Zeitschrift: Cahiers d'archéologie romande

Herausgeber: Bibliothèque Historique Vaudoise

Band: 139 (2013)

Artikel: Le sanctuaire gallo-romain du Chasseron : découvertes anciennes et fouilles récentes : essai d'analyse d'un lieu de culte d'altitude du Jura vaudois

Autor: Luginbühl, Thierry / Cramatte, Cédric / Hoznour, Jana

Kapitel: 9: Des données à l'interprétation : analyses et comparaisons

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-835722

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

9 Des données à l'interprétation : analyses et comparaisons

9.1 Chronologie et organisation spatiale du sanctuaire

9.1.1 Les origines

Bien que la chronologie du début des activités cultuelles au sommet du Chasseron ne puisse encore être définie très précisément, les découvertes réalisées lors des fouilles de 2004 et de 2005 attestent la fréquentation du futur emplacement du temple depuis la fin du 2e siècle ou le début du 1er siècle avant notre ère (voir chap. 4.2). De rares monnaies romaines du 2e siècle et de plus nombreuses frappes du 1er siècle avant J.-C. ont été découvertes au pied des falaises et dans le secteur du temple lors de la campagne de 2005 (voir chap. 8.3). Ces monnaies les plus anciennes pourraient être en relation avec la fréquentation pré-romaine du site, mais différents indices nous incitent à rejeter cette hypothèse. Une monnaie peut être offerte longtemps après avoir été frappée et l'extrême rareté des monnaies gauloises mises au jour au Chasseron (seulement deux occurrences parmi les découvertes anciennes et récentes) serait difficile à expliquer si ce type d'offrande avait commencé durant la première moitié ou même le milieu du 1er siècle avant notre ère. La forte usure des pièces les plus anciennes, la brusque augmentation des séries à partir de l'époque augusto-tibérienne et le caractère très romain du rite même de l'offrande monétaire constituent, par ailleurs, autant de raisons de penser que cette pratique n'a commencé sur le site qu'à partir du dernier tiers du 1er siècle avant notre ère. Il en est d'ailleurs de même pour l'offrande de fibules, dont aucun type découvert au Chasseron n'est antérieur à l'époque augustéenne ancienne (30 à 15 av. J.-C.). Remis au conservateur du Cabinet des médailles de Lausanne en 1915 par un habitant de Sainte-Croix, deux didrachmes de Grande Grèce datant du 4e siècle avant notre ère découverts « au Chasseron », posent un problème légèrement différent (voir fig 9.1 et p. 190). Ces deux monnaies pourraient avoir été offertes à l'époque romaine, au titre de pièces de collection, mais il se peut également qu'elles aient constitué une offrande monétaire isolée nettement plus ancienne, peut-être réalisée par un aristocrate ou un mercenaire gaulois ayant servi dans la Péninsule italienne.

Fig. 9.1 *Didrachme de Grande Grèce provenant du Chasseron. Photographie MMC. Ech. 1/1.*

Les fouilles de 2004 et 2005 n'ont pas permis d'observer d'aménagements antérieurs à la construction du temple, datée des alentours de l'an 40 de notre ère (voir chap. 4.2), et nous ignorons donc comment se présentait le lieu avant sa monumentalisation à l'époque claudienne. Les découvertes datant de la période laténienne se concentrent néanmoins dans le secteur du temple, à l'intérieur duquel a été mis au jour un grand affleurement à la surface très usée et parsemée de cupules de dissolution karstique. Bien que nous n'en ayons pas la preuve stratigraphique, il est très probable que cet affleurement ait été visible avant la construction du *fanum* et il serait séduisant d'y voir l'origine du choix de cet endroit comme lieu d'offrande.

Fig. 9.2 *L'affleurement aux cupules, à l'intérieur de la* cella *du temple (portes ouvertes de la fouille de 2004). Photo IASA.*

Durant les règnes d'Auguste et de Tibère (env. 30 av. J.-C. à 35 de notre ère), on constate un net essor de la fréquentation du site ou, du moins, de l'offrande de monnaies, pratiquée sur la terrasse naturelle où sera bâti le temple et depuis un éperon du sommet des falaises (voir ci-dessous). Bien qu'il n'ait pas été possible de le démontrer lors des interventions de 2004 et de 2005, il est probable que la terrasse ait déjà été aménagée, peut-être sous la forme d'un simple autel ou d'un *sacellum* (autel enclos), avant la construction du temple durant le règne de Claude. De même, il est possible que le bâtiment tibérien ou tibéro-claudien mis en évidence lors de la campagne de 2005 au « Plan des Centurions » (à environ 300 m au nord-est du *fanum*) et couvert par des tuiles de même origine que celles du temple (annexe VI), ait été utilisé par les ouvriers, et notamment les carriers, employés pour sa construction. D'autres analyses minéralogiques de tuiles semblent par ailleurs indiquer que le bâtiment antique interprété comme l'hospice du sanctuaire, détruit lors de la construction de l'ancien hôtel-restaurant en 1897, faisait partie de la même phase de travaux.

Corroborée par la découverte dans sa couche de démolition d'une tuile portant la marque de la XXI Légion Rapax, stationnée à Vindonissa depuis l'an 45 de notre ère, cette observation permet de supposer que la monumentalisation du sanctuaire a été planifiée et réalisée assez rapidement. Cet indice, tout comme la taille du temple, donnent à penser que le lieu de culte du Chasseron a changé de statut à l'époque claudienne et qu'il a dès lors été entretenu par de puissants mécènes (la *Civitas* helvète, la légion de Vindonissa et probablement des familles de l'élite indigène, voir chap. 9.3 et 9.4).

