

Université de Montréal

Le culte de Liber Pater en Italie  
*identité divine et pratiques rituelles*

*Par*  
Maxime Guénette

Département d'histoire, Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention de la maîtrise M.A.

En histoire, option Histoire au collégial

Décembre 2021

© Maxime Guénette, 2021

Université de Montréal

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

**Le culte de Liber Pater en Italie**  
*Identité divine et pratiques rituelles*

*Présenté par*

**Maxime Guénette**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Pierre Bonnechère**  
Président-rapporteur

**Christian Raschle**  
Directeur de recherche

**Alain Gignac**  
Membre du jury

## Résumé

Ce mémoire s'articule autour de trois sections distinctes : dans la première, nous examinons la figure divine de Liber Pater et la perception de cette divinité dans l'Italie romaine. Liber ne cesse de surprendre les chercheurs entre autres grâce à son association avec Dionysos, c'est pourquoi il est nécessaire de s'attarder à une question simple, mais cruciale : qui est Liber Pater? Nous soulignons à travers cette section que Liber est une divinité agraire reconnue au sein du panthéon de Rome et recevant ainsi un culte public à travers les Liberalia et la triade qu'il forme avec Cérès et Libera. La pérennité de Liber sur la *libertas* y est aussi remise en jeu : plutôt que de concevoir une liberté politique, il faut s'attarder à une liberté physique et mentale. Dans la deuxième section, nous établissons une connexion sur le territoire italien entre Liber et Dionysos-Bacchus grâce au processus d'acculturation qui s'est concrétisé avec l'arrivée de Dionysos en Grande-Grèce au VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Nous explorons par la suite, à travers la tutelle de Liber et Bacchus sur le vin ainsi que la répression des Bacchanales, les formes hétérogènes qu'ont pu prendre les rituels et les cultes dédiés à ces divinités. Finalement, notre dernière section se penche sur le culte de Liber en Italie au Haut-Empire. Pour y parvenir, nous utilisons le cadre méthodologique de la *lived ancient religion* qui s'intéresse au spectre des stratégies religieuses pouvant être mises en place pour communiquer avec Liber, que ce soit à travers le don, la prière, le geste, le sacrifice, etc. Ce modèle d'analyse nous donne l'opportunité de nous intéresser au culte vécu de Liber, nous rapprochant ainsi de l'expérience religieuse des individus. Nous démontrons, grâce à un corpus épigraphique comportant plusieurs types d'inscriptions, que de nombreuses stratégies de communication étaient utilisées, notamment les rituels du *votum*, de la *dedicatio*, et de la *consecratio* à travers le don d'objets tels des autels et des statues. En groupe, ces stratégies se complexifient puisque le phénomène associatif produit une diversification culturelle significative : plusieurs associations romaines, toutes différentes les unes des autres dans leurs pratiques et leur composition, honoraient Liber et ses bienfaits.

**Mots-clés :** Empire romain, Religion romaine, Liber Pater, Dionysos, Bacchus, *Lived Ancient Religion*, Épigraphie, Italie romaine.

## Abstract

This dissertation is structured in three distinct sections: in the first one, we examine the divine figure of Liber Pater and the perception of this divinity in Roman Italy. Liber never ceases to surprise scholars, mostly because of his association with Dionysus, so it is necessary to address a simple but crucial question: who is Liber Pater? We emphasize in this section that Liber is an agrarian deity recognized within the pantheon of Rome and thus receives a public cult through the Liberalia and the triad that he forms with Ceres and Libera. The tutelage of Liber on libertas is also questioned: rather than understanding it in terms of political freedom, we must rather focus on a physical and mental freedom. In the second section, we establish a connection on the Italian territory between Liber and Dionysus-Bacchus thanks to the process of acculturation that took place with the arrival of Dionysus in Magna Graecia in the 8th and 7th century BC. We then explore, through the tutelage of Liber and Bacchus over wine as well as the repression of the Bacchanalia, the heterogeneous forms that the rituals and cults dedicated to these deities may have taken. Finally, our last section dives into the cult of Liber in Italy in the Early Empire. To do so, we use the methodological framework of lived ancient religion, which focuses on the spectrum of religious strategies that can be put in place to communicate with Liber, be it through donation, prayer, gesture, sacrifice, etc. This model of analysis gives us the opportunity to focus on the lived worship of Liber, therefore bringing us closer to the religious experience of individuals. We demonstrate, through an epigraphic corpus comprising several types of inscriptions, that numerous communication strategies were used, notably the rituals of votum, dedicatio, and consecratio through the donation of objects such as altars and statues. In groups, these strategies become more complex since the associative phenomenon produces a significant cult diversification: several Roman associations, all different from one other in their practices and composition, honored Liber and his benefits.

**Keywords** : Roman Empire, Roman religion, Liber Pater, Dionysus, Bacchus, Lived Ancient Religion, Epigraphy, Roman Italy.

## Table des matières

<b>Résumé.....</b>	<b>3</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>4</b>
<b>Liste des figures.....</b>	<b>6</b>
<b>Liste des abréviations.....</b>	<b>7</b>
<b>Remerciement.....</b>	<b>8</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>9</b>
<b>Chapitre 1 : Nature du culte de Liber en Italie.....</b>	<b>17</b>
Étymologie ancienne et moderne d'une divinité .....	17
Liber et Pater.....	20
Cérès, Liber, Libera : toujours une triade aventine? .....	23
Les Liberalia .....	34
Le concept de la <i>libertas</i> à Rome .....	43
<b>Chapitre 2 : Liber et Bacchus .....</b>	<b>47</b>
Voyage divin et acculturation entre Dionysos-Bacchus et Liber .....	47
Liber, Bacchus et le patronage du vin.....	51
Le scandale des Bacchanales .....	55
<b>Chapitre 3 : Analyse épigraphique du culte de Liber en Italie au Haut-Empire.....</b>	<b>71</b>
<i>Epigraphic habit</i> : une habitude sociale temporellement limitée .....	71
Typologie des inscriptions religieuses .....	75
Faire une offrande à Liber : processus et stratégie de communication avec le divin.....	78
Le genre et le statut social: pour une approche socio-anthropologique .....	94
Le phénomène associatif romain et son influence socio-religieuse .....	101
<b>Conclusion .....</b>	<b>117</b>
<b>Annexes.....</b>	<b>123</b>
Figures.....	123
Catalogue des inscriptions italiennes du culte de Liber .....	129
Époque républicaine .....	130
Haut-Empire.....	132
<b>Bibliographie .....</b>	<b>183</b>

## Liste des figures

- Figure 1. – Ciste de Prénestre de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui montre un rassemblement de diverses divinités. Mon. Inst. 1873, pl. 58-9.
- Figure 2. – *Acroterion* du temple de Sant’Omobono au Forum Boarium (530-520 av. J.-C.) qui représente Liber-Dionysos et Libera-Ariane accompagnés d’une panthère. Sommella 2011, page 183, figure 16.
- Figure 3. – Reconstruction du toit du temple de Mater Matuta à Satricum avec quatre acroteria. De gauche à droite : Liber-Dionysos et une divinité féminine (Ariane ou Libera?), Junon et Jupiter, Hercules et Minerve, et Dione et Apollon. Lulof 2006, page 169.
- Figure 4. – Carte du centre de Rome indiquant les deux localisations possibles du temple de Cérés, Liber et Liber. Spaeth 1996, figure 1.
- Figure 5. – Tablette de bronze de Tiriolo découverte en 1640 portant le *senatus-consultum de Bacchanalibus*. Kunthistorisches Museum Antikensammlung, nr. inv. Antikensammlung, III 168.
- Figure 6. – Plan du sanctuaire bachique à Bolsena fouillé par Pailler et Massa-Pairault. Pailler 1970, page 387.

## Liste des abréviations

AE=L'Année épigraphique : revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine, Paris 1888-.

AGRW= Ascough, Richard S, Harland, Philip A, et Kloppenborg, John S, *Associations in the Greco-Roman World*, Waco 2012-.

CIE= Pauli, Carl et al, *Corpus inscriptionum Etruscarum*, Leipzig, 1893-.

CIL= Mommsen, Theodor et al, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 17 vols, Berlin 1863-.

EDR=*Epigraphic Database Roma*.

IA= Brusin, Johannes Baptista, *Inscriptiones Aquileiae*, 3 vols, Udine, 1991-1993.

IG= Dittenberger, Wilhelm et al, *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1903-.

IGBulg= Mihailov, Georgi et al, *Incriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, 4 vols., Sofia 1958-1997.

IGUR= Morretti, Luigi, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, 4 vols, Roma 1968-1990.

P.Ryl= *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library at Manchester*, 4 vols, Manchester 1911-1952.

PSI= *Papiri Greci et Latini*, 15 vols, Florence 1912-.

RICIS= Bricault, Laurent, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 31, 3 vols, Paris 2005.

## Remerciement

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche Christian Raschle pour ses sages commentaires tout au long de ma scolarité à l'Université de Montréal. Celui-ci a su insuffler dès le début de nos échanges une soif de connaissance qui ne cesse de grandir. J'aimerais aussi remercier tous les professeurs du département d'histoire et du département d'études classiques qui ont su m'enseigner ce qu'est la rigueur scientifique et la passion de la recherche.

À ma famille, un grand merci pour le soutien moral et financier inconditionnel que vous m'avez apporté durant mes études. Sans vous, cette fabuleuse expérience n'aurait pas été la même.

À Melissa, qui a su m'écouter avec patience et intérêt et dont les corrections se sont avérées essentielles à ce mémoire. Je te serai éternellement reconnaissant pour tes efforts et pour tout l'amour que tu me portes.



## Introduction

L'étude du culte de Liber au sein de la société romaine a depuis longtemps été débroussaillée par Adrien Bruhl dans son œuvre phare *Liber Pater*.<sup>1</sup> Cette divinité est généralement associée à Dionysos-Bacchus, divinité grecque qui ne cesse d'obtenir un intérêt renouvelé depuis la Renaissance et les travaux de Friedrich Nietzsche.<sup>2</sup> Cependant Liber reste pour la plupart du temps dans l'ombre de Dionysos. L'intérêt dionysiaque des chercheurs peut se comprendre: quoi de plus excitant que de plonger dans l'univers des orgies, de la folie, de la vie après la mort et des mystères dionysiaques. Liber, en tant que divinité de la fertilité romaine, fait presque piètre figure face à Dionysos plus grand que nature mais peut-on réellement s'accorder pour dire que Liber ne mérite pas une certaine reconsidération 70 ans après l'ouvrage d'Adrien Bruhl?

Ce dernier, dans son étude sur l'histoire du culte de Liber, utilise une trame narrative édifiante qui s'échelonne de l'origine du culte jusqu'à la chute de l'Empire romain d'Occident. Le cadre temporelle et méthodologique de son ouvrage reste malheureusement trop large et ne nous accorde qu'un aperçu de chacune des périodes visitées et des documents cités. Son ouvrage, qui reste à ce jour l'œuvre de référence sur cette divinité, se concentre sur les raisons de la transformation du culte à l'époque impériale et n'arrive donc pas à décortiquer de façon satisfaisante l'entièreté de la figure de Liber. Il convient donc de remédier à cette situation en apprenant à mieux la cerner, et surtout à mieux identifier et analyser les traces rituelles du culte de Liber. C'est sur ce dernier point qu'il faut tout particulièrement insister puisque c'est la plus grande faiblesse de la monographie d'Adrien Bruhl qui n'élabore presque pas sur le sujet.

---

<sup>1</sup> Adrien Bruhl, *Liber pater: origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris : de Boccard, 1953). La quasi-entièreté des éditions et traductions des sources anciennes utilisées dans ce mémoire ont été puisé au sein de la collection des Universités de France de l'éditeur Les Belles Lettres et au sein de la Loeb Classical Library de la Harvard University Press. Les éditions et traductions utilisées qui ne se retrouvent pas dans ces collections ont été citées en tant que monographie dans notre bibliographie.

<sup>2</sup> On peut notamment penser au *Bacchus* du Caravage ou à *La naissance de la tragédie* par Friedrich Nietzsche. Parmi les plus récentes études, voir Bernabé, Alberto et al., dir., *Redefining Dionysos* (Berlin, Boston : De Gruyter, 2013); Doroszewski, Filip, et Dariusz Karłowicz, dir., *Dionysus and Politics: Constructing Authority in the Graeco-Roman World* (Londres : Routledge, 2021); Mac Góráin, Fiachra, dir., *Dionysus and Rome: Religion and Literature* (Berlin, Boston : De Gruyter, 2019).

L'expérience religieuse des Romains performant un rituel pour communiquer avec Liber demeure nébuleuse pour les chercheurs. C'est en considérant toute l'ampleur des lacunes à combler sur la figure divine de Liber et les pratiques de rituels au sein de son culte que plusieurs questionnements se portent naturellement à nous : quelles étaient les perceptions du dieu Liber chez les Romains? Quelles traces reliées à son culte nous sont parvenues? Et surtout comment ce culte était-il vécu et performé par les Romains?

Pour répondre à ces interrogations, nous nous limiterons en termes de cadre géographique à l'Italie pour plusieurs raisons. Tout d'abord, Liber Pater est à l'origine un dieu italique qui possède différents homologues divins chez les Latins, les Étrusques, les Osques, les Sabins, etc. Puisque l'Italie est sa patrie d'origine, c'est donc ce territoire qui voit le florissement originel de son culte et qui comporte le plus de sources à son sujet. Quant au cadre temporel, nous nous fixerons tout d'abord à la période républicaine pour mieux cerner la figure divine de Liber, puis nous nous intéresserons par la suite au Haut-Empire pour analyser l'expérience religieuse des individus communiquant avec cette divinité. En effet, hormis quelques sources iconographiques, archéologiques, et littéraires faisant référence à Liber ou à Dionysos-Bacchus, la période républicaine est hélas à peine documentée, c'est pourquoi nous avons privilégié des sources de l'époque impériale.

Pour mieux comprendre les objectifs de notre problématique, il convient de présenter les deux courants historiographiques qui seront utilisés au cours de ce mémoire. Dès le début du XXe siècle, Georg Wissowa établit les bases de l'étude moderne de la religion romaine. Il fonde son analyse sur le système théologique que Varon, un polymathe de la république tardive, avait développé dans ses *Antiquitates rerum divinarum*.<sup>4</sup> Il y décrit les religions romaines comme des pratiques ritualistes sans âme n'ayant laissé aucune place à une religiosité individuelle. C'est ce vide spirituel et ce conservatisme ritualiste qui aurait rendu l'appareil religieux romain caduque et qui n'aurait comme mérite que de préparer l'arrivée bienveillante du christianisme. Cependant, une recrudescence méthodologique renouvelle ce concept dès les années 1980 avec les travaux de John Scheid pour le monde romain, et Christiane Sourvinou-

---

<sup>4</sup> Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2<sup>e</sup> éd. (München : C.H. Beck, 1912), 242-48.

Inwood dans le monde grec.<sup>5</sup> Ces chercheurs réfutent certaines des conclusions de Georg Wissowa et rétablissent ainsi la complexité des émotions et des rites au cœur de la religion romaine. Ils introduisent le concept de la religion civique et analysent ainsi les religions antiques à travers le caractère public du culte d'une cité, c'est-à-dire dans le cadre de son espace public. Il faut préciser ici qu'est « public » ce qui appartient au peuple (*publicus* et son génitif *publici*) et qu'un rite est performé pour le bien-être du peuple de la cité. En aucun cas ne faut-il donc voir la religion civique comme une expression religieuse faite « en public ».<sup>6</sup> Un acte religieux public peut donc être performé par un magistrat isolé comme il peut être performé par des centaines de citoyens en même temps.

Bien que le modèle de la religion civique représente un cadre méthodologique et interprétatif intéressant quant à l'analyse des religions romaines, l'étude de l'ensemble du culte de Liber Pater s'y prête plutôt mal. En effet, l'une des principales critiques envers le concept de la religion civique est que cette dernière n'est pas assez inclusive envers certains cultes plus populaires qui ne seraient pas inclus dans le culte public des cités italiennes.<sup>7</sup> Bien qu'un culte civique de Liber soit en effet attesté à Rome et ailleurs en Italie, les rares sources qui nous sont parvenues à ce sujet sont plutôt éparses et difficiles à remettre dans leur contexte. Scheid rétorque que ce problème de source peut être contourné en s'intéressant aux provinces romaines qui possèdent elles aussi un culte public de Liber qui aurait été calqué sur le modèle romain.<sup>8</sup> On se heurte toutefois au problème de l'acculturation entre Liber et d'autres divinités locales, comme Shadrappa en Afrique ou diverses divinités de la fertilité dans les provinces danubiennes, ce qui rend difficile la transposition des expériences religieuses du culte de Liber ailleurs qu'en

---

<sup>5</sup> John Scheid, *Romulus et ses frères: le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs* (Rome : École française de Rome, 1990); John Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu: réflexions sur la religion civique à Rome* (Paris : Éditions du Seuil, 2013); Christiane Sourvinou-Inwood. « What is Polis-Religion? », dans *The Greek City from Homer to Alexander*, dir. Oswyn Murray et Simon Price (Oxford : Clarendon Press, 1990), 295-322.

<sup>6</sup> John Scheid. « Religion, institutions et société de la Rome antique », *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, n° 109 (2010) : 717; Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu*, 25-34.

<sup>7</sup> Gregory Woolf. « Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces », dans *Roman religion*, dir. Clifford Ando (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2003), 76.

<sup>8</sup> Scheid, « Religion, institutions et société de la Rome antique », 734-35.

Italie.<sup>9</sup> Par la suite, même si la religion civique produit un cadre interprétatif valable sur la place de Liber au sein de la cité, le fait est que cette approche écarte le rôle et l'importance religieuse des individus au sein de la société romaine. Le culte public ne représente qu'une fraction des actes et des communications religieuses dédiées aux divinités romaines, de sorte qu'il est aussi nécessaire de se pencher sur les stratégies religieuses individuelles pour mieux comprendre les pratiques culturelles liées à Liber.

Afin de compléter et élargir le cadre interprétatif de la religion civique pour mieux étudier le culte public de Liber à Rome et les perceptions de sa figure divine en Italie, il convient aussi d'adopter une approche plus récente et plus propice à l'étude de l'expérience religieuse d'un individu, c'est-à-dire la *lived ancient religion*. Popularisée et théorisée par Jörg Rüpke et plusieurs de ses collègues comme Richard L. Gordon, cette approche préfère écarter le modèle d'une seule religion civique pour plutôt parler des religions romaines, admettant ainsi la pluralité des coutumes et pratiques religieuses chez les Romains tout en ne se restreignant pas uniquement à examiner les pratiques religieuses du quotidien. La *lived ancient religion* se base sur un spectre d'expériences, d'actions et de croyances, ainsi que sur les communications entre humains et entités surhumaines.<sup>10</sup> L'avantage de cette approche est de pouvoir se concentrer sur les agents religieux et leur comportement dans des situations sociales, évitant ainsi les présupposés de « religiosité », « piété », « croyance » ou autres termes enlisant les études des religions antiques.<sup>11</sup> Construire la religion à travers cette optique met donc l'accent sur l'innovation et l'appropriation, renvoyant les significations et les institutions communes au fond de l'action individuelle, et ce à travers trois concepts clés, soit la *religious agency*, la *religious identity*, et la *religious communication*.

---

<sup>9</sup> Bruhl avait déjà remarqué que la diffusion et le succès du culte de Liber en Afrique et dans les provinces danubiennes fut favorisé par des influences indigènes (voir Bruhl, *Liber pater*, 223-38 et 244-50. Pour des études plus récentes sur ces deux régions, voir Alain Cadotte. « Shadrapha / Liber », dans *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (Leiden : Brill, 2006), 253-82; Manuel Fiedler. « Kultgruben eines Liber Pater-Heiligtums im römischen Apulum (Dakien): ein Vorbericht », *Germania* 83, n° 1 (2005) : 95-125.

<sup>10</sup> Rubina Raja et Jörg Rüpke. « Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the “Lived Ancient Religion” Approach », *Religion in the Roman Empire* 1, n° 1 (2015) : 11-19.

<sup>11</sup> Jörg Rüpke. « Reflecting on Dealing with Religious Change », *Religion in the Roman Empire* 4, n° 1 (2018) : 139.

L'agentivité religieuse (*religious agency*) est tout d'abord un processus de résolution de problèmes. Puisque l'individu est sans arrêt confronté à de nouvelles difficultés ou situations religieuses auxquelles il n'est pas nécessairement outillé, celui-ci doit faire preuve d'initiative et trouver rapidement une solution. L'innovation et la capacité d'adaptation basées sur la connaissance religieuse étaient alors fortement encouragées. L'identité religieuse (*religious identity*) se forme plutôt sur l'appartenance d'un individu à un groupe quelconque : une famille, une cité, un collègue professionnel, etc. C'est cette appartenance qui fait qu'une mère de famille, un spécialiste religieux du culte de Fortuna ou encore une reine n'accompliront pas les mêmes rituels, car leurs besoins sont tous différents. Finalement, la communication religieuse (*religious communication*) démontre que la religion est en fait un moyen de communication très efficace dans le monde de la Méditerranée antique. Rechercher l'attention d'une divinité par un quelconque rituel (brûler de l'encens, réciter une prière à haute voix, faire un sacrifice, etc) était aussi un moyen efficace d'attirer l'attention et de communiquer avec autrui : lorsqu'un Romain disait à voix haute *O Iuppiter, audi* (Oh Jupiter, écoute), cela voulait aussi attirer l'attention de son entourage et des passants de sa piété.<sup>12</sup>

Le cadre interprétatif de la *lived ancient religion* n'est toutefois pas irréprochable, il contient évidemment des lacunes qui représentent un défi pour cette étude. En effet, comme le note David D. Hall, cette approche est un outil imparfait puisque même un spécialiste ne peut prétendre pouvoir totalement comprendre les croyances et pratiques religieuses d'un individu. Notre subjectivité ainsi que notre façon très schématisée de concevoir les religions dû à une conception judéo-chrétienne encore prépondérante chez la plupart des chercheurs sont à mettre en cause.<sup>13</sup> De plus, la *lived ancient religion*, qui se base tout d'abord sur les expériences et sur les communications d'individus, peut s'avérer complexe puisque les sources à ce sujet sont souvent retrouvées dans des documents archéologiques (l'iconographie, les emplacements funéraires, certaines offrandes votives, etc.) qui laissent aux chercheurs un cadre d'interprétation beaucoup

---

<sup>12</sup> Jörg Rüpke. « Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion », *Religion* 45, n° 3 (2015) : 351-57; Jörg Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion* (Princeton : Princeton University Press., 2018), 11-20.

<sup>13</sup> David D. Hall, *Lived Religion in America* (Princeton : Princeton University Press, 1997), xii.

trop étendu. Il est en effet tentant de manipuler des sources archéologiques pour suggérer une expérience religieuse purement fictive utile à un argumentaire préétabli. Jörg Rüpke tente toutefois de remédier à ce problème en créant une archéologie de la religion en Antiquité et en établissant une méthodologie stable qui traite les sources archéologiques comme des agents communicateurs faisant partie d'un réseau d'expériences religieuses.<sup>14</sup> Une dernière embûche que rencontre ce courant historiographique de la religion est de trouver le juste équilibre entre les dynamiques individuelles et collectives, entre les décisions individuelles et le pouvoir normatif du *mos maiorum* parfois difficile à cerner.<sup>15</sup>

Nous allons nous servir de l'approche de la *lived ancient religion* essentiellement pour notre troisième et dernier chapitre. Celui-ci, qui constitue l'élément phare de notre étude, se concentrera sur les sources épigraphiques qui nous sont parvenues en plus grande quantité dans une documentation historique presque vide de textes littéraires concernant notre sujet. En effet, ces textes inscrits sur la pierre sont d'excellents témoins du culte de Liber puisqu'une inscription est une source directe de l'histoire qui renvoie sans intermédiaire à son auteur, à la différence des sources littéraires.<sup>16</sup> Une inscription se trouve soit être le début d'un acte de communication avec Liber, soit la clôture d'une série d'actes de communication spécifique entre l'humain et le divin. L'initiateur du message doit d'abord rendre la divinité consciente de sa tentative de communication, et doit ensuite persuader cette dernière de la pertinence de sa tentative. Signaler par une inscription cette correspondance reste une stratégie comme une autre pour attirer l'attention des dieux : il revient à l'individu d'identifier la meilleure façon possible de communiquer. Cependant, les dédicaces gravées proviennent d'une stratégie religieuse ayant déjà fait ses preuves depuis la République et relèvent d'une longue tradition ainsi que sur un savoir culturel partagé, c'est pourquoi c'est l'un des stratégies les plus utilisés pour échanger avec Liber.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Rubina Raja et Jörg Rüpke. « Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World », dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, dir. Raja Rubina et Jörg Rüpke (Chichester : John Wiley & Sons, 2015), 1-25.

<sup>15</sup> Corinne Bonnet. « Coping with "Pantheon" », *Religion in the Roman Empire* 4, n° 1 (2018) : 115.

<sup>16</sup> Jean-Marie Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine*, vol. 1 (Paris : Picard, 2005), 24.

<sup>17</sup> Jörg Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome* (Ithaca : Cornell University Press., 2016), 122.

Ainsi, par l'analyse de ces inscriptions, il nous sera possible d'établir un état de la question du culte de Liber Pater axé sur l'individu, ses actions, et ses croyances tout en les insérant dans une stratégie communicative visant le succès du message du dédicant. Il sera important de mettre notre analyse épigraphique dans le contexte de la *lived ancient religion* et de poser les bonnes questions suivantes aux documents : Comment les inscriptions nous renseignent-elle sur les actions religieuses des individus liés au culte de Liber Pater? Comment l'individu se situe-t-il dans ce culte : s'agit-il de célébrations individuelles ou collectives? Nous sommes toutefois conscient des lacunes inhérentes à l'épigraphie : certaines inscriptions sont très endommagées et rendent la reconstruction des mots difficile, d'autres nous sont parvenues sans que nous connaissions leur contexte de découverte, etc . À ces documents épigraphiques seront parfois complétés d'autres types de source (littéraire, numismatique, archéologique) pour mieux contextualiser les inscriptions et pour étoffer notre argumentaire puisqu'évidemment, on retrouve des traces de Liber Pater un peu partout dans la culture romaine.

Ainsi, notre premier chapitre s'intéressera tout d'abord à la nature du culte de Liber en Italie. Il n'est pas question de retracer les origines de cette divinité, tentative qui serait d'ailleurs vaine, mais plutôt de se pencher sur la figure divine de Liber, ainsi que la configuration et les perceptions de son culte chez les Romains. Dans un premier temps, il sera question de l'étymologie antique et moderne du nom de la divinité. Ces deux pratiques sont bien différentes quant à leur méthode et elles nous livrent chacune une compréhension bien distincte de la nature et l'essence de Liber. L'analyse de l'épithète « Pater » s'agrafe aussi à l'étymologie de Liber puisque celle-ci devient indissociable de cette divinité à partir de l'époque impériale grâce à son association avec Dionysos-Bacchus. Par la suite, nous commencerons à utiliser l'approche interprétative de la religion civique pour le culte de Liber. Nous nous pencherons sur les deux configurations qui représentent pour les chercheurs le noyau de son culte à Rome : la triade Cérès, Liber et Libera, ainsi que le festival des Liberalia. Cette triade énigmatique perçue comme « plébéienne » ou « aventine » se verra scrutée à la loupe pour mieux comprendre sa nature divine et les relations mythologiques et cultuelles entre ces dieux. C'est aussi à travers les Liberalia et ses nombreux rites, tels que la prise de la toge virile ou le sacrifice de gâteaux de miel, que la configuration civique de Liber peut être mieux comprise.

Enfin, la relation intrigante entre le dieu Liber et le concept de la liberté sera portée à l'attention du lecteur en guise de conclusion.

Notre deuxième chapitre portera sur la figure divine de Dionysos-Bacchus ainsi que son culte en Italie. Nous aborderons de prime abord la mouvance divine en Antiquité, et tout particulièrement chez les Romains. Nous privilégierons pour cette analyse le concept interprétatif de l'acculturation plutôt que celui du syncrétisme religieux qui comporte trop d'embûches.<sup>18</sup> Par la suite, notre étude nous portera vers la relation qui existe entre Dionysos-Bacchus, Liber et le vin, puisque ces deux divinités ont depuis longtemps été associées par l'historiographie au domaine vinicole et viticole. Nous terminerons notre chapitre en abordant les traces culturelles identifiables lors du scandale des Bacchanales de 186 av. J.-C. à Rome, à savoir quels types d'organisation associative étaient présents lors de cette répression, ainsi que la nature de leurs rites et la portée des réformes pour la constitution des cercles d'adeptes de Bacchus.

Finalement, le troisième et dernier chapitre de notre mémoire - qui en constitue d'ailleurs la majeure partie - s'intéressera au corpus épigraphique concernant le culte de Liber Pater en Italie sous le Haut-Empire. Le cadre méthodologique de la *lived ancient religion* sera désormais utilisé pour étudier et analyser les stratégies religieuses individuelles employées pour communiquer avec Liber. Pour aborder notre corpus, il nous faudra toutefois expliquer le phénomène du *epigraphic habit* théorisé par Ramsay MacMullen, puisque celui-ci a un impact direct sur la répartition de nos inscriptions à travers le Haut-Empire.<sup>19</sup> Nous établirons aussi une typologie des inscriptions au sein de notre corpus afin de documenter et analyser la nature des communications possibles entre un individu et Liber. Par la suite, nous nous intéresserons aux individus qui ont communiqué avec Liber et leur statut social pour déterminer si un certain genre ou une certaine couche sociale est privilégié dans ses communications avec cette divinité. Nous conclurons en étudiant le phénomène associatif chez les Romains afin de déterminer l'influence des associations sur les comportements socioreligieux d'un individu.

---

<sup>18</sup> Pour une critique du syncrétisme religieux et culturel, voir Charles Stewart. « Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture », *Diacritics* 29, n° 3 (1999) : 40-62.

<sup>19</sup> Ramsay MacMullen. « The Epigraphic Habit in the Roman Empire », *The American Journal of Philology* 103, n° 3 (1982) : 233-46.



# Chapitre 1 : Nature du culte de Liber en Italie

## Étymologie ancienne et moderne d'une divinité

Introduire une étymologie sur le nom de Liber peut sembler complexe, et pour cause : en consultant les sources littéraires de l'époque romaine, nous rencontrons plusieurs étymologies toutes très différentes les unes des autres. Contrairement à l'étymologie moderne qui se base sur l'analyse phonologique et sur les études comparatives entre les langues indo-européennes, l'étymologie dans le monde antique ne cherchait pas à reconstruire l'origine d'un mot de façon précise et historique. Comme Ineke Sluiter l'explique de façon convaincante, l'étymologie antique est un prisme à travers lequel on peut comprendre comment un concept (dans notre cas, une figure divine) était compris et conçu par l'étymologiste ; c'est plutôt un outil pour comprendre la vision contemporaine de l'auteur sur la divinité en question.<sup>20</sup> En offrant plusieurs étymologies, les auteurs antiques nous démontrent les différentes conceptualisations des qualités divines de Liber en fonction de leur époque et de leur contexte social.

Varron, à travers Augustin, nous informe dans son dernier livre de ses *Antiquitates rerum divinarum* qu'il assigne une fonction de fertilité à vingt divinités qu'il nomme *dei selecti*.<sup>21</sup> Liber s'y voit attribuer le rôle de l'émission de la semence chez l'homme pendant l'union sexuelle. Varron fait par la suite provenir l'étymologie de son nom dans la libération (*a liberamento*) de la semence, expliquant ainsi pourquoi des hommes offrent des figurines représentant des organes masculins dans les temples de Liber.<sup>22</sup> Deux points sont importants sur la semence décrite par le discours varronien :

---

<sup>20</sup> Ineke Sluiter. « Ancient Etymology: A Tool for Thinking », dans *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, dir. Franco Montanari, Stefanos Matthaios, et Antonios Rengakos, vol. 1 (Leiden : Brill, 2015), 898.

<sup>21</sup> Augustin, *De civitate Dei*, VII, 2 (=Varron selon l'édition de Burkhart Cardauns (Hrsg.): M. Terentius Varro: *Antiquitates Rerum Divinarum*. 2 Bände (Teil 1: Die Fragmente, Teil 2: Kommentar), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1976 (kritische Ausgabe der Fragmente; deutsche Übersetzung im Kommentarteil) : *Hos certe deos selectos Varro unius libri contextione commendat: Ianum, Iouem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Mineruam, Venerem, Vestam; in quibus omnibus ferme uiginti duodecim mares, octo sunt feminae.*

<sup>22</sup> Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9 : *Liberum a liberamento appellatum uolunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur; hoc idem in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsam perhibeant semina emittere; et ob haec Libero eandem uirilem corporis partem in*

elle est masculine et liquide.<sup>23</sup> Bettini fait ainsi de Liber le dieu de toutes les semences liquides, tant humaines et animales que végétales et explique que c'est parce que la semence est considérée comme *liquor* que Varron peut aussi associer Liber à la fertilité de la vigne et par extension au vin en général.<sup>24</sup> Des auteurs postérieurs reprennent cette dernière partie de l'étymologie varronienne pour associer aussi Liber au vin : Festus indique que Liber est à l'origine de la découverte de la vigne et que son nom dérive de la liberté d'expression que les gens possèdent étant ivres.<sup>25</sup> Fulgentius, dans ses *Mythologies*, fait dériver le nom de Liber de la libération des esprits par le vin.<sup>26</sup> Ainsi, Liber, dans l'imaginaire divin de Varron, reste un dieu romain de la fertilité et fortement lié à l'agriculture : ce dernier le place parmi les douze divinités présidant aux travaux des laboureurs, formant ainsi un panthéon rustique.<sup>27</sup>

Cicéron quant à lui s'intéresse plutôt à l'aspect généalogique de Liber pour expliquer l'origine du nom de la divinité. Il énonce que les enfants sont nommés en latin *liberi* car les enfants de Cérès sont nommés Liber et Libera, et que cette étymologie est encore visible chez Libera à son époque, mais plus chez Liber.<sup>28</sup> Cicéron adopte cette étymologie pour décrire la relation entre ces trois divinités comme une *familia* romaine. Malgré le fait que cette interprétation relève de l'assimilation de la triade Cérès, Liber et Libera à la triade éleusienne, phénomène particulièrement populaire à la fin de la République, elle place l'accent sur la fertilité de la triade et met surtout en lumière la relation entre ces divinités : Cérès, déesse du grain, est la mère et la tête de famille, tandis que Liber et Libera, responsables de la semence masculine et féminine, sont ses *liberi*,

---

*templo poni, femineam Liberae. Ad haec addunt mulieres adtributas Libero et uinum propter libidinem concitandam.*

<sup>23</sup> Augustin, *De civitate Dei*, VII, 3 et 16.

<sup>24</sup> Maurizio Bettini. « In vino stuprum », dans *In vino veritas*, dir. Oswyn Murray et Manuela Tecuşan (Londres : British School of Rome, 1995), 224-38.

<sup>25</sup> Festus, *De verborum significatione*, 115 (Lindsay).

<sup>26</sup> Fulgentius, *Mythologiae*, II, 12.

<sup>27</sup> Varron, *Res rusticae*, I, 1, 5-6.

<sup>28</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 62 : *sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera seruant, in Libero non item.*

ses enfants. C'est une façon sophistiquée d'organiser les dieux avec des rôles sociaux distincts à travers une hiérarchie nette.<sup>29</sup>

Servius, témoin tardif du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C, fait de Liber dans son commentaire des œuvres de Virgile le protecteur de la liberté des cités ainsi que le dieu du vin. Il tire l'étymologie du nom de la divinité de Loebassius, nom osque de Liber, qui serait dérivé de λoιβή (verser une libation) et qui accentue encore la relation entre Liber et le vin.<sup>30</sup> Celui-ci fait aussi remonter l'origine de Liber à la *libertas* (*Liber a libertate*) : c'est entre autres à travers son serviteur, Marsyas, que Liber préside à la dimension politique et juridique du concept de la *libertas*, puisque chaque cité considérée comme libre (*liberae*) par le glossateur possède une statue de Marsyas dans son forum.<sup>31</sup>

À ces étymologies antiques doit être confrontée l'explication des linguistes modernes. Liber, qui partage la même racine que l'adjectif latin *liber* (libre), dérive de la racine indo-européenne du verbe \*h<sub>1</sub>leud<sup>h</sup>- qui est lié à l'idée de la croissance et de la naissance.<sup>32</sup> Son sens propre est celui de la germination, celui qui garantit la naissance et la moisson et est ainsi superposable au mot grec ἐλεύθερος.<sup>33</sup> Par dérivation suffixale en \*-es- ont ainsi été forgés les théonymes italiens Loebasius, Loufir, Leber et Liber.<sup>34</sup> Benveniste associe aussi le radical \*h<sub>1</sub>leud<sup>h</sup> à un mot slave et germanique qui signifie « peuple », « gens », et dont le sens s'est aussi transmis en latin.<sup>35</sup> Cependant, comment expliquer par le radical \*h<sub>1</sub>leud<sup>h</sup>, associé à la croissance et à la naissance, le nom collectif

---

<sup>29</sup> Valentina Arena. « The God Liber and Republican Notions of Libertas in the Late Roman Republic », dans *Libertas and Res Publica in the Roman Republic : Ideas of Freedom and Roman Politics*, dir. Catalina Balmaceda (Leiden : Brill, 2020), 77.

<sup>30</sup> Servius, *ad Georgica*, I, 7: [...] *quamvis Sabini Cererem Pandam appellent, Liberum Loebasium, dictum autem, quia graece λoιβή dicitur res divina. vel ideo simul Liberum et Cererem posuit [...]*

<sup>31</sup> Servius, *ad Aeneid*, IV, 58 et 638; III, 20.

<sup>32</sup> Émile Benveniste. « Liber et liberi », *Revue des études latines* 14, n° 1 (1936) : 52-58; Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, 4e éd. (Paris : C. Klincksieck, 1967), 355; Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages* (Leiden : Brill, 2008), 338.

<sup>33</sup> Benveniste, « Liber et liberi », 53; Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris : Payot, 1974), 383; Stéphanie Wyler. « Les perceptions du dionysisme dans la Rome républicaine depuis la deuxième guerre punique jusqu'à Auguste: étude littéraire et iconographique » (Paris X-Nanterre, 2006), 49.

<sup>34</sup> Lebasius, Loebasius sabin, Servius, *ad Georgica*, I, 7; Loufir et Leber falisque, Emil Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte* (Heidelberg : C. Winter, 1953), n<sup>os</sup> 241 et 243.

<sup>35</sup> Benveniste, « Liber et liberi », 54; Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: économie, parenté, et société*, vol. 1 (Paris : Éditions de Minuit, 1969), 322.

« peuple », « gens »? Il faut d'abord déconstruire les mots *liber* et ἐλεύθερος pour mieux en saisir le sens. Ces deux mots possèdent comme racine \*h<sub>1</sub>leud<sup>h</sup>-eros, signifiant « de naissance légitime, libre » : en Antiquité, la condition libre et servile est une distinction fondamentale au sein d'un peuple.<sup>36</sup> Il est ainsi permis de concevoir que l'idée de la croissance aboutissant à un enfant ait produit dans d'autres langues que le latin ou le grec une notion collective telle que celle de « souche », ou encore de « groupe de croissance » pour désigner par une métaphore de croissance et de naissance, les citoyens libres au sein d'un peuple, d'où la racine *liber* (libre). de Van, pour simplifier cette idée, énonce que l'adjectif latin *liber* (libre) décrit une personne « appartenant au peuple » et donc « libre ».<sup>37</sup>

Ainsi, selon les reconstructions modernes, l'étymologie du nom de Liber provient originellement d'une notion de liberté en plus de son rôle premier comme dieu de la germination et de la croissance. Pour étayer cette affirmation, Benveniste vient mettre en relation le terme latin *liberi* (enfants) et énonce que *liberi* n'est autre que le pluriel de *liber* (libre). C'est par le mariage qu'un homme et une femme pouvaient donner naissance à des enfants légitimes, et donc à des enfants libres. Cette formule a pu être reprise chez des auteurs latins pour qui le but du mariage était la procréation d'enfants légitimes, assurant par le fait même une descendance à la famille, l'héritage des biens familiaux, les sacrifices aux dieux de la famille, etc.<sup>38</sup> Cicéron, dont l'étymologie proposait de voir Liber comme l'enfant (*liberi*) de Cérès, n'était donc pas loin de la reconstruction étymologique moderne.

### **Liber et Pater**

L'épithète *Pater*, à l'époque impériale, est indissociable du théonyme Liber : de nombreuses sources littéraires, iconographiques et épigraphiques en attestent la

---

<sup>36</sup> Benveniste, « Liber et liberi », 53-54.

<sup>37</sup> de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, 338.

<sup>38</sup> La formule latine *liberum quaesundum causa* (ou *gratia*) est reprise chez Ennius, *Cresphonte*, 120; *Andromaque*, 97 et Plaute, *Captivi*, 889 et *Aulularia*, 148.

véracité.<sup>39</sup> Cette épithète est à l'origine un signe de respect et de vénération pour invoquer les dieux. Liber n'est cependant pas la seule divinité romaine considérée comme « père » : d'autres comme Neptune, Saturne, Mars, Quirinus et Janus reçoivent aussi cet honneur.<sup>40</sup> Cependant, comme le remarquait déjà Adrien Bruhl, nos sources les plus anciennes nous présentent la divinité presque toujours sous le simple théonyme Liber. L'inscription la plus ancienne qui en fait état date du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et se trouve sur une ciste de Préneste représentant notre divinité sous la locution Leiber (**Figure 1**).<sup>41</sup> Une deuxième inscription, qui date cette fois-ci du dernier quart du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., se trouve sur un grand cippe de Pesaro sur lequel est inscrit Lebro.<sup>42</sup> Une troisième inscription provenant d'Ostie et qui date du dernier tiers du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. fait mention du don du questeur Novus Ofalius à Leibero.<sup>43</sup> Deux autres inscriptions de Nursia et d'Aquinum du début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. gardent encore le simple théonyme Liber.<sup>44</sup> Notre seule trace épigraphique républicaine d'une association entre Liber et Pater date du milieu du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et a été retrouvé à Naronia en Dalmatie avec la graphie archaïsante Leiberi Patrus.<sup>45</sup>

Du côté de la littérature, il faut attendre la fin de la République pour timidement voir apparaître l'association entre Liber et Pater : le théâtre romain ne recense aucun rapprochement entre le théonyme et l'épithète, et seulement deux occurrences littéraires, respectivement chez Varron et Horace, sont à notre disposition pour cette période.<sup>46</sup> L'association du Pater se fait plutôt chez les poètes avec un des nombreux noms de Dionysos, soit Bacchus, Lenaeus, Lyaeus : ce phénomène est d'ailleurs déjà attesté chez

---

<sup>39</sup> Par exemple Servius, *ad Georgica*, II, 4: “Pater” licet generale sit omnium deorum, tamen proprie Libero semper inhaeret: nam Liber pater vocatur.

<sup>40</sup> Lucilius, ap. Lactance, *Divinae institutiones*, IV, 3, 12: *Ut nemo sit nostrum quin pater optimus divum aut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars, Janus, Quirinus pater nomen siet ac dicatur ad unum.*

<sup>41</sup> CIL I<sup>2</sup>, 563, n° 5 (les inscriptions qui se trouve dans notre corpus seront accompagnés de leur numérotation en gras).

<sup>42</sup> CIL I<sup>2</sup>, 381, n° 1.

<sup>43</sup> CIL I<sup>2</sup>, 2240, n° 2.

<sup>44</sup> AE 1983, 309, n° 3; CIL I<sup>2</sup>, 1550, n° 4.

<sup>45</sup> CIL I<sup>2</sup>, 2289.

<sup>46</sup> Varron, *Res Rustica*, I, 2, 19; Horace, *Epistulae*, II, 1, 5.

Accius et Pseudo-Ennius.<sup>47</sup> Les jeux poétiques entre Pater et ces autres noms sont construits la plupart du temps grâce à un contraste important entre la vénérabilité religieuse de l'épithète qui inspire le respect et l'exubérance de la jeunesse chez Dionysos. Ainsi, Liber est qualifié de Pater à la fin de la République puisqu'il est considéré, à travers des jeux de mots et des procédés stylistiques, comme socialement et religieusement vénérable.

Notre compréhension de l'épithète Pater peut être poussée plus loin en liant Liber au *pater deus indiges* de Lavinium qui met en évidence le processus de divinisation d'Énée dans la Latium au moins depuis le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Énée acquiert à Lavinium l'honneur d'être l'ancêtre de tous les Romains, le *Stammvater*, en plus d'être assimilé à Sol Indiges auquel il vient se superposer.<sup>48</sup> En plus d'être associé aux divinités les plus vénérables de Rome, l'épithète Pater peut donc aussi qualifier les héros divinisés tels qu'Énée ou Romulus-Quirinus : Horace, dans l'introduction d'une de ses épîtres, place d'ailleurs Liber Pater comme étant l'un de ces hommes ayant reçu l'apothéose aux côtés de Romulus, Auguste, Castor et Pollux.<sup>49</sup> Cicéron indique aussi que les hommes qui ont rendu d'importants services au peuple romain méritent une place aux côtés des dieux pour leur témoigner une reconnaissance éternelle : ce fut le cas notamment de Romulus-Quirinus, Hercule, Castor, Pollux, Esculape et Liber fils de Sémélé (Dionysos).<sup>50</sup> Cette tradition de divinisation peut être rattachée aux divers mythes évhéméristes de Dionysos très populaires à Rome à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. qui fait donc de Liber, à travers Dionysos, un homme divinisé. Ainsi, principalement à partir du dernier siècle de la République, Liber, augmenté de l'épithète Pater, se voit accordé une figure de dieu patriarcal qui n'est pas sans résonner à travers les écrits de plusieurs auteurs comme

---

<sup>47</sup> Accius, *Bacchae*, Frag. 204; Pseudo-Ennius, *Athamas*, Frag. 120 (Warmington). Liste complète des associations entre Dionysos et Pater dans Wyler, « Les perceptions du dionysisme dans la Rome républicaine depuis la deuxième guerre punique jusqu'à Auguste », 59.

<sup>48</sup> Voir à ce sujet Denys d'Halicarnasse, I, 64, 4-5; Carl Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien: Sol indiges und der Kreis der Di indigetes* (Francfort : V. Klostermann, 1933); Robert Schilling, « Le culte de l'Indiges à Lavinium », *Revue des études latines* 57, n° 1 (1979) : 49-68.

<sup>49</sup> Horace, *Epistulae*, II, 1, 5-6: *Romulus et Liber Pater et cum Castore Pollux post ingentia facta doerum in templa recepti*.

<sup>50</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 62 : *Suscepit autem vita hominum consuetudoque communis ut beneficiis excellentis viros in caelum fama ac voluntate tollerent. hinc Hercules hinc Castor et Pollux hinc Aesculapius hinc Liber etiam...*

Ovide, qui explique que les pères confient leurs trésors et leurs enfants à la puissance de cette divinité.<sup>51</sup>

### **Cérès, Liber, Libera : toujours une triade aventine?**

L'introduction de Liber dans le panthéon civique romain nous est indiquée par l'implantation à Rome du temple de Cérès, Liber et Libera au tout début de la République, en 496 av. J.-C.<sup>52</sup> Selon la tradition annalistique, la trêve d'un an entre les Romains et les Latins alliés aux Tarquins fut rompue dans les premières années du Ve siècle av. J.-C, et la guerre reprit de plus belle entre les belligérants. Toutefois, un problème de taille s'imposa rapidement à Rome : son territoire agraire était menacé d'une grande famine, car ses terres étaient stériles et l'importation de grain était interrompue à cause de la guerre.<sup>53</sup> Peu avant la bataille décisive du Lac Régille qui assura la victoire des Romains, le dictateur Aulus Postumius Albus, voyant l'approvisionnement en grain s'amoinrir de plus en plus à cause de la guerre, fit le vœu que si les récoltes de cette année étaient aussi bonnes que celles de l'année précédente, il offrirait au nom de la cité un temple à Cérès, Liber et Libera (Déméter, Dionysos et Koré chez Denys d'Halicarnasse), ainsi que des sacrifices annuels.<sup>54</sup> Cette recommandation d'apaiser ces divinités fut établie par les livres sibyllins, un recueil d'oracles grecs consulté à la suite d'un prodige qui indique quel(s) dieu(x) étai(en)t à apaiser et par quel(s) rite(s). Après cette victoire qui lui valut le surnom de Regillensis, le dictateur Postumius rentra à Rome pour un triomphe financé par le butin de la guerre ainsi que pour débiter la construction du temple qu'il avait promis à Cérès, Liber et Libera, puisque les récoltes sous sa dictature furent encore plus généreuses que l'année précédente.<sup>55</sup> Il faudra attendre 493

---

<sup>51</sup> Ovide, *Fasti*, III, 776-7: *seu quia tu pater es, patres sua pignora, natos, / commendant curae numinibusque tuis...*

<sup>52</sup> La date de 496 av. J.-C. donnée dans Denys d'Halicarnasse, VI, 2, 1 est généralement celle acceptée par les spécialistes (voir Robert Maxwell Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books 1-5* (Oxford : Clarendon Press, 1965), 286. Toutefois, Tite-Live, II, 19, 3 nous donne avec hésitation la date de 499 av. J.-C.

<sup>53</sup> Tite-Live, II, 34, 3.

<sup>54</sup> Denys d'Halicarnasse, VI, 17, 2-4. Sur une analyse du rituel du vœu (*votum*), voir infra p.86

<sup>55</sup> Denys d'Halicarnasse, 3-4.

av. J.-C. pour que le temple soit finalement achevé et consacré par le consul Spurius Cassius Vecellinus à la suite de la guerre contre les Volsques.<sup>56</sup>

Plusieurs éléments de description du temple de la triade aventine nous sont parvenus par les sources littéraires. Il possédait un plan étrusque avec un toit en deux pentes (*fastigium*) et un aréostyle d'ordre toscan qui supportait une architrave en bois orné de bas-relief en argile, donnant ainsi une impression lourde, basse et écrasée.<sup>57</sup> Tout comme le temple de Jupiter sur le Capitole, l'édifice se dressait sur un podium élevé et on y accédait grâce à un unique escalier frontal. Pour la décoration intérieure du temple, Rome fit appel à deux peintres et sculpteurs grecs, Damophilos et Gorgasos. Une inscription en grec indiquait que la partie droite de l'édifice était l'œuvre du premier, et la partie gauche du second, et Pline l'Ancien qui cite Varron précise qu'avant cette décoration, tout était étrusque dans les temples de Rome.<sup>58</sup> Le temple possédait trois *cellae* différentes pour recevoir les trois dieux avec leurs offrandes votives, leurs statues, etc.<sup>59</sup> Il devint richement décoré au cours de la République avec plusieurs offrandes de la part de grands magistrats : une grande statue de bronze de Cérès (la première de Rome), plusieurs autres statues représentant à la fois, Cérès, Liber et Libera, des bols en or et des statues provenant des amendes versées aux magistrats plébéiens, ainsi qu'un tableau de Liber Pater (Dionysos) réalisé par le célèbre peintre Aristides et rapporté de Corinthe par Lucius Mummius Achaicus.<sup>60</sup> D'autres échos nous indiquant aussi la fonction de ce temple font surface à travers les auteurs antiques : il a par deux fois été frappé par la foudre (en 206 et 84 av. J.-C.), il est mentionné deux fois en lien avec d'autres types de prodiges, il brûle en 31 av. J.-C. avec le Circus Maximus puis est reconstruit en 17 apr. J.-C, et est toujours debout au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Denys d'Halicarnasse, VI, 94, 3.

<sup>57</sup> Vitruve, III, 3, 5.

<sup>58</sup> Pline l'Ancien, *Naturalis Historia*, XXXV, 154.

<sup>59</sup> Olivier de Cazanove, « Lucus Stimulae », *Mélanges de l'école française de Rome* 95, n° 1 (1983) : 67.

<sup>60</sup> Statue de Cérès : Pline l'Ancien, *Naturalis Historia*, XXXIV, 9; Statues de Cérès, Liber et Libera : Tite-Live, XVII, 6, 19; 36, 9 et XXXIII, 25, 3; bols et statues : Tite-Live, X, 23, et XXVII, 6; tableau d'Aristides : Pline l'Ancien, *Naturalis Historia*, XXXV, 24 et Strabon, VIII, 6, 23; louanges de Cicéron : Cicéron, *Verres*, IV, 108.

<sup>61</sup> Éclairs : Tite-Live, XXVIII, 11, 4 et Appien, *Bellum civile*, I, 178; autres prodiges : Tite-Live, XL, 2, 2 et XLI, 28, 2; incendie et reconstruction : Cassius Dion, L, 10, 3 et Tacite, *Annales*, II, 49; temple au IV<sup>e</sup> siècle : *Curiosum et Notitia Urbis Romae*, Regio XI.



Puisque la statue de Liber à l'intérieur de ce temple ne nous est malheureusement pas parvenue, nous ne pouvons que faire des conjectures quant à son apparence. Cependant, une excitante découverte récemment mise à jour par Anna Mura Sommella pourrait nous laisser entrevoir cette dernière à travers un *acroterion* de la seconde phase du temple de Sant'Omobono au Forum Boarium (530-520 av. J.-C.) qui représenterait Liber-Dionysos et Libera-Ariane accompagnés d'une panthère (**Figure 2**).<sup>62</sup> Ce groupe, situé sur le toit du temple de Mater Matuta, est représenté avec des attributs dionysiaques (panthère et thyrsos) en plus d'être lié mythologiquement à Ino, la tante et nourrice de Dionysos, identifiée par les Romains à Mater Matuta. Il est important de mentionner qu'à cette époque reculée, malgré le fait que Rome était encore sous l'égide de rois étrusques, ces images et attributs de Liber-Dionysos étaient déjà reconnus par les Romains. Il en va de même pour un *acroterion* d'un autre temple de Mater Matuta datant du début du Ve siècle av. J.-C, cette fois-ci à Satricum, à quelques dizaines de kilomètres de Rome. On y voit un Liber-Dionysos barbu et couronné de lierre, accompagné d'une déesse féminine (peut-être Libera ou Ariane?) (**Figure 3**).<sup>63</sup> Encore une fois, un attribut dionysiaque vient identifier la divinité Liber-Dionysos qui est empreinte ici d'un imaginaire grec apparent. Ainsi, nous pouvons supposer en considérant ces deux groupes statuaires de la fin du VIe-début Ve siècle av. J.-C. que la statue cultuelle de Liber au sein du temple de la triade devait s'inspirer des mêmes catalogues visuels que dans les temples de Mater Matuta, soit d'un imaginaire visuel hellénistique.

Malgré l'attribution classique du temple de Cérès, Liber et Libera sur les pentes de l'Aventin à Rome, sa localisation précise nous reste inconnue jusqu'à ce jour. L'indice le plus probant quant à son emplacement approximatif est la mention par plusieurs sources littéraires de son emplacement proche du Circus Maximus (*juxta* ou *ad Circum Maximum*).<sup>64</sup> Certaines précisions peuvent toutefois être décelées : Tite-Live nous

<sup>62</sup> Anna Mura Sommella. « La dea col tutulo dal tempio arcaico del Foro Boario », dans *Deliciae Fictiles IV*, dir. Patricia Lulof et Carlo Rescigno (Oxford : Oxbow Books, 2011), 177-87.

<sup>63</sup> Patricia S. Lulof, *Ridge-Poles Statues from the Late Archaic Temple at Satricum* (Amsterdam : Purdue University Press, 2006), 169.

<sup>64</sup> Voir Vitruve, III, 3, 5; Denys d'Halicarnasse, VI, 94, 3; Pline, *Naturalis Historia*, XXXV, 154; Tacite, *Annales*, II, 49; Dion Cassius, L, 10, 3.

indique que lors d'un violent orage, une des portes du temple de Luna, situé sur les pentes de l'Aventin qui faisaient face au Forum Boarium, sortit de ses gonds et vint frapper de plein fouet le mur arrière du temple de Cérès situé un peu plus bas.<sup>65</sup> Tacite mentionne aussi, lors de la reconstruction du temple de la triade aventine par Tibère en 17 apr. J.-C, sa proximité presque immédiate avec le temple de Flora situé au début de la Clivus Publicius, une route partant du Forum Boarium et serpentant jusqu'au sommet de l'Aventin.<sup>66</sup> Finalement, Denys d'Halicarnasse nous informe que le temple de Cérès a été construit après les points tournants du Circus Maximus, juste au-dessus (ou au-delà) du point de départ pour les chars.<sup>67</sup>

C'est en tenant compte de ces trois passages que les topographes modernes, jusqu'à la fin du XIXe siècle, étaient unanimes pour affirmer que le temple de Cérès, Liber et Libera devait être identifié aux vestiges romains retrouvés sous l'église Santa Maria in Cosmedin au Forum Boarium.<sup>68</sup> Les défenseurs de cette hypothèse, en plus des trois passages précédemment cités, font valeur d'autres preuves philologiques, archéologiques, sociales et économiques pour défendre la place du temple dans la vallée du Grand Cirque. Cependant, une deuxième hypothèse est avancée en 1896 par Christian

---

<sup>65</sup> Tite-Live, XL, 2, 1-2 : « *forem ex aede Lunae quae in Aventino est raptam tulit et in posticis parietibus Cereris templi adfixit.* »

<sup>66</sup> Tacite, *Annales*, II, 49 : « *Libero Liberaeque et Cereri iuxta circum maximum... eodemque in loco aedem Florae...* »

<sup>67</sup> Denys d'Halicarnasse, VI, 94, 3 : « ἐπὶ τοῖς τέρμασι τοῦ μεγίστου τῶν ἵπποδρόμων ὑπὲρ αὐτὰς ἰδρυμένος τὰς ἀφέσεις... ». Les points tournants d'un hippodrome (τέρμασι) sont les buts à chaque extrémité de la spina qui divise l'arène. Les auriges devaient alors tourner à ces poteaux pendant la course afin de se diriger de l'autre côté du cirque. Ainsi, la phrase de Denys "après les tournants" indique que le temple se trouvait soit près de l'extrémité ouest, soit près de l'extrémité est du Circus Maximus. Il précise par la suite qu'il s'agit du côté ouest puisque c'est à cette endroit que se trouvait la ligne de départ (ἀφέσεις, *carceres* en latin) de l'hippodrome.

<sup>68</sup> Pour un résumé de l'historiographie de cette hypothèse jusqu'à la fin du XIXe siècle, voir Alfred Merlin, *L'Aventin dans l'antiquité* (Paris : Fontemoing, 1906), 93. Voir par la suite Giovanni Battista Giovenale, *La Basilica di S. Maria in Cosmedin* (Rome : Sansaini, 1927), 352-71; Denis Van Berchem. « Il tempio di Cerere e l'ufficio dell'annona a Roma », *Bullettino della Commissione archeologica comunale in Roma* 63, n° 1 (1936) : 91-95; Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome: des origines à la fin de la République* (Paris : C. Klincksieck, 1958), 266-77; Ernest Nash, *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* (New York : Hacker Art Books, 1981), 227; Erika Simon, *Die Götter der Römer*, 2<sup>e</sup> éd. (München : Hirmer, 1990), 45; Gregory Pellam. « Ceres, the Plebs, and "Libertas" in the Roman Republic », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 63, n° 1 (2014): 86-88; Lisa Mignone, *The Republican Aventine and Rome's social order* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 2016), 205-11.

Hülßen qui situe plutôt le temple de Cérès sur les premiers flancs de l’Aventin.<sup>69</sup> Celui-ci, en voulant rétablir Cérès comme la protectrice de la plèbe par excellence, croit plutôt que le temple était placé sur cette colline qui est une place forte plébéienne depuis le début de la République, c’est pourquoi il nous donne son emplacement dans le domaine de l’église San Vincenzo de Paoli all’Aventino sur les premières pentes nord de l’Aventin. Rapidement, les chercheurs vont se rallier à son hypothèse et les travaux de Coarelli convainquent la plupart d’entre eux de son emplacement sur l’Aventin, créant par le fait même la « triade de l’Aventin plébéienne », en opposition à la triade patricienne capitoline (**Figure 4**).

Malgré les arguments convaincants de Coarelli qui se fondent sur une longue tradition historique depuis Hülßen, nous ne croyons pas qu’il soit possible d’établir le temple de Cérès, Liber et Libera sur l’Aventin. Les principaux arguments des défenseurs de l’hypothèse de l’Aventin sont tous réfutables : commençons par l’épisode de la porte du temple de Luna sur l’Aventin qui frappa de plein fouet l’arrière du temple de Cérès. Il a été argumenté par le passé que si le temple de Cérès se trouvait au Forum Boarium, celui-ci serait à environ 300 mètres du temple de Luna, ce qui serait beaucoup trop loin.<sup>70</sup> Or, cette distance est purement approximative et arbitraire : on ne connaît pas sa localisation exacte. D’autre part, il faut percevoir dans cet extrait de Tite-Live un orage tellement puissant (les statues du temple de Jupiter au Capitolin ont aussi été arrachées) que l’événement devient un prodige. En opposant l’emplacement du temple de Luna sur l’Aventin (*quae in Aventino*) à celui du temple de Cérès qui se trouverait lui aussi sur l’Aventin, l’orage perd de son caractère prodigieux puisque la distance parcourue par la porte arrachée de ses gonds n’est pas si impressionnante. Par conséquent, il faut donc voir dans ce passage une emphase de Tite-Live qui affirme que l’orage était tellement

---

<sup>69</sup> Henri Jordan et Christian Hülßen, *Topographie der Stadt Rom in Alterthum*, Weidmann, vol. 1 (Berlin : 709, 1907), 117; Samuel Ball Platner et Thomas Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Cambridge : Cambridge University Press, 1929), 109; Plus récemment, de Cazanove, « Lucus Stimulae », 66; Lawrence Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore : John Hopkins University Press, 1992), 80-81; Filippo Coarelli. « Ceres, Liber, Liberaque, aedes; aedes Cereris », dans *Lexicon topographicum urbis Romae*, dir. Margareta Steinby, 6 vol. (Rome : Quasar, 1993), 260-61; Barbette Stanley Spaeth, *The Roman Goddess Ceres* (Austin : University of Texas Press, 1996), 82-83; Joëlle Prim, *Aventinus mons : Limites, fonctions urbaines et représentations politiques d’une colline de la Rome antique* (Rome : Publications de l’École française de Rome, 2021), 353-56.

<sup>70</sup> Jordan et Hülßen, *Topographie der Stadt Rom in Alterthum*, 1: 117.

vigoureux que la porte du temple de Luna sur l'Aventin a atterri au temple de Cérès qui se trouvait plus loin dans la vallée, soit au Forum Boarium. De plus, comme le fait remarquer Le Bonniec, aucun texte ancien ne nous indique que le temple est situé sur l'Aventin : tous les auteurs mettent plutôt ce dernier en relation avec le Circus Maximus. À l'époque impériale, le temple est enregistré non pas dans le quartier (*regio*) de l'Aventin, mais bien dans celui du Grand Cirque.<sup>71</sup>

Par la suite, les détracteurs de l'hypothèse du temple au Forum Boarium invoquent la fausse identification des vestiges archéologiques retrouvés sous l'église Santa Maria in Cosmedin. De ces ruines, deux monuments antiques distincts ont été identifiés : un immense podium de tuf bâti directement sous l'église et un portique adjacent qui date du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. identifié comme la *statio annonae*, soit le quartier général du préfet de l'annone responsable de l'approvisionnement en grain de Rome à l'époque impériale. Nous concédons que l'identification du portique comme étant la *statio annonae* soulève plusieurs problèmes : cette hypothèse ne repose d'ailleurs que sur la découverte de plusieurs inscriptions avoisinantes qui mentionnent le préfet de l'annone.<sup>72</sup> En sachant qu'à l'époque républicaine, les édiles plébéiens s'occupaient de l'approvisionnement du grain à Rome et que les bureaux de ces magistrats se trouvaient au temple de Cérès, Rickman a émis l'hypothèse que les bureaux du préfet de l'annone ont simplement été déplacés vers un portique extérieur lorsque le temple de la triade aventine est devenu trop petit pour ses besoins.<sup>73</sup> Cependant, le portique retrouvé étant beaucoup plus tardif que le podium de l'église Santa Maria in Cosmedin auquel il est adjacent, sa fonction n'est pas nécessairement liée à ce bâtiment. Même si le portique est fonctionnellement associé au bâtiment, son identification en tant que *statio annonae* est mise en doute : les inscriptions qui mentionnent les préfets de l'annone n'ont peut-être rien à voir avec le portique lui-même. Selon nous, celles-ci ont simplement été installées

---

<sup>71</sup> Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 270; *Curiosum et Notitia Urbis Romae*, Regio XI : *Cererem Aedem Ditis patris*.

<sup>72</sup> CIL VI, 1151 et 31856; CIL XV, 7941-7951.

<sup>73</sup> Geoffrey Rickman, *The Corn Supply of Ancient Rome* (Oxford : Clarendon Press, 1980), 81.

dans cette zone ou ont été apportées d'une autre région de Rome et ensuite réutilisées, sans rapport direct avec le temple de Cérès, Liber et Libera.<sup>74</sup>

De plus, des doutes ont aussi été soulevés sur le podium plus ancien de l'église Santa Maria in Cosmedin au Forum Boarium : plusieurs chercheurs l'attribuent à l'*Ara Maxima* d'Hercule. Or, aucun texte ne nous permet de situer précisément ce temple : Denys d'Halicarnasse mentionne que l'*Ara Maxima* était proche (πλησίον) du Forum Boarium, et Servius, au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C, nous indique qu'il était au-delà des portes du Circus Maximus (*post ianuas circi Maximi*).<sup>75</sup> Des travaux de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle entrepris à l'église Santa Maria in Cosmedin par le pape Adrien et consignés dans le *Liber Pontificalis* nous révèlent la démolition d'un monument de tuf si énorme qu'il fallut plus d'un an aux ouvriers pour le démanteler. Des fouilles en 1893 confirment les dires des archives pontificales : Giuseppe Lugli affirme avoir mis à jour une sorte de massif de blocs carrés en tuf, large d'au moins dix rangs et qui ferait plus de quatre mètres de hauteur.<sup>76</sup> Ce portrait convient parfaitement aux descriptions que nous connaissons de l'immense podium du temple de Cérès. Or, il semble bien peu probable, si colossal que l'*Ara Maxima* ait pu être, qu'il put faire plus de quatre mètres de haut : peut-on réellement penser que la destruction de cet autel ait pu prendre un an de travail acharné? Nous ne le croyons pas. Bayet, dans son ouvrage de référence sur Hercule, place d'ailleurs l'*Ara Maxima* non pas dans l'église de Santa Maria in Cosmedin, mais juste au nord de cette dernière, entre l'angle nord-est du Circus Maximus et l'église.<sup>77</sup> L'identification du podium au temple de Cérès, Liber et Libera repose aussi sur un monument fouillé et étudié : l'emplacement proposé par Hülsen et Coarelli ne comporte pas la moindre trace de pierre antique, confortant par le fait même l'hypothèse de l'emplacement au Forum Boarium.

Finalement, l'argument le plus convaincant selon les défenseurs de la thèse de l'Aventin est le passage de Denys d'Halicarnasse. Selon l'analyse de Barbette Spaeth, qui

---

<sup>74</sup> Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 40-41.

<sup>75</sup> Denys d'Halicarnasse, I, 40, 6; Servius, *ad Aeneid*, VIII, 271.

<sup>76</sup> *Liber Pontificalis*, 507 (Duchesne); Giuseppe Lugli, *Roma antica: Il Centro monumentale* (Rome : G. Bardi, 1946), 587.

<sup>77</sup> Jean Bayet, *Les origines de l'Hercule romain* (Paris : de Boccard, 1926), 242.

situe le temple sur l’Aventin, celui-ci localise le temple après le tournant ouest du Circus Maximus (ἐπὶ τοῖς τέρμασι), indiquant un axe est-ouest, ainsi qu’au-dessus du point de départ ouest de l’hippodrome (ὑπὲρ αὐτὰς ἰδρυμένος τὰς ἀφέσεις), indiquant un axe nord-sud.<sup>78</sup> Ainsi, si l’on suit les indications de l’historien grec, le temple se situe donc à l’ouest de la pointe ouest de la spina du Circus Maximus et au sud de la ligne de départ situé à l’ouest de cirque, c’est-à-dire sur les premières pentes nord de l’Aventin.<sup>79</sup> Cet argumentaire semble à première vue très convaincant, mais comporte une lacune importante : l’interprétation de la préposition ὑπὲρ qui traduit « au-dessus » par les éditeurs.<sup>80</sup> Cette traduction est presque à elle seule responsable de l’acceptation du temple de Cérès sur les pentes de l’Aventin. Toutefois, pour une traduction impliquant une élévation supérieure, on s’attendrait plutôt à voir un génitif pour ἀφέσεις; or nous avons plutôt un accusatif. Notre préposition ὑπὲρ, suivi de l’accusatif, peut aussi vouloir dire « au-delà ».<sup>81</sup> Cette traduction nous semble beaucoup plus probable pour plusieurs raisons. Il semble d’abord étrange que Denys insinue que le temple surplomberait le Circus Maximus : s’il se trouvait sur les premières pentes de l’Aventin, il ne dominerait en aucun cas l’hippodrome. De plus, cette traduction rend beaucoup mieux l’utilisation de la préposition ἐπὶ suivi du datif τοῖς τέρμασι qui exprime « une proximité immédiate » du temple de Cérès avec le tournant ouest du Circus Maximus. Cette indication est d’ailleurs confirmée par Tacite qui énonce que le temple était *juxta Circum Maximum* : *juxta* signifie ici « de manière à toucher, au même niveau », imposant ainsi une proximité immédiate entre le tournant ouest du Cirque et du temple de Cérès.<sup>82</sup> Puisque nous avons pu réfuter les arguments qui établissent le temple de Cérès, Liber et Libera sur l’Aventin, nous suggérons donc de le situer au Forum Boarium.

<sup>78</sup> Denys d’Halicarnasse, VI, 94, 3.

<sup>79</sup> Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 82-83.

<sup>80</sup> Sautel, dans sa traduction récente, inscrit : « juste au-dessus des voies d’accès », voir Denys d’Halicarnasse, *Antiquités romaines*, VI, 94, 3 trad. Jacques-Hubert Sautel (Paris : Belles Lettres, 2016), 137; Cary pour sa part traduit *directly above*, voir Denys d’Halicarnasse, VI, 94, 3, trad. Earnest Cary (Cambridge : Harvard University Press, 1943), tome 4, 137.

<sup>81</sup> Henry George Liddell et Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9<sup>e</sup> éd. (Oxford, New York : Clarendon Press, 1996), 730 s.v. ὑπὲρ ; Jean Humbert, *Syntaxe grecque* (Paris : Klincksieck, 1945), s.v. ὑπὲρ 322-323.

<sup>82</sup> Tacite, *Annales*, II, 49; Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*; Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*, 3<sup>e</sup> éd. (Paris : Hachette, 2008), s. v. *juxta*.

L'autre grand problème concernant la triade Cérès, Liber et Libera auquel se heurtent les spécialistes depuis le XIXe siècle est la provenance de cette dernière. Pendant une longue période, cette triade romaine a purement été interprétée comme la transposition d'une triade grecque, en l'occurrence la triade éleusienne Déméter, Dionysos et Koré, qui aurait été implantée à Rome au début du Ve siècle av. J.-C. Celle-ci aurait agi comme la triade protectrice de la plèbe et comme un contrepoids à la triade capitoline Jupiter, Junon, Minerve, protectrice des patriciens. Cette opinion a longtemps fait l'objet d'un consensus et certains chercheurs, tout en nuanciant la nature grecque de la triade pour plutôt faire valoir l'influence hellénique sur cette dernière, ont récemment réaffirmé cette hypothèse.<sup>83</sup> Toutefois, l'identification de la triade éleusienne Déméter, Dionysos, Koré à la triade romaine Cérès, Liber, Libera pose problème et est probablement excessive : le culte agraire de Cérès à Rome est attesté depuis la période monarchique grâce au festival des Cerialia qui date du calendrier du roi Numa et grâce à la présence d'un flamen Cerealis aussi instauré selon la tradition par Numa.<sup>84</sup> L'interprétation de la triade comme d'origine grecque est principalement dû aux écrits de Denys d'Halicarnasse, auteur du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C, qui tente de démontrer que les Romains sont des Grecs en multipliant les parallèles culturels entre les deux peuples.<sup>85</sup> De plus, l'introduction de Dionysos à Éleusis ne date pas d'avant le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C, ce qui laisse ainsi de côté l'hypothèse de l'introduction de cette triade toute faite au début du Ve siècle av. J.-C. D'autres chercheurs ont plutôt tenté de faire valoir des racines étrusques, campaniennes, siciliennes ou encore orientales à cette triade, sans grand succès.<sup>86</sup> La thèse de l'importation d'une triade toute faite ne pouvant être selon nous soutenue convenablement, nous pensons donc qu'il ne faut pas chercher son origine à l'étranger, mais bien à Rome elle-même. Ces trois divinités étaient déjà connues à Rome avant son introduction en 496 av. J.-C, mais c'est plutôt l'association en trinité qui serait

---

<sup>83</sup> Cazanove, « Le sanctuaire de Cérès jusqu'à la deuxième sécession de la plèbe », 25-27; Robert Turcan, *Rome et ses dieux* (Paris : Hachette, 1998), 159-60; Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 7-8.

<sup>84</sup> CIL I<sup>2</sup>, 283ff; Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 4; Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 342-43.

<sup>85</sup> Sur les prétendues origines grecs des rites romains avancées par Denys d'Halicarnasse, voir John Scheid, *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains* (Paris : Aubier, 2011), 111-22.

<sup>86</sup> Pour la bibliographie de ces hypothèses, voir Adrien Bruhl, *Liber pater: origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris : E. de Boccard, 1953), 31-42; Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 279-92.

originaires de Rome. Le culte de cette triade n'a d'ailleurs pas franchi les portes de Rome : nous n'avons à ce jour aucune autre attestation dans le monde romain d'un culte commun à Cérès, Liber et Libera.

Pendant longtemps, cette triade a reçu plusieurs étiquettes de la part des spécialistes, telles que « plébéienne » ou encore « aventine ». C'est entre autres parce que l'Aventin est considéré particulièrement depuis la thèse de Merlin comme la colline plébéienne à Rome que l'on s'acharne à vouloir coller cette étiquette à la trinité Cérès, Liber et Libera.<sup>87</sup> Selon Barbette Spaeth, le temple de la triade fut relié dès la première sécession de la plèbe à la population plébéienne et il aurait agi comme quartier général de ses magistrats : c'est pourquoi, selon elle et d'autres spécialistes comme Andreas Alföldi, seul l'Aventin est propice comme localisation du temple de Cérès, Liber et Libera.<sup>88</sup> Récemment, ce consensus a été remis en question par Pellam qui s'interroge sur la validité d'une « religion plébéienne » et du caractère plébéien de Cérès et de la triade. De façon convaincante, il réussit à démontrer que Cérès, bien qu'associée de diverses façons à la plèbe, n'est pas, à proprement parlé, une divinité plébéienne ; si cela était le cas, la triade capitoline, considérée comme défenseurs des patriciens par excellence, serait elle aussi plébéienne.<sup>89</sup> Il lie plutôt Cérès et, dans une moindre mesure, Liber et Libera, à la notion de *libertas* politique qui, au Ve siècle av. J.-C. et tout au long de la République, est cruciale dans la lutte entre les patriciens et les plébéiens.<sup>90</sup>

Malgré les débats entourant l'origine ainsi que la fonction et les perceptions de la triade Cérès, Liber, Libera, la place de Liber dans cette trinité reste toutefois bien claire : il agit comme un dénominateur commun entre Cérès et Libera, créant plutôt deux dyades plutôt qu'une triade. Ses relations avec ces deux divinités féminines ont bien été étudiées par Le Bonniec : le couple Cérès-Liber était connu avant la triade pour être une dyade agraire italique, comme en témoigne l'inscription falisque datant de la toute fin du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui indique la pérennité de Cérès sur le grain et Liber sur le vin, ainsi que

---

<sup>87</sup> Merlin, *L'Aventin dans l'antiquité*, 69-92.

<sup>88</sup> Barbette Stanley Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 81-102; Andreas Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 2<sup>e</sup> éd. (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1971), 98-99.

<sup>89</sup> Pellam, « Ceres, the Plebs, and "Libertas" in the Roman Republic », 76.

<sup>90</sup> Pellam, 91-92.



l'étymologie de fertilité provenant des noms de Cérès et Liber.<sup>91</sup> Le couple Liber-Libera agit quant à lui comme une paire de divinités italiques de la fécondité, tant animale et végétale, qu'humaine. Ils ont été compris par les Romains comme le même concept divin sous une forme double; deux divinités complémentaire, masculine et féminine, qui patronnent la semence.<sup>92</sup> Augustin, en citant Varron, indique d'ailleurs qu'ils présidaient aux composantes mâle et femelle de la procréation : on peut aussi ajouter l'étymologie de Cicéron précédemment mentionnée qui énonce que Liber et Libera sont considérés comme frère et sœur, tous deux la semence (*semina*) de Cérès.<sup>93</sup> Il ne semble pas y avoir eu de couple italique Cérès-Libera : la place de Libera, très effacée dans cette triade, n'est qu'au côté de Liber comme divinité de la fertilité. La seule association possible entre les deux divinités féminines de la triade est tardive et se fait uniquement par l'identification de Libera à Proserpine-Korè, la fille de Déméter.

Ainsi, pour résumer, la triade Cérès, Liber et Libera, qui ne saurait plus désormais être qualifiée « d'aventine » ou de « plébéienne », était composée de divinités déjà connues à Rome et dont l'association triadique ne serait être autre qu'originellement romaine. Les livres sibyllins ayant suggérés d'apaiser ces dieux (τούτους ἐξιλάσασθαι τοὺς θεοὺς) pour obtenir une bonne récolte, Cérès, Liber et Libera étaient à ce moment conçu comme des divinités de la fertilité et de l'abondance qui ensemencent les champs.<sup>94</sup> Liber y est perçu comme celui qui favorisait et libérait l'émission de la semence végétale et par la suite, selon Pellam, celui qui assurait la *libertas* politique des plébéiens aux côtés de Cérès et Libera.<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 297-304. Sur l'inscription falisque qui est reconstituée, voir CIE 8079 : « ceres : far me[la]tom: louf[i]r ui[no]m : [pa]rad (ou [fe]rad ?) (Puissent Cérès apporter du blé moulu, et Liber du vin). Sur la bibliographie de cette lecture de l'inscription, voir infra p.52

<sup>92</sup> Lora L. Holland Goldthwaite. « Family Nomenclature and Same-Name Divinities in Roman Religion and Mythology », *The Classical World* 104, n° 2 (2011) : 217-21; Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 296-97.

<sup>93</sup> Augustin, *De civitate Dei*, VII, 3, 1; Cicéron, *De natura deorum*, II, 62.

<sup>94</sup> Denys d'Halicarnasse, VI, 17, 3.

<sup>95</sup> Pellam, « Ceres, the Plebs, and "Libertas" in the Roman Republic », 94-95.

## Les Liberalia

Les Liberalia sont une ancienne fête romaine célébrée le 17 mars et patronnée par Liber et sa parèdre Libera. Cette fête est présente dans plusieurs calendriers (*fasti*) de l'époque augustéenne et se trouve même dans les Fastes d'Antium (84-55 av. J.-C.), seul calendrier antérieur à la réforme julienne à nous être parvenu.<sup>96</sup> Ce dernier élément est crucial puisque les Fastes d'Antium sont le plus ancien calendrier retrouvé à ce jour et se basent sur un modèle républicain qui atteste l'ancienneté des Liberalia à Rome et en Italie.<sup>97</sup> De plus, aux côtés de l'abréviation LIB(eralia) se trouve aussi dans les fastes l'abréviation NP, une formule contestée auprès des chercheurs qui indiquait au peuple romain la couleur profane ou religieuse de cette journée.<sup>98</sup> Nous privilégions l'interprétation de Rüpke, qui énonce que NP est l'expression abrégée de N(efas) P(iaculum), indiquant une infraction à la loi sacrée en cas de violation du caractère *nefas* du jour. En cas d'infraction, un sacrifice expiatoire (*piaculum*) doit être effectué (aucun lien tangible ne peut jusqu'à présent être fait entre les Liberalia et ce sacrifice expiatoire, faute de preuve).

Nous connaissons certaines parties du déroulement des Liberalia, mais plusieurs éléments nous échappent : Adrien Bruhl, dans son ouvrage sur Liber Pater, n'y consacre d'ailleurs que deux pages.<sup>99</sup> En plus des fastes précédemment mentionnés, notre source principale est la description des Liberalia d'Ovide dans son ouvrage *Les Fastes* : ce dernier précise qu'il n'a pas l'intention de parler des exploits de Liber, mais plutôt du fonctionnement de cette fête du 17 mars.<sup>100</sup> La divinité qui patronnait les Liberalia est à la

---

<sup>96</sup> *Fasti Antiates maiores, Caeretani, Maffeiani, Verulani, Vaticani, Farnesiani, Praenestini, Filocali.*

<sup>97</sup> Rüpke, lorsque Cnaeus Flavius rend public en 304 av. J.-C. un recueil juridique jalousement tenu par les patriciens et indiquant les jours fastes et néfastes où intenter un procès, reconstruit le calendrier avec les Liberalia. Voir Jörg Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti* (Chichester : Wiley-Blackwell, 2011), 47.

<sup>98</sup> Deux importantes hypothèses sont avancées : la première, supportée entre autres pas Mommsen et Degrassi, indique que NP viendrait de l'expression ligaturée N(efas) F(eriae) P(ublicae), (voir Attilio Degrassi, *Inscriptiones Italiae. Vol. XIII Fasti et elogia Fasc. 2 Fasti anni Nvmani et Ivliani Tabulae et indices* (Rome : Liberia dello stato, 1963), 334). La seconde, avancée par Rüpke, énonce plutôt que NP est l'expression abrégée N(efas) P(iaculum) (voir Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine*, 50-55.)

<sup>99</sup> Bruhl, *Liber pater*, 15-16.

<sup>100</sup> Ovide, *Fasti*, III, 715-725. Voir Stephen J. Heyworth, *Ovid: Fasti Book 3* (Cambridge : Cambridge University Press, 2019).

fois Bacchus et Liber : ils ne font plus qu'un dans son œuvre. Malgré le témoignage d'Ovide et les calendriers à notre disposition, la nature des Liberalia reste encore à être approfondie : Rüpke indique même que les attestations des Liberalia sont étonnamment vagues et imprécises.<sup>101</sup> Malgré nos connaissances imparfaites, nous pouvons reconstruire le fonctionnement de base : c'est le 17 mars que se faisait la prise de la toge virile (*toga virilis*) qui signifiait le passage de l'enfance à l'âge adulte ainsi que l'entrée dans la vie publique.<sup>102</sup> Ce rite domestique se situait dans un contexte familial et était parrainé par le *pater familias* du jeune garçon ou son substitut (si on croit le témoignage de Cicéron qui remet à son neveu Quintus la toge virile.)<sup>103</sup> Les adolescents entre 14 et 17 ans dédiaient aussi leur *bullā*, une amulette remise aux enfants romains pour les protéger des mauvais esprits, à leurs Lares familiaux en l'accrochant au foyer.<sup>104</sup> La prise de la toge marque l'acquisition de la pleine citoyenneté et une liberté accrue, mais pas une indépendance complète du contrôle paternel : le jeune homme reste sous la *potestas* du *pater familias*.<sup>105</sup>

Après ces rituels, la famille et des amis du jeune homme l'escortent au Forum, puis au Capitole pour y faire des sacrifices.<sup>106</sup> Selon Luginbühl, la procession, rituel visible dans la plupart des religions antiques, servait de prologue à des cérémonies complexes et permettait une visibilité communautaire, démontrant une preuve de force et de cohésion sociale.<sup>107</sup> Dans le cas des Liberalia, l'ambiance devait être pompeuse, joyeuse, tout en gardant un certain degré de solennité : le passage à l'âge adulte était

---

<sup>101</sup> Jörg Rüpke, « Public and Publicity: Long-Term Changes in Religious Festivals during the Roman Republic », in *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, éd. par Jon W. Iddeng et J. Rasmus Brandt (New York: Oxford University Press), 318.

<sup>102</sup> Ovide, *Fasti*, III, 771. Les adolescents portaient jusqu'aux Liberalia la toge prétexte (*toga praetexta*) brodée de pourpre qui ressemblait aux toges des magistrats. C'est le 17 mars que cette toge est abandonnée pour la toge virile, aussi appelée *toga pura*, faite de laine blanche qui l'identifie comme citoyen.

<sup>103</sup> Rite domestique: Properce, IV, 1, 131-132. Parrainage: Cicéron, *ad Atticum*, VI, 1, 12.

<sup>104</sup> Persius, V, 30-31.

<sup>105</sup> Fanny Dolansky. « Togam Virilem Sumere: Coming of Age in the Roman World », dans *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, dir. Jonathan Edmondson et Alison Keith (Toronto : University of Toronto Press, 2008), 66.

<sup>106</sup> Amis et famille : Appien, *Bellum civile*, IV, 30, Cicéron, *Pro Murena*, 69, Pline le Jeune, *Epistulae*, I, 9, 2, Ovide, *Fasti*, III, 787; Escorte vers le Forum : Auguste, *Res Gestae*, 14, Sénèque, *Epistulae*, IV, 2; Escorte au Capitole : Valère Maxime, V, 4, 4, CIL I<sup>2</sup>, p. 250 n° 68 (*Fasti Farnesiani*).

<sup>107</sup> Thierry Luginbühl, « Ritual Activities, Processions and Pilgrimages », dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, dir. Raja Rubina et Jörg Rüpke (Chichester : John Wiley & Sons, 2015), 47.

extrêmement important et une fierté apparente devait se faire sentir chez la famille et les amis des jeunes hommes. L'emplacement des sacrifices n'est toutefois pas très précis : deux diplômes militaires du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. nous signalent une statue de Liber Pater au Capitole pouvant avoir des fonctions cultuelles, mais cela semble peu probable.<sup>108</sup> Certains chercheurs, de façon peu concluante, localisent un temple de Liber au Capitole dans lequel les sacrifices auraient lieu.<sup>109</sup> D'autres émettent l'hypothèse que ces derniers se tiendraient plutôt au temple de Bacchus/Dionysos situé sur le Palatin et qui nous est mentionné par Martial et Properce, mais le caractère hellénique et plus tardif du temple discrédite cette option.<sup>110</sup> Quoi qu'il en soit, faute d'hypothèse satisfaisante, la seule indication du Capitole et du Forum doit nous suffire pour l'instant.

Ovide nous donne quatre interprétations expliquant les origines (*aitia*) de la prise de la toge virile aux Liberalia. Il ne faut cependant pas y voir l'incompréhension d'Ovide ou encore de l'incohérence face aux origines de la fête : il faut plutôt y voir l'exégèse ovidienne. Dans une société où l'interprétation religieuse était libre et où le dogme religieux était absent, l'exégèse pouvait être utilisée sur n'importe quelle composante d'un rituel en s'appuyant sur la fibre artistique et la création intellectuelle de l'hexégète. Scheid propose même de voir dans cette habitude littéraire quelque chose qui était attendue de la part de la société romaine : plus le nombre d'interprétations religieuses est important, plus la renommée du poète ou de l'intellectuel était grande.<sup>111</sup>

Ovide décrit les origines de la prise de la toge virile en donnant tout d'abord trois *aitia* de proportion égale : la première interprétation découle de l'âge de Liber qui aurait toujours l'air d'un enfant ou d'un adolescent.<sup>112</sup> Ce premier *aition* peut facilement être décortiqué : Liber, depuis la République, reprend les attributs physiques de Dionysos qui est pour la plupart de temps représenté dans les arts comme un homme au visage

---

<sup>108</sup> CIL XVI, 10, n° 59 et 11, n° 60.

<sup>109</sup> Simon, *Die Götter der Römer*, 127; Gerhard Radke. « Römische Feste im Monat März », *TYCHE: Contributions to Ancient History, Papyrology and Epigraphy* 8, n° 1 (1993) : 136.

<sup>110</sup> Résumé dans Margareta Steinby, *Lexicon topographicum urbis Romae*, vol. 1 (Rome : Quasar, 1993), 153-54. Indication topographique du temple dans Properce, III, 17, 35 et Martial, I, 70, 9-10 (*tecta Lyaei*)

<sup>111</sup> John Scheid, « Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38, n° 1 (1992) : 122-23.

<sup>112</sup> Ovide, *Fasti*, III, 773-4 : *Sive quod ipse puer semper juvenisque videris et media est aetas inter utrumque tibi*. Voir aussi Ovide, *Metamorphoses*, IV, 18-20, qui décrit Liber comme *puer aeternus*.

juvénile.<sup>113</sup> La deuxième interprétation se base sur l'épithète Pater de Liber pour expliquer que le père confie ses enfants et ses trésors à cette divinité.<sup>114</sup> Cette fois-ci, Ovide joue sur un double sens de mot *pater* : il fait référence à la fois à l'épithète signifiant le respect donné à certaines divinités (par exemple Ianus Pater, Mars Pater), ainsi qu'au sens biologique du père de famille (*parens*). Le troisième *aition* énonce plutôt l'association entre Liber et la prise de la toge virile (appelé dans ce contexte *toga libera* par Ovide) par le concept de *libertas*.<sup>115</sup> Les adolescents, aux Liberalia, entrent sur le chemin d'une vie plus libre, l'âge adulte, et sont libérés de la supervision parentale pour pleinement vivre la vie de citoyen romain.<sup>116</sup> La quatrième et dernière interprétation, en retrait des autres par sa longueur, semble être plus prisée par un Ovide nostalgique qui fait plutôt référence à l'histoire des Liberalia et comment, à une époque ancienne et plus simple, cette fête servait aux citoyens à accueillir et célébrer les jeunes hommes qui peuvent désormais ouvertement avoir des relations sexuelles.<sup>117</sup> Quelles qu'en soient les origines, l'essence du rituel de la prise de la toge virile au Liberalia reste claire : c'est un rite de passage à la puberté menant à une procession et à des sacrifices par les jeunes hommes accueillis au sein de la communauté romaine.

Ovide nous indique aussi qu'à une certaine époque, les Liberalia comportaient des jeux publics (*ludi*) qui ont été fusionnés à un certain moment durant la République avec les *ludi Cerialis* du 19 avril.<sup>118</sup> La seule autre mention de ces jeux, sous-entendus scéniques, nous est donnée par Naevius au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui signale qu'aux

---

<sup>113</sup> Une autre tendance artistique provenant de la Grèce archaïque dépeint aussi Dionysos comme un vieil homme barbu. Cette tendance est visible au moins depuis le milieu de la République, voir Stéphanie Wyler, « Images of Dionysus in Rome: the Archaic and Augustan Periods », dans *Dionysus and Rome*, dir. Fiachra Mac Góráin (Berlin, Boston : De Gruyter, 2019), 97; Stéphanie Wyler, « À la barbe de Dionysos : les valeurs d'une image « archaïsante » à Rome », *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 31, n° 1 (2006) : 192.

<sup>114</sup> Ovide, *Fasti*, III, 775-6 : *Seu quia tu pater es, patres sua pignora, natos, commendant curae numinibusque tuis*. Sur l'association entre Liber et la *libertas*, voir infra p.43

<sup>115</sup> Ovide, *Fasti*, III, 777-8 : *sive, quod es Liber, vestis quoque libera per te sumitur et vitae liberioris iter*:

<sup>116</sup> John F. Miller. « Ovid's Liberalia », dans *Ovid's Fasti : Historical Readings at its Bimillennium*, dir. Geraldine Herbert-Brown (New York : Oxford University Press, 2002), 221.

<sup>117</sup> Ovide, *Fasti*, III, 779-88: *an quia, cum colerent prisci studiosius agros, et faceret patrio rure senator opus, et caperet fascas a curvo consul aratro, nec crimen duras esset habere manus, rusticus ad ludos populus veniebat in Urbem—sed dis, non studiis ille dabatur honor: luce sua ludos uvae commentor habebat, quos cum taedifera nunc habet ille dea—ergo ut tironem celebrare frequentia possit, visa dies dandae non aliena togae?*

<sup>118</sup> Ovide, *Fasti*, III 785-6.

Liberalia, les Romains profitaient de la liberté d'expression.<sup>119</sup> Ceci n'est pas étonnant : Naevius est considéré par plusieurs comme un champion de la liberté et Liber est justement garant de la *libertas*. Toutes les autres mentions de jeux de Liber sont tardives et définissent ces derniers comme étant à l'origine de tous les *ludi*.<sup>120</sup> Les spécialistes ne semblent pas s'être questionnés outre mesure sur la nature des jeux des Liberalia : Henri Le Bonniec juge que les informations sont trop insuffisantes et imprécises pour déterminer la réelle nature de ces jeux, Stéphanie Wyler doute de l'existence même de ces jeux et une récente entrée d'un ouvrage de référence qualifie qu'il n'est pas clair ce que ces jeux impliquaient.<sup>121</sup>

Les mentions tardives semblent identifier, dans les jeux de Liber, les Dionysies d'Athènes vouées à Dionysos qui incorporent d'importantes représentations théâtrales. Le contexte suppose que les noms désignant ces deux fêtes, au moins depuis l'époque de Festus, apparaissent comme synonymes.<sup>122</sup> Ce dernier nous donne d'ailleurs un indice: les jeux honorifiques (*ludi honorarii*) étaient aussi appelés Liberalia.<sup>123</sup> Ces jeux honorifiques ont longuement intrigué les spécialistes qui ne possédaient à la fin du XIXe siècle qu'une mention mineure de Suétone : cependant, la découverte de comptes rendus des jeux séculaires d'Auguste en 17 av. J.-C. et de Septime Sévère en 204 apr. J.-C. pourrait changer la donne.<sup>124</sup> Ces inscriptions nous informent qu'à la toute fin des jeux séculaires, plusieurs jours étaient accordés à ces *ludi honorarii* où différents types de

---

<sup>119</sup> Festus, *De verborum significatione*, 103 (Lindsay) : *Liberalia Liberi festa, quae apud Graecos dicuntur Διονύσια. Naevius: Libera lingua loquimur ludis Liberalibus.*

<sup>120</sup> Tertullien, *De spectaculis*, V, 4 : *Nam et cum promiscue ludi Liberalia vocarentur, honorem Liberi patris manifeste sonabant. Libero enim a rusticis primo fiebant ob beneficium quod ei adscribit demonstrata gratia vini*; Ausonius, *De feriis Romanis*, 29-30: *et Dionysiacos Latio cognomine ludos Roma colit, Liber, cum tibi vota dicat*; Pseudo-Cyprien, *De spectaculis*, 4, 1 : *Cum urbem fames occupasset, ad avocationem populi adquisiti sunt ludi sacenici et Cereri et Libero dicati postmodum.*

<sup>121</sup> Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 325-27; Stéphanie Wyler, « Les perceptions du dionysisme dans la Rome républicaine depuis la deuxième guerre punique jusqu'à Auguste: étude littéraire et iconographique » (Paris X-Nanterre, 2006), 124-26; Lora L. Holland Goldthwaite, « Liberalia », sous la direction de Roger S. Bagnall et al., dans *The Encyclopedia of Ancient History*, (2021).

<sup>122</sup> Agostino Pastorino, *Trophaeum Liberi. Saggio sul Lycurgus di nevio e sui motivi dionisiaci nella tragedia arcaica* (Arona : Paideia, 1955), 39.

<sup>123</sup> Festus, *De verborum significatione*, 91 (Lindsay) : *Honorarios ludos, quos et Liberalia dicebant.*

<sup>124</sup> Suétone, *Augustus*, XXXII; CIL VI, 32323+AE 2002, 192 et CIL VI, 32324. Pour un résumé récent de la documentation sur les jeux séculaires, voir Sylvia Estienne, « De la création des Ludi Apollinares à la célébration sévérienne des Ludi saeculares : aspects religieux et politiques de la célébration des jeux à Rome », *Pallas. Revue d'études antiques*, n° 111 (2019) : 153-70.

spectacles scéniques (*ludi Latini* et *ludi Graeci astici*) et artistiques (*ludi Graeci thymelici*) étaient présentés dans les théâtres de Rome. Un groupe de quinze hommes (*quindecemviri*) tiré au sort devait organiser à leurs frais ces jeux.

Nous pourrions donc émettre l'hypothèse que les jeux des Liberalia étaient, à une certaine époque, similaire à ces *ludi honorarii* d'ordre scénique et mélangeaient la tradition romaine et grecque, tel que confirmé par les affirmations de Naevius ainsi que par nos sources épigraphiques. Il est toutefois loin d'être possible de pouvoir affirmer avec certitude que des jeux scéniques avaient lieu à Rome dès l'instauration des Liberalia : la plus ancienne trace de *ludi scaenici* ne date que de 364 av. J.-C. avec les *ludi Romani*. Wiseman voit cependant en Liber un dieu du théâtre grâce à plusieurs miroirs et cistes de Prénestres du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et à l'identification de pièces théâtrales dans le récit des Bacchanales de Tite-Live et dans les fastes d'Ovide.<sup>125</sup>

Malgré l'abandon des *ludi* lors des Liberalia, Ovide nous indique aussi que les arts ne sont pas complètement exclus de cette fête : dans ses *Tristes*, il mentionne que les poètes romains se réunissaient à cette date, ceignaient leurs têtes de guirlandes parfumées et chantaient les louanges de Bacchus avec des libations.<sup>126</sup> C'est lors de son exil à Tomis que le poète se remémore les banquets donnés lors des Liberalia : cet événement est d'ailleurs l'une des rares traces de célébration religieuse uniquement réservée aux poètes.<sup>127</sup> Le poème poursuit avec une longue plainte d'Ovide sur son sort en exil et une supplication à Bacchus de le ramener à Rome (et, fait étonnant, une indication sur l'aide que la divinité peut apporter : faire fléchir la volonté d'Auguste).<sup>128</sup>

Un dernier rituel d'importance pendant les Liberalia à Rome nous est mentionné par Ovide et Varron : la confection et le sacrifice de petits gâteaux de miel (*libum*). Cette

---

<sup>125</sup> Timothy P. Wiseman. « Two Plays for the Liberalia », dans *Roman Drama and Roman History* (Exeter : University of Exeter Press, 1998), 39; Timothy P. Wiseman. « Liber: Myth, Drama and Ideology in Republican Rome », dans *Unwritten Rome* (Exeter : University of Exeter Press, 2008), 117.

<sup>126</sup> Ovide, *Tristia*, V, 3, 1-4: *Illa dies haec est, qua te celebrare poetae, si modo non fallunt tempora, Bacche, solent, festaque odoratis innectunt tempora sertis, et dicunt laudes ad tu vina tuas.*

<sup>127</sup> John F. Miller, « Bacchus and the exiled Ovid (Tristia 5.3) », dans *Dionysus and Rome*, dir. Fiachra Mac Góráin (Berlin, Boston : De Gruyter, 2019), 182.

<sup>128</sup> Ovide, *Tristia*, V, 3, 45-46 : *Sunt dis inter se commercia, flectere tempta Caesareum numen nomine, Bacche, tuo.*

pratique religieuse se tenait peut-être lors des banquets évoqués par Tertullien lors des fêtes dédiées à Liber ; les Romains se mettaient à table dans la rue pour profiter d'un repas avec leur famille et leurs voisins.<sup>129</sup> Varron nous révèle qu'aux Liberalia, de vieilles femmes couronnées de lierre nommées *sacerdotes Liberi* vendent et sacrifient pour les acheteurs les gâteaux de miel sur un brasier.<sup>130</sup> Comme à son habitude, Ovide se lance à cœur joie dans les interprétations étiologiques quant aux origines de ce rituel. Son but est de répondre à la question : pourquoi sacrifie-t-on des *liba* le jour des Liberalia?

Plusieurs explications étiologiques (*aitia*) sont offertes : *libum* proviendrait du nom de Liber et du fait que ce gâteau est donné (*datur=libatur*) en sacrifice sur un foyer sacré, sacrifice (*libamina*) qui aurait été introduit chez les Romains par Liber lui-même à travers la découverte du miel par Bacchus.<sup>131</sup> Ces *aitia* peuvent surprendre : l'attribution à Liber du premier sacrifice est seulement retrouvée à cet endroit dans la littérature latine.<sup>132</sup> Ovide s'inspire directement de Varron qui nous indique que *libum* et *libamina* proviennent du verbe *libare* (prélever une part pour offrir aux dieux) qui proviendrait par le fait même du nom de Liber, mais il ne faut pas se laisser tromper : aucun lien étymologique ne relie le dieu Liber à ces mots.<sup>133</sup> De plus, Ovide octroie la découverte du miel dont sont enduits les gâteaux à Liber, mais le domaine du miel est traditionnellement attribué à Aristée.<sup>134</sup> Ovide, selon nous, s'inspire exceptionnellement de Diodore de Sicile dont l'œuvre *la Bibliothèque historique* fut publiée vers 30 av. J.-C. à Rome alors que le poète était jeune adolescent. Diodore indique qu'Aristée, en dévoilant les secrets du caillage de lait, de l'élevage des abeilles et de la culture de l'olivier, fut vénéré comme un second Dionysos et qu'après ses voyages en Sicile, il partit rejoindre Dionysos en

---

<sup>129</sup> Tertullien, *Apologeticum*, XLII, 5 : *Non in publico Liberalibus discumbo, quod bestiariis supremam coenantibus mos est...*

<sup>130</sup> Varron, *De lingua latina*, VI, 14 : *Liberalia dicta, quod per totum oppidum eo die sedent <ut> sacerdotes Liberi anus hedera coronatae cum libis et foculo pro emptore sacrificantes.*

<sup>131</sup> Ovide, *Fasti*, 727-763.

<sup>132</sup> Miller, « Ovid's Liberalia », 211.

<sup>133</sup> Varron, *De lingua latina*, V, 104 et VII, 44. Sur la contestation étymologique de ces termes, voir Robert Schilling, *Ovide : Les Fastes, tome 1 (livre I-III)* (Paris : Les Belles Lettres, 1993), 158, n° 202; Bruhl, *Liber pater*, 15-16.

<sup>134</sup> Diodore de Sicile, IV, 81, 2; Ovide, *Fasti*, I, 361-3; Ovide, *Ex Ponto*, IV, 2, 9; Virgile, *Georgica*, IV, 317-320; Apollonios de Rhodes, *Ἀργοναυτικά*, IV, 1132-3.



Thrace pour être initié à ses mystères et participer à ses orgies.<sup>135</sup> Ainsi, tout comme les explications étiologiques sur la prise de la toge virile, ces *aitia* relèvent de la création ovidienne et ne sauraient être pris au sérieux quant à une réelle origine cultuelle.

Ovide enchaîne avec d'autres explications étiologiques portant sur trois éléments précis du sacrifice de *libum*: il explique d'abord que ce sont des femmes qui agissent comme prêtresses de Liber, car c'est la gent féminine qui chante dans les chœurs de Bacchus, ce qui les identifierait ainsi à des Bacchantes.<sup>136</sup> Il continue en indiquant que les vieilles femmes (*anus*) étaient plus proches de Bacchus, car celles-ci sont plus portées sur les dons de la vigne, soit le vin.<sup>137</sup> Finalement, Ovide mentionne que ces vieilles femmes portaient des couronnes de lierre, car le lierre est sacré pour Dionysos depuis que les nymphes de Nysa utilisèrent ce végétal pour cacher le jeune dieu de la colère meurtrière d'Héra.<sup>138</sup> L'intertextualité entre les *aitia* d'Ovide et le texte de Varron sur les prêtresses de Liber est évidente : Ovide désire donner une origine à tous les éléments cultuels présents dans la courte description varronienne du sacrifice de *liba* aux Liberalia.

Malgré qu'on ne doute pas du fait qu'il y eut réellement de vieilles femmes qui distribuaient des gâteaux au miel pendant les Liberalia, Ovide s'exprime ici avec un imaginaire bachique qui est populaire au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. grâce à l'absence de distinction entre Liber et Dionysos-Bacchus. Ovide n'a d'ailleurs pas tort de se concentrer sur le genre des prêtresses de Liber : les femmes ont toujours été très proches du culte de Bacchus, comme en témoigne par exemple leur rôle central dans le scandale des Bacchanales. Une inscription du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. qui mentionne une *sacerdos Liberi*

---

<sup>135</sup> Diodore de Sicile, IV, 81, 3 : διδάξει πρῶτον τοὺς ἀνθρώπους. Διὰ δὲ τὴν εὐχρηστίαν τὴν ἐκ τούτων τῶν εὐρημάτων τοὺς εὐεργετηθέντας ἀνθρώπους τιμῆσαι τὸν Ἀρισταῖον ἰσοθέοις τιμαῖς, καθὰ καὶ τὸν Διόνυσον ; Diodore de Sicile, IV, 82, 6 : Τὸ δὲ τελευταῖον μυθολογοῦσιν αὐτὸν εἰς Θράκην παραβαλόντα πρὸς Διόνυσον μετασχεῖν τῶν ὀργίων, καὶ συνδιατρίψαντα τῷ θεῷ πολλὰ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τῶν χρησίμων.

<sup>136</sup> Ovide, *Fasti*, III, 763-4 : *Femina cur presset, non est rationis opertae : Femineos thyrsos concitat ille choros.*

<sup>137</sup> Ovide, *Fasti*, III, 765-6 : *Cur anus hoc faciat, quaeris? Vinosior aetas haec erat et gravidae munera vitis amans.* En Antiquité, les poètes mentionnent le souci que l'âge apportent avec le temps : la mort. Pour l'oublier et pour profiter du temps qu'il leur reste, il est notoire que les vieillards étaient portés sur la boisson, voir par exemple *Anthologie Palatine*, VII, 353, 384, 455, 457.

<sup>138</sup> Ovide, *Fasti*, III, 767-770: *Cur hedera cincta est? Heddera est gratissima Baccho; hoc quoque cur ita sit discere nulla mora est. Nysiadas nymphas puerum quaerente noverca hanc frondem cunis opposuisse ferunt.*

*publica* vient aussi confirmer que des femmes pouvaient, dans le culte civique italique, servir Liber comme prêtresses.<sup>139</sup> Qui plus est, selon Erika Simon, une peinture murale de Pompéi viendrait confirmer cette possibilité, puisqu'il identifie dans la maison des Dioscures le sacrifice de *liba* sur un foyer par une femme lors des Liberalia.<sup>140</sup>

Finalement, Varron, à travers Augustin, nous livre les détails d'une autre forme de Liberalia qui se tenait cette fois à Lavinium, ville italique située non loin de Rome et ayant été fondée selon la tradition par Énée. Ces célébrations religieuses n'avaient rien à voir avec les Liberalia du 17 mars et le récit de l'évêque d'Hippone est la principale source sur ce rituel. Non sans un certain dégoût, Augustin nous informe qu'à Lavinium, un mois complet était consacré à Liber et que les habitants vénéraient aux carrefours des chemins un énorme sexe masculin.<sup>141</sup> Dans une phénoménale phallophorie qui est certainement à comparer avec les processions dionysiaques grecques, le phallus (*fascinus*) était d'abord paradé dans les chemins ruraux de Lavinium, puis était transporté jusqu'à Rome. Tous devaient user d'un langage grossier pendant ce mois et lorsque le phallus arrivait finalement à Rome, une matrone parmi les plus honorables de la ville devait le couronner pour protéger les semailles du printemps et éloigner le mauvais sort. John Miller, qui reprend une vieille hypothèse de Émile de Saint-Denis, réussit à identifier un passage des Géorgiques de Virgile comme une description complémentaire des Liberalia de Lavinium décrivant un festival de Bacchus.<sup>142</sup> Cet extrait met en place des agriculteurs qui chantaient des vers grossiers, sacrifiaient un bouc et offraient des gâteaux sucrés (*liba*) à Bacchus. Comme résultat de cette célébration, des masques (*oscilla*) étaient accrochés à des pins et l'on pouvait désormais vénérer Bacchus comme un dieu fertilisant les vignobles et les champs.

L'association entre Liber et le phallus est ici frappante : le *fascinus* était considéré comme le talisman le plus efficace contre les pouvoirs malveillants, contre tout ce qui empêchait ou entravait la croissance et la floraison de tous les êtres vivants, qu'ils soient

---

<sup>139</sup> CIL I<sup>2</sup>, 1550, n° 4.

<sup>140</sup> Simon, *Die Götter der Römer*, 127, planc. 154.

<sup>141</sup> Augustin, *De civitate Dei*, VII, 21, 2-3.

<sup>142</sup> Virgile, *Georgica*, II, 385-96; Miller, « Ovid's Liberalia », 202; Émile de Saint Denis. « A propos du culte de Bacchus (Virgile, Georg., II, 385-396) », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 27, n° 3 (1949) : 708-12.

humains, animaux et plantes.<sup>143</sup> Le langage grossier utilisé par les paysans de Lavinium avait aussi une fonction rituelle complémentaire au couronnement du phallus ; leurs vers et chants possédaient le pouvoir de stimuler les forces de la nature et aidaient les semailles à bien ensemer la terre. Cette forme archaïque des Liberalia associe Liber à l'émission et à la libération de la semence, cette fois-ci végétale, et témoigne de son statut de dieu de la germination et de la croissance.

### **Le concept de la *libertas* à Rome**

Le concept politique de la *libertas* revêt une importance capitale pour les Romains de l'époque républicaine. Selon les auteurs du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C, tous s'accordaient pour dire que fondamentalement, la *libertas* faisait référence au statut libre d'un individu; le statut de non-domination, qui est à l'opposé du statut servile.<sup>144</sup> Adrien Bruhl, il y a déjà plusieurs décennies, affirmait que Liber, qui partageait la même racine indo-européenne que *libertas*, fut considéré comme le dieu de la liberté politique vers la République tardive par son association avec Dionysos Ἐλευθερος, Dionysos « libre ».<sup>145</sup> Cette hypothèse est reprise par Timothy Wiseman qui voit en Liber le garant de la liberté politique depuis l'expulsion du tyran Tarquin le Superbe. Il aurait par la suite gardé la mainmise sur la *libertas* à travers son serviteur Marsyas, qui possédait une statue dans toutes les villes libres d'Italie.<sup>146</sup> Les conclusions de Wiseman sont selon nous difficilement défendables : la recherche moderne démontre qu'il n'y a pas réellement eu de soudain sursaut républicain contre la monarchie étrusque et que le concept politique de *libertas* est difficilement retraceable avant le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>147</sup> De plus, les sources

---

<sup>143</sup> Pierre Grimal, *Love in Ancient Rome* (Norman : University of Oklahoma Press, 1986), 29.

<sup>144</sup> Valentina Arena, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic* (Cambridge : Cambridge University Press, 2013), 14.

<sup>145</sup> Bruhl, *Liber pater*, 41-45. Son analyse numismatique n'arrive toutefois pas à nous convaincre : le choix d'apposer Liber à l'avvers d'une pièce de monnaie ne signifie pas nécessairement un agenda politique axé sur la *libertas*.

<sup>146</sup> Wiseman, « Two Plays for the Liberalia », 35-51; Wiseman, « Liber », 84-139; Timothy P. Wiseman, *The Myths of Rome* (Exeter : University of Exeter Press, 2004), 32-36 et 63-86.

<sup>147</sup> John Meyer. « Roman History in Light of the Import of Attic Vases to Rome and Etruria in the 6th and 5th Century B.C », dans *Analecta Romana Instituti Danici*, sous la dir. de Søren Skovgaard Jensen et Jens Erik Skydsgaard, vol. 9 (Rome : L'Erma di Bretschneider, 1980), 63; Tim J. Cornell, *The Beginnings of*

utilisées par Wiseman sont tardives et ne peuvent que refléter une interprétation tout aussi tardive du lien entre Liber, Marsyas et la liberté. D'autres ont récemment émis l'hypothèse que Liber, dans sa configuration au sein de la triade romaine Cérès, Liber et Libera, était le protecteur initial de la *libertas* des plébéiens et que si la vertu divinisée n'apparaît véritablement dans l'espace public qu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C, c'est parce que ce concept politique n'avait pas encore été dissocié du dieu auparavant.<sup>148</sup> Leurs argumentations restent pour le moment peu convaincantes : aucun document datant du début de la République ne nous permet de corroborer l'association de la *libertas* politique à Liber à une date aussi reculée.

Les chercheurs semblent presque tous pencher vers une interprétation de la *libertas* politique défendue à une époque très reculée par Liber à travers des conjectures plus ou moins satisfaisantes. Mais concrètement, en quoi Liber « libère-t-il »? Tout au long de notre exposé, nous avons semé des pistes à cet effet pour nous permettre d'y voir plus clair. Débutons tout d'abord par les tentatives d'étymologie des Anciens et des Modernes sur l'origine du nom de Liber. Varron lui assigne le rôle de l'émission et de la libération de la semence pendant l'union sexuelle, tandis que Festus et Fulgentius lui attribuent plutôt la libération de l'esprit pendant l'ivresse. Cicéron en fait l'enfant de Cérès ainsi que le responsable de la germination de la graine au sein de sa triade avec Cérès et Libera. Servius dans ses commentaires de Virgile établit plutôt Liber comme le protecteur de la liberté des cités ainsi que le dieu qui féconde la vigne.<sup>149</sup> Les chercheurs modernes quant à eux campent Liber à l'idée de la croissance et de la naissance : son sens propre est celui de la germination, celui qui garantit la naissance et la moisson. Hormis l'interprétation plutôt maladroite de Servius sur la liberté politique, toutes ces étymologies reviennent à l'idée de la libération physique et psychologique qu'entraîne Liber.<sup>150</sup> Physique lorsque celui-ci libère la semence humaine, végétale, ou même

---

*Rome Italy and Rome From the Bronze Age to the Punic Wars: (c. 1000-264 BC)* (Londres : Routledge, 1995), 151-72; Dylan Potage. « De Liber à libertas : naissance d'un concept politique à Rome », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, n° 2 (2015) : 131-33.

<sup>148</sup> Pellam, « Ceres, the Plebs, and "Libertas" in the Roman Republic », 94-95; Potage, « De Liber à libertas », 142-43.

<sup>149</sup> Pour toutes ces étymologies, voir supra, p.17-20.

<sup>150</sup> Comme le fait remarquer Arena, « The God Liber and Republican Notions of Libertas in the Late Roman Republic », 70, Marsyas est un candidat improbable comme champion de la liberté des cités

animale pour en assurer la fécondité, psychologique lorsque le vin détend le corps et libère le « moi intérieur » des contraintes physiques, comme il libère la langue des contraintes des pensées inhibitrices et l'esprit des passions.

Il en va de même pour une partie des célébrations des Liberalia. À Rome, celui qui reçoit la toge virile est considéré, au moins de façon conceptuelle, comme ayant atteint sa maturité complète; soit un synonyme de fertilité et de fécondité. Cette acquisition marque le début de la liberté du jeune homme, la *libertas* patronisée par Liber : la divinité, qui préside à la stimulation de la semence masculine, symbolise avant tout la liberté politique et sexuelle des jeunes hommes et ceux qui reçoivent cette toge deviennent des individus plus libres qui, maintenant libérés en grande partie de la tutelle de leurs parents, peuvent participer à la vie politique et s'adonner à leurs premiers ébats sexuels.<sup>151</sup> Liber, en tant que divinité de la fertilité et de la croissance, y est célébré comme celui qui garantit la maturité sexuelle et celui offrant une vie plus libre aux jeunes hommes.<sup>152</sup> L'idée d'une vie plus libre (*liberior*) après la prise de la toge virile est d'ailleurs décelable chez Ovide et Properce, tout particulièrement dans un passage de ce dernier qui énonce qu'une fois la pudeur (*pudor*) de sa toge prétexte étant levée, le jeune homme était libre d'apprendre les secrets de l'amour.<sup>153</sup> Les Liberalia de Lavinium agissent de la même façon : pour s'attirer les grâces du dieu Liber et assurer l'abondance de la récolte, une matrone devait couronner l'énorme phallus qui était amené jusqu'à Rome lors d'une procession rurale. Cette fois-ci, Liber agit comme le libérateur de la semence végétale et est perçu comme une divinité agraire primordiale.<sup>154</sup>

---

italiennes. De plus, ce devrait être les *civitates foederatae* plutôt que les *civitates liberae* qui auraient dû installer la statue du serviteur de Liber en son territoire, puisque ce sont les alliés de Rome qui profitent du plus grand degré de liberté. Pour une discussion plus complète sur le sujet, voir aussi Valentina Arena. « Semantic Battles: Servius and the Statue of Marsyas », dans *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Kontinuität und Transformation der politischen Sprache in Rom*, dir. Marian Nebelin et Claudia Tiersch (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 423-52.

<sup>151</sup> D'autres journées peuvent aussi servir à la prise de la toge virile, mais les Liberalia représentent une date symbolique assurant la pérennité de Liber et Jupiter pendant ce grand événement.

<sup>152</sup> Arena, « The God Liber and Republican Notions of Libertas in the Late Roman Republic », 66-67; Dolansky, « Togam Virilem Sumere: Coming of Age in the Roman World », 54-55.

<sup>153</sup> Properce, III, 15, 3-6; IV, 1, 131-4; Ovide, *Fasti*, III, 777-8; *Tristia*, IV, 10, 27-30.

<sup>154</sup> Sur les Liberalia de Rome et de Lavinium, voir supra, p.34-43.

La situation est quelque peu différente entre le lien de la triade Cérès, Liber et Libera, et la notion de *libertas*. Tel que mentionné précédemment, ces trois divinités n'étaient pas en soi des « dieux plébéiens », mais ont été choisies par la plèbe pour protéger leur liberté politique. Ceci était particulièrement le cas de Cérès pour qui les plébéiens avaient une préférence marquée, tandis que Liber et Libera restaient plutôt effacés de ce côté au sein de la triade. Il ne faut pas oublier que ces trois divinités étaient à la base des dieux de la fécondité agricole qui ont été connectés par la tradition annalistique aux combats et aux victoires de la plèbe, mais qui, sous l'influence de la triade éleusienne, resta bien perçue comme une triade principalement agraire.<sup>155</sup>

Le tableau que nous venons de brosser semble très loin de décrire la notion initiale de *libertas* comme situation de non-domination. Nous constatons qu'au lieu d'identifier Liber comme protecteur de la liberté politique et juridique, concept qui sera plutôt sous la tutelle de Jupiter Libertas et de la déesse Libertas au moins à partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C, il faut plutôt l'associer à une liberté physique de l'émission de la semence, et à la liberté psychologique liée à l'ivresse. Cette conceptualisation de la *libertas* nous ouvre de nouvelles perspectives sur la liberté chez les Romains : la taxonomie intellectuelle reste après tout infinie.

Nous avons désormais un meilleur aperçu de qui était réellement Liber pour les Romains. Son origine reste lointaine et d'un autre âge, mais grâce aux sources littéraires, épigraphiques et archéologiques, nous avons l'occasion de le cerner comme un dieu de la fécondité, tant humaine que végétale, qui œuvre dans la libération et la stimulation de la semence. Cependant, tout un pan de cette divinité a pour l'instant été obnubilé (ou du moins à peine effleuré) dans ce mémoire : le lien étroit qui unit Liber à Dionysos-Bacchus. Ce dernier devient pour les poètes augustéens l'équivalent de Liber comme protecteur du vin et de la vigne, mais aussi comme le dieu de l'ivresse, du triomphe et de l'extase. Il convient donc d'explorer plus en détail qui était Bacchus et la perception de cette divinité chez les Romains

---

<sup>155</sup> Arena, « The God Liber and Republican Notions of Libertas in the Late Roman Republic », 78.

## Chapitre 2 : Liber et Bacchus

### Voyage divin et acculturation entre Dionysos-Bacchus et Liber

Pendant longtemps, les noms et les attributs de Liber et Dionysos-Bacchus se sont entrecoupés et fusionnés. En effet, cette confusion est due au phénomène de l'acculturation anthropologique, concept qui désigne les phénomènes de contacts et d'interpénétrations entre différentes civilisations. L'acculturation désigne l'étude des processus qui se produisent lorsque deux cultures se trouvent en contact et agissent et réagissent l'une avec l'autre.<sup>156</sup> Nous préférons utiliser ce concept méthodologique plutôt que celui du syncrétisme religieux qui désigne plutôt dans la terminologie habituelle de l'histoire des religions la fusion de deux ou plusieurs religions, de deux ou de plusieurs cultes en une seule et même formation religieuse ou cultuelle.<sup>157</sup> Le modèle du syncrétisme religieux voulait ainsi, grâce au modèle évolutionniste, détailler une religion ou un culte en fonction d'autres religions qui l'auraient précédé. C'est notamment le cas au début du XXe siècle avec Franz Cumont qui trace un parcours des religions dans l'Empire romain, mais qui, à la différence de Georg Wissowa, ne considère pas le christianisme comme l'aboutissement de la religion, mais bien comme une de ses étapes marquantes.<sup>158</sup>

C'est donc par une interpénétration culturelle que l'identité de ces divinités a fini avec le temps par fusionner. Ce phénomène d'acculturation n'est pas étonnant si on étudie l'histoire des religions romaines, puisque déjà dans une Antiquité ancienne, Rome n'est pas inconnue quant à une mouvance divine à travers les territoires. En effet, nous pouvons évoquer les Livres sibyllins en 204 av. J.-C. qui suggérèrent d'incorporer la déesse phrygienne Cybèle dans le panthéon romain en pleine deuxième guerre punique, ou encore l'*evocatio* de Junon en 396 av. J.-C. lors de la prise de Véies par le dictateur

---

<sup>156</sup> Voir à ce sujet un résumé historiographique dans Jane Webster. « Necessary Comparisons: A Post-Colonial Approach to Religious Syncretism in the Roman Provinces », *World Archaeology* 28, n° 3 (1997) : 324-38.

<sup>157</sup> Carlos G. Wagner. « Metodología de la aculturación: Consideraciones sobre las formas del contacto cultural y sus consecuencias », dans *Homenaje a José María Blázquez*, dir. Julio Mangas Manjarrés et Jaime Alvar, vol. 1 (Madrid : Ediciones Clásicas, 1998), 445-64.

<sup>158</sup> Corinne Bonnet et Annelies Lannoy. « Penser les religions anciennes et la « religion de l'humanité » au début du xxe siècle. Le dialogue Loisy – Cumont », *Revue de l'histoire des religions* 234, n° 1 (2017) : 801-2.

romain Camille. Cette mouvance est particulièrement perceptible à Rome par son habileté « d'adopter et d'adapter » des divinités étrangères dans son propre panthéon.<sup>159</sup> Les nouvelles divinités ainsi adoptées n'étaient donc en aucun cas inférieures aux divinités autochtones romaines, mais s'intégraient plutôt à l'imaginaire religieux des Romains.

C'est donc grâce à cette mouvance des divinités en Antiquité que cette acculturation a pu se produire. À la base, Liber Pater et Dionysos-Bacchus n'étaient probablement pas une même et unique divinité, mais ils ont fusionné à une époque indiscernable. Il importe donc de démystifier brièvement qui sont en fait ces trois divinités. Dionysos est une divinité hellénistique qui se démarque par l'aspect changeant, multiple et éclectique de sa personnalité, de son mythe et de son culte.<sup>160</sup> Il est souvent considéré par l'historiographie comme l'Autre dans le panthéon grec ou encore un dieu étranger, ses origines thraces, phrygiennes ou même égyptiennes ayant longuement été discutées. C'est un phénomène historiographique qui est assez paradoxal puisque c'est l'un des plus anciens dieux attestés historiquement en Grèce grâce aux tablettes crétoises et mycéniennes.<sup>161</sup> Il possède quatre grands domaines de patronage : la folie, le théâtre, le vin et la foi en l'immortalité. Dionysos est un dieu passeur, c'est-à-dire qu'il fait passer les individus d'un état à un autre. Il fait ainsi passer de la douceur à la sauvagerie, de l'être au paraître, de la sobriété à l'ivresse et de la vie à la mort.<sup>162</sup> On sait que depuis la colonisation de la Grande-Grèce qui s'effectue à partir du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C, le culte dionysiaque y fut importé par les colons grecs, ioniens, doriens et achéens. Cette colonisation favorisa très tôt la diffusion du culte de Dionysos en Italie, ainsi que la rencontre entre les Romains et l'univers dionysiaque.

---

<sup>159</sup> Excellent exemple de cette caractéristique d'*adopt and adapt* dans Eric M. Orlin, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire* (Oxford : Oxford University Press, 2010), 88. Voir aussi Corinne Bonnet et Laurent Bricault, *Quand les dieux voyagent: cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique* (Genève : Labor et Fides, 2016).

<sup>160</sup> Bruhl, *Liber pater*, 1.

<sup>161</sup> Dionysos est attesté dès l'époque mycénienne, voir à ce sujet Michael Ventris et John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos and Mycenae* (Cambridge : University Press, 1956), 127; Alberto Bernabé. « Dionysos in the Mycenaean World », dans *Redefining Dionysos*, dir. Alberto Bernabé et al. (Berlin, Boston : De Gruyter, 2013), 23-37.

<sup>162</sup> John Scheid. « Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines » (Présentation Powerpoint, 9 janvier 2014).



C'est avec ces divers domaines de patronage que Dionysos a pénétré la péninsule italique. Attesté depuis le Ve siècle av. J.-C., Dionysos sera renommé Bacchus par les Romains. Bacchus provient originellement de la translittération du mot grec *Βάκχος / Bákchos* qui est une épithète de Dionysos signifiant « qui retentit ». Bacchus reprend ainsi la majorité des attributs de son homologue grec et est le dieu au centre du scandale des Bacchanales au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Ainsi donc, si Dionysos pénètre l'Italie en tant que Bacchus, qui est donc Liber, troisième divinité qui est dite interchangeable avec les deux autres? Comme il a été vu au chapitre précédent Liber est une divinité italique ancienne associée au vin et à la fertilité. Dieu rustique, il est à l'origine responsable de la germination et des récoltes, ainsi que de la *libertas*. Plus particulièrement, Liber est associé à la viticulture et aux vendanges, tout en patronnant ceux qui le produisent et le vendent. Il est aussi associé à la *libertas*, terme aux forts accents indo-européens, qui a pour origine la définition de croître, tout comme le mot grec *ἐλεύθερος*. Benveniste nous a bien démontré comment on passait du sens de croissance à celui de liberté, comme « appartenant à une souche de croissance humaine ».<sup>163</sup>

Tel qu'on peut le constater, les points de convergence entre ces deux divinités sont plutôt minces. En effet, ces deux divinités sont des dieux agraires, tous deux spécialisés dans le domaine du vin. Or, Dionysos est associé dans le monde grec à l'ensemble de la production du vin et à sa consommation menant vers l'ivresse, tandis que Liber Pater n'est présent, comme il sera expliqué dans ce chapitre, que dans une très petite partie de la production du vin. Liber est loin d'être un dieu de l'ivresse, cette place sera prise dans l'imaginaire romain par Bacchus, bien qu'originellement, la domination du vin et de l'ivresse est exercée à Rome par Jupiter et Vénus.

Si on se concentre ensuite sur le théâtre, domaine de prédilection de Dionysos, Liber Pater ne peut prétendre être le patron de la scène théâtrale romaine. Les représentations théâtrales sont assez tardives à Rome et font partie du processus d'hellénisation de la République au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Lorsque les représentations

---

<sup>163</sup> Voir supra, p. 19-20.

dramatiques devinrent populaires à Rome avec Livius Andronicus autour de 240 av. J.-C, ce ne fut pas sous la gouverne d'un festival lié à Liber, mais bien sous celles des *ludi Romani*, des *ludi Plebeii* et sous la tutelle des festivals d'Apollon (*ludi Apollonares*) et Magna Mater (*ludi Megalenses*), deux divinités hellénistiques. Les drames à Rome n'avaient toutefois pas la même connotation religieuse qu'en Grèce et les représentations théâtrales publiques étaient profondément liées aux institutions religieuses de la ville.<sup>164</sup> Nous pourrions toutefois citer les plausibles jeux scéniques des Liberalia, ainsi que l'hypothèse de Timothy Wiseman qui fait de Liber un dieu du théâtre, mais cette dernière n'a pas réussi à nous convaincre.<sup>165</sup>

En ce qui a trait à la foi en l'immortalité, encore ici, Liber Pater et Dionysos divergent. À Rome, il n'y avait initialement aucune croyance en la vie après la mort, hormis si l'on prend en considération la tradition évhémériste des hommes divinisés comme Quirinus ou Hercules. Les cultes à mystères antiques furent la source de cette toute première croyance en l'immortalité de l'âme et ceux-ci, principalement inspirés du monde hellénique, pénétrèrent très tôt en Italie avec la colonisation de la Grande-Grèce. Les mystères dionysiaques, stimulés par le mythe de Dionysos Zagreus qui renaît après s'être fait dévorer par les Titans, restent très différents du culte de la fécondité et de l'agriculture propre à Liber et ne lui sont adjoint qu'à la fin de l'époque républicaine.<sup>166</sup>

Finalement, pour ce qui est de la folie, ou plutôt de l'état extatique caractéristique des Bacchantes et qui peut être entraîné par l'ivresse, les Romains considéraient plutôt cette sauvagerie comme étant rustique et était donc associé à des divinités comme Faunus ou Silvanus. Liber n'était pas un dieu qui patronnait l'ivresse et n'était donc pas associé à une forme d'ébriété extatique. La folie bachique est un concept originellement inconnu du panthéon romain, c'est pourquoi Dionysos a pu réclamer ce domaine de patronage.

---

<sup>164</sup> Fritz Graf. « Religion and Drama », dans *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, dir. Marianne McDonald et Walton Michael (Cambridge : Cambridge University Press, 2007), 56-57.

<sup>165</sup> Voir supra, p. 39.

<sup>166</sup> John Scheid, « Dieux de Rome, dieux des Romains ». Sur les mythes entourant Zagreus, voir Radcliffe G. Edmonds. « Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *Classical Antiquity* 18, n° 1 (1999) : 35-73.

Nous pouvons donc en conclure que bien que les attributs divins de Liber et Dionysos-Bacchus aient été jugés comme identiques depuis une époque reculée, il existe bien des divergences entre ces divinités. Et même si pour les Anciens, leurs noms étaient parfois interchangeables, Dionysos n'a jamais pu intégrer la totalité du domaine de patronage de Liber Pater. Cette diffusion de Dionysos dans la péninsule italique est favorisée par l'*interpretatio* qui l'assimile à Liber et le transforme en Bacchus romain, créant non pas une même et unique divinité, mais bien plusieurs dieux en parataxe. Du verbe *παράτασσω* « mettre une chose à côté de l'autre », ce concept est utile pour expliquer que les cultes ne doivent pas se mélanger afin de faire une unité de doctrine sur un dieu, mais que plusieurs formes de vénération pour un dieu peuvent exister, ce qui est le cas pour Liber et Dionysos-Bacchus. Il n'y a pas de dogmes, pas de règles strictes à suivre, de sorte que chaque communauté pouvait développer son culte séparément.

### **Liber, Bacchus et le patronage du vin**

L'origine de la tutelle de Liber sur le domaine viticole et vinicole a longuement été contestée par les chercheurs. Ces derniers ont insisté sur l'assimilation entre le Liber romain et le Dionysos-Bacchus grec, maître de la vigne par excellence, pour attribuer au premier les prérogatives du second.<sup>167</sup> La fabrication et la consommation du vin dans le monde romain, tant religieuse que sociale, ainsi que les festivals célébrant ce précieux liquide (*Vinalia* et *Meditrinalia*) sont plutôt sous la protection de Jupiter et Vénus. Liber a-t-il donc réellement été, comme divinité de la fertilité, protecteur de la vigne et du vin?

Le principal problème dans cette question est celui du syncrétisme, ou plutôt, comme nous venons de le voir, du phénomène d'acculturation entre Liber et Dionysos-Bacchus. Il est selon nous illusoire de chercher à savoir à quelle époque ces deux divinités sont entrées en contact et ont été assimilées l'une à l'autre : Bacchus, l'épiclèse extatique de Dionysos, reste avant tout pour les poètes (ainsi que pour les Modernes) le

---

<sup>167</sup> Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich : O. Beck, 1912), 299 et 302; Bruhl, *Liber pater*, 19-20.

dieu romain du vin, de l'excès et de la folie.<sup>168</sup> Cependant, le patronage bachique du vin était déjà bien concrétisé à l'époque du scandale des Bacchanales en 186 av. J.-C : en était-il autrement avant? Deux documents nous offrent des pistes de réflexion : le graffite falisque de la fin du VII<sup>e</sup> siècle précédemment mentionné invoquant les dons frumentaires de Cérès et vnicoles de Liber (Loufir en langue falisque) et une ciste de Prénestre.<sup>169</sup> Les difficultés de lecture de l'inscription falisque sont cependant importantes : les spécialistes ne s'accordent plus, depuis la publication de la thèse de Gabriël Bakkum, sur la reconstruction du texte pouvant donner *loufir*.<sup>170</sup> Si toutefois cette lecture est possible, elle permettrait de connecter Liber au vin à une époque reculée dans le Sud-Est de l'Étrurie. Du côté iconographique, la plus vieille attestation incontestable de Liber date de la fin du IV<sup>e</sup> siècle avec une ciste de Prénestre désignant le dieu sous la vieille locution Leiber (**Figure 1**).<sup>171</sup> La divinité y est représentée barbue, torse nu, et tenant dans sa main une vigne qui l'associe ainsi directement au vin.

Par la suite, les premières attestations littéraires liant Liber à la vigne se trouvent dans le théâtre de Livius Andronicus et de Naevius : ces dramaturges utilisent le nom de Liber en métonymie au vin, procédé qui est toujours utilisé au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. dans le manuel de rhétorique *Rhetorica ad Herrenium*.<sup>172</sup> Toutefois, déjà au III-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C,

<sup>168</sup> Il est presque impossible d'isoler un Liber romain complètement indépendant de Dionysos. Pour une bibliographie sur la question, voir Robert Rousselle. « Liber-Dionysus in Early Roman Drama », *The Classical Journal* 82, n° 3 (1987) : 193-94; Francesco Massa. « The Shadow of Bacchus: Liber and Dionysus in Christian Latin Literature (2nd–4th centuries) », dans *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, dir. Fiachra Mac Góráin (Berlin, Boston : De Gruyter, 2019), 221.

<sup>169</sup> CIE 8079: *ceres : far me[la]tom: louf[i]r ui[no]m : [pa]rad (ou [fe]rad ?)*. Selon la restitution de Lionel S. Joseph et Jared S. Klein. « A New Restoration in the Faliscan Ceres-Inscription with Notes on Latin Molere and Its Italic Cognates », *Harvard Studies in Classical Philology* 85, n° 1 (1981) : 293.

<sup>170</sup> Pour la restitution de *loufir* : Emil Vetter. « Zur altfaliskischen Gefäßinschrift CIE 8079 », *Glotta* 14, n° 1 (1925) : 26; Joseph et Klein, « A New Restoration in the Faliscan Ceres-Inscription with Notes on Latin Molere and Its Italic Cognates », 293; Calvert Watkins. « Greece in Italy outside Rome », *Harvard Studies in Classical Philology* 97, n° 1 (1995) : 45; Vincent Mertzloff. « Les syntagmes picéniens povais pidaitúpas, me{nt}fistrúí nemúnei, trebegies titúí », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* Tome LXXX, n° 1 (2006) : 69. Contra Emilio Peruzzi. « Le epigrafi falische CIE 8190-8192 », *La Parola del passato* 19, n° 1 (1964) : 140; Gerhard Radke. « Die Ceres-Inschrift in Falerii », *Latomus* 53, n° 1 (1994) : 107; Gabriël Bakkum. « The Latin Dialect of Ager Faliscus: 150 Years of Scholarship » (Thèse de Ph.D, Université d'Amsterdam, 2009), 398, qui énonce que la lecture de *loufir* est tout simplement impossible.

<sup>171</sup> CIL I<sup>2</sup>, 563, n° 5.

<sup>172</sup> Livius Andronicus, *Trag. Frag. 31 (Warmington) : florem ancubant Liberi ex carchesiis*; Naevius, *Frag. Incer. 30a-c (Warmington) : Cocus edit Neptunum Cererem et Venerem expertam Vulcanom Liberumque absorbuít pariter*; *Rhetorica ad Herrenium*, IV, 43: *Id aut ab invento colligitur aut ab*

Liber se trouve au centre de plusieurs mythes dionysiaques bien connus chez Naevius, Plaute, Ennius et Pacuvius sans recevoir le nom de Bacchus/Dionysos.<sup>173</sup> Bacchus fait alors son apparition chez Pacuvius pour la première fois et devient dans la poésie le théonyme alternatif à Liber, jusqu'à s'imposer progressivement au détriment de ce dernier, pour finalement devenir quasiment exclusif chez les élégiaques augustéens. Bacchus, ainsi que la racine bac(ch-), reste toutefois attaché à une connotation grecque et orgiastique depuis le scandale des Bacchanales de 186 av. J.-C. et se retrouve presque uniquement dans un contexte littéraire. Il est associé chez les poètes à l'état de l'extase engendré par l'ivresse. Contrairement à la tradition littéraire, les sources épigraphiques utilisent presque toutes systématiquement le nom latin de Liber: Wyler nomme ce phénomène « l'invention de Bacchus ».<sup>174</sup>

Or, si Bacchus, dieu de l'extase et du vin, reste un phénomène en grande partie littéraire, quel rôle culturel reste-t-il à Liber-Bacchus dans le patronage du vin? Existait-il des rituels vinicoles ou viticoles qui désiraient attirer sa protection? Cette problématique a été résolue par de Cazanove qui détecte au moins trois rituels adressés à Liber qui est parfois accompagné de sa parèdre Libera.<sup>175</sup> À ces pratiques peuvent être adjoints, au moins à partir du début de l'Empire, la cérémonie de clôture des vendanges le 15 octobre instituant un sacrifice à Liber (*vindemiae sacrum Libero*) et qui est attestée dans des ménologes rustiques.<sup>176</sup> Le premier rituel consiste en un sacrifice à Liber et Libera pour la protection des vases de pressurage (*vasa pressoria*) qui recueillent le jus pressé du raisin : Columelle rapporte qu'à cette occasion, le moût doit être préparé avec pureté et

---

*inventore conficitur, <invento>, ut si quis de Tarpeio loquens eum Capitolinum nominet, invento<re>m ut si quis pro Libero vinum, pro Cerere frugem appellet...*

<sup>173</sup> Naevius, *Lycurgus*, Trag. Frag. 40 (Warmington); Plaute, *Cistellaria*, 126-129; Ennius, *Athamas*, Frag. 123 (Vahlen); Pacuvius, *Antiopa*, 217 (Ribbeck)

<sup>174</sup> CIL VI, 48, n° 27; CIL VI, 49, n° 28; CIL VI, 1951, n° 85; 2254, n° 36; AE 1976, 200, n° 110. Voir Stéphanie Wyler. « L'acculturation dionysiaque : l'invention d'une altérité », dans *Identités romaines conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IVe siècle av. J.-C.-VIIIe siècle apr. J.-C.)*, dir. Mathilde Simon (Paris : ENS-éditions, 2010), 192-93.

<sup>175</sup> Olivier de Cazanove. « Jupiter, Liber, et le vin latin », *Revue de l'histoire des religions* 205, n° 3 (1988) : 245-65.

<sup>176</sup> CIL VI, 2305, n° 31 et 2306 n° 32.

propreté.<sup>177</sup> Le second rituel est une fumigation à Liber et Libera à partir de fève et de millet moulu arrosé de vin miellé autour des vases à pressoir lors du pressurage.<sup>178</sup> Le dernier rituel est constitué du sacrifice des prémices du moût (*sacrima*) obtenu par le pressurage pour la conservation des vignes, des récipients et du vin lui-même.<sup>179</sup> Ce dernier passage peut surprendre, puisque le moût est immonde par définition et ne possède pas la pureté nécessaire pour être offert aux dieux. Selon une notice mutilée de Festus, ce dernier décrit en fait que ce *sacrima* devient un *quasi sacra* qui pouvait être consacré à Liber après le pressurage pour devenir un tout autre produit.<sup>180</sup> Tout le moût n'était pas nécessairement fermenté pour créer du vin pur : une certaine partie était extraite de la cuve de pressage, scellé de façon étanche dans une amphore, et réfrigéré dans de l'eau froide pour arrêter le processus de fermentation. Le nouveau produit ainsi concocté était du vin bourru (*mustum*) qui formait un liquide très doux et similaire à une liqueur et qui, contrairement au vin pur, était accessible aux hommes et aux femmes.

Comme nous pouvons donc conclure grâce aux commentaires de Festus et de Columelle, Liber est intimement lié au vin, mais de manière différente que Jupiter et Vénus à qui l'on accorde généralement une place prépondérante. Sa tutelle se cantonne à la protection du pressurage et du moût : Virgile le surnomme d'ailleurs le Père Lénéen (*pater Leneus*), provenant du grec ληνός (cuve de pressoir).<sup>181</sup> Le pressurage est fortement régulé et est religieusement encadré : avant le pressurage, le premier sacrifice à Liber et Libera vise à assurer la propreté et la pureté des lieux et des instruments en garantissant la conformité des vases à pressage. Le deuxième sacrifice se déroule pendant le pressurage : la fumigation des *suffimenta* combat la pestilence du lieu saturé d'acidité et élimine toute forme de puanteur de la *cella vinaria*. Une fois le pressurage terminé, le

<sup>177</sup> Columelle, *De agricultura*, XII, 18, 4 : *Tum sacrificia Libero, Liberaeque, et vasis pressoriis quam sanctissime castissimeque facienda : nec per vindemiam ab torculari aut vinaria cella recedendum est, ut omnia, qui mustum conficiunt, pure mundeque faciant; ne furi locus detur praesentem fructum intercipiendi*

<sup>178</sup> Festus, *De verborum significatione*, 473 (Lindsay) : *Suffimenta dicebant, quae faciebant ex faba milioque molito mulso sparso. Ea dis eo tempore dabantur, quo uvae calcatae prelo premebantur.*

<sup>179</sup> Festus, *De verborum significatione*, 423 (Lindsay) : *Sacrima appellabant mustum quod Libero sacrificabant pro vineis et vasis et ipso vino conservandis; sicut praementium de spicis, quae primum messuissent, sacrificabant Cereri.*

<sup>180</sup> Festus, *De verborum significatione*, 422 (Lindsay) : *[... s]acrima est [ ut Aelius Stilo (?) et Clo]atius dicunt [mustum indi]tum in amphoram [... sacri]fici causa pro [...] quae quasi sacra [... Li]bero fuit. Selon la restitution de de Cazanove, « Jupiter, Liber, et le vin latin », 260.*

<sup>181</sup> Virgile, *Georgica*, II, 4.

troisième et dernier sacrifice à Liber consiste en une prière à la divinité pour une bonne conservation des lieux, du vin et surtout du pressoir. Comme le fait remarquer de Cazanove, Liber semble se préoccuper du contenant plutôt que du contenu.<sup>182</sup>

### **Le scandale des Bacchanales**

L'un des événements politico-religieux antiques le plus discutés par les Modernes est le scandale des Bacchanales à Rome en 186 av. J.-C.<sup>183</sup> Cet épisode entraîne une purge des Bacchant(e)s à travers toute la péninsule italique, du jamais vu pour la société romaine. Le culte de Bacchus, jugé contraire aux valeurs ancestrales de Rome (*mos maiorum*), fut purgé et soumis à des règles très strictes. Selon Tite-Live, la répression sénatoriale, qui dura jusqu'en 181 av. J.-C, fut terrible : plus de 7000 personnes furent exécutées ou encore emprisonnées et les lieux de culte furent détruits.<sup>184</sup> L'épisode des Bacchanales se déroula dans un cadre historique précis : bien que la victoire de Rome sur Carthage suite à la deuxième guerre punique sonne la domination des Romains sur l'ouest de la Méditerranée, des conflits externes avec les Gaulois au nord et le roi Philippe V en Macédoine pouvaient miner la réussite de Rome.<sup>185</sup> De nouveaux cultes, comme celui de Magna Mater en 204 av. J.-C, firent leur apparition à Rome, car ceux-ci semblaient répondre de façon plus adéquate aux besoins socioculturels de l'époque.

Il peut sembler litigieux d'accorder une place aux Bacchanales romaines qui ne relèvent en soi pas de Liber, mais bien de Dionysos-Bacchus. Néanmoins, comme nous l'avons déjà fait remarquer à de nombreuses reprises maintenant dans notre exposé, il est difficile de départir ces divinités qui devinrent indiscernables à une époque reculée, c'est pourquoi nous jugeons souhaitable de consacrer une analyse à cette importante répression

---

<sup>182</sup> de Cazanove, « Jupiter, Liber, et le vin latin », 259.

<sup>183</sup> Pour une historiographie détaillée sur les Bacchanales, voir Jean-Marie Pailler, *Bacchanalia: la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition* (Rome : École française de Rome, 1988), 61-122; Jean-Marie Pailler. « Les Bacchanales, dix ans après », *Pallas* 48, n° 1 (1998) : 67-86; John Briscoe, *A Commentary on Livy, Books 38-40* (Oxford : Oxford University Press, 2008), 230.

<sup>184</sup> Tite-Live, XXXIX, 17, 6; XL, 19, 9.

<sup>185</sup> Sarolta A. Takács. « Politics and Religion in The Bacchanalian Affair of 186 », *Harvard Studies in Classical Philology* 100, n° 1 (2000) : 303.

religieuse. De plus, puisque l'association entre Liber et Dionysos était déjà bien entamée à l'époque des Bacchanales, il est intéressant de savoir si le culte du Liber de la germination s'est retrouvé au milieu de la répression des Bacchantes orgiastiques.

Débutons tout d'abord par retracer les sources du culte bachique en Italie. Selon la thèse de Giovanni Casadio, l'Italie du Sud ainsi que la Sicile auraient au moins depuis le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. vouées un culte particulièrement vivant à Dionysos-Bacchus.<sup>186</sup> Une inscription de Cumae désormais célèbre fait état du vibrant mouvement bachique en mentionnant que personne ne peut être enterré au lieu-dit sans être un(e) Bacchant(e).<sup>187</sup> Bien que les hypothèses soient multiples quant aux implications que suggère cette inscription archaïque, il suffit pour notre sujet d'affirmer que cette dernière fait état d'un individu qui faisait partie d'une association bachique ou qui avait une certaine dévotion envers Bacchus. Pour confirmer cette hypothèse, un énorme corpus de céramique rouge provenant d'Apulie et représentant des scènes et associations dionysiaques est à notre disposition.<sup>188</sup> Dionysos-Bacchus et son culte étaient donc, bien avant la répression de 186 av. J.-C, connu dans la péninsule italique. Il importe maintenant de présenter les documents utiles à l'analyse de cette répression sanglante et meurtrière.

L'historiographie traditionnelle met à notre disposition deux documents qui nous fournissent de précieuses informations sur le scandale des Bacchanales : le livre 39 de l'*Histoire romaine* de Tite-Live, ainsi que le décret sénatorial de 186 av. J.-C. (*senatus consultum de Bacchanalibus*).<sup>189</sup> C'est un hasard qui est plus que bénéfique que d'avoir ces deux documents, puisqu'ils nous permettent de les comparer et d'ainsi vérifier l'authenticité du récit livien réputé par certains pour avoir recours au domaine du

---

<sup>186</sup> Giovanni Casadio. « Dionysus in Campania: Cumae », dans *Mystic Cults in Magna Graecia*, dir. Giovanni Casadio et Patricia A. Johnston (Austin : University of Texas Press, 2009), 33-45.

<sup>187</sup> Antonio Sogliano. *Notizie degli scavi di antichità*, n° 11 (1905) : 377-80: οὐ θέμις ἐν τοῦθα κεῖσθαι ἰμὲ τὸν βε βαχχευμένον. Voir aussi Robert Turcan. « Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », dans *Actes de la table ronde (Rome, 24-25 mai 1984)* (L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Rome : École française de Rome, 1986), 227-46.

<sup>188</sup> Voir Susan Guettel Cole. « New Evidence for the Mysteries of Dionysos », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 21, n° 3 (1980) : 223-38; Thomas H. Carpenter. « Dionysos and the Blessed on Apulian Red-Figured Vases », dans *A Different God?: Dionysos and Ancient Polytheism*, dir. Renate Schlesier (Berlin, Boston : De Gruyter, 2011), 253-62.

<sup>189</sup> Tite-Live, XXXIX, 8-19 et CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6.



religieux à des fins exclusivement littéraires ou dramatiques.<sup>190</sup> Tout d'abord, Tite-Live nous présente un récit digne d'un roman policier mélangeant orgie, crime et culte nocturne qui menace les fondations de la société romaine. Publius Aebutius, un jeune homme membre d'une famille équestre, fut élevé sous la protection de sa mère et de son beau-père après la mort de son père. Ces derniers cherchèrent à détruire la vertu et la réputation du jeune homme en l'incitant à devenir un initié aux Bacchanales afin de détourner les biens patrimoniaux du jeune homme. Cependant, une courtisane bien connue, l'affranchie Hispala Faecenia, était éprise du jeune Publius et le mit en garde contre le culte de Bacchus. Jeune fille, celle-ci avait été initiée aux Bacchanales avec sa maîtresse et avait observé les horribles rites pratiqués dans le culte. Sur ces conseils pressants, Publius refusa l'initiation aux mystères des Bacchanales et, par conséquent, fut expulsé de la maison de son beau-père. Publius consulta le consul Spurius Postumius Albinus qui décida alors d'enquêter sur l'affaire. En découvrant les crimes commis par les Bacchants (meurtres, faux témoignages, fausses signatures, faux testaments, déclarations mensongères, etc.), les consuls décidèrent alors de purger Rome et l'Italie de ce fléau. Bien que les historiens soient encore divisés sur la part de fiction et de réalité de ce récit, un certain consensus admet que les personnages principaux soient basés sur de véritables figures historiques.<sup>191</sup>

Au récit livien peut être agrémenté le *Senatus Consultum de Bacchanalibus* dont une copie a été retrouvée en 1640 à Tiriolo en Calabre, démontrant l'étendue géographique de la purge des Bacchants dans la péninsule italique. Ce document a l'avantage de nous présenter sans intermédiaire subjectif la décision finale du Sénat romain au sujet des Bacchanales et comment, à partir de 186 av. J.-C, ces Bacchanales pouvaient avoir lieu. En effet, malgré tous les torts dont ont été accusés les disciples de Bacchus, Rome régula à sa convenance le culte de Bacchus pour que ce dernier respecte les traditions romaines.

---

<sup>190</sup> D'autres voient plutôt en Tite-Live un véritable « historien de la religion romaine » avec une authentique croyance au surnaturel. Voir un résumé du débat dans Charles Guittard. « Tite-Live, historien de la religion romaine? », *Les Études Classiques* 75, n° 1 (2007) : 84-86.

<sup>191</sup> Peter G. Walsh. « Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia », *Greece & Rome* 43, n° 2 (1996) : 195-97.

Nous laissons de côté l'important débat portant sur la nature de la répression des Bacchanales, puisque celui-ci nous semble futile. Les deux camps qui s'opposent, soit les défenseurs de la thèse religieuse ou de la thèse politique, ne prennent pas assez en considération l'inextricable relation entre la religion et le pouvoir politique à Rome : il faut plutôt voir cette répression à la fois comme religieuse et politique.<sup>192</sup> Plutôt que d'étudier les causes, les conséquences et la nature du scandale des Bacchanales qui ont magistralement été synthétisées par Pailler, nous nous attarderons à l'aspect cultuel et religieux du culte de Bacchus pour déconstruire comment était réellement vécu ce culte. Pour cela, nous prendrons en compte à la fois le récit de Tite-Live, le *senatus consultum*, ainsi que les données archéologiques qui nous indiquent de possibles sanctuaires bachiques.

Pour faire partie du culte bachique, Tite-Live nous informe que les profanes devaient tout d'abord se faire initier.<sup>193</sup> L'initiation a été définie par les sociologues modernes comme une « dramatisation du statut », ou encore un « changement rituel de statut » qui rythme le déroulement de la vie humaine.<sup>194</sup> Walter Burkert, dans son ouvrage de référence sur les cultes à mystères dans l'Antiquité, affirme qu'une fois initié, il n'y avait pas de changement extérieur visible chez un individu, que l'initiation représentait un changement personnel plutôt que social.<sup>195</sup> Nous nous devons de nuancer ces propos qui sont, à notre avis, trop catégoriques : nous avons des documents nous précisant que dans certains groupes bachiques, des signes extérieurs tels qu'un signal, des talismans ou encore des objets à porter pouvaient permettre de reconnaître un initié.<sup>196</sup> De plus, faire partie d'une communauté religieuse, même secrète, constitue en soi une expérience

---

<sup>192</sup> Résumé du débat dans Jean-Marie Pailler, *Bacchus: figures et pouvoirs* (Paris : Les Belles lettres, 1995), 171-72.

<sup>193</sup> Tite Live, XXXIX, 8, 5 : *initia erant quae primo paucis tradita sunt deinde vulgari coepta sunt per viros mulieresque. additae voluptates religioni vini et epularum, quo plurimum animi illicerentur.*

<sup>194</sup> Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris : Picard, 1981); Frank Wilbur Young, *Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Study of Status Dramatization* (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965); Claas Jouco Bleeker. « Some Introductory Remarks on the Significance of Initiation », dans *Initiation : Contributions to the Theme of the Study-conference of the International Association for the History of Religions Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, sous la dir. de Claas Jouco Bleeker (Leiden : Brill, 1965), 15-20.

<sup>195</sup> Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. Alain-Philippe Segonds (Paris : Les Belles lettres, 2019), 10-11.

<sup>196</sup> Apulée, *Apologia*, LV, 8 et Plaute, *Miles gloriosus*, 1016 qui met en scène une bague pour reconnaître les disciples de Bacchus.

sociale unique : l'initiation permet d'intégrer un réseau d'individus qui partagent un but commun favorisant l'échange et l'entre-aide entre ses membres. Le statut ontologique, religieux et social de l'initié est complètement et définitivement transformé.

Les initiés (*initiationes*) bachiques pouvaient provenir de toutes les couches sociales et pouvaient être accueillis dans le culte dès un jeune âge : Aebutius n'était encore qu'un adolescent lorsque sa mère et son beau-père voulurent l'initier aux Bacchantales.<sup>197</sup> De plus, Hispala, la courtisane, affirme dans son aveu aux consuls que déjà deux ans avant la conjuration, personne parmi les nouveaux initiés n'avait au-dessus de vingt ans.<sup>198</sup> Des rites pré initiatiques étaient d'usage pour préparer les aspirants à entrer dans la communauté bachique : Duronia, la mère d'Aebutius, prescrit à son fils dix jours de chasteté avant son initiation. Le dixième jour venu, celle-ci le conduirait à un banquet, puis par la suite à un bain purificateur dans le sanctuaire des Bacchants.<sup>199</sup> Ces épreuves initiatiques avaient pour but de purifier l'aspirant et de renforcer sa force spirituelle pour les orgies sexuelles qui sont de mise dans les rites bachiques.

À l'origine, seules les femmes étaient acceptées au sein des communautés bachiques, aucun homme n'était admis dans le sanctuaire des Bacchantes. Les initiations se faisaient trois fois par an, en plein jour, et étaient présidées par des matrones choisies à tour de rôle, suggérant que ce groupe possédait un calendrier communautaire.<sup>200</sup> Ce culte n'avait pas encore été perverti et respectait alors les rites et la dévotion attendue aux dieux romains. Puis vient en Étrurie un Grec de basse naissance (*Graecus ignobilis in Etruriam*) qui contamina le culte des Bacchantes: c'était un sacrificateur, un devin, un prêtre de rites occultes et nocturnes qui introduisit parmi les rites bachiques les voluptés du vin afin de s'adonner à toutes sortes de débauches et d'enflammer les esprits.<sup>201</sup> À Rome, c'est la Campanienne Paculla Annia qui, lors de sa prêtrise, changea les rites : c'est elle qui commença l'initiation d'hommes et qui fixa des initiations non plus diurnes et visibles, mais bien nocturnes et secrètes. Elle augmenta aussi de façon considérable le

---

<sup>197</sup> Tite-Live, XXXIX, 9, 4 et 10, 6.

<sup>198</sup> Tite-Live, XXXIX, 13, 8.

<sup>199</sup> Tite-Live, XXXIX, 9, 4.

<sup>200</sup> Tite-Live, XXXIX, 13, 8.

<sup>201</sup> Tite-Live, XXXIX, 8, 3-6.

nombre de cérémonies d'initiation en passant de trois par année à cinq par mois.<sup>202</sup> Selon le classement typologique de Burkert, nous avons donc affaire en la personne du Grec ignoble à un spécialiste religieux charismatique autour duquel s'assemble une communauté, un thiasse, qui suit à la lettre les préceptes religieux qu'il enseigne.<sup>203</sup> De cette communauté s'élève une autre charismatique, Paculla Annia, qui, sous le prétexte d'une inspiration directe de Bacchus, modifie les traditions religieuses de la communauté et dirige le culte à sa guise.

Lors de l'initiation par les spécialistes religieux du culte de Bacchus, les initiés devaient prêter le serment de garder les secrets de la communauté en répétant les paroles sacrées du prêtre ou de la prêtresse.<sup>204</sup> Ce rituel prenait place au nord-ouest de la colline de l'Aventin dans le bois sacré de Stimula (identifiée à Sémélé, mère de Dionysos) qui stimule de son aiguillon l'appétit sexuel ainsi que l'état d'extase des Bacchantes.<sup>205</sup> À ce lieu s'ajoutent des antres, des grottes cachées où le rapt divin des Bacchantes fut associé à une héroïsation, à une catabase, à un plongeon rituel, etc.<sup>206</sup> Lors de ces rites, des processions qui enjoignaient danse et musique avaient lieu : Tite-Live fait état du fracas de tympanons et de cymbales agissant sur les sens et l'espace.<sup>207</sup> Ces processions se terminent en véritable oribasié lorsque les bacchantes dévalent les berges du Tibre avec des torches ardentes pour plonger le feu dans l'eau du fleuve et par miracle les ressortir avec une flamme intacte. Ce rituel imiterait les principaux moments de la Lycurgie homérique et fait de Bacchus/Dionysos la lumière dans la nuit, l'Illuminé; Tite-Live, loin d'être dupe, explique ce phénomène par l'application de soufre et de chaux sur les torches.<sup>208</sup>

---

<sup>202</sup> Tite-Live, XXXIX, 13, 9.

<sup>203</sup> Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 36.

<sup>204</sup> Tite-Live, XXXIX, 10, 5 et 18, 3.

<sup>205</sup> Ce *lucus* est attesté au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C, voir CIL VI, 9897 et Ovide, *Fasti*, VI, 503. Pour une analyse complète du *lucus Stimulae* et de ses implications culturelles, mythologiques, et topographiques, voir de Cazanove, « Lucus Stimulae ».

<sup>206</sup> Voir le résumé de ces interprétations dans de Cazanove, « Lucus Stimulae » 107.

<sup>207</sup> Tite-Live, XXXIX, 8, 8 et 10, 7. Une joueuse de cymbales de Bacchus est attestée à Rome au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C, voir CIL VI, 2254, n° 36.

<sup>208</sup> Tite-Live, XXXIX, 13, 12. Voir aussi une brève analyse du rite dans Jean-Marie Pailler, *Les mots de Bacchus* (Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2009), 70; de Cazanove, « Lucus Stimulae », 105.

Voilà ce que nous dévoile le récit de Tite-Live au sujet des Bacchanales romaines de 186 av. J.-C. Ce document reste toutefois problématique : en plus d'avoir été écrit quelque 150 ans après l'incident des Bacchanales, l'évidence du ton moralisateur de Tite-Live dans son œuvre ainsi que son conservatisme religieux nous permettent de supposer que plusieurs éléments de son récit ont été fabriqués de toute pièce afin de mieux servir son propos.<sup>209</sup> Toutefois, il ne faut pas s'adonner à un scepticisme trop abondant. Sans aucun doute, Tite-Live a façonné et agencé son matériel dans un but propagandiste manifeste, mais la cohérence générale et la véracité des grandes lignes de l'œuvre de l'historien romain peuvent être confirmées grâce au *senatus-consultum de Bacchanalibus* dont une copie a été trouvée à Tiriolo et dont un résumé est mentionné à la fin du récit livien des Bacchanales.<sup>210</sup> Nous savons dorénavant avec certitude que Tite-Live avait à sa disposition une copie du *senatus-consultum* ainsi que les mémoires de la famille du consul Postumius qui dirigea la répression : l'historien, tout en romantisant son récit, avait donc à sa disposition des sources de qualité qui ne sauraient être prises à la légère par les chercheurs.

C'est cependant le *senatus-consultum* qui arrive à donner le plus de crédibilité au récit livien (**Figure 5**).<sup>211</sup> Ce document, qui est à tort considéré comme une décision du Sénat, est plutôt un édit des consuls de 186 av. J.-C. ayant été parrainé par des pouvoirs extraordinaires accordés en temps de crise aux sénateurs romains. Après un court préambule qui introduit les consuls présents et la raison de cette réunion (*de bacchanalibus quei foederatei*) aux lignes un et deux, s'ensuit la première ordonnance des consuls aux lignes trois à six. Nul ne devrait avoir de Bacchanal, mais si quelqu'un prétend avoir la nécessité d'avoir un Bacchanal, il devra venir trouver le préteur urbain à

---

<sup>209</sup> Sur la fiabilité et la crédibilité de Tite-Live sur les Bacchanales, voir en particulier André-Jean Festugière. « Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos », *Mélanges de l'École française de Rome* 66, n° 1 (1954) : 82-83; Adele Scafuro. « Livy's Comic Narrative of the Bacchanalia », *Helios* 16, n° 1 (1989) : 119-42; Walsh, « Making a Drama out of a Crisis »; Annie Dubourdieu et Elisabeth Lemirre. « La rumeur dans l'affaire des Bacchanales », *Latomus* 56, n° 2 (1997) : 293-306; John Briscoe. « A. Postumius Albinus, Polybius and Livy's Account of the Bacchanalia », dans *Hommages à Carl Deroux, Tome IV*, dir. Pol Defosse et Carl Deroux (Bruxelles : Latomus, 2003), 302-8; Victoria Emma Pagán, *Conspiracy Narratives in Roman History* (Austin : University of Texas Press, 2004); Briscoe, *A Commentary on Livy, Books 38-40*, 233.

<sup>210</sup> Pailler s'efforce, selon nous avec succès, de réhabiliter le récit livien dans Pailler, *Bacchanalia*, 61-123; Pailler, *Bacchus*, 130-32.

<sup>211</sup> CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6.

Rome et attendre la délibération du Sénat sur la question.<sup>212</sup> L'expression Bacchanal peut porter à confusion: on entend ici par Bacchanal les sanctuaires du culte de Bacchus, tandis que chez Tite-Live, Bacchanales prend la valeur plus générale de cérémonies des Bacchantes.<sup>213</sup> La même interdiction est mentionnée par Tite-Live qui précise, tout comme le *senatus-consultum*, que des exceptions peuvent être accordées.<sup>214</sup> L'inscription reste silencieuse à savoir à quels moments ces dérogations pouvaient avoir lieu, mais Tite-Live nous précise qu'un individu pourrait avoir l'obligation de tenir un Bacchanal si cela était pour lui un rite nécessaire, sans quoi il risquerait l'impiété et le sacrilège.<sup>215</sup> Ce passage sous-entend que Bacchus, bien qu'il ne soit pas directement nommé ni dans l'inscription, ni chez Tite-Live, n'était pas en soi banni du territoire romain et que certaines formes de son culte étaient en effet tolérées. La dernière portion de notre inscription nous indique d'ailleurs que certains sanctuaires bachiques, les Bacchanals précédemment mentionnés, étaient considérés comme étant sacrés et ne devaient pas être détruits.<sup>216</sup> Ces communautés étaient déjà présentes chez Plaute qui, dans ses drames, nous laisse entrapercevoir des bribes d'informations à leur sujet.<sup>217</sup>

La deuxième ordonnance des consuls des lignes sept à neuf édicte l'interdiction aux hommes, qu'ils soient citoyen romain, citoyen de droit, ou encore allié, d'être un Bacchant, à moins de recevoir l'accord du préteur urbain de Rome et la recommandation du Sénat.<sup>218</sup> Cette ordonnance ne concernait donc pas les femmes, les étrangers et les esclaves, laissant donc une certaine place masculine au sein des associations bachiques. Les citoyens romains ou les alliés n'avaient pas leur place dans ces rites et ces associations qui étaient considérés comme étrangers à la culture romaine, mais qui

---

<sup>212</sup> CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6, lignes 3 à 6: *Neiquis eorum [B]acanal habuisse uelet. Sei ques esent, quei sibi deicerent necesus ese Bacanal habere, eeis utei ad pr(aitorem) urbanum Romam uenirent, deque eeis rebus, ubei eorum u[e]r[b]a audita esent, uteisenatus noster decerneret, dum ne minus senator[i]bus C adesent, [quom e]a res cosoleretur.*

<sup>213</sup> Pailler, *Bacchanalia*, 24-25.

<sup>214</sup> Tite-Live, XXXIX, 18, 8-9.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6, ligne 28 : *utei ea Bacanal, sei qua sunt, extrad quam sei quid ibei sacri est...*

<sup>217</sup> Plaute, *Amphitryon*, 703-4; *Aulularia*, 408, 41 1a; *Miles gloriosus*, 854-8; *Bacchides*, 53, 371-2; *Casina*, 978-82.

<sup>218</sup> CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6, lignes 7 à 9: *Bacas uir nequis adiese uelet ceiuus Romanus neue nominus Latini neue socium quisquam, nisei pr(aitorem) urbanum adiesent, isque [d]e senatuos sententiad, dum ne minus senatoribus C adesent, quom ea res cosoleretur, iousisent. Ce[n]suere.*

n'étaient pas pour autant interdits sur son territoire. Un lien peut ici être fait avec le culte de Magna Mater, accueilli vers 204 av. J.-C. qui, pendant la période républicaine, était sous étroite surveillance à Rome : seuls des étrangers (les Galles) pouvaient accomplir les rites de la déesse.

La troisième ordonnance aux lignes dix à dix-huit est la plus articulée et surtout la plus spécifique.<sup>219</sup> Elle interdit tout d'abord à tout homme de devenir prêtre (*sacerdos*), ce qui laissait cette responsabilité uniquement aux femmes. Cette charge religieuse n'est évidemment pas incluse dans le culte civique de Rome, mais s'insère plutôt dans le cadre privé de la communauté bachique. Les consuls interdirent par la suite à tout homme ou femme de devenir président (*magister*), supposant qu'il y avait parmi les Bacchant(e)s une véritable hiérarchie religieuse au sein de l'association. Ceci n'est pas étonnant : les mystères dionysiaques grecs et romains sont reconnus pour posséder plusieurs charges religieuses au sein de leur communauté tels que porteur de thyrses, porteur du narthex, gardien de l'autel, etc.<sup>220</sup> Par la suite, l'édit stipule que nul ne doit détenir une caisse commune, une magistrature, une pro magistrature, un engagement collectif par serment, vœu, obligation, ou promesse civile et que nul ne doit accomplir les actes de culte en secret, ni en public, ni en privé, en dehors de Rome, à l'exception de recevoir l'aval du préteur urbain et de 100 sénateurs. Ce que l'inscription nous indique, c'est que les consuls interdisent aux Bacchant(e)s de se réunir sous la forme de ce qui s'apparente à un collège romain (*collegium*) possédant plusieurs officiels comme un *magister* ou un *praetor* et possédant une caisse commune à des fins socioreligieuses. Cette forme d'organisation bachique était devenue trop étendue et puissante au goût de l'élite romaine, au point de devenir un « deuxième peuple » prêt à prendre le pouvoir, c'est pourquoi il fallait supprimer ce type d'association pour revenir aux plus petits groupes

---

<sup>219</sup> CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6, lignes 10 à 18: *Sacerdos nequis uir eset, magister neque uir neque mulier quisquam eset. neque pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse uelet, neque magistratum neque pro magistratu[d], neque uirum [neque mul]ierem qui[s]quam fecisse uelet, neque post hac inter sed oniora[se neu]e comuouise neque conspondise neque conpromesise uelet, neque quisquam fidem inter sed dedisse uelet. Sacra in [o]quoltod ne quisquam fecisse uelet, neque in poplicod neque in preivatod neque exstrad urbem sacra quisquam fecisse uelet, nisei pr[aitorem] urbanum adieset, isque de senatuos sententiad, dum ne minus senatoribus C adesent, quom ea res cosoleretur, iousisent. Censuere.*

<sup>220</sup> Une inscription de Torre Nova du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. nous mentionne une association dionysiaque comportant plus de 25 grades religieux différents. Voir IGUR I, 160, n° 61.

bachiques.<sup>221</sup> L'interdiction de faire un serment vient confirmer cette vision, puisque l'on se rappelle que les organisations bachiques, sous l'impulsion de Paculla Annia, étaient devenues nocturnes et secrètes, donc qu'un serment venait lier ses membres entre eux.

La quatrième et dernière ordonnance aux lignes dix-neuf à vingt-deux légifère que les actes de culte pouvaient être menés tout au plus par cinq personnes à la fois, dont pas plus de deux hommes et trois femmes, à l'exception de recevoir l'accord du préteur urbain à Rome et du Sénat.<sup>222</sup> On peut constater que comme la deuxième ordonnance l'indique, la présence masculine n'était pas complètement interdite durant les Bacchanales, mais est autorisée uniquement aux esclaves et aux étrangers. Les femmes restaient toutefois en majorité par rapport aux hommes puisque celles-ci semblent avoir revêtu une grande importance dans le culte de Bacchus à cette époque. Une autre information contenue dans cette ordonnance est que tout groupe de cinq personnes et moins, qu'on présume dirigé par une prêtresse, pouvait tenir des Bacchanales à tout moment et sans l'autorisation du préteur urbain et du Sénat. L'élite romaine devait considérer qu'un groupe aussi petit en nombre ne pourrait pas prendre la dangereuse ampleur des associations bachiques d'avant la conjuration de 186 av. J.-C, c'est pourquoi ils ont autorisé ces communautés restreintes à honorer Bacchus quand bon leur semble. Bacchus reste avant tout une divinité à qui les Romains devaient des honneurs et dont la colère est terrible si l'on refuse de lui rendre hommage.<sup>223</sup>

En résumé, voici les éléments qui ont été bannis par le décret du *senatus-consultum* :

- ◇ Aucun homme ne peut être prêtre (ligne dix)
- ◇ Ni homme ni femme ne peut devenir président (*magister*) du culte (lignes dix et onze)
- ◇ Aucune caisse commune ne peut être tenue au sein des associations bachiques (ligne onze)

---

<sup>221</sup> Tite-Live, XXXIX, 13, 14: *multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse.*

<sup>222</sup> CIL I<sup>2</sup>, 581, n° 6, lignes 19-22: *Homines plous Voinvorsei uirei atque mulieres sacra ne quisquam fecisse uelet, neve inter ibei uirei plous duobus, mulieribus plous tribus arfuisse uelet, nisei de pr(aitoris) urbani senatusque sententiad, utei suprad scriptum est.*

<sup>223</sup> Il suffit de songer au sort de Penthée qui se fait écarteler dans *Les Bacchantes* d'Euripide pour entrevoir le courroux dionysiaque.



- ◇ Ni homme ni femme ne peut tenir une magistrature au sein du culte (ligne treize et quatorze)
- ◇ Aucun serment ne doit être proféré et échangé entre les Bacchant(e)s (ligne treize et quatorze)
- ◇ Aucun rituel secret ne doit être performé (ligne 15)

Cependant, l'inscription de Tiriolo insiste aussi sur certaines situations exceptionnelles qui peuvent être tolérées par les autorités romaines, avec l'accord du préteur urbain ainsi que l'aval d'au moins 100 sénateurs :

- ◇ Des sanctuaires bachiques ancestraux (Bacchanals) peuvent être maintenus (ligne trois et quatre)
- ◇ Un homme non romain peut participer à des rites bachiques avec les Bacchantes (ligne sept à neuf)
- ◇ Certaines formes de rites pouvaient être maintenues (lignes quinze à dix-huit)
- ◇ Des groupes de plus de cinq personnes pouvaient se rassembler (lignes dix-neuf à vingt-deux)

Ainsi, le *senatus-consultum* nous donne une vision assez claire de l'organisation des Bacchant(e)s après la conjuration de 186 av. J.-C. L'aspect le plus saisissant du décret est que l'élite romaine ne bannit non pas Bacchus de son territoire, mais uniquement les transformations jugées dangereuses et immorales du culte bachique. Ces transformations avaient pour racine les changements structuraux des associations religieuses de Bacchus. Selon Tite-Live, ces changements auraient été introduits par la prêtresse campanienne Paculla Annia, qui fit entre autres entrer les hommes au sein des rites. Or, en lisant attentivement le *senatus-consultum* retrouvé à Tiriolo, on constate que les associations bachiques favorisées par Rome étaient mixtes et en faveur d'une place dominante de la femme, ce qui contredit le récit de Tite-Live qui nous laisse entrevoir d'ancestrales Bacchanales féminines. Ceci n'est d'ailleurs pas pour nous étonner : malgré le fait que l'univers dionysiaque soit souvent concentré autour de diverses figures féminines, presque aucune association bachique uniquement féminine n'est attestée en Italie ou même autour de la Méditerranée.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Anne-Françoise Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol. 1 (Zürich : Akanthus, 2003), 88-94. Voir aussi Julietta Steinhauer. « Dionysian

Il est aussi tentant d'identifier ces communautés bachiques des collèges romains comme il est possible d'en voir un peu plus tard à tous les coins de l'Empire. C'est du moins l'opinion qui ressort le plus chez les chercheurs modernes : les Bacchanales seraient la première répression romaine d'une association religieuse commune et unitaire.<sup>225</sup> Cette vision est tout à fait compréhensible : le *senatus-consultum* emploie des termes généraux comme *sacerdos*, *magistratus*, *pro magistratus* et d'autres thèmes administratifs comme la caisse commune et les vœux communs qui ont amplement été réemployé par les associations de l'époque impériale qui calquent leur organisation sur le modèle civique. Bien que le modèle du *collegium* soit établi depuis la loi des XII tables au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C, nous ne pensons pas qu'il soit aussi facile d'affirmer que le Sénat et les consuls aient vu dans ces communautés bachiques des associations toutes similaires et qui empruntent uniquement leur vocabulaire sur le modèle civique romain.<sup>226</sup> L'utilisation d'un vocabulaire très général pour décrire leurs hiérarchies ainsi que leurs activités communes semblent suggérer que plusieurs types d'associations étaient connues par les autorités romaines et ne pouvaient être soumises à un « langage commun ». L'édit reste donc vague pour décrire et couvrir toutes les formes d'organisations bachiques existant à cette époque.

Bien que l'organisation et la multiplicité des communautés bachiques soient désormais plus précise à nos yeux, leurs activités cultuelles restent encore un sujet très nébuleux et débattu au sein de la communauté scientifique. Ces débats subsistent pour deux raisons : la diversité des interprétations des scènes iconographiques des mystères bachiques, ainsi que la problématique des sanctuaires de Bacchus. Un corpus des scènes d'initiations dionysiaques (bien que non exhaustif) a été rassemblé par Robert Turcan qui reconstitue ainsi une initiation « typiquement dionysiaque » avec serment, dévoilement du van, liturgie sur l'ivresse, etc.<sup>227</sup> Cependant, sans aucun centre de diffusion

---

Associations and the Bacchanalian Affair », dans *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, dir. Fiachra Mac Góráin (Berlin, Boston : De Gruyter, 2019), 141-42.

<sup>225</sup> Voir un résumé de l'historiographie dans Steinhauer, « Dionysian Associations and the Bacchanalian Affair », 139.

<sup>226</sup> Sur la loi des XII Tables, voir Digeste, XLVII, 22, 4.

<sup>227</sup> Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris : Les Belles Lettres, 1989), 306-9; Robert Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber): documentation littéraire, inscrite et figurée* (Paris : de Boccard, 2003), 97-141.

dionysiaque, on ne peut prétendre à un modèle type de mystères et initiations bachiques, et donc à des rites identiques de communauté en communauté. Bien qu'une unicité de tradition, c'est-à-dire la caractéristique commune entre les associations d'être « dionysiaque », s'impose, la reconstruction des cérémonies et des rites établis à partir de scènes iconographiques ne peut prétendre refléter la réalité culturelle exacte des Bacchanales avant, pendant, ou après la répression de 186 av. J.-C. La Villa des Mystères de Pompéi abritant la célèbre mégalographie d'une supposée initiation dionysiaque en est un parfait exemple : à ce jour, les chercheurs ne s'accordent toujours pas sur sa signification plus de quarante interprétations d'ensemble ont été recensées depuis sa découverte en 1910.<sup>228</sup>

Il nous reste alors la problématique de l'identification et de l'analyse de Bacchanales, soit de sanctuaires bachiques en Italie républicaine. Deux candidats s'offrent à nous : le temple de Liber/Loufir de San Abbondio à Pompéi et le fameux sanctuaire bachique fouillé par Pailler et Massa-Pairault à Bolsena. Le premier est un temple de fondation samnite érigé au milieu du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour y recevoir le culte de Loufir, l'équivalent samnite du Liber romain. En vue de cette datation, il est donc permis de se demander si la conjuration de 186 av. J.-C. eut un quelconque effet sur ce sanctuaire : le *senatus-consultum* mentionne bien la destruction des Bacchanals n'ayant pas été reconnus comme consacrés. Les fouilles permirent de mettre à jour des lits de table (*triclinia*) supposant la tenue d'activités symposiaques et l'aménagement du *pronaos* en salle fermée pour le dévoilement des secrets bachiques, mais cet aménagement du sanctuaire n'est datable qu'au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C, il est donc bien difficile d'y déceler quelconque trace d'initiation bachique à l'époque républicaine.<sup>229</sup> De plus, aucune trace de destruction n'a été observée dans ce sanctuaire par les récentes fouilles de Van Andringa, ce qui ne suggère donc pas, à première vue, la tenue de cérémonies bachiques et la destruction de Bacchanals pendant la période républicaine. Si

---

<sup>228</sup> Les deux interprétations en tête de file sont celles de Gilles Sauron, *La grande fresque de la villa des Mystères à Pompéi: mémoires d'une dévote de Dionysos* (Paris : Picard, 1998) qui analyse la fresque comme étant une initiation dionysiaque, et celle de Paul Veyne, *La Villa des Mystères à Pompéi* (Paris : Gallimard, 2016) qui voit plutôt en celle-ci un gynécée et une préparation à un mariage.

<sup>229</sup> Thomas Creissen et William Van Andringa. « De l'analyse stratigraphique au culte de Loufir/Liber », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* 125, n° 1 (2013).

toutefois c'était le cas, il faut peut-être alors mettre en lien l'installation d'une nouvelle rampe et d'un nouvel autel au milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. avec la reprise en main du culte bachique par les autorités locales après la destruction des autels et des statues ordonnée par les consuls en 186 av. J.-C.<sup>230</sup>

Reste donc notre dernier candidat : le sanctuaire bachique de Bolsena, en Étrurie méridionale (**Figure 6**). Situé sous une *domus* romaine, l'autre bachique était constituée d'une grande pièce carrée surmontée d'une voûte tronconique et percée d'un trou circulaire (*oculus*) en son centre.<sup>231</sup> Cette salle, reliée à une citerne, fut interprétée comme un lieu de rencontre pour des initiations bachiques en raison de la découverte de plusieurs centaines de fragments de poterie dans une couche d'incendie datée environ de 186 av. J.-C, d'une tuile de couverture portant l'inscription votive « à Fufluns » (le Dionysos-Bacchus étrusque), ainsi que la découverte d'un trône dionysiaque.<sup>232</sup> La couche de destruction repérée est formelle : les fragments de poterie et ceux du trône ont été brisés volontairement et la salle souterraine a par la suite été incendiée, sans trace de destruction hors-sol, ce qui convient particulièrement au cadre de la répression des Bacchanales de 186 av. J.-C. Plusieurs savants sont restés sceptiques face à l'idée d'un sanctuaire bachique imbriqué dans l'espace public de la cité antique de Volsinii.<sup>233</sup> Cependant, le dionysisme initiatique est attesté en Étrurie depuis le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C, il est donc loin d'être surprenant de le rencontrer lors de la conjuration des Bacchant(e)s : Tite-Live lui-même mentionne que c'est d'abord un charlatan grec qui aurait implanté en Étrurie une version corrompue des rites bachiques, tout en indiquant le « rapt » d'hommes dans des

---

<sup>230</sup> Tite-Live, XXXIX, 18, 7 : *Datum deinde consulibus negotium est ut omnia Bacchanalia Romae primum, deinde per totam Italiam diruerent, extra quam si qua ibi vetusta ara aut signum consecratum esset*. À ce sujet, voir aussi Stéphanie Wyler. « Loufir/Liber at the crossroads of religious cultures in Pompeii (third–second centuries BC) », dans *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, dir. Edward Bispham et Daniele Miano (Londres : Routledge, 2019), 90-91.

<sup>231</sup> Voir notamment Jean-Marie Pailler. « Bolsena 1970. La Maison aux Peintures, les niveaux inférieurs et le complexe souterrain », *Mélanges de l'École française de Rome* 83, n° 2 (1971) : 367-403; Pailler, *Bacchanalia*, 467-522.

<sup>232</sup> Sur la synthèse la plus récente à ce sujet, voir Jean-Marie Pailler. « Le trône bachique de Bolsena. De l'autre à la lumière, au cœur d'un parcours rituel », dans *Rituels en Image - Images de Rituel. Iconographie - Histoire des Religions - Archéologie*, dir. Anne-Françoise Jaccottet (Bern : Peter Lang, 2021), 188-206.

<sup>233</sup> Notamment Olivier de Cazanove. « Bacanal ou Citerne ? À propos des salles souterraines de la Domus II à Bolsena et de leur interprétation comme lieu de culte dionysiaque », *L'Antiquité Classique* 69, n° 1 (2000) : 237-53; Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (liber)*, 149.

grottes cachées.<sup>234</sup> C'est pour ces raisons que nous optons de soutenir la thèse d'une salle souterraine bachique à Bolsena.

À travers la disposition de la salle souterraine et la reconstitution du trône dionysiaque, Pailler nous transporte au cœur d'un véritable parcours initiatique au cours duquel le ou la bacchant(e) suit les pas de Dionysos vers une catabase, une descente vers l'enfer, puis par la suite vers une apothéose, une montée vers les cieux. Il faut sans doute voir, après des cérémonies à la surface qui nous restent inconnues, une purification de l'initié par l'eau claire et limpide de la citerne.<sup>235</sup> Par après, l'initié, accompagné d'un spécialiste religieux bachique, peut pénétrer dans le sanctuaire souterrain où, à un certain moment, l'oculus est brusquement ouvert et invite l'initié à contempler le trône dionysiaque en pleine lumière. L'initié était alors convié à réciter certaines paroles sacrées pour célébrer son nouveau statut au sein de la communauté bachique, à faire le tour du trône et finalement à remonter par le dromos de l'antre pour regagner la surface et être accueilli en tant que nouvel initié aux mystères bachiques.<sup>236</sup>

Ces mystères bachiques, attestés par la documentation archéologique et figurée en Étrurie depuis le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C, portent en eux une manifestation funéraire, mystérieuse et initiatique du culte de Dionysos-Fufluns qui, très tôt, est interprétée comme *pakhies*, c'est-à-dire bachique (*baccheios*).<sup>237</sup> Il nous est impossible de savoir si cette communauté a été pervertie par les changements de Paculla Annia peu avant 186 av. J.-C, mais une chose est certaine : les autorités identifièrent dans ce sanctuaire des Bacchantes qui ne sauraient être tolérées et qui devaient être détruites. Cette décision n'a certainement pas été prise à la légère : en aucun cas il ne faudrait détruire des Bacchantes qui n'ont pas été perverties et qui étaient pérennisées par Bacchus lui-même, sous peine de subir son courroux.

---

<sup>234</sup> Tite-Live, XXXIX, 8, 3 et 13, 13.

<sup>235</sup> Pailler, « Le trône bachique de Bolsena », 198 voit dans cette purification l'accomplissement de certaines lames d'or orphico-pythagoriciennes et bachiques. Ces dernières recommandent à l'initié de s'abreuver au lac Mnémosyne qui garantit au candidat la jouissance dans la mort des bienfaits reçus au cours de son initiation.

<sup>236</sup> Pailler, 191-93.

<sup>237</sup> Giovanni Colonna. « Riflessioni sul dionisismo in Etruria », dans *Dionysos: Mito e mistero, Atti del Convegno Internazionale, Comacchio, 3-5 novembre 1989*, sous la dir. de Fede Berti (Ferrare : Liberty House, 1991), 117-55.

Ainsi, il faut insister sur le fait que Bacchus, à travers les Bacchanales, n'a pas été banni du territoire italien : ce sont les prêtres et prêtresses ayant perverti son culte qui ont plutôt été trouvés coupables de débauche et de corruption. Toutefois, de façon quelque peu énigmatique, Servius nous indique qu'après le scandale des Bacchanales, c'est Jules César qui réintroduit le culte de Liber-Bacchus à Rome au milieu du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>238</sup> Le culte de Liber ne semble cependant pas avoir été touché par la conjuration de 186 av. J.-C : le temple de Cérès, Liber et Libera à Rome ainsi que le sanctuaire de Liber de San Abbondio demeurent intacts. On peut donc établir que le culte de Liber a continué de prospérer tout au long de la République et qu'à l'époque impériale, des traces cultuelles peuvent nous informer plus amplement sur les rituels pour communiquer avec Liber. Un type de source est particulièrement utile pour une telle étude : les inscriptions taillées dans un matériau non friable.

---

<sup>238</sup> Servius, *ad. Ecloga*, V, 29-31.

## Chapitre 3 : Analyse épigraphique du culte de Liber en Italie au Haut-Empire

### *Epigraphic habit : une habitude sociale temporellement limitée*

Pourquoi inscrivait-on des textes sur la pierre en Antiquité? Bien que plusieurs savants se soient posé la question, c'est une question qui ne saurait recevoir de consensus universel. Bien qu'il soit impossible de savoir exactement pourquoi les peuples de la Méditerranée antique ont érigé ces textes gravés durant plusieurs centaines d'années, un renouveau de l'étude de l'épigraphie se dessine depuis les années 1980, époque où les inscriptions ont commencé à être considérées comme étant une habitude culturelle visant à la communication sociale.<sup>239</sup> À Rome et en Italie, cette coutume culturelle ne devient significative en termes de quantité qu'à partir du Principat, époque où l'augmentation du nombre d'inscriptions est telle que plusieurs historiens modernes ont surnommé ce phénomène *furor epigraphicus*.<sup>240</sup> Cet usage qui devient de plus en plus populaire est d'ailleurs constaté par Pline l'Ancien au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. qui énonce que l'intention des gens inscrivant des textes dans la pierre vient d'un sentiment de rivalité (*humanissima ambitione*).<sup>241</sup>

C'est donc à partir du Principat que nous possédons le plus d'inscriptions latines : ce phénomène a été surnommé par Ramsay MacMullen *epigraphic habit*. Celui-ci énonce que le sommet du nombre d'inscriptions latines se situe au milieu du II<sup>e</sup> siècle et qu'après la moitié du III<sup>e</sup> siècle, nous assistons à une pente descendante vertigineuse.<sup>242</sup> Bien que les conclusions de MacMullen soient en partie réfutables, les grandes lignes de son analyse restent intactes : à partir du III<sup>e</sup> siècle, les difficultés économiques, la réduction de constructions de bâtiments publics, la crise interne de l'Empire et le déclin des

---

<sup>239</sup> Notamment chez Giancarlo Susini, *Epigrafia romana* (Rome : Jouvence, 1982); Mireille Corbier, *Donner à voir, donner à lire: mémoire et communication dans la Rome ancienne* (Paris : CNRS, 2006).

<sup>240</sup> Pour une bibliographie, voir Francisco Beltrán Lloris. « The “Epigraphic Habit” in the Roman World », dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, dir. Christer Bruun et Jonathan Edmondson (Oxford : Oxford University Press, 2015), 131.

<sup>241</sup> Pline l'Ancien, *Naturalis Historia*, XXXIV, 17.

<sup>242</sup> MacMullen, « The Epigraphic Habit in the Roman Empire », 233-46.

institutions civiques traditionnelles fondées sur la concurrence publique contribuent à la désuétude des inscriptions.<sup>243</sup>

Le concept du *epigraphic habit* est particulièrement utile à l'étude des inscriptions liées au culte de Liber Pater. Comme nous avons pu l'observer au chapitre précédent, nous n'avons que quelques inscriptions qui mentionnent Liber à travers l'Italie pendant la République.<sup>244</sup> Ce n'est toutefois pas parce que Liber était de moindre importance pendant la période républicaine, mais bien parce que la dévotion des Romains envers ce dieu se faisait entre autres par des matériaux friables qui ne nous sont malheureusement pas parvenus. En effet, la coutume d'écrire sur la pierre n'étant répandue qu'à partir du Principat, nous n'avons que peu d'informations sur le culte vécu de Liber avant l'époque augustéenne. C'est justement à partir du premier empereur romain que nous disposons de beaucoup plus d'inscriptions concernant cette divinité, avec un sommet au II<sup>e</sup> siècle et un déclin à partir de la fin de la dynastie des Sévères en 235 apr. J.-C.

Comme le constatait déjà Adrien Bruhl il y a plusieurs décennies, le culte de Liber est particulièrement actif en Italie au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C, et le règne des Antonins agit comme une plaque tournante quant aux transformations de la dévotion à cette divinité.<sup>245</sup> Bruhl évoque notamment l'influence grecque de Dionysos qui modifie le culte italique de Liber Pater et ce, particulièrement depuis le règne d'Hadrien qui est profondément philhellène. Il cite comme causes de cette transformation en Italie un renouveau de l'hellénisme à Rome, l'arrivée d'artistes dionysiaques (*technites*) et une tendance pour l'art et religion isiaque chez qui Dionysos, associé à Osiris, est très populaire.<sup>246</sup> Ces influences hellénistiques auraient poussé le culte italique de Liber à être substitué au culte à mystères de Dionysos, faisant ainsi partie de la catégorie des religions orientales créée par Franz Cumont.<sup>247</sup> Il convient toutefois de nuancer les propos de Bruhl quant à son

---

<sup>243</sup> Francisco Beltrán Lloris, « The 'Epigraphic Habit' in the Roman World », 141-143. Voir aussi Elizabeth A. Meyer. « Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs », *The Journal of Roman Studies* 80, n° 1 (1990) : 74-96; Krzysztof Nawotka, *Epigraphic Culture in the Eastern Mediterranean in Antiquity* (New York : Routledge, 2021).

<sup>244</sup> Voir supra, p. 21.

<sup>245</sup> Bruhl, *Liber pater*, 187-88.

<sup>246</sup> Bruhl, 165-66.

<sup>247</sup> Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4<sup>e</sup> éd. (Paris : Geuthner, 1963), 195-205.



insistance démesurée sur la fusion entre le culte du Liber italique et les mystères dionysiaques au II<sup>e</sup> siècle dans l'histoire du culte de Liber. Depuis les années 50, plusieurs sources iconographiques et épigraphiques du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. ont été réexaminées et suggèrent une distinction culturelle entre les deux divinités ainsi qu'une influence dionysiaque antérieure au II<sup>e</sup> siècle. Si on suit les préceptes du *epigraphic habit*, il est tout à fait normal de posséder moins d'inscriptions au I<sup>er</sup> siècle qu'au II<sup>e</sup> siècle, ce qui influence grandement la vision que nous nous faisons du renouveau du culte de Liber au II<sup>e</sup> siècle décrit par Bruhl.

Cependant, comme nous l'avons maintenant établi dans les chapitres précédents, l'influence dionysiaque était déjà été amorcée bien avant le II<sup>e</sup> siècle, mais nos sources épigraphiques restent malheureusement muettes sur le sujet, soit parce que les dévotions à Liber n'étaient pas encore inscrites dans la pierre ou bien parce que ces inscriptions ont été perdues avec le temps. Le manque de sources ne peut évidemment pas être uniquement expliqué par l'*epigraphic habit*, mais c'est pour l'instant la meilleure explication à notre disposition. Le taux d'alphabétisation au début de l'époque augustéenne étant encore assez modeste, il est normal de supposer qu'il n'était pas à la portée de n'importe qui d'écrire un texte gravé sur la pierre.<sup>248</sup> Parmi les inscriptions à notre disposition provenant du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., on dénote une quantité non négligeable de dédicants possédant un cognomen grec, dénotant une origine servile ou une provenance de la partie orientale de l'Empire.<sup>249</sup> L'influence dionysiaque est soutenue, entre autres, par l'iconographie à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., notamment à la Farnésine, dans les villas de Pompéi, dans la *Domus Transitoria* de Néron. Wyler décèle cependant une tendance dans ces séquences iconographiques : elles sont pour la plupart retrouvées dans des contextes domestiques et funéraires liés à l'élite culturelle et politique romaine.<sup>250</sup> Aucune image retrouvée dans un contexte culturel ou public ne nous est parvenue. Ce serait donc dans ce contexte « privé » que ces séquences dionysiaques

---

<sup>248</sup> Jörg Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome* (Ithaca: Cornell University Press., 2016), 81.

<sup>249</sup> Notamment CIL VI, 2254, n° 36 et CIL XI, 358, n° 111.

<sup>250</sup> Stéphanie Wyler. « Le phallus qui cache le mystère ? Les images dionysiaques dans les décors romains : à propos d'une fresque de la Domus Transitoria », dans *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, dir. Nicole Belayche et Francesco Massa (Leiden : Brill, 2020), 77-78.

représentant régulièrement des thiasés apparaissent à l'époque augustéenne.<sup>251</sup> Il ne faut toutefois pas affirmer que cette iconographie dionysiaque représente des images cultuelles véridiques : bien que l'apparat dionysiaque soit représenté iconographiquement et dûment identifié, nous avons affaire à des images idéalisées dont le sens nous échappe. Quel regard portaient les commanditaires et les spectateurs sur ces images? Était-ce une commémoration de pratiques rituelles rappelant l'initiation dionysiaque, ou plutôt seulement un décor d'ambiance voulant démontrer une certaine appréciation des mystères provenant du commanditaire? Ces questions demeurent malheureusement sans réponse précise.

Pour étoffer notre hypothèse avançant que déjà avant le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C, l'influence dionysiaque était présente dans les pratiques cultuelles liées au dieu Liber, il faut nous intéresser au seul sanctuaire républicain de Liber ayant survécu à l'époque impérial, soit le sanctuaire de San Abbondio à Pompéi. En effet, à l'époque néronienne, le vieux lieu de culte samnite de Loufir-Liber subit un important réaménagement architectural et décoratif. Deux grands *triniclia* ombragés par une pergola de vignes et un arbre sont installés dans ce petit temple, en plus de l'introduction d'une fosse sacrificielle, l'installation d'un cadran solaire, ainsi qu'une nouvelle décoration picturale du fronton et de divers éléments du mobilier. Selon Wyler, cette importante restructuration indique une modification dans l'organisation du temple, et peut-être dans le déroulement du culte de Loufir-Liber, successive à un changement notable de la part des Pompéiens qui se réunissaient dans ce lieu.<sup>252</sup> En adoptant avec réserve l'hypothèse de Ruth Bielfeldt, nous pouvons supposer l'établissement d'un thiasé célébrant des orgies dionysiaques grâce à l'équipement symposiaque ayant été installé à l'époque néronienne.<sup>253</sup> Malgré le fait que les détails des pratiques cultuelles à San Abbondio nous

---

<sup>251</sup> Stéphanie Wyler. « Frises dionysiaques dans la peinture romaine (Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.) : De la citation à l'assimilation d'un imaginaire hellénistique », dans *D'Alexandre à Auguste. Dynamiques de la création dans les arts visuels et poésie*, dir. Pascal Linant de Bellefonds, Évelyne Prioux, et Agnès Rouveret (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2015), 242.

<sup>252</sup> Stéphanie Wyler. « Le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio (Pompéi) : reconsidérations archéologiques », *Revue Archéologique*, n° 1 (2011) : 214-15.

<sup>253</sup> Ruth Bielfeldt. « Der Liber-Tempel in Pompeji in Sant' Abbondio: Oskisches Vorstadtheiligtum und kaiserzeitliches Kultlokal », *Römische Mitteilungen* 113, n° 1 (2006) : 317-71.

échappent en grande partie, il n'est pas impossible que des thiasés tels que celui de San Abbondio se soient manifestés dès le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.

### **Typologie des inscriptions religieuses**

En ce qui a trait à la répartition géographique de nos inscriptions, force est de constater que Liber Pater reçoit un culte partout en Italie. Hormis la ville de Rome qui a maintes fois été fouillée au cours des siècles (expliquant ainsi le grand volume de sources épigraphiques à notre disposition pour cette région), chaque région possède entre dix et vingt inscriptions datant principalement du II<sup>e</sup> siècle. Malgré la rareté de trouver des sources épigraphiques *in situ*, des traces du culte de Liber sont visibles autant dans les grands centres urbains tels que Rome et Portus, que dans les plus petites villes d'Italie romaines, ou encore à la campagne aux alentours d'Ulubra<sup>254</sup>. On dénote une importante concentration d'inscriptions dans les divers ports d'Italie tels que Portus, Pouzzoles et Aquilée, les deux premiers recelant une partie non négligeable d'associations grecques.<sup>255</sup> En effet, ces ports attirent une grande quantité de marchands et d'étrangers venus de partout à travers l'Empire, il n'est pas étonnant d'y voir Dionysos sous les traits de Liber à ces endroits.

Notre corpus italien d'inscriptions mentionnant Liber est vaste et plusieurs types s'en dégagent : il y a tout d'abord les inscriptions funéraires qui en constituent une partie non négligeable. L'importance numérique des inscriptions funéraires n'est pas à prendre à la légère : on estime qu'environ 75% des inscriptions latines font partie de cette catégorie.<sup>256</sup> Au sein de notre corpus, on peut diviser à nouveau les inscriptions funéraires en deux catégories distinctes : les épitaphes romaines ainsi que les *carmina epigraphica* (poèmes). Les épitaphes, qualifiées de « désespérément banales » par Lassère dû à la répétition des formules employées, comportent dans leur configuration la plus complète :

---

<sup>254</sup> CIL X, 6510, n° 103.

<sup>255</sup> Notamment le thiasus Placidianus à Pouzzoles (CIL X, 1583-1586, n° 97-100) et la *speira* des Traianésiens à Portus (IG XIV, 925, n° 44).

<sup>256</sup> Richard P. Saller et Brent D. Shaw. « Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Civilians, Soldiers and Slaves », *Journal of Roman Studies* 74, n° 1 (1984) : 124.

une consécration aux Mânes (*Dis Manibus*), le nom et la longévité du défunt, l'éloge de ses qualités et une formule funéraire comme *hic situs est* (il est déposé ici). L'intérêt des épitaphes d'Italie est restreint, mais non moins utile pour l'étude du culte de Liber puisque ces dernières nous permettent d'identifier, parmi les éloges des défunts, des titres de spécialistes religieux divers, des sanctuaires, des associations divines entre Liber et d'autres divinités, etc. C'est le cas, par exemple, lorsque nous pouvons identifier une joueuse de cymbale ainsi qu'une narthécophore dans les processions dionysiaques, des *sacerdotes* de Liber et d'Hécate, et j'en passe.<sup>257</sup>

Les *carmina*, quant à eux, sont aussi des inscriptions de type funéraire, mais sous la forme de poèmes composés de vers comme le distique élégiaque, le trimètre iambique, ou encore l'hexamètre dactylique. Ce phénomène était, à l'origine, presque exclusivement visible chez des affranchis qui désiraient l'équivalent d'une *laudatio*, un éloge funèbre, et ce n'est qu'à partir de la toute fin du III<sup>e</sup> siècle que l'élite romaine utilise aussi les *carmina epigraphica*.<sup>258</sup> Ces poèmes reprennent les mêmes éléments que les épitaphes, en plus de récupérer le genre littéraire épideictique pour y inclure un éloge, une plainte, une épigramme funéraire ou scoptique, etc. Liber est peu présent dans ce type de document, et pour cause : il reste un dieu rustique de la germination. On rencontre plutôt (sans surprise) Dionysos sous plusieurs appellations : Bacchus, Lyaeus (rugissant), Bromios (délivrant des soucis).<sup>259</sup> Le symbolisme funéraire des mystères de Dionysos est visible en Italie méridionale dès le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et rencontre une véritable renaissance aux III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (comme le suggère la multiplication des tombeaux dionysiaques), il n'est donc pas étonnant de rencontrer la popularité de Dionysos-Bacchus comme dieu funéraire dans ces inscriptions.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> CIL VI, 2254, n° 36; CIL VI, 2255; CIL XI, 671.

<sup>258</sup> Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine*, 1 : 230 et 247-48. Sur la volonté des affranchis d'agir comme un Romain, voir *infra*, p. 100-101.

<sup>259</sup> CIL VI, 48, n° 27 (Bacchus); CIL VI 49, n° 28 (Bacchus); CIL VI, 32458, n° 29 (Bacchus); CIL VI, 30122, n° 57 (Lyaeus); CIL VI, 462, n° 65 (Bromios); CIL XIV, 5186, n° 129 (Bromios et Lyaeus).

<sup>260</sup> Voir par exemple Robert Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (liber): documentation littéraire, inscrite et figurée* (Paris: E. de Boccard, 2003); Robert Turcan, *Les Sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, (Paris: E. de Boccard, 1966), 210.

Par la suite, l'autre type d'inscription qui constitue la majeure partie de notre corpus est la dédicace. Une dédicace sacrée est, fondamentalement, une offrande à une divinité ou entité surnaturelle et fait partie, aux côtés de la prière et du sacrifice, de l'un des trois moyens des Romains d'établir et de soutenir une relation avec leurs dieux.<sup>261</sup> Toutefois, à la différence de la prière et du sacrifice qui sont éphémères, l'inscription commémorant le don est durable, il faut donc savoir identifier l'offrande comme « ayant été consommée et reçue » par les dieux.<sup>262</sup> C'est à ce moment que l'inscription entre en jeu : elle distingue une offrande acceptée d'un objet courant. Pour démontrer cette « consommation divine », c'est-à-dire le don d'un objet à une divinité, plusieurs formules latines ont été élaborées au fil du temps. Une dédicace comporte dans sa forme la plus simple le nom de la divinité honorée au datif, mais progressivement les inscriptions latines prendront une forme plus complète comportant: le nom de la/les divinité(s) honorée(s) souvent accompagné du mot *sacrum* (consacré à), le nom du/des dédicant(s), le motif de la dédicace, la mention de l'offrande offerte ou du rituel commémoré, ou autres éléments spécifiques.<sup>263</sup> Cependant, l'élément central de la dédicace reste le nom de la divinité honorée, tous les autres éléments énumérés peuvent ainsi être omis. Offrir une dédicace est souvent un acte individuel influencé par l'entourage du dédicant : s'il a appris à honorer une divinité en inscrivant seulement son nom, c'est probablement ainsi qu'il procédera. Rüpke qualifie de « microtradition » cet apprentissage religieux à travers la lecture des *tituli* d'objets dédiés dans son environnement immédiat.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> John Bodel, « 'Sacred Dedications': A Problem of Definitions », in *Dedicato sacre nel mondo greco-romano diffusione, funzioni, tipologie: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006 = Religious dedications in the Greco-Roman world: distribution, typology, use: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile 2006*, éd. par John Bodel et Mika Kajava (Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 2009), 19.

<sup>262</sup> Jörg Rüpke, « Gifts, Votives, and Sacred Things: Strategies, Not Entities », *Religion in the Roman Empire* 4, n° 2 (2018): 220.

<sup>263</sup> Pour une liste complète des éléments pouvant se retrouver dans une dédicace, voir Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine*, 1 : 543-45; René Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 4<sup>e</sup> éd. (Paris : Fontemoing, 1914), 252-56.

<sup>264</sup> Jörg Rüpke. « Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire: Functions, Intentions, Modes of Communication », dans *Dedicato sacre nel mondo greco-romano diffusione, funzioni, tipologie: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006 = Religious dedications in the Greco-Roman world: distribution, typology, use: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile 2006*, sous la dir. de John Bodel et Mika Kajava (Rome : Institutum Romanum Finlandiae, 2009), 31-32.

## **Faire une offrande à Liber : processus et stratégie de communication avec le divin**

Comme le démontre bien John Scheid, les cultes romains sont fondés sur l'orthopraxie, soit « l'exécution correcte des rites prescrits ».<sup>265</sup> Les rituels romains sont centraux et multiples et il faut s'intéresser à la façon dont, d'un individu pratiquant des rites précis, émerge un monde de religions à laquelle ce dernier peut s'identifier.<sup>266</sup> Une de ces pratiques extrêmement répandues dans le monde classique est l'offrande. À la différence des offrandes chrétiennes à Dieu fondées sur l'idée de la grâce et sur le don sans attentes de rétribution de sa part, les offrandes du monde méditerranéen antique se basent plutôt sur le principe de réciprocité souvent résumé par la formule *do ut des* (je fais afin que tu fasses).<sup>267</sup> Le lien ainsi établit entre un individu et une divinité formait donc un ensemble, un tout qui était beaucoup plus que seulement utilitariste : cela créait un continuum dont l'ensemble était plus important que ses seules valeurs. Avant tout, ce lien était basé sur la communication.

Dans le monde méditerranéen antique, la communication entre individu et divinité était spécifique : l'attention divine était recherchée et sans rituel précis, aucun échange efficace n'était possible. Pour attirer le regard des divinités, un individu doit d'abord capter et retenir leur attention et ce, par une combinaison de communications choisie de façon précise, c'est pourquoi la localisation, l'heure, les mouvements, les paroles et les dons sont des variables toujours déterminées à l'avance par un individu.<sup>268</sup> Lors de ce long processus, un Romain était concerné par le succès de son entreprise et comment atteindre ce succès, c'est pourquoi il devait identifier la stratégie de communication la plus efficace pour atteindre cet objectif tout en montrant aux autres (alliés, ennemis, entourage, ou encore spectateurs éphémères) qu'il tente cette communication.<sup>269</sup> Plusieurs voies s'offrent alors à l'individu pour y parvenir, mais dans ce mémoire, un type précis de média de communication a été choisi, soit les offrandes matérielles mentionnées dans des inscriptions invoquant Liber Pater. Ces offrandes nous offrent de précieuses

---

<sup>265</sup> John Scheid, *La religion des Romains*, 4<sup>e</sup> éd. (Malakoff : Armand Colin, 2019), 25.

<sup>266</sup> Rüpke, *Pantheon*, 1.

<sup>267</sup> Bodel, « 'Sacred Dedications': A Problem of Definitions », 18.

<sup>268</sup> Rüpke, *Pantheon*, 15-19.

<sup>269</sup> Rüpke, *On Roman Religion*, 122.

informations sur le cadre conceptuel, mais aussi sur la pratique de chacune des activités religieuses qu'un individu, une famille, ou encore une association peut performer pour communiquer avec Liber. En ce qui a trait aux offrandes dont il est fait mention dans les inscriptions, la plupart optent pour des rituels populaires comme les rituels de la *dedicatio* et de la *consecratio*.

Les rituels de la *dedicatio* et de la *consecratio* sont apparus dès l'époque républicaine. Tous deux dénotent un transfert permanent de propriété, soit de la possession humaine (*ius humanum*) à la propriété de la divinité (*ius divinum*). C'est par exemple ainsi que Cicéron, lors de son bref exil de Rome en 58 av. J.-C, voit ses biens confisqués, sa maison détruite et un nouveau sanctuaire dédié à Libertas être érigé sur ses terres par Clodius, son ennemi, pour que l'orateur ne puisse récupérer son terrain.<sup>270</sup> Toutefois, contrairement au monde grec où ces deux rituels sont pratiquement équivalents, la *dedicatio* et la *consecratio* étaient plutôt distinctes dans le monde romain. Selon Bodel, la *dedicatio* implique une résignation de propriété d'un objet vers le domaine divin, tandis que la *consecratio* indique plutôt sa transformation en objet sacré (*res sacra*).<sup>271</sup> Dans la sphère civique, ces deux rituels étaient complémentaires et bien que les chercheurs aient multiplié, depuis la fin du XIXe siècle, les hypothèses sur la distinction complète entre ces deux rites, aucun consensus n'a jusqu'à maintenant vu le jour.<sup>272</sup> Seule la *consecratio* civique, accomplie par des spécialistes religieux au nom du peuple romain, modifiait à strictement parler le statut juridique, public et officiel de l'offrande en rendant celle-ci *res sacra*<sup>273</sup>.

---

<sup>270</sup> Cicéron, *De domo sua*, 1, 1-3.

<sup>271</sup> Bodel, « 'Sacred Dedications': A Problem of Definitions », 21. Contra une analyse imbriquant les deux rituels comme étant identiques ou presque dans Robert Nisbet, *De Domo Sua Ad Pontifices Oratio* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1939), 209.

<sup>272</sup> Cicéron, tout au long de *De Domo Sua*, utilise de façon interchangeable *dedicare* et *consecrare*. Pour un résumé du débat sur la *dedicatio* et la *consecratio*, voir Yann Berthelet, « La consecratio du terrain de la domus palatine de Cicéron », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* 128, n° 2 (2016): 458; Stanislaw Mrozek, « Sur la dedicatio, la consecratio et les dedicants dans les inscriptions du Haut-Empire romain », *Epigraphica* 66, n° 1 (2004): 119-34.

<sup>273</sup> Selon Marcien dans Digeste, I, 8, 6, 3, et I, 8, 9, pr-1, un objet est sacré (*res sacra*) seulement s'il a été consacré de façon légale et publique par un représentant du peuple comme les magistrats avec *imperium* ou encore certains pontifes. Gallus Aelius, à travers Festus, *De verborum significatione*, 424 (Lindsay), affirme que tout objet ayant été dédié par un individu de façon privée selon sa religion personnelle (*suae religionis causa*) n'est pas reconnu comme sacré par les pontifes romains.

Néanmoins, la pratique commune semble nous indiquer que les Romains traitaient aussi les dédicaces individuelles comme étant sacrées, du moins à titre personnel. Bien que les offrandes ayant été offertes sur un sol non consacré ou n'ayant pas été consacrées par un spécialiste religieux civique (donc les offrandes personnelles) constituent la majeure partie des dédicaces nous étant parvenues, elles n'étaient pas en soi *res sacrae*, et restaient ainsi dans le domaine humain (*ius humanum*). Sans être à proprement sacrées, ces dédicaces personnelles étaient différentes d'un objet du quotidien, elles étaient tenues en plus haute estime. Le juriste Paul nous indique par exemple que le vol d'objets sacrés privés (*sacra privata*) devait être puni de façon plus sévère que pour un objet commun, sans être toutefois un sacrilège comme le vol de *publica sacra*.<sup>274</sup> Les références quant à ces *sacra privata* sont légion dans la littérature : lorsque Cicéron accuse Verres d'avoir violé les statues sacrées, les Pénates et les Lares de Gaius Heius, qui sont considérées comme « imprégnées de religion », lorsque Apulée réfute les accusations de magie lors de son procès en montrant une petite statuette en bois qu'il nomme βασιλέα et à qui il voue un culte, etc.<sup>275</sup> Il est possible d'établir à travers ces exemples qu'il existait différents « degrés » de sacralité des objets, une sorte de zone grise dans laquelle s'insèrent les dédicaces personnelles qui sont considérées comme sacrées d'un point de vue individuel, mais non d'un point de vue juridique.<sup>276</sup>

Plutôt que de se heurter à un débat sur la juridiction romaine qui enliserait trop ce mémoire, je propose plutôt d'adopter, dans l'étude des dédicaces antiques, le concept d'espace religieux avancé par les sociologues et anthropologues Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss et Jonathan Z. Smith. Grâce à ce concept, ce qui compte pour le statut religieux d'un objet, ce n'est pas son emplacement physique mais son positionnement conceptuel dans le cadre des règles de propriété.<sup>277</sup> Pour Durkheim, ce qui distingue un objet sacré de tout autre objet, c'est qu'il est retiré de la circulation commune et mis à

---

<sup>274</sup> Digeste, XLVIII, 13, 11, 1 : *Sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilaverunt. At qui privata vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur. Quare quod sacrum quodve admissum in sacrilegii crimen cadat, diligenter considerandum est.*

<sup>275</sup> Cicéron, *Verres*, 2, IV, 60 et 5; Apulée, *Apologia*, 61-65.

<sup>276</sup> Certaines exceptions sont citées dans le Code de Justinien, par exemple lorsqu'un mari offre un *locus* à sa femme qui a promis au préalable de construire un temple public qui devient alors *sacer*, voir Digeste, XXIV, 1, 5, 12.

<sup>277</sup> Bodel, « 'Sacred Dedications': A Problem of Definitions », 27.



l'abri de toute appropriation et utilisation profane, pour ainsi entrer dans le domaine divin.<sup>278</sup> Un individu peut donc à tout endroit créer et façonner un espace pour le rendre religieux et c'est cet espace religieux qui confère aux offrandes qui y sont déposées leur caractère sacré.<sup>279</sup> Comme l'explique Smith, une offrande ainsi placée dans un espace religieux devient, elle aussi, sacrée « par contagion ». C'est l'une des prérogatives de l'agentivité religieuse humaine de rendre une offrande sacrée par l'intention et la perception de l'individu.<sup>280</sup> De ce fait, chez les Romains, c'est plutôt l'idée conceptuelle du don devenu sacré qui ressort dans les offrandes religieuses : retirer un objet de la circulation commune suffisait à atteindre le but désiré du dédicant.<sup>281</sup>

Ce concept de création et d'utilisation d'espaces ainsi que d'offrandes religieuses est particulièrement utile dans l'étude du culte de Liber. Lorsqu'il est possible d'identifier l'espace où l'offrande a été offerte, on constate que la majorité des inscriptions liées à Liber se retrouvent en fait dans un contexte qui ne relève pas de la religion civique. En effet, peu d'inscriptions nous permettent d'identifier clairement des temples ou des sanctuaires publics lui étant consacrés. Seules quelques traces du culte civique de Liber nous sont parvenues, notamment la tradition littéraire faisant référence au temple de l'Aventin, un temple de Liber ayant été construit à Portus lors du réaménagement portuaire de Trajan, ou encore un temple ayant été restauré par Antonin le Pieux à Rome.<sup>282</sup> Nous observons plutôt que les inscriptions qui ont été retrouvées en Italie et qui décrivent des offrandes proviennent de domaines privés non cultuels.<sup>283</sup> Or, il est peu probable que ces espaces religieux dans ces domaines privés aient été dédiés ou consacrés par un magistrat public, l'initiative personnelle est beaucoup plus plausible.

---

<sup>278</sup> Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit.*, Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), 169-71.

<sup>279</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris : Plon, 1962), 17.

<sup>280</sup> Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, 109-111.

<sup>281</sup> L'idée du don est particulièrement visible dans les inscriptions latines avec des verbes comme *do* et *donare*, ou encore le nom *donum*. Les termes *dedicare* et *dicare* ont aussi été associé à l'idée conceptuelle du don par les étymologistes, voir Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v. *dicare*; Robert Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies* (Liverpool : Francis Cairns, 1991), s. v. *dedico*.

<sup>282</sup> CIL VI, 36920.

<sup>283</sup> Par exemple à Rome, CIL VI, 461, n° 64; à Portus CIL XIV, 28-29, n° 123-4; à Ostie CIL XIV, 4299, n° 129.

Notre corpus épigraphique nous présente plutôt une variété d'offrandes dans divers espaces religieux possibles et dont la sacralité est traduite par les rituels de la *dedicatio* et de la *consecratio* à travers des expressions telles que *Liberio Patri sacrum* (dédié à Liber) ou *dono dedit* (il remet par ce don). En bref, ce qui importait pour un Romain voulant communiquer avec Liber n'était pas le lieu topographique où était placée une offrande, mais bien comment celle-ci était identifiée comme appartenant au dieu, que ce soit de façon physique (des offrandes), verbale (des prières) ou non verbale (dances, processions).

Ainsi, nous avons conclu que les Romains modelaient leur entourage pour créer des espaces religieux adéquats pour correspondre avec Liber de façon conceptuelle, mais aussi de façon physique. Quels étaient donc ces lieux? Nous avons déjà mentionné que les domaines privés étaient favorisés par les offrandes destinées à Liber, mais celles-ci peuvent prendre plusieurs dispositions entraînant différentes formes de rituels. L'un des plus intéressants est un *stibadium* situé à Rome.<sup>284</sup> Accueillant un nombre de sept ou huit invités, ce lit de table semi-circulaire recevait dans ce cas-ci une petite spira composée au moins en partie d'esclaves.<sup>285</sup> Introduit en Italie depuis le premier siècle de notre ère pour remplacer l'antique *triclinium*, ces stibadia prenaient couramment place dans un jardin ou un parc et formaient des petits pavillons couverts d'une ombrelle ou entourés de verdure et étaient utilisés pour des banquets extérieurs.<sup>286</sup>

Bien que nous ne connaissions pas les détails exacts entourant les banquets de cette spira, nous pouvons en déterminer les lignes directrices. Aux origines, un banquet était lié à une idée d'identité, de cohésion sociale et de célébration commune pour célébrer une collectivité ou commémorer un événement.<sup>287</sup> Il y a désormais un certain consensus auprès des chercheurs pour affirmer que les banquets servaient aussi à établir des relations sociales, une mémoire et des souvenirs ou encore se créer un pouvoir

---

<sup>284</sup> CIL VI, 2251-2252, n° 33-4.

<sup>285</sup> Martial, X, 48; Pline le Jeune, *Epistulae.*, V, 6, 36-38.

<sup>286</sup> Jaccottet, *Chosir Dionysos*, 1 : 289-90.

<sup>287</sup> Marleen Martens. « Communal Dining », dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, dir. Raja Rubina et Jörg Rüpke (Chichester : John Wiley & Sons, 2015), 168; John Scheid. « Manger avec les dieux: Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique », dans *La cuisine et l'autel: les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, dir. Stella Georgoudi, Renée Koch-Piettre, et Francis Schmidt (Turnhout : Brepols, 2005), 273-87.

sociopolitique.<sup>288</sup> Dans le cas de notre *stibadium*, ces repas signalent un intérêt religieux commun entre ses participants qui désirent communiquer avec Dionysos (ici assimilé à Liber) en partageant de la nourriture entre eux et avec la divinité, véritable communion divine. Tout un symbolisme symposiaque peut ici être utilisé dans les instruments du banquet : nous connaissons plusieurs ustensiles et récipients associés à l’imaginaire dionysiaque.<sup>289</sup> Le but de cette spira était de différencier un repas ordinaire d’un banquet dans le *stibadium* par les rituels qui y étaient pratiqués, par l’ambiance instaurée (vaisselles dionysiaques, tapisseries, fresques...) ou par la nourriture servie.

Nous possédons plusieurs inscriptions indiquant des espaces sacrés dans un domaine privé. Les mots pour les nommer sont multiples et s’entremêlent, que ce soit *aedes*, *sacrarium*, *sacellum*, *templum* ou *fanum*. Bien que ces espaces soient dans des lieux dits privés, les concepts de « religion privée » et « religion publique » sont peu pratiques pour analyser les religions romaines.<sup>290</sup> Il n’y avait pas grand-chose de privé dans un sanctuaire domestique hormis les murs de la maison : les maisons romaines installaient leurs sanctuaires bien en vue de tout visiteur dans un atrium ou dans une cour.

Un Romain n’avait donc rien à cacher : non sans une certaine exagération, Livius Drusus a dit à son architecte: « Eh bien, si tu es si habile, dispose ma maison pour que tout ce que je ferai puisse être aperçu de tout le monde. »<sup>291</sup> Cicéron fait état du même phénomène lorsqu’il relate le pillage des œuvres d’art par Verres. Il mentionne l’histoire d’un certain Caius Heius de Messine qui avait installé une chapelle privée dans sa cour et y performait des rituels sacrés tous les jours pour ses Pénates, Lares et autres divinités de son choix.<sup>292</sup> L’une des raisons pour un Romain de posséder l’un de ces « sanctuaires privés » liés à Liber est l’appréciation et le choix personnel de la divinité. Si

---

<sup>288</sup> Brian Hayden et Suzanne Villeneuve, « A Century of Feasting Studies », *Annual Review of Anthropology* 40, n° 1 (2011): 434 et 441.

<sup>289</sup> Notamment des skyphoi et des phiales dans le trésor de Boscoreale, voir Antoine Héron de Villefosse, « Le Trésor de Boscoreale », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 5, n° 1 (1899): n° 5, 21, 23, et 102.

<sup>290</sup> Jörg Rüpke, « Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion: Multiplying Religion », in *Religious Individualisation*, éd. par Martin Fuchs et al. (Berlin, Boston: De Gruyter, 2019), 1212. Contra Marie-Odile Laforge, *La religion privée à Pompéi* (Naples: Centre Jean Bérard, 2009), 9-15.

<sup>291</sup> Velleius Paterculus, *Historiae Romanae*, II, 14, 3.

<sup>292</sup> Cicéron, *Verres*, 2, 4, 3-5.

un individu désire régulièrement communiquer avec Liber par la prière, le sacrifice ou le don, il était beaucoup plus pratique d'avoir un lieu à proximité qui soit propice à ces rituels.<sup>293</sup> C'est notamment le cas du *sacrarium Liberi Patris in praediis Constantiorum* ou encore du sanctuaire de Cnaeus Maenius Epictetus *in area sua* à Portus.<sup>294</sup> De généreux patrons pouvaient aussi offrir leur propriété à des associations volontaires, comme c'est le cas d'une spira à Rome qui reçoit une cour et un jardin de l'empereur lui-même.<sup>295</sup>

La création de ces espaces religieux personnels était propice à l'emploi de stratégies de communication uniques pour échanger avec Liber : c'est le cas de l'utilisation d'épithètes nominales de Liber Pater dans des inscriptions. Nous observons ainsi Liber portant des épithètes tels que Gratillianus, Kallinicianus, Proclianus ou encore Commodianus et ce à travers toute l'Italie.<sup>296</sup> Le sens de ces épithètes a beaucoup intrigué les chercheurs au début du XXe siècle et ces derniers émirent plusieurs hypothèses sur leurs origines. Celle qui est la plus plausible est que ces épithètes sont construites à partir d'un *cognomen* personnel où le suffixe -ianus ou -anus a été ajouté, ce qui est tout à fait véridique.<sup>297</sup>

Toutefois, cette conclusion n'est que partiellement satisfaisante : comment se fait-il qu'un individu puisse ainsi s'approprier le nom de Liber? Il faut tout d'abord retourner à la base de l'hypothèse émise il y a déjà plus d'un centenaire, soit le suffixe -ianus. Ce suffixe latin, aussi utilisé dans la partie orientale de l'Empire sous sa consonance grecque -ανός, est à l'origine employée pour signaler l'adoption ainsi que le changement de famille d'un individu, et se trouve attaché à l'ancien *nomen* de la personne adoptée.<sup>298</sup> Dogaer précise qu'avec le temps, l'utilisation de ce suffixe s'est diversifiée pour aussi

---

<sup>293</sup> Rüpke, « Gifts, Votives, and Sacred Things », 218.

<sup>294</sup> AE 2002, 251, n° 54; CIL XIV, 29, n° 124.

<sup>295</sup> CIL VI, 461, n° 64.

<sup>296</sup> CIL IX, 2631, n° 90; CIL VI, 463, n° 26; CIL VI, 466, n° 72; CIL XIV, 30, n° 125.

<sup>297</sup> Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 302-3; Waldemar Deonna. « Libero patri cocliensi », *Société vaudoise d'histoire et d'archéologie* 27, n° 1 (1919) : 257-73.

<sup>298</sup> Lors de son adoption par Caius Julius Caesar, Caius Octavius Caepas est devenu Caius Julius Caesar Octavianus. Cependant c'est seulement Cicéron qui utilise le cognomen Octavianus pour le distinguer de son père adoptif. Auguste s'appelait toujours Caius Julius Caesar.

indiquer la filiation d'un individu, ou encore pour simplement créer de nouveaux noms.<sup>299</sup> Plus récemment, Wellebrouck ajoute que ce suffixe dans le cognomen peut être un indice pour reconnaître les origines serviles d'un affranchi, ce dernier construisant son nouveau nom grâce au *cognomen* de son ancien maître.<sup>300</sup> Cette évolution n'est pas étonnante : un lien fort se crée entre l'affranchi et l'ancien maître, presque comme un sentiment de filiation.

Cependant, cela n'explique toujours pas pourquoi ces noms personnels ont été utilisés comme épithète de Liber. L'hypothèse que je soumets est la suivante : Liber agit comme étant le protecteur personnel des individus qui l'invoquent. En associant leur nom avec celui de la divinité, ces Romains s'assurent la protection de Liber en l'identifiant comme étant une de leurs divinités tutélaires. Le suffixe -ianus est placé à la fin du *cognomen* de la personne s'associant avec Liber pour démontrer le lien important entre lui et la divinité. On ne pourrait aller jusqu'à suggérer un lien de filiation divine, mais plutôt comme le lien unissant un patron et un client, un protecteur et un protégé.

Les contextes d'invocation de ces épithètes personnelles sont multiples et viennent appuyer l'hypothèse proposée plus haut : nous avons par exemple l'inscription de Kalandio qui fait une offrande *pro sua salute* en offrant un don anatomique à *Libero Kalliniciano*.<sup>301</sup> Caldelli propose, à juste titre, que l'épithète est formée sur le *cognomen* Kallinicus, soit la personne qui aurait dédié le lieu à Liber ou aurait implanté son culte dans ce sanctuaire.<sup>302</sup> Il en va de même pour l'inscription *Libero Gratilliano* d'Isernia dont Mommsen pense qu'il s'agit d'une association funéraire : l'épithète serait formée sur le *cognomen* Gratillius et cet individu userait de l'assistance de Liber pour le protéger dans l'au-delà.<sup>303</sup> Une autre personne peut aussi communiquer avec Liber comme étant le

---

<sup>299</sup> Nico Dogaer. « Greek Names with the Ending -ianos/-ianus in Roman Egypt », *The Journal of Juristic Papyrology* 45, n° 1 (2015) : 45.

<sup>300</sup> Gurvane Wellebrouck, « Présence et Ambitions des affranchis dans l'Empire Romain » (Thèse de Ph.D, Université Paris-IV Sorbonne, 2016), 54.

<sup>301</sup> CIL VI, 463, n° 26.

<sup>302</sup> Maria Letizia Caldelli. « Studi preliminari su Tor Marancia. II. Contributi dell'epigrafia ad una migliore comprensione del complesso di Tor Marancia », *Daidalos* 6, n° 1 (2004) : 233-34. L'effort de voir une adaptation latine de l'épithète *καλλίνικος* (épithète de Dionysos signifiant « le grand vainqueur ») est à abandonner dû à la relecture de certaines inscriptions du sanctuaire de Liber Pater à Tor Marancio.

<sup>303</sup> CIL IX, 2631, n° 90.

protecteur d'un individu lui étant cher : c'est notamment le cas de Junia Marciana qui remercie *Liber Pater Commodianus* en offrant un autel pour la protection de l'empereur Commode.<sup>304</sup> Il en va de même lorsque Caius Avillius Ligurius Lucanus, prêtre d'Isis, offre une dédicace à *Libero Patri Procliano*, dont l'épithète serait tirée de Proclus, le nom du propriétaire du vignoble où le dédicant a fait la dédicace.<sup>305</sup>

Outre le fait que la formule d'une dédicace peut varier selon l'espace religieux et l'époque, il existe plusieurs types d'offrandes qui peuvent être offerts aux dieux et notamment à Liber. Bien qu'il existe une certaine généralisation de la part des chercheurs actuels qui qualifient la plupart des offrandes religieuses antiques comme des *ex-voto* (à la suite d'un vœu), il existe de nombreuses autres causes et fonctionnements à l'offrande religieuse. Le rituel du *votum* reste toutefois particulièrement populaire pour s'adresser à Liber, il convient donc de l'introduire en premier. Le *votum* est attesté en Italie dès le tout début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C, et est de plus en plus présent dans les sources littéraires au III<sup>e</sup> siècle chez Plaute, Titinius et dans quelques inscriptions républicaines, pour finalement être inclus par Ulpien dans les textes de lois impériales.<sup>306</sup>

Ce rituel consiste en un contrat entre une divinité et un individu qui est très mécanique : un individu en situation de détresse demande l'aide d'une ou plusieurs divinités par une prière et énonce une promesse de récompense. La/les divinité(s), recevant le signal de détresse, peut à sa guise accepter ou non le contrat: dans le cas d'un refus (par exemple, car la prière ou le don promis par le demandeur ne satisfaisait pas la divinité), le contrat tombe de lui-même. Cependant, si la divinité accepte et exauce le souhait énoncé, l'individu devient alors débiteur du vœu (*voti reus*) et doit alors remplir sa part du contrat en honorant son vœu.<sup>307</sup> La formulation d'un vœu était avant tout en réaction à une situation de crise, autant face à un problème du quotidien (*manumissio* d'un esclave, naissance, voyage, récolte, etc.) que face à un problème concernant l'ensemble du peuple romain (mauvaise récolte, inondation, etc.). Les innombrables

---

<sup>304</sup> CIL XIV, 30, n° 125.

<sup>305</sup> CIL VI, 466, n° 72.

<sup>306</sup> On se rappelle notamment du consul Postumius qui fait le vœu de dédier le temple de l'Aventin avant la bataille du lac Régille. Pour les sources du III<sup>e</sup> siècle, voir Plaute, *Rudens*, 60; Titinius, *Comicorum Romanorum Fragmenta*, 153 (Ribbeck); AE 1998, 506; AE 1922, 97; Digeste, L, 12.

<sup>307</sup> Servius, *ad Aeneid*, IV, 699; Tite-Live, VII, 28, 4; Macrobe, *Saturnalia*, III, 3.

stratégies votives à travers la Méditerranée antique démontrent la compétence religieuse qu'un individu possède ainsi que son habilité, en employant des inscriptions, à commémorer cette compétence.<sup>308</sup>

Les inscriptions votives peuvent être divisées en deux groupes distincts : celles recherchant des faveurs dans le présent ou dans le futur, telles que les inscriptions *salvis Augustis*, et celles qui concernent des souhaits ayant déjà été accomplis par les dieux. Dans les deux cas, ces inscriptions servaient des buts bien précis : en plus d'indiquer par écrit aux dieux que le dédicant avait rempli sa part du contrat en accomplissant son vœu, elles indiquent aussi à tous ceux qui liraient l'inscription que cette divinité (dans notre cas Liber) était attentive, écoutait les prières et exauçait les demandes des individus en détresse. Les inscriptions latines sont les principaux documents attestant ces contrats acceptés par Liber et plusieurs abréviations épigraphiques virent le jour pour en témoigner. L'acronyme *V S L M*, soit *votum solvit libens merito* (il s'est acquitté de son vœu, de bon gré, à juste titre) est particulièrement répandu à l'époque impériale, puisque déjà vers la fin de la République, Pupius Salvius l'utilise à Ariminum et semblait par ce fait supposer que tous comprendraient cette formule.<sup>309</sup>

Ainsi, le *votum* est utilisé à de nombreuses reprises en Italie pour remercier un large éventail de divinités dont fait partie Liber. Le vœu se doit d'être énoncé fort et clairement en public, en indiquant les motivations du dédicant et la récompense promise à la divinité en cas de succès. Cependant, les motifs du contrat sont rarement présents dans les inscriptions. Il est donc difficile d'établir dans l'intégralité de nos inscriptions les motivations ayant poussé des individus à rechercher ses faveurs.

Bien que la plupart des motivations des *ex-voto* du monde méditerranéen antique concernent la santé et le bien-être du dédicant ou de son entourage, cela ne semble pas être le cas pour Liber. Il est cependant logique de penser que certains individus auraient adressé des *voti* à Liber pour s'assurer une bonne récolte ou encore une bonne vendange, puisqu'il est la divinité de la germination. Tout semble indiquer que c'est le cas lorsque

---

<sup>308</sup> Rüpke, *Pantheon*, 221-22.

<sup>309</sup> CIL I<sup>2</sup>, 2128.

Verus et Valerius, deux frères, offrent un autel à *Iovi Optimo Maximo Conservatori et Libero vinarium conservatori* après la réalisation de leur souhait.<sup>310</sup> En tenant compte du rôle central que joue Jupiter et Liber dans la sphère viticole et de l'épithète *conservator*, il est plus que plausible que ces deux frères, viniculteurs ou viticulteurs, avaient demandé à ces deux divinités une bonne vendange et les remercient d'avoir exaucé leur vœu.<sup>311</sup> Les *ex-voto* provenant d'un souhait relié à la santé ou au bien-être d'un individu sont toutefois visibles dans notre corpus à quelques reprises : nous avons notamment l'*actor* Niceforus qui remercie Jupiter, Liber et Libera, une triade plébéienne, d'avoir accompli son souhait pour la santé de son maître et de ses enfants.<sup>312</sup> Compte tenu de la nature des fonctions divines de ces trois divinités apparentées à la germination et à la croissance, on peut supposer par exemple que Niceforus avait fait le souhait que les enfants de son maître grandissent en santé et atteignent la puberté. Il en va de même pour Junia Marciana qui offre à Liber un autel à la suite d'un vœu énoncé pour la santé de Commode.<sup>313</sup> À ces inscriptions s'ajoutent deux *ex-voto* anatomiques représentant des pieds accompagnés d'un serpent, type d'offrande communément lié à la guérison de la partie anatomique offerte en don à la divinité.<sup>314</sup> Liber n'est cependant pas réputé être une divinité guérisseuse : pourquoi alors s'adresser à lui? Peut-être était-ce une préférence personnelle du dédicant envers Dionysos : faute de précisions dans l'inscription, cette question reste sans réponse.

Une autre cause possible d'offrir un don à Liber est lorsque ce dernier décide d'entrer directement en communication avec un individu pour lui transmettre un message. Ces échanges sont usuellement possibles à travers des rêves, des présages, des auspices ou des visions. Tout comme les motifs d'un *votum*, les motivations de la divinité pour

---

<sup>310</sup> CIL V, 5543, n° 93.

<sup>311</sup> Sur le rôle de Jupiter et de Liber dans la sphère viticole, voir de Cazanove, « Jupiter, Liber, et le vin latin », 245-65.

<sup>312</sup> CIL IX, 4513, n° 91.

<sup>313</sup> CIL XIV, 30, n° 125.

<sup>314</sup> CIL VI, 3, n° 25 et CIL VI, 463, n° 26. La référence sur les *ex-voto* demeure à ce jour Folkert Van Straten. « Gifts for the Gods », dans *Faith Hope and Worship Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, dir. Henk Versnel (Leiden : Brill, 1981), 65-151. Pour un approfondissement et une bibliographie récente sur cette problématique, voir Günther Schörner, « Anatomic Ex Votos », in *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, éd. par Raja Rubina et Jörg Rüpke (Chichester: John Wiley & Sons, 2015), 397-411.



entrer en contact avec un individu ne sont généralement pas gravées dans la pierre. Cependant, les dieux ne contactent pas les humains simplement par hasard : un message doit être délivré. Selon Gil Renberg, seules 5% des inscriptions de toutes les dédicaces antiques nous indiquent une communication directe d'une divinité, signalant ainsi la rareté du phénomène.<sup>315</sup> Cette approximation concorde avec notre corpus puisque seulement trois inscriptions mentionnent ce phénomène avec Liber en Italie.

Renberg catégorise trois types de communication divine : les inscriptions mentionnant un rêve ou une vision (*Dream/Vision Group*), celles mentionnant un ordre divin (*Command Group*) et celles indiquant un avertissement ou un conseil (*Advice/Warning Group*).<sup>316</sup> Cette catégorisation se fonde sur le vocabulaire latin employé par les dédicants dans leur inscription : celles mentionnant un rêve ou une vision emploient les noms *visus/visum*, *somnus*, celles employant l'ordre usent les noms *iussus/iussum*, *imperium*, *praeceptum* et le participe *iussus*, tandis que les inscriptions dénotant un conseil ou un avertissement utilisent des termes comme *monitus*, *monere*, *remonere*. Un exemple frappant de ce type de communication divine nous est livré par Suétone qui relate une anecdote de l'empereur Galba qui, dans sa jeunesse, aurait rêvé que la déesse Fortuna se plaignait d'avoir été chassée de sa maison, problème qu'il remédie en lui consacrant une statue dans sa villa d'été à Tusculum.<sup>317</sup>

Tout comme pour les inscriptions votives, les inscriptions mentionnant une communication divine directe ont un but précis : indiquer à la divinité qui est entrée en contact avec le dédicant que son message a bien été reçu et, de façon plus importante, mentionner à tous ceux lisant l'inscription que le dédicant a directement et personnellement été contacté par une divinité.<sup>318</sup> Il est possible d'énoncer sans se tromper que de se faire approcher directement par une divinité est un événement particulièrement spécial pour un Romain, et qui a le mérite d'être commémoré dans la pierre : ces

---

<sup>315</sup> Gil Renberg, *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, vol. 1 (Leiden : Brill, 2017), 391.

<sup>316</sup> Renberg, 1 : 39-126.

<sup>317</sup> Suétone, *Galba*, 4, 3.

<sup>318</sup> Renberg, *Where Dreams May Come*, 1 : 300.

inscriptions dénotent la fierté du dédicant ayant été jugé digne de communication par la divinité.

On peut identifier cette situation avec Liber lorsque Aulus Caedicius Theophilus érige, à la suite d'une vision (*ex visu*), une statue de Sylvain consacrée à Sylvain et Liber Pater.<sup>319</sup> Il n'est pas surprenant de voir ces deux divinités agricoles associées dans une même dédicace, mais la cause de la rencontre entre Theophilus et ces divinités reste nébuleuse. Il en va de même lorsqu'un dédicant inconnu consacre à Liber un autel à Aquilée à la suite d'une vision (*ex visu*) : cette dédicace reste toutefois très simpliste en ne mentionnant que le nom de Liber au datif et la cause de la dédicace.<sup>320</sup> La communication divine peut aussi être poussée à l'extrême lorsqu'une divinité ordonne (*imperio*) quelque chose à un individu, ce qui est le cas lorsque le sévir Publius Gavius Astectus consacre à Aquilée un autel à Liber et Libera.<sup>321</sup>

Ainsi, c'est à travers le *votum*, une correspondance divine, ou encore d'autres stratégies de communication religieuse que les offrandes personnelles à Liber trouvent leur place au sein de la religion romaine. Ce qui reste central dans les offrandes romaines est l'idée du don, élément essentiel dans une stratégie visant à définir le statut et la relation entre la divinité et le dédicant. En identifiant cette relation asymétrique entre Liber qui est tout puissant et l'humble mortel qui se présente à lui, le don sert d'intermédiaire entre les deux mondes.<sup>322</sup>

Mais quels sont donc les dons servant d'intermédiaires et offerts à Liber? Aelius Gallus nous indique qu'une immense gamme d'objets pouvaient être octroyés aux dieux : des temples, des objets du commun, des autels, des statues, etc.<sup>323</sup> Des hommes peuvent aussi être consacrés, devenant par le fait même *sacer*, comme c'est justement le cas de

---

<sup>319</sup> CIL VI, 694, n° 74.

<sup>320</sup> IA, 272, n° 20.

<sup>321</sup> CIL V, 793, n° 15.

<sup>322</sup> Rüpke, *On Roman Religion*, 54.

<sup>323</sup> Festus, *De verborum significatione*, 424 (Lindsay): *sacrum esse quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit.*

Liber, qui, dans une lointaine antiquité, aurait acquis une nature divine.<sup>324</sup> Les inscriptions sont malheureusement peu loquaces sur les objets sacrifiés, mais nous gardons toutefois leur support matériel comme les autels et les statues qui nous livrent de précieuses informations. L'autel (*ara*) est l'objet le plus communément offert à Liber en Italie. Plateforme élevée servant de média de correspondance par excellence pour communiquer avec les dieux, l'autel est l'instrument indispensable pour les sacrifices. Présent dans les maisons, dans les temples, ou encore dans les rues, il apparaît en Italie dès le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C, et possède plusieurs formes dans le monde antique : en passant par la structure monumentale de l'Ara Pacis, par les petits autels italiens quadrangulaires ou encore par les petits monceaux de pierre tels que l'autel de Zeus au sommet du mont Lycée en Arcadie. Son étymologie est liée sans ambiguïté à la sphère du feu et des cendres, et peut avoir à la base été interprétée comme un foyer.<sup>325</sup> L'autel n'est cependant pas uniquement un instrument cultuel : il est le symbole d'une communication entre un individu et une entité surnaturelle telle qu'une divinité ou un mort. Son statut d'offrande durable invitait à la répétition et à l'actualisation des dédicants. De plus, son élévation permet de se rapprocher des dieux : plus un individu est proche du domaine divin, plus son message a de chances d'être entendu. Il était impensable d'utiliser un autel sans « l'activer » grâce à des libations, une flamme, de l'encens brûlant dans une lampe ou encore par une prière<sup>326</sup>.

Il existe deux types d'autels romains : le premier est à usage multiple, comme les autels funéraires ou les autels cultuels, le second est à usage unique, comme les autels votifs. Ces derniers servent d'offrande après un contrat entre un individu et une divinité : une fois le vœu exaucé et le don offert par le dédicant, l'autel n'est plus utilisé puisque celui-ci a déjà accompli sa fonction. C'est notamment le cas lorsque les deux frères Verus et Valerius offrent à Jupiter et Liber un autel *votum solverunt libentes merito* : l'autel est ici à usage unique et ne recevra pas davantage « d'activation ».<sup>327</sup> Cet autel ne comporte

---

<sup>324</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 62, qui précise toutefois qu'il identifie le Liber divinisé au fils de Sémélé, soit Dionysos.

<sup>325</sup> Rüpke, *Pantheon*, 71-72.

<sup>326</sup> Rüpke, 257-58.

<sup>327</sup> CIL V, 5543, n° 93.

justement pas de foyer pour brûler des offrandes, ni d'orifice pour les libations, c'est un indice clair démontrant que son utilisation se limite à être don à Liber après un *votum*.

Un spécimen d'autel à Liber très complet nous étant parvenu démontre particulièrement ce phénomène « d'activation » de l'autel : une petite alvéole rectangulaire servant de foyer a été creusée pour y recevoir les offrandes solides offertes à Liber tels que le moût de la vigne et un orifice profond a été aménagé pour y recueillir les libations liquides (tels que du vin).<sup>328</sup> À cela s'ajoutent une panthère et un bouc sur les faces latérales de l'autel, deux animaux fortement associés à Dionysos.<sup>329</sup> Ce type d'autel recevait à une certaine fréquence des offrandes à Liber, mais ce n'était pas le cas des autels ayant été offerts après un vœu (*votum*).

Un autre type d'offrande fréquemment offerte à Liber en Italie est la statue. Celle-ci représente l'image de la divinité par excellence et est le signe le plus visible de sa présence dans un espace religieux. La production d'une statue de Liber est le résultat direct d'une communication religieuse de la part d'un individu avec celui-ci et dorénavant, puisque l'on peut de façon visible voir Liber, les chances de correspondance avec le dieu de la viticulture sont beaucoup plus élevées puisqu'il est tangible, matérialisé, à portée de main.<sup>330</sup> Tout comme l'autel, une statue peut aussi être « activée » par les mêmes stratégies religieuses comme la fumigation, le sacrifice animal ou végétal, la prière, etc. Il faut toutefois savoir différencier les statues de culte qui se trouvaient dans les temples civiques et les statues dédiées par des particuliers (que l'on pourrait appeler des images sacrées). Nos informations quant au culte civique de Liber et donc à ses statues de culte, sont très limitées, et notre corpus d'inscriptions nous donne beaucoup plus de traces des statues de Liber offertes par des particuliers comme offrande spontanée ou promise par un vœu.

---

<sup>328</sup> CIL VI, 468, n° 73. Pour une visualisation en trois dimensions de l'autel, voir Le Gallerie Degli Uffizi, « Altar to Liber Pater Inv. 1914, n. 962 », 2018, <http://www.digitalsculpture.org/florence/main/model/caa2238ddf1243a28f592e81fd4a98fa>

<sup>329</sup> Bacchus est souvent représenté chevauchant une panthère lors de ses triomphes sur l'Orient; le bouc est associé à la luxure et est un sacrifice de choix offert à Dionysos dans le monde grec.

<sup>330</sup> Rüpke, « Dedications accompanied by inscriptions in the Roman Empire », 34.

Ces sculptures exhibées par des individus agissent avant tout comme dons. Les raisons de ce don peuvent être multiples et ces statues de Liber n'étaient pas toutes considérées comme des objets sacrés ou même cultuels. C'est par exemple le cas lorsque Lucius Octavius Charito, après des travaux de réfection de l'amphithéâtre de Telesia, y a déposé des statues de Priape et de Liber en 13 av. J.-C.<sup>331</sup> Ces statues n'avaient certainement pas une fonction culturelle quelconque et étaient plutôt apposées comme témoins de l'évergétisme et de la commémoration du dédicant. Cependant, il en est autrement pour d'autres statues de Liber qui sont considérées comme *sacer*, comme l'indique notamment une inscription indiquant une sculpture *sacrum Libero Pantheo*.<sup>332</sup> Ces statues sont aménagées pour une pratique culturelle fréquente et sont le fruit d'une modélisation personnelle du dédicant.

Les sculptures de Liber peuvent ainsi différer en attributs physiques : tout dépend de l'image de la divinité que veut rendre celui qui érige la statue. C'est par exemple le cas lorsqu'une statue de Liber Pater Panthée avec ses accessoires (*cum suis parergis*) est offerte à Fortuna Primigenia.<sup>333</sup> Les accessoires ou ornements de la statue ont été déterminés par les dédicants qui ont appris à reconnaître Liber avec certains attributs spécifiques, c'est pourquoi ceux-ci apposent leur marque personnelle à la sculpture de la divinité (la statue ne nous étant pas parvenue, ses attributs restent malheureusement inconnus).

Les associations cultuelles, en créant un espace religieux dans leur *schola*, sont particulièrement propices au don de statue. Ériger de statues de Liber au sein de leur communauté inspire au sentiment religieux fort ainsi qu'une présence divine plus proche que jamais. L'emphase visuelle de sacralité frappe les visiteurs, ce à quoi s'ajoute une prise de conscience des offrandes religieuses antérieures déposées par le passé.<sup>334</sup> C'est le cas lorsque Alfius Protus, *sacerdos*, et Licilius Martensis, *pater*, offrent une statue de Liber Augustus et que deux autres membres de l'association en offrent la base.<sup>335</sup> Un

---

<sup>331</sup> CIL IX, 2197, n° 87.

<sup>332</sup> CIL IX, 3145, n° 93.

<sup>333</sup> CIL XIV, 2865, n° 132.

<sup>334</sup> Rüpke, *Pantheon*, 226-27.

<sup>335</sup> CIL X, 6435, n° 106.

sentiment de remerciement peut aussi provenir de ces associations, comme le suggère l'inscription mentionnant Marcus Aurelius Successus, *quinquennalis*, et Pomponia Victorina, *mater*, offre un groupe de statues incluant Dionysos et Pan.<sup>336</sup>

### **Le genre et le statut social: pour une approche socio-anthropologique**

Les études s'intéressant à Liber suivent généralement trois approches disciplinaires distinctes : historique, religieuse et artistique. Bien que chacun de ces courants possède leur intérêt, l'individu est bien souvent délaissé dans ces études. *La lived ancient religion* nous permet d'établir un cadre s'intéressant à Liber plutôt via ceux qui l'invoquent, apportant une approche sociologique et anthropologique à l'étude de ce dieu. Ainsi, l'objectif ici n'est plus de retracer les origines de Liber Pater ou encore lever le voile sur les mystères dionysiaques qui ont tant fait couler d'encre, mais plutôt d'identifier la manière dont un individu ou encore un groupe invoque cette divinité, le milieu social dont il est issu, les médias de communication utilisés et le contexte de communication avec Liber.

Intéressons-nous tout d'abord aux femmes qui invoquaient Liber Pater à travers des inscriptions gravées dans la pierre. Il existe peu d'inscriptions votives ou funéraires féminines dans notre corpus et encore moins des inscriptions réalisées par des femmes seules : cette réalité est due à leur exclusion des magistratures politiques et militaires, ainsi qu'à leur autonomie restreinte dans la culture romaine. Étant donné le manque d'options et d'alternatives ouvertes à la femme dans la sphère publique et religieuse, l'appartenance à une association volontaire religieuse ou encore le rôle de spécialiste religieuse devait être de grande importance pour celles-ci.<sup>337</sup> Quel était l'intérêt de commémorer leurs actions sur la pierre si elles ne pouvaient généralement aspirer aux mêmes ambitions que les hommes? L'existence de ces inscriptions nous prouve cependant qu'une initiative personnelle et féminine était possible pour communiquer avec

---

<sup>336</sup> CIL VI, 8796, n° 56. La schola de l'association située sur le Caelius à Rome, possédait aussi une statue d'Antinous avec les attributs de Dionysos, et une autre de Bacchus.

<sup>337</sup> Rüpke, *On Roman Religion*, 21.

Liber. Bien que certains spécialistes modernes considèrent encore la femme comme ayant un rôle religieux subordonné à celui de l'homme ou de peu d'importance, le spectre d'actions religieuses disponibles pour une femme romaine était assez large.<sup>338</sup> Leur participation religieuse était non seulement régulée par leur genre, mais aussi par leur statut social et marital, ce qui nous permet d'étudier la femme non pas isolée de l'homme et possédant un rôle secondaire dans les communications religieuses romaines, mais plutôt en interaction constante avec l'homme en matières religieuses.<sup>339</sup>

Nous n'avons que deux inscriptions de femmes seules qui invoquent Liber Pater et il semble pertinent d'analyser leur contexte d'écriture. La première est celle de Junia Marciane à Portus à la fin du II<sup>e</sup> siècle dans le temple public de Liber.<sup>340</sup> Cette dédicace d'un autel pour le salut de l'empereur Commode est faite à la suite d'un votum personnel : une fois son vœu exaucé, Junia Marciane aurait donc placé l'autel à l'intérieur du temple de Liber pour le remercier. Notre deuxième inscription se trouve à Cosa où l'esclave Zoe, la *mater* d'un collègue, a offert un don à Liber dans la schola de l'association au II<sup>e</sup> siècle.<sup>341</sup> Ces deux exemples, bien que peu nombreux, nous donnent de précieuses informations sur la liberté religieuse des femmes romaines. L'initiative personnelle et l'action religieuse auprès de Liber est possible chez les femmes et ce à travers plusieurs rituels. Nos deux cas situent ces rites dans des lieux de culte précis et dédié à Liber, ce qui lance l'hypothèse qu'il n'y aurait peut-être pas de place ailleurs pour la femme pour communiquer avec succès avec la divinité.

Cependant, nous retrouvons aussi des femmes impliquées dans une association religieuse. Dans le cas des groupes religieux, nous avons notamment le thiasse de Torre Nova qui honore sa grande prêtresse Agrippinilla par le don d'une statue à son effigie,

---

<sup>338</sup> John Scheid. « D'indispensables « étrangères » : Les rôles religieux des femmes à Rome », dans *Histoire des femmes en Occident: l'Antiquité*, dir. Pauline Schmitt Pantel, vol. 1, 4 vol. (Paris : Plon, 1991), 405-37; Maria Letizia Caldelli. « Women in the Roman World », dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, dir. Christer Bruun et Jonathan Edmondson (Oxford : Oxford University Press, 2015), 595-96.

<sup>339</sup> Laura L. Holland, « Women and Roman Religion », dans *A Companion to Women in the Ancient World*, éd. par Sharon L. James et Sheila Dillon (Chichester: John Wiley & Sons, 2012), 205. Voir plus généralement Celia E. Schultz, *Women's religious activity in the roman republic* (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2006).

<sup>340</sup> CIL XIV, 30, n° 125.

<sup>341</sup> AE 1979, 229, n° 120.

Pomponia Victorina qui offre une statue de Dionysos à un collège de Liber à Rome, ainsi que Cornelia Prima, la femme d'un *magistralis*, qui honore son défunt époux par une statue de Liber dans le sanctuaire du collège de Liber.<sup>342</sup> Un certain processus commun se dégage de ces inscriptions. Toutes ces invocations à Liber/Dionysos par des femmes dans un contexte de groupe religieux s'avèrent être l'érection d'une statue. La vie d'association étant principalement centrée autour d'une panoplie de rituels, l'importance des dédicaces de ces statues n'est pas à prendre à la légère.<sup>343</sup> Devant la place restreinte de la plupart des femmes dans la société romaine, ces associations leur offrent la possibilité d'avoir un sentiment d'appartenance envers un groupe et la possibilité d'y contribuer par des dons de toutes sortes. Ces communications religieuses entre les femmes et Liber ou les autres membres de l'association aident à la création d'une identité sociale et religieuse de prestige, faute d'avoir cette possibilité à l'extérieur de ce cercle restreint.

Même si le rôle de la femme dans une association religieuse liée à Liber peut grandement varier, celle-ci peut atteindre des échelons très élevés au sein de ces groupes. Parmi les plus hauts gradés du thiasos de Torre Nova, nous retrouvons notamment une grande prêtresse, plusieurs autres prêtresses, et une *dadouque*.<sup>344</sup> Nous pouvons aussi identifier Pomponia Victorina comme une *mater collegii Liberi Patris*, un titre honorifique dans divers collèges en Italie. Ici, le sens métaphorique de *mater*, tout comme ceux de *fratres* ou *pater* dans les associations professionnelles, n'est pas pour désigner des liens de sang entre Pomponia Victorina et les membres du collège. Celle-ci provenait probablement d'une classe sociale modeste et avait obtenu un mérite particulier au sein du collège, mais il n'est pas toutefois pas certain si elle s'occupe des sacrifices ou si elle agit en tant que bienfaitrice.<sup>345</sup> Une mère (*mater*) est avant tout, selon Emily Hemelrijk, une femme mature qui a prouvé son mérite et qui a donc acquis un respect et une autorité

---

<sup>342</sup> IGUR I, 160, n° 61; CIL VI, 8796, n° 56; CIL XI, 715, n° 118.

<sup>343</sup> Emily Hemelrijk, *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West* (New York : Oxford University Press, 2015), 259.

<sup>344</sup> IGUR I, 160.

<sup>345</sup> Emily Hemelrijk. « Fictive Kinship as a Metaphor for Women's Civic Roles », *Hermes* 138, n° 4 (2010) : 266; Jean-Pierre Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, vol. 1 (Hildesheim : G. Olms, 1970 [1895-1900]), 386 et 446.



auprès de son entourage.<sup>346</sup> Cette identité de mère nourricière et bienveillante ainsi que la fierté de son titre de *mater* sont construites et renforcées par les généreuses donations qu'elle fait au collège, notamment par le don d'une statue de Dionysos au collège de Liber.<sup>347</sup>

Finalement, à l'extérieur de ces associations religieuses, nous pouvons aussi retrouver à travers des inscriptions dédiées à Liber des femmes en collaboration religieuse avec des hommes. Les raisons de ces collaborations sont multiples et complexes, mais il est probable qu'une communication avec un être superhumain s'avérait plus efficace si plusieurs voix s'élevaient de consort avec un objectif commun. C'est le cas notamment de Publicia Antulla et Sextus Caelius Primitivus qui dédient un autel à Liber aux Ides d'octobre en 98 apr. J.-C.<sup>348</sup> La coïncidence entre la date de dédicace et Liber n'est pas superflue : c'est exactement à ce moment que la clôture des vendanges se tenait dans le Latium et que les Romains faisaient un *vendemiae sacrum Libero*.<sup>349</sup> Cette offrande pourrait suggérer que nos deux dédicants possédaient des vignes et remerciaient Liber d'une bonne vendange : il pourrait donc s'agir de la poursuite d'un but et d'un remerciement commun. Un vœu commun entre un homme et une femme est aussi possible lorsque l'on veut s'adresser à Liber, comme l'indique l'inscription laissée par Marcus Lutarius Verus et Novellia Vera à Vérone.<sup>350</sup> La nature du vœu nous demeure inconnue, mais tous deux ont juré de remercier Liber si leur demande se réalisait.

Puisque le rôle de la femme reste un peu plus effacé dans nos dédicaces à Liber (mais non moins essentiel et pertinent), la présence de l'homme est évidemment dominante dans notre corpus. Dans une optique similaire aux femmes, les hommes pouvaient invoquer Liber de façon individuelle, en groupe, ou même pour une autre personne. D'après nos inscriptions, les hommes pouvaient accomplir toutes les actions religieuses qu'une femme pouvait entreprendre pour s'adresser à Liber. On constate

---

<sup>346</sup> Hemelrijk, *Hidden lives, public personae*, 266.

<sup>347</sup> Philip Harland, « Familial Dimensions of Group Identity (II): “Mothers” and “Fathers” in Associations and Synagogues of the Greek World », *Journal for the Study of Judaism* 38, n° 1 (2007): 78-79.

<sup>348</sup> CIL VI, 468, n° 73; Peter Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der Römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*, vol. 1 (Mainz: The Author, 1975), 286.

<sup>349</sup> CIL VI, 2305, n° 31 et 2306 n° 32.

<sup>350</sup> CIL V, 3260, n° 13.

toutefois que la cellule familiale prend une place particulière chez les hommes si un individu désire s'adresser au dieu de la viticulture.

Puisque la famille nucléaire était très importante dans l'apprentissage religieux d'un enfant, il n'est pas surprenant d'observer des membres d'une même famille invoquer Liber Pater. Dès l'enfance, un individu est confronté à des actes religieux, tant à la maison qu'à l'extérieur, en y participant ou en les observant.<sup>351</sup> Bien qu'en grandissant, un enfant devenu jeune adulte peut décider à quelle divinité il s'adresse, le contexte familial l'influence assurément : c'est notamment le cas lorsqu'à Aveia, à la fin du I<sup>er</sup> siècle-début du II<sup>e</sup> siècle, les *seviri Augustales* Tiberius Caesius Festus et son fils Tiberius Caesius Quirinalis exposent une statue de Liber et une autre de Sylvain.<sup>352</sup> Nous avons aussi à notre disposition une inscription de Pouzzoles qui mentionne un don à Liber offert par les *sacerdotes orgiophantae* Titus Flavius Eglectianus et Titus Flavius Olympianus.<sup>353</sup> Dans la première inscription, l'influence du père sur le fils est indiscutable : tous deux ont été nommés *seviri Augustales* et c'est de consort qu'ils déposent les statues de Sylvain et de Liber. Dans notre deuxième inscription, cette influence est telle que, du moins dans ce thiasse, on devient spécialiste religieux de père en fils.

Les dédicaces à Liber s'étendent aussi au sein de toute une famille. C'est le cas d'une inscription de Telesia du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. qui mentionne Caius Manlius Charito, *sevir Augustalis*, *sacerdos Liberi*, Manlius Tertius, Manlius Nicolaus *sacerdotes Liberi*, et Manliae, soit quatre membres d'une même famille.<sup>354</sup> Nous avons aussi deux frères, Verus et Valerius, probablement des viticulteurs ou des vinificateurs, qui font une offrande à *Iovi Optimo Maximo Conservatori et Libero Patri viniarum conservatori* en échange du vœu qu'ils avaient fait à ces deux divinités protectrices du vin.<sup>355</sup> Une dernière inscription mentionne Caius Albinus Optatus avec sa femme, ses enfants, sa

---

<sup>351</sup> Rüpke, *Pantheon*, 224.

<sup>352</sup> CIL IX, 3603, n° 92.

<sup>353</sup> CIL X, 1583, n° 97.

<sup>354</sup> CIL IX, 2251, n° 88.

<sup>355</sup> CIL V, 5543, n° 93.

belle-fille et ses petits-enfants, faire une offrande à Liber.<sup>356</sup> Dans ce dernier cas, la cellule familiale est élargie et remonte même jusqu'aux grands-parents.

Comme il a déjà été indiqué auparavant par Adrien Bruhl, Liber est invoqué par des individus de milieux et de classes variés.<sup>357</sup> Nous savons désormais qu'aucun culte n'était réservé à une classe sociale définie, mais le caractère rustique et champêtre de Liber pourrait être favorisé, tout comme Silvanus, par des hommes ou des femmes de naissance plus modeste, tels que des esclaves ou des affranchis, ou encore par des paysans.<sup>358</sup> Débutons par la situation des esclaves. Ceux-ci, tout comme les femmes romaines, avaient une place assez restreinte dans la société romaine et chaque occasion de gagner un certain mérite personnel était cruciale. Puisqu'une grande majorité d'esclaves avaient peu de moyens financiers, l'initiative personnelle de dédier des objets durables était plus rare, mais possible. C'est le cas notamment d'Onesimus qui fait un don à Liber à Rome, ou encore de Kallistos qui remercie Dionysos pour une grâce rendue.<sup>359</sup> De plus, c'est à travers des associations volontaires que les esclaves pouvaient le plus briller, puisque ceux-ci, dans un cercle restreint, avaient la possibilité d'être patronnés par un riche patron ou pouvaient aspirer à des honneurs au sein de ce groupe. Achilleus et Pontius, deux esclaves de Rome, commémorent dans la pierre la restauration du *stibadium* de leur spira dédié à Liber et Cinnamus, esclave impérial, remercie par un don le collègue de Liber de son exemption de frais d'entrée.<sup>360</sup>

Toutefois, lorsqu'un esclave est présent dans une inscription latine, il agit souvent pour le compte de son maître ou remercie celui-ci de sa bonté.<sup>361</sup> Ce comportement est visible chez l'*actor* Niceforus qui fait une dédicace pour la santé de son maître et de ses enfants à la triade plébéienne de Jupiter, Libera, et Liber.<sup>362</sup> L'initiative collective était possible, puisqu'il était plus efficace pour plusieurs esclaves de regrouper leur pécule

---

<sup>356</sup> AE 1947, 47, n° 10.

<sup>357</sup> Bruhl, *Liber pater*, 211 et 277.

<sup>358</sup> Mika Kajava, « Religion in Rome and Italy », dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, éd. par Christer Bruun et Jonathan Edmondson (New York: Oxford University Press, 2015), 408.

<sup>359</sup> CIL VI, 465, n° 67; AE 1995, 251, n° 131.

<sup>360</sup> CIL VI, 2251-2252, n° 33-4; CIL VI, 8826, n° 38.

<sup>361</sup> Christer Bruun, « Slaves and Freed Slaves », dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, éd. par Christer Bruun et Jonathan Edmondson (New York: Oxford University Press, 2015), 612.

<sup>362</sup> CIL IX, 4513, n° 91.

pour ainsi faire une dédicace à Liber, comme l'indique l'offrande de *suo merito* de Mercurialis, Saturninus, Adlectus et Agathonicus.<sup>363</sup> Nous pouvons donc observer plusieurs comportements religieux accessibles à l'esclave pour communiquer avec Liber malgré sa place restreinte dans la société romaine. Cependant, s'il est libéré, alors un tout nouveau spectre de communications religieuses lui devient accessible.

L'affranchi dans le monde romain est citoyen et libre, mais puisqu'il possédait la tache de la servitude (*macula servitutis*), briguer des magistratures majeures ou être un spécialiste religieux civique lui était impossible. Avec la libération faite par la *manumissio* vient l'intégration dans la société romaine : l'affranchi se considère comme un individu accompli ayant réussi à faire le saut de la servitude à la liberté.<sup>364</sup> L'important apport des affranchis dans notre corpus n'est pas surprenant : ceux-ci dominent largement les inscriptions d'Italie et de la plupart des provinces de l'Empire.<sup>365</sup> Les raisons de ce désir de commémoration ne se limitent à démontrer le nouveau statut social de l'affranchi : ce dernier construit surtout sa nouvelle identité de citoyen romain. "Être romain" signifie posséder la compétence religieuse nécessaire pour identifier son destinataire divin parmi les divinités romaines connues de ses pairs. C'est pourquoi les affranchis font plus de dons visibles et inscrits dans la pierre : être Romain, c'est s'adresser aux dieux des Romains.<sup>366</sup>

Avec ce fort désir identitaire, plusieurs affranchis ont su se hisser jusque dans l'élite locale en devenant *sevir Augustalis*. Ce titre était honorifique (car ils ne possédaient pas le *ius honorum*) mais il offrait des débouchés aux ambitions civiques des affranchis.<sup>367</sup> En effet, « être Romain », c'est aussi participer à la vie civique de l'Empire et bien que ce titre ait pu uniquement désigner le prêtre du culte de l'empereur par le

---

<sup>363</sup> CIL VI, 464, n° 66.

<sup>364</sup> Henrik Mouritsen, *The Freedman in the Roman World* (Cambridge : Cambridge University Press, 2011), 282.

<sup>365</sup> Mouritsen, 288-89.

<sup>366</sup> Rüpke, *On Roman Religion*, 134.

<sup>367</sup> Mouritsen, *The Freedman in the Roman World*, 250.

passé, on l'associe désormais plutôt un rôle de bienfaiteur et commanditaire avec quelques fonctions ou connotations culturels.<sup>368</sup>

Ce sentiment évergétique et identitaire est visible chez plusieurs *seviri Augustales* invoquant Liber : un père et son fils, précédemment mentionnés, dressent une statue de Liber et une à Sylvain; Publius Gavius Astectus fait une offrande à ces Liber et Libera; Tullius Zoticus lègue des objets à Liber dans son testament; ou encore Caius Manlius Charito et sa famille font une offrande collective à Liber.<sup>369</sup> Ces *seviri* formaient une classe moyenne et une élite municipale locale qui, en Italie, invoque plus de 48 divinités différentes à l'époque impériale. Cela démontre l'éventail d'options religieuses leur étant offertes.<sup>370</sup>

Une classe sociale en particulier est absente de notre corpus : l'aristocratie romaine. Hormis aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles apr. J.-C, Liber ne semble pas très populaire auprès de l'élite dans ses communications religieuses.<sup>371</sup> Liber, malgré son association avec Dionysos, reste malgré tout un dieu rustique, ses bienfaits pouvaient très bien ne pas attirer cette aristocratie à qui les troubles des champs importent peu. Les seules mentions d'une élite quelconque restent plutôt régionales. Nous avons notamment deux inscriptions du *duovir iure dicundo* Caius Albinus Optatus à Besozzo offrant des dons à Liber, ou encore le préfet du prétoire Marcus Arrecinus Clemens qui était propriétaire foncier à Ariminum et qui aurait participé à la gestion de la ville.<sup>372</sup>

### **Le phénomène associatif romain et son influence socio-religieuse**

La *lived ancient religion* nous permet, en plus d'étudier les actions religieuses individuelles, d'observer la dynamique des groupes à travers l'épigraphie. Les

---

<sup>368</sup> James B. Rives, *Religion in the Roman Empire* (Malden : Blackwell, 2007), 152; Mouritsen, *The Freedman in the Roman World*, 251.

<sup>369</sup> CIL IX, 3603, n° 92; CIL V, 793, n° 15; CIL XI, 358, n° 111; CIL IX, 2251, n° 88.

<sup>370</sup> Valentino Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », in *Power, politics, and the cults of Isis: proceedings of the Vth International Conference of Isis studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, éd. par Laurent Bricault et Miguel John Versluys (Boston: Leiden: Brill, 2014), 269-71.

<sup>371</sup> Voir pour le Bas-Empire EDR149373, EDR138111, EDR151218.

<sup>372</sup> CIL V, 5509, n° 11 et AE 1947, 47, n° 10; AE 1976, 200, n° 110.

spécialistes de cette approche cherchent à cerner comment ces groupes religieux se forment, quelles sont les interactions, religieuses ou non, entre ses membres ou encore comment l'identité de ses membres et de cette collectivité est façonnée.<sup>373</sup> Cette « culture en interaction » indique qu'un groupe (qu'il soit religieux ou non) et ses membres utilisent et interprètent les mêmes codes, discours ou tout autre représentation dans un contexte quotidien.<sup>374</sup> L'intérêt de la *lived ancient religion* est d'étudier comment certains rituels nécessitent un rassemblement d'individus qui expérimentent tous différemment les expériences religieuses vécues et performées au sein du groupe.<sup>375</sup>

Pour être certain que notre analyse réussit à examiner les différents groupes présents dans les inscriptions liées au culte de Liber Pater en Italie, quatre concepts doivent être énoncés. Premièrement, les groupes tendent à partager une carte de points de référence pour tracer ce qui les différencie du reste de la société. Deuxièmement, les acteurs de ces groupes partagent des liens associatifs caractérisant les diverses relations et rangs entre eux. Troisièmement, ces mêmes acteurs partagent des normes de langage, à savoir quel type de discours est approprié et maîtrisé par leurs différents groupes. Quatrièmement, un individu qui fait partie d'un groupe provenant d'un même cadre physique (par exemple une famille nucléaire) peut à la fois faire partie d'un rassemblement commun avec ceux-ci, tout en étant membre d'autres groupes extérieurs.<sup>376</sup>

Ce cadre conceptuel nous permet de nous intéresser aux divers regroupements et associations rendant culte à Liber de manière inédite. Notre corpus épigraphique nous confronte aux associations privées, phénomène en pleine expansion depuis l'époque hellénistique.<sup>377</sup> Ceux-ci sont généralement catégorisés en trois types distincts : les collèges funéraires (*collegia tenuiorum*), les collèges religieux (*collegia sodalicia*) et les

---

<sup>373</sup> Paul Lichterman et al., « Grouping Together in Lived Ancient Religion: Individual Interacting and the Formation of Groups », *Religion in the Roman Empire* 3, n° 1 (2017): 3.

<sup>374</sup> Nina Eliasoph et Paul Lichterman, « Culture in Interaction », *American Journal of Sociology* 108, n° 4 (2003): 735 et 782.

<sup>375</sup> Notamment Gary Alan Fine, « The Sociology of the Local: Action and Its Publics », *Sociological Theory* 28, n° 4 (2010): 355-76.

<sup>376</sup> Lichterman et al., « Grouping Together in Lived Ancient Religion », 4.

<sup>377</sup> Les lois de Solon mentionnent dès le VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. des *hieron orgeones* ou des *thiasoi* à Athènes. Voir aussi Digeste, 47, 22, 4.

collèges professionnels.<sup>378</sup> La plupart des membres de ces associations, contrairement aux collèges publics, ne provenaient pas des classes de l'élite romaine, mais étaient plutôt des affranchis, des esclaves, ou des étrangers. L'adhésion à ces communautés privées se faisait de façon volontaire du fait de l'agentivité (*agency*) de l'individu.

Un individu peut donc joindre ces groupes pour plusieurs raisons : la première s'enracine dans le culte domestique de Liber que la famille ou les proches d'un individu pratiquent.<sup>379</sup> Ce phénomène est particulièrement visible auprès d'individus d'une même famille qui partageaient une histoire et une tradition religieuse commune.<sup>380</sup> Une deuxième raison est l'expérience personnelle d'un individu, soit par la participation à un rite spécifique, la réalisation d'un voyage, l'appartenance à une profession ou encore par l'exposition très variée aux médias religieux qu'un individu peut rencontrer sur une base régulière. À cette dernière catégorie s'attache, notamment, les membres des différents collèges professionnels rendant culte à Liber en tant que protecteur du vin, de sa production et de sa commercialisation, comme celui des négociants de vin du *cellae vinariae Nova et d'Arruntiana* au début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>381</sup> En effet, au moins depuis le début de l'époque augustéenne, Liber est encore plus fortement associé aux domaines de pérennité de Dionysos, c'est pourquoi on ne le retrouve plus seulement dans le processus de vinification, mais comme grand protecteur du vin aux côtés de Jupiter et Vénus.

Décrivons justement ces collèges professionnels présents dans notre corpus épigraphique. Ces groupes étaient constitués de façon locale et composés de commerçants d'une même profession. Comme Ramsay MacMullen le faisait déjà remarquer il y a plusieurs décennies, ses membres étaient plus intéressés par l'atteinte d'un statut de prestige que par l'attrait d'avantages économiques quelconques.<sup>382</sup> Les activités religieuses étaient secondaires dans ces collèges, mais non moins importantes

---

<sup>378</sup> John S. Kloppenborg. « Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy, and Membership », dans *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, dir. John S. Kloppenborg et Stephen G. Wilson (Londres : Routledge, 2012), 18.

<sup>379</sup> Rüpke, *On Roman Religion*, 19.

<sup>380</sup> Notamment CIL IX, 2251, n° 88; CIL V, 5543, n° 93; CIL X, 1583, n° 97.

<sup>381</sup> CIL VI, 8826, n° 38; CIL VI, 30965, n° 39.

<sup>382</sup> Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284* (New Haven : Yale University Press, 1974), 76.

pour leur bon fonctionnement (une caractéristique qui n’a pas toujours été discernée par l’historiographie).<sup>383</sup> Ces associations professionnelles pouvaient par exemple s’allier à un riche patron qui pouvait leur offrir un lieu pour leurs réunions et autres largesses, comme fait le maître d’Amphion en restaurant un *aedes* dans un cellier impérial à Rome.<sup>384</sup> C’est d’ailleurs sans surprise que l’on retrouve Liber associé à des collèges professionnels uniquement dans des celliers, dont celui des *negotiantium cellarum vinarium Novae et Arruntianae* précédemment mentionné et le *collegium Velabrensium* à Rome.<sup>385</sup>

En se fondant sur nos différents concepts heuristiques essentiels à l’analyse des groupes dans le monde méditerranéen antique, il nous est possible de retracer plusieurs manières dont les membres de ces collèges interagissent entre eux et vis-à-vis Liber. Domitius Secundus, curateur (*curator*) et restaurateur architectural (*instaurator*) de l’association professionnelle, fait référence aux autres membres du collège comme étant ses frères (*suis fratribus*).<sup>386</sup> Puisqu’il est ici question d’un groupe de marchands de vin, il est très peu probable que nous soyons face à un vrai lien de sang entre ses membres.<sup>387</sup> Plusieurs inscriptions attestent d’ailleurs, dès le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C, que les membres de ces collèges utilisent *fratres* d’un point de vue métaphorique, tant en Italie qu’ailleurs dans l’Empire romain.<sup>388</sup>

Bien que ce terme soit utilisé dans des contextes très différents et avec des connotations tout aussi différentes, dans le cas de Domitius Secundus (probablement un affranchi), *fratribus* est ici utilisé pour indiquer comment ce dernier, par l’accomplissement d’une tâche quelconque ou par un certain titre, s’élève au-dessus des

---

<sup>383</sup> Inge Nielsen. « Buildings of Religious Communities », dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, dir. Raja Rubina et Jörg Rüpke (Chichester : John Wiley & Sons, 2015), 279. Pour une bibliographie récente, voir Inge Nielsen, *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World* (Turnhout : Brepols, 2014).

<sup>384</sup> CIL VI, 30965, n° 39.

<sup>385</sup> CIL VI, 8826, n° 38 et CIL VI, 30965, n° 39; CIL VI, 467, n° 71.

<sup>386</sup> CIL VI, 467, n° 71.

<sup>387</sup> Carmen Palmer, *Converts in the Dead Sea Scrolls: the Gēr and mutable ethnicity* (Leiden : Brill, 2018), 168; Bruhl, *Liber pater*, 269.

<sup>388</sup> En Italie, voir CIL VI, 9148; CIL VI, 467, n° 71; CIL V, 7487. Ailleurs dans l’Empire : en Égypte, P. Ryl. IV 604; PSI III, 236; AGRW 290; AGRW 290; en Grèce du Nord, IG X.2.1 824; en Cilicie, AGRW, 215.



autres membres du collège en termes de prestige.<sup>389</sup> En effet, ses attributs de *curator* et de *instaurator* suggèrent son rang élevé dans l'administration du collège ainsi qu'une possible restauration faite dans la schola des négociants de vin. Ce système hiérarchique était directement calqué de l'administration civique ou militaire et créait auprès de ses membres un sentiment d'ambition, des objectifs, et un engagement envers le collège et ses constituants, démontrant notre fameux concept de liens associatifs.<sup>390</sup> L'adoption de ce système devait aller de soi pour un Romain : c'est en observant l'administration publique dès son plus jeune âge qu'un individu peut la récréer à sa guise dans un contexte d'association professionnelle. Il en va de même pour une autre inscription selon laquelle son dédicant, l'esclave Cinnamus, est intendant (*dispensator*) du collège.<sup>391</sup> Ainsi, malgré son élévation au sein du collège qui indique une hiérarchie sociale à l'intérieur de ce groupe, Domitius Secundus considère les autres membres comme ses *fratres*, ce qui dénote une ambiance familiale de solidarité, de bonne volonté, d'affection, d'amitié et de protection mutuelle.<sup>392</sup> Ainsi, l'unité familiale est transposée dans un contexte professionnel pour accentuer le sens d'une famille professionnelle voulant rendre gloire à Liber pour s'attirer ses bonnes grâces durant leurs transactions commerciales.<sup>393</sup>

Un autre moyen d'identification pour ces collèges professionnels était l'insertion d'un toponyme géographique ou du nom d'un fondateur/patron du collège dans le nom de l'association. En effet, les collèges professionnels se réunissaient de façon locale et leur nom en était un témoin direct; nous pouvons examiner dans le quartier de Vélabre à Rome (vallée située entre le Capitole et le Palatin) le *collegium Velabrensiu*m et le *negotiantium cellarum vinarium Novae et Arruntianae Caesaris nostris*.<sup>394</sup> Le quartier de Vélabre était un secteur important pour le commerce à Rome, notamment pour la

---

<sup>389</sup> Palmer, *Converts in the Dead Sea Scrolls*, 171.

<sup>390</sup> Richard Gordon. « Projects, Performance and Charisma: Managing Small Religious Groups in the Roman Empire », dans *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, dir. Richard Gordon, Georgia Petridou, et Jörg Rüpke (Berlin, Boston : De Gruyter, 2017), 291.

<sup>391</sup> CIL VI, 8826, n° 38.

<sup>392</sup> Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities* (New York : T&T Clark, 2009), 81.

<sup>393</sup> L'utilisation de « Deo Sancto numini / deo Magno Libero / Patri et Adstatori / et Conservatori » au début de l'inscription induit en erreur Jean-Pierre Waltzing qui catégorise ce collège comme étant religieux, voir Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, 3: 185.

<sup>394</sup> CIL VI, 467, n° 71; CIL VI, 8826, n° 38.

nourriture, l'huile et le vin.<sup>395</sup> Il n'est donc pas très surprenant qu'à l'époque impériale, des commerçants de vin se soient regroupés dans ce quartier qui devait être le leur. Cette manière de s'identifier localement rejoint notre premier concept d'après lequel les groupes affichent une carte de références pour se distinguer du reste de la société. Il en va de même pour le collègue qui possédait un *sacrarium* dans un entrepôt impérial et qui se désigne comme le *collegium Liberi Patri et Mercuri*. Cette association entre les deux divinités n'étonne pas : Liber patronne le domaine du vin tandis que Mercure patronne celui du commerce. On constate aussi qu'au moins une de ces *cellae* a été construite ou est possédée par d'un homme de la gens Arruntius qui agissait ici comme patron du collègue occupant l'entrepôt.<sup>396</sup> Cette formation du toponyme est d'ailleurs fortement soutenue par le rapprochement qui peut être fait entre les *cellae Luceianae* et la dédicace que Marcus Luceius Certus fait à Liber Pater à la *cella Saeniana*.<sup>397</sup>

La composition de ces collèges professionnels ainsi que le nombre de ses membres nous restent malheureusement inconnus. Selon Kloppenborg, ces associations professionnelles semblent avoir une composition masculine assez homogène.<sup>398</sup> Dans le cas des collèges de marchands de vin, nous avons affaire notamment à des hommes ayant des statuts divers : esclaves, affranchis ou encore citoyens romains. La présence de femmes dans ces associations reste encore à ce jour ambiguë, mais nous connaissons quelques collèges professionnels qui étaient uniquement composés de femmes ou qui étaient patronnés par de riches matrones.<sup>399</sup> En attendant de plus grandes études au sujet des femmes au sein de ces associations, il n'est donc pas impossible que celles-ci puissent avoir fait partie des négociants de vin rendant culte à Liber.

Par la suite, pour ce qui concerne le nombre de membres de ces associations, les inscriptions à notre disposition ne nous donnent malheureusement aucun indice. La taille des *collegia* romains variait considérablement dans le temps et l'espace. Certaines

---

<sup>395</sup> Plaut *Curculio*, 483; Horace, *Satyrarium*, II, 3, 229; Martial, XI, 52, 10.

<sup>396</sup> D'autres *cellae* possédant le nom de leur bâtisseur ou propriétaire sont visibles à Rome : *cella Civiciana* (AE 1937, 71); *cella Nigriana* (CIL VI, 3739); *cella Groesiana* (CIL VI, 706).

<sup>397</sup> *Cella Luceiana* : AE 1971, 29; dédicace à Liber par Marcus Luceius Certus, voir AE 1971, 30, n° 83.

<sup>398</sup> Kloppenborg, « Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy, and Membership », 25.

<sup>399</sup> Pour des collèges uniquement composés de femme ou patronisant ces associations, voir CIL VI, 10109 et CIL X, 7; pour la présence de *mater* dans des collèges professionnels, voir CIL IX, 2687; CIL III, 7505; CIL XIV, 69.

associations professionnelles de Rome et d'Ostie comptaient jusqu'à 300 membres, mais il semble acceptable de conclure que la plupart des associations romaines dénombraient entre 15 et 100 membres.<sup>400</sup> C'est pourquoi sans indications plus précises, nous ne pouvons que supposer que ces collèges de marchands de vin rendant culte à Liber ne dépassaient pas la centaine de membres.

Passons maintenant à ce que l'historiographie a qualifié de collège funéraire.<sup>401</sup> Il a désormais été démontré que bien que certaines associations romaines avaient pour seul but l'enterrement de leurs membres et l'entretien des sépultures, les collèges professionnels et cultuels avaient eux aussi à cœur l'inhumation de leurs adhérents.<sup>402</sup> Dans ce contexte, Liber ne fait pas exception à la règle : nous pouvons en effet identifier des associations cultuelles offrant une sépulture à ses membres. Il n'y a cependant pas de moyen de savoir s'il y avait des collèges de Liber exclusivement dédiés à la sépulture de ses membres. Les chances que ce soit le cas restent très faibles : Liber n'est associé à l'au-delà que par l'entremise de Dionysos et les associations dionysiaques qui s'inquiétaient d'une vie après la mort ont une vocation principalement religieuse. L'indication de *cultores Liberi*, bien qu'il ait été indiqué il y a plus d'un siècle par Waltzing que la plupart des collèges regroupés en *cultores* étaient funéraires, peut être trompeuse : nous connaissons par exemple une inscription dédiée à Liber Pater où il est honoré dans un contexte de viticulture par des *cultores* dans le nord de l'Italie au Haut-Empire.<sup>403</sup> Les deux seules autres indications de *cultores* liés à Liber en Italie se retrouvent toutefois dans un contexte funéraire aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles.<sup>404</sup>

Ainsi, la plupart du temps, lorsque le nom de Liber est retrouvé dans un contexte funéraire, ce n'est que par l'entremise des titres honorifiques de l'occupant de la tombe ou de l'association dont le défunt faisait partie. On retrouve donc par exemple des

---

<sup>400</sup> Kloppenborg, « Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy, and Membership », 25; Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, 4: 270-80; Franz Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig: B.G. Teubner, 1909).

<sup>401</sup> Cette appellation de *collegia tenuiorum* vient en fait de Digeste, XLVII, 22, 3, 2.

<sup>402</sup> Kloppenborg, « Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy, and Membership », 20-21.

<sup>403</sup> Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, 1: 260-63. Voir sur les *cultores* AE 1974, 350, n° 8.

<sup>404</sup> CIL IX, 459, n° 86; AE 1960, 365, n° 84.

spécialistes religieux de Liber ou encore des collèges liés à la divinité et s'occupant d'élever une sépulture au défunt.<sup>405</sup> Il faut aussi noter que la majorité des inscriptions funéraires qui attestaient l'aide d'une association pour la sépulture se trouvent avec des associations grecques où Liber est assimilé à Dionysos. De ces inscriptions funéraires, quelques comportements cultuels peuvent être associés à Liber. Devant le manque de preuve quant à des associations funéraires qui sont liées à cette divinité, je propose plutôt d'étudier ces comportements individuels et stratégies de communication religieuses. En délaissant l'immense corpus des scènes dionysiaques retrouvées dans un contexte funéraire, on retrouve Liber dans des situations d'appropriation de la divinité pour des raisons qui sont à chaque fois personnelles.<sup>406</sup> Un premier exemple est l'érection d'une statue de Liber (*signum Liberi*) en l'honneur du défunt Publius Cornelius Saturninus.<sup>407</sup> Sa femme, Cornelia Prima, grâce à la générosité d'un collègue (*ex indulgentia collegii*) dédie une statue de Liber et sa base probablement dans l'enceinte d'un temple (*caulas*) de façon *post mortem* pour commémorer la mémoire de ce maître (*magistralis*) du collège. La principale motivation de cette femme semble assez évidente : la commémoration de son mari par le don. Cette offrande attire l'attention des visiteurs du temple, qu'ils soient des spectateurs éphémères ou durables et sert de communication non pas avec Liber, mais bien avec les membres du collège du défunt et de tous les visiteurs du temple. Cette communication horizontale (par opposition à une communication verticale avec Liber) vise, par l'agentivité religieuse de Cornelia Prima, à vanter les mérites de son mari et ainsi forger une identité sociale pour la postérité, tant pour le défunt que pour elle-même.<sup>408</sup>

Un deuxième exemple de la présence de Liber dans un contexte funéraire est visible dans le legs testamentaire de l'affranchi Tullius Zoticus à Ariminum au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.<sup>409</sup> Ce sevir Augustalis offre à un temple une bandelette d'or d'un poids de trois

---

<sup>405</sup> CIL X, 3705, n° 104; AE 1899, 142, n° 79; AE 1960, 365, n° 84; CIL XI, 715, n° 118.

<sup>406</sup> Sur les sarcophages dionysiaques : Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*; Friedrich Matz, *Die dionysischen Sarkophage* (Berlin: Mann, 1968); sur l'iconographie dionysiaque en général, voir Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber)*.

<sup>407</sup> CIL XI, 715, n° 118.

<sup>408</sup> Rüpke, « Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion: Multiplying Religion », 1216.

<sup>409</sup> CIL XI, 358, n° 111.

*scripula (redimiculo auri III)*, un thyrses (*thyrsos*) et un canthare d'argent d'un poids de deux demis (*cantharo argenti pondo II semissem*).<sup>410</sup> Le canthare à boire et le thyrses indiquent avec certitude l'assimilation de Liber Pater avec Dionysos dans cette inscription. On peut supposer que Tullius Zoticus n'était pas étranger au culte de Liber-Dionysos puisqu'il reconnaît les principaux attributs qui sont associés à cette divinité et qu'il pourrait même avoir fait partie d'une petite association dionysiaque. Cette communication horizontale vise encore une fois ici la commémoration du défunt et cherche à laisser une trace indélébile de son implication religieuse dans cette association, tant par les objets légués que par cette inscription. Le legs testamentaire de certaines possessions spécifiques à des associations ou à des particuliers est bien attesté et régulé à Rome, mais chaque legs reste unique et symbolise une volonté individuelle avec un but précis.<sup>411</sup> Ce temple et/ou cette association était donc très prisé par le défunt et les raisons de ce don peuvent être multiples : remerciement, commémoration ou même utilisation cultuelle. Il est en effet plausible que ces objets gagnèrent, après le legs, une vocation religieuse : nous connaissons par exemple des porteurs de thyrses dans des processions bachiques à Éphèse.<sup>412</sup> Le canthare est un récipient pour boire du vin particulièrement apprécié dans l'imaginaire symposiaque de Dionysos, et le *redimiculum* pouvait servir de serre-tête et d'ornement visant à une communication non verbale durant un rituel ou une procession ou identifiant le rôle et statut de son porteur.<sup>413</sup>

Liber peut aussi être visible dans un contexte funéraire complexe, comme le démontre la tombe de Publius Aelius Maximus dans l'Isola Sacra d'Ostie.<sup>414</sup> Deux stucs qui datent de 120-130 apr. J.-C nous intéressent en particulier: le premier montre Liber Pater représenté comme un enfant portant un thyrses et se faisant couronner par la nymphe Nysis Oros (probablement la personnification de la montagne Nysa ayant accueilli le

<sup>410</sup> Bruhl, *Liber pater*, 209.

<sup>411</sup> Andrew M. Riggsby, *Roman Law and the Legal World of the Romans* (Cambridge : Cambridge University Press, 2010), 155.

<sup>412</sup> Jaccottet, *Choisir Dionysos*, 2: 234-37.

<sup>413</sup> Pascale Jacquet-Rimassa. « Autour du vin: pour un parcours dionysiaque », *Pallas* 90, n° 1 (2012) : 42-43; Laura Gawlinski, « Dress and Ornaments », dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, éd. par Raja Rubina et Jörg Rüpke (Chichester: John Wiley & Sons, 2015), 97.

<sup>414</sup> Edu van Berkel, « Precursors of the Danaids: Comments on a Tomb in Ostia », *Hermeneus* 58, n° 5 (1986): 300-308; Walter Burkert, « Initiation », dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, II, (Los Angeles: The J. Paul Getty Museum), 91-124, n° 81.

jeune Dionysos). À cela s'ajoute une ménade nommée Antiope, un satyre et surtout une ciste portant l'inscription *mysteria*.<sup>415</sup> Le deuxième stuc montre un Liber Pater *sacratu*s (à lequel le préfixe *con-* a été rajouté par après) triomphant et portant le thyrses, accompagné d'une panthère, d'un satyre ainsi que d'un Silène.<sup>416</sup>

On peut ici identifier des étapes de l'initiation de Liber (dans ce cas-ci associé à Dionysos) à ses propres mystères : les *res sacrae* de la ciste mystique lui sont montrées, et c'est par après que Liber, accompagné de son thiasos, fait désormais partie intégrante de la communauté bachique.<sup>417</sup> Jaccottet propose de voir la transition de Liber Pater de *sacratu*s à *consacratu*s en une transposition latine du passage du grec Dionysos *mustês* à Dionysos *sunmustês*, c'est-à-dire un Dionysos accompagnant ses initiés et communiant avec ceux-ci, exprimant par le fait même la complicité entre le divin et l'humain.<sup>418</sup> Cela veut sans doute dire que Publius Aelius Maximus connaissait les mystères dionysiaques, était lui-même initié aux secrets et qu'il désirait faire transparaître son expérience religieuse à travers les autres stucs décorant sa tombe. Les trois exemples que nous venons d'analyser indiquent que même la mort n'empêche pas les communications religieuses à Liber au sein d'une société et que la mémoire des défunts persiste à travers la pierre ou un testament. Toutefois, ces communications ont chacune un but unique ainsi qu'un public cible et celui-ci s'avère souvent lié à des associations religieuses.

Notre dernière catégorie d'association est réservée aux groupes religieux. Ces groupes avaient pour principale fonction de rendre culte à une divinité en particulier, tant à travers le système religieux civique, que de manière individuelle. Ces groupes étaient innombrables à l'époque impériale et la majorité d'entre eux n'ont malheureusement pas laissé de traces épigraphiques, archéologiques ou littéraires qui nous soient parvenus.<sup>419</sup> Nous avons toutefois la chance de pouvoir identifier Liber Pater dans plusieurs de ces

---

<sup>415</sup> CIL XIV, 5305, 5, n° 126.

<sup>416</sup> CIL XIV, 5305, 6, n° 127.

<sup>417</sup> Pour une analyse de l'initiation aux mystères dionysiaques, voir Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 390.

<sup>418</sup> Anne-Françoise Jaccottet. « Conférences de Mme Anne-Françoise Jaccottet », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 114, n° 1 (2005) : 236.

<sup>419</sup> Gordon, « Projects, Performance and Charisma: Managing Small Religious Groups in the Roman Empire », 279.

associations cultuelles à travers l'Italie grâce à l'épigraphie et d'étudier leurs caractéristiques.

Le type d'association volontaire majoritairement associée à Liber est hellénistique et découle des cultes à mystères de Dionysos.<sup>420</sup> Comme Walter Burkert le dit si bien : « le mot de mystères communique la fascination des choses secrètes et la promesse de révélations palpitantes » et les mystères à Dionysos répondent justement à une promesse de béatitude éternelle dans l'au-delà.<sup>421</sup> Pour obtenir cette promesse, il faut toutefois faire partie d'un des deux types d'association dionysiaque retrouvés en Italie : la *spira* ou le *thiasos*. Originaires d'Asie Mineure à partir de l'époque hellénistique, ces deux types de groupe prolifèrent particulièrement pendant l'époque impériale, puisque contrairement à d'autres types de mystères comme ceux d'Éleusis, les mystères bachiques ne possèdent aucun lieu sacré fixe, ce qui permet ainsi leur multiplication dans le monde antique. Bien qu'il ne soit pas explicitement relié aux thiasos ou aux spiras, le scandale des Bacchanales en 186 av. J.-C. découle directement de ces cultes à mystères qui selon Tite-Live seraient d'origine grecque, donc pour nous hellénistiques.<sup>422</sup>

Le sens premier de *spira* désigne toute chose qui s'enroule sur elle-même mais rapidement, *spira* sera transposée dans un contexte d'associations religieuses avec l'image d'un cercle s'enroulant sur lui-même, un cercle fermé.<sup>423</sup> L'origine du *thiasos* est un peu moins évidente : ce terme est utilisé tant pour désigner les associations dionysiaques que les cortèges bachiques formés de satyres, de nymphes, de ménades, de Silène, ou tout autre entité superhumaine habituellement associée à Bacchus et son triomphe. L'utilisation du terme thiasos n'est pas exclusive aux associations dionysiaques, mais lui est souvent consacrée puisqu'il désigne « toutes sortes de troupes, groupes un brin turbulents », une définition particulièrement caractéristique des processions

---

<sup>420</sup> Pour une bibliographie sur les cultes à mystères et sur les problèmes de ce concept, voir Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, trad. par Alain-Philippe Segonds, Vérité des mythes (Paris: Les Belles lettres, 2003); Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain.*; Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* (Berlin: De Gruyter, 2014).

<sup>421</sup> Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 3.

<sup>422</sup> Tite-Live, XXXIX, 8, 3.

<sup>423</sup> Jaccottet, *Choisir Dionysos*, 1: 296.

bachiques.<sup>424</sup> Ainsi, bien que nous connaissions plusieurs *thiasi* et *spirae* à travers l'Italie, il serait absurde de généraliser ces deux types d'associations et d'en créer un idéal type homogène. Comme Jaccottet l'a déjà indiqué, chacune de ces associations répondent à un besoin et une décision individuelle.<sup>425</sup> Puisqu'elles n'étaient pas régies par le droit romain, leur création et leur fonctionnement sont influencés par les traditions locales et l'agentivité de ses fondateurs.

Comme le souligne Walter Burkert, l'adhésion à ces associations n'avait rien d'obligatoire, il y avait toujours un élément de choix individuel (un exemple de refus d'initiation aux mystères est d'ailleurs visible dans les Bacchanales romaines).<sup>426</sup> Toutefois, comme c'est le cas pour les collèges professionnels romains, un individu peut être influencé à intégrer ces groupes par son environnement ou sa situation familiale.

Tout comme les collèges professionnels, ces associations possédaient une hiérarchie qui variait d'un groupe à l'autre. Selon Adrien Bruhl, les *spirae* en Italie ne comportaient pas beaucoup de spécialistes religieux dû à l'origine modeste de ses membres et au nombre restreint de ceux-ci.<sup>427</sup> Nous retrouvons par exemple à Portus dans la *spira* (*σπείρα/speira en grec*) des Trajanésiens au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. des *ιερεῖς* et la *ιέρειά* Julia Rufina assistés par le *παραστάτης* Secundus, indiquant un clergé mixte et composé d'individus d'extractions modestes.<sup>428</sup> Il en va de même à Rome pour une *speira* sacré qui comportait deux *ιερεῖς* et deux *ιέρειαι*.<sup>429</sup> Encore à Rome, nous observons deux esclaves, l'un *spirarches Liberis Patris* et l'autre *daduchus spirarches Liberi Patris*, impliquant donc qu'un individu peut cumuler plusieurs fonctions au sein d'une même *spira*.<sup>430</sup> Le cas du thiasse en Italie est moins répandu : nous connaissons la désormais célèbre inscription du thiasse de Torre Nova qui rassemble plus de 400 membres répartis

---

<sup>424</sup> Nous pouvons identifier par exemple identifier un thiasse des Muses dans Aristophane, *Thesmophoriazusa*, 41. Voir à ce sujet Jaccottet, *Choisir Dionysos*, 1: 24.

<sup>425</sup> Jaccottet, 1 : 10 qui réagit notamment à l'impression d'homogénéité que donne Nilsson aux mystères dionysiaques dans Martin P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (New-York: Arno Press, 1975 [1957]), 4.

<sup>426</sup> Tite-Live, XXXIX, 11, 1; Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 13.

<sup>427</sup> Bruhl, *Liber pater*, 285.

<sup>428</sup> IG XIV, 925, n° 44.

<sup>429</sup> IG XIV, 977, n° 50.

<sup>430</sup> CIL VI, 2251-2, n° 33-4.



en 27 grades différents.<sup>431</sup> Ce thiasé était composé d'hommes et de femmes, et ses membres provenaient de divers milieux sociaux. L'autre thiasé italien qui nous est connu est le thiasus Placidianus à Pouzzoles à la fin du II<sup>e</sup>-début III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C qui possède comme clergé les *sacerdotes orgiophantae* Titus Flavius Eglectianus et son fils Titus Flavius Olympius, ainsi que le parastate Aurelius Dracon.<sup>432</sup> L'intronisation de la *sacerdos Cererum* Stlaccia dans ce thiasé indique que ce groupe était mixte et que ces membres, du moins de ce que l'on peut tirer de l'analyse de l'ononastique des membres connus, étaient soit des affranchis, des descendants d'affranchis ou bien d'autres individus de situation modeste.<sup>433</sup>

Ces associations dionysiaques se sont constituées, tout comme les associations professionnelles, de façon locale. C'est d'ailleurs par une dénomination géographique ou onomastique que les thiasés et les *spiraie* pouvaient s'identifier et démontrer le caractère unique de leur groupe. Nous avons déjà identifié la *speira* des Trajanésiens qui, selon Jaccottet, Velkov et Nikolov, tire son nom d'habitants d'Augusta Trajana ayant déménagés à Portus au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et nous pouvons aussi citer la *spira* Ulubrana du village d'Ulubrae dans la campagne du Latium.<sup>434</sup> Nous avons aussi des traces du thiasus Placidianus à Pouzzoles dont le nom honore le fondateur ou un grand bienfaiteur de l'association du nom de Placidius.<sup>435</sup> Toutefois cette distinction n'est pas systématique dans notre corpus d'inscriptions, plusieurs associations grecques restent anonymes sans la mention d'une attache onomastique quelconque.<sup>436</sup>

Un autre emprunt à l'organisation administrative de la cité par ces associations grecques est la marque du temps. En effet, tout comme les Romains comptaient et marquaient le temps grâce à la prise du consulat par un magistrat différent chaque année, il en va de même pour les thiasés et les *spiraie* : ceux-ci marquent le temps avec la durée de la prêtrise de l'un de leur spécialistes religieux (tel que le spirarque ou le dadouque).

---

<sup>431</sup> IGUR I, 160, n° 61.

<sup>432</sup> CIL X, 1583-1584, n° 97-8.

<sup>433</sup> CIL X, 1585, n° 99.

<sup>434</sup> IG XIV, 925, n° 44; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, 1 : 293-293; Velkov Velizar et Vassil Nikolov. *Arch(Sofia)* 31, n° 1 (1989) : 16-20; CIL X, 6510, n° 103.

<sup>435</sup> CIL X, 1583-1585, n° 97-99. Pour l'interprétation des noms avec le suffixe -ianus, voir supra, p. 85-86.

<sup>436</sup> Notamment CIL VI, 461, n° 64; CIL VI, 2253, n° 35; CIL VI, 261, n° 40.

Nous avons ainsi deux inscriptions avec un de ces marqueurs temporels: la *speira* des Trajanésiens qui fit une offrande du temps du parastate Secundus et le thiasus Placidianus recevant une offrande du temps du prêtre Flavius Eglectianus.<sup>437</sup> Ces marqueurs ont un objectif commun et bien précis : une communication quant à la commémoration de l'action religieuse et la création d'une identité à long terme. Les petits groupes comme ces associations religieuses ne sont pas toujours stables et peuvent être fluides, mais dans les cas ci-dessus, nous avons affaire à des associations qui existent depuis quelque temps.<sup>438</sup> Ces marqueurs de temps alimente une mémoire collective qui suggère un désir de postérité pour l'inscription et l'offrande les accompagnant, mais aussi pour la communauté dont ces membres du clergé font partie. Notre corpus d'inscriptions ne nous donne aucune information sur la tenue d'un calendrier et la fréquence de réunion de ces associations, mais on peut supposer qu'elles ne se réunissaient pas sur une base très fréquente.

À l'intérieur même de ces associations religieuses, un autre type de dévotion invoquant Liber est attesté à partir du II<sup>e</sup> siècle : les dédicaces au culte impérial. Bien que Liber soit de plus en plus présent dans l'imaginaire romain depuis les Antonins, presque aucune inscription d'Italie ne lie cette divinité au culte impérial avant l'arrivée au pouvoir de Septime Sévère en 193. Cet empereur, fondateur de la dynastie des Sévères, avait une préférence religieuse pour Hercules et Liber, les divinités protectrices de Lepcis Magna, sa ville natale. Associés aux divinités phéniciennes Melqart et Shadrappa, ces *dii patrii* sont omniprésent dans l'univers sévérien : les Jeux séculaires de 204, la monnaie frappée qui porte au revers Hercule ou Liber, la construction d'un gigantesque temple de Liber et Hercules à Rome, etc.<sup>440</sup> Plusieurs associations dionysiaques à travers l'Italie qui identifiaient Dionysos en Liber ont donc pris part au culte impérial en y intégrant leurs propres spécialistes religieux : un hiérophante d'un spira s'occupe de la prière *pro salute Augustorum* à Rome, une autre spira de Rome se fait offrir une cour et un jardin dans un

---

<sup>437</sup> IG XIV, 925, n° 44; CIL X, 1585, n° 99.

<sup>438</sup> Lichterman et al., « Grouping Together in Lived Ancient Religion », 3.

<sup>440</sup> Dion Cassius, LXXVI, 16, 3-5. L'emplacement de ce temple est sujet à débat, voir Charmaine Lynn Gorrie, « The Building Programme of Septimius Severus in the City of Rome. » (Thèse de Ph.D, University of British Columbia, 1997), 301-16; Clare Rowan, *Under divine auspices: divine ideology and the visualisation of imperial power in the Severan period* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 67-72.

domaine privé de l'empereur, une prêtresse de Cérés offre une dédicace à Septime Sévère pour son entrée dans un thiasse de Pouzzoles.<sup>441</sup>

En plus de l'assimilation de Liber avec Dionysos, une autre raison peut expliquer pourquoi ces associations grecques se sont soudainement mises à faire des dédicaces aux empereurs à partir du II<sup>e</sup> siècle : une identification de l'empereur comme étant un Neos Dionysos. Ce titre l'assimile au triomphe et à la conquête en le désignant comme un Dionysos re-né. Essentiellement, depuis les voyages d'Hadrien dans les provinces orientales de l'Empire, l'empereur se voit accorder cette désignation par les nombreux thiasse et *spirae* de Grèce et d'Asie Mineure,<sup>442</sup> c'est pourquoi il semble naturel, lors de l'intronisation de Liber comme dieu titulaire des Sévères, que les associations dionysiaques italiennes gardent les mêmes habitudes votives que leurs homonymes helléniques.

Un cas plus complet d'association qui nous donne des bribes d'informations sur l'inclusion de Liber au culte impérial est celui du sacrarium à l'intérieur du domaine des Constantii, sur la Via Cassia à Rome.<sup>443</sup> Panciera émet l'hypothèse qu'un thiasse ou une spira y était établi et rendait hommage à l'empereur et sa famille depuis le règne de Sévère Alexandre en 222 jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle.<sup>444</sup> Les Constantii étaient une famille sénatoriale du III<sup>e</sup> siècle qui patronisaient l'érection de ce sanctuaire ouvert à cette association comportant entre autres des membres de condition servile. En plus de dédicaces individuelles offertes à Liber, ce sanctuaire célébrait aussi chaque année l'empereur à une date précise.<sup>445</sup> Bien que cette date, qui devait être inscrite dans la *lex* de l'association, nous est inconnue, le caractère agricole du domaine des Constantii nous permet d'avancer au moins deux hypothèses : les célébrations des Liberalia ou celles des vendanges en octobre. Nous savons que les Liberalia furent célébrés jusque très tardivement en Antiquité, puisque nous possédons la mention de *ludi Liberalici* le 17

---

<sup>441</sup> CIL VI, 261, n° 40; CIL VI, 461, n° 64; CIL X, 1585, n° 99.

<sup>442</sup> Bien que déjà vers la fin de la République, Antoine se voit décerné le titre de Neos Dionysos, Plutarque, *Antoine*, XXVI et LX.

<sup>443</sup> AE 2002, 251, n° 54.

<sup>444</sup> Silvio Panciera, « Sulle vicende di un sacrarium di Liber pater nel suburbio di Roma in età tardoantica », in « *Humana Sapit* »: *études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, éd. par Jean-Michel Carrié et Rita Lizzi (Turnhout: Brepols, 2002), 51-52.

<sup>445</sup> AE 2002, 251-253, n° 54.

mars du Chronographe de 354, ainsi que la permission de célébrer les Liberalia sous Honorius en 399.<sup>446</sup> Cette fête célébrant en premier lieu Liber et la fertilité des jeunes hommes est l'un des moments les plus propices de l'année pour communiquer avec la divinité puisque cette journée lui est spécialement consacrée et qu'il était alors particulièrement à l'écoute. L'autre possibilité, plus probable compte tenu du caractère agricole du domaine, est la période de vendange située entre septembre et octobre et plus particulièrement le 15 octobre que certaines sources décrivent comme *sacrum Libero*.<sup>447</sup> Les sacrifices à Liber et Libera pour les vendanges ont pu être accompagnés d'offrandes pour le salut de l'empereur par association divine.

À partir des données épigraphiques qui concernent le culte de Liber Pater en Italie au Haut-Empire, il convient de dire que ce culte était loin d'être homogène et unitaire. Homme, femme, enfant, vieillard, esclave, affranchi ou encore citoyen, tous pouvaient s'adresser à cette divinité, ou même recevoir une communication directe de Liber à travers un rêve ou une vision. Plusieurs stratégies de communication religieuse, apprises par l'expérience religieuse de chacun, étaient alors à la disposition des dédicants : le don, la dédicace/consécration, le sacrifice, la prière, etc. Ces performances religieuses, individuelles ou communautaires, étaient pour chacune d'entre elles uniques et étaient accompagnées d'une intention, ainsi que d'une configuration qui dépend de son ou ses dédicant(s).

Le phénomène associatif à travers les inscriptions destinées à Liber est particulièrement intéressant et complexe : il invite à reconnaître des hiérarchies parfois simples, parfois compliquées, des rituels qui diffèrent de communautés en communautés, de familles en familles, ou même d'individus en individus. Il permet à certains, tels les esclaves et les femmes, de s'affirmer au sein de la société romaine et au sein de leur communauté, et de participer à la vie sociale, économique, et religieuse de ces dernières.

---

<sup>446</sup> Michele Renee Salzman, *On Roman time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1990), 126 et 242; Karl Leo Noethlichs, « The Legal Framework of Religious Identity in the Roman Empire », in *Group identity and religious individuality in late antiquity*, éd. par Jörg. Rüpke et Éric Rebillard (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015), 24.

<sup>447</sup> CIL VI, 2305-6, n° 31-2; CIL VI, 468, n° 73; Columelle, *De re restica*, XII, 18, 4.

## Conclusion

Maintenant arrivé à la toute fin de cette étude sur Liber Pater, nous pouvons constater toute la complexité de cette divinité et du culte qui en découle. L'objectif que nous nous étions donné était de fournir tout d'abord une meilleure compréhension de la figure divine de Liber : était-il seulement une ancienne lointaine divinité romaine ayant très tôt été éclipsé par Dionysos-Bacchus? Malgré le fait que ces deux divinités soient liées depuis une époque reculée, les Anciens avaient conscience de leur multiplicité divine : il suffit de penser aux cinq Dionysos homonymes énumérés par Cicéron pour en avoir un aperçu.<sup>448</sup>

Afin de déployer toute la complexité de la figure de Liber, nous nous sommes tout d'abord penchés, pour notre premier chapitre, sur la nature du culte de cette divinité et sur la question de l'étymologie du nom de Liber. Puisque l'art de l'étymologie antique était plutôt basé sur une reconstruction assemblée de toutes pièces par son créateur et servait les propos de ce dernier, force est de constater que l'origine de Liber pouvait différer d'individu en individu. Plusieurs conjectures ont alors été émises : ce dieu stimulait et libérait la semence humaine, animale et végétale, il libérait l'esprit des gens enivrés, il était l'un des enfants divins (*liberi*) de Cérès, il assurait la liberté des villes libres sur le territoire italien, etc. L'étymologie moderne, désormais basée sur la linguistique, nous informe que Liber, qui partageait la racine de l'adjectif *liber* (libre), est plutôt basé sur une racine indo-européenne de croissance et de germination. Cette racine de fécondité est aussi associée à une conception de la liberté, non pas politique, mais bien du registre de l'abondance, de la fertilité humaine, animale ou végétale.

C'est avec une meilleure compréhension de l'origine du théonyme « Liber » que nous nous sommes par la suite intéressé à l'épithète qui lui est assigné presque systématiquement à l'époque impériale : Pater. Loin d'être le seul dieu qui recevait l'honneur d'être « père », Liber devient toutefois indissociable de cette identité dès l'Empire. Ce n'est toutefois pas le cas durant la majeure partie de la période républicaine : nos sources épigraphiques ne recensent en Italie que des inscriptions

---

<sup>448</sup> Cicéron, *De natura deorum*, III, 58.

portant le simple théonyme de Liber. Cette association se fait principalement durant le dernier siècle de la République chez les poètes et les historiens, qui associent plutôt l'épithète Pater à Dionysos et ses divers théonymes : Bacchus, Lyaeus, Lenaeus, etc. Cette affiliation est attribuable à la tradition évhémériste qui entourait les mythes dionysiaques et qui a par la suite été associée à Liber, car Dionysos était un humain qui a été divinisé.

Il a ensuite été question de la configuration civique de Liber à Rome. La première configuration publique de Liber à Rome se fait de façon officielle lors de la consécration du temple de Cérès, Liber et Libera. Cette triade est accueillie à Rome comme garante de la fécondité agricole des champs. Leur temple, d'inspiration grec, est traditionnellement placé sur les pentes de l'Aventin, la colline de la plèbe par excellence : or, tout porte à croire que ce temple se trouve plutôt au Forum Boarium tout proche du *Circus Maximus*. La construction d'une « triade aventine » ou d'une « triade plébéienne » par l'historiographie moderne a largement contribué à l'attribution sur l'Aventin du temple de Cérès, Liber et Libera. Il faut cependant déconstruire cette vision anachronique de notre triade : ces divinités n'étaient pas à l'origine conçues par les Romains comme défenseurs de la plèbe, c'est plutôt la plèbe qui les a adoptés comme tel par après.

La seconde configuration publique de Liber se trouve au sein du festival des Liberalia. C'est durant cette période que Liber patronnait les adolescents qui devenaient des hommes et qui prenaient la toge virile. Ces très anciennes célébrations honoraient la liberté du jeune homme vis-à-vis sa famille, ainsi que sa toute nouvelle liberté sexuelle : c'est durant ce festival que celui-ci expérimentait sa première relation charnelle. Liber y présidait comme patron de la stimulation et de la libération de la semence du jeune homme. C'est aussi durant ce festival que les Romains pouvaient sacrifier des gâteaux de miel sur un foyer portable par l'intermédiaire d'une vieille femme. D'autres éléments de cette fête nous sont moins bien connus : selon toute vraisemblance, les Liberalia accueillait aussi à l'origine des jeux qui furent absorbés par les Cerealia donnés en l'honneur de Cérès ainsi qu'un rassemblement de poètes auquel Ovide aurait assisté. À Lavinium, les célébrations des Liberalia étaient toutefois bien différentes : un énorme

phallus était transporté de la ville jusqu'à Rome pour s'assurer une bonne récolte à travers la libération de la semence végétale par Liber.

C'est par l'analyse des étymologies de Liber ainsi que l'étude de sa place dans le culte civique de Rome que son association avec la *libertas* s'est fait le plus sentir. Non pas la liberté politique tel qu'on a pu précédemment penser, mais une liberté qui peut être conçue comme physique et psychologique : c'est Liber qui libère la semence végétale lorsqu'il est accueilli comme divinité agraire au sein de la triade Cérès, Liber et Libera, c'est aussi Liber qui stimule la semence humaine lors des Liberalia à Rome et végétale à Lavinium, mais c'est aussi un Liber-Bacchus qui libère les esprits grâce au vin.

Notre second chapitre s'est concentré sur la figure de Dionysos-Bacchus et sa présence en Italie. Comme ce dernier et Liber étaient devenus indissociables très rapidement, il importait de connaître leur rôle dans le domaine du vin, domaine de prédilection de Dionysos. Nous avons constaté que les festivals romains du vin étaient plutôt consacrés à Jupiter et Vénus et que la tutelle de Liber sur le vin, bien qu'essentielle, était assez réduite par rapport à celle de Dionysos. Seulement trois rites de pressurage du raisin ont été liés à cette divinité : Liber était donc loin d'être considéré comme le dieu du vin par excellence. C'est plutôt l'idée de l'ivresse qui ressort chez Bacchus : celui-ci libère les esprits par l'enivrement et patronise cet état extatique.

Bacchus reste cependant plus célèbre pour la fameuse répression des Bacchantales de 186 av. J.-C. dans la péninsule italique. Le Sénat et les consuls élus cette année-là décidèrent de réprimer le culte perverti de Bacchus et des milliers de conjurés furent condamnés. Trois types de documents nous ont aidés à mieux étudier cette répression : le récit livien, le *senatus-consultum* de Tiriolo, et les vestiges archéologiques de la conjuration. Le récit de Tite-Live est généralement crédible (mais pas à toutes épreuves) sur cette répression et nous révèle de nombreux détails culturels sur les Bacchant(e)s. Le *senatus-consultum* reste quant à lui une source fiable sur le culte de Bacchus qui subsiste après la conjuration de 186 av. J.-C, puisque malgré toute une série d'ordonnances visant à réglementer ce culte, ce dernier n'était pas banni du territoire romain. Restent alors les documents archéologiques à notre disposition pour évaluer l'ampleur de la destruction de la répression et les pratiques culturelles ainsi détruites. Le seul témoin valide est l'autre

souterrain de Bolsena qui nous livre tout un imaginaire d'initiation lié au dionysisme étrusque implanté depuis longtemps dans la région.

Notre dernier chapitre, qui constitue la majeure partie de notre mémoire, avait pour but d'examiner les traces cultuelles du culte de Liber Pater en Italie au Haut-Empire. Pour ce faire, nous nous sommes intéressés aux traces épigraphiques des pratiques cultuelles des Romains et en avons constitué un corpus qui a été analysé grâce à la *lived ancient religion*. Entre autres grâce à l'*epigraphic habit*, nous avons suggéré que l'influence dionysiaque, contrairement à ce que Bruhl pensait, était bien antérieure au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C, avec pour preuve les changements cultuels au sein du temple de San Abbondio à Pompéi.

Nous avons par la suite établi notre corpus épigraphique en établissant une typologie des inscriptions du culte de Liber. Deux grandes catégories en ressortent : les inscriptions funéraires, soit les épitaphes et les poèmes (*carmina*), et les dédicaces. Cependant, la plupart se trouvent dans un contexte d'offrande à Liber et c'est à ce moment que plusieurs stratégies de communication peuvent être employées par un ou des individu(s) pour communiquer avec la divinité. Les rituels de la *dedicatio* et de la *consecratio*, qui modifient techniquement le statut légal d'un objet pour le faire entrer dans le domaine divin, sont particulièrement prisés pour communiquer avec Liber et lui faire une offrande. Sans toutefois vouloir pousser une analyse juridique sur cette question, nous avons plutôt établi qu'un objet devient sacré aux yeux d'un individu en fonction de la perception de ce dernier vis-à-vis son offrande et de la création d'un espace sacré qui par contagion confèrent un statut sacré à une offrande. N'importe quel objet peut en pratique servir d'offrande à Liber, mais l'autel et la statue restent privilégiés au sein des dédicants à Liber. Ces offrandes servant de don à la divinité sont souvent offertes sous le couvert du rituel du *votum* (vœu) : on peut remercier Liber d'une grâce ayant été accordée par le passé, ou encore enjoindre la divinité à bénir une action future nécessitant sa protection.

Après l'analyse des offrandes et des rituels utilisés pour communiquer avec Liber, il convenait d'examiner qui étaient ces Romains qui désiraient établir cette correspondance avec cette divinité. Notre analyse démontre que n'importe quel individu,



peu importe son rang social ou encore son genre, pouvait entrer en contact avec ce dieu. Il est cependant particulièrement populaire au Haut-Empire auprès des affranchis, tandis que peu de traces de l'élite romaine (hormis les Sévères) subsistent quant à une offrande ou un remerciement à Liber. Des stratégies complexes de communication peuvent être établies de façon individuelle, mais il est aussi possible de se regrouper en famille ou encore en association afin de performer certains rituels pour obtenir la grâce de Liber.

Ceci nous amène à la dernière section de notre mémoire, soit le phénomène associatif présent dans notre corpus épigraphique. Après avoir établi notre cadre conceptuel, nous avons analysé nos inscriptions en fonction des trois types d'association que l'historiographie nous a transmis : les collèges professionnels, funéraires, et religieux. Les frontières de ces catégories modernes sont toutefois très floues : une association religieuse pouvait s'occuper des obsèques d'un de ses membres, tout comme un collège professionnel pouvait aussi pratiquer certains rites envers une divinité protectrice. C'est notamment le cas de certains commerçants de vin : ces derniers adoptèrent Liber, divinité du vin, comme protecteur de leur association. L'organisation de ces associations était calquée sur le modèle civique et comportait une hiérarchie parfois complexe. Par la suite, en passant désormais aux collèges funéraires, nous avons constaté que cette dernière catégorie reste absente (faute de preuve plus tangible) de notre corpus. Nous avons plutôt analysé pourquoi et comment, dans un contexte funéraire, un individu s'adresse à Liber. Plusieurs moyens de communication ont été établis, que ce soit par la commémoration, le leg testamentaire ou encore la représentation iconographique d'une entrée dans une association dionysiaque. Finalement, la dernière catégorie d'association, l'association religieuse, reste celle la plus diverse et la plus complexe : aucune de ces communautés n'était identique. La quantité de ses membres, sa hiérarchie, ses pratiques culturelles, tout différait d'une association à l'autre, c'est l'apologie de la pluralité. Les deux formes d'association principalement liées à Liber sont le thiasos et la spira, toutes deux helléniques. Constituées de façon locale, ces communautés se retrouvent un peu partout en Italie et sont particulièrement présentes aux II-III<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.

Ce mémoire désire avant tout approfondir nos connaissances sur la figure divine de Liber, mais aussi mieux connaître qui étaient ces gens qui tentaient d'entrer en

communication avec cette divinité. Notre bilan est varié : Liber est une divinité qui reste en partie insaisissable pour les chercheurs, mais sa figure divine nous est maintenant partiellement plus claire. Ce mémoire demeure une étude de cas et se limite à l'Italie, mais le culte de Liber s'est propagé aux quatre coins de l'Empire. Une étude plus approfondie sur cette divinité et sur son culte, notamment en Afrique du Nord, dans les provinces danubiennes et dans la péninsule ibérique où il était très populaire, serait une grande avancée pour la recherche et apporterait de nombreux éclaircissements sur la figure divine de Liber et les pratiques cultuelles qui l'entourent.<sup>449</sup>

---

<sup>449</sup> Sur Liber et ces trois régions, voir notamment Marc Mayer-Olivé. « El culto de « Liber Pater »: ¿culto popular o culto militar? », dans *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain* (Actes du quatrième congrès de Lyon, 26-28 octobre 2006, Paris : de Boccard, 2006), 305-18; Marc Mayer-Olivé. « Aproximación al estudio de la presencia del culto de Liber Pater en las provincias romanas danubianas a través de las inscripciones latinas », *Euphrosyne* 45, n° 1 (2017) : 517-37; Cadotte, « Shadrapha / Liber ».

## Annexes

### Figures

Figure 1. Ciste de Prénestre de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui montre un rassemblement de diverses divinités. Mon. Inst. 1873, pl. 58-9.

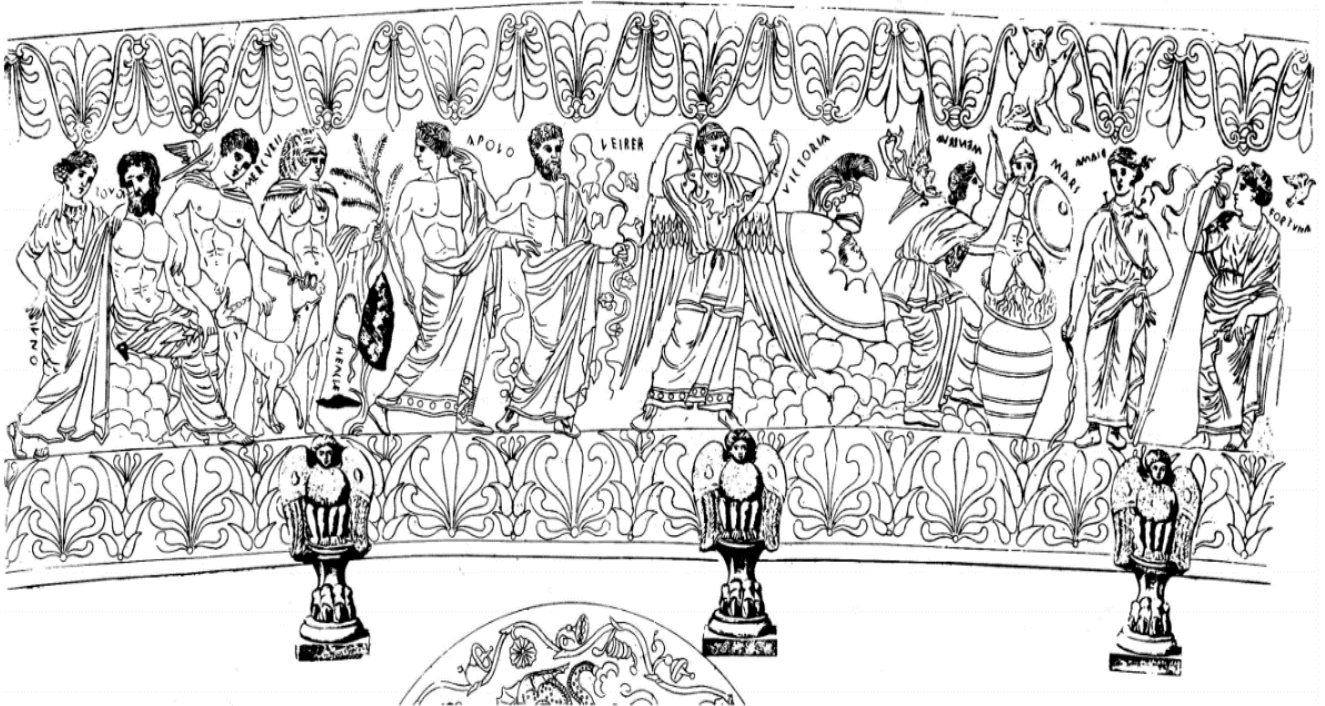


Figure 2. *Acroterion* du temple de Sant'Omobono au Forum Boarium (530-520 av. J.-C.) qui représente Liber-Dionysos et Libera-Ariane accompagnés d'une panthère. Sommella 2011, page 183, figure 16.

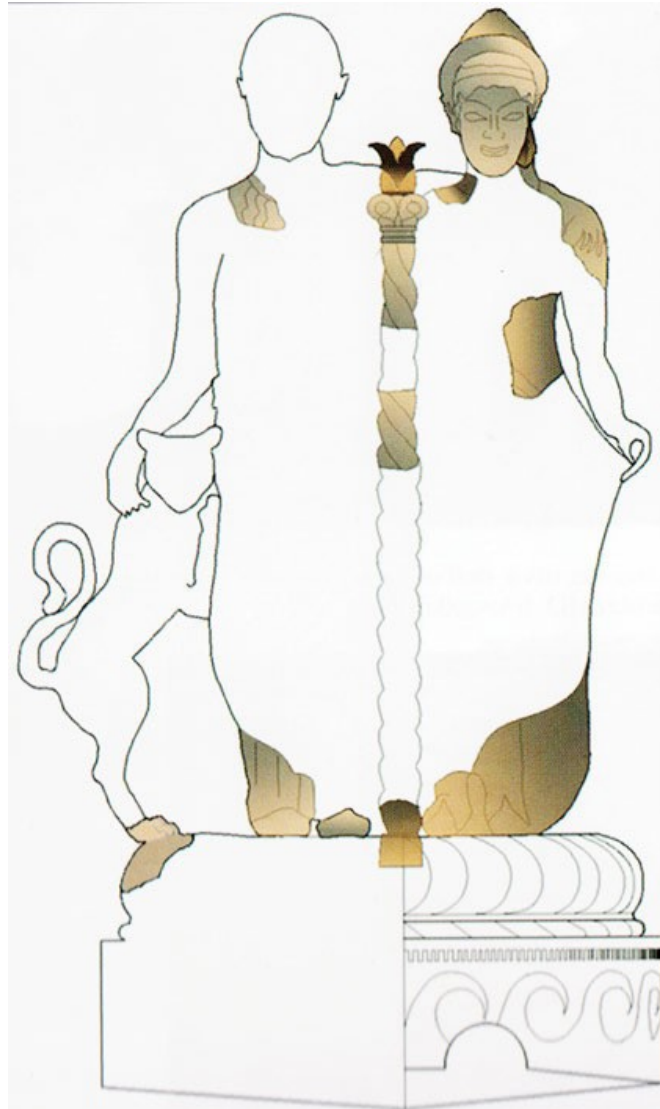


Figure 3. Reconstruction du toit du temple de Mater Matuta à Satricum avec quatre acroteria. De gauche à droite : Liber-Dionysos et une divinité féminine (Ariane ou Libera?), Junon et Jupiter, Hercules et Minerve, et Dione et Apollon. Lulof 2006, page 169.

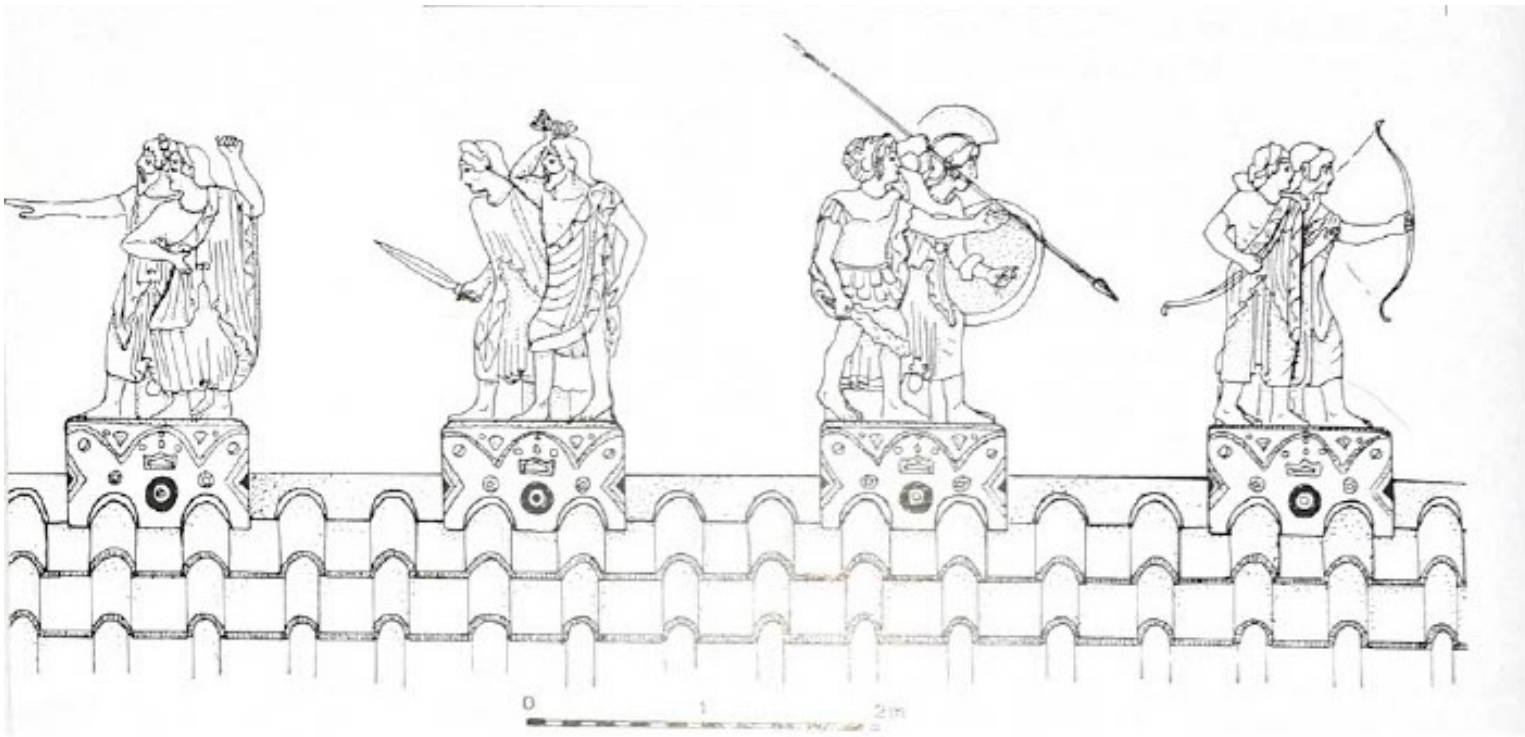


Figure 4. Carte du centre de Rome indiquant les deux localisations possibles du temple de Cérés, Liber et Liber. Spaeth 1996, figure 1.

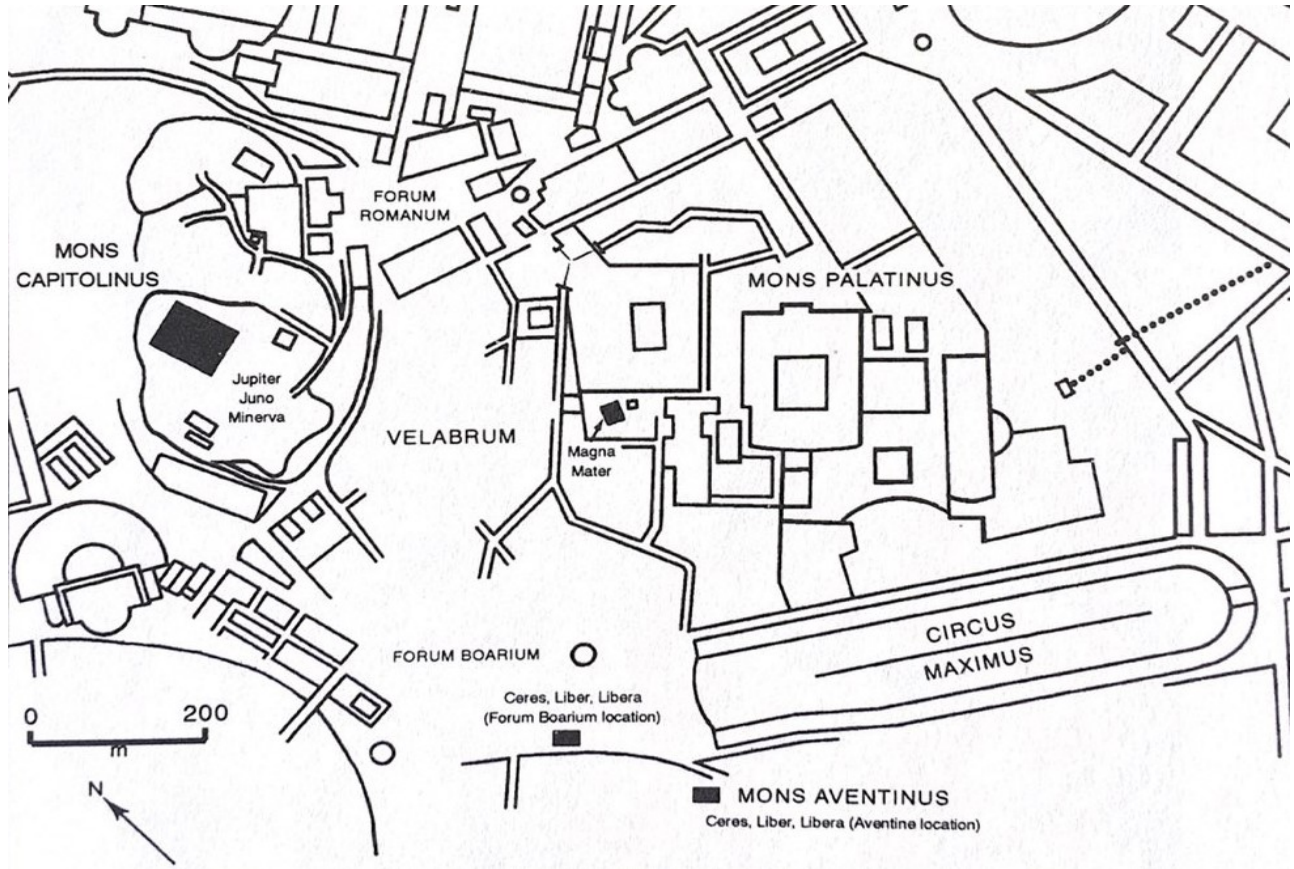


Figure 5. Tablette de bronze de Tiriolo découverte en 1640 portant le senatus-consultum de Bacchanalibus. Kunsthistorisches Museum Antikensammlung, nr. inv. Antikensammlung, III 168.

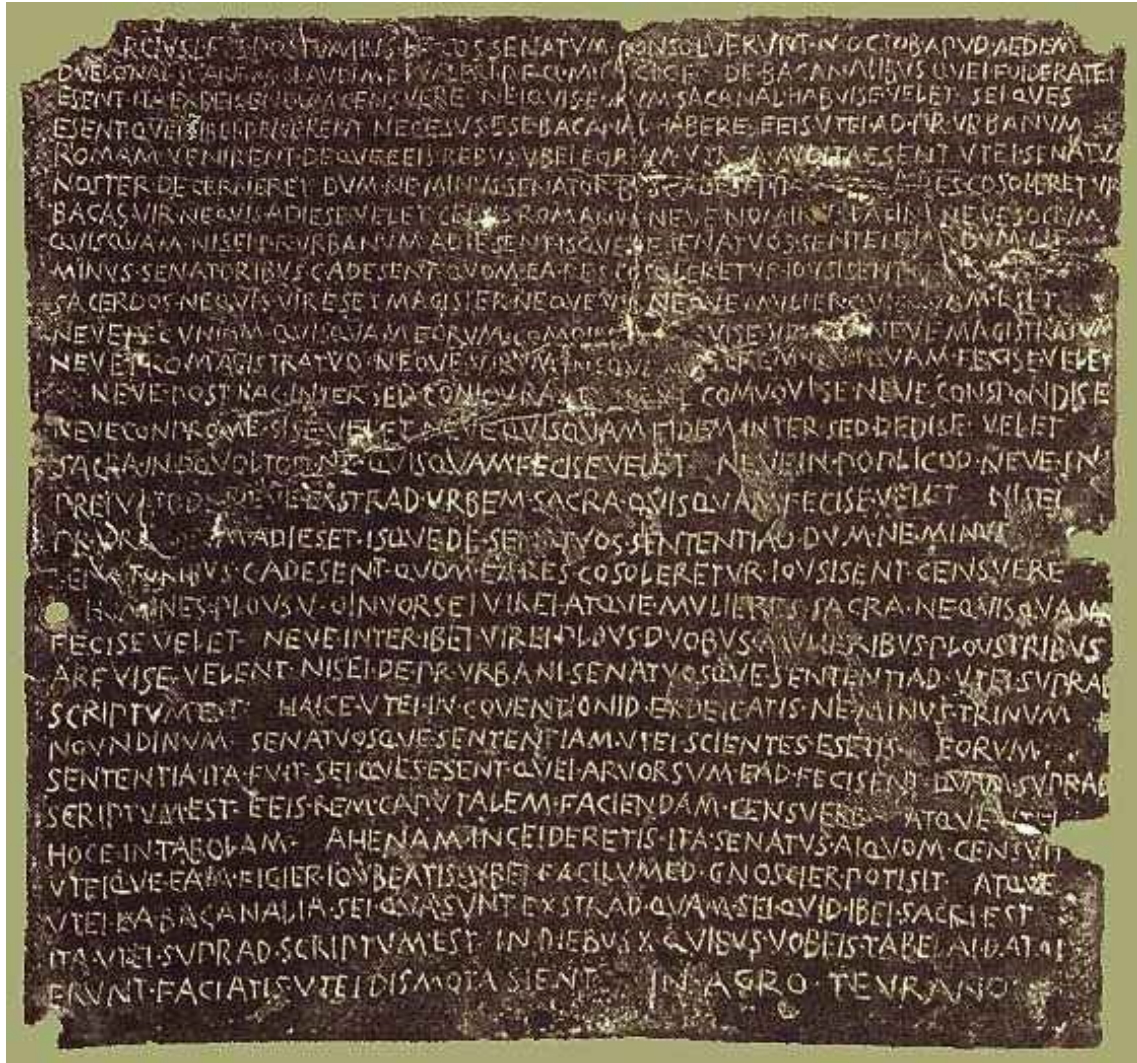
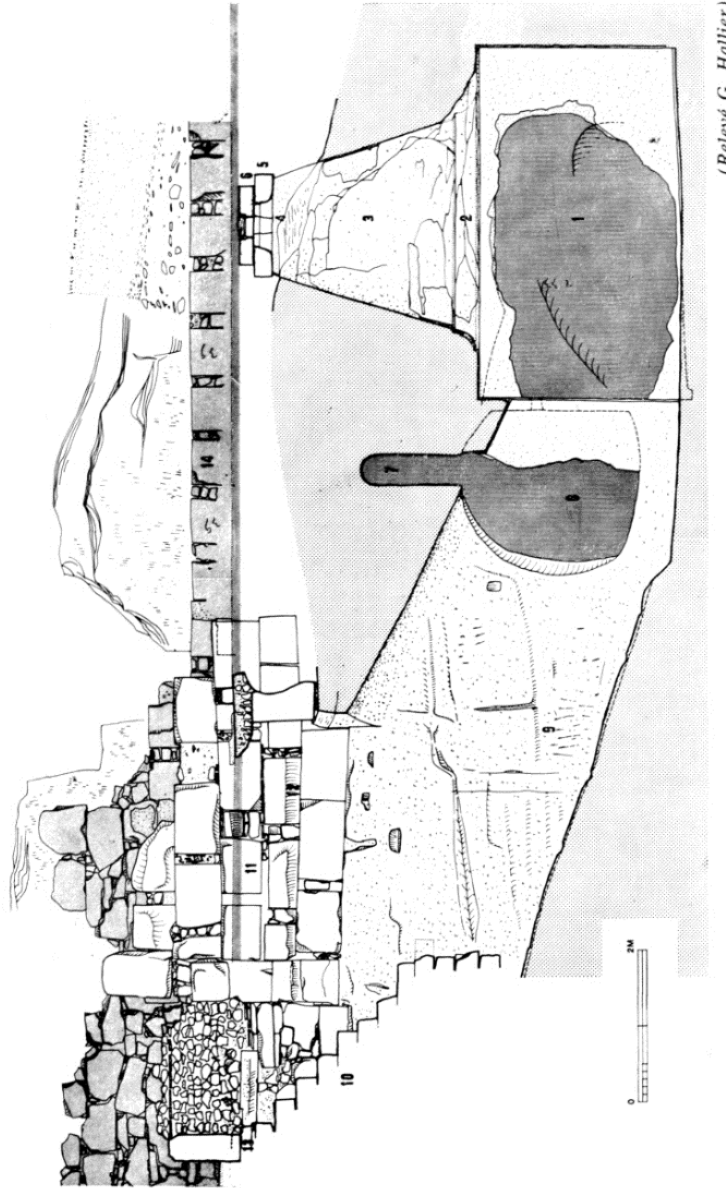


Figure 6. Plan du sanctuaire bachique à Bolsena fouillé par Pailler et Massa-Pairault. Pailler 1970, page 387.



(Relevé G. Hallier)

LÉGENDE:

1. Côté Sud-Est de la salle, brisé.
2. Moulure peinte en rouge.
3. Voûte tronconique.
4. Oculus taillé dans le tuf.
5. Dalles et oculus (deuxième état).
6. Dalle et oculus (troisième état).
7. Galerie n° 1.
8. Elargissement et abaissement de la galerie.
9. Rampe, avec traces d'incision dans la paroi de tuf taillé.
10. Escalier.
11. Mur X.
12. Traces d'appui (obliques) d'une voûte en bâtière.
13. Retour de l'escalier.
14. Mur T (à l'arrière-plan).



## **Catalogue des inscriptions italiennes du culte de Liber**

Ce catalogue présente et recense la totalité (au du moins la quasi-totalité) des inscriptions concernant le culte de Liber Pater dans la péninsule italique au Haut-Empire. À cela s'ajoute au début de notre corpus une section sur les inscriptions républicaines mentionnant Liber et ayant été utilisé pour notre argumentaire. De plus, puisque tout au long de ce mémoire, nous ne faisons pas de distinction entre Liber et Dionysos-Bacchus, les inscriptions adressées à Dionysos-Bacchus sont aussi incluses dans notre catalogue. Certaines des inscriptions présentées dans ce catalogue n'ont pas été utilisées dans notre argumentaire pour diverses raisons, mais leur présence reste essentielle au sein de ce corpus. Le principal corpus utilisé est le *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), et plus précisément les volumes I (inscriptions latines républicaines), V (Gaule cisalpine), VI (ville de Rome), IX (Calabre, Apulie, Samnie, des Sabins, Picénie), X (Bruttie, Lucanie, Campanie, Sicile, Sardaigne), XI (Émilie, Étrurie, Ombrie), XIV (Latium ancien). D'autres corpus comme les *Inscriptiones Graecae* (IG) ou les *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (IGUR) comportent chacun quelques inscriptions. Des corrections ou des spécifications concernant ces inscriptions sont recensés dans l'Année épigraphique (AE). Nous adoptons pour ce catalogue le modèle simplifié de l'Epigraphic Database Rome (EDR), une branche de l'Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy (EAGLE) présidé par Silvia Orlandi. Nous offrons donc de recenser pour toutes nos inscriptions la ville de découverte, son support, ses mesures en centimètres, le type d'inscription, sa datation et la bibliographie abrégée à son corpus d'origine et à ses corrections dans des ouvrages tels que l'Année épigraphique (s'il n'y a pas de littérature outre que le corpus d'origine à citer, il n'y aura pas de section « bibliographie »).

---

## Époque républicaine

### **1. CIL I<sup>2</sup>, 381**

Ville : Pisaurum  
Support : cippe de pierre  
Mesures: Hauteur: 97 Longueur: 45 Profondeur: 40  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 229-220 av. J.-C.  
Bibliographie: CIL XI, 6303

Texte :  
Lebro

### **2. CIL I<sup>2</sup>, 2440**

Ville : Ostia  
Support : base de marbre  
Mesures: Hauteur: 4 Longueur: 22.2 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 200-101 av. J.-C.  
Bibliographie: AE 1920, 56

Texte :  
No(vius) Ofalius No(vi) f(ilius) q(uaestor) pro  
sed et familia soua Leibero  
donum dat meret(o)

### **3. AE 1983, 309**

Ville : Ostia  
Support : parallélépipède de pierre  
Mesures: Hauteur: 28 Longueur: 36 Profondeur: 16  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-51 av. J.-C.

Texte :  
C(aius) Pompeu=  
dius C(ai) l(ibertus)  
Lib(ero)

### **4. CIL I<sup>2</sup>, 1550**

Ville : Aquinum  
Support : parallépipède de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 100-50 av. J.-C.  
Bibliographie: CIL X, 5422

Texte :  
Serviai C(ai) f(iliae)  
sacerdotis Liberi  
publicai Aquinatis

### 5. CIL I<sup>2</sup>, 563

Ville : Praeneste  
Support : ciste de bronze  
Mesures: Hauteur: 41 Longueur: ? Profondeur: 23.5  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 330-300 av. J.-C.  
Bibliographie: CIL XIV, 4105

Texte :  
<:f>  
Leiber

### 6. CIL I<sup>2</sup>, 581

Ville : Tiriolo  
Support : tablette de bronze  
Mesures: Hauteur: 27.3 Longueur: 28.5 Profondeur: 0.4  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : 186 av. J.-C.  
Bibliographie: AE 2011, 24; AE 2005, 121; AE 2000, 25

Texte :  
[Q(uitus) M]arcius L(uci) f(ilius), S(purius) Postumius L(uci) f(ilius) co(n)s(ules),  
senatum consoluerunt n(onis) Octob(ribus) apud aedem  
Duelonai sc(ribundo) arf(uerunt) M(arcus) Claudi(us) M(arci) f(ilius), L(ucius) Valeri(us)  
P(ubli) f(ilius), Q(uitus) Minuci(us) C(ai) f(ilius), de Bacanalibus qui foederatei  
esent, ita exdecendum censuere: nequis eorum Sacanal habuisse velet; seiques  
esent, qui sibi deicerent necesus esse Bacanal habere, eis utei ad pr(a)itorem urbanum  
Romam venirent, deque eis rebus, ubi eorum vtr[ba] audita esent, utei senatus  
noster decernerent, dum ne minus senator <i> bus C adesent <quom e> a res

cosoleretur.

Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nomen Latini neve socium quisquam, nisi praetorem urbanum adiesent, isque de senatus sententia, dum ne minus senatoribus C adiesent, quom ea res cosoleretur, iousissent. Censuere. Sacerdos nequis vir eset; magister neque vir neque mulier quisquam eset; neve pecuniam quisquam eorum comoine[m] [h]abuisse velet; neve magistratum neve pro magistratu[d] neque virum [neque mul]ierem qui <s> quam fecisse velet; neve posthac inter sed coniura[se] neque comvovise neve conspandise neve compromesise velet, neve quisquam fidem inter sed dedisse velet. Sacra in [o]quod ne quisquam fecisse velet; neve in poplicod neve in preivatod neve extrad urbem sacra quisquam fecisse velet, nisi praetorem ur[b]anum adiesent, isque de senatus sententia, dum ne minus senatoribus C adiesent, quom ea res cosoleretur, iousissent. Censuere. Homines plous V oinvorsei virei atque mulieres sacra ne quisquam fecisse velet, neve inter ibei virei plous duobus, mul[i]eribus plous tribus arfuisse velent, nisi de praetoris urbani senatusque sententia, uti suprad scriptum est. Haec uti in co[n]ventionid exdeicatis ne minus trinum noundinum, senatusque sententiam uti scientes esetis, eorum sententia ita fuit: sei quae esent, qui arvorsum ead fecissent, quam suprad scriptum est, eis rem capitalem faciendam censuere; atque uti hoc in tabulam ahenam incederetis, ita senatus ai quom censuit, utique eam figier iubeatis, ubi facilumed gnoscier potisit; atque uti ea Bacanalia sei qua sunt, extrad quam sei quid ibei sacri est, ita uti suprad scriptum est, in diebus X, quibus vobis tabelai datai erunt, faciatis uti dismota sient. In agro Teurano.

## Haut-Empire

### 7. AE 1996, 732

Ville : Comum

Support : autel de pierre

Mesures: Hauteur: 63 Longueur: 42 Profondeur: 29

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :

Libero

Patri

M(arcus) C(---) Onesi=

mus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

## 8. AE 1974, 350

Ville : Mediolanum

Support : autel de pierre

Mesures: Hauteur: 91 Longueur: 49 Profondeur: 38

Type d'inscription: sacrée

Datation : 1-300 apr. J.-C.

Texte :

Libero

patri

cultores

## 9. CIL V, 5543

Ville : Mediolanum

Support : autel de pierre

Mesures: Hauteur: 86 Longueur: 44 Profondeur: 40

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-300 apr. J.-C.

Texte :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onservatori)

et Libero

Patri vini=

arum con=

servatori

Verus et Va=

lerius Vale=

ri Maximini

v(otum) s(olvunt) l(ibenter) m(erito)

## 10. AE 1947, 47

Ville : Mediolanum

Support : autel de pierre

Mesures: Hauteur: 102 Longueur: 52 Profondeur: 45

Type d'inscription: sacrée

Datation : 150-250 apr. J.-C.

Bibliographie: AE 1950, 145

Texte :

Libero patri

C(aius) Albinus C(ai) f(ilius)

Ouf(entina) Optatu[s]  
Ivir i(iure) d(icundo) man(- - -)  
pot(- - -) cum con=  
iuge liberis  
'nur(u)'  
nepot[i]bus l(ibenter) m(erito)

### 11. CIL V, 5509

Ville : Mediolanum  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 91 Longueur: 42 Profondeur: 32  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 150-250 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2005, 654

Texte :  
<:in fronte>  
I(ovi) O(ptimo) M(aximo)  
una cum  
dibus dia=  
buque  
Valerianus  
Tadiā[ni? fil]ius  
v(otum) s(olvit) l(ibenter) m(erito)  
<:in postica>  
Libero  
Patri aede(m)  
C(aius) Albinus  
C(ai) p(ilius) Ouf(entina) Op=  
tatus IIVir  
iur(e) d(icundo) m(- - -) p(- - -)  
l(ibenter) m(erito)

### 12. AE 1992, 758

Ville : Comum  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 45 Longueur: 43 Profondeur: 31  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 200-400 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 1995, 628

Texte :  
[Libero]  
[p]atr[i con]s[e]rvat(ori)  
Vindemiarum  
Maximinus Verus  
Aper conduqtor(es)  
l(oco) d(ato) Aquilio proqur(atore)

### 13. CIL V, 3260

Ville : Verona  
Support : autel de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Sacrum  
Libero  
M(arcus) Lutarius  
Verus  
et Novellia  
[(mulieris)] liberta  
Vera  
voto soluto

### 14. CIL V, 6956

Ville : Augusta Taurinorium  
Support : autel de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-200 apr. J.-C.

Texte :  
Libero Patri  
Sacrum  
L(ucius) F(- - -) Sêñecio  
v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito).

### 15. CIL V, 793

Ville : Aquileia  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 72 Longueur: 22 Profondeur: 19  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Libero  
et Liberâe  
sacrum.  
P(ublius) Gavius  
Astectus,  
V̄Ivir,  
imperio  
posuit.

### 16. CIL V, 8235

Ville : Aquileia  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-250 apr. J.-C.

Texte :  
In [h(onorem) d(omus) d(ivinae)]  
Libero [patri?]  
et Pa[ci? Aug(ustae?)]  
Aria[---]  
piscin[am et]  
sign[a---].

### 17. IA, 273

Ville : Aquileia  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 35 Longueur: 40 Profondeur: 13  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 50-150 apr. J.-C.

Texte :  
Libe[ro ---]



sa[cr(um)]  
T(itus) C[---]

### 18. IA, 275

Ville : Aquileia  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 51 Longueur: 31 Profondeur: 31  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
Colleg(ium) Lib(eri)  
et A[---]I[---]ibi  
in [---]I[---]oi  
cimi[---]I[---]um  
b[---]  
c[---]ie[---]ina  
-----

### 19. AE 1991, 778

Ville : Aquileia  
Support : parallépipède de pierre  
Mesures: Hauteur: 21 Longueur: 41 Profondeur: 55  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 226-275 apr. J.-C.

Texte :  
Libero Patr[i]  
[V]alerius Valens, sig[nifer],  
et Domitius Zosim[us, act(or)]  
[in ra]tio[ne] D[omiti Terentiani]  
-----

### 20. IA, 272

Ville : Aquileia  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 87 Longueur: 39 Profondeur: 28  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-50 apr. J.-C.

Texte :  
Ex vis «r u 7»  
Libero  
sacrum.

### **21. CIL V, 326**

Ville : Parentium  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Genio Lib(eri)  
Aug(usto) sac(rum)  
L(ucius) Salonius  
Severus

### **22. CIL V, 8838**

Ville : Patavium?  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 44 Longueur: 37 Profondeur: 15  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-50 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2016, 458

Texte :  
Libero [- - -]  
Aria El[- - -]  
aqua p[erducta?].

### **23. CIL V, 2110**

Ville : Tarvisium  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-100 apr. J.-C.

Texte :  
Liberi Patri.  
P(ublius) Cassius Q(uinti) [f(ilius)]  
Cla(udia)  
Longinus.

#### 24. AE 1966, 152

Ville : Tergeste  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 21 Longueur: 37 Profondeur: 10  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
---  
[---]s sacerdo[s ---]  
[--- Cae]lemontan[o---]  
[---] Liberi Patr[is fecit]  
[nomine suo et fili]orum P(ubli) T(iti) [---]  
-----

#### 25. CIL VI, 3

Ville : Roma  
Support : pied en marbre  
Mesures: Hauteur: 16 Longueur: 27.5 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 200-300 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2005, 180

Texte :  
----- ?  
[Liber]o deo +[---],  
[Au]r(elius) Victor sac[erdos]  
d(ono) d(edit).

#### 26. CIL VI, 463

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 36 Longueur: 49 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée

Datation : 175-300 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2005, 181  
Commentaire : trouvé au même endroit que CIL VI, 3

Texte :  
[---] Kalandio pro sua salute donum  
[dedit L]ibero Kalliniciano.

### **27. CIL VI, 48**

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 29.5 Longueur: 46.8 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 298-301 apr. J.-C.

Texte :  
Fecfrat Eufranor Bacchum,  
quem Gallus honorat  
fastorum consul carmine,  
ture, sacris.

### **28. CIL VI, 49**

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 59.5 Longueur: 45.7 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : fin du Haut-Empire

Texte :  
Bacchum  
et Sylenum  
sobrios  
vides;  
sic cocum decet.

### **29. CIL VI, 32458**

Ville : Roma  
Support : sarcophage de marbre  
Mesures: Hauteur: 31 Longueur: 33 Profondeur: 4  
Type d'inscription: funéraire

Datation : 100-300 apr. J.-C.

Texte :

[Hic iacet Ogygii Bacc]hi dei nota  
[sacerd]os  
[pastophorus]quae deae Nilo=  
[tidis usq(ue) p]udica,  
[nomine Ale]xandria, cui flos  
[vixd]um iuventae,  
[cum iam P]arcarum nota sustu=  
[lit] invida Diti.  
[ἐνθά]δε Ἀλεξάνδρια κόρη πρόπο=  
λος Διονύσου,  
[π]αστοφόρος τε θεᾶς Νειλώτιδος  
Εἴσιδος ἀγνῆς,  
εἴκοσι δις πληρώσασα χρόνω  
κεῖται λυκαβάντων.

### 30. CIL VI, 2297

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 67 Longueur: 108.5 Profondeur: ?

Type d'inscription: faste (Maffeiani)

Datation : 8 av. J.-C. à 14 apr. J.-C.

Bibliographie: CIL I<sup>2</sup>, p. 222-8

Texte :

⟨:columna III⟩

D Lib(eralia), n(efas?) p(iaculum?)

### 31. CIL VI, 2305

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 67 Longueur: 108.5 Profondeur: ?

Type d'inscription: faste/ménologe

Datation : 1-100 apr. J.-C.

Bibliographie: CIL I<sup>2</sup>, p. 280; AE 2012, 179

Texte :

⟨:columna X⟩

Vindemiae.

Sacrum

Libero.

### **32. CIL VI, 2306**

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 67 Longueur: 108.5 Profondeur: ?

Type d'inscription: faste/ménologe

Datation : 1-100 apr. J.-C.

Bibliographie:; CIL I<sup>2</sup>, p. 280; AE 2004, 11

Texte :

<:columna X>

Vindemiae.

Sacrum

Libero.

### **33. CIL VI, 2251**

Ville : Roma

Support : inconnu

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Commentaire : Retrouvé au même endroit que CIL VI, 2252

Texte :

Pontius Da=

duchus spi=

rarches Li=

beris Patris

stibadium res[tit]=

uit loco suo.

### **34. CIL VI, 2252**

Ville : Roma

Support : inconnu

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Commentaire : Retrouvé au même endroit que CIL VI, 2251

Texte :  
Achilleus  
spirarch[es Li]=  
beris Pat[ris]  
stibadium [res]=  
tituit loco [suo].

### 35. CIL VI, 2253

Ville : Roma  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
D(is) M(anibus).  
C(aius) Gerulonius Satyrus  
Aeliae Gratiae coniugi  
dulcissimae cum qua  
vixit ann(is) XII, mens(ibus) II,  
bene merenti fecit  
cum spira sua.

### 36. CIL VI, 2254

Ville : Roma  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 24 Longueur: 41 Profondeur: 4  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 1-100 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 1989, 33

Texte :  
<:columna I>  
C(aius) Titius  
C(ai) f(ilius) Qui(rina)  
Rufus,  
Titia  
Zosariu(m).  
<:columna II>  
hìc sita est,  
Propitiae pupa  
et famula,

Bacchi cymbalis(tria).  
C(aius) Titius  
Philodespotus  
vix(it) an(nis) XIIIX.

### 37. CIL VI, 2255

Ville : Roma  
Support : cippe de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
Iustin(a)e  
nart(h)ecofor(a)e  
dulcissim(a)e  
Mercurius f(ilius)

### 38. CIL VI, 8826

Ville : Roma  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 38 Longueur: 60 Profondeur: 8  
Type d'inscription: honorifique  
Datation : 102 apr. J.-C.  
Commentaire : retrouvé au même endroit que CIL VI, 30965

Texte :  
Collegio Liberì Patris et Mercuri  
negotiantium cellarum vina=  
riarum Novae et Arrunti=  
anae Caesaris n̄(ostri)  
Cinnamus Imp(eratoris) Nervae Caesaris à  
Traiani Aug(usti) Germ(anici) servos ver=  
na dispensator ob immunitat(em)  
d(ono) d(edit) cura(m) agentibus ann(o) prio(re)  
Ti(berio) Claudio Zosimo et Sex(to) Caelio  
Agathemero, Licinio Sura II Serviano II co(n)s(ulibus).



### 39. CIL VI, 30965

Ville : Roma

Support : tablette de pierre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : Haut-Empire

Commentaire : retrouvé au même endroit que le CIL VI, 8826

Texte :

Sancto deo

Libero Patri

M(arcus) Val(erius) Vettius

Amphion

Domni Praedius

numini eius

aedem

restituit

### 40. CIL VI, 261

Ville : Roma

Support : base de statue

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 190-235 apr. J.-C.

Texte :

Fla(via) Procla Cal(oaeri)

et spira

pro salu(te) Augg(ustorum) nn(ostrorum)

M(arcus) Aur(elius) Sabinus d(onum) d(edit) d(edicavit) suppl(icante)

C(aio) Iul(io) Calocaero ierof(anta)

### 41. AGRW 15827

Ville : Roma

Support : tablette de pierre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: funéraire

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :

Παρθένος εἰναέτης, δέκατον βαίνου' ἐνιαυτό[ν],

ἤδη καὶ τοκέων ἄλιον μόχθου νοέουσα  
Ἰουλία Κυιντιλίου θυγατὴρ γλυκεροῖο τοκῆος  
Ἐπι δηφόροιο κεῖμαι τὴν πανυστάτην  
δωτείνην πατέρος πολυδακρυτον ναίουσα·  
ὄν τείων Διόνυσος ὁ Βάκχιος ἐν θιαάσοισιν  
[ήγ]ήτειραν ἐμὲ σπείρης ἐ[ν] έβησσε [χ]ορεύειν

#### 42. IG XIV, 1642

Ville : Roma  
Support : stèle de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 1-200 apr. J.-C.

Texte :  
Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοισ)  
Μήπω γευσάμενος ἤβης  
ὤλισθον ἐς Ἄδου δάκρυα  
καὶ στοναχὰς λείψας αἰῶνι  
γονεῦσι δύσμορος, οὐδ' ἐνόησα  
βροτῶν ψαῦσαι βιότοιο· ἐπά  
μόνους λυκάβαντας δύο  
καὶ μῆνας ἔξησα, ὧν τρεῖς  
ἐξέτελουν Διονύσῳ ὄργια  
βαζων· Ἡρόφιλον δ' ἐκάλουν με  
πατήρ καὶ πότνιαμήτηρ.  
ἔγνωσ, ὧ̅ παροδεῖτα, τίς ἤμην·  
οὐκ ἐγενήθην

#### 43. IG XIV, 1990

Ville : Roma  
Support : sarcophage de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
Σατορνεῖνος ἐγὼ κικλήσκομαι· ἐκ  
δέ με παιδὸς εἰς Διονύσου ἄγαλμ' ἔθεσαν μήτηρ τε πατήρ τε.

#### 44. IG XIV, 925

Ville : Roma

Support : plaque de marbre

Mesures: Hauteur: 51 Longueur: 120 Profondeur: ?

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :

Ἀγνῆς εὐσέμνοιο σπείρης Τραιανησίων οἶδε  
ἱερεῖς ἰέρ[ε]ιά τε θεοῦ μεγάλου Διωνύσου  
Λ(ούκιος) Σουάλιος Λ[ε]ωνίδης καὶ < --- >  
καὶ Ἰουλία Ῥουφεῖνα· ἐπὶ παραστάτῃ Σεκούνδῳ.

#### 45. CIL VI, 36920

Ville : Roma

Support : épystyle de marbre

Mesures: Hauteur: 73 Longueur: 117 Profondeur: 60

Type d'inscription: restauration

Datation : 142-161 apr. J.-C.

Texte :

[--- An]toninus  
[---] imp(erator) Π  
[--- r]estituit.

#### 46. IG XIV, 1642

Ville : Roma

Support : base de pierre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : Haut-Empire

Bibliographie: IGUR III, 1227

Texte :

Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις).  
μήπω γευσάμενος ἥβης  
ᾧλισθον ἐς Ἄδου  
δάκρυα καὶ στοναχὰς  
λείψας αἰῶνι γονεῦσιν  
δύσμορος, οὐδ' ἐνόησα  
βροτῶν ψαῦσαι βιότιο

ἑπτὰ μόνους λυκάβαντας δύο  
καὶ μῆνας ἔζησα  
ὧν τρεῖς ἐξετέλουν Διονύσῳ ὄργια βάζων  
Ἡρόφιλον δ' ἐκάλουν με  
πατήρ καὶ πότνια μήτηρ  
ἔγνωσ, ὃ παροδεῖτα, τίς ἤμην·  
οὐκ ἐγενήθην.

#### 47. IG XIV, 974

Ville : Roma  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-50 apr. J.-C.  
Bibliographie: IGUR I, 153

Texte :  
Διονύσου  
ΣΚΙΑΝΘΙ  
κατὰ πρόσταγμα  
Μάρκος Πινάριος  
Πρόκλος καὶ  
Ἀριστόβουλος  
Ἀριστοβούλου.

#### 48. IG XIV, 975

Ville : Roma  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire  
Bibliographie: IGUR I, 154

Texte :  
θεῶ Διονύ=  
σῳ Σερβιλία  
Οἰκονομί=  
α μετὰ τοῦ  
ἀνδρὸς  
αὐτῆς

Καλλιγρά=  
τους δῶρον  
ἔθηκεν.

#### 49. IG XIV, 976

Ville : Roma  
Support : tablette de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 180-192 apr. J.-C.  
Bibliographie: IGUR I, 155

Texte :  
ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μ(άρκου) Αὐρ(ηλίου)  
Κομμόδου Ἀντωνεῖνου Φήλικος Σεβαστοῦ [...]  
[...]καὶατοῦ δήμου Ῥωμαίων[...]  
[...] ἔτει δωδεκάτῳ Διονύσῳ [...]  
[...] Μ(άρκος) Λουκκεῖος [...]  
[...]ῶρων ἐκ τῶν ἰδίων [...]

#### 50. IG XIV, 977

Ville : Roma  
Support : base de pierre  
Mesures: Hauteur: 51 Longueur: 120 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-300 apr. J.-C.  
Bibliographie: IGUR I, 156

Texte :  
Διονύσου ἱερεῖς  
θεοῖς τοῖς ἐπικειμέ=  
νοῖς καὶ σπείρη ἱερᾶ  
ἀνέθηκαν  
Ἰ(ίτος) Αἴλιος Ἔρωσ  
Οὐφεινία Παυ<λ>εῖνα  
Γαμουρῆνα · Κοσμιάς  
Ἰ(ίτος) Ἰούλιος Μασκλίων



Datation : Haut-Empire  
Bibliographie: IGUR I, 159

Texte :  
ἔστια Διονύσου  
Ἀπρωνιανὸς ἱεροφάντης.

#### 54. AE 2002, 251

Ville : Roma  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 82 Longueur: 62 Profondeur: 4  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 222-235 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2006, 165  
Commentaire : retrouvé au même endroit que EDR005013

Texte :  
Pro salute  
Imp(eratoris) Caes(aris) [[C(ai) Iuli Veri]]  
[[Maximin(i)] Pii Felicis Aug(usti)  
[[et Iuliae Mameae matris]]  
[[Aug(usti) n(ostri) et castror(um) senatusq(ue)]]  
sacrarium Liberi Patris  
in praedis Constantiorum  
omnibus annis  
celebrantur.

#### 55. EDR005013

Ville : Roma  
Support : architrave de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 271-330 apr. J.-C.  
Commentaire : retrouvé au même endroit que AE 2002, 251

Texte :  
-----?  
[De?]o Libero Pat[ri ---?]  
[--- ?] C[---].

### 56. CIL VI, 8796

Ville : Roma

Support : statue

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 200-300 apr. J.-C.

Texte :

M(arcus) Aurelius Successus Aug(usti)  
lib(ertus) a cura amicor(um) q(uin)q(uennalis) et  
Pomponia Victorina mat(er)  
coll(egii) Liberi Patris d(onum) d(edit)

### 57. CIL VI, 30122

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: funéraire

Datation : 200-300 apr. J.-C.

Texte :

magna virtus pueri victusque remisit animam  
volnus habet venis et c(a)e[c]o carpitur ipse  
condidimus terr(a)e a[ri]sque sacrabimus ipsum  
qui sonus auditur et vox imago Ly(a)ei  
murmurant et chitari cord(a)e cum voce decores  
hos tibi versiculus cum lacrimis fecerunt ipsi parentes

### 58. CIL VI, 294

Ville : Roma

Support : autel de marbre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 1-200 apr. J.-C.

Texte :

Herculi, Libero, Silvano,  
diis Sanctis, Ti(berius) Iulius Alexander d(ono) d(edit).



## 59. CIL XVI, 10

Ville : Breznik

Support : tablette de bronze

Mesures: inconnues

Type d'inscription: diplôme militaire

Datation : 70 apr. J.-C.

Commentaire : **ajouté au corpus puisque cette inscription fait mention d'une statue de Liber au Capitole**

Texte :

[...]

Non(is) Marti(i)s descriptum et recogni/tum ex tabula aenea quae fixa est

Romae in capitolio ad aram gen=

tis Iuliae latere dextro ante si=

gnum Liberi Patris tabula I pag(ina) I

[...]

## 60. CIL XVI, 11

Ville : Herculaneum

Support : tablette de bronze

Mesures: inconnues

Type d'inscription: diplôme militaire

Datation : 70 apr. J.-C.

Commentaire : **ajouté au corpus puisque cette inscription fait mention d'une statue de Liber au Capitole**

Texte : [...]

aenea quae fixa est Romae in Capi=

tolio in podio arae gentis Iuliae

latere dextro

ante signum Lib(eri) Patris

## 61. IGUR I, 160

Ville : Torre Nova

Support : base de marbre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 160-165 apr. J.-C.

Commentaire : seuls seront inclus le titre des magistrats de ce thiasé

Texte :

Face 1, Colonne A

ἥρωξ  
δαδοῦχος  
ἱερεῖς  
ἰέρειαι  
ἱεροφάντης  
θεοφόροι  
ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος  
κισταφόροι  
ἀρχιβουκόλοι  
βουκόλοι ἱεροί

Colonne B

ἀρχιβάσσαροι  
ἀμφιθαλεῖς  
λικναφόροι  
φαλλοφόρος  
πυρφόροι  
ἱερομνήμων  
ἀρχινεάνισκοι  
ἀρχιβασσάραι  
βουκόλοι

Colonne C

ἀπὸ καταζώσεως

Face 2, Colonne A

βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως  
βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως  
ἱεροί βάκχοι

Face 3, Colonne B

ἀντροφύλακες  
βάκχαι

Colonne C

σειγηταί

**62. CIL V, 623\***

Ville : Roma

Support : inconnu

Mesures : inconnues

Type d'inscription : sacrée

Datation : Haut-Empire

Bibliographie: AE 2015, 151

Texte :  
D(ecimus) Labebius  
Ingenuus  
Libero patri.

### 63. CIL VI, 707

Ville : Roma  
Support : autel de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-300 apr. J.-C.

Texte :  
Sol(i), Serapi, Iovi,  
Libero Patri  
et Mercurio  
et Silvan(o) sacr(um)  
C(aius) Corneli(us) Hon=  
oratus d(ono) d(edit) d(edicavit).  
Berna et An=  
thus fili(i),  
D(ecimus) Valeri(us) Neo=  
phitus ((sestertia?)) IIII CCCLX.

### 64. CIL VI, 461

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 209-211 apr. J.-C.  
Bibliographie:

Texte :  
Pro salute {m} et victoria {s}  
dd(ominorum) nn(ostrorum)  
Imp(eratorum) Severi et Antonini Augg(ustorum)  
et Iuliae Aug(ustae) matri(s) Augg(ustorum) totiusq(ue)  
domus divinae eorum  
ex concessu in praediis suis sacrarium  
dei Liberi cum aedicula et colum=

nis suis i<m=N>pendi(i)s marmorarunt  
et aream et ortulum super Nym=  
phis qui locus appellatur Memphi  
donum dederunt spirae

### 65. CIL VI, 462

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 21 Longueur: 22 Profondeur: ?  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire  
Bibliographie: AE 2000, 157

Texte :  
Hic fuit horridus  
ante locus,  
Asteri consilio coe=  
ptus libeꝛ n ꝛter Bromio  
Silvigeri dei Auxilium  
renovatum in urbe.

### 66. CIL VI, 464

Ville : Roma  
Support : autel de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire  
Bibliographie:

Texte :  
Libero Patri  
d(ederunt) d(e) s(uo) m(erito) (?)  
Mercurialis,  
Saturninus,  
Adlectus,  
Agathonicus.

### 67. CIL VI, 465

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre

Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire  
Bibliographie:

Texte :  
Onesimus Libero Patri  
d(onum) d(edit)

### 68. CIL VI, 2301

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 38 Longueur: 25 Profondeur: 5  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : 1-50 apr. J.-C.  
Bibliographie: CIL I<sup>2</sup>, p. 250

Texte :  
〈:columna II〉  
[...]  
D Liber(alia), [n(efas?) p(iaculum?)]  
Libero in Ca[pitolio]  
[...]

### 69. CIL VI, 32486

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : 15-37 apr. J.-C.  
Bibliographie: CIL I<sup>2</sup>, p. 242;

Texte :  
〈:columna I〉  
[...]  
[D XVI Li]b(eralia), Agon(alia), n(efas?) p(iaculum?)  
[...]

### 70. AE 1923, 24-5

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 126 Longueur: 90.4 Profondeur: 1.3

Type d'inscription: fastes, lois, actes

Datation : 14-37 apr. J.-C.

Bibliographie: ; AE 1937, 5

Texte :

[...]

[D XVI L]ib(eralia) Ago[n(alia) n(- - -) p(- - -)]

[...]

### 71. CIL VI, 467

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Bibliographie:

Texte :

Deo Sancto numini

deo Magno Libero

Patri et Adstatori

et Conserbatori h(uius) l(oci) coll(egium)

velabrensiu[m]

Domitius Secundus curat(or)

instaurator fratrib(us) suis

### 72. CIL VI, 466

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 29 Longueur: 73 Profondeur: 5

Type d'inscription: sacrée

Datation : 180-200 apr. J.-C.

Bibliographie: AE 1974, 9; CIL VI, 32472; CIL VI, 32309; CIL VI, 29689

Texte :

Libe[ro] Patri Procliano sacru[m]

C(aius) Avillius C(ai) f(ilius) Romilia Ligu[rius]

Lucanus pater viator IIIv[iralis]  
IIIv[ir]alis sacerdos Ìsis [et ---]

### 73. CIL VI, 468

Ville : Roma  
Support : autel de marbre  
Mesures: Hauteur: 80 Longueur: 67 Profondeur: 49  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 98 apr. J.-C.  
Bibliographie: CIL VI, 30773

Texte :  
〈:in fronte〉  
Libero Patri  
sancto sacr(um).  
Sex(tus) Caelius  
Primitivus et  
Publicia Antulla  
voto suscepto  
d(ono) d(ederunt).

〈:in postica〉  
Dedicaverunt  
Idib(us) Octobr(is)  
Cn(aeo) Pompeio Feroce  
Liciniano,  
C(aio) Pomponio Rufo co(n)s(ulibus).

### 74. CIL VI, 694

Ville : Roma  
Support : base de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Silvano  
Sanc(to) sacr(um)  
et Libero Pat(ri)  
A(ulus) Caedicius  
Theophilus  
ex viso d(onum) pos(uit).

### 75. CIL VI, 32484

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 67 Longueur: 108.5 Profondeur: ?  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : -8-14 apr. J.-C.  
Bibliographie: CIL I<sup>2</sup>, p. 222-8

Texte :  
[...]  
<:columna III>  
D Lib(eralia), n(efas?) p(iaculum?)  
[...]

### 76. CIL VI, 564

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée et honorifique  
Datation : 100-300 apr. J.-C.  
Bibliographie: CIL VI, 30556

Texte :  
-----?  
[caste]ll(um?), salientem, aram  
[tra]ns castell(um) in maceria,  
[tricoli?]nia, protect(um), sigill(a) Priap(i) Liber(i)  
[muro?] inclus(a) d(e) s(uo) d(ono) d(edit).

### 77. CIL VI, 36815

Ville : Roma  
Support : épistyle de marbre  
Mesures: Hauteur: 30 Longueur: 82 Profondeur: 18  
Type d'inscription: sacrée et honorifique  
Datation : 200-300 apr. J.-C.

Texte :  
Acinius Faustus, praebitor vi[narius?]  
aedem Libero Patri et Dianae cum s[---].  
((:ramus)) Dedicata XV[---]



## 78. CIL VI, 10058

Ville : Roma

Support : cippe de marbre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: honorifique

Datation : 270-275 apr. J.-C.

Bibliographie:

Texte :

M(arco) Aurelio Libero

patri et magistro

et socio domino

et agitatori factionis

prasinae.

Aurelius Caecilius Planeta

Protogenes ob III palmar(um)

hoc donum vovit

natione Afri

<:in latere intuentibus dextro>

Garamantinica

<:in latere intuentibus sinistro>

Garamantinica

## 79. AE 1899, 142

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 35 Longueur: 45 Profondeur: ?

Type d'inscription: funéraire

Datation : 150-250 apr. J.-C.

Texte :

D(is) M(anibus)

[---] Verus sacerdos

Liberi Patris item Solis In=

victi domum aeternam

Baebiae Berae matri et Baebiae

Trofimeni sorori et Pacciae Sal=

Sal(l)ustiae coniugi se vivo suis

et posterisque aeorum fecit.

### **80. CIL VI, 30963**

Ville : Roma

Support : base de marbre

Mesures: Hauteur: 5.5 Longueur: 14 Profondeur: 17.5

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :

Libero [---?].

### **81. CIL VI, 30964**

Ville : Roma

Support : base de marbre

Mesures: Hauteur: 13.5 Longueur: 26 Profondeur: 16.5

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-300 apr. J.-C.

Texte :

Liber P(ater) v(otum) s(olvit).

Ael(ius) Vales.

### **82. CIL XI, 156\***

Ville : Roma

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 58 Longueur: 72 Profondeur: 10

Type d'inscription: sacrée

Datation : 1-130 apr. J.-C.

Bibliographie: CIL VI, 30964a

Texte :

D(onum) d(edit)

Libero sacrum

Q(uintus) Iulius Taurus.

### **83. AE 1971, 30**

Ville : Roma

Support : base de marbre

Mesures: Hauteur: 68 Longueur: 37 Profondeur: 25

Type d'inscription: sacrée

Datation : 100-150 apr. J.-C.

Texte :  
Liberum  
Patrem  
cum basi  
et ara  
cellae  
Saenianae  
M(arcus) Luceius  
Certus  
d(ono) d(edit)

#### **84. AE 1960, 365**

Ville : Roma  
Support : sarcophage de pierre  
Mesures: Hauteur: 61 Longueur: 207 Profondeur: 58  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 200-300 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2005, 199

Texte :  
M(arco) Antonio Soterico arus=  
pici filio karissimo et sacer=  
doti Solis Invicti dei et  
Iovis Ederanisve Dolicheni,  
antistes Liberi Patris colitor=  
que deorum, qui vixit annis  
XXV, d(iebus) XXII, hic est situs in dolore  
patris, nomen ut supra.

#### **85. CIL VI, 1951**

Ville : Roma  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
D(is) M(anibus).  
C(aius) Clodius Felix.  
Hic ego Murinus praeco felix, cui tales amici

complerunt animos ut post me nomem haberem,  
Lucius et Claudia, quod sunt me dignati munere perpetuo.  
Vos precor hoc, superi, ut vitam post me servetis amicis  
et possint nostris Bacchum miscere favillis,  
floribus ut spargant saepius umbra(m) levem.

#### 86. CIL IX, 459

Ville : Venosa  
Support : sarcophage de pierre  
Mesures: Hauteur: 35.5 Longueur: 102 Profondeur: 47  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :  
D(is) M(anibus)  
C(aio) Iulio Entello,  
cultores Liberi  
ex fano VII [- - -]  
-----

#### 87. CIL IX, 2197

Ville : Telesia  
Support : tabula de pierre  
Mesures: Hauteur: 55 Longueur: 58 Profondeur: 20  
Type d'inscription : inscription sur un établissement public  
Datation : 13 av. J.-C.

Texte :  
Ti(berio) Claudio Nêr(one), P(ublio) Quintilio  
Varo co(n)s(ulibus),  
L(ucius) Octavius Charito operis  
faciundo praefuit et parietem  
supra arcus de suo fecit,  
signu[m L]iberi et Priapisci  
[pos]uit.

#### 88. CIL IX, 2251

Ville : Telesia  
Support : tablette de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription : sacrée

Datation : 1-100 ap. J.-C

Texte :

C(aius) Manlius Charito  
sevir Aug(ustalis) sacerdos Liberi  
Manlius Tertius Manlius  
Nicolaus sacer[dot]es Liberi  
Manliae Eilythe(!)

### **89. CIL IX, 1500**

Ville : Pagus Vetanus  
Support : autel de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription : sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :

Libero

### **90. CIL IX, 2631**

Ville : Aesernia  
Support : cippe de matériau inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription : sacrée  
Datation : 101-300 ap. J.-C

Texte :

Libero  
Gratilliano.

### **91. CIL IX, 4513**

Ville : Barete  
Support : autel de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription : sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :

Pro salute  
P(ubli) Betuleni

Apri liberis/que eius Iovi  
O(ptimo) M(aximo) Libero Lib(erae)  
Niceforus act(or)  
v(otum) s(olvit)

### 92. CIL IX, 3603

Ville : Aveia  
Support : paroi de rocher  
Mesures: Hauteur: 22 Longueur: 65 Profondeur: ?  
Type d'inscription : sacrée  
Datation : 71-130 ap. J.-C  
Bibliographie: AE 2008, 453

Texte :  
Sign(a) Lib(eri) Patris et Silvañi  
Ti(berii) Caesi(i) Festus et Qui=  
rinalis pater et fil(ius)  
V̄Iviri Aug(ustales) p(osuerunt).

### 93. CIL IX, 3145

Ville : Corfinium  
Support : inconnu  
Mesures: inconnu  
Type d'inscription : sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Libero  
Pantheo  
sacr(um).

### 94. CIL IX, 3571

Ville : Vicus Fificulanus  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 98 Longueur: 62 Profondeur: 36  
Type d'inscription : sacrée  
Datation : 1-100 ap. J.-C

Texte :  
L(ibero) P(atri) Festus, Cati Frontonis vil(icus)

**95. AE 2003, 300**

Ville : Antium  
Support : autel de marbre  
Mesures: Hauteur: 34 Longueur: 30 Profondeur: 24  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Libero Patri  
sacrum.  
Acindynus horrearius  
chortis III  
magisterio suo.

**96. AE 1922, 87-88**

Ville : Antium  
Support : édifice de stuc  
Mesures: Hauteur: 116 Longueur: 230 Profondeur: 3  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : 84-55 av. J.-C.  
Bibliographie: [AE 1961, 219](#)

Texte :  
〈:columna III〉  
[...]  
B [L]īber(alia)  
[...]  
〈:columna IV〉  
C Ceria(lia), n(efas?) [p(iaculum?)].  
Cereri, Lib(ero), L[ib(erae)]  
[...]

**97. CIL X, 1583**

Ville : Puteoli  
Support : autel de marbre  
Mesures: Hauteur: 70 Longueur: 39 Profondeur: 29  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 190-220 apr. J.-C.

Texte :  
Libero Patri

sacrum  
TT. Flavii Egle=  
ctianus et Olym=  
pianus fil(ius) eius  
sacerdotes  
orgiophantaë

### 98. CIL X, 1584

Ville : Puteoli  
Support : autel de marbre  
Mesures: Hauteur: 54 Longueur: 36 Profondeur: 28  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 200-220 apr. J.-C.

Texte :  
Libero Patri sa=  
crum, XX̄ annale  
T(iti) Fl(avi) Eglectiani, sace`rd'(otis),  
Aurel(ius) Aug(usti) lib(ertus) Draco  
parastata consacravit.

### 99. CIL X, 1585

Ville : Puteoli  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 20.5 Longueur: 21.5 Profondeur: 4  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 198-209 apr. J.-C.

Texte :  
-----?  
[pro salute Imp(eratorum) Caes(arum) L(uci) Septimi Severi]  
[P]ertinacis Aug(usti) et [M(arci) Aureli Anto]=  
nini Pii Aug(usti) et P(ubli) Sept[imi Getae nobi]=  
lissimi Caes(aris) et Iuli[ae Domnae, mat(ris) Augg.]  
et kastrorum, S`t`la[ccia ---]  
sacerdos Cererum introit[us causa]  
Thiaso Placidiano donavit [---]  
[T(ito)] Elavio T(iti) f(ilio) Eclectiano sace[rdote]  
[e]t Stlacciis Sotere et Repar[ato ---]



**100. CIL X, 1586**

Ville : Puteoli  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 190-220 apr. J.-C.

Texte :  
Libero Patri  
sacrum  
Lupercus Augus  
torum libertus  
[...]ator sta  
[...]AV

**101. AE 2008, 329**

Ville : Pompeii  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 6.5 Longueur: 18.3 Profondeur: 3.5  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-50 apr. J.-C.

Texte :  
Liber P[ater]

**102. AE 1922, 101**

Ville : Pompeii  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 16.7 Longueur: 17 Profondeur: 2.4  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 40-70 apr. J.-C.

Texte :  
N(umerius) Popidius  
Florus  
Ven(eri), Lib(ero), Herc(uli)

### 103. CIL X, 6510

Ville : Cora  
Support : base et statue  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-200 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2004, 388

Texte :  
Libero patri  
spira ulubrana  
d(e) s(ua) p(ecunia) f(ecit).

### 104. CIL X, 3705

Ville : Cumae  
Support : tabula de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: funéraire  
Datation : 1-100 apr. J.-C.  
Bibliographie:

Texte :  
[-] Verrius M(arci) f(ilius)  
[M?]ontanus, Liberi  
sacerdos.

### 105. CIL X, 5045

Ville : Atina  
Support : inconnu  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée et honorifique  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
[--- Se]cundio Numisiae L(uci) f(iliae) Priscae  
Liberi aedem a fundamentis  
fecit signum Deane posuitq(ue).

### 106. CIL X, 6435

Ville : Privernum

Support : autel de pierre

Mesures: Hauteur: 70 Longueur: 33.5 Profondeur: 32.5

Type d'inscription: sacrée

Datation : 230-250 apr. J.-C.

Texte :

Libero

Aug(usto) sacr(um).

Alfius Pro=

tus sac(erdos)

et Lucilius

Martensis

pat(er), sig(num) Lib(eri)

d(ei) posuer(unt).

Mol(lius) Neoesius et

Aur(elius) Sabinus basem d(ono) d(ederunt).

### 107. AE 1993, 470

Ville : Misenum

Support : base de marbre

Mesures: Hauteur: 175 Longueur: 100 Profondeur: 100

Type d'inscription: sacrée

Datation : 161 apr. J.-C.

Bibliographie: AE 1994, 426c

Texte :

<:in fronte>

Aug(usto) sacrum

Liber Pater

L(ucius) Laecanius

Primitivus

cur(ator)

<:in latere intuentibus dextro>

Dedic(ata)  $\overline{\text{VI}}$  k(alendas) Ian(uarias)

Imperatorib(us) Antonin(o)

$\overline{\text{III}}$  et Vero  $\overline{\text{II}}$  co(n)s(ulibus)

<:in latere intuentibus sinistro>

Curante L(ucio) Licinio Primitivo

**108. CIL X, 126\***

Ville : Salernum  
Support : inconnu  
Mesures: inconnu  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :

Deo Magn(o)  
Libero Patri  
sacrum  
T(itus) Tettienus T(iti) f(ilius)  
Felix scriba lib(rarius)  
aed(iliu)m cur(uliu)m viator  
aedil(is) plebis acc(eptus)  
patron(us) colon(iae) Nol  
an(ae) proc(urator) Aug(usti) patrim(onii)  
flamen divi Comm(odi)  
et divi Antonini  
felix vvir(!) sac()  
fac() curat(or) lud(i) ma/gn(i) mag() vic() region()  
VIII For() R() praefec(tus)  
coh(ortis) VI vigil(um) stat()  
ex aer(e) argen(to) s(ua) p(ecunia) p(osuit)

**109. CIL X, 7556**

Ville : Karales  
Support : herme de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-100 apr. J.-C.

Texte :

Libero  
donu[m]  
ex testa=  
mento  
M(arci) Ereni  
Fausti.

**110. AE 1976, 200**

Ville : Ariminum  
Support : base de marbre  
Mesures: Hauteur: 19.5 Longueur: 51 Profondeur: 25  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-50 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 1978, 333; AE 1988, 565

Texte :  
M(arcus) Arrecinus M(arcus) f(ilius) [Cam(ilia)?]  
Clemens, trib(unus) mil(itum) leg(ionis) III Cyre[n(aicae)]  
et leg(ionis) XXII, praef(ectus) fabr(um) IIvir, IIIvir, aug(ur?)  
B(accho?) et S(ilvano) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

**111. CIL XI, 358**

Ville : Ariminum  
Support : base de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: honorifique  
Datation : 1-100 apr. J.-C.

Texte :  
Tullius  
Zoticus VI=  
vir Aug(ustalis) ad  
Liberum Patrem  
cum redimiculo  
auri III et thyrso  
et cantaro arg(enti) p(ondo) II s(emissem)  
testamento  
[-----]

**112. CIL XI, 6313**

Ville : Pisaurum  
Support : autel de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-300 apr. J.-C.

Texte :  
Libero Patri

sacrum.  
C(aius) Ful(vius) Eutyclus.

### 113. CIL XI, 6317

Ville : Pisaurum  
Support : autel de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 1-100 apr. J.-C.

Texte :  
Silvano,  
Liber(o) Patr(i)  
sacrum.  
L(ucius) Naevius Tullus  
d(ono) d(edit).

### 114. CIL XI, 1822

Ville : Arretium  
Support : tablette de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Libero [---]  
L(ucius?) Cas[---]  
Carp[us?---]  
-----

### 115. CIL XI, 3592

Ville : Caere  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 30 Longueur: 67.5 Profondeur: 5  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : 27-12 av. J.-C.  
Bibliographie: CIL I<sup>2</sup>, 212-13

Texte :  
<:columna III>

[...]

D Lib(eralia), Ag(onalia), n(efastus) p(ublicae). Libero, Lib(erae)

[...]

### 116. CIL XI, 671

Ville : Forum Cornelii

Support : autel de pierre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: funéraire

Datation : 200-300 apr. J.-C.

Texte :

M(arci) Aur(eli) Monta=

ni, sacerdotis

Liberi et Ecathe,

Aur(elia) Agathe fil(ia)

et Hirtia Capria

coniux, curageôte

Calpurnio [- - -?]

Faustino r[- - -]

[+1+]l(- - -) pr[- - -]

[- - -]ent[- - -]

[- - - - -?]

### 117. CIL XI, 698

Ville : Bononia

Support : autel de pierre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 1-200 apr. J.-C.

Texte :

Libero

Patri

et Lib(erae)

### 118. CIL XI, 715

Ville : Bononia

Support : base de pierre

Mesures: Hauteur: 47.5 Longueur: 42.5 Profondeur: 28.3

Type d'inscription: sacrée  
Datation : 71-200 apr. J.-C.

Texte :

-----

[--- et in]  
Memoriam  
P(ubli) Corneli  
Saturnini  
Magistralis  
Cornelia Prima uxor  
ex indulgentia colleg(ii)  
signum Liberi,  
basem, caulas d(onum) d(edit).

### 119. CIL XI, 1335

Ville : Luna  
Support : tablette de marbre  
Mesures: Hauteur: 8.7 Longueur: 11.3 Profondeur: 3  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 212-217 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 2008, 264

Texte :

[Pro salut]e Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aureli  
[Antonin]i Pii Felicis August(i)  
[et Iuliae] Augustae, matri(s) Au=  
[gusti n(ostri) et ca]strorum, totiusque  
[domus di]vinae et pro statu ci=  
vitatatis [et] curiae Lunae, sac(erdotes) arar=  
[u]m deu[m - - - Libe]ri patris.

### 120. AE 1979, 229

Ville : Cosa  
Support : base de marbre  
Mesures: Hauteur: 58.5 Longueur: 13.9 Profondeur: 15.6  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-200 apr. J.-C.

Texte :

[L]ibero  
Zoe,



mater,  
d(onum) p(osuit).

**121. AE 1996, 469**

Ville : Iguvium  
Support : autel de pierre  
Mesures: Hauteur: 35 Longueur: 42 Profondeur: 33  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 71-130 apr. J.-C.

Texte :  
Libero  
Patri  
sacrum,  
C(aius) Iavolenus  
Chrysomalus  
----- ?

**122. CIL XIV, 27**

Ville : Portus, Ostia  
Support : base de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Libero Patr[i]  
sacrum.  
Chryse[ros ---?]  
-----

**123. CIL XIV, 28**

Ville : Portus, Ostia  
Support : base de marbre  
Mesures: Hauteur: 32.8 Longueur: 11.4 Profondeur: 21  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 150-300 apr. J.-C.

Texte :  
Cn(aeus) Maelius

Epictetus  
Liberum Patrem  
in aria sua  
consacravit.

**124. CIL XIV, 29**

Ville : Portus, Ostia  
Support : autel de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Cn(aeus) Maelius  
Philetus Iun(ior)  
Aram  
Libero Patri  
d(ono) d(edit).

**125. CIL XIV, 30**

Ville : Portus, Ostia  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 185-191 apr. J.-C.

Texte :  
Pro salute `Imp(eratoris)`  
M(arci) Aureli Commodi  
Antonini Aug(usti)  
Pii Felicis  
Libero Patri  
Commodiano  
Sacrum  
Iunia Marciane  
ex voto fecit.

**126. CIL XIV, 5305, 5**

Ville : Portus, Ostia  
Support : mur de pierre

Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-200 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 1929, 138e

Texte :  
Nysis oros(?).  
Antiope, satur.  
Liber  
Myste=  
ia

### 127. CIL XIV, 5305, 6

Ville : Portus, Ostia  
Support : mur de pierre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 100-200 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 1929, 138f

Texte :  
Silenus.  
Liber  
Pater  
consacratus, satur.

### 128. CIL XIV, 1438

Ville : Ostia  
Support : tablette de pierre  
Mesures: Hauteur: 32.8 Longueur: 11.4 Profondeur: 21  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire  
Bibliographie: AE 1910, 103

Texte :  
Silvano Sanc[to].  
P(ublius) Luscus Bergili=  
anus, sacerdos  
Dei Liberis patris  
Bonadiensium.  
Silbano sancto  
cui magnas gratias a=

go conductor aucupiorum.

### 129. CIL XIV, 4299

Ville : Ostia

Support : tablette de marbre

Mesures: inconnues

Type d'inscription: sacrée

Datation : 98-150 apr. J.-C.

Texte :

Sacrum Liber[o patri?]

C(aius) Nasennius Hi[---]

sua [pe]cunia fec[it ob]

mer[ita in] Ulpia=

num f[ilium e]t ob {m}

memoria[m fi]li sui.

### 130. CIL XIV, 5186

Ville : Ostia

Support : tablette de marbre

Mesures: Hauteur: 53.2 Longueur: 46 Profondeur: 4

Type d'inscription: funéraire

Datation : Haut-Empire

Texte :

[---] mortis sarcofag(um)

[---] digne sit quam similes

[---] peren]ni (?) candido saxo

[---] vi cur(r)us iunguntur

[--- Br]omio ducentes sacra Lyaei

[---]e stupiente hora tenebo

[---]didum lumen mihi com(m)e(n)dabit

[---]dis vota succipiunt maea

[---] anno]rum vixi dulcissima vita

[---]s anima deposui maea

[---] exani]mis turbaequae gementes

[--- p]osuere parentes

[--- mo]riendum fuit

[---] corripuit maeus

[---] dedi sic ho[---]

[---]endunt [---]

[---]N[---]

-----

**131. AE 1995, 251**

Ville : Lavinium  
Support : Chapiteau ionique de pierre  
Mesures: Hauteur: 26 Longueur: 65 Profondeur: 45  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : Haut-Empire

Texte :  
Διονύσω θεῶ  
ἐπηκόω καὶ βο=  
ηθῶ Κάλλιστος  
ἀνέθηκε

**132. CIL XIV, 2865**

Ville : Praeneste  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: sacrée  
Datation : 150-200 apr. J.-C.  
Bibliographie:

Texte :  
Fortunae Primg[eniae]  
signum Liberis Pa[tris]  
Panthei cum suis par[ergis]  
et Cupidines Π cum suis lychnuchis et [---]  
M(arcus) Popillius M(arci) f(ilius) Trophim[---]  
Popillia Chreste lib(erta) et Atili[a ---].

**133. CIL I<sup>2</sup>, p. 231-9**

Ville : Praeneste  
Support : tablette de marbre  
Mesures: inconnues  
Type d'inscription: fastes, lois, actes  
Datation : 6-9 apr. J.-C.  
Bibliographie: AE 1978, 73; AE 1980, 214; AE 2002, 181

Texte :

<:columna III>

[...]

[D XVI n(efas) p(iaculum). Liber(alia), n(efas) p(iaculum) ---]o

[...]

## Bibliographie

- Alföldi, Andreas. *Early Rome and the Latins*. 2<sup>e</sup> éd. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1971.
- Arena, Valentina. *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- . « Semantic Battles: Servius and the Statue of Marsyas ». Dans *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Kontinuität und Transformation der politischen Sprache in Rom*, sous la direction de Marian Nebelin et Claudia Tiersch, 423-52. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- . « The God Liber and Republican Notions of Libertas in the Late Roman Republic ». Dans *Libertas and Res Publica in the Roman Republic : Ideas of Freedom and Roman Politics*, sous la direction de Catalina Balmaceda, 55-83. Leiden : Brill, 2020.
- Bakkum, Gabriël. « The Latin Dialect of Ager Faliscus: 150 Years of Scholarship ». Thèse de Ph.D, Université d'Amsterdam, 2009.
- Spaeth, Barbette Stanley. *The Roman Goddess Ceres*. Austin : University of Texas Press, 1996.
- Bayet, Jean. *Les origines de l'Hercule romain*. Paris : de Boccard, 1926.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: économie, parenté, et société*. Vol. 1. 2 vol. Paris : Éditions de Minuit, 1969.
- . « Liber et liberi ». *Revue des études latines* 14, n° 1 (1936) : 52-58.
- Berkel, Edu van. « Precursors of the Danaids: Comments on a tomb in Ostia ». *Hermeneus* 58, n° 5 (1986) : 300-308.
- Bernabé, Alberto. « Dionysos in the Mycenaean World ». Dans *Redefining Dionysos*, sous la direction de Alberto Bernabé, Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, et Raquel Martín Hernández, 23-37. Berlin, Boston : De Gruyter, 2013.
- Bernabé, Alberto, Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, et Raquel Martín Hernández, dir. *Redefining Dionysos*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2013.
- Berthelet, Yann. « La consecratio du terrain de la domus palatine de Cicéron ». *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* 128, n° 2 (2016) : 457-68.
- Bettini, Maurizio. « In vino stuprum ». Dans *In vino veritas*, sous la direction de Oswyn Murray et Manuela Tecuşan, 224-38. Londres : British School of Rome, 1995.
- Bielfeldt, Ruth. « Der Liber-Tempel in Pompeji in Sant' Abbondio: Oskisches Vorstadtheiligtum und kaiserzeitliches Kultlokal ». *Römische Mitteilungen* 113, n° 1 (2006) : 317-71.
- Bleeker, Claas Jouco. « Some Introductory Remarks on the Significance of Initiation ». Dans *Initiation : Contributions to the Theme of the Study-conference of the International Association for the History of Religions Held at Strasburg*,

- September 17th to 22nd 1964*, sous la direction de Claas Jouco Bleeker, 15-20. Leiden : Brill, 1965.
- Bodel, John. « ‘Sacred Dedications’: A Problem of Definitions ». Dans *Dediche sacre nel mondo greco-romano diffusione, funzioni, tipologie: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006 = Religious Dedications in the Greco-Roman World: distribution, typology, use: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 Aprile 2006*, sous la direction de John Bodel et Mika Kajava, 17-30. Rome : Institutum Romanum Finlandiae, 2009.
- Bonnet, Corinne. « Coping with “Pantheon” ». *Religion in the Roman Empire* 4, n° 1 (2018) : 113-19.
- Bonnet, Corinne, et Laurent Bricault. *Quand les dieux voyagent: cultes et mythes en mouvement dans l’espace méditerranéen antique*. Genève : Labor et Fides, 2016.
- Bonnet, Corinne, et Annelies Lannoy. « Penser les religions anciennes et la « religion de l’humanité » au début du xxe siècle. Le dialogue Loisy – Cumont ». *Revue de l’histoire des religions* 234, n° 1 (2017) : 797-822.
- Bremmer, Jan N. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2014.
- Briscoe, John. *A Commentary on Livy, Books 38-40*. Oxford : Oxford University Press, 2008.
- . « A. Postumius Albinus, Polybius and Livy’s Account of the Bacchanalia ». Dans *Hommages à Carl Deroux, Tome IV*, sous la direction de Pol Defosse et Carl Deroux, 302-8. Bruxelles : Latomus, 2003.
- Bruhl, Adrien. *Liber pater: origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. Paris : de Boccard, 1953.
- Bruun, Christer. « Slaves and Freed Slaves ». Dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, sous la direction de Christer Bruun et Jonathan Edmondson, 605-26. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Burkert, Walter. « Initiation ». Dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 2 : 646. Los Angeles : The J. Paul Getty Museum, 2004.
- . *Les cultes à mystères dans l’Antiquité*. Traduit par Alain-Philippe Segonds. Paris : Les Belles lettres, 2019.
- Cadotte, Alain. « Shadrapha / Liber ». Dans *La romanisation des dieux: l’interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, 253-82. Leiden : Brill, 2006.
- Cagnat, René. *Cours d’épigraphie latine*. 4<sup>e</sup> éd. Paris : Fontemoing, 1914.
- Caldelli, Maria Letizia. « Studi preliminari su Tor Marancia. II. Contributi dell’epigrafia ad una migliore comprensione del complesso di Tor Marancia ». *Daidalos* 6, n° 1 (2004) : 229-51.



- . « Women in the Roman World ». Dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, sous la direction de Christer Bruun et Jonathan Edmondson, 582-604. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Carpenter, Thomas H. « Dionysos and the Blessed on Apulian Red-Figured Vases ». Dans *A Different God?: Dionysos and Ancient Polytheism*, sous la direction de Renate Schlesier, 253-62. Berlin, Boston : De Gruyter, 2011.
- Casadio, Giovanni. « Dionysus in Campania: Cumae ». Dans *Mystic Cults in Magna Graecia*, sous la direction de Giovanni Casadio et Patricia A. Johnston, 33-45. Austin : University of Texas Press, 2009.
- Cazanove, Olivier de. « Bacanal ou Citerne ? À propos des salles souterraines de la Domus II à Bolsena et de leur interprétation comme lieu de culte dionysiaque ». *L'Antiquité Classique* 69, n° 1 (2000) : 237-53.
- . « Jupiter, Liber, et le vin latin ». *Revue de l'histoire des religions* 205, n° 3 (1988) : 245-65.
- . « Le sanctuaire de Cérès jusqu'à la deuxième sécession de la plèbe ». *École Française de Rome* 137, n° 1 (1990) : 373-99.
- . « Lucus Stimulae ». *Mélanges de l'École française de Rome* 95, n° 1 (1983) : 55-113.
- Coarelli, Filippo. « Ceres, Liber, Liberaque, aedes; aedes Cereris ». Dans *Lexicon topographicum urbis Romae*, sous la direction de Margareta Steinby, 260-61. Rome : Quasar, 1993.
- Cole, Susan Guettel. « New Evidence for the Mysteries of Dionysos ». *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 21, n° 3 (1980) : 223-38.
- Colonna, Giovanni. « Riflessioni sul dionisismo in Etruria ». Dans *Dionysos: Mito e mistero, Atti del Convegno Internazionale, Comacchio, 3-5 novembre 1989*, sous la direction de Fede Berti, 117-55. Ferrare : Liberty House, 1991.
- Corbier, Mireille. *Donner à voir, donner à lire: mémoire et communication dans la Rome ancienne*. Paris : CNRS, 2006.
- Cornell, Tim J. *The Beginnings of Rome Italy and Rome From the Bronze Age to the Punic Wars: (c. 1000-264 BC)*. Londres : Routledge, 1995.
- Creissen, Thomas, et William Van Andringa. « De l'analyse stratigraphique au culte de Loufir/Liber ». *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* 125, n° 1 (2013).
- Cumont, Franz. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. 4<sup>e</sup> éd. Paris : Geuthner, 1963.
- De Saint Denis, Émile. « A propos du culte de Bacchus (Virgile, Georg., II, 385-396) ». *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 27, n° 3 (1949) : 702-12.
- Degrassi, Attilio. *Inscriptiones Italiae. Vol. 13 Fasti et elogia Fasc. 2 Fasti anni Nymani et Ivliani Tabulae et indices*. 13 vol. Rome : Libreria dello stato, 1963.

- Deonna, Waldemar. « Libero patri cocliensi ». *Société vaudoise d'histoire et d'archéologie* 27, n° 1 (1919) : 257-73.
- Dogaer, Nico. « Greek Names with the Ending -ianos/-ianus in Roman Egypt ». *The Journal of Juristic Papyrology* 45, n° 1 (2015) : 45-63.
- Dolansky, Fanny. « Togam Virilem Sumere: Coming of Age in the Roman World ». Dans *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, sous la direction de Jonathan Eddmondson et Alison Keith, 47-70. Toronto : University of Toronto Press, 2008.
- Doroszewski, Filip, et Dariusz Karłowicz, dir. *Dionysus and Politics: Constructing Authority in the Graeco-Roman World*. Londres : Routledge, 2021.
- Dubourdieu, Annie, et Elisabeth Lemirre. « La rumeur dans l'affaire des Bacchanales ». *Latomus* 56, n° 2 (1997) : 293-306.
- Dumézil, Georges. *La religion romaine archaïque*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Payot, 1974.
- Durkheim, Émile. *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Presses Universitaires de France, 1950.
- Edmonds, Radcliffe G. « Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin ». *Classical Antiquity* 18, n° 1 (1999) : 35-73.
- Eliasoph, Nina, et Paul Lichterman. « Culture in Interaction ». *American Journal of Sociology* 108, n° 4 (2003) : 735-94.
- Ernout, Alfred, et Antoine Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. 4<sup>e</sup> éd. Paris : C. Klincksieck, 1967.
- Estienne, Sylvia. « De la création des Ludi Apollinares à la célébration sévérienne des Ludi saeculares : aspects religieux et politiques de la célébration des jeux à Rome ». *Pallas*, n° 111 (2019) : 153-70.
- Festugière, André-Jean. « Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos ». *Mélanges de l'École française de Rome* 66, n° 1 (1954) : 79-99.
- Fiedler, Manuel. « Kultgruben eines Liber Pater-Heiligtums im römischen Apulum (Dakien): ein Vorbericht ». *Germania* 83, n° 1 (2005) : 95-125.
- Fine, Gary Alan. « The Sociology of the Local: Action and its Publics ». *Sociological Theory* 28, n° 4 (2010) : 355-76.
- Gaffiot, Félix. *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*. 3<sup>e</sup> éd. Paris : Hachette, 2008.
- Gasparini, Valentino. « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie ». Dans *Power, Politics, and the Cults of Isis: Proceedings of the Vth International Conference of Isis studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, sous la direction de Laurent Bricault et Miguel John Versluys, 364. Leiden : Brill, 2014.
- Gawlinski, Laura. « Dress and Ornaments ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, sous la direction de Raja Rubina et Jörg Rüpke, 96-106. Chichester : John Wiley & Sons, 2015.
- Genep, Arnold van. *Les rites de passage*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Picard, 1981.

- Giovenale, Giovanni Battista. *La Basilica di S. Maria in Cosmedin*. Rome : Sansaini, 1927.
- Gordon, Richard. « Projects, Performance and Charisma: Managing Small Religious Groups in the Roman Empire ». Dans *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, sous la direction de Richard Gordon, Georgia Petridou, et Jörg Rüpke, 460. Berlin, Boston : De Gruyter, 2017.
- Gorrie, Charmaine Lynn. « The Building Programme of Septimius Severus in the City of Rome ». Thèse de Ph.D, University of British Columbia, 1997.
- Graf, Fritz. « Religion and Drama ». Dans *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, sous la direction de Marianne McDonald et Walton Michael, 55-71. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Grimal, Pierre. *Love in Ancient Rome*. Norman : University of Oklahoma Press, 1986.
- Guittard, Charles. « Tite-Live, historien de la religion romaine? » *Les Études Classiques* 75, n° 1 (2007) : 79-91.
- Hall, David D. *Lived Religion in America*. Princeton : Princeton University Press, 1997.
- Harland, Philip A. *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities*. New York : T&T Clark, 2009.
- . « Familial Dimensions of Group Identity (II): “Mothers” and “Fathers” in Associations and Synagogues of the Greek World ». *Journal for the Study of Judaism* 38, n° 1 (2007) : 57-79.
- Hayden, Brian, et Suzanne Villeneuve. « A Century of Feasting Studies ». *Annual Review of Anthropology* 40, n° 1 (2011) : 433-49.
- Hemelrijk, Emily. « Fictive Kinship as a Metaphor for Women’s Civic Roles ». *Hermes* 138, n° 4 (2010) : 455-69.
- . *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West*. New York : Oxford University Press, 2015.
- Héron de Villefosse, Antoine. « Le Trésor de Boscoreale ». *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 5, n° 1 (1899) : 7-132.
- Herz, Peter. *Untersuchungen zum Festkalender der Römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*. Vol. 1. 2 vol. Mainz : The Author, 1975.
- Heyworth, Stephen J. *Ovid: Fasti Book 3*. Cambridge : Cambridge University Press, 2019.
- Holland Goldthwaite, Lora L. « Family Nomenclature and Same-Name Divinities in Roman Religion and Mythology ». *The Classical World* 104, n° 2 (2011) : 211-26.
- . « Liberalia ». Dans *The Encyclopedia of Ancient History*, sous la direction de Roger S. Bagnall. Malden : Wiley-Blackwell.
- . « Women and Roman Religion ». Dans *A Companion to Women in the Ancient World*, sous la direction de Sharon L. James et Sheila Dillon, 741. Chichester : John Wiley & Sons, 2012.

- Humbert, Jean. *Syntaxe grecque*. 3<sup>e</sup> éd. Paris : Klincksieck, 1960.
- Jaccottet, Anne-Françoise. *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*. Vol. 1. 2 vol. Zürich : Akanthus, 2003.
- . « Conférences de Mme Anne-Françoise Jaccottet ». *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 114, n° 1 (2005) : 235-38.
- Jacquet-Rimassa, Pascale. « Autour du vin: pour un parcours dionysiaque ». *Pallas* 90, n° 1 (2012) : 39-51.
- Jordan, Henri, et Christian Hülsen. *Topographie der Stadt Rom in Alterthum*. Vol. 1. 8 vol. Berlin : Weidmann, 1907.
- Joseph, Lionel S., et Jared S. Klein. « A New Restoration in the Faliscan Ceres-Inscription with Notes on Latin Molere and Its Italic Cognates ». *Harvard Studies in Classical Philology* 85, n° 1 (1981) : 293-300.
- Kajava, Mika. « Religion in Rome and Italy ». Dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, sous la direction de Christer Bruun et Jonathan Edmondson, 397-419. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Kloppenborg, John S. « Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy, and Membership ». Dans *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, sous la direction de John S. Kloppenborg et Stephen G. Wilson, 349. Londres : Routledge, 2012.
- Koch, Carl. *Gestirnverehrung im alten Italien: Sol indiges und der Kreis der Di indigetes*. Francfort : V. Klostermann, 1933.
- Laforge, Marie-Odile. *La religion privée à Pompéi*. Naples : Centre Jean Bérard, 2009.
- Lassère, Jean-Marie. *Manuel d'épigraphie romaine*. Vol. 1. 2 vol. Paris : Picard, 2005.
- Le Bonniec, Henri. *Le culte de Cérès à Rome: des origines à la fin de la République*. Paris : Klincksieck, 1958.
- Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.
- Lichterhan, Paul, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, et Jörg Rüpke. « Grouping Together in Lived Ancient Religion: Individual Interacting and the Formation of Groups ». *Religion in the Roman Empire* 3, n° 1 (2017) : 3-10.
- Liddell, Henry George, et Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. 9<sup>e</sup> éd. Oxford, New York : Clarendon Press, 1996.
- Lloris, Francisco Beltrán. « The “Epigraphic Habit” in the Roman World ». Dans *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, sous la direction de Christer Bruun et Jonathan Edmondson, 131-48. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Luginbühl, Thierry. « Ritual Activities, Processions and Pilgrimages ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, sous la direction de Raja Rubina et Jörg Rüpke, 41-59. Chichester : John Wiley & Sons, 2015.
- Lugli, Giuseppe. *Roma antica: Il Centro monumentale*. Rome : G. Bardi, 1946.
- Lulof, Patricia S. *Ridge-Poles Statues from the Late Archaic Temple at Satricum*. Amsterdam : Purdue University Press, 2006.

- Mac Góráin, Fiachra, dir. *Dionysus and Rome: Religion and Literature*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019.
- MacMullen, Ramsay. *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven : Yale University Press, 1974.
- . « The Epigraphic Habit in the Roman Empire ». *The American Journal of Philology* 103, n° 3 (1982) : 233-46.
- Maltby, Robert. *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Liverpool : Francis Cairns, 1991.
- Martens, Marleen. « Communal Dining ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, sous la direction de Raja Rubina et Jörg Rüpke, 167-80. Chichester : John Wiley & Sons, 2015.
- Martzloff, Vincent. « Les syntagmes picéniens povaisis pidaitúpas, me{nt}fistrúí nemúneí, trebegies titúí ». *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* Tome LXXX, n° 1 (2006) : 63-104.
- Massa, Francesco. « The Shadow of Bacchus: Liber and Dionysus in Christian Latin Literature (2nd–4th centuries) ». Dans *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, sous la direction de Fiachra Mac Góráin, 219-38. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019.
- Matz, Friedrich. *Die dionysischen Sarkophage*. 4 vol. Berlin : Mann, 1968.
- Mayer-Olivé, Marc. « Aproximación al estudio de la presencia del culto de Liber Pater en las provincias romanas danubianas a través de las inscripciones latinas ». *Euphrosyne* 45, n° 1 (2017) : 517-37.
- . « El culto de « Liber Pater »: ¿culto popular o culto militar? ». Dans *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain*, 305-18. Paris : de Boccard, 2006.
- Merlin, Alfred. *L'Aventin dans l'antiquité*. Paris : Fontemoing, 1906.
- Meyer, Elizabeth A. « Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs ». *The Journal of Roman Studies* 80, n° 1 (1990) : 74-96.
- Meyer, John. « Roman History in Light of the Import of Attic Vases to Rome and Etruria in the 6th and 5th Century B.C ». Dans *Analecta Romana Instituti Danici*, sous la direction de Søren Skovgaard Jensen et Jens Erik Skydsgaard, 9 : 47-68. Rome : L'Erma di Bretschneider, 1980.
- Mignone, Lisa. *The Republican Aventine and Rome's Social Order*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 2016.
- Miller, John F. « Bacchus and the exiled Ovid (Tristia 5.3) ». Dans *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, sous la direction de Fiachra Mac Góráin, 177-92. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019.
- . « Ovid's Liberalia ». Dans *Ovid's Fasti: Historical Readings at its Bimillennium*, sous la direction de Geraldine Herbert-Brown, 199-224. New York : Oxford University Press, 2002.

- Mouritsen, Henrik. *The Freedman in the Roman World*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Mrozek, Stanislaw. « Sur la dedicatio, la consecratio et les dedicants dans les inscriptions du Haut-Empire romain ». *Epigraphica* 66, n° 1 (2004) : 119-34.
- Nash, Ernest. *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*. 2 vol. New York : Hacker Art Books, 1981.
- Nawotka, Krzysztof. *Epigraphic Culture in the Eastern Mediterranean in Antiquity*. New York : Routledge, 2021.
- Nielsen, Inge. « Buildings of Religious Communities ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, sous la direction de Raja Rubina et Jörg Rüpke, 279-92. Chichester : John Wiley & Sons, 2015.
- . *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*. Turnhout : Brepols, 2014.
- Nilsson, Martin P. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund : C.W.K. Gleerup, 1957.
- Nisbet, Robert, dir. *De Domo Sua Ad Pontifices Oratio*. Oxford : Oxford University Press, 1939.
- Noethlichs, Karl Leo. « The Legal Framework of Religious Identity in the Roman Empire ». Dans *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, sous la direction de Jörg Rüpke et Éric Rebillard, 335. Washington D.C. : The Catholic University of America Press, 2015.
- Ogilvie, Robert Maxwell. *A Commentary on Livy, Books 1-5*. Oxford : Clarendon Press, 1965.
- Orlin, Eric M. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Pagán, Victoria Emma. *Conspiracy Narratives in Roman History*. Austin : University of Texas Press, 2004.
- Paillet, Jean-Marie. *Bacchanalia: la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*. Rome : École française de Rome, 1988.
- . *Bacchus: figures et pouvoirs*. Paris : Les Belles lettres, 1995.
- . « Bolsena 1970. La Maison aux Peintures, les niveaux inférieurs et le complexe souterrain ». *Mélanges de l'École française de Rome* 83, n° 2 (1971) : 367-403.
- . « Le trône bachique de Bolsena. De l'antre à la lumière, au cœur d'un parcours rituel ». Dans *Rituels en Image - Images de Rituel: Iconographie - Histoire des Religions - Archéologie*, sous la direction de Anne-Françoise Jaccottet, 188-206. Bern : Peter Lang, 2021.
- . « Les Bacchanales, dix ans après ». *Pallas* 48, n° 1 (1998) : 67-86.
- . *Les mots de Bacchus*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2009.
- Palmer, Carmen. *Converts in the Dead Sea Scrolls: the Gēr and mutable ethnicity*. Leiden : Brill, 2018.

- Pancieria, Silvio. « Sulle vicende di un sacrarium di Liber pater nel suburbio di Roma in età tardoantica ». Dans « *Humana Sapit* »: *études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, sous la direction de Jean-Michel Carrié et Rita Lizzi, 504. Turnhout : Brepols, 2002.
- Pastorino, Agostino. *Tropaeum Liberi. Saggio sul Lycurgus di nevio e sui motivi dionisiaci nella tragedia arcaica*. Arona : Paideia, 1955.
- Pellam, Gregory. « Ceres, the Plebs, and “Libertas” in the Roman Republic ». *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 63, n° 1 (2014) : 74-95.
- Peruzzi, Emilio. « Le epigrafi falische CIE 8190-8192 ». *La Parola del passato* 19, n° 1 (1964) : 139-42.
- Platner, Samuel Ball, et Thomas Ashby. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Cambridge : Cambridge University Press, 1929.
- Poland, Franz. *Geschichte des griechischen Vereinswesens*. Leipzig : Teubner, 1909.
- Potage, Dylan. « De Liber à libertas : naissance d'un concept politique à Rome ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, n° 2 (2015) : 128-43.
- Prim, Joëlle. *Aventinus mons : Limites, fonctions urbaines et représentations politiques d'une colline de la Rome antique*. Rome : École française de Rome, 2021.
- Radke, Gerhard. « Die Ceres-Inschrift in Falerii ». *Latomus* 53, n° 1 (1994) : 105-9.
- . « Römische Feste im Monat März ». *TYCHE: Contributions to Ancient History, Papyrology and Epigraphy* 8, n° 1 (1993) : 14.
- Raja, Rubina, et Jörg Rüpke. « Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the “Lived Ancient Religion” Approach ». *Religion in the Roman Empire* 1, n° 1 (2015) : 11-19.
- . « Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, sous la direction de Raja Rubina et Jörg Rüpke, 1-25. Chichester : John Wiley & Sons, 2015.
- Renberg, Gil. *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Vol. 1. 2 vol. Leiden : Brill, 2017.
- Richardson, Lawrence. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore : John Hopkins University Press, 1992.
- Rickman, Geoffrey. *The Corn Supply of Ancient Rome*. Oxford : Clarendon Press, 1980.
- Riggsby, Andrew M. *Roman Law and the Legal World of the Romans*. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- Rives, James B. *Religion in the Roman Empire*. Malden : Blackwell, 2007.
- Rousselle, Robert. « Liber-Dionysus in Early Roman Drama ». *The Classical Journal* 82, n° 3 (1987) : 193-98.
- Rowan, Clare. *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- Rüpke, Jörg. « Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire: Functions, Intentions, Modes of Communication ». Dans *Dedicatio sacre nel*

- mondo greco-romano diffusione, funzioni, tipologie: Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006 = Religious dedications in the Greco-Roman world : distribution, typology, use : Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile 2006, sous la direction de John Bodel et Mika Kajava, 31-42. Rome : Institutum Romanum Finlandiae, 2009.*
- . « Gifts, Votives, and Sacred Things: Strategies, Not Entities ». *Religion in the Roman Empire* 4, n° 2 (2018) : 207-36.
- . *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca : Cornell University Press., 2016.
- . *Pantheon: A New History of Roman Religion*. Princeton : Princeton University Press., 2018.
- . « Public and Publicity: Long-Term Changes in Religious Festivals during the Roman Republic ». Dans *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, sous la direction de Jon W. Iddeng et J. Rasmus Brandt, 305-22. Oxford : Oxford University Press, 2012.
- . « Reflecting on Dealing with Religious Change ». *Religion in the Roman Empire* 4, n° 1 (2018) : 132-54.
- . « Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion ». *Religion* 45, n° 3 (2015) : 344-66.
- . « Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion: Multiplying Religion ». Dans *Religious Individualisation*, sous la direction de Martin Fuchs, Antje Linkenbach, Martin Mulsow, Bernd-Christian Otto, Rahul Bjørn Parson, et Jörg Rüpke, 1201-22. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019.
- . *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2011.
- Saller, Richard P., et Brent D. Shaw. « Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Civilians, Soldiers and Slaves ». *Journal of Roman Studies* 74, n° 1 (1984) : 124-56.
- Salzman, Michele Renee. *On Roman time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley : University of California Press, 1990.
- Sauron, Gilles. *La grande fresque de la villa des Mystères à Pompéi: mémoires d'une dévotée de Dionysos*. Paris : Picard, 1998.
- Scafuro, Adele. « Livy's Comic Narrative of the Bacchanalia ». *Helios* 16, n° 1 (1989) : 119-42.
- Scheid, John. « Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines ». Présentation Powerpoint, Collège de France, Paris, 9 janvier 2014.
- . « D'indispensables « étrangères » : Les rôles religieux des femmes à Rome ». Dans *Histoire des femmes en Occident: l'Antiquité*, sous la direction de Pauline Schmitt Pantel, 1 : 405-37. Paris : Plon, 1991.



- . *La religion des Romains*. 4<sup>e</sup> éd. Malakoff : Armand Colin, 2019.
- . *Les dieux, l'État et l'individu: réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris : Éditions du Seuil, 2013.
- . « Manger avec les dieux: Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique ». Dans *La cuisine et l'autel: les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, sous la direction de Stella Georgoudi, Renée Koch-Piettre, et Francis Schmidt, 273-87. Turnhout : Brepols, 2005.
- . « Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti ». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38, n° 1 (1992) : 118-31.
- . *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier, 2011.
- . « Religion, institutions et société de la Rome antique ». *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, n° 109 (2010) : 717-46.
- . *Romulus et ses frères: le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Rome : École française de Rome, 1990.
- Schilling, Robert. « Le culte de l'Indiges à Lavinium ». *Revue des études latines* 57, n° 1 (1979) : 49-68.
- Schörner, Günther. « Anatomic ex votos ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, sous la direction de Raja Rubina et Jörg Rüpke, 397-411. Chichester : John Wiley & Sons, 2015.
- Schultz, Celia E. *Women's religious activity in the roman republic*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2006.
- Simon, Erika. *Die Götter der Römer*. München : Hirmer, 1990.
- Sluiter, Ineke. « Ancient Etymology: A Tool for Thinking ». Dans *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, sous la direction de Franco Montanari, Stefanos Matthaios, et Antonios Rengakos, 1 : 896-922. Leiden : Brill, 2015.
- Sogliano, Antonio. *Notizie degli scavi di antichità*, n° 11 (1905) : 377-80.
- Sommella, Anna Mura. « La dea col tutulo dal tempio arcaico del Foro Boario ». Dans *Deliciae Fictiles IV*, sous la direction de Patricia Lulof et Carlo Rescigno, 177-87. Oxford : Oxbow Books, 2011.
- Sourvinou-Inwood, Christiane. « What is Polis-Religion? ». Dans *The Greek City from Homer to Alexander*, sous la direction de Oswyn Murray et Simon Price, 295-322. Oxford : Clarendon Press, 1990.
- Steinby, Margareta. *Lexicon topographicum urbis Romae*. Vol. 1. 6 vol. Rome : Quasar, 1993.
- Steinhauer, Julietta. « Dionysian Associations and the Bacchanalian Affair ». Dans *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, sous la direction de Fiachra Mac Góráin, 133-56. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019.
- Stewart, Charles. « Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture ». *Diacritics* 29, n° 3 (1999) : 40-62.
- Susini, Giancarlo. *Epigrafia romana*. Rome : Jouvence, 1982.

- Takács, Sarolta A. « Politics and Religion in The Bacchanalian Affair of 186 ». *Harvard Studies in Classical Philology* 100, n° 1 (2000) : 301-10.
- Turcan, Robert. « Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts ». Dans *Actes de la table ronde (Rome, 24-25 mai 1984)*, 227-46. Rome : École française de Rome, 1986.
- . *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- . *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*. Paris : de Boccard, 1966.
- . *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber): documentation littéraire, inscrite et figurée*. Paris : de Boccard, 2003.
- . *Rome et ses dieux*. Paris : Hachette, 1998.
- Vaan, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden : Brill, 2008.
- Van Berchem, Denis. « Il tempio di Cerere e l'ufficio dell'annona a Roma ». *Bullettino della Commissione archeologica comunale in Roma* 63, n° 1 (1936) : 91-95.
- Van Straten, Folkert. « Gifts for the Gods ». Dans *Faith Hope and Worship Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, sous la direction de Henk Versnel, 65-151. Leiden : Brill, 1981.
- Velizar, Velkov, et Vassil Nikolov. *Arch(Sofia)* 31, n° 1 (1989) : 16-20.
- Ventris, Michael, et John Chadwick. *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos and Mycenae*. Cambridge : University Press, 1956.
- Vetter, Emil. *Handbuch der italischen Dialekte*. Heidelberg : C. Winter, 1953.
- . « Zur altfälistischen Gefäßinschrift CIE 8079 ». *Glotta* 14, n° 1 (1925) : 26-31.
- Veyne, Paul. *La Villa des Mystères à Pompéi*. Paris : Gallimard, 2016.
- Wagner, Carlos G. « Metodología de la aculturación: Consideraciones sobre las formas del contacto cultural y sus consecuencias ». Dans *Homenaje a José María Blázquez*, sous la direction de Julio Mangas Manjarrés et Jaime Alvar, 1 : 445-64. Madrid : Ediciones Clásicas, 1998.
- Walsh, Peter G. « Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia ». *Greece & Rome* 43, n° 2 (1996) : 188-203.
- Waltzing, Jean-Pierre. *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*. 2<sup>e</sup> éd. Vol. 1. 4 vol. Hildesheim : G. Olms, 1970.
- Watkins, Calvert. « Greece in Italy outside Rome ». *Harvard Studies in Classical Philology* 97, n° 1 (1995) : 35-50.
- Webster, Jane. « Necessary Comparisons: A Post-Colonial Approach to Religious Syncretism in the Roman Provinces ». *World Archaeology* 28, n° 3 (1997) : 324-38.

- Wellebrouck, Gurvane. « Présence et ambitions des affranchis dans l'Empire romain ». Thèse de Ph.D, Université Paris-IV Sorbonne, 2016.
- Wiseman, Timothy P. « Liber: Myth, Drama and Ideology in Republican Rome ». Dans *Unwritten Rome*, 84-139. Exeter : University of Exeter Press, 2008.
- . *The Myths of Rome*. Exeter : University of Exeter Press, 2004.
- . « Two Plays for the Liberalia ». Dans *Roman Drama and Roman History*, 228. Exeter : University of Exeter Press, 1998.
- Wissowa, Georg. *Religion und Kultus der Römer*. 2<sup>e</sup> éd. München : C.H. Beck, 1912.
- Woolf, Gregory. « Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces ». Dans *Roman religion*, sous la direction de Clifford Ando, 28-49. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2003.
- Wylér, Stéphanie. « À la barbe de Dionysos : les valeurs d'une image « archaïsante » à Rome ». *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 31, n° 1 (2006) : 189-200.
- . « Frises dionysiaques dans la peinture romaine (Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.) : De la citation à l'assimilation d'un imaginaire hellénistique ». Dans *D'Alexandre à Auguste. Dynamiques de la création dans les arts visuels et poésie*, sous la direction de Pascal Linant de Bellefonds, Évelyne Prioux, et Agnès Rouveret, 319. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- . « Images of Dionysus in Rome: the Archaic and Augustan Periods ». Dans *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, sous la direction de Fiachra Mac Góráin, 85-110. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019.
- . « L'acculturation dionysiaque : l'invention d'une altérité ». Dans *Identités romaines conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-VIII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*, sous la direction de Mathilde Simon, 191-201. Paris : Presses de l'École normale supérieure, 2010.
- . « Le phallus qui cache le mystère ? Les images dionysiaques dans les décors romains : à propos d'une fresque de la Domus Transitoria ». Dans *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, sous la direction de Nicole Belayche et Francesco Massa, 237. Leiden : Brill, 2020.
- . « Le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio (Pompéi) : reconsidérations archéologiques ». *Revue Archéologique*, n° 1 (2011) : 209-17.
- . « Les perceptions du dionysisme dans la Rome républicaine depuis la deuxième guerre punique jusqu'à Auguste: étude littéraire et iconographique ». Paris X-Nanterre, 2006.
- . « Loufir/Liber at the crossroads of religious cultures in Pompeii (third–second centuries BC) ». Dans *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, sous la direction de Edward Bispham et Daniele Miano, 85-100. Londres : Routledge, 2019.
- Young, Frank Wilbur. *Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Study of Status Dramatization*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965.

