.

Le seul dieu dont le lien avec l'armée est attesté par l'épigraphie dans la *ciuitas* est Hercule, honoré sur un autel en grès par une *uexillatio* – un détachement de soldats – provenant de l'armée des Germanies¹⁹⁰. Retrouvée, en 1883, au fond d'un puits – hors contexte et sans que le reste du contenu du puits ne nous soit connu – sur la Butte Saint-Antoine, espace surplombant la cité et qui a accueilli une très vaste demeure privée¹⁹¹, cette inscription pourrait être mise en rapport avec un passage des *Histoires* de Tacite. En effet, celui-ci évoque la présence en Narbonnaise, à l'occasion de la guerre civile déclenchée par la mort de Néron, de deux cohortes de Tongres, quatre escadrons de cavalerie et toute la cavalerie auxiliaire des Trévires¹⁹², troupes envoyées par Valens¹⁹³. Dans la mesure où Tacite précise qu'une partie de ces troupes a été cantonnée à Fréjus, il est envisageable de dater cet autel de l'année 69 apr. J.-C.

Quelques statuettes témoignent également de la présence d'Hercule au sein du monde militaire, cette fois-ci au sud-ouest de la ville, dans le camp dit « de la flotte d'Agrippa »¹⁹⁴. Ce camp a été fréquenté entre la fin du I^{er} siècle av. J.-C. et les années 40-50 apr. J.-C., avant d'être définitivement abandonné vers 70 apr. J.-C.¹⁹⁵ – ce qui rend envisageable un stationnement de la *uexillatio* en son sein. Il s'agit de deux statuettes en bronze d'Hercule *bibax*, type représentant le dieu avec la massue appuyée sur son épaule gauche et tenant le plus souvent de la dextre un vase ou une coupe¹⁹⁶ – peut-être une production locale¹⁹⁷. Malheureusement, sans connaissance précise des conditions de découverte de ces éléments, nous ne

¹⁹⁰ CIL XII, 5733 = ILN I, 2 = ILS 9121 : *Herculi / uexil(l)ati(o) / Germani[[c?] ianoru(m) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / [Q(uinto)?] Va[l(erio)?]*.

¹⁹¹ Il s'agit peut-être de la résidence d'un personnage public d'importance. RIVET (2011).

¹⁹² TAC., *Hist.*, II, 14 : *Duas Tungrorum cohortes, quattuor equitum turmas, uniuersam Treuirorum alam cum Iulio Classico praefecto misit, e quibus pars in colonia Foroivliensi retenta*. Pour le commentaire, voir ILN I, 2.

¹⁹³ En janvier 69 apr. J.-C., Fabius Valens, légat de la *legio I* en Germanie, fit acclamer Vitellius empereur par ses troupes. Dès lors en charge d'une des armées de ce dernier, il prit part à plusieurs batailles contre les troupes de Galba puis d'Othon – une de ces victoires lui valant d'ailleurs un consulat suffect en 69 –, avant d'être capturé par les forces flaviennes et exécuté. DNP 4, col. 378-379 ; PIR², F 68.

¹⁹⁴ Sur ces fouilles, voir GOUDINEAU / BRENTCHALOFF (2009).

¹⁹⁵ GOUDINEAU / BRENTCHALOFF (2009), p. 580.

¹⁹⁶ FEUGÈRE (2009), p. 140-143. À propos de ce type statuaire en bronze attesté dans plusieurs provinces de l'Empire et très représenté en Italie : BOUCHER (1976), p. 145.

¹⁹⁷ FEUGÈRE (2009), p. 125-127.

pouvons pas nous prononcer sur leur lien avec la potentielle chapelle identifiée au sein de ce camp par Brentchaloff et Goudineau, qui serait l'*aedes* des *principia* – bâtiments d'état-major¹⁹⁸. Signalons tout de même, en appui de cette hypothèse, que Schmidt Heidenreich a observé que l'iconographie herculéenne est, au sein des camps militaires, essentiellement présente dans les *principia*¹⁹⁹. Il n'est pas non plus possible de déterminer si l'autel de la *uexillatio* avait été érigé dans le camp, avant d'être déplacé pour emploi. Les autres éléments iconographiques retrouvés dans ce camp – à nouveau sans localisation précise – ne fournissent guère d'informations décisives à propos des dieux potentiellement honorés dans cette *aedes* : un caducée d'un Mercure en bronze et un gouvernail d'une Fortuna en bronze²⁰⁰.

La présence d'Hercule dans un camp²⁰¹ ne constitue pas plus une surprise que son invocation par une vexillation²⁰² – ce qui est attesté à plusieurs reprises, notamment en Germanie²⁰³ –, tandis que Fortuna²⁰⁴ et, dans une moindre mesure, Mercure²⁰⁵, sont eux aussi fréquemment rencontrés dans le monde militaire. Malheureusement, les conditions de découverte des statuettes de ces deux divinités n'étant pas identifiées avec précision, il est difficile de leur attribuer avec certitude une valeur culturelle.