9.1.2 Le sanctuaire durant le Haut-Empire

Les découvertes anciennes, les prospections de l'IASA et, surtout, les fouilles de l'été 2005 permettent de restituer globalement l'organisation spatiale du sanctuaire durant le Haut-Empire et de proposer des fonctions à ses différents secteurs, aménagements et édifices. Le plan d'ensemble proposé à la page suivante repose sur des données de qualité très variable et reste certainement très incomplet, mais il ne fait guère de doute que le sanctuaire ait été constitué d'au moins quatre secteurs aux fonctions bien définies :

- La terrasse et le temple.
- L'éperon de la *iactatio*.
- Le site du chalet hôtel (*hospitalia* ?).
- Le secteur météorologique et militaire (*sacrarium*, chapelle ?).

La terrasse et le temple

Edifié aux alentours de l'an 40 de notre ère (*terminus post quem* céramologique de 30[344]), le temple découvert en 2004 et fouillé en 2005 se présentait sous la forme d'un imposant *fanum* gallo-romain. Ce type de temple, exclusivement représenté dans les provinces à substrat celtique (Gaules, Germanies, Bretagne insulaire), se caractérise par un plan concentrique, généralement carré[345], qui peut être considéré comme une adaptation des techniques de construction et des conceptions architecturales romaines à certaines pratiques rituelles d'origine indigène. Considérée comme la demeure de la divinité, sa partie centrale, ou *cella*, abritait la statue de culte selon la tradition romaine et avait la forme d'une sorte de tour ceinturée par une galerie périphérique. Cette dernière se présentait généralement comme un portique et semble avoir servi à la circumambulation, rite connu dans de nombreuses cultures, qui consiste à tourner autour de l'image ou de l'autel d'un dieu afin de lui rendre hommage (voir chap. 9.2.1).

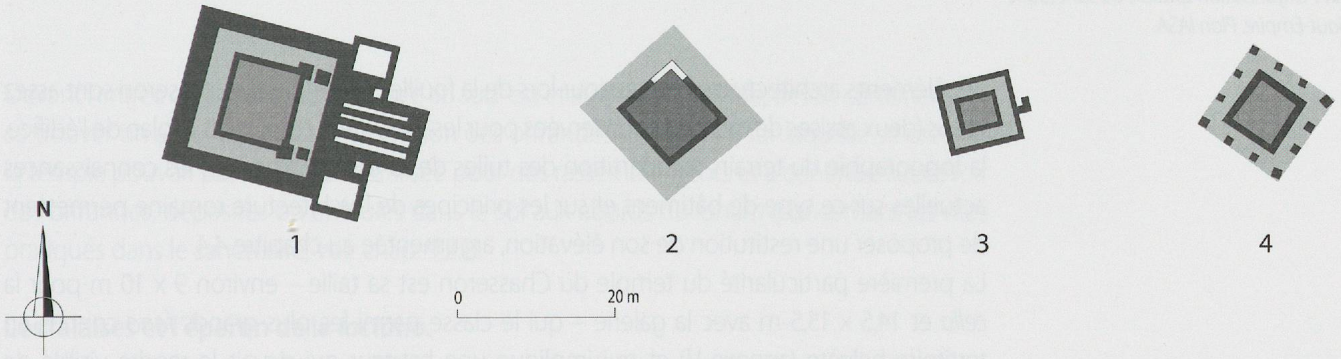


Fig. 9.3 *Exemples de plans de* fana *helvètes.*
1 : fanum *très romanisé, sur un podium, avec porche prostyle et escalier monumental (Avenches-Grange des Dîmes).*
2 : fanum *à galerie sur podium en bois (Bullet-Chasseron, plan restitué).*
3 : fanum *à galerie sur mur stylobate (temple 2 de Studen-Gumpboden).*
4 : fanum *à colonnade sur dés maçonnés (Lousonna-sanctuaire de l'Ouest).*
IASA (C. Cramatte).

