

SANDRINE AGUSTA-BOULAROT, SANDRINE HUBER
ET WILLIAM VAN ANDRINGA

INTRODUCTION. LA FONDATION DES SANCTUAIRES ANTIQUES

MOTIVATIONS, AGENTS, LIEUX

Les procédures juridiques, mal décrites par les textes avouons-le, ne suffisent pas à rendre compte de l'acte exceptionnel que constitue la fondation d'un sanctuaire. Dans ce domaine, les données archéologiques constituent un apport indéniable, rendant compte de processus variés qui touchent tout autant la religion, la fabrique du divin, que l'organisation humaine, la vie politique et économique des communautés ou la perception des territoires. Les formes prises par l'acte de fondation sont multiples, qui dépendent de la société concernée, des contextes, de la chronologie et de l'arc géographique considérés. Fonder un temple était d'abord un acte exceptionnel qui mettait en œuvre un écheveau complexe de motivations et d'agents divers tout autant que de relations choisies dans le paysage, avec les habitats et les territoires puisqu'il s'agissait au premier chef d'installer un dieu dans un lieu propice¹. Fonder un autel – c'est lui qui donne son sens au dispositif cultuel et qui précède ainsi souvent le temple – procédait de même. La question de l'institution d'un lieu de culte implique un examen attentif de son environnement archéologique – proximité de marqueurs paysagers, d'une villa à la campagne, d'un quartier urbain ou suburbain d'une ville –, essentiel pour caractériser les modalités de son organisation et ainsi identifier la communauté gestionnaire du culte.

Motivations

Le premier thème abordé dans ce volume concerne les motivations qui sont à l'origine de la création des lieux de culte. La fondation des

sanctuaires intervient bien souvent dans un contexte d'affirmation ou de structuration communautaire des sociétés antiques. À quel moment est fondé un sanctuaire? Le moment correspond-il à une évolution particulière, politique, de la communauté gestionnaire du lieu de culte?

Le parallèle étroit que l'on traçait, suivant F. de Polignac, entre la formation des sanctuaires grecs et l'avènement de la cité grecque n'apparaît plus aussi clair; ici, le discours se confond souvent avec la question de la rupture et de la continuité entre âge du Bronze et âge du Fer. En découlent également, toujours dans le monde grec, la question de l'organisation des « panthéons » locaux², de la fixation des calendriers héortologiques auxquels les *poleis* ont recours et dans lesquels transparait leur identité culturelle, mais aussi, selon les cas, des rectifications du calendrier cultuel (réajustements à Mykonos à la fin du III^e siècle avant J.-C.). Les lieux de culte du monde grec accueillent des séquences rituelles complexes et d'une richesse extraordinaire, selon un facteur à croissance exponentielle. Les Grecs n'ont que très progressivement la conscience d'appartenir à une même communauté culturelle et la *polis*, la cité-État, ne constitue sans doute pas l'échelle de réflexion aussi tôt qu'on le pensait³. Les procédures mises en œuvre pour la fondation d'un sanctuaire dépendent de plusieurs facteurs, qui s'enchevêtrent souvent: la personnalité de la divinité et la communauté gestionnaire du culte, enfin la période à laquelle le culte est fondé puisque la fourchette chronologique s'étend au moins sur toute la durée du I^{er} millénaire avant J.-C. et remonte désormais

¹ Voir Golosetti 2016.

² S. Huber, A. Muller et F. Quantin, *infra*.

³ F. de Polignac, *infra*.

plus haut. On a finalement peu avancé dans les réflexions sur la fondation des sanctuaires grecs et ses rapports spatiaux et fonctionnels avec la cité depuis l'ouvrage fondateur de F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles avant J.-C.*, paru en 1984. Des explorations récentes, notamment dans l'arc géographique eubéo-thessalien⁴ (Kalapodi en Phocide, Lefkandi en Eubée, etc.), mais aussi dans d'autres régions du monde grec⁵, ont révélé une évolution des pratiques sacrificielles qui fait remonter plus haut dans la chronologie des gestes que l'on associe traditionnellement à l'émergence de la cité grecque au VIII^e siècle; la documentation archéologique associée aux rites de fondation y remonte sans interruption jusqu'à l'âge du Bronze Récent. De plus, de nouveaux éléments en divers endroits du bassin méditerranéen où les Grecs se sont installés apportent un nouvel éclairage sur les cultes célébrés dans ces régions⁶, mais aussi souvent par corollaire dans les cités-mères. Il est dès lors très à propos de reprendre la discussion sur la fondation et la consécration des sanctuaires, du côté grec, là où C. Rolley l'avait laissée dans son article emblématique sur les *aphidrumata*⁷, à la lumière des découvertes archéologiques récentes – qui révèlent une fourchette chronologique de plus en plus vaste, mais aussi des rites de plus en plus variés en raison des évolutions récentes de l'archéologie permettant désormais la mise en évidence de gestes – et du renouveau des réflexions sur les nombreuses réglementations édictées par les cités grecques⁸.