En outre, le camp de la flotte d'Agrippa a livré des témoignages de la présence en son sein d'une divinité originaire d'Égypte. En effet, deux amulettes représentant Harpocrate, l'Horus enfant fils d'Isis²⁰⁶, figuré ici debout et nu, l'index droit sur la bouche, la main gauche derrière le corps, y ont été mises au jour²⁰⁷. Sans attester un culte à cette divinité, ces amulettes indiquent que le dieu accompagnait néanmoins les soldats dans leur quotidien. Feugère souligne la précocité de l'attestation de ce dieu, probablement apporté par la flotte stationnée à cet endroit²⁰⁸. En effet, selon Goudineau, la présence de marins orientaux

¹⁹⁸ BRENTCHALOFF / GOUDINEAU (2009), p. 55-58.

¹⁹⁹ SCHMIDT HEIDENREICH (2013), p. 160.

²⁰⁰ FEUGÈRE (2009), p. 140-141.

²⁰¹ SCHMIDT HEIDENREICH (2013), p. 159-160.

²⁰² RÜPKE (1990), p. 194.

²⁰³ En Germanie Supérieure, de nombreux exemples peuvent être trouvés dans les carrières de la Brohl : *CIL* XIII, 7693 ; 7695 ; 7703 ; 7705-7706 ; 7719 ; 7721 ; *AE* 1926, 21 ; 1929, 56. Sur ce site et ses dédicaces à Hercule *Saxanus*, protecteur des carriers, voir RAEPSAET-CHARLIER (2021). Pour d'autres exemples dans les Germanies : *AE* 1926, 20-21. Pour d'autres provinces, voir entre autres *CIL* XIII, 4623-4624 et *AE* 2004, 954, carrière de Norroy, Gaule Belgique ; *CIL* III, 12565, Dacie ; *AE* 1988, 992, Mésie Inférieure ; *CIL* VIII, 2490, Numidie.

²⁰⁴ SCHMIDT HEIDENREICH (2013), p. 154-156.

²⁰⁵ SCHMIDT HEIDENREICH (2013), p. 164.

²⁰⁶ Pour davantage d'informations concernant ce dieu, voir, notamment, SWAN HALL (1977) ; CRISTEA (2013).

²⁰⁷ FEUGÈRE (2009), p. 109-114.

²⁰⁸ FEUGÈRE (2009), p. 114.

dans le camp – principalement des affranchis et des pérégrins sous Auguste et Tibère²⁰⁹ –, dépositaires d'une ancienne tradition navale, était fort probable²¹⁰. Fréjus semble d'ailleurs avoir été un foyer de fabrication de ces amulettes, les fouilles du Clos de la Tour ayant livré une matrice destinée à la production de moules prévus pour la réalisation de tels objets²¹¹. Faut-il rapprocher ces deux statuettes de l'hypothétique épitaphe d'une prêtresse d'Isis épouse d'un vétérân découverte dans les thermes de Villeneuve, à 200 m au sud-est, toujours dans le camp de la flotte (cf. *supra*) ? Au vu des incertitudes entourant Isis dans la documentation à notre disposition – notamment le déplacement probable de cette épitaphe – et de la dimension non-culturelle des statuettes d'Harpocrate, il nous semble délicat de vouloir insérer un culte isiaque dans le contexte militaire fréjussien.

Après ce tour d'horizon des divinités présentes dans le monde militaire, il nous semble intéressant de confronter les résultats obtenus au contexte civil de la *ciuitas*. On observe directement que Fortuna et Harpocrate, absents du monde civil²¹², n'apparaissent que chez les militaires. Pour Hercule et Mercure, la situation est un peu différente. S'ils ne sont attestés sur aucune inscription civile de la cité, leurs images semblent avoir été présentes – à des degrés divers – dans le paysage du chef-lieu de la *ciuitas*. Alors que Mercure pourrait peut-être, grâce aux fragments d'une statue colossale, être intégré au panthéon public de la cité (cf. *supra*), les représentations d'Hercule, quant à elles, ne peuvent être rattachées à un contexte culturel : il s'agit d'un Hercule *mingens* – mis au jour avant 1886 – servant probablement de fontaine dans un contexte domestique²¹³ et d'un fragment de relief en marbre figurant une massue découvert, en 1970-1971, hors-contexte au Clos de la Tour²¹⁴. Certaines têtes de statues découvertes à Fréjus pourraient éventuellement être identifiées comme des représentations d'Hercule²¹⁵, notamment une tête barbue en grès plus grande que nature. Néanmoins, en l'absence d'arguments décisifs en faveur d'une identification à Hercule, nous préférons exclure ces fragments de notre corpus.

La principale divinité associée aux soldats présents à Fréjus est donc Hercule, invoqué par une vexillation de soldats provenant de l'armée des Germanies et attesté iconographiquement dans le camp de la flotte. Or, comme celui-ci a peut-être été abandonné vers 69 apr. J.-C., son occupation par la vexillation est

²⁰⁹ GOUDINEAU (2009), p. 582 ; REDDÉ (1986), p. 474-486.

²¹⁰ GOUDINEAU (2009), p. 582-584.

²¹¹ FEUGÈRE (2009), p. 114, 140-143.