344 Assiette Drag. 18 de La Graufesenque (chap. 4.2).

345 Ou, plus rarement, rectangulaire, circulaire ou polygonal. Voir notamment Fauduet 2010.

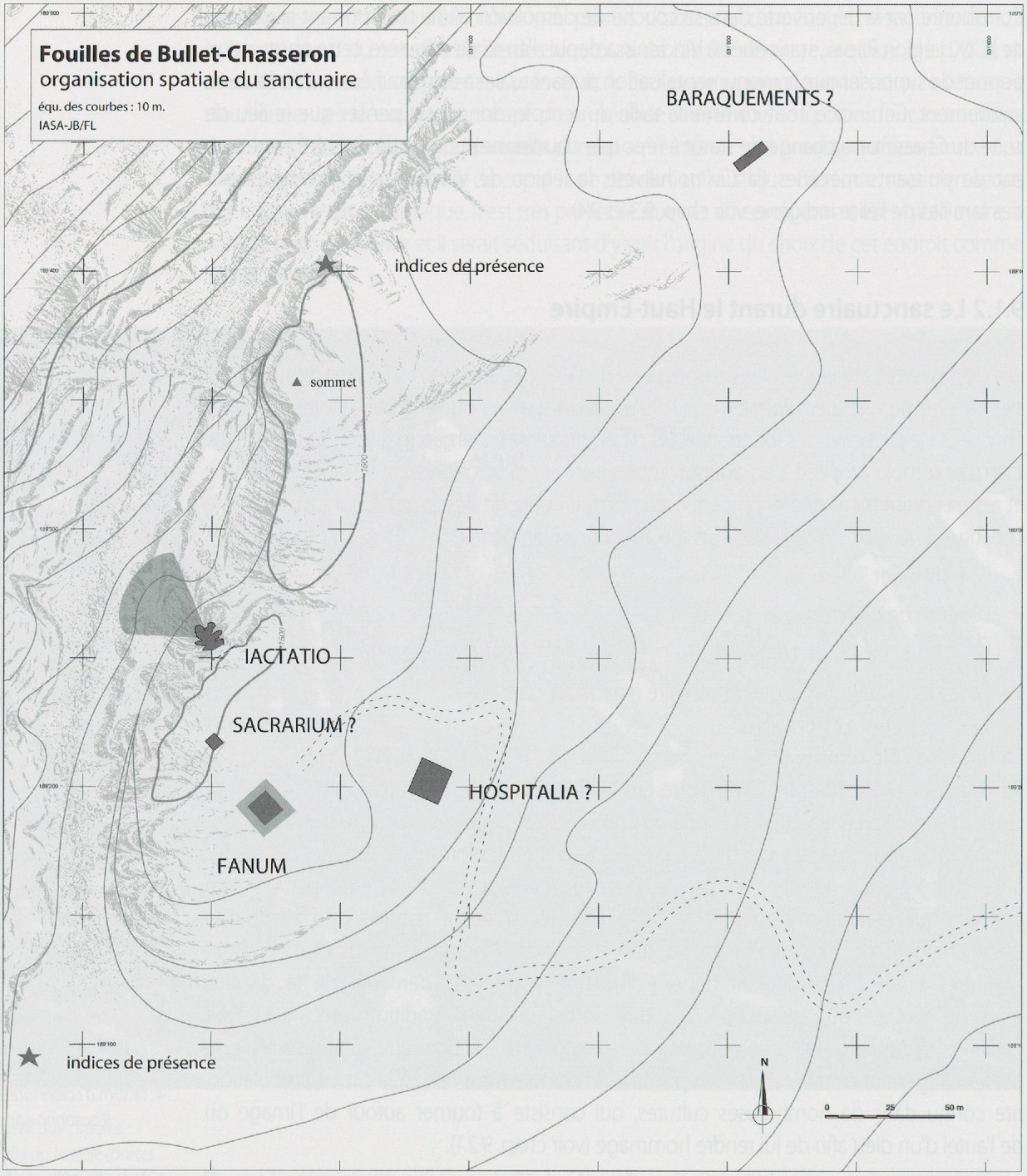


Fig. 9.4 *Organisation spatiale du sanctuaire au Haut-Empire. Plan IASA.*

Les éléments architecturaux mis au jour lors de la fouille du temple du Chasseron sont assez ténus (deux assises de moellons conservées pour les murs de la *cella*), mais le plan de l'édifice, la topographie du terrain, la répartition des tuiles de sa toiture, ainsi que les connaissances actuelles sur ce type de bâtiment et sur les principes de l'architecture romaine permettent de proposer une restitution de son élévation, argumentée au chapitre 4.4.

La première particularité du temple du Chasseron est sa taille – environ 9 x 10 m pour la *cella* et 14,5 x 15,5 m avec la galerie – qui le classe parmi les plus grands *fana* connus en territoire helvète (annexe V) et qui implique une hauteur qui devait le rendre visible de très loin (comme le chalet hôtel l'est aujourd'hui). L'étude architecturale de ce bâtiment permet d'attribuer à sa *cella* une hauteur à la faîtière d'environ 13 m, un toit en bâtière

(à deux pans) et un portique soutenu par des poteaux (et non des colonnes) reposant sur une sorte de podium en bois, indispensable pour compenser la pente du terrain. Il est très probable que la moitié supérieure de la *cella* ait également été réalisée en bois (parois en poutres ou en madriers recouvertes d'un enduit de chaux), comme le laisserait supposer le volume relativement peu élevé de pierres recouvrant les vestiges de l'édifice (env. 70 m³). Une partie des moellons a certainement été récupérée pour des aménagements ou des constructions postérieurs .

Fig. 9.5 *Hypothèse de restitution du temple du Chasseron (premier état). Dessin D. Glauser (IASA), voir pl. 1, p. 419.*

Devant l'entrée du temple, ouverte face au sud-est et au Plateau helvète, devait certainement se trouver un autel servant à la crémation des offrandes. La terrasse sur laquelle se dressait le temple pouvait par ailleurs être utilisée pour des rassemblements et a continué à recevoir des offrandes, déposées ou enfouies dans le sol aux abords du *fanum* (concernant les rites pratiqués dans le sanctuaire, voir chap. 9.2.1).

Les falaises et l'éperon de la *iactatio*.

Les recherches entreprises par l'IASA au pied des falaises occidentales du Chasseron ont permis de démontrer que le jet des monnaies a été exclusivement pratiqué depuis l'extrémité d'une avancée rocheuse située à une quarantaine de mètres du temple (« l'éperon

de la *iactatio* », chap. 6.2 et 6.3). D'un accès aujourd'hui dangereux, cet éperon a probablement été aménagé à l'époque romaine, si l'on en croit la découverte de plusieurs clous et de tuiles antiques à ses abords ainsi que l'arasement vraisemblablement anthropique de son extrémité. Bien que des monnaies jetées depuis cet éperon datent du 2e siècle avant notre ère, il semble, nous l'avons dit, que la pratique de leur offrande se soit surtout développée à partir de la période augustéenne. Au vu de la soixantaine de monnaies mises au jour dans le cadre des investigations de l'IASA, le rite de la *iactatio* depuis le haut des falaises paraît avoir été particulièrement en vogue durant les règnes d'Auguste et de Tibère, puis semble avoir progressivement régressé alors que le nombre des offrandes monétaires reste plus stable aux abords du temple. La monnaie la plus récente mise au jour au pied des falaises entre 2001 et 2005 date du milieu du 2e siècle de notre ère, mais une frappe de Gallien (253-268) est mentionnée par F.-L. de Haller (1793) parmi les premières découvertes réalisées dans ce secteur (voir chap. 8.3).

Le site du chalet-hôtel

Présentés au chapitre 4.5, les éléments architectoniques mis au jour lors de la construction du premier Hôtel du Chasseron en 1897, puis lors des prospections de l'IASA permettent de penser que ce secteur protégé du vent était occupé par des *hospitalia* (hospice pour les pélerins), vraisemblablement équipés d'installations de chauffage. Des fragments de tuiles portant des timbres des légions XXI et XI, stationnées à Vindonissa entre les années 45 et 68 pour la première et durant la période flavienne pour la seconde (voir chap. 9.4), constituent les seuls indices permettant de déterminer la chronologie des aménagements de ce secteur, situé à moins de 50 m de la terrasse du *fanum*.

Le secteur météorologique et militaire

Aujourd'hui occupée par des installations militaires et météorologiques, la zone située directement en amont de la terrasse du temple a livré des fragments de tuiles romaines qui semblent y attester l'existence de constructions antiques (voir chap. 4.5). Mentionnée dans un article de la Feuille d'Avis de Sainte-Croix à la veille du 1er avril 1948 qui n'est peut-être qu'un canular (voir chap. 2.1, 9.2 et 9.4), la découverte d'un coq en bronze, d'une dédicace au Génie de la XIe légion et d'une amphore remplie de monnaies pourrait indiquer que le secteur était occupé par un *sacrarium* (dépôt d'offrandes). La mise au jour de sept monnaies et de tuiles au nord-est du secteur au printemps 2006 laisserait supposer l'existence à cet endroit d'une ou de plusieurs chapelles, peut-être en relation avec l'éperon de la *iactatio* très proche.

Autres secteurs fréquentés durant le Haut-Empire

Le ou les baraquements du « Plan des Centurions » (voir chap. 5) n'ont pas livré de mobilier postérieur à l'époque tibéro-claudienne et semblent avoir été abandonnés peu après la construction du temple. Quelques fragments de *tegulae* (tuiles plates à rebord) découverts à différents endroits entre ce dernier secteur et la terrasse du temple laissent supposer l'existence d'aménagements contemporains du sanctuaire. D'autres fragments de *tegulae*, dont l'un présente une argile différente de celle utilisée pour la toiture du *fanum*, ont notamment été retrouvés dans le secteur de la « Pierre de la Paix », à environ 150 m au sud de la terrasse du temple. Ces découvertes sont les seules qui permettent de supposer l'existence de constructions antiques sur cette petite terrasse dominant les falaises (voir chap. 7.2).

Fig. 9.6 *Evocation du sanctuaire du Chasseron à la fin du 1er siècle de notre ère. Au centre, le temple et sa terrasse avec, à l'aval, les* hospitalia *et, à l'amont, un éventuel* sacrarium *(dépôt d'offrandes). La forme données à ces deux derniers bâtiments est purement hypothétique, comme l'existence d'un hameau au pied de la terrasse des* hospitalia *et celle de chapelles à la « Pierre de la Paix » et sur l'éminence sommitale. Dessin D. Glauser (IASA, voir pl. 2, p. 420).*

9.1.3 Du Bas-Empire au Haut Moyen Age

Les céramiques et les monnaies découvertes durant la campagne de 2005 nous permettent de savoir que le temple, construit aux alentours de l'an 40, a subi des transformations importantes à la fin du 2e siècle, qui ont notamment conduit à la suppression de sa galerie périphérique (voir chap. 4.3).
Alors que le jet de monnaies depuis les falaises devient très rare à partir du 2e siècle et n'est attesté au 3e siècle que par une mention ancienne (de Haller), des offrandes monétaires continueront à être pratiquées aux abords et dans le temple durant l'Antiquité tardive. Les monnaies les plus récentes, jetées directement dans la *cella* de l'édifice, attestent sa fréquentation jusqu'à la fin du 4e siècle (Valentinien II) et même jusqu'au début du 5e siècle (monnaie hors stratigraphie d'Honorius, voir chap. 4.2 et 8.3). Même si les marqueurs chronologiques font défaut pour restituer la suite de l'histoire du temple, la stratigraphie indique qu'une fosse a été creusée à l'intérieur de la *cella* après la chute de sa toiture, mais avant l'effondrement de ses murs. La fonction de cette fosse creusée jusqu'au substrat rocheux demeure inconnue, mais elle peut être l'œuvre de récupérateurs de matériaux, avoir servi à implanter quelque chose ou avoir été creusée pour desceller l'ancienne statue de culte de la *cella*.

Hormis quelques petits fragments de céramiques qui pourraient dater de l'époque mérovingienne, la seule attestation d'une fréquentation du sommet du Chasseron durant le Haut Moyen Age est donnée par une monnaie de l'Empereur byzantin Héraclius Ier, frappée au début du 7e siècle (collection du Dr Campiche remise au Musée cantonal et publiée en 1913 par Julien Gruaz). En l'absence d'information sur son lieu de découverte précis, cette monnaie reste difficile à interpréter, mais elle révèle peut-être la continuation d'une fréquentation religieuse du site par la population locale. Le sanctuaire du Chasseron ne sera pas perpétué par celui d'un saint chrétien et sombrera dans l'oubli pour plus d'un millénaire avant d'être révélé par la découverte de « médailles » puis par les fouilles de l'IASA.

Fig. 9.7 *Monnaie d'Héraclius (découverte ancienne, n° 361, p. 219) attestant une fréquentation du site jusqu'au 7e siècle. Ech. 1/1.*

9.2 Rites et divinités

9.2.1 Pratiques et rites

L'archéologie ne peut prétendre à restituer l'ensemble des pratiques et des rites qui se déroulaient dans un lieu de culte comme celui du Chasseron, mais les informations fournies par la topographie, les structures, le mobilier et les ossements permettent de se faire une idée de leur variété, de leur déroulement et, dans certains cas, de leurs motivations.

Indices livrés par la topographie et les aménagements
Il ne fait aucun doute que la marche jusqu'au temple et ses plus de 1000 m de dénivelé depuis la plaine ait constitué un rite à part entière, certainement rythmé par différentes haltes où le pèlerin pouvait se reposer et se préparer à la visite du sanctuaire. Nous ne

nous étendrons pas ici sur la question du chemin emprunté pour gagner le Chasseron durant la période gallo-romaine (chap. 3.4), mais il peut être utile de rappeler que le sommet pouvait être atteint, comme aujourd'hui, par deux voies «naturelles», soit par le Plateau de Bullet et le flanc oriental de la montagne, soit par la crête Sainte-Croix – Cochet – Petites-Roches et l'arête méridionale du Chasseron. Le premier de ces trajets ne présente pas de difficultés particulières, si ce n'est sa déclivité pour atteindre les 1607 m du sommet. Le second, légèrement plus long, est aussi un peu plus difficile, mais certainement plus impressionnant par la vue qu'il offre sur le Jura, le Plateau et la face la plus grandiose du Chasseron. Environ cinq heures de marche sont nécessaires pour atteindre le sommet depuis la plaine et représentent un effort qui ne peut guère être entrepris par des personnes âgées ou de jeunes enfants. Ces derniers pouvaient bien entendu être portés par leurs parents, tandis que la découverte d'un os d'âne dans le sanctuaire permet d'imaginer que des montures pouvaient être utilisées par les pèlerins dont la condition physique ne permettait par l'ascension ou pour amener du matériel.