Moins connue est l'évolution mise en évidence récemment dans certaines régions de l'Europe celtique, entre l'implantation des lieux de culte et la structuration des états. Il a été proposé de mettre en relation l'apparition des sanctuaires communautaires avec le développement des états gaulois, l'exemple de Gournay-sur-Aronde chez les Bellovaques ayant fourni une sorte de prototype. Le sanctuaire est mis en place au III^e siècle av. J.-C., qui correspond à la période d'installation des

peuples belges dans le nord de la Gaule. Le site de Corent, publié récemment, fournit un autre cas marquant puisque l'apparition de ce lieu de culte à la fin du II^e siècle av. J.-C. sur l'oppidum du Puy de Corent intervient à un moment de réorganisation des Arvernes, comme de l'ensemble des peuples de la Gaule, autour de centres politiques désignés comme des villes gauloises⁹. L'organisation des provinces occidentales par Auguste et ses successeurs constitue de la même façon un événement privilégié dans la fondation des lieux de culte¹⁰. Cette émergence d'un nouveau paysage religieux est intervenue dans le cadre d'une organisation politique inédite, fondée sur des relations institutionnelles fortes établies entre l'empereur et les cités autonomes; elle fut entérinée par la fondation d'un sanctuaire provincial à Lyon/*Lugdunum* en 12 av. J.-C., dédié à une entité forgée pour l'occasion, Rome et Auguste. Les *civitates* promues ont alors répondu en échafaudant une nouvelle mémoire collective à partir de mythologies recomposées et articulées sur le système étiologique romain. De là l'intronisation des grands Mars gaulois, de là l'association des dieux locaux avec des formes diverses du pouvoir impérial divinisé, de là la création de ces «grands sanctuaires» qui sont autant de lieux d'expressions de la nouvelle mémoire civique des peuples gaulois intégrés dans le système municipal. C'est ce modèle qui fut abandonné au lendemain des grandes crises politiques du III^e siècle au profit d'une nouvelle conception de l'état et d'une nouvelle place donnée à la religion¹¹.

Dans la fondation d'un temple et l'installation d'un culte, les motivations sont évidemment aussi variées que les événements historiques eux-mêmes. On sait que c'est une épidémie, et donc un prodige, qui sont à l'origine de l'introduction d'Esculape à Rome en 293 av. J.-C., mais l'intervention du dieu n'est qu'un élément du processus qui a monopolisé les plus hautes autorités de l'État romain dans la consultation des Livres Sibyllins et l'envoi d'une ambassade à Épidaure qui ramène le dieu à Rome, sous la forme d'un serpent¹². Le dieu

⁴ Lemos 2012; Lemos 2014.

⁵ Huber sous presse.

⁶ Voir notamment Muller, *infra*; à l'échelle méditerranéenne, Huber sous presse.

⁷ Rolley 1997; A. Jacquemin et A. Muller, *infra*.

⁸ Citons la préparation du nouveau corpus *Collection of Greek Ritual Norms/Recueil de normes rituelles grecques* (projet CGRN), sous la direction de V. Pirenne-Delforge, J.-M. Carbon, S. Peels.

⁹ Sur Gournay-sur-Aronde, Brunaux – Méniel – Poplin 1985. Sur l'organisation des sanctuaires celtiques, Brunaux 1991; sur Corent, Poux – Demierre 2016.

¹⁰ Voir désormais Reddé – Van Andringa 2015.

¹¹ Van Andringa 2014.

¹² Ovide, *Met.* XV, 622-744; Valère Maxime, I, 8, 2, Liv., X, 47, 6-7; Liv., *Per.* XI, 3 et Aur. Vict., XXII, 1-3. L'arrivée du dieu est également mentionnée par Liv., XXIX, 11, 1; Strabon, *Geogr.* XII, 5, 3 et Orose, III, 22, 5. Sur l'instal-

étranger prend alors place à l'extérieur du *pomerium*, sur l'île Tibérine. Une autre installation célèbre est celle de *Mater Magna*, invitée à Rome pour favoriser la fin de la 2^e Guerre Punique en 204 av. J.-C., selon un processus identique impliquant la consultation des Livres Sibyllins et la consultation de l'oracle delphique avant l'arrivée triomphale de la déesse sous la forme d'un bétyle¹³. La puissance de Rome fait que ces exemples sont très nombreux et l'alignement des temples du Largo Argentina constitue un témoignage tout aussi éclatant de la profonde imbrication entre l'histoire politique républicaine de Rome et l'introduction de cultes nouveaux¹⁴. Si à Athènes et à Rome, l'introduction des cultes est documentée par les sources textuelles, dans la plupart des cités, les temples ne sont guère identifiés qu'archéologiquement, le contexte de leur fondation restant bien souvent mystérieux. La faute à des datations peu assurées ou à l'impossibilité de pouvoir identifier le dieu titulaire, même dans des endroits aussi bien documentés que Pompéi où les modalités d'évolution du paysage religieux se laissent encore mal saisir¹⁵. L'organisation des complexes religieux démontre parfois la subtilité des stratégies divines mises en œuvre. Ainsi à Herculaneum, le sanctuaire suburbain donnant sur la place est-il composé non pas d'un mais de deux temples dédiés à la même déesse, Vénus, l'un étant plus précisément lié à la protection du domaine maritime de la déesse vésuvienne¹⁶.

Cela dit, rappelons que la naissance d'un sanctuaire n'implique pas forcément un temple. Le culte d'une divinité se manifeste en premier lieu par un geste, un acte rituel : on a donc besoin d'un espace consacré et d'un marqueur topographique, sans lequel la relation entre l'officiant et la divinité ne peut se faire. Ce marqueur initial n'est pas le temple, de fait la demeure du dieu, mais la structure qui rendra possible la communication. Dans tous les cas, c'est ainsi que cela fonctionne dans le monde grec¹⁷. La question est plus complexe dans le monde romain.

Agents

Dans le processus de fondation, un élément fondamental est évidemment constitué par le choix des dieux. Certes, les dieux de la mythologie choisissent souvent l'emplacement des lieux qui leur sont consacrés comme le serpent d'Esculape venu s'établir sur l'île Tibérine. Le choix du lieu peut donc relever de l'initiative divine (rencontre des aigles lancés par Zeus à Delphes, Létô choisissant Délos pour accoucher d'Apollon et d'Artémis, foudroiement), d'un sentiment de présence divine en un lieu naturel (source, grotte, bois, etc.), d'une précaution à l'encontre de certaines divinités (Héra à Délos par exemple) ou d'une planification urbanistique, comme dans le cas des colonies. De nouveaux éléments alimentent le débat sur le faciès religieux entre cité-mère et colonies (par exemple à Érétrie avec la colonie de Dikaia en Grèce du Nord¹⁸ ou dans la colonie parienne de Thasos¹⁹), voire dans des réseaux d'influences (comme au sanctuaire grec extra-urbain du Timpone della Motta à Francavilla Marittima en Sybaritide²⁰). On revient ici, dans le monde grec, aux questionnements liés à la mise en place des cultes dans une cité. Comment associer polythéisme panhellénique et polythéisme local ? Par exemple à Délos, où la pratique du polythéisme se manifeste dans deux cadres, le sanctuaire panhellénique et la cité des Déliens, ce qui permet de définir la répartition des domaines d'action et de compétences dans un « panthéon » construit à une échelle locale et de comparer des fondations de sanctuaires à des échelles distinctes dans une même cité²¹. On arrive ainsi à la difficile question de la définition d'un sanctuaire de divinité poliade, dossier éclairé par la question de la fondation du sanctuaire d'Apollon *Daphnéphoros* à Érétrie²². Enfin, comment un dieu grec s'installe-t-il dans un lieu déjà occupé par une divinité indigène (par exemple Apollon Clarien et Apollon Pythios à Claros²³, la triade apollinienne au Létôn à Xanthos²⁴) ? Que peut-on dire, enfin, de la fondation du sanctuaire d'Apollon Pythien

lation du dieu dans l'île Tibérine, il existe une thèse de doctorat récente, Moreau 2014.

¹³ Ovide, *Fast.* IV, 247-348 ; Liv., XXIX, 10.4-11.8 et 14.5.

¹⁴ Sur l'identification des temples du Largo Argentina, Coarelli *et alii* 1981, p. 11-51.

¹⁵ On trouvera un état de la question dans Van Andringa 2013a, ainsi que dans D'Alessio 2009.

¹⁶ Guidobaldi – Camodeca – Balasco 2009.

¹⁷ F. de Polignac et S. Huber, *infra*.

¹⁸ S. Huber, *infra*.

¹⁹ A. Muller, *infra*.

²⁰ Notamment Kleibrink – Kindberg Jacobsen – Handberg 2004 ; Kindberg Jacobsen – Handberg 2012.

²¹ Durvy 2008.

²² Verdan 2013 et S. Huber, *infra*.

²³ N. Şahin, *infra*.

²⁴ L. Cavalier et J. des Courtils, *infra*.

à Delphes ? Comment un sanctuaire passe-t-il de l'ordre d'un sanctuaire local à un sanctuaire panhellénique, et même « oikouménique » à Delphes ?

Dans le monde romain, la mythologie tenait un rôle tout aussi fondamental dans la genèse des cultes comme dans la construction mémorielle des communautés qui fréquentaient le sanctuaire. À Pompéi, la combinaison des statues dans les lieux de culte et les nombreuses images divines rencontrées sur la façade des maisons renvoient à des trames narratives complexes constituées comme autant de prolongements de la grande mythologie méditerranéenne dont chaque temple donnait finalement un témoignage.

Si la mythologie mettait en scène les dieux dans la fondation des lieux de culte, ce sont bien évidemment les hommes qui jouaient le premier rôle²⁵. Qui décidait ? Le père de famille dans l'organisation du paysage sacré domestique, le patron de l'association, le magistrat et l'assemblée locale pour l'installation d'un culte public, avec l'assistance des prêtres qui incarnaient l'autorité sacrée nécessaire : les agents étaient évidemment multiples et la procédure tenait finalement à l'autorité du décisionnaire sur le groupe. Dans la fondation d'un lieu de culte, les acteurs interviennent au gré des stratégies de communication propres à la sphère familiale ou publique. Ainsi à Pompéi, dans la grande maison d'Epidius Rufus (IX, 1, 20), ce sont deux affranchis qui s'occupent de l'installation, dans une aile de l'atrium, du laraire consacré aux Lares et au génie du père de famille, sans aucun doute en concertation avec le maître de maison (*CIL* X, 861). Dans le domaine public, la dédicace retrouvée dans la *cella* du temple de Fortune Auguste nous assure que c'est un membre de l'aristocratie locale, M. Tullius, qui a pris la décision de fonder le culte sur sa propriété – il fait abattre pour cela une maison située à un carrefour bien en vue – mais la nomination des premiers ministres du culte en 3 apr. J.-C., à l'initiative du conseil et des duumvirs en exercice, indique bien que cette décision a été canalisée par l'*ordo* local et mise en application par les magistrats. Quant à la consécration elle-même de l'édifice, celle-ci a sans doute été facilitée par le savoir-faire de Tullius puisque

celui-ci était augure²⁶. De toute évidence, la fondation d'un culte public se jouait dans le cercle fermé des grandes familles aristocratiques de la cité qui fournissaient également les ministres gestionnaires du culte recrutés dans le milieu servile. Les autorités décisionnaires sont d'ailleurs parfois présentées dans le sanctuaire sous la forme de statues – c'est justement le cas de M. Tullius qui reçoit une statue dans la *cella* de son temple. En Grèce, la cité de Tanagra désigne une commission de trois membres âgés de 30 ans au moins pour choisir, avec d'autres magistrats (polémarques et *sundikoï*), l'endroit où bâtir un nouveau sanctuaire de Déméter et Koré, transféré de la campagne à la ville (*LSG* 72) : une stèle est érigée dans le sanctuaire, qui transcrit la liste des 98 souscriptrices ayant contribué à l'édification du bâtiment et leurs dons²⁷. Les réflexions sur les dédicaces publiques et privées trouvent leur place ici.

La question des agents appelle également celles des participants et des cérémonies de fondation.

Quelle était la procédure, religieuse et institutionnelle, en vigueur ? Dans le monde grec, des dépôts de fondation ont été retrouvés sous le fondement de temples, à des endroits choisis, sans doute pour assurer la stabilité de la demeure divine (sanctuaire d'Apollon Délien à Naxos, sanctuaire de Déméter et Koré aussi à Naxos, v. *infra*) et, parfois, des fêtes de fondation étaient instaurées, puis célébrées en commémoration. Qu'en était-il à Rome et dans les colonies ? Dans les cités de l'Empire ? Dispose-t-on de traces archéologiques des rituels célébrés lors de la fondation des temples ? À Rome, peu de témoignages sont aussi précis que le récit de Tacite sur la (re)fondation du capitole²⁸. Dans le temple de Sant'Abbondio à Pompéi, des vases miniatures et des restes carpologiques retrouvés dans les fosses de fondation du temple de Loufir/Dionysos posent la question d'une participation d'un groupe élargie à la cérémonie de fondation du temple qui intervient au milieu du III^e siècle av. J.-C.²⁹. Cette participation de la population locale à la cérémonie d'accueil d'un nouveau dieu avait un sens ; elle jouait certainement un rôle dans la légitimation du dieu. Ce qui explique la présence des habitants du *vicus* de

²⁵ À propos de « la valeur opératoire de la notion de mythe au sein des processus par lesquels une cité grecque, communauté d'hommes et de dieux liés par des rites, s'approprie symboliquement l'espace sur lequel elle est établie », voir Jaillard 2007.

²⁶ Cf. Van Andringa 2015.

²⁷ Le Guen-Pollet 1991, p. 102-107, n° 33.

²⁸ J. Scheid, *infra*.

²⁹ Van Andringa 2013b.

Tirlemont (Gaule Belgique) lors de l'inauguration du *mithraeum* local dans les années 260 apr. J.-C. : ceux-ci ont banqueté sur le site du nouveau temple avant que les restes ne soient enterrés³⁰. De même, la présence de l'évergète était-elle indispensable, comme en témoigne Pline qui offre un temple à la ville dont il est le patron, *Tifernium Tiberinum* (*Ep.* IV, 1) : « pour témoigner ma reconnaissance, j'ai élevé à mes frais un temple qui est tout prêt et dont par conséquent il serait sacrilège de remettre la dédicace. Nous y serons le jour de la dédicace que j'ai décidé de fêter par un banquet [...] ». Et en effet, les inscriptions mentionnent parfois ce type de réjouissances accompagnées de gâteaux, de repas ou de spectacles. Si ce type de cérémonie entérinait l'installation du dieu qui recevait ainsi son temple en propriété, des rites pouvaient être célébrés dans le cadre du chantier de construction des temples comme en témoignent les découvertes faites à Naxos³¹ (Déméter et Koré) ou à Pompéi³² (Fortune Auguste). Il ne faut toutefois pas voir des dépôts de fondation partout, le dossier du célèbre « dépôt égéen » sous l'Artémision à Délos, qui s'avère finalement appartenir aux remblais d'installation du premier temple d'Artémis, constitue un excellent contre-exemple³³. On doit souligner ici l'importance de l'enregistrement des données archéologiques et de la rigueur dans le raisonnement pour éviter des dérives interprétatives³⁴.

Rien n'était trop beau pour les dieux. Sources épigraphiques et archéologiques permettent d'aborder la question des agents économiques et des architectes³⁵. La fondation des temples implique des chantiers de construction, des choix économiques et une logistique particulière. Pour le temple de Fortune Auguste à Pompéi, édifié à un carrefour en vue du centre urbain, une série d'observations intéressent l'organisation des équipes, la planification d'un chantier à l'intérieur d'un quartier urbain densément occupé, également la

question des choix architecturaux qui, dans ce cas, sont dictés par la dimension idéologique de l'édifice³⁶. L'étude architecturale du temple d'Apollon du IV^e siècle à Delphes, récemment achevée par E. Hansen, donne, en suivant la logique du chantier de construction, une juste idée de ce que fut l'un des plus importants chantiers de la fin de l'époque classique ; ici, c'est la planification d'un chantier à l'intérieur d'un sanctuaire densément fréquenté qui ressort de l'observation des données archéologiques, architecturales et épigraphiques³⁷. Si dans certains cas comme à l'époque augustéenne, l'adoption d'une architecture intervenait dans le cadre de modèles proposés par l'entourage impérial et donc de choix politique et religieux concertés, qu'est-ce qui motivait le choix d'un plan architectural³⁸ ? D'une façon générale, comment interpréter les transformations architecturales propres à toutes les sociétés en phase d'évolution ? Entre la conservation d'un édifice qui ajoutait au caractère vénérable d'un culte et sa reconstruction selon le goût du moment, quel était l'argument qui prévalait ? Comment expliquer les innovations architecturales (par exemple les temples à rampe péloponnésiens, auxquels est apparenté le temple d'Apollon Pythien à Delphes³⁹) ? Par une évolution de la liturgie ou par quelque transformation communautaire, politique ? Un autre exemple marquant est donné par le temple à galerie périphérique adopté dans les régions celtiques à partir de l'époque augustéenne⁴⁰. Si l'origine d'un tel choix architectural reste mystérieux (une adaptation liturgique commandée par les transformations religieuses ?), sa large diffusion dans les provinces organisées à partir de l'époque augustéenne (Gaule Chevelue, Germanie, Bretagne) renvoie à une époque d'importantes transformations politiques et religieuses plutôt qu'à un domaine culturel celtique auquel les populations auraient souhaité s'identifier. Dans d'autres cas, c'est le culte et son

³⁰ Martens – De Boe 2004.

³¹ À Palatia, à Sangri et à Yria de Naxos : Lambrinouidakis 2002 ; Lambrinouidakis 2005.

³² Van Andringa 2011.

³³ Moretti 2012, spéc. p. 419-421 et notes 18 et 22.

³⁴ Sur les dépôts de fondation, Schäfer – Witteyer 2013.

³⁵ V. Mathé et P. Gros, *infra*.

³⁶ A. Coutelas, Th. Creissen *et alii*, *infra*.

³⁷ Amandry – Hansen 2010. Voir A. Jacquemin, CR dans *Gnomon*, 86, 2014, p. 350-355 ; Jacquemin – Laroche 2017.

³⁸ Gros 1976 ; également, P. Gros, *infra* et De Cazanove, *infra*.

³⁹ Roux 1961 ; Sporn 2015.

⁴⁰ Répétons une fois encore qu'il n'y a pas, à ce jour, de temple à galerie périphérique attesté avant l'époque augustéenne. La datation républicaine parfois donnée au temple de Vieille-Toulouse tient à la proximité du lieu de découverte d'une inscription datée de 47 av. J.-C. qui mentionne un sanctuaire : S. Augusta-Boularot, *infra*. Le temple de Ribemont-sur-Ancre a été daté des années 30 av. J.-C., mais cette datation a été réajustée dans les publications postérieures.

organisation liturgique qui sont à l'origine d'un choix spécifique de plan, comme avec Mithra qui est resté fidèle à un modèle spécifique de chapelle jusqu'à la fin du IV^e siècle apr. J.-C. L'architecture des *mithraea* participait manifestement à la représentation du dieu⁴¹.

Lieux

Le thème de la fondation des sanctuaires permet d'introduire la notion essentielle du lieu choisi pour l'installation des dieux. Quels étaient les critères qui prévalaient dans le choix du site ? On n'installe pas les dieux n'importe où. On sait qu'il existait deux types de sanctuaires, tout du moins en Grèce et à Rome, les sanctuaires naturels dans le sens où la divinité habitait un élément naturel, une source, une cavité, un étang, et les sanctuaires construits et aménagés par l'homme, selon des règles particulières. La plupart du temps, ces sanctuaires naturels étaient aménagés par l'installation d'un temple et d'équipements divers, également des structures d'accueil comme les *hospitalia* des sanctuaires de l'époque romaine. On peut citer à ce propos les exemples remarquables du Mans (un étang mis en eau lors de la fondation de la ville de *Vindinum*/Le Mans) ou de la source de Clitumne en Ombrie, décrite par Pline⁴² ou encore la résurgence du jardin de la Fontaine de Nîmes, qui reçut un *Augusteum* au début de l'Empire⁴³. La plupart du temps, le temple est construit sur une propriété humaine, une maison, un lopin de terre, en fonction de la visibilité de la parcelle (temple de Fortune Auguste à Pompéi) ou d'un choix purement pragmatique. Dans les lieux communautaires comme le forum, l'emplacement donné au temple était évidemment choisi avec soin, dans des mises en scène sacralsantes destinées à mettre la divinité en position de majesté : les temples à terrasse de Terracine ou de Pompéi sont des exemples édifiants de ces ancrages monumentalisés, comme les capitales ou les temples à Rome et Auguste érigés dans l'axe des places publiques. À *Baelo Claudia*, municipe espagnol,

l'édification au I^{er} siècle apr. J.-C. des deux grands sanctuaires de l'agglomération sur une terrasse dominant la place publique et ses lieux de réunion résulte d'une décision programmatique forte du conseil local⁴⁴. Parfois, c'est l'empreinte mémorielle d'un lieu qui permet la fixation d'un culte : en témoignent les temples de Sains-du-Nord chez les Nerviens autour d'un enclos funéraire abritant sans aucun doute les membres d'une famille locale influente. Dans d'autres cas, une tombe dont le souvenir était certainement conservé grâce à un marquage de surface est choisie pour implanter la *cella* du temple, ainsi à Avenches ou à Authevernes, deux temples construits sur des sépultures⁴⁵. En Gaule du Sud, des dédicaces religieuses d'époque impériale et des mobiliers interprétables comme des offrandes mis au jour dans différents oppida abandonnés au tournant de l'ère suggèrent la transformation de ces anciens sites d'habitat en lieux de culte consacrés à d'anciennes divinités indigènes : ainsi au Castellar du Cadenet, sur l'ancien territoire du peuple des *Dexiuates*, des ex-voto sont adressés à la déesse *Dexiua* et aux *Caudellenses*⁴⁶.

Comment interpréter de tels faits archéologiques sinon en terme de reformulation de la mémoire locale ? Dans le contexte des colonies, en l'absence de précédents religieux, l'œciste impose le site du *temenos* en se fondant sur des critères rationnels et fonctionnels et selon des critères d'urbanisme.

La question du lieu ouvre nécessairement sur la relation des temples avec l'habitat ou le territoire alentour. La monumentalité est très souvent un indice du statut poliade ou public, mais en l'absence de documentation écrite, la détermination du statut d'un sanctuaire impose surtout un examen attentif de l'environnement archéologique des lieux sacrés, proximité ou insertion dans un habitat central, installation sur la place publique, proximité d'un habitat rural comme une villa à la campagne⁴⁷, insertion dans un quartier urbain ou suburbain d'une ville, enfin dans le territoire d'une cité. Identifier l'environnement d'un lieu de culte

⁴¹ Notons toutefois qu'il est souvent difficile de restituer les modalités d'installation du culte de Mithra comme l'indique le *mithraeum* récemment découvert à Angers/*Iuliomagus*, Molin – Brodeur – Mortreau 2015.

⁴² Pline *Ep.* 8, 8, 5 ; Chevet *et alii* 2014.

⁴³ Gros 1984 ; Roth Congès 1985.

⁴⁴ Sillières – Fincker 1995.

⁴⁵ Neaud 2014 ; Michel *et alii* 2014.

⁴⁶ Agusta-Boularot – Golosetti – Isoardi 2010 ; Golosetti 2014.

⁴⁷ On pense ici à l'exemple de Pline le Jeune qui restaure un temple de Cérès, nous dit-il, situé sur ses terres et c'est bien ici l'élément déterminant, Pline, *Ep.* IX, 39. Entretien d'un sanctuaire implanté sur son domaine faisait partie des devoirs de piété d'un notable à l'époque romaine.

est essentiel pour caractériser les modalités d'organisation de celui-ci et ainsi identifier la communauté gestionnaire du culte, la famille, un collègue, la cité ou une subdivision de celle-ci.

Quelles sont les modalités d'installation d'un temple en contexte urbain ? Lorsque par exemple un lieu de culte est implanté dans un quartier d'habitations (le temple de Fortune Auguste a été construit sur des maisons démolies pour l'occasion) ou lorsque le sanctuaire empiète peu à peu sur la ville (Delphes et Délos). Autre question posée, lorsqu'un temple remplace un lieu de culte ou un lieu communautaire préexistant, le constat de continuité est bien souvent secondaire comme l'indiquent les reformulations observées dans les sanctuaires gaulois réoccupés à partir de l'époque augustéenne ou tibérienne que l'on doit comprendre comme de véritables (re)fondations⁴⁸. De même, le choix d'une divinité au nom indigène ne permet pas de présupposer l'existence d'un lieu de culte ancestral comme le montrent de manière éclatante en Hispanie les sanctuaires d'*Endovellicus* et du *Lar Berobreus*, le premier fondé au I^{er} siècle, le second en plein III^e siècle apr. J.-C.⁴⁹. Qu'est-ce qui motivait l'évolution d'un paysage sacré ? En Orient, les dieux ancestraux continuent de régner sur les cités grecques de l'époque impériale comme à *Nicaea*, la patrie de Dion de Pruse (*Discours*, XXXIX, 8). On se contentait alors d'enrichir ou de maintenir des cultes déjà existants sauf bien évidemment dans le cas des colonies césariennes ou augustéennes qui imposaient l'installation de nouveaux panthéons. La situation locale n'était toutefois pas ignorée comme l'indique la migration d'Artémis *Laphria*, la déesse de Calydon, dans la colonie augustéenne de Patras⁵⁰. Sans oublier qu'à partir d'Auguste, les honneurs officiels rendus à l'empereur ont entraîné des reformulations liturgiques parfois drastiques à l'intérieur des temples⁵¹.

Dans tous les cas, on doit admettre que le choix du lieu n'était pas toujours associé à une occupation ancestrale, repère de quelque divinité locale, ainsi le temple d'Apollon *Vatumarus* « le

Grand Devin », chez les Viromanduels, en Gaule Belgique, dont les fouilles récentes ont montré que, malgré l'épithète gauloise choisie pour Apollon, le lieu de culte fut installé au début de l'époque impériale sur un lieu à priori vierge de toute occupation religieuse antérieure⁵². Dans ce cas, il est probable que le théonyme fut forgé de manière à donner au lieu sacré une spécificité propre. Pour les Grecs, tout changement du lieu d'habitation des dieux pouvait être dangereux pour la cité qui les avait adoptés ; c'est pourquoi, par exemple, la cité de Tanagra avait consulté l'oracle d'Apollon à Delphes pour obtenir une garantie suprême en vue de transférer un sanctuaire de Déméter et Koré de la campagne à la ville⁵³ (*LSG* 72).

Pour conclure, la riche documentation archéologique prise à parti dans le colloque montre la complexité de la fabrique du divin et celle des sanctuaires, que les deux n'allaient pas toujours de pair et qu'il est souvent difficile d'associer la naissance des dieux et la naissance des monuments, du monumental. Dans cette perspective, on voit bien que le programme architectural dépend des décideurs, que l'architecture et la religion apparaissent comme un moyen/des moyens au service des ambitions des décideurs. En témoignent les travaux de reconstruction de l'Acropole d'Athènes initiés par Périclès. Le bâtiment le plus grandiose en dimensions est le Parthénon, qui n'est pas un temple. Athéna *Polias*, la déesse poliade, tutélaire des Athéniens, quitte son grand temple dit *Hékatompédon* détruit par les Perses et dont les fondations demeurent visibles un certain laps de temps, pour être accueillie dans un nouveau temple en étroite connexion avec son ancienne demeure détruite par les Barbares. Sa nouvelle maison est un joyau d'ordre ionique au plan élaboré, un grandiose ensemble architectural sans précédent, qui restera sans parallèle, que l'on veuille, selon la tradition le rattacher à l'Érechtheion ou le distinguer selon une nouvelle lecture⁵⁴. Quoi qu'il en soit, du point de vue spatial et institutionnel, le Parthénon, gardien du trésor des Athéniens, est désormais au centre de l'attention.

⁴⁸ Voir W. Van Andringa, *infra*.

⁴⁹ Th. Schattner, *infra*.

⁵⁰ F. Camia, A. Rizakis, *infra*.

⁵¹ Price 1984.

⁵² Cocu *et alii* 2013 et Cocu *et alii* 2014.

⁵³ Le Guen-Pollet 1991, p. 102-107, n° 33.

⁵⁴ Pirenne-Delforge 2010.

BIBLIOGRAPHIE

- Agusta-Boularot – Golosetti – Isoardi 2010 = S. Agusta-Boularot, R. Golosetti, D. Isoardi, *La déesse Dexiua du Castellar (Cadenet, 84). Confrontation des témoignages épigraphiques et des données archéologiques à l'occasion des premières fouilles*, dans S. Agusta-Boularot, S. Morabito (éd.), *Les Inscriptions Latines de Narbonnaise. VI. Épigraphie et informatique. Actes du colloque international tenu à Aix-en-Provence les 4 et 5 déc. 2008*, *Revue archéologique de Narbonnaise*, 43, 2010, p. 109-126.
- Amandry – Hansen 2010 = P. Amandry, E. Hansen, *Le temple d'Apollon du IV^e siècle*, Athènes, 2010 (*Fouilles de Delphes*, II, *Topographie et architecture*, 14).
- Brunaux 1991 = J.-L. Brunaux (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Actes du colloque de Saint-Riquier, 1990*, Paris, 1991.
- Brunaux – Méniel – Poplin 1985 = J.-L. Brunaux, P. Méniel, F. Poplin, *Gournay I, les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum*, dans *Revue Archéologique de Picardie*, numéro spécial, Paris, 1985.
- Chevet et alii 2014 = P. Chevet, S. Raux, W. Van Andringa, C. Loiseau et alii, *Un étang sacré à Vindinum/Le Mans (Sarthe)*, dans *Gallia*, 71.2, 2014, p. 125-162.
- Coarelli et alii 1981 = F. Coarelli et alii, *L'area sacra di Largo Argentino*, Rome, 1981.
- Cocu et alii 2013 = J.-S. Cocu, S. Dubois, A. Rousseau, W. Van Andringa, *Un nouveau dieu provincial chez les Viromanduens*, dans *Gallia*, 70.2, 2013, p. 315-321.
- Cocu et alii 2014 = J.-S. Cocu, A. Rousseau, *Le sanctuaire de Mesnil-Saint-Nicaise. Mutations d'un lieu de culte chez les Viromanduens du I^{er} au IV^e siècle apr. J.-C.*, dans *Gallia*, 71.1, 2014, p. 109-117.
- D'Alessio 2009 = M. Th. D'Alessio, *I culti a Pompei: divinità, luoghi e frequentatori, VI secolo a.C.-79 d.C.*, Rome, 2009.
- Durvy 2008 = C. Durvy, *Pratiques du polythéisme à Délos: figures divines panhelléniques et construction locale d'un réseau de compétences*, communication orale dans *2nd International Martin P. Nilsson Workshop on Greek Religion. Polytheism in Practice*, org. J. Wallensten, 2008.
- Golosetti 2014 = R. Golosetti, *Cultes et lieux de mémoire dans le Sud-Est de la Gaule: réflexions à partir des lieux de culte sur d'anciens oppida*, dans M.-O. Charles-Laforge (dir.), *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au III^e siècle après J.-C.: persistance ou interpretatio?* Actes de la journée d'études à l'Université d'Artois (Arras, 20/03/2011), Arras, 2014, p. 31-59.
- Golosetti 2016 = R. Golosetti, *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, 2016.
- Gros 1976 = P. Gros, *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Rome, 1976 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 231).
- Gros 1984 = P. Gros, *L'augustéum de Nîmes*, dans *Revue archéologique de Narbonnaise*, 17, 1984, p. 123-134.
- Guidobaldi – Camodeca – Balasco 2009 = M.P. Guidobaldi, G. Camodeca, A. Balasco, *Il Tempio di Venere ad Ercolano*, dans *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 81, 2009, p. 30-107.
- Huber sous presse = S. Huber, *Greek sacrificial practices overseas: a Mediterranean perspective*, dans I. R. Lemos, A. Tsingarida (éd.), *Beyond the Polis: ritual practices and the construction of social identity in Early Greece (12th-6th centuries B.C.)*, *International conference, 24-26 September 2015, Brussels ULB*, Bruxelles, sous presse.
- Jacquemin – Laroche 2017 = A. Jacquemin, D. Laroche, *Nouvelles recherches sur le temple d'Apollon du IV^e siècle à Delphes*, dans *Bulletin de la Société française d'Archéologie classique*, dans *Revue archéologique*, 2017, p. 128-137.
- Jaillard 2007 = D. Jaillard, *Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité. L'exemple de Tanagra en Béotie*, dans *Kernos*, 20, 2007, p. 131-152.
- Kindberg Jacobsen – Handberg 2012 = J. Kindberg Jacobsen, S. Handberg, *A Greek Enclave at the Iron Age settlement of Timpone della Motta*, dans *Alle origini della Magna Grecia Mobilità migrazioni fondazioni. Atti del cinquantesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 1-4 Ottobre 2010*, Tarente, 2012, p. 685-718.
- Kleibrink – Kindberg Jacobsen – Handberg 2004 = M. Kleibrink, J. Kindberg Jacobsen, S. Handberg, *Water for Athena: Votive Gifts at Lagaria (Timpone della Motta, Francavilla Marittima, Calabria)*, dans *World Archaeology*, 36.1, *The object of dedication*, 2004, p. 43-67.
- Lambrinoudakis 2002 = V. Lambrinoudakis, *Rites de consécration des temples à Naxos*, dans P. Linant de Bellefonds (éd.), *Rites et cultes dans le monde antique*, Paris, 2002 (*Cahiers de la Villa Kérylos*, 12), p. 1-19.
- Lambrinoudakis 2005 = V. Lambrinoudakis, *Consecration of buildings. Foundation rites?*, dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III*, Los Angeles, 2005, p. 340-343.
- Le Guen-Pollet 1991 = B. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant*

- notre ère : choix de documents épigraphiques traduits et commentés, Toulouse, 1991.
- Lemos 2012 = I.S. Lemos, *Euboea and central Greece in the post-palatial and early greek periods*, dans Z. Archibald (éd.), *Archaeology in Greece 2011-2012*, *Archaeological Reports*, 58, 2012, p. 19-27.
- Lemos 2014 = I.S. Lemos, *Communities in transformation: an archaeological survey from the 12th to the 9th Century BC*, dans *Pharos*, 20, 2014, p. 161-191.
- Martens – De Boe 2004 = M. Martens, G. De Boe (éd.), *Roman Mithraism: the evidence of small finds*, *Acta of the international conference, 2001*, Bruxelles, 2004.
- Michel et alii 2014 = M. Michel et alii, *Pratiques religieuses dans un sanctuaire véliocasse: les Mureaux à Authevennes (Eure)*, dans *Gallia*, 71.2, 2014, p. 189-260.
- Molin – Brodeur – Mortreau 2015 = M. Molin, J. Brodeur, M. Mortreau, *Les inscriptions du mithraeum d'Angers/Iuliomagus (Maine-et-Loire)*, dans *Gallia*, 72.2, 2015, p. 417-433.
- Moreau 2014 = H. Moreau, *Entre deux rives – Entre deux ponts: l'île Tibérine de la Rome antique: histoire, archéologie, urbanisme des origines au V^e siècle apr. J.-C.*, thèse de doctorat soutenue à Lille 3, 2014.
- Moretti 2012 = J.-Ch. Moretti, *Le développement architectural de l'Artémision de Délos*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 2012, p. 413-437.
- Neaud 2014 = P. Neaud, *Développement et abandon d'un sanctuaire au III^e siècle à Sains-du-Nord chez les Nerviens*, dans *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e siècle apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, *Gallia*, 71.1, 2014, p. 81-96.
- Pirenne-Delforge 2010 = V. Pirenne-Delforge, *Un oikèma appelé Érechtheion (Pausanias, I, 26, 5)*, dans P. Carlier, Ch. Lerouge-Cohen (éd.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Paris, 2010 (*Travaux de la Maison René-Ginouès*, 10), p. 147-163.
- Poux – Demierre 2015 = M. Poux, M. Demierre, *Le sanctuaire de Coirent (Puy-de-Dôme, Auvergne). Vestiges et rituels*, *Gallia*, Suppl. 62, Paris, 2015.
- Price 1984 = S.R.F. Price, *Ritual and Power. The imperial cult in Asia Minor*, Oxford, 1984.
- Reddé – Van Andringa 2015 = M. Reddé, W. Van Andringa (dir.), *La naissance des capitales de cité en Gaule Chevelue*, *Gallia*, 72.1, 2015.
- Rolley 1997 = C. Rolley, *Encore les Ἀφιδρύματα: sur la fondation de Marseille, de Thasos et de Rome*, dans *Annali di Archeologia e Storia Antica*, 4, 1997, p. 35-43.
- Roth Congès 1985 = A. Roth Congès, *Le sanctuaire des eaux à Nîmes. I: le nymphée*, dans *La médecine en Gaule*, Paris, 1985, p. 167-181.
- Roux 1961 = G. Roux, *L'architecture en Argolide aux IV^e et III^e siècles avant J.-C.*, Paris, 1961 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 199).
- Schäfer – Witteyer 2013 = A. Schäfer, M. Witteyer (éd.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt*, *Internationale Tagung Mainz, 28.-30. April 2008*, Mayence, 2013 (*Mainzer Archäologische Schriften*, 10).
- Sillières – Fincker 1995 = P. Sillières, M. Fincker, Baelo Claudia: *une cité romaine de Bétique*, Madrid, 1995.
- Sporn 2015 = K. Sporn, *Rituale im griechischen Tempel. Überlegungen zur Funktion von Tempelrampen*, dans D. Panagiotopoulos, I. Kaiser, O. Kouka (éd.), *Ein Minoer im Exil. Festschrift für Wolf-Dietrich Niemeier*, Bonn, 2015 (*Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie*, 270), p. 349-374.
- Van Andringa 2011 = W. Van Andringa, *À la table des dieux: offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompéi*, dans V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (éd.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 2011 (*Kernos*, Supplément 26), p. 79-88.
- Van Andringa 2013a = W. Van Andringa, *Pompéi: Mythologie et Histoire*, Paris, 2013.
- Van Andringa 2013b = W. Van Andringa (dir.), *Archéologie et religion: le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio à Pompei*, dans *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité [en ligne]*, 125-1, 2013: <http://mefra.revues.org/1165>.
- Van Andringa 2014 = W. Van Andringa (dir.), *Les dieux changent en Occident (III^e-IV^e siècle apr. J.-C.): archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, dans *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e siècle apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, *Gallia*, 71.1, 2014, p. 3-12.
- Van Andringa 2015 = W. Van Andringa, M. Tullius... *aedem Fortunae August(ae) solo et peq(unia) sua. Private foundation and public cult in a Roman colony*, dans C. Ando, J. Rüpke (éd.), *Public and Private in Ancient Mediterranean law and religion*, *University of Erfurt*, 2013, Erfurt, 2015, p. 99-113.
- Verdan 2013 = S. Verdan, *Le sanctuaire d'Apollon à l'époque géométrique*, Gollion, 2013 (*Eretria. Fouilles et recherches*, 22).