²¹² Signalons, par souci d'exhaustivité, une intaille représentant Fortuna découverte dans un habitat rural viticole et oléicole à Taradeau. Elle a été mise au jour dans la phase d'abandon de l'édifice, datée de la fin du II^e siècle ap. J.-C. CAG 83/2, p. 762 ; GUIRAUD (1988), n° 196.

²¹³ *NEsp.* IV, 13.

²¹⁴ *NEsp.* IV, 36.

²¹⁵ *NEsp.* IV, 21 et 46-47.

envisageable²¹⁶. Selon Feugère, il est même possible que les statuettes en bronze d'Hercule aient été réalisées sur place, plusieurs indices de travail du bronze ayant été identifiés dans le camp²¹⁷. Ce dieu, fréquemment associé aux *uexillationes* – notamment en Germanie –, n'est cependant pas du tout présent dans la sphère civile, malgré la présence de nombreux légionnaires et vétérans²¹⁸ sur le territoire de Fréjus. Tout au plus peut-on répertorier quelques éléments de nature plutôt décorative à Fréjus.

5. Conclusion

À l'issue de cet examen de l'ensemble de la documentation disponible, nous voyons que, malgré un corpus assez maigre, la *ciuitas Foroiuliensis* offre un panorama divin fort varié. Sont honorés des dieux présents à Rome, tels *IOM*, Silvanus, Apollon, Hercule et peut-être Minerve – ou *Roma* ? –, des dieux locaux parfois interprétés, Roquetius / Mars *Roquetius*, Mars *Olloudius* et Carpentus, mais aussi un dieu qui semble issu d'autres régions de l'empire, à savoir Jupiter *Depulsor*. Cependant, il est bien difficile de cerner les *publica sacra* de la cité, puisque seuls *IOM*, Roquetius / Mars *Roquetius* et – peut-être – Minerve / *Roma* peuvent être liés à la fois à des pratiques cultuelles clairement attestées et à des indices d'un culte public. Concernant *Mater Magna* et Isis, les sources sont trop problématiques et ne nous permettent pas de postuler l'existence d'un culte – *a fortiori* public – à ces déesses dans la cité. Colonie de déduction ayant accueilli une seconde fois des vétérans sous Auguste et port d'attache d'une flotte impériale, Fréjus nous a logiquement transmis quelques témoignages de cultes dans un contexte militaire. Il est cependant difficile de trouver des points de contact entre les mondes civil et militaire : Hercule, seul dieu attesté par l'épigraphie dans l'armée, n'est – au mieux – présent dans le cadre civil que par l'intermédiaire d'œuvres à caractère décoratif. Les zones de contact ne sont guère plus nombreuses entre les dieux locaux, uniquement présents sur le territoire de la cité, et les dieux honorés dans la ville de Fréjus, bien que ces derniers soient assez méconnus.

Pour les divinités locales, huit des neuf inscriptions que nous possédons nous permettent de connaître le statut social du dédicant : sept ont la citoyenneté romaine – parmi lesquels trois au moins sont des affranchis –, le huitième étant probablement un pérégrin. Une fois de plus, cela démontre l'intégration de ces dieux locaux, trop longtemps prétexte pour une recherche de dieux gaulois, dans le nouveau cadre civique romain – sans qu'il faille déduire du statut de citoyen des dédicants la nature publique du culte, qui, en l'état, ne nous paraît envisageable que pour Roquetius / Mars *Roquetius*.

²¹⁶ GOUDINEAU (2009), p. 580.

²¹⁷ FEUGÈRE (2009), p. 125-129.

²¹⁸ Voir les index des *ILN*.

Il convient d'attribuer à ces dieux locaux un rôle déterminant dans la structuration des communautés civiques et de leur territoire, ce que l'exemple de Roquetius / Mars *Roquetius* illustre à merveille. Participant, à l'instar du choix de certains lieux pour y implanter un sanctuaire – par exemple l'ancien habitat de hauteur de Draguignan –, à la réappropriation mémorielle de l'espace et du paysage divin antérieur ou présenté comme tel, les dieux locaux ont été un des moyens, pour les autorités installées dans le nouveau cadre civique romain, de structurer la *ciuitas*. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que Roquetius / Mars *Roquetius*, qui semble être un membre du panthéon public de Fréjus, ne soit honoré qu'à Cabasse, au sein du *pagus* dont il est le *Numen*. Si la documentation disponible ne permet pas de dépasser le stade de l'hypothèse, l'absence totale de dieux locaux au sein du chef-lieu de la *ciuitas* semble confirmer, comme Van Andringa l'a souligné pour les Trois Gaules, que les dieux locaux incarnent sur le territoire les nouvelles réalités municipales tout en représentant – avec plus ou moins de vérité²¹⁹ – l'héritage des populations conquises²²⁰. Leur présence prégnante aux marges de la cité – que ce soit celles de Fréjus ou d'Arles dans le cas des dieux invoqués dans des espaces contestés – doit également être soulignée dans cette optique : ils définissent le territoire de la communauté. Ils sont accompagnés dans ce rôle – à Cabasse, mais aussi peut-être à Fox-Amphoux – par la figure de l'empereur, garant du système impérial, de l'autonomie des cités et donc de l'existence de leurs propres cultes²²¹. Rendre un hommage à l'empereur et rendre un culte à ses *Numina*, loin d'être un simple acte de loyalisme politique, permettait donc aux autorités locales de s'assurer de la pérennité de l'empire et, partant, de celle de leur communauté et de leurs cultes. L'association d'une telle mission aux divinités les plus importantes de la *ciuitas* était dans cette optique une évidence, ces divinités fussent-elles locales, interprétées ou indigènes selon les grilles d'analyse des Modernes, qui occultent trop souvent le contexte romain de ces dieux qui ont changé « de nom et d'identité »²²².

