UCL Université catholique de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL)

FIAL
Un éventail de formations, une multitude d'horizons

Sur les Pistes de l'identité de Vulcain

Par l'étude épigraphique de la pratique de son culte dans la partie occidentale du monde romain

Mémoire réalisé par
Sautereau Nicolas

Promoteur
Françoise Van Haeperen

Année académique 2016-2017
Master 120 en Histoire, finalité approfondie

Sur les pistes de l'identité de Vulcain par l'étude épigraphique de la pratique de son culte dans la partie occidentale du monde romain.

Nicolas SAUTEREAU

Sous la direction de Françoise VAN HAEPEREN

ANNÉE ACADÉMIQUE : 2016-2017 SESSION : Septembre

NOM : Sautereau

PRÉNOM : Nicolas

TITRE DU MÉMOIRE : *Sur les pistes de l'identité de Vulcain par l'étude épigraphique de la pratique de son culte dans la partie occidentale du monde romain.*

PROMOTEUR : Françoise Van Haeperen

Résumé du mémoire en 12 lignes :

Dans les sources littéraires et iconographiques, Vulcain est présenté à la faveur de son assimilation avec l'Héphaïstos grec et biaise de ce fait la perception de la plupart des néophytes. En effet, il est principalement, sinon exclusivement, symbolisé par son identité de « dieu forgeron » qui œuvre au fond des volcans pour le confort des autres dieux. Toutefois, comme tend à le prouver notre étude, dans les sources épigraphiques, très peu voire aucune attestation d'une telle identité n'existe.

Pour établir un tel constat, nous avons étudié les inscriptions qui détaillaient la pratique du culte vulcanien à travers la partie occidentale du territoire romain et avons à ce titre examiné les célébrations l'honorant mais aussi les dévots de son culte et seule l'identité de « dieu du feu dévorant » a pu être mise en évidence.

Comme Scheid le définit pour la plupart des autres dieux romains – car Vulcain est avant tout un dieu des Romains et de tous les Romains – son identité semble se décliner sous deux aspects : l'un terrifiant et l'autre paisible. Le premier concerne surtout la défense des ressources céréalières nouvellement engrangées tandis que son côté paisible est multiforme et s'applique dès lors à un nombre important de circonstances comme la cuisine, les thermes ou encore l'agriculture.

Remerciements

Avant toute autre personne, je voudrais adresser mes plus amples remerciements à ma promotrice, M.me Françoise Van Haeperen dont la disponibilité, l'écoute et les conseils furent précieux au cours de la rédaction de ce mémoire mais aussi durant l'entièreté de mes cinq années d'étude en Histoire. En effet, dès les cours de première année, elle a su trouver les mots pour toujours me permettre de me dépasser et ce mémoire réalisé avec sa collaboration n'est que le produit final d'un soutien continu d'une demi-décennie…

Dans ce domaine « professionnel », je voudrais également adresser une mention spéciale à l'ensemble du personnel académique, professeurs comme bibliothécaires qui chacun à leur façon par leurs enseignements ou discussions m'ont permis de grandir et de réaliser ce travail.

Je voudrais également particulièrement remercier ma famille, Fabrice, France et Valentine Sautereau qui m'ont toujours soutenu dans mes choix et épaulé tant dans les moments de joie que ceux de doute. Parce que je sais qu'ils seront toujours à mes côtés et parce que ce mémoire n'aurait pas pu être réalisé sans eux ; « merci ! ».

Pour conclure ces remerciements, je remercie chaleureusement mes « collègues » historiens qui m'ont aidé, écouté, conseillé mais surtout permis de vivre cinq magnifiques années en leur compagnie : Émilie Vandam, Esther Kestemont, Romane Carmon, Guillaume Walry et Loïck Naudin tout en adressant un clin d'œil particulier à Simon Michel, mon partenaire privilégié de blocus, sans qui la réussite de mon parcours universitaire aurait été impossible.

Pour clôturer ces remerciements, je voulais enfin remercier mes collègues antiquistes Damien Delvigne et Nicolas d'Hoest mais aussi l'ensemble de mes amis que je n'ai pas cités qui tous furent précieux dans mon cheminement académique.

À tous, cités ou oubliés, parce que ce mémoire est l'aboutissement d'une part de ma vie dans laquelle tous vous avez pris une part importante, je vous dis merci !

Sommaire

Sommaire _____ *9*

I. Introduction _____ *11*

II. Partie I : Célébrations annuelles honorant Vulcain _____ *21*

A. Les Volcanalia du 23 août _____ **26**

- Contextes célébratifs dans lesquels s'organisaient les Volcanalia _____ 28

Les Volcanalia pour prévenir les incendies et favoriser la renaissance des cultures _____ 29

Volcanali circenses missus _____ 33

- Cérémonies et pratiques des Volcanalia _____ 36
- Où se déroulaient-elles _____ 40
- Sur quelle période temporelle les Volcanalia ont-elles été célébrées ? _____ 42
- Conclusions _____ 43

B. Les Tubilustria des 23 mars et 23 mai _____ **44**

- L'étymologie comme indice des pratiques et cérémonies ? _____ 46
- Identités vulcaniennes que révèlent les Tubilustria _____ 48
- Où était célébré le Tubilustrium du 23 mai ? _____ 54
- Durant quelle période honorait-on Vulcain le 23 mai ? _____ 54
- Conclusions _____ 56

C. Les Piscatorii ludi du 7 juin _____ **56**

- Vulcain, expression de l'un des trois feux de la théorie dumézilienne sur l'Inde védique appliquée à Rome ? _____ 57

D. Conclusions _____ **59**

III. Partie II : Les dévots de Vulcain _____ *65*

A. Prêtres du culte ostien de Vulcain : Pontifex Volcani, Praetor et aedilis sacris Volcani faciundis _____ **66**

- Pontifex Volcani _____ 71

Établir un parallèle entre le pontifex Volcani et le pontifex maximus comme indice de rôle(s) attaché(s) à la fonction ? _____ 72

Fonction octroyée à titre viager _____ 74

Hérédité, élection, désignation et/ou cooptation, quel mode de nomination ? _____ 75

Quelles conditions d'accession ? _____ 78

Conclusions _____ 82

- Praetores et aediles sacris Volcani faciundis _____ 83

Fonctions annuelles, itération et cumul des fonctions ____ 84
Quel mode de nomination ? ____ 87
Quelles conditions d'accession ? ____ 90
Préture et édilité, véritables prêtrises ? ____ 90
Conclusions ____ 93
- Hiérarchisation de ces fonctions ____ 94
- Collégialité ____ 96
- Conclusions ____ 97

B. Les dévots : actes de dévotion individuels, collectifs et militaires ____ 99
- Actes de dévotion individuels ____ 100

Vulcain, dieu des Romains ____ 101
Culte de Vulcain : offrandes modestes ____ 103
- Actes de dévotion collectifs ____ 109

Associations professionnelles ____ 110
Associations civiles ____ 121
- Unités militaires ____ 123
- Autres attestations collectives ____ 129

C. Conclusions ____ 130

IV. Partie III : Diffusion géographique du culte de Vulcain ____ 135

V. Élargissements ____ 145

VI. Conclusions ____ 147

VII. Sources et bibliographie ____ 153

VIII. Corpus des inscriptions utilisées ____ *Erreur ! Signet non défini.*

IX. Table des annexes ____ *Erreur ! Signet non défini.*

X. Annexes ____ *Erreur ! Signet non défini.*

I. Introduction

Vulcain, maître du feu, travaille dans ses forges au fond des volcans qui entrent en éruption lors de ses travaux les plus intenses. Claudicant, borgne et d'apparence ingrate, il est cependant marié, selon certaines versions, à la plus belle des déesses, Vénus[1], mais surtout est capable de réaliser les plus belles armes, bijoux et pièces d'orfèvrerie pour le bon plaisir des autres dieux. C'est d'ailleurs par le biais de ses créations magnifiques qui contrastent avec sa propre condition qu'il regagne l'Olympe après en avoir été chassé par Junon, sa mère, à la naissance, en raison de son apparence imparfaite. Voici, en quelques lignes, comment les néophytes en mythologie se représentent le plus discret des « 12 grands » dieux du panthéon romain. Cette caricature qui trace les grandes lignes de l'histoire mythique de Vulcain découle en réalité de la tradition littéraire et iconographique limitant le dieu Romain archaïque *Volcanus* à une pâle copie de l'Héphaïstos grec classique.

L'objet principal de ce travail sera donc de mettre en lumière comment ce *Volcanus* archaïque – que nous appellerons simplement Vulcain dans le courant de notre exposé – peut être dégagé de la condition forgeronne de l'Héphaïstos grec. Pour ce faire, nous n'userons pas d'un constant retour à la littérature classique mais utiliserons les sources épigraphiques témoignant de la pratique du culte de ce dieu. En effet, quel pourrait-être le meilleur moyen d'étudier les implications selon lesquelles s'incarnait l'identité de Vulcain que celui de le faire à travers l'étude des rites et pratiques afférentes à son culte ?

Nous traiterons donc de la pratique du culte de Vulcain et tâcherons, par l'étude de celle-ci, de relever dans quels contextes il était invoqué. Nous écrivions que son identité « forgeronne », attestée par la tradition littéraire mais aussi par l'ensemble des représentations iconographiques le mettant en scène, devait être dépassée dans le contexte épigraphique que nous envisageons. Mais comment Vulcain y est-il alors honoré et surtout, pourquoi ?
Comme l'écrit John Scheid dans son ouvrage précieux sur la religion romaine, si un dieu ne possède qu'une seule identité, celle-ci peut impliquer un nombre très important et varié de rôles.[2] À ce titre, il nous faudra donc remarquer dans quelle mesure Vulcain, que nous démontrerons être le « dieu du feu » particulièrement du feu « dévorant », est invoqué dans les différentes attestations de la pratique de son culte.

[1] Dans la tradition romaine, au contraire de la grecque, Carcopino affirme qu'il aurait épousé une divinité agraire abstraite dérivée d'une Junon primitive. CARCOPINO J., *Virgile et les origines d'Ostie*, 2ème éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 89 (Hier). Notons que dans d'autres traditions, il aurait été marié à l'une des trois grâces : Aglaia après avoir « divorcé » de Vénus. HÉSIODE, *Théogonie*, vers 985.
[2] SCHEID J., *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 131 (Cursus-Histoire de l'Antiquité).

Traiter de la religion romaine a toujours été compliqué pour les Modernes qui souvent se sont laissés influencer par les préjugés et anachronismes dérivant de leurs conceptions modernes de la religion. Ils ont également souvent pu être influencés, à tort, dans leurs propos par une volonté – inconsciente ou non – de justifier les débats religieux de leurs temps par l'étude des rites antiques. Ainsi, nombreuses sont les écoles qui ont produit des ouvrages dans lesquels ils avaient une vision dénaturée de la religion antique romaine. Nous pouvons à ce sujet citer les travaux qui définissaient la religion romaine comme froide et décadente, rédigés afin de moquer ou légitimer la suprématie de la chrétienté[3] ou encore ceux qui la présentaient comme « envahie par les cultes étrangers ». Cette seconde « erreur » de définition de la religion romaine est née de l'extrapolation des propos que tenait Hartung à propos de la séparation des rites grecs et romains.[4] Sans vouloir refaire l'historiographie des travaux portant sur la religion, nous pouvons donc écrire que ces travaux du 19ème siècle sont le parfait exemple des difficultés auxquelles les Modernes ont toujours été confrontés lors de la rédaction de leurs études qu'il semblent difficile de dégager du contexte historique dans lequel elles prennent place.

C'est au regard de ces travaux qu'il nous parait utile sinon primordial de revenir sur les principes généraux de la religion romaine afin d'éviter les erreurs d'interprétation que nous venons de citer très brièvement.

La religion romaine est, comme nous l'écrivions, très différente des religions monothéistes qui peuplent le monde d'aujourd'hui premièrement parce qu'elle est avant tout ritualiste. Cela implique donc que l'important est de « faire » et non de « croire » ; c'est « la victoire de l'orthopraxie sur l'orthodoxie ». L'accent n'est dès lors pas mis sur l'enseignement ou la doctrine – qui n'existent d'ailleurs pas dans la société romaine[5] – mais plutôt sur l'exactitude des rites et sur la justesse des gestes qui devaient être réalisés lors des cérémonies religieuses qui rythment la vie de tout Romain.

La seconde caractéristique principale qui tranche avec nos conceptions modernes de la religion se situe dans le fait, qu'à Rome, l'ensemble des rites que nous citions visent à l'établissement

[3] Comme ce fut par exemple le cas pour les travaux de Mommsen qui entendait ainsi combattre l'influence de l'église catholique en Allemagne en moquant ses prêtres et leurs superstitions. *Ibid*., p. 10.

[4] Il avait d'ailleurs totalement raison d'effectuer un tel travail qui tranchait avec ses prédécesseurs qui ne distinguaient nullement Minerve d'Athéna et traitaient donc des réalités grecques et romaines comme d'un ensemble uniforme. (HARTUNG J. A., *Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt*, Erlangen, J.J. Palm und Ernst Enke, 1836.) Toutefois, ce séparatisme, à l'origine pertinent, fut repris à de nombreuses reprises pour catégoriser la religion romaine parfois dans des extrêmes surtout basés sur la distinction de la religion romaine « de pure souche » et des importations étrangères. Ces extrêmes furent tels que certains firent même de la triade capitoline une importation étrangère. (Wissowa dans sa distinction des *ingentes* et des *novensides* : WISSOWA G., *Religion und Kultus der Römer*, 2ème éd., Munich, Beck, 1912, p. 41.)

[5] SCHEID J., *op. cit.*, p. 20.

d'une *pax deorum* qui, si elle est atteinte, permet l'établissement d'une société paisible sur terre. En effet, les Romains ne cherchent pas le salut de leur âme à travers l'accession à un paradis mais veulent établir celui-ci sur Terre dans un partenariat avec les dieux résultant de la bonne pratique des rites de leurs cultes.

Enfin, la religion romaine est avant tout sociale. Cela implique donc que tout acte religieux est réalisé dans un contexte précis qui lie cet acte à une communauté déterminée que ce soit l'ensemble de la population, la famille ou une association professionnelle… Cela implique donc que chaque divinité invoquée doit être mise en lien exclusif avec ce contexte spécifique mais cela implique également que tout acte religieux peut être vu sous un jour communautaire et que tout acte communautaire peut être envisagé sous un jour religieux.[6]

Pour appréhender au mieux les réalités liées au culte de Vulcain, nous devrons donc tenir compte de ces trois caractéristiques principales de la religion romaine.

Afin de définir dans quel contexte mais surtout pourquoi Vulcain était invoqué, nous nous intéresserons premièrement aux célébrations qui lui sont dédiées, au moins en partie, pour déterminer si chacune de ces célébrations l'honore selon les mêmes modalités. Nous étudierons dès lors les lieux, dates et significations de ces fêtes. En effet, pourquoi l'honorer à une date plutôt qu'à une autre ? Pourquoi dans des lieux différents ? Que pouvons-nous en déduire de l'identité de Vulcain ?

La seconde grande partie de ce travail portera sur l'étude des dévots de son culte. Nous avons écrit que, dans la religion antique romaine, le culte d'un dieu devait être lié à une communauté particulière. À ce titre, nous pensons que si les manifestations publiques sont importantes pour dégager l'identité vulcanienne au niveau de la religion de l'État, l'étude des dévots dans leurs pratiques individuelles et collectives constitue le complément parfait du second volet de notre analyse. Avant de traiter de ces dévots dans leur rôle particulier, nous avons cependant pris le parti de traiter du dossier spécifique que représente Ostie et ses prêtrises vulcaniennes. La cité portuaire constitue un dossier particulier car il s'agit, dans l'état actuel des recherches, de la seule cité dont Vulcain fut la divinité poliade. À ce titre, les prêtrises qui y sont attestées mais surtout les conclusions que nous en dégagerons devront être remises dans le contexte particulier de la cité annonaire et très peu d'entre elles pourront être utilisées en dehors de ce contexte comme nous le verrons.

Pour clôturer notre heuristique, nous avons dans une troisième partie plus succincte porté un regard plus général sur l'ensemble des sources qui composent nos différents dossiers

[6] *Ibid*., p. 22.

épigraphiques. Cette partie sera consacrée à l'étude de la diffusion géographique des inscriptions attestant le culte de Vulcain.

Nous voulions également y intégrer une analyse de la répartition temporelle des mêmes inscriptions afin de relever une possible évolution chronologique dans la façon d'honorer Vulcain. Toutefois très peu de celles-ci étant datées, il est dès lors impossible de réaliser une étude générale de leurs datations.

Notons cependant que cela n'implique pas que notre analyse soit dégagée de toute considération temporelle. En effet, lorsqu'une mise en série des datations d'un dossier particulier était possible, nous l'avons bien entendu envisagée comme l'attestera par exemple notre point sur les *Tubilustria* ou sur les *Volcanalia* par exemple…

Au fur et à mesure de son évolution, ce travail qui se voulait à l'origine exhaustif a dû être circoncit. En effet, nous voulions aborder la question de l'identité vulcanienne par le prisme d'une étude exhaustive de la pratique de son culte. Toutefois, en raison des proportions qu'ont prises les parties déjà citées, de nombreux axes de recherches ont dû être abandonnés et pourraient dès lors constituer d'intéressants chapitres d'un travail futur complémentaire. Nous détaillerons ceux-ci dans le dernier point de ce travail, *élargissements*, et nous nous bornerons donc ici à une brève énumération des limites que nous avons définies pour notre propos.

Nous écrivions que nous avons réalisé une étude de la diffusion géographique du culte de Vulcain, il nous faut cependant préciser que le présent travail n'est axé que sur les inscriptions latines qui citent un certain *Volcanus*, *Volkanus* ou encore de *Vulkanus*.[7] Nous avons donc pris le parti de ne nous intéresser qu'à la partie occidentale du monde romain et donc d'exclure de notre étude les potentielles inscriptions « rédigées » en grec qui pourraientt être liées au culte de Vulcain. En plus de la partie orientale du bassin méditerranéen, de nombreux autres points ont dû être laissés de côté dans notre travail. En effet, nous avons également dû nous résoudre à ne pas traiter des liens existants entre Vulcain et les autorités impériales ou les rapprochements possibles de son culte et de celui impérial.

Par ailleurs, nous avons pris le parti de ne pas approfondir les particularités de notre dossier constitué pour l'étude des dévotions individuelles[8] ou les questions liées à l'impact du christianisme sur la modification des célébrations vulcaniennes par exemple.

[7] À titre d'exemple, nous pouvons respectivement citer les inscriptions suivantes qui toutes ont été découvertes à Ostie : *C.I.L.*, XIV, 47 (*Volcani*) : *C.I.L.*, XIV, 3 (*Volkani*) et *C.I.L.*, XIV, 352 (*Vulkanus*).

[8] Nous n'avons en effet pas pris le temps de chercher la part exacte des origines géographiques des citoyens ou des affranchis qui le composaient.

Un dernier chapitre majeur de notre plan originel a également dû être abandonné. Il s'agit de l'étude des différentes attestations iconographiques – sculptées comme peintes – dans lesquelles Vulcain était représenté. Cicéron écrivait dans son *De Natura Deorum* : *Continueras-tu* [Velléius] *néanmoins à défendre une thèse aussi absurde ?* [Que les dieux existent] *Pour nous autres il se peut que les choses se passent comme tu le dis : dès l'enfance nous nous représentons Jupiter, Junon, Minerve, Neptune, Vulcain, Apollon et les autres dieux avec les traits que peintres et sculpteurs leur ont donnés et non seulement leur visage, mais leurs attributs, leur âge, leur vêtement sont pour nous chose fixée*.[9]

À la lumière de ce témoignage il nous semblait primordial de confronter les conclusions que nous tirerions de l'étude de nos dossiers épigraphiques à celles que nous pouvions définir sur base des statues, bas-reliefs et autres sources iconographiques. Toutefois, comme nous l'écrivions, de nombreux choix ont dû être faits et à ce titre, nous avons décidé de nous concentrer sur l'étude des caractéristiques principales de la religion romaine : rites et communautés.

Outre les restrictions « volontaires » que nous venons de présenter, ce travail est également limité d'un point de vue temporel. Nous citions combien la datation de nos inscriptions était incertaine et qu'à ce titre nous ne pouvions envisager une quelconque étude chronologique. Il nous faut par ailleurs préciser qu'en règle générale seule la religion de l'époque classique est connue. Il est en effet très compliqué sinon impossible de remonter au-delà du deuxième siècle avant notre ère dans la plupart des cas.[10] Il nous faut au regard de cette remarque revenir sur les premiers mots que nous écrivions. Rome finit la conquête de la Grèce en 146 avant notre ère avec le fameux sac de Corinthe. Il est logique de penser qu'à cette époque, l'assimilation de Vulcain et Héphaïstos avait déjà commencé et étant donné qu'aucune de nos sources ne nous permet de remonter avec certitude au-delà de cette période, il est erroné de postuler que le présent travail décrira l'identité du *Volcanus* préhellénique ! S'il est cependant vrai que nous détaillerons, sur base de l'épigraphie, un Vulcain dont la personnalité semble trancher avec la tradition iconographique et littéraire, celui-ci ne peut donc vraisemblablement pas être considéré comme préhellénique et encore moins comme archaïque.

Dans un contexte exclusivement latin, nos propos entendront donc définir l'identité du Vulcain latin qu'attestent des sources que nous pouvons diviser en deux groupes principaux. D'une part les fastes qui peuvent être datés entre le 1er siècle avant notre ère et la moitié du 4ème

[9] CICÉRON, *De natura deorum*, livre I, chap. 29.
[10] SCHEID J., *op. cit.*, p. 12.

après Jésus Christ sur lesquels sera basée l'étude des célébrations publiques honorant Vulcain. Et, d'autre part, les *tituli* posés individuellement ou collectivement qui sont quant à eux datés, pour la majorité, des 2ème et 3ème siècles de notre ère.

Ces *tituli* ne constituent cependant pas un ensemble uniforme. Nous citions premièrement les fastes utiles à notre première partie mais à ces derniers, nous devons ajouter des inscriptions tant funéraires qu'honorifiques en plus des nombreuses dédicaces et épigraphes votives logiquement découvertes dans notre contexte religieux. Nos dossiers épigraphiques sont également constitués de quelques inscriptions littéraires, principalement issues d'Afrique du Nord. Précisons en outre que les inscriptions funéraires qui composent notre dossier ne sont nullement l'expression d'une application funéraire de l'identité vulcanienne puisqu'elles mentionnent à chaque fois le dieu dans le nom d'une fonction occupée à Ostie.[11]

Nous n'allons pas plus avant dans la présentation de nos sources dans la mesure où chaque chapitre comportera dans son introduction la présentation du dossier épigraphique spécifiquement constitué pour son étude.

Pour conclure cette introduction, il nous reste à revenir sur l'état de l'art portant sur le culte de Vulcain. Étonnamment, peu d'ouvrages lui sont consacrés, en 1995, Capdevile écrivait à juste titre : « « *On a peu écrit sur Héphaïstos »*[12] *et cela est encore plus vrai pour celui qui est devenu son homologue latin* »[13]. En effet, outre l'ouvrage de Capdeville et les larges chapitres que lui consacre Carcopino[14] dans son travail, Vulcain n'a jamais fait l'objet d'une étude synthétique. Ce travail et les élargissements qu'il propose se veut donc novateur dans l'historiographie moderne car personne jusqu'à présent ne s'est attaché à étudier Vulcain et encore moins par l'entremise des sources épigraphiques que nous citions.

Toutefois, il serait erroné d'écrire que personne ne s'est intéressé à Vulcain puisque Capdeville, notamment, lui a consacré de nombreuses pages. Néanmoins, comme nous l'écrivions, personne n'a réalisé une étude générale quant à son identité en lien avec la pratique de son culte. À cet égard, nous pouvons remarquer que Capdeville s'est penché spécifiquement sur les caractéristiques identitaires de Vulcain avant son assimilation à l'Héphaïstos grec tandis que Carcopino se concentrait pour sa part sur la pratique ostienne du culte de Vulcain.

---

[11] *C.I.L.*, XIV, 47.

[12] Mots empruntés à M. Delcourt dans son ouvrage *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, p. 9.

[13] CAPDEVILLE G., CAPDEVILLE G., *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1995, p. 2.

[14] CARCOPINO J., *op. cit.*

Notons qu'aujourd'hui ces deux travaux sont dépassés dans la plupart de leurs propos et ne revêtent plus l'autorité dont ils pouvaient jouir au moment de la rédaction de leurs travaux. Dans notre analyse, il faudra dès lors être prudent lorsque nous les citerons en remettant en contexte leurs hypothèses.

Le travail de Capdeville doit en effet être pris avec précaution puisqu'il traite d'un sujet difficilement vérifiable. S'il est vrai qu'il est difficile d'émettre des conclusions indéniables dans le domaine de la religion romaine, ce constat est d'autant plus vrai pour des propos s'intéressant à des réalités précédant le 2ème siècle avant notre ère. Selon les propos de Scheid, les théories de Capdeville doivent être rapprochées des hypothèses prédéistes inspirées des travaux de Ludwig Deubner et doivent donc être remises en cause. Dans notre bibliographie nous n'avons cité que quelques exemples significatifs de comptes-rendus le concernant parce qu'étant unanimes, il nous paraissait inutile de revenir en détail sur leurs propos.

Le constat est le même pour l'œuvre de Carcopino… Leurs deux ouvrages bien que présentant de nombreux points positifs, notamment au regard de leurs méthodologies respectives, sont en effet limités dans leurs hypothèses qui sont parfois totalement erronées comme celle de Carcopino faisant de Vulcain un dieu du Tibre par exemple.

Un nombre conséquent d'autres auteurs pourraient être cités pour leurs travaux, parfois brefs, mais toujours pertinents. Nous avons choisi d'en retenir particulièrement deux : Degrassi[15] et Dumézil[16] dont les études sur les *Volcanalia* restent d'une grande pertinence et servent encore aujourd'hui de point de départ à la plupart des travaux étudiant Vulcain. Outre les rares ouvrages de synthèse que nous venons de citer, Vulcain a également été étudié dans de nombreux articles de revue dont la pertinence est parfois aujourd'hui dépassée. À ce titre, nous pouvons par exemple citer Duval sur lequel nous reviendrons à de nombreuses reprises durant ce travail.[17]

Vulcain doit-il réellement être limité au pastiche romain de l'Héphaïstos grec ? Les célébrations de son culte, ses dévots et tous les rôles qu'emprunte son identité ignée n'attestent-ils pas d'une compétence plus large ? Vulcain, dieu au service des dieux, ne se révèle-t-il pas dans une dimension beaucoup plus large et souveraine ?

---

[15] DEGRASSI A., *Inscriptiones Italiae*, t. XIII : « Fasti et elogia », fasc. 2 : « Fasti anni Numani et Iuliani », Rome, Libreria dello Stato, 1963, p. 500-502.

[16] DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975.

[17] DUVAL P. M., « Vulcain et le métal », dans *Travaux sur la Gaule. Rome*, École Française de Rome, 1989, p. 303-305 (Coll. Publications de l'École française de Rome, n°116) www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1989_ant_116_1_3670 (page consultée le 20/12/2016).

Partie I : Célébrations annuelles honorant Vulcain

II. Partie I : Célébrations annuelles honorant Vulcain

Avant tout autre propos, il nous parait primordial de revenir sur la distinction entre célébrations publiques et privées… Les premières sont organisées par l'état et concernent l'ensemble du peuple romain[18] tandis que les secondes sont plus exclusives. Elles peuvent être le fait d'organisations ou d'associations mais le plus souvent, il s'agit de marques de piété adressées par un particulier (homme ou femme) à une divinité ou à un groupe de divinités.
Au contraire des célébrations publiques qui peuvent être *stativae* c'est-à-dire fixes (genre majoritaire), *imperativae* (exceptionnelles) ou encore *indictivae* (mobiles), les manifestations privées ont tendance à être plus spontanées.[19] Par l'entremise des chapitres futurs, il nous faudra cependant remettre ce constat en question en essayant de définir si les dédicaces et autres manifestations – individuelles comme collectives – n'avaient pas lieu dans un contexte particulier, à la date de célébrations publiques par exemple… Dans le même registre, il nous faudra également définir si lors des cérémonies publiques, un certain nombre de manifestations privées n'avaient pas également lieu. Si oui, quelles étaient-elles ?

Pour étudier les identités de Vulcain à travers la pratique de son culte, nous commencerons donc par l'étude des célébrations l'honorant. En effet, quel pourrait-être le meilleur moyen de circoncire ses identités qu'en étudiant les fêtes l'honorant ? Toutefois, comme nous le précisions, il s'agit ici de fêtes publiques, cela implique donc que nous aurons un aperçu de la relation du peuple de Rome et de Vulcain et non d'une relation individuelle et personnelle. Il sera dès lors intéressant de mettre en rapport les conclusions de ce premier chapitre avec les points des chapitres suivants traitant de manifestations plus privées. Ainsi, nous pourrons observer si l'identité publiquement honorée de Vulcain correspond aux identités que mobilisent les actes de dévotion privés.

Dans ce chapitre, nous étudierons successivement les *Volcanalia* et le *Tubilustrium* du 23 mai, attestées toutes deux par les fastes que nous décrirons mais aussi les *Piscatorii ludi* dont seules les sources littéraires traitent. Il nous faudra auparavant revenir sur quelques notions de

[18] C'est vrai pour la plupart des fêtes mais certaines se déroulent de manière privée sous l'autorité du *pater familiaris* et à cet égard les *Lemuria* constituent un bon exemple. KIRSOPP MICHELS A., *Calendar of the Roman republic*, s.l., Princeton University Press, 2015, p. 76.
[19] Ces termes sont décrits par des auteurs tels que Macrobe et Varron et une synthèse des réalités afférentes à ces termes peut être trouvée chez SALZMAN M. R., *On roman time. The codex-calendar of 354 and the rythms of urban life in late antiquity*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 118 : WISSOWA G., *op. cit.*, p. 440 ou encore SCHEID J., *op. cit.*, p. 44.
Notons que seules les *stativae* sont inscrites dans les *fastes* et qu'à la suite des sacrifices qui sont le centre de ces célébrations, un banquet avait généralement lieu. SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 119.

base concernant les calendriers romains sans oublier de présenter, dans leur introduction respective, les sources spécifiques à l'étude de chaque fête.

Selon la définition actuelle, un calendrier étant « un tableau des jours, semaines et mois d'une année indiquant parfois aussi des données astronomiques »[20] et les fastes romains étant des listes de mois et jours fastes ou non, nous pouvons considérer ceux-ci comme des calendriers antiques constitués pour distinguer le caractère particulier des jours principalement entre « fastes » et « néfastes ». Dans une définition simpliste, les premiers sont réservés aux activités humaines tandis que les seconds sont réservés aux dieux.
Les fastes peuvent être de deux types ; soit gravés soit peints mais le second type est largement moins représenté que le premier puisqu'il ne compte à ce jour que quatre exemplaires dans le monde.[21]

Les fastes mettent donc en relief le caractère sacré ou non de chaque journée de l'année et présentent dès lors l'ensemble des célébrations publiques prenant place dans la société romaine au moment de leur gravure. De très nombreuses pages pourraient être rédigées à propos de leur organisation, signification, évolution etc. toutefois, nous nous concentrerons sur les éléments qui pourront être utiles à l'étude des célébrations vulcaniennes et à ce titre, nous traiterons principalement de l'organisation interne du calendrier romain qui pourra notamment être mise en lien avec les *Tubilustria*.

Chaque mois suit la même structure et est organisé autour de trois ou quatre[22] notions-clefs dont la signification originelle doit vraisemblablement être mise en lien direct avec les phases lunaires.[23] À l'origine, les mois dénombraient 29 ou 31 jours mais après la réforme julienne sur laquelle nous reviendrons, ils passèrent à une alternance de 30 et 31 jours (exception faite du mois de février). Nous voyons ainsi chacun des douze mois du calendrier romain (originellement dix) être rythmé par les kalendes (nouvelle lune), nones et ides (pleine lune) ainsi que peut-être par un quatrième jour structurant les phases lunaires, *Tubilustria*, sur lequel nous reviendrons dans la partie de ce chapitre s'intéressant au *Tubilustrium* du 23 mai.
Les nones avaient lieu le 5 ou 7 du mois et précédaient de neufs jours les ides qui selon toute vraisemblance étaient le centre de l'organisation lunaire du calendrier pré-julien…[24]

---

[20] « Calendrier », dans COHEN M., DAVAU M. et LALLEMAND M., *Dictionnaire du français vivant*, Bruxelles, Bordas, 1980, p. 173.
[21] RÜPKE J., *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, trad. Richardson D. (allemand à anglais), Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, p. 8.
[22] Voir à ce propos l'interprétation de RÜPKE que nous résumons dans le point sur les *Tubilustria*. *Ibid*., p. 24-32.
[23] *Ibid*., p. 24.
[24] Rüpke propose comme preuve de cette affirmation le sacrifice d'un bélier blanc à Jupiter. *Ibid.*

Au contraire de notre calendrier actuel, les fastes romains étaient basés sur les *nundinae*[25], cycle hebdomadaire de 8 jours correspondant aux jours de marchés. Ces journées, préalablement établies, axées sur le commerce, permettaient surtout l'interaction économique entre les acteurs citadins et ruraux et explique par ailleurs la présence des lettres allant de A à H que l'on trouve dans les fastes romains avant la mention de chaque jour[26].

Parce que, comme nous le présentons dans les introductions respectives de chaque fête, « nos » fastes s'étendent de l'époque tardo-républicaine jusqu'au IVème siècle, il nous faut envisager non pas le calendrier lunaire pré-julien mais bien celui qui résulte des réformes de César. À cet égard, nous nous contenterons de remarquer que la réforme julienne comporte trois aspects principaux… Le premier consiste en la définition de l'année en 365 jours adjointe d'un jour additionnel tous les 4 ans. C'est également sous cette réforme de l'année que les mois passent à 30 ou 31 jours.[27] Le second volet de sa réforme est indirect parce qu'il a limité les intercalations intempestives de jours par les pontifes et a de ce fait mis fin aux intercalations arbitraires motivées par des aspirations économiques ou politiques (en conservant sa charge plus longtemps).[28] Enfin, il insère 67 jours afin de faire coïncider le calendrier « théorique » aux cycles solaires rendant l'année 45 particulièrement longue.

Pour conclure cette brève introduction aux calendriers romains, nous voulions revenir sur la distinction entre jours fastes et néfastes qui sont au centre du calendrier romain.
Toutefois, pour traiter pertinemment de ce sujet, il nous faudrait écrire de trop nombreuses pages, surtout si l'on veut envisager de décrire les expiations, délits religieux ou les « endotercisi »[29]. Pour cette raison mais surtout parce que la définition de ces termes n'apporterait directement rien à notre étude, nous avons choisi de les laisser de côté. Notons

[25] « Marché qui a lieu tous les neufs jours, lieu où l'on vendait des marchandises » « Nundinae », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.be/FR/LAK/0/NUNDINAE/index.htm (page consultée le 09/07/2017).
[26] Voir *Annexe A.1*.
[27] RÜPKE J., *op. cit.*, p. 110-111.
[28] *Ibid*., p. 110.
[29] Les expiations ou *piaculum* liés à la question des délits religieux nous auraient en effet pris de bien trop nombreuses pages en regard de l'utilité qu'ils revêtent dans notre étude des *fastes*. SCHEID J., « Le délit religieux (piaculum) dans la Rome tardo-républicaine », dans « Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (avril 1978) », dans *Publications de l'École française*, n°48, Rome, École française de Rome, 1981, p. 117- 171 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_48_1_1360 (page consultée le 01/07/2017).
Les jours *endotercisi* ou « coupés au milieu » sont les jours néfastes le matin et le soir mais fastes l'après-midi.
DUMONT J.-C., « Fastes et néfastes, jours », dans *Encyclopedia Universalis (en ligne)* : http://www.universalis.fr/encyclopedie/jours-fastes-et-nefastes/ (page consultée le 09/07/2017).

toutefois qu'un bon point de départ pour une telle rédaction serait un retour sur les conceptions de Varron ou Macrobe ainsi que sur la multitude des travaux récents à ce sujet.[30]

Nous décrirons avec précision chaque dossier épigraphique constitué spécifiquement pour l'étude de chacune des fêtes dans leurs introductions respectives. C'est pourquoi nous ne les décrirons pas dans cette introduction générale dans laquelle nous nous contenterons de rapidement présenter les sources littéraires et travaux modernes ayant permis la rédaction de ce chapitre.

Si nous avons mobilisé de nombreux extraits issus de beaucoup d'auteurs différents tels que Tite-Live, Servius, Tacite, Macrobe, le Pseudo-Paulin de Nole ou encore Denys d'Halicarnasse, ce sont surtout trois auteurs sur lesquels l'étude des célébrations honorant Vulcain est basée.

Premièrement, Ovide est incontournable pour un tel chapitre. En effet, il a écrit, entre de nombreuses autres œuvres, les *Fastes*, célèbre ouvrage reprenant les célébrations romaines ainsi que de nombreuses explications notamment mythologiques quant à la signification de celles-ci. Nous ne reviendrons pas sur les différents manuscrits nous étant parvenus mais précisons toutefois que cette œuvre fut publiée en l'an 15 de notre ère et présente dès lors la situation religieuse de l'époque tardo-républicaine et des premiers temps de l'Empire.

Notons également que nous ne possédons que six des douze chants originels de sorte que la version actuelle que nous en possédons ne traite que des six premiers mois de l'année. À ce titre, l'œuvre ovidienne est donc inutile pour notre étude des *Volcanalia*…

Ensuite, nous aurons un constant retour aux écrits de Festus, lequel, dans son œuvre *De la signification des mots*, revient régulièrement à l'étymologie des noms des fêtes que nous étudions ce qui sera d'un grand secours à plusieurs endroits dans le chapitre à venir. Cette œuvre nous est parvenue largement fragmentaire en un seul exemplaire et compte une vingtaine de livres organisés de manière alphabétique.

Enfin, nous avons également largement reposé nos réflexions sur les textes de Varron et plus particulièrement des extraits de son *Lingua latina*. Ensemble originel de 25 ouvrages, nous n'en

[30] Dans le *Lingua Latina* de Varron par exemple où sont définies les notions de fastes et néfastes mais dont nous devons préciser que certaines considérations étymologiques sont aujourd'hui remises en question. À ce titre, nous pouvons entre autres citer l'écrit de RÜPKE ou A. Degrassi : *Fasti consulares et triumphales* publié en 1947 sans oublier les nombreux articles de revue comme celui de PAOLI J., « La notion de temps faste et celle de temps comitial », dans *Revue des Études anciennes*, tome 56, n°1-2, 1954, p. 121-149 www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1954_num_56_1_3502 (page consultée le 01/07/2017)., pour n'en citer qu'un parmi de nombreux autres.

avons conservé que le quart. Pendant longtemps, par la rigueur de son écriture, cette œuvre resta la principale source des grammairiens.

Pour conclure cette introduction, présentons enfin les principaux travaux modernes qui nous ont permis de réaliser ce chapitre. Le premier et le plus important est sans nul doute l'ouvrage de Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne* qui bien qu'écrit en 1975[31] reste plus objectif ou du moins plus pertinent, selon nous, que des travaux plus récents tel que celui de Capdeville par exemple.[32] Son ouvrage nous fut surtout d'un grand secours pour sa partie traitant des *Volcanalia* dont l'explication nous a semblé la plus pertinente parmi l'ensemble des démonstrations étudiées. Citons à cet égard Carcopino dont les théories sont maintenant abandonnées.[33] Si Dumézil nous a été très utile pour l'étude des *Volcanalia*, l'analyse du *Tubilustrium* du 23 mai aurait été impossible sans les travaux sur le calendrier romain de Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*[34] et la traduction de l'ouvrage de Rüpke ; *The Roman Calendar from Numa to Constantine* publiée en 2011 dans laquelle l'auteur a intégré les découvertes faites depuis la première rédaction de son ouvrage en allemand en 1995.[35] L'étude de la deuxième célébration publique honorant Vulcain n'aurait pas plus pu être réalisée sans le précieux ouvrage de Salzman traitant du calendrier de 354.[36]

Notons enfin combien l'intégration des informations trouvées dans différents articles de revues nous a permis d'étayer nos hypothèses et argumentations sous des angles que nous n'aurions pas envisagés autrement. À ce titre, nous pouvons par exemple citer les articles de Magdelain, « Quando rex comitiavit fas » paru dans *Ius imperium auctoritas. Études de droit romain*[37] qui nous a permis de compléter notre étude des *Tubilustria* ou encore celui de Coarelli, « I sanctuari il fiume, gli empori », paru dans *Storia di Roma* qui nous a été d'une aide précieuse dans l'étude de la localisation des *Volcanalia*.[38]

---

[31] DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975. Nous avons majoritairement utilisé cet ouvrage mais il nous faut reconnaitre que la lecture d'autres ouvrages du même auteur a été précieuse lors de l'écriture de ce travail. Sans vouloir tous les reprendre, nous pouvons notamment citer : DUMÉZIL G., *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969.
[32] CAPDEVILLE G., *op. cit.*
[33] CARCOPINO J., *op. cit.*
[34] DEGRASSI A., *Inscriptiones Italiae*, t. XIII : « Fasti et elogia », fasc. 2 : « Fasti anni Numani et Iuliani », Rome, Libreria dello Stato, 1963, p. 500-502.
[35] RÜPKE J., *op. cit.*
[36] SALZMAN M. R., *op. cit.*
[37] MAGDELAIN A., « Quando rex comitiavit fas », dans *Ius imperium auctoritas. Études de droit romain*, n° 133, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1990, p. 271- 277 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_ant_133_1_3960 (page consultée le 11/07/2017).
[38] COARELLI F., « I sanctuari il fiume, gli empori », dans *Storia di Roma*, I, Turin, 1988, p. 127-151.

A. Les Volcanalia du 23 août

À notre connaissance, seuls dix-sept *fastes* traitent directement des *Volcanalia*.[39] Pour notre étude, nous nous baserons que sur quatorze d'entre-eux. En effet, il nous faut exclure de notre étude trois inscriptions malheureusement trop lacunaires : l'une découverte à San Vittorino[40], une autre à Rome[41] et une dernière à Ostie[42].

Il nous parait également intéressant de noter que les inscriptions restantes sont toutes issues du territoire italien[43] et exclusivement de celui-ci.[44] Qu'implique une telle remarque ? Peut-on, sur la seule base de cette observation, se demander si le culte de Vulcain que nous verrons homogène dans l'ensemble du territoire romain n'était organisé de manière officielle que dans le territoire italien ? Le fait que l'on ne trouve des calendriers que sur le territoire italien s'explique-t-il par un lien privilégié avec l'élite romaine toute proche ?

Bien qu'intéressante, cette question doit être remise en cause par le fait que les fastes qui ont été mis au jour dans la péninsule italique ne sont pas l'expression des fêtes locales mais bien de celles qui étaient célébrées à Rome. S'il est en effet possible que ces fastes de Rome aient pu influencer les célébrations locales, ils n'ont jamais constitué un modèle qui devait être obligatoirement être appliqué. À cet égard, nous pouvons citer quelques lignes de l'ouvrage de Scheid qui sont particulièrement révélatrices de nos propos : *On évitera de transposer sans nuances ce calendrier* [les fastes de Rome] *typiquement romain dans d'autres cités. La constitution de la Colonia Genetiva* […] *n'impose aucune autre fête que celle de la triade capitoline* […] *Tout le reste était laissé à la libre décision des autorités locales*.[45] Sur base de cette nouvelle considération, il devient illusoire de lier ces célébrations « italiennes » à l'autorité romaine puisqu'il s'agit en fait de simples copies des fêtes célébrées à Rome…

Nous avons commencé notre étude par la consultation des divers *CIL* ainsi que des différents tomes de l'*Année épigraphique* mais malheureusement, hormis quelques rares informations, d'ordre chronologique pour la plupart, cela fût une perte de temps.[46]

---

[39] **Fastes trouvés à Rome** : *A.E.*, 1975, 20 : *InscrIt*-13-02, 042 : *C.I.L.*, VI, 2306 : *C.I.L.*, VI, 2298 : *C.I.L.*,VI, 2305 : *C.I.L.*, VI, 2297 : *C.I.L.*, VI, 2294 : *C.I.L.*, VI, 826 : *A.E.*, 1983, 68. **Fastes trouvés en province** : *C.I.L.*, XIV, 325 (Ostie) : *C.I.L.*, XIV, 244 (Ostie) : *A.E.*, 1892, 83 (Guidizzolo) : *Pompa*, 62 (Cupra Marrittima): *A.E.*, 1922, 87 (Anzio): *C.I.L.*, IX, 2319 (Alife): *C.I.L.*, IX, 4192 (San Vittorino) et *C.I.L.*, IX, 421 (Venosa).

[40] *C.I.L.*, IX, 4192 (San Vittorino/Samnium).

[41] *A.E.*, 1983, 68 (Rome/Rome).

[42] *C.I.L.*, XIV, 325 (Ostie/ Latium et Campanie).

[43] Les *fastes* traitant des *Volcanalia* sont issus des cités de Rome, Ostie, Venosa, Alife, Anzio, Cupra Marrittima, San Vittorino et de Guidizzolo.

[44] *Cfr. Annexe B.4.*

[45] SCHEID J., *op. cit.*, p. 51-52.

[46] C'est par exemple par ce biais que nous avons pu définir que l'inscription trouvée à Rome (*A.E.*, 1983, 68), pouvait être datées du « deuxième quart du IIIème siècle de notre ère ».

Nous avons cependant pu apprendre par ce biais que cinq calendriers de notre dossier étaient datables soit de la toute fin du 1er siècle avant notre ère, soit du premier siècle de notre ère.[47] Cela nous permet de noter que Vulcain a été honoré de manière publique pendant une large période temporelle[48] étant donné que l'étude de l'inscription reprise dans l'*Année épigraphique* de 1983 montre que les *Volcanalia* perdurent au moins jusqu'à la moitié du 3ème siècle[49] et dans un contexte différent jusqu'au moins le 4ème siècle.[50]
Au vu des cinq calendriers que nous avons pu dater et parce que dans certains des *fastes* de notre dossier le mois d'août s'appelait encore Sextilis et non Augustus, les *Volcanalia* peuvent donc être datées dans une période s'étendant au moins de la seconde moitié du premier siècle avant notre-ère – antérieures à l'an 8 avant notre ère[51] – jusqu'à la moitié du 4ème siècle après Jésus-Christ.

Le calendrier tardif que nous citions et dations « au plus tôt du 4ème siècle » est en fait bien connu par les épigraphistes latins et a de nombreuses fois été étudié notamment sous le nom de « calendrier de 354 »[52] ou « *fastes furii Filocali* »[53]. En raison de sa datation tardive, il est essentiel pour notre étude et fait figure d'exception par rapport au reste de notre corpus…
L'étude de ce calendrier continue de fasciner les modernes et les interprétations n'ont de cesse d'être remises en cause ainsi les conclusions du 19ème siècle des travaux de Mommsen[54] sont pour la plupart dépassées au même titre que celles de travaux plus récents comme celui de Stern[55] par exemple. C'est pourquoi nous utiliserons comme base, pour l'étude de notre extrait, l'ouvrage de Salzman. En effet, plus récent, cet ouvrage se veut novateur ou plutôt « rénovateur » dans son analyse du codex de 354 grâce à une vision globale du document dans une démarche similaire à celle de Stern mais au contraire duquel l'auteur a pensé à introduire les réflexions de Degrassi[56] qu'elle juge primordiales à la bonne compréhension du texte étudié.[57]

[47] Quatre ont été trouvées **à Rome** : *C.I.L.*, VI, 2294 : *C.I.L.*, VI, 2297 : *C.I.L.*, VI, 2298 : *C.I.L.*, VI, 2305 et une **en province** : *Pompa*, 62 (Cupra Marrittima).
[48] DEGRASSI A., *op. cit.*, p. 501.
[49] *A.E.*, 1983, 68.
[50] *C.I.L.*, VI, 826.
[51] Date du transfert du nom de Sextilis à Augustus.
[52] SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 20.
[53] DEGRASSI A., *op. cit.*, p. 237-263.
[54] MOMMSEN TH., « Chronographe de 354 », dans *Monumenta Germaniae Historica*, IX, Berlin, Weidmann, 1892, p. 518.
[55] STERN H., *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1953.
[56] DEGRASSI A., *op. cit.*, p. 237-263.
[57] SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 17-22.

Bien plus qu'un simple calendrier de l'année 354, ce texte, produit par Furius Dionysius Filocalus, célèbre lapicide du 4ème siècle, est accompagné de nombreuses listes de noms de consuls et préfets de Rome en plus des très larges illustrations qui composent déjà ce codex. Il reprenait donc l'ensemble des célébrations de la fin du paganisme romain, les dates des anniversaires des empereurs, certaines informations astrologiques ainsi que de nombreuses représentations graphiques des planètes et mois. C'est donc sous forme d'un large codex, magnifiquement calligraphié et offert à Valentinus que cet héritage du calendrier romain public de l'année 354 a survécu de sorte à devenir le seul exemplaire traitant de l'époque de la fin du paganisme.[58]

Pour conclure cette large introduction, il nous reste à remarquer que la question des *Volcanalia* a déjà été beaucoup traitée d'autant plus que dans la plupart des traitements dont elle a fait l'objet, elle servit de point majeur dans les argumentations modernes.
Par exemple, pour Carcopino, il s'agit d'en faire la preuve et l'argument central de sa théorie faisant de Vulcain le dieu originel du Tibre.[59] Pour espérer dégager une synthèse objective sur les *Volcanalia*, il nous a donc fallu dans un premier temps lire les différentes théories de Capdeville, Carcopino et Dumézil (entre autres) avant d'essayer de dégager les lignes impartiales de manière à en exploiter le substrat objectif. Dans cette démarche, le retour à notre corpus fut logiquement primordial.
De nos lectures, ce sont cependant les écrits de Dumézil qui nous ont semblé les plus pertinents et les plus objectifs. C'est pourquoi nous reprendrons en bonne partie ses considérations tout en les complétant avec les remarques issues de l'étude des *fastes* de notre corpus.

- *Contextes célébratifs dans lesquels s'organisaient les Volcanalia*

En comparant les quatorze calendriers décrits, il nous est apparu que les *Volcanalia*, fêtes dédiées à Vulcain avaient bel et bien lieu 10 jours avant les kalendes de Septembre, c'est-à-dire le 23 août de notre calendrier actuel. Ce constat concorde avec les écrits tant antiques que « récents »[60] puisqu'à notre connaissance, nul ne remet en cause cette datation. Ne serait-ce que sur base des calendriers actuellement retrouvés, il serait en effet complètement erroné de vouloir remettre cette date en cause.

Sur base de notre corpus toujours, nous pouvons par ailleurs remarquer une certaine évolution dans la structure contextuelle dans laquelle se déroulaient les *Volcanalia*. Nous avons

[58] *Ibid*., p. 3-4.
[59] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 97-109.
[60] Des travaux comme ceux de Dumézil, Carcopino ou Capdeville dont les dates de rédaction commencent à dater.

ainsi noté que, dans la plupart de nos textes épigraphiques sans que ce soit cependant toujours le cas, cette célébration était entourée par diverses fêtes récurrentes à savoir les *Consualia* et des *Opiconsivia*[61]. En effet, cette structure majoritaire semble avoir laissé sa place à des *Volcanali circenses missus* qu'attestent le calendrier tardif daté de 354.[62]

Étant donné que la structure majoritairement trouvée a été mise au jour dans diverses cités et ne présente qu'un aperçu des festivités célébrées à Rome, il semble illogique d'expliquer une telle évolution de manière géographique. En revanche, une évolution d'ordre chronologique de l'encadrement des *Volcanalia* semble tout à fait cohérente… Peut-être est-ce dû à la diffusion du christianisme ou à l'arrivée de nouveaux cultes auxquels il fallait « faire de la place » ? Mais nous reviendrons sur ces questions quand nous traiterons des *Volcanali circenses missus*.

Les Volcanalia pour prévenir les incendies et favoriser la renaissance des cultures

Nous écrivions qu'il existait une évolution dans le contexte des célébrations vulcaniennes du mois d'août… Revenons premièrement sur les *Volcanalia* dans leur forme la plus répandue (encadrée par les *Consualia* et les *Opiconsivia*). Pourquoi cette fête prend-elle place l'été ? Y-a-t-il une raison mythologique ou plutôt une explication pratique ? En quoi consistaient les *Volcanalia* ? Peut-on les expliquer par le contexte dans lequel elles étaient célébrées c'est-à-dire celui des *Consualia* et *Opiconsivia* ? Mais surtout, quelle(s) identité(s) vulcanienne(s) révèlent-elles ?

D'un commun accord, les Modernes s'accordent sur le contexte majoritairement attesté dans lequel s'inscrivent les *Volcanalia* et définissent cette célébration comme un point d'ancrage des festivités agricoles du mois d'août. En effet, nous avions raison de remarquer la présence des *Opiconsivia* et des *Consualia*, mais il nous fallait élargir ce contexte à l'entièreté du mois d'août. Ainsi, les *Volcanalia* s'intègrent dans un schéma de « cycle festif » bien connu par ailleurs dans la religion romaine. En août particulièrement, celui-ci est à mettre en lien avec un ensemble de pratiques agricoles et à ce titre, les fêtes de ce mois peuvent être classées selon deux dialectiques principales.

Selon le type de dangers menaçant les récoltes ; soit atmosphériques via les *Vinalia rustica* (19 août) et *Volturnalia* (27 août) soit plus terrestre, à travers les problèmes de conservation, via les *Consualia* (21 août) et *Opiconsivia* (25 août) sans oublier les incendies dont on se prévenait le 23 août via les *Volcanalia*.[63]

---

[61] *Cfr. Annexe A.1.* Nous n'avons repris dans cette annexe que certains exemples significatifs. Pour l'ensemble de ces textes qui se ressemblent beaucoup, voir les références citées précédemment dans le corpus reproduit plus loin.
[62] *InscrIt*-13-02, 42. (*Cfr. Annexe A.1.B.*) alias *Calendrier de 354*.
[63] DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 59.

L'idée sous-jacente aux célébrations du mois d'août et donc à fortiori des *Volcanalia* est donc la mise en sûreté des cultures fraichement récoltées. Sans nous étendre outre mesure, précisons par ailleurs qu'une seconde interprétation complémentaire de ces fêtes existe.

En effet, un premier groupe de fêtes vise à la réalisation technique et pratique de la sauvegarde des récoltes et est lié à la construction des silos par exemple. Il s'incarne dans les *Consualia*[64] et dans les *Opiconsivia*[65] tandis qu'un second groupe aura plutôt pour but la conservation ou plutôt la « survie » des récoltes face aux éléments naturels incontrôlables et c'est dans ce contexte que le lien entre les *Volcanalia*, les *Volturnalia*[66] et les *Vinalia rustica*[67] devient évident.[68]

Si ces deux répartitions ne diffèrent pas fondamentalement, il nous paraissait cependant important de revenir dessus afin de montrer le côté ambigu des *Volcanalia*. En effet, celles-ci revêtent deux dimensions… L'une reste sous le contrôle des hommes (contrôle et combat du feu) et l'autre en sort tout à fait (incapacité de prévenir les incendies). Cette dualité des *Volcanalia* se retrouve également dans ses significations comme nous le verrons et impacte de ce fait bilatéralement les identités de Vulcain que l'on peut définir.

L'interprétation principale du « rôle » des *Volcanalia* semble donc unanimement définie comme la protection des récoltes contre les feux destructeurs – rendus possibles par la chaleur estivale excessive – expliquant ainsi que cette fête soit mise sous la tutelle de Vulcain.[69] Cette affirmation est d'ailleurs renforcée par un extrait de l'un des calendriers de notre dossier dans lequel on peut lire *incendiorum arcendorum causa […] Volcanalibus X K(alendas) Septembres / omnibus annis vitulo robeo / et verre*[70].

---

[64] Les *Consualia* sont à envisager dans un partenariat étroit avec les *Opiconsivia*. Consus assure le bon déroulement de la mise en sûreté des céréales tandis que son binôme en assure la qualité. *Ibid*., p. 86.

[65] Il s'agit de l'abondance personnifiée. *Ops* précisée en *Consiva* est donc l'abondance des cultures fraichement récoltées. *Ibid*.

[66] Les *Volturnalia* ont attrait à la sécurité des céréales récoltées face aux forces naturelles destructrices et plus particulièrement aux vents, au souffle de *Volturnus*. *Ibid*., p. 60.

[67] Dédiées à Jupiter et peu connues, il semble que le principal aspect de ces fêtes ait été de protéger les raisins des orages jusqu'à la vendange. *Ibid*., p. 86.

[68] *Ibid*, p. 59-60 : Nous passons rapidement sur ces points mais s'ils veulent être approfondis, voici quelques références le permettant : DUMÉZIL G., *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 289-305 : POUTHIER P., *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Rome, École française de Rome, 1981.

[69] CAPDEVILLE G., *op. cit*., p. 420 : DUMÉZIL G., *Idées romaines*, *op. cit*., p. 291-293 : : DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit*., p. 64 : CARCOPINO J., *op. cit*., p. 121 : ROSE H. J., « The Cult of Volkanus at Rome. », dans *The Journal of Roman Studies*, vol. 23, 1933, p. 47 www.jstor.org/stable/297205 (page consultée le 29/06/2017) : *C.I.L.*, VI, 826.

[70] *C.I.L.*, VI, 826. Peut être traduit par « *pour empêcher les incendies, seront sacrifiés à Vulcain un verrat et un veau roux* ».

Notons toutefois qu'à propos de la signification des *Volcanalia*, Capedeville insiste également sur l'importance de dégager les *Volcanalia* du simple cadre igné. Il affirme dès lors, qu'à l'origine, les *Volcanalia* découlaient simplement du fait que l'agriculture était mise sous la tutelle du « Grand-Dieu » « agricole » dont Vulcain serait l'héritier.[71]

S'il ne nie pas la dimension de prévention des incendies, il apporte une certaine nuance à nos propos. Toutefois, comme présenté dans l'introduction, ses conclusions ne restent que des hypothèses bâties parfois sur des arguments dont la véracité est invérifiable voir douteuse et c'est pourquoi nous nous contenterons pour l'instant de ne retenir que l'explication de prévention des incendies.

Rose H.-J. voit pour sa part, en cette signification des *Volcanalia*, l'explication de la primauté de Vulcain à Ostie. Par sa capacité à détruire la base de la vie annonaire d'Ostie c'est-à-dire l'organisation et la conservation des récoltes, il aurait été primordial pour le peuple d'Ostie de s'en faire un allié et de l'instituer comme divinité tutélaire.[72]

Si Rose franchit le pas de cette interprétation, tous ne s'y risquent pas et d'ailleurs Capdeville comme Carcopino s'y refusent catégoriquement tandis que Wissowa, quant à lui, propose la même interprétation que Rose.[73]

Une telle proposition nous parait cependant improbable. Ostie ayant été créée dans une conception militaire – de défense de la côte – la dimension de « grenier » de la ville serait, à l'origine, à reléguer au second plan.[74] Dès lors, il faudrait postuler que Vulcain ait remplacé, dans une datation incertaine mais postérieure, le dieu originel de la cité qui selon ce genre de réflexion aurait été caractérisé par sa dimension guerrière et serait donc peut-être Mars. Un tel raisonnement nous parait sinon erroné, peu probable. Nous pensons donc plutôt devoir trouver une autre explication dans l'attribution de la cité à Vulcain. Il est probable que celle-ci soit à chercher dans les caractéristiques aujourd'hui inconnues que possédait le Vulcain pré-hellénique…

---

[71] CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 420.

[72] ROSE H. J., *op. cit.*, p. 47-48.

[73] ROSCHER W.H., *Ausfürliches Lexikon der Griechischen und Römischen mythologie*, 2ème éd., Leipzig, Teubner, 1937, p. 357.

[74] Lorsque les auteurs antiques (*e.g.* Ennius, Denys d'Halicarnasse, Tite-Live) mentionnent la fondation d'Ostie, ils évoquent vraisemblablement une « colonia maritimae ». Zévi l'explique par la façon dont les sources présentent la création d'Ostie par Ancus Marcius dans une optique de commercialisation du sel et de contrôle sur l'accès à la mer qui constitue une entreprise non pas isolée mais bien située au cœur d'une politique plus vaste comme celles qui prirent place au IVème siècle avant notre ère et sont largement attestées par l'archéologie. C., « Histoire d'Ostie », dans *Les dossiers d'Histoire et d'Archéologie*, n°71 : « Ostie, Port de Rome », mars 1983, p.88 : ZÉVI F., « Les débuts d'Ostie », dans *Ostia. Port et porte de la Rome antique*, DESCOEUDRES J.-P. (dir.), Paris/Genève, Georg Éditeur/Musée d'art et d'Histoire de Genève, 2001, p. 3-5.

Notons également que cette interprétation de Rose et Wissowa réduit par ailleurs à néant la théorie de Carcopino selon laquelle Vulcain aurait été originellement un dieu du Tibre.[75]

Prévenir la combustion des récoltes est-elle la seule fonction/signification des *Volcanalia* ?

Comme le remarquent Dumézil et Capdeville, encore une fois entre d'autres auteurs, limiter Vulcain au feu destructeur « négatif »[76] serait une erreur, particulièrement dans ce contexte agricole.[77] En effet, dans le début du mois d'août, les terres agricoles étaient souvent soumises aux brûlis[78] ou, dit en d'autres termes, à la destruction de terres par le feu dans le but de favoriser la fertilité de la terre. Il est dès lors, selon nous, important d'ajouter une seconde dimension à la signification des *Volcanalia* déjà évoquée : celle d'honorer Vulcain pour les bénéfices que peut amener une destruction ignée.

Pour préciser le tableau de ces interprétations, il nous reste à rapidement revenir sur les interprétations particulières de Capdeville et Carcopino avec lesquelles nous ne sommes pas en accord mais qui, dans un souci d'objectivité, doivent être présentées.
Le premier, comme déjà écrit, ajoute que ces interprétations ne seraient qu'une conséquence indirecte du rôle agricole de Vulcain inhérent à son identité de parèdre de la « Déesse-Terre originelle ».[79] Les propos du second rejoignent dans un sens ceux du premier puisque Carcopino insiste également sur le caractère originellement agricole de Vulcain mais non plus dans une association à une divinité féminine mais cette fois en tant que dieu du Tibre, fleuve fertilisant les terres agricoles qu'il compare d'ailleurs au Nil…[80] Ces conjectures bien que selon nous incorrectes vont pourtant dans le même sens et octroie une identité agricole à Vulcain. Devons-nous en tirer des conclusions similaires ? Selon nous, il serait trop facile de définir Vulcain comme une divinité agricole simplement parce qu'il agit dans ce contexte. En effet, ce n'est pas parce qu'il est cité dans ce contexte que lui-même revêt une identité agricole. Ainsi, son action se limite à l'expression bénéfique ou néfaste du feu qui le représente. C'est pourquoi, pour nous, son identité reste celle de « dieu du feu » et est à dégager d'une composante proprement agricole même s'il est vrai qu'elle peut être mobilisée dans le contexte agricole du mois d'août.

---

[75] Encore une fois, comme présenté dans l'introduction, cela ne pose nullement problème étant donné qu'aujourd'hui les écrits de Carcopino sur la religion romaine semblent totalement dépassés.
[76] Nous entendons à ce propos l'ensemble des destructions ayant un impact négatif sur la société romaine ou son environnement.
[77] DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 63-64 : CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 420.
[78] « Étendue de terrain dont on a brûlé les herbes et les broussailles pour améliorer le sol ». « Brûlis », dans *Le nouveau petit Robert*, REY-DEBOVE J. et REY A. (dir.), Paris, Dictionnaires « Le Robert », 2002, p. 311.
[79] CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 420.
[80] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 97-109.

Nous avons, espérons-le, réussi à démontrer la dualité de l'identité de Vulcain s'incarnant dans les *Volcanalia*. En effet, il représente d'une part, les destructions par le feu dont le résultat est négatif – comme les incendies dans la ville par exemple – mais d'autre part, il représente également les côtés positifs que peuvent impliquer un destruction ignée – comme les brûlis par exemple. Pour continuer notre étude de ces identités vulcaniennes par l'entremise des *Volcanalia*, il nous faut dorénavant revenir sur la seconde forme qu'elles ont pu prendre durant l'Empire…

Volcanali circenses missus

Nous venons de présenter de la manière la plus complète possible les *Volcanalia* dans leur contexte majoritairement récurrent c'est-à-dire selon la structure agricole « *Consualia, Opiconsualia* » entre autres. Pourtant, comme le prouve le calendrier de 354 trouvé à Rome[81], cette structure a évolué durant l'époque impériale jusqu'à exclure les autres célébrations « agricoles » des fêtes du mois d'août et de changer la titulature de la fête honorant Vulcain de *Volcanalia* à *Volcanali circenses missus*…

Comment expliquer une telle transformation du calendrier romain ? Faut-il y voir une incidence de la montée du christianisme ou d'autres cultes par exemple venus des conquêtes en Orient ? Comment peuvent être définies ces *Volcanalia*, notamment d'un point de vue de ses significations ?

Comme nous l'écrivions, sur base de l'annexe A.1., nous pouvons observer de nombreux changements dans la structure des fêtes du mois d'août puisque le caractère agricole semble avoir disparu des célébrations de ce mois. En effet, les *Vinalia rustica* sont maintenant simplement définies comme étant le 15ème jour avant les kalendes de septembre, les *Consualia* ont été remplacées par le *dies Aegyptiacus* tandis que les *Opiconsivia* et *Volturnalia* sont désormais respectivement les 8ème et 6ème jours avant les kalendes de Septembre.

Les *Volcanalia*, quant à elles, semblent également s'être transformées d'un point de vue nominatif et à fortiori au niveau de ses significations et fonctions. Dans ces fastes tardifs, le 23 août n'est donc plus le jour des *Volcanalia* mais bien celui du « *X V<o=U>lcanalici c(ircenses) m(issus) XXIIII* ».

Avant de revenir sur la transformation qu'ont subie les *Volcanalia,* notamment par l'ajout de jeux aux célébrations archaïques, il nous faut rapidement revenir sur la disparition des célébrations agricoles que nous évoquions.

[81] *InscrIt*-13-02, 42. *Cfr*. *Annexe A.1.*

Comme écrit ci-dessus, au 4ème siècle, les fêtes agricoles traditionnelles du mois d'août ont disparu des fastes romains ou en tout cas de l'exemple que l'on en a conservé. Pourquoi ?
Nous n'avons pas la prétention d'apporter une solution définitive à la question mais il nous parait logique de postuler que la disparition de ces cultes doive être liée à la diffusion grandissante du Christianisme qui mènera la société romaine à l'édit de Théodose en 380[82].
Malheureusement, dans le cadre de ce travail, nous avons dû faire des choix et nous avons donc décidé de ne pas approfondir la question de l'impact de la diffusion chrétienne.
Notons toutefois que des écrits comme celui de Opelt Ilona, peuvent être un bon point de départ pour ce genre d'études complémentaires à notre sujet.[83]
Nous nous contenterons donc de reprendre les idées de Salzman et Macmullen qui dissertent sur la difficulté voire l'impossibilité de définir avec exactitude la fin d'un culte païen dans la société romaine en raison des trop nombreuses particularités locales.[84] Nous pouvons également ajouter, toujours selon les mêmes auteurs, combien les lois successives (entre autres facteurs) visant à limiter les pratiques païennes conjointes à la diffusion du christianisme ont sonné le glas des célébrations archaïques telles que celles que nous citions dans le mois d'août.
Notons enfin que la disparition de ces fêtes des fastes du 4ème siècle n'implique pas forcément la disparition de ces fêtes… En effet, cela indique simplement qu'au 4ème siècle elles n'étaient plus/pas officielles, « étatiques », mais il peut être imaginé qu'elles aient continuées à être célébrées à titre privé.

Si nous avons décidé de ne pas approfondir la question de la disparition des fêtes archaïques, nous voulions au moins traiter de ce qui les remplaça, c'est-à-dire dans notre cas, le « dies aegyptiacus » en lieu et place des *Consualia*. Malheureusement, ces « jours égyptiens » nous sont parvenus très mal connus. Comme l'écrit Stern : *Pas plus que Mommsen, nous n'avons réussi à déceler le principe d'après lequel ces jours ont été fixés dans le Calendrier. Il ne nous est donc pas possible de définir leurs propriétés astrologiques et leur signification précise*.[85] Actuellement, nous ne disposons pas de nouvelles informations permettant d'éclairer ce dossier et c'est donc avec regret que nous devons également le laisser de côté.

[82] Édit faisait du Christianisme la seule religion de l'état romain. Il s'agit de la consécration de l'ensemble des lois et mesures prises durant le 4ème siècle allant à l'encontre des célébrations païennes en parallèle de la montée du Christianisme.
[83] OPELT I., *Paradeigmata Poetica Christiana*, Dusseldorf, Schwann, 1988. La partie concernant les *Volcanalia* étant surtout reprise dans la conception qu'avaient les chrétiens de cette fête.
[84] SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 240 : MACMULLEN R., *Le paganisme dans l'Empire romain*, SPIQUEL A. et Rousselle A. (trad. de l'anglais en français), Paris, P.U.F., 1987, p. 207-216 (coll. « Les chemins de l'Histoire »).
[85] STERN H., *op. cit.*, p. 67.

Qu'en est-il de ces « *Volcanalici circenses missus XXIIII* » que nous avons pu repérer dans le calendrier de 354 ? Quelles nouvelles identités de Vulcain ces jeux peuvent-ils révéler ?

Commençons par préciser que les réalités que nous avons décrites à propos des fêtes romaines restent inchangées au 4ème siècle. Les jours fériés – *feriae, dies festi* ou *dies feriati* – restent dévolus aux divinités avec l'interdiction de célébrer certaines actions légales.[86]
La nouvelle composante principale de ce calendrier est le remplacement d'une partie des fêtes archaïques par des « jeux ». Sur le plan légal, cela indépendantise certaines de ces journées puisqu'elles ne sont plus « fériées ». Cela permet d'éviter l'explosion du nombre de jours fériés tout en respectant dans un sens la dimension sacrée de ces fêtes archaïques.[87]
Ce phénomène de transformations des fêtes archaïques en *ludi* est à dater de la seconde moitié du 1er siècle de notre ère et touche un grand nombre de célébrations traditionnelles dont les *Volcanalia*.[88] Selon la classification de Salzman, les *Volcanalia* appartiendraient à la seconde partie du second groupe, c'est-à-dire aux célébrations remplacées par des jeux qui ne duraient qu'un seul jour.[89] Cependant, si l'auteur cité détaille la plupart des groupes auxquels elle fait référence, elle ne s'attarde nullement sur le chapitre qui nous aurait intéressé.
Nous pouvons toutefois remarquer qu'elle considère les fêtes ayant reçu l'organisation de *ludi*, sur plusieurs jours ou non, comme les célébrations les plus importantes du 4ème siècle et précise que la dépense liée à l'organisation de tels jeux publics nécessitait l'accord de l'Empereur (qu'il soit implicite ou non).[90] La hiérarchie des célébrations du 4ème siècle serait donc à comprendre avec les *circenses* au sommet suivis des *ludi* et enfin des « simples fêtes ».[91]
Des jeux étaient donc célébrés au cirque en l'honneur de Vulcain et le XXIIII nous laisse penser qu'il s'agirait en fait d'une course de 24 tours du cirque comme cela est par exemple attesté le 21 Avril pour l'anniversaire de la naissance de la cité de Rome : *Natalis urbis*.[92]

[86] SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 118.
[87] *Ibid*., p. 119.
[88] *Ibid*., p. 126-130.
[89] Salzman distingue trois groupes. Le premier attrait au culte impérial. Le second, divisé en deux, traite d'une part des cultes primordiaux (*e.g.* Mars, Sol Invictus) dont les jeux s'étendaient sur plusieurs jours et d'autre part des cultes de « moindre importance » (*e.g.* Vulcain) dont les jeux se déroulaient sur une seule journée. Enfin, le troisième groupe concerne quant à lui les cultes exemptés de jeux et se déroulant sur plusieurs jours (groupe 1 *e.g.* Isis,Vesta) ou sur une seule journée (groupe 2 *e.g.* Vénus, Junon). *Ibid.*, p. 126-176.
[90] *Ibid*., p. 146-148. Cette réflexion nous fait revenir sur les interrogations que nous avions déjà émises à propos du lien éventuel entre les autorités romaines (dont l'Empereur) et l'organisation du culte de Vulcain. Toutefois, comme nous le précisons dans les élargissements, cette question ne sera pas creusée dans ce travail mais pourrait constituer un élargissement intéressant.
[91] *Ibid*., p. 120.
[92] *Ibid*., p. 184.

Au vu de ce que présente Salzman, il parait évident de considérer que les *Volcanalia* ont changé au moins dans leur modalités pratiques d'organisation. Il est à fortiori probable ou du moins possible de penser qu'elles aient également changé de signification(s) dans un contexte de plus en plus christianisé… Nous n'avons cependant pas pu clairement définir ce changement de réalité et nous contenterons donc de le supposer. À ce titre, il nous est également impossible de définir la nouvelle identité que Vulcain aurait pu revêtir dans ce contexte mais il est possible, au vu du changement de contexte dans lequel prennent place ces jeux, qu'il faille considérer les *Volcanalia* du 4ème siècle comme dégagées de leur implication agricole.[93]

➢ *Cérémonies et pratiques des Volcanalia*

Comme nous l'écrivions en introduction, les *stativae* sont les expressions d'un moment privilégié entre l'autorité romaine et son peuple. En effet, à ces occasions, à la suite des sacrifices, des banquets publics étaient offerts aux citoyens romains.[94] Nous ne pouvons pas attester avec certitude que de tels banquets aient eu lieu à la suite des *Volcanalia* et nous devons simplement les supposer. Au contraire, de nombreuses pratiques sacrificielles sont officiées le 23 août. Nous pouvons à ce sujet remarquer que tous les sacrifices de cette date n'ont cependant pas été introduits à la même époque ni ne sont tous offerts à Vulcain.

Sur base du « calendrier des Frères Arvales », cité par Dumézil[95], nous pouvons ainsi remarquer que les nymphes, Ops et Quirinus étaient également honorés ce jour-là.

C.I.L., I², p. 326.	[...] *[nymp]his in camp(o) Opi Opifer(ae) [in Foro ?], Quir(ino) in Colle, Volk'ano) [in] Comit(io)* [...][96]

L'alliance de ces divinités à celles de Vulcain n'est nullement incongrue. Il est en effet logique d'allier à Vulcain les Nymphes, liées aux réserves d'eau de la cité qui devaient lutter contre les incendies et Ops, liée à l'amassement des récoltes qu'il fallait préserver. Ainsi, Vulcain était honoré aux côtés de ce qu'il devait épargner et du moyen de combattre sa colère si jamais il ne

[93] De manière tout à fait hypothétique, nous pouvons imaginer que la survie des *Volcanalia* était due à un besoin de la population de se prémunir de destructions préjudiciables comme de grands incendies tels que celui du temps de Néron ? En effet, les destructions inopinées par le feu n'ont probablement pas perdu de leur importance au fil des siècles tandis que les risques encourus par les récoltes céréalières étaient probablement mieux maîtrisés expliquant de ce fait la disparition des cérémonies visant leur protection (*Vinalia, Consualia*). Si dans le fond les *Volcanalia* aurait survécu se serait donc par une adaptation de l'identité destructrice de Vulcain. Si cette hypothèse qui, rappelons-le ne peut-être nullement vérifiée par les sources épigraphiques ou littéraires, était avérée, cela impliquerait que le caractère bénéfique de l'identité destructrice de Vulcain pourrait avoir disparu des consciences romaines au 4ème siècle.

[94] SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 119.

[95] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 64.

[96] *Les Nymphes (sont honorées) sur le champ (de Mars), Ops Opifera sur le Forum, Quirinus sur sa colline et Vulcain dans le Comitium*. Notons que Carcopino place les célébrations honorant les nymphes dans le cirque Flaminio et non sur le champ de Mars. CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 102.

l'épargnait pas. L'alliance à Quirinus est à priori plus énigmatique puisqu'il semble que ce dieu doive être mis en rapport avec la divinisation de Romulus et des Empereurs.[97] Ce n'est cependant pas sous cette composante que Quirinus était honoré dans ce contexte. En effet, par l'action de son flamine, ce dieu peut également être lié au ravitaillement céréalier de la cité et prend dès lors sens dans le contexte que nous étudions.[98]

Ces sacrifices multiples urbains étaient logiquement officiés dans un ordre chronologique précis mais n'ayant pas d'attestations précises de cet ordre, nous préférons ne pas nous risquer à hypothétiser un ordre *ex nihilo*.[99] Plus intéressant pour notre propos, pouvons-nous définir quels étaient ces sacrifices qui honoraient Vulcain le 23 août ?
Sur base des écrits de Varron[100] et en estimant qu'il n'y a pas de confusion avec les *Piscatorii ludi* que nous évoquerons en fin de chapitre, nous pouvons supposer que c'est à l'occasion des *Volcanalia* que le peuple romain jetait des animaux vivants dans le feu en hommage à Vulcain et plus probablement des poissons.[101] Plusieurs interprétations divergent quant à cette pratique puisque certains y voient la métaphore du corps de ses ennemis que l'on offre à Vulcain, d'autres y voient les substituts de sacrifices humains, d'autres encore voient en ces poissons le symbole des armes ennemies.

Nous avons montré que d'autres divinités étaient honorées le 23 août mais nous écrivions également que plusieurs sacrifices, introduits à des époques différentes, honoraient Vulcain… Le sacrifice de *petits poissons* que nous venons d'évoquer représentait en effet le sacrifice archaïque ou du moins traditionnel attaché à la célébration des *Volcanalia*. À celui-ci, nous avons la certitude de devoir en ajouter deux autres.

---

[97] KOORTBOJIAN M., *The divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*, New-York, Cambridge University Press, 2013, p. 4, 28-29. À ce titre, un lien existant entre la fête dédiée à Vulcain et une célébration se rapprochant d'une autorité romaine reconnue bien que mythique en la personne de Romulus divinisé nous pousse à reprendre une nouvelle fois nos réflexions à propos d'un possible lien entre le culte de Vulcain et autorités romaines…

[98] Le flamine de Quirinus intervient ainsi lors des *Robigalia*, *Consualia* et logiquement lors des *Quirinalia*. Or, toutes ces célébrations peuvent et doivent être mises en lien avec le ravitaillement et la gestion du stock de céréales de Rome. DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 64.

[99] Résoudre une telle interrogation n'est pas primordial pour notre propos cependant, il nous parait logique de postuler que l'ordre énoncé dans le *calendrier des frères Arvales* que nous avons cité peut logiquement être posé comme étant celui selon lequel s'organisaient ces célébrations. En effet, pourquoi un document présentant la chronologie de ses célébrations quotidiennes ne classerait-il pas celles d'une même journée selon la même logique chronologique ?

[100] VARRON, *Langue latine*, livre VI, 20 : « *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit.* » qui traduit donne « Les *Volcanalia* tirent leur nom de Volcanus, dont ils sont la fête ; ce jour-là, le peuple, pour se racheter, jette dans le feu des êtres animés, *animalia* » DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne, op. cit.*, p. 71.

[101] *Ibid*.

En effet, à la suite du grand incendie de 64, il semblerait ainsi qu'un vœu ait été posé par Néron pour se concilier la faveur de Vulcain mais que celui-ci ait été négligé.[102] Selon les contemporains de ces faits, c'est la raison pour laquelle ils subirent un second incendie majeur en 80 sous le règne de Titus. Pour éviter la répétition de telles catastrophes, Domitien décida alors d'ajouter de nouveaux sacrifices aux célébrations du 23 août et on commença alors à exécuter un verrat et un veau roux en l'honneur du « Dieu du feu » afin d'éviter ses représailles.[103]

Il nous parait intéressant de revenir sur un point intriguant que révèle l'étude de ces pratiques. Nous pouvons premièrement noter que bien que cette caractéristique ne lui soit pas exclusive, Vulcain peut revêtir une certaine identité rancunière lorsque l'un des vœux qui lui étaient adressés n'est pas rempli. Comme nous l'écrivions, ce caractéristique est loin de lui être exclusive car elle appartenait à toutes les divinités[104] cependant, cette identité nous semble particulièrement remarquable dans le panel identitaire de Vulcain. À cet égard, nous pouvons citer un poème particulièrement éloquent découvert à Pompéi.

C.I.L., IV, 8873	*[H]Omnes nego deos vinca(t) vinca(t) pantorgana Tal() cit(h)ar(o)edus cantat Apol(l)o tibicina nempe ego Came(l)o(p)ardus (h)abet cor ut Achille(s) ob clar[r]ita(tem) sum rabid(a) ia(m) Volcanus e(m) medicina est*[105]

Celui-ci date au plus tard du 1er siècle de notre ère[106] et constitue le seul exemple du caractère vengeur de Vulcain. Cette identité ne révolutionne nullement son image de dieu du feu mais dénote d'une nouvelle caractéristique symbolique que peut revêtir ce feu dévorant. En effet, après les applications bénéfiques dans le domaine agricole et le danger qu'il représente pour les récoltes, nous pouvons désormais affirmer que le feu qu'il représente s'appliquait également au domaine de la vengeance ou de la haine qui peut consumer le cœur des hommes et femmes.[107]

[102] *C.I.L.*, VI, 826.
[103] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 102 : *Ibid*. Sans rentrer dans des débats qui demanderaient de bien plus nombreuses lignes, remarquons que l'introduction de ces nouveaux sacrifices est, pour certains, l'expression d'un pan de la politique de légitimation de son pouvoir par Domitien. En effet, selon Scheid, il s'agit pour Domitien de se poser comme protecteur du peuple dans une mesure que n'ont pas réussi à remplir ses prédécesseurs. SCHEID J., « La dédicace d'un autel de *Volcanus* entre obligation votive et manœuvre politique », dans EBNÖTHER CHR. et SCHATZMANN R. (éd.), *Oleum non perdidit. Festschrift für St. Martin-Kilcher*, Bâle, 2010, p. 295-298.
[104] Toute divinité à laquelle on manque de s'acquitter de son vœu était susceptible de se venger d'où le sérieux avec lequel les Romains s'acquittaient de leurs vœux même mineurs comme l'attestent de trop nombreuses inscriptions que pour nous permettre d'en reprendre une liste exhaustive…
[105] *Thémis aime les dieux, Laisse Talus gagner, laisse-le gagner le concours musical. Aussi surement que Apollon citharède chante, je suis joueuse de flûte. La girafe a un cœur comme Achille, en raison de son caractère distinctif* [probablement une insulte dont le caractère exact nous échappe]. *Voilà maintenant je suis furieuse. Vulcain est le remède.*
[106] Puisque Pompéi est enseveli par l'éruption du Vésuve en 69.
[107] Notons que cette inscription représente le seul échantillon de notre corpus qui met au jour un dédicant féminin.

Les sacrifices n'étaient toutefois pas les seules pratiques célébrées durant les *Volcanalia*.
En effet, il existerait une dernière pratique – d'ordre privé au contraire des sacrifices publics que nous avons décrits – qui n'est pas issue de l'étude de nos sources épigraphiques mais du 32ème poème du Pseudo-Paulin de Nole[108]. Selon lui, à l'occasion des *Volcanalia*, le peuple de Rome étendait vraisemblablement ses linges au soleil, soit en reconnaissant Vulcain à travers la force purement ignée émanant du soleil (ses rayons)[109] soit pour rendre hommage au soleil car selon la mythologie classique, c'est ce dernier qui a permis à Vulcain de découvrir la tromperie de son épouse Vénus.[110]
Cette tradition en clin d'œil à la tradition mythologique pourrait peut-être traduire que dans les mentalités des Romains, Vulcain, en plus d'être le dieu du feu destructeur, devait également être considéré par sa condition de dieu « trompé ». Ce caractère qui est susceptible de toucher tout un chacun durant sa vie, en tant que victime ou de coupable, pourrait peut-être en partie expliquer le succès des célébrations de son culte.[111] En effet, les écrits d'Ovide datés du premier siècle dénotent à ce sujet d'une morale plutôt décadente dans les mœurs romains, tradition littéraire notamment confortée par les lois augustéennes dites *Iulia*, réglementant les conséquences de l'adultère.[112] Il apparait toutefois peu probable qu'une telle dimension avilissante aient été attachée au culte de Vulcain, encore moins durant les premiers siècles républicains de sa célébration – époque à laquelle on suppose devoir faire remonter son culte. C'est pourquoi nous pensons que cette idée doive être écartée même s'il reste possible qu'une minorité de ses dévots l'aient eu à l'esprit.

Les *Volcanalia* – dans leur expression majoritaire avant le 4ème siècle – présentent donc une alliance de sacrifices traditionnels auxquels deux nouveaux sont ajoutés sous Domitien ainsi que d'au moins une pratique privée. En plus de ces sacrifices faits en l'honneur de Vulcain, le 23 août est également le théâtre de sacrifices offerts aux Nymphes, à Quirinus et à Ops à la suite desquels nous pouvons supposer la tenue de banquets publics.

[108] PAULIN DE NOLE, *Poema ultimum. Carmen ad Antonium n°32*, vers 132-139. Notons cependant que Paulin de Nole est un auteur chrétien dont les écrits doivent être pris avec circonspection. En effet, s'il parait peu probable qu'il ait inventé cette pratique, il est possible qu'il en ait altéré ou grossi les faits. Selon Carcopino, l'évêque ne la relate que parce que comme d'autres rites païens, celui-ci lui semble incongru et dénote avec sa propre conception de la religion. Il le présente dès lors avec dérision. CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 86-88.
[109] CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 332 : PAULIN DE NOLE, *op. cit.*, vers 128, 132-139 : CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 101.
[110] CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 332.
[111] En honorant ce dieu du feu destructeur, le dieu « trompé » par excellence, une prière annexe pourrait être envisagée dans l'esprit des dédicants qui ne veulent pas souffrir des mêmes maux que ceux dont a souffert Vulcain.
[112] *Lex Iulia de adulteriis* et ouvrages d'Ovide tels que *Les Amours* ou *L'Art d'aimer* par exemple.

➢ *Où se déroulaient-elles*

Nous avons déjà présenté les significations et pratiques attachées aux célébrations vulcaniennes du 23 août mais qu'en est-il de leur(s) localisation(s) ? Ces lieux peuvent-ils nous faire considérer de nouvelles fonctions des *Volcanalia* ? Où Vulcain était-il honoré ? Dans l'enceinte des cités en tant que protecteur d'éventuelles dévastations ? En dehors des mêmes murs par peur des destructions qu'il peut représenter ?

Pour répondre à cette question, prenons comme point de départ notre corpus épigraphique.

Dans ce dernier, une seule inscription présente la localisation des célébrations. Elle fut mise au jour à Rome et place les *Volcanalia* dans le *Circo Flaminio*[113]. Au contraire, le « calendrier des Frères Arvales », également trouvé à Rome et déjà cité, les place dans le *Comitium*[114]. Nous voilà face à une distinction importante étant donné que notre corpus exclut du *pomerium*[115] le culte principal de Vulcain tandis qu'une seconde source l'y atteste…

En effet, le *Circus Flaminius*, situé sur le champ de Mars se trouve en dehors de l'espace sacré religieux des Romains[116] tandis que le *Comitium* en est le cœur.[117]

Comment expliquer une telle différence ? Que faut-il en conclure ? Faut-il exclure les *Volcanalia* du *pomerium* ?

Un autel dédié à Vulcain et présent dans le *pomerium* romain est attesté de tout temps dans la Rome antique. En effet, Romulus, premier roi de Rome, lui aurait déjà fait édifier un autel durant son règne.[118] Servius Tullius en aurait fait de même ainsi qu'Auguste en 9 avant

---

[113] […] *[A XII] Cons(ualia) np Conso in Aventino sacrificium / [B XI] en(dotercisus) / [C X] Volcan(alia) np* ***Volcano in circo Flaminio*** */ [D VIIII] c(omitialis) / [E VIII] Opic(onsivia) np Opi in Capitolio* […] *C.I.L*, VI, 2305 = *C.I.L*, VI, 32503 = *A.E.*, 2012, 179 (*Cfr. Annexe A.1.A.)*

[114] *C.I.L., I²*, p. 326: [...] *[nymp]his in camp(o) Opi Opifer(ae) [in Foro ?], Quir(ino) in Colle,* ***Volk'ano) [in] Comit(io)***[...] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*,p. 64.

[115] Le *pomerium* est à Rome la limite symbolique de l'espace sacré de la cité. Pour résumer en quelques mots, nous dirons qu'en sont exclu l'ensemble des manifestations militaires (Mars est à ce titre interdit dans cet espace), rurales ou marchandes ainsi que les cultes voués aux divinités étrangères. Cet espace sacré sert également de cœur du pouvoir civil par l'organisation sur son terrain de certaines réunions citoyennes. Il a par ailleurs connu une série d'élargissements consécutifs concomitants des élargissements des murailles de la cité sans toutefois qu'un lien ait pu être officiellement établi entre les deux. BRISSON J.-P., « Pomerium », dans *Encyclopedia Universalis en ligne* http://www.universalis.fr/encyclopedie/pomerium/ (page consultée le 03/07/2017).

[116] COARELLI F., *Il foro Romano*, t. I, Rome, Quasar, 1983, p. 190-191 (coll. « Lectiones planetariae ») : CLARIDGE A., *Rome (An Oxford Archeological Guide)*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 250.

[117] PLUTARQUE, *Vie de Romulus*, livre XIII : HUMM M., « Le *mundus* et le *Comitium* : représentations symboliques de l'espace de la cité », dans *Histoire urbaine*, n°10, 2004, p. 43-61 http://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2004-2-page-43.htm (page consultée le 01/07/2017).

[118] FESTUS, *De la signification des mots*, 456 L : DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, livre II, chap. 50, paragr. 2. Rappelons-le, selon Capdeville ce serait en l'honneur de sa filiation avec ce dieu. CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 77-84.

notre ère.[119] Il est peu clair s'il faut considérer l'édification augustéenne comme une rénovation du même autel ou l'édification d'un nouveau toutefois, l'un comme l'autre attesterait du culte de Vulcain dans le *pomerium*. Coarelli et Gjerstad affirment par ailleurs que le Volcanal (*aera Volcani*), lieu de culte pour Vulcain du *pomerium*, aurait une forme de U.
Par la divinité à laquelle il est dédié, il est logique de postuler qu'un tel espace ait accueilli les *Volcanalia*.[120] Il paraît en effet inconcevable qu'un autel dédié à Vulcain n'ait pas accueilli la célébration majeure du culte de ce dernier.

Mais alors comment expliquer notre inscription plaçant les *Volcanalia* sur le champ de Mars ?

Nous avons d'abord pensé à expliquer l'exclusion du *pomerium* par un raisonnement culturel. Comme nous l'avons vu, durant les *Volcanalia*, les poissons jetés dans le feu pourraient représenter des armes ou des ennemis vaincus. Il s'agirait dès lors d'une manifestation militaire devant de facto être exclue du *pomerium*…. Cependant, cette hypothèse ne nous satisfaisant pas, nous sommes revenu au texte original afin d'en trouver une plus convaincante.
C'est ainsi que nous avons compris que notre inscription plaçant les *Volcanalia* dans le *Circus Flaminius* n'excluait pas forcément qu'il y ait une autre partie des célébrations ou même une autre célébration distincte prenant place dans le *pomerium*. Elle n'excluait rien ! Elle attestait simplement de la présence d'une forme de célébrations dans le champ de Mars…

Faut-il dès lors voir en ces deux traces l'indice d'une multitude des célébrations vulcaniennes du 23 août qui seraient non plus opposées mais complémentaires ?

Pour répondre à cette question et surtout pour confirmer notre théorie, nous avons cherché une trace dans les sources littéraires. À ce titre, Varron nous apparaît salvateur. En effet, il décrit les *Volcanalia* et comme l'écrit Dumézil, les poissons décrits par Varron sont achetés par le peuple de Rome afin de les jeter dans les brasiers édifiés sur l'*aera Volcani*.[121] Or, comme nous l'avons écrit dans notre définition du *pomerium*, en sont exclues, outre les manifestations militaires, les activités commerciales ! Il parait donc logique que les célébrations vulcaniennes aient deux pôles complémentaires. L'un, en dehors du *pomerium*, tourné sur l'aspect commercial : par l'entremise de l'achat cérémoniel de poissons et l'autre axé sur le côté

[119] RICHARDSON L., *A New topographical dictionary of Ancient Rome*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, p. 432.
[120] COARELLI F., *op. cit.*, p. 183 : GJERSTAD E., *Early Rome*, vol. I, Lund, Gleerup, 1953, p. 36.
[121] VARRON, *De lingua latina*, livre VI, chap. 20 : DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 71.

culturel, dans le *pomerium*, à travers le sacrifice de ces poissons (quoiqu'ils représentent) et autres sacrifices analogues (comme le verrat ou le veau roux).

Si cette étude de la localisation des *Volcanalia* nous semble des plus intéressantes[122], elle ne nous a malheureusement pas permis de mettre en lumière une quelconque nouvelle fonction des *Volcanalia* et à cet égard il semblerait donc qu'il faille se limiter à la vision binaire[123] que nous avons déjà exprimée de protection des incendies et action bénéfique des brûlis.

Nous avons déjà remarqué que les célébrations citées dans les *fastes* étaient des fêtes publiques. Nous avons également noté que ces célébrations prenaient place, sur le territoire même de Rome mais qu'en est-il des campagnes ? Les célébrations publiques semblent ne prendre place que dans un contexte urbain, ce qui parait logique en raison du rôle fédérateur et centralisant de la cité mais cela implique-t-il que les célébrations privées dont nous traiterons dans la suite de ce travail sont exclusivement rurales ? Cela nous parait très peu probable… Au moment de la rédaction des chapitres suivants et notamment des paragraphes concernant les célébrations privées, il nous faudra garder à l'esprit qu'une partie de nos sources épigraphiques traitent peut-être de réalités rurales et qu'il nous faudrait dès lors peut-être les distinguer de celles urbaines.

Outre cette localisation « urbaine », nous avons également pu définir, par l'entremise de ce chapitre, que les *Volcanalia* prenaient probablement place dans deux espaces distincts. L'un hors du *pomerium* où étaient achetés les poissons qui étaient par la suite sacrifiés dans le second espace, l'*aera Volcani* en plein cœur du *Comitium* et donc du *pomerium*.

- *Sur quelle période temporelle les Volcanalia ont-elles été célébrées ?*

Pour conclure le premier chapitre des célébrations vulcaniennes axé sur les *Volcanalia*, il nous reste à étudier la diffusion chronologique de ces fêtes. Quand ont-elles commencé ? Jusque quand honore-t-on Vulcain le 23 août ?

Rappelons que les considérations que nous développons ici sont celles de la cité de Rome et que les étendre peut s'avérer osé voire erroné. En effet, sur base des sources à notre disposition, rien ne nous permet de postuler que les *Volcanalia* romaines aient été le modèle parfaitement copié dans le reste du bassin méditerranéen et se servir du statut de « capitale » de la cité nous

[122] En effet, cela nous permet de mieux comprendre pourquoi des marins, bateleurs et autres hommes attachés à la mer rendaient hommage au « dieu du feu ». En effet, si notre hypothèse était avérée, il serait logique de considérer que pour ces hommes, le 23 août soit un jour particulièrement rentable grâce à Vulcain…

[123] Ou triple si l'on envisage la signification cachée dans le rituel de l'exposition des linges…

semble être un concept trop friable que pour pouvoir étendre nos conclusions à d'autres cités que Rome. Nous avons déjà semé les indices d'une telle étude dans nos précédentes réflexions mais il nous paraissait important de revenir dessus afin d'établir un constat clair.

Nous avons déjà écrit que les *Volcanalia* semblent trouver leurs origines dès les premiers temps de la Rome antique étant donné que Romulus dédie un autel à Vulcain. En effet, quels autres rites que ceux des *Volcanalia* aurait pu y être officiés ?

Si Romulus revêt une dimension mythique qui ne peut attester de la véracité de ces propos, le fait qu'un tel acte lui soit accordé présuppose *de facto* que Vulcain revêtait une dimension archaïque importante. En effet, même s'il s'avérait que son culte ne remontait pas jusqu'aux origines de Rome – à propos desquelles dans les faits nous ne savons pas grand-chose – le fait que la tradition ait institué son culte sous Romulus présuppose que les classiques considéraient Vulcain comme un dieu ancestral qui faisait partie du panthéon de Rome dès les origines de la cité. S'il peut donc être supposé pour la haute antiquité, ce culte n'est toutefois attesté dans les sources épigraphiques qu'à partir de la seconde moitié du 1er siècle par le biais de plusieurs *fastes* dans lesquels le mois d'août se nommait encore « Sextilis » et qu'il faut donc dater au plus tard de l'an 9 avant notre ère.

Cette forme des *Volcanalia* encadrée par une structure agricole fût remplacée, à une date incertaine – probablement à la fin du 1er siècle de notre ère selon Salzman – pour être attestée, au 4ème siècle, sous une forme toute différente puisque la célébration archaïque a laissé la place à des courses du cirque (24), *cirenceses missus* (XXIIII).

Si les *Volcanalia* sont donc encore attestées lors de l'explosion du Christianisme, qu'en est-il de la période qui suit ? Quand cette fête païenne arrêta-t-elle d'être célébrée ? Comme l'écrivent plusieurs auteurs que nous avons déjà cités, dater la fin d'une célébration est très compliquée et mène souvent à des conclusions erronées. C'est pourquoi nous ne nous y risquerons pas et nous contenterons d'écrire que les *Volcanalia* semblent avoir joui d'une survie tardive dans le monde « européen » puisqu'elles sont encore attestées au 6ème siècle de notre ère.[124]

➢ *Conclusions*

Dans ce chapitre, nous avons montré la dualité de l'identité de Vulcain qui est marquée par un feu destructeur aux implications négatives comme positives. Nous avons également montré que ces célébrations du 23 août en plus d'être multiples au niveau des sacrifices

[124] Nous n'avons pu trouver les sources exactes sur lesquelles ils basaient leurs propos et nous limiterons donc à citer leurs travaux. SALZMAN M.R., *op. cit.*, p. 239 : DEGRASSI A., *op. cit.*, p. 500-501.

publiques, revêtaient apparemment des pratiques privées dont la seule que nous ayons pu définir était celle de « l'étendage du linge ».
En plus des caractéristiques et significations des *Volcanalia*, nous avons également pu définir que les *Volcanalia* prenait place à la fois en dehors et au cœur du *pomerium* entre le 1er avant J.C. et le 4ème siècle de notre ère.

B. Les Tubilustria des 23 mars et 23 mai

Comme nous l'écrivions dans le début du chapitre, les *Volcanalia* ne constituent en aucun cas les seules cérémonies publiques honorant Vulcain. En effet, le dieu du feu est également honoré le 23 mai puisqu'on y célèbre le *Tubilustrium* comme l'atteste les documents de l'*Annexe A.2*.[125]

Le chapitre que nous entamons est difficile à appréhender et ce à plusieurs niveaux. En effet, si Vulcain n'est honoré que lors du *Tubilustrium* du 23 mai, cette célébration ne peut cependant nullement être envisagée sans son alter-égo à laquelle elle fait écho et qui prend place au début de la nouvelle année militaire ; le 23 mars.[126] La difficulté d'interprétation latente à l'étude de ce chapitre se retrouve également dans la signification même de cette fête et dans la place qu'elle prend dans l'organisation du mois lunaire. Nous reviendrons sur ces complexités particulières dans le corps de ce chapitre et allons maintenant présenter un bref aperçu des travaux existants ainsi que le dossier épigraphique grâce auquel l'étude de cette seconde fête vulcanienne a été possible.

Du point de vue des travaux modernes, les *Tubilustria* ont fait couler beaucoup moins d'encre que les *Volcanalia*. C'est du moins ce que l'on pourrait estimer à première vue. S'il est vrai que les travaux modernes s'intéressent moins aux significations, pratiques et localisations des célébrations des 23 mars et 23 mai, ces fêtes n'en restent pas moins très fréquemment citées et étudiées parce qu'elles servent de point de départ à de nombreuses études connexes telles que celle des jours *QRCF*[127] – jours semi-néfastes dont l'interprétation a longtemps été incertaine[128] – ou celle de l'organisation interne du mois lunaire dans le calendrier pré-julien.[129]

---

[125] *C.I.L.*, IX, 421 (p 660).
[126] En effet, comme énoncé dans notre description des *fastes*, le calendrier romain ne comptait à l'origine que 10 mois dont le premier était mars. Cela explique que la nouvelle saison de guerre commence à cette époque, d'autant plus que c'est le début du printemps et que les actions militaires étaient suspendues l'hiver.
[127] « *Quando rex comitiavit fas* ». MAGDELAIN A., « Quando rex comitiavit fas », dans *Ius imperium auctoritas. Études de droit romain*, n° 133, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1990, p. 271- 277 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_ant_133_1_3960 (page consultée le 11/07/2017).
[128] Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans la suite du chapitre concernant les *Tubilustria*.
[129] Nous pensons à ce sujet aux travaux de RÜPKE notamment dans l'ouvrage déjà cité aux pages 24-32.

Pour ce qui est du dossier épigraphique, le constat est identique que celui que nous venons d'émettre. En effet, une seule inscription originaire de Venosa présente un rapport direct entre le *Tubilustrium* du 23 mai et Vulcain.[130] Après nous être demandé si d'autres inscriptions, à fortiori des *fastes*, pouvaient traiter des *Tubilustria* sans toutefois mentionner Vulcain, nous avons pu constituer un corpus annexe d'une quinzaine d'inscriptions grâce à une rapide recherche dans la base de données déjà présentée « ManfredClauss-Slaby ». Dans celles- ci, cinq mentionnaient le *Tubilustrium* du 23 mai[131], huit celui du 23 mars[132] et enfin deux citaient les deux[133]. Au même titre que les travaux modernes, la base documentaire traitant des *Tubilustria* est donc plus vaste que ce qu'une recherche superficielle pouvait révéler. Étant donné le caractère tacite des quinze *fastes* envisagés, le recours aux sources littéraires fût primordial et comme présenté dans l'introduction de ce chapitre Festus, Varron et Macrobe ainsi que Tacite et Ovide furent, à cet égard, d'un grand secours.

D'un point de vue géographique, le constat est le même que celui que nous avons établi pour les *fastes* traitant des *Volcanalia*. En effet, dans ce nouveau dossier, l'ensemble des inscriptions sont également issues du territoire « italien »[134]. Nous ne reviendrons donc pas sur les réflexions et observations qu'un tel constat nous a d'ores et déjà amenées à produire.

Enfin, pour conclure les précisions préalables à l'étude des *Tubilustria*, il nous faut encore envisager l'ensemble des données chronologiques que nous avons pu rassembler. Nous pouvons ainsi remarquer que sur les quinze inscriptions mentionnant les *Tubilustria*, onze peuvent être datées dont quatre du premier siècle avant notre-ère[135], quatre du premier siècle après Jésus-Christ[136], deux à cheval sur le changement de siècle[137] et enfin nous possédons aussi pour ce dossier du calendrier de 354 dont nous avons déjà traité[138]. Il nous parait par ailleurs primordial d'intégrer le tableau reproduit en annexe à notre réflexion[139].

---

[130] « […] *G X tub(ilustrium) n(efastus) fer(iae) Volca(no) /* […] ». *C.I.L.*, IX, 421 (p 660).
[131] **Trouvées à Rome :** *C.I.L.*, VI, 2296 : *C.I.L.*, VI, 10286 et **trouvées en province** : *A.E.*, 2012, 437 (Albe) : *Letta*-03, p 27 (Albe) : *C.I.L.*, IX, 421 (Venosa).
[132] **Trouvées à Rome :** *C.I.L.*, VI, 2299 : *C.I.L.*, VI, 2301 : *C.I.L.*, VI, 32496 et **trouvées en province :** *InscrIt*- 13 -02, 1 (Anzio) : *InscrIt*- 13 -02, 17 (Palestrina) : *InscrIt*- 13 -02, 22 (Veroli) : *InscrIt*- 13 - 02, 42 : *C.I.L.*, XIV, 4547 (Ostie).
[133] *C.I.L.*, VI, 2297 et *C.I.L.*, XI, 3592 (p 1341) = *InscrIt*-13-02, 8.
[134] *Cfr. Annexe B.5.* : les *fastes* traitant des *Tubilustria* sont issus des cités de Rome, Venosa, Albe, Cerveteri, Ostie, Anzio, Préneste et Veroli.
[135] *InscrIt*-13-02, 17 : *InscrIt*-13-02, 1 : *InscrIt*-13-02, 8 et *InscrIt*-13-02, 11.
[136] *InscrIt*-13-02, 23 : *InscrIt*-13-02, 34 : *InscrIt*-13-02, 16 et *C.I.L.*, VI, 32488.
[137] *InscrIt*-13-02, 10 et *InscrIt*-13-02, 20.
[138] *InscrIt*-13-02, 42.
[139] *Cfr. Annexe A.2.C.*

En effet, celui-ci nous permet de remettre en perspective nos résultats et de circoncire les informations liées au *Tubilustrium* qui nous intéresse principalement : celui du 23 mai.
À cet égard, nous pouvons donc noter que les *fastes* concernant la fête du 23 mai s'étendent du premier siècle avant Jésus-Christ au 4ème siècle de notre ère. Cette observation est d'ailleurs identique pour la fête du 23 mars pour laquelle on dispose de plus d'éléments de datation[140] et rejoint également les considérations que l'on a pu tenir à propos des *Volcanalia* au contraire desquelles les *Tubilustria*, tout du moins d'un point de vue onomastique, ne semblent pas avoir changé durant l'époque impériale.

Quelles sont les significations, localisations et pratiques afférentes à la célébration du *Tubilustrium* ? Sont-elles assimilables à celles que nous avons décrites lors de notre étude des *Volcanalia* ou cette seconde célébration vulcanienne peut-elle nous révéler de nouvelles fonctions de Vulcain ? Une variation des pratiques qui l'honorent dénote-t-elle d'une nouvelle façon de l'honorer et donc à fortiori d'une autre attente par rapport à lui : « autre casquette, autre fonction » ? Que pouvons-nous retirer de l'étude du *Tubilustrium* et, dans une vision plus large, des *Tubilustria* ?

D'un point de vue méthodologique, peut-on traiter de cette nouvelle célébration de la même manière que celle que nous avons d'ores et déjà analysée ? Disposant de sources épigraphiques déjà décrites et de sources textuelles également décrites, nous traiterons des *Tubilustria* de la même façon que les *Volcanalia*, c'est-à-dire en prenant comme point de départ notre dossier épigraphique en étendant ensuite les conclusions que l'on peut en tirer grâce à la confrontation de celles-ci avec les autres sources à notre disposition, modernes et antiques.
Toutefois, au contraire de notre étude traitant des *Volcanalia,* nous commencerons le point suivant par l'analyse des pratiques et non des significations identitaires des *Tubilustria* car c'est en effet le premier point qui ressort de l'analyse épigraphique préliminaire et qu'il n'aurait dès lors aucun sens de la placer après d'autres point d'analyse…

➢ *L'étymologie comme indice des pratiques et cérémonies ?*

Comme l'introduction le sous-entend, notre corpus épigraphique atteste que deux *Tubilustria* avaient lieu durant l'année. L'un le 23 mars, l'autre le 23 mai. Notons qu'il ne s'agit pas d'une même fête ayant changé de date au cours du temps puisque deux *fastes* prouvent leur existence simultanée[141].

[140] *Cfr. Tableau Annexe A.2.C.*
[141] *C.I.L.*, VI, 2297 et *C.I.L.*, XI, 3592.

Sur base du *C.I.L.*, IX, 421, la célébration du 23 mai peut être attribuée à Vulcain :

C.I.L., IX, 421	[…] *G X tub(ilustrium) n(efastus) fer(iae) Volca(no*) […][142]

Au contraire, celle du 23 mars doit être mise sous la tutelle de Mars comme le confirment le *C.I.L.*, XIV, 4547 et « les fastes de Préneste ».[143] Seul ce dernier permet cependant d'étayer nos remarques « épigraphiques ». En effet, c'est la seule de nos sources à décrire un *Tubilustrium* ; celui du 23 mars :

InscrIt-13-02, 17	[…] *B X* ***[Tubil(ustrium)] n(efas) p(iaculum) [feriae] Marti hic dies appellatur ita quod / in atrio Sutorio tubi lustrantur / quibus in sacris utuntur*** *Lutatius / quidem clavam eam ait esse in ruina Palati / [i]ncensi a Gallis repertam qua Romulus urbem / inauguraverit /* […] [144]

Selon les *fastes de Préneste*, le *Tubilustrium* du 23 mars, dédié à Mars, s'appellerait donc ainsi parce qu'y sont purifiées les *tubae – tubae lustrantur*. Il précise également que cette célébration aurait lieu dans l'*atrium Sutorio*, c'est-à-dire dans l'*atrium* « des Cordonniers » mais nous reviendrons sur les considérations liées à la localisation de la fête dans la suite de notre étude. Cette étymologie est par ailleurs confirmée par les écrits de Varron[145], Ovide[146] ou Festus[147] sans toutefois que ces auteurs ne précisent s'ils traitent du *Tubilustrium* du 23 mars ou du 23 mai. Notons que Festus écrit même *Tubilustria* et non *Tubilustrium* ce qui nous pousse à postuler une étymologie identique pour les deux célébrations.

Faut-il pour autant postuler que les deux célébrations partageaient, en plus du nom, les mêmes pratiques, significations et localisations ? En effet, si les auteurs antiques ne prennent pas la peine de s'intéresser de manière distincte à chacune de ces célébrations, cela implique-t-il qu'il nous faille voir, comme unique différence entre les deux, la divinité à laquelle elle est dédiée (en plus de la date bien sûr) ? L'étymologie de leur nom commun implique-t-elle une similarité des pratiques ? Connait-on d'autres exemples de fêtes dédoublées dans le calendrier romain ? Si oui, ces fêtes étaient-elles des copies conformes l'une de l'autre ? Si oui, peut-on

[142] « […] ***10 jours avant les kalendes d'Avril ; Tubilustrium, jour néfaste, férié pour Vulcain*** […] ».
[143] […] *B Tubil(ustrium) n(efas) p(iaculum) Feriae Mart(i)* […] *C.I.L.*, XIV, 4547 et *InscrIt* - 13-02, 17.
[144] Pour le texte entier, voir *Annexe A.2*. « […] ***10 jours avant les kalendes d'Avril ; Tubilustrium*****, jour néfaste, soumis à l'expiation, férié pour Mars, ce jour est ainsi appelé parce que dans l'*atrium* des Cordonniers sont purifiées les trompettes qui sont utilisées dans les rituels** […] ».
[145] […] *Tubae ab tubis, quos etiam nunc ita appellant tubicines sacrorum* […]. VARRON, *Lingua latina*, livre VI, chap. 14.
[146] […] *Summa dies e quinque tubas lustrare canoras Admonet, et **forti** sacrificare **Deae*** […] OVIDE, *Les Fastes*, livre III, vers 849-850.
[147] « *TUBILUSTRIA quibus diebus adscribtum in Fastis est, in atrio Sutorio **agna** tubae lustrantur, quos tubos appellant, quod genus lustrationis ex Arcadia Pallanteo translatum esse dicunt.* » FESTUS, *De la signification des mots*, livre XVII.

appliquer ce modèle aux *Tubilustria* ? Au contraire, le changement de la divinité tutélaire n'implique-t-il pas *de facto* une transformation des implications cultuelles attachées à chaque *Tubilustrium* ou du moins à la signification ou la pratique de ceux-ci ?

Pour répondre à ces questions, commençons par définir les sacrifices qui devaient probablement être pratiqués durant ces cérémonies.

Sur base du texte de Festus, nous pouvons définir qu'une agnelle était sacrifiée lors du *Tubilustrium* du 23 mars en l'honneur d'une *forti Deae* sur laquelle nous reviendrons dans le point suivant.[148] Étant donné que, comme nous le verrons, cette divinité qui doit être assimilée à Minerve ne participe nullement à la fête du 23 mai, nous devons renoncer à accorder à Vulcain une telle victime.

Parce qu'il s'agit apparemment d'une célébration de moindre envergure que celle des *Volcanalia* comme le prouve par exemple le lieu où se déroulait cette célébration ou le peu de mentions épigraphiques y étant accordées, il nous faut postuler une/des victimes de moindre envergure que le verrat ou le veau roux des *Volcanalia* et donc plus probablement une victime proche de l'agnelle mais dans une équivalence masculine… Un agneau peut-être ?

Comme le montre l'étude des deux autres célébrations publiques dédiées à Vulcain, ce dernier appréciait les victimes vivantes et plus particulièrement les poissons. Parce qu'on les trouve dans les deux autres célébrations dédiées à Vulcain, nous faudrait-il également les postuler pour le *Tubilustrium* du 23 mai ?

Ces spéculations, bien que séduisantes ne sont confirmées par aucune source textuelle et à ce titre, doivent donc, à notre regret, rester au rang de simples hypothèses…

➢ *Identités vulcaniennes que révèlent les Tubilustria*

Le dédoublement des fêtes romaines est bel et bien attesté à diverses reprises dans la tradition culturelle romaine. Nous pouvons par exemple citer les *Agonalia* sur lesquelles nous reviendrons et qui sont célébrées les 9 janvier, 17 mars, 21 mai et 11 décembre ou encore les *Argei*, célébrées les 16-17 mars et 14-15 mai.[149] Les *Tubilustria* semblent toutefois revêtir un caractère particulier du fait de deux difficultés déjà citées qui pourraient expliquer le redoublement de cette célébration d'une manière originale.

Premièrement, coïncidence ou non, il s'agit des deux seuls jours à la suite desquels sont retrouvés les fameux jours « *QRCF* ». Ces jours seraient vraisemblablement à interpréter comme la clôture des jours précédents, d'un point de vue religieux, c'est-à-dire des *Tubilustria*

[148] *Ibid*.
[149] OVIDE, *Les Fastes*, livre I, vers 319-332, 773-791.

et seraient les seuls durant lesquels ont lieu les comices testamentaires.[150] Magdelain précise en outre que la tenue des comices testamentaires ne serait que l'évolution logique d'une célébration ouvrant la saison de guerre et qui, pour des raisons évidentes, ferait réfléchir les soldats à leurs testaments. Si cette théorie nous parait convaincante pour le *Tubilustrium* de mars, elle parait plus énigmatique voire douteuse pour le mois de mai et nous pousse pour la première fois à envisager les deux célébrations comme différentes notamment du point de vue de leurs significations. En effet, pourquoi reproduire l'une des cérémonies d'ouverture de la saison de guerre qui s'intègre parfaitement à son contexte en mars, dans le mois de mai où le contexte est plus flou ?[151]

La seconde difficulté s'incarne dans une hypothèse que développe Rüpke dans son ouvrage sur le calendrier romain et qui pourrait porter une lumière nouvelle sur ce dossier pour le moins épineux.[152]

Dans ses pages, l'auteur s'intéresse aux *Tubilustria*, comme nous le disions en introduction, non pas pour la fête en elle-même mais pour la qualité intrinsèque que le jour de sa célébration peut revêtir. S'il reprend les considérations de Mommsen sur les jours « *QRCF* »[153], en insistant donc sur la portée *calate* du *comitium* du 24 mars/mai, il développe surtout la structure intrinsèque du calendrier lunaire pré-julien.

Il remarque à ce propos que les deux *Tubilustria* sont distants d'un *nundinum* des ides de leur mois respectif et sont donc à ce titre les symétries structurelles des Nones qui prennent place, elles, un *nundinum* avant les ides comme nous l'avons présenté dans l'introduction de ce chapitre. Selon lui, les deux *Tubilustrium* dont nous traitons seraient dès lors les vestiges d'un quatrième point archaïque de structuration des mois[154] qui aurait disparu à mesure que le calendrier soli-lunaire prenait le pas sur celui simplement lunaire et archaïque.[155]

Il renforce cette théorie par la définition des *tubae* que nous avons déjà souvent évoquées sans jamais prendre la peine de les définir.

---

[150] MAGDELAIN A., *op. cit.*, p. 275-276.

[151] En mars, il y avait en effet un grand nombre de cérémonies liées à l'ouverture de la saison guerrière comme les *Equirria*, *Quinquatrus* et *Agonium Martiale* par exemple. BAYET J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p. 83-88 (Bibliothèque historique).

[152] RÜPKE J., *op. cit.*, p. 24-32.

[153] C'est-à-dire, selon Magdelain, des conclusions erronées qui font de ces jours spécifiques des réunions des *comices calates* au lieu des *comices testamentaires*. MAGDELAIN A., *op. cit.*, p. 273-275.

[154] Après les kalendes, nones et ides.

[155] Nous nous contentons ici de résumer ses propos en quelques phrases grossières mais si notre lecteur voulait approfondir les considérations méthodologiques et interprétatives de Rüpke, nous le/la renvoyons aux pages déjà citées (24-32) en insistant toutefois sur les pages 27, 28 et 29.

Selon lui, les *tubae* étaient majoritairement utilisées lors des funérailles mais aussi lors de rites lunaires et plus particulièrement durant les éclipses. En effet, elles auraient été utilisées pour faire le plus de bruit possible et créer une cacophonie devant contrer la disparition de la lune.[156] Il s'appuie à ce propos sur deux extraits, l'un de Juvénal, l'autre de Tacite dans lesquelles nos fameuses *tubae* sont effectivement utilisées dans ce contexte.[157] Outre la dimension militaire conférée à ses trompettes par les célébrations militaires, elles semblaient donc également revêtir un caractère rituel, sacré. Cette nouvelle donnée nous permettrait-elle de mieux appréhender le *Tubilustrium* du 23 mai et ses significations ? Celui du 23 mars serait-il la purification des trompettes de guerre sous l'égide de Mars tandis que celui du 23 mai serait consacré à la purification de trompettes rituelles /ou funéraires, autres rôles décrits pour ces *tubae* par Rüpke[158] ? C'est en effet l'interprétation qu'a choisi Dumézil tout en insistant sur l'incongruité d'une seconde fête reprenant les exactes significations et pratiques de sa sœur du 23 mars.[159]

Si nous sommes d'accord de postuler que le *Tubilustrium* du 23 mai devait avoir sa propre signification, il nous parait moins certain qu'il ait été l'expression de la purification de trompettes rituelles… En effet, comme déjà écrit, cela fait sens d'associer la purification des trompettes de guerre et l'une des célébrations d'ouverture de la saison guerrière mais pouvons-nous lier d'une manière similaire le *Tubilustrium* du 23 mai avec le reste des fêtes du mois de mai ?

Si l'on revient sur les *fastes* qui composent notre dossier[160], le lien entre les deux semble beaucoup plus difficile à trouver.

Le *Tubilustrium* qui honore Vulcain est célébré, nous l'avons vu, le 23 mai c'est-à-dire durant le mois étymologiquement issu du nom d'une des divinités honorées pendant le mois en question : Maia à savoir l'une des parèdres mythiques de Vulcain – dans une tradition mythologique différente de celle couramment retenue où Vénus prend la place d'épouse[161].

C'est en tout cas ce que Macrobe affirme, se référant à Cincius, auteur mal connu de *fastes*, tandis que d'autres auteurs comme Pison préfère trouver l'origine du mois de mai en Majesta

[156] RÜPKE J., *op. cit.*, p. 28.
[157] « […] : *verborum tanta cadit uis, tot pariter pelues ac tintinnabula dicas pulsari. Iam nemo tubas, nemo aera fatiguet una laboranti poterit succurrere Lunae.* » JUVENAL, *Satire n°6*, vers 440-443 ; « […] 2. *Igitur aeris sono, tubarum cornuumque concentu strepere ; prout splendidior obscuriorue, laetari aut maerere* […] » TACITE, *Annales*, livre I, chap. 28, paragr. 2.
[158] Autre fonction de ces trompettes attestée par l'étude de Rüpke. RÜPKE J., *op. cit.*, p. 28.
[159] DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 142.
[160] *Cfr. Annexe A.2.*
[161] *Cfr. Introduction générale.*

et non Maia.[162] Il importe peu ici de traiter des épouses de Vulcain c'est pourquoi nous insisterons surtout sur le contexte dans lequel la fête du 23 mai est célébrée.

Au contraire du mois de mars, le mois de mai est marqué par des célébrations dont les significations sont variées. En effet, jalonné des *Lemuria*[163], *Agonalia*[164] ou de jours fériés dédiées à Maia, Mars Invictus, Jupiter – entres autres – aucun schéma général ne semble se dégager. Il apparait donc difficile de lier le *Tubilustrium* à un contexte cultuel si hétéroclite.

La théorie de Dumézil est donc mise en doute par le fait que le contexte dans lequel se développe le *Tubilustrium* ne trouve en aucun cas écho avec les significations rituelles – lunaires ? – du mois de mai. Si le *Tubilustrium* n'est pas une purification des trompettes rituelles[165], est-il envisageable que ce soit les trompettes funéraires qui soient concernées ?

Pour envisager cette hypothèse, remarquons premièrement que les *Lemuria* étaient des célébrations principalement d'ordre funéraire puisque l'application des rites prescrits devaient empêcher les aïeuls d'hanter la maisonnée.

Ensuite, les *ludi Laribus*, que cite l'inscription reprise en annexe[166], se réfèrent logiquement aux *Lares* qui sont considérées comme des « âmes acceptées parmi les dieux » et qui pourraient être assimilés d'une certaine manière, à nos fantômes.[167]

Le contexte semble à priori funéraire et nous pousserait donc à lier le *Tubilustrium* du 23 mai à une quelconque dimension funéraire et à fortiori Vulcain également. Nous devons cependant nuancer ces propos. Notons ainsi que si les *Lares* peuvent en effet être rapprochés de « fantômes » par leur définition ambigüe dans les sources littéraires et par l'étymologie de leur nom, le contexte dans lesquels ils sont célébrés n'est pas funéraire.[168] En effet, ils sont surtout honorés pour la protection du foyer… La conception qu'en avaient les Romains est donc bien plus proche du domaine domestique que funéraire. Cependant, parce qu'ils sont les ancêtres – dans la plupart des cas bienfaisants – veillant sur la maisonnée, le contexte funéraire ne peut

[162] MACROBE, *Saturnales*, livre I, 18-19.
[163] Les *Lemuria* avait pour principal but – le 9, 11 et 13 mai – de prévenir les ancêtres de hanter la maisonnée et s'articulaient au niveau « national » avec les *Parentalia*. BRISSON J.-P., « Lemuria et Parentalia », dans *Encyclopaedia Universalis [en ligne]* : http://www.universalis.fr/encyclopedie/lemuria-et-parentalia/ (page consultée le 13/07/2017).
[164] Cette série de fêtes quadri-annuelles reste obscure à nos yeux modernes tant au niveau de leurs pratiques que de leurs significations.
[165] Par exemple utilisées dans les cérémonies visant à « combattre » les éclipses lunaires. (*Cfr. Supra*).
[166] *Cfr. Annexe A.2.B.* : *C.I.L.*, IX, 421.
[167] « Laneae effigies », dans FESTUS, *De la signification des noms*, livre X.
[168] DIEUDONNE I., *Recherches sur la nature et le culte des Lares*, Mémoire de licence d'Histoire réalisé sous la direction de Michaux (promoteur), Louvain-La-Neuve, UCL, 1979.

pas totalement être nié. De plus, la répétition des *Lemuria* prouve le contexte funéraire dont revêtait en partie le mois de mai.
Nous l'avons vu dans la présentation de l'introduction générale, sur base du type d'inscription, que tout lien entre Vulcain et dimension funéraire devait être exclu. Qu'en est-il alors des éléments nouveaux que nous apportent l'étude des *Tubilustria* ?

Peut-on sur seule base du contexte hypothétiquement funéraire faire de Vulcain une divinité dont l'une des fonctions devait être mise en lien avec le monde funéraire ?

Cela nous semble peu probable. Premièrement parce que baser une composante identitaire si importante de Vulcain sur une simple assertion contextuelle nous parait être une démarche très peu solide.
Ensuite, même si nous avions envisagé cette dimension funéraire, quelle aurait-elle été ? La seule hypothèse que nous entrevoyions serait de lier la compétence ignée de Vulcain à la pratique de l'incinération. Cependant si le manque de sources défendant cette hypothèse peut être expliqué par le fait qu'aucun type d'inscription n'aurait de raison de citer une telle pratique[169], nous pouvons lui opposer de bien trop nombreux arguments la rendant caduque que pour l'envisager sérieusement.[170] C'est pourquoi, nous estimons qu'en tout cas sur base des célébrations vulcaniennes connues et à fortiori sur base de notre étude du *Tubilustrium* du 23 mai et de la présentation de ce corpus, aucun lien entre Vulcain et une quelconque fonction funéraire n'a pu être développé.

Si les œuvres de Varron ne nous apportent pas plus d'éléments que la simple étymologie de la fête, celles d'Ovide et de Festus sont novatrices par rapport à notre dossier. Premièrement, dans les *Fastes* d'Ovide, nous apprenons que le *Tubilustrium* ne semble ni dédié à Mars ni à Vulcain mais bien à une *forti Deae*. Ensuite, rappelons-le, l'œuvre de Festus ajoute qu'en plus de la cérémonie de « purification des trompettes », une agnelle était sacrifiée.
Le caractère féminin de la victime sacrificielle cadre mal avec la puissance virile de Mars. Il est dès lors couramment établi que le patronage du *Tubilustrium* du 23 mars a progressivement glissé de Mars à Minerve (divinité à laquelle la *forti Deae* serait plus tard assimilée). Le propos n'est pas ici de débattre cette considération mais de chercher à comprendre si un tel phénomène a pu toucher la célébration du mois de mai.

[169] Nous imaginons en effet mal une inscription de n'importe quel type que ce soit produire un texte s'approchant de « Pour citoyen X, à la suite de l'incinération réalisée sous l'égide de Vulcain… »
[170] Premièrement, l'incinération des morts ne fût jamais à Rome une pratique très répandue. SCHEID J., *op. cit.*, p. 138. *De* plus, si une telle fonction devait être attestée pour Vulcain, il nous semble fortement improbable qu'aucune source littéraire n'en ait fait mention…

Wissowa écrivait que le *Tubilustrium* du 23 mai était bien célébré en l'honneur de Mars mais qu'à la faveur de l'assimilation de Vulcain et Héphaïstos, on lui attribua cette seconde célébration en sa qualité de forgeron des *tubae*.[171] Le *Tubilustrium* du mois de mai, au même titre que celui de mars aurait donc pu être témoin d'un glissement de patronage. Toutefois, comme le montrera l'étude géographique ainsi que l'étude des dévots, très peu de liens ont pu être réalisés entre l'identité forgeronne/artisane de Vulcain en dehors de son assimilation mythologique à Héphaïstos. Il semblerait donc que cette hypothèse doive être infirmée et que Vulcain doive être considéré comme le dieu originel de la célébration du 23 mai.

Au vu des éléments présentés, nous devrions raisonnablement nous résoudre à assumer d'être dans l'incapacité de trancher le dossier des significations définissants un nouveau pan des identités de Vulcain grâce à l'étude du *Tubilustrium* du 23 mai. Nous pouvons seulement certifier que les trompettes y étaient purifiées sans que toutefois leurs fonctions exactes aient pû être définies avec certitude.

Toutefois, nous avons imaginé deux hypothèses quant aux significations identitaires de la célébration du 23 mai. Sans avoir la prétention d'apporter une conclusion définitive à ce dossier, il nous semble en effet envisageable de postuler soit une dimension purificatrice dans l'identité vulcanienne soit la volonté des Romains d'approfondir le lien entre Maia, la fertilité, et Vulcain, le feu[172]. Cette hypothèse s'inscrit dans le même contexte que celui des *Volcanalia* qui étaient en partie l'expression de la symbiose entre le feu destructeur et le feu bénéfique ; l'alliance de Vulcain et Vesta notamment connue grâce au lectisterne de 217 avant notre ère.

En effet, parce que par son action destructrice le feu peut être purifiant[173], il peut être envisageable de considérer le *Tubilustrium* du 23 mai comme l'expression de cette force purificatrice même si les célébrations de cette fête ne semblent pas faire intervenir de feu dans leur processus rituel ou que du moins nous n'en avons pas la trace.

Soit parce que les célébrations étudiées sont peut-être l'expression des alliances de Vulcain avec différentes parèdres féminines, il peut être envisagé de considérer ce *Tubilustrium* comme l'expression de son alliance à Maia mise à l'honneur en mai selon la tradition de Macrobe.

Après avoir traité du mieux possible des significations et pratiques du *Tubilustrium* du 23 mai, dans un dossier particulièrement épineux et nébuleux, il nous reste encore, pour clore

---

[171] WISSOWA G., *Religion und Kultus der Römer*, 2ème éd., Munich, Beck C.H. Éditions, 1912, p. 229-232 : LATTE K., *Römische religionsgeschichte*, Munich, Beck C.H. Éditions, 1960, p.117-119.

[172] Le feu ne devient que *maior* tant qu'il a du combustible à mettre en rapport avec Maia.

[173] Dans nos conceptions modernes, il est bien connu que le feu est un stérilisant et donc un purificateur. Toutefois, selon nous, cette utilisation du feu avait peu de chances d'être connue des Romains et notre hypothèse semble donc à ce titre peu probable.

ledit dossier, à aborder les localisations de ces célébrations ainsi que la période chronologique durant laquelle Vulcain fut honoré le 23 mai.

➢ *Où était célébré le Tubilustrium du 23 mai ?*

En ce qui concerne la localisation des célébrations, pouvons-nous étendre à ce nouveau dossier les conclusions que nous avions énoncées pour les *Volcanalia* ? En effet, est-il envisageable de situer sur le même lieu les célébrations du 23 août et celles du 23 mai ? Une telle démarche nous parait fort peu scientifique. De plus, comme nous l'avons vu les pratiques des deux fêtes étant divergentes et parce que les *fastes de Préneste* situent la célébration du 23 mars dans l'*atrium Sutorio*, il nous parait plus logique d'écarter d'emblée cette hypothèse… Et ce même s'il nous parait tout aussi dangereux de placer les deux *Tubilustria* sur le même lieu sur seule base de leur nom commun.

Notons par ailleurs que Rüpke propose une localisation alternative aux *Tubliustria* en les situant sur l'Arx, c'est-à-dire dans l'espace comitial – ce qui rejoindrait une des localisations des *Volcanalia*. Aussi séduisante que soit cette hypothèse, parce qu'elle ne repose sur aucune source antique et est uniquement née de la conjoncture plaçant les jours « *QRCF* » sur l'espace comitial où seraient tenues les *comices calates* ou les *comices testamentaires*[174], il nous parait plus sage de la laisser au rang d'hypothèse. Notre choix est d'autant renforcé que cette interprétation de Rüpke nie la localisation énoncée dans les *fastes de Préneste*.

Comme nous l'avons présenté, très peu de textes décrivent explicitement le *Tubilustrium* du 23 mai et un seul le lie directement au culte de Vulcain. À cet égard, bien que frustrant, il n'est guère étonnant de ne retrouver aucune mention du lieu où se plaçaient cette célébration. Trouvant par ailleurs trop artificiel mais surtout parce qu'aucune référence tangible ne nous permet de l'attester, nous devons renoncer à placer celle-ci sur l'*Arx* ou dans l'*atrium Sutorio* et devons donc reconnaitre qu'il nous est impossible de définir le lieu où était célébré le *Tubilustrium* du 23 mai…

➢ *Durant quelle période honorait-on Vulcain le 23 mai ?*

Pour conclure ce chapitre, il nous reste à revenir sur la période chronologique durant laquelle on honorait Vulcain lors du *Tubilustrium* du 23 mai. Comme nous l'avons présenté dans l'introduction de ce point en présentant les sources épigraphiques utiles à cette étude, les *Tubilustria* semblent avoir survécu jusqu'au 4ème siècle. Toutefois, si l'on revient sur le

[174] RÜPKE J., *op. cit.*, p. 27.

calendrier de 354 que nous avons étudié dans le point portant sur les *Volcanalia*, nous trouvons en lieu et place du *Tubilustrium* du 23 mai la mention « *G X Macellus rosa(m) sumat* »[175]. Dans le même calendrier, le *Tubilustrium* du 23 mars reste toutefois mentionné. Faut-il alors envisager la disparition de l'une de ces deux célébrations ?

Selon nous, deux hypothèses semblent pouvoir expliquer la disparition du *Tubilustrium* du 23 mai du calendrier de 354.

Il pourrait premièrement simplement avoir cessé d'être célébré ce qui serait l'explication la plus simple. Cependant, comment expliquer la disparition de la fête du 23 mai et envisager la survie de celle du 23 mars ?

Avec les crises du 3ème siècle, les célébrations militaires ont pris de l'importance comme le montre l'étude du calendrier de 354 puisqu'y sont plus nombreuses – par rapport aux calendriers du 1er siècle – les célébrations en l'honneur de Quirinus/Romulus, Mars, Jupiter et Minerve.[176] Dès lors, nous pourrions imaginer que la fête ouvrant la saison militaire a conservé son importance, voire en acquis d'avantage, tandis que celle dont la signification, comme nous l'avons vu, est plus obscure a progressivement perdu la sienne expliquant ainsi la disparition de la fête du 23 mai et la survie de celle du 23 mars. En perdant peu à peu son importance, le *Tubilustrium* du 23 mai aurait donc laissé une place vacante dans le calendrier que le « festival des Roses » aurait fini par combler.

Une seconde hypothèse peut être envisagée. Toujours selon les mêmes modalités, la célébration du 23 mai perdait de l'importance tandis que celle du 23 mars gardait la sienne. Toutefois, au lieu de postuler la disparition de la fête dédiée à Vulcain, il pourrait être envisagé qu'elle ait glissé au second rang de la journée du 23 mai en étant supplantée par le « festival des Roses ». Malheureusement, aucune source ne nous permet de choisir l'une ou l'autre hypothèse et il nous semble dès lors devoir, une fois de plus, reconnaître notre incapacité à trancher ce dossier. Nous avons cependant pu montrer que lors de la rédaction du calendrier de 354, le *Tubilutrium* du 23 mai n'était plus assez important que pour être encore célébré en tant que *stativae*.

Si l'arrêt de ce culte s'avérait exact, comment expliquer une telle disparition ? Peut-être que, comme pour nous, cette célébration était devenue trop obscure et que les autorités ont décidé de la laisser de côté ? Peut-être aussi, est-ce une conséquence de la montée de nouveaux cultes ou de la lente prise de force du christianisme…

[175] Peut être traduit par « le marché reçoit les roses » ce qui réfère à la récolte des roses et/ou à l'importation de parfums (et roses ?) en provenance du Nord de l'Afrique. SALZMAN M. R., *op. cit.*, p. 97-99.
[176] *Ibid*., p.183.

➢ *Conclusions*

Comme ce chapitre l'a révélé, étudier le *Tubilustrium* du 23 mai n'a pas été évident. En effet, très peu de sources littéraires comme épigraphiques en traitent et il est la plupart du temps impossible de différencier les explications données traitant de la célébration du 23 mars ou de celle du 23 mai…

Dans ces conditions, nous n'avons pu dégager de nouveaux éléments certains – si tant est qu'en étudiant la religion romaine, il eut été possible de dégager des points avec certitude – quant à l'identité de Vulcain à travers l'étude de cette fête, de ses significations ou encore de sa localisation. Nous avons cependant pu montrer qu'au 4ème siècle, quand le culte de Vulcain et les *Volcanalia* tout comme le *Tubilustrium* dédié à Mars (ou Minerve) étaient encore attestés, le *Tubilustrium* du 23 mai semblait lui avoir disparu du paysage religieux public romain. Il est cependant indéterminable, dans l'état actuel de notre documentation, de définir si et depuis quand cette célébration avait été abandonnée.

C. Les Piscatorii ludi du 7 juin

Pour clore ce chapitre sur les célébrations publiques en l'honneur de Vulcain, nous pouvons citer une troisième fête : les *Piscatorii ludi*.

Absente des sources épigraphiques retrouvées, c'est sur la base des lectures modernes et d'auteurs antiques comme Festus, qu'il semblerait que l'on doive les rajouter au groupe de célébrations vulcaniennes.[177]

Comme nous l'avons défini dans la présentation de ce chapitre, seules les *feria stativae* sont reprises dans les fastes, c'est-à-dire les fêtes publiques fixes. Parce que les *Piscatorii ludi* ne sont pas repris dans les *fastes,* cela implique-t-il que ce ne soit pas une célébration publique ?

Cela paraitrait étrange étant donné que premièrement elles ont lieu à dates fixes et qu'ensuite le fait d'aller jeter des poissons dans des brasiers ne semble pas vraiment correspondre à une pratique privée d'autant plus que cette dernière est très proche de ce que l'on a pu observer pour les *Volcanalia*, célébration publique comme nous l'avons vu. En effet, si l'on en croit Festus[178], le 7 juin, pendant les *Piscatorii ludi*, le peuple romain offre de nombreux poissons à Vulcain

[177] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p.70.

[178] « Piscatorii ludi », dans FESTUS, *De la signification des mots*, livre XIV : « *Piscatorii Ludi vocantur qui quotannis mense Iunio trans Tiberim fieri solent a P(opulo) R(omano) urbano pro piscatoribus Tiberinis, quorum quaestus non in macellum pervenit, sed fere in aeram Volcani, quod id genus pisciculorum vivorum datur ei deo pro animis humanis* ».

sur l'*aera Volcani* en lieu et place d'âmes humaines : *pro animis humanis*.[179] La similitude avec l'une des pratiques des *Volcanalia* est donc évidente et si ces jeux restent obscurs à nos yeux modernes, il semble toutefois que cette fête doive être rapprochée des célébrations publiques vulcaniennes au même titre que les *Volcanalia* ou les *Tubilustria*.

- *Vulcain, expression de l'un des trois feux de la théorie dumézilienne sur l'Inde védique appliquée à Rome ?*

Nous avons remarqué qu'il s'agissait de la seconde célébration honorant Vulcain durant laquelle des poissons sont offerts en sacrifice. Quel lien ce type de victimes peut bien avoir avec l'identité du dieu que nous étudions ?

Pour répondre à cette question, revenons sur la théorie des trois feux dont traite Dumézil et dont l'étude peut peut-être apporter un regard neuf et/ou compléter le panorama identitaire de Vulcain que nous avons commencé à dresser avec l'analyse des *Volcanalia*.

Sur base de la religion et mythologie védique, Dumézil définit une typologie des feux classés en trois. Cette classification fonctionne particulièrement bien pour l'étude des religions indiennes mais selon lui, peut également être appliquée à la civilisation romaine.

« *Ainsi, un* [des trois] *feu*[x] *représente l'essence et les attaches terrestres du sacrifiant, un* [autre] *feu combat les ennemis du sacrifices – et par extension les ennemis en général – et un* [dernier] *feu porte le sacrifice aux dieux. Ces trois feux sont comme la projection sur le plan terrestre des trois formes générales de feu réparties, elles, entre les trois mondes et qui sont, de bas en haut, le feu de la terre (le nôtre), le feu de l'atmosphère (la Foudre) et le feu du ciel (le Soleil)* »[180].

Vulcain est donc le feu qui détruit pour le bien ou pour le mal – cela rejoint nos conclusions à propos des identités manifestes dans les *Volcanalia* – et à cet égard reçoit, sur le champ de bataille, les armes prises aux ennemis afin de les détruire.[181]

Dans la théorie de Dumézil, il est également le feu qui combat et prend donc sens si les poissons servent de substituts aux ennemis des Romains ou aux armes de ces ennemis. Notons cependant que si cette application du feu dévorant parait logique, rien ne l'atteste explicitement. En effet, l'offrande des armes ennemis ne constitue qu'un indice indirect au même titre que la réelle signification des poissons jetés au feu ne peut être connue. Ainsi, il est possible qu'ils

[179] Soit les romains jetaient dans des brasiers les poissons achetés sur l'*aera Volcani*, soit ils jetaient les poissons achetés à des pêcheurs dans des brasiers spécialement installés sur l'*aera Volcani*. DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*,p. 71.
[180] *Ibid*., p. 63.
[181] TITE-LIVE, *Ab urbe condita*, livre I, chap. 37, paragr. 5 : SERVIUS, *Ad Aen.*, livre VIII, vers 561-562.

représentent les ennemis morts au combat et confirment de ce fait les dires de Dumézil, mais rien ne nous permet de l'attester avec certitude !

Dans ce registre de feu indien, un mythe de l'Inde védique peut nous éclairer quant à la raison pour laquelle ce sont des poissons qui servaient de victimes lors des rituels vulcaniens. En effet, selon cette tradition, Agni, dieu local similaire à Vulcain aurait fui la colère des autres dieux et ce serait réfugié dans les eaux jusqu'à ce qu'un poisson trahisse sa cachette. Depuis, après avoir subi la colère de ses congénères, Agni a maudit les poissons expliquant ainsi que ceux-ci aient pu être pêchés et mangés.[182] Cette explication, aussi séduisante qu'elle puisse être n'est qu'une simple supposition au même titre que l'étaient les origines de Vulcain dans l'ouvrage de Capdeville[183]. Si nous pouvons l'envisager car elle est séduisante et se prête particulièrement bien à notre contexte d'étude, nous ne pouvons nullement en faire la pièce angulaire de nos propos. En effet, d'autres théories existent pour expliquer le sacrifice des *petits poissons*.

Par exemple, certains auteurs ont préféré à la version dumézilienne une explication se concentrant sur la dichotomie opposant feu et eau.[184] Ainsi, les poissons, symboles du monde aquatique pourraient très bien simplement représenter la qualité apaisante de l'eau sur le feu. Carcopino quant à lui préfère utiliser les *piscatorii* comme preuve de l'identité aquatique de Vulcain-dieu du Tibre, théorie aujourd'hui réfutée rappelons-le.

Si le débat reste ouvert quant à la signification de ce sacrifice, nous pouvons quand même conserver pour notre propos le fait que ces victimes particulières attestent d'un lien évident entre les pêcheurs et le culte de Vulcain ne serait-ce qu'en raison de la vente des poissons qui devait précéder les rituels des *Volcanalia* et *Piscatorii ludi*. Cette affirmation sera toutefois à confronter aux dévots identifiables dans notre corpus afin de remarquer si effectivement Vulcain est lié voire honoré par des collèges ou associations en lien avec le milieu aquatique…

Pour conclure ce dernier point du chapitre portant sur les célébrations honorant Vulcain, il nous faut revenir sur un détail de cette fête qui nous intrigue. En effet, nous écrivions, qu'au même titre que les *Volcanalia*, ces célébrations devaient probablement impliquer le sacrifice de petits poissons sur un le *Volcanal*. Toutefois, un détail ne cesse de nous interpeler. En effet, le

[182] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p.70-71.
[183] *Cfr. Introduction*.
[184] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p.71-73.

ludi, second terme du nom même de la célébration, nous fait nous interroger quant à l'exactitude des propos que nous venons de tenir sur base de Festus.
Nous l'avons vu par l'entremise de l'étude du calendrier de 354, les *ludi* se sont généralisés dans la seconde moitié du 1er siècle de notre ère et prenaient logiquement pied dans le cirque des cités étudiées. Nous ne pouvons dès lors nous empêcher de nous demander si le « *ludi* » que l'on trouve dans le nom de la célébration qui nous occupe ici n'est pas l'indice d'une possible organisation de jeux en l'honneur de Vulcain comme les *Volcanalia* ont pu l'être durant le 4ème siècle.
Toutefois, comme nous l'avons écrit, cette fête reste très obscure à nos yeux modernes et cette hypothèse n'a donc pu être confirmée par aucune source nous obligeant donc à la laisser au rang de simple spéculation…

D. Conclusions

Pour conclure ce chapitre dédié aux célébrations publiques honorant Vulcain, nous commencerons par remarquer que nous avons pu mettre en lumière trois célébrations publiques majeures en l'honneur de Vulcain. Les *Volcanalia* du 23 août, le *Tubilustrium* du 23 mai et enfin les *Piscatorii Ludi* du 7 juin étudiées dans l'ordre de leur importance relative. Ces célébrations, nous les avons définies comme publiques car établies par les autorités romaines. Toutefois, si un grand nombre des pratiques de ces fêtes sont publiques, certaines pratiques s'y déroulant restent d'ordre privé. Ainsi, l'étendage de linge au soleil lors des *Volcanalia*, par exemple, reste, à nos yeux, un acte de dévotion privée. Cette remarque, depuis son expression, étoffe notre réflexion en y ajoutant l'idée qu'en plus des célébrations publiques connues, que nous avons définies du mieux possible, un grand nombre de célébrations privées pouvaient également avoir lieu sans que toutefois leurs modalités ne nous soient parvenues ou que nous ayons été en mesure de les déceler.

Nous avons ensuite mis en lumière le contexte dans lequel chaque fête prend place et comment ce contexte a pu influencer le culte de Vulcain révélant les différents rôles qu'il jouait en tant que « feu destructeur ». Il nous faudra, dans le chapitre suivant notamment, définir si ces identités multiples mises en lumière par l'étude des célébrations de son culte peuvent être reliées aux conclusions issues du reste de notre dossier épigraphique ou si elles ne sont propres qu'aux célébrations publiques.
Au sujet de ses différentes identités, les *Volcanalia* nous ont permis de définir que Vulcain était honoré à la fois pour sa capacité destructrice contre laquelle il fallait se prémunir (incendies) mais aussi pour les destructions bénéfiques, notamment agricoles qui permettent la régénération

du sol et qu'il fallait donc encourager (brûlis). C'est-à-dire l'un des trois feux de Dumézil et à ce titre, il est à mettre en rapport avec Vesta. Il doit toutefois également être mis en rapport avec les réalités agricoles comme le prouve par exemple le contexte dans lequel sont célébrées les *Volcanalia*. Si un lien avec Vesta semble évident au vu de cette fête, un lien tout aussi important doit être fait entre Vulcain et Maia ou Stata Mater[185], « divinités de la Terre-Mère par excellence ».[186]

La question est plus nébuleuse en ce qui concerne le *Tubilustrium* ou les *Piscatorii ludi*. En effet, dans ces deux cas le contexte de célébration dans lequel prennent place ces célébrations ne nous permettent pas de postuler une application évidente de l'identité vulcanienne. C'est pourquoi, sur base des différentes réflexions longuement décrites, nous postulons deux hypothèses principales quant aux fonctions mobilisées lors du *Tubilustrium* sans toutefois avoir la prétention de les estimer infaillibles. Ainsi, lors de la fête du 23 mai, Vulcain pourrait être invoqué selon sa dimension de symbole de la purification par le feu ou plus probablement selon son rôle de parèdre de Maia rappelant donc dans un sens l'une des interprétations des *Volcanalia* comme rôle de régénération de la terre (*Cfr. brûlis*) …

Avec ces hypothèses, nous avons donc décidé de nier certaines autres proposées par les Modernes et notamment celle de Wissowa à propos de la valeur forgeronne de l'identité vulcanienne. À cet égard, il nous faudra légitimer notre choix à travers l'étude des dévots du culte de Vulcain que mettent en lumière notre corpus épigraphique.

Nous avons également mis en lumière les lieux où étaient célébrées ces fêtes et durant quelle période. Si les localisations sont multiples au sein même d'une unique célébration (*e.g. Volcanalia*), l'évolution temporelle semble correspondre entre les différentes fêtes puisque toutes sont attestées au moins durant la période s'étendant du premier siècle avant notre ère jusqu'au 4ème après Jésus-Christ. Il nous faut donc en conclure que Vulcain a, au moins, été honoré de manière publique, étatique, durant la période que nous venons de définir. Notons toutefois que cette chronologie peut probablement être étendue puisque la tradition fait remonter le culte de Vulcain aux origines de la cité de Rome tout en étant encore présentes, selon Salzman et Degrassi, au 6ème siècle de notre ère sans que ce soit toutefois attesté épigraphiquement. Cela étendrait donc notre cadre chronologique à toute l'époque romaine, République et Empire confondus, ce qui tendrait à prouver combien ce dieu parfois sous-estimé

[185] Comme le prouve par exemple l'inscription : *C.I.L.*, VI, 802.

[186] Notons, malgré nos critiques de son ouvrage, que ce lien privilégié entre Vulcain et un divinité terrestre ou plutôt la « Déesse-Terre » originelle était particulièrement relevé dans les propos de Capdeville. Toutefois, son hypothèse était basée sur des propos totalement différents de nôtres et il nous parait donc d'autant plus intéressant et significatif que nous en soyons arrivé à une remarque similaire par nos propres chemins…

semble avoir revêtu une dimension particulièrement importante au sein de la religion romaine. Une fois de plus, notons que ce constat devra être confronté au reste de nos dossiers épigraphiques afin de mettre en lumière si le culte privé a été célébré durant aussi longtemps que le publique que nous venons de définir.

Pour clôturer ce chapitre, nous voulions enfin revenir sur un aspect que nous n'avons pas abordé mais qu'il pourrait être intéressant de traiter dans un travail postérieur voire, si possible, dans la suite de ce travail. Nous avons en effet écrit que ces fastes dénotaient des célébrations de la cité de Rome et que rien n'obligeait les autres cités à les officier. Cela implique-t-il que les conclusions que nous avons tirées n'étaient vraies que pour la cité en question ? Il serait en effet intéressant d'étudier si cela est possible dans quelle mesure les célébrations de Rome étaient reprises « à l'étranger » mais aussi de savoir qui s'occupait d'officier ces cérémonies… Voilà le genre de question qu'il pourrait être intéressant de creuser dans un travail axé sur une analyse exhaustive des célébrations vulcaniennes.

Partie II : Les dévots de Vulcain

III. Partie II : Les dévots de Vulcain

Dans cette seconde partie, nous nous intéresserons, comme le titre l'explicite bien, aux dévots de Vulcain. Afin de prendre en compte l'ensemble des réalités concernées par l'étude de ce chapitre, nous avons fait le choix de le diviser en deux points principaux.

Le premier s'intéressera aux fonctions ostiennes du culte de Vulcain et tâchera de mettre en lumière qui exerçait ces charges mais aussi en quoi elles consistaient véritablement. À ce titre, nous étudierons distinctement les *pontifices Volcani* et les *praetores/aediles sacris Volcani faciundis*. Pour chacune de ces prêtrises, nous étudierons la durée de « mandat » qu'elle implique ainsi que son mode de désignation et ses conditions d'accession. Cela nous permettra, comme nous le résumerons dans leurs conclusions respectives de mettre en relief certaines particularités du culte de Vulcain et des implications de son identité. Toutefois, comme nous le répéterons en de nombreuses reprises, parce que ce premier point ne s'intéresse qu'aux charges ostiennes, il nous faudra considérer les conclusions qui en sont issues comme exclusivement applicables à la cité d'Ostie !

Au contraire du premier, le second point de cette seconde partie s'intéressera aux différents dévots répartis dans l'ensemble du monde romain. Pour réaliser une telle analyse, nous les avons divisés en différents groupes. En effet, nous étudierons dans un premier temps les inscriptions détaillant les actes de dévotion individuels avant de nous intéresser aux actes collectifs pour conclure par les inscriptions militaires.

Nous écrivons « dévot » à de nombreuses reprises dans ce travail parce que, rappelons-le, chez les romains, pratiquer et croire n'est pas du tout la même chose ! Il nous fallait donc choisir un terme n'impliquant pas forcément la croyance. Si nous avons pris le parti de nier la distinction entre « faire » et « croire », il nous semble cependant intéressant de remarquer que traiter d'une telle thématique pourrait être un élargissement intéressant au présent travail ou le sujet de travaux postérieurs utiles pour compléter notre étude. En effet, il pourrait être extrêmement révélateur de définir dans quel contexte un dévot était un croyant ou non parce que cela pourrait nuancer les propos que nous tiendrons. Mais il parait utopique de pouvoir révéler une telle distinction. En effet, comment espérer savoir qui posait une inscription par devoir ou qui le faisait par fervente croyance ?

A. Prêtres du culte ostien de Vulcain : Pontifex Volcani, Praetor et aedilis sacris Volcani faciundis

Dans le dossier que nous avons constitué pour étudier les différentes fonctions attachées au culte de Vulcain, nous avons dû faire d'Ostie un cas à part. En effet, sur l'ensemble des inscriptions mentionnant une quelconque fonction suivie de « *Volcani* », c'est-à-dire quarante-quatre à notre connaissance, seules cinq ne sont pas originaires du « port de Rome ». Dans ce second groupe nous devons cependant remarquer que deux ont été mises au jour à Portus et doivent donc de ce fait être rapprochée de l'étude des cas ostiens étant donné que Portus est le port créé par Claude sur l'autre rive du Tibre, en face d'Ostie et qu'il est dès lors probable que les inscriptions qui y aient été trouvées produisent des noms communs aux quarante-quatre inscriptions que nous citions. Cette hypothèse se confirme par la mise en perspective de deux inscriptions mettant en scène un certain Publius Lucilius Gamala[187]. Mais également par la découverte de la mention de Caius Nasennius Marcellus dans la seconde inscription de Portus alors qu'il est par ailleurs connu à Ostie puisqu'il en est le patron – *patronus coloniae* – même s'il est à cet égard cité sans son pontificat de Vulcain.[188] En outre, remarquons que jusqu'au 4ème siècle, Portus reste sous la domination administrative d'Ostie ce qui achève de nous convaincre à rapprocher ces inscriptions de Portus avec dossier ostien.

Il nous reste donc trois inscriptions n'étant pas issues d'Ostie. L'une provient de Circello et cite un *collegium Volcani*[189], la seconde est romaine et nous apprend l'existence d'un *flamen Volcanali*[190] tandis que la dernière inscription composant notre dossier provient d'Hippone et est le seul exemple existant, dans l'état actuel des recherches, d'un *pontifex Volcani* ne provenant pas d'Ostie.[191] Notons toutefois, que le lieu de découverte n'implique pas forcément que la fonction citée y était pratiquée. Il est en effet envisageable et même probable, au vu de notre corpus, qu'il ait été pontife de Vulcain à Ostie avant d'exercer une autre fonction sur le territoire africain où il fit graver l'inscription en question…

La réalisation de ce premier point de l'étude des dévots passera logiquement par l'étude de chacune des fonctions différentes et à ce titre s'intéressera d'abord au pontificat de Vulcain avant d'étudier, sous les mêmes critères, les deux prêtrises subalternes du culte de Vulcain.

---

[187] **Portus** : *C.I.L.*, XIV, 375 et **Ostie** : *C.I.L.*, XIV, 376.
[188] *C.I.L.*, XIV, 244.
[189] *A.E.*, 1997, 412.
[190] *C.I.L.*, VI, 41294 Il est en effet logique de postuler à Rome l'existence d'un flamine attaché à la pratique du culte de Vulcain en dehors d'Ostie et cette inscription le prouve mais atteste également que c'était ce dernier qui préparait et officiait les *Volcanalia*, sous la supervision probable du *pontifex maximus*.
[191] *A.E.*, 2002, 105.

Il nous faut par ailleurs remarquer que les conclusions que nous révèlerons pour ce dossier ne seront dès lors applicables qu'au contexte particulier de la cité d'Ostie.

Au vu du rôle particulier d'Ostie dans ce dossier, il nous parait primordial de revenir quelque peu sur cette cité.

Selon la tradition, Ostie aurait été fondée à l'époque royale probablement sous Ancus Marcius[192], quatrième roi légendaire de Rome ou, selon d'autres auteurs, sous Numa Pompilius. La première version est défendue par Ennius[193], Tite-Live[194], Denys d'Halicarnasse[195] ou encore Strabon[196] ainsi que par des compilateurs du IV siècle comme Aurelius Victor[197] par exemple.[198] La seconde version nous vient quant à elle de Polybe.[199]
Les sources textuelles s'accordent également toutes pour dire qu'Ostie est la plus ancienne colonie romaine et la datent toutes du 7ème siècle avant notre ère puisque datant de l'époque royale.

Toutefois, si elles s'accordent sur le fondateur et sur la date approximative de sa fondation, Zévi remarque cependant que le statut de la nouvelle cité reste incertain. En effet, le terme même de « colonia » peut revêtir des significations juridiquement différentes selon l'époque à laquelle il est utilisé. Ainsi, dans les premiers temps, une colonie devait plutôt s'apparenter au modèle albain.[200] Au contraire, lorsque les auteurs que nous avons mentionnés définissent Ostie comme étant la plus ancienne colonie de Rome, il semblerait qu'ils aient eu à l'esprit les colonies de type « coloniae maritimae »[201]. Ce second type de colonisation reprend l'ensemble des fondations commencées au 4ème siècle et entreprises dans une politique d'occupation du littoral. Elles s'organisaient en centres fortifiés contrôlant les points maritimes stratégiques.[202] Toujours selon Zévi, cette ambiguïté de la cité est notamment remarquable dans

---

[192] Il aurait régné de 646 à 616 avant notre ère. FAUSTO ZÉVI, dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 3.
[193] CARCOPINO, *op. cit.*, p. 4.
[194] TITE-LIVE, *Ab urbe condita*, livre I, chap. 33, paragr.8-9.
[195] DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, livre III, chap. 44, paragr. 4.
[196] STRABON, *Géographie*, livre V, chap. 5, paragr. 3.
[197] AURELIUS VICTOR, *De viris illustribus*, chap. 5.
[198] CARCOPINO, *op. cit.*, p. 3-6 : C., « Histoire d'Ostie », dans *Les dossiers d'Histoire et d'Archéologie*, n°71 : « Ostie, Port de Rome », mars 1983, p. 88 : FAUSTO ZÉVI, dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 3.
[199] *Ibid*., p. 6 : POLYBE, *Les Histoires*, livre VI, chap. 2.
[200] C'est-à-dire un mouvement de population « pacifique » visant à occuper une région définie. Ce type de colonisation s'oppose au second que nous mentionnons qui lui s'apparente plutôt à une prise de position militaire afin de défendre une région d'éventuels dangers ou de servir de point de départ pour ses propres expéditions. FAUSTO ZÉVI, dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 3-5.
[201] Zévi l'explique par la façon dont les sources présentent la création d'Ostie par Ancus Marcius dans une optique de commercialisation du sel et de contrôle sur l'accès à la mer qui constitue une entreprise non pas isolée mais bien située au cœur d'une politique plus vaste comme celles qui prirent place au IVème siècle avant notre ère et sont largement attestées par l'archéologie. *Ibid*.
[202] *Ibid*.

les écrits de Festus qui détaille deux fondations à Ostie. L'une qualifiée de « urbs » et la seconde non définie mais décrite comme postérieure « quae postea condita est »[203].
La remarque que fait ici Zevi est d'autant plus intéressante si l'on note que « *le sol d'Ostie (pas même le castrum, qui en constitue le premier aménagement « urbain ») n'a livré jusqu'à ce jour aucune trouvaille remontant à l'époque des rois* »[204]. Ces dires sont par ailleurs corroborés par de nombreux autres chercheurs tels que D. Vaglieri[205], Calza G.[206] ou encore Carcopino[207]. Se pose alors la question de la « réelle » date de la fondation Ostie… Les récentes études effectuées à ce sujet tendent à dater celle-ci de la fin du 4ème siècle au plus tôt[208]. Il est donc très intéressant de noter comme le fait Zévi que l'ambiguïté lexicale liée au mot « colonie » et soulignée chez Festus va de pair avec une récusation de la tradition sur base des sources archéologiques[209].

Pour synthétiser en quelques mots les propos que nous venons de présenter, nous dirons donc que la tradition textuelle, forte de l'appui de nombreux auteurs, diffère de ce que nous apprennent les sources archéologiques. Ainsi, deux théories principales quant à la fondation d'Ostie subsistent. Soit, en récusant la tradition, nous la datons du 4ème siècle avant notre ère, soit, nous postulons que deux Ostie ont été fondées (comme le sous-entend Festus), l'une non-retrouvée et fondée par Ancus Marcius au 7ème siècle avant notre ère et l'autre, retrouvée, qui daterait alors, au plus tôt, de la fin du 4ème ou du début du 3ème siècle.[210]

Ces considérations sur les raisons de création de la cité d'Ostie nous seront particulièrement utiles dans la suite de ce chapitre et c'est pourquoi nous avons voulu revenir dessus en quelques mots bien qu'à priori le rapport ne soit pas évident avec l'édification du panorama identitaire de Vulcain.

Pour ce qui est des particularités de la cité d'Ostie et donc son rapport à notre corpus, nous remarquerons qu'elle est la seule cité romaine dont la divinité poliade soit Vulcain. En effet, s'il existe des similitudes dans le monde méditerranéen, comme le culte d'Héphaïstos à

---

[203] FESTUS, *Breviarum rerum gestarum populi Romani*, 214, 22L.
[204] FAUSTO ZÉVI, dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 4.
[205] VAGLIERI D., dans la Préface de PASCHETTO L., *Ostia colonia romana. Storia e monumenti*, Rome, Pontificia Accademia Romana d'Archeologia, 1912, p. XII.
[206] CALZA G., « Il Castrum », dans *Scavi di Ostia*, I : Topografica generale, Roma, Libero dello Stato, 1963, p. 76.
[207] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 17-18.
[208] FAUSTO ZÉVI, dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 3.
[209] Pour remédier à ce problème de différence de datation entre tradition et archéologie, certains auteurs tels que Coarelli F. imagine l'Ostie d'Ancus Marcius dans une localisation différente de l'Ostie républicaine (peut-être sur la rive droite du Tibre ?). COARELLI F., « I sanctuari il fiume, gli empori », dans *Storia di Roma*, I, Turin, 1988, p. 127-151.
[210] La thèse d'un déplacement d'Ostie, bien que séduisante ne trouve en effet aucune correspondance géologique. FAUSTO ZÉVI, dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 6.

Lemnos dans le monde grec, le culte de Velchans en Crète ou encore d'un dieu similaire chez les étrusques, Ostie reste, dans le monde romain, la seule cité sous la tutelle du « dieu du feu ».[211] L'importance de Vulcain n'est cependant nullement la seule particularité de cette cité. En tant que port de Rome, elle se trouve être le lieu d'arrivée, de réunion et donc de rencontre entre les différentes cultures de la République puis de l'Empire. À ce titre, elle se trouve être le terrain parfait d'assimilation et de modification des rites et pratiques purement romaines. Il serait donc intéressant de garder cela à l'esprit lors de notre analyse. En effet, le Vulcain qui est honoré à Ostie est-il le même que dans le reste du monde romain ? En raison du caractère privilégié de Vulcain dans cette cité peut-on observer, par l'étude des fonctions citées, qu'il ait « souffert » d'une certaine acculturation (notamment grecque) ?

Nous nous sommes jusqu'à présent concentré sur la particularité religieuse de la cité. Il est toutefois évident qu'Ostie était également exceptionnelle à bien d'autres niveaux.
Sans nous étendre outre mesure, précisons en effet que la cité portuaire, au contraire de beaucoup d'autres cités romaines, tient sa prospérité de son commerce et non de son terrain agricole.[212] Point central du commerce romain et centre nerveux de la « Via Salaria », les habitants d'Ostie s'enrichirent considérablement et ce surtout lors de la croissance du IIème siècle. Autre particularité, elle est beaucoup plus grande que la plupart des autres cités. Notons enfin qu'elle jouira de nombreux investissements impériaux et que comme le remarque Mouritsen, de tels aspects amenèrent forcément la ville à se doter de structures sociales profondément différentes d'ailleurs. Ces remarques sur la particularité manifeste d'Ostie nous poussent à reprendre nos réflexions quant à l'étude que nous allons commencer. En effet, étant donné l'origine géographique de nos sources, les conclusions que nous en tirerons seront-elles à considérer comme exclusivement vraies pour la cité d'Ostie ou pourront-elles être étendues au reste du monde romain occidental ?

Comme nous l'écrivions, dans ce chapitre, nous traiterons de différentes fonctions mais quelles sont leurs applications respectives ? En effet, le pontificat, la préture et l'édilité de Vulcain sont-elles exclusivement des fonctions du culte ou peuvent-elles révéler certains indices à propos des différentes fonctions du dieu ?
Pouvons-nous traiter toutes les fonctions citées de la même manière ? En effet, peut-on considérer que les conclusions que nous dégagerons de l'étude de l'une sont extensibles aux autres– par exemple d'un point de vue de la nomination ?

[211] CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 289, 381.
[212] MOURITSEN H., « Ostie impériale-une révolution sociale ? » dans DESCOEUDRES J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 30.

Ce premier point consacré aux dévots devra surtout être le moyen pour nous de définir qui étaient ces hommes décrits par les fonctions citées à Ostie. Étaient-ils des prêtres ? Comment obtenaient-ils leur charge ? S'organisaient-ils en collège, exerçaient-ils leur fonction seuls et/ou pour un temps défini (un an ?) ? Quelle était leur origine sociale ?
Une fonction peut-elle être liée à un statut social ? Ces fonctions pouvaient-elles être réoccupées par un même « dévot » ou étaient-elles une expérience unique ?

De nombreuses autres interrogations devront être résolues comme par exemple à propos de la hiérarchisation de ces fonctions. Si elle est possible, peut-on la baser sur une dimension sociale (à lier avec la question du statut social de chacun des dévots de chaque fonction) ?

Enfin, nous devrons également nous interroger quant aux implications directes des fonctions sur la vie de ceux qui les détiennent. En effet, sont-elles honorifiques ou sont-elles à mettre en lien avec des pratiques bien établies ? Cet ensemble de question rejoindra par ailleurs la définition de l'identité de ces dévots en tant que prêtres ou non…

Voilà en quelques mots les interrogations qui nous occuperont dans le chapitre à venir et s'il est évident que toutes ne pourront pas être résolues, nous espérons toutefois réussir à lever le voile sur la plupart d'entre-elles…

Comme nous l'avons écrit dans l'introduction, les *pontifices Volcani* constituent l'un des deux plus grands groupes de ce dossier avec les *praetores Volcani*. En effet, dix-huit pontifes différents sont actuellement connus. Comme nous le présentons en détail dans le tableau repris en *annexe A.3.B*, aucun de ces noms n'est par ailleurs attesté avant l'année 30 de notre ère dans les *Fasti Ostiensis*. Or, sur base du chapitre consacré aux célébrations, nous avons pu établir, qu'au moins de manière publique, le culte de Vulcain remontait au 1er siècle avant notre ère et que la tradition le daterait même de l'époque romulienne. Faut-il dès lors estimer que les *pontifices Volcani* existaient avant la première date à laquelle ils sont attestés ? Rappelons également que nous nous trouvons dans un contexte particulier, celui d'Ostie, or la datation que nous venons d'énoncer est basée sur des sources de Rome, faudrait-il dès lors postuler que le culte de Vulcain serait, à Ostie, plus tardif que celui de Rome ?
Cette théorie doit, selon nous, être infirmée parce que comme nous l'avons exprimé, la fondation d'Ostie date, au plus tard, du 4ème siècle. Il parait donc peu probable que cette cité ait mis près de quatre siècles à faire de Vulcain sa divinité tutélaire et à organiser son culte alors que la tradition atteste à Rome, distante d'une petite trentaine de kilomètres, que Vulcain était honoré depuis peut-être l'époque royale.

➢ *Pontifex Volcani*

Les sources à notre disposition permettant l'étude des *pontifices Volcani* sont de deux types, nous avons déjà présenté les sources épigraphiques, revenons à présent sur l'état de l'art. À notre connaissance, aucun ouvrage de synthèse n'est consacré aux prêtrises de Vulcain et nous n'avons dès lors logiquement pas non plus pu en trouver exclusivement consacré aux *pontifex Volcani*. Non pas en raison d'un désintérêt du sujet de la part des modernes mais parce que n'ayant à ce jour la possibilité de différencier que dix-huit pontifes et parce que les sources littéraires sont silencieuses à leur sujet, il semblerait que la matière ne soit pas suffisante pour réaliser une étude assez conséquente que pour constituer un ouvrage entier.

L'analyse de cette première prêtrise, la plus importante du sacerdoce d'Ostie, passe donc par la compilation des différents articles – particulièrement ceux de Zévi Fausto – et chapitres d'ouvrage plus généraux. À ce titre, nous pouvons principalement citer les œuvres de Meiggs Russel et Cébeillac-Gervasoni Mireille qui sont, dans l'opinion générale, les plus exhaustifs et fiables. Nous pouvons également y rajouter l'introduction de l'article de Caldelli qui nous servira surtout dans le point suivant.[213] Notons toutefois que, dans ces ouvrages, la plupart des informations dont nous voulions traiter sont énoncées en très peu de mots. En effet, ces auteurs spécialistes d'Ostie connaissent les procédés argumentatifs généraux concernant les principales questions que nous nous posons et ne reviennent donc jamais, ou presque, sur ceux-ci. Ils énoncent dès lors des vérités sans en démontrer la provenance[214], ce qui nous a demandé, lors de leur lecture, de reconstruire, sur base de notre corpus, les cheminements logiques les ayant poussés à énoncer l'une ou l'autre vérité.

Ensuite, lors des réflexions que nous écrirons à propos d'une possible comparaison entre *pontifex maximus* et *pontifex Volcani*, notons qu'un retour à l'ouvrage exhaustif de Van Haeperen fut primordial dans l'édification de nos propos.[215]

---

[213] M. L. Cébeillac-Gervasoni commente d'ailleurs la seconde édition de l'ouvrage de Meiggs et écrit *Mon propos sera bref car une relecture de l'ouvrage de Russell Meiggs, dans sa seconde édition m'a prouvé, une fois de plus, que cette recherche, exemplaire et exhaustive, reste la référence essentielle pour Ostie, et en particulier pour le thème que je me propose de traiter ici* [Comprendre l'étude onomastique des élites d'Ostie]. CEVEILLAC-GERVASONI M., « L'élite politique d'Ostie de la République à Néron », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (28-30 Novembre 1991)*, Naples-Rome, École française de Rome, 1996, p. 84 (Collection du centre Bérard, n°13, Collection de l'école française de Rome, n° 215) : CALDELLI M. L., « Fasti dei sacerdoti del culto di Vulcano ad Ostia », dans *Mélange de l'École française de Rome (en ligne)*, n°126-1, http://mefra.revues.org/1978 ; DOI : 10.4000/mefra.1978 (article mis en ligne le 19 juin 2014 et page consultée le 20/07/2017).

[214] Notamment parce qu'ils traitent des *pontifices Volcani* comme des points secondaires par rapport à ce dont ils traitent…

[215] VAN HAEPEREN F., *Le collège pontifical (3ème siècle avant-4ème siècle après)*, Bruxelles-Rome, Brepols, 2002, p. 120.

Notons enfin que Carcopino s'est également révélé précieux pour ce point mais que pour les raisons que nous avons énoncées en introduction, il nous a fallu prendre avec prudence ses propos afin de pouvoir les utiliser…

Établir un parallèle entre le pontifex Volcani et le pontifex maximus comme indice de rôle(s) attaché(s) à la fonction ?

Sur base d'une étymologie commune, peut-on rapprocher les *pontifices* de Rome et plus particulièrement le *pontifex maximus* du *pontifex Volcani* d'Ostie afin de nous baser sur les nombreuses études concernant les premiers pour mieux appréhender les seconds ? La démarche semble dangereuse c'est pourquoi, il nous faudra être prudent dans les rapprochements que nous ferons entre ces deux fonctions.

Celles-ci peuvent toutefois être rapprochées et pour le prouver, commençons par résumer l'article de Le Bourdelles[216] dans lequel, il revient sur les réalités intrinsèques de l'identité du pontificat romain.[217] Dans la Rome républicaine, selon son étude étymologique, le pontife est donc chargé de la supervision de tous les cultes de la cité et complète à cet égard le travail des flamines qui s'occupent du culte d'une seule divinité[218]. Il supervise par ailleurs le bon exercice des pratiques rituelles des différents cultes sous sa tutelle.[219]

Peut-on appliquer cette définition au pontificat d'Ostie ?

Sur base de cette définition, le terme de *pontifex Volcani*, proprement ostien, nous apparait désormais oxymorique. En effet, si le pontificat romain sur lequel se base à fortiori le cas ostien est définit par son caractère général, n'est-il pas contraire à sa définition de le préciser par le terme *Volcani* ? Ce génitif ne rend-il pas caduque l'hypothèse méthodologique selon laquelle le pontificat d'Ostie pourrait être analysé grâce aux études déjà réalisées sur le pontificat romain ?

---

[216] LE BOURDELLES H., « Nature profonde du pontificat romain. Tentative d'étymologie », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 189, n°1, 1976, p. 53-65 www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1976_num_189_1_6284 (page consultée le 15/07/2017): VAN HAEPEREN F., *op. cit.*, p. 120.

[217] À cet égard, il nous est précieux car bien que traitant de l'époque républicaine, il définit les principes originaux du pontificat de Rome sur lesquels s'est vraisemblablement – du moins en partie – définit le *pontifex Volcani* d'Ostie. L'auteur précise que ses conclusions – à propos de l'étymologie du mot *pontifex* – ne peuvent pas être appliquées à l'époque impériale en raison du pêle-mêle des pontifes du 1er siècle de notre ère. Toutefois, nous considérons que ce constat ne nous empêche nullement de l'utiliser en raison du caractère ancien, que nous supposons, du culte de Vulcain à Ostie – sa remarque faisant plutôt allusion aux nouveaux cultes notamment étrangers – et parce que ce sont les conclusions étymologiques dont nous n'avons cure qui ne doivent pas être appliquées au contexte impérial et non sa définition originelle du pontificat romain… *Ibid*., p. 53.

[218] Les trois flamines principaux étant respectivement attachés aux cultes de Jupiter, Mars et Quirinus. *Ibid*., p. 58.

[219] *Ibid*. p. 57-59.

La réponse à cette question est à nuancer. Le caractère particulier d'Ostie qui précise le pontificat à une divinité unique – Vulcain – semble en effet jurer de manière évidente avec la dimension globalisante inhérente à l'identité du pontificat définie sur base de l'exemple romain. Toutefois, si l'on revient sur le tableau que nous avons constitué pour l'étude de ce dossier[220], nous pouvons observer que dans la moitié des cas, les mentions de *pontifex Volcani* sont précisées d'une formule ; *et aedium sacrarum*[221].

Sur base de cette précision le pontificat d'Ostie peut donc être étendu de la simple supervision du culte de Vulcain à l'ensemble des cultes – ou au moins temples – de la cité. Mais alors pourquoi catégoriser ce pontificat de *Volcani* ? Il semblerait, comme l'écrit Carcopino qu'il faille comprendre que, comme à Rome, le *pontifex* d'Ostie se devait de veiller à la bonne tenue des cérémonies religieuses de la cité mais que cette fonction était toutefois adjointe d'une dimension particulière portant sur le culte de Vulcain, dieu tutélaire de la cité.[222] Dans la cité portuaire, aucune construction, dédicace ou autre manifestation publique ne pouvait être réalisée sans l'accord – *permissu eius* – du *pontifex Volcani* dont la primauté sur la vie religieuse de la cité est par ailleurs évidente par la place privilégiée de cette fonction dans la titulature épigraphique…[223] À ce titre, et comme l'écrit par ailleurs Meiggs, le *pontifex Volcani* serait, dans le contexte d'Ostie, à mettre en rapport direct « tant au niveau de la fonction que du prestige » avec le *pontifex maximus*.[224]

Nous avons présenté comment les deux pontificats se rejoignent sur le caractère globalisant de leur fonction mais en raison du particularisme de la fonction ostienne, nous devons rejeter l'hypothèse selon laquelle le pontificat de Vulcain peut être étudié grâce aux études déjà réalisés à propos du pontificat romain. En effet, comme nous le montrerons, si certaines autres similitudes apparaissent entre les deux comme le caractère viager de la fonction

---

[220] *Cfr. Annexe A.3.B.*

[221] Littéralement *pontife de Vulcain et de(s) (tous les) temples consacrés*. « Aedium », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.com/XY/LAK/0/AEDIUM/index.htm (page consultée le 16/07/2017) et « Sacrarum », dans *Ibid*. : http://www.dicolatin.com/XY/LAK/0/SACRARUM/index.htm (page consultée le 16/07/2017).

[222] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 40-41 : LE BOURDELLES H., *op. cit.*, p. 57.

[223] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 40. Cette allégation est confirmée dans notre corpus par une inscription bilingue : « <:in parte inferiore> /θυμιατήριον, ἔνπυρον, /βάθρα δύο / Λ(ούκιος) Κάσσιος / Εὐτύχης / ν⌜ ε ⌝ωκόρος τοῦ μεγάλου / Σαράπιδος / ὑπὲρ εὐχαριστίας / ἀνέθηκ[ε]ν ἐπ' ἀγαθῷ./ Permissu / C(ai) Nasenni /Marcelli / pontificis Volcani et / aedium sacrarum et / Q(uinti) Lolli Rufi Chrysidiani / et M(arci) Aemili Vitalis /Crepereiani IIvir(um) » *C.I.L.*, XIV, 47 dont Laurent Bricault a fait la traduction : « À Zeus Soleil grand Sarapis et aux Dieux qui partagent le même temple, Loukios Cassios Eutyches, néocore du grand Sarapis, a consacré, avec reconnaissance et dans une bonne intention le soubassement (sur lequel il a déposé) une lampe en argent, trois autels, une lampe à plusieurs becs, un encensoir pour les sacrifices et deux bancs, avec la permission de Caius Nasennius Marcellus, pontife de Vulcain et des temples sacrés, et (celle) de Quintus Lollius Rufus et Marcus Aemilius Vitalis Creperianus, duumviri. » *R.I.C.I.S.*-02, 503/1205.

[224] MEIGGS R., *Roman Ostia*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 177.

par exemple, de nombreuses autres différences apparaissent également. Il n'est toutefois pas l'objet du travail de faire la distinction des deux, remarquons donc seulement la dangerosité d'une telle démarche qui cependant reste parfois notre seule alternative face au silence des sources…

Fonction octroyée à titre viager

Si l'on se penche sur les *Fasti Ostiensis*, nous pouvons apporter une seconde conclusion à propos du dossier des *pontifices Volcani*. En effet, comme nous l'avons mis en relief en annexe[225], il semblerait qu'une fois attribuée cette fonction était détenue jusqu'à sa mort par son détenteur. Ainsi, nous avons pu observer que sur les quatre Romains dont le pontificat était mentionné comme *creatus*, nous pouvons affirmer que deux sont explicitement devenus *pontifex Volcani* suite à la mort de leur prédécesseur puisque les noms de ceux-ci sont précisés par le terme *defuncti*, c'est-à-dire *défunt*.[226] Dans les deux autres cas, le terme *defuncti* est absent mais la proposition *in locum* +nom au génitif (locatif) – commune aux quatre extraits – nous conforte dans notre hypothèse.

Reprenons un extrait de ces fastes d'Ostie à titre d'exemple :

C.I.L., XIV, 244	*[30] M(arcus) V[inicius L(ucius) Cassius Longinus] / K(alendis)* […] */* ***IIII K(alendas) Mai(as) in locum Dext[ri] / IIvir(i) A(ulus) Egrilius Rufus / pontif(ex) Volkani creatu[s]*** */ et A(ulus) Host[ili]us Gratu[s] / IIvir pronuntiatus /* […] [227]

Notons que cette hypothèse du caractère viager peut d'ailleurs être renforcée par le parallèle pouvant être fait entre *pontifex Volcani* et *pontifex Maximus*. En effet, cette prêtrise suprême de la religion romaine était également occupée par son détenteur jusqu'à sa mort comme la succession en 12 avant notre ère d'Auguste à Lépide constitue un exemple éloquent.

Parce qu'un seul pontife succède à un autre et parce qu'il n'existe que des *pontifex Volcani* à Ostie[228], nous pouvons en déduire qu'il s'agissait d'une fonction exercée en solitaire et non en groupe (même si le pontife en question était bien sûr aidé par ses auxiliaires, les *praetores* et *aediles*).

---

[225] *Cfr. Annexe A.3.A.*

[226] « Defuncti », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.net/FR/LAK/0/DEFUNCTI/index.htm (page consultée le 15/07/2017).

[227] « En l'an 30 […] quatre jours avant les kalendes de Mai, *Aulus Egrilius Rufus* est créé *pontifex Volcani* à la place de *Dexter,* duumvir. »

[228] À Ostie, nous n'avons en effet pas trouvé de pontifes qui ne soient pas Volcani ou de pontifes d'une autre divinité… Remarquons que nous excluons de notre propos les différents *pontifices maximus* et *pontifices minor* qui, également attestés en dehors d'Ostie, doivent vraisemblablement être mis en rapport direct avec une fonction annonaire, militaire ou autre.

Hérédité, élection, désignation et/ou cooptation, quel mode de nomination ?

Grâce aux *Fasti Ostiensis*, outre la définition du caractère viager de la fonction, il nous est également permis de reconstituer la succession des différents *pontifices* d'Ostie entre 30 et 105 de notre ère, cette liste successive constitue-t-elle un indice du mode de désignation des *pontifices Volcani* ?

Si l'on se réfère aux extraits mis en gras dans l'*Annexe A.4.A.*, nous pouvons écrire que le premier *pontifex Volcani* qu'attestent nos sources est Aulus Egrilius Rufus. Devons-nous en faire le tout premier de la cité d'Ostie ?

Étant donné qu'il est précédé de l'expression *in locum Dextri duoviri*, nous devons infirmer l'hypothèse selon laquelle le pontificat de Vulcain ne daterait que de la première moitié du 1er siècle de notre ère[229]. Sans savoir à quand il remonte exactement[230], nous estimons que cette fonction est aussi ancienne que le culte de Vulcain ostien lui-même en étant toutefois attestée au plus tôt en 30 après Jésus Christ[231]. Il paraît en effet logique de postuler l'existence simultanée du culte de Vulcain à Ostie et de son prêtre le plus important…

Après Publius Paetinius Dexter, à la mort d'Aulus Egrilius Rufus, c'est un certain Marcus Naevius Optatus qui reprit le pontificat en 36. La mention suivante date de 93 et parce que selon celle-ci Publius Ostiensis Macedonis reprend le poste à la mort d'un certain Quintus Domitius, rompant la liste successive, il nous faut postuler au moins un intermédiaire entre Macedonius et Optatus. Marquons la fin de cette liste par la reprise en 105 du pontificat par le pontife le plus célèbre de notre dossier – puisqu'il y apparait à six reprises – Marcus Acilius Priscus Egrilius Plarianus, fils de Aulus[232] après la mort de Publius Ostiensis Macedonis.[233]

Cette liste prouve que le mode de désignation des *pontifices Volcani* n'était pas héréditaire (ce qui est d'ailleurs peu courant dans la tradition romaine).[234] Toutefois, comme le montre la liste exhaustive reprise en annexe[235], nous pouvons remarquer le retour fréquent de

[229] Établie en postulant qu'Aulus Rufus était le premier pontife de Vulcain.
[230] Étant donné que les *Fastes Ostiensis* ne remontent pas au-delà de l'année 49 avant notre ère et sont largement fragmentaires entre l'année 44 avant notre ère et l'an 6 après Jésus Christ.
[231] Même s'il est probable que le nouveau pontife de Vulcain de 30, Aulus Egrilius Rufus ne soit pas le premier détenteur de la fonction puisque selon toute vraisemblance, il succède à Publius Paetinius Dexter…
[232] À distinguer de son homonyme, fils de Marcus.
[233] Remarquons que la succession à la suite de la mort de son prédécesseur permet par ailleurs d'expliquer la disparité des jours de l'entrée en fonction de ces prêtres. *Cfr. Tableau de l'Annexe A.3.*
[234] S'il est vrai qu'il est rare de trouver une explication héréditaire dans le mode de désignation des prêtrises ou magistratures romaines, il nous faudra revenir sur cette affirmation dans le chapitre à propos des préteurs et édiles de Vulcain puisqu'une bonne partie des citoyens ayant revêtus ce titre sont, dans notre corpus, caractérisés par une mort infantile pouvant laisser penser qu'ils occupent peut-être la fonction très jeune en raison d'une désignation hérititaire.
[235] *Cfr. Annexe A.3.B.*

certaines familles à la tête de la vie religieuse romaine et pouvons à cet égard citer les *Egrilii* comme exemple le plus significatif.

S'il n'était pas héréditaire, quel était le mode de désignation de ces *pontifices Volcani* ? Les pontifes de Vulcain étaient-ils cooptés parmi un collège comme le *pontifex Maximus* était choisi parmi les différents pontifes romains ?[236]

Comme nous le verrons dans la fin de ce premier point, aucun collège ne peut être attesté pour les fonctions ostiennes[237], il nous est dès lors impossible d'affirmer la cooptation d'un membre d'un *collegium Volcani*. De plus, parce que la fonction de *pontifex Volcani* étant détenue par un seul individu, il n'y a pas d'autres pontifes parmi lesquels choisir le *pontifex Volcani* – sur le modèle de Rome où le *pontifex Maximus* est choisi parmi les différents pontifes en fonction dans la cité.

Nous envisagions alors que les édiles et préteurs – ou anciens édiles et préteurs – aient pu constituer le foyer de recrutement du pontificat de Vulcain. Toutefois, aucune source ne vient attester d'un tel propos. En effet, hormis les Publius Lucilius Gamala (sénior et junior) ayant tous deux été édiles et pontifes, aucun nom n'est commun aux listes des pontifes et soit édiles soit préteurs. De plus, parce qu'environ la moitié d'entre eux détiennent ces fonctions en étant très jeunes, il nous semble peu probable que, durant l'exercice de leur fonction, ils aient pu constituer un foyer de recrutement pour une fonction aussi importante que le pontificat de Vulcain. Nous considérons dès lors que les Lucii Gamala sont des exceptions et qu'il est plus prudent d'écrire que la mise en collège des détenteurs des prêtrises subalternes pour servir de base au recrutement des pontifes de Vulcain doit rester du rang des hypothèses.

Une dernière hypothèse en faveur d'une cooptation peut être avancée… Si l'on revient sur la succession de 30, il est dit, dans les *Fasti Ostiensis*, qu'Aulus Egrilius Rufus est *pontifex Volcani creatus in locum Dextri* ***duoviri***. Dans les fastes cités, il s'agit de la seule fois où le prédécesseur est précisé en tant que duumvir. Or, si l'on se penche sur la partie de notre corpus dédiée aux pontifes de Vulcain, nous pouvons observer qu'il ne s'agit nullement du seul pontife ayant été par ailleurs duumvir.[238] Cette précision n'est donc pas faite pour montrer un caractère

[236] Malgré une évolution chronologique, durant laquelle l'élection du *pontifex Maximus* tomba peu à peu sous la domination du Sénat, à partir du 3ème siècle, ce dernier fût toujours choisi parmi ses « collègues » pontifes. VAN HAEPEREN F., *op. cit.*, p.120.

[237] Il peut toutefois être supposé que les deux prêtrises subalternes occupant de jeunes voire très jeunes citoyens ait *de facto* impliqué une mise en groupe et à fortiori en collège des détenteurs de ces deux fonctions. *Cfr. Infra*

[238] Les quatre *duoviri* de notre dossier sont Publius Lucilius Gamala, Marcus Acilius Priscus (fils de Marcus), Publius Paetinius Dexter et enfin Marcus Naevius Optatus.

exceptionnel de Publius Paetinius Dexter. Ce pourrait-il que ce soit dès lors l'indice d'un foyer privilégié du recrutement des futurs *pontifices Volcani* ?

Bien que séduisante, cette hypothèse nous semble également devoir être écartée. En effet, sur les dix-huit pontifes différents que nous connaissons, seuls quatre ont été duoviri[239] ou du moins au moment de la gravure des inscriptions de notre dossier.[240] Un si petit nombre infirme donc *de facto* notre dernière hypothèse cooptative…

Mais si la fonction n'était pas héréditaire et qu'ils n'étaient pas cooptés sur base d'un collège, comment étaient désignés les *pontifices* de Vulcain et surtout, qui leur attribuait cette fonction ? Deux solutions nous semblent encore envisageables… La première postulerait une élection, la seconde, une désignation par une autorité locale.

Aucune des inscriptions dont nous avons actuellement connaissance ne mentionne explicitement l'une ou l'autre de ces pratiques. Le seul indice dont nous disposons est, comme déjà cité, la mention, dans les *Fasti Ostiensis,* des termes *creatus est*. Ces termes sont pour le moins énigmatique. En effet, *creatus* est très vaste et peut regrouper un grand nombre de réalités. Il ne nous aide nullement à préciser la façon dont étaient désignés les pontifes de Vulcain. Mais ne serait-ce pas là le but de l'utilisation de ce mot ?[241]

Nous pourrions envisager une multiplicité des modes, différents selon le contexte de la mort du prédécesseur nécessitant dès lors un terme à large interprétation. Les *pontifices Volcani* seraient à ce titre élus dans certains cas et choisis dans certains autres. Cela nous paraît cependant très étrange et improbable d'autant plus que l'on n'a pu trouver aucun exemple d'un tel mode – mixte – de désignation dans le reste du monde romain. Il se peut également qu'il dénote d'une évolution des pratiques liées à la prise de fonction de *pontifex Volcani*. Ainsi, ils auraient dans un premier temps été élu et ensuite choisis ou inversément. Toutefois, cette hypothèse, ne nous convainc pas plus que la première. En effet, une nouvelle fois sur base du modèle du *pontifex maximus*, nous préférons postuler que le *pontifex Volcani* était à la fois élu et choisi expliquant l'utilisation d'un terme générique ; *creatus*. En effet, des candidats pour le poste de *pontifex maximus* étaient choisis par le collège pontifical puis l'un d'entre eux était élu par les

[239] Les deux Publius Lucilius Gamala (*C.I.L.*, XIV, 375-376), Marcus Naevius Optatus (*Fasti Ostiensis*) et Marcus Acilius Priscus (*A.E.*, 1955, 169).

[240] Il est en effet possible que ces hommes aient par ailleurs été duoviri. Toutefois, en raison de l'importance d'une telle fonction, il peut être postulé que s'ils avaient déjà exercé la fonction, ils l'auraient écrit. Dès lors, si au moment de la rédaction de nos inscriptions ils ne l'étaient pas encore (car pas écrit), il peut logiquement en être déduit que le duumvirat ne constituait nullement un critère d'admission et encore moins un collège sur lequel se basait le recrutement des *pontifices Volcani*.

[241] Les modernes restent également peu prolixes à ce sujet. Meiggs se contente par exemple d'écrire *He* [le pontife de Vulcain] *is chosen from the leading citizens of Ostia and his appointment, which is for life, is recorded in the town Fasti.* MEIGGS R., *op. cit.*, p. 338.

comices tributes et enfin l'élu était coopté par le collège.[242] Sur ce modèle donc, le nouveau *pontifex Volcani* serait choisi par le conseil local, celui des cent *duoviri*, puis approuvé par le peuple d'Ostie lors d'une consultation populaire.

Si cette hypothèse pouvait être confirmée, le terme *creatus est* serait particulièrement adapté puisqu'il pourrait revêtir les deux significations…. Une fois de plus, nous sommes cependant dans l'incapacité de vérifier notre hypothèse. Notons toutefois que si l'un des deux modes est peut-être exclusivement utilisé, il est certain, selon nous, que l'hérédité et la cooptation, elles, sur base des éléments que nous avons démontrés, doivent être exclues des pratiques de sélection des futurs *pontifices Volcani*.

Enfin, nous avions envisagé un temps que l'empereur ait décidé du futur pontife de Vulcain. Cela cadrerait bien avec la pratique consistant à placer ses partisans à la tête des charges importantes. Toutefois, hormis Caius Suetonius Tranquillus qui était attaché à la correspondance de Trajan, aucun lien direct n'a pu être remarqué entre les pontifes et les empereurs. Un autre élément nous pousse à rejeter cette hypothèse. En effet, cela constituerait un immense honneur d'être désigné par l'Empereur à une charge quelle qu'elle soit et un détail étant tellement honorifique, il nous parait peu probable qu'il n'ait pas été précisé lors de l'écriture de la titulature du pontife ainsi désigné. De plus, cette interprétation ne résoudrait nullement les désignations d'époque républicaine…

Nous avons tenté de mettre en lumière le mode de désignation des *pontifices Volcani* mais qu'en est-il des conditions d'accession à la fonction ?

Quelles conditions d'accession ?

Comme nous venons de le démontrer en essayant de dégager un mode de désignation, il ne semble pas que le pontificat de Vulcain nécessite une quelconque fonction préalable. En effet, dans la titulature de « nos » pontifes, ni le duumvirat ni l'édilité de Vulcain ni même la préture de ce dieu ne semblent être nécessaires pour devenir *pontifex Volcani*. Cette remarque nous permet donc d'en déduire que si le pontificat marque bien le sommet de la hiérarchie sacerdotale ostienne, ni l'édilité ni la préture ne semble en être des étapes intermédiaires obligatoires.[243]

[242] VAN HAEPEREN F., *op. cit.*, p. 120.
[243] Nous approfondirons cette conclusion dans le point consacré à la hiérarchisation de ces fonctions.

Si les fonctions préalables ne sont donc pas un critère d'admission, comment étaient choisis les nouveaux *pontifices Volcani* ? Sur base de leur statut social ? Sur base d'une reconnaissance locale et/ou « nationale » suffisante ?

Commençons par analyser si la fonction de pontifex Volcani peut être mise en lien avec un statut social. Notons qu'à Ostie, créée en tant que *colonia maritimae*[244], ses citoyens jouissaient des mêmes prérogatives que les citoyens de plein droit de Rome. Il n'est dès lors pas étonnant de trouver exclusivement des citoyens « aux *tria nomina* » sur la marche la plus haute du sacerdoce ostien.

De nombreuses études prosopographiques ont déjà été menées sur les familles d'Ostie et plus particulièrement sur la famille des *Lucilii Gamala* dont la datation relative ne fut pas toujours unanime.[245] Nous n'aurons pas la prétention de revisiter de telles études et nous limiterons dès lors à en énoncer les principales conclusions en les appliquant à notre dossier.

Revenons sur le tableau réalisé en Annexe[246], si tous sont citoyens et portent les *tria nomina*, nous pouvons remarquer que sur les dix-huit pontifes dont nous avons connaissance, seuls deux sont explicitement des descendants d'affranchis[247]. Logiquement nous ne trouvons aucun affranchi à la tête du sacerdoce de la cité mais le fait de trouver des fils de *liberti* à cette fonction nous laisse penser que cette prêtrise revêtait d'autres caractères que l'origine sociale comme conditions d'accession puisque cette attestation nie le caractère fermé du pontificat de Vulcain[248].

Cette remarque doit cependant être remise en perspective. En effet, comme le développent Meiggs, et Cébeillac-Gervasoni surtout, les carrières sacerdotales suivent le même parcours

---

[244] C., *op. cit*., p.88 : ZÉVI F., *op. cit*., p. 3-5. (*Cfr. Supra*)

[245] Celles de Zévi, Meiggs, Cebeillac-Gervasoni sont considérées comme les plus abouties et c'est pourquoi nous ne citerons que celles-ci même si comme nous l'écrivions, de nombreux autres travaux peuvent également trouver leur place dans une bibliographie portant sur l'onomastique d'Ostie…
MEIGGS R., *op. cit* : CEVEILLAC-GERVASONI M. et ZEVI F., « Pouvoir local et pouvoir central à Ostie. Études prosopographiques », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central*, Paris, Boccard-École française de Rome, 2000, p. 24 ; CEVEILLAC-GERVASONI M., « L'élite politique d'Ostie de la République à Néron », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (28-30 Novembre 1991), op. cit*., p. 83- 89 : ZÉVI F., P. « Lucilius Gamala senior e i « quattro tempietti » di Ostia », dans *MEFRA*, vol. 85, n°2, 1973, p. 555-581: ZÉVI F., P. « Nuovi documenti epigrafici sugli Egrilii ostiensi », dans *Mélanges d'archéologie et d'Histoire*, n°82, 1970, p. 279-320.

[246] *Cfr. Annexe A.3.B.*

[247] *C.I.L.*, XIV, 415 : Publius Ostiensis Macedo dans les *Fasti Ostiensis*.

[248] Au vu de l'importance que revêt cette fonction, il aurait été logique de n'y trouver que des citoyens issus des familles les plus puissantes d'Ostie et non de « simples » fils d'affranchis… Nous mettons le simple entre guillemet car leur statut de fils d'affranchi n'implique nullement qu'ils soient dépourvus de fortune colossale ou qu'ils n'aient pas eu accès aux magistratures les plus importantes comme le prouve d'ailleurs le pontificat de ces fils d'affranchis.

d'ouverture que les magistratures dans la cité d'Ostie. Ainsi, dans l'époque tardo-républicaine, les fonctions culturelles et politiques sont mobilisées par quelques familles dont les *Egrilii* et *Lucilii Gamala* constituent les meilleurs exemples[249]. Ensuite, surtout à partir des années 70 mais peut-être déjà sous Néron, ces fonctions s'ouvrirent aux fils de *liberti* avant qu'une dernière étape, à dater du 2ème siècle, ne permette l'intégration de personnalités extérieures à la cité, de milieu sociaux et géographiques de plus en plus variés.[250]

Sur base de ces remarques, il nous faut donc préciser que s'il est indéniable que la mixité sociale pouvait être trouvée dans les détenteurs du sacerdoce le plus important d'Ostie, elle est à remettre dans un contexte particulier d'ouverture des magistratures au reste du monde romain. Si dans la fin du 1er siècle de notre ère, il semblerait donc que cette mixité sociale infirme le caractère social de condition d'accession, nous devons considérer qu'aux premiers temps, le pontificat de Vulcain ait eu comme condition ou du moins caractéristique commune, outre celle *sine qua non* d'être citoyen, l'appartenance aux grandes familles d'Ostie dont très peu ne faisaient pas partie de l'ordre sénatorial. À ce titre, il est dès lors possible qu'indirectement elle soit à mettre en lien avec la fortune requise pour accéder à ces statuts sociaux[251].

Comme déjà écrit, Meiggs a réalisé une étude exhaustive des grandes familles qui composent le panorama de la cité d'Ostie[252] et écrit à ce titre que les *Lucilii Gamala*, d'origine italienne[253], étaient probablement une famille dont la noblesse était issue de leur caractère de grands propriétaires fonciers[254]. Les *Egrilii*, famille la plus importante au sommet du panorama ostien au côté des *Gamala*, produisirent également, au même titre que les *Gamala*, au moins deux *pontifices Volcani*… Toutefois, si les adoptions d'époque flavienne des *Gamala* semblent avoir été réalisées pour augmenter les revenus familiaux et pouvoir ainsi continuer à payer les frais évergétiques[255], les *Egrilii* quant à eux semblent être motivés – pour leurs adoptions – par un souci d'augmentation de leur prestige social.[256] L'étude des autres familles ne sert que peu

[249] Précisons que si les Gamala sont indéniablement issu des plus hautes sphères ostiennes, il semblerait que les *Egrilii* aient, quant à eux, obtenus le statut de chevalier de manière plus tardive, probablement durant le 1er siècle avant notre ère. CEVEILLAC-GERVASONI M. et ZEVI F., « Pouvoir local et pouvoir central à Ostie. Études prosopographiques », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture*, *op. cit.*, p. 18.
[250] *Ibid*., p. 23-25.
[251] Encore une fois sur le modèle romain, où l'on sait que par exemple, avant Auguste, pour être sénateur ou chevalier, il fallait posséder 400 000 sesterces.
[252] MEIGGS R., *op. cit.*, p. 493-510.
[253] Et non d'origine orientale comme certains ont pu l'écrire…
[254] MEIGGS R., *op. cit.*, p. 502. Il en vient à cette conclusion notamment parce qu'aucun de leurs affranchis n'a encore pu être lié à un quelconque corps de métier.
[255] Dont aucun n'a d'ailleurs pu être lié à la fonction de *pontifex Volcani*.
[256] *Ibid*., p. 506-507.

nos propos car celle-ci ne précise nullement le portrait de « pontife-type » que ces deux familles permettent de dresser.

Quel est ce portrait-type que la lecture des différentes analyses onomastiques a révélé ?

Sur base des fonctions reprises par les détenteurs du pontificat, nous pouvons observer que tous revêtent un grand nombre de magistratures et prêtrises soit simplement ostiennes[257], soit « nationales »[258] et la plupart d'entre eux est issue de la tribu Voturia qui compte les familles les plus anciennes et nobles d'Ostie.[259] Il semblerait, à la lumière de ces éléments que les futurs pontifes, du moins à l'origine étaient issus des classes aristocratiques, sénat et ordre équestre local, avant de peu à peu s'ouvrir aux fils d'affranchis, d'origine plus modeste comme l'atteste par exemple le pontificat de Caius Silius Nerva…

Enfin, précisons qu'aucun âge limite ne semble devoir être mis en rapport avec l'accession au pontificat. Toutefois, parce qu'il semblait être offert au citoyen le plus en vue d'Ostie à la mort du *pontifex* en exercice de ses fonctions, il nous semble logique de postuler qu'il y ait peu de chances que lesdits pontifes aient acquis leur fonction encore jeune étant donné qu'il leur fallait du temps pour revêtir assez de fonctions pour être considérés comme « éligible » à cette fonction.

Par la mention de toutes ces fonctions, pour la plupart souvent de haut rang culturel et/ou politique, et parce qu'aucun autre condition ne se dégage de nos sources, il nous semble logique de postuler que le pontificat d'Ostie échouait à l'homme dont les actions et les magistratures exercées, à Ostie ou en dehors, en faisaient le citoyen le plus en vue de la cité au moment de la mort de son prédécesseur.
La fonction de *pontifex Volcani* serait donc soit méritocratique, soit liée à l'image que le peuple ou autorité désignative/électrice[260] avait des futurs pontifes.

Comme nous l'avons montré, il est cependant certain qu'il s'agissait d'une fonction très honorifique et à ce titre nous pensons que l'octroi de celle-ci à un des citoyens dépendait en

[257] Édilité locale ou autre magistrature purement locale comme le duumvirat.
[258] Ensemble des fonctions qui font sortir d'Ostie son détenteur, par exemple légat d'un légion ou tribun militaire ou encore préfet d'une région.
[259] La tribu Voturia, datant au moins du temps d'Auguste est la seconde plus attestée à Ostie après la Palatina en laquelle il faut vraisemblablement voir une origine servile. MEIGGS R., *op. cit.*, p. 190-191 ; CEVEILLAC-GERVASONI M. et ZEVI F., « Pouvoir local et pouvoir central à Ostie. Études prosopographiques », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture*, *op. cit.*, p. 17.
[260] *Cfr. Mode de désignation*

grande partie des implications de ce citoyen dans la cité et était dès lors très probablement lié aux actes évergétiques recensés.

Une fois de plus, il ne s'agit là que d'une hypothèse dont l'articulation n'est qu'une déduction logique qui ne se base malheureusement sur aucune source explicite permettant de la vérifier. C'est pourquoi, malgré toute convaincante qu'elle nous semble, il nous faut rappeler combien il faut la prendre avec précaution, au même titre que la plupart des conclusions que nous avons proposées pour les *pontifices Volcani*.

Conclusions

Grâce aux points traités, nous pouvons écrire que le *pontifex Volcani* sur base du *pontifex maximus* de Rome constitue la fonction sacerdotale la plus élevée de la colonie d'Ostie et représente à ce titre un honneur particulier pour tous ses détenteurs. Ceux-ci étaient, à l'origine, des citoyens – seule condition *sine qua non* que nous ayons pu définir – issus des plus hautes strates de la société ostienne et seraient à ce titre issus d'un petit nombre de familles monopolisant les fonctions municipales et sacerdotales. À ce titre les *Egrilii* et *Lucilii Gamala* constituent des familles exemplaires.

Par la suite, surtout après les années 70, au même titre que l'ensemble des charges de la cité, le pontificat de Vulcain se serait peu à peu ouvert aux fils d'affranchis (*e.g. Marcus Silius Nerva*) et encore un siècle et demi plus tard, il se serait même ouvert aux hommes d'origine extérieure à la colonie.

Nous avons par ailleurs pu déterminer que ses détenteurs possédaient la fonction *ad vitam aeternam* mais avons été dans l'incapacité de définir avec certitude les modes de désignation ou les critères précis d'accession au pontificat de Vulcain. Notons toutefois que nous avons remarqué que cette fonction n'était pas héréditaire et que les nouveaux pontifes étaient probablement choisis en raison de leur importante représentativité municipale et/ou « nationale » ainsi qu'en fonction de leur « cote de popularité » que les ambitieux s'empressaient de faire grimper par la succession d'actes évergétiques. Ces candidats étaient probablement sélectionnés par un collège représentant une autorité locale à fortiori celui des *duoviri* avant d'être officiellement élu par le peuple puisque, comme nous l'avons également montré, une désignation impériale nous semble peu probable. Cette hypothèse montrant une juxtaposition des pratiques désignative pourrait par ailleurs expliquer le terme *creatus* selon lequel sont définis les nouveaux *pontifices Volcani*.

Enfin, comme le *pontifex maximus*, le pontife de Vulcain, à remettre dans le contexte particulier d'Ostie, devait présider à tous les cultes/temples de la cité et veiller au bon

déroulement des pratiques et des cérémonies religieuses. En outre, cette suprématie du *pontifex Volcani* sur le reste des prêtrises ostiennes se remarque également par le fait qu'aucune dédicace de bâtiment par exemple ou autre manifestation publique ne pouvait être réalisée sans sa permission expresse – *permissu eius*.

Mais en quoi l'étude de cette prêtrise peut-elle être utile à notre heuristique quant au panorama identitaire de Vulcain ?

Nous espérions révéler par son étude un rayon d'action précis de ces prêtres ce qui aurait pu circoncire l'implication vulcanienne et donc son identité.[261] Toutefois, comme nous l'avons vu, le pontificat de Vulcain peut être relié à l'ensemble des manifestations de la cité qu'il présidait. À ce titre, aucun nouvel élément n'a donc pu être versé à notre heuristique générale. Pas plus qu'un rayon d'action précis, le « portrait-type » de ces prêtres n'a pu révéler un quelconque élément complétant notre étude. Il n'est en effet pas déterminant par rapport à Vulcain d'avoir défini que les occupants de cette charge étaient issus des plus hautes sphères citoyennes de la cité. Sur seule base de ce point que nous clôturons, nous ne pouvons pas affirmer que cette tranche de citoyens constituait une caractéristique commune à tous ses dévots encore moins si l'on rappelle qu'il nous faut considérer le caractère proprement ostien des conclusions que nous avons tenues… Nous sommes donc dans l'obligation de reconnaitre que ce chapitre sur les pontifes de Vulcain ne nous permet nullement de compléter le panorama identitaire du même dieu mais qu'il aura toutefois été intéressant pour confirmer le rôle privilégié dont ce dieu a pu jouir dans la cité portuaire d'Ostie.

➢ *Praetores et aediles sacris Volcani faciundis*

Si notre dossier épigraphique attestait de l'existence d'au moins dix-huit *pontifices Volcani* différents, il est également bien fourni au regard de la représentation de l'édilité et de la préture du culte du même dieu. En effet, comme le montre le tableau repris en annexe, nous avons pu relever quatorze préteurs et sept édiles ainsi que deux cas pour lesquels la fonction reste inconnue.[262] Remarquons en outre que 47% de ceux-ci sont morts enfants ou plus rarement de jeunes adultes après avoir exercé ces fonctions.[263] Mais nous reviendrons sur les implications

[261] Il aurait par exemple été envisageable que ces prêtres n'agissent que lors des cérémonies liées à la mise en sûreté des récoltes ou autre cérémonies logiquement associées à Vulcain comme l'étude des célébrations nous l'a révélé.

[262] À ce nombre, Caldelli a en rajouté de nombreux autres mais pour cette étude, nous nous baserons presque exclusivement sur les noms que nous avions pointé avant la découverte de ce travail de Caldelli, c'est-à-dire tous les noms que nous avons surligné dans la reproduction de son tableau (jaune, vert et rose) parce que selon nous, ils restent un échantillon représentatif des seuls citoyens ayant explicitement exercés les fonctions étudiées.

[263] Ou pendant l'exercice de leur fonction ? *Cfr. Annexe A.4.A. : « surlignage vert »*

d'une telle remarque dans les développements qui suivront. Remarquons que de manière générale, les inscriptions citant des édiles de Vulcain sont moins nombreuses que celles faisant référence aux préteurs.[264] Cette remarque fût d'ailleurs le point central de l'argumentation de nombreux auteurs quant à la supériorité de la préture sur l'édilité.[265] Toutefois, comme nous le montrerons dans le chapitre consacré à la hiérarchisation des sacerdoces vulcaniens, une conclusion si importante ne peut être tirée sur cette seule base…

Au même titre que le pontificat de Vulcain, les édiles et préteurs ont été étudiés dans de nombreux chapitres d'ouvrages généraux ou articles et si nous pouvons rappeler les ouvrages cités dans le chapitre précédent (Meiggs et Cébeillac-Gervasoni), nous devons y ajouter les écrits plus anciens de Mommsen et surtout l'article écrit par Caldelli Maria Letizia, précieux bien que difficile à utiliser en raison de notre faible connaissance de l'italien. Dans celui-ci, elle revient de manière exhaustive sur les édiles et préteurs de Vulcain.[266]

Fonctions annuelles, itération et cumul des fonctions

Au contraire du pontificat, ces deux fonctions subalternes du sacerdoce de Vulcain sont non-viagères. En effet, comme l'écrivait Meiggs, seule la fonction de *pontifex Volcani* était, à Ostie, détenue *ad vitam aeternam*.[267] Elles seraient donc plus à rapprocher des fonctions et magistratures classiques romaines en raison de leur importance relative et devaient à fortiori être occupées pour un an. C'est en tout cas l'hypothèse retenue, à notre connaissance, par l'ensemble des chercheurs ayant étudié les sacerdoces de Vulcain.[268]

Pouvons-nous définir si ces prêtrises étaient soumises à l'itération et/ou au cumul ? En effet, est-il possible qu'un citoyen exerce plusieurs fois le même sacerdoce du culte de Vulcain ?[269] En outre, connaissons-nous des cas dans lesquels un édile a également détenu la préture ou inversement ?[270]

---

[264] 33 préteurs sont attestés dans l'étude exhaustive de Caldelli contre 23 édiles. *Cfr. Tableau en Annexe A.4.A.* Les 47% sont les chiffres relatifs par rapport aux édiles/préteurs dont nous connaissons les noms et qui sont donc surlignés en jaune, orange et rose dans notre tableau.
[265] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 41 : MOMMSEN TH., *Eph. Ep.*, III, p. 326.
[266] CALDELLI M. L., « Fasti dei sacerdoti del culto di Vulcano ad Ostia », dans *Mélange de l'École française de Rome (en ligne)*, n°126-1, http://mefra.revues.org/1978 ; DOI : 10.4000/mefra.1978 (article mis en ligne le 19 juin 2014 et page consultée le 20/07/2017).
[267] MEIGGS R., *op. cit.*, p. 177.
[268] *Ibid.*, p. 338 : CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 41 : CALDELLI M.L., *op. cit.*
[269] Ce que l'on peut définir comme étant l'itération.
[270] Ce qui peut être défini comme le cumul à proprement parler.

Il ne semble pas que les sacerdoces liés au culte de Vulcain aient été des fonctions dans lesquelles un même citoyen s'illustrait à plusieurs reprises ou du moins, si c'était le cas, aucune source ne nous permet de l'attester. Mais est-ce réellement étonnant ?

Dans le monde romain et à fortiori à Ostie, l'itération des fonctions – magistratures ou sacerdoces – était une pratique qui semblait, sinon exceptionnelle, fortement liée au contexte socio-économico-politique. En effet, normalement interdites pour la plupart des magistratures[271], elles sont toutefois attestées en de nombreuses sources et tiennent probablement de la difficulté pour les autorités, en certains moments, de trouver des candidats et/ou – les deux étant liés – (en raison) de l'accaparement du pouvoir par un petit nombre de familles. Ce constat est d'autant plus vrai au 1er siècle durant lequel Auguste ayant du mal à remplir l'ensemble les magistratures et sacerdoces de Rome et d'Ostie par des partisans proches a rendu possible l'itération de certaines fonctions par les mêmes hommes comme le quadruple duumvirat de *Publius Lucilius Gamala* le prouve par exemple.[272] Ces itérations, nombreuses, sont également l'expression du caractère fermé des classes dirigeantes à Ostie que nous avons pu démontrer par l'entremise du point sur les *pontifices Volcani*.

Certains édiles ou préteurs sont parfois accompagnés de précisions telles que *II* ou *primum*[273] – entre autres précisions du même ordre sur lesquelles nous reviendrons – nous pensions dès lors, dans un premier temps, qu'il s'agissait de la preuve d'une itération de ces fonctions, sur le modèle des autres exemples attestés dans l'épigraphie.[274]

Toutefois, à la lecture de l'unanimité des travaux modernes, il semblerait que ces précisions soient à remettre dans le contexte d'une hiérarchisation interne des deux sacerdoces du culte de Vulcain.[275] Ces itérations, nombreuses pour les magistratures municipales semblent, sur base du tableau repris en annexe, devoir être exclues du parcours sacerdotal ou tout du moins des fonctions liées au culte de Vulcain à Ostie…

Sur base de cette remarque, nous pouvons donc affirmer que l'édilité et la préture de Vulcain, tout en servant à lancer la carrière municipale de leurs détenteurs[276], sont régies par des réglementations, enjeux et réalités complètement différents des magistratures municipales.

---

[271] GERVASONI M., « L'élite politique d'Ostie de la République à Néron », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (28-30 Novembre 1991), op. cit.*, p. 87.

[272] *Ibid*.

[273] *C.I.L.*, XIV, 341 : *C.I.L.*, XIV, 4553 : *C.I.L.*, XIV, 415 : entre d'autres exemples…

[274] Nous connaissons en effet un grand nombre d'inscriptions dans lesquelles des exemples tels que « tribunicia potestas II » peuvent être trouvés. Nous avions donc posé notre raisonnement sur cet exemple mais il semblerait qu'il soit erroné.

[275] Nous reviendrons dès lors logiquement sur ces propos dans le point traitant de la hiérarchisation des fonctions.

[276] *Cfr. Infra*

En effet, outre leur caractère religieux, elles se démarquent d'un point de vue législatif puisqu'aucune charge du sacerdoce de Vulcain ne semble avoir été exercée à plusieurs reprises au contraire des charges municipales telles que le duumvirat qui ont été monopolisées par un petit groupe de familles surtout dans le début du premier siècle de notre ère.

Si l'itération des fonctions semble donc devoir être exclue, le cumul des édilités et prétures, s'il n'est pas systématique, doit quant à lui être envisagé.[277]

Nous possédons en effet trois exemples d'édiles ayant également détenu la préture – devrait-on écrire trois préteurs ayant également détenu l'édilité ? – *Cnaeus Turpilius Turpilianus, fils de Cnaeus*[278], *Publius Nonius Livius Anterotianus*[279] et *Publius Lucilius Gamala*[280] devant tous trois être datés du deuxième siècle de notre ère.

Pour le premier, il s'agit des seules charges qu'il a occupé tandis que pour le troisième, ce ne sont que des détails parmi une longue carrière municipale notamment marquée par le duumvirat, la censure ou sa charge de décurion… Sur base de cette comparaison, il nous semble évident de devoir écarter toute hypothèse liant cumul de ces deux charges et degré de réussite dans le cursus municipal. Il nous faut en effet écarter l'hypothèse selon laquelle l'édilité adjointe de la préture constituait un tremplin particulièrement favorable pour la carrière de leurs détenteurs ou du moins, il ne semble pas que le cumul de ces deux charges ait d'avantage favorisé leurs détenteurs que ceux n'ayant exercé « que » l'un de ces deux sacerdoces… Il nous parait dès lors logique que les détenteurs de l'un ou l'autre ne se soient pas attardés « au bas de l'échelle » en enchaînant avec des magistratures et prêtrises plus honorifiques dès qu'ils en eurent l'occasion.[281]

Par ailleurs, le fait que l'on ne trouve que deux exemples de ce cumul, parmi les cinquante-neuf édiles et préteurs confondus que reprend Caldelli, nous pousse à définir ledit cumul comme exceptionnel.[282] Sans que nous ayons pu le définir précisément, la détention de ces trois fonctions semble en effet résulter d'un contexte particulier qui serait probablement à remettre en lien avec la chronologie – exclusive ? – du 2ème siècle de notre ère.[283]

---

[277] Notons toutefois qu'il doit très probablement être exclu que l'exercice des deux soit simultané.
[278] *C.I.L.*, XIV, 3.
[279] *C.I.L.*, XIV, 4641.
[280] *C.I.L.*, XIV, 376.
[281] Il semble en effet, si l'on s'accorde sur les propos de Meiggs, que ces deux prêtrises ne constituaient que le pas de la porte d'entrée dans la carrière municipale d'Ostie. MEIGGS R., *op. cit.*, p. 338.
[282] Même si l'on se contentait des vingt-deux citoyens qui constituent notre dossier originel, la présence de seulement deux cas constituerait tout autant une exception que dans le corpus élargi que nous propose M. L. Caldelli.
[283] En effet, ne détenir que deux exemples sur une soixante d'inscriptions composant ce dossier semble prouver qu'il nous faille dépasser la simple explication du hasard de la conservation.

Quel mode de nomination ?

Si l'on reprend une nouvelle fois le tableau reproduit en annexe comme point de départ de nos propos, nous pouvons remarquer que trois inscriptions attestent d'un mode de désignation d'un citoyen aux fonctions que nous étudions dans ce chapitre.

Il est intéressant de remarquer que si ce mode de désignation, le *decurionum decreto*, est identique aux trois inscriptions, les prêtrises qu'il concerne varient puisqu'il est utilisé pour instituer un *praetor primus* (*sacris Volcanis faciundis*)[284] mais légitimise également l'entrée en fonction de deux édiles. L'un *aedilis II* (*sacris Volcani Faciundis*)[285] et un *aedilis* ***allectus*** (*sacris Volcani*)[286].[287] Notons également que le troisième édile, en plus d'être institué par *décret des décurions* est également *élu*, probablement par une assemblée populaire…

Sur seule base de ces trois exemples, faut-il postuler que toutes les attributions des édilités et prétures de Vulcain étaient, à Ostie, conférée par *décret des décurions* et/ou par *élection* ? Deux courants de pensées s'opposent à ce propos. Nous pouvons en effet premièrement postuler que cet échantillon de trois inscriptions est représentatif de l'ensemble de notre dossier ou, au contraire, que, parce que dans la plupart des cas ce mode de désignation n'était pas précisé pour les édiles et préteurs de Vulcain, la mention de *decurionum decreto* – et dans un cas unique de *allectus* – s'avère l'expression d'une exception. À ce titre, le propriétaire de l'inscription aurait précisé le mode de désignation justement parce qu'il était exceptionnel et que pour une quelconque raison, il lui paraissait honorifique de le préciser. Cette exception serait donc à mettre en lien avec un contexte particulier expliquant ce type de nomination.

Nous nous trouvons donc face à deux hypothèses diamétralement opposées qui toutes deux peuvent sembler convaincantes. Comment résoudre cet épineux problème ? Pouvons-nous lier ces nominations explicites à un contexte donné permettant ainsi de donner une solution à notre interrogation ?

Premièrement, Il ne nous semble erroné de mettre en rapport la fonction exercée et le *décret des décurions* puisque, comme nous l'avons écrit, dans ces trois cas, nous trouvons aussi bien un préteur – premier préteur même – que des édiles – deuxième dans la hiérarchie ou simplement « édile ».

---

[284] *A.E.*, 1996, 304.
[285] *C.I.L.*, XIV, 4553.
[286] *C.I.L.*, XIV, 5379.
[287] Nous avons déjà abordé la question des *II* et *primus* et les détaillerons dans la fin de ce chapitre comme déjà précisé…

Nous avions ensuite envisagé d'expliquer cette nomination particulière par la mort du prédécesseur. Il était en effet envisageable que lorsque le prédécesseur décédait durant l'exercice de sa fonction, ce qui arrivait parfois très tôt[288], son remplaçant devait être nommé de manière spécifique, expresse, d'où résultait peut-être la nomination décurionale… Toutefois, au vu des sources, cette hypothèse nous parait invérifiable… En effet, aucune information concluante ne peut nous permettre d'affirmer qu'ils aient remplacé des citoyens morts en exercice de leur fonction.[289]

Si cette nomination ne pouvait être définie comme exceptionnelle ni par la mort du prédécesseur ni par la fonction qu'elle institue, se pourrait-il que son caractère exceptionnel s'explique par le statut social de l'homme qui l'exerce ?

Cette allégation, au même titre que les précédentes, doit être écartée et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, comme pour le pontificat, l'édilité et la préture de Vulcain sont réservées aux citoyens… S'il est vrai que nous trouvons certains fils d'affranchis, ceux-ci ne sont que très peu impactés par la *macula servile* qui tâchait le statut de leur père et restent donc, par définition, des citoyens. Dès lors, même si deux de nos trois nominés par *decurionum decreto* étaient des fils d'affranchis[290], parce qu'ils restent citoyens et parce que le troisième exemple dont nous disposons ne correspond pas à cette origine sociale[291], il nous faut exclure que seuls les citoyens de descendance servile étaient nominés par ce biais… Nous pouvons cependant nuancer notre propos et remarquer qu'il est possible que les autres cas de fils d'affranchi dont nous disposons dans ce dossier et qui taisent la nomination par décret des décurions ne sont pas forcément des arguments contraires à cette hypothèse. Il se peut en effet qu'à l'époque, il était bien connu de tous que seuls les fils d'affranchi étaient institués par décrets des décurions et que dès lors, ils évitaient de le citer car ils trouvaient ce mode nominatif honteux[292]… Il est, dans une même logique, possible que *Marcus Marius Primitivus* ait été d'origine servile mais ne l'écrive nullement pour les mêmes raisons.

---

[288] Par exemple, *Aulus Caedicius Saecularis* décédé à 5 ans 10 mois et 20 jours (*A.E.*, 1986, 112) ou l'exemple encore plus frappant de *Lucius Aurelius Fortunatianus* qui mourut à 3 ans 7 mois et 17 jours (*C.I.L.*, XIV, 306.).
[289] Nous ne connaissons pas exactement l'ordre de succession de ces sacerdoces (au contraire du pontificat) et sommes donc incapable de dire si le prédécesseur était mort en fonction.
[290] *C.I.L.*, XIV, 5379 et *A.E.*, 1986, 00304.
[291] *Marcus Marius Primitivus* n'est en effet, à notre connaissance, pas fils d'affranchi (*C.I.L.*, XIV, 4553.).
[292] À ce propos, Cébeillac-Gervasoni écrivait notamment : *de fait, en général, les plus ambitieux* [des affranchis et de leurs fils] *s'empressaient de faire disparaître toute, en particulier onomastique, de cette origine considérée comme peu reluisante*. GERVASONI M., « L'élite politique d'Ostie de la République à Néron », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (28-30 Novembre 1991), op. cit.*, p. 86.

Cependant, ces réflexions n'étant que pures spéculations, nous avons préféré les laisser au rang de simples hypothèses.

Enfin, une dernière hypothèse nous parait pouvoir peut-être expliquer en quoi ces nominations pouvaient être la preuve d'une exception de la pratique. En effet, parce qu'un nombre important des citoyens ayant exercé la fonction d'édile ou de préteur de Vulcain sont mort jeunes, voire très jeunes, pouvons-nous imaginer que les futurs édiles et préteurs étaient nominés dès leur naissance par convention sociale ou honorifiques et que dès lors la nomination par *decurionum decreto* serait exceptionnelle ?
Nous l'avons montré, aucune conclusion d'un quelconque lien entre statut social et nomination par décret des décurions n'a pu être soulignée. Si l'on observe le tableau déjà cité et reproduit en annexe, aucun lien évident ne peut non plus être établi entre les fonctions octroyées par les décurions et une quelconque dimension héréditaire.
Sur quelle base se placerait dès lors la nomination à la naissance que nous évoquions ?
Nos recherches ne nous ont malheureusement pas permis d'apporter une réponse satisfaisante à ce dossier. C'est pourquoi nous nous voyons dans l'obligation d'également rejeter cette hypothèse…Notons toutefois que cette remarque sur l'âge de ces « prêtres » nous pousse à nous questionner sur la véritable signification de ces charges et sur les obligations qu'elles imposaient à leurs détenteurs. Nous reviendrons toutefois sur ces questions dans le point consacré à l'application de ces sacerdoces.

Comme nous venons de le prouver, il semble impossible de définir la nomination par décret des décurions en tant qu'exception liée à un contexte défini. Parce qu'un tel lien n'a pu être mis en évidence, nous faudrait-il *de facto* choisir l'option selon laquelle ces trois exemples constituent la pratique habituelle de nomination des édiles et préteurs ?
Sur seule base de notre incapacité à circoncire un contexte spécifique satisfaisant, nous faut-il conclure que ce décret – adjoint de l'élection populaire ? – constituait la norme ?

Nous avons pu définir que le pontificat de Vulcain était probablement octroyé par décision d'un collège responsable, à fortiori celui des duoviri, et que cette désignation était probablement suivie d'une consultation populaire… Cette structure nominative peut-elle être reprise à un échelon inférieur des pouvoirs municipaux ?
C'est l'interprétation que nous avons choisie de retenir mais qui, nous en sommes bien conscient, ne peut être affirmée comme vérité indéniable. Selon nous, ces trois mentions sont donc les exemples du mode de nomination – par lequel étaient institués les préteurs et édiles de Vulcain – qui n'est pas sans rappeler le mode nominatif des pontifes de Vulcain.

En effet, il nous semble donc que ceux-ci étaient d'abord choisi par les décurions – *decurionum decreto* – avant d'être élu – *adlectus* – par une assemblée populaire...

Quelles conditions d'accession ?

Comme notre remarque sur l'âge nous l'a suggéré, il parait illusoire de vouloir trouver un critère d'admission dans l'âge des détenteurs de l'édilité et de la préture de Vulcain… Nous avons également démontré que nous ne pouvions lier un statut social à l'une des deux prêtrises subalternes du culte de Vulcain et l'origine sociale est donc également à exclure des critères de sélection. Comme pour le pontificat, la seule condition d'accession semble donc être la citoyenneté encore que, pour la fin du deuxième et durant tout le 3ème siècle, nous ne soyons même pas sûr que seuls les citoyens étaient admis…

Comme les *pontifices Volcani*, les édiles et préteurs de Vulcain semblaient donc être des citoyens en partie issus des grandes familles ostiennes comme le prouve le gentilice de *Marcus Lucilius Gamala*. En outre, logiquement, ces fonctions, moins honorifiques que le pontificat, étaient également détenues par des citoyens de moindre envergure et à ce titre la présence importante de fils d'affranchis est tout à fait éloquente.[293] Remarquons également qu'en raison de leur place d'écriture dans les titulatures, ces fonctions constituaient probablement les premières marches des carrières municipales et qu'à ce titre, elles se trouvaient plus ou moins au même niveau que l'édilité municipale (non-sacerdotale)…

Préture et édilité, véritables prêtrises ?

Depuis le début de l'étude de ce dossier, nous avons pris le parti de définir l'édilité et la préture de Vulcain comme deux prêtrises du culte de Vulcain. Mais avions-nous raison de le faire ? Il nous semble intrigant de remarquer, comme nous l'avons déjà écrit, qu'environ la moitié[294] des détenteurs de ces fonctions les ont occupées en étant très jeunes. Ces témoignages, montrant la mort de jeunes citoyens, nous poussent à nous interroger sur les pratiques et obligations inhérentes aux « prêtrises » que nous évoquions.

Revenons d'abord sur la proportion de ces « prêtres-enfants ». Nous pouvons observer, comme nous l'écrivions, que neuf des vingt-trois édiles et préteurs confondus identifiables sont mort très jeunes, encore enfants et dans quelques plus rares cas, jeunes adultes. Pour faciliter l'étude de ce phénomène, nous avons pris le parti de créer un nouveau tableau…

[293] En effet, sur les 19 préteurs et édiles confondus dont nous connaissons le nom exact, 6 sont des fils d'affranchis et si l'on rejoint l'une de nos réflexions précédentes, nous pourrions même envisager de gonfler ce chiffre sur base de ceux qui niaient leurs origines serviles…

[294] Neuf des vingt-trois préteurs/édiles qui composaient à l'origine notre corpus et qui peuvent être identifiés avec certitude (*Cfr. Surlignage vert, jaune et rose* dans l'*Annexe A.4.A.*).

Dans celui-ci[295], nous pouvons premièrement remarquer que l'on compte six « jeunes » préteurs et seulement deux « jeunes » édiles.[296] La différence entre les deux peut être relativisée par une mise en perspective du pourcentage que les deux représentent. En effet, si l'on tient exclusivement compte des inscriptions qui attestent explicitement du lien à Vulcain, ce sont donc six des quatorze préteurs qui peuvent être qualifiés d'« enfants » c'est-à-dire 42%. Ce pourcentage augmente même jusqu'à 50% pour les édiles puisque ce sont deux des quatre attestations que nous connaissons qui prouvent le caractère juvénile de la fonction.
Nous pouvons conclure l'aperçu statistique en précisant que l'âge moyen des enfants morts – encore en exercice ? – est de onze ans et neuf mois tandis que l'âge généralement précisé pour les édiles est sensiblement plus élevé que celui des préteurs puisqu'il est en moyenne de dix-huit ans et demi contre neuf ans et dix mois…[297]

Avant de traiter plus en profondeur le sujet, remarquons qu'étonnement, cette caractéristique juvénile de la fonction est passée sous silence dans les travaux que nous avons pu lire à propos des édiles et préteurs de Vulcain. Meiggs se contente par exemple d'écrire : *While the « pontifex Volcani » was always a man who had won distinction, local or imperial, the praetors and aediles of the cult* [de Vulcain] *were normally appointed before they entered the local Council ; and they could be appointed very young*.[298] Carcopino, Capdeville ou Cébeillac-Gervasoni n'en traitent pas davantage.
Pourtant, selon nous, il s'agit d'un détail fondamental. En effet, il remet totalement en perspective la vision moderne de cette fonction. Comment envisagerait-on qu'un enfant de moins de quatre ait pu concrètement effectuer une fonction religieuse ? Au vu du nombre d'enfants que compte ce dossier, faut-il envisager l'édilité et la préture comme des fonctions purement honorifiques dégagées de toute implication réelle ?

Avant d'apporter une réponse à ces questions, il nous faut aborder un point crucial de l'étude de ce dossier. Doit-on étendre la caractéristique infantile à l'ensemble de notre dossier ? De toute évidence, ce phénomène n'est pas exceptionnel puisqu'il concerne environ la moitié de notre échantillon. De plus, il n'est mentionné que lorsque les citoyens concernés sont morts de manière prématurée.

---

[295] *Cfr. Annexe A.4.A.* Ce tableau est classé selon la fonction détenue, d'abord préture et ensuite édilité et chaque fonction est classée chronologiquement.
[296] La neuvième inscription ne peut être attribuée avec certitude à l'une ou l'autre des « prêtrises ».
[297] L'âge des préteurs « enfants » se situe donc entre 3 ans et 7 mois et 8 ans et 5 mois avec une exception d'un préteur d'une vingtaine d'années (entre 21 et 25 ans) tandis que les deux édiles dont l'âge est mentionné ont respectivement 18 ans et 18 ans et demi.
[298] MEIGGS R., *op. cit.*, p. 338.

Cela n'implique donc pas que ceux-qui qui la taisent ne soient pas concernés par l'infantilité de leur fonction, simplement, ils ont échappé à une mort prématurée…
Enfin, les prêtrises et édilités de Vulcain sont toujours citées à la base de la hiérarchie des carrières de ces hommes publics d'Ostie[299], cela tend à prouver qu'elles étaient exercées au début de leur carrière et pourquoi pas durant leur enfance ?
Il nous semble logique de présumer que ces deux sacerdoces étaient accordés à des enfants, parfois très jeunes[300] sans que toutefois nous ayons pu circoncire avec précision les conditions permettant à ces jeunes d'intégrer les deux sacerdoces sans non plus que nous ayons pu déterminer selon quels critères ils exerçaient l'un ou l'autre.

Meiggs, bien que passant très rapidement sur le sujet semble d'accord avec nous[301]. Toutefois, il ne semble pas s'interroger sur l'impact qu'une telle remarque représente. Parce que ces jeunes ne pouvaient logiquement rien gérer de manière solitaire et encore moins autonome, il nous parait probable de devoir supposer que ces deux fonctions s'instituaient en collège dans lesquels les *primus, II,* etc représentaient certes un rang hiérarchique (*Cfr. Infra*) mais qui serait peut-être à mettre en lien avec un nombre d'années passées dans ce collège…
Nous remettons donc ici en question ce que nous avons écrit dans le début de ce point mais également ce qu'écrivait la plupart des écrits modernes qui définissaient l'édilité et la préture de Vulcain comme une charge annuelle.
En outre, en raison de leur âge, il nous parait tout aussi logique de postuler que la fonction devait avoir une portée éducative et il est dès lors intéressant de noter que cette remarque rejoint les écrits de Capdeville à propos des prérogatives du Vulcain originel. En effet, il aurait joué, notamment en Crète, un rôle décisif dans l'éducation des jeunes aristocrates…[302]

Pour conclure l'étude des prêtrises de Vulcain, il nous reste à revenir sur les pratiques qui débouchaient de l'exercice de la préture et de l'édilité de Vulcain. La seule information que nous trouvons dans notre corpus doit être mise en lien avec la précision affublée presque systématiquement aux sacerdoces de Vulcain ; *sacris faciundis*. Pour Carcopino, cette précision prouve que l'édilité, comme la préture, de Vulcain étaient sans doute dégagées de toute implication politique. Si cette remarque est énigmatique dans les propos de l'auteur, elles

[299] Que ce soit dans l'ordre croissant (*C.I.L.*, XIV, 376) ou décroissant de l'expression de leurs charges (*C.I.L.*, XIV, 373).
[300] Peut-être même dès la naissance si l'on retient l'une de nos hypothèses reprises dans le « mode de nomination ».
[301] Il écrit en effet *Normally one of these junior priesthood* [à propos de la préture et de l'édilité de Vulcain] *was held*. *Ibid*., p. 338.
[302] Cette remarque ne constitue nullement une preuve puisque comme nous l'avons vu, les écrits de Capdeville sont à prendre avec précaution. Toutefois, il est intéressant de noter un tel rapprochement édicté sur deux raisonnements aux origines complètement différentes…

trouvent un sens particulier dans les nôtres et nous renforce dans notre hypothèse selon laquelle la plupart du temps, ces prêtrises n'étaient exercées que par des enfants. En effet, qui confierait une charge à portée politique à un enfant de moins de quatre ans ?[303]
Meiggs, et il est le seul dans les sources que nous avons décrites, précise en outre que ces fonctions et particulièrement celle d'édile impliquait que les détenteurs de cette fonction organisent les cérémonies propitiatoires visant à calmer Vulcain après que la foudre ait frappé la cité.[304]

Au vu des éléments présentés, il semblerait donc que ce ne soit point la dimension religieuse des prêtrises de Vulcain qu'il nous fallait remettre en cause mais bien le caractère inédit et enfantin de ces sacerdoces. Comme nous l'écrivions, il est probable que les détenteurs de ces charges n'étaient pas autonomes et il semble donc logique de penser que ces jeunes servaient principalement d'auxiliaires au pontife de Vulcain lors des différentes cérémonies qu'il officiait…

Conclusions

Dans ce second point attaché à l'étude des prêtrises du culte ostien de Vulcain, nous avons pu montrer combien l'édilité et la préture pouvaient se distinguer du pontificat dont nous avions traité précédemment. En effet, toutes deux sont non-viagères et exercées pour une durée d'un an qui serait probablement à allonger au regard du chamboulement qu'a apporté notre remarque sur l'âge de ses détenteurs. Cette remarque qui semble devoir allonger la détention de ces fonctions nous semble également être un bon indice de la collégialité de ces fonctions qui au contraire du pontificat ne sont pas exercées par un seul membre.

Tout n'oppose cependant pas le pontificat et ses fonctions subalternes. En effet, ces dernières semblent aussi être octroyés par une autorité locale, celle des duoviri avant que ses membres ne soient probablement élus par une assemblée populaire. Notons toutefois que cette hypothèse ne nous semblait ne pas cadrer parfaitement avec le caractère infantile de ces fonctions mais est pourtant bien attesté pour un citoyen dont on est certain qu'il était jeune[305] et bien qu'étonnante, elle semble devoir être considérée comme correcte… Le rapprochement de ces deux groupes de fonctions est également possible par l'entremise de leurs implications.[306]

[303] Même s'il est vrai qu'il en existe des exemples dans le monde romain, au vu du nombre important des enfants qui sont attestés dans notre corpus, il nous semble que cette nomination enfantine dépassait la simple dimension honorifique.
[304] MEIGGS R., *op. cit.*, p. 338.
[305] *C.I.L.*, XIV, 5379.
[306] Puisque comme nous venons de l'écrire, les édiles et préteurs de Vulcain, jeunes ou non, servaient probablement d'auxiliaires aux cérémonies officiées par le *pontifex Volcani.*

En outre, ces fonctions étaient également occupées par des citoyens, d'abord issus des plus hautes sphères ostiennes avant qu'y soient intégrés les fils d'affranchi dans le courant du 2ème siècle. Parce que nous n'en connaissons que deux exemples, il nous faut rejeter l'hypothèse proposant le cumul des fonctions comme étant courante. Par ailleurs, l'itération de ces fonctions semble également devoir être exclue et à cet égard, les édiles, préteurs et pontifes peuvent donc une nouvelle fois être rapprochés. Enfin, notons que l'infantilité qui semble définir ces deux prêtrises nous a amené à considérer une nouvelle fonction de Vulcain, peut-être propre à Ostie, selon laquelle ce dieu serait un « éducateur » comme le proposait par ailleurs Capdeville.

- *Hiérarchisation de ces fonctions*

Les fonctions cultuelles que nous étudions dans ce chapitre rappellent, par leur nom, une hiérarchie fixe et bien connue de Rome. Ainsi, sur base du *cursus honorum*, il serait logique de penser que l'édilité serait subordonnée à la préture tandis qu'en tant qu'équivalent local du *pontifex maximus*, le pontife de Vulcain présiderait aux autres fonctions déjà citées.
Il nous faut cependant considérer ces fonctions dans une mesure plus large et dans un argumentaire plus solide que la simple mise en rapport avec le *cursus honorum* de la cité de Rome. Dans son travail, Homolle[307] démontre que les édiles qui en sont restés à ce stade comme paroxysme de leur carrière sacerdotale sont également restés en retrait d'un point de vue de leur carrière politique par rapport aux préteurs de Vulcain. Ils seraient dès lors à considérer comme moins heureux dans l'accomplissement de leur carrière et donc inférieurs aux préteurs. Carcopino continue à ce propos : *l'édile de Vulcain M. Marius Primitivus, patron de corporation, n'a géré aucune charge municipale ; et A. Egrilius Paternus n'avait pas plus dépassé, quand il est mort, l'édilité civile que l'édilité de Vulcain. Au contraire, des préteurs de Vulcain se sont élevés au duumvirat, comme C. Silius Nerva et C. Fabius Agrippa, et jusqu'au duumvirat quinquennal, comme Q. Veturius Firmus Felix Socrates.*[308]

Au contraire de ces deux auteurs, Mommsen proposait pour sa part de faire des édiles de Vulcain le stade intermédiaire entre la base de la pyramide et le pontificat qui de tout temps fut admis comme sommet hiérarchique des fonctions sacerdotales ostiennes.[309] Cette hypothèse est notamment défendue par le fait que le *pontifex Volcani*, *Publius Lucilius Gamala* « du temps

[307] CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 41.
[308] *Ibid*.
[309] MOMMSEN TH., *Eph. Ep.*, III, p. 326 : CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 41.

d'Auguste » qui reste à ce jour l'un des pontifes dont la carrière est la plus impressionnante ne sera jamais qu'édile de Vulcain.[310]

Sur base des statistiques présentées dans le point précédent, pouvons-nous trancher la question ? Nous avons mis en évidence que les préteurs dont on connait les âges étaient généralement plus jeunes que les édiles… En effet, les deux seuls exemples dont on dispose pour les édiles place leurs morts prématurées au plus jeune à 18 ans[311] tandis que le plus jeune préteur de notre corpus est décédé à presque 4 ans[312]… Faut-il dès lors en déduire que les préteurs étaient plus jeunes que les édiles et constituent ainsi une étape préliminaire – peut être dans leur cursus éducatif si l'on considère notre hypothèse de la dimension éducative de ces charges comme exacte ? Il semblerait que non. Le fait qu'ils soient morts plus vieux n'implique pas forcément qu'ils aient exercé la fonction en étant plus vieux ! Toutefois, parce que rien ne nous prouve non plus que préteurs et édiles aient exercés leur fonction au même âge, nous devons laisser de côté l'hypothèse selon laquelle l'âge permettrait de hiérarchiser les deux fonctions… Rappelons cependant qu'il est très rare dans nos sources de voir un citoyen occuper les deux fonctions. Or, si l'un constituait une étape préliminaire de l'autre, nous aurions eu beaucoup plus d'exemples d'hommes ayant exercé les deux. C'est pourquoi nous ne pensons pas que l'âge des détenteurs de ces prêtrises puisse être une indicateur d'une quelconque hiérarchisation…

Nous envisagions ensuite de montrer la hiérarchie de ces fonctions grâce aux deux exemples exceptionnels de citoyens ayant exercé les deux charges.[313] Nous pouvons ainsi noter qu'à chaque fois, l'édilité était notée avant la préture dans la description ascendante des charges exercées. Cependant, comme nous l'avons vu, ces exemples sont surement des exceptions, peut-on dès lors affirmer une hiérarchie sur la base de ces inscriptions ? Cela nous parait quelque peu hasardeux…

Parce que selon nous, rien ne permet d'affirmer que l'édilité ou la préture ait l'avantage sur l'autre ni au niveau du statut social de ses détenteurs ni de leurs âges, pas même sur base de la place de rédaction dans les carrières, nous préférons imaginer que le pontife de Vulcain dominait deux collèges complémentaires dont les pratiques étaient distinctes et dont aucun ne prenait le pas sur l'autre…

---

[310] *C.I.L.*, XIV, 375. Au contraire de son descendant qui lui sera édile, 3ème préteur et même pontife *C.I.L.*, XIV, 376.
[311] *C.I.L.*, XIV, 375, *C.I.L.*, XIV, 4641 et *C.I.L.*, XIV, 5379.
[312] *C.I.L.*, XIV, 376.
[313] *C.I.L.*, XIV, 3 et *C.I.L.*, XIV, 376.

Pour clôturer cet aperçu hiérarchique des charges attachées au culte de Vulcain, nous devons encore revenir sur l'organisation interne de la préture et de l'édilité. En effet, comme nous l'avons mentionné en certains endroits, notre dossier épigraphique est parsemé de *praetor primus, aedilis II* etc. Comme écrit également, les sources modernes s'accordent pour en faire une distinction hiérarchique.

Sur base de ces mentions, nous pouvons donc établir que la préture était au moins divisée en trois auxiliaires ; le *praetor primus, praetor II* et *praetor tertius*.[314] Tandis que l'édilité elle n'est attestée que selon deux modes ; *aedilis* et *aedilis II*.[315] Il est donc supposé que si la préture se divise en trois, l'édilité, elle, ne serait partagée qu'en deux membres. Certains auteurs postulent cependant que sur modèle de la préture, il ait existé un *aedilis tertius* dont à ce jour, nous n'avons pas eu la chance de retrouver la trace.[316]

➢ *Collégialité*

Si nous avons montré, qu'au contraire du pontificat, la préture et l'édilité étaient des fonctions exercées en groupe, faut-il en déduire que ces deux groupes sacerdotaux fonctionnaient sur base d'une organisation collégiale ?

Une inscription trouvée en Apulie constitue à ce jour le seul témoignage d'un collège de Vulcain…

A.E., 1997, 412.	*Ti(berio) Claudio / Maximo /* ***coll(egium) Volc(ani)*** */ f(aciundum) c(uravit)*[317]

Il est toutefois important de remarquer que premièrement, elle ne nous permet absolument pas de définir à quel groupe sacerdotal se rattache ce *collegium* mais que surtout, parce qu'elle a été trouvée en dehors d'Ostie[318] et parce qu'aucun nom mentionné ne peut être mis en rapport avec le port de Rome, il nous faut exclure l'hypothèse selon laquelle elle serait la preuve de l'organisation en collège des pontifes, préteurs et/ou édiles de Vulcain.
Il nous faut donc en déduire que cette inscription dénote, soit d'un particularisme local, soit de l'organisation en collège des flamines de Vulcain qui sont attestés, eux, en dehors d'Ostie…

Pour ce qui est de l'organisation collégiale des fonctions sacerdotales ostiennes, elle ne peut qu'être hypothétisée. En effet, si aucune source épigraphique ne l'atteste comme nous l'avons vu, aucune source littéraire ne nous permet non plus d'affirmer une telle assertion.

---

[314] Respectivement attestés par les exemples *praetor primus* (*A.E.*, 1996, 304 et les *C.I.L.*, XIV, 306, 373, 432), *praetor II* (*C.I.L.*, XIV, 341) et *praetor tertius* (*C.I.L.*, XIV, 376).
[315] Pour les simples *aediles* voir l'*Annexe A.4* et *aedilis II* : *C.I.L.*, XIV, 4553.
[316] Entre d'autres exemples, CARCOPINO J., *op. cit.*, p. 41.
[317] « Pour *Tiberius Claudius Maximus*, le collège de Vulcain a veillé à ce que (ceci) soit fait. »
[318] À Circello, c'est-à-dire à environ 250km d'Ostie…

Toutefois, parce que nous avons insisté sur l'âge des détenteurs des fonctions subalternes et parce que nous avons aussi mis en évidence que plusieurs préteurs et édiles officiaient en même temps, il nous parait probable de postuler une organisation collégiale notamment pour l'organisation et peut-être même l'éducation des jeunes édiles et préteurs.
Si ce collège est avéré, il nous parait tout aussi probable d'en donner le *pontifex Volcani* comme maître.

➢ *Conclusions*

Avant toute remarque, rappelons que le point que nous venons de terminer ne concernait que la cité d'Ostie et dénote dès lors d'un particularisme qui lui est propre !
Toutefois, ces conclusions propres à l'étude des prêtrises particulières au port de Rome ont déjà été relevées dans les conclusions respectives à l'étude des *pontifices, praetores* et *aediles Volcani*. C'est pourquoi, nous nous contenterons ici de revenir sur les points pouvant être mis en lien avec les autres conclusions déjà apportées à notre étude dans le chapitre précédent.

Ainsi, si cette étude était particulière à Ostie, elle nous a quand même permis de relever certaines similitudes avec les propos que nous avons tenu dans les célébrations romaines du culte de Vulcain. En effet, comme ces dernières, les prêtrises ostiennes attestent d'un culte dédié à Vulcain dont le *terminus ante quem* peut être certifié au 1er siècle avant notre ère. Comme pour Rome, nous pensons cependant que ce *terminus* devrait être revu comme plus ancien et s'il ne peut logiquement dater de l'époque romulienne[319], nous estimons toutefois devoir le faire remonter à la date de la création de la cité portuaire. En revanche, pour le *terminus post quem,* l'épigraphie ne la pose pas, comme à Rome, au 4ème siècle mais bien à la fin du 3ème siècle de notre ère.[320] Cette différence s'explique probablement par la crise du 3ème siècle dont ne se remettra jamais vraiment Ostie et doit donc plutôt être mise en lien avec le contexte socio-économico-politique qu'avec une décadence du culte de Vulcain.

Logiquement, nous avons pu montrer que les prêtrises du culte de Vulcain, dont le pontificat était particulièrement important, étaient exercées par des citoyens masculins principalement issus des familles dirigeant la vie à Ostie avant de s'ouvrir dès la fin du 1er siècle (de notre ère) au fils d'affranchis et au deuxième siècle, à des hommes de plus larges horizons sociaux et géographiques. Mais parce qu'il traite des charges exercées par une élite, ce constat ne nous permet pas de définir avec précision le « profil-type » des dévots de Vulcain et nous

[319] Puisque la cité d'Ostie ne sera créée que plus tard, au 4ème siècle (au plus tôt).
[320] Comme le montre le tableau réalisé par Caldelli et repris en *Annexe A.4.A.*

pousse à nous intéresser à ces derniers dans le point suivant de ce chapitre afin d'essayer de dégager, si, par l'entremise de ses adorateurs, nous pouvons compléter les identités vulcaniennes.

Rappelons-le, le but principal de l'étude des prêtrises ostiennes du culte de Vulcain était de mettre en évidence de possibles nouvelles identités de sa personne divine. Y sommes-nous parvenus ?

Par l'entremise de l'étude du pontificat, nous pouvons définir que Vulcain dépassait la simple identité de protecteur des ressources céréalières. En effet, parce que nous avons montré qu'il est la divinité poliade probablement dès la création de la cité, mais surtout parce qu'Ostie a été créée dans un but militaire, commercial et d'extension des terres cultivables, il est une fois de plus évident que Vulcain dépasse la simple caractéristique de protection de la vie annonaire de la cité liée à son rôle de « dieu du feu ». En raison de ces motivations menant à la création de la cité, nous pouvons faire un parallèle avec les cérémonies célébrées à Rome que nous avons étudiées dans le chapitre précédant. En effet, si la fondation d'Ostie, placée sous la protection de Vulcain avait un rôle militaire et « agricole », nous pouvons présupposer que ce dieu disposait de quelques compétences en ces domaines. Ces identités militaires et « agricoles » que nous ne pouvons définir plus précisément serait ainsi à mettre en lien avec les *Volcanalia*, dont le rôle agraire était évident et le *Tubilustrium* dont le côté militaire est notamment souligné par sa fête jumelle dédiée le 23 mars à Mars.

Dans un raisonnement parallèle à celui que nous avons tenu dans les *Volcanalia*, Vulcain dépasse donc un fois de plus sa simple compétence de dieu du feu ! Cette observation est également observable grâce à l'étude des prêtrises subalternes du culte de Vulcain à Ostie. En effet, parce que nous avons envisagé le caractère enfantin de celles-ci, il nous semble devoir ajouter, à Ostie en tout cas, l'idée que Vulcain possédait, à l'origine au moins, une identité de formateur-éducateur des jeunes aristocrates romains. Si ce constat posé sur l'extension du caractère enfantin à l'ensemble des préteurs et édiles de Vulcain était avéré, il rejoindrait étrangement ce que Capdeville mettait en avant notamment par la description des fils de Vulcain ou encore durant son chapitre sur la Crète…[321] Si en raison des critiques que nous présentons dans notre introduction nous devons prendre avec prudence les propos de cet auteur, il nous

[321] Notons qu'il est toutefois possible, comme mentionné brièvement, que ces nominations enfantines doivent être simplement considérées comme un moyen pour la cité d'honorer les pères de ces enfants. Souvent affranchis, ceux-ci recevraient peut-être ainsi cet honneur à la suite de nombreux actes évergétiques posés pour s'élever dans la hiérarchie de la cité. En effet, l'évergétisme constituait souvent le seul moyen d'ascension sociale pour ces nouveaux citoyens…

parait étrange de remarquer que nos conclusions se rapprochent en ayant pourtant mobilisé des sources totalement différentes.

Au caractère agricole et purement igné que nous avions attribué à Vulcain, notamment par l'entremise des célébrations romaines de son culte, il nous semble donc peut-être devoir y ajouter une identité éducatrice. Même si cette remarque est propre à la cité d'Ostie, et ne semble pas attestée à Rome, nous pensons qu'il s'agit de l'une des prérogatives originelles de Vulcain qui n'aurait survécu qu'à travers l'organisation sociale du port d'Ostie mais qu'elle devait, au moins à l'origine, être étendue à l'ensemble du monde romain occidental.

B. Les dévots : actes de dévotion individuels, collectifs et militaires

Dans le point précédent, nous avons étudié les citoyens d'Ostie qui ont exercés les prêtrises du culte de Vulcain. Comme nous l'avons présenté dans l'introduction, au contraire de la plupart des religions actuelles, dans la Rome antique, exercer une fonction du culte d'un dieu n'impliquait pas *de facto* de croire en cette divinité. D'autant plus à Ostie dans laquelle nous avons montré que les édilités et prêtrises de Vulcain ne constituaient que des étapes préliminaires à l'exercice de charges municipales plus importantes…

Comme nous l'avons également déjà écrit, rendre hommage à une divinité n'est pas plus la preuve d'une croyance que l'exercice d'une prêtrise. C'est pourquoi ce chapitre s'intéressera à la pratique de la dévotion et ce qu'elle implique. Quel type de personnes rendaient hommage à Vulcain, sous quelle forme mais aussi et surtout, pourquoi ? En effet, pouvons-nous définir un schéma selon lequel les citoyens honoreraient Vulcain selon l'une de ses identités, peut-être différentes de celles que révèlent la pratique des affranchis par exemple ?
Un nombre significatif de collèges et associations se placent également sous le patronage de Vulcain. Le sont-ils tous selon les mêmes modalités ? Le Vulcain honoré par les pêcheurs de Paris relève-t-il de la même identité que celui que prient les ouvriers de Sarmizegetusa ?

L'analyse de ce point passera donc par l'étude de deux types de dévots. Nous étudierons dans un premier temps les actes posés individuellement et dans un second temps, ceux offerts par des associations ou collèges c'est-à-dire des entités collectives. Nous essayerons donc de mettre en lumière si ces deux moyens d'honorer Vulcain peuvent révéler de nouvelles identités de son panorama identitaire. Il sera également intéressant de remarquer, si elles nous offrent des identités inédites, si ces deux pratiques nous offrent des identités différentes l'une de l'autre ou non…

Notons enfin qu'au contraire des prêtrises ostiennes, les dévots que nous étudierons ici sont originaires d'horizons sociaux différents puisqu'on peut notamment dénombrer aussi bien des citoyens que des affranchis – plus seulement des fils d'affranchis.

➢ *Actes de dévotion individuels*

Dans ce premier point, nous nous intéresserons donc aux actes posés en l'honneur de Vulcain par une personne dans la relation personnelle qu'elle a avec ce dieu. En effet, que ce soit en raison d'un vœu ou d'une volonté particulière, ces dédicaces n'impactent que leur(s) dédicant(s). Elles ne concernent donc ni association, ni quartier ni cité (*Cfr. Point suivant*). C'est dans un rapport direct et personnel qu'elles se placent sous la protection divine de Vulcain. Il nous faudra donc définir dans quel contexte ces dédicants honorent Vulcain mais surtout pourquoi. En vertu de laquelle de ses identités que nous avons déjà montré multiples l'honorent-ils/elles ?

Pouvons-nous mettre en évidence une « classe sociale » prédominante dans ce chapitre ? Nous sommes bien conscient de l'anachronisme de ce terme. Il correspond toutefois parfaitement à ce que l'on espère découvrir par l'étude de ces dévots. En effet, pouvons-nous situer la pratique du culte de Vulcain dans une tranche particulière de la population ? Nous avons déjà sous-entendu la présence mixte de citoyens et affranchis mais au sein même de ces deux pans de la société, peut-on remarquer une primauté des « riches » sur les « pauvres » ou *vice versa* parmi les adorateurs de Vulcain ? Les inscriptions répondent-elles toutes au même modèle, votif ou funéraire par exemple ? Voici en quelques mots les interrogations qui nous occuperont dans cette partie consacrée à l'étude des adorateurs de Vulcain.

À ce titre, une analyse onomastique sera incontournable c'est pourquoi les écrits de Kajanto, Burnand, Lassère et enfin l'ouvrage de Dondin-Payre et Raepsaet-Charlier nous auront été d'un grand secours.[322] Par l'entremise de cette analyse, nous pourrons donc définir qui, dans notre corpus, était citoyen, pérégrin, affranchi voire même esclave… Dans quelle mesure ces « classes » honorent-elles Vulcain et quelles identités un tel contexte pourrait-il révéler ?[323]

[322] DONDIN-PAYRE M. et RAEPSAET-CHARLIER M.TH., *Noms. Identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire*, Bruxelles, Le livre Timperman, 2001 : LASSÈRE J.-M., *Manuel d'épigraphie Latine*, 2 tomes, Paris, Picard, 2005 : BURNAND Y., *Primores Galliarum*, t. II : « Prosopographie », Bruxelles, Éditions Latomus, 2006 (Collection Latomus, vol. 302) : KAJANTO L., *The Latin Cognomina*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1982 : DONDIN-PAYRE M., « Introduction », dans DONDIN-PAYRE M. (dir.), *Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptation, évolution*, Paris-Bordeaux, Diffusion de Boccard-Ausonius, 2011, p. 13-37 disponible en ligne : http://www.academia.edu/19302404/Les_noms_de_personnes_dans_lEmpire_romain.

[323] Trouvons-nous une certaine origine géographique comme une forte origine celte dans les adorateurs du dieu du feu confirmant ainsi la théorie de Duval sur laquelle nous revenons en profondeur dans notre analyse de la diffusion géographique du culte de Vulcain ?

Nous relèverons enfin les quelques rares cas de dédicaces produites par des femmes dont nous possédons en précisant toutefois les difficultés que les inscriptions concernées représentent… Il est bien sûr évident qu'une analyse onomastique peut être sujette aux erreurs d'interprétation. C'est pourquoi, nous estimons qu'il pourrait être utile de revenir sur les propos qui suivront lorsque la recherche aura apporté de nouvelles informations et/ou nouvelles inscriptions.

Vulcain, dieu des Romains

Dans les chapitres précédents, nous avons pu observer que les sources épigraphiques attestaient du culte de Vulcain dès l'époque augustéenne et plaçait la pratique de son culte surtout dans le premier siècle de notre ère tout en attestant de sa survie au 3ème siècle à Ostie et au moins jusqu'au 4ème à Rome.[324] Au contraire de ces datations émises dans un contexte public – les célébrations de Rome et les prêtrises d'Ostie –, les attestations privées qui nous intéressent ici présentent une toute autre datation. En effet, si l'on se base sur les dates que nous avons pu définir[325], les actes de dévotion privés seraient plutôt à dater des 2 et 3ème siècles. Nous sommes donc dans un contexte dans lequel les populations, conquises depuis plusieurs siècles pour la plupart, se sentent pour la plupart romaines avant tout.[326] Cela peut peut-être expliquer que nos inscriptions issues de régions plus éloignées de Rome nous proposent des datations plus tardives. En effet, si Vulcain est un dieu Romain prié par des Romains, le développement de son culte aura dû attendre que la culture – et à fortiori la religion romaine – se développe dans des régions plus lointaines pour pouvoir y toucher les particuliers locaux.[327] Notons cependant que cette hypothèse repose sur l'*a priori* faisant de Vulcain un dieu exclusivement Romain. Afin de confirmer notre hypothèse issue de l'étude (sommaire) de la chronologie des inscriptions individuelles, il nous faut revenir sur les dévots qu'atteste notre corpus. L'un des buts premiers de ce chapitre sera donc d'étudier s'il faut confirmer l'*a priori* que nous avons posé ou s'il faut étendre l'identité purement romaine de Vulcain…

Cette théorie selon laquelle Vulcain serait un dieu Romain honoré par des Romains peut-elle être décrédibilisée par l'attestation de dédicant(e)s pérégrin(e)s ? Selon Lassère, au niveau

[324] Il est en effet probable que ce *terminus post quem* doive être étendu au 5ème voire même 6ème siècle. *Cfr Supra*.
[325] Nous n'avons en effet été en mesure de dater que neuf des trente-cinq inscriptions portant sur les citoyens, pérégrins et affranchis. *Cfr. Annexe A.5*.
[326] Cela nie donc la théorie de Duval sur laquelle nous reviendrons dans notre étude géographique qui postulait que Vulcain était surtout honoré dans des régions à la culture originellement celtique. En effet, aux 2ème et 3ème siècles, les populations d'origine celtique se sentent avant tout romaines et il ne peut donc être postulé que la culture celtique ait été déterminante dans la diffusion du culte de Vulcain même s'il est vrai qu'elle a pu la privilégier. *Cfr. « Diffusion géographique du culte de Vulcain »*.
[327] Bien que cette théorie soit basée sur peu de dates, elles semblent tout à fait cohérentes puisque l'on trouve pour les datations des 2 et 3ème siècles des cités croates, hongroises etc *Cfr. Tableau Annexe A.5*.

onomastique, les pérégrins se caractérisent par un nom unique, associé à une filiation.[328] En outre, il précise également que les nouveaux citoyens, possédant les *tria nomina*, anciennement pérégrins peuvent être repérés par l'utilisation de *cognomina* tirés de noms locaux. Sur cette base, nous avons pu remarquer *Caius Iulius Lampsacus* qui fut probablement pérégrin et tout nouveau citoyen, peut-être grâce à une carrière militaire ou municipale[329]. Toujours est-il que la preuve d'un ancien pérégrin, nouvellement citoyen, nous fait réfléchir quant à l'identité purement romaine de Vulcain que nous décrivions. En effet, faut-il considérer que cet ancien pérégrin, probablement originaire de Lampsaque, honorait Vulcain en tant que pérégrin ou a-t-il commencé lors de son intégration à la citoyenneté « comme un bon romain le devrait » ?

Parce que Lampsaque se situe en Anatolie et que comme nous le montrerons, l'Orient ne fournit que très peu d'inscriptions prouvant le culte de Vulcain, il paraît peu probable que Caius Iulius ait honoré cette divinité sur base des croyances généralement célébrées en Orient et *à fortiori* à Lampsaque. Cet exemple nous paraît donc devoir plutôt renforcer l'hypothèse selon laquelle c'est en tant que nouveau citoyen qu'il honorerait Vulcain ce qui tendrait à prouver le caractère exclusivement romain de la divinité. Nous ne pouvons cependant pas tirer de conclusions sur la base d'une seule inscription c'est pourquoi il nous faut revenir sur l'ensemble du dossier épigraphique constitué pour ce dossier.

Si nous étudions le tableau que nous avons réalisé en annexe[330],nous pouvons diviser les dévots « individuels » de notre dossier épigraphique en deux groupes. L'un constitué des *tria* et *dua nomina* et le second d'affranchis. Nous pouvons d'entrée remarquer que par ce que les *tria nomina* et *dua nomina* sont la preuve de la citoyenneté de son porteur[331] au même titre que le fait d'être affranchi[332], notre dossier est exclusivement constitué de citoyens. Il est cependant possible qu'un – grand ? – nombre d'anciens pérégrins se cache parmi ceux-ci. En effet, nous avons écrit que nos inscriptions datent de la fin du 2ème siècle et de début du 3ème, or, à cette époque, en 212, Caracalla promulgue la *Constitutio Antoniniana*, édit, qui fait citoyen chaque homme libre de l'Empire. Cela explique d'ailleurs en partie le retour des formules des *dua nomina* à cette époque, préférés à la version classique des *tria nomina*. Nous avons fait le choix de ne pas approfondir la question de ces anciens pérégrins car pour notre propos, il est

[328] LASSÈRE J.-M., *op. cit.*, p. 167.
[329] Selon Lassère toujours, il s'agit d'un des deux moyens pour un pérégrin d'obtenir la citoyenneté avant l'édit de Caracalla de 212. *Ibid.*, p. 169.
[330] *Cfr. Annexe A.5.A.*
[331] Notons que cela est vrai dans la plupart des cas mais qu'il a existé, notamment sous Claude, des cas de fraude dans lesquels certains pérégrins étaient tellement connu par trois noms qu'ils ont fini par être rajouté sur les listes censoriales à tort. LASSÈRE J.-M., *op. cit.*, p. 324.
[332] Même si ces affranchis ne jouissent pas de tous les privilèges de la citoyenneté, ils restent des citoyens.

suffisamment révélateur de constater que, dans l'état actuel des recherches, Vulcain est un dieu honoré spécifiquement dans un contexte romain, citoyen.[333]

Nous devons cependant revenir sur certains aspects du constat que venons d'établir. Ce n'est pas parce que l'ensemble de notre dossier présente des citoyens que ce groupe constitue un groupe uniforme. En effet, nous avons déjà noté que certains de « nos » citoyens pouvaient revêtir une origine ethnique étrangère à celle de « Romain de pure souche », sans que toutefois nous ayons été dans la mesure de la définir avec précision. Dans une même logique, il nous faut remarquer que les affranchis qui composent notre dossier sont peut-être plus nombreux qu'il n'y paraît au premier abord. En effet, impactés par la *macula servile*, les plus ambitieux d'entre eux taisaient leur origine servile et à ce titre, devenaient indissociables de la masse des citoyens lambda au regard de l'onomastique par exemple.[334] Une nouvelle fois, nous ne jugeons pas qu'il soit primordial pour notre étude de définir l'exacte part des affranchis de notre corpus et à ce titre, comme pour notre remarque traitant des origines ethniques, nous nous limiterons donc à noter les nuances qu'il pourrait exister dans notre corpus. Il nous semble en effet suffisant d'avoir pu confirmer notre *à priori* faisant de Vulcain un dieu Romain, honoré par des citoyens, tout en précisant succinctement les réserves dont il fallait avoir conscience lors de la préhension des données de notre dossier.

Culte de Vulcain : offrandes modestes

Nous avons essayé de mettre en lumière le contexte social dans lequel ces actes de dévotion privés avaient lieu mais qu'en est-il de l'expression même de ces actes ? Une « classe sociale » reproduisait-elle toujours les mêmes gestes (dédicaces, acte évergétique…) ou ceux-ci se confondent-ils parmi les différents « types » d'adorateurs de Vulcain ?

Commençons cette étude par l'analyse d'une inscription particulièrement éloquente :

C.I.L., III, 14370 :	*Vol<c=K>(ano) sacr(um) Aur(elius) / Artissius aedil(is) / territor(ii) contr(ibuti) / et k(anabarum) R(eginensium) de suo fe/cit v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito) / **positum X K(alendas) S(eptembres)** / Orfito co(n)s(ule)*[335]

Sans revenir sur les propos que nous avons déjà tenus, il nous paraît intéressant de remarquer qu'*Aurelius Artissius*, originaire de l'actuelle Ratisbonne en Allemagne, s'est acquitté de son

[333] Émettons simplement comme réserve que la promulgation de l'édit de Caracalla fausse peut-être notre constat.
[334] Ce constat contraste avec les nombreux anciens esclaves dont le cognomen aux consonances grecques trahissait les origines.
[335] Ratisbonne : « Consacré à Vulcain, *Aurelius Artissius*, édile du territoire contribué et *kanabre* de Regina, a fait de lui-même (ceci) pour s'acquitter de son vœu volontiers et l'a posé 10 jours avant les kalendes de Septembre, lors du consulat d'Orfitus. »

vœu 10 jours avant les kalendes de Septembre, c'est-à-dire le 23 août, jour des *Volcanalia*. Nous avons vu dans le premier chapitre que cette célébration ne pouvait être attestée avec certitude qu'à Rome mais devait probablement être étendue au moins à l'« Italie »[336]. S'il n'est pas certain que le 23 août était partout la date des *Volcanalia*, la concordance des dates que nous relevons ici nous incite à dépasser le simple cadre des coïncidences. Outre les pratiques déjà attestées comme partie publique de cette fête vulcanienne, il semblerait donc que l'on doive y ajouter une dimension privée, à savoir, la probable prononciation de vœux ou au moins l'acquittement de ceux-ci, le 23 août.

Nous voyons par l'entremise de cette inscription que, dans un contexte individuel, l'une des façons qu'avaient les dévots d'honorer Vulcain passait par les dédicaces votives… Pouvons-nous délimiter d'autres genres d'honneur émis, dans le même contexte, par les adorateurs du dieu du feu ?

Il semblerait que notre dossier épigraphique soit à diviser en trois groupes[337] ; le premier recoupant les offrandes de *signa*, le second qui cite des *donum* dont l'exacte implication reste incertaine et enfin un dernier détaillant les « simples » vœux.

Commençons donc par l'étude des témoignages qui impliquent une notion complexe : le *signum*. En effet, dans ceux-ci, trouvés à nombre égal – deux – dans les sources du groupe « citoyens-pérégrins » et de celui des affranchis, apparaît la mention de *signum*. Ce terme revêt de nombreuses traductions différentes et peut signifier « une statue, une représentation imagée, un sceau ou un signe distinctif »[338]. Étant dans un contexte religieux, n'importe lequel de ces termes pourrait être adapté.

C.I.L., I, 2247	*// Philologus Aprodisiu / Dositheus A(ulus) Granius Q(uinti) l(ibertus) / Archibius Aprodisiu / C(aius) Nerius M(arci) l(ibertus)* ***hisce / signum Volcani merito / statuerunt*** *//*[339]

Toutefois, dans plusieurs inscriptions, ce *signum* n'est pas mentionné seul. Ainsi, sur quatre mentions recensées, il est deux fois mis en rapport avec un *aedem* – temple/sanctuaire.

C.I.L., VI, 656	*Sancto Silvano / Abascantus Aug(usti) lib(ertus) Atimetianus / ampliato podio marmora reliq(uas) quae defuer(unt) / adiecit et* ***aedem*** *opere signin(o) inposuit in*

[336] Les fastes retrouvés attestant les *Volcanalia*, n'ont été retrouvé que dans des cités italiennes mais en raison de l'importance de la cité, nous avons envisagé d'étendre cette fête dans l'ensemble du territoire, sous la domination des flamines de Vulcain, prêtres locaux attachés au culte de ce dieu (sauf à Ostie).

[337] *Cfr. Tableau en Annexe A.5.*

[338] « Signum », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.be/FR/LAK/0/SIGNUM/index.htm (page consultée le 27/07/2017).

[339] Achaïe : « // *Philologus Aprodisiu, Dositheus Aulus Granius* affranchi de Quintus, *Archibius Aprodisiu, Caius Nerius* affranchi de Marcus ont posé ce *signum* de Vulcain volontiers // »

	qua ***/ consacravit signa*** *Silvani Iovis* ***Volcani*** */ Apollinis Asclepi D<i=E>anae item typum et / pavimentum Graecense ante podium eiusd(em) p(ondo) XXIV*[340]
C.I.L., III, 14354,36	***Volcano*** *et / Veneri Aug(ustis) / sacrum /* ***signa et aedem*** */ C(aius) Avillius Chrysan/t<h=II>us magistratu suo / d(e) p(ecunia) s(ua) d(edit)*[341]

Ce terme est donc à mettre dans un rapport direct avec un sanctuaire et à ce titre, il nous paraît logique d'envisager deux cas. Soit le *signum* serait « la marque distinctive » annonçant que le sanctuaire est, au moins en partie, dédié à Vulcain – un panneau ou objet similaire – soit ce terme signifierait « la statue(tte) ». Si l'un comme l'autre nous paraissent *à priori* faire sens, il semblerait que l'on doive plutôt retenir la seconde hypothèse. En effet, une autre inscription de notre corpus atteste de l'offrande d'une statue mais en utilisant un nom différent.[342]

C.I.L., XIV, 3	*Deo patrio / Cn(aeus) Turpilius / Cn(aei) f(ilius) Turpili/anus aedil(is) et / pr(aetor) sac(ris) Vol<c=K>(ani) fac(iundis) /* ***sigill(um) Vol<c=K>ani*** */ ex voto posuit / arg(enti) p(ondo) XV scr(i)p(tula) / IX*[343]

Sur base de cette nouvelle inscription, il nous paraît donc plus logique de postuler que ces *signum/signa* qu'atteste notre dossier doivent être compris comme des statuettes dont la conservation serait probablement à mettre en lien avec des sanctuaires comme la première inscription citée le sous-entend par exemple : *in qua* ***/ consacravit signa*** *Silvani Iovis* ***Volcani*** */ Apollinis Asclepi Dianae*. Notons que la conservation de ces statuettes dans les temples rendrait logique leur mention lors de l'érection ou de la réfection desdits sanctuaires.

Relevons également, au simple rang d'hypothèse, qu'il est également possible que ces statuettes aient été dédiées dans un but qui dépasse la simple attribution du temple. Il est bien sûr possible que ces temples – édifiés ou rénovés – aient « simplement » été dédiés, au moins en partie, à Vulcain, expliquant ainsi la présence de sa statuette. Il est cependant également possible que cette statue joue un rôle protecteur pour le sanctuaire. Dans l'exemple déjà cité (*C.I.L.*, VI, 656), il est en effet envisageable que Vulcain ait été invoqué pour protéger le temple des dégâts du feu tandis que Jupiter le protégerait de la foudre…

[340] Rome : « Pour le Saint Silvanus, *Abscantus Atimetianus*, affranchi d'Auguste, il ajouta au podium glorifié les plaques de marbres restantes qu'il manquait et plaça sur le sanctuaire l'œuvre de Signia dans laquelle était consacrée les *signa* de Silvanus, Jupiter, Vulcain, Apollon, Asclepius et Diane (il fit) de même sur le bas-relief et le pavement devant le même podium à 24 pieds. »

[341] Brescia : « Consacré à Vulcain et Vénus Augustes, *Caius Avilius Chrysanthus*, magistrat, pour lui-même, de ses propres finances a donné ce sanctuaire et le *signum*. »

[342] Il est évident que la mise en parallèle de ces deux termes n'implique pas *de facto* que l'on doive exclure le « panneau » des possibilités toutefois, il est tout aussi logique de penser que parce que d'autres exemple attestent de l'offrande de statue(tte)s, il soit plus probable de poser le *signum* en tant que tel.

[343] Ostie : « Au dieu de la patrie, *Cnaeus turpilius Turpilianus, fils de Cnaeus*, édile et préteur des sacra de Vulcain, a posé une statuette de Vulcain, de 15 livre et 9/24ème d'onces d'argent, à la suite d'un vœu. »

Si nous n'avons pu définir avec certitude le rôle et/ou la signification exacte de ce *signum Volcani*, il paraît évident que ces offrandes sont plutôt modestes ce qui peut être corroboré par une autre inscription :

C.I.L., III, 11699	*Vol<c=K>ano Aug(usto) et cult[oribus eius] / C(aius) Mascul(inius) Lusor* ***titul(um) c[um scr(iptura) d(onum?) d(edit?)]*** *//*[344]

Dans celle-ci, *Caius Masculinius Lusor*, le dédicant n'offre que « l'inscription avec les écritures », ce qui ne semble logiquement pas représenter une offrande des plus onéreuses. Ce constat établi sur l'analyse des inscriptions mentionnant un *signum*, peut-il être renforcé par l'analyse des deux autres groupes d'actes posés que nous mentionnions précédemment ?

Outre le *signum*, notre dossier atteste également de *donum*, seconde notion pour le moins énigmatique, que les citoyens offrent à Vulcain.[345] Remarquons que seuls les *ingenui* – c'est-à-dire les citoyens de « pure souche »[346] - ont offert ces cadeaux à Vulcain.
Mais que sont ces *doni* ? Toujours exprimés au singulier, *donum*, ces cadeaux semblent être, au même titre que les *signa*, des attestations d'offrandes modestes. En effet, il paraît certain que si ces dévots offraient un « cadeau » d'une valeur importante, ils ne manqueraient pas de le décrire – ou au moins de le préciser – pour montrer à quel point ils étaient pieux. Cette idée est renforcée par la traduction même du mot car plus qu'un cadeau, il peut être une « offrande faite à un dieu »[347] dont l'importance ne semble pas extraordinaire. Sur base de notre dossier, nous ne pouvons définir avec plus de précision ces offrandes. Notons donc simplement qu'au même titre que les *signa*, ces *doni* sont probablement peu coûteux et seraient donc à fortiori à lier à des adorateurs aux moyens modestes.

Le troisième groupe d'inscriptions ne semble pas plus aller à l'encontre de ce constat. En effet, les simples *ex voto*[348] ne sont jamais accompagnés de la mention d'une grosse somme

[344] Celje : « Pour Vulcain Auguste et pour les adorateurs de ceux-ci, *Caius Masculinius Lusor* a donné en cadeau, cette inscription avec des écritures. » Nous n'avons reproduit que le début de cette inscription mais la suite reprend une liste de noms des adorateurs de vulcain probablement institués en collège sous le patronage du dédicant *Lusor*.
[345] Comme le montre notre tableau, trois inscriptions mentionnent des *doni*.
[346] Qui s'opposent dans la classe citoyenne aux *liberti* qui sont les nouveaux citoyens, c'est-à-dire les affranchis.
[347] « Donum », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.be/FR/LAK/0/DONUM/index.htm (page consultée le 27/07/2017).
[348] Comme nous l'écrivions, ce troisième groupe est constitué de vœux. Ce terme revêt une définition particulière dans le monde romain et représente une véritable obligation contractuelle entre un dévot et la divinité invoquée. SCHEID J., *op. cit.*, p. 87-89. À ce titre, si le dédicant ne s'acquitte pas de son vœu, il s'expose à la vengeance de la divinité négligée. C'est selon cette logique que, rappelons-le, les Romains pensent avoir en partie « mérité » l'incendie de 80 parce que leurs représentants ne s'étaient pas acquitté du vœu néronien posé à la suite de l'incendie de 64.

d'argent ou d'une construction importante. Ainsi, Vassinus n'avait promis que six deniers en échange de l'exhaussement de son vœu.[349]

Outre le caractère mineur de ces *ex voto,* nous pouvons également remarquer que sur les treize vœux que nous avons recensés, un seul est produit par un affranchi[350]. Cette remarque nous a poussé à nous questionner par rapport à la place de chaque « classe » dans chaque type d'actes de dévotion posés. Si les *liberti* ont sensiblement produit moins de vœux que les *ingenui*, aucune autre remarque ne ressort d'une telle étude. En effet, aucun caractère déterminant ne semble pouvoir être dégagé d'une confrontation des rangs sociaux. Il semblerait donc que la tradition atteste d'une dévotion semblable dans l'ensemble des dédicaces individuelles.

Nous espérions également mettre en évidence, une origine ethnique spécifique (celtique par exemple) ou une profession particulière en évidence (forgerons par exemple). Cependant, comme nous l'avons montré, il n'y a que très peu de ces dévots qui sont connus par ailleurs et il est dès lors impossible de réaliser de telles études. En effet, comment espérer montrer la profession de ces citoyens si l'on ne connaît que leur nom et que celui-ci ne nous en donne aucun indice ? Toutefois, le fait qu'ils ne soient que peu voire pas du tout connus par ailleurs nous conforte dans notre hypothèse d'une origine sociale plutôt commune des adorateurs de Vulcain. En effet, si on ne connait que peu de choses sur eux, il nous paraît logique de postuler qu'ils ne sont pas originaires des classes les plus hautes de la société. Il nous faut cependant nuancer notre propos puisque l'une des inscriptions que nous citions[351] prouve que l'un de ces dédicants soi-disant modestes était édile et donc un magistrat local. À cet égard, il est donc erroné de penser que tous étaient originaires des « basses classes sociales ».

Comment expliquer notre constat ? Nous écrivions que le côté modeste de ces dédicaces devait être mis en rapport avec la dimension modeste des revenus des dévots cités. Est-il possible que la modestie de ces offrandes soit induite par l'identité discrète de Vulcain ? Il est en effet envisageable de penser que ce dieu que la mythologie place toujours en retrait ne demandait peut-être pas d'actes ostentatoires majeurs ? Cela nous paraît cependant peu probable, premièrement parce que, bien que modeste, il reste l'un des dieux principaux du panthéon romain, l'un des « douze grands ». En outre, cela ne cadrerait pas avec la primauté que ce dieu a pu prendre à Ostie. Enfin, cela n'aurait pas de sens, non plus, au vu des « poèmes »

[349] *C.I.L.*, VII, 80: *Deo / Iovi et Volca(no) / Vassinus / cum velli/nt me con/sacratum / conservare /* ***promisi dena/rios sex*** *pro vo/to soluto p(ecuniam) d(edi*). « Pour le Dieu Jupiter et (le dieu) Vulcain, moi *Vassinus*, par la présente, ai promis 6 deniers quand ils voudront me ramener sain et sauf à la maison, fervent et pour l'accomplissement de mon vœu, j'ai payé la somme due. »
[350] *C.I.L.*, XII, 1572.
[351] *C.I.L.*, XIV, 3.

qui lui dédicacent, au moins en partie, les fameux thermes d'Alianas à Carthage, durant l'époque vandale.[352]

En effet, si Vulcain, par son identité, ne demandait que des offrandes modestes, comment expliquer une exposition dans un contexte si monumental et ostentatoire que des thermes ?

Nous avons repris les poèmes concernant le lien entre Vulcain et ces thermes en annexe mais avons fait le choix de ne pas les traiter en profondeur. Notons simplement que la traduction de ces épigraphes littéraires nous a permis de renforcer l'une des applications de l'identité ignée de Vulcain que nous avons déjà énoncée. Lors de notre étude des *Volcanalia*, nous avions mis en relief combien cette célébration était l'expression de la double expression – bénéfique et néfaste – du feu destructeur que représente Vulcain. Ici, dans les thermes, nous trouvons une deuxième attestation de cette action bénéfique que pouvait revêtir la destruction par le feu. C'est en effet parce que le bois brûle que les bains étaient chauffés pour le bien-être des Romains qui les fréquentaient et c'est, selon nous, la raison de la dédicace de ces complexes à Vulcain.

Ce chapitre aura été très frustrant pour nous. En effet, sur sa base, si ne comptions pas non plus révolutionner notre compréhension de Vulcain, nous espérions au moins pouvoir apporter un point déterminant à notre étude. Toutefois, comme le lecteur a pu s'en rendre compte, l'étude des adorateurs, dans un contexte privé, est loin d'être explicite. Nous devrons donc nous contenter de remarquer que les *signa* et *doni*, appuyés des mentions d'ex voto, nous poussent à considérer que les adorateurs de Vulcain étaient exclus des classes les plus fortunées de la société romaine. Par ailleurs, parce que le fait même qu'ils aient pu graver ces inscriptions laisse présumer d'une certaine santé économique et parce que nous avons également pu noter la présence d'un édile dans notre corpus, il nous semble également devoir les exclure des plus basses strates de la société romaine. Si le caractère exact de ces *signa* et *doni* reste par ailleurs incertain, il semblerait toutefois être mis en rapport avec un petit don qui tranche avec les actes évergétiques majeurs auxquels les citoyens et affranchis nous ont habitués dans la tradition épigraphique[353].

[352] *Cfr*. *Annexe A.7.*

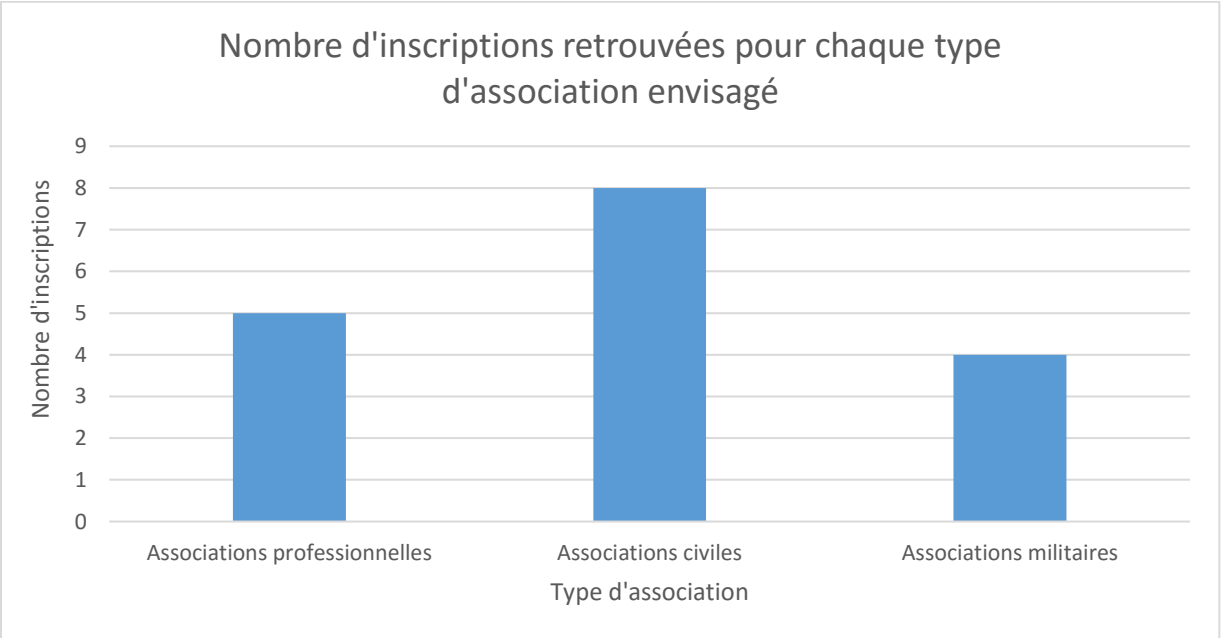
[353] En effet, dans nos études précédentes, nous avons par exemple pu observer à quel point les Augustales ont pu être de grands évergètes municipaux, notamment dans la province d'Aemilia. Ici, au contraire, ils semblent uniquement dédier leur inscription, sans plus de fioritures.

Dans ce contexte de dévotion individuelle, le caractère modeste des offrandes rejoint donc le constat que nous avions écrit sur base de l'onomastique puisqu'au vu de ces deux composantes, nous avons pu montrer que les dévots de Vulcain semblaient appartenir à un pan de la société ni particulièrement remarquable par son prestige ou par l'absence de celui-ci.
Dans un contexte individuel, les dévots de Vulcain peuvent donc être définis comme des citoyens issus probablement de la « classe moyenne », concept anachronique qui révèle cependant parfaitement, selon nous, l'origine socio-économique des adorateurs de Vulcain.

➢ *Actes de dévotion collectifs*

Nous avons étudié dans la mesure du possible les implications liées aux actes de dévotion privés ou plutôt individuels. Mais qu'en est-il de ceux d'ordre collectifs ?
Par définition, nous nous intéresserons dans ce chapitre aux associations et collèges notamment professionnels qui soit se mettent sous la tutelle de Vulcain, soit l'implorent dans un contexte particulier qu'il nous faudra définir.

Si le chapitre précédent entendait définir qui honorait Vulcain, dans celui-ci, nous voulons mettre en lumière un certain « pourquoi ». Ainsi nous lierons les conclusions qui en seront issues à celles de la première partie parce que comme nous le montrerons, certaines réflexions identitaires peuvent rapprocher les deux dossiers. Notons que les associations et collèges que nous citions peuvent être variés et aussi bien concerner les domaines professionnels que civils ou militaires comme l'atteste le graphique ci-dessous.[354]



[354] Pour plus de précision dans le détail de ces inscriptions, voire les autres graphiques réalisés à ce sujet reproduits en *Annexe C.1.*

Associations professionnelles

Plusieurs associations professionnelles sont attestées par notre dossier épigraphique. En effet, une inscription lie les conducteurs de bêtes de somme (*iumentarii*) à Vulcain et il semblerait également que ce dieu soit prié par les ouvriers (*fabri*), les cuisiniers (*coqui*) mais aussi par des marins (*nautae*)… Cet ensemble hétéroclite est des plus intrigant, en effet, quelles applications de l'identité de Vulcain permettraient un rapprochement entre ces différentes professions ? En gardant l'ordre des associations présentées ci-dessus, nous essayerons de répondre à cette question et de définir dans quelle mesure ces nouveaux dévots peuvent compléter notre panorama identitaire de Vulcain.

Iumentarii

Commençons donc par l'étude des *iumentarii*. S'ils sont bien connus par de nombreuses inscriptions (et travaux)[355], une seule atteste de leur lien avec le culte de Vulcain.

C.I.L., V, 4294	*Vol<c=K>an(o) Aug(usto) / P(ublius) Antonius / Callistio VI/vir Aug(ustalis) et C(aius) Clod(ius) / Comicus et P(ublius) Post(umius) / Agatho idem / sport(ulis) dedic(averunt) et in / tutel(am) HS CCCC ded(ederunt) / coll(egio) iument(ariorum)*[356]

Nous pensions dans un premier temps qu'il fallait directement lier le collège des « conducteurs de bêtes de somme »[357] à Vulcain mais nous ne comprenions pas comment le faire. Après un retour sur le texte original, nous avons compris notre erreur. Ce n'était en effet pas les *iumentarii* qui honoraient Vulcain mais bien certains *sevirs Augustales* qui mettent 400 sesterces sous la tutelle du collège professionnel cité tout en adressant une dédicace à Vulcain sans que les deux soient directement liés pour autant.

---

[355] Sans dresser de liste exhaustive, nous pouvons en citer quelques-unes significatives. *C.I.L.*, V, 4294 qet 5872, *C.I.L.*, XI, 7449 et 6036, *C.I.L.*, VI, 9510 et 31369. Ce collège professionnel a également été étudié par de nombreux auteurs, la plupart du temps dans des articles ponctuels comme ceux de Boscolo F. (BOSCOLO F., « Gli iumentarii e il sistema dei trasporti in aera veneta in èta romana », dans *Atti e memorie dell'Ateneo di Treviso*, n°26, Année 2006-2007, p. 345-361.) et Agnati U. (AGNATI U., *Per la storia romana della provincia di Pesaro et Urbino*, Roma, « l'Erma » di Bretschneider, 1999, p. 311-313.). Nous avons pu également noter des éléments de ce collège dans COLLEY A.E., *A companion to Roman Italy*, Oxford, John Wiley and Sons, 2016, p. 506- 511 : TRAMONTI S., « L'antica festività dei Consualia e il ruolo degli animali da trasporto nella fasce più antica della storia di Roma », dans Pallas, n°44, Année 1996, p. 106 www.persee.fr/doc/palla_0031-0387_1996_num_44_1_1384 (page consultée le 28/07/2017) et PFLAUM H.-G., « Essai sur le *cursus publicus* dans le Haut-Empire », dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France*, tome 14, 1940, p. 239-241 www.persee.fr/doc/mesav_0398-3587_1940_num_14_1_1120 (page consultée le 28/07/2017) mais parce qu'il nous parait inutile de dresser une bibliographie exhaustive du sujet, nous nous limiterons aux quelques références déjà citées.

[356] Brescia : « Consacré à Vulcain Auguste, *Publius Antoinus Callistio*, sévir Augustale et *Caius Clodius Comicus* et *Publius Postumius Agatho*, eux-mêmes sévirs Augustales, ont dédié ces sportules et confié 400 sesterces à la tutelle du collège des *iumentarii*. »

[357] Les *iumentarii* sont en fait les conducteurs de *iumenta*, bêtes de somme. « Iumenta », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.be/EN/LAK/0/JUMENTA/index.htm (page consultée le 28/07/2017).

Sur base de notre traduction, il semblerait donc que cette inscription lie plutôt à Vulcain les *sevirs Augustales* que les *iumentarii*. À ce titre, nous pensons devoir nier tout lien entre les *iumentarii* et Vulcain ce qui paraît d'autant plus logique qu'il apparaît compliqué de lier une telle association professionnelle au « dieu du feu dévorant ».[358] L'établissement d'un tel constat n'est guère étonnant. En effet, précédemment dans ce travail, nous avons déjà pu relever que ces *augustales* honoraient Vulcain et constituaient près de la moitié des affranchis de notre dossier.[359] Nous ne nous sommes cependant pas penché sur les raisons d'un tel lien entre eux et Vulcain.

Ces affranchis ont la particularité de constituer, dans la plupart des cas, des collèges locaux dont le rôle principal, non-officiel[360], était de gérer le culte impérial.[361] Dans le reste des inscriptions de notre corpus, nous avons par ailleurs pu noter de nombreuses autres références au culte impérial. En effet, nous pouvons relever seize dédicaces adressées à *Vulcain Auguste* et même neuf inscriptions directement dédiées à l'empereur ou à son *numen*[362].[363]
Après nos recherches, nous n'avons cependant pas réussi à délimiter avec précision le lien existant entre Vulcain et le culte impérial. Il nous faut donc nous limiter à postuler son existence en supposant que ce lien implique peut-être que le culte de Vulcain doit être mis en rapport direct avec l'empereur et peut-être même avec sa « propagande ».[364]

---

[358] En effet, très peu d'hypothèses permettraient d'allier ce groupe à Vulcain. La seule qui nous semblait quelque peu tenir la route était de postuler de devoir lier l'invocation de Vulcain au contenu de la cargaison que tirait les *iumenta* dans ce contexte précis. Sur base de ce que nous avons pu définir dans l'analyse des *Volcanalia*, nous pensions que la cargaison était probablement inflammable et à fortiori agricole, peut-être un ravitaillement en blé ? Depuis Auguste, l'approvisionnement en blé et autres denrées alimentaires constituait un acte évergétique fréquent qu'assumaient les élites provinciales ou les hommes aspirant à une reconnaissance sociale locale. GARNSEY P., « L'approvisionnement des armées et la ville de Rome », dans *Le Ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut-Empire*, Naples, Publications du centre Jean Bérard, 1994 http://books.openedition.org/pcjb/729?lang=fr#text (page consultée le 29/07/2017). À ce titre, les *Augustales*, nouvelles élites locales assuraient ce genre d'actes au même titre que les élites provinciales. Toutefois, cette hypothèse doit être infirmée puisque ce collège ne peut directement être lié à la divinité que nous étudions.
[359] Dans le dossier constitué pour étudier les actes de dévotion individuels, nous trouvions ainsi trois inscriptions mettant en scène des *sevirs Augustales* en plus des quatre autres citant explicitement des *liberti*.
[360] SCHEID J., *op. cit.*, p. 120-121, 134-135.
[361] *A.E.*, 2009, 284 : Rappelons que nos inscriptions datent pour la plupart de l'époque charnière entre le 2ème et 3ème siècle, or, ces augustales disparaissent durant la seconde moitié du 3ème siècle ce qui explique peut-être le petit nombre d'*augustales* remarquables dans notre corpus. CHASTAGNOL A., *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982, p. 179 (Regards sur l'Histoire-Histoire ancienne).
[362] Le *numen* représente la force d'action de la divinité invoquée. SCHEID J., *op. cit.*, p. 131.
[363] Pour le détail de ces inscriptions, voir *Annexe A.6.B.* Notons que le débat reste ouvert aujourd'hui à propos de la réelle implication de ces divinités augustes. Cependant, il semble unanime de devoir les relier au culte impérial comme l'attestent Beard, North, Price et Gradel entre de nombreux autres auteurs. BEARD M., NORTH J. et PRICE S., *Religions de Rome*, Paris, Piccard, 2006, p. 332-333 (Antiquité-Synthèses, 1158-4173, n°10) : GRADEL I., *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 104-106, 112-114 (Oxford Classical monographs) : VAN ANDRINGA W., *La religion en Gaule romaine : piété et politique (I-IIIème siècle)*, Paris, Errance, 2002, p. 164-165 (Collection des Hespérides).
[364] *C.I.L.*, VI, 826. Dans laquelle l'*ex voto* de Domitien dépassait le simple acte religieux.

Fabri

Comme c'était le cas pour les *iumentarii*, une seule inscription atteste de la dévotion d'un *collegium fabri* pour Vulcain. Au contraire de l'inscription des conducteurs de bêtes de somme, il s'agit ici bien d'une inscription produite par l'association professionnelle et non pour elle.

I.L.D., 533	*Vol<c=K>(ano) Aug(usto) / pro sal(ute) Imp(eratoris) / L(uci) Sep(timi) Severi / Pert(inacis) Aug(usti) et / M(arci) Aur(eli) Anton[i]/ni Caes(aris) desti[n(ati)] / colleg(ium) fabr(um) / munic(ipii) [*[365]

Mais qui sont ces *fabri* qui composent ce collège ?

Comme à notre habitude, commençons notre heuristique par une étude étymologique… Le terme *faber* signifie simplement « ouvrier, artisan »[366], sorti de son contexte, il est très ambigu et il nous est dès lors impossible de conclure quoique ce soit de la simple traduction de ce terme. Pour compléter la définition de ce terme, nous nous sommes donc penché sur les sources épigraphiques l'attestant.[367] Sans toutefois les avoir toutes consultées, nous avons pu définir un schéma récurrent et à ce titre, nous pouvons les classer selon les différentes façons selon lesquelles sont attestés les différents *collegium fabri*.

Deux grands groupes se dégagent. Le premier est constitué de toutes les inscriptions présentant des épithètes détaillant la profession exacte de ces ouvriers. Pour ne citer que quelques exemples, nous pouvons remarquer les *fabri anularius*[368] ou les *fabri aerarium*[369].

Cette seconde épithète nous intrigue particulièrement. Il réfère directement aux métiers du métal ; fondeurs par exemple mais peut-être même forgerons ! Or, depuis le début de la rédaction de ce travail, nous nous étonnions de ne trouver aucune preuve épigraphique d'un lien entre l'identité forgeronne de Vulcain et la pratique culturelle romaine. En effet, sur base des récits mythologiques, la compétence forgeronne de Vulcain constitue l'un des traits majeurs, sinon celui prédominant de son identité. Pourtant, dans l'ensemble de notre étude épigraphique, nous n'avons jamais été confronté à cette identité. Le seul moment où elle aurait été envisageable correspondait à notre étude du *Tubilustrium* du 23 mai mais nous avons montré

[365] Micesti : « Consacré à Vulcain Auguste, pour le salut de l'Empereur *Lucius Septimus Sévère Pertinax Auguste* et pour *Marcus Aurelius Antoninus César,* choisi, le collège des *fabri* du municipe (a fait ceci). »

[366] « Faber », dans *Dicolatin.be* : http://www.dicolatin.org/FR/LAK/0/FABER/index.htm (page consultée le 29/07/2017).

[367] De très nombreuses inscriptions ont été produites pour ou part des collèges de *fabri* et parce qu'elles ont déjà été toutes recensées de manière exhaustive, nous avons décidé de reproduire cette liste en annexe. *Cfr. Annexe A.6.A.*

[368] Ces ouvriers fabriquaient des anneaux comme leur nom l'indique et son attesté par l'inscription *A.E.*, 1976, 205 par exemple.

[369] *C.I.L.*, I, 3062 par exemple.

que c'était selon d'autres modalités qu'il fallait considérer le patronage vulcanien de cette célébration. L'inscription unique que nous étudions ici serait-elle l'indice de cette corrélation tant attendue ?

Plusieurs éléments doivent réfréner notre enthousiasme à lier les *fabri* et Vulcain sous le couvert des professions liées au travail des métaux.[370]

Premièrement, l'inscription qui est offerte à Vulcain ne précise nullement le type de *fabri* qui compose le *collegium* cité. Il nous paraît dès lors trop osé de postuler qu'il s'agissait des *aerarium fabri* simplement pour adapter les faits à notre hypothèse. Ensuite, l'étude du second type de mention des *fabri* qu'atteste l'épigraphie nous pousse à peut-être lier ce collège à Vulcain selon des modalités différentes.

Revenons d'abord sur la composition de ce second groupe qui reprend les inscriptions dans lesquelles le *collegium fabri* est cité en partenariat de celui des *centonariorum* et parfois même des *dendrophores*. Cette révélation bouleverse notre hypothèse. En effet, les travaux modernes traitant des collèges et plus particulièrement de ces trois-là s'accordent pour considérer ces collèges comme des organisations jouant, dans leur municipe, le rôle de « pompiers ».[371] Notons toutefois que ce constat doit être relativisé pour certaines cités comme Ostie, où ce rôle de « pompier » était officié par les cohortes de vigiles, ou à Rome, où les *dendrophores* n'exerçaient apparemment pas cette fonction[372]. Si ces collèges mixtes d'un point de vue social sont l'équivalent des pompiers actuels, ne serait-ce pas plutôt – que selon leur possible lien avec les artisans du métal – dans cette optique qu'il faudrait replacer cette inscription dédiée à Vulcain ? Il est en effet logique d'imaginer que des « pompiers » honorent le dieu « du feu dévastateur » afin d'essayer de limiter les destructions qu'il occasionne. Mais si c'était vraiment selon cette dialectique que ces derniers honoraient Vulcain, comment

[370] Les sources modernes s'accordent pour définir ces *fabri* comme des *menuisiers* mais comme nous l'avons montré, le *collegium fabri* regroupe une mixité importe d'éléments. Que ce soit au niveau des statuts sociaux mais aussi des professions qu'il implique. Il semblerait en effet que l'on doive considérer ce collège comme étant probablement la somme des artisanats de la cité dans laquelle il prend place, ici à Micesti. Cette hypothèse est rejointe par les propos de Tran qui insiste également sur le lien primordial entre ce collège et la cité dans laquelle il prend place. TRAN N., « Introduction générale », dans *Les membres des associations romaines : le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le Haut-Empire*, Rome, Publications de l'École française de Rome, p. 1- 41 http://books.openedition.org/efr/2066?lang=fr (page consultée le 29/07/2017).

[371] *Ibid*., p. 295-369 http://books.openedition.org/efr/2082#ftn207 (page consultée le 29/07/2017) : JINYU L., *Collegia Centonariorum. The Guids of Textile Dealers in the Roman West*, Boston, Brill, 2009, p. 3, 114 : SALAMITO J.-M., « Les collèges de *fabri, centonarii* et *dendrophori* dans les villes de la *Regio X* à l'époque impériale », dans *La Città nell'Italia settentrionale in étà romana*, Publications de l'École française de Rome n°130, Rome, École française de Rome, 1990, p. 164 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_act_130_1_3837 (page consultée le 29/07/2017).

[372] À la lumière de cette précision et d'un faisceau d'autres indices, Tran considère d'ailleurs que les *dendrophores* ne sont limités qu'à un rôle culturel et processionnel qui ne se confond jamais avec le combat des incendies. TRAN N., *op. cit.*, p. 32.

expliquer que sur la longue liste des inscriptions qu'ils ont produites, une seule soit dédiée à Vulcain ? Ne devrions-nous pas trouver un plus grand nombre d'inscriptions l'honorant ? Pouvons-nous expliquer cette pauvreté de dédicace par l'argument du hasard de la conservation ?

Malgré nos recherches, nous n'avons pu expliquer cette pauvreté. Il nous paraît en effet être une solution de facilité d'invoquer le hasard de conservation comme explication et à ce titre, nous avons choisi de l'écarter.[373] Il semblerait donc que cette dédicace à Vulcain résulte d'un contexte particulier que nous avons été incapable de définir. À cet égard, Vulcain serait donc cité comme Mars ou Jupiter le sont dans d'autres inscriptions, un dieu parmi les autres.[374]

Mais ce constat, s'il doit être admis, implique donc que ces corps de pompiers n'honoraient pas particulièrement Vulcain le dieu du feu pourtant spécifiquement destructeur. Cela nous intrigue terriblement d'autant plus dans une société dans laquelle les manifestations religieuses étaient presque toujours accompagnées d'une application pratique ! Toutefois, malgré l'incongruité présumée de ce constat, il semblerait qu'il nous faille cependant l'établir. En effet, nous ne trouvons qu'une seule inscription traitant de Vulcain pour les *fabri*, tandis qu'aucune n'atteste une pareille dévotion pour leurs collègues combattants du feu, *centonariorum* ou *dendrophores*. Nous n'avons pas plus pu mettre au jour de dédicace adressée à Vulcain dont les dédicants seraient les corps de *pompiers* ostiens, membres des cohortes de vigiles. Bien qu'étrange, il nous paraît donc évident de devoir distinguer l'identité ignée de Vulcain et les pratiques culturelles des associations dont l'un des rôles principaux était de combattre les incendies.

Nous pourrions alors envisager, pour expliquer cette unique expression dédicacée à Vulcain, qu'elle ait répondu à un besoin ponctuel découlant d'un contexte particulier qu'il nous a été impossible de définir ou peut-être qu'il s'agit de l'indice que nous attendions qui permet d'attester épigraphiquement l'identité forgeronne de Vulcain sans que nous puissions toutefois l'affirmer avec certitude…

---

[373] En effet, comment postuler sérieusement que sur la centaine d'inscriptions les concernant ayant été mises au jour, le fait qu'une seule traite de Vulcain puisse être expliqué parce que toutes les autres qui le mentionnent n'ont simplement pas été révélée ?

[374] *C.I.L.*, XIV, 4300 et *A.E.*, 2008, 524. Notons que les dédicaces à Mars peuvent également prendre sens dans la mesure où ces associations professionnelles étaient hiérarchisées sur le modèle des corps militaires de l'armée impériale afin de réaffirmer la légitimité des privilèges dont ces associations jouissaient. C'est également pour des raisons similaires que bon nombre de leurs dédicaces étaient dédiées aux Empereurs afin de s'attirer leurs bonnes grâces. TRAN N., *op. cit.*

Coqui

Avant d'aborder les *nautae*, dernière association professionnelle honorant Vulcain, il nous reste à revenir sur les cuisiniers archaïques (*coqui-quqei*). Il faut cependant prendre cette inscription avec précaution car datant de l'époque archaïque, la traduction reste compliquée et difficile d'interprétation.

C.I.L., XI, 3078	*Iovei Iunonei Minervai / Falesce quei in Sardinia sunt / donum dederunt magistreis / L(ucius) Latrius K(aesonis) f(ilius) C(aius) Salv[e]na Voltai f(ilius) / coiraveront // <C=G>o<l=N>legium quod aciptum aetatei age(n)d[ai] / opiparum a[d] veitam <c=Q>u{o}lundam festosque dies / quei soveis aastutieis opidque Vol<c=G>ani / <c=G>ondecorant sai[pi]sume comvivia loidosque / **ququei [=coqui]** huc dederu[nt i]nperatoribus summeis / utei sesed lubent[es be]ne iovent optantis*[375]

Il s'agit en réalité d'une lame de bronze gravée sur ses deux faces, postérieure à la conquête romaine de la Sardaigne en 238 et dont le *terminus post quem* est à dater au plus tard du 1er siècle, époque à laquelle le latin archaïque disparaît de l'épigraphie.[376]
Vulcain est ici cité pour son aide – *opidque Volcani*[377] – et la seule raison qui nous semble permettre à Vulcain d'aider des cuisiniers est par la combustion des bûchers de cuisine.

Cette hypothèse nous permet de remarquer qu'après les brûlis des *Volcanalia* et le chauffage des thermes d'Alianas, Vulcain serait une troisième fois invoqué dans le cadre de destruction par le feu dont le résultat serait bénéfique pour la société humaine. Ce troisième exemple nous conforte donc dans l'idée de caractériser Vulcain, certes, comme le dieu du feu destructeur duquel on se protège mais également que l'on remercie, de manière peut-être moins systématique, lorsque son action est bénéfique.

[375] Civita Castellana (Étrurie) : « Les *Falisci*, qui séjournent en Sardaigne, ont offert un cadeau à Jupiter, Junon et Minerve. Leurs fonctionnaires, *Lucius Latrius, fils de Kaeso* et *Gaius Salvana, fils de Volta*, supervisèrent l'exécution. // Un collège, bien accepté pour tuer le temps, bien dotée pour jouir de la vie et des jours de fêtes, les cuisiniers qui, avec leurs astuces et l'aide de Vulcain honorent si souvent les banquets et les jeux, ont dédié cet objet aux commandants suprêmes [= dieux] qu'ils prennent plaisir à assister. »
[376] *C.I.L.*, XI, 3078 : *C.I.L.*, XI, 7483 : *C.I.L.*, I, 364 (p. 720, 739, 831, 877) : *A.E.*, 1960, 273.
[377] Forme archaïque du *ops* du latin classique : « Ops », dans *Dicolatin.be :* http://www.dicolatin.be/FR/LAK/0/OPIS/index.htm (page consultée le 09/08/2017).

Nautae

Au contraire des trois dossiers dont nous venons de traiter, les associations de pêcheurs honorant Vulcain sont attestées par plus d'une inscription.

C.I.L., XIII, 3026	*Tib(erio) Caesare / Aug(usto) Iovi Opt<i=U>m/o / Max{s}<i=U>mo s(acrum) / nautae Parisiac[i] / publice pos<u=I>erun/[t] // Eurises // Senant V[1]etlon[3] // Iovis // Tarvos(?) Trigaranus // Volcanus // Esus // [C]ernunnos // Castor // [3] // Smert[ri]os // Fort[una?] //]TVS[// D*[378]
C.I.L., XIII, 3105	*Deo Vol(cano) / pro salute / vic(anorum) Por(tensium) et nau(tarum) / Lig(ericorum)*[379]

La première inscription correspond en fait au *Pilier des Nautes* qu'auraient érigé les marins de Paris durant le 1er siècle en hommage à Tibère.[380] Si l'on en croit l'interprétation de Lombard-Jourdan, cette colonne monumentale aurait été érigée par les Gaulois de Lutèce dans l'espoir de montrer à leurs concitoyens qu'il fallait se rapprocher des autorités romaines et abandonner toute rancune face aux anciens envahisseurs.[381] À ce titre, cette colonne est donc posée en l'honneur d'un panthéon mixte gaulois et romain au sein duquel Vulcain prend place, représenté sur l'un des côtés de la base. Cette colonne n'est donc pas directement dédiée à Vulcain mais bien à Jupiter et le dieu du feu dévorant y est dès lors mobilisé en tant que dieu Romain parmi d'autres. Il est intéressant de remarquer que Vulcain, sur base de cet exemple, peut donc être considéré comme constitutif de l'identité romaine au même titre que Jupiter comme nous le postulions à la suite de l'analyse du chapitre portant sur les dédicaces individuelles. Cette première inscription nous pousse en outre à exclure les marins de Paris des dévots de Vulcain.

Au contraire, la seconde inscription semble attester que Vulcain était toutefois bien honoré par des associations liées au monde maritime. En effet, les *nautae/navalarum* des *vicani Portensium* semblent être à ce titre un exemple unique (étant donné que l'on vient d'infirmer le lien entre ce dieu et les marins de Paris). Pour aller plus avant dans l'analyse du lien entre Vulcain et ces « marins », il nous faut revenir sur l'état de l'art concernant cette inscription ainsi que sur les nombreux débats qu'elle a générés. Comme point de départ de ceux-ci, il nous faut reproduire la forme originelle de cette inscription afin de faciliter la compréhension des propos qui suivront :

[378] Paris : « Pour *Tibère César Auguste*, consacré à Jupiter Optimus Maximus, les marins de Paris ont posé ceci de manière publique […] Vulcain […] ».
[379] Nantes : « Pour le dieu Vulcain et pour le salut des habitants de Nantes et des marins de la Loire ».
[380] *Cfr. Reproduction en Annexe D.1.*
[381] Ces derniers étaient d'ailleurs probablement plus motivés par les enjeux économiques qu'une bonne collaboration constituerait que par des visées de conciliations politiques. LOMBARD-JOURDAN A. et CHARNIGUET A., *Cernunnos, dieu Cerf des Gaulois*, Paris, Larousse, 2009, p. 105 (Dieux, mythes et héros).

DEO VOL
PRO SALVTE
VIC POR ET NAV
LIG

À cette inscription originaire de l'actuelle Nantes et dédiée à Vulcain doivent être adjointes deux autres qui répondent aux mêmes critères et que nous présentons ci-dessous. Notons que parce qu'elles traitent de *vicani*, nous voulions les aborder dans le point suivant mais en raison de leur lien étroit avec les *nautae*, nous avons pris le parti de les en extraire et de les analyser dans le cadre des associations professionnelles « maritimes ».

C.I.L., XIII, 3107	*[N(uminibus)] Aug(ustorum) de[o] Vol[cano] /[p]orticum c[um] camp[o] / [co]nsacratam L(ucius?) Mart[in(ius) 3] / M(arcus) Luccei[us] Genialis [3] / vicanis portensib(us) conces[serunt]*[382]
C.I.L., XIII, 3106	*Numinibus Augustor(um) / deo Vol<c=K>ano / M(arcus) Gemel(lius) Secundus et C(aius) Sedat(ius) Florus / actor(es) vicanor(um) portens(ium) tribunal cum / locis ex stipe conlata posuerunt*[383]

Comme nous l'écrivions, ces trois inscriptions composent un dossier épigraphique inédit mettant les marins – et probablement aussi d'autres professions marines telles que les armateurs ou bateliers – dans le cadre particulier de Nantes mais surtout sous le patronage de Vulcain.

Comme nous le mentionnions, de nombreux articles et travaux ont été réalisés à ce propos. Tous plus fantaisistes que les autres, ils reposaient sur la lecture erronée du *VOL* comme étant l'abréviation de *Volianus*, un dieu qui ne serait connu que par ce dossier inédit et qui était mis en parallèle avec la figure divine de Mercure. Il aurait à cet égard présidé les activités commerciales que pouvaient surtout impliquer les métiers maritimes…[384]

---

[382] Nantes : « Aux *Numens* Augustes et au dieu Vulcain, *Lucius Martinius* [3] et *Marcus Lucceius Genialis* [3], du quartier du port de Nantes ont concédé le portique ». Louis de Laigue préfère lire « porticum camera consecratam » et si nous n'avons pu trancher la question, il nous parait pas essentiel dans notre étude de savoir si ce que ces deux hommes ont dédiés était un simple portique ou un portique voûté… DE LAIGUE L., « Nantes à l'époque gallo-romaine », dans *Annales de Bretagne*, t. 33, n°1, 1918, p. 77- 78 www.persee.fr/doc/abpo_0003-391x_1918_num_33_1_1477 (page consultée le 30/07/2017).

[383] Nantes : « Aux *Numens* Augustes et au dieu Vulcain, *Marcus Gemelius Secundus* et *Caius Sedatius Florus*, agents du quartier du port de Nantes, par une récolte publique de fonds, ont posé cette estrade avec des places assises. » Cette traduction n'est pas unanimement acceptée. En effet, de nombreux débats portent sur la symbolique véritable du *tribunal* mentionné. Cependant, comme pour l'inscription précédente, il n'est pas essentiel à nos yeux de revenir sur ces propos étant donné que c'est le lien entre Vulcain et les *nautae* qui nous intéresse ici et non la nature exacte de leur dédicace…

[384] Sans que cela soit étonnant, nous pouvons noter que les ouvrages qui font état d'une telle interprétation datent pour la plupart du 19ème siècle et sont largement dépassés par les interprétations récentes. Nous ne voyons pas l'intérêt d'en dresser une liste exhaustive et nous nous limiterons dès lors à en citer quelques exemples significatifs. TRAVERS N., *Histoire civile, politique et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, t. I, Nantes, Forest imprimeur, 1836, p. 10-11 : GUÉPIN A. et BONAMY E., *Nantes au XIXème siècle*, Nantes, Prosper éditions, 1835, p. 36-39 et enfin comme dernier exemple particulièrement représentatif ; TOUCHARD-LAFOSSE G., *La Loire historique*, s.l., Suireau, 1844, p. 87-90.

Si cette hypothèse présentait des aspects séduisants, elle n'en reste pas moins erronée puisqu'elle repose sur une lecture incorrecte des inscriptions à propos desquelles une relecture récente et minutieuse de plusieurs spécialistes a permis de définir avec certitude que le dieu ici honoré était bien Vulcain.[385]

Au regard de ces inscriptions, certains auteurs affirment de but en blanc que le quartier ou les petites communautés extra urbaines du port de Nantes étaient mis sous la tutelle de Vulcain et qu'au sein de ces agglomérations, la place dominante était occupée par les *nautae* constitués de riches élites locales.[386] Si nous nous rangeons derrière la plupart de ces considérations, il nous paraît cependant important d'y apporter certaines nuances.

Premièrement, rien ne peut nous prouver que ces quartiers ou agglomérations étaient majoritairement occupés par des classes riches et influentes. En effet, dans un port, il nous paraît logique de postuler une grande mixité sociale allant du simple pêcheur aux collèges de riches bateliers. À ce titre, il faut donc probablement plutôt considérer que les classes aisées, que cite Galliou, correspondent aux divers corps de métiers composant les *nautae*, c'est-à-dire les bateliers, armateurs, directeurs des chantiers navals, etc. Or, rien ne nous indique explicitement que ce sont ces collèges professionnels qui honorent Vulcain. En effet, dans la seule mention qui les lie au culte vulcanien, les dédicants sont les *vicanorum Portensium* ET *nautarum Ligericorum*. En raison des deux dernières inscriptions versées au dossier des pêcheurs de Nantes, il nous paraît donc plutôt devoir lier le culte de Vulcain au quartier ou agglomérations du port de Nantes et non pas au collège directement. Il est toutefois logique de postuler que lorsque le *vicani portensis* produit une inscription, ce sont ses membres les plus influents qui expriment la volonté publique. À ce titre, il est tout aussi logique de prendre le collège des bateliers et autres fonctions importantes comme dominantes dans le contexte portuaire et nous sommes donc bien obligé de considérer que par l'entremise des *vicanorum portensium*, ce sont bien les *nautae/nautarum* qui se placent sous la tutelle de Vulcain. Si, sur le fond, notre exposé ne diffère donc pas de celui de Galliou, il nous paraissait important de revenir sur les cheminements logiques qui nous ont poussé à l'établir.

Nous avons donc montré que les associations professionnelles liées au monde maritime semblent bien vouer un culte particulier à Vulcain dans le port de Nantes mais comment

[385] Cette nouvelle interprétation de l'abréviation VOL constitue un constat établi dès le début du 20ème siècle et sans vouloir de dresser de liste exhaustive, nous préférons nous référer à l'excellent travail de de Laigue Louis et particulièrement à la seconde partie de son travail qui est traite des trois inscriptions que nous citons.
DE LAIGUE N., *op. cit.*, p. 67-83.
[386] GALLIOU P., *La Bretagne romaine*, Luçons, Editions Jean-Paul Gisserot, 1991, p. 76.

expliquer une telle dévotion ? Selon quelle(s) identité(s) Vulcain était-il mobilisé par ces marins, bateliers, etc ?

Nous n'avons jusqu'à présent pu étudier qu'une seule cité dont la divinité tutélaire était Vulcain. En effet Ostie constitue, à notre connaissance, le seul exemple d'une telle pratique. Sur sa base, pouvons-nous établir un schéma prédéfini que nous pourrions appliquer au *vicanroum Portensium* et plus tard, dans le point suivant, aux *vicani* et *civitas* dédiés à Vulcain qu'atteste notre corpus épigraphique ?[387]

Nous avons montré que sa primauté sur la cité « italienne » remontait à sa création et qu'à cette époque, la fonction de « grenier à blé de l'Italie » n'était pas envisagée. Vulcain y était donc invoqué selon ses implications « agricoles », « économiques » et « militaires » sur lesquelles nous sommes déjà revenues dans les chapitres précédents. Pouvons-nous donc imaginer que le port de Nantes ait mobilisé les mêmes identités ? Si tous deux sont des ports et doivent à cet égard être rapprochés, une différence majeure nous oblige à les distinguer du point de vue des premiers temps de leur existence respective. En effet, Ostie est une création romaine basée sur des volontés spécifiques – extension du territoire agricole, développement économique et accès à la mer – tandis que Nantes n'est qu'une occupation résultant de conquêtes et préexistait donc à l'hégémonie romaine. En raison de cette différence majeure, il nous paraît illusoire de vouloir assimiler les pratiques culturelles originelles de l'une avec celles de l'autre.

Si Vulcain n'y est pas honoré selon les implications « militaires » et « économiques » qui ont présidé à la création d'Ostie, peut-être que ces deux ports peuvent être rapprochés par des modalités pratiques de l'époque classique ? En effet, il est possible que Vulcain ait été honoré à Nantes parce que cette cité, comme Ostie, en tant que port, revêtait une dimension annonaire.

Parce que rien ne nous permet, outre la logique, de prouver nos dires, d'autres hypothèses peuvent être envisagées pour expliquer que ces *vicanorum Portensium* aient honoré Vulcain dans un contexte maritime. À Rome, nous avons vu que les *Volcanalia* impliquaient l'achat massif de petits poissons qui serviront de sacrifices sur le *Volcanal*. Parce que cette célébration constituait probablement un moment remarquablement lucratif pour les collèges liés à l'exploitation de ces poissons, nous envisagions de postuler que c'était selon cette raison que les métiers maritimes de Nantes se plaçaient sous la protection de Vulcain. Toutefois, nous avions précisé que cette célébration n'était attestée avec certitude qu'à Rome. De plus, si une telle hypothèse était juste, il serait très étrange de ne constater aucune autre dédicace provenant

[387] Dans un premier temps nous ne nous intéresserons qu'au cas particulier des marins de Nantes et comme écrit, c'est dans le point suivant que nous aborderons les réflexions liées aux autres agglomérations honorant Vulcain.

d'associations professionnelles liées au monde maritime. Pour ces raisons, nous décidons d'écarter cette hypothèse.

Une dernière hypothèse nous permet d'envisager ce culte particulier de Vulcain. En effet, nous pensons que le Vulcain qu'honorent les *nautae/nautorum* par l'entremise des *vicanorum Portensium* est probablement plus à mettre en lien avec une ancienne divinité gauloise qui s'est assimilée au Vulcain romain dans l'esprit « syncrétique » gaulois qu'atteste par exemple l'érection du *Pilier des Nautes*. Selon de Laigue, cette assimilation passe surtout par l'application forgeronne de l'identité de Vulcain.[388] Ainsi, à l'origine, ce serait dans les milieux ouvriers que Vulcain aurait absorbé l'ancienne divinité gauloise aujourd'hui inconnue avant que, par extension du modèle, le culte de ce nouveau dieu gallo-romain se développe notamment à Nantes où le hasard a fait que ce sont les collèges maritimes qui dominaient la cité expliquant que ce soient eux qui posent les actes religieux au nom de l'ensemble du quartier ou des agglomérations qu'ils représentent.
Si l'on accepte cette hypothèse, elle constituerait la première attestation – indirecte nous en convenons – de l'identité forgeronne de Vulcain.

Deux hypothèses principales peuvent donc être dégagées de l'étude des *nautae* et *vicani Portensium* sans que toutefois, nous ne puissions nous résoudre à en choisir une plutôt que l'autre. Peut-être ne devons-nous dès lors pas imaginer une explication unique mais envisager que ces deux hypothèses soient complémentaires ?
En Gaule particulièrement, sur base de l'exemple nantais, Vulcain pourrait donc être honoré soit par l'entremise de son patronat sur le monde des artisanats[389] qui aurait rendu possible son assimilation avec l'une des divinités majeures du panthéon gaulois, soit parce qu'à Nantes, sur base de l'exemple ostien, il serait honoré pour protéger les fournitures, à fortiori les récoltes, des incendies.
Il est également possible, comme nous l'écrivions, que la réalité de cette dévotion nantaise soit le résultat de la rencontre de ces deux hypothèses… En effet, nous pensons que l'assimilation à une divinité gauloise peut être étendue au reste de la Gaule et expliquer le succès important du culte de Vulcain dans ces régions (*Cfr. Diffusion géographique*) tandis que le lien entre Nantes et Ostie doit probablement constituer un particularisme local.

---

[388] En effet, Nantes, comme beaucoup d'autres cités gauloises, était basée sur de nombreux artisanats spécifiques et réputés et c'est dans ces milieux qu'une telle assimilation aurait vu le jour. DE LAIGUE N., *op. cit.*, p. 76.
[389] Ce patronat des activités artisanales en Gaule avec Mercure et Minerve. DUVAL P. M., « Vulcain et le métal », dans *Travaux sur la Gaule. Rome*, École Française de Rome, 1989, p. 303-305 (Coll. Publications de l'École française de Rome, n°116) www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1989_ant_116_1_3670 (page consultée le 20/12/2016).

Associations civiles

Nous venons de traiter des *vicanorum Portensium* en lien avec les associations professionnelles maritimes mais il ne s'agissait pas de la seule agglomération ou du seul groupement de population qui est attesté dans nos sources. En effet, outre le port de Nantes, nous pouvons citer la *civitas Viromanduorum*, les *vici Murrenses*, *Vindolandesses* et *Fortunae*. Quelques inscriptions lient également les *magistri vicani* et le culte de Vulcain. C'est pourquoi nous reviendrons sur ce sujet après avoir présenté les différentes associations humaines qui honorent Vulcain.

Vicani et Civitas

Conservons la méthode utilisée dans les chapitres précédents et dressons la liste des inscriptions se rapportant à cette partie de notre dossier épigraphique :

C.I.L., III, 10875	*Volcano / Aug(usto) sacr(um) / ex imp(erio)* ***vicus / Fortun(ae)*** *a templ(o) / Fortunae ad horr(ea) / m(ille) p(edes)*[390]
C.I.L., XIII, 6454	*In h(onorem) d(omus) d(ivinae) / Vol<c=K>an(o) / sacrum /* ***vicani / Murren/ses*** *v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*[391]
RIB-01, 1700	*Pro domu(!) / divina et nu/minibus Aug/ustorum Volc/ano(!) sacrum /* ***vicani Vindol/andesses****(!) curam / agente [3]O[3] / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) [m(erito)]*[392]
C.I.L., XIII, 3528	*Num(ini) Aug(usti) d[eo Vol]/<c=K>ano* ***civit(as) Vi[romand(uorum)]*** */ C(aius) Suiccius La[tinus(?)] / sac(erdos) Rom(ae) et Au[g(ustorum) p(rimi)p(ilaris?)] / praef(ectus) l(egionis) VIII cu[rator] / civitatis Sue[ss(ionum) in]/quisitor Ga[ll(iae) le]/gatus [*[393]

Nous n'avons que peu de choses à relever de ces inscriptions. En effet, elles ne constituent que des exemples ponctuels d'inscriptions complétant celles déjà étudiées à propos du culte de Vulcain et n'apportent rien de neuf à notre heuristique.

Nous pouvons ainsi écrire que le *vicus Fortuna* représente surement le nom d'une rue dans laquelle avait été érigé un temple dédié à la Fortune et que la mention exceptionnelle de Vulcain doit probablement être mise en lien avec les *horrea* où l'on conservait les grains afin

[390] Ptuj : « Consacré à Vulcain Auguste, sur son ordre, le *vicus Fortuna* (a fait ceci) à partir du temple de la Fortune jusqu'aux entrepôts sur une distance de mille pieds. »
[391] Beihingen an der Murr : « En l'honneur de la *domus* divine, consacré à Vulcain, les habitants du *vicus* de la rivière Murr se sont acquittés de leur vœu volontiers et à juste titre. »
[392] Vindolanda : « Pour la *domus divine* et les *numens* des Augustes, consacré à Vulcain, les habitants de Vindolanda se sont acquittés de leur vœux volontiers et à juste titre sous la charge de […] O[…] »
[393] Augusta Viromanduorum : « Aux *Numen Auguste*, pour le dieu Vulcain, la cité de Viromanduorum, *Caius Suiccius Latinus*, prêtre de Rome et des Augustes de Rome, primipile, préfet de la 8ème légion, curateur de la cité de Suessionum, questeur de Gaule et légat (ont posé cette inscription). »

d'éviter tout incendie sur le modèle déjà largement cité des *Volcanalia*. À ce titre, il paraît maintenant indéniable de lier Vulcain, ou plutôt son culte, à ce rôle de protecteur des ressources céréalières en dehors même d'Ostie ce qui nous permet de confirmer, au moins en partie, l'hypothèse que nous posions dans le point précédent. En effet, au vu de cette nouvelle preuve, nous devons désormais probablement lier le culte de Vulcain nantais, portuaire, à la sauvegarde des denrées inflammables, principalement les céréales. Notons toutefois qu'affirmer cette hypothèse ne nie pas pour autant la seconde que nous énoncions. Parce qu'il s'agit de l'une des significations principales des Volcanalia, la présence de cette dimension protectrice de Vulcain à Nantes et à Ptuj nous pousse pour la première fois à affirmer que les *Volcanalia* étaient une célébration qui devait être généralisée à la plupart des cités et sortie du simple cadre de Rome que les fastes attestaient.

Le *vicani Murrenses* semble quant à lui basé sur une organisation militaire et les dédicants de cette inscription sont peut-être dès lors des soldats qui invoquent ici Vulcain selon des modalités que nous approfondirons dans les *associations militaires* et sur lesquelles nous ne revenons donc pas ici.[394]

Enfin, pour ce qui est des deux inscriptions restantes, nous nous contenterons de remarquer que Vulcain est honoré par deux communautés dont les populations sont d'origine gauloise, peut-être en raison de l'assimilation à une divinité ancestrale gauloise selon une de nos hypothèses sur laquelle nous sommes déjà également revenu.

Vici magistri

Les *vici magistri* honorant Vulcain ne sont attesté que par deux inscriptions. Notons qu'il honore un Vulcain particulier : *Volcano Quieto Augusto*[395] :

C.I.L., VI, 801	*Volcano Quieto Au/gusto sacrum mag(istri) reg(ionis) / III vic(i) Sabuci ann(i) L[3] / C(aius) Iulius C(ai) l(ibertus) Salvius C(aius) Flav(ius) / Gabior[3] / ves[*[396]
C.I.L., VII, 346	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et / (V)<o=U>l<c=K>(ano) pro sa/lute d(omini) n(ostri) M(arci) Anto(ni) / Gordiani P(ii) / F(elicis) Aug(usti) vic(ani) / Mag() aram / a(ere) col(lato) a v(icanis) d(edicaverunt)*[397]

[394] Information trouvée sur le site des inscriptions de Bretagne : https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/1700 (page consultée le 30/07/2017).
[395] Comme nous le présentons en introduction et dans les élargissements, la question des épithètes a été laissée de côté dans ce travail.
[396] Rome : « Consacré à Vulcain Paisible Auguste, les maîtres du quartier *Sabuci* de la *Regio III*, en fonction depuis [lacune], *Caius Iulius Salvius*, *affranchi de Caius*, et *Caius Flavius Gabior*[lacune] (ont posé ceci). »
[397] *Pour Jupiter Optimus Maximus et Vulcain, pour le salut de notre maître Marcus Antonin Gordianus Felix Auguste, maître du quartier, les villageois ont dédié (ceci) grâce à une collecte publique de fonds.*

À ces deux témoignages épigraphiques, il nous faut rajouter les écrits de Plutarque et de Vitruve.[398]

Comment expliquer que ces dirigeants de quartiers aient honorés Vulcain ? Pour une fois, la réponse est aisée. En effet, cette fonction, occupée par un membre de basse extraction élu par ses pairs (de la plèbe ou affranchis), a été réformée par Auguste et a été étudiée dans de nombreux travaux puisqu'elle est largement attestée dans l'épigraphie. Si elle revêtait de nombreuses compétences religieuses, administratives et sociales, l'une d'entre elles constituait en la lutte contre les incendies.[399] À ce titre, le lien avec Vulcain est évident et ne nécessite pas plus de considérations de notre part. Notons simplement que comme pour les collèges des *fabri*, le petit nombre d'attestations nous paraît étonnant au regard du nombre important d'inscriptions trouvées pour ces collèges.

➢ *Unités militaires*

Continuons notre étude des dévots de Vulcain par l'analyse des inscriptions produites par quatre unités militaires.[400] Par l'entremise de l'étude du *Tubilustrium* du 23 mars, nous avions quelque peu abordé la question du lien entre Vulcain et une quelconque application militaire de son identité. Nous avions également repris cette question lors de l'explication de la création d'Ostie et du rôle que ce dieu y a joué lorsque nous avons traité des prêtrises ostiennes du culte de Vulcain. Revenons en quelques mots sur ce que nous avions alors écrit…

Dans les premiers pas de ces questionnements, nous avions pris le parti de nier tout lien entre le *Tubilustrium* et une quelconque célébration militaire niant *de facto* une éventuelle implication militaire de Vulcain[401]. Dans la suite de nos propos, celle-ci nous avait cependant semblé plus vraisemblable. Premièrement, rappelons les écrits de Festus qui précisaient que les poissons sacrifiés lors des *Volcanalia* représentaient probablement les âmes des ennemis ou leurs armes. Ensuite, nous écrivions qu'Ostie avait probablement été créée dans un but d'abord militaire et agricole alors qu'était seulement ensuite apparue la fonction annonaire de la cité.

---

[398] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 63, note de bas de page n°4.

[399] CHASTAGNOL A., GAGÉ J., LEGLAY M., e.a., « L'année épigraphique, 1978 », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 61, fasc. 1, 1983, p. 227 www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1983_num_61_1_5895_t1_0226_0000_4 (page consultée le 30/07/2017) : ROWE G., *Princes and Political Cultures*, USA, University of Michigan, 2002, p. 91-96 : FRASCHETTI A., « Auguste et Rome », dans PAILLIER J.-M. (dir), *Auguste et Rome suivi de Ostie, port et porte de Rome*, traduit par BENQUET L. et GORGUES A., Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 66-67 : EGGER A.E., *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, Paris, Dezobry, Magdeleine et C^{ie},1844, p. 361-363.

[400] *C.I.L.*, III, 3646 : FBW-1977-499 : *C.I.L.*, III, 3503 et *C.I.L.*, XIII, 3593.

[401] La purification des trompettes de guerre étant déjà attestées le 23 mars, il nous paraissait plus logique d'en effet considérer que les *tubae* du 23 mai étaient rituelles (funéraires ou lunaires) *Cfr. Chapitre III,B, deuxième point.*

Sur base de ce constat, nous avions pu renforcer l'application agricole de l'identité de Vulcain qu'attestaient déjà les *Volcanalia* mais nous n'avions que peu insisté sur l'application militaire qu'impliquait notre remarque. En outre, il est particulièrement intrigant de remarquer que Capdeville donnait une certaine dimension guerrière au *Volcanus* archaïque. En effet, ce dernier voyait à travers l'éducation de ses fils[402] un patronage de *Volcanus* sur l'ensemble des activités éducatives des jeunes aristocrates et notait que celles-ci passaient surtout par l'organisation de ces jeunes en bandes armées…[403] Une fois de plus, si les hypothèses de cet auteur ne peuvent être considérées comme indéniables, il est étrange de noter que par l'entremise de nos dossiers épigraphiques, nous ayons pu arriver à des conclusions analogues.

En raison de ce faisceau d'indices, il nous paraît donc évident de devoir reconnaître une application militaire à l'identité de Vulcain. Même en niant le caractère guerrier des célébrations du 23 mai, trop d'indices nous poussent en effet à la considérer, au moins dans les premiers temps de son culte et à ce titre, les dédicaces des corps militaires que nous décrirons dans la suite de ce point ont achevé de nous convaincre.

Cohortes auxiliaires et légions citoyennes

Nous écrivions que notre corpus atteste de quatre inscriptions dont les dédicants sont des unités militaires mais comment pouvons-nous les définir ? Sont-elles des corps d'élite, citoyens ou étrangers ? Pouvons-nous définir une origine géographique de leurs membres ? Comment honorent-ils Vulcain mais surtout pourquoi ? Voici en quelques mots les réflexions qui nous occuperont dans ce point dans l'espoir de préciser l'identité militaire de Vulcain que nous évoquions.

C.I.L., III, 3646.	*Volcano Aug(usto) / sacr(um) coh(ors) II / Alp(inorum) eq(uitata) cui p/raeest A(ulus) Plau/tius Fab(ia) Bas/sianus Roma / praef(ectus)*[404]

La première inscription que l'on trouve est produite par la *Cohors II Alpinorum equitata*, commandée par le préfet *Aulus Plautius Bassianus*, de la tribu *Fabia* de Rome. Cette cohorte est précisée *equitata*, et même si Holder précise qu'il s'agit du type de cohortes auxiliaires le plus attesté, il ne peut définir avec précision le nombre d'hommes les composant.[405] De telles considérations nous importent de toute façon peu. Il est en effet plus intéressant pour notre

[402] Il postule comme fils de *Volcanus*, Romulus, Caeculus, Cacus et Servius Tullius.
[403] CAPDEVILLE G., *op. cit.*, p. 411.
[404] Dunabogdany : « Consacré à Vulcain Auguste, la seconde cohorte équestre des Alpes, à laquelle commande *Aulus Plautius Bassianus, de la tribu Fabia*, préfet de Rome (a fait ceci). »
[405] HOLDER P., *Studies in the Auxilia of the Roman Army from Augustus to Trajan*, Oxford, B.A.R., 1980, p. 7- 8 (BAR international series, n°70).

propos de remarquer que si ces troupes étaient auxiliaires, elles n'étaient donc logiquement pas citoyennes. Bien qu'évident, ce constat nous permet de remettre en question ce que nous écrivions précédemment à propos de l'exclusivité citoyenne des dévots de Vulcain.

Selon Le Bohec, ce type d'unité auxiliaire, est à distinguer parmi trois autres et son organisation onomastique pourrait nous en apprendre plus… En effet, toujours selon le même auteur, le type serait le premier élément descriptif, suivi de son numéro et enfin son peuple d'origine.[406] À ce titre, la *cohors II Alpinorum equitata* serait donc une cohorte auxiliaire recrutant à l'origine des hommes dans les sociétés celtiques des Alpes après leur conquête définitive en 15 avant notre ère.[407] Remarquer une origine étrangère mais surtout celtique des dévots de Vulcain est très intéressant pour notre propos surtout au regard des raisonnements que nous tiendrons dans le chapitre sur la diffusion géographique de son culte. Toutefois, nous écrivions qu'il s'agissait du nom donné à l'origine à la cohorte en 15. Or, parce qu'elle cite *Aulus Plautius Bassianus,* cette inscription peut être datée des environs de l'an 284.[408] En 300 ans environ, il paraît donc peu probable que le recrutement de cette cohorte soit resté exclusivement celtique. Cette remarque est d'ailleurs confirmée par Holder qui atteste de la mixité de ses membres dès l'an 70 de notre ère.[409]

S'il nous faut donc revoir l'origine exacte des hommes la composant, cette troupe auxiliaire dénote toujours avec le constat que nous avions pu émettre sur base des dédicaces individuelles. Remarquons cependant un détail qui n'a de cesse de nous intriguer. En effet, cette inscription précise que c'est sous l'autorité spécifique d'*Aulus Plautius Bassianus* que se place cette unité. Portant les *tria nomina,* serait-il possible que ce soit en sa qualité de citoyen qu'il ait posé cette dédicace à Vulcain étendant ainsi sa portée à l'ensemble de la troupe, étrangère, qu'il commande ?

Affirmer que nous devrions nier cette dimension étrangère à cause d'une conjoncture basée sur la seule expression d'une autorité citoyenne nous semble trop téméraire pour pouvoir être sérieusement envisagé. Pour essayer de résoudre cette question, nous décidons donc de revenir sur les autres manifestations militaires honorant Vulcain.

FBW-1977-499	*Volcano / aram /coh(ors) I Bitur(igum) / eq(uitata) [cu]r(avit)*[410]

[406] LE BOHEC Y., *La guerre romaine. 58 avant J.C.-235 après J.C.*, Paris, Éditions Tallandier, 2014, p. 42.
[407] HOLDER P.A., *op. cit.*, p. 111.
[408] DE GRUYTER W., *Biographischer Index der Antike*, Munich, Die Deutsche Bibliothek, 2001, p. 748.
[409] HOLDER P.A., *op. cit.*, p. 111.
[410] Rottweil : « Pour Vulcain, la première cohorte équestre des Bituriges a veillé à ce que soit érigé l'autel ».

Le second corps militaire auquel le culte de Vulcain peut être lié est la *cohors I Biturigum*. Comme la cohorte précédemment citée, il s'agit d'une unité auxiliaire *equitata*, c'est-à-dire mixant cavaliers et fantassins. Comme la cohorte déjà envisagée, il s'agit de troupes auxiliaires, dont le recrutement originel était également celtique. Au vu de cette deuxième attestation, il nous semble devoir définitivement infirmer la théorie que nous proposions par l'étude des actes de dévotion individuels selon laquelle Vulcain serait exclusivement honoré dans des milieux citoyens. Nous avions un instant essayé de trouver une explication permettant de confirmer ou du moins d'hypothétiser le caractère citoyen de cette cohorte mais reposant sur des bases trop peu solides, nous avons choisi de ne pas la retenir.[411] Notons que si le côté exclusivement citoyen est nuancé par ce point, il ne nie toutefois pas la part majoritaire des citoyens dans le culte de Vulcain.

C.I.L., XIII, 3593	*[V]ol<c=K>a[no] / [ci]ves Rom[ani] / cent[uria] / [V]alentin[i] / [n(umeri)] Gesatoru[m] / [b]asem [p(osuerunt)]*[412]
C.I.L., III, 3505	*Volcano / sacrum / vet(erani) et c(ives) R(omani) / co(n)s(istentes) ad / leg(ionem) II Ad(iutricem) cu/ram agen/t[i]b(us) Val(erio) Res/pecto et Ut/edio Max[i]m[i]no / ma<g=C>g(istris)*[413]

En effet, les deux inscriptions que nous n'avons pas encore envisagées attestent que ce sont bien les *cives Romani* de la *centuria Valentini* et de la *legio II Adiutrix* qui ont respectivement posé la *basis* et l'inscription (sans plus de précision). Ces deux corps sont exclusivement citoyens[414] mais il est intéressant de remarquer qu'il paraît important pour ces dédicants de préciser leur origine sociale et si cela ne prouve pas que la citoyenneté doive directement être mise en rapport avec le culte de Vulcain, cela prouve toutefois que ce sont bien des citoyens qui composent la majorité de ses adorateurs.

[411] En effet, en sachant que la plupart de nos inscriptions sont à dater de la toute fin des 2ème et du début du 3ème siècles, parce qu'à cette époque Caracalla octroie la citoyenneté à l'ensemble des pérégrins de l'Empire (nous sommes conscient que ce phénomène n'a pas été appliqué partout directement et que des nuances doivent être envisagées mais en règle générale, c'est ce que l'on peut lire dans la plupart des travaux modernes), nous avions envisager de considérer cette *cohors I Biturigum* comme nouvellement citoyenne et que c'était peu de temps après cet édit que cette inscription avait été produite, les anciens auxiliaires agissant comme de « bons romains » en honorant Vulcain, peut-être un 23 août… Toutefois, parce que nous sommes conscient qu'il ne s'agit que d'une simple hypothèse hasardeuse, basée sur une simple spéculation, nous avons pris le parti de la rejeter et de donc devoir reconsidérer le panel des statuts sociaux des adorateurs de Vulcain.

[412] Tongres : « Pour Vulcain, les citoyens de la centurie *Valentini*, du *numeri* des Gésates, ont posé cette base (autel ?). » (Pour la traduction de *basis* par « autel », voir la suite du développement général)

[413] Budapest : « Consacré à Vulcain, les vétérans et les citoyens Romains, composant la deuxième légion *Adiutrix* (ont fait ceci) sous l'autorité des maîtres *Valerius Respectus* et *Utedius Maximinus*. »

[414] WEBSTER G., *The Roman Imperial Army of the first and second centuries A.D.*, London, Black, 1974 : LE BOHEC Y, *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, Paris, Picard, 1989, p. 159-168.

Ce point traitant des manifestations publiques militaires est donc précieux pour relativiser les origines sociales des adorateurs de Vulcain mais il nous permet également de revenir sur les identités de ce dernier. Comme nous l'avons écrit dans le début de ce point, ces quatre inscriptions nous ont convaincu de définir un volet militaire aux identités multiples de Vulcain. En effet, si l'on continue l'analyse de la dédicace déjà citée de la *cohors I Biturigum*, nous pouvons noter que les soldats ont érigé un autel (*aram (erigi) curavit*).

Dans un premier temps, nous pensions qu'il ne s'agissait que de la preuve d'un entretien d'un autel – *curavit* pouvant être traduit par « a pris soin de » – dédié à Vulcain sans que toutefois cela implique un réel lien culturel liant ces soldats et Vulcain (ce qui nous aurait d'ailleurs bien arrangé d'un point de vue du statut social des adorateurs de Vulcain).

Toutefois, sur base des nombreux exemples d'*aram (eregi) curavit* qu'atteste l'épigraphie, nous avons dû revoir notre interprétation.[415] En effet, sur leur base, il semblerait que nous devions envisager que ces soldats ont en fait veillé à ce que soit érigé un autel en l'honneur de Vulcain. L'érection d'un tel type de bâtiment dédié à Vulcain sous l'égide d'un corps militaire est également attestée par l'offrande d'une *basis* par les citoyens de la *centuria Valentini*.[416]

En effet, si une *basem* peut représenter une base de statue, il semblerait qu'elle puisse également être le substitut du terme *aram* qui signifie l'autel.[417] À ce titre, nous disposons donc de deux inscriptions dénotant du caractère direct liant ces corps militaires et Vulcain. Sur cette base, nous devons logiquement envisager qu'ils l'honoraient et à fortiori selon une compétence militaire… Mais pourquoi exactement ces soldats dédiraient-ils des autels à Vulcain ?

Nous avions écrit, sur base de Festus, que les *Volcanalia* mettaient en scène la victoire de Vulcain et des Romains sur leurs ennemis. Nous avions également noté que les *pisculi* que le peuple jette au feu représentaient probablement les âmes et/ou les armes de ces ennemis. Si l'on revient sur un récit mythique que nous rapportent Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, nous pouvons peut-être définir pourquoi des soldats honoreraient Vulcain. En effet, ces auteurs

---

[415] H.A.(E).C. : *Hanc aram (erigi) curavit* souvent attestés sont en effet à envisager comme l'érection d'autel. MONTFAUCON B., *Les funérailles des Grecs et des Romains*, Delaulne, 1772, p. 77 : AINSWORTH R., *Thésaurus Linguae Latinae Compendiarius*, vol. 1, Mount, 1752.

[416] Notons que cette inscription a été sujette à diverses interprétations de la part des Modernes. En effet, des auteurs tels que Waltzing ne considéraient pas qu'il s'agissait d'une inscription dédiée à Vulcain mais qu'elle honorait en fait *Sol Augustis*. (WALTZING J.P., « Les Gésates. À propos d'une dédicace au soleil Auguste trouvée à Tongres en avril 1900 », dans *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, n°7, 1901, p. 757-800.) Toutefois, cette étude ne datait que d'un an après la découverte de cette inscription et les travaux les plus récents tels que celui de Meyers atteste la dédicace à Vulcain et c'est donc cette interprétation que nous avons choisi de suivre. (MEYERS W., *L'administration de la province romaine de Belgique*, Brugge, Tempel, 1964.) Notons par ailleurs que nous avons été conforté dans notre position par la découverte d'une lettre ouverte dans laquelle WALTZING reconnait son erreur. (WALTZING J.P., « Le Vulcain des Gésates », dans *Revue des Études Anciennes*, t. 4, n° 1, 1902, p. 53- 54 www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1902_num_4_1_1260 (page consultée le 30/07/2017).

[417] WALTZING J.P., *op. cit.*, p. 763.

relatent l'épisode archaïque de la victoire de Tarquin face aux Sabins.[418] Durant cette guerre, Tarquin aurait incendié le pont d'Anio afin de prendre au piège les Sabins avant de les massacrer. Dos au fleuve, beaucoup des Sabins auraient fini par se noyer en essayant de s'enfuir. Vu le rôle joué par le feu dans ce mythe, la tradition rapporte que c'est à Vulcain qu'aurait été dédiée cette victoire.[419] Certains voient même en cet épisode l'origine du sacrifice de petits poissons lors des *Volcanalia* comme hommage à cette victoire de Tarquin mise sous l'égide de Vulcain. Cet exemple est-il l'indice qui nous permettrait de définir l'application militaire de l'identité de Vulcain que nous évoquons depuis de nombreuses lignes maintenant ?

Sur base de cet exemple, il pourrait en effet être imaginé que ces autels aient été érigés à la suite de grandes victoires romaines dans lesquelles le feu aurait joué un rôle primordial. Malheureusement, l'histoire des corps militaires cités n'est que trop peu connue et parce que cette interprétation bien que séduisante ne peut être attestée par aucune source épigraphique, il nous paraît évident de devoir la laisser au simple rang de supposition.[420]

Plus vraisemblablement, l'identité militaire de Vulcain doit être reliée à l'interprétation de Dumézil que nous avons déjà présentée dans l'étude des *Volcanalia*.[421] En effet, nous avions montré comment la dimension de « feu affamé, dévorant » s'appliquait au contexte agricole par la protection des récoltes engrangées ainsi que par la régénération du sol par l'entremise des brûlis. Il semblerait que l'on doive rajouter une dimension militaire à cette propagation du feu affamé. Dumézil n'écrit-il pas lui-même ; *ce feu qui s'attaque aux ennemis du culte*[422] (à comprendre par extension les ennemis de Rome en général). Dans de nombreux passages, Tite-Live ne présente-t-il pas des cérémonies similaires aux *Volcanalia* durant lesquelles les Romains jetaient les armes de leurs ennemis dans le feu ?[423] Pour toutes ces raisons, c'est selon cette application qu'il nous semble plus vraisemblable de lier les corps militaires et le culte de Vulcain.

---

[418] TITE-LIVE, *Ab urbe condita*, livre I, chapitre 37 : DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, livre III, chapitre 55-56.
[419] BRIQUEL D., « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne. Tarquin l'Ancien et le Dieu Vulcain », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 215, n°3, 1998, p. 369-372 www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1998_num_215_3_1132 (page consultée le 21/12/2016).
[420] Nous avions un temps envisagé d'expliquer que les soldats ont honoré Vulcain pour leurs victoires mais non pas en raison d'un rôle primordial du feu dans celles-ci mais parce que c'est par l'entremise de leurs armes que les soldats gagnent des batailles et que, selon la mythologie, c'est Vulcain qui est « le saint patron » des forgerons et donc par extension de la création de ces armes. À cet égard, il serait alors honoré pour le remercier de la suprématie des armes romaines sur celles de leurs ennemis. Toutefois, cette composante forgeronne n'est toujours attestée que dans les récits mythologiques et non dans les pratiques définies sur base de l'épigraphie. Il nous semblait dès lors trop osé de poser une telle hypothèse sur, encore une fois, des éléments si faibles…
[421] DUMÉZIL G., *Les fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, p. 61-63.
[422] *Ibid.*, p. 63.
[423] WALTZING J.P., « Le Vulcain des Gésates », *op. cit.*, p. 55.

Si ce chapitre a permis la remise en perspective du constat du point précédent, il nous aura donc également permis de compléter l'un des aspects identitaires de Vulcain. Il a été mis en évidence qu'il était utopique de postuler que son culte était exclusivement attesté par une pratique citoyenne. Il ne faut cependant pas rejeter totalement notre constat puisque sur base des deux derniers corps militaires que nous avons décrits, il est évident que le culte de Vulcain, même dans le contexte militaire, était majoritairement célébré par des dévots d'origine citoyenne. Par ailleurs, au vu de la majorité de citoyens, l'origine étrangère des dévots, si elle doit être apparemment envisagée, doit probablement plutôt être mise sous le couvert d'une culture latine dominante qu'atteste par exemple l'autorité d'*Aulus Plautius Bassianus*.

D'un point de vue identitaire, sur base des attestations d'érections d'autels honorant Vulcain, nous avons définitivement pris le parti de considérer que Vulcain était en partie honoré selon une application militaire. En effet, grâce à la mise en perspective de récits mythiques – tels que celui de la victoire contre les Sabins sur le pont de l'Anio – et des pratiques attestées lors des *Volcanalia* sans oublier les interprétations de cette fête, nous avons pu établir que le rôle de « feu dévorant » de Vulcain, que décrit notamment Dumézil, doit être appliqué au contexte militaire en plus du contexte agricole que nous avions déjà exploité. Ainsi, si Vulcain est bénéfique pour la société, entre autres, par la destruction ignée des terres agricoles (brûlis) et est honoré pour éviter l'inflammation des récoltes, il semblerait également qu'il ait revêtu un caractère militaire symbolisant la destruction implacable et systématique des ennemis de Rome. C'est, selon nous, dans cette dernière optique que les soldats l'honoraient et lui offraient des autels, peut-être à la suite de victoires durant lesquelles le feu aurait joué un rôle principal.

➢ *Autres attestations collectives*

Nous avons montré que les adorateurs de Vulcain posaient leurs dédicaces de manière collectives en tant qu'unités militaires, associations professionnelles mais aussi par l'entremise de groupements sociaux basés sur la localisation géographique au sein même d'une cité. Ces groupements divers nous ont menés à de nombreux constats sur lesquels nous reviendrons dans les conclusions de ce chapitre mais nous ont surtout poussé à diviser la société romaine selon certains critères afin que ces divisions puissent honorer Vulcain dans un contexte particulier. Si une telle méthodologie ne peut être logiquement décriée sur base de notre dossier épigraphique, elle peut être complétée par la mise en évidence de trois inscriptions. En effet, dans celles-ci, reproduites ci-dessous, ce n'est plus un groupe particulier qui honore Vulcain mais bien l'ensemble de la population qui est mobilisé.

C.I.L., VI, 457	*Imp(erator) Caesar divi f(ilius) Augustus / pontifex maximus / imp(erator) XIII co(n)s(ul) XI trib(unicia) potest(ate) XV /* ***ex stipe quam populus Romanus / anno novo*** *apsenti contulit / Nerone Claudio Druso / T(ito) Quinctio Crispino / co(n)s(ulibus)Volcano*[424]
C.I.L., IX, 6349	*L(ucius) Helvaci(us) C(ai) f(ilius) M(arci) n(epos) / Corbulo pr(aetor) / Vol<c=K>ano don(um) /* ***de sen(atus) sent(entia)***[425]
C.I.L., XII, 4338	*Q(uintus) Vibius Q(uinti) f(ilius) Maxumus(!) M(arcus) Varius L(uci) f(ilius) / Capito pr(aetores) IIvir(i) aram Volcano maceriaq(ue) / aream saepiendam piscinamque* ***ex d(ecreto) d(ecurionum) / de pecunia publica facie(n)da*** *coer(averunt) / Q(uintus) Vibius Q(uinti) f(ilius) Maxumus probavit*[426]

Grâce à ces inscriptions, nous pouvons donc confirmer un sentiment qui nous accompagnait depuis le début de ce travail. En effet, parce que ces attestations du culte sont « voulues » par une autorité publique importante et parce qu'elles sont posées par une récolte de fonds commune à l'ensemble du *populus Romanus*, il nous faut définitivement considérer que le culte de Vulcain touchait bien l'ensemble du monde romain autant d'un point de vue géographique que social. Nous mettrons en lumière l'uniformité géographique dans le dernier chapitre de notre travail tandis que la généralisation de ce culte à toutes les couches sociales a pu être démontrée par les études précédentes. Le culte de Vulcain est en effet attesté dans un contexte individuel, associatif (*e.g.* professionnel) et militaire mais aussi à un niveau « étatique », peut-être dans un rôle étroit avec le culte impérial comme nous l'avons déjà suggéré. D'un point de vue social toujours, il est tout autant attesté pour les hautes classes sociales (par l'exercice des prêtrises dans un exemple précis à Ostie) que par les « simples » citoyens ce qui a été évident dans la plupart de nos chapitres mais aussi par les étrangers comme l'étude des unités militaires nous l'a montré.

C. Conclusions

Nous venons de finir le second volet du chapitre s'intéressant aux adorateurs de Vulcain. Dans le premier volet, nous avions surtout insisté sur les applications militaires et agricoles de

[424] Rome : « Imperator César fils du divin Auguste, pontifex maximus, imperator pour la 13ème année, consul pour la 11ème année, investi de la puissance tribunicienne pour la quinzième fois, à partir des fonds que le peuple romain a réuni à l'année nouvelle, par les consuls Néron Claude Drusus et Titus Quinctus Crispinus pour Vulcain. »
[425] Alba Fucens : « *Lucius Helvacius, fils de Caius, petit-fils de Marcus*, porteur, préteur a fait ce cadeau par décision du sénat pour Vulcain. »
[426] Narbonne : « *Quintus Vibius Maxumus, fils de Quintus*, (et) *Marcus Varius Capito, fils de Lucius*, préteurs duumvirs, ont pris soin de faire faire un autel dédié à Vulcain ainsi qu'une aire entourée d'une enceinte et un vivier d'après un décret des décurions et à frais publics. *Quintus Vibius Maxumus, fils de Quintus*, a réceptionné (les travaux). »

l'identité de Vulcain qui pouvaient être liées aux volontés fondatrices de la cité d'Ostie. Nous avions également relevé comment ces deux identités se retrouvaient à travers notre premier chapitre étudiant les célébrations italiennes honorant Vulcain. Loin de nous l'idée de répéter les propos que nous avons tenus dans les conclusions respectives de ces points, nous trouvons intéressant de noter que sur base de dossiers épigraphiques différents ou du moins construits sur des bases différentes, nous puissions émettre des constats similaires. En effet, que ce soit par l'entremise des célébrations, par l'étude des prêtrises ostiennes ou par l'analyse des actes de dévotion individuels et collectifs, les implications de l'identité vulcanienne semblent concorder.

Plusieurs spécificités doivent cependant être considérées. Il est vrai que de nombreux liens peuvent être faits entre nos différents chapitres mais notons quand même que certaines identités ne peuvent être attestées que sur base de certains dossiers épigraphiques et donc sont à mettre en lien avec les contextes particuliers que ceux-ci représentent. Nous avons déjà remarqué à ce titre le rôle éducatif que revêtait peut-être originellement Vulcain à Ostie. L'étude de ses dévots nous a également révélé certains indices d'identités inédites. En effet, dans le contexte spécifiquement gaulois, Vulcain semble s'être assimilé à une divinité gauloise revêtant des caractéristiques artisanales et avoir été particulièrement honoré dans les cités gauloises selon une importance que l'on ne retrouve pas dans le reste du monde romain. À ce titre, l'exemple de Nantes constituait un exemple tout à fait éloquent.

Comme nous l'avons également évoqué, cette compétence artisanale pourrait ne pas avoir fait partie des attributs originaux de Vulcain et devrait dès lors probablement plutôt dater de l'assimilation de ce dieu latin à l'Héphaïstos grec. Ce constat repose notamment sur le fait qu'aucun dédicant ne semble avoir exercé d'artisanat et à fortiori, aucun en rapport avec la transformation de métaux (forgerons par exemple). Ce constat, permet-il toutefois de reporter les compétences artisanales de Vulcain à une période post-hellénisation de Rome ? Si on avait dû attendre l'hellénisation de Rome pour que Vulcain acquière ses compétences artisanales, comment expliquer qu'après cette période, on ne dispose pas plus d'inscriptions produites par ce type de dédicants ?

Sans avoir la prétention d'apporter de réponse définitive à cette question, nous noterons que l'absence de tels dédicants nous semble très étrange mais qu'elle ne peut constituer un argument décisif dans ce dossier notamment au vu des pratiques iconographiques. Nous trancherons donc la question en postulant que Vulcain disposait probablement de ces compétences artisanales particulièrement militaires (forge des armes) dès les prémices de son culte mais que celles-ci se

sont confirmées par l'iconographie et la sculpture grandissante dès le 1er siècle avant notre ère mais surtout sous l'égide de l'hellénisation de la religion romaine. Ces identités artisanales et par exemple forgeronnes se sont particulièrement bien adaptées au contexte gaulois et expliqueraient ainsi le succès du patronage de Vulcain que nous avons pu noter pour la cité de Nantes par exemple.

Nous écrivions que ces compétences artisanales devaient probablement, à l'origine, être mises en lien avec le milieu militaire. Cette idée est renforcée par les dédicaces d'unités militaires notamment retrouvées à Tongres datant des débuts du 3ème siècle. Sur base de ce que les mythes nous apprennent, elles devraient en outre être liées à des batailles où le feu a joué un rôle particulier – comme lors de la bataille contre les Sabin sur le pont de l'Anio – mais plus probablement à une pratique archaïque liant les armes ennemies au culte de Vulcain comme les pratiques des *Volcanalia* pouvaient par exemple le suggérer.

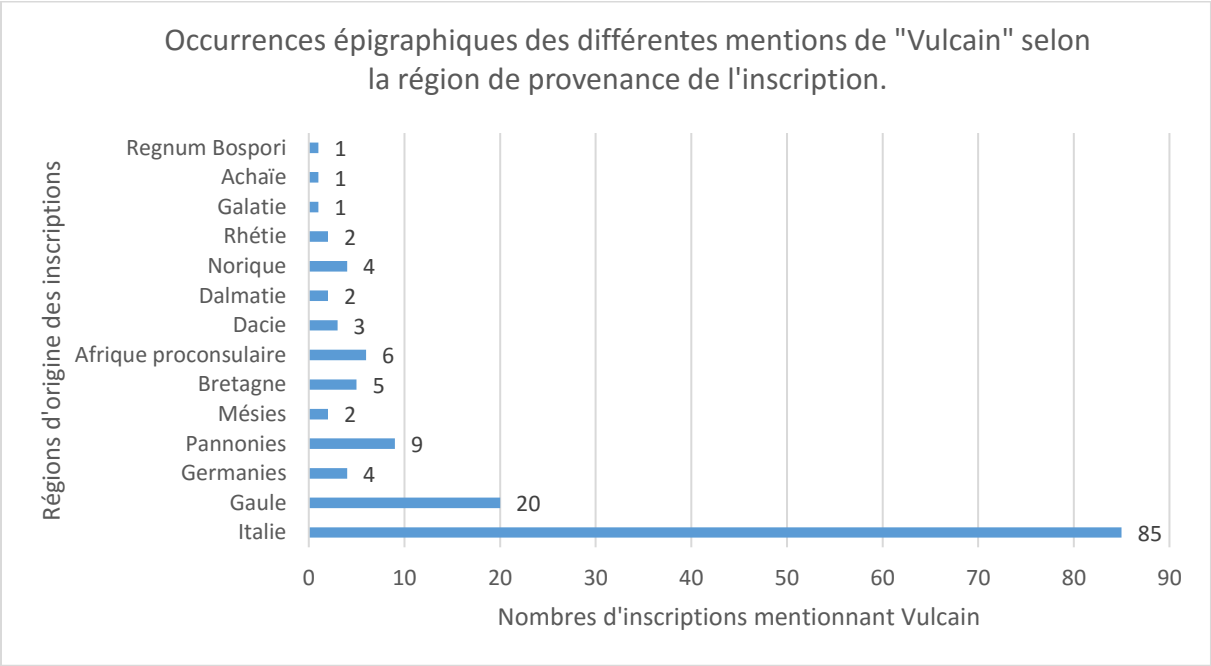
Nous ne reprendrons pas en détail les réflexions que nous venons de tenir dans la fin du point précédent et à cet égard, nous nous limiterons à rappeler que si l'étude des actes individuels nous avait fait postuler la pratique exclusivement citoyenne du culte de Vulcain, l'étude des inscriptions militaires nous avait fait relativiser notre constat. Ainsi, le culte de Vulcain, probablement en raison de l'importance que revêt ce dieu, est célébré dans un mixité sociale des plus étonnante. Il semble en effet être lié au culte impérial de manière importante et paraît être sous la tutelle directe des Empereurs tout en étant célébré par des citoyens de haute et « basse » origine. Les premiers surtout remarquables dans l'occupation des charges sacerdotales notamment à Ostie tandis que les seconds sont plutôt identifiables par le biais de l'armée et des unités de lutte contre les incendies. Cette mixité sociale est par ailleurs complétée par la présence probable d'étrangers dans les unités militaires dont nous avons traité en profondeur dans ce chapitre.

Enfin, ce chapitre nous a aussi permis de relever un paradoxe des plus intrigants. En effet, si les *fabri*, « pompiers », honorent bien Vulcain, ils ne semblent pas le faire dans le contexte de leur lutte contre les incendies. Ce constat postule que les « pompiers » n'honoraient pas particulièrement Vulcain, dieu du feu ce qui est particulièrement intrigant. En effet, pas plus que les *fabri*, les *centanorum* ou *dendrophores*, autres « pompiers » antiques ne semblent avoir voués de culte à Vulcain. Ce paradoxe que nous n'avons pu expliquer doit toutefois être nuancé par les dédicaces des *magistri vicanorum*, « pompiers » municipaux d'origine plus modeste…

Partie III : Diffusion géographique du culte de Vulcain

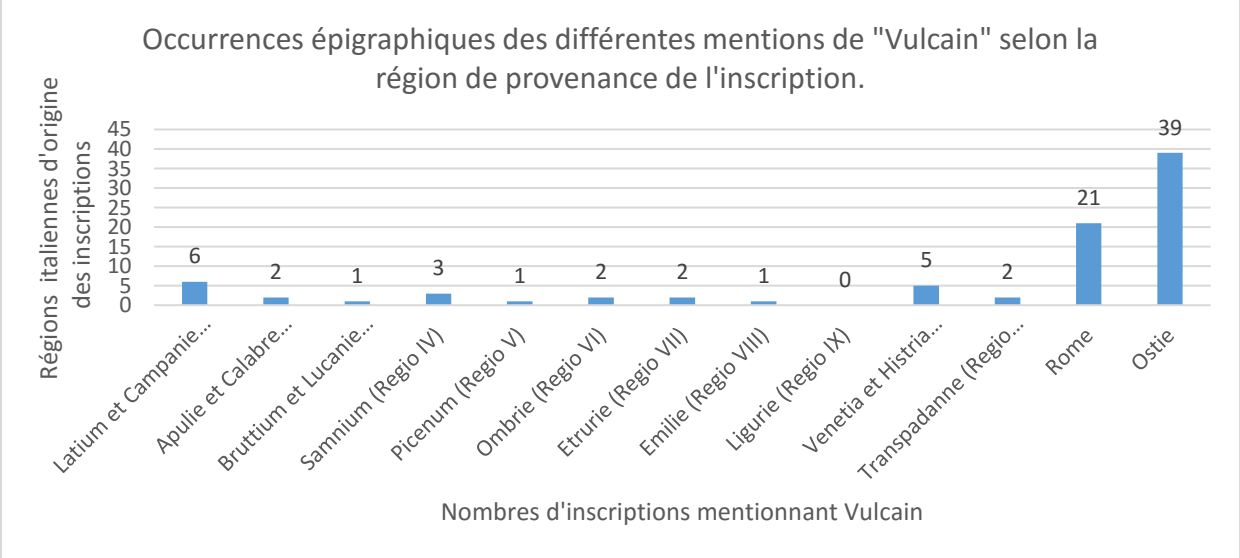
IV. Partie III : Diffusion géographique du culte de Vulcain

Pour conclure cette étude du culte de Vulcain et des applications de ses identités liée au « feu dévorant », il nous reste à revenir sur les considérations liées à la diffusion de son culte. En effet, quel meilleur moyen de compléter notre étude qu'en étudiant les régions/provinces qui nous ont permis de la réaliser ?



Grâce au premier graphique, nous pouvons premièrement remarquer que les inscriptions semblent uniformément réparties dans le territoire romain hormis en Italie où ont été trouvées un nombre significativement plus élevé d'occurrences vulcaniennes.

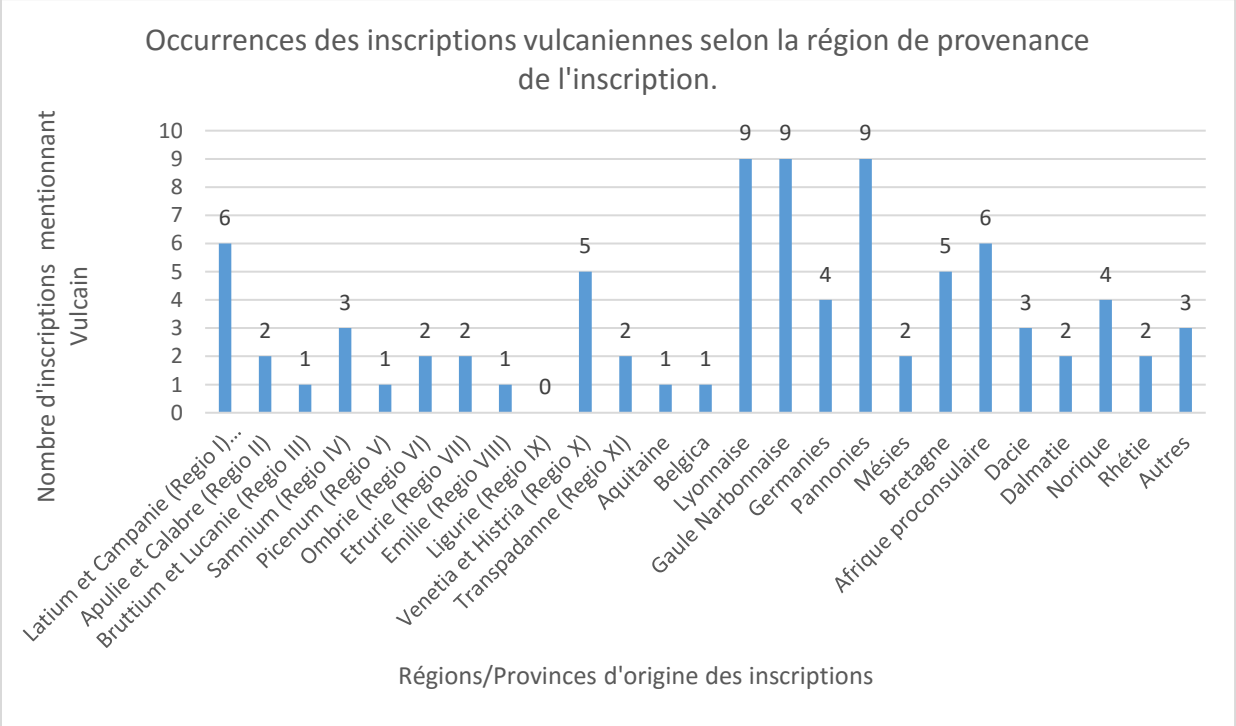
Une telle disproportion s'explique simplement. En effet, c'est évidemment en Italie que les cités d'Ostie et de Rome sont localisées et, en raison de leurs particularités respectives, il n'est guère étonnant de les voir faire figure d'exceptions dans notre corpus.



Toutefois, si l'on soustrait l'ensemble des épigraphes romaines et ostiennes à l'Italie, celle-ci reste, avec 25 inscriptions, la première région émettrice d'épigraphes vulcaniennes, devant les Gaules (20 inscriptions). Pourtant, si l'on observe la carte reproduite en annexe (*Cfr. Annexe B.1.*), les régions italiennes ne constituent nullement la zone géographique qui nous a offert le plus d'inscriptions. En effet, sur l'ensemble des inscriptions découvertes à ce jour, il semblerait que ce soit la région des Balkans qui ait conservé le plus de sources épigraphiques. Comment expliquer un si grand nombre d'inscriptions italiennes ?

Nous pouvons nous demander si la présence d'un plus grand nombre d'inscriptions implique *de facto* que le culte étudié y soit plus important que dans les autres régions du territoire romain… Au contraire, dans des provinces normalement très émettrices telles que la Dalmatie ou l'Hispanie qui ne nous offrent que peu d'inscriptions vulcaniennes à savoir respectivement, 2 et 0 inscriptions, peut-on supposer que le nombre peu élevé d'épigraphes soit indicateur d'un désintérêt pour le culte de Vulcain ?

Cela nous semble peu probable. En effet, si l'on observe plus en détail les chiffres présentés et que l'on met sur un même pied les provinces (non-italiennes) et les régions italiennes (augustéennes), en exceptant les cités de Rome et d'Ostie, nous pouvons noter que la répartition des inscriptions vulcaniennes trouvées semble homogène dans l'ensemble des territoires romains étant donné qu'on ne trouve jamais plus de neuf inscriptions pour une seule région ou province.



Il nous semble donc raisonnable de postuler que si le culte de Vulcain ne s'est pas répandu dans l'ensemble des régions ou provinces romaines (*Cfr. Infra*), il s'est toutefois propagé de manière uniforme dans les régions qu'il a touchées.

En effet, la plupart des régions/provinces sont proches des 3,4 inscriptions de moyenne excepté la Lyonnaise et la Narbonnaise qui comptent neufs occurrences ainsi que la Pannonie supérieure[427], le Latium (et Campanie) et l'Afrique proconsulaire, avec respectivement 7, 6 et 6 occurrences. Dans l'extrême inverse, nous pouvons citer les régions orientales à savoir l'Achaïe et la Galatie et le Royaume du Bosphore qui ne comptent qu'une seule inscription. Toutefois, étant donné le caractère oriental de ces régions, nous ne nous en occuperons pas plus avant dans ce travail[428].

Comment expliquer que certaines régions aient plus du double des occurrences moyennes ? Notons qu'au contraire des cités d'Ostie ou de Rome, ces régions ne constituent nullement des exceptions notoires. Dès lors, pouvons-nous postuler que ces occurrences sont la preuve d'une plus grande pratique du culte de Vulcain dans ces régions qu'ailleurs ou est-ce simplement le résultat d'un hasard de la conservation ?

Remarquons par ailleurs combien le changement de perspective que nous avons établi vis-à-vis de l'Italie a fait naître de nouvelles considérations. Avec cette façon d'envisager la répartition géographique, désossant l'Italie en ses différentes régions, nous avons pu montrer que les régions italiennes ne revêtent plus du tout le statut privilégié dont elles jouissaient dans les premières lignes de notre réflexion. En effet, seule la *Regio I* (Latium et Campagnie) fait désormais partie des régions et provinces ayant livré le plus d'inscriptions vulcaniennes et ce même en exceptant Ostie.

Si l'on a pu démontrer que la diffusion était uniforme dans les endroits où elle a percé, peut-on pour autant définir cette diffusion et l'expliquer ? En d'autres termes, nous écrivions que le culte de Vulcain s'était propagé de manière homogène mais pas dans l'ensemble des provinces romaines, dès lors, peut-on expliquer pourquoi certaines régions ou provinces sont dépourvues de traces du culte de Vulcain ? Ainsi, peut-on exclusivement limiter la diffusion du culte de Vulcain à une partie du bassin méditerranéen ?

Sur base de la carte reproduite en annexe (*Cfr. Annexe B.2.*), nous pouvons d'ores et déjà remarquer que le culte de Vulcain semble, selon notre corpus, être réparti dans une bonne

[427] Nous ne l'avons pas repris dans les graphiques mais la Pannonie inférieure présente deux inscriptions vulcaniennes tandis que la Pannonie supérieure en propose 7.

[428] Pour les raisons de ce choix, *Cfr. Page X. (intro)*

partie du bassin méditerranéen. Notons toutefois qu'à ce jour, aucune inscription vulcanienne n'a été mise au jour dans le bassin ibérique ou dans la plupart des provinces orientales.
En effet, hormis une inscription trouvée en dehors du territoire romain dans le Royaume du Bosphore[429], une inscription d'Achaïe[430] et une galate[431], Vulcain semble exclu du monde oriental. Comment expliquer une telle diffusion à priori hétéroclite ?

Comme nous l'écrivions dans l'introduction, nous avons fait le choix de laisser de côté la dimension orientale du culte de Vulcain et c'est pourquoi nous nous concentrerons sur le reste du monde romain. Cette dimension orientale n'est cependant pas à oublier ou négliger et il serait dès lors une bonne chose d'explorer les pistes d'une confrontation entre culte occidental et oriental de Vulcain dans des travaux postérieurs…

Si l'on inverse notre compréhension de ce que nous étudions, nous pouvons peut-être envisager que ce ne sont plus les Romains qui ont influencé la religion de leurs contemporains mais que dans ce cas-ci, ils ont peut-être subi l'influence d'autres peuplades. C'est la perspective que propose Paul-Marie Duval dans son article « Vulcain et le métal » écrit en 1989.[432]
Dans celui-ci, il propose l'idée selon laquelle Vulcain serait l'incarnation d'une des trois divinités principales gauloises au même titre que les pendants gaulois de Mercure[433] et Minerve[434]. Vulcain est ainsi le protecteur des métiers d'ouvrage du métal tandis que Mercure en est l'inventeur (comme de tous les autres arts et artisanat d'ailleurs) et Minerve, le professeur.[435] Sur base de la religion celtique et plus particulièrement gauloise, il affirme que le culte de Vulcain s'est exclusivement développé dans les territoires qui ont été sous domination culturelle celte et utilise comme argument qu'aucune inscription n'a été trouvée en dehors de ces territoires. Vulcain serait donc l'incarnation de la survie dans le monde religieux romain de la figure du dieu forgeron celte si cher aux gaulois.[436]

Si l'idée semble séduisante, elle n'en reste pas moins erronée. En effet, cette étude qui date de 1989 est aujourd'hui dépassée car depuis son écriture, de nombreuses découvertes ont été mises au jour. Par exemple, selon l'auteur, « seulement » 128 inscriptions attestent le culte

[429] *A.E.*, 1998, 1161.
[430] *C.I.L.*, I, 2247.
[431] *C.I.L.*, III, 423.
[432] DUVAL P. M., *op. cit.*
[433] Dans les représentations iconographiques, le « Mercure gaulois » est d'ailleurs souvent représenté selon les mêmes caractéristiques que Vulcain. *Ibid*., p. 303-305.
[434] *Ibid*.
[435] *Ibid*., p. 305.
[436] *Ibid*., p. 306.

de Vulcain[437] et aucune inscription n'a, à ce sujet, été trouvée en Afrique, en Espagne, en Dalmatie, en Mésie ou en Dacie.[438]

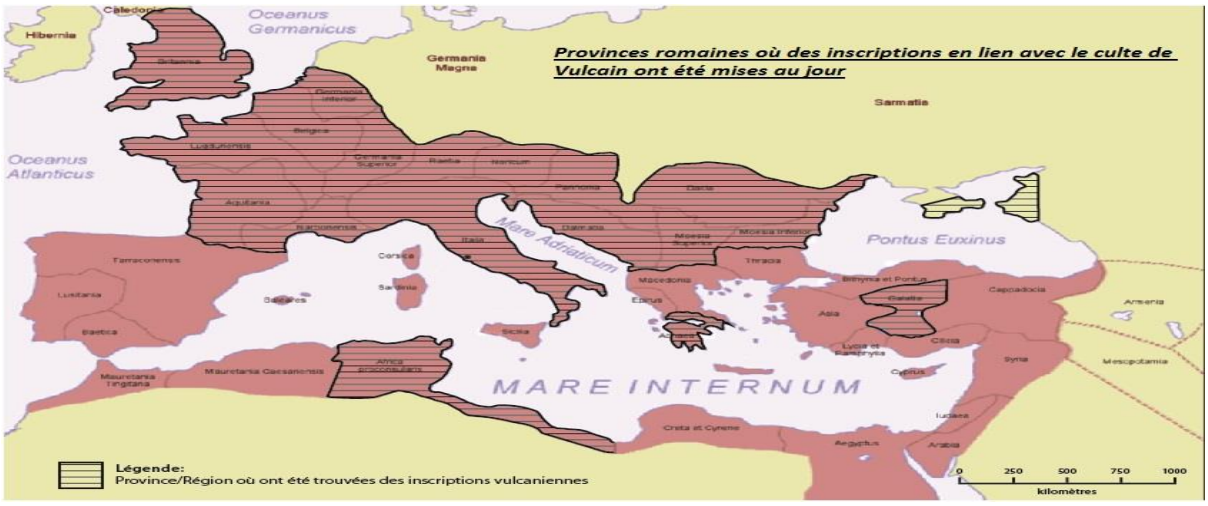
Or, depuis 1989, le corpus de sources épigraphiques dédiées à Vulcain s'est largement étayé puisqu'il compte aujourd'hui 145 inscriptions dont six africaines, deux dalmates, deux de Mésie et trois de Dacie. Il est dès lors indéniable que cette étude est dépassée tout du moins du point de vue de ses sources.

De plus, comme nous l'avons présenté aucun lien entre travail du métal et culte de Vulcain n'a pu être explicitement révélé. Il semble donc incorrect de noter que c'est par sa figure d'héritier du patronage métallique, que le culte vulcanien s'est propagé dans les populations celtiques.

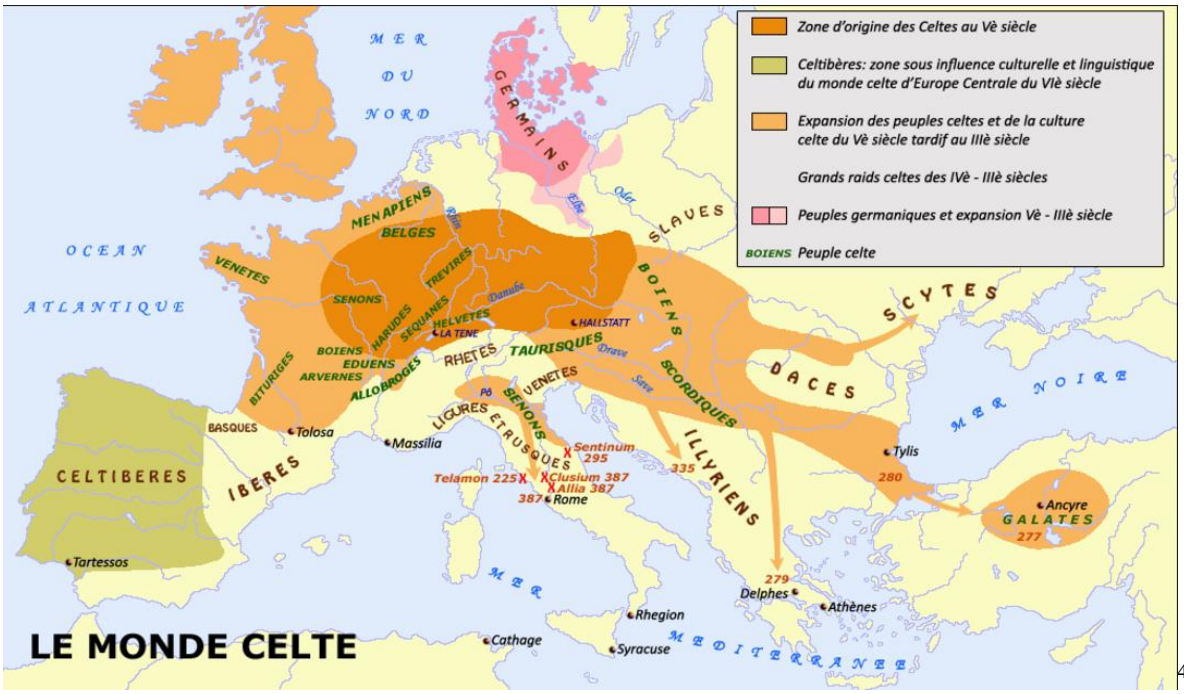
De plus, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, la majorité de nos inscriptions sont à dater des 2er et 3ème siècles de notre ère c'est-à-dire, à une époque où la dimension culturelle celte était largement tombée dans l'oubli dans ces populations qui se sentaient romaines (et non plus celtes).

Enfin, le fait que Vulcain soit un dieu romain, honoré sous un nom romain par des Romains achève, selon nous, de rendre la théorie de M. Duval peu crédible…

Nous avons cependant abordé une question similaire lors de notre étude des inscriptions nantaises et avons pu mettre en lumière que le culte de Vulcain y avait été – au même titre que dans le reste de la Gaule – favorisé, probablement en raison de son assimilation à une divinité gauloise. La théorie de Duval est-elle dès lors à rejeter dans son entièreté ? Outre nos raisonnements parallèles, il est en effet étrange de remarquer que si l'on compare la carte suivante (reproduite en annexe pour plus de lisibilité, *Annexe B.2.*) avec celle déjà citée précédemment[439], certaines similitudes nous apparaissent éloquentes.



[437] *Ibid.*
[438] *Ibid.*
[439] Carte reproduite en *Annexe B.1.*



[440]

Il semble en effet indéniable que les zones mises en évidence sur les deux cartes sont similaires, surtout si l'on prend des exemples précis tels que l'implantation celte ponctuelle en Anatolie ; en Galatie. Bien que non exclusivement lié au développement de la culture celtique, le culte de Vulcain aurait-il été diffusé plus largement dans les régions « celtisées » ?

Si oui, comment expliquer l'absence de trace vulcanienne en Espagne ou leur présence en Afrique ?

En Ibérie, se développent les Celte-Ibères, peuple né de la rencontre de celtes et des populations locales.[441] Comment expliquer que ces populations n'aient pas été touchées par la diffusion du culte de Vulcain si cher aux celtes et aux gaulois ?

Sans pouvoir le prouver, il nous semble, au travers des lectures que nous avons fait sur les Celtes, qu'une hypothèse viable serait de postuler que la culture ibérique ait pris le pas sur celle celtique et que dès lors, du moins au niveau religieux, les Celtes se soient acculturés. Il faudrait donc postuler une société ibérique dans laquelle le dieu forgeron celte n'a pas trouvé d'homologue. Plus probablement, comme nous le préciserons, il semble logique de postuler que l'Ibérie ait elle aussi accueilli le culte de Vulcain mais que les traces de ce dernier n'y aient pas encore été mises au jour.

[440] Carte trouvée sur http://www.cndp.fr/archive-musagora/gaulois/fichiers/gaulois_avant.htm (page consultée le 23/05/17).

[441] Nous avons pris le parti de ne pas approfondir l'histoire de l'acculturation des Celtes et des Ibères mais un bon extrait de traités de ce genre peut être : ALMAGRO-GORBEA M., « Les Celtes dans la péninsule ibérique », dans *Les Celtes*, MOSCATI S., e.a. (dir), Venise, Palazzo Grassi, 1991, p. 389-407.

Au contraire, la découverte d'inscriptions en Afrique, exemptée de toute influence celtique, nous conforte dans la négation de l'hypothèse de Duval qui lie exclusivement Vulcain aux Celtes…

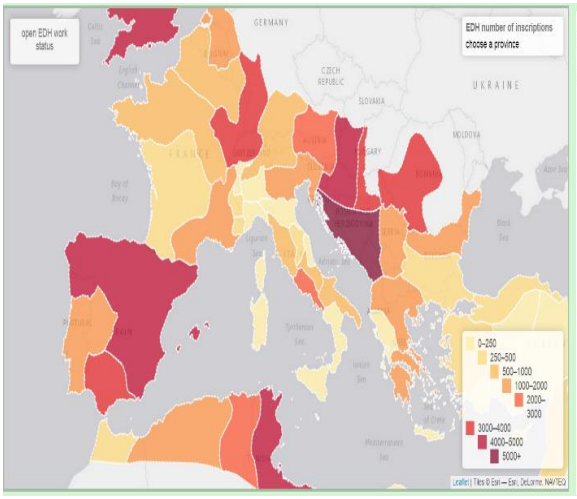
En outre, les interprétations récentes de la religion celtique nous décident définitivement à abandonner cette théorie de Duval. À ce titre, nous pouvons citer Maurice Meuleau qui présente la religion celtique comme étant énothéïste[442] (et non plus polythéiste) excluant de facto l'existence même d'un dieu simplement « forgeron » et détruisant, de fait, la théorie de Duval quant à la survie de ce dernier à travers Vulcain.[443] Il semblerait donc, sur base de notre critique de Duval, que l'on doive remettre en question ce que nous écrivions pour Nantes et que l'on ne doive dès lors plus lier le culte de Vulcain à son assimilation à une divinité artisanale gauloise mais bien à la fonction annonaire de ce port…. Notons toutefois qu'au vu des cartes présentées, il nous semble tout aussi incorrect d'exclure tout lien entre culte de Vulcain et culture celte.

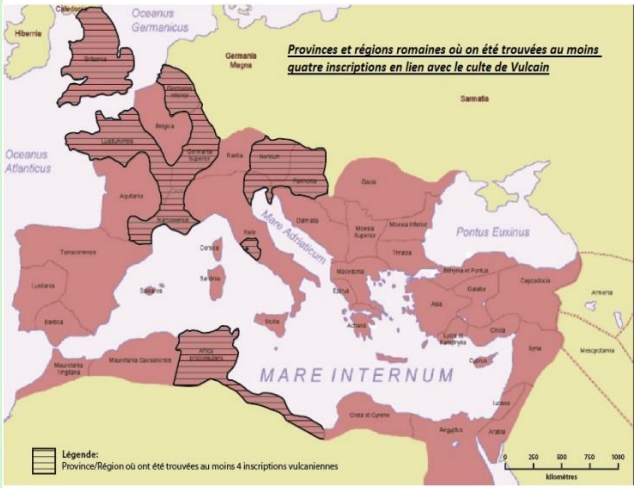
Nous avions par ailleurs envisagé d'expliquer la diffusion du culte de Vulcain par une propagation facilitée par les actions des élites romaines, expliquant une répartition s'amoindrissant à mesure que l'on s'éloigne de Rome. Toutefois, ni par l'entremise des autorités républicaines, ni sur base des provinces impériales, nous n'avons pu dégager de conclusion satisfaisante. Si les autorités romaines ou du moins impériales ne semblent donc pas avoir directement influencé la diffusion du culte de Vulcain, peut-on pour autant estimer que le culte de Vulcain est totalement dégagé de l'autorité des classes dirigeantes romaines ? Ce culte est-il totalement indissociable de l'activité impériale ? Ce sont des questions que nous avons choisi de laisser de côté mais qui pourraient être intéressantes à creuser.

Aussi frustrant que cela puisse être, il semblerait donc, au vu des éléments présentés, que la répartition du culte de Vulcain, tout du moins dans l'état actuel des découvertes, ne semble pas dépendre de facteurs déterminants nous permettant de l'expliquer.

Selon nous, l'image que l'on en a dépend dès lors des aléas de la découverte tout comme il y a vingt ans, aucune inscription à propos de Vulcain n'avait par exemple été trouvée en Afrique, Dalmatie ou Dacie amenant Paul-Marie Duval à énoncer des conclusions erronées liant exclusivement la diffusion du culte de Vulcain à celle de la culture celte. Cette explication semble d'autant plus être confirmée par la mise en perspective de deux cartes déjà citées. (*Cfr. Annexe B.1 et B.3. pour avoir les cartes en dimensions plus lisibles*).

[442] Il définit une religion énothéïste comme étant une religion où « il ne s'agit plus de dieux multiples, mais de manifestations personnalisées d'une même et seule divinité fondamentale de nature solaire ». *Ibid.*, p. 78.
[443] MEULEAU M., *Les Celtes en Europe*, Rennes, Éditions Ouest-France, 2011, p. 77-80.





Les ressemblances sont une nouvelle fois frappantes. En effet, la première présente les provinces ayant produit le plus d'inscriptions en général à ce jour – au plus la couleur est foncée au plus la province a produit d'inscriptions – tandis que la seconde présente les provinces ayant fourni le plus d'inscriptions vulcaniennes. La mise en perspective de ces deux documents montre sans équivoque combien les provinces ayant en général produit le plus d'inscriptions ont également produit le plus d'inscriptions vulcaniennes.
Il nous faut cependant remarquer que la Dalmatie et l'Hispanie sont sous-représentées dans notre corpus en regard de leur poids en général tandis qu'au contraire, la Lyonnaise par exemple semble plutôt jouir du phénomène inverse.

Ayant envisagé la répartition par région et par province, et après avoir essayé d'expliquer au mieux une telle répartition, nous nous sommes demandé si étudier la répartition des inscriptions cité par cité pouvait enfin apporter de nouvelles données à cette étude. Cependant, après avoir repris l'ensemble des cités de notre corpus ainsi que le nombre d'inscriptions qu'elles ont produites, il ne nous semble que peu éclairant d'utiliser ces données. En effet, très peu de cités nous ont procuré plus d'une inscription. Dès lors, si ce n'est pour remarquer qu'une fois de plus la répartition est peu importante mais uniforme, nous n'avons rien à tirer d'une telle analyse. Notons également que les cités de notre corpus ne correspondent pas forcément aux centres métallurgiques les plus développés à l'époque romaine, étayant ainsi l'infirmation de la théorie selon laquelle le culte de Vulcain était surtout lié à son identité « forgeronne ».

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons premièrement écrire qu'au vu des éléments présentés, il semblerait que le culte de Vulcain se soit répandu dans la plupart du monde romain de manière homogène tout en étant peut-être facilité dans les territoires aux origines celtiques. Pour de multiples raisons basées sur les nouvelles découvertes notamment, cette facilitation

semble toutefois de plus en plus douteuse. D'autant plus que, comme la lecture de la conclusion du mémoire de Joseph Brion[444] nous l'a fait comprendre, la culture celte ne représente pas un phénomène uniforme mais bien la somme de nombreux peuples et de leurs croyances. Dans une logique analogue, il semble dès lors d'autant plus évident qu'il est illusoire de réduire la diffusion du culte de Vulcain à celle de la culture celte… Par ailleurs, nous avons établi que le rayonnement de ce culte s'il est homogène semble relativement faible (en moyenne 3,4 inscriptions par province dont rarement plus d'une par cité). Au vu de l'homogénéité de la diffusion de ce culte, il ne semblerait pas non plus que le nombre d'inscriptions trouvées dans une région indique la piété avec laquelle ses habitants honorent Vulcain (si l'on excepte les cités d'Ostie et de Rome chacune pour leurs particularités respectives).

Actuellement, il ne nous est pas permis d'affirmer que les élites romaines et plus tard l'Empereur ont influencé la diffusion du culte de ce dieu. Toutefois, sur base du contenu de notre corpus, il nous semble indéniable que les figures de Vulcain et de l'Empereur sont étroitement liées. Est-il dès lors erroné de postuler un possible lien ?

Ensuite, grâce à la comparaison de différentes cartes, nous avons pu établir que la diffusion du culte de Vulcain ou du moins la perception que nous, modernes, en avons dépend directement des découvertes archéologiques. Du reste, nous avons également démontré combien cette diffusion était peu représentée dans les sources épigraphiques. Il nous paraît donc probable que les provinces n'ayant pas encore produit de sources vulcaniennes ont beaucoup de chance d'en voir surgir l'une ou l'autre dans les prochaines années. Et ce notamment en Hispanie, province largement émettrice de sources épigraphiques en règle générale. Il y a donc là des vérifications qui devront être faites dans les années à venir et qui remettront peut-être en doute les conclusions que nous énoncerons dans ce travail.

Notons enfin que si son culte s'est propagé dans une grande partie du monde romain, il faut également remarquer qu'il a touché des territoires situés en dehors des terres romaines comme l'inscription trouvée dans le Royaume du Bosphore l'atteste[445]. Au contraire, certaines zones sous influence romaine ne nous ont livré aucune trace vulcanienne. Et si nous n'avons pas trouvé d'explication particulière pour les terres ibériques, nous n'en n'avons pas plus trouvées pour expliquer l'absence de ce culte dans les îles méditerranéennes.

[444] BRION J., *L'installation des Galates en Asie Mineure sous le règne d'Antiochos Ier*, Mémoire de licence réalisé sous la direction de Marchetti (promoteur), Louvain-La-Neuve, UCL, 2011.
[445] *A.E.*, 1998, 1161.

V. Élargissements

Comme nous l'avons écrit en introduction, de nombreux points de notre réflexion ont dû être écartés du présent travail. Soit parce qu'ils n'étaient pas exploitables – comme l'analyse diachronique par exemple – soit parce que ce dont nous avons déjà traité, ayant pris une ampleur imprévue, ne nous permettait pas de nous y attarder.

À l'origine, nous avions en effet imaginé un plan tripartite pour ce travail. Le premier chapitre se serait concentré sur la définition de l'identité archaïque de Vulcain tandis que le second, par l'étude de la pratique de son culte, aurait exposé son identité dans le contexte épigraphique. Enfin, le troisième volet devait concerner les représentations artistiques – iconographiques, sculpturales mais aussi littéraires – qui décrivaient chacune à leur manière le Vulcain classique. Ce chapitre qui aurait été confronté au second aurait été des plus intéressant car il aurait permis la confrontation de la façon dont on l'honorait avec la façon dont les Romains se le représentaient.

Après avoir pris le parti de nous concentrer sur notre second chapitre originel, nous avons également dû renoncer à exploiter certains points. À ce titre, le chapitre portant sur les actes de dévotion individuels pourrait être approfondi du point de vue de l'origine géographique des citoyens honorant Vulcain par exemple.

Dans ce travail, nous avons traité de deux aspects principaux du culte de Vulcain à savoir ses célébrations et ses dévots. Nous voulions cependant également étudier un troisième axe important qui selon nous gagnerait à étoffer ce travail. En effet, nous n'avons pas envisagé sous quelles épithètes Vulcain était invoqué ni même les divinités auxquelles il était associé. Il serait cependant révélateur de constater que dans un contexte donné, ce soit toujours la même épithète qui soit utilisée. En outre, il pourrait être tout autant significatif de constater que dans un large pourcentage de nos inscriptions, Vulcain ait été associé à une divinité terrestre – Stata Mater ou Mater Magna par exemple – ou à la triade capitoline ou tout autre association envisageable. Nous avons à ce sujet succinctement évoqué son lien avec le culte impérial mais au même titre que le reste de ce « troisième volet », il serait intéressant de creuser d'avantage cet aspect…

Au regard de tout ce que nous avons dû abandonner, il paraît évident de constater que Vulcain, comme son culte, est loin d'avoir été traité de manière exhaustive. Il nous paraît donc d'autant plus étonnant d'avoir pu constater à quel point l'historiographie le concernant était limitée. Il paraît à ce titre évident qu'il reste donc là tout un pan de la religion romaine à explorer…

VI. Conclusions

Nous écrivions en introduction qu'au vu du peu de datation que nous avions pu définir sur l'ensemble de notre *corpus*, il nous était impossible de réaliser une analyse diachronique de la pratique du culte de Vulcain et donc d'envisager toute évolution de celle-ci. Toutefois, si l'on met en perspective les dossiers grâce auxquels une étude chronologique avait pu être réalisée, leurs similitudes nous apparaissent flagrantes et nous pensons dès lors qu'elles dépassent le simple cadre des coïncidences.

Dans notre première partie, nous avions ainsi pu relever que les *Volcanalia* étaient épigraphiquement attestées dès la moitié du premier siècle avant notre ère tout en continuant d'être célébrées jusqu'en 354 au moins[446], voire même jusqu'au 6ème siècle si l'on croyait les propos de Salzman et Degrassi sans que toutefois cela ait pu être attesté épigraphiquement.[447] Nous y avions également montré que la tradition littéraire faisait remonter le culte de Vulcain à la création de Rome étant donné que les Volcanalia étaient célébrées, au moins en partie, sur l'autel dont elle attribuait la création à Romulus. Si cela ne peut nullement constituer un *terminus ante quem* fiable, cela atteste toutefois de l'importance que revêtait ce culte dans la constitution de l'identité romaine lors de la reconstruction de son histoire au premier siècle. Sur base de ce constat, nous avions pu définir qu'au moins dans l'esprits des Romains de l'époque classique, Vulcain avait toujours fait partie de leur histoire et constituait donc un élément essentiel de leur identité collective.
L'étude des fastes mentionnant les *Tubilustria* avait révélé des éléments similaires sans que toutefois la célébration vulcanienne du 23 mai n'ait pu être attestée jusqu'au 4ème siècle.[448]

La seconde partie de notre travail avait également offert des exemples d'un tel intervalle temporel ou du moins du même *terminus ante quem*. En étudiant le cas particulier de la cité d'Ostie, nous avions en effet pu démontrer que si la première attestation d'un pontife de Vulcain – preuve indéniable de l'existence du culte de ce dieu – ne pouvait être datée que de la première moitié du 1er siècle avant notre ère, il était probable de devoir considérer que Vulcain était devenu la divinité poliade de la cité dès sa création qui est au plus tard à dater du 4ème siècle avant notre ère. Il nous avait en outre été possible de poser un *terminus post quem* au 3ème

[446] Dont le calendrier de l'année nous est parvenu et constitue, rappelons-le, le seul exemple du déroulement des *Volcanalia* à l'époque où le Christianisme constituait son hégémonie.
[447] SALZMAN M.R., *op. cit.*, p. 239 : DEGRASSI A., *op. cit.*, p. 500-501.
[448] Nous ne mentionnons ici pas les *Piscatorii ludi* puisque leur existence n'est attestée que par la tradition littéraire et que cette troisième célébration nous est dès lors inutile dans la datation de la pratique du culte de Vulcain.

siècle qui devait cependant plus être mis en lien avec les difficultés communes à l'ensemble de l'Empire à cette époque qu'avec une diminution de la dévotion des Romains pour Vulcain.
Enfin, les actes de dévotion individuels, collectifs et militaires en étant datés pour la plupart de la fin du 2ème siècle et du courant du 3ème avaient confirmé que le culte vulcanien avait conservé toute sa vitalité à cette époque et que le *terminus post quem* devait probablement être reculé au plus tôt au 4ème siècle concordant de ce fait avec ce que l'étude des célébrations publiques nous avait permis de définir.

La confrontation des célébrations publiques et des autres pratiques du culte de Vulcain nous permet donc de confirmer que ledit culte est épigraphiquement attesté du 1er siècle avant notre ère jusqu'au 4ème siècle après Jésus Christ. Sur base de la tradition littéraire notamment, il nous faut cependant reconsidérer cet intervalle temporel pour l'élargir et postuler que Vulcain, en tant qu'élément constitutif de l'identité romaine devait probablement avoir été honoré depuis les premiers temps de la société romaine et jusqu'à sa chute. Toutefois, parce qu'il s'agit de conjonctures uniquement basées sur la perception, peut-être biaisée, qu'avaient les Romains de leur dieu, cet élargissement doit rester hypothétique.

John Scheid écrivait dans son ouvrage résumant la religion romaine que tout dieu romain s'incarnait généralement de deux manières prédéfinies ; l'une terrifiante et l'autre paisible.[449] À la suite de notre étude, pouvons-nous assimiler Vulcain à ce modèle ?

Nous avons déjà quelque peu évoqué dans quelle mesure Vulcain pouvait, avant tout autre caractéristique, être considéré comme romain. En effet, au contraire de bien d'autres divinités du panthéon de la cité millénaire, Vulcain ne semble pas dénoter d'une importation étrangère. Cette caractéristique citoyenne qui lie Vulcain au peuple romain et en fait l'un de ses éléments constitutifs représente donc le premier constat qu'a pu révéler notre étude.
Nous avons en effet déjà mentionné comment il avait pu être lié aux fondations d'Ostie et de Rome par la tradition littéraire mais de nombreux autres indices peuvent révéler cette caractéristique de son identité à travers nos différents dossiers épigraphiques.
Rappelons à ce propos que ce sont presque exclusivement des citoyens qui sont attestés comme dédicants de son culte.[450] En outre, la dédicace qui lui est adressée par les marins de Paris sur le *pilier des Nautes* le place aux côtés de Jupiter comme l'un des dieux représentant symboliquement les Romains.

[449] SCHEID J., *op. cit.*, p. 123.
[450] Notons l'exception que constituent les deux cohortes auxiliaires probablement constituées d'étrangers : *C.I.L.*, III, 3646 et *FBW*-1977-499.

Si Vulcain semble donc être un dieu des Romains, il est également celui de tous les Romains et étant donné que la pratique de son culte ne se limite pas à une seule tranche de la population citoyenne. En effet, il est tout autant honoré par des citoyens aux ressources modestes au regard des offrandes qui lui sont faites que par des citoyens plus « prestigieux » puisque certains d'entre eux occupent des fonctions de magistrats dans leur municipe.[451] La *macula servile* des affranchis ne les empêches pas plus de l'honorer et à ce titre les quelques *Sevirs Augustales* de notre corpus constituent un exemple éloquent.
Un dernier exemple peut être cité afin de prouver le caractère global et général qui caractérise le culte de Vulcain. En effet, lorsque nous avons étudié la diffusion géographique de son culte, nous avons pu mettre en relief combien la pratique de celui-ci était généralisée à l'entièreté du monde occidental.

Parce que Vulcain peut donc être défini comme un dieu constitutif de l'identité romaine, peut-on apercevoir les deux manifestations de son identité que suppose la définition de Scheid ? Vulcain en tant que « dieu du feu dévorant » endosse-t-il deux rôles, l'un terrifiant et l'autre paisible ?

Étonnamment, le premier aspect de son identité nous est presque exclusivement apparu dans un contexte agricole. En effet, c'est surtout pour éviter les incendies des ressources céréalières que Vulcain semble avoir été invoqué dans son aspect terrifiant. Il aurait logiquement dû être invoqué pour la protection de toutes sortes de matières inflammables. Cependant, cet aspect terrifiant de sa personnalité n'est explicitement attesté que lors des *Volcanalia* afin de protéger les ressources nouvellement engrangées. Nous pouvons également circoncrire cette protection au contexte spécifiquement céréalier en rappelant l'inscription posée par le *vicus Fortunae* qui invoquant vraisemblablement Vulcain pour la protection des *horrea* de sa rue.[452] Or, rappelons-le, les *horrea* servaient avant tout de « greniers à grains ». Les deux fois où Vulcain a donc pu être honoré pour son côté terrifiant, ce fut dans un contexte à mettre en lien avec la sauvegarde des ressources céréalières. Ce constat bien qu'étrange en rejoint un second, encore plus étonnant qui nous intrigue depuis sa rédaction. En effet, Vulcain, que l'on honore pour éviter les incendies, n'est – presque – jamais honoré par les « pompiers » antiques : *fabri*, *dendrophores*, *centonariorum*, *vici magistri* ou les *cohortes de vigiles* ostiennes. En effet, seules une inscription des *fabri* et deux des *vici magistri* peuvent lier ces groupes à Vulcain. Pourtant, de manière générale, la plupart de ces groupes nous ont laissés de

[451] *C.I.L.*, III, 14370.
[452] *C.I.L.*, III, 10875.

nombreuses attestations épigraphiques ce qui n'aurait pas manqué de révéler un culte à Vulcain si celui-ci avait été fréquent.

Nous n'avons malheureusement pas réussi, malgré nos efforts, à expliquer pourquoi ces *pompiers* du monde romain n'honoraient pas le dieu qui était spécifiquement invoqué pour éviter les incendies et ce constat est, comme nous l'écrivions, des plus intrigant.

Si Vulcain semble donc être honoré pour éviter les incendies, particulièrement des ressources céréalières, il ne faut cependant pas exclusivement limiter son action terrifiante à ce contexte. En effet, en rappelant l'inscription de Domitien[453], nous pouvons affirmer qu'il était également au moins honoré pour éviter les incendies de grande ampleur. Domitien lui avait ainsi accordé de nouveaux sacrifices lors des *Volcanalia* afin d'éviter que ne se reproduisent des incendies – *incendiorum arcendorum causa* – tels que ceux de 64 sous Néron et de 80 sous Titus.

Au vu de cette dernière attestation, nous pouvons donc affirmer que Vulcain, dans le premier aspect, terrifiant, de son identité, était honoré afin d'éviter que des incendies néfastes à la société ne se déclarent et, à ce titre, revêtait une dimension particulièrement importante dans un contexte agricole ou plutôt céréalier.

Outre les destructions ignées aux incidences néfastes sur la société, Vulcain était également invoqué pour les bienfaits de certains « incendies » mineurs. C'est du moins ce qu'il nous paraît devoir être déduit des quelques exemples significatifs qu'atteste notre corpus.

Pendant les *Volcanalia*, nous avons défini, sur base des théories dumézilienne, qu'en plus de la protection des ressources céréalières, Vulcain était également honoré pour les bienfaits que représentaient les brûlis sur la régénération de la terre et cela constituait le premier indice du rôle « paisible » que définissait Scheid.

Nous pouvons ensuite rappeler que Vulcain était également largement honoré dans les thermes d'Alianas en Afrique du Nord à l'époque vandale. Peut-être dans une dialectique d'opposition de l'eau et du feu mais probablement plus pour les bienfaits que la combustion de matériaux de chauffage pouvait avoir sur la société en lui offrant l'accès aux bains chauds… Nous pouvons également rappeler une inscription archaïque dans laquelle certains cuisiniers remerciaient Vulcain pour son aide – *opidque Volcani* – à la réalisation de banquets somptueux.[454]

Enfin, dans une dimension moins paisible mais toujours bénéfique pour la société romaine, Vulcain était aussi honoré pour la destruction de ses ennemis qui par extension étaient ceux de

[453] *C.I.L.*, VI, 826.
[454] *C.I.L.*, XI, 3078.

Rome expliquant ainsi la dédicace à ce dieu des armes adverses après la bataille, pratique attestée notamment par Tite-Live, rappelons-le.

Nos dossiers épigraphiques attestent donc sans équivoque de l'hétérogénéité des contextes dans lesquels ce deuxième rôle peut s'incarner. C'est pourquoi, nous considérons les exemples cités comme révélateurs d'une application multiforme de ce second rôle qui ne peut nullement être limitée aux rares mentions qui nous sont parvenues. Il nous paraît donc évident de devoir considérer que si Vulcain était bien honoré selon un aspect terrifiant comme nous l'avons montré, il devait également être célébré et remercié pour toutes les manifestations bénéfiques qu'une quelconque destruction ignée pouvait revêtir que ce soit dans le domaine agricole, militaire ou encore au niveau du bien-être.

L'étude du culte particulier célébré à Ostie, à travers l'étude des prêtrises de Vulcain, nous avait permis de confirmer ces propos mais également de les élargir. Nous avions en effet pu montrer que si Vulcain semblait y occuper une place privilégiée, c'était en partie en raison du caractère annonaire de la cité portuaire ce qui rejoint les propos que nous tenions par rapport au premier rôle, terrifiant, de ce dieu.

Nous avions en outre montré qu'étant probablement la divinité poliade de la cité dès l'époque de sa création, il devait également détenir des prérogatives dans le milieu agricole et militaire. En effet, parce qu'Ostie avait, selon Zévi, été créée pour élargir les territoires agricoles de Rome et offrir un contrôle militarisé sur la mer, il était logique de penser que Vulcain, s'il s'avérait être la divinité poliade de la cité dès ses origines, disposait de quelques compétences dans ces domaines… Or, nous avons pu démontrer combien le second rôle de ce dieu pouvait être adapté à ces contextes ce qui nous a conforté dans notre hypothèse.

Enfin, le cas particulier d'Ostie nous a également permis d'entrevoir un troisième rôle de Vulcain. Le caractère juvénile des charges d'édiles et de préteurs du culte vulcanien, en lien avec l'une des théories de Capdeville, nous a fait énoncer l'hypothèse selon laquelle Vulcain revêtait une dimension éducatrice. Toutefois, car ce troisième rôle tranche significativement avec les deux autres que nous avons pu établir mais surtout parce qu'il repose sur une hypothèse que nous n'avons pu vérifier, nous préférons le proposer en tant que possible exemple d'une caractéristique du Vulcain archaïque méconnu plutôt que comme l'exemple d'un troisième rôle de celui-ci à l'époque classique qui, nous l'avons vu, constitue notre cadre d'étude.

Nous écrivions en introduction que la tradition littéraire comme iconographique faisait de Vulcain, à l'époque classique, un dieu avant tout forgeron. Toutefois, sur base de notre étude, une telle identité n'a pu être attestée. En effet, aucune célébration ni aucun dévot ni même les

lieux où son culte était célébré ne purent directement lier Vulcain à une quelconque identité forgeronne.

Rappelons que l'hypothèse de Wissowa qui attribuait le *Tubilustrium* du 23 mai à Vulcain parce qu'il aurait forgé les *tubae* purifiées dans ces rituels ne pouvait être retenue et devait selon nous être infirmée excluant de ce fait l'identité forgeronne de notre première partie.
Dans la seconde, un seul indice permet de lier Vulcain à cette même identité mais elle avait également dû être réfutée. En effet, le collège des *fabri* étaient composés d'artisans en tout genre et à ce titre pouvait peut-être comporter des fondeurs ou autres artisans du métal. Cependant, rien ne nous permettait d'attester que ce fut bien cette part hypothétique d'artisans « forgerons » qui dédièrent leur inscription à Vulcain nous poussant une nouvelle fois à infirmer un tel lien.
La troisième partie de notre étude réfute également l'identité proposée par la tradition. En effet, aucun lien n'a pu être établi entre les centres métallurgiques importants de l'Empire et la diffusion du culte de Vulcain nous décidant définitivement à nier une identité forgeronne de Vulcain que nous n'aurions même pas envisagé dans le contexte spécifiquement épigraphique si nous n'avions pas eu connaissance de la tradition iconographique et littéraire…

Ce dieu, spécifiquement Romain comme nous l'avons montré, se dégage donc dans la pratique épigraphique de l'assimilation hellénistique qu'atteste pourtant les sources littéraires et iconographiques. Il serait dès lors très intéressant, selon nous, de réaliser une étude exhaustive du Vulcain « épigraphique » et de confronter les conclusions qu'elle proposerait avec celles dégageables d'une même étude iconographique et littéraire…

VII. Sources et bibliographie

➢ *Liste des Abréviations*

A.E.	*Année Épigraphique*
A.R.N.W.	*Aufstieg und Niedergang der römischen welt*
B.A.R.	*British Archaeological Reports*
C.I.L.	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
I.L.D.	*Inscripţii latine din Dacia*
I.L.S.	*Inscriptiones Latinae Selectae*
ILLPRON-	*Inscriptionum lapidariarum Latinarum provinciae Norici*
ILLRP	*Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*
InscrIt-	*Inscriptiones Latinae*
M.E.F.R.A.	*Mélanges de l'École française de Rome*
M.E.F.R.	
P.U.F.	*Presses Universitaires de France*
R.I.C.I.S.	*Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*
RIB-	*Roman Inscriptions of Britain*
UCL	*Université catholique de Louvain*

A. Sources

1. Sources inédites

Pour la liste exhaustive des inscriptions à ce jour retrouvées et qui concernent Vulcain, voir notre *corpus*.

2. Sources littéraires

- APPIEN, *Guerres civiles*.
- CICÉRON, *De natura deorum*.
- CICÉRON, *De republica*.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines.*
- FESTUS, *Breviarum rerum gestarum populi Romani*.
- FESTUS, *De la signification des mots*.
- HÉSIODE, *Théogonie.*
- JUVÉNAL, *Satire n°6.*
- OVIDE, *Fastes*.
- PAULIN DE NOLE, *Poèmes n°32*.
- PLUTARQUE, *Vie de Marius*.
- PLUTARQUE, *Vie des hommes illustres*.
- POLYBE, *Les Histoires*.
- SERVIUS, *Énéide*.
- STRABON, *Géographie*.
- TITE-LIVE, *Ab Urbe Condita*.
- TITE-LIVE, *Histoire naturelle*.
- VARRON, *Lingua latina*.
- VIRGILE, *Énéide*.
- ZONARAS, *Histoire romaine*.

B. Bases de données épigraphiques

- « Epigraphic Database Roma » : http://www.edr-edr.it/edr_programmi/res_complex_comune.php?lang=it&ver=simp (page consultée le 15/03/2017).
- « Heidelberg » : http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/inschrift/suche (page consultée le 15/03/2017).
- « Manfred-Clauss / Slaby » : http://db.edcs.eu/epigr/epi.php?s_sprache=de (page consultée le 15/03/2017).

C. Guides, manuels et bibliographies

- LASSÈRE J.-M., *Manuel d'épigraphie latine*, 2ème éd. revue et augmentée, 2 vol., Paris, Picard, 2007.

D. Encyclopédies et dictionnaires

Pour nos traductions, deux dictionnaires ont été utilisés, *Dicolatin.be* et *Le Gaffiot*, tous utile de les reprendre dans une longue liste exhaustive.

Pour certains aspects propres à la religion romaine, nous avons également utilisé l'*Encyclopedia Universalis en ligne*.

COHEN M., DAVAU M. et LALLEMAND M., *Dictionnaire du français vivant*, Bruxelles, Bordas, 1980, p. 173.

Le nouveau petit Robert, REY-DEBOVE J. et REY A. (dir.), Paris, Dictionnaires « Le Robert », 2002, p. 311.

E. Recueils d'inscriptions

Il ne nous paraît pas pertinent de reprendre chaque tome des recueils utilisés d'autant plus que nous les mentionnons déjà dans notre corpus. C'est pourquoi, nous nous limiterons à les citer :

- *Année Épigraphique*
- *British Archaeological Reports*
- *Corpus Inscriptionum Latinarum*
- *Inscripţii latine din Dacia*
- *Inscriptiones Latinae Selectae*
- *Inscriptiones Latinae*
- *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*
- *Roman Inscriptions of Britain*

F. Travaux

1. Compte-rendu

- À propos de l'œuvre de Capdeville Gérard :
  - BELAYCHE N., « Gérard Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* », dans *L'Antiquité classique*, t. 66, 1997, p. 511- 513 http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1997_num_66_1_1292_t1_0511_0000_2?q=volcanalia (page consultée le 14/07/2017).
  - FAURE P., « Gérard Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* », dans *Revue des Études Grecques*, t. 108, 1995, p. 611-612 http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1995_num_108_2_2669_t2_0611_0000_3?q=capdeville%20volcanus (page consultée le 14/07/2017).
  - LALAGUE-DULAC S., « Gérard Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* », dans *Revue des Études anciennes*, t. 99, 1997, n°1-2, p. 276-277 http://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1997_num_99_1_4685_t1_0276_0000_4?q=capdeville%20volcanus (page consultée le 15/07/2017).
  - POUCET J., « Gérard Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 77, fasc. 1, 1999, p. 231-232 http://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1999_num_77_1_6015_t1_0231_0000_2?q=capdeville%20volcanus (page consultée le 15/07/2017).
  - SERGENT B., « Gérard Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 216, n°4, 1999, p. 475-481 http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1999_num_216_4_1082?q=capdeville%20volcanus (page consultée le 16/07/2017).

- À propos de l'œuvre de Carcopino Jérôme :
  - BLOCH G., « Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* », dans *Journal des savants*, 1920, p. 72-84 http://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1920_num_18_2_5067?q=carcopino%20virgile%20et%20ostie (page consultée le 18/07/2017).
  - ETIENNE R., « Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* », dans *Revue des Etudes Anciennes*, t. 71, 1969, n°1-2, p. 187 http://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1969_num_71_1_3838_t1_0187_0000_2?q=carcopino%20virgile%20et%20ostie (page consultée le 20/07/2017).
  - GRENIER A., « Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* », dans *Revue des Études Anciennes*, t. 22, 1920, n° 3, p. 229-234 http://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1920_num_22_3_2130_t1_0229_0000_2?q=carcopino%20virgile%20et%20ostie (page consultée le 20/07/2017).

- J.A., « Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, 1969, p. 389 http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1969_num_1_3_3074_t1_0389_0000_2?q=carcopino%20virgile%20et%20ostie (page consultée le 18/07/2017).
- VAN DEN BRUWAENE M., « Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* », dans *L'antiquité classique*, t. 38, fasc. 2, 1969, p. 651-653 http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1969_num_38_2_1569_t2_0651_0000_2?q=carcopino%20virgile%20et%20ostie (page consultée le 18/07/2017).

➢ À propos de l'œuvre de Opelt Ilona :

- CHARLET J.-L., « Compte-rendu de « OPELT I., *Paradeigmata Poetica Christiana*, Dusseldorf, Schwann, 1988 » », dans *Revue des Études anciennes*, vol. 91, n°3, 1989, p. 131-132 http://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1989_num_91_3_5564_t1_0131_0000_3?q=volcanalia (page consultée le 29/06/2017).

2. *Articles de revue ou périodique*

➢ « Sur un rite particulier et significatif du culte de Vulcain », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 103, 1931, p. 136-143 http://www.jstor.org/stable/23664394 (page consultée le 20/12/2016).

➢ Briquel D., « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne. Tarquin l'Ancien et le Dieu Vulcain », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 215, n°3, 1998, p. 369-395 www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1998_num_215_3_1132 (page consultée le 21/12/2016).

➢ C., « Histoire d'Ostie », dans *Les dossiers d'Histoire et d'Archéologie*, n°71 : « Ostie, Port de Rome », mars 1983, p.88.

➢ CALDELLI M. L., « Fasti dei sacerdoti del culto di Vulcano ad Ostia », dans *Mélange de l'École française de Rome (en ligne)*, n°126-1, http://mefra.revues.org/1978 (page consultée le 20/07/2017).

➢ CAMPANILE T., « Volcanalia e ludi volcanici », dans *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, année 42, Rome, Loescher, 1915, p. 175-196 http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bcom1915/0180 (page consultée le 05/08/2017).

➢ Carcopino J., « Ostiensia – III. Les inscriptions Gamaliennes », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 31, 1991, p. 143-230 www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1911_num_31_1_7031 (page consultée le 18/07/2017).

➢ CHALON M., e.a., « Memorabile factum. Une célébration de l'évergétisme des rois vandales dans l'Anthologie latine », dans *Antiquités africaines*, n° 21, 1985, p. 207-262 disponible en ligne : http://www.persee.fr/doc/antaf_0066-4871_1985_num_21_1_1116 (document généré le 16/05/2016).

➢ CHASTAGNOL A., GAGÉ J., LEGLAY M., e.a., « L'année épigraphique, 1978 », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 61, fasc. 1, 1983, p. 226-231 www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1983_num_61_1_5895_t1_0226_0000_4 (page consultée le 30/07/2017).

- CHEVALIER R., « Histoire d'Ostie », dans *Les dossiers d'Histoire et d'Archéologie*, n°71 : « Ostie, Port de Rome », mars 1983.
- COARELLI F., « I sanctuari il fiume, gli empori », dans *Storia di Roma*, I, Turin, 1988, p. 127-151.
- DE LAIGUE L., « Nantes à l'époque gallo-romaine », dans *Annales de Bretagne*, t. 33, n°1, 1918, p. 67- 83 www.persee.fr/doc/abpo_0003-391x_1918_num_33_1_1477 (page consultée le 30/07/2017).
- DUTHOY R., « Les Augustales », dans *A.N.R.W.* II.16.2, p. 1254-1309.
- DUVAL P. M., « Vulcain et le métal », dans *Travaux sur la Gaule. Rome*, École Française de Rome, 1989, p. 303-321 (Coll. Publications de l'École française de Rome, n°116) www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1989_ant_116_1_3670 (page consultée le 20/12/2016).
- FLAMANT J., « L'année lunaire aux origines du calendrier pré-julien », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 96, n°1, 1984, p. 175-193 www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_1984_num_96_1_1406 (page consultée le 09/07/2017).
- HUMM M., « Le *mundus* et le *Comitium* : représentations symboliques de l'espace de la cité », dans *Histoire urbaine*, n°10, 2004, p. 43-61 http://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2004-2-page-43.htm (page consultée le 01/07/2017).
- LE BOURDELLES H., « Nature profonde du pontificat romain. Tentative d'étymologie », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 189, n°1, 1976, p. 53-65 www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1976_num_189_1_6284 (page consultée le 15/07/2017).
- MAGDELAIN A., « Quando rex comitiavit fas », dans *Ius imperium auctoritas. Études de droit romain*, n° 133, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1990, p. 271- 277 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_ant_133_1_3960 (page consultée le 11/07/2017).
- MANZINI I., « I Lucilii Gamalae a Ostia », dans *M.E.F.R.A.*, n°126-1, 2014, Version en ligne : http://mefra.revues.org/2225 (page consultée le 19/07/2017).
- MOMMSEN TH., « Chronographe de 354 », dans *Monumenta Germaniae Historica*, IX, Berlin, Weidmann, 1892.
- PAILLER J.-M., « Vulcain et les Quasi Vestales. Notes en marge du *Volcanus* de G. Capdeville », dans *Pallas*, t. 46, n°1, 1997, p. 341-346 www.persee.fr/doc/palla_0031-0387_1997_num_46_1_1457 (page consultée le 18/12/2016).
- PAOLI J., « La notion de temps faste et celle de temps comitial », dans *Revue des Études anciennes*, tome 56, n°1-2, 1954, p. 121-149 www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1954_num_56_1_3502 (page consultée le 01/07/2017).
- PFLAUM H.-G., « Essai sur le *cursus publicus* dans le Haut-Empire », dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France*, tome 14, 1940, p. 239-241 www.persee.fr/doc/mesav_0398-3587_1940_num_14_1_1120 (page consultée le 28/07/2017).
- ROSE H. J., « The Cult of Volkanus at Rome. », dans *The Journal of Roman Studies*, vol. 23, 1933, p. 46–63 www.jstor.org/stable/297205 (page consultée le 29/06/2017).

- RÜPKE J., « L'histoire des *Fasti* romains. Aspects médiatiques et politiques », dans *Revue Historique de droit français et étranger*, vol. 81, n°2, 2003, p. 125-139 www.jstor.org/stable/43852228 (page consultée le 06/07/2017).
- SALAMITO J.-M., « Les collèges de *fabri, centonarii* et *dendrophori* dans les villes de la *Regio X* à l'époque impériale », dans *La Città nell'Italia settentrionale in étà romana*, Publications de l'École française de Rome n°130, Rome, École française de Rome, 1990, p. 164 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_act_130_1_3837 (page consultée le 29/07/2017).
- SCHEID J., « Le délit religieux (*piaculum*) dans la Rome tardo-républicaine », dans « Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (avril 1978) », dans *Publications de l'École française*, n°48, Rome, École française de Rome, 1981, p. 117- 171 www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_48_1_1360 (page consultée le 01/07/2017).
- THÉBERT Y., « Chapitre III. Inscriptions latines africaines concernant les thermes », dans *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerrannéen*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2003, http://books.openedition.org/efr/2184 (page consultée pour la dernière fois le 08/08/2017).
- TRAMONTI S., « L'antica festività dei Consualia e il ruolo degli animali da trasporto nella fasce più antica della storia di Roma », dans *Pallas*, n°44, Année 1996, p. 106 www.persee.fr/doc/palla_0031-0387_1996_num_44_1_1384 (page consultée le 28/07/2017).
- WALTZING J.-P., « Le Vulcain des Gésates », dans *Revue des Études Anciennes*, t. 4, n° 1, 1902, p. 53- 54 www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1902_num_4_1_1260 (page consultée le 30/07/2017).
- WALTZING J.P., « Les Gésates. À propos d'une dédicace au soleil Auguste trouvée à Tongres en avril 1900 », dans *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, n°7, 1901, p. 757-800.
- ZÉVI F., P. « Lucilius Gamala senior e i « quattro tempietti » di Ostia », dans *M.E.F.R.A.*, vol. 85, n°2, 1973, p. 555-581.
- ZÉVI F., P. « Nuovi documenti epigrafici sugli Egrilii ostiensi », dans *Mélanges d'archéologie et d'Histoire*, n°82, 1970, p. 279-320.

3. *Articles ou chapitres d'œuvres collectives*

- ALMAGRO-GORBEA M., « Les Celtes dans la péninsule ibérique », dans *Les Celtes*, MOSCATI S. e.a. (dir), Venise, Palazzo Grassi, 1991, p. 389-407.
- BOSCOLO F., « Gli iumentarii e il sistema dei trasporti in aera veneta in èta romana », dans *Atti e memorie dell'Ateneo di Treviso*, n°26, Année 2006-2007, p. 345-361.
- C., « Histoire d'Ostie », dans *Les dossiers d'Histoire et d'Archéologie*, n°71 : « Ostie, Port de Rome », mars 1983, p. 88.
- CALZA G., « Il Castrum », dans *Scavi di Ostia*, I : Topografica generale, Roma, Libero dello Stato, 1963.
- CEVEILLAC-GERVASONI M. et ZEVI F., « Pouvoir local et pouvoir central à Ostie. Études prosopographiques », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et*

rupture. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central, Paris, Boccard-École française de Rome, 2000.

- CEVEILLAC-GERVASONI M., « L'élite politique d'Ostie de la République à Néron », dans CEVEILLAC-GERVASONI M. (dir.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (28-30 Novembre 1991)*, Naples-Rome, École française de Rome, 1996, p. 83-89 (Collection du centre Bérard, n°13, « Collection de l'école française de Rome, n° 215).
- DONDIN-PAYRE M., « Introduction », DONDIN-PAYRE M. (dir.), *Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptation, évolution*, Paris-Bordeaux, Diffusion de Boccard-Ausonius, 2011, p. 13-37 http://www.academia.edu/19302404/Les_noms_de_personnes_dans_lEmpire_romain.
- FRASCHETTI A., « Auguste et Rome », dans PAILLIER J.-M. (dir), *Auguste et Rome suivi de Ostie, port et porte de Rome*, traduit par BENQUET L. et GORGUES A., Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 66-67.
- GARNSEY P., « L'approvisionnement des armées et la ville de Rome », dans *Le Ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut-Empire*, Naples, Publications du centre Jean Bérard, 1994 http://books.openedition.org/pcjb/729?lang=fr#text (page consultée le 29/07/2017).
- SCHEID J., « La dédicace d'un autel de *Volcanus* entre obligation votive et manœuvre politique », dans EBNÖTHER CHR., SCHATZMANN R. (éd.), *Oleum non perdidit. Festschrift für St. Martin-Kilcher*, Bâle, 2010, p. 295-298.
- TRAN N., « Chapitre 6 : Les collèges, les *collegiati* et la sphère publique », dans *Les membres des associations romaines : le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le Haut-Empire*, Rome, Publications de l'École française de Rome, p. 295-369 http://books.openedition.org/efr/2082#ftn207 (page consultée le 29/07/2017).
- TRAN N., « Introduction générale », dans *Les membres des associations romaines : le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le Haut-Empire*, Rome, Publications de l'École française de Rome, p 1-41 http://books.openedition.org/efr/2066?lang=fr (page consultée le 29/07/2017).
- ZÉVI F., « Les débuts d'Ostie », dans *Ostia. Port et porte de la Rome antique*, DESCOEUDRES J.-P. (dir.), Paris/Genève, Georg Éditeur/Musée d'art et d'Histoire de Genève, 2001, p. 3-5.

4. *Ouvrages de synthèse*

- AGNATI U., *Per la storia romana della provincia di Pesaro et Urbino*, Roma, « l'Erma » di Bretschneider, 1999.
- BAYET J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, Payot, 1971 (Bibliothèque historique).
- BAYET J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957 (Bibliothèque historique).
- BEARD M., NORTH J. et PRICE S., *Religions de Rome*, Paris, Piccard, 2006 (Antiquité-Synthèses, 1158-4173, n°10).
- BOYANCÉ P., *Études sur la religion romaine*, Rome, Palais Farnèse, 1972 (Collection de l'École française de Rome, n°11).

- BURNAND Y., *Primores Galliarum*, t. II : « Prosopographie », Bruxelles, Éditions Latomus, 2006 (Collection Latomus, vol. 302).
- BUSCH S., *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Badenin römische Reich*, Stuttgart-Leipzig, 1999.
- CAPDEVILLE G., *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1995.
- CARCOPINO J., *Virgile et les origines d'Ostie*, 2ème éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (Hier).
- CHASTAGNOL A., *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982 (Regards sur l'Histoire-Histoire ancienne).
- CLARIDGE A., *Rome (An Oxford Archeological Guide)*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- COARELLI F., *Il foro Romano*, t. 1, Rome, Quasar, 1983 (Lectiones planetariae).
- COLLEY A.E., *A companion to Roman Italy*, Oxford, John Wiley and Sons, 2016.
- CUMONT F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1942.
- DE GRUYTER W., *Biographischer Index der Antike*, Munich, Die Deutsche Bibliothek, 2001.
- DEGRASSI A., *Fasti consulares et triumphales*, Rome, Libreria dello Stato, 1947.
- *DELCOURT M., Héphaïstos ou la légende du magicien, Paris, 1957.*
- DONDIN-PAYRE M. et RAEPSAET-CHARLIER M.TH., *Noms. Identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire*, Bruxelles, Le livre Timperman, 2001.
- DUMÉZIL G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975.
- DUMÉZIL G., *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969.
- DUMÉZIL G., *L'idéologie tripartite des indo-européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.
- DUMÉZIL G., *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 1966.
- DUMÉZIL G., *Les dieux souverains des indo-européens*, Paris, Gallimard, 1977.
- DUMÉZIL G., *Mythes et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 2ème éd., Paris, Gallimard, 1974.
- EGGER A.E., *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, Paris, Dezobry, Magdeleine et Cie, 1844.
- EMERIC-DAVID T.B., *Vulcain. Recherches sur ce dieu, sur son culte, et sur les principaux monuments qui le représentent, faisant suite au Jupiter du même auteur*, Imprimerie Royale, Paris, 1838.
- FAGAN G.G., *Bathing in Public in the Roman World*, USA, University of Michigan, 2002.
- GALLIOU P., *La Bretagne romaine*. *De l'Armorique à la Bretagne*, Luçons, Éditions Jean-Paul Gisserot, 1991, p. 76.
- GJERSTAD E., *Early Rome*, vol. 1, Lund, Gleerup, 1953.
- GRADEL I., *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (Oxford Classical monographs).
- GUÉPIN A. et BONAMY E., *Nantes au XIXème siècle*, Nantes, Prosper éditions, 1835.

- HOLDER P., *Studies in the Auxilia of the Roman Army from Augustus to Trajan*, Oxford, British Archaeological Reports, 1980 (BAR international series, n°70).
- HUMBERT M., *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 2ème éd., Paris, Dalloz, 1986.
- JINYU L., *Collegia Centonariorum. The Guids of Textile Dealers in the Roman West*, Boston, Brill, 2009.
- KAJANTO L., *The Latin Cognomina*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1982.
- KIRSOPP MICHELS A., *Calendar of the Roman republic*, s.l., Princeton University Press, 2015.
- KOORTBOJIAN M., *The divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*, New-York, Cambridge University Press, 2013.
- LASSÈRE J.-M., *Manuel d'épigraphie Latine*, 2 tomes, Paris, Picard, 2005.
- LATTE K., *Römische religionsgeschichte*, Munich, Beck C.H. Éditions, 1960.
- LE BOHEC Y, *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, Paris, Picard, 1989.
- LE BOHEC Y., *La guerre romaine. 58 avant J.C.-235 après J.C.*, Paris, Éditions Tallandier, 2014.
- SABLAYROLLES R., *Libertum miles, les cohortes de vigiles*, Rome, École française de Rome, 1996.
- LOMBARD-JOURDAN A. et CHARNIGUET A., *Cernunnos, dieu Cerf des Gaulois*, Paris, Larousse, 2009 (Dieux, mythes et héros).
- MACMULLEN R., *Le paganisme dans l'Empire romain*, SPIQUEL A. et ROUSSELLE A. (trad. de l'anglais en français), Paris, P.U.F., 1987 (Les chemins de l'Histoire).
- MAILLET J., *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 2ème éd., Paris, Dalloz, 1971.
- MEIGGS R., *Roman Ostia*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- MEULEAU M., *Les Celtes en Europe*, Rennes, Éditions Ouest-France, 2011.
- MEYERS W., *L'administration de la province romaine de Belgique*, Brugge, Tempel, 1964.
- MOURLOT F., *Essai sur l'Histoire de l'Augustalité dans l'Empire romain*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences philologiques et historiques ; n°108).
- OPELT I., *Paradeigmata Poetica Christiana*, Dusseldorf, Schwann, 1988.
- *Ostia. Port et porte de la Rome antique*, DESCOEUDRES J.-P. (dir.), Paris/Genève, Georg Éditeur/Musée d'art et d'Histoire de Genève, 2001.
- PASCHETTO L., *Ostia colonia romana. Storia e monumenti*, Rome, Pontificia Accademia Romana d'Archeologia, 1912.
- POUTHIER P., *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Rome, École française de Rome, 1981.
- RICHARDSON L., *A New topographical dictionnary of Ancient Rome*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.
- ROSCHER W.H., *Ausfürliches Lexikon der Griechischen und Römischen mythologie*, 2ème éd., Leipzig, Teubner, 1937.
- ROSS TAYLOR L., *The Cults of Ostia*, Bryn Mawr College, T.H. Furst Company-Printers Baltimore, 1912.

- ROWE G., *Princes and Political Cultures*, USA, University of Michigan, 2002.
- RÜPKE J., *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, Histoy and the Fasti*, trad. Richardson D. (de l'allemand à l'anglais), Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.
- SALZMAN M. R., *On roman time. The codex-calendar of 354 and the rythms of urban life in late antiquity*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1990.
- SCHEID J., *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 1998 (Cursus-Histoire de l'Antiquité).
- STERN H., *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1953.
- THOMSEN R., *King Servius Tullius. A historical synthesis*, Copenhague, Glydendalske Boghandel, 1980.
- TOUCHARD-LAFOSSE G., *La Loire historique*, s.l., Suireau, 1844.
- TRAVERS N., *Histoire civile, politique et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, t. 1, Nantes, Forest imprimeur, 1836.
- VAN ANDRINGA W., *La religion en Gaule romaine : piété et politique (I-IIIème siècle)*, Paris, Errance, 2002, (Collection des Hespérides).
- VAN HAEPEREN F., *Le collège pontifical (3ème siècle avant-4ème siècle après)*, Bruxelles- Rome, Brepols, 2002.
- WEBSTER G., *The Roman Imperial Army of the first and second centuries A.D.*, London, Black, 1974.
- WISSOWA G., *Religion und Kultus der Römer*, 2ème éd., Munich, Beck C.H. Éditions, 1912.

5. *Mémoires de licence*

- BRION J., *L'installation des Galates en Asie Mineure sous le règne d'Antiochos Ier*, Mémoire de licence réalisé sous la direction de Marchetti (promoteur), Louvain-La-Neuve, UCL, 2011.
- DIEUDONNE I., *Recherches sur la nature et le culte des Lares*, Mémoire de licence d'Histoire réalisé sous la direction de Michaux (promoteur), Louvain-La-Neuve, UCL, 1979.
- LEROY CH., *Servius Tullius. Fondateur de temples*, Mémoire de licence sous la direction de Poucet (promoteur), Louvain-La-Neuve, UCL, 1976.

G. Ressources électroniques

Nous avons déjà cité *Dicolatin.be*, *Encyclopedie universalis en ligne* et les bases de données épigraphiques. Il y a également un compte-rendu d'une conférence : HUMM M., *De la cité archaïque à la République impériale. Naissance du calendrier romain républicain*, dans la conférence sur « L'espace et le temps du politique dans la Rome républicaine », Poitiers, Université de Strasbourg, 2014. Sans oublier le site officiel du musée de Cluny : http://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/pilier-des-nautes.html (page consultée le 30/07/2017) et enfin l*e site de M. Flohr (2016), Innovation and Society in the Roman World'*, Oxford Handbooks Online.

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique **www.uclouvain.be/fial**