



**HAL**  
open science

# Sepulcrum, signa et tituli : quelques observations sur la “ consecratio in formam deorum ” et sur l’expression du statut des morts dans la Rome impériale

Nicolas Laubry

## ► To cite this version:

Nicolas Laubry. Sepulcrum, signa et tituli : quelques observations sur la “ consecratio in formam deorum ” et sur l’expression du statut des morts dans la Rome impériale. Sandrine Agusta-Boularot; Emmanuelle Rosso. Signa et tituli. Monuments et espaces de représentation en Gaule méridionale sous le regard croisé de la sculpture et de l’épigraphie, 18, Errance; Centre Camille Jullian, pp.160-173, 2015, Bibliothèque d’archéologie méditerranéenne et africaine, 978-2\_8772-588-0. halshs-01315344v2

**HAL Id: halshs-01315344**

**<https://shs.hal.science/halshs-01315344v2>**

Submitted on 13 Apr 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# ***Sepulcrum, signa et tituli* : quelques observations sur la « *consecratio in formam deorum* » et sur l'expression du statut des morts dans la Rome impériale**

**Nicolas Laubry**

Université Paris Est Créteil/Centre de recherches en Histoire européenne comparée (EA 4392)

nicolas.laubry@u-pec.fr

nicolas.laubry@gmail.com

## **Résumé**

Le phénomène désigné comme apotheose privée ou *consecratio in formam deorum* par les études modernes est une manifestation originale de la sphère funéraire à Rome à partir de la fin du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. Perceptible surtout à travers la sculpture ou l'architecture, il a été interprété comme l'expression de croyances relatives au sort *post mortem* ou comme une forme particulière de commémoration des défunts. Cet article revient sur certains de ses aspects religieux en le resituant au sein du ritualisme propre au culte romain des morts. Il s'attache plus particulièrement à deux exemples privilégiés, le tombeau de Claudia Semne à Rome et une dédicace de Gabies. Malgré l'ambiguïté ou les limites des sources, il est ainsi possible de formuler quelques hypothèses sur les implications religieuses de ces pratiques qui, selon des modalités variables, participent à la construction du statut des morts, moins dans l'au-delà que dans la communauté des vivants.

**Mots-clés** : Tombeaux, statuaire funéraire, dédicace, apotheose privée, culte des morts, divinisation, Claudia Semne, Gabies, Vénus.

## **Abstract**

The so-called private apotheosis or *consecratio in formam deorum* is an original phenomenon among funerary practices in Rome from the late 1st century A.D. Mostly visible through tomb sculpture and architecture, it was interpreted as the expression of beliefs relating to *post mortem* destiny or alternatively as a peculiar way of commemorating the dead. This paper goes back over some of its religious aspects, by replacing them into the frame of the ritualism proper to Roman cult of the dead. It deals especially with two famous cases, Claudia Semne's mausoleum in Rome and a dedication from Gabii. Despite equivocal and limited sources, we can put forward some hypothesis about the religious implications of these practices, which, in different ways, were aiming at the construction of the status of the dead, not so much in the hereafter as in the community of the living.

**Key-words**: Tombs, funerary statuary, dedication, private apotheosis, cult of the dead, divinisation, Claudia Semne, Gabii, Venus.

Vers la fin du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. se diffuse à Rome l'usage de représenter les défunts avec les attributs de divinités<sup>1</sup>. S'observant dans certains milieux de la société romaine et plus particulièrement chez les affranchis, ce phénomène, quelquefois désigné comme « apothéose privée » ou par l'expression *consecratio in formam deorum* selon le titre d'un ouvrage désormais ancien mais toujours fondamental de H. Wrede, s'est manifesté selon des modalités variables. Il a aussi été diversement compris par les études modernes dont il a fait l'objet. S'il est impossible de résumer ici la totalité et les nuances des interprétations proposées, on peut cependant regrouper les approches selon deux perspectives majeures. Selon la première, cette pratique touchait aux conceptions eschatologiques sur la destinée d'un individu après sa mort et marquait, sinon son identification directe avec le dieu, du moins sa participation à la sphère divine (dans des perspectives différentes, Brelich 1937, p. 69-71 et Cumont 1942, p. 414-416). Un second courant s'est attaché à montrer que cet usage était avant tout une forme de commémoration. L'assimilation plastique d'un défunt à une divinité est alors appréhendée comme un mode spécifique d'évocation du mort et de son individualité par référence à des attributions propres au dieu choisi (Wrede 1981 ; Zanker, Ewald 2008, p. 193-301). C'est cette dernière interprétation qui tend désormais à recevoir la préférence (Turcan 1982 ; Rothenhöfer 2010 ; Lo Monaco 2011 ; cf. aussi de Maria 1992, plus nuancé). Pour reprendre des catégories jadis formalisées par E. Panofsky, l'aspect rétrospectif de cette iconographie aurait été largement prédominant par rapport à sa dimension prospective (Panofsky 1964, *passim*). En conséquence, les aspects plus proprement en lien avec la religion ont été relégués au second plan, au point qu'on s'est demandé si ce phénomène pouvait être considéré comme révélateur de la mentalité religieuse des anciens Romains et de ses évolutions (North 1983, p. 172).

Ce sont certains de ces aspects que je voudrais aborder ici, sans avoir la prétention de reprendre de fond en comble les interprétations précédemment signalées, mais en déplaçant quelque peu le questionnement. En effet, dans le sillage des thèses illustrées magistralement par Fr. Cumont, la discussion s'est généralement concentrée sur les croyances ou sur les représentations de l'au-delà et l'eschatologie individuelle que ces

pratiques auraient exprimées<sup>2</sup>. Or, leurs implications plus spécifiquement rituelles n'ont guère fait l'objet de toute la considération qu'elles méritent, à plus forte raison parce qu'elles sont cruciales dans la définition de la religion des Romains<sup>3</sup>. Cette dimension n'avait pourtant pas échappé à Tertullien, comme le montre un passage souvent cité de son opuscule *Ad nationes*, composé à la fin du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C. :

*Quid enim omnino ad honorandos eos (sc. deos) facitis, quod non etiam mortuis uestris ex aequo praebeatis? Exstruitis deis templa: aequo mortuis templa; exstruitis aras deis: aequo mortuis aras; easdem titulis superscribitis litteras, easdem statuis inducitis formas, ut cuique ars aut negotium aut aetas fuit: senex de Saturno, imberbis de Apolline, uirgo de Diana figuratur, et miles in Marte et in Vulcano faber ferri consecratur. Nihil itaque mirum, si hostias easdem mortuis, quas et deis, caeditis eosdemque odores excrematis.*

« Car que faites-vous pour les honorer que vous ne donniez pas de la même façon à vos morts ? Vous bâtissez des temples aux dieux : vous faites aussi des temples pour les morts ; vous bâtissez des autels aux dieux : vous faites aussi des autels pour les morts ; ce sont les mêmes lettres que vous écrivez sur les inscriptions, les mêmes formes que vous donnez aux statues, selon l'art, le métier ou l'âge de chacun : un vieillard est représenté sur le modèle de Saturne, un imberbe sur celui d'Apollon, une jeune fille sur celui de Diane ; le soldat est consacré en Mars, le forgeron en Vulcain : il n'y a donc rien d'étonnant si vous abattez les mêmes victimes et si vous brûlez les mêmes parfums pour vos morts et pour vos dieux »<sup>4</sup>.

Les propos de Tertullien sont évidemment polémiques : l'identification entre les honneurs rendus aux morts et ceux rendus aux dieux est à ses yeux une marque de mépris pour ces derniers et contribue à les

1. Les abréviations des recueils épigraphiques cités dans cette étude sont celles recommandées dans Bérard, Feissel, Laubry *et al.* 2010.

2. Un cas particulièrement bien connu est l'apothéose de Tullia, la fille de Cicéron, à travers le témoignage d'une série de lettres adressées par l'écrivain à Atticus (*Att.*, 12, 12 ; 12, 18, 1 ; 12, 19 ; 12, 35-37 ; 12, 41 ; 12, 43 ; 13, 29. Le commentaire le plus complet demeure celui de J. Beaujeu dans le tome VIII de l'édition de la correspondance de Cicéron dans la CUF (appendice I, « le sanctuaire de Tullia », p. 275-299). Voir aussi Boyancé 1944. On sait que le monument fut pensé moins comme un tombeau que comme un *fanum*. Important aussi le passage cité par Lactance (*Inst.*, 1, 15, 18), qui signale l'existence d'une statue (*imaginem filiae eodem se modo consecraturum esse profiteur quo illi (sc. dei) a ueteribus consecrati sunt*).

3. L'unique exception à ma connaissance est formée par Wrede 1981, p. 88-90.

4. Tert., *Nat.*, 1, 10, 26-28. Cf. également Tert., *Apol.*, 13, 7 et *Spect.*, 13, 2, et, dans un autre contexte, Lact., *Inst.*, 5, 15, 4-6.

déconsidérer. Ils font néanmoins entrevoir les différentes facettes de ce phénomène : monumentales et plastiques d'abord, qui incluent d'ailleurs les inscriptions ; rituelles ensuite, c'est-à-dire, les formes prises par le culte. Contrairement à ce que laisse entendre l'apologiste chrétien, la similitude apparente des gestes accomplis n'implique pas nécessairement une homologie dans leur signification. Dans la mesure où les données archéologiques font généralement défaut, ce n'est donc qu'en partant de l'examen attentif des inscriptions, de leur contenu et de leur contexte que l'on peut espérer apporter quelque éclairage sur la caractérisation de ces pratiques. La confrontation des messages de l'architecture, de l'iconographie et de l'épigraphie qui se fondent en une seule et même entité monumentale, est à ce titre primordiale, car on y décèle en creux des éléments rituels demeurant souvent largement implicites. Les implications de l'assimilation plastique ou discursive d'un défunt à une divinité sont nombreuses et multifformes et ne peuvent pas être toutes reprises dans le cadre de cette étude. En particulier, l'un des domaines les plus discutés et qui sera laissé à part dans les pages qu'on va lire est celui des sarcophages et de leur iconographie (Gabelmann 1978 ; Wrede 1981, p. 139-157 ; Zanker, Ewald 2008). Je me contenterai d'examiner ici quelques cas pour lesquels les informations disponibles sont assez nombreuses, dans l'intention de déterminer si ce phénomène est une forme particulière d'hommage symbolique rendu au mort ou s'il engage des actes proprement religieux pour évaluer l'écart avec des modalités plus communes du culte des morts.

Les exemples suffisamment complets et éclairants ne sont guère nombreux et il est presque inévitable de commencer par le plus fameux d'entre eux : le tombeau de Claudia Semnè (Altmann 1905, p. 280 ; Wrede 1971 ; Wrede 1981, p. 87-88). Localisé près de San Sebastiano sur la via Appia, il fut dédié par un affranchi impérial, M. Vlpus Crotonensis, à son épouse. Il n'est aujourd'hui connu que sous la forme de *membra disiecta*. Quatre inscriptions lui sont rattachées : la dédicace du tombeau (CIL, VI, 15593 = ILS, 8063c), un autel consacré à Fortune, Spes, Vénus et la mémoire de la défunte (CIL, VI, 15594 = ILS, 8063b), une dédicace à la défunte gravée sur une frise (CIL, VI, 15592 = ILS, 8063a) et enfin une dédicace aujourd'hui disparue qui était adressée au fils de Crotonensis et de Claudia Semnè (CIL, VI, 15595). En faisaient également partie cinq éléments statuariques : un buste de la morte dans un fronton, une statue d'elle allongée sur une *klinè*, une statue de Spes, ainsi que deux statues en pied et un buste figurant le jeune M. Vlpus Crotonensis. Il faut enfin ajouter divers fragments architecturaux, au nombre desquels trois frontons

en marbre (Wrede 1971, p. 126-138). L'ensemble a pu être daté sur critères épigraphiques et stylistiques des années 120-130 de notre ère.

Les comptes rendus de découverte de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> s. ne sont pas suffisamment détaillés pour se faire une idée exacte du monument. Les inventeurs signalent l'existence d'un édifice de 3,80 x 3,10 m possédant des niches qui auraient pu accueillir des statues (Altmann 1905, p. 280-281 ; Wrede 1971, p. 126). À partir de ces quelques données et en s'appuyant surtout sur une publication antérieure de W. Uhden<sup>5</sup>, H. Wrede a proposé une reconstitution du tombeau. Celui-ci aurait adopté la forme d'une chambre funéraire, dont la façade aurait comporté la dédicace principale et l'architrave inscrite, ainsi que le fronton orné du buste de la défunte. À l'intérieur, trois niches surmontées des frontons décorés des attributs divins auraient accueilli des statues de Claudia Semnè sous les traits de déesses : face à l'entrée, celle de Fortune et, sur chacun des côtés, celles de Spes et de Vénus. Il plaçait en outre les deux statues de *togatus* de M. Vlpus Crotonensis fils de chaque côté de la porte d'entrée. L'autel funéraire se serait trouvé en face, tandis que la représentation de la défunte sur la *klinè* pouvait être disposée contre l'une des parois. Enfin, des niches secondaires devaient accueillir les bustes restants, ainsi que des urnes cinéraires qui ne sont pas signalées.

Dans l'ensemble, cette reconstitution s'avère plausible. Une telle organisation de l'espace trouve en effet des confrontations dans divers tombeaux contemporains comme, entre autres, le mausolée H des *Valerii* de la nécropole païenne de Saint Pierre à Rome (Mielsch, von Hesberg 1995, p. 143-208). Certains éléments sont pourtant dissonnants avec cette hypothèse. Selon l'inscription principale du monument en effet (fig. 1)<sup>6</sup>, le complexe comportait également un jardin (*hortus*), une pergola (*trichia* pour *trichila*)<sup>7</sup>, une petite vigne

5. W. Uhden dans F. Wolf et Ph. Buttman (dir.), *Museum der Alterthums-Wissenschaft*, I, 1807, p. 534 sq. (*non vidi*), cité par Wrede 1981, p. 125.

6. CIL, VI, 15593 (ILS, 8063c) : *Claudiae Semne uxori et M(arco) Vlpio Crotonensi fil(io) | Crotonensis Aug(usti) lib(erto) fecit. | Huic monumento cedit <sup>15</sup> hortus in quo trichiae uiniola | puteum aediculae | in quibus simulacra Claudiae | Semnes in formam deorum, ita uti | cum maceria a me circumstructa est. <sup>10</sup> H(oc) m(onumentum) h(eredes) n(on) s(equetur)*.

7. Pour cette orthographe, voir CIL, VI, 52 = 25990 (ILS 4335), 4305 (ILS 1732), 29394, 29958 et 29959 (ILMN, 1, 415). Cf. également CIL, XIV, 1636 (ILS 7926, Portus). H. Thylander (*Inscriptions du Port d'Ostie*, Lund, C.W. K. Glerup, 1952, 562 p., B 152) traduit, sans doute à juste titre, par « salle d'été ». Certaines des inscriptions citées montrent que des emplacements pour des sépultures étaient aménagés dans ces *trichilae*.



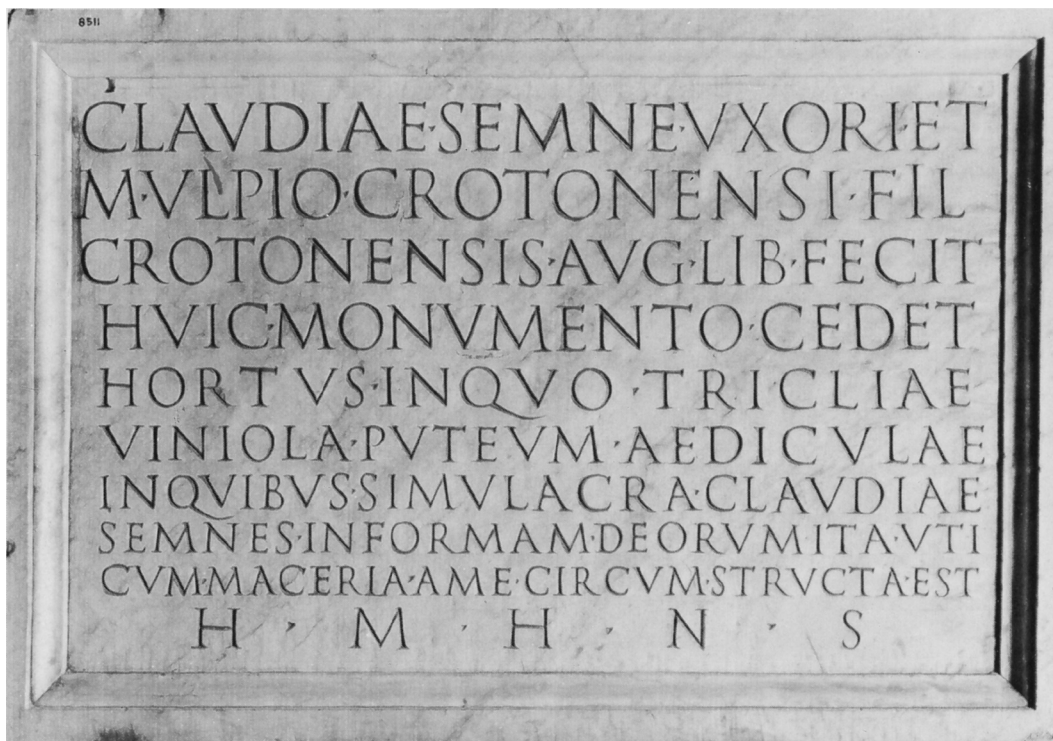


Fig. 1. Rome, dédicace du mausolée de Claudia Semnè (d'après Wrede 1971, pl. 77).

(*uiniola*) et un puits (*puteum, sic*). L'ensemble formait un cépotaphe qui était délimité par un enclos (*maceria*). M. Vlpus Crotonensis en avait fait une annexe du tombeau proprement dit et il avait cherché à lui assurer le même statut juridique afin de garantir sinon son inviolabilité, du moins son affectation<sup>8</sup>. Ce jardin pouvait en outre fournir un modeste revenu destiné à financer l'entretien du tombeau et à servir de lieu d'agrément à l'occasion des cérémonies du culte des morts (Toynbee 1971, p. 94-100 ; Gregori 1987-1988). Si on lit de près ce texte, il ne s'accorde pas exactement avec la reconstruction évoquée plus haut. Il indique en effet que les *aediculae* renfermant les statues de Claudia Semnè *in formam deorum* se trouvaient non pas dans le *monumentum* proprement dit – c'est-à-dire dans la chambre funéraire – mais dans le jardin<sup>9</sup>. L'énumération fournie

par l'inscription, dont la formulation syntaxique est par ailleurs maladroite, se devait d'être aussi précise et exhaustive que possible afin d'être pleinement efficace pour valoir comme attestation en cas de litige<sup>10</sup>. Certes, il n'est pas dit qu'elle puisse être considérée comme livrant une description exacte du complexe funéraire. Mais ce n'est pas l'unique détail qui incite à douter de cette hypothèse. H. Kammerer-Grothaus s'est efforcée d'interroger sur la présence des frontons de marbres à l'intérieur de la chambre funéraire. Selon elle, c'est en effet un type de décor qui serait plutôt atypique pour cette époque où prévalait dans les tombeaux la simplicité des éléments en stuc. Il serait donc possible que ces fragments soient à attribuer à de petits édicules édifiés à l'extérieur, c'est-à-dire, précisément, dans le jardin (Kammerer-Grothaus 1978, p. 134-135).

8. C'est le sens de la formule *huic monumento cedet*, qui trouve plusieurs parallèles épigraphiques : *CIL*, VI, 7803 (*ILS* 7899), 10673, 13823 (*ILS* 8352), 13876, 14823, 17979, 17992, 23090, 24374, 2743, 29961 et, hors de Rome, *CIL*, V, 3072 (*ILS*, 8339 : Padoue), *CIL*, IX, 3437 (*ILS*, 5063 : Alba Fucens), *CIL*, X, 3750 (*ILS*, 8351 : Atella), 6144 (Formiae), *CIL*, XI, 3895 (*ILS*, 8347 : Capène), *CIL*, XIV, 396 (*ILS* 8346 : Ostie) et 715 (Ostie), 3857 (*InscrIt*, IV, 1, 466 et *ILS*, 8350 : Tivoli). Sur ces annexes et leur statut dans le droit romain, voir de Visscher 1963, p. 58-59 et 212-217. Pour la formule finale réservant l'affectation familiale et soustrayant le tombeau au patrimoine transmis aux héritiers, voir Orlandi 2004.

9. Le sens même du mot *aedicula*, employé par le rédacteur sans doute à dessein, ne vient pas éclairer la question : il peut désigner à la

fois une petite chapelle, généralement pour la statue d'une divinité, mais également, de manière courante, la niche dans laquelle étaient logées les urnes funéraires. Cf. *TLL*, s.v. et Ginouvès 1998, p. 37. Pour le sens sépulcral, voir entre autres *CIL*, VI, 9910 (*ILS* 7624), 18019 et 25359, ainsi que *CIL*, VI, 16624, très parlant (*aedicula ossuaria*). Cette localisation des statues a été vue par De Maria 1992, p. 297.

10. Signalons que le droit romain ne reconnaissait pas la validité de telles clauses et que, en tout cas, la législation et la jurisprudence ont souvent refusé d'attribuer aux annexes le même statut qu'au tombeau proprement dit, qui était *res religiosa* – ce qui n'empêchait pas les fondateurs de chercher à les protéger par ces dispositions. Cf. De Visscher 1963, p. 58-60.

Quels que fussent son organisation et son aménagement originels, le monument possédait une vocation familiale. Les inscriptions ne mentionnent que deux destinataires, Claudia Semnè et son fils. Pourtant, bien que cela ne soit pas explicitement précisé, il est probable que M. Vlpus Crotonensis, le dédicant, y ait également reçu une sépulture. Le tombeau frappe aussi par la pluralité des évocations des défunts qu'il renfermait. Claudia Semnè était figurée en matrone romaine sur le buste du fronton et dans le sommeil de la mort sur la *klinè*, mais elle apparaissait aussi sous la mise de Fortune, de Spes et de Vénus. Autant que nous puissions en juger, son fils était quant à lui représenté uniquement en *togatus* et par un buste. Le registre divin semble donc avoir été réservé à sa mère. L'épigraphie et l'iconographie se complètent, mais les inscriptions se contentent de fournir l'identité des défunts ou se limitent à quelques caractéristiques biographiques et à des clauses juridiques. Bien qu'elles soient indissociables, c'est donc la seconde qui occupe la place centrale parce qu'elle présente un éventail beaucoup plus suggestif et varié de représentations. Pareille situation se retrouve ailleurs, par exemple dans le tombeau des *Munatii* (tombeau 106) à l'Isola Sacra de Portus (Hommel 1956 ; Helttula 2007, p. 172-182).

Claudia Semnè prêtait donc ses traits aux statues de trois divinités. Le choix de multiples figurations théomorphes pour un même individu n'est pas si fréquent. Un second exemple, également fameux, est celui de Priscilla, qui fut l'épouse de T. Flavius Abascantus, un affranchi *ab epistulis* de Domitien. Même s'il n'est connu qu'à travers un poème de consolation (*epicedion*) composé par Stace, il décrit une situation tout à fait comparable à celle du monument de Claudia Semnè. Le tombeau était lui aussi bâti aux abords de la via Appia, aux environs de l'Almo, et il renfermait quatre effigies de la défunte :

(...) *Mox in uarias mutata nouaris / effigies : hoc aere Ceres, hoc lucida Gnosis, / illo Maia tholo, Venus hoc improba saxo. / Accipiunt uultus haud indignata decoros / numina.*

« Bientôt te voilà transformée en images multiples : tu es Cérès dans ce bronze, la brillante fille de Gnosse dans cet autre, sous ce dôme Maïa, une Vénus chaste dans ce marbre. Les divinités acceptent volontiers de recevoir tes traits gracieux »<sup>11</sup>.

11. Stace, *Silu.*, 5, 1, 231-235. Traduction H.J. Izaac, CUF. La leçon *tholos* au vers 233 n'a pas été retenue par tous les éditeurs, le plus ancien manuscrit conservant le texte des *Silves* portant *tolo*. Certains ont préféré la correction en *luto* proposée dans l'apparat

Comme Claudia Semnè, Priscilla fut figurée avec les attributs de Vénus, mais aussi avec ceux de Cérès, de Maïa<sup>12</sup> et d'une quatrième divinité identifiée tantôt à Ariane, tantôt à Diane<sup>13</sup>. Le recours à plusieurs divinités pour évoquer le souvenir d'une même défunte suggère donc qu'il s'agit dans les deux cas de « formules iconographiques » servant à la caractériser (Zanker, Ewald 2008, p. 196). Il n'est pas toujours possible d'expliquer les choix opérés par les commanditaires, mais ces représentations s'inscrivent pour la plupart dans une véritable topique visant à célébrer les qualités physiques ou morales du mort, ou encore sa relation avec le dédicant. Ainsi, la référence à Vénus exprimait une exaltation métaphorique de la beauté. Pour Claudia Semnè, les choix de Spes et de Fortuna trouvent leur probable justification dans la volonté de signifier les bienfaits qu'elle apportait à son époux (Wrede 1981, p. 110-111). Le sens de l'identification de Priscilla à Cérès est moins claire, mais elle a été comprise comme une référence à la fécondité voire à la maternité<sup>14</sup>. La représentation théomorphe doit ainsi se concevoir comme un moyen concret pour exprimer métaphoriquement des notions abstraites tout en exaltant la mémoire du mort. Dans ce cas précis, on ne décèle dans l'assimilation aucune référence à une éventuelle apothéose, à moins de donner à ce dernier terme une signification vague.

La dédicace gravée sur l'autel renforce l'impression d'une distinction entre la morte et les divinités choisies par le commanditaire (**fig. 2**). On y lit en effet que le monument a été « consacré à Fortune, à Spes, à Vénus

par Baehrens (E.), ed., *P. Papinii Siluae*, Leipzig, Teubner, 1874, ce qui explique que des commentateurs modernes aient considéré que les statues étaient réalisées dans trois matériaux différents : le bronze, l'argile et le marbre. *Lutus* possède cependant une connotation négative qui convient mal au passage. En dernier lieu, Leofranc Holford-Strevens a proposé *nites* ou *nitet* : voir la mise au point dans Gibson 2006, p. 163-164. Sur le tombeau de Priscilla, voir Wrede 1981, p. 75.

12. Sur Maïa, voir Wissowa 1912, p. 229 et 305 et *RE*, 26, 1928, col. 527-533. Divinité plutôt obscure, elle était honorée avec Mercure et recevait un sacrifice accompli par le flamine de Vulcain aux calendes de mai. Elle fut aussi assimilée parfois à la Bona Dea (*Macr., Sat.*, 1, 12, 21).

13. On a généralement compris qu'il s'agissait d'Ariane, qui est demeurée à Rome un personnage mythologique sans jamais recevoir de culte. La présence de l'épithète *lucida*, souvent attribuée à Diane, a conduit H. Wrede à y voir de préférence une allusion à la Diane crétoise Diktyinna (Wrede 1981, p. 75-76). Cette identification n'emporte pas entièrement la conviction, même si cette déesse fut souvent choisie pour représenter des défuntes. Ce fut également le cas pour Ariane, notamment sur les sarcophages, et si c'est bien cette hypothèse qu'il faut retenir, il est intéressant de noter la diversité des registres dans lesquels est venu puiser Flavius Abascantus.

14. C'est en tout cas l'interprétation suggérée par H. Wrede 1981, p. 111.



Fig. 2. Rome, autel du mausolée de Claudia Semnè (d'après Wrede 1971, pl. 77).

et à la mémoire de Claudia Semnè »<sup>15</sup>. Selon une ambivalence qui a jadis été soulignée par P. Veyne, l'autel est à la fois une offrande et l'objet commémorant l'acte de consécration lui-même et les gestes rituels qui ont accompagné la dédicace (Veyne 1983, p. 288). La formulation qui fait apparaître la mémoire de la défunte au tout dernier rang des dédicataires respecte la hiérarchie entre les entités à qui M. Vlpus Crotonensis a souhaité vouer le monument. En outre, celles-ci ne rentrent pas dans la même catégorie et ne se situent pas sur le même plan. D'un côté sont invoquées des divinités appartenant au panthéon romain que l'on peut qualifier de traditionnel et dont la sphère d'action ne possède pas de lien apparent ou direct avec le monde des morts ; de l'autre, le souvenir de la disparue. L'interprétation de la *memoria* dans la formulation de la dédicace n'est pas totalement dépourvue d'équivoque. Celle-ci, comme on sait, fut parfois associée aux dieux Mânes dans les dédicaces d'épithèses, au point de devenir dans certaines régions de l'Empire un élément à part entière du formulaire conventionnel. Il n'est pourtant pas complètement certain, comme on l'a parfois suggéré et en dépit de certaines formulations amphibologiques, qu'il se soit

15. *CIL*, VI, 15594 = *ILS*, 8063b : *Fortunae | Spei Veneri | et | memoriae | Claud(iae) Semnes | sacrum*.

agi d'une forme divinisée du souvenir (Brellich 1937, p. 69-71 ; cf. Ricci 2010, p. 166-167). Celles-ci laissent néanmoins entrevoir des interprétations personnelles d'autant plus ouvertes qu'il n'existait aucun dogme en la matière.

La formulation de la dédicace de l'autel n'est pas isolée. Nous connaissons en effet, le plus souvent par la seule inscription, une série de monuments qui furent dédiés conjointement à une voire à plusieurs divinités et à la mémoire du mort. Toutefois, bien qu'ils aient été érigés à titre posthume, le formulaire votif et l'absence d'informations propres aux épithèses – par exemple l'indication de l'âge – laissent penser qu'ils ne provenaient pas d'un contexte funéraire. Voués par des particuliers ou, plus rarement, par des collectivités, ils prenaient place dans des temples ou des chapelles publics ou privés, comme les espaces culturels attenants aux *scholae* de collèges (Wrede 1981, p. 188 ; Arnaldi 2003 ; pour l'Espagne, cf. Rothenhöfer 2010)<sup>16</sup>. Lorsque le support est connu ou a été étudié, on constate qu'il s'agit souvent de bases qui devaient supporter une statue de la divinité honorée dont on peut imaginer qu'elle adoptait les traits du disparu. Une statue de Fortuna retrouvée via San Lorenzo à Rome possède ainsi une dédicace qui nomme conjointement, sur le même mode que pour Claudia Semnè, la divinité à qui est consacrée l'effigie et une femme, Claudia Iusta, qui prêtait ses traits à la déesse (Wrede 1981, kat. 107)<sup>17</sup>. Bien que le texte ne fasse pas explicitement mention de la *memoria*, il est assez probable que ce soit un honneur posthume. La découverte au cours des mêmes fouilles d'une dédicace adressée par un vétérán du nom de C. Iulius Germanus à la Fortuna Primigenia avait conduit leur premier éditeur à les mettre en relation avec un temple de la Fortune (Visconti 1872)<sup>18</sup>. On s'accorde toutefois aujourd'hui à localiser les *ades Fortunae tres* plus au nord, à proximité de la porta *Collina*, à l'intérieur de l'enceinte servienne, et il n'est donc pas certain que ces deux monuments aient été originellement situés dans l'un de ces sanctuaires (F. Coarelli, *LTUR*, II, p. 285-287).

16. Cesari 1998 propose aussi une synthèse sur cette documentation pour l'Italie mais considère à tort que ces dédicaces sont funéraires et traduisent une divinisation de l'individu honoré.

17. *CIL*, VI, 3679 = 30873 : *Fortunae sacrum, | Claudiae Iustae*.

18. *CIL*, VI, 3681 = 30875 (cf. *SupplIt Imagines, Roma (CIL, VI), I. Musei Capitolini*, n°89). *C(aius) Iulius | Germanus | ueter(anus) Aug(usti) n(ostri) | et Aur(elia) Gratta | et Iul(ia) Germana | filia eorum | Fortunae Primigeniae aram ex uoto posuerunt numini | eius INB eius | priuato*. Les trois lettres de l'avant dernière ligne font problème. Th. Mommsen proposait de lire (*CIL*) *in b(alneo) eius priuato*, qui ne paraît pas satisfaisant à cause du démonstratif. C. Visconti avait compris *imp(erio) eius*, qui oblige à supposer une erreur du lapicide.



Les attestations de ce type de dédicaces sont nettement plus sporadiques en contexte funéraire. Il faut compter au nombre de ces dernières l'autel romain d'Auidia Eutychia, qui est de provenance inconnue. L'origine sépulcrale est indiquée à la fois par la forme de la dédicace et par la présence des dimensions de l'enclos gravées sur la base. Le monument était consacré à Diane (CIL, VI, 12892 = ILS 9064)<sup>19</sup>. Un second texte est plus révélateur encore et, fruit du hasard des découvertes, il fut mis au jour dans les environs immédiats du tombeau de Claudia Semnè. Il est également inscrit sur un autel dont la destination funéraire est indéniable en raison de la présence de la dédicace aux dieux Mânes (CIL, VI, 10958 = ILS, 8065) :

*D(is) M(anibus) | sacrum | Deanae (!) et | memoriae |<sup>5</sup>  
Aeliae | Proculae. | P(ublius) Aelius Asclepiacus |  
Aug(usti) lib(ertus) | et Vlpia Priscilla filiae |<sup>10</sup>  
dulcissimae fecerunt.*

À y regarder de près, l'articulation syntaxique des trois premières lignes n'est pas des plus claires. On peut hésiter à les traduire : « consacré aux dieux Mânes, à Diane et à la mémoire d'Aelia Procula » ou bien « aux dieux Mânes, consacré à Diane et à la mémoire d'Aelia Procula ». La distinction, de toute façon, n'est pas cruciale, car le rédacteur du texte a très bien pu vouloir mettre ce mot en facteur commun. L'autel d'Aelia Procula demeure digne d'intérêt, car il est une sorte de parallèle en modèle réduit du complexe de Claudia Semnè. Il est en effet décoré d'une niche où est sculptée une petite effigie de Diane suivant le type de l'Artémis de Versailles, mais dont le visage évoque plutôt celui d'une petite fille –évidemment pour rappeler la défunte (Wrede 1981, p. 189 et kat 91). Cependant, le rapprochement s'arrête là, car l'autel d'Aelia Procula fut trouvé en relation avec un tombeau qui, à l'origine,

ne lui était apparemment pas destiné. Situé sur l'Appia, le mausolée en question fut édifié vers le milieu du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. par un Q. Ateius Eutyches (?) pour son fils Apollonius, pour ses descendants et pour sa *familia* (AE, 1977, 106 ; Kammerer-Grothaus 1978, p. 116-119 ; Feraudi-Gruénais 2001, p. 120, kat. 157). Il est impossible d'établir comment P. Aelius Asclepiacus, un affranchi impérial, aurait pu obtenir le droit d'y installer une sépulture à sa fille, puisqu'aucun lien de parenté manifeste ne l'unissait aux *Ateii*. Mais à supposer qu'il s'agisse bien de l'emplacement initial de l'autel – ce qui est loin d'être assuré<sup>20</sup> –, nous n'aurions pas affaire alors à un complexe funéraire aménagé pour honorer le souvenir d'une unique défunte ou, à tout le moins, centré sur elle<sup>21</sup>.

On peut s'interroger sur la valeur de pareilles dédicaces en contexte funéraire. Les formules épigraphiques attestent en effet l'accomplissement d'une consécration, c'est-à-dire qu'elles rappellent un acte rituel qui transfère un objet dans la propriété d'un dieu et, par là-même, cherche à lui rendre hommage. Même si du point de vue du droit sacré, il n'est de consécration au sens strict que dans le cadre du culte public, il n'en reste pas moins que, par homologie, l'acte prend la même signification dans le cadre privé comme le montre largement l'épigraphie<sup>22</sup>. Pour les inscriptions qui ne proviennent pas de tombeaux, le sens de ce geste est relativement évident. L'offrande à la divinité, probablement titulaire du lieu où elle était déposée, constituait un acte de piété à son égard mais aussi un moyen pour rappeler le souvenir d'un être cher. On saisissait en quelque sorte l'occasion du geste religieux pour honorer également un défunt. Or, les choses étaient théoriquement différentes dans les tombeaux, qui sont normalement consacrés aux dieux Mânes. Cette dédicace se fait jour dans l'épigraphie de Rome à partir du règne d'Auguste et se diffuse surtout

19. Cf. *SupplIt Imagines Roma*, VI, 3, 3464 et Wrede 1981, p. 187. Le texte est le suivant : *Dianae sacrum ; | Auidiae Eutychiae | coniugi sanctissim(ae) | et C(aio) Auidio Karo f(ilio)*. <sup>5</sup> *C(aius) Auidius Gelos | fecit. | In fr(onte) p(edes) XXV, in agr(o) p(edes) XXV*. L'autel, conservé au musée des Offices à Florence, est daté vers la moitié du II<sup>e</sup> s. p. C. Notons qu'il y a deux destinataires, mais la principale semble bien Auidia Eutychia. Une autre dédicace du même genre, elle aussi adressée à Diane, a été découverte à Terracina (CIL, X, 6300 et p. 984 = ILS, 8066a). Elle était gravée sous un édicule sculpté directement dans la roche. On peut cependant avoir des doutes sur sa nature funéraire : cf. en dernier lieu Solin (H.), Kajava (M.) 1992, p. 342-345 et fig. 2 et 9. Il faut exclure de la série l'inscription CIL, IX, 6314 (*regio IV, Iuvanum*), rapprochée des deux précédentes par Wrede 1981, p. 187. On doit lire en effet : *Deanae sacr(um) | Seruandus Oblidiae Maximae | p(osuit) et non p(ater)* pour la dernière ligne. Oblidia Maxima n'est pas une dédicataire, mais le nom au génitif de la maîtresse de Servandus, qui était sans doute un esclave. Il s'agit donc d'un autel votif classique.

20. La relation a été établie par Kammerer-Grothaus 1978, p. 136, suivant des observations de Wrede 1971, p. 125 et 138, mais elle est mise en doute, avec des raisons non dénuées de fondement, par Feraudi-Gruénais 2003, p. 102 et n.179 p. 149.

21. Une seconde épitaphe, assignable à la même époque que celle d'Aelia Procula (milieu du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), a été attribuée au même mausolée (CIL, VI, 10818). Elle fut vouée pour un C. Aelius Urbicus par sa femme, Aelia Priscilla. Si l'ononastique des différents personnages suggère un rapport avec ceux mentionnés dans l'inscription qui nous intéresse ici, on ne peut tisser aucun lien précis entre eux. Son appartenance au tombeau des *Ateii* est également incertaine. Sur la documentation épigraphique de celui-ci, voir en dernier lieu Feraudi-Gruénais 2003, p. 98-103.

22. Les définitions classiques se trouvent chez Festus 424 L. citant Aelius Gallus (fin de l'époque républicaine), ainsi que Marcian., *Inst.*, 3 (*Dig.*, 1, 8, 6, 3) et Gaius, *Inst.*, 3. Voir la synthèse proposée par Estienne 2008 ainsi que Laubry 2012 [cf. bibliographie].



à partir de celui de Claude. Il est cependant manifeste qu'elle fait référence à un acte plus ancien mais qu'on ne jugeait pas nécessaire de transcrire jusqu'alors dans la pierre. Derrière cette expression réside une réalité rituelle et des gestes qui aboutissaient à la constitution de la tombe et à la définition de son statut religieux. Le droit les définissait comme des *loca religiosa*, qualification qui les distinguait à la fois des espaces disponibles pour les activités humaines, mais aussi de ceux voués par la communauté aux dieux (De Visscher 1963, p. 52-60 ; Ducos 1995 ; Thomas 1999). La dédicace aux Mânes était un moyen d'affirmer que le lieu ou la sépulture avaient été constitués de manière rituelle (Estienne 2008, p. 692 ; Laubry 2012).

Le formulaire de l'autel du tombeau de Claudia Semnè révèle ainsi une logique qui est atypique et même inattendue dans un espace funéraire. Contrairement au petit monument d'Aelia Procula, il ne comporte pas de dédicace aux Mânes. On ne saurait bien sûr en déduire que celle-ci n'a pas eu lieu. Elle peut très bien avoir été rappelée par une autre inscription non conservée, ou éventuellement ne pas avoir reçu de transcription épigraphique. Il n'y a bien sûr aucun doute sur la dimension funéraire du monument. Par sa forme et sa décoration, l'autel lui-même s'inscrit dans le répertoire sépulcral plus que dans celui des monuments votifs, même si la distinction entre les deux ne va pas toujours de soi (Altmann 1905, p. 280 ; Boschung 1987, p. 27). Mais la consécration à Fortune, Spes et Vénus vient introduire un registre différent qui confère à cet espace une dimension supplémentaire. La référence aux divinités auxquelles Claudia Semnè était comparée ne se limite donc pas aux seuls aspects plastiques ou métaphoriques auxquels on a parfois tendu à la restreindre : elle a en effet reçu une sorte d'ancrage religieux. Celui-ci reposait essentiellement sur des gestes rituels accomplis probablement à l'occasion de la constitution du tombeau et qui associaient des divinités aux destinataires traditionnels des rites de fondation. Le lieu était donc marqué par une certaine ambivalence délibérément recherchée par M. Vlpus Crotonensis.

Il y a d'autres indices de cette ambivalence religieuse du tombeau de Claudia Semnè. Les statues de la défunte sous les traits des divinités sont qualifiées dans l'inscription principale déjà citée de *simulacra*. Or, ce terme désigne généralement les statues cultuelles, par opposition aux statues consacrées ou à celles possédant une valeur décorative<sup>23</sup>. L'utilisation de ce mot dans

un contexte funéraire est, à ma connaissance, pratiquement un hapax – une seconde occurrence apparaissant dans une épitaphe probablement plus tardive d'Auzia en Maurétanie césarienne (*CIL*, VIII, 8124 = *ILS*, 8084.). L'interprétation de ces usages lexicaux recommande toutefois la prudence, car ils ne sont pas toujours probants. Dans le cas présent, il est parfaitement envisageable que le recours à *simulacrum* ait été appelé par le syntagme *in formam deorum*, sans pour autant qu'il se soit agi d'images cultuelles au sens strict. Par ailleurs, il est douteux que ce dernier qualificatif puisse s'appliquer en tant que tel aux représentations statuaire des défunts qui revêtaient essentiellement une fonction commémorative et ce en dépit du contexte dans lequel elles se trouvaient, puisqu'il est indubitable que la tombe est un lieu de culte.

Le fondateur a voulu concevoir un ensemble qui se démarquait de tombeaux plus conventionnels. À partir du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. et surtout dans le courant du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C. se diffusent à Rome des mausolées qui, par leurs caractéristiques architecturales et formelles, sont apparentés à des temples (Wrede 1978 ; von Hesberg 1992, p. 182-201 ; Gros 2001, p. 444-451). Les exemples les plus fameux car les mieux conservés sont ceux du temple dit du *Deus Rediculus* sur la via Appia ou du mausolée dit des *Valerii* sur la via Latina. Une illustration très suggestive s'en trouve sur l'un des reliefs du complexe funéraire des *Haterii* (Sinn, Freyberger 1996, kat. 6 et pl. 11-16). Il représente un édifice tétrastyle construit sur un podium qui renfermait la chambre funéraire figurée dans la partie supérieure du relief. On a souligné à juste titre que ces solutions architecturales traduisaient la volonté d'assimiler certains tombeaux aux édifices cultuels des divinités. Cette identification paraît ainsi avoir été délibérée dans le cas du mausolée de Priscilla. Aucun vestige n'en a été retrouvé, mais Stace le compare au *templum gentis Flaviae*. Surtout, une épitaphe urbaine mentionne un *aedituus* répondant au nom de T. Flavius Epaphroditus, affranchi d'un T. Flavius Abascantus et d'une Priscilla. Cet ancien esclave était très probablement préposé à la surveillance et à l'entretien de leur tombeau. Le recours à ce terme rend explicite l'assimilation du *monumentum* à une *aedes*<sup>24</sup>.

Le mausolée de Claudia Semnè a quelquefois été rapproché de ces tombeaux-temples, mais il est difficile

23. Ainsi, Suét., *Tib.*, 26 (par opposition aux *ornamenta*). Cf. également Estienne 1997, p. 83-89.

24. *CIL*, VI, 2214 : *M(anibus) | dis sacr(um). | Aphrodisio | uernae suo dulc(issimo) | fec(it) T(itus) Flavius | Epaphroditus | aedituus | Abascanti et Priscillaes (!) patronor(um) |<sup>10</sup> et sibi suis ; b(onis) b(ene)*. Sur cette inscription et le terme *aedituus*, voir De Ruggiero (E.), dir., *Dizionario epigrafico di antichità romane*, I, Roma, L. Pasqualucci editore, 1895, p. 271-273. C'est apparemment l'unique occurrence de ce terme en contexte funéraire.

de vérifier la validité de cette hypothèse en l'absence de toute trace architecturale qui permettrait de la corroborer. Ce que nous avons pu en voir à travers un examen des *membra disiecta* et d'une lecture attentive des inscriptions le fait sortir du cadre d'une définition trop étroite ou trop restrictive. D'une certaine manière, il ne se résumait pas dans l'idée de son fondateur à seule dimension funéraire et n'était pas voué uniquement à la mémoire de la défunte. L'introduction dans un lieu de culte pour les morts d'objets dédiés à des divinités n'est guère conforme à la logique de la religion romaine qui marquait une différenciation assez nette sur le plan rituel et conceptuel entre les morts et les autres divinités. Ainsi, lors des *dies parentales* célébrés en février ou à l'occasion des *parentationes* en l'honneur des princes défunts de la famille impériale, les temples devaient demeurer portes closes<sup>25</sup>. La cohabitation dans un même espace d'un culte aux Mânes ou à la défunte Claudia Semnè et de statues vouées à Fortune, Spes ou Vénus paraît de ce point de vue difficilement envisageable. Remarquons en passant que l'idée d'une différenciation spatiale dans l'organisation du complexe pourrait recevoir ici un appui supplémentaire : aux défunts aurait été réservée la chambre funéraire, tandis que les autres divinités auraient été installées dans le cénotaphe. Ce genre de configuration n'est guère attesté pour des monuments de particuliers, mais il n'est pas sans faire penser à des espaces collégiaux où la chapelle vouée au culte de la divinité patronne jouxtait souvent une aire destinée aux sépultures des membres de l'association<sup>26</sup>. Cependant, il ne faut sans doute pas chercher à pousser trop loin le raffinement et appliquer des distinctions ou des différenciations qui étaient opératoires essentiellement dans le culte public. Nous nous trouvons ici dans le cadre de dévotions et de pratiques privées, qui étaient soumises à des interprétations personnelles donnant lieu à des constructions ou à des innovations plus libres.

Le tombeau de Claudia Semnè, si souvent cité en exemple dans les études modernes, laisse en définitive apercevoir des usages peu communs. Nous n'avons aucune preuve explicite que l'identification plastique à Fortune, Spes et Vénus ait cherché à exprimer l'apothéose à la défunte, et encore moins une identification de la morte avec ces divinités<sup>27</sup>. En se concentrant sur

quelques détails, on constate plutôt une évidente différenciation. Mais tout aussi intéressant me semble le fait que le rapprochement exprimé par la statuaire a trouvé une forme de sanction dans un acte de consécration aux déesses invoquées. Nous ne savons rien des formes du culte qui fut rendu par la suite dans ce mausolée. H. Wrede supposait qu'il ne différait guère de celui qui était célébré plus conventionnellement, avec des offrandes propres aux défunts et des banquets commémoratifs. (Wrede 1981, p. 88). Même si nous n'avons dans ce cas précis aucun élément pour en juger, et qu'il est impossible de savoir si les trois divinités associées recevaient elles aussi des honneurs religieux, cette proposition semble la plus vraisemblable.

Dans quelques cas pourtant, le culte du défunt semble s'être déroulé selon des modalités plus exceptionnelles. Les témoignages sur ce point sont éparés et laconiques. Il vaut toutefois la peine de revenir sur une inscription notable provenant de Gabies, dans le Latium, et qui a parfois été rapprochée de l'ensemble précédent (*CIL*, XIV, 2793 = *ILS*, 5449 ; Wrede 1981, p. 85-86 ; *SupplIt Imagines, Latium vetus*, n°439) (**fig. 3**) :

*Veneri Verae Felici Gabinae. | A(ulus) Plutius Epaphroditus, accens(us) uelat(us), negotiator sericarius, templum cum | signo aereo effigie Veneris item signis aereis n(umero) IIII dispositis in zothecis et l<sup>s</sup> balbis (!) aereis et aram aeream et omni cultu a solo sua pecunia fecit ; cuius ob | dedicationem diuisit decurionibus sing(ulis) (denarios) V item (se)uir(is) Aug(ustalibus) sing(ulis) (denarios) III item tabernaris intra murum negotiantibus (denarium) I, et (sestertium) X m(ilia) n(ummum) rei publ(icae) Gabinor(um) intulit, ita ut ex | usuris eiusdem summae quod annis IIII kal(endas) Octobr(es) die natalis Plutiae Verae | filiae suae decur(iones) et (se)uir(i) Aug(ustales) publice in triclinis suis epulentur. Quod si | facere neglexserint (!), tunc ad municipium Tusculanor(um) (sestertium) X m(ilia) n(ummum) pertineant, l<sup>10</sup> quae confestim exigentur. L(ocus) d(atu)s d(ecreto) d(ecurionum), | dedicata idibus Maias L(ucio) Venuleio Aproniano II, L(ucio) Sergio Paulo II co(n)s(ulibus).*

« À Vénus Vera Felix Gabina Aulus Plutius Epaphroditus, *accensus velatus*, négociant en soie, a fait à ses frais ce temple depuis ses fondations, avec une statue de bronze à l'image de Vénus, des statues de bronze au nombre de quatre placées dans des niches, des portes de bronze, un autel de bronze et l'ensemble de sa décoration ; pour sa dédicace il a fait distribuer cinq deniers à chaque décurion, trois deniers à chaque sévir augustal et un denier à chaque boutiquier dont

25. Ov., *Fast.*, 2, 563-564 et *CIL* XI, 1421, l. 32-33. Ce principe est formulé de manière particulièrement claire par Cic., *Phil.*, 1, 13. Cf. Fraschetti 2000, p. 150.

26. Une confrontation possible se trouve par exemple dans la donation de Salvia Marcellina au collège d'Esculape et Hygie (*CIL*, VI, 10234 = *ILS*, 7213) : *locum aediculae cum pergula et signum marmoreum Aesculapi et solarium tectum iunctum*.

27. *Contra*, par exemple, Picard 1939, p. 124-125.



Fig. 3. Gabies, dédicace en l'honneur de Vénus Vera Felix Gabina (d'après M. Gr. Granino Cecere, *Supplementa Italica. Imagines. Latium vetus* (CIL, XIV ; Eph. Epigr. VII et IX). *Latium vetus praeter Ostiam*, Roma, Quasar, 2005, n°429, cliché M. et P. Chuzeville).

les affaires se trouvent à l'intérieur de l'enceinte (de la ville) ; il a versé à la caisse de la communauté de Gabies la somme de dix mille sesterces, pour que chaque année, le quatrième jour des calendes d'octobre, au jour de l'anniversaire de Plutia Vera, les décurions et les sévirs augustaux célèbrent un repas public sur leurs banquettes. S'ils négligent de le faire, que les dix mille sesterces reviennent au municipe de Tusculum et ils seront réclamés sur le champ. Emplacement donné par décret des décurions ; dédié aux ides de mai, sous le second consulat de Lucius Venuleius Apronianus et le second consulat de Lucius Sergius Paulus ».

Ce texte a suscité des interprétations divergentes et mêmes discordantes. Les informations sont moins nombreuses que pour le tombeau de Claudia Semnè, car aucune trace matérielle de l'édifice où devait probablement être fixée la plaque n'a été retrouvée. Pour reconstituer le contexte monumental, nous sommes donc tributaires de la seule inscription, dont le contenu est néanmoins assez détaillé. L'édifice a parfois été considéré comme un monument funéraire dédié à Plutia Vera assimilée à Vénus (Wissowa [1882] 1904, p. 23 n.4 : *titulus sepulcralis* ; cf. Wissowa 1912, p. 291 n.9). Une telle définition ne va pourtant pas de soi. Le terme *templum* qui le qualifie désigne en effet un édifice consacré à un dieu et ne renvoie quasiment jamais à un tombeau<sup>28</sup>. Une seconde inscription de Gabies,

relativement célèbre, fournit un parallèle intéressant (CIL, XIV, 2795 = ILS 271). Elle atteste l'existence, en 140 ap. J.-C., d'un monument qualifié de *templum* et d'*aedes* construit en l'honneur de la mémoire de Domitia Longina par deux de ses affranchis. Sa construction se justifie probablement par la présence de possessions de l'ancienne épouse de Domitien dans cette cité, où on pourrait même supposer qu'elle était née (Chausson 2003, p. 128 n.63). Rien n'indique cependant qu'il se soit agi de son tombeau : la description livrée par l'inscription suggère plutôt un édifice voué à la mémoire familiale (Chausson 2003, p. 103-106)<sup>29</sup>. L'argument lexical n'est certes pas déterminant. Cicéron, par exemple, tenait particulièrement au terme de *fanum* et refusait celui de *monumentum* pour le sépulcre qu'il destinait à sa fille (Cic., *Ad Att.*, 12, 35). Dans le monument édifié par A. Plutius Epaphroditus et tel qu'il est présenté par l'inscription de dédicace, la vocation culturelle, soulignée aussi par la présence d'un autel, prédomine sur une éventuelle destination funéraire. L'ambiguïté est donc particulièrement notable.

Elle se retrouve aussi dans la divinité à qui il fut voué, Vénus. La présence du surnom de la défunte au second rang du théonyme complet marque un désir évident d'association voire d'identification avec la déesse. On

28. Le second sens d'« espace délimité par certains rites » apparaît nettement moins pertinent dans ce contexte : cf. Dubourdiou, Scheid

2000, p. 66-68. On trouve toutefois l'expression *templum securitatis* sur une inscription funéraire de Tunisie : *ILTun* 1715 (cf. aussi à Cagliari *CIL*, X, 7719).

29. On ignore où Domitia reçut une sépulture.



considère généralement que le culte de Vénus Felix fut introduit à Rome par Sylla, mais cette épithète fut également attribuée à la Vénus qui partageait avec *Roma* la cella du grand temple bâti à Rome sur la Vélie par Hadrien<sup>30</sup>. La seconde épithète, *Gabina*, lui confère par ailleurs un ancrage local évident. Ces obscurités n'ont pas empêché de formuler diverses propositions pour éclairer la nature de la déesse. G.-Ch. Picard a voulu y voir la forme latinisée d'une divinité syrienne, Baalat ou Astarté (Picard 1939, p. 129-130 ; cf. Schilling 1988, p. 172). C'est cette *interpretatio*, motivée par une quête de respectabilité auprès des autorités locales, qui justifiait selon lui l'adjonction de l'adjectif topique *Gabina*. Deux raisons le conduisaient à formuler cette hypothèse : d'une part, une prétendue origine orientale d'A. Plutius Epaphroditus ; d'autre part, les attributions funéraires de la déesse syrienne qui se trouvent particulièrement adaptées au contexte. En réalité, ces arguments sont loin d'être décisifs. Le surnom *Epaphroditus* marque en effet un lien privilégié avec Vénus, mais il est relativement banal à Rome avec au total plus de 300 occurrences, en particulier dans les milieux serviles ou affranchis (Solin 2003, I, p. 343-348). La racine grecque ne suffit pas à prouver que celui qui le portait venait de l'Orient méditerranéen, pas plus que sa profession de négociant en soie. En revanche, on notera que sa fonction d'*accensus uelatus*, c'est-à-dire d'appariteur et ministre du culte public romain lui faisait nécessairement entretenir des liens avec la ville de Rome et ses plus hauts dignitaires (Di Stefano Manzella 1994). Elle témoigne en outre, tout comme cette dédicace, de l'importance relative du personnage, dans la mesure où elle était confiée, sans doute de manière vagièrre, à des individus de rang notable, riches affranchis ou même chevaliers<sup>31</sup>. D'autre part, il semble très hasardeux de se lancer dans les spéculations autour d'un éventuel syncrétisme en avançant que la déesse serait en fait d'origine syrienne. En particulier, si l'on doit supposer à cette Vénus une sorte de patronage pour l'au-delà ou un rôle de psychopompe (Picard 1939 ; Schilling 1988, p. 178), on ne peut manquer de se demander pourquoi le dédicant ne s'est pas contenté

de l'honorer seule, mais est allé jusqu'à chercher l'identification avec la défunte<sup>32</sup>. Le corpus épigraphique de Gabies est relativement restreint et il n'existe aucune autre attestation d'un culte à Vénus à l'époque impériale. À tout prendre, on pourrait cependant se demander si ce n'est pas plutôt la déesse romaine qui est ici évoquée. Plutôt que de la Vénus protectrice de Sylla, il pourrait s'agir de celle du temple voulu par Hadrien. Cet empereur a entretenu des liens privilégiés avec Gabies, qui doit à sa munificence la reconstruction d'un aqueduc et d'un édifice non identifié ainsi que, sans doute, celle du *temenos* de Junon Gabina (Boatwright 1989, p. 261-262 et 271 ; Alföldy 1998)<sup>33</sup>. La volonté de l'insérer dans le paysage religieux municipal pourrait dans ce cas également justifier le recours à l'épithète *Gabina*, mais il faut reconnaître que l'écart chronologique de trente ans au moins rend un lien direct moins vraisemblable. Quoi qu'il en soit, la question de savoir si Plutia Vera fut associée à une déesse déjà honorée à Gabies ou à une divinité introduite pour l'occasion est probablement insoluble.

Un point qui a été moins souligné en revanche est le rôle joué par la cité de Gabies dans la fondation et le culte mis en place. En premier lieu, le *templum* fut édifié sur une parcelle du sol public cédé au fondateur par suite d'un décret des décurions. En outre, l'acceptation de la donation d'Epaphroditus et des conditions régissant son usage a dû être sanctionnée par une autre décision du sénat municipal. Cette procédure est en effet attestée par la dédicace de l'*aedes* construite à la mémoire de Domitia Longina qui a été brièvement signalée plus haut (*CIL*, XIV, 2795). On a parfois avancé que cette évergésie des affranchis de l'ancienne épouse de Domitien avait servi de modèle au projet d'A. Plutius Epaphroditus

30. Sur cette déesse, voir toujours Wissowa 1882 [1904], p. 22-24 ; cf. aussi Schilling 1982, p. 283-289. Il existe à Rome deux dédicaces à Vénus Felix (*CIL*, VI, 781 = 30831 et 782 = *ILS*, 3166), ainsi qu'un texte mentionnant un *adituus* de son temple (*CIL*, VI, 8710). Elles ont été toutes attribuées au temple de Sylla, mais sans fondement assuré. Quoique non localisé par l'archéologie, il a été situé par certains chercheurs dans les environs des *horti Sallustiani* : cf. L. Chioffi, *LTUR*, V, p. 116. Hors de Rome, voir *CIL*, X, 4570 (Gaète) et *CIL*, IX, 3429 = *ILS*, 6110 (Pelutium, datée de 242 ap. J.-C.). L'attribution de l'épithète *Felix* à la Vénus de Sylla a parfois été mise en doute et demeure de fait incertaine : Latte 1960, p. 188.

31. A. Plutius Epaphroditus est également connu à Gabies par une base de statue dédiée par ses affranchis : *CIL*, XIV, 2812.

32. Il serait trop long et peu à propos de revenir ici sur l'intégralité du dossier de la « Vénus funéraire » sous l'Empire jadis constitué par G.-Ch. Picard. Comme j'essaie de le montrer ici, les deux principales inscriptions qui servaient à sa démonstration, celle de Claudia Semné et celle de Plutia Vera, ne me semblent pas justifier de voir des interprétations eschatologiques dans l'invocation à Vénus. Il s'appuyait aussi sur des sarcophages, pour l'interprétation desquels on consultera maintenant Zanker, Ewald 2008, p. 207-212. On ne niera pas cependant que Vénus ait pu avoir affaire avec le monde des morts, jouant parfois un rôle psychopompe : ainsi, dans le poème épigraphique *CIL*, VI, 21521 (*CLE* 1109), où le jeune défunt est conduit au ciel par la déesse. Il faut peut-être le rapprocher de Tib. 1, 3, 57-58, où elle guide le poète disparu dans les Champs Élysées (cf. Grimal 1957- mais sa présence peut aussi bien s'expliquer par le contexte élégiaque). Delphes connaissait une Aphrodite *ἐπιψυμβία*, mais rien ne dit qu'elle ait reçu un écho particulier à Rome : le rapprochement opéré par Plutarque (*QR*, 23) tient aussi aux spéculations d'antiquaire pour tenter d'éclairer la soi-disant Vénus Libitina (sur celle-ci, voir désormais les observations décisives de Scheid 2004).

33. Signalons que, dans l'inscription de l'*aedes* de Domitia Longina (*CIL*, XIV, 2795), la *curia* de Gabies est surnommée *Ælia Augusta*, mais ce nom pourrait venir aussi d'Antonin le Pieux.



(Weinstock 1955, col. 926 ; Wrede 1981, p. 86). Pareille influence n'est pas impossible, mais rien ne permet de l'établir directement, d'autant plus que, même si les formes choisies pour la tutelle des monuments et du culte sont comparables, les deux édifices se distinguent en partie par leur dédicace. Par contre, les modalités d'institution des deux fondations furent probablement identiques, puisque c'était la même communauté qui en était bénéficiaire. La parenté se retrouve notamment dans la clause de transfert de la somme affectée à Tusculum en cas de manquement aux conditions posées par le donateur. Enfin, alors que la dédicace du monument a donné lieu à une distribution aux décurions, aux sévirs augustaux et aux boutiquiers, seuls les deux premiers groupes sont chargés de banqueter chaque année le jour anniversaire de la défunte. Même si ce choix est relativement récurrent dans de telles fondations (Andreau 1977), on relèvera malgré tout que ce sont les groupes situés au sommet de la hiérarchie de la société municipale. En dépit de ces dispositions, ni le temple ni le culte ne peuvent être définis à proprement parler comme un culte public du municipes, car, du point de vue du droit romain, il n'a pas été instauré par la communauté et n'était pas célébré pour elle (Van Andringa 2009, p. 25-26)<sup>34</sup>. Il est certain en revanche que le fondateur a voulu leur conférer une dimension publique – au sens non technique – et officielle aussi appuyée que possible.

Ces observations ne permettent malheureusement pas de spécifier plus avant la nature de l'édifice ou de la divinité, ou encore, en d'autres termes, de déterminer si ce *templum* était voué à une Vénus à laquelle Plutia Vera aurait été associée ou bien à Plutia Vera elle-même consacrée en Vénus Felix. Nous avons vu que le théonyme lui même marquait une évidente volonté d'association, voire d'assimilation. Celle-ci trouvait peut-être aussi une traduction plastique. La formulation *signum aereo effigie Veneris*, préférée au plus neutre *signum Veneris*, pourrait laisser entendre, comme cela a été quelquefois compris, que la statue adoptait les traits de Plutia Vera (Weinstock 1955, col. 925). La fameuse statue du Belvédère au Musée du Vatican fournit un parallèle intéressant de représentation théomorphe d'une femme sous l'apparence d'une Vénus qualifiée de Felix par la dédicace (Wrede 1981, kat. 306 et *CIL*, VI, 782 = *ILS*, 3166). On ignore en revanche ce que représentaient les autres effigies (*signa*) placées dans des niches à l'intérieur de l'édifice<sup>35</sup>.

34. Sa classification comme « construction publique » me paraît donc très contestable : Jouffroy (H.) 1986, p. 116 et 121.

35. C'est en ce sens que l'on comprend le terme *zotheca* : cf. Plin., *Epist.*, 2, 17, 21 ; *CIL*, XIV, 3543 = *ILS*, 3452 (Tivoli) et *CIL*, VIII, 7019 (Cirta).

L'un des moyens pour répondre à la question de la caractérisation du destinataire serait de connaître plus précisément les modalités du culte rendu. L'inscription fournit malheureusement peu d'indications à ce propos. La principale est la célébration d'un banquet annuel à l'anniversaire de Plutia, le 29 septembre. Bien que le texte ne le dise pas explicitement, ce repas devait s'accompagner d'un sacrifice, qui était une pratique usuelle dans ce contexte (Scheid 2005, p. 213-254). Or, deux solutions sont ici possibles : soit les rites s'adressaient à Vénus Felix, soit il s'agissait d'un sacrifice funéraire, une *parentatio* destinée aux Mânes de la défunte. Rien ne permet cependant de trancher. La date choisie, qui renvoie directement à la biographie de la morte, pourrait faire pencher pour la seconde solution. Le lieu des célébrations demeure en outre incertain. L'unique mention topographique est en effet le syntagme *triclinia sua* qui est vague : faut-il comprendre les banquettes qui sont réservées aux décurions dans le complexe ? Ou considérer qu'il s'agit plutôt de leurs propres salles de banquet où ils accomplissaient également les autres rites dont ils avaient normalement la charge ? Dans ce cas, le lieu du repas et le *templum* auraient pu être dissociés. Nous avons vu que ce dernier disposait d'un autel, mais le silence demeure évidemment sur les occasions pour lesquelles il était utilisé.

Faute de détails supplémentaires sur les modalités des rites, il n'est donc pas possible d'aller plus loin et, par conséquent, d'établir s'il s'agissait d'un culte funéraire, d'un culte rendu à une divinité céleste, ou encore d'une forme particulière de culte rendu à une morte déifiée. Le monument n'est pas sans rappeler, à une autre échelle, l'édifice qui fut construit par Néron à Poppée. Après la disparition de celle-ci, sa dépouille fut déposée dans le mausolée d'Auguste, et elle reçut des honneurs divins<sup>36</sup>. Le monument fut voulu par l'empereur et dédié par les matrones à Σαβίνη θεὰ Ἀφροδίτη<sup>37</sup>. L'impératrice divinisée y était donc identifiée à Vénus. Dion Cassius le qualifie d'ἡρώων, ce qui laisse entendre que le culte était destiné à la *diua Poppaea* plutôt qu'à Aphrodite<sup>38</sup>.

36. Tac., *Ann.*, 16, 6 et 21. Cf. *PIR*<sup>2</sup> P, 850 et Kienast (D.) 1996, p. 99. Le nom de *diua Poppaea Augusta* est attesté également par les inscriptions (e. g. *CIL*, XI, 1331) et par les monnaies.

37. Dio., 63, 26, 3 : τὸ τῆς Σαβίνης ἡρώων ἐκποιηθὲν καὶ κωσμηθὲν λαμπρῶς ὡσίωσεν ἐπιγράψας αὐτῷ ὅτι Σαβίνη αὐτὸ θεᾶ Ἀφροδίτη αἱ γυναῖκες ἐποίησαν.

38. Chez Dion Cassius, ce terme n'est utilisé que pour désigner les monuments des *diui* et *diuae*, en particulier César (47, 18, 4 ; 19, 2 ; 51, 19, 2, 22, 2, 22, 4 ; 54, 35, 4), Auguste (56, 46, 3 et 59, 7, 1) et précisément, Poppée. Unique exception, une occurrence vient cependant qualifier le mausolée d'Auguste (56, 33, 1). Cf. Lega 1996, p. 97.

Dans le cas de Plutia Vera, tant la dédicace que les éléments architecturaux et même les données cultuelles marquent cette volonté d'identification entre la défunte et la déesse. Il se rapproche de ce fait des exemples précédemment analysés, mais dans un registre nettement plus hyperbolique, car il dépasse la simple assimilation plastique à valeur métaphorique. Il est ainsi possible de parler d'apothéose privée, dont la portée s'étend au-delà du cadre domestique pour aller jusqu'à une forme de reconnaissance par la cité en raison des dispositions prises par le fondateur.

On constate par ailleurs que les considérations eschatologiques qui ont pu guider cette réalisation ne peuvent guère dépasser le rang de suppositions. Ce qui ressort avant tout, c'est la décision de conférer à la disparue des hommages de type divin. Si la destinataire du temple et du culte était bien Vénus et que la défunte devait se contenter de *parentationes* plus conventionnelles, l'association entre les deux contribuait malgré tout à glorifier sa mémoire. D'une certaine façon, nous serions face à une situation relativement comparable – mais non similaire – à celle des honneurs décidés par le Sénat et le peuple romain à la mémoire des princes impériaux, notamment pour L. et C. César ou Germanicus (Scheid 2005, p. 200-209 ; Frascchetti 2000). En revanche, la destinataire du *templum* pourrait tout aussi bien être Plutia Vera déifiée. Le changement onomastique est d'ailleurs l'une des marques de l'apothéose romaine (I. Gradel, *ThesCRA*, II, p. 186-187). Ce n'est pas inenvisageable, mais on pourrait avoir quelque réticence pour cette hypothèse car, bien que l'acte relève ici d'une initiative privée, on a vu que l'ampleur qui lui était conférée dépassait largement ce cadre : on doit alors se demander s'il était possible de donner une telle visibilité à ce qui demeurerait, théoriquement du moins, un privilège impérial. On comprend que la question de savoir s'il s'agit d'une véritable déification ait été au cœur des préoccupations de ceux qui se sont penchés sur les discours ou les conceptions portant sur l'au-delà. Mais elle possède peut-être moins d'importance qu'on ne l'a cru. De fait, les morts sont indéniablement des dieux à Rome. Bien qu'il n'aient pas le même statut que les dieux « immortels » ou « de toujours » pour paraphraser les érudits latins, ils forment la communauté des dieux Mânes (*di Manes*). Varron en voyait un témoignage précisément dans les rites dont ils étaient destinataires, en particulier les jeux<sup>39</sup>. Si le trépas était marqué par une modification

de statut de l'individu, une apothéose, au sens strict, n'aurait pas traduit par rapport au statut traditionnel des morts un changement de nature, mais plutôt de degré dans celui-ci. Cette différence trouvait des traductions très concrètes dans les modalités du culte, mais, comme nous l'avons dit, l'unique moyen pour en décider serait d'avoir plus de précisions sur les rites accomplis. Pourtant, plus encore que le statut *post mortem*, c'est le statut du défunt ici-bas, c'est-à-dire, sa mémoire dans la communauté qui était mise en valeur par ces pratiques, selon une conception bien romaine. Qu'un monument et un culte comme ceux instaurés pour Plutia Vera aient été une forme fastueuse de culte funéraire ou qu'ils aient voulu exprimer une déification, ils contribueraient, par une mise en scène de la piété, à la définition de la relation entre les vivants et le mort.

L'examen rapide des deux monuments de Claudia Semnè et Plutia Vera montre ainsi que ce que l'on a tendance à unifier sous l'idée de *consecratio in formam deorum* renvoie en réalité à des usages certes apparentés mais quelquefois disparates. Cette diversité n'est pas le propre de la sphère privée, car elle apparaît aussi dans le cadre des honneurs et du culte rendus à l'empereur et à sa famille. Les sources à notre disposition, souvent laconiques ou incomplètes, en font ressortir l'ambivalence ou l'ambiguïté. L'étude des inscriptions dans leur contexte, observé ou reconstitué, permet toutefois de combler partiellement ces silences, si du moins on prend conscience de leurs limites et du fait que ces monuments ne sont pas simplement l'expression de croyances, mais aussi et surtout les produits et le support de conduites. Pourtant, cette équivoque n'est peut-être pas uniquement un effet de la documentation et pourrait s'avérer un élément constitutif de ce phénomène, déjà sensible à l'époque impériale : c'est en tout cas elle qui a fourni à Tertullien, bon connaisseur des pratiques religieuses romaines, un argument supplémentaire lui permettant de plaider en faveur de la foi chrétienne.

39. Varr., *Ant. diu.* 210 Cardauns (Aug., *Ciu.*, 8, 26) : *Omnes... mortuos existimari Manes deos et [probat] per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres*. Au passage, on releva que la preuve de la divinité des morts ne repose pas sur

une caractérisation théologique ou doctrinale, mais sur une sorte de raisonnement régressif qui donne la place déterminante à l'argument cultuel.

## Bibliographie

- Alföldy 1998** : ALFÖLDY (G.) - Drei Bauinschriften aus Gabii. *Arctos*, 32, 1998, p. 27-44.
- Altmann 1905** : ALTMANN (W.) - *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1905, 305 p.
- Andreau 1977** : ANDREAU (J.) - Fondations privées et rapports sociaux en Italie romaine (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles). *Ktèma*, 2, 1977, p. 157-210.
- Arnaldi 2003** : ARNALDI (A.) - Dedicato a divinità in memoria di defunti nell'Italia romana. In : Angeli-Bertinelli (M.G.), Donati (A.), dir., *Usi e abusi epigrafici. Atti del colloquio internazionale di epigrafia latina (Genova, 20-22 settembre 2001)*, Roma, G. Bretschneider, 2003, 534 p. (Serta antiqua et mediaevalia, 6), p. 463-488.
- Bérard, Feissel, Laubry et al. 2010** : BÉRARD (F.), FEISSEL (D.), LAUBRY (N.), PETITMENGIN (P.), ROUSSET (D.), SÈVE (M.) - *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*. Paris, 4<sup>e</sup> éd., Éditions rue d'Ulm, 2010, 448 p.
- Boatwright 1989** : BOATWRIGHT (M.T.) - Hadrian and Italian Cities. *Chiron*, 19, 1989, p. 235-271.
- Boschung 1987** : BOSCHUNG (D.) - *Antike Grabaltäre aus den Nekropolen Roms*, Bern, Stämpfli, 1987, 136 p. et 61 pl. (Acta Bernensia, 10).
- Boyancé 1944** : BOYANCÉ (P.) - L'apothéose de Tullia. *REA*, 46, 1944, p. 179-184.
- Brellich 1937** : BRELICH (A.) - *A halálszemlélet formái a Római Birodalom sírfeliratain. Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero romano*. Budapest, 1937, 88 p. (Dissertationes Pannonicae, I, 7).
- Cesari 1998** : CESARI (P.) - *In memoriam... in honorem* : iscrizioni funerarie consacrate a divinità. *Studi classici ed orientali*, 46, 1998, p. 959-973.
- Chausson 2003** : CHAUSSON (F.) - Domitia Longina. Reconsidération d'un destin impérial. *JS*, 1, 2003, p. 101-129.
- Cumont 1942** : CUMONT (F.) - *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris, P. Geuthner, 1942, 543 p.
- De Maria 1992** : DE MARIA (S.) - Apoteosi private. In : Settis (S.), dir., *Civiltà dei Romani 3. Il rito e la vita privata*, Milano, Electa, 326 p., p. 292-304.
- De Visscher 1963** : DE VISSCHER (F.) - *Le droit des tombeaux romains*. Milano, Giuffrè editore, 1963, 339 p.
- Di Stefano Manzella 1994** : DI STEFANO MANZELLA (I.) - *Accensi velati consulibus apparentes ad sacra*. Proposta per la soluzione di un problema dibattuto. *ZPE*, 101, 1994, p. 261-279.
- Dubourdieu, Scheid 2000** : DUBOURDIEU (A.), SCHEID (J.) - Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine. In : Vauchez (A.), dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, 436 p. (Collection de l'EFR, 273), p. 59-80.
- Ducos 1995** : DUCOS (M.) - Le tombeau, *locus religiosus*. In : Hinard (F.), dir., *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque de l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, 257 p., p. 135-144.
- Estienne 1997** : ESTIENNE (S.) - Statues de dieux « isolées » et lieux de culte : l'exemple de Rome. *CCG*, 8, 1997, p. 81-96.
- Estienne 2008** : ESTIENNE (S.) - Éléments pour une définition rituelle des « espaces consacrés » à Rome. In : Dupré Raventós (X.), Ribichini (S.) et Verger (S.) dir., *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenico-punico, iberico e celtico*, Roma, CNR, 2008, 724 p. 687-697.
- Feraudi-Gruénais 2001** : FERAUDI-GRUÉNAIS (F.) - *Ubi nobis diutius habitandum est. Die Innendekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms*. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001, 248 p. (Palilia, 9).
- Feraudi-Gruénais 2003** : FERAUDI-GRUÉNAIS (F.) - *Inchriften und 'Selbstdarstellung' in stadtrömischen Grabbauten*. Roma, Quasar, 2003, 221 p. (Libitina, 2).
- Fraschetti 2000** : FRASCHETTI (A.) - L'eroizzazione di Germanico. In : Fraschetti (A.), dir., *La commemorazione di Germanico nella documentazione epigrafica. Convegno internazionale di studi, Cassino, 21-24 ottobre 1991*, Roma, G. Bretschneider, 2000, 300 p. (Saggi di storia antica, 14), p. 141-162.
- Gabelmann 1978** : GABELMANN (H.) - Tod und Apotheose in der römischen Grabkunst. In : Klimkeit (H.J.), dir., *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1978, 200 p., p. 111-129.
- Gibson 2006** : GIBSON (B.), ed. - *Statius Silvae 5*. Oxford, Oxford University Press, 2006, 492 p.
- Ginouès 1988** : GINOUVÈS (R.) - *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine. Tome III. Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles*. Rome, École française de Rome, 1988, 492 p. (Collection de l'EFR, 84).
- Gregori 1987-1988** : GREGORI (G.) - *Horti sepulcrales e cecotaphia nelle iscrizioni urbane*. *BCAR*, 92, 1987-1988, p. 175-188.
- Grimal 1957** : GRIMAL (P.) - Vénus et l'immortalité (à propos de Tibulle, I, 3, 37 et suiv.). In : *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, Latomus, 1957, 539 p. (Collection Latomus, 28), p. 258-262.
- Gros 2001** : GROS (P.) - *L'architecture romaine 2. Maisons, palais, villas et tombeaux*. Paris, Picard, 2001, 527 p.
- Helttula 2007** : HELTTULA (A.) - *Le iscrizioni sepolcrali latine nell'Isola sacra*. Roma, Quasar, 2007, 438 p. (Acta Instituti Romani Finlandiae, 30).
- Hommel 1956** : HOMMEL (H.) - Euripides in Ostia. *Epigraphica*, 18, 1956, p. 109-164.
- Jouffroy 1986** : JOUFFROY (H.) - *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Strasbourg, AECR, 537 p., p. 116 et 121.
- Kammerer-Grothaus 1978** : KAMMERER-GROTHAUS (H.) - Zu den antiken Gräberstraßen unter San Sebastiano. *MDAI(R)*, 85, 1978, p. 113-138.
- Kienast 1996** : KIENAST (D.) - *Römische Kaisertabelle*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 399 p., p. 99.
- Latte 1960** : LATTE (K.) - *Römische Religionsgeschichte*. München, C.H. Beck, 1960, XVI-445 p. (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5, 4).
- Laubry 2012** : LAUBRY (N.) - Des rites pour le faire, des mots pour le dire : désignations, conceptions et perceptions de l'espace funéraire à Rome (I<sup>er</sup> s. av. J.-C. - III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.). In : De Souza (M.), Peters-Custot (A.), Romanacce (F.X.), dir. *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire*

religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, 429 p. (Travaux du CERHI, 10), p. 169-180.

**Lega 1996** : LEGA (C.) - Frammento sepolcrale inedito con menzione di heroum. *BMMP*, 16, 1996, p. 93-112.

**Lo Monaco 2011** : LO MONACO (A.) - Algide e belle come dee. Immagini private e apoteosi a Roma in età medio-imperiale. In : La Rocca (E.), Parisi Presicce (C.), Lo Monaco (A.) dir., *Ritratti. Le tante facce del potere*, Roma, Musei Capitolini, 2011, 431 p., p. 335-349.

**Mielsch, von Hesberg 1995** : MIELSCH (H.), VON HESBERG (H.) - *Die heidnische Nekropole unter St. Peter in Rom. Die Mausoleen E-I und Z-PSI*. Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1995, 275 p. et 39 pl. (Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia, ser. 3, Memorie, 16-2).

**North 1983** : NORTH (J.) - These He Cannot Take. *JRS*, 73, 1983, p. 169-174.

**Orlandi 2004** : ORLANDI (S.) - *Heredes, alieni, ingrati, ceteri*. Ammissioni ed esclusioni. In : *Libitina e dintorni. Atti dell'XI Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie*, Roma, Quasar, 2004, 652 p. (Libitina, 3), p. 359-384.

**Panofsky 1964** : PANOFSKY (E.) - *Tomb Sculpture. Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. London, Thames and Hudson, 1964, 319 p.

**Picard 1939** : PICARD (G.-C.) - La Vénus funéraire des Romains. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 56, 1939, p. 121-135.

**Ricci 2010** : RICCI (C.) - *Sepulcrum e(s)t memoria illius*. Una riflessione sull'impiego del termine *memoria* negli epitafi latini di Roma. *Scienze dell'Antichità*, 16, 2010, p. 163-180.

**Rothenhöfer 2010** : ROTHENHÖFER (P.) - *In formam deorum*: Beobachtungen zu so genannten Privatdeifikationen Verstorbener auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel der Inschriften. In : Rüpke (J.), Scheid (J.), dir., *Bestattungsritual und Totenkult in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, 298 p. (Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 27), p. 259-280.

**Scheid 2004** : SCHEID (J.) - Libitina, Lubentina, Venus Libitina et les morts. In : *Libitina e dintorni. Atti dell'XI Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie*. Roma, Quasar, 2004, 652 p. (Libitina, 3), p. 13-20.

**Scheid 2005** : SCHEID (J.) - *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris, Albin Michel, 2005, 348 p.

**Schilling 1982** : SCHILLING (R.) - *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. Paris, 2e éd., De Boccard, 1982, X-442 p.

**Schilling 1988** : SCHILLING (R.) - L'évolution du culte de Vénus sous l'Empire romain. In : Schilling (R.), *Dans le sillage de Rome. Religion, poésie, humanisme*. Paris, Klincksieck, 1988, 283 p. (Études et commentaires, 101), p. 152-183.

**Sinn, Freyberger 1996** : SINN (F.), FREYBERGER (K.S.) - *Vatikanische Museen, Museo Gregoriano profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen*.

*Die Grabdenkmäler. 2. Die Ausstattung des Hateriergrabes*. Mainz, Ph. von Zabern, 1996, 159 p. et 70 pl. (Monumenta Artis Romanae, 24).

**Solin, Kajava 1992** : SOLIN (H.), KAJAVA (M.) - Iscrizioni rupestri nel *Latium adiectum*. In : Gasperini (L.), dir., *Rupes loquentes. Atti del convegno internazionale di studio sulle iscrizioni rupestri di età romana in Italia*, Roma 1992, p. 335-393.

**Solin 2003** : SOLIN (H.) - *Die griechischen Personennamen in Rom : ein Namenbuch*. Berlin, New York, 2<sup>e</sup> éd., W. de Gruyter, 2003, 3 vol., XLVI-1716 p.

**Thomas 1999** : THOMAS (Y.) - *Corpus aut ossa aut cineres*. La chose religieuse et le commerce. *Micrologus*, 7, 1999, p. 73-112.

**Toynbee 1971** : TOYNBEE (J.M.C.) - *Death and Burial in the Roman World*. London, Thames and Hudson, 1971, 336 p.

**Turcan 1982** : TURCAN (R.) - Compte rendu de Wrede 1981. *Gnomon*, 54, 1982, p. 676-683.

**Veyne 1983** : VEYNE (P.) - *Titulus praelatus*. Offrande, solennisation et publicité dans les ex-votos gréco-romains. *RA*, 1983, p. 281-300.

**Visconti 1872** : VISCONTI (C. L.) - Due monumenti del culto della Fortuna sul Quirinale. *BCAR*, 1872, p. 201-211.

**Van Andringa 2009** : VAN ANDRINGA (W.) - *Quotidien des hommes et des dieux. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*. Rome, École française e Rome, 2009, XXIV-404 p. (BÉFAR, 337).

**Von Hesberg 1992** : VON HESBERG (H.) - *Römische Grabbauten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 286 p.

**Weinstock 1955** : WEINSTOCK (S.) - Vera, I. *RE*, 2. reihe, 15, 1955, col. 923-926.

**Wissowa 1882 [1904]** : WISSOWA (G.) - De Veneris simulacris Romanis. Breslau, 1882 [= WISSOWA (G.), *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München, C. H. Beck, 1904, 329 p., p. 1-62].

**Wissowa 1912** : WISSOWA (G.) - *Religion und Kultus der Römer*. München, 2<sup>e</sup> éd., C.H. Beck, 1912, XII-612 p.

**Wrede 1971** : WREDE (H.) - Das Mausoleum der Claudia Semne und die bürgerliche Plastik der Kaiserzeit. *MDAI(R)*, 78, 1971, p. 125-166.

**Wrede 1978** : WREDE (H.) - Die Ausstattung stadtrömischer Grabtempel unter Übergang zur Körperbestattung. *MDAI(R)*, 85, 1978, p. 411-433.

**Wrede 1981** : WREDE (H.) - *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*. Mainz, Philipp von Zabern, 1981, X-373 p.

**Zanker, Ewald 2008** : ZANKER (P.), EWALD (B.) - *Vivere con i miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*. Torino, Bollati, 2008 [trad. de l'édition allemande 2004], 387 p.