Université de Liège.

Maxime JOSEPH.

²¹⁹ Sur ces questions, voir VAN ANDRINGA (2017b).

²²⁰ VAN ANDRINGA (2017a), p. 162.

²²¹ VAN ANDRINGA (2017a), p. 197-198, 321-323.

²²² VAN ANDRINGA (2006), p. 229.

ANNEXE :
Le corpus épigraphique de Fréjus²²³

<i>Divinité invoquée</i>	<i>Texte de l'inscription</i>	<i>Statut du/des dédicant(s)</i>	<i>Contexte de mise au jour</i>	<i>Référence</i>
Apollon	<i>Apollini / ex u(oto) l(ibentes) m(erito) / Receptu[s] / et Cresces</i>	Pérégrins	Fréjus	<i>CIL XII, 247 = ILN I, 1</i>
Carpantus	<i>L(ucius) Valerius / Quartus / Carpanto / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>	Citoyen	Fayence, à proximité d'une <i>uilla</i> (?), milieu XIX ^e s.	<i>CIL XII, 248 = ILN I, 123</i>
Hécate	<i>[H]anc Hecate fa[---]</i>	?	Fréjus, Clos de la Tour, 1972	<i>ILN I, 36</i>
Hercule	<i>Herculi / uexil(l)ati(o) / Germani[?]ianoru(m) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / [Q(uinto)?] Va[l(erio)?]</i>	<i>Vexillatio</i> de soldats provenant de l'armée des Germanies	Fréjus, Puits de la Butte Saint-Antoine, avant 1883	<i>CIL XII, 5733 = ILN I, 2</i>
<i>Iustitia et Clementia Caesaris</i> (?)	<i>Iustiti?]ae et Clemen[tiae] / Caes?]aris C III[---]</i>	?	Le Luc en Provence, XVI ^e s.	<i>CIL XII, 256 = ILN I, 151</i>
Jupiter <i>Depulsor</i>	<i>L(ucius) Illidius (?) Restitus / Io(u)i Depu[l]s(ori) li(bens) m(erito) / f(ecit)</i>	Citoyen	Le Luc en Provence, remploi proche d'un habitat antique	<i>CIL XII, 315 = ILN I, 148</i>
Jupiter <i>Optimus Maximus</i>	<i>[---] uel [---] / Pacatu[s-] / I]oui ara[m---] / Optumo / Maxu[---]</i>	?	Fréjus, peu avant 1886	<i>CIL XII, 5734 = ILN I, 3</i>
Liber Pater	<i>Votum Libero / Patri / Q(uintus) Laberius soluit / libens merito</i>	Citoyen	Vidauban, XVIII ^e s.	<i>CIL XII, 250 = ILN I, 140</i>

²²³ Ont également été intégrées dans ce tableau, afin d'offrir un aperçu général des documents épigraphiques employés, les inscriptions qui, après examen, ne doivent pas être intégrées au territoire de Fréjus.

Mars <i>Olloudius</i>	<i>Vigilia Metia / Massae filia / Marti Olloudio / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>	Citoyenne	Théoule-sur-Mer (?), 1777	<i>CIL</i> XII, 166 = <i>ILN</i> II, 73
Mars <i>Roquetius</i>	<i>M(arti?) R(oquetio?) / M(arcus) Iulius / Ianuarius / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>	Citoyen romain	Cabasse, remploi dans l'église Notre-Dame-et-Saint-Pons-de-Cabasse	<i>CIL</i> XII, 341 = <i>ILN</i> I, 162
<i>Mater Magna</i>	<i>Pro sal(ute) / Antonin(i) / tauroboli/um fecit / d(eae) m(agnae) I(daeae)</i>	?	Fréjus ?	<i>CIL</i> XII, 251 = <i>ILN</i> I, 4
Minerve (?) + <i>Numen Augusti</i> (?)	<i>[Numini Aug(usto) deae Miner]uae, / --- [colon] iae / [Foroiuliens(is) biblioth?]ecam / --- [sua pe]c(unia) ded(it OU -erunt)</i>	?	Fréjus, nymphée	<i>ILN</i> I, 106
<i>Numen Augusti</i>	<i>N(umini) A(ugusti) s(acrum?) / Valerius Gracilis d(e) s(ua) p(ecunia) (OU d(e) s(uo) p(osuit))</i>	Citoyen	Fréjus	<i>CIL</i> XII, 252 = <i>ILN</i> I, 5
<i>Roquetius</i>	<i>Primio, C(aii) Iuli / libertus, Roquetio / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>	Affranchi	Cabasse, 1914	<i>ILN</i> I, 163
<i>Roquetius</i>	<i>Iulia Laeta / Roquetio / [---]</i>	Affranchie	Cabasse, la Grand-Pièce, 1997	<i>AE</i> 1998, 882 = <i>CAG</i> 83/1, p. 277
<i>Roquetius</i>	<i>Opta(tus?) u(otum) / Roqueti/o s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>	Pérégrin	Cabasse, la Grand-Pièce, 1997	<i>AE</i> 1998, 883 = <i>CAG</i> 83/1, p. 277
<i>Rudianus</i>	<i>Deo Rudia[no?] / uotum li[bens] / soluit L(ucius) Lu[cre]tius L(ucii) lib(ertus) [Hercu?]/leus</i>	Affranchi	Saint-Michel-de-Valbonne	<i>CIL</i> XII, 381
<i>Rudianus</i>	<i>[Deo?] Rudia[no ---] / Aure[lius ---]</i>	?	Saint-Michel-de-Valbonne	<i>CIL</i> XII, 382

Silvanus	<i>Ara / Silu/ani</i>	?	Draguignan	<i>CIL</i> XII, 253 = <i>ILN</i> I, 136
Trittia	<i>Trittia</i> / <i>L(ucius) Iul(ius)</i> / <i>Certi fili(ius)</i> / <i>Mantinus</i> / <i>u(otum) s(oluit) l(ibens)</i> <i>m(erito)</i>	Citoyen	Carnoules, lieu-dit Notre-Dame- de-Eyssia, remploi dans l'église	<i>CIL</i> XII, 255
Trittia	[<i>Tritt</i>]i(a)e <i>Iu[li]us?</i> OU - <i>lia</i>) / <i>Tenci</i> [---] / <i>u(otum) s(oluit) l(ibens)</i> <i>m(erito)</i>	Citoyen/ne	Carnoules, lieu-dit Notre-Dame- de-Eyssia, nymphee antique à proximité de l'église ?	<i>CIL</i> XII, 316

BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS

- CAG* 6 : L. LAUTIER / M.-P. ROTHÉ (2010), *Carte archéologique de la Gaule, 06. Les Alpes-Maritimes*, Paris.
- CAG* 13/5 : M.-P. ROTHÉ / M. HEIJMANS / M. PROVOST (2008), *Carte archéologique de la Gaule, 13/5. Arles, Crau, Camargue*, Paris.
- CAG* 83/1 : J.-P. BRUN / M. BORRÉANI (1999a), *Carte archéologique de la Gaule, 83/1. Le Var*, Paris.
- CAG* 83/2 : J.-P. BRUN / M. BORRÉANI (1999b), *Carte archéologique de la Gaule, 83/2. Le Var*, Paris.
- CAG* 83/3 : C. GÉBARA / P. DIGELMANN / Y. LEMOINE (2012), *Carte archéologique de la Gaule, 83/3. Fréjus*, Paris.
- DNP* 4 : H. CANKI / H. SCHNEIDER (ed.) (1998), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Vol. 4, Stuttgart.
- Esp.* : É. ESPÉRANDIEU / R. LANTIER (1907-1966), *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, 15 vol., Paris / Bruxelles.
- Hep* : *Hispania Epigraphica*, Madrid.
- ILA-Lecture* : G. FABRE / P. SILLIÈRES (2000), *Inscriptions latines d'Aquitaine (ILA). Lecture*, Bordeaux.
- ILN* I : J. GASCOU / M. JANON (1985), *Inscriptions latines de Narbonnaise (I.L.N.)*, Fréjus, Paris.
- ILN* II : A. CHASTAGNOL (1992), *Inscriptions latines de Narbonnaise (I.L.N.)*. II. *Antibes, Riez, Digne*, Paris.
- ILN* V.3 : B. RÉMY *et al.* (2005), *Inscriptions latines de Narbonnaise (I.L.N.)*. V.3. *Vienne*, Paris.

- ILN VII.1 : B. RÉMY / H. DESAYE (2012), *Inscriptions latines de Narbonnaise*. VII. *Les Voconces - 1. Die*, Paris.
- ILN VIII : P. FAURE / N. TRAN (2012), *Inscriptions latines de Narbonnaise*. VIII. *Valence*, Paris.
- NEsp. IV : Y. LEMOINE (2013), *Nouvel Espérandieu. Recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule*. Tome IV. *Fréjus*. Avec la collaboration de S. SARTRE, Paris.
- PIR² : E. GROAG / A. STEIN / L. PETERSEN *et al.* (1933-), *Prosopographia Imperii Romani Saeculi I, II et III*. Editio altera, Berlin.
- RICIS II : L. BRICAULT (2005), *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*. Vol. 2, Paris.
- RPC I : A. M. BURNETT / M. AMANDRY / P. P. RIPOLLÈS (1992), *Roman Provincial Coinage. Vol. I : From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 BC – AD 69)*, London / Paris.
- N. BELAYCHE / S. ESTIENNE (ed.) (2020), *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*, Rennes.
- N. BELAYCHE / F. MASSA (ed.) (2020), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden / Boston.
- F. BÉRARD (2006), *Quelques fidèles de Jupiter Depulsor à Lyon*, in S. DEMOUGIN *et al.* (ed.), *H.-G. Pflaum, un historien du XX^e siècle. Actes du colloque international, Paris, les 21, 22 et 23 octobre 2004*, Genève, p. 369-392.
- G. BÉRARD *et al.* (1993), *Matavo (Cabasse, Var) et le pagus Matavonicus*, in *RAN* 26, p. 301-337.
- J. BÉRATO / J. GASCOU (1997), *Inscriptions des territoires antiques d'Arles et de Fréjus*, in *ZPE* 119, p. 221-227.
- I. BÉRAUD / C. GÉBARA / L. RIVET (2008), *Fréjus antique*, Paris.
- A. BERTRAND (2010), *Y a-t-il un paysage religieux colonial ? Entre prescription, mimétisme et adaptation : les mécanismes de l'imitatio Romae*, in *RHR* 227, p. 591-608.
- (2015), *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale (Italie médio-adriatique, III^e s. av. n.è. – II^e s. de n.è.)*, Rome.
- F. BLANCHARD (2014), *La Triade capitoline : ses lieux de culte et ses divinités en Gaule romaine*, in R. BEDON (ed.), *Confinia. Confins et périphéries dans l'Occident romain. Actes du Colloque international, Limoges (19-20 octobre 2012)*, Limoges, p. 157-192.
- A. BLANCHET (1936), *Note de M. Donnadiou sur les fouilles dans le quartier du théâtre antique de Fréjus*, in *CRAI* 80, p. 74-75.
- M. BORRÉANI / J. GASCOU (1998), *Le dieu Roquetius d'après trois inscriptions de Cabasse (Var)*, in *ZPE* 121, p. 297-299.
- S. BOUCHER (1976), *Recherches sur les bronzes figurés de Gaule pré-romaine et romaine*, Rome.
- D. BRENTCHALOFF (2009), *Bilan numismatique*, in C. GOUDINEAU / D. BRENTCHALOFF (2009), p. 69-106.
- D. BRENTCHALOFF / A. HERMARY (2000), *L'Hermès double de Fréjus*, in *MMAI* 78, p. 53-83.
- D. BRENTCHALOFF / C. GOUDINEAU (2009), *III. Le camp : emplacement, structures, chronologie*, in C. GOUDINEAU / D. BRENTCHALOFF (2009), p. 35-68.

- J.-P. BRUN (2008), *Le sanctuaire et l'oppidum de Saint-Michel-de-Valbonne (Hyères, Var)*, in J.-E. BROCHIER / A. GUILCHER / M. PAGNI (ed.), *Archéologies de Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à Gaëtan Congès et Gérard Sauzade*, Aix-en-Provence, p. 331-340.
- R. CAGNAT (1909), *Les bibliothèques municipales dans l'Empire romain*, in *Mémoires de l'Institut national de France* 38, 1, p. 1-26.
- J. CARABIA (1989), *Hécate, garante de la propreté : défense de déposer des ordures sous peine de...*, in *Pallas* 35, p. 25-63.
- J. CARCOPINO (1936), [Observation], in *CRAI* 80, p. 75.
- C. CARRIER (2005), *Sculptures augustéennes du théâtre d'Arles*, in *RAN* 38-39, p. 365-396.
- M. CASEVITZ (2002), *Pausanias, Description de la Grèce. Tome VII. Livre VII. L'Achaïe*. Texte établi par M. C. et traduit par Y. LAFOND, Paris (CUF).
- M. CHRISTOL / C. GOUDINEAU (1987), *Nîmes et les Volques Arécomiques au I^{er} siècle avant J.-C.*, in *Gallia* 45, p. 87-103.
- M. CHRISTOL (2010), *Mars en Narbonnaise : quelques remarques*, in M. CHRISTOL, *Une histoire provinciale. La Gaule narbonnaise de la fin du II^e siècle av. J.-C. au III^e siècle ap. J.-C. Scripta varia*. Travaux édités par M. L. BONSANGUE / C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE, Paris, p. 357-374.
- (2015), *Pacensis : les noms de la cité de Fréjus et l'histoire coloniale sous Auguste*, in *MEFRA* 127, p. 535-553.
- (2018), *Notes d'épigraphie 18-19-20*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 29, p. 35-56.
- M. H. CRAWFORD (1996), *Roman Statutes*, 2 vol., London.
- S. CRISTEA (2013), *Egyptian, Greek, Roman Harpocrates – A Protecting and Saviour God*, in I. MOGA (ed.), *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*, Iași, p. 73-86.
- O. DE CAZANOVE (1988), *Jupiter, Liber et le vin latin*, in *RHR* 205, p. 245-265.
- A. DONNADIEU (1927), *La Pompéi de la Provence. Fréjus. Forum Iulii*, Paris.
- (1936-1937), *Note sur la découverte d'une bibliothèque à Fréjus*, in *Bulletin de la Société d'études scientifiques et archéologiques de Draguignan* 41, p. 99-101.
- (1946), *Le théâtre antique de Fréjus (Var). Ses caractéristiques archéologiques*, in *CRAI* 90, p. 330-344.
- P. F. DORCEY (1992), *The Cult of Silvanus : A Study in Roman Folk Religion*, Leiden.
- L. DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart.
- N.-C. FABRI DE PEIRESC, *Inscriptiones antiquae. Vol. II*, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- M. FEUGÈRE (2009), *Militaria, petits objets en os et en métal*, in GOUDINEAU / BRENTCHALOFF (2009), p. 107-177.
- D. FISHWICK (1987-1992), *The Imperial Cult in the Latin West : Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 4 vol., Leiden / New York.
- É. GARCIN (1835), *Dictionnaire historique et topographique de la Provence ancienne et moderne*. Tome premier, Draguignan.
- J. GASCOU (1982), *Quand la colonie de Fréjus fut-elle fondée ?*, in *Latomus* 41, p. 132-145.

- M. GAYRAUD (1970), *Les inscriptions de Julia Natalis à Narbonne*, in *RAN* 3, p. 115-127.
- C. GÉBARA *et al.* (2010), *Fréjus (Forum Julii) : le port antique / The Ancient Harbour*, Portsmouth, RI.
- C. GIRAUD (1836), *Numismatique. Opuscules posthumes de M. Z. Pons*, Paris.
- R. GOLOSETTI (2016), *Archéologie d'un paysage religieux. Sanctuaires et cultes du Sud-Est de la Gaule (V^e s. av. J.-C. – IV^e s. ap. J.-C.)*, Venosa.
- J.-C. GOLVIN (2011), *La logique du choix préférentiel : méthodologie exposée à propos de la restitution du forum de Fréjus*, in M. PASQUALINI (2011a), p. 129-137.
- C. GOUDINEAU (2009), *Conclusion*, in C. GOUDINEAU / D. BRENTCHALOFF (2009), p. 575-586.
- C. GOUDINEAU / D. BRENTCHALOFF (ed.) (2009), *Le camp de la flotte d'Agrippa à Fréjus. Les fouilles du quartier de Villeneuve (1979-1981)*, Paris.
- I. GRADEL (2002), *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- A. GRENIER (1954), *Aspects de la religion romaine en Provence*, in *CRAI* 98, p. 328-335.
- P. GROS (1996), *L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire. I. Les monuments publics*, Paris.
- (2008), *La Gaule Narbonnaise. De la conquête romaine au III^e siècle apr. J.-C.*, Paris.
- H. GUIRAUD (1988), *Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule (Territoire français)*, Paris.
- A. HOFENEDER / P. DE BERNARDO STEMPEL (ed.) (2013), *Théonymie celtique, cultes*, interpretatio — *Keltische Theonymie, Kulte*, interpretatio. *X. Workshop F.E.R.C.AN., Paris 24.–26. Mai 2010*, Wien.
- A.-R. HOŠEK (2020), *Les ressorts religieux dans la création d'une colonie. L'exemple de Berytus, en Syrie romaine*, in N. BELAYCHE / S. ESTIENNE (ed.), p. 119-139.
- J. KOLENDO (1989), *Le culte de Jupiter Depulsor et les incursions des Barbares*, in *ANRW* II.18.2, Berlin / New York, p. 1062-1076.
- P.-Y. LAMBERT (2013), *Le statut du théonyme gaulois*, in A. HOFENEDER / P. DE BERNARDO STEMPEL (ed.), p. 113-124.
- H. LAVAGNE (1979), *Les dieux de la Gaule Narbonnaise : « romanité » et romanisation*, in *JS*, p. 155-197.
- W. M. LINDSAY (1997), *Sextus Pompeius Festus, De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome. Thewrewkianis copiis usus*, Stuttgart / Leipzig (BT).
- J. LOTH (1923), *Un surnom gaulois de Mars : Olloudius*, in *CRAI* 67, p. 345-348.
- J.-M. MICHEL / J.-P. BRUN (1990), *Les Cannebières à Correns (Var) : un sanctuaire antique ?*, in *Documents d'Archéologie Méridionale* 13, p. 251-258.
- M. MIGEON (2020), *Le culte de Mercure en Narbonnaise, dans les Trois Gaules et en Germanies. Approche épigraphique, I^{er} siècle – IV^e siècle après J.-C.*, Drémil-Lafage.
- J.-P. PAPON (1777), *Histoire générale de Provence dédiée aux États. Tome premier*, Paris.
- M. PASQUALINI (2011a), *Fréjus romaine. La ville et son territoire. Agglomérations de Narbonnaise, des Alpes-Maritimes et de Cisalpine à travers la recherche archéologique. Actes du 8^e colloque historique de Fréjus, 8-10 octobre 2010*, Antibes.

- (2011b), *Fréjus* : Forum Iulii Octavanorum colonia, quae Pacensis appellatur et classica, in PASQUALINI (2011a), p. 15-51.
- M. PASQUALINI *et al.* (2005), *Fréjus*, Forum Iulii. *Fouilles de l'Espace Mangin*, in RAN 38-39, p. 283-341.
- M. PASQUALINI / I. RODET-BELARBI / V. BLANC-BIJON (2017), *Un quartier de Forum Iulii, des Julio-Claudiens à Dioclétien (Fréjus, Var)*, Toulouse.
- S. PRICE (1984), *Rituals and Power : The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (2019), *Compte rendu de L. DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018)*, in AC 88, p. 372-374.
- (2020), *Les femmes romaines et leur place dans les pratiques religieuses. L'exemple des Gaules et des Germanies*, in N. BELAYCHE / S. ESTIENNE (ed.), p. 209-233.
- (2021), *Hercule et ses réseaux en Germanie inférieure*, in Y. BERTHELET / F. VAN HAEPEREN (ed.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux, p. 211-247.
- M. REDDÉ (1986), *Mare nostrum. Les infrastructures, le dispositif et l'histoire de la marine militaire sous l'Empire romain*, Paris.
- B. RÉMY (2013), *Épiclèses et épithètes de Mars chez les Voconces de Die*, in A. HOFENEDER / P. DE BERNARDO STEMPER (ed.), p. 125-130.
- L. RIVET (2011), *Recherches sur le site de la butte Saint-Antoine à Fréjus : la préfecture maritime de Forum Iulii*, in PASQUALINI (2011a), p. 139-145.
- D. ROMAN (1981), *Apollon, Auguste et Nîmes*, in RAN 14, p. 207-214.
- E. ROSSO (2009), *Le message religieux des statues divines et impériales dans les théâtres romains : approche contextuelle et typologique*, in J.-C. MORETTI (ed.), *Fronts de scène et lieux de culte dans le théâtre antique*, Lyon, p. 89-126.
- J. RÜPKE (1990), *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.
- J. SCHEID (2007), *Sacrifier pour l'Empereur, sacrifier à l'Empereur. Le culte des Empereurs sous le Haut-Empire romain*, in ACF 107, p. 663-681.
- (2009), *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. DONDIN-PAYRE / M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (ed.), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris, p. 345-379.
- (2013), *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- C. SCHMIDT HEIDENREICH (2013), *Le glaive et l'autel. Camps et piété militaires sous le Haut-Empire romain*, Rennes.
- S. SISANI (2011), *In pagis forisque et conciliabulis. Le struttura amministrativa dei distretti rurali in Italia tra la media repubblica e l'età municipale*, Roma.
- J. SPON (1685), *Miscellanea eruditae antiquitatis*, Lyon.
- E. SWAN HALL (1977), *Harpocrates and Other Child Deities in Ancient Egyptian Sculpture*, in JARCE 14, p. 55-58.
- N. TLILI (2000), *Les bibliothèques en Afrique romaine*, in DHA 26, 1, p. 151-174.
- R. TURCAN (1989), *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, Paris.
- (1991), *La documentation métrouaque en Gaule romaine*, in RdN 292, p. 9-19.
- W. VAN ANDRINGA (2006), *Nouvelles combinaisons, nouveaux statuts. Les dieux indigènes dans les panthéons des cités de Gaule romaine*, in D. PAUNIER (ed.),

- Celtes et Gaulois. L'Archéologie face à l'Histoire, 5. La romanisation et la question de l'héritage celtique. Actes de la table ronde de Lausanne, 17-18 juin 2005*, Glux-en-Glenne, p. 219-232.
- (2009), *Religions et intégration des territoires de l'Europe occidentale à l'Empire romain*, in *Pallas* 80, p. 307-316.
- (2017a), *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-IV^e siècle apr. J.-C.)*. Nouvelle édition revue et augmentée, Arles.
- (2017b), *Mémoire des cités et redéfinition des paysages sacrés en Gaule romaine*, in S. AGUSTA-BOULAROT / S. HUBERT / W. VAN ANDRINGA (ed.), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome / Paris, p. 337-349.
- F. VAN HAEPEREN (2016), *Origine et fonctions des augustales (12 av. n.è. – 37). Nouvelles hypothèses*, in *AC* 85, p. 127-155.
- (2018), *Compte rendu de L. DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018)*, in *ARYS* 16, p. 498-506.
- (2019), *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*, Paris.
- (2020a), *Dieux et hommes à Ostie, port de Rome (III^e s. av. J.-C. – V^e s. apr. J.-C.)*, Paris.
- (2020b), *The Cista, a Hallmark of Mater Magna's Mysteries in the Roman World ?*, in N. BELAYCHE / F. MASSA (ed.), p. 194-217.
- R. VEYMIERS (2020), *Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques*, in N. BELAYCHE / F. MASSA (ed.), p. 123-168.
- G. WISSOWA (1912), *Religion und Kultus der Römer*. Zweite Auflage, München.
- E. WOLFF (2000), *La poésie funéraire épigraphique à Rome*, Rennes.
- A. ZOGRAPHOU (2010), *Les chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège.