

Alésia et ses dieux : du culte d'Apollon Moritasgos à l'appartenance civique des Mandubiens à l'époque gallo-romaine

Introduction

Au moment où reprennent les études du sanctuaire d'Apollon Moritasgos à Alésia et des sites culturels du pays mandubien¹, il paraît opportun de faire le point sur l'état des connaissances en matière d'épigraphie religieuse d'époque romaine, avec une double perspective : quels sont les dieux honorés, avec quelle spécificité déterminée par leur épiclese, et dans quel contexte territorial et statutaire ? L'occasion nous en a été offerte en 2009 dans le cadre d'un colloque organisé à Dijon sur l'inventaire des lieux de culte de Bourgogne où l'étude des pratiques religieuses du pays lingon² a rencontré la question épineuse des Mandubiens et conduit à en proposer une interprétation. En raison de son intérêt spécifique, celle-ci a fait l'objet d'un traitement approfondi dont nous livrons les résultats.

La première démarche a consisté à relever toutes les données épigraphiques de la zone concernée ; après étude de leur pertinence, elles ont été reportées en un grand tableau qui s'appuie sur une carte. Ainsi chaque site, chaque divinité, chaque formulaire pourra être immédiatement identifié.

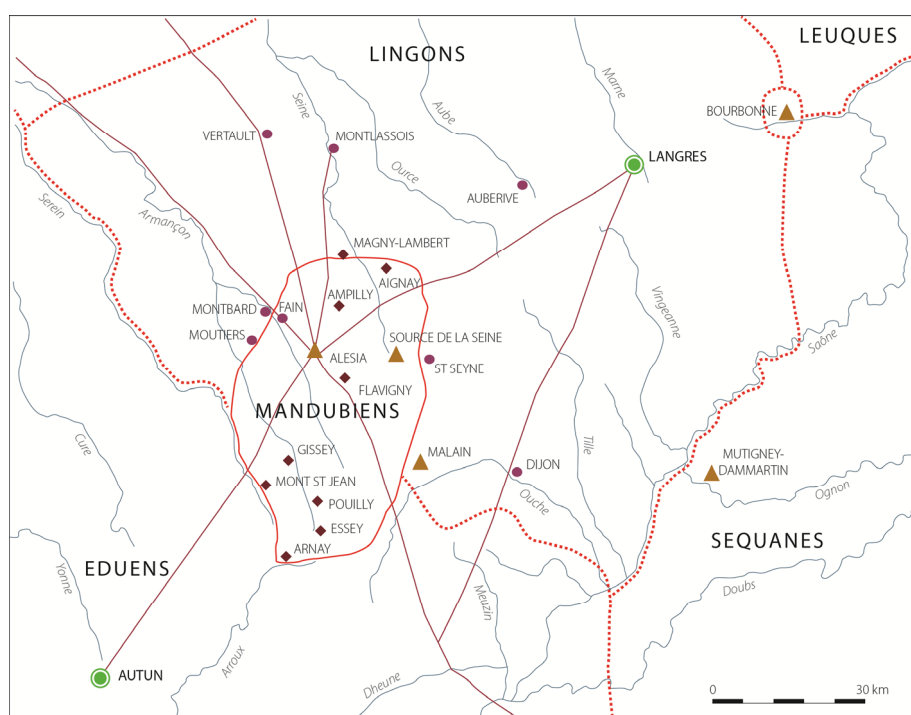
Toutefois cette recherche ne pourra, en aucune manière, être considérée comme complètement représentative des cultes d'Alésia et de sa région puisque les données examinées seront exclusivement celles des sources écrites de nature épigraphique. Seule une approche pluridisciplinaire englobant l'archéologie des sites et l'étude approfondie des sculptures de pierre et de bronze permettrait de toucher à l'ensemble de la problématique, car le choix des motifs, des attributs, des parèdres peut être instructif d'une forme romaine importée ou locale interprétée d'un dieu, un relief peut apporter des éléments de compréhension des rituels et une divinité n'être attestée que par sa statue³. Mais cet examen devrait être prudent et critique car bien des images, *a fortiori* lorsqu'elles illustrent des monuments profanes, n'ont qu'une fonction décorative sans lien obligé avec les cultes. Et même dans les sanctuaires, la

¹ O. DE CAZANOVE, « Alésia, forme urbaine et topographie religieuse : l'apport des prospections et fouilles récentes », *Gallia* 69 (2012), p. 127-149.

² M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Les cultes de la cité des Lingons. L'apport des inscriptions », in O. DE CAZANOVE (éd.), *Étudier les lieux de culte de Gaule romaine (Actes du Colloque INCUBO Dijon 2009)*, Montagnac, 2012, p. 37-73. On trouvera une liste succincte des lieux de culte de la région au sens large dans : St. IZRI *et al.*, « Les sanctuaires du nord-est de la Gaule. Bilan critique des données », in M. REDDÉ *et al.* (dir.), *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, 2011, II, p. 507-532.

³ À cet égard, l'article de synthèse proposé par S. DEYTS, « La religion à Alésia », in « *Alésia* », p. 86-95, constitue une première approche qui complète utilement le tableau brossé ici, notamment par la prise en compte de la statuaire.

statuaire peut désigner des dieux invités, et les reliefs, des épisodes mythologiques sans relation directe avec la pratique rituelle locale. Malgré ces réserves, un bilan raisonné de la documentation épigraphique peut suggérer des pistes de réflexion.



Carte du *pagus* mandubien, dans son contexte régional.

Une autre précision préliminaire, de nature méthodologique, s'impose : notre recherche porte essentiellement sur les cultes de la période gallo-romaine. Certes Alésia est un site gaulois important de l'époque de l'indépendance mais la documentation disponible, latine, sera prise en compte dans le contexte de l'empire romain. Certaines traces antérieures se révéleront apparentes mais elles ne seront ni isolées ni surévaluées en tant que survivances supposées de l'essence du sacré. Les cultes gaulois, communautaires et liés à chaque peuple, ont subi, sous l'effet de la romanisation institutionnelle, une réélaboration au passage au statut de *civitas* et cette transformation a ensuite évolué au fil du temps. Dans cet esprit, une correcte intelligence du phénomène d'*interpretatio romana* constituera une clef de lecture essentielle.

Tableau des inscriptions religieuses latines d'Alésia et du pays mandubien

Divinité	épithèse	parèdre ou div. assoc.	Référence	lieu	formule édienne	autre information	dédicant	vœu
Mars		Bellona	2872	Alésia		ex iussu	Sestius Nigrinus	
Mars	Cicolluis	Litavis	2887 = <i>ILLing</i> 295	Aignay	x	site frontière	P. Attius Paternulus	v
Apollon	Mortiasgus	Aug.	11240	Alésia	x		Catianus Oxtai	
?	Mortiasgus		11242	Alésia		fragment	-	
-	Mortiasgus		2873 = <i>AE</i> 2004, 923	Alésia		magistrat ; portique ; testamento	Ti. Claudius Professus Niger (+ épouse et filles)	
Apollon	[?]	[Aug.]	11239	Alésia	x		-	
Apollon	[?]	Aug.	11239a	Alésia	x		-	
Apollon	Mortiasgus	Aug.	11241 = <i>AE</i> 1964, 191	Alésia	x		A. Octavius A. lib. Diofanes	
Apollon	Mortiasgus	Damona	<i>AE</i> 1965, 181	Alésia			P. Pontius Apollinarius]	
[Apollon]		Diane ou Sirona ?	11243	Alésia			-	
Apollon		Mercure	2830	Mont St. Jean		site frontière	Sextus Tri(-) Fausti f.	v
Sequana			11575 = <i>ILLing</i> 275	Salmaise		pro filio	Hilarichus Cl. Aviti s.	v
Sequana		Aug.	2862 = <i>ILLing</i> 276 corr.	Sources Seine	x	pro sal. nep. sui	Fl. Flavil.	v
Sequana			2864 = <i>ILLing</i> 277 corr.	Sources Seine			Mariola Mainim[-]	v

Sequana				AE 1969/70, 397a = ILLing M8	Sources Seine			ex voto anatomique	Sienulla Vectii f.	v
Sequana				2861 = ILLing M9	Sources Seine				Clem. Montiola	v
Sequana				AE 1969/70, 397b = ILLing 280	Sources Seine			architrave	-	
Sequana				2865 = ILLing D6	Sources Seine			vase avec offrandes	Rufus	
Sequana	Aug.			2863 = ILLing 279	Sources Seine	x		ex voto anatomique	C. M. (??)	v
Sequana	Aug.			2858 = ILLing 278	Sources Seine	x		ex monitu ? / anatom.	-	
[Sequana ?]	Aug.			ILLing 283	Sources Seine	x ?			-	
Sequana s.d. ?				ILLing M10	Sources Seine				[-] [-]ni filia	v
Sequana s.d. ?				2859/60 = ILLing 281	Sources Seine				-	
Sequana s.d. ?				2866 = ILLing 282	Sources Seine			ex voto anatomique	-	v
Sequana s.d. ?				2867 = ILLing M12	Sources Seine			ex voto anatomique	Matta	
Mater Deum				AE 1980, 645	Alésia	x		tabula ansata en plomb	Aelenus Aricus	v
Ucuetis	Bergusia			11247	Alésia			vase de bronze	Remus Primi f. Argutus Sabini Lupi s.	v
Victoria				2874 add	Alésia				-	v
?				2884	Flaviigny	x			-	
Epona	Aug.			ILTG 327 = AE 1939, 235	Alésia			plaque de bronze avec attelage	Satigenus Sollemni f.	v
Bernihuc ??				2885	Ampilly			inscr. perdue	-	
Nonisus				11579	Essey			source de l'Armançon	Agisillus Sul(-) Marsii f.	v
Minerve				2832	Pouilly				[-]vol[-] et [-]ji	v

Jupiter				11245	Alésia		liberalitas, statua	-		
Jupiter ??				2841 add	Arnay-le-Duc		site frontière ou extérieur	-		v ?
Jupiter				11244	Alésia		autel de la triade capitoline	-		
Rosmerta				2831	Gissey	x		Cn. Cominius Candidus et Apronia Avitilla		v
Mercur				11263 = <i>ILLing</i> 299	Magny-Lambert		possible site extérieur	[-] Vadarillae f.		v
Albius				11233	Arnay-le-Duc	x	ex iussu ; site frontière ou extérieur	Sex. Martius Cocillus		v
?				11251	Alésia		publice			
??				11249	Alésia		sculpture	-		v
??				11246	Alésia		liberalitas			v

sacerdos (Romae et) Aug

C. Iul. Tutillus	sacerdos Augustorum	Mars Cicolluis	Mutigny, Séquanes	AE 2004, 998		évergétisme : don statue (dans sanctuaire ??)
Q. Sedulius Si[lanus ?]	sac(erdos) Auf[g]		Langres, Lingons	5688 = <i>ILLing</i> 357		évergétisme : arcum, status
?	[sacerdos] Roma[e et] Auf[g]		Langres, Lingons	5679 = <i>ILLing</i> 348	honorifique ?	
?	s[ace]rdos Aug		Sources Seine	2870 = <i>ILLing</i> 284	honorifique	
?	sacerd Romae et Aug		Alésia	11250	honorifique	publice

flamen

?	flam Aug	-	Alésia	2877 b-c	relation avec mag. cité, pagus ?	fgt de grande inscr honorifique
?	[flamen Aug]usti	-	Alésia	2878 et add	cursus honorum ?	fgt de grande inscr honorifique
C. Sulpicius Gallus	flamen Aug	?? Mars	Mâcon, Eduens	2585	omnibus honoribus, Ilvir quinq	status publ() ponendas decrevit

NB : Les références sans précision de corpus renvoient au *CIL*, XIII.

Alésia et les Mandubiens

Les sources antiques nous fournissent peu d'informations sur Alésia et son territoire : César précise seulement qu'Alésia est le site principal des Mandubiens (*BG*, VII, 68 : *Alesiam, quod est oppidum Mandubiorum*). L'ethnonyme n'apparaît pas avant le livre VII et le contexte militaire de Vercingétorix, ce qui implique sans doute une population mineure dont les effectifs ne sont pas précisés. Il est dommage que César n'indique pas de quel peuple important ils étaient clients. Strabon (IV, 2, 3) ne mentionne le site qu'en contrepoint à Gergovie ; l'indication vague que le peuple est voisin des Arvernes n'aide guère à proposer une localisation exacte. C'est donc à l'ensemble des recherches sur la bataille et le siège d'*Alesia* qu'on doit l'identification avec Alise-Sainte-Reine⁴ où une inscription celto-latine (*CIL* XIII 2880 = *RIG* II, 1, L-13) de même que des tessères en plomb *Alisiens(es)*⁵ confirment le toponyme ancien d'*Alisia/Alisiia*. Au plan linguistique⁶, *Alesia* est probablement celtique, ou même à rattacher au prototype germano-celtique qui désigne « la roche, le rocher » ; l'ethnonyme *Mandu-bii* est également celtique, à rattacher à la racine *mandu-* « poney, petit cheval de trait » qui est à l'origine de nombreux anthroponymes.

Le territoire probable du peuple des *Mandubii* a été étudié pour l'époque protohistorique, notamment d'après le monnayage, et les propositions cartographiques récentes⁷ coïncident de manière lâche avec celle du *pagus* mérovingien *Al(i)s(i)ensis*⁸ que l'on peut reconstituer d'après les délimitations du comté-bailliage de l'Auxois qui en a dérivé⁹.

⁴ Voir M. REDDÉ, « Textes littéraires et réalités archéologiques. Le cas d'Alésia », *Bull. arch. CTHS* 30 (2003), p. 179-200. Pour l'archéologie : M. REDDÉ et S. VON SCHNURBEIN, *Alesia. Fouilles et recherches franco-allemandes sur les travaux militaires romains autour du Mont-Auxois*, Paris, 2001.

⁵ *CIL* XIII 10029, 216 ; cf. *AE* 2000, 985 ; J. LE GALL, « Tessère en plomb trouvée à Alésia », *BSNAF* (1974), p. 45-54 n° 1-4 ; Cl. GRAPIN, « Des tessères au nom des *Alisienses* », in « *Alésia* », p. 21. La valeur d'identification géographique de ces tessères vient de trouver, si besoin en était, une confirmation supplémentaire dans le cas de *Ricciacus-Dalheim* : voir J. KRIER, « *Deae Fortunae ob salutem imperii*. Nouvelles inscriptions de Dalheim », *Gallia* 68 (2011), p. 313-340, spéc. p. 330-331.

⁶ Pour *Alesia* : X. DELAMARRE, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, 2^e éd., Paris, 2003, p. 38-39 ; R. MATASOVIĆ, *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leyde, 2009, p. 120 ; pour les *Mandubii* : X. DELAMARRE, *Dictionnaire, op. cit.*, p. 214 ; parmi les noms de personnes, on notera un *Mandubilus* à Dijon (*CIL* XIII 5532) chez les Lingons.

⁷ Ph. BARRAL *et al.*, « Les territoires de la fin de l'âge du Fer entre Loire et Saône : les Éduens et leurs voisins », in *Territoires*, p. 271-296, spéc. p. 273 ; voir aussi Ph. BARRAL, « Les Mandubiens : territoire, économie et culture » in « *Alésia* », p. 30-35.

⁸ « In pago alisiense » Vita sancti Germani Parisiensis episcopi au VI^e siècle (MARILIER, p. 91 n° 3) ; « in pago alsinse » Testament de l'abbé Guiré en 723 (MARILIER p. 103, n° 7, V) ; et toujours dans le diplôme de Lothaire en 840 « in pago alsinse » (MARILIER, p. 134, n° 9).

⁹ A. LONGNON, *Atlas historique de la France depuis César jusqu'à nos jours*, I, Paris, 1907, p. 94 ; Id., *Géographie de la Gaule au VI^e siècle*, Paris, 1878, p. 214-215 ; MARILIER, p. 173-174.

Pour l'époque romaine, nous partirons donc de l'hypothèse d'un pays mandubien tel qu'on peut le suggérer pour La Tène finale, en l'étendant à l'Auxois dans les limites ecclésiastiques anciennes¹⁰. Nous avons toutefois envisagé la documentation épigraphique de manière plus large afin de voir apparaître le cas échéant des indices qui appuieraient – ou non – les limites médiévales ou modernes. Ce sont ces différents éléments, indications et suggestions que nous relèverons dans une double perspective : celle de l'appartenance civique du territoire mandubien et celle de ses frontières.

Lingons et Éduens

Si nous posons le problème d'Alésia en partant de la cité des Lingons, la première question est celle du territoire de cette cité et de la valeur de référence de l'évêché de Langres comme cadre¹¹. En fait c'est toute la problématique de la détermination des limites de *civitates* et de la pertinence de la méthode régressive d'après les territoires des diocèses qui est en jeu. À plusieurs reprises déjà, nous avons fait l'expérience que la recherche des différents indices archéologiques, numismatiques et épigraphiques, également toponymiques, que l'on peut mettre en concurrence pour ce type de détermination, aboutit à conforter l'idée que les frontières médiévales reposent sur des assises d'époque romaine, avec des aménagements locaux ou récents. Certes les résultats que l'on obtient restent aléatoires. Il ne faut toutefois pas déduire de ces approximations empiriques que les limites territoriales d'époque romaine étaient floues et imprécises. Les lois municipales et les textes des arpenteurs montrent, au contraire, que ces frontières étaient fixes, clairement délimitées, d'une importance juridique reconnue et vérifiée, en raison notamment de leur impact économique (forêts, mines), de leur assise fiscale (à la fois pour la reconnaissance des fortunes et pour la perception de l'impôt) et de leur signification religieuse. Dans la région qui nous occupe, en particulier, Chr. Peyre¹² a envisagé de manière très complète la question du territoire éduen et montré la relative adéquation de l'évêché et de la cité, sans toutefois approfondir l'énigme des Mandubiens. Nous repartirons donc de cette mise au point bienvenue.

Si l'on se penche sur la corrélation évêché de Langres / cité des Lingons, deux régions suscitent des doutes : celle de Bourbonne et celle d'Alésia qui, précisément, ne font pas partie de cet évêché au Moyen Âge. La *communis opinio* rattache cependant Bourbonne aux Lingons en qualité de sanctuaire de triple frontière : toutefois la définition de plusieurs dévots (*CIL* XIII 5911, 5916, 5917 = *ILLing* 200, 203, 204) en tant que *Lingones* est un peu inhabituelle si le sanctuaire se trouve dans la cité. Sans

¹⁰ Les cartes de Longnon sont d'un usage malaisé en raison de leur échelle peu lisible ; il est plus commode de se référer à la carte détaillée et précise établie par Sanson d'Abbeville en 1659 : « Aedui. Partie septentrionale de l'évêché d'Autun. Bailliage d'Auxois » (BNF en ligne), mais les variantes possibles pour les périodes antérieures peuvent poser des problèmes (cf. par ex. Ph. BARRAL, *Territoires, op. cit.* [n. 7], p. 276-277).

¹¹ Voir par exemple *CAG* 52/1, p. 77-89 ; Y. LE BOHEC, *ILLingons*, p. 11-17.

¹² Chr. PEYRE, « L'empire éduen », in Chr. GOUDINEAU, *Bibracte et les Éduens*, Paris, 1993, p. 143-169.

doute le voisinage immédiat des Séquanes et des Leuques, qui fréquentaient aussi le site remarquablement situé comme marqueur à l'angle des trois cités / évêchés, pourrait la justifier. On notera toutefois qu'une mention comparable est utilisée¹³ pour exclure Grand de la cité des Lingons.

Sur le plan de la simple logique géographique, la région autour d'Alésia semble appartenir au pays lingon. Et les recherches archéologiques concernant l'époque protohistorique¹⁴ conduisent également en ce sens, voire même à une indépendance relative des Mandubiens qui dénotent une certaine cohérence ethnique. Mais le territoire appartient depuis le Moyen Âge à l'évêché d'Autun¹⁵.

Plusieurs scénarios ont été envisagés qui placent la séparation d'avec les Lingons à différentes époques. On a pensé notamment au Bas-Empire, mais aussi au moment de la guerre civile de 68/70 où les Lingons ont été fortement impliqués : soit dès Vitellius où ils se plaignent d'avoir subi des pertes territoriales et d'avoir vu leurs voisins avantagés (Tacite, *Hist.* I, 53 ; 54)¹⁶, soit avec Vespasien que l'on soupçonne d'avoir puni la cité à cause de l'épisode de Sabinus¹⁷. On met aussi (*CAG* 21/1, p. 353) ce changement de « suzeraineté » en relation avec le développement urbanistique de la ville à l'époque flavienne, quoique ce type d'argument archéologique et matériel pour appuyer une transformation administrative ou politique soit à mon sens discutable et imprudent. Mais ce n'est pas impossible. Dans l'état de notre documentation, aucune source n'est décisive et la présence à Alésia d'un magistrat au moins qui a exercé sa carrière dans les deux cités (*CIL* XIII 2873 ; 2878 ? ; cf. *AE* 1996, 1144 = *ILLing* 609) complexifie encore la question.

Un autre point de vue à prendre en compte c'est de savoir si ce transfert a été (aurait été ?) un événement positif ou négatif pour les Mandubiens. Cette question pose alors le problème du statut des cités. Installée en *civitas* (Frontin, *Str.*, 4, 3, 14 ; *CIL* XIII 5661 ; 5682 ; 5488 notamment) *foederata* (Plin., *HN*, 4, 17 ; cf. *CIL* XIII 5681), la cité des Lingons reçut d'Othon le statut de colonie romaine (Tacite, *Hist.* I, 78, 1 ; cf. I, 57). Le rang colonial est également mentionné sur des inscriptions (*CIL* XIII 5685 ; 5693 ; 11572 ; sans doute 5883) mais on pense généralement¹⁸ que ce statut a dû être ramené par les Flaviens au rang de colonie latine par punition. Nous avons donc affaire à une colonie au minimum latine. Qu'en est-il des Éduens ? On a

¹³ J.-M. DEMAROLLE, « Grand, entre Leuques et Lingons : retour sur des questions de géographie historique », in *Sur les traces d'Apollon. Grand la Gallo-Romaine*, Paris, 2010, p. 66-69, spéc. p. 69 d'après *CIL* XIII 5942 = *ILTG* 415.

¹⁴ Ph. BARRAL, *Territoires, op. cit.* (n. 7), p. 271-296.

¹⁵ Déjà dans le martyrologe hiéronymien, VI^e s. : « in territorio Edua civitate, loco Alisia » ou « Edue civitate in Gallia locum Alisiane » (MARILIER, p. 95 n° 5) ; et à travers le Haut Moyen Âge (MARILIER, p. 139-170).

¹⁶ E.M. WIGHTMAN, « The Lingones : Lugdunensis, Belgica or Germania superior ? », in *Studien zu den Militärgrenzen Roms*, II, Cologne/Bonn, 1977, p. 207-217, spéc. p. 215.

¹⁷ Ed. FRÉZOULS, *Les villes antiques de la France. II. Germanie supérieure*, 1, Strasbourg, 1988, p. 409 ; M. REDDÉ, « Entre Héduens et Lingons : Alésia gallo-romaine », in J.-P. BOST *et al.* (eds), *Itinéraire de Saintes à Dougga : Mélanges offerts à Louis Maurin*, Bordeaux, 2003, p. 61-70, spéc. p. 63-64.

¹⁸ A. CHASTAGNOL, *La Gaule romaine et le droit latin*, Paris/Lyon, 1995, p. 185.

récemment émis l'hypothèse¹⁹ d'un rang colonial latin également octroyé à cette cité par Auguste (d'après Eumène, *Pan. Lat.* V, 9, 5, 1). Cette hypothèse est fragile – notamment parce que Pline²⁰ (*HN* IV, 107) mentionne les *Aedui foederati* – mais non invraisemblable. Ce qui est, à mon sens, insoutenable, c'est l'idée que le droit latin remonte à l'époque triumvirale, aux années 40 avant notre ère, et ce d'après des arguments archéologiques²¹. Par contre l'hypothèse d'une colonie augustéenne ne serait pas plus étrange que celle d'une colonie augustéenne à Trèves²², en principe du moins. Car il serait étonnant qu'un rang aussi prestigieux et ancien n'ait pas été valorisé comme il l'a été chez les Trévires, où l'on trouve presque systématiquement *colonia Augusta Treverorum* sans exclure toutefois la formulation par « *civitas* »²³. Un autre rapprochement entre les deux cités se trouve chez Pomponius Mela (*Chor.* III, 2, 20) qui réunit en une appellation de *clarissimi (populi)* aux *urbes opulentissimae* les Ausques²⁴, Trévires et Éduens et eux seuls. Le texte n'est pas clair mais ne peut être écarté du débat. Si on n'accepte pas cette interprétation, il faut admettre que les Mandubiens auraient été fortement pénalisés à se retrouver dans une cité pérégrine, même fédérée, alors qu'ils faisaient partie d'une colonie. À moins qu'il n'y ait pas eu de transfert et que l'appartenance éduenne soit originelle, immédiate au moment de la constitution des *civitates* gallo-romaines de Lyonnaise, dans les années précédant l'inauguration de l'autel du Confluent. Dans ce cas, il faut inverser le questionnement : pourquoi les Mandubiens n'auraient-ils pas été d'office intégrés aux Éduens, ce peuple allié de César, *civitas foederata*, cette cité gallo-romaine aussi précocement romanisée, pour laquelle l'« acquisition » des Mandubiens aurait pu constituer un avantage, un honneur, une gratification ? La région comportait de grands lieux de culte, ce qui pouvait être source de prestige et de revenus. Y a-t-il jamais eu de « pénalisation » de quelque côté que ce soit ? Pas nécessairement. Il est vraiment dommage de ne pas disposer de sources suffisamment claires pour trancher.

¹⁹ A. HOSTEIN, « D'Eporedirix à Iulius Calenus, du chef éduen au chevalier romain (I^{er} s. av. J.-C. - I^{er} s. ap. J.-C.) », in Fr. CHAUSSON (dir.), *Occidents romains*, Paris, 2009, p. 49-80.

²⁰ On notera toutefois que Pline ne précise le rang colonial explicitement que pour les colonies de déduction ; peut-être cependant fait-il allusion à cette élévation de statut chez les Trévires lorsqu'il écrit *Treveri liberi antea* (*HN* IV, 106).

²¹ Voir à ce propos les critiques sévères et justifiées de J.-Y. MARC, « Un excès de la romanisation ? L'identification dans les villes gauloises de monuments civiques romains », in M. REDDÉ et al. (dir.), *Aspects, op. cit.* (n. 2), I, p. 309-318.

²² Voir M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Colonie latine, colonie romaine : onomastique et processus de romanisation en Belgique et en Narbonnaise », *Trierer Zeitschrift* 73/74 (2010/11), p. 21-38, spéc. p. 23.

²³ L'usage en parallèle pour la même cité de *colonia* et de *civitas* se révèle sans signification (M. DONDIN-PAYRE, « Magistratures et administration municipale dans les Trois Gaules », in *Cités*, p. 127-230, spéc. p. 132-141) ; dès lors on ne peut déduire de *AE* 1982, 706 la restitution obligatoire de *civitas* dans *CIL* XIII 2658 = *AE* 1999, 1069 : la cité pourrait y être dénommée [*colonia splendidissima Aeduorum*]. On rappellera que le terme *civitas* figure dans une inscription fragmentaire d'Alésia (*CIL* XIII 2877d), associé au mot *ordo*, mais sans précision ethnique conservée.

²⁴ Dont on sait qu'ils ont bénéficié du droit latin dès Auguste : STRABON, IV, 2, 2, ce qui en fait une cité « exceptionnelle ».

Le pagus

La question du statut de ce territoire à l'époque romaine a suscité de longue date une polémique que les recherches récentes de M. Reddé²⁵ ont contribué largement à éclaircir. L'interprétation la plus satisfaisante est de considérer que, à l'instar des *Condrusi, exempli gratia*, mentionnés par César (*BG* II, 4 ; IV, 6 ; VI, 32) et inconnus de Pline, constitués en *pagus Condrustis* avéré (*RIB* 2108), les *Mandubii* de César (*BG* VII, 68), encore présents chez Strabon (IV, 2, 3) à titre de réminiscence historique seulement, inconnus de Pline qui pourtant cite les bronziens d'Alésia (*HN* XXXIV, 162-163), ne furent pas institués en *civitas* autonome mais en *pagus* ; le recours à cette solution administrative pour des peuples jugés trop « petits » pour être établis en *civitas* est probable en plusieurs endroits²⁶. La filiation avec le *pagus Al(i)s(i)ensis* mérovingien, à travers le Bas-Empire, est vraisemblable.

Une *civitas* séparée est, en effet, très improbable²⁷ ne fût-ce que pour des raisons de superficie. Les magistrats, prêtres, décurions évoqués à Alésia ne constituent en rien une preuve de cité autonome, l'activité de ce type d'élite sur le territoire est bien connue. La disparition complète du nom des Mandubiens, et en particulier le silence de Pline, sans représenter une preuve indéniable, ne peut être négligée dans l'argumentation, alors que Lingons et Éduens sont mentionnés, explicitement, précisément à Alésia. Quant à la parure urbaine, elle doit être traitée avec circonspection. Il n'est pas nécessaire de reproduire la critique rigoureuse que M. Reddé²⁸ a proposée des interprétations excessives des « curie » et « basilique » d'Alésia, rappelant combien il est imprudent de déduire des institutions d'après le plan d'un bâtiment ou la largeur d'une exèdre. On ajoutera qu'un grand sanctuaire du culte public peut assurément nécessiter des installations destinées à réunir des foules, que la présence de bâtiments permettant des activités de nature politique ou judiciaire n'ont rien pour surprendre dans une agglomération d'une certaine importance²⁹, que toute place publique n'est pas nécessairement un « forum » et enfin que même un *forum (stricto sensu)* n'est pas exclu hors du *caput civitatis*. On rappellera ici le *forum* avéré de Vendœuvres-en-Brenne (*CIL* XIII 11151), un lieu du culte public des Bituriges Cubes³⁰ auquel on ne peut songer à attribuer une fonction de capitale de cité. Des monuments civiques dans une agglomération secondaire ne sont pas incongrus et cela a pu déboucher sur des situations particulières, celles des villes « secondaires »,

²⁵ Alésia, *op. cit.* (n. 17).

²⁶ Cf. M. TARPIN, « Les *pagi* gallo-romains : héritiers des communautés celtiques », in *Territoires*, p. 199-204 ; ID., « “Territoires celtiques”, *civitates* gallo-romaines : quelle continuité ? », in *Celtes*, p. 29-50.

²⁷ Voir les hésitations de M. DONDIN-PAYRE, *Cités*, p. 135, 212-213.

²⁸ M. REDDÉ, *Alésia, op. cit.* (n. 17), p. 64-68.

²⁹ Pensons à Vertault, à proximité, mais les exemples d'urbanisme développé sont nombreux, à des échelles variables (Vervoz, Liberchies, Schwarzenacker, Bliesbruck, Dalheim, Annecy, Genève...), en particulier dans des sites d'importance religieuse (Grand, Deneuvre, Chassenon, Mâlain, Argentomagus...).

³⁰ Sur le site et ses inscriptions, voir M. DONDIN-PAYRE, « Vendœuvres-en Brenne (Indre), *vicus* et sanctuaire du territoire des Bituriges Cubes », *Gallia* 68 (2011), p. 291-311.

développées davantage que le chef-lieu, et qui l'ont remplacé : Tournai, Cambrai, Maastricht. Une parure urbaine imposante peut avoir une signification dans l'histoire de la cité mais, à notre connaissance, ce n'est pas le cas d'Alésia, qui n'a ni remplacé Autun ou Langres, ni accédé au rang de capitale d'une nouvelle cité. En effet, le Bas-Empire a multiplié les cités, élevant à ce rang de probables *pagi* : songeons à Auxerre ; or ici la situation tardive est celle d'un *pagus*. Il est sans doute utile de rappeler tous ces points au demeurant bien connus car il semble que, sur place³¹ aujourd'hui, des tentations existent de surévaluer le statut administratif de la ville.

L'existence d'un *pagus*, le mot apparaissant sur deux fragments au moins (CIL XIII 2877b-c add ; 11252), semble beaucoup plus satisfaisante sans, bien entendu, associer au *pagus* les mentions de magistrats qui figurent sur d'autres morceaux inscrits. Simplement ces fragments doivent appartenir à un *cursus honorum* local (ou plusieurs) dont des miettes seulement nous sont parvenues et où, pour une raison ou une autre, le mot *pagus* est mentionné. Le schéma reconstruit par M. Mangin³² est incompatible avec le fonctionnement municipal romain. La vie civique locale ne peut être « autonome » tout en étant « subordonnée aux autorités municipales de Langres ». Un *pagus* peut recevoir délégation de certains pouvoirs, notamment fiscaux, mais toutes les magistratures mentionnées à Alésia relèvent de la cité, seule entité dotée de pouvoirs de gestion. La ville d'Alésia, simple agglomération « secondaire » (en ce sens qu'elle n'était pas chef-lieu), avait toutefois un prestige tel, une importance locale telle, un sanctuaire brillant tel, que de nombreux membres des élites de la cité et de la cité voisine s'y rendaient, y célébraient des activités religieuses et autres, ce qui a justifié leur mention. Au même titre que bien d'autres magistrats municipaux de diverses cités gallo-romaines, qui sont attestés sur le territoire de leur *civitas*, dans des *vici* par exemple³³, dans des sanctuaires, sans que cela ne signifie pour autant que les lieux où ils sont mentionnés aient joui d'une « vie civique autonome »³⁴. La position dans la CAG 21/1 est plus claire (p. 352-353), même si la notion de « chef-lieu de *pagus* » est médiévale et ne repose sur aucun

³¹ Sur le site du musée (www.alesia.com), on peut lire que le développement urbain « pose la question [-] du statut civique de l'agglomération d'Alésia dans l'organisation administrative romaine de la Gaule » et que « Un centre monumental est progressivement organisé à l'est du sanctuaire principal autour d'un forum et d'une basilique civile », ce qui dénote une interprétation orientée du plan de la ville. Sur l'état archéologique des connaissances voir aussi : Cl. GRAPIN, « Alésia », in M. REDDÉ *et al.* (dir.), *Aspects, op. cit.* (n. 2), I, p. 183-195.

³² Dans J. BÉNARD et M. MANGIN, « Alise-Sainte-Reine – Alesia », in *Les agglomérations antiques de Côte-d'Or*, Paris, 1994, p. 29-60, spéc. p. 58.

³³ Ainsi de manière évidente le cas des frères *Patricii* à Vertault CIL XIII 5661 = *ILLing* 325.

³⁴ Sur la question des magistrats municipaux œuvrant sur le territoire voir par exemple M. DONDIN-PAYRE, *Vendœuvres, op. cit.* (n. 29), p. 297-298 ; M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Institutions municipales et religion en Germanie romaine », in A. VIGOURT (dir.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 331-356 ; plus généralement sur les relations *civitas, pagus, vicus*, M. DONDIN-PAYRE, « Les composantes des cités dans les Trois Gaules : subdivisions et agglomérations du territoire. Problématique et méthodologie », in R. HANOUNE (dir.), *Les villes romaines du Nord de la Gaule. Vingt ans de recherches nouvelles*, Villeneuve d'Ascq, 2007, p. 397-404.

élément antique explicite³⁵. Il est tout aussi inexact³⁶ de considérer que la ville/bourgade/agglomération où siège le *pagus* le dirige que de supposer la ville subordonnée à l'autorité du *pagus*. Il n'y a d'autre autorité à la fois sur la ville et sur le territoire que la *civitas* elle-même, ses magistrats et son conseil. Une ville du territoire n'a pas d'autorité sur ce territoire pas plus que l'inverse. Une agglomération peut avoir statut de *vicus* (ce n'est pas à notre connaissance le cas d'Alésia) et disposer d'une « certaine » autonomie de gestion locale, un territoire peut constituer un *pagus*, mais il n'existe pas de hiérarchie interne qui structurerait ces entités les unes par rapport aux autres. À cet égard, le raisonnement de R. Bedon³⁷ est fautif : le fait de constituer le siège d'un *pagus* n'entraîne pas *ipso facto* le statut de *vicus* pour une agglomération. *Vicus* et *pagus* constituent des cadres institutionnels (l'un relatif à un habitat urbanisé, l'autre à un territoire) parallèles sous l'autorité de la cité. Toutefois se pose la question de savoir où se réunissait la possible ou probable assemblée de chaque *pagus* ? Assurément dans une agglomération de son territoire, par exemple dans celle qui assurait le marché local, ou dans un « grand sanctuaire », ce qui ne confère nullement à ce site une quelconque autorité. Quant à la ville d'Alésia elle-même, elle se range dans la catégorie des agglomérations du territoire (de quelle cité ?) quels que soient sa parure monumentale, son urbanisme et son développement. À l'instar d'autres villes « secondaires » de belle prestance et de bel équipement, pensons à Mandeure, Alésia n'en modifie pas pour autant son statut, ce qui ne retire rien à sa renommée, ni à sa place dans la cité, fondées sur d'autres bases. Aucune dérogation au droit municipal n'est nécessaire pour comprendre l'équipement civique de la ville.

Une particularité épigraphique doit être jointe à la réflexion : deux inscriptions d'Alésia, malheureusement très fragmentaires, ont été élevées *publice* « officiellement » et l'une par un prêtre public. Or cette implication publique n'est généralement attestée hors des chefs-lieux que dans des *vici* avérés, comme Marsal (*CIL* XIII 4565), Solothurn (*AE* 1951, 259), Trebur (*CIL* XIII 11944), Aix-les-Bains (*ILN* 5 Vienne, 676 et 678), Villards d'Héria (*CIL* XIII 5353 = *AE* 1967, 332, *vicus* probable), ou encore des *canabae* structurées (*CIL* III 10336 ; XIII 11806 = *AE* 1980, 655). C'est d'ailleurs logique lorsqu'on s'attache à définir exactement et juridiquement la notion

³⁵ Cette notion anachronique de « chef-lieu » en rapport avec un *pagus* engendre des confusions multiples, comme « Alésia a probablement atteint le statut de *pagus*, c'est-à-dire de chef-lieu », confondant l'institution territoriale avec l'agglomération (Chr. CHADIER, « Recherches sur la formation d'un paysage religieux d'une ville gallo-romaine. L'exemple d'Alésia », in B. CABOURET *et al.* (dir.), *Visions de l'Occident romain*, II, Paris, 2012, p. 705-764, spéc. p. 707).

³⁶ Sur ces questions, on verra notamment M. DONDIN-PAYRE, « Sanctuaires publics et territoires civiques : réflexions à partir de l'exemple du Bois-L'Abbé (cité des Ambiens) », in *Sanctuaires*, p. 135-158.

³⁷ « Les *Mandubii* sont rattachés aux *Lingones* à titre de *pagus*, avec comme chef-lieu leur ancienne capitale, qui devient dès lors un *vicus* » (R. BEDON, *Atlas des villes, bourgs, villages de France au passé romain*, Paris, 2001, p. 63).

de *publicus*³⁸, qui implique une *res publica*³⁹. *Publicus* est au départ un terme exclusivement réservé à l'État, qui apparaît ensuite dans le contexte des lois municipales augustéennes au niveau de la cité, puis qui s'étend à des entités comme les *collegia*⁴⁰ (exemple : *AE* 1994, 328). Une dédicace *publice* ne peut être que le fait soit de la cité tout entière, opérant dans sa capitale ou sur son territoire, soit celui d'un corps constitué comme le serait un collège ou comme devait l'être l'organisation des *vicani* d'un *vicus*. Si Alésia n'est pas *vicus*, alors il faut considérer que c'est la *civitas* qui agit dans la ville, ou dans le sanctuaire, ce qui confirmerait donc son statut de lieu de culte public.

L'apport des inscriptions religieuses

Le nombre même des inscriptions religieuses conservées pour le seul site d'Alésia (16) s'accorde bien à l'idée d'une ville et du *pagus* régional, comme dans le cas du *pagus Andomus* et de Dijon (17), pour rester dans un environnement proche. Quoi que l'on puisse penser des effets du hasard dans ce type de données, l'ordre de grandeur constitue un indice intéressant. Alésia, comme Dijon, constitue un pôle régional dans lequel s'exercent les forces vives de la cité. Le site du sanctuaire d'Apollon Moritasgus concentre une part des données, de nature publique notamment, mais d'autres dieux sont représentés dans la ville, comme Cybèle – exceptionnelle dans la région –, ou comme les divinités protectrices du collège des forgerons, Ucuētis et Bergusia, ou encore Epona, qui a notamment reçu l'hommage d'un ex-voto de bronze et d'une statuette sans dédicace.

Rosmerta, Jupiter (Junon) et Minerve, Mars et Bellone, la Victoire et le problème Bemiluc⁴¹ (??) font partie du panthéon mandubien mais ne nous apportent guère d'éléments pour notre questionnement institutionnel, sinon que la multiplicité

³⁸ Voir Y. THOMAS, « La construction de l'unité civique », *MEFRM* 114 (2002), p. 7-39, spéc. p. 29-30.

³⁹ L'emploi de ce terme pour désigner des entités juridiques inférieures à l'État romain fait parfois problème. Sur l'éventail d'exemples et de variantes, on lira avec profit les deux études d'E. LYASSE, « Les rapports entre les notions de *res publica* et *ciuitas* dans la conception romaine de la cité et de l'Empire », *Latomus* 66 (2007), p. 580-605 ; ID., « L'utilisation des termes *res publica* dans le quotidien institutionnel des cités », in Cl. BERRENDONNER *et al.* (dir.), *Le Quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 2008, p. 187-202. Toutefois son point de vue est trop littéraire et ne s'attache pas suffisamment aux définitions juridiques, à la lumière d'une bibliographie également limitée. Une recherche qui aurait eu pour objectif non pas de cataloguer le spectre des occurrences mais de cerner leur « plus petit commun dénominateur » aurait permis de mieux mettre en évidence le caractère « officiel » des activités associées à l'usage de ce terme aux emplois assurément strictement réglementés quels qu'en soient les éclairages locaux.

⁴⁰ Cf. N. TRAN, « Associations privées et espace public », in M. DONDIN-PAYRE et N. TRAN (eds), *Collegia*, Bordeaux, 2012, p. 63-80.

⁴¹ Le caractère celtique de ce théonyme reste douteux (comme sa lecture d'ailleurs, l'inscription est perdue) : X. DELAMARRE, *Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*, Paris, 2007, p. 40 et 213.

des divinités honorées dans la ville et la multiplication des temples « secondaires » ne doivent pas être tenues pour négligeables.

Du point de vue de la « nature » des divinités, on notera qu'Alésia concentre à la fois des cultes typiques de l'importation romaine, comme la Mère des Dieux ou la triade capitoline, Mars et Bellone sans spécificité locale, ou encore la Victoire, tout en honorant aussi des divinités indigènes *stricto sensu* ou Apollon Moritasgus, résultat d'une *interpretatio Romana* particulière puisque cette épiclèse celtique⁴² est exclusivement attestée⁴³ en cet endroit. Autrement dit un éventail tout à fait classique dans un panthéon gallo-romain⁴⁴. Une organisation qui pourrait correspondre à celle de la cité des Lingons, au niveau de la répartition mais sans aucune des spécificités lingonnes⁴⁵. Par rapport aux Éduens il est plus difficile de se prononcer faute de documentation claire sur le culte public de la *civitas*, mais quelques indices ne doivent pas être négligés : Ucuëtis est présent aussi à Entrains (*AE* 1995, 1095), de même Epona ; celle-ci y apparaît comme une divinité importante, associée à l'empereur dans la formule éduenne (*CIL* XIII 2902-2903) et honorée dans un temple propre offert *cum ornamentis suis omnibus* par un pérégrin (*CAG* 58, p. 140), alors qu'en pays lingon la seule mention est une dévotion d'un soldat (*CIL* XIII 5622 = *ILLing* 240), dans un contexte mineur, en quelque sorte externe à la cité. Mercure n'est représenté que sur les confins éduens si l'on admet les frontières médiévales pour le *pagus*. Cette absence est intéressante. Mercure est le dieu des échanges et des passages qui se rencontre prioritairement sur les routes, et Alésia n'est pas précisément un carrefour important. La différence avec la cité des Lingons est très significative d'une géographie sacrée autrement pensée.

Par ailleurs l'existence d'un *flamen Augusti* est mentionnée à Alésia (*CAG* 21/1, p. 367 et 390). Est-il lingon ? éduen ? Témoigne-t-il de l'évolution du statut d'une des cités selon l'interprétation de W. Van Andringa⁴⁶ ? Le caractère extrêmement fragmentaire des éléments inscrits, la datation précaire et la méconnaissance de la cité concernée rend toute certitude impossible dans l'état actuel de nos données mais le flaminat est attesté chez les Éduens (*CIL* XIII 2585) « pendant institutionnalisé du duumvirat », et non chez les Lingons qui ne connaissent que des *sacerdotes*. Toutefois la colonie des Lingons a pu, comme Cologne⁴⁷, conserver des *sacerdotes*.

L'autre question est de déterminer les frontières du *pagus*. Peut-on se fier aux limites médiévales de l'Auxois ? Nous verrons ce que la documentation religieuse peut apporter au dossier. En tout cas, il semble difficile d'admettre une limite nord-est du *pagus* à Auberive, vraiment trop proche de Langres, et trop éloigné du tracé de la

⁴² X. DELAMARRE, *Dictionnaire, op. cit.* (n. 6), p. 228, 291-292.

⁴³ N. JUFER et Th. LUGINBÜHL, *Les dieux gaulois. Répertoire des noms de divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris, 2001, p. 54.

⁴⁴ W. VAN ANDRINGA, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique*, Paris, 2002, p. 133-158.

⁴⁵ Cf. n. 2.

⁴⁶ « Prêtrises et cités dans les Trois Gaules et les Germanies au Haut-Empire », in *Cités*, p. 425-446, spéc. p. 433.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 428.

limite de l'Auxois, où l'on a pourtant peut-être une mention (*ILLing* 271) du mot *LING(on-)*. Si l'interprétation de ce fragment est correcte et s'il s'agit bien d'une inscription monumentale⁴⁸, il faudrait alors penser à une mention officielle de la cité en tant que dédicant ou plus simplement à la définition (cf. par exemple *CIL* XIII 5693, 5694 ; 5883) d'un esclave ou affranchi public.

Malheureusement nous ne disposons pas d'indices toponymiques clairs. Le seul qui pourrait avoir valeur est celui de Fain-les-Montbard, précisément sur la limite de l'Auxois, où la photographie aérienne a permis de localiser (*CAG* 21/2, p. 330) un *fanum*. Chr. Peyre⁴⁹ a pensé que ce n'était peut-être pas fortuit et que le lien avec la frontière du *pagus* gaulois était éventuellement réel.

Le formulaire épigraphique

Les recherches sur l'épigraphie des cultes ont montré, de longue date maintenant, combien le formulaire des inscriptions était porteur de significations⁵⁰ et que, dans l'ensemble des Gaules et des Germanies au moins, l'analyse, la lecture et la datation d'un monument doivent tenir compte impérativement de son lieu de découverte ; réciproquement, toute recherche de topographie religieuse doit s'intéresser aux spécificités des formulations locales. De très nettes particularités régionales dans la rédaction des inscriptions (avec des formules originales de dédicace dont l'emploi est circonscrit) mais aussi dans l'éventail des divinités honorées, associées ou non à l'empereur ou la *domus divina*, invitent à retenir de manière stricte le cadre de la *ciuitas* comme l'unité de base dans laquelle s'inscrivent à la fois les formes des cultes et leur expression, en prenant en considération aussi rigoureusement les caractéristiques institutionnelles de chacune, pèlerine, colonie, municipale. En tout état de cause, certaines formulations très particulières nettement circonscrites géographiquement doivent être considérées comme des critères discriminants de délimitation des territoires et, en outre, ne peuvent être envisagées comme des restitutions possibles dans d'autres zones, extérieures au territoire de la (ou des) cité(s), sans un examen critique et une argumentation serrée.

En premier lieu, la pratique votive se révèle très répandue ; ce n'est pas un fait anodin⁵¹, c'est l'indication explicite de l'adoption dans les provinces du rituel romain, aux implications religieuses importantes ; la fixation par l'épigraphie du souvenir de cette procédure témoigne en outre, dans la religion privée comme dans le culte public,

⁴⁸ S. FÉVRIER et Y. LE BOHEC, « Mélanges épigraphiques lingons », *Bull. Soc. hist. archéol. Langres* 22 (1997), p. 291-324, spéc. p. 308 n° 14.

⁴⁹ *Op. cit.* (n. 12), p. 166.

⁵⁰ M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « La datation des inscriptions latines dans les provinces occidentales de l'Empire romain d'après les formules *InHDD* et *Deo, Deae* », in *ANRW*, II, 3, Berlin, 1975, p. 232-282 ; EAD., *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les Deux Germanies*, Paris, 1993.

⁵¹ Ainsi que l'ont souligné T. DERKS, *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam, 1998, p. 215-239, et J. SCHEID, « Les dévotions en Germanie inférieure : divinités, lieux de culte, fidèles », in *Sanctuaires*, p. 297-346, spéc. p. 312-3.

de la pénétration de l'écriture dans les rites⁵². Il est peut-être important de noter, sur place, que la dévotion à Apollon Moritasgus ne relevait apparemment pas de cette pratique, mais le nombre d'attestations dont le texte soit complet est faible. Toutefois l'expression épigraphique du vœu connaissait peu de variantes et n'est que de faible utilité au niveau des distinctions locales.

Par contre, les formules complexes, et très certainement les formules qui appartiennent au culte dit impérial, étaient réglementées. Standardisées. Lorsqu'une cité nouvellement installée ou promue composait son propre panthéon, procédant à des choix parmi ses dieux tutélaires et à des assimilations et des hiérarchisations, elle devait aussi construire son calendrier des fêtes, déterminer ses rituels à observer, répartir les frais à assumer, préciser les sites à monumentaliser, dans le chef-lieu ou dans le territoire. Parmi ces choix, certains ne relevaient pas uniquement de la logistique ni des cultes locaux : ils étaient liés au nouveau statut, aux nouvelles pratiques et l'épigraphie faisait partie de ces nouveautés. L'intégration du culte impérial aussi. Il fallait donc définir des usages, des règles, des manières d'agir, de parler, de prier, de s'exprimer et d'exprimer sa dévotion. La cité établissait donc son choix de formules, votives ou non. La cité voisine pouvait opérer les mêmes choix, ou non. Et certains choix en excluaient d'autres, qui dès lors dessinent une autre géographie, ce qui représente pour la recherche un indice complémentaire. Aussi les formulations religieuses représentent un critère de valeur pour la détermination des territoires au même titre que la cartographie des dieux poliades dotés d'épithètes et / ou de parèdres spécifiques. Nous y reviendrons.

Plusieurs constatations peuvent être relevées dont la première est limitée : ainsi *ex imperio / ex iussu / ex monitu*, qui connaissent ailleurs une certaine faveur⁵³, absentes du territoire lingon, présentent trois attestations (2 *ex iussu* ; *ex monitu* possible à la source de la Seine) sur le territoire du *pagus* mandubien.

La formule qui réclame davantage notre attention est relative au culte impérial : « *Augusto sacrum deo/deae ----* ». Cette formulation rare et strictement confinée⁵⁴ se limite aux cités des Sénons et des Éduens⁵⁵ et constitue dès lors un cas d'école particulièrement probant. La preuve en a encore été donnée récemment avec

⁵² Sur l'intégration de la pratique épigraphique dans les usages religieux, voir par exemple l'exemple du culte des Matrones rhénanes (M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, *Diis, op. cit.* [n. 50], p. 31-35) ; plus globalement, sur l'acculturation épigraphique, les remarques pertinentes de M. CHRISTOL, « De l'Italie à la Gaule méridionale, un transfert : l'épigraphie latine », *CCG* 6 (1995), p. 163-181.

⁵³ B.H. STOLTE, « Die religiöse Verhältnisse in Niedergermanien », in *ANRW*, II, 18, 1, Berlin, 1986, p. 591-671, spéc. p. 665-667 ; M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Le formulaire des inscriptions religieuses de Germanie supérieure », in W. SPICKERMANN (éd.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen, 2001, p. 135-171, spéc. p. 157.

⁵⁴ M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, *Diis, op. cit.* (n. 50), p. 55-56.

⁵⁵ J.-J. HATT, « *Sacrum Augusto* », *RAE* 39 (1988), p. 144-145, l'étend aux Lingons sans que la liste des sites (mis à part Dijon sans doute) le justifie ; par ailleurs la délimitation entre Sénons et Éduens fait problème : voir J.-L. VOISIN, « Auxerre gallo-romaine », *Le Mercure d'Auxerre* 5 (1998), p. 6-27 ; *status quaestionis* dans B. DEBATTY, « Les limites de la cité gallo-romaine des Sénons », *Hypothèses* (2004), p. 85-94.

l'« affaire » Cobannus⁵⁶. Les inscriptions latines à ce dieu ont dû être finalement toutes attribuées, avec certitude, au territoire éduen⁵⁷ malgré les bruits qui avaient couru sur une origine séquane voire même helvète de certaines.

Or, dans les environs d'Alésia et aux sources de la Seine, la « formule éduenne » connaît un succès réel : trois ou quatre dédicaces à *Sequana* sans doute (car les textes sont parfois curieux ou fragmentaires) comportent cette association de l'empereur, dans un contexte privé car il s'agit deux fois d'ex-voto anatomiques et une fois d'une femme dédiant *pro salute nepotis*. À Alésia, le site du sanctuaire d'Apollon Moritasgus a livré quatre dédicaces de ce type au dieu titulaire, et le temple de la ville, une plaque de plomb offerte à Cybèle : aucune ne semble présenter d'implication publique. Dans le territoire mandubien si l'on se fie aux frontières de l'Auxois, à Arnay, Flavigny, Giséy et Aignay, quatre dédicaces respectivement au couple Albius/Damona, à un dieu au nom perdu, à Rosmerta et au couple Mars Cicolluis et Litavis font usage de la même formule. Assurément cette zone géographique pratique plus largement le culte impérial que le territoire lingon, du moins à notre connaissance, et ce dans une formulation qui est adoptée (aussi ?) par la pratique privée. La personne même de l'empereur (sans doute divinisé)⁵⁸ ou peut-être plus exactement la fonction impériale (car l'empereur n'est jamais nommé) est associée aux cultes – indigènes ou non dans leur origine et leur nomenclature : est-ce vraiment très différent dans sa conception de l'usage de l'épithète *Augustus* ? Personnellement j'en doute et l'interprétation que j'en donnerais rejoindrait celle des dieux augustes, à savoir que cet emploi traduit le désir des dédicants d'attirer la protection du dieu sur l'empereur, simplement dans un choix formulaire différent. Nous retiendrons donc cet élément car la formulation n'est pas attestée avec certitude⁵⁹ dans l'espace assuré de la *civitas Lingonum*.

L'intérêt de ces remarques et de ces emplois géographiquement limités est encore accru par la constatation du fait que les formulations du culte impérial s'excluent l'une l'autre⁶⁰, la dédicace aux *Numina* n'étant pas d'usage là où la formule « éduenne » est appliquée et réciproquement. Or une dédicace aux *numina*

⁵⁶ Une mise au point complète avec bibliographie dans M. DONDIN-PAYRE et A. KAUFMANN-HEINIMANN, « Trésors et biens des temples. Réflexions à partir de cas des Gaules : Neuvy, Champoulet, Cobannus », *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (2009), p. 89-120, spéc. p. 103-104 et 108-110 : (*AE* 1993, 1198 ; 1994, 1915 = 1999, 1173 ; 2000, 1845 ?-1846-1847). Voir aussi *infra*, p. 000-000.

⁵⁷ Comme nous l'avions pressenti d'après le formulaire : voir *Cités*, p. 353-354.

⁵⁸ W. VAN ANDRINGA (in *Cités*, p. 438, n. 61) fait remarquer que si « *Augustus* » est régulièrement associé aux dieux du territoire éduen, « aucune [inscription] ne nous fait connaître le culte d'Auguste seul ». A. CHASTAGNOL, « L'expression épigraphique du culte impérial dans les provinces gauloises », *REA* 97 (1995), p. 593-614, attribuait systématiquement une date ancienne dans le I^{er} siècle aux inscriptions ainsi formulées, ce que le contexte des découvertes et le caractère très répandu de la formule dans le territoire des deux cités ne confirment assurément pas.

⁵⁹ À Lux, problématique : *AE* 1994, 1297 = *ILLing* 237 ; à Dijon, plus probable : *CIL* XIII 5683 = *ILLing* 61 ; 11562 = 11574 = *ILLing* 62.

⁶⁰ M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, *Diis*, *op. cit.* (n. 50), p. 44 ; 60.

impériaux se trouve en pays lingon indubitable à Villey-sur-Tille (*CIL* XIII 5639 = *ILLing* 257), une dédicace due à un décurion dont l'authenticité ne doit pas être mise en doute⁶¹. Par ailleurs, la manière habituelle des Lingons d'associer la maison impériale aux dédicaces religieuses s'effectue avec la formule *In honorem domus divinae* (*CIL* XIII 5473, 5479, 5484, 5485, 5621, 5622, 5623, 5661, 5666, 5676, 5682) tandis que le recours à l'épithète *Augustus* ne se rencontre que dans le site de Bourbonne, un indice de plus en faveur de l'hypothèse du caractère alternatif des expressions de loyauté. En effet, le sanctuaire de Borvo et Damona se trouve à la frontière de trois cités, les Leuques, les Séquanes et les Lingons, chez ces derniers selon l'opinion commune. Mais il est intéressant d'y constater l'honneur à *Augustus* Borvo (*CIL* XIII 5912) et Damona *Augusta* (*CIL* XIII 5921), à cette limite des Séquanes qui célèbrent Mars Auguste officiellement (*CIL* XIII 5343 = *AE* 1999, 1124) par exemple ou encore des *Matres Augustae* (*CIL* XIII 5371), même si la formulation y est rare à la différence des Helvètes.

Sans conclure encore, il apparaît qu'une pratique épigraphique religieuse nettement distincte de celle du territoire indubitablement lingon apparaît dans une région qui correspond à l'ancien *pagus Al(i)s(i)ensis* dans sa version moderne de l'Auxois. Le monument d'Aignay est intéressant et nous le réexaminerons à propos de Mars, mais parcourons d'abord les autres cas. Nous pourrions ainsi enrichir nos remarques de quelques particularités mandubiennes.

Les divinités du *pagus*

Jupiter est le dieu municipal par excellence, généralement très représenté dans les cités gallo-romaines⁶², et le culte de la triade capitoline est obligatoire dans les colonies. En territoire mandubien, nous en trouvons trois attestations dont une au moins indique un culte de la triade capitoline et une autre une libéralité peu claire, sans oublier des reliefs (*CAG* 21/1 fig. 362 par ex.) ; le texte d'Arnay est très douteux en ce qui concerne l'identification de la divinité honorée. Les défauts de notre documentation sont ici patents, mais cela constitue quand même une petite différence de fréquence par rapport à la faiblesse (Langres et Dijon seulement, à quoi s'ajoute un soldat à Pontailler) de la cité des Lingons à ce propos.

Apollon en tant que dieu local apparaît de manière dominante à Alésia où il siège dans le sanctuaire monumental de la Croix-St-Charles, site occupé depuis l'époque gauloise. Il y est assimilé à Moritasgus, uniquement connu à cet endroit, honoré avec et sans *interpretatio* dans le cadre du culte public. Apollon bénéficie d'une évergésie importante, un portique, offert par testament par un membre de l'élite dirigeante à la fois lingonne et éduenne. Il est intéressant de noter que Moritasgos, nom celtique, est porté en tant que nom théophore par un chef sénon de l'époque de la conquête (César, *BG* V, 54). Cette assimilation constitue peut-être un indice de rapprochement entre les Mandubiens et la Gaule centrale. (Apollon) Moritasgus a

⁶¹ M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Inscriptions religieuses du pays lingon. Nouvelles lectures », à paraître.

⁶² Cf. W. VAN ANDRINGA, *op. cit.* (n. 44), p. 190.

reçu sept ou huit dédicaces au total ; il est une seule fois associé à Damona ce qui, en quelque sorte, confirme l'identification de Borvo et d'Apollon, mais qui surtout assied la transformation définitive et complète des dieux autrefois indigènes⁶³ : Moritasgus est *devenu* Apollon et peut donc assumer la parèdre de Borvo. Un autre fragment d'Alésia couple sans doute Apollon et une parèdre (Diane ou plus probablement Sirona) sans que l'on puisse en dire davantage.

Quant à Damona, elle apparaît associée à un dieu inconnu par ailleurs, Albius, sur le site de Chassenay à Arnay-le-Duc (CAG 21/2, p. 26-28) à la limite du territoire mandubien, peut-être en plein territoire éduen, un possible lieu de culte construit (qui serait un sanctuaire de confins « interne » ?). La dédicace est gravée sur une pièce intéressante, une aiguière en bronze, qui présente la « formule éduenne » de rapprochement avec le culte impérial et qui, en outre, offre la particularité unique dans notre dossier d'avoir été dédiée *ex iussu*.

Apollon Moritasgus doit donc bien constituer le *numen pagi* si l'on transpose l'expression telle qu'elle apparaît sur l'inscription de Rennes : *loca sta/[t]uarum quas positurum se numinibus / [pa]gorum* (AE 1969/70, 405a). Ainsi chez les Riédons, les Aulerques Cénomans, les Trévires, pour ne citer que les cas les plus probants, la ou les divinités protectrices des *pagi* du territoire se laissent appréhender avec une certaine clarté dans leur relation avec le chef-lieu⁶⁴. Ailleurs, le dieu protecteur apparaît directement en connexion avec « son » *pagus*, à Bois-L'Abbé⁶⁵ le *pagus Catuslouius* (nom complet : AE 2007, 980), à Nizy-le-Comte le *pagus Vennectis* (CIL XIII 2450), et sans doute dans d'autres cas moins bien documentés où le dieu spécifique d'un temple n'est pas associé à un *pagus*, ou l'inverse. Pour évoquer un site proche, Apollon Vindonnus n'est-il pas, au-delà du titulaire du sanctuaire d'Essarois, le dieu protecteur d'un *pagus* local ? Ici aussi les déficits de nos sources sont flagrants.

La Mère des Dieux, rare dans les Trois Gaules en dehors des tauroboles des chefs-lieux, est mentionnée sur un petit objet trouvé à Alésia : une *tabula ansata* de plomb qui a pu tomber d'une poche, quoique la formulation soit typiquement locale puisqu'il s'agit de l'association « éduenne » à Auguste. En outre le contexte de découverte est le temple du centre urbain, et divers éléments archéologiques pourraient confirmer un culte de Cybèle dans ce secteur (CAG 21/1, p. 371-372). La

⁶³ Cf. sur l'*interpretatio* : W. VAN ANDRINGA, « Nouvelles combinaisons, nouveaux statuts. Les dieux indigènes dans les panthéons des cités de Gaule romaine », in *Celtes*, p. 193-217. Cette étape essentielle de recomposition civique des cultes des cités gallo-romaines continue, malgré un nombre croissant d'études décisives, à ne pas recevoir l'importance méthodologique qu'elle réclame. Sont à cet égard significatifs d'une perception incorrecte du phénomène les commentaires imprécis de Chr. Chadier (*op. cit.* [n. 35], p. 763) qui se demande à propos précisément de Moritasgus et d'Apollon « s'il y a un culte bénéficiaire et un culte perdant ou si les divinités sont honorées à part égale », en se fondant, il est vrai, sur une bibliographie obsolète.

⁶⁴ Fr. BÉRARD, « Mars Mullo : un Mars des cités occidentales de la province de Lyonnaise », in *Mars*, p. 17-34 ; J. SCHEID, « Sanctuaires et territoire dans la *colonia Augusta Treverorum* », in J.-L. BRUNAU (dir.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Paris, 1991, p. 42-57.

⁶⁵ M. DONDIN-PAYRE, *op. cit.* (n. 36).

dédicace de Mesves, sur la frontière entre les Éduens et les Bituriges (*CAG* 58, p. 189), demande une relecture qui la placera très logiquement dans la formulation régionale⁶⁶.

À Alésia encore, il est intéressant de s'arrêter sur le couple de divinités indigènes Ucuëtis et Bergusia, célèbres par l'inscription en langue gauloise *CIL* XIII 2880 = *RIG*, II, 1, L-13, dédicataires également d'un vase en bronze votif avec inscription latine qui confirme par son lieu de découverte l'identification du *celicnon* « monument » comme *schola* des forgerons⁶⁷. Dès lors qu'Ucuëtis est un protecteur des arts du métal, il est intéressant de rapprocher ce collègue et ce dieu de la mention laudative de Pline l'Ancien (*HN* XXXIV, 162-163) qui soulignait la qualité des bronziers d'Alésia lesquels avaient mis au point une technique particulière d'argenture⁶⁸. Ucuëtis est très rare, et renvoie au pays éduen où il est associé à la *domus divina* : Entrains-Intaranum (*CIL* XIII 2681 ; *CAG* 58, p. 136-169), grand sanctuaire aux temples et divinités multiples, dont l'importance fut même soulignée par les chrétiens⁶⁹ et qu'on peut supposer relevant du culte public. Peut-être l'intuition de C. Jullian⁷⁰ était-elle pertinente, lui qui écrivait « l'analogie est absolue entre Alesia et Entrains ».

Si nous nous intéressons ensuite au territoire supposé mandubien nous relèverons encore des sites importants. Le culte de *Sequana* était développé dans un sanctuaire monumental bien connu articulé sur la source⁷¹. La présence d'un *cursus honorum* mentionnant au moins une fonction de *sacerdos Augusti* invite à considérer que nous avons affaire à un site sacré du culte public, malheureusement impossible à lier clairement à une pratique précise. Un ensemble considérable d'ex-voto⁷², anatomiques pour la plupart, en bois et en pierre ou bronze, constitue une moisson très intéressante sur le plan artistique et témoigne d'une fréquentation individuelle massive ; un nombre appréciable d'inscriptions (14) nous renseignent sur les pratiques religieuses, dont neuf au moins nomment la déesse, parfois avec des orthographes mala-

⁶⁶ *CIL* XIII 2896 : il ne faut pas imaginer de restitution en tête du texte, ce n'est pas une dédicace aux *numina*. Lire : *Aug(usto) sacr(um) / Matri Deum ---*. La suite demanderait une inspection car on serait assez tenté de lire [*v*]icani d'après les *vicani Masavenses* de *CIL* XIII 2895.

⁶⁷ *CAG* 21/1, p. 403-409 ; F. CREUZENET et A. OLIVIER, « Le monument d'Ucuëtis », in « *Alésia* », p. 96-99.

⁶⁸ Cf. El. RABEISEN, « Enquête sur la métallurgie du bronze », in « *Alésia* », p. 100-107, qui souligne la qualité d'information technique de Pline.

⁶⁹ *Passio Peregrini, Acta Sanctorum Maii*, III, p. 563 : la prédication de st Pélerin sur le site païen au nom légèrement corrompu d'*Interamnus* (dans la cité d'Auxerre) est l'occasion de mentionner des temples (*fanum magnopere constructum fulgebat*), des divinités multiples (Jupiter et Apollon nommément), des inscriptions et dédicaces (*summis titulis*) et la foule des dévots (*agmina populi*).

⁷⁰ C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, VI, 4^e éd., Paris, 1929, p. 422.

⁷¹ W. SPICKERMANN, *Religionsgeschichte des römischen Germanien*. 1. *Germania superior*, Tübingen, 2003, p. 65-66 ; cf. *CAG* 21/2, p. 122-139.

⁷² S. DEYTS, *Les bois sculptés des Sources de la Seine*, Paris, 1983 ; EAD., *Un peuple de pèlerins*, Dijon, 1994.

droites. Le culte semble pratiqué surtout par des personnes privées, modestes, sans doute aussi illettrées (comme semble l'indiquer la grande masse des ex-voto anépigraques), l'association d'« Auguste », fréquente, est parfois même présentée d'une façon peu compréhensible. La « formule éduenne » conduit à penser que les sources appartiennent au *pagus* des Mandubiens, ce qui rejoint le tracé de la carte des frontières de l'Auxois. En matière de sanctuaire situé sur une source, on mentionnera aussi la dédicace à Nonisus aux sources de l'Armançon à Essey où l'on a des traces d'un temple et des substructions qui suggèrent un lieu de culte (CAG 21/2, p. 319-320), sans que l'on puisse en dire davantage.

Territoire et topographie sacrée

Mars a été reconnu de longue date comme le dieu poliade des Lingons⁷³. L'inscription de Xanten (AE 1981, 690, ca 65) où des *Lingones* installés sur le Rhin célèbrent le dieu de leurs origines indique que le dieu Mars installé dans le culte public de la *civitas* est Mars Cicolluis, dans un processus bien connu d'*interpretatio romana*. Cette assimilation de Cicolluis à Mars a dû avoir lieu dès la constitution de la cité augustéenne puisqu'il apparaît ainsi sous Néron. Comme les Trévires⁷⁴ qui honoraient à la fois leur dieu poliade Lenus Mars et un *Mars Victor Augustus* (CIL XIII 3655) du point de vue strictement romain en tant que citoyens d'une colonie, les Lingons qui étaient aussi dotés d'un rang colonial (romain ou latin) honoraient en parallèle Mars et Bellone d'une part, dans le temple suburbain de la capitale (Sts-Geosmes/Bourg : CIL XIII 5670 = *ILLing* 340 ; AE 1996, 1144 = *ILLing* 609), Mars Cicolluis et Litavis d'autre part, dans le sanctuaire du territoire, Mâlain⁷⁵. L'identité conceptuelle du couple divin dans ses deux dénominations est peut-être révélée par la dédicace au couple « mixte » Cicolluis et Bellone à Mâlain toujours (CIL XIII 5598 = *ILLing* 26). On notera que Mâlain se trouve à la limite de l'Auxois.

Ce détour par Langres et Mâlain est indispensable pour comprendre d'autres dédicaces : ce qui retiendra notre attention ce sont les inscriptions d'Aignay et celles de Mutigney/Dammartin. Celle d'Aignay en bordure du territoire probable du *pagus* mandubien, combine les dieux lingons et la formule éduenne ; celle de Mutigney (AE 2004, 998) provient d'un grand sanctuaire de confins (CAG 39, p. 340-347) qui a livré une statue de Mars, où le dédicant, notable lingon, *sacerdos Augustorum*, a précisé sa citoyenneté aux limites de la cité des Séquanes. L'inscription de Dammartin⁷⁶, issue du même sanctuaire, associe Mars et Litavis, confirmant ainsi la mainmise lingonne ou couplée séquane/lingonne sur le lieu de culte. À Alésia, par contre, on trouve Mars et Bellone sans particularité lingonne. Ces monuments témoignent exactement de la structuration du territoire par la religion et de la manière dont les peuples gaulois⁷⁷

⁷³ W. VAN ANDRINGA, *op. cit.* (n. 44), p. 141-143.

⁷⁴ J. SCHEID, « Réflexions sur le Mars trévire », in *Mars*, p. 35-44.

⁷⁵ W. SPICKERMANN, *op. cit.* (n. 71), p. 67-69 ; cf. CAG 21/2, p. 457-495.

⁷⁶ G. BARBET *et al.*, « Découverte d'un ex-voto en Franche-Comté », *Bull. Instrumentum* 29 (2009), p. 31.

⁷⁷ St. FICHTL, *Les Gaulois du Nord de la Gaule (150-20 av. J.-C.)*, Paris, 1994, p. 24-41 ; ID., *Les peuples gaulois (III^e-I^{er} siècles av. J.-C.)*, Paris, 2004, p. 66-69.

puis les cités gallo-romaines⁷⁸ se l'approprient, le marquent et le dessinent par leurs lieux de culte, surtout lorsqu'il s'agit du grand dieu du culte public de la cité. Les sanctuaires disséminés sur le territoire font l'objet d'un investissement considérable malgré leur implantation à une distance plus ou moins éloignée du chef-lieu de la cité dont ils dépendent, car ils ne sont pas seulement des lieux de culte privés ou indigènes. Dans ces conditions les implantations de confins se révèlent particulièrement significatives⁷⁹ : Aignay, Mâlain et Mutigney-Dammartin dessinent la frontière du pays lingon ; la formule « éduenne » trace le territoire du *pagus* de l'Auxois, héritier du pays mandubien, intégré dans la cité des Éduens.

Il faut encore noter que la dédicace à Mars et Bellone et autres dieux de Sts-Geosmes présente une originalité qui la rapproche d'Alésia : si les restitutions⁸⁰ sont correctes, le dédicant serait un affranchi du célèbre Ti. Claudius Professus Niger connu à Alésia à la fois pour sa carrière de magistrat des deux cités éduenne et lingonne mais aussi par son offrande d'un portique à Apollon Moritasgus. L'affranchi agirait au nom ou en lieu et place de son patron (décédé), associant ici aussi son épouse et sa fille, dans une action non définissable vu l'état du monument mais qui pourrait être aussi de nature évergétique. Un lien semble donc établi entre les deux sanctuaires, entre deux grandes divinités, entre un chef-lieu de cité et le siège d'un *pagus*, le tout sous la houlette d'un magistrat. Ces données intriquées demandent une explication que nous ne pouvons garantir mais qui autorisent sans doute l'hypothèse d'un niveau élevé dans la hiérarchie des dieux et des cultes : Mars dieu poliade des Lingons, dans son sanctuaire principal, Apollon *numen pagi* des Mandubiens, dans son sanctuaire principal. Il est difficile d'aller plus avant dans l'interprétation.

Les dévots

Relativement peu de dédicants sont connus, les inscriptions étant souvent fragmentaires. Une grande diversité prévaut cependant : par exemple on note parmi les dévots de Moritasgus un magistrat des deux cités, citoyen romain, agissant par testament en son nom propre et celui de ses filles, deux citoyens dont un affranchi, un pérégrin. Les noms sont latins sauf un patronyme, indigène. Cela ne permet guère de constatations utiles. Aux sources de la Seine, un esclave, un citoyen, des femmes (quatre pérégrines, une citoyenne) et des personnages non identifiables. Alésia connaît un autre dévot esclave, dédicant à Victoria, et un pérégrin au nom celtique offrant une représentation d'attelage à Epona. Un type de don assez rare. Le fidèle de Cybèle est pérégrin à nom double (ou bien y a-t-il deux personnes ?), Ucuētis et Bergusia reçoivent l'offrande d'un pérégrin au nom latin, Mars celle d'un citoyen au

⁷⁸ L. GILLOT, « Sanctuaires et territoire civique, le cas de Corinthe. L'apport conceptuel et méthodologique du monde grec classique », in *Sanctuaires*, p. 3-29, spéc. p. 22-25.

⁷⁹ J. SCHEID, « *Siue in ciuitate... siue in agro*. Réflexions sur le statut des lieux de culte situés sur le territoire des cités », in J. DE LA GENIÈRE *et al.* (eds), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, 2010 (*Cahiers de la Villa Kerylos*, 21), p. 141-159.

⁸⁰ Y. LE BOHEC et Chr. SAPIN, « Deux nouvelles inscriptions trouvées à Sts-Geosmes près de Langres », *Bull. Soc. hist. arch. Langres* 22 (1996), p. 59-77, spéc. p. 61-64.

nom latin, comme aussi à Aignay. À Gisse, Rosmerta est honorée par un couple de citoyens portant des noms latins fréquents en Gaule (assonance ?). Ce panorama ressemble à ceux que l'on pourrait relever ailleurs, et notamment chez les Lingons, sans particularité notable et sans apport pour nos interrogations, mais la question devait être posée.

Conclusions

Revenons à la ville d'Alésia et aux cultes du pays mandubien : les sites de Mâlain et d'Aignay balisent si nettement la frontière du *pagus* avec un culte majeur, celui de Mars Cicolluis, que l'on retrouve également honoré dans le sanctuaire de confins de Mutigney/Dammartin qui atteste aussi le culte de Litavis et d'un autre Mars, qu'il m'apparaît que ces trois sites délimitent le territoire lingon. On sait combien cette problématique de la définition des territoires des cités par les implantations religieuses a conduit à des résultats intéressants ces dernières années. On sait moins que les *gromatici* signalaient souvent dans leurs manuels illustrés les limites des territoires par des autels, des bois sacrés, des sites religieux⁸¹ ce qui conforte les reconstructions modernes en ce domaine. Au demeurant les originalités que nous avons pu mettre en évidence et les rapprochements forts avec le pays éduen poussent à considérer que le *pagus* a dû faire partie de la cité des Éduens, opinion qui était déjà celle de C. Jullian⁸². Rappelons les différences de formulaire. Rappelons aussi la dénomination distincte des prêtrises : à Alésia des flamines et des *sacerdotes*, à Langres des *sacerdotes*. Rappelons Ucuëtis, Epona et les parentés entre Alésia et Entrains.

Une autre conclusion se dégage, d'intérêt méthodologique, car sans doute transposable à d'autres régions : la permanence des frontières antiques dans le paysage religieux chrétien des siècles suivants. En cherchant à tracer la frontière du *pagus* mandubien d'après les sources d'époque romaine, nous avons dessiné un territoire approximatif qui s'est trouvé adapté assez précisément au *pagus Al(i)s(i)ensis* qui a donné naissance à l'Auxois. Les sites que nous avons proposés comme marqueurs des limites – Mâlain du côté lingon et Aignay du côté mandubien – se retrouvent aux frontières du *pagus* médiéval : ce ne peut être un hasard.

Quand a-t-on rattaché les Mandubiens aux Éduens ? Immédiatement à l'époque d'Auguste au moment de la constitution des *civitates* ? ou plus tard ? Il ne me semble pas possible de trancher car des liens importants et solides liaient aussi Alésia à Langres : l'existence de doubles *cursus* et la présence de Professus dans les deux sites – et plus précisément dans des sanctuaires importants – livrent une piste non négligeable mais difficile à interpréter : pourraient-ils constituer des indices d'un changement qui serait resté dans la mémoire⁸³ ? Ce dernier point, s'il est prégnant, est

⁸¹ J. SCHEID, *op. cit.* (n. 79), fig. 2.

⁸² *Op. cit.* (n. 70), p. 421 n. 3.

⁸³ Dans un sens très différent de celui que donne à ce lien L. LAMOINE, « Autocélébration, mémoire et histoire des notables des cités des Gaules », in M. CÉBEILLAC *et al.* (eds),

peut-être en opposition avec Cicolluis qui dessine son territoire : si Mâlain trace la frontière, alors cette frontière est originelle et augustéenne. Comme quoi cette problématique est tout, sauf simple, car Chassenay/Arnay-le-Duc pourrait représenter une trace d'un ancien sanctuaire de confins entre le *pagus* des Mandubiens et les Éduens, si Albius représente bien, comme on peut le penser, une autre assimilation d'Apollon. Et se (re)posent alors les questions, non résolues, des statuts respectifs des *civitates* et de l'existence éventuelle de relations structurelles entre leurs lieux de culte.

Enfin les liens entre Alésia et le *pagus* des Mandubiens se nouent probablement dans le temple d'Apollon Moritasgus, sanctuaire du culte public de la cité, lieu de réunion et de fonctionnement des cadres administratifs (si peu connus) du *pagus*. Dès lors, l'ampleur de la monumentalisation de la ville pourrait trouver là aussi son explication. Avant d'être une agglomération-marché, ou un site d'artisanat et d'habitat – ce qu'elle est aussi indubitablement – Alésia est d'abord un sanctuaire, un « grand » sanctuaire du territoire : la documentation épigraphique, pour pauvre qu'elle soit, indique une fréquentation des élites et une action officielle de la cité. Alésia trouve la justification de ses évergésies et de son équipement urbain splendide dans sa fonction religieuse. La monumentalisation constitue un trait spécifique des sanctuaires romains et gallo-romains et témoigne d'un effet de sélection car ces lieux de culte sont composés d'équipements proprement religieux, consacrés au culte mais aussi à des activités civiles. Si le temple central représente l'élément caractéristique du sanctuaire, celui-ci comporte également un théâtre, des ensembles thermaux et des lieux de culte secondaires, ces derniers bien implantés à Alésia. Et les réunions profanes y trouvaient aussi des bâtiments adaptés. La clef de l'importance de la parure « urbaine » d'Alésia doit très vraisemblablement être recherchée dans cette fonction cultuelle. Le cas n'est pas isolé : Argentomagus pourrait constituer un parallèle ou Grand, ou Barzan, ou Vieil-Evreux, ou Vendœuvres-en-Brenne, avec ou sans agglomération urbaine importante ; la liste en est longue. C. Jullian⁸⁴ avait déjà perçu cette catégorie de « ville neuve » développée autour d'un sanctuaire majeur qui la justifie. La notion a été largement réévaluée depuis mais l'idée même est ancienne.

Il reste un travail important à accomplir : l'étude du rôle du sanctuaire dans la structuration du territoire doit s'accompagner d'une définition de celui-ci. Le relevé topographique des lieux cultuels et des limites par rapport à la *civitas* tout entière permettra d'envisager la place du sanctuaire monumental dans l'aménagement régional ainsi que l'effet de sélection dont il bénéficie. L'articulation avec des lieux de culte plus modestes doit également être prise en compte. La géographie humaine et physique doit être étudiée, en considérant particulièrement la localisation des sanctuaires par rapport aux voies de communication et aux zones de peuplement. L'examen des inscriptions religieuses offre des pistes intéressantes à la compréhension de

Autocélébration des élites locales dans le monde romain, Clermont-Ferrand, 2004, p. 443-462, spéc. p. 444, qui retient le « lieu de mémoire gaulois » de la bataille.

⁸⁴ *Op. cit.* (n. 70), V, p. 44.

PS. Alors que cet article était déjà à la composition, j'ai appris la prochaine parution d'une étude qui doit le rejoindre sur certains points : M. KASPRZYK, P. NOUVEL et A. HOSTEIN, « Épigraphie religieuse et communautés civiles au Haut-Empire : la délimitation du territoire de la *ciuitas Aeduorum* », *RAE* 61 (2012).

ce site exceptionnel. L'exploitation de la parure décorative et des monuments sculptés pourrait sans doute aider à peaufiner ce tableau. Mais seule l'étude approfondie, complète et attentive de la documentation archéologique, de la topographie, de la chronologie des bâtiments et de tout le *pagus* parviendra à l'avenir à procurer une vision complexe et riche de cette ville dotée de surcroît d'un passé singulier.

Annexe

D'Ucuetis à sainte Reine, en passant par Cobannus et Alisanus : un itinéraire imaginaire au travers des cultes « celtiques ».

En marge de l'étude des cultes d'Alésia, et afin de ne faire *a priori* l'impasse sur aucune interprétation, un article récent qui tend à assimiler Ucuetis et Cobannus retiendra l'attention. Ucuetis constitue une divinité très spécifique à Alésia (*CIL* XIII 2880 ; 11247) mais n'est pas exclusivement honoré dans la ville : c'est aussi, et c'est important de le souligner, une divinité célébrée sur le site d'Entrains (*AE* 1995, 1095), chez les Éduens. Cobannus, dont l'ensemble des attestations (*AE* 1993, 1198 ; 1994, 1915 = 1999, 1173 ; 2000, 1845 ?-1846-1847) vient de faire l'objet d'un examen⁸⁵ approfondi et d'une remise en contexte, est le dieu titulaire d'un sanctuaire éduen également, situé au bois de Couan près de Vézelay, site dont le toponyme rappelle directement la divinité tutélaire.

P. de Bernardo Stempel⁸⁶ qui pense avoir montré par ailleurs l'existence de théonymes tabous, remplacés par un « antonomastic theonym », dans la religion celtique, dans cette perspective de recherche qui fusionne toutes les attestations gallo-romaines et médiévales de cultes divers du monde « celtique » en une mythologie unificatrice, réduisant le foisonnement du polythéisme et confondant les époques et les cadres historiques, applique son hypothèse à des divinités du centre de la Gaule, sans se soucier des cités. Elle affirme ainsi : « one case in which the deity addressed by means of a taboo theonym reveals itself in the famous Gaulish inscription of Alesia » (à savoir celle de Martialis fils de Dannotalos qui offre un *celicnon*). La suite du raisonnement laisse perplexe. L'éminente linguiste, qui comme toujours fonde son analyse religieuse sur l'étymologie des théonymes, rapproche de ce dieu Ucuetis incontestablement lié aux forgerons d'Alésia, le dieu Cobannus ; elle ignore toutefois son enracinement éduen, vraisemblablement dans le culte public de la cité, et le regroupement en un seul sanctuaire de ses attestations gallo-romaines explicites pour lesquelles elle indique des éditions obsolètes ou des mentions incomplètes. Elle étoffe le dossier d'autres inscriptions : un dieu linguistiquement proche Gobanos (*AE* 1995,

⁸⁵ Cf. M. DONDIN-PAYRE et A. KAUFMANN-HEINIMANN, *Trésors*, o.c. (n. 56).

⁸⁶ P. DE BERNARDO STEMPEL, « Celtic Taboo-Theonyms, Gobanos/Gobannos at Alesia », in G. HILY *et al.* (eds), *Deuogdonion. Mélanges Cl. Sterckx*, Rennes, 2010, p. 105-132, spéc. p. 115-119.

1143) connu par une inscription gallo-grecque à Bern-Engel, grand sanctuaire helvète ; un éventuel Goban[-] (?)⁸⁷ à Canterbury (*RIB* 45) en Bretagne ; peut-être Xuban à Arbas en pays convène (*CIL* XIII 130) ; tous apparentés à une racine celtique signifiant « smith »⁸⁸ qui rejoint une divinité Goibne d'Irlande et aussi Gofannon du Pays de Galles et des toponymes des îles britanniques. Elle affirme ensuite que « the divine name UCUNETIS, recurring three times in Alesia (*sic* !) is just an antonomastic theonym which has been shown to be a pre-Gaulish lexical element meaning "The Invocation" » et conclut que « the god in honour of which both the Gaulish and the Latin dedication were made was nobody else than Goban(n)os himself, even if his full name [-] was suppressed by reverential, i.e. religious taboo⁸⁹ ». Et comme l'auteur n'a pas vu que Ucuētis était également vénéré à Entrains, puisqu'elle situe les trois dédicaces à Alésia, elle fait d'Alésia l'endroit où « the taboo-designation Ucuētis became specifically attached to (Gobannos) ». Rien ne justifie qu'un tabou spécifique ait frappé Cobannus, rien n'explique pourquoi ce dieu pouvait être nommé ailleurs, en particulier dans son propre sanctuaire, et non à Alésia ou Entrains. Ni comment un nom de dieu qui serait tabou serait honoré par un magistrat supérieur de la cité des Éduens (*AE* 1999, 1173) ? Ni pourquoi un nom tabou figurerait sur des représentations figurées du dieu, comme c'est le cas pour plusieurs statuettes du célèbre trésor du Museum Paul Getty ? Et pourquoi serait-il associé au culte impérial dans la formule éduenne ? Ces questions ne sont pas posées, sans doute parce que les dédicaces, évoquées brièvement de seconde main, n'ont été ni lues ni localisées ni analysées de manière précise. La construction de cette hypothèse pose, dans son ensemble, des problèmes méthodologiques et conceptuels majeurs. En effet il est probable que ce raisonnement soit fondamentalement affecté par une mauvaise perception de la notion de polythéisme et de diversité ethnique où la religion joue un rôle identitaire ainsi que par un refus, plus ou moins conscient, qu'une même fonction (ou proche fonction) puisse être attribuée à des dieux différents dans des lieux différents. Plutôt qu'un jeu de pseudonymes, cela n'impliquerait-il pas une diversification des spécialités techniques ? Cela enrichirait le panthéon civique de la cité : on sait que les bronziers d'Alésia avaient mis au point des modes particulières d'argenture : Ucuētis ne les aurait-il pas patronnées ? Alors que C/Gobannus, ailleurs dans la *civitas*, aurait eu une spécificité technique différente ?

Mais les identifications n'en restent pas là. En effet « further taboo-dedications to Goban(n)os in Alesia and surroundings may have been expressed by the probably detoponymic theonym Alisanos ». Deux inscriptions, une gauloise (*RIG* II, 1, L-133 = *CIL* XIII 5468) du territoire lingon (Couchey) et une latine (*CIL* XIII 2843) provenant du pays éduen (Visignot) témoignent de l'existence d'un dieu Alisanus. L'étymologie

⁸⁷ L'inscription est très fragmentaire et rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit d'une mention de divinité.

⁸⁸ R. MATASOVIĆ, *op. cit.* (n. 6), p. 164.

⁸⁹ Le même tabou frapperait sa parèdre Bergusia dont le nom n'évoquerait pas la montagne comme on le pense communément (cf. X. DELAMARRE, *Dictionnaire, op. cit.* [n. 6], p. 73) mais serait un « antonomastic theonym » pour « the high goddess » (P. DE BERNARDO STEMPEL, *op. cit.*, p. 108 et 118).

de ce théonyme⁹⁰ a été longtemps rapprochée soit du nom celtique de l'aulne (dieu des alisiers ou des aulnes) soit d'un terme signifiant « la hauteur rocheuse », comme pour Alésia. Plus récemment P.-Y. Lambert⁹¹ a choisi de le ramener à un « dieu topique d'Alésia », malgré l'existence d'autres toponymes et anthroponymes construits sur la même racine⁹² et qui n'ont à l'évidence aucun rapport avec Alésia⁹³, mais qu'il ne cite pas. Toutefois la définition de dieu topique ne convient pas à P. de Bernardo Stempel, car ce type de culte « of eponymous town-deities was introduced during the Gallo-Roman period, probably under Roman influence », ce qui serait gênant pour qui cherche précisément « sous » la documentation d'époque romaine la vraie religion celtique ; dès lors elle glisse à une interprétation globale « hence Alisanos, if it refers to the town *Alis-ia* as its distribution⁹⁴ seems to suggest, will not have represented the divine emanation of that town, but just an epithet of appurtenance of the mighty divine smith to wit *deus (Goban(n)os) Alisanos* ». En réalité, quelle que soit l'étymologie du nom, et quel que soit l'éventuel lien avec le toponyme Alésia, le seul élément qui relierait Alisanus à Cobannus le forgeron serait le fait que ses dédicaces figurent sur des casseroles de bronze : on objectera sans peine que les très nombreuses offrandes d'objets métalliques ou précieux dans les sanctuaires ne transforment pas le dieu bénéficiaire en protecteur des forgerons. Et sur les deux patères, le dieu ne serait nommé que par une épithète « accessoire » ? Concrètement on retiendra qu'Alisanus n'est pas attesté sur le territoire du *pagus* (sinon dans une restitution⁹⁵ quasi complète suggérée par l'hypothèse toponymique elle-même) et que sa relation avec Ucuētis, ou avec Cobannus, relève de la pure conjecture.

Il faut encore évoquer dans une perspective proche, l'hypothèse développée par plusieurs celtisants⁹⁶ que la sainte Reine qui constitue la martyre locale, qu'honorait une basilique au VIII^e siècle, soit en réalité un avatar d'Epona. Elle serait attestée par deux graffitis Regina sur un plat d'étain imitant l'argent portant aussi un poisson ; le même nom se retrouve sur une assiette et un chrisme est également gravé sur un autre objet du trésor (CAG 21/1, p. 488-493). Un détour par la mythologie celtique

⁹⁰ J. LACROIX, *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des dieux*, Paris, 2007, p. 38.

⁹¹ Dans *RIG*, II, 1, 2002, p. 356 ; voir déjà l'hypothèse non argumentée de M. LEJEUNE, *RIG*, I, 1985, p. 378.

⁹² Par exemple : *Alisincum* St-Honoré, chez les Éduens ; *civitas Alisinensis* en Germanie supérieure ; *Aliso* sur la Lippe.

⁹³ Voir pour l'ensemble des possibilités : A. HOLDER, *Altceltischer Sprachschatz*, Leipzig, I, 1896, p. 94-95 ; III, 1913, col. 565-568 ; D.E. EVANS, *Gaulish Personal Names*, Oxford, 1967, p. 305-307.

⁹⁴ En réalité il n'existe que deux attestations (aucune à Alésia ni dans son *pagus*) mais l'auteur semble croire qu'il en existe davantage (« mostly attested » p. 118), peut-être par démultiplication d'après des éditions différentes du même texte.

⁹⁵ Dans l'inscription gallo-grecque *CIL* XIII 11258 = *RIG* I, G-257 du Mont-Auxois, le nom du dieu honoré est perdu. On y a restitué [AΛICA], le N étant très douteux, et le raisonnement de M. Lejeune (p. 378) est circulaire, fondé sur la patère de Couchey.

⁹⁶ Par exemple P. DE BERNARDO STEMPEL, *op. cit.*, p. 112 ; L. TOORIANS, « Magusanus and the "old lad" », *Nowele* 42 (2003), p. 13-28, spéc. p. 20-21 ; J. LACROIX, *op. cit.*, p. 104.

devrait appuyer cette interprétation⁹⁷ car Epona n'est jamais qualifiée de Regina dans l'épigraphie gallo-romaine, mais uniquement dans les régions balkaniques. On penserait d'abord à Junon pour interpréter une telle offrande, si le plat christianisé est bien une pièce plus ancienne et païenne à l'origine mais elle est habituellement datée du IV^e siècle, date du premier *martyrium*. Regina est peut-être tout simplement le nom de la donatrice, c'est un nom féminin assez courant⁹⁸. Mais les graffitis peuvent aussi signifier l'offrande à la sainte. Que ce « service eucharistique » soit le plus ancien témoignage archéologique connu du christianisme à Alésia est probable⁹⁹. Mais là s'arrêtent les considérations historiques. À Alésia, une plaquette de bronze, une statuette de pierre et quelques reliefs non nommés, résument actuellement nos connaissances sur Epona. Bref, entre Epona et le nom Regina – sainte Reine, aucune articulation ne peut être montrée.

Je ne pense pas que ces élaborations créatives apportent beaucoup à la connaissance des cultes d'Alésia. Il est toutefois indispensable de prendre conscience¹⁰⁰ que, parallèlement à la vision fonctionnaliste et sociologique des pratiques religieuses dans un cadre historique et institutionnel donné, construite sur un dossier rigoureux, solidement établi, et une analyse critique des sources, continue à se développer, sur une base documentaire approximative et incomplète, dans une spéculation intellectuelle fragile fondée sur des convictions plutôt que des argumentations, un courant nourri de l'historiographie qui survalorise le mythe, s'enferme dans la quête des origines et tend à une unification théologique des variantes. Et quand il s'agit de religion dite celtique, la capacité de susciter des fondements gaulois y compris aux cultes chrétiens ne connaît pas de bornes. Les exemples évoqués ici montrent aussi à suffisance que les deux approches sont irréductibles et qu'il s'agit d'un choix méthodologique fondamental entre la recherche scientifique et l'imagination fertile.

(Université Libre de Bruxelles)
Rue des Houblonnières, 8
B-5000 Namur
m-t.charlier@ulb.ac.be

Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER

Abréviations

AE : *L'Année épigraphique*.

CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

IL Ling(ons) : Y. LE BOHEC, *Inscriptions de la cité des Lingons*, ILGB 1, Paris, 2003.

ILN : *Inscriptions latines de Narbonnaise*.

⁹⁷ Cf. STERCKX, *Mythologie du monde celte*, Paris, 2009, p. 233-234.

⁹⁸ Cf. B. LÖRINCZ, *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum*, IV, Vienne, 2002, p. 25.

⁹⁹ Cf. GRAPIN, « Au nom de Regina », in « *Alésia* », p. 128.

¹⁰⁰ Cf. l'exposé historiographique critique de C. BONNET, « L'histoire séculière et profane des religions », in J. SCHEID (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genève, 2007, p. 1-27.

ILTG : P. WUILLEUMIER, *Inscriptions latines des Trois Gaules*, Paris, 1963.

RIB : R.G. COLLINGWOOD & R.P. WRIGHT, *Roman Inscriptions of Britain*, Oxford, 1965.

RIG : *Recueil des Inscriptions gauloises*.

CAG : *Carte archéologique de la Gaule*.

CAG 21/1 : M. PROVOST, *CAG 21/1. Alesia*, Paris, 2009.

CAG 21/2 : M. PROVOST *et al.*, *CAG 21/2. La Côte-d'Or*, Paris, 2009.

CAG 39 : M.-P. ROTHÉ, *CAG 39. Le Jura*, Paris, 2001.

CAG 52/1 : J.-J. THÉVENARD, *CAG 52/1. La Haute-Marne*, Paris, 1996.

CAG 58 : H. BIGEARD, *CAG 58. La Nièvre*, Paris, 1996.

Alésia : « Alésia. Comment un oppidum gaulois est entré dans l'histoire », *Dossiers d'Archéologie* 305 (2005).

Celtes : D. PAUNIER (dir.), *Celtes et Gaulois. L'archéologie face à l'histoire. La romanisation et la question de l'héritage celtique*, Glux-en-Glenne, 2006.

Cités : M. DONDIN-PAYRE et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER (eds), *Cités, municipales, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire*, Paris, 1999.

Mars : V. BROUQUIER-REDDÉ *et al.* (dir.), *Mars en Occident. Actes du colloque international « Autour d'Allonnes (Sarthe). Les sanctuaires de Mars en Occident »*, Rennes, 2006.

Sanctuaires : M. DONDIN-PAYRE et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER (eds), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 2006.

Territoires : D. GARCIA et Fl. VERDIN (dir.), *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*, Paris, 2002.

MARILIER : J. MARILIER, « Textes médiévaux », in J. LE GALL *et al.* (eds), *Alésia. Textes littéraires antiques et textes médiévaux*, 2^e éd., Dijon, 1980, p. 83-174.