



HAL
open science

La religion en Bretagne

Ralph Haeussler

► **To cite this version:**

Ralph Haeussler. La religion en Bretagne. Frédéric Hurlet. Rome et l'Occident. Gouverner l'Empire (IIe siècle av. J.-C. - IIe siècle apr. J.-C.), sous la direction de Frédéric Hurlet, PUR, p. 491-523, , pp.491-524, 2009, Rome et l'Occident. Gouverner l'Empire (IIe siècle av. J.-C. - IIe siècle apr. J.-C.), 9782753566903. halshs-03225759

HAL Id: halshs-03225759

<https://shs.hal.science/halshs-03225759>

Submitted on 13 May 2021

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.

Public Domain

Presses universitaires de Rennes

Rome et l'Occident | Frédéric Hurlet

La religion en Bretagne

Ralph Häussler

p. 491-523

Full text

Je remercie Isabelle Fauduet, Frédéric Hurlet et Tony King qui ont donné de leur précieux temps pour lire et corriger ce manuscrit.

Introduction

- 1 La Bretagne était située aux marges de l'Empire romain, mais sa population n'a jamais été écartée des développements socioculturels des provinces occidentales, même avant la conquête romaine. Il y a des parallèles avec la Gaule, mais aussi des différences importantes¹. En Bretagne, plusieurs sanctuaires montrent que les pratiques religieuses ne se changèrent que graduellement entre la fin de l'âge du fer et le Haut-Empire. D'un autre côté, les témoignages religieux sont largement influencés par la présence de plusieurs milliers de militaires : c'est ce qui explique la popularité de Mars, Victor, Jupiter et du culte impérial². Mais confrontés à un environnement étranger et hostile, les soldats ont essayé de se concilier les divinités locales, connues ou inconnues, comme le génie du lieu (*genius loci*)³ et en s'adressant aux *ceteri dii et deaeque*. Les soldats ont aussi importé leurs divinités gauloises et germaniques. Le résultat est complexe : de nouveaux cultes et sanctuaires qui ne furent ni romains ni indigènes. L'objet de cette étude est d'analyser la nature et l'évolution des cultes locaux.

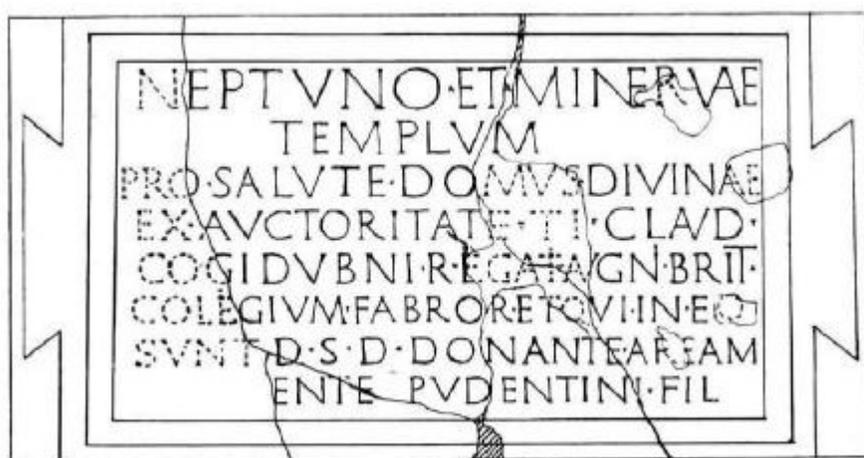


Figure 1. – RIB 91.

- 2 Entre l'expédition de César en Bretagne (55/54 av. J.-C.) et la conquête sous Claude (43 ap. J.-C.), nous constatons une intensification des contacts entre la Bretagne, la Gaule et Rome qui a donné naissance à des développements précoces,

notamment l'utilisation de l'iconographie et de l'écriture romaines, que l'on observe après la conquête romaine dans d'autres provinces⁴. Un des rois clients, Togidubnus, *rex magnus Britanniae*, a dédié (après 79) une inscription à Neptune et à Minerve pour la sauvegarde de la *domus divina* (**fig. 1**) : c'est un choix politique qui témoigne de son identité et de sa romanité⁵. D'un autre côté, la Bretagne est à l'origine de la *disciplina* druidique d'après Jules César (*BG*, VI, 13). Un siècle après, les derniers combats des druides contre Rome eurent lieu sur l'île de Mona (Anglesea/Ynys Môn, Pays de Galles) en 60-61 et 78 ap. J.-C.⁶. En 60-61, les humiliations dont les Romains se sont rendus responsables ont provoqué la révolte de la reine des *Iceni*, Boudica⁷, qui a fait appel à la déesse Andraste ; l'insurrection eut pour résultat la destruction de plusieurs villes et du grand temple du culte impérial à *Camulodunum*⁸ ; il semble qu'en conséquence, tout forum en Bretagne, même dans un municipes, est dépourvu de temple contrairement à l'usage en Gaule.

- 3 Malgré l'emploi du latin, une centaine de théonymes celtiques sont attestés, en Bretagne comme en Narbonnaise. Si on considère la rareté des divinités « panceltiques » dans l'épigraphie (comme Taranis, Lugus, Esus, Ogmios, etc.)⁹, il faut s'interroger sur la nature des nombreux théonymes celtiques sur les inscriptions du Haut-Empire. Comme nous allons le voir, un nom comme Maponus, Cocidius, Vernostonus ou Corotiacus n'indique pas nécessairement qu'il s'agit d'une divinité pré-romaine ; il pourrait s'agir d'une épithète ou de la personnification d'un concept abstrait, peut-être créée à l'époque romaine ; en outre, il y a beaucoup de théonymes déonomastiques, formés à partir d'une ethnie/tribu, une ville, une montagne ou une rivière¹⁰. Il est même possible qu'une divinité soit invoquée à travers plusieurs théonymes qui caractérisent ses fonctions. Mais cela n'explique pas pourquoi les dévots ont choisi un nom

celtique à l'intérieur d'une inscription latine : c'est ce qu'indiquent la diversification progressive et la spécialisation des cultes sous le Haut-Empire, la création d'une identité locale ou/et l'adoption de nouveaux cultes¹¹. Nous ne traitons pas des cultes qui n'ont pas évolué depuis l'époque pré-romaine : l'épigraphie témoigne surtout des convictions religieuses des II^e et III^e siècles ap. J.-C., qui sont le résultat d'un long processus de transformations socioculturelles ; par exemple, même si la déesse Epona a une origine pré-romaine, l'Epona du Haut-Empire serait probablement incompréhensible par des dévots des périodes précédentes¹².

4 Il faut prendre en compte le fait que nos sources concernant l'âge du fer sont très différentes de celles du Haut-Empire. L'usage de l'épigraphie varie énormément au sein des provinces. Même en Narbonnaise – « romanisée » très tôt –, il y a des lieux de culte « sans épigraphie » ou qui ont livré seulement une à trois inscriptions ; la plupart des théonymes celtiques y sont seulement attestés par une à trois dédicaces¹³. En Bretagne, en revanche, le grand nombre d'inscriptions dans un seul lieu de culte ou qui concernent les dieux « britanno-romains », comme Belatucadros, Sulis ou Cocidius, est frappant ; en outre, la moitié des *defixiones* en latin connues ont été trouvées en Bretagne.

5 L'épigraphie nous donne un aperçu inégal des activités cultuelles, limité dans le temps et sur le plan géographique, et il faut donc éviter des généralisations fondées exclusivement sur les témoignages épigraphiques. La situation en Bretagne romaine semble extrêmement révélatrice¹⁴. Sur les deux cartes de la **fig. 2**, on note des divergences entre la répartition des temples romano-celtiques (*fanum*) et celle des témoignages épigraphiques religieux. On voit clairement qu'il n'y a pas de chevauchement, généralement, entre les deux répartitions, sauf autour de Bath et Cirencester, et que les dédicaces sont rares en contexte urbain, même dans les colonies et

municipes, comme *Lindum* et *Verulamium*. Même à Londres, le panthéon ou les dieux « poliades » ne sont pas connus malgré la forte présence de magistrats romains, de *publicani* et de militaires : les dédicaces sont extrêmement rares (Diana, *matres*, un *fanum* d'Isis¹⁵), y compris celles relatives au culte impérial (*Num(ini) C[aes(aris) Aug(usti)] prov[incia] Brita[nnia]*¹⁶), alors que l'archéologie a révélé un grand nombre de sanctuaires suburbains (avec « *fana* »,) comme à Southwark, avec dédicace à Mars Camulus, et à Greenwich.

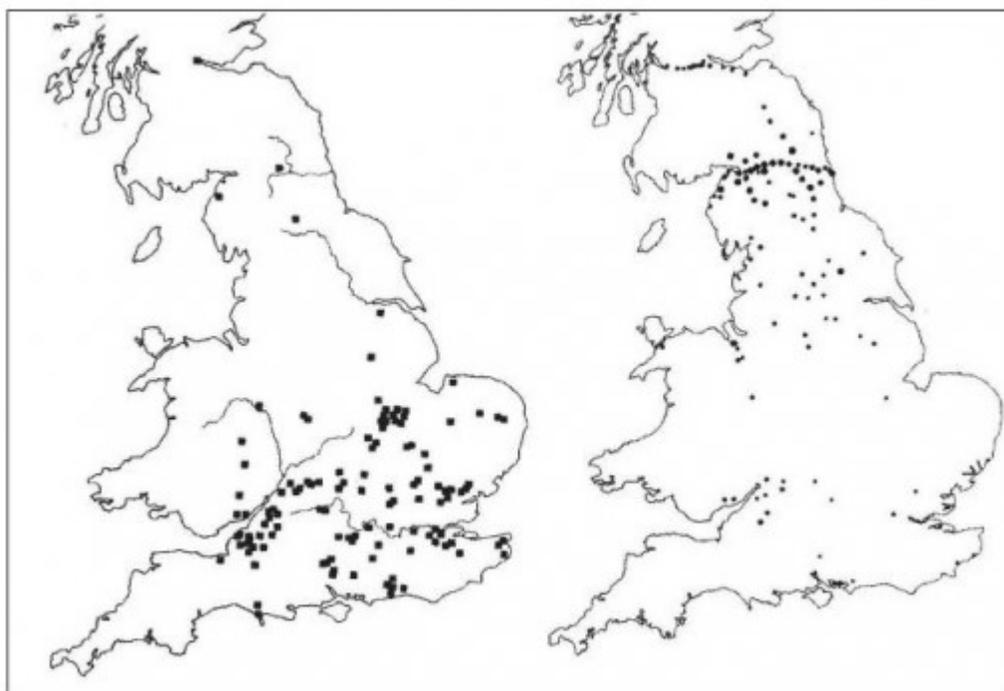


Figure 2. – *Cartes de répartition* (d'après MILLETT 1995, fig. 1-2).

Sanctuaires britanno-romains

- 6 Un grand nombre de sanctuaires ont été construits avant la conquête romaine ; ils sont donc probablement les meilleurs indicateurs pour étudier l'évolution des activités culturelles entre l'âge du fer et l'époque romaine. Bien que ces lieux de culte aient été fréquentés pendant plusieurs siècles, la plupart d'entre eux n'ont pas fourni d'inscriptions. À Hayling Island, par exemple, la seule dédicace a été élevée par un

soldat au III^e siècle ; à Woodeaton et Lydney, nous trouvons un grand nombre de lettres isolées, coupées dans des plaques de bronze, dont nous ne comprenons pas la signification. De même, en Narbonnaise, avec une population qui sait écrire et lire, il y a des lieux de culte qui n'ont guère livré d'inscription, comme à Colombières-sur-Orb, ce qui reflète des coutumes religieuses locales¹⁷.

- 7 Un grand nombre de sanctuaires témoignent de la diversité des pratiques cultuelles en Bretagne romaine. Une particularité réside dans le grand nombre de lieux de culte en milieu rural et dans les changements plus progressifs que dans d'autres provinces : on constate une adaptation graduelle des coutumes religieuses à l'« esprit du temps » et sans rupture. La plupart des temples britanno-romains ont eu des prédécesseurs à la fin de l'âge du fer, pendant que d'autres lieux sacrés, comme des arbres, bosquets et sources, ont été monumentalisés à cette époque¹⁸.
- 8 Les temples sur podium, de type romain, sont rares en Bretagne et en outre il n'y a pas de temple dans les *fora*. En général, il s'agit de temples de type *fanum*, qui consistent en une *cella* quadrangulaire, parfois octogonale ou circulaire, avec une galerie de circulation. Ce type de temple pose plusieurs questions : dans une société où l'on observe des cultes locaux d'un peuple, d'une cité ou d'un *pagus*, comment peut-on expliquer la standardisation du temple romano-celtique et son omniprésence en Bretagne et dans les provinces occidentales¹⁹ ? Cela reflète-t-il un échange d'informations dans le monde « celtique » à l'époque romaine ? Ou est-ce que ce type de bâtiment est nécessaire pour exécuter les rites « indigènes » (rites déambulatoires, autel creux) ?
- 9 Pour Grimes et Brunaux, le temple romano-celtique, avec sa galerie, est un trait gréco-romain importé dans le nord-ouest²⁰. Mais il s'agit non pas d'un cas d'« hellénisation » ou de « romanisation », mais plutôt d'un processus endogène,

parce qu'il y avait déjà des « *fana* » avec déambulatoire précédemment. Comme l'a montré Tony King, le berceau de ce type de temple pourrait être la Bretagne méridionale et les Trois Gaules²¹, où le prototype du *fanum* est connu avant la conquête romaine. Le « temple » de Heathrow (**fig. 3**)²² est un bâtiment quadrangulaire en bois avec une *cella* centrale et un déambulatoire, dans le contexte d'une petite agglomération caractérisée par des maisons circulaires à l'âge du fer (II^e siècle av. J.-C.). Ce temple a été certainement clôturé et couvert : la série extérieure de trous de poteaux pourrait appartenir à un portique et donc constituer un prédécesseur en bois du déambulatoire d'un temple romanoceltique²³. Le concept de déambulatoire se retrouve à Nages (Gard) vers 70 av. J.-C. : un temple rectangulaire doté d'un passage autour d'une *cella*. Il y a aussi de simples *cellae* sans déambulatoire, par exemple dans l'oppidum de Danebury (Hampshire)²⁴ : c'est un type qui est très répandu en Gaule à l'époque romaine, par exemple de Lioux (Vaucluse)²⁵ à Fesques (Seine-Maritime)²⁶.

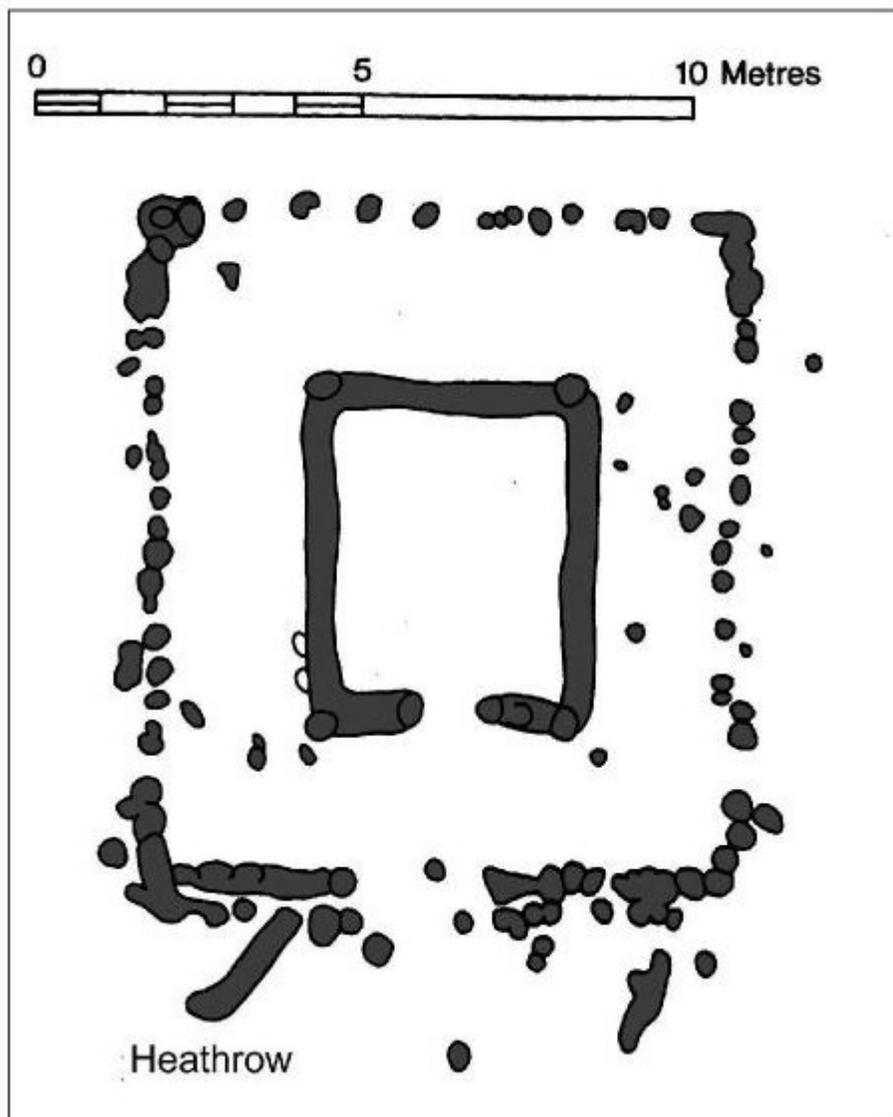


Figure 3. – *Le fanum de Heathrow du II^e siècle av. J.-C.* (d'après KING 2007, fig. 1).

- 10 Plusieurs sites témoignent de la continuité des activités cultuelles et du développement d'un sanctuaire sous le Haut-Empire. Harlow (Essex), implanté sur un tertre, constitue un bon exemple de lieu sacré pré-romain où un temple romano-celtique a été construit sous Vespasien²⁷, puis remodelé au II^e siècle : un grand sanctuaire se développe avec un portique, plusieurs bâtiments et probablement un théâtre et a été fréquenté jusqu'à la fin du IV^e siècle ap. J.-C. Un autre sanctuaire important est celui de Hayling Island, visible de la terre ferme, fouillé par Tony King et Graham Soffe²⁸ ; autour de 50 av. J.-C., un enclos avec une fosse centrale (autel

creux) précède un bâtiment de forme circulaire construit à la fin du I^{er} siècle av. et au début du I^{er} siècle ap. J.-C. ; vers 45-70, le temple a été reconstruit en pierre. Cette monumentalisation précoce est typique de cette région, qui est le territoire présumé du roi client Togidubnus. Les temples circulaires sont rares en Bretagne : Hayling Island pourrait témoigner d'une influence gauloise²⁹.

11 Springhead, l'ancien *Vagniacis*, est un autre cas caractéristique pour témoigner du développement d'un lieu sacré pré-romain en grand sanctuaire guérisseur à l'époque romaine³⁰. Il faut tenir compte du fait qu'il est situé à un endroit stratégique, près de la Tamise et de la *Watling Street*, la voie de Douvres à Londres. Les fouilles récentes ont permis d'affiner nos connaissances sur ce complexe rituel, comprenant plusieurs temples, qui s'est développé entre le I^{er} siècle et la fin du III^e. Les fossés et les fosses à caractère votif indiquent que ce site a été déjà fréquenté à la fin de l'âge du fer, mais la zone autour des sources n'a été monumentalisée qu'à l'époque romaine, sauf un grand fossé en arc de cercle qui a probablement entouré les sources en créant un espace cultuel. Comme à Bath, la sacralité du site et la fonction rituelle des sources sont vraisemblablement à l'origine du sanctuaire romain.

12 L'importance de Springhead réside dans l'accumulation et la diversité de structures associés au sanctuaire romain. Dans une première phase, c'était un sanctuaire modeste construit en bois ; dans une deuxième phase, ce complexe a été agrandi et reconstruit partiellement en pierre. Un bâtiment en pierre, probablement un temple, a été construit au même endroit avec les mêmes dimensions que son prédécesseur en bois, avec au nord une sorte de portique. Au centre, se trouve un arbre (chêne sacré ?) avec, à proximité, des fosses contenant de la céramique brisée et des ossements d'animaux, dont des crânes. Dans un temple, les corps de quatre enfants ont été enterrés, dont deux étaient décapités.

Près de l'entrée de l'enclos, un « puits rituel », d'une profondeur de 4,5 m, avec des dépôts structurés, contient plusieurs chiens, des pots, un crâne humain, des crânes d'animaux, et, au fond, une vache. Les ex-voto, comme les bronzes miniatures d'un pouce, d'un bras et d'une main, un autel en pierre, la figurine en terre cuite d'une déesse et un brûle-encens, indiquent qu'il s'agissait d'un sanctuaire guérisseur. La concentration de temples dans ce complexe religieux, très vaste pour la petite agglomération de Springhead, indique qu'il s'agit probablement d'un centre religieux qui joua un rôle supra-régional, mais qui conserva un caractère local. Pour les voyageurs et pèlerins, une *mansio* et des thermes étaient aménagés – des installations rencontrées dans plusieurs sanctuaires. Malgré l'importance de ce sanctuaire sur la *Watling Street*, il n'y a pas d'inscription³¹ qui pourrait nous permettre d'identifier les dieux honorés à Springhead.

- 13 À Woodeaton (Oxfordshire)³², à l'est de la rivière Cherwell et à 6 km d'Oxford, un sanctuaire est constitué d'un large *temenos* et d'un temple quadrangulaire orienté vers l'est ; un temple a été probablement construit vers 65 ap. J.-C., reconstruit en pierre à la fin du II^e siècle et utilisé jusqu'au V^e. Comme souvent dans les « *fana* » de Bretagne, il n'y a pas d'inscription sur pierre, seulement des lettres isolées³³ et quelques menus textes sur plaque de bronze³⁴. Des représentations de Minerve avec une tête de Gorgone sont semblables à celles de Bath.

Sanctuaires, municipalités, héros

- 14 En contexte urbain et suburbain, il s'agit généralement de nouvelles créations, en particulier à *Verulamium* (Saint Albans, Hertfordshire), capitale présumée des Catuvellauni et municipes romain. L'agglomération de l'âge du fer est implantée sur une colline au sud de la ville romaine qui se trouve dans la vallée de la Ver. À 500 m au nord-est de la

ville romaine – au site de Folly Lane –, un grand sanctuaire avec temple romano-celtique a joué un rôle important dans la vie religieuse de *Verulamium* jusqu'au III^e siècle³⁵. On y a reconnu un culte civique, mais non destiné à une divinité poliade ordinaire : une tombe isolée est à l'origine de ce lieu de culte.

- 15 Tout a commencé autour de la conquête romaine, quand une chambre funéraire souterraine a été construite au centre d'un enclos spacieux de 170 à 119 m (**fig. 4**). La construction en dur de la chambre semble indiquer qu'elle a été aménagée pour durer au moins plusieurs mois, probablement pour exposer le corps, peut-être pour des rites de l'« excarnation/décharnement » (après une mort héroïque, la décomposition du corps est typique de l'âge du fer en Gaule et en Bretagne)³⁶ et/ou afin d'attendre un moment précis pour l'incinération et l'enterrement de la dépouille (par ex. samáin, le *samonios* gaulois, au 1^{er} novembre). Les témoignages montrent que des rites de déambulation se sont déroulés dans cette chambre, accessible par une rampe, comme des processions, peut-être comparables à ceux qui ont eu lieu dans les temples romano-celtiques³⁷. Des dépôts de céramique indiquent aussi des banquets ; la céramique – provenant en majorité du sud de la Gaule – a été spécialement sélectionnée pour les libations et les banquets. Leur datation indique que la crémation du défunt a probablement eu lieu autour de 55 ap. J.-C., et les objets de luxe témoignent du statut élevé du défunt : meubles en ivoire, éléments de brides luxueux, cote de mailles, etc.³⁸.
- 16 La crémation a eu lieu sur un bûcher au nord-ouest de la chambre funéraire. Les cendres ont été enfouies juste à l'extérieur de la chambre. Il s'agit d'un « *token burial* » (« inhumation symbolique ») : seulement 195,7 g de restes humains (et 23,7 d'ossements d'animaux) ont été enfouies au lieu de 1,5 à 2,5 kg³⁹. Il semble que les cendres aient eu seulement un rôle mineur dans le culte des morts à cette

époque ; les autres ossements ont pu être utilisés dans d'autres rituels ou comme reliques.

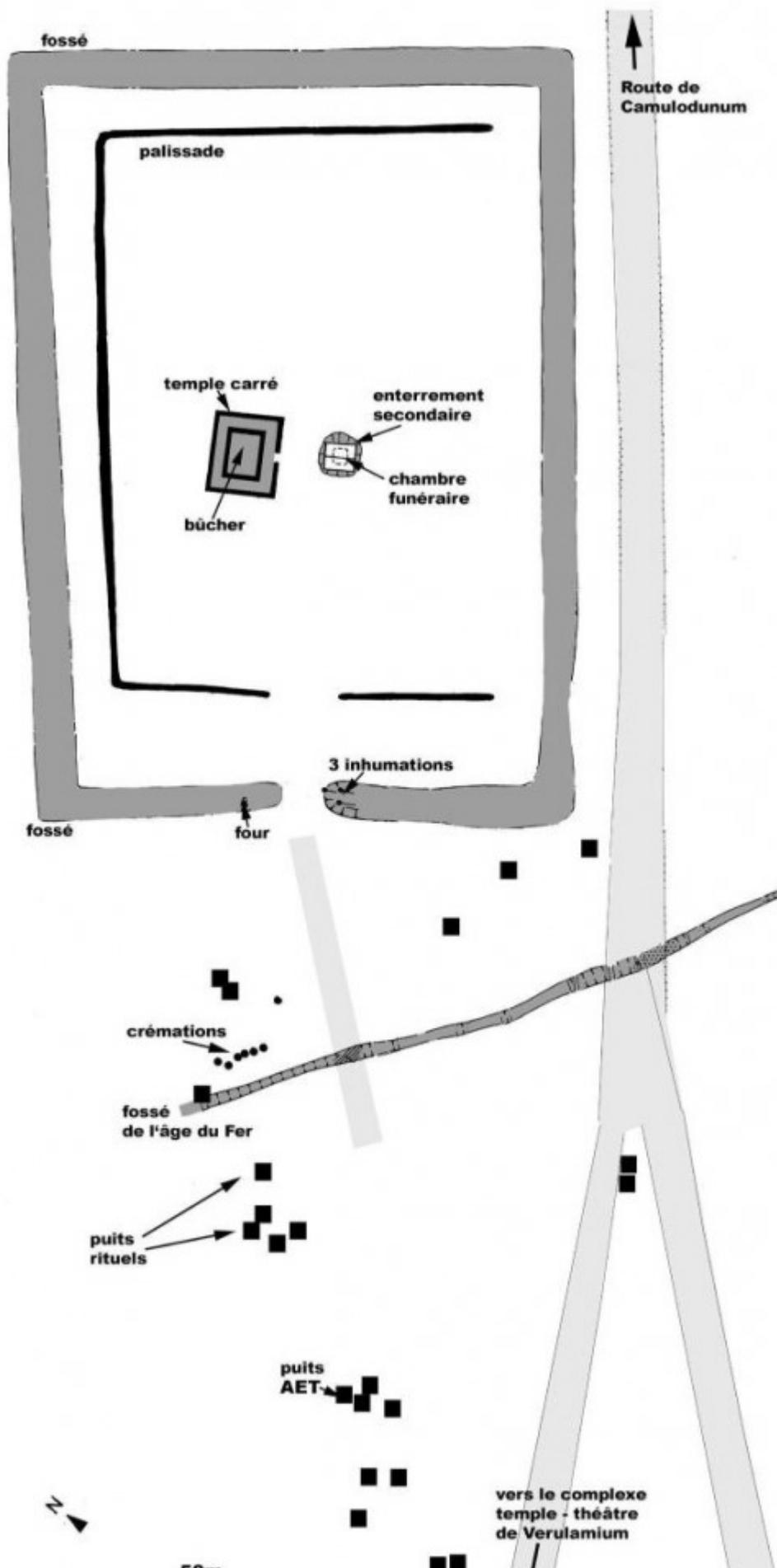


Figure. 4 – *L'enclos cérémoniel de Folly Lane* (d'après NIBLETT 1999).

- 17 Tous les objets associés aux rituels funéraires ont été détruits. Cette forme de destruction est très différente de la destruction occasionnelle des objets funéraires dans les nécropoles de l'époque romaine. L'abandon soudain de ces deux pratiques – la destruction et le « token burial » (qui est connu aussi en Narbonnaise jusqu'à l'époque augustéenne) – suggèrent un profond changement des croyances de la vie après la mort. Après l'incinération, la chambre funéraire a été détruite et recouverte de terre en créant « l'image » d'un tumulus de 13 m de diamètre. L'enclos cérémoniel – comparable aux grands enclos ou « Viereckschanzen » gaulois – est probablement contemporain de la chambre funéraire. Il a été entouré d'un fossé qui a livré des vestiges d'activités rituelles (des inhumations) à côté de l'entrée⁴⁰ et un grand nombre d'ossements d'animaux, notamment de chevaux⁴¹.
- 18 Se pose la question de savoir si ces rituels reflètent des pratiques religieuses pré-romaines et/ou des rituels liés à l'héroïsation du défunt. Malgré certains parallèles avec Colchester et Vertault par exemple, Folly Lane est un cas unique. Il pourrait s'agir de rituels « archaïsants » à la transition d'une nouvelle époque. Dans les périodes de stress social, dû aux changements sociaux et culturels profonds, des comportements conservateurs sont très courants⁴² : cela pourrait expliquer l'usage des rituels de l'âge du fer, comme l'enfouissement secondaire des cendres⁴³, le « token burial », l'enclos cérémoniel, le tumulus, etc. En revanche, les objets déposés dans la chambre indiquent que le personnage avait vécu à la romaine ; le défunt n'a pas choisi lui-même ces objets, mais les personnes impliquées dans les rites funéraires. Dans ce choix, il faut aussi considérer le long intervalle entre la mort et l'enterrement : il est possible que le statut du défunt ait évolué après son décès et que les

rituels funéraires reflètent surtout le statut qu'il a acquis à ce moment-là.

- 19 Le temple rectangulaire de l'époque flavienne, construit sur le site du bûcher⁴⁴, est orienté vers le site du *tumulus* et ouvert vers le sud-est, selon l'usage connu à l'âge du fer en Bretagne⁴⁵. Au sud de l'enclos, on trouve de nombreux témoignages d'activités rituelles. À part une série de crémations (vers 50-150 ap. J.-C.), quarante-deux « puits rituels », d'une profondeur de 2 à 4 m, contiennent les débris d'activités rituelles s'échelonnant entre 150 et 250⁴⁶. Il y a aussi des indications sur un culte de crânes, normalement associé aux rituels chtoniens : au fond du puits AET, on a déposé un crâne humain, un vase à buste, des ossements d'un chiot et de trente-quatre bœufs. D'après les analyses anthropologiques, ce crâne a été prélevé et débarrassé de toute chair peu après la mort et probable ment exposé à l'air libre, comme à l'âge du fer. Ces pratiques surprennent dans le contexte d'un municipes romain des II^e-III^e siècles. En Gaule du Nord, ces « puits » ont servi à évacuer des débris de banquets rituels, mais les dépôts structurés du puits AET indiquent plutôt un vœu collectif ; ces gestes montrent que le site de Folly Lane va bien au-delà de son rôle funéraire et qu'il est devenu un centre de culte collectif et civique pour le dieu protecteur de *Verulamium*.
- 20 L'emplacement géographique du sanctuaire en est aussi une illustration (**fig. 5**)⁴⁷. Au milieu du I^{er} siècle, une liaison directe est faite entre Folly Lane et l'enclos *St. Michael*, le site du forum. Pendant les II^e-III^e siècles, Folly Lane a été intégré dans un complexe rituel plus étendu : une rue « processionnelle » a créé une liaison entre le théâtre et un temple quadrangulaire, parallèlement à des thermes sur la voie menant à Colchester, qui passe par Folly Lane, qui ont pu servir à la purification des pèlerins. D'autres sanctuaires comportent temple, théâtre et, parfois, thermes : à Gosbecks, Harlow, Frilford, etc. Il s'agit probablement d'un culte

civique qui a joué un rôle important dans le calendrier religieux de *Verulamium*, mais nous pouvons seulement spéculer sur l'identité de ce héros : le dernier roi des Catuvellauni, un roi client et/ou le fondateur de *Verulamium* romaine⁴⁸ ?

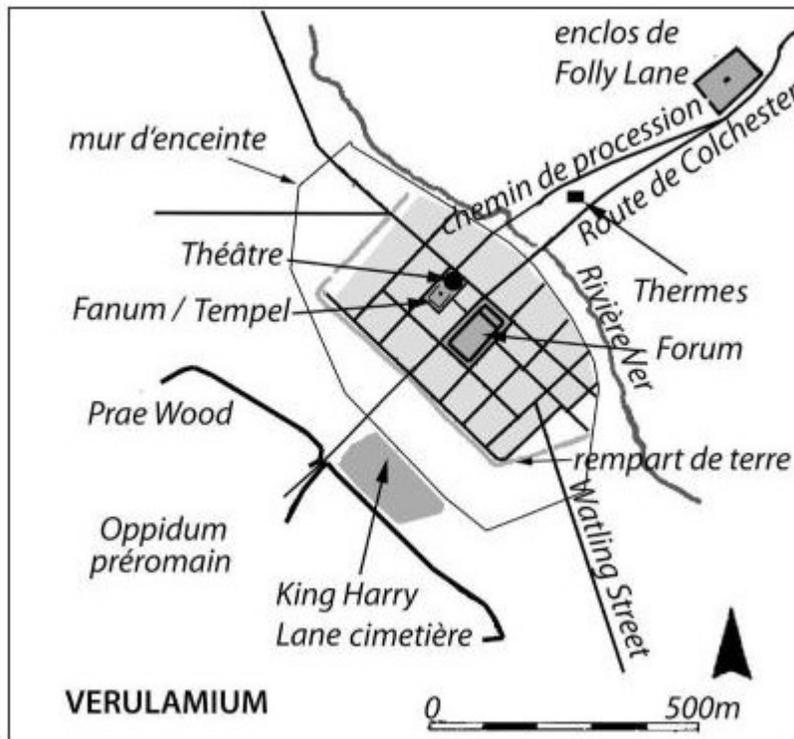


Figure 5. – *Verulamium*.

- 21 Plusieurs sites montrent le rôle particulier des tombes de « chef » en Bretagne dans cette période de transformations. À Colchester, la capitale des Trinovantes, devenue la *Colonia Claudia Victricensis Camulodunum*, plusieurs tombes exceptionnelles offrent de fortes ressemblances avec Folly Lane, en particulier le *tumulus* aristocratique de Lexden et une série d'enclos funéraires à Stanway⁴⁹. Mais le seul complexe, avec enclos, temple et théâtre, qui continue d'être un lieu de culte sous le Haut-Empire et comparable à Folly Lane se trouve dans l'ancien *oppidum* de Gosbecks, au sud de la *Camulodunum* romaine⁵⁰.
- 22 Un autre cas intéressant est celui de Brisley Farm (Ashford, Kent), une agglomération occupée entre environ 200 av. J.-C. et 150 ap. J.-C. (**fig. 6**)⁵¹. Deux inhumations de guerriers

sous des *tumuli* carrés datent des temps de la conquête (en 20-45 et 30-70). Les deux tombes, situées à l'intérieur de l'agglomération, deviennent un centre de « vénération » sous le Haut-Empire ; un enclos a été construit pour le culte et les banquets. Les dépôts rituels dans les fossés contiennent des offrandes, des restes de sacrifices et des débris de banquets qui s'échelonnent jusqu'au II^e siècle.

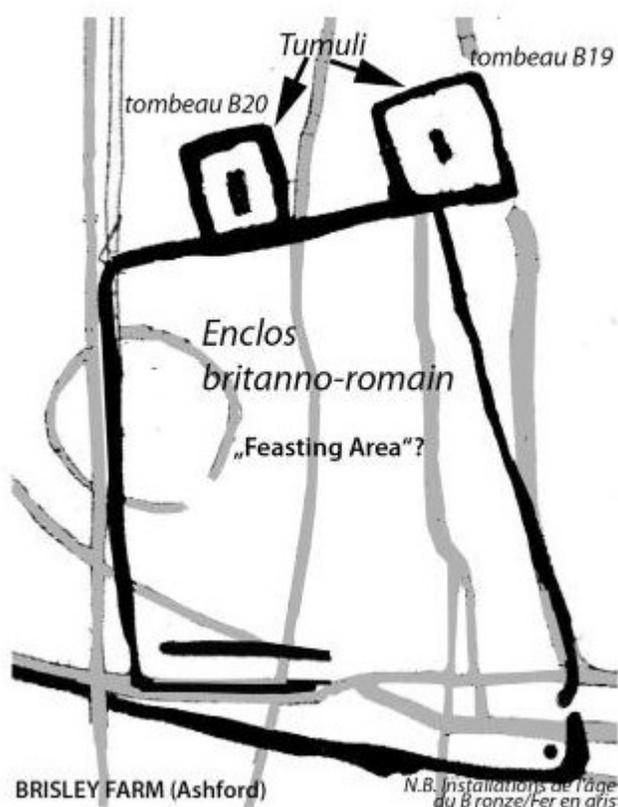


Figure 6. – *Brisley Farm* (d'après STEVENSON 2004 ; HAMILTON 2007).

- 23 En Bretagne, l'héroïsation d'un individu a servi de « compensation psycho-sociale » avec le but de surmonter des crises internes provoquées par les profondes mutations socio-culturelles du I^{er} siècle ap. J.-C. Des individus d'exception ont été vénérés et ont reçu après leur mort des rites funéraires complexes les hissant à une échelle quasi héroïque ou quasi divine, pour les sépultures qui demeurent au centre d'un culte collectif aux générations suivantes. Les peuples de Gaule méridionale ont connu aussi des bouleversements : à l'âge du fer, pendant la fondation des

oppida, on voit la création d'un culte d'ancêtres-héros, au centre de ces *oppida*⁵² ; sur celui de Pech Maho (Aude), une tombe isolée a été placée à l'intérieur de la ville, près du rempart et de la porte – le lieu habituel, connu aussi en Grèce, pour un « héros » protecteur de la communauté contre les ennemis et les calamités ; nous trouvons aussi des « enterrements » dans un rempart, comme au Cayla (Mailhac, Aude)⁵³, mais aussi en Bretagne, comme à Uley Bury (-50/50)⁵⁴. À une autre période de mutations profondes en Narbonnaise, entre 50 av. J.-C. et 50 ap. J.-C., un grand nombre de mausolées monumentaux ont été bâtis, comme à Argenton (Alpes-de-Haute-Provence)⁵⁵ : si la société ne s'était pas développée si rapidement, ces tombes seraient peut-être devenues aussi des lieux de culte civiques, comme Folly Lane. Les nécropoles de la fin de l'âge du fer, comme Harry Lane (à *Verulamium*)⁵⁶, montrent l'importance croissante du lignage et de la descendance ; mais la sépulture d'un « chef » avec son entourage est très différente de ces tombes « héroïques » où le héros sert à créer une identité et une mémoire collective pour la société du Haut-Empire. Le développement de cette forme de culte du héros se rencontre dans des situations où le bien-être de toute la communauté est en jeu.

- 24 Dans un grand nombre de lieux de culte de Bretagne, on observe que les limites entre culte des morts et culte divins sont perméables⁵⁷. À Hayling Island par exemple⁵⁸, des ossements humains et d'équidés sont enfouis sous la zone centrale du temple. Au sanctuaire de Harlow⁵⁹, un grand nombre de tombes sont alignées sur le côté nord du péribole et à Lancing Ring (Sussex) le temple, construit dans un « temenos » ovale, a été précédé par un bâtiment pré-romain associé à plusieurs sépultures par crémation⁶⁰. Harlow et Lancing ont été établis aussi à proximité des *tumuli* de l'âge du Bronze ; deux *tumuli* de l'âge du fer ont été choisis pour un sanctuaire à Slonk Hill (Shoreham, Sussex)⁶¹. Les temples

romano-celtiques sont placés dans des *oppida* abandonnés, comme Chanctonbury⁶² ou Maiden Castle⁶³, où le rempart de l'âge du fer est devenu le péribole du sanctuaire (voir aussi le sanctuaire de Dexiva sur l'oppidum du Castellar [Vaucluse])⁶⁴. Ces exemples montrent la récupération des constructions encore visibles pour l'implantation de lieux de culte sous le Haut-Empire. Elles ont été utilisées pour créer un lien avec un passé et des ancêtres mythiques⁶⁵. Ce ne sont pas des lieux de mémoire, mais des lieux de culte intégrés dans la société de l'époque.

- 25 Les sacrifices d'animaux constituent également un critère important dans la compréhension du fonctionnement d'un sanctuaire, comme l'a montré Tony King⁶⁶. Ainsi, les modes de sacrifices à Folly Lane, Hayling Island, Uley et Harlow sont fondamentalement différents, même si l'apparence de ces sanctuaires – *fanum* et péribole – semble en partie comparable : il y a 230 000 ossements d'animaux à Uley, 14 000 à Folly Lane, 7 250 à Hayling Island et 3 600 à Harlow. La composition observée à Folly Lane est similaire à celle des sites d'habitat⁶⁷ ; c'est ce qui indique qu'il s'agit probablement des restes de banquets – les banquets jouent un rôle important dans les rites funéraires –, qu'on rencontre aussi dans les grands enclos de l'âge du fer en Gaule septentrionale. À cet égard, le grand pourcentage d'ossements d'équidés (50 %) à Folly Lane, leur dépôt dans le fossé de l'enclos et les puits rituels, ainsi que la préférence pour certaines parties du corps, notamment la tête, font penser aux rituels religieux d'origine préromaine. En revanche, le mouton et la chèvre sont davantage sélectionnés à Hayling Island, Harlow et Uley, où Mercure est honoré ; on y a surtout sacrifié bélier/mouton/chèvre et poulet/coq, les attributs de Mercure. Cette popularité chèvre/mouton dans les sacrifices est frappante, si on considère que le porc et le bœuf les ont remplacés dans les habitats ruraux voisins⁶⁸. Dans plusieurs sanctuaires, l'âge de l'animal à sacrifier

indique des modes saisonnières : des fêtes ou pèlerinages qui semblent prédominer au printemps et, surtout, en automne : cela peut indiquer des fêtes saisonnières, comme Beltain et Samáin (*samonios*, une fête connue pour l'abattage des animaux⁶⁹). Même sous le Haut-Empire, le cheval semble jouer un rôle important dans les cultes ; le nombre d'ossements de chevaux semble même augmenter pendant le Haut-Empire ; à Witham (Essex) par exemple, il passe de onze à la fin de l'âge du fer à cent quarante entre 50-200, à mille sept cents aux III^e -IV^e siècles⁷⁰. Les restes fauniques montrent aussi une certaine continuité des pratiques cultuelles entre l'âge du fer et le Haut-Empire. À Harlow, par exemple, malgré le changement souligné *supra*, la proportion des animaux sacrifiés est restée relativement constante entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le IV^e siècle ap. J.-C. : 80 % d'ossements de mouton/chèvre⁷¹. À Hayling Island, la proportion est de 45 % de porc, ce qui est rare pour la Bretagne : y a-t-il un lien avec la divinité, comme le Mercure Moccus « cochon » attesté à Langres⁷² ? À Uley, la part de moutons et chèvres est passée de 70 % à 90 % ; dans le temple romano-celtique, le poulet est devenu un animal de sacrifice plus courant – le coq serait ainsi considéré comme attribut de Mercure⁷³.

Le paysage sacré des *Dobunni*

- 26 La région des Cotswolds, autour de Cirencester/*Corinium*, Gloucester/*Glevum* et Bath/*Aquae Sulis*, que Ptolémée (II, 16, 2) attribue à la peuplade des *Dobunni* sous le Haut-Empire, est la seule en Bretagne qui révèle un certain chevauchement entre les témoignages archéologiques et épigraphiques relatifs aux cultes dont cette région densément peuplée était particulièrement imprégnée. Les attestations épigraphiques sont modestes en contexte urbain, même à Gloucester, malgré son statut de colonie romaine. Mais à Cirencester, le chef-lieu des *Dobunni*, plusieurs

dédicaces ont été mises au jour, notamment à Mercure, aux *matres*, aux *Suleviae* et à Jupiter.

- 27 Les déesses-mères sont très populaires autour de Cirencester, comme déesse unique ou triade. Ces triades, courantes dans les religions indo-européennes, sont connues également en Gaule (*matres, matronae*), en Grèce et à Rome, comme *Parcae, Fates* ou *Moirai*⁷⁴. Caractéristiques des Cotswolds, ce sont des représentations d'une déesse-mère assise avec trois *genii cucullati*, nommés ainsi d'après leur cape à capuche, le *cucullus*, un nom attesté sur deux autels de Wabelsdorf (Autriche)⁷⁵ ; en Narbonnaise on a un *cucullatus* à Moulézan⁷⁶. En Bretagne, on rencontre des triades de *genii cucullati* dans les Cotswolds et sur le mur d'Hadrien⁷⁷. Pour Wachter⁷⁸, ce sont des nains et gnomes, les forces du Bien et du Mal ; S. Yeates a proposé un autre rapprochement : dans la mythologie irlandaise, Danu, la déesse du Tuatha Dé Danann, du « peuple de la déesse Danu », est accompagnée de trois fils, les frères mythiques⁷⁹.
- 28 Pour les *Dobunni*, il semble que les *cucullati* soient une particularité au sein des divinités régionales. À Daglingworth, un centre important de ce culte, un relief qui représente la déesse-mère et les *cucullati* est dédié à la déesse Cuda (**Fig. 7**)⁸⁰ : Cuda doit être la divinité figurée assise sur ces reliefs. Comme dans l'association au *genius loci* de Daglingworth⁸¹, c'est une divinité associée au paysage et aux montagnes, les Cotswolds. Il y a des parallèles en Gaule, tels le dieu Vosegus dans les Vosges⁸², Vintur au Mont Ventoux⁸³ ou Abnoba dans la Forêt Noire⁸⁴. En outre, il est possible que Cuda ait été la divinité protectrice de la tribu, comme Brigantia, attestée au nord de la Bretagne chez les Brigantes⁸⁵. Comme Cuda, Brigantia était plus que la représentation d'une ethnie ; elle était une sorte de déesse-mère, devenue Brigit dans la mythologie irlandaise, une déesse avec plusieurs manifestations : Macha, Morrigan, Badh, Nemain, etc.⁸⁶. La racine *briga-* se retrouve ailleurs :

dans les *Matres Brigiacae* à Peñalbo de Castro, *Brigindona* à Auxey (Côte-d'Or) ou *Bricta* à Luxeuil-les-Bains (Haute-Saône)⁸⁷, dans les toponymes (comme *Brigantio*/Briançon, *Brigantion*/Bregenz), etc. Les fonctions de Brigit sont comparables à celles de la Minerve romano-celtique⁸⁸ ; sous les nombreuses représentations de Minerve en Bretagne, on pourrait voir une déesse locale – à la fois déesse-mère et divinité protectrice avec son armure ; les représentations figurées de Minerve sont souvent utilisées pour des divinités locales, comme sur les plaques votives représentant Minerve au sanctuaire d'Ashwell, qui sont dédiées à la déesse Senuna⁸⁹.

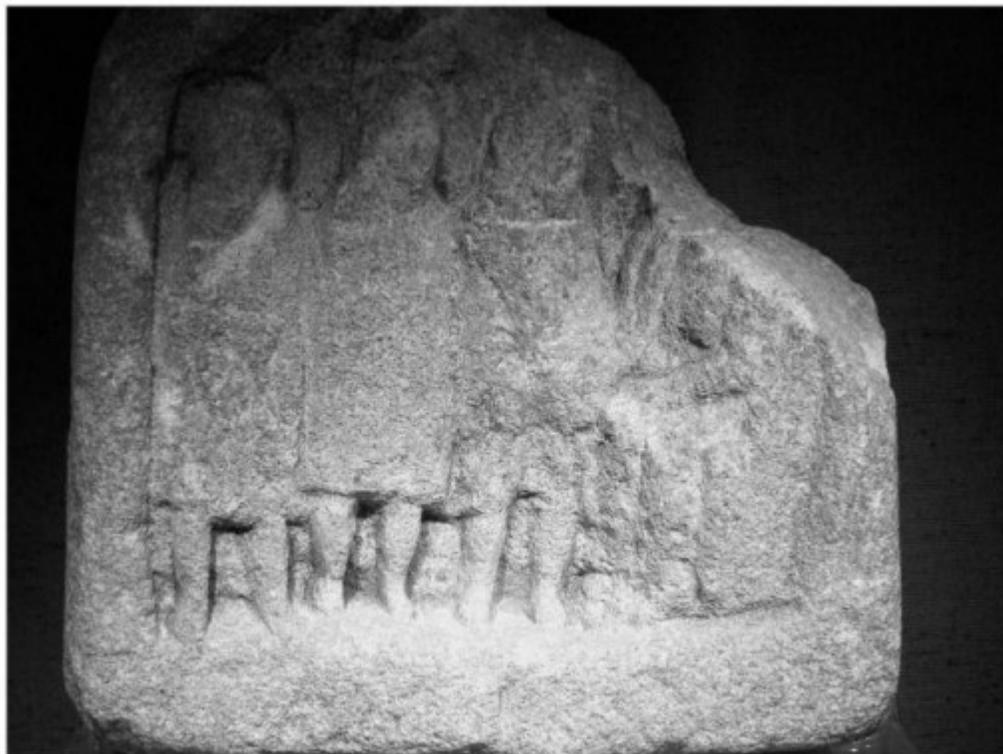


Figure 7. – *Déesse-mère avec trois genii cucullati* (Corinium Museum, Cirencester ; photos de l'auteur).

Aquae Sulis

29 Le sanctuaire de Sulis Minerve à Bath/*Aquae Sulis* est l'un

des grands sanctuaires guérisseurs en Bretagne à livrer des témoignages abondants, dont cent trente tablettes d'exécration (*defixiones*)⁹⁰. Pour M. Green⁹¹, le culte de Sulis Minerva « fournit un exemple superbe de fusion et « d'hybridation » des croyances et pratiques religieuses romaines et celtiques ». Pour Birley, « she was indeed a British Celtic deity⁹² ». Mais il reste la question de l'identité de Sulis et de son origine pré-romaine présumée.

30 La source des eaux thermales, qui est encore utilisée aujourd'hui, est au centre du culte. Comme à Springhead, elle n'était pas captée à la fin de l'âge du fer. La monumentalisation du site semble avoir débuté rapidement après la conquête romaine : entre 60 et 70, un grand réservoir pour la source est construit et d'ici la fin du I^{er} siècle, un temple de type classique et des thermes imposants. Toute la conception semble être typiquement romaine et cet ensemble témoigne aussi de la popularité des cultes liés à l'eau dans les provinces occidentales : pour les Romains, la vénération de lieux sacrés, notamment les sources, était courante⁹³, mais sous le Haut-Empire on appréciait aussi l'effet guérisseur des eaux thermales⁹⁴. C'est pour cette raison qu'un grand nombre de complexes thermaux ont été monumentalisés à l'époque romaine.

31 La déesse était Sulis. Le nom est celtique et n'est attesté ailleurs qu'une fois, dans la cité des Vangions ; la ressemblance du théonyme avec les *Suleviae* « (les déesses qui) Conduisent Bien » est superficielle⁹⁵. Sulis peut être traduit par « soleil », mais également par « l'œil⁹⁶ ». Ce théonyme pourrait être une épithète ; De Bernardo Stempel a fait le rapprochement avec *Athena ophthalmitis* « Athéna de l'Œil⁹⁷ », qui pourrait indiquer une déesse guérisseuse. Cette épithète grecque signifie aussi « seeing everything », qui pourrait expliquer le rôle de Sulis dans les *defixiones* : une déesse qui voit tout, y compris les voleurs. Cela n'indique pas l'adoption d'une épithète grecque en Bretagne,

à l'époque pré-romaine ou romaine, mais que certaines conceptions religieuses se ressemblent dans les différentes religions. Dans l'iconographie, Sulis possède des traits romains en étant représentée comme une Minerve qui porte une tête de Gorgone ; cette Gorgone – qui figure aussi sur le fronton du temple – semble présenter des caractéristiques masculines et pourrait donc symboliser le soleil.

- 32 Qui sont les dédicants ? Cela dépend de la nature de nos sources : sur les inscriptions sur pierre, généralement datées du II^e siècle, ce sont souvent des militaires (des centurions, des légionnaires) et des prêtres locaux (*haruspex* ; *sacerdos* de Sulis) ; il y a un seul nom celtique : *Tancinus, Mantai f(ilius)*. Mais les *defixiones*, datées entre le II^e et le IV^e siècles, sont autant de témoignages qui nous donnent des informations complémentaires et qui sont livrées par des populations plus modestes. Les textes n'ont été pas écrits par un scribe du temple car chaque tablette est rédigée d'une main différente, comme Roger Tomlin l'a montré⁹⁸. Même si les *defixiones* sont un mode gréco-romain de communication avec les dieux, il y a ici une interprétation spécifique⁹⁹ ; mais le rôle de Sulis n'est pas de guérir :

« Docilianus... à la très sainte déesse Sulis. Je maudis celui qui a volé mon vêtement à capuche, soit homme ou femme, soit esclave ou libre, que [...] la déesse Sulis inflige mort à lui [...] et qu'elle ne permette pas à lui du sommeil ou d'enfants maintenant ou dans l'avenir, jusqu'à ce qu'il ait apporté mon vêtement à capuche au temple de la divinité¹⁰⁰. »

- 33 Sous l'Empire romain, la « magie » était interdite et les *defixiones* se trouvent souvent dans des contextes « pollués », comme les nécropoles. Mais en Bretagne, les tablettes d'exécration ont été déposées dans les mêmes contextes que les objets votifs habituels, tels que les 6 000 monnaies trouvées dans la source sacrée de Sulis. En outre, il ne s'agit pas d'un « binding curse », comme ailleurs, mais d'une « réaction », notamment récupérer des objets volés ou

perdus – vêtements, bijoux, etc. –, et parfois se venger¹⁰¹.

- 34 Les 150 noms attestés sur les *defixiones* de Bath reflètent la langue parlée et le répertoire onomastique local¹⁰². Contrairement aux inscriptions monumentales, les *tria nomina* ne sont pas attestés (alors que toute la population était constituée de citoyens romains depuis 212), mais il y a douze filiations de type celtique. En dehors des noms celtiques, comme Deomiorix, Enica, etc., on compte plusieurs noms latins, comme Latinus et Civilis, et des noms latins exceptionnels, comme *Applicius*, *Decentinus*, *Minantius*, *Carinianus*, etc. Beaucoup sont des noms d'assonance et les noms latins n'ont pas remplacé progressivement les noms indigènes : et dans la période 275-400, on identifie vingt deux noms celtiques et vingt quatre noms latins (en majorité d'assonance). D'autre part, on ne peut distinguer les individus et leur origine ethnique par la nomenclature, en tout cas pas aux II^e -IV^e siècles.

Uley

- 35 Au sanctuaire de Mercure à Uley (Gloucestershire), un grand nombre également de *defixiones* a été trouvé. L'intérêt du site réside notamment dans la possibilité de reconstituer des activités rituelles pendant cinq siècles ; le sanctuaire est tombé en désuétude à la fin du IV^e siècle sans être abandonné. Une plaque du IV^e siècle, avec des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, pourrait même indiquer la présence d'une communauté chrétienne. L'endroit privilégié, situé sur un contrefort à mi-chemin entre Gloucester et Cirencester, proche de la Fosse Way, pourrait expliquer pourquoi ce lieu de culte de l'âge du fer a été monumentalisé à l'époque romaine. Le sanctuaire se trouve dans un paysage constitué de fermes et villas romaines ; une agglomération qui devait être en relation avec lui (d'environ 6 hectares) a probablement prospéré grâce à ce grand sanctuaire qui comportait des dépendances pour les pèlerins.



Figure 8. – *Mercure de Uley* (British Museum, photo de l'auteur).

- 36 À l'emplacement d'une structure quadrangulaire en bois dans un enclos fossoyé construit dans les décennies précédant la conquête romaine, a été mis au jour un temple rectangulaire (14 x 12 mètres), avec *cella* et déambulatoire. Une plinthe dans le déambulatoire méridional indique l'emplacement de la statue de Mercure de type gréco-romain (**fig. 8**), bien que l'archéologie révèle des activités cultuelles plutôt « non romaines ». Au centre de la *cella*, se trouvait, même à l'époque romaine, une fosse irrégulière (peut-être un bassin), probablement destinée au dépôt des objets votifs, y compris des *defixiones*. Les offrandes, déposées dans le bassin (ou fosse centrale) ou fixées au mur du temple, consistent en armes (dont des miniatures), monnaies, fibules, ossements humains, etc., dont certaines ont été délibérément endommagées comme dans les rites de l'âge du

fer. La plupart des *defixiones* (II^e-III^e siècles) ont été adressées à Mercure (mais aussi à Silvain et Mars) et concernent le vol de vêtements et d'animaux, ce qui correspond bien au contexte rural :

« Au dieu Mercure (de) Docilinus [...] Varianus et Peregrina et Sabinianus, qui ont fait du mal à ma bête et qui [...] Je demande que tu les accules à la mort, que tu ne leur permettes pas d'avoir la santé ou de trouver le sommeil, à moins qu'ils te remboursent pour ce qu'ils m'ont fait¹⁰³... »

Lydney Park

- 37 Le sanctuaire de Lydney Park, situé au sud-ouest de Gloucester, sur une falaise à l'ouest de l'estuaire de la Severn, se compose d'un grand temple, construit vers 360 ap. J.-C. (plus monumental que les temples « romanoceltiques »), avec des niches et trois *cellae*, peut-être pour une triade de divinités, entouré d'un grand portique qui ressemble à un *abaton* ou dortoir pour les fidèles, comme dans les sanctuaires grecs, et d'un bâtiment pour loger les pèlerins ; les mosaïques n'indiquent pas seulement la richesse des évergètes, mais aussi la présence de deux prêtres, un *praefectus religionis* et un *interpres* – probablement un interprète de rêves ou d'oracles¹⁰⁴. À ce propos, il est important de signaler qu'il n'y a que quatre dédicaces à Esculape en Bretagne, malgré le nombre de sanctuaires à caractère guérisseur. Sont recensées une cinquantaine de lettres en bronze, une *defixio* et des inscriptions sur pierre¹⁰⁵.
- 38 Le dieu local est appelé Nodons, un nom qui a été interprété comme le « *wealthy one* » (« le riche ») ou le « *cloud maker* » (« faiseur de nuages »), parfois associé à Mars. Ce n'est pas un dieu topique, on le trouve aussi à Cockersand Moss (Lancs.)¹⁰⁶. Nodons a été considéré comme le « prototype » de Nudd dans la mythologie galloise et de Nuadu en Irlande¹⁰⁷ : l'épithète de Nuadu, *airgetlám* « le bras d'argent », pourrait correspondre au bras creux en

bronze trouvé à Lydney. D'après l'iconographie, il semble qu'il y ait un lien étroit entre Nodons et le chien. Le chien peut être le compagnon de plusieurs divinités, comme les *matres* de Cirencester ou bien sûr Sucellos – le dieu au maillet – en Narbonnaise¹⁰⁸. Il peut avoir un rôle chthonien (comme le Cerbère gréco-romain), mais il peut aussi jouer un rôle guérisseur ; en outre, des ossements de chien en contexte rituel sont courants en Bretagne¹⁰⁹. Ce lien entre chien et guérison se retrouve aussi dans un dieu guérisseur britanno-romain, Apollon Cunomaglus, le « Prince de Chien » ou « Seigneur-Chien », à l'intérieur du sanctuaire monumental de Nettleton Shrub (Wiltshire, entre Bath et Cirencester sur la Fosse Way)¹¹⁰.

Le mur d'Hadrien

- 39 Dans le Nord, notamment le long des murs d'Hadrien et d'Antonin, nous trouvons une concentration de témoignages religieux autour des forts romains. La plupart des inscriptions ont été élevées par des militaires de rang divers et par conséquent les dédicaces officielles aux dieux romains, au culte impérial et aux divinités gréco-orientales sont fréquentes (y compris plusieurs dédicaces à Mithra¹¹¹, *Britannia* et au *genius Terrae Britannicae*)¹¹². On dénombre plusieurs dédicaces à Jupiter (plus de 20 à Birdoswald), par exemple : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) ceterisque diis immort(alibus) et Gen(io) praetor(ii)* à Vindolanda¹¹³. Dans un environnement inhospitalier, les dédicaces au *genius loci* et aux autres dieux et déesses, *ceteri di immortales*, sont très courantes et associées à d'autres dédicaces¹¹⁴.
- 40 D'autres divinités sont honorées comme dans le Sud de la Bretagne, notamment les *matres* et les *cucullati*¹¹⁵. Dans ce contexte militaire, les *matres* portent souvent des épithètes ethniques, comme sur les dédicaces aux *matres Transmarinae* de Newcastle¹¹⁶, aux *matres ollototae sive transmarinae*¹¹⁷ et aux *matres Afrae Ita(lae) Ga(llae)*¹¹⁸ ; à

Castle steads/*Uxellodunum*, un temple des « déesses-mères de toutes les nations » est restauré par un centurion :

*[Deabu]s/[Mat]ribu[s]/omnium/gentium/templum/olim
vetus/tate conlab/sum(!) G(aius) Iul(ius) Cu/pitianus
(centurio)/p(rae) p(ositus) restituit¹¹⁹.*

- 41 Même si les dévots sont en majorité des militaires, la plupart de dédicaces sont consacrées aux divinités « indigènes », souvent avec des théonymes celtiques. Il y a même une des rares attestations de Mars *Toutatis*¹²⁰. Les théonymes *Cocidius* (24 attestations), *Belatucadrus* (29) et *Hveteris/Veteris* (57) sont typiques de la région, sur le mur d'Hadrien en particulier, et ils ne sont pas attestés ailleurs¹²¹. Ces divinités sont-elles des divinités indigènes ou importées ou encore des théonymes conçus en contexte militaire ? Plusieurs théonymes celtiques semblent représenter des dieux, ainsi *Mogons*, *Vernostonos*, *Toutatis* et *Condatis*, mais la plupart ne sont que des épithètes : *Vernostonos*, par exemple, est « [le dieu] de loin supérieur », comme dans *Vernostonos Cocidios* à Ebchester¹²². D'autres sont des épithètes déonomastiques.
- 42 *Maponos* est un cas intéressant parce qu'il figure, comme *Mabon*, dans la mythologie galloise¹²³. Mais *Maponos* veut dire « le fils de dieu » et il est associé à Apollon, notamment à Corbridge et Ribchester¹²⁴ : *Apollo Maponus* est donc simplement « Apollon, le fils du dieu [= Zeus]¹²⁵ ». Mais cela n'exclut pas le fait que l'épithète *Maponus* puisse devenir le synonyme d'un Apollon local, comme dans la dédicace *Deo Mapono* à Vindolanda¹²⁶. Même, dans le *Mabinogion*, *Mabon* est le fils de *Mellt* qui est la « foudre », donc équivalent à Zeus (cf. aussi *Meldius* de Glanum¹²⁷ ; *Mapon* de Glanum¹²⁸ et de Chamalières¹²⁹).
- 43 Caractéristique de la partie occidentale du mur d'Hadrien, *Belatucadros* est attesté sur 28 inscriptions datées du II^e au IV^e siècle, dont sept à Brougham (Cumbria), probablement un ensemble cultuel consacré à *Belatucadros*. La répartition

pourrait suggérer que nous avons affaire à un dieu protecteur du peuple local, les *Carvetii*, ce qui expliquerait le statut plus modeste des dévots, les faibles dimensions des autels et les diverses graphies, témoignage d'une d'alphabétisation limitée : en dehors de Belatucadrus, on rencontre Balatocadrus, Balatucairus, Belatucairus, Belleticaurus, Blatucadrus, Blatucairus, etc.¹³⁰. Ce nom a été interprété comme « *the fair shining one*¹³¹ » (« le beau et lumineux »), « la belle mort » ou « puissant en bataille¹³² ». Dans seulement cinq dédicaces, notamment par des soldats, il est associé à Mars. Belatucadros est peut-être seulement une épithète de Mars (« Mars victorieux » ?) ou une personnification du combat. Bien qu'il n'y ait pas de représentations figurées de ce dieu, Birley et Ross ont proposé qu'il soit le dieu cornu, attesté dans la même région¹³³.

- 44 Pour « Veteris », on dénombre une cinquantaine d'inscriptions de facture rudimentaire dans le Nord¹³⁴, principalement au III^e siècle. Les variantes orthographiques (*Veteri*, *Vitiri*, *Votri*, *Veteribus*, *Hveteri*, *Hvitiri*, etc.) ne permettent pas de restituer nettement le nom, le nombre (dieu ou triade ?) et le sexe (en général masculin) de ce(s) divinité(s). À cause du H initial, on l'a identifié comme un théonyme germanique¹³⁵ ; on a proposé aussi un nom latin, de *vetus* « vieux¹³⁶ », comme les « vieilles divinités païennes » à l'époque du christianisme¹³⁷, mais peut être y a-t-il un lien avec le celtique *vitu* « saule¹³⁸ » ou les *Veterahanae* de la Germanie inférieure¹³⁹. Les noms des dédicants sont rarement attestés : en dehors d'un *imaginifer* à Carvoran¹⁴⁰, un centre du culte de Veteris, il s'agit de pèlerins, portant parfois des noms celtiques (Uccus, Necalames) mais nous trouvons aussi un autel, *ara Vitirum*, à Housesteads¹⁴¹. Veteris n'est pas associé à un théonyme latin, mais il existe une dédicace *Deo Mogont(i) Vitire san(cto)*¹⁴² ; *mogons* n'est qu'une épithète qui signifie

« puissant¹⁴³ » et peut être associée à plusieurs divinités, par exemple aux *matres* à Agones (Hérault)¹⁴⁴.



Figure 9. – Autel de Bankshead milecastle (RIB, 1956).

*Deo/Cocidio/milites/leg(ionis) XX V (alergiae) V (ictricus)/v
(otum) s (olverunt) l (ibentes) m (erito)/Apr() et Ruf() co(n)
s (ulibus)*

« Au dieu Cocidius, les soldats de la XX^e légion Valeria Victrix se sont acquitté de leur vœu de bon cœur à bon droit sous le consulat d'Apr() et Ruf(). »

45 Cette dédicace (**fig. 9**) est caractéristique de Cocidios¹⁴⁵. Contrairement à Belatucadros et à Veteris, il n'y a pas de variantes orthographiques et la qualité des inscriptions montre que le niveau des dédicants est plus élevé ; parmi eux, on reconnaît des préfets, des tribuns, des centurions, un *beneficiarius consularis*, ainsi que des légionnaires et des auxiliaires. Comme pour Belatucadros, le théonyme est utilisé seul, parfois associé à Mars et Silvain. Cocidios est le

dieu « rouge » ; pour De Bernado Stempel, il s'agit d'une épithète, comme dans *Mars cocidios* « le Mars rougi du sang », donc une divinité guerrière¹⁴⁶ qui semble appropriée pour la plupart des *cultores* attestés. Serait-il possible que ce théonyme ait été créé par la garnison du mur d'Hadrien ? Le choix de la langue peut refléter la présence de troupes d'origine gauloise. Cocidius est aussi attesté comme nom de personne, par exemple en Italie¹⁴⁷ : un autre exemple de personnage héroïsé, comme à Folly Lane ? Dans l'iconographie, il est représenté aussi comme guerrier (**fig. 10**). Sur la frise d'un autel de Risingham (Northumberland), le dieu est accompagné d'un chien et d'un cerf¹⁴⁸, ce qui indique un dieu chasseur ou plutôt un dieu « puissant » car le cerf pourrait être un symbole lié à la réincarnation et à l'immortalité¹⁴⁹. Un temple de Cocidios a été probablement fondé dans le fort romain de Bewcastle, le *Fanocodi* de la Cosmologie de Ravenne.



Figure 10. – « Au dieu Cocidius » de Bewcastle (RIB, 986)
(Carlisle Museum, photo de Tony King).

- 46 Le théonyme Antenociticus est attesté exclusivement au camp de Benwell sur le mur d'Hadrien¹⁵⁰, où ont été trouvés les vestiges d'un petit temple et les fragments d'une statue. S'agit-il d'un dieu topique ? Parmi les dévots figure le centurion de la XX^e légion et de la I^{re} cohorte des Vangions. Le nom a été interprété comme « dieu cornu », mais peut-être faut-il l'associer à « limite, frontière¹⁵¹ ». D'après le *CSIR*¹⁵², la statue associe des traits classiques, typiques du II^e siècle, et non-classiques – le torque et la coiffure.
- 47 Mais le long du mur d'Hadrien, on rencontre aussi des cultes guérisseurs, notamment celui de la déesse Coventina à Carrawburgh/*Brocolitia*¹⁵³. Situé 75 m à l'ouest du camp auxiliaire, ce lieu de culte est proche d'un *mithraeum* du III^e siècle. Comme à Bath, la source a été captée dans un bassin.

D'après les 16 000 monnaies du puits, ce culte a prospéré aux II^e -III^e siècles, après la construction du camp romain (les dernières monnaies datent de 378-388). Contrairement à Springhead, le site a livré plusieurs inscriptions, probablement liées à la présence des militaires : Coventina, un théonyme celtique¹⁵⁴, a été fréquemment honorée par les soldats, dont ceux de la I^{re} cohorte des Bataves, mais cela n'implique pas qu'il s'agisse d'une déesse germanique : la première garnison a été celle de la I^{re} cohorte des Aquitains ; on peut donc faire un rapprochement avec des variantes de ce théonyme en Gaule, comme Convertina à Narbonne, et en Espagne, Coventena/Cuhvetena¹⁵⁵ : s'agit-il d'une divinité importée ?



Figure 11. – *Coventina* (d'après *CSIR* I, 6, n° 150).

- 48 Des divinités germaniques sont très populaires dans le Nord, principalement honorées par des individus originaires de Germanie ; c'est le cas d'Hercule *Magusanus* à Mumrills (Sitlingshire), à qui s'adresse le *duplicarius* de l'*ala*

Tungrorum ; le théonyme *Magusanus* est très répandu en Rhénanie¹⁵⁶. Les *matres Alatervae*, honorées par des Tongres à Cramond¹⁵⁷, ressemblent aux *Alaferhuiae*¹⁵⁸, *Alateiuiae*¹⁵⁹ et *Alateiuiae*¹⁶⁰ de Germanie inférieure. À Housesteads, dans un temple circulaire, juste au sud du fort, trois dédicaces *duabus Alaisiagis*¹⁶¹ les associent à Mars, en particulier à Mars *Thincsus*. Il s'agit de théonymes germaniques et les dédicants sont originaires de Germanie inférieure, comme les *cives Tuihanti*, les *cunei Frisiorum* et le *numerus Hnaudifridi*. Sur une inscription, les *Alaisiae* sont nommées *Baudihillia* et *Friagabis* ; sur une autre, *Beda* et *Fimmilena*. *Harimella*¹⁶², *Ricagambeda*¹⁶³ et *Viradecthi*¹⁶⁴ ont été aussi identifiées comme « germaniques » en raison de l'identité des *cultores* : par l'onomastique (par ex. *Gamidiahus*), l'origine (par ex. le *pagus Condrustis*) et les garnisons (*cohors II Tungrorum*). À Lanchester, un détachement de Suèbes a honoré la déesse *Garmangabis* et l'empereur Gordien¹⁶⁵.

Conclusion

- 49 Cette synthèse a pour objet de montrer que la religion a joué un rôle important au sein des sociétés en Bretagne romaine, mais on ne peut parler pour autant d'« impérialisme » religieux – exception faite pour le temple de Claude à Colchester. Bien que nos témoignages épigraphiques soient faussés par la forte présence des militaires en Bretagne, nous n'observons pas d'introduction des cultes « militaires » : les dédicaces font état de choix individuels et même les dédicaces par les cohortes et les *alae* sont largement consacrées aux génies du lieu, à des divinités locales ou importées de la Gaule, des Germanies, etc. Plusieurs divinités indigènes sont davantage attestées en Bretagne que dans d'autres provinces en raison d'une alphabétisation plus importante des soldats ; la rareté des inscriptions dans les sanctuaires « indigènes » dans le sud-est de la Bretagne peut

s'expliquer par l'interdiction d'écrire de choses sacrées et/ou par l'incompréhension du « concept » de l'autel votif. Pour comprendre les pratiques religieuses à l'époque romaine, il est indispensable d'utiliser toutes les sources à notre disposition, notamment l'archéologie et l'iconographie.

50 Nous avons souligné l'importance des cultes locaux. Un très grand nombre de sanctuaires ne montrent pas de rupture entre l'âge du fer et le Haut-Empire, mais une évolution très graduelle, sans doute non perceptible par les populations de l'époque. En outre, plusieurs sites de l'âge de fer ont été récupérés sous le Haut-Empire, comme les *oppida*, *tumuli* et cimetières, servant de lien avec des ancêtres, pour fonder de nouveaux lieux de culte. L'exemple de *Cuda* aux Cotswolds, chez les *Dobunni*, montre aussi la manière dont les cultes, et probablement aussi la mythologie, sont présents dans tout le paysage : les dieux de la montagne, des sources, des rivières sont une marque d'identité pour une ethnie probablement. D'autres sanctuaires semblent n'avoir aucun lien avec des structures municipales : certains ont un rôle supra-régional, comme les centres de cultes guérisseurs ou de pèlerinages ; d'autres cultes sont associés à la population rurale, comme dans l'agglomération secondaire de Baldock¹⁶⁶. En revanche, de nouvelles identités ont été créées, notamment le culte « héroïque » au municpe de *Verulamium* – un culte civique majeur jusqu'au III^e siècle.

51 On ne peut pas parler de « romanisation » de la religion. La religion n'a servi comme « signe » de la romanité que pour certaines populations, notamment chez les élites : les mosaïques et les statuettes dans les villas montrent les choix des grands propriétaires, notamment une préférence pour la mythologie gréco-romaine. Un dieu comme Bacchus, par exemple, n'est pas le reflet d'une religiosité, mais il constitue plutôt un décor approprié pour le symposium¹⁶⁷. Ce que nous avons observé résulte de processus beaucoup plus complexes. Tout d'abord, il n'y a pas un processus unique de

« romanisation », mais une myriade d'actions individuelles qui ont suscité, avec le temps, la création de nouveaux cultes locaux. On distingue aussi les motivations diverses (et divergentes) qui ont incité à l'adoption des caractéristiques étranges pour des cultes locaux, comme les questions de la « religiosité » et de l'identité du dédicant, les réponses à la « globalisation culturelle » et aux cultes « gréco-orientaux », etc. Par ailleurs les acteurs sont d'origine et de statut très différents et leurs gestes dépendent du contexte. Il y a là plus qu'un mélange entre deux religions – indigène et gréco-romaine : la population locale a adopté certains éléments des cultures « entrantes » (gréco-romaine, gréco-orientale, gauloise, etc.), comme des théonymes, des représentations figurées, des pratiques cultuelles, etc. ; elle leur a accordé des significations différentes des cultures originales, puis ces éléments se sont mêlés aux traditions indigènes : il en résulte la création de formes entièrement nouvelles et donc d'une nouvelle « religion¹⁶⁸ ». Le résultat donne des divinités et des pratiques qui ne sont ni romaines ni indigènes. L'évolution progressive des cultes en Bretagne romaine est tributaire de l'ensemble de ces gestes : ce sont des réalités complexes qui se cachent derrière l'*interpretatio indigena*.

Abréviations

- 52 CSIR = *Corpus Signorum Imperii Romani. Great Britain.*
- 53 CSIR I.1 = E.J. Phillips, *Corbridge, Hadrian's Wall East of the North Tyne*, Oxford 1977.
- 54 CSIR I.4 = L.J.F. Keppie et B. J. Arnold, *Scotland*, Oxford 1984.
- 55 CSIR I.6 = J.C. Coulston et E.J. Phillips, *Hadrian's Wall West of the North Tyne, and Carlisle*, Oxford 1988.
- 56 ILLPRON = *Inscriptionum lapidariarum Latinarum provinciae Norici*. Berlin 1986.
- 57 ILN-4 = J. Gascou, Ph. Leveau et J. Rimbart, *Inscriptions Latines de Narbonnaise, 4. Apt*, Paris 1997.

- 58 IRG = *Inscripciones Romanas de Galicia*, Santiago de Compostela 1949 sq.
- 59 IRLugo = F. Arias Vilas, P. Le Roux et A. Tranoy, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, Paris 1979.

Internet

- 60 *defixiones*: cf. <http://curses.csad.ox.ac.uk/>

Bibliography

DOI are automatically added to references by Bilbo, OpenEdition's Bibliographic Annotation Tool.

Users of institutions which have subscribed to one of OpenEdition freemium programs can download references for which Bilbo found a DOI in standard formats using the buttons available on the right.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

Bibliographie

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a

subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

ADAMS, G.W. (2006). « The social and cultural implications of curse tablets (defixiones) in Britain and on the Continent », *Studia Humaniora Tartuensia* 7. A. 5, 1-15.

DOI : [10.12697/sht.2006.7.A.5](https://doi.org/10.12697/sht.2006.7.A.5)

ALCOCK, J.P. (1986). « The concept of *genius* in Roman Britain », dans M. HENIG et A. C. KING 1986 (éd.), *Pagan gods and shrines of the Roman Empire*. Oxford, 113-134.

ALLASON-JONES, L. et MCKAY, B. (1985). *Coventina's Well. A shrine on Hadrian's Wall*. Hexham.

ANDREWS, P. (2007). « Springhead : Late Iron Age ceremonial landscape to Roman healing centre? », dans HÄUSSLER et KING (éd.), vol. 1, p. 31-36.

ANTONACCIO, C.M. (1995). *An Archaeology of Ancestors, Tomb and Hero-Cult in Early Greece*. Lanham/Md.

BAUCHHENS, G. (2008). « Hercules in Gallien – facts and fiction », dans HÄUSSLER et KING (éd.), vol. 2, 91-102.

BEDWIN, O. *et alii* (1980). « Excavations at Chanctonbury Ring, Wiston, West Sussex 1977 », *Britannia* 11, 173-222.

BEDWIN, O. (1981). «Excavations at Lancing Down, West Sussex 1980», *Sussex Archaeological Collections* 119, 37-64.

BIRLEY, E. (1986). «The deities of Roman Britain», *ANRW* II. 18.1, 3-112.

BORGARD, P. et RIMBERT, J. (1994), « Un sanctuaire à édifices multiples : l'enclos cultuel de Verjusclas à Lioux (Vaucluse) », dans GOUDINEAU *et alii* (éd.), 90-94.

BRECCIAROLI TABORELLI, L. (1992). «L'heroon di Cozio a Segusio un esempio di adesione all'ideologia del principato Augusteo», *Athenaeum* 72, 331-339.

BRUNAU, J.-L. (2004). *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*. Paris.

BRUNAU, J.-L. et MALAGOLI, C. (2003). « La France du Nord », *Gallia* 60, 9-73.

BURLEIGH, G. (2008). « Temples, Shrines and Deities in Iron Age and Romano-British Baldock and its *territorium*, Hertfordshire, England, UK », dans J. D'ENCARNAÇÃO (éd.), *Divinidades indígenas em análise. Actas do VII workshop FERCAN*, Cascais, 189-219.

CAREY, J. (1984). «Nodons in Britain and Ireland», *Zeitschrift für celtische Philologie* 40, 1-22.

CARR, G. (2007). « Excarnation to cremation : continuity or change », dans C. HASELGROVE et T. MOORE (éd.). *The Later Iron Age in Britain and Beyond*. Oxford, 444-453.

CREIGHTON, J. (2005). *Britannia. The creation of a Roman province*. Londres.

CRUMMY, P. et alii (2007). *Stanway : An Élite Burial Site at Camulodunum*. Londres.

CUNLIFFE, B. (éd.) (1988). *The temple of Sulis Minerva at Bath. Vol 2. The finds of the sacred spring*. Oxford.

CUNLIFFE, B. (1995). *Roman Bath*. Londres.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

CUNLIFFE, B. et TOMLIN, R.S.O. (1988). *The temple of Sulis Minerva at Bath. vol. 2. The finds from the sacred spring.* Oxford.

DOI : [10.1017/S0003598X00032506](https://doi.org/10.1017/S0003598X00032506)

CUNLIFFE, B. (2003). *Danebury hillfort.* Stroud.

CUNLIFFE, B. et DAVENPORT, P. (1985). *The temple of Sulis Minerva, vol. 1 (1). The site.* Oxford.

CUNLIFFE, B.W. et FULFORD, M.G. (1982). *Bath and the rest of Wessex, Corpus Signorum Imperii Romani. Great Britain. Volume 1, fasc. 2.* Oxford.

DE BERNARDO STEMPEL, P. (2008). « Continuity, *translatio* and *identification* in Romano-Celtic religion : the case of Britain », dans HÄUSSLER et KING (éd.), vol. 2, 67-82.

DE LA BEDOYÈRE, G. (2002). *Gods with Thunderbolts. Religion in Roman Britain.* Stroud.

DERKS, T. (1998). *Gods, temples and ritual practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul.* Amsterdam.

FAGAN, G.G. (2006). «Bathing for health with Celsus and Pliny the Elder», *The Classical Quarterly* 56, 190-207.

FAUDUET, I. (1993). *Les temples de tradition celtique en Gaule romaine.* Paris.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

FISHWICK, D. (1961). « The imperial cult in Roman Britain », *Phoenix* 15, 159-270.

DOI : [10.2307/1086674](https://doi.org/10.2307/1086674)

FRANCE, N.E. et GOBEL, B.M. (1985). *The Romano-British Temple at Harlow, Essex*. Harlow.

GAILLED RAT, E.O. et MARCHAND, G. (2003). « Sigean (Aude). Pech Maho. Un ensemble à caractère public et cultuel dans l'habitat », *Gallia* 60, 234-238.

GOUDINEAU, C. (éd.) (2006), *Religion et société en Gaule*. Paris.

GOUDINEAU, C., FAUDUET, I. et COULON, G. (éd.) (1994), *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine. Actes du colloque d'Argentomagus*. Paris.

GREEN, M.J. (1983). *The gods of Roman Britain*. Aylesbury.

GREEN, M.J. (2002). *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres.

GREEN, M.J. (2006). *Boudica Britannia: rebel, war-leader and queen*. Harlow.

GREEN, M.J. et RAYBOULD, M. (1999). « Deities with Gallo-

British names recorded in inscriptions from Roman Britain », *Studia Celtica*, 33, 91-135.

GRIMES, W.F. et CLOSE-BROOKS, J. (1993). « The excavation of Caesar's Camp, Heathrow, Harmondsworth, Middlesex, 1944 », *PPS* 59, 303-360.

GWILT, A. et HASELGROVE, C. (éd.) (1997). *Reconstructing Iron Age Societies*. Oxford.

HÄUSSLER, R. et KING, A.C. (éd.) (2007-2008), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, deux tomes. JRA supplement 67.1/67.2, Portsmouth, Rhode Island.

HÄUSSLER, R. (2001). « Fusion and resistance in native religions in Gallia Narbonensis and Britain », *Veleia* 18-19, 151-187.

HÄUSSLER, R. (2008a). « How to identify Celtic religion(s) in Roman Britain and Gaul », dans J. d'Encarnação (éd.), *Divindades indígenas em análise. Divinidades pré-romaines – bilan et perspectives d'une recherche. Actas do VII workshop F.E.R.C.AN*. Coimbra/Porto, 13-63.

HÄUSSLER, R. (2008b). « The *civitas Vangionum* : a new sacred landscape at the fringes of the Roman Empire? », dans HÄUSSLER et KING (éd.), vol. 2, 185-216.

HÄUSSLER, R. (2008c). « Pouvoir et religion dans un paysage « gallo-romain ». Les cités d'Apta Iulia et Aquae Sextiae », dans R. Häussler (éd.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*. Montagnac, 155-248.

HÄUSSLER, R. (2009). « Ahnen- und Heroenkulte in Britannien und Gallien – Machtlegitimation oder Bewältigung innerer Krisen », dans J. RÜPKE et J. SCHEID

(éd.), *Rites funéraires et culte des morts aux temps impériaux*. Stuttgart (PawB27) (sous presse).

HÄUSSLER, R. (2009b). « From tomb to temple. On the rôle of hero cults in local religions in Gaul and Britain in Iron Age and Roman period », dans J. ARENAS ESTEBAN. *Actes du workshop Fercan, Molina 2008* (sous presse).

HAMILTON, S. (2007). « Cultural choices in the “British Eastern Channel Area” in the Late Pre-Roman Iron Age », dans C. HASELGROVE et T. MOORE (éd.). *The Later Iron Age in Britain and Beyond*. Oxford, 81-106.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

HARRIS, E et J. R. HARRIS (1965). *The Oriental cults in Roman Britain*. Leyde.

DOI : [10.1163/9789004301665](https://doi.org/10.1163/9789004301665)

HARTRIDGE, R. (1978). «Excavations at the prehistoric and Romano-British site on Slonk Hill, Shoreham, Sussex», *Sussex Archaeological Collections* 116, 96-99.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via

institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

HASELGROVE, C. (2007). «Iron Age coin deposition at Harlow temple, Essex», *Oxford Journal of Archaeology* 8.1, 73-88.
DOI : [10.1111/j.1468-0092.1989.tb00192.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1989.tb00192.x)

HASELGROVE, C. et MILLETT, M. (1997). « Verlamion reconsidered », dans GWILT et HASELGROVE (éd.), 282-296.

HAVERFIELD, F. (1918). «Early Northumbrian Christianity and the Altars of *Di Veteres*», *Archaeologia Aeliana* 3rd ser. 15, 22-43.

HAWKES, C.F.C. et CRUMMY, P. (1995). *Camulodunum 2*. Colchester.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

HENIG, M. (1984). *Religion in Roman Britain*. Londres.
DOI : [10.4324/9780203221419](https://doi.org/10.4324/9780203221419)

HENIG, M. (1993). *Roman sculpture from the Cotswold region with Devon and Cornwall. Corpus Signorum imperii Romani. Great Britain*. Volume 1, fasc. 7. Oxford.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

HILL, J.D. (1995). *Ritual and Rubbish in the Iron Age of Wessex: a Study on the Formation of a Specific Archaeological Record*. Oxford, BAR, Brit. Ser. 242.

DOI : [10.30861/9780860547846](https://doi.org/10.30861/9780860547846)

HINGLEY, R. et UNWIN, C. (2004). *Boudica: Iron Age Warrior Queen*. Londres.

HUTCHINSON, V.J. (1986). *Bacchus in Roman Britain: the evidence for his cult*. Oxford, BAR-BS 151.

HUTTON, R. (1991). *The pagan religions of the Ancient British Isles*. Oxford.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

IRBY-MASSIE, G. (1999). *Military Religion in Roman Britain*.

Leiden (Mnemosyne suppl. 199).

DOI : [10.1163/9789004351226](https://doi.org/10.1163/9789004351226)

JACKSON, R. et BURLEIGH, G. (2007). « The Senuna treasure and shrine at Ashwell (Herts.) », dans Häussler et King (éd.), 36-54.

JUFER, N. et LUGINBÜHL, T. (2001). *Répertoire des dieux gaulois*. Paris.

KIERNAN, P. (2004). « Britische Fluchtafeln und “Gebete um Gerechtigkeit” als öffentliche Magie und Votivrituale », dans K. BRODERSEN et A. KROPP (éd.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*. Francfort.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

KING, A.C. (2005). « Animal remains from temples in Roman Britain », *Britannia* 36, 329-369.

DOI : [10.3815/000000005784016964](https://doi.org/10.3815/000000005784016964)

KING, A.C. (2007). « Romano-Celtic temples in Britain : Gallic influence or indigenous development? », dans HÄUSSLER et KING (éd.), vol. 1, 13-18.

KING, A.C. et SOFFE, G. (2007). « Hayling Island : a Gallo-Roman temple in Britain », dans D. RUDLING (éd.), *Ritual*

Landscapes of Roman South-East England. King's Lynn.

KIRK, J.R. et R. GOODCHILD (1954), « The Romano Celtic Temple at Woodeaton », *Oxoniensia* 19, 15-37.

LE ROUX, Fr. (1963). « Le Dieu-roi Nodons/Nuada », *Celticum*, 6, 425-46.

LE ROUX, Fr. et GUYONVARCH C. J. (1991). *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*. Rennes.

LEJEUNE, M. et MARICHAL, R. (1976/77). « Textes gaulois et gallo-romains en cursive Latine II. Ch. », *Études Celtiques* 15, 156-168.

MANTEL, E. (éd.) (1997). *Le sanctuaire de Fesques*. Nord Ouest Archéologie n° 8.

MATTINGLY, D.J. (2007). *An Imperial Possession: Britain in the Roman Empire, 54 BC-AD 409*. Londres.

McKILLOP, J. (2004). *Oxford Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford.

MÉNIEL, P. (2006). « Religion et sacrifice d'animaux », dans GOUDINEAU (éd.) 2006, 165-175.

MILLETT, M. (1990). *The Romanization of Britain: an essay in archaeological interpretation*. Cambridge.

MILLETT, M. (1995). « Re-thinking religion in Romanization », dans J. Metzler *et alii* (éd.), *Integration in the Roman West. The Role of Culture and Ideology*. Luxembourg 93-100.

MIRON, A.V.B. (1996). « Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neos Asklepios Glykon », dans

W. LESCHHORN *et alii* (éd.), *Hellas und der griechische Osten. Festschrift für Peter Robert Franke*. Sarrebruck, 153-188.

NIBLETT, R. (1999). *The excavation of a ceremonial site at Folly Lane, Verulamium*. Londres.

OSWALD, A. (1997). « A doorway on the past. Practical and mystic concerns in the orientation of roundhouse doorways », dans GWILT et HASELGROVE (éd.), 87-95.

POUX, M. (2006). « Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent », dans GOUDINEAU (éd.), 117-134.

ROLLAND, H. (1944), « Inscriptions antiques de Glanum », *Gallia* 3, 167 *sq.*

ROSS, A. (1967). *Pagan Celtic Britain*. Londres.

ROTH CONGÈS, A. (2006). « Le mausolée d'Argenton (Le Fugeret, Alpes de Haute-Provence) : un problème de restitution », dans *L'architecture funéraire monumentale : la Gaule dans l'Empire romain : actes du colloque, Lattes, 11-13 octobre 2001*. Lattes, 273-287.

SAVILLE, A. (1983). *Uley Bury and Norbury Hillforts. Rescue excavations at two Gloucestershire Iron Age sites*. Bristol.

SHARPLES, N.M. (1991). *English Heritage Book of Maiden Castle*. Londres.

STEAD, I. M et RIGBY, V. (1989). *Verulamium : the King Harry Lane site*. Londres.

STERCKX, C. (1986). *Éléments de cosmogonie celtique* (Bruxelles),

STEVENSON, J. (2004). « Brisley Farm, The last Iron Age

warriors of Kent? », *Current Archaeology* 191, 490-496.

TOMLIN, R.S.O. (2001). « Writing to the gods in Britain », dans A. COOLEY (éd.), *Becoming Roman, Writing Latin? Literacy and epigraphy in the Roman West*. Portsmouth, R.I., JRA supplement 48, 165-179.

WACHER, J. (1978). *Roman Britain*. Londres.

WAIT, G.A. (1985). *Ritual and religion in Iron Age Britain*. Oxford, BAR Brit. Ser. 149.

WEBSTER, J. (1995). « Sanctuaries and Sacred Places », in M.J. GREEN (éd.). *The Celtic World*. Londres, 445-464.

WEBSTER, J. (2001). « Creolizing the Roman Provinces », *AJA* 105/2, 209-226.

WEDLAKE W.J. (1982). *The excavation of the shrine of Apollo at Nettleton, Wiltshire 1956-1971*. Londres.

WHEELER, R.E.M. et WHEELER, T.V. (1932). *Report on the Excavations in Lydney Park, Gloucestershire*. Londres.

WOODWARD, A. B. et LEACH, P.J. (1993). *The Uley shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire : 1977-9*. Londres.

Notes

1. Cf. HÄUSSLER 2001. Pour la religion en Bretagne, cf. HENIG 1984 ; GREEN 1983 ; DE LA BEDOYÈRE 2002.
2. Pour le culte impérial, cf. FISHWICK 1961. Pour la « religion militaire », cf. IRBY-MASSIE 1999.
3. Cf. ALCOCK 1986.
4. Cf. CREIGHTON 2005; MATTINGLY 2007; MILLETT 1990.
5. *RIB*, 91.
6. Tac., *Ann.*, XIV, 29-30.

7. HINGLEY et UNWIN 2004; GREEN 2006.
8. Tac., *Ann.*, XIV, 30-37 ; Dion, LXII.
9. Cf. HÄUSSLER 2008a.
10. De BERNARDO STEMPPEL 2008.
11. Pour la création d'une nouvelle divinité cf. aussi le dieu Glykon créé par Alexandre à Abonuteichos au II^e siècle : MIRON 1996.
12. HÄUSSLER 2008a ; 2008b.
13. HÄUSSLER 2008c.
14. MILLETT 1995 ; HÄUSSLER 2001.
15. *RIB*, 1-2 ; *AE* 2005, 885.
16. *RIB*, 5.
17. Peut-être l'interdiction druidique d'écrire des choses sacrées : Cés., *BG*, VI, 14.
18. Cf. WAIT 1986, 176, 183.
19. KING 2007 ; FAUDUET 1993.
20. GRIMES et CLOSE-BROOKS 1993, 317 ; BRUNAUX et MALAGOLI 2003, 44-5 : « une profonde influence italique ».
21. KING 2007.
22. GRIMES et CLOSE-BROOKS 1993; KING 2007.
23. GRIMES et CLOSE-BROOKS 1993, 316, *contra* DERKS 1998, 179.
24. CUNLIFFE 1984, 81-7, 187 ; 2003, 102-5 : II^e siècle av. J.-C..
25. BORGARD et RIMBERT 1994 (I^{er}-IV^e siècle ap. J.-C.).
26. MANTEL (éd.) 1997 (jusqu'au II^e siècle ap. J.-C.).
27. FRANCE et Gobel 1985; HASELGROVE 2007.
28. KING et SOFFE 2008; KING 2007.
29. KING et SOFFE 2008. Pour un des seuls temples circulaires à la fin de l'âge du fer en Gaule voir Tintignac, cf. MANIQUET 2004, 34-5.
30. ANDREWS 2007.
31. Sauf *AE* 1966, 236.
32. KIRK et GOODCHILD 1954.
33. *RIB*, 238-240.
34. *RIB*, 236 *sq.*

35. Pour Folly Lane, cf. NIBLETT 1999 (HÄUSSLER 2009).
36. Pour l'« excarnation/dépeçage », cf. Silius Italicus, *Punica*, III, 340-343 ; Pomponius Mela, *Chorographie* III 2, 19 ; cf. BRUNAUX 2004, 118 sq.
37. WEBSTER 1995.
38. NIBLETT 1999, 120 sq.
39. NIBLETT 1999, 308-310.
40. Analyses anthropologiques : Mays et Steele, dans NIBLETT 1999, 310-312.
41. KING 2005, 347-8.
42. Cf. HÄUSSLER 2009.
43. CARR 2007 pour « l'excarnation » et la crémation.
44. Il y a aussi des temples funéraires : NIBLETT 1999, 403.
45. Pour la motivation religieuse-cosmologique de l'orientation, cf. *e. g.* OSWALD 1997 ; pour la religion de l'âge du fer, cf. HILL 1995.
46. NIBLETT 1999.
47. HASELGROVE et MILLETT 1997 ; NIBLETT 1999.
48. HASELGROVE et MILLETT 1997 ; FORCEY 1998. Cf. l'herôon augustéen de Cottius à Suse (Alpes Cottiennes) (BRECCIAROLI TABORELLI 1992).
49. Cf. HÄUSSLER 2009 avec bibliographie ; CRUMMY *et al* 2007.
50. HAWKES et CRUMMY 1995.
51. Cf. HAMILTON 2007 ; STEVENSON 2004.
52. HÄUSSLER 2009b.
53. GAILLED RAT et TAFFANEL 2002.
54. SAVILLE 1983.
55. ROTH CONGÈS 2006.
56. Avec 455 crémations et 17 inhumations (-50/-150) : STEAD et RIGBY 1989.
57. Cf. FORCEY 1998 : HÄUSSLER 2009.
58. KING et SOFFE 2007.
59. FRANCE et GOBEL 1985.
60. BEDWIN 1981.
61. Cf. HARTRIDGE 1978.

62. Cf. BEDWIN *et al* 1980.
63. Cf. SHARPLES 1991.
64. Cf. les recherches en cours sur Le Castellar par le Centre Camille Jullian, Aix-en-Provence.
65. Voir aussi dans la Grèce archaïque : ANTONACCIO 1995.
66. Cf. KING 2005 ; pour la Gaule, cf. MÉNIEL 2006.
67. KING 2005.
68. KING 2005, 363-4 ; pour la Gaule, cf. POUX 2006, 124.
69. GREEN 1992, 42, 185-6.
70. KING 2005, 340, 349.
71. KING 2005, 335-336.
72. Cf. KING 2005, 338 ; cf. DELAMARRE 2003, 228 ; GREEN 1992, 149 ; LANGRES: *CIL* XIII, 5676.
73. KING 2005, 332-334.
74. Cf. HÄUSSLER 2008a.
75. *ILLPRON*, 701-702 ; *RIB*, 129 ; HENIG 1993, n° 102.
76. Esp., 5806.
77. GREEN 1986, 90.
78. WACHER 1978, 226.
79. YEATES 2007.
80. *RIB*, 129. Cf. *RIB*, 130 pour les *matres*.
81. *RIB*, 130.
82. *CIL*, XIII 6027, 6059, 6080 ; *AE* 1938, 82.
83. *ILN-4*, 17 (Apt), 143 (Goult) ; *CIL* XI, 1341 (Vaison).
84. *CIL* XIII, 5334 (Badenweiler), 6283 (Mühlenbach), 6326 (Mühlburg), 6332 (Pforzheim), etc.
85. *RIB*, 627, 628, 630, 1053, 1131, 2066, 2091.
86. STERCKX 1986, 48-50 ; cf. LE ROUX et GUYONVARCH 1991, 114-5 pour les six métamorphoses de Brigid dans la mythologie irlandaise.
87. JUFER et LUGINBÜHL 2001, 31 ; DELAMARRE 2003, 87-88.
88. Pour Minerve indigène, cf. HÄUSSLER 2008a.
89. JACKSON et BURLEIGH 2007.

90. CUNLIFFE 1995 ; CUNLIFFE et TOMLIN 1988.
91. 2002, 200-202.
92. BIRLEY 1986, 54, n^o. 20.
93. Par ex. Sen., *Epistulae Morales*, 41, 3 ; Plin., *Ep.*, VIII, 8.
94. Par ex. Plin., *NH*, XXXI, 4-24 ; cf. FAGAN 2006.
95. DELAMARRE 2003, 287.
96. *Ibidem*.
97. De BERNARDO STEMPEL 2008 ; cf. Pausanias, III, 18, 2 pour le temple d'Athéna de Sparte ; cf. *Illiade*, I, 200 pour les yeux d'Athéna.
98. TOMLIN 2002.
99. ADAMS 2006 pour l'interprétation des *defixiones* en Bretagne.
100. *Tab. Sulis* 10.
101. Cf. ADAMS 2006 ; KIERNAN 2004.
102. Cf. TOMLIN 2002.
103. *Britannia* 20, 1989, 329-31, n^o 3.
104. Fouilles : WHEELER et WHEELER 1932. Pour *interpres*, cf. *RIB* 1579 (Housesteads) : *secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis*.
105. *RIB*, 305-308.
106. *RIB*, 616 *sq.*
107. Pour la relation Nodons-Nudd-Nuadu, cf. LE ROUX 1963, 425-46 ; CAREY 1984 ; GREEN 2002, 162-163.
108. Cf. GREEN 2002, 82-84 ; pour Sucellos, cf. HÄUSSLER 2008a, 2008c.
109. KING 2005.
110. Pour Cunomaglus, cf. *JRA* 1962, n^o 4 ; DELAMARRE 2003, 132 ; WEDLAKE 1982.
111. HARRIS et HARRIS 1965.
112. *RIB*, 2175 + p. 797 (Auchendavy [Écosse]).
113. *RIB*, 1686.
114. HÄUSSLER 2001.
115. Par ex. à Housesteads : *CSIR*, I. 6, n^o 152 *sq.*
116. *RIB*, 1318 + p. 782 = *CSIR*, I. 1, n^o 236.
117. *RIB*, 1030.

118. *RIB*, 653 (York).
119. *RIB*, 1988.
120. À Benwell: *Britannia* 32, 2001, p. 392, n° 20.
121. JUFER et LUGIONBÜHL 2001.
122. *RIB*, 1102.
123. JUFER et LUGINBÜHL 2001, 51 : 8 attestations de Maponus.
124. *RIB* 583, 1120-1122.
125. DE BERNARDO STEMPEL 2007 ; DELAMARRE 2003, 216-217.
126. *AE* 1975, 568.
127. *AE* 1946, 160.
128. ROLLAND 1944, 213.
129. LEJEUNE et MARICHAL 1976/77.
130. JUFER et LUGINBÜHL 2001.
131. Tolkien, cité par BIRLEY 1986, 60-62.
132. DE BERNARDO STEMPEL 2008, 79; DELAMARRE 2003, 70, 96.
133. BIRLEY 1986, 61-62; Ross 1961: « The horned god of the Brigantes. »
134. JUFER et LUGINBÜHL 2001, 45, 71-74 ; GREEN et RAYBOULD 1999, 105, 116-8. Seule attestation au sud de York: Thistleton Dyer (Rutland) (*JRS* 52, 1962, 192, n° 6).
135. BIRLEY 1986, 62-64, n° 4.
136. MCKILLOP 2004, 425-6.
137. HAVERFIELD 1918.
138. DELAMARRE 2003, 323.
139. JUFER et LUGINBÜHL 2001, 69, 71
140. *RIB*, 1795.
141. *AE* 1979, 393.
142. *RIB*, 971.
143. DE BERNARDO STEMPEL 2007.
144. *AE* 1986, 471.
145. JUFER et LUGINBÜHL 2001, 35; BIRLEY 1986, p. 59-60, n° 2; GREEN et RAYBOULD 1999, 101-102, 113.
146. DE BERNARDO STEMPEL 2008, 79.

147. *AE* 2001, 888 ; *CIL* VI, 15944.
148. *RIB*, 1207.
149. Cf. HÄUSSLER 2008b pour les Vangions qui sont aussi attestés à Risingham.
150. *RIB*, 1327-1329.
151. Cf. DELAMARRE 2003, 49-50 ; Sanskrit *ántah* « limite, frontière ».
152. *CSIR*, I. 1, pp. 82-3, no. 232.
153. ALLASON-JONES et McKay 1985.
154. *RIB*, 1522-1535.
155. *IRLugo* 58 = *IRG-2*, 21 (Santa Cruz de Loio) : *Cuhve(tenae)/Berral /ogecu/ex voto/Flavius/Valeria/[n]u[s]*.
156. BAUCHHENS 2008 ; JUFER et LUGINBÜHL 2001.
157. *RIB*, 2135 + p. 796.
158. *CIL* XIII, 7862.
159. *CIL* XIII, 12012.
160. *CIL* XIII, 8606.
161. *RIB*, 1576, 1593-1594.
162. *RIB*, 2096 = *CSIR* I. 4, n° 13.
163. *RIB*, 2107 = *CSIR* I. 4, n° 15.
164. *RIB*, 2108 + p. 795 = *CSIR* I. 4, n° 16.
165. *RIB*, 1074 (238-244 ap. J.-C.).
166. BURLEIGH 2008.
167. Pour Bacchus en Bretagne, cf. HUTCHINSON 1986.
168. Cf. WEBSTER 2001.

Author

Ralph Häussler

Dr., Université d'Osnabrück.

© Presses universitaires de Rennes, 2009

Terms of use: <http://www.openedition.org/6540>

Electronic reference of the chapter

HÄUSSLER, Ralph. *La religion en Bretagne* In: *Rome et l'Occident: Gouverner l'Empire (II^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.)* [online]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009 (generated 15 décembre 2020). Available on the Internet: <<http://books.openedition.org/pur/124644>>. ISBN: 9782753566903. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.124644>.

Electronic reference of the book

HURLET, Frédéric (ed.). *Rome et l'Occident: Gouverner l'Empire (II^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.)*. New edition [online]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009 (generated 15 décembre 2020). Available on the Internet: <<http://books.openedition.org/pur/124476>>. ISBN: 9782753566903. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.124476>.

Zotero compliant