Une fois arrivés au sommet, les fidèles s'installaient probablement dans les *hospitalia*, à l'emplacement de l'hôtel actuel, et s'y rétablissaient avant de pénétrer dans l'espace sacré, peut-être délimité par un mur de péribole. L'importance des aménagements du sanctuaire et, notamment, la taille du temple, permettent de penser que ce lieu de culte était intégré dans la religion officielle de la *Civitas* helvète et qu'il faisait l'objet de cérémonies publiques, auxquelles se joignaient peut-être des représentants de la légion de Vindonissa (voir ci-dessous). Ces rites officiels devaient se dérouler sur la terrasse, en face de l'entrée du temple, où se trouvait probablement l'autel qui servait à la crémation des offrandes. Au vu du nombre de monnaies retrouvées sur le site et de la présence de différents autres types d'offrandes (parures et hachettes votives, notamment), il semble cependant que le sanctuaire du Chasseron ait été principalement fréquenté dans le cadre de pratiques cultuelles privées, personnelles ou familiales. Le jet d'offrandes depuis les falaises, leur insertion dans les fissures de la roche de la terrasse ou leur dépôt auprès du temple paraissent en effet liés à la pratique de vœux et permettent de penser que le sommet du Chasseron et son dieu étaient considérés comme propices à leur réalisation (voir ci-dessous).

L'organisation spatiale du sanctuaire du Chasseron (chap. 9.1.2) donne à penser que les pèlerins se rendaient d'abord des *hospitalia* à la terrasse du temple, où ils honoraient la divinité face à son image, avant de tourner autour de la *cella* sous la galerie déambulatoire (rite de la circumambulation, voir *infra*). Il est possible que les fidèles se soient ensuite rendus sur le sommet de l'éminence méridionale, où s'élevait peut-être un *sacrarium* (local d'exposition et dépôt d'offrandes), avant de gagner l'éperon de la *iactatio*, auprès duquel devaient se trouver différents aménagements (chapelles, abris). Durant plus d'un siècle et demi, le jet de monnaies (et peut-être d'autres offrandes) depuis l'extrémité vertigineuse de cet éperon a certainement constitué l'un des moments forts d'un pèlerinage au Chasseron, peut-être suivi par une visite du sommet principal et des différents secteurs où du matériel d'époque romaine a été retrouvé en prospection («Grotte du Petit Bossu», «Pierre de la Paix», etc.).

Il est possible de monter au sommet et de redescendre en plaine en une journée, mais l'éloignement du site permet de penser qu'une partie importante des pèlerins passait la nuit au Chasseron, soit dans les *hospitalia*, soit sous des portiques ou des abris de fortune, comme c'est encore le cas dans les sanctuaires hindous, par exemple. Il est également probable que des rites nocturnes ou matinaux se soient déroulés sur le site, notamment lors des grandes célébrations qui devaient rythmer le calendrier religieux (voir ci-dessous).

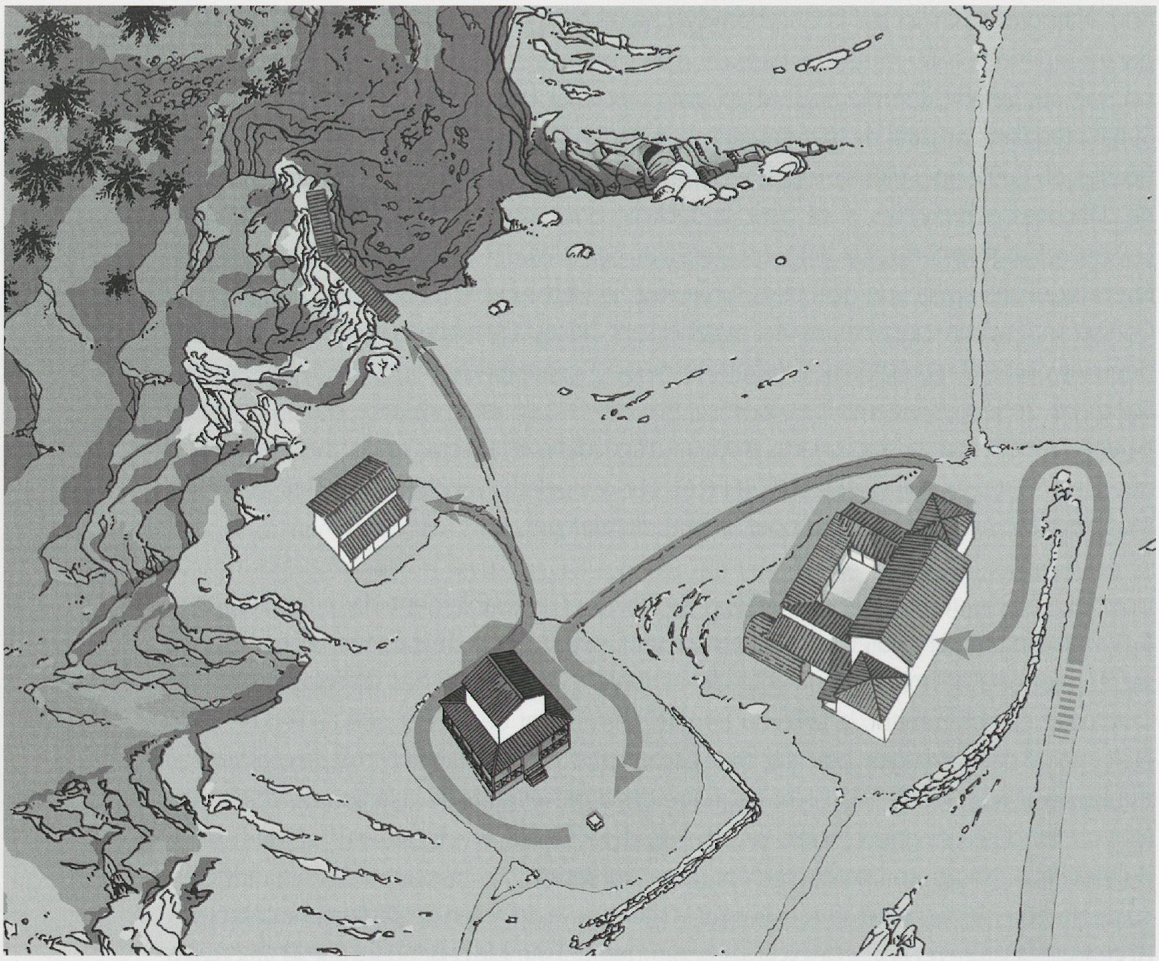


Fig. 9.8 *Hypothèse de parcours des pèlerins dans le sanctuaire au Haut-Empire (rituel privé). Dessin D. Glauser (IASA, voir pl. 2, p. 420).*

Indices livrés par le matériel archéologique

Présenté au chapitre 8, le mobilier archéologique recueilli au Chasseron fournit de nombreuses informations sur les activités qui se déroulaient dans le sanctuaire. Constitué d'objets en métal, en céramique, en verre et en pierre, ainsi que d'ossements, ce matériel peut être classé en trois grands groupes fonctionnels : les offrandes (monnaies, hachettes, parures, outils, objets personnels), l'*instrumentum* cultuel (lampes, clochettes, récipients, vases miniatures) et les restes de repas et de libations (ossements, amphores, céramiques), auxquels s'ajoutent quelques objets qui pourraient être interprétés comme les attributs de la statue de culte (torque et javelots, chap. 9.2.2).

Les offrandes

Les offrandes recueillies dans le secteur du temple se composent de plus d'une centaine de monnaies (sans compter celles exhumées et dispersées par des prospecteurs depuis le 19e siècle), de quatre hachettes votives, de 11 fibules, de trois bagues, d'un collier et de quelques objets d'usage courant et d'outils en relation avec des activités artisanales.

Les monnaies les plus anciennes découvertes sur la terrasse du temple (frappes républicaines et augusto-tibériennes, voir chap. 8.3) se concentrent dans le secteur qui sera occupé par le *fanum* à partir du règne de Claude, à proximité de l'affleurement à cupules dont il a déjà été fait mention (voir chap. 4.3.2, 9.1.1 et fig. 9.9). Ces monnaies semblent pour la plupart avoir été insérées dans les fissures des affleurements calcaires ou dans les secteurs herbeux de

la terrasse, selon un rite connu dans d'autres lieux de culte d'altitude, comme celui du Grand-Saint-Bernard (voir Geiser 2005, p. 288 et annexe IV).

Les monnaies du Haut-Empire postérieures à la construction du *fanum*, moins nombreuses que les émissions plus précoces, ont été en partie déposées dans sa galerie et en partie enfouies à ses abords (selon le même rite, semble-t-il, que précédemment). Les monnaies du 3e siècle, quant à elles, sont relativement rares, tout comme celles du début du 4e siècle, alors que les émissions du milieu et, surtout, de la seconde moitié de ce siècle sont très abondantes. Ces dernières ont pour la plupart été retrouvées devant l'entrée ou à l'intérieur de la *cella* du temple (fig. 9.9). Leur localisation précise peut être en partie liée à des phénomènes de solifluxion.

La proportion des monnaies des différentes périodes, et notamment leur relative rareté entre le milieu du 1er et le début du 4e siècle, donnent à penser que la pratique d'offrandes « perdues » (*sacrum*, monnaies enfouies ou précipitées du haut des falaises) a été concurrencée par celle de dons « utiles » (*donum*, monnaies remises aux prêtres) durant la période de plein fonctionnement du sanctuaire. Corroborée par des observations récemment réalisées dans d'autres sanctuaires des provinces nord-occidentales (annexe IV), cette hypothèse permet de supposer qu'un clergé a pris en charge la gestion des dons entre la période claudienne et l'époque constantinienne et que sa disparition a conduit à un nouvel essor des offrandes perdues (voir chap. 8.3, annexe IV et ci-dessous).

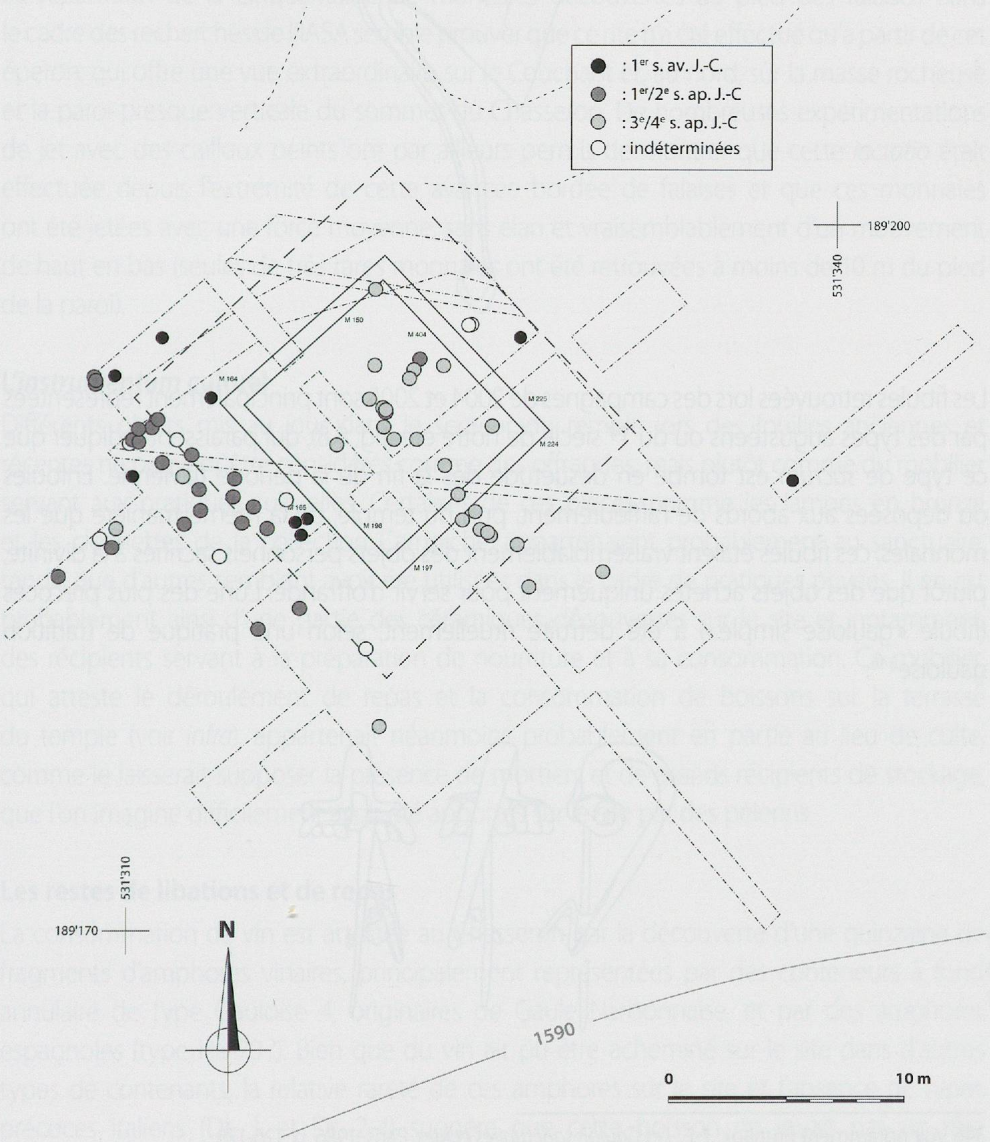


Fig. 9.9 *Répartition spatio-chronologique des monnaies dans le secteur du temple. Plan IASA.*

La découverte d'une hachette similaire à celles de la collection Campiche lors des fouilles de 2005 permet de penser que ces dernières ont elles aussi été mises au jour dans le secteur du temple. Bien que des incertitudes demeurent quant à la fonction précise de ces hachettes, différents exemplaires portant des indications écrites invitent à penser qu'elles étaient offertes dans le cadre de vœux réalisés à titre privé (voir ci-dessous). Il est probable que leur fonction principale était de commémorer un sacrifice sanglant, peut-être celui d'un bœuf, seul animal traditionnellement mis à mort à la hache (en Italie romaine).

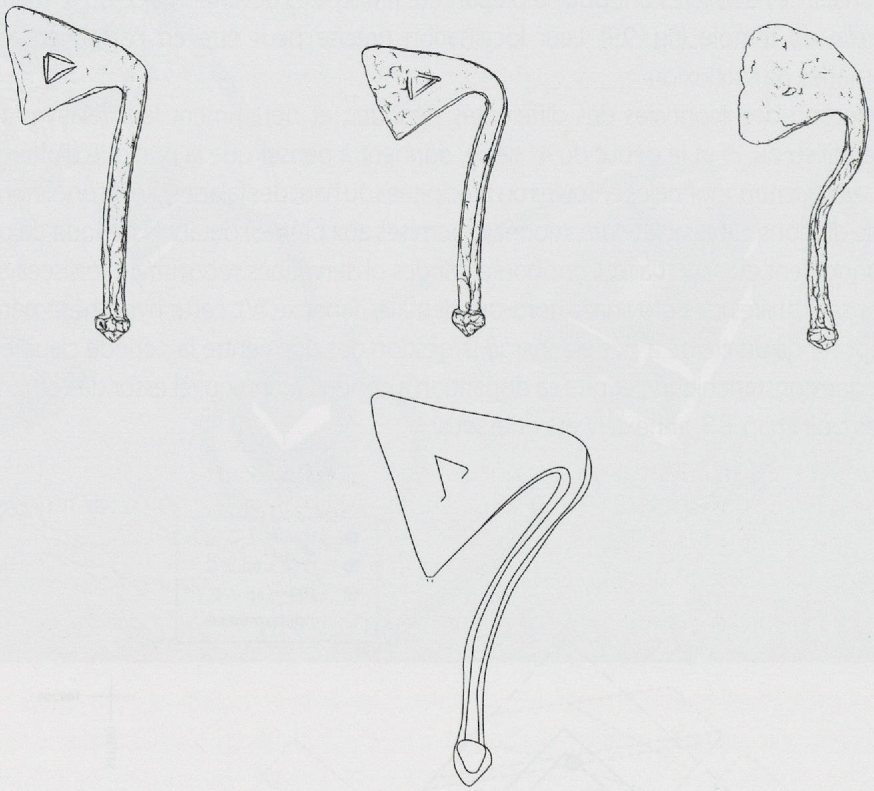


Fig. 9.10 *Les trois hachettes de la collection Campiche et celle découverte à proximité immédiate du temple durant les fouilles de 2005. Echelles et sections : fig. 8.7 et 8.10.*

Les fibules retrouvées lors des campagnes de 2004 et 2005 sont principalement représentées par des types augustéens ou du 1er siècle de notre ère (fig. 8.8), qui paraissent indiquer que ce type de *sacrum* est tombé en désuétude dès la fin de la période flavienne. Enfouies ou déposées aux abords de l'affleurement, puis du temple, de la même manière que les monnaies, ces fibules étaient vraisemblablement des objets personnels sacrifiés à la divinité, plutôt que des objets achetés uniquement pour servir d'offrande. L'une des plus précoces (fibule «gauloise simple») a été détruite rituellement, selon une pratique de tradition gauloise[346].

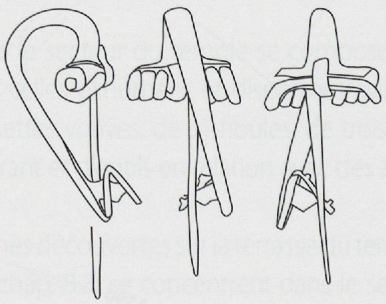


Fig. 9.11 *Fibule du dernier tiers du 1er siècle av. J.-C. volontairement détruite avant d'être offerte sur la terrasse du temple. Echelle et sections : fig. 8.8.*

346 Voir notamment Brunaux, J.-L., *Les Gaulois sanctuaires et rites*, Paris, 1986, p. 126-128.

A l'instar des fibules, les bagues et les perles de collier découvertes sur la terrasse du temple semblent avoir été des objets personnels, offerts à la divinité, tout comme les deux couteaux de poche et, probablement, les forces, l'aiguille à chas ouvert et les deux jetons en pâte de verre. La présence d'outils dans un sanctuaire, qui peut surprendre de prime abord, s'explique peut-être par un lien entre ces offrandes et le métier de leur auteur.
La fonction des céramiques retrouvées dans ou aux abords du temple est plus difficile à déterminer. Si certaines d'entre elles paraissent avoir été utilisées pour différentes pratiques rituelles, d'autres ont probablement été offertes à la divinité, comme les vases miniatures de la fosse 367 (voir *infra*). Il est également possible qu'une partie des écuelles, des assiettes, des bols, des cruches et, même, des pots mis au jour dans ce secteur aient été utilisés pour contenir des offrandes alimentaires, solides ou liquides, et que des récipients personnels, comme des gobelets, aient été directement dédiés à la divinité.
Les offrandes mises au jour au pied de l'éperon de la *iactatio* (voir chap. 6.3) sont quant à elles exclusivement constituées de monnaies, dont le spectre chronologique indique que le rite de leur jet du haut des falaises s'est développé à partir du dernier tiers du 1er siècle av. J.-C. (voir chap. 8.3 et 9.1). En régression dès le milieu du 1er siècle de notre ère, la *iactatio* depuis cet éperon s'est néanmoins maintenue jusqu'au milieu du 2e siècle et est encore attestée, nous l'avons dit, au 3e siècle par la découverte d'une monnaie de Gallien au 18e siècle.
La répartition de la cinquantaine de monnaies découvertes au pied des falaises dans le cadre des recherches de l'IASA semble prouver que ce rite n'a été effectué qu'à partir de cet éperon, qui offre une vue extraordinaire sur le Couchant et, au nord, sur la masse rocheuse et la paroi presque verticale du sommet du Chasseron. De nombreuses expérimentations de jet avec des cailloux peints ont par ailleurs permis de montrer que cette *iactatio* était effectuée depuis l'extrémité de cette avancée bordée de falaises et que ces monnaies ont été jetées avec une force moyenne, sans élan et vraisemblablement d'un mouvement de haut en bas (seules de très rares monnaies ont été retrouvées à moins de 10 m du pied de la paroi).

L'*instrumentum* cultuel

Différents objets mis au jour dans le secteur du temple lors des fouilles anciennes et récentes ne peuvent être considérés comme des offrandes, mais plutôt comme du mobilier servant aux pratiques cultuelles. Certaines de ces pièces, comme les lampes en bronze et les clochettes de la collection Campiche, appartenaient probablement au sanctuaire, tandis que d'autres semblent avoir été utilisées dans le cadre de pratiques privées. Il en est probablement ainsi d'une partie des céramiques découvertes sur le site et, notamment, des récipients servant à la préparation de nourriture et à sa consommation. Ce mobilier, qui atteste le déroulement de repas et la consommation de boissons sur la terrasse du temple (voir *infra*), appartenait néanmoins probablement en partie au lieu de culte, comme le laisserait supposer la présence de mortiers et de grands récipients de stockage, que l'on imagine difficilement avoir été apportés sur le site par des pèlerins.

Les restes de libations et de repas

La consommation de vin est attestée au Chasseron par la découverte d'une quinzaine de fragments d'amphores vinaires, principalement représentées par des conteneurs à fond annulaire de type Gauloise 4, originaires de Gaule Narbonnaise, et par des amphores espagnoles (type Ha 70 ?). Bien que du vin ait pu être acheminé sur le site dans d'autres types de contenants, la relative rareté de ces amphores sur le site et l'absence de types précoces italiens (Dr. 1 et Dr. 2-4) suggère que cette boisson ne jouait pas un rôle

fondamental dans les rites pratiqués au Chasseron. Il n'est, par ailleurs, pas possible de savoir si ce vin a été consommé dans le cadre de rites publics ou privés et s'il était partagé par les fidèles ou réservé à la divinité.
Quelques fragments d'amphores espagnoles Dr. 20 attestent la consommation d'huile d'olive dans le sanctuaire. Assurément trop lourdes pour être transportées par des pèlerins, ces amphores ont certainement été acheminées sur le site pour le fonctionnement du sanctuaire. Il n'est cependant pas possible de déterminer si leur huile était destinée aux lampes, à une consommation alimentaire (par les prêtres ou les fidèles) ou à l'onction de la statue de culte (les trois hypothèses ne s'excluent pas). L'absence d'amphores à *garum* (sauce de poisson), pourtant très fréquentes sur les sites contemporains du Plateau, est à relever. Corroborée par la rareté des autres catégories d'amphores, cette absence pourrait indiquer que les aliments consommés sur le site étaient principalement d'origine régionale et que les pèlerins partageaient une nourriture assez simple, de tradition gauloise.

En l'absence de macro-restes végétaux ou de données palynologiques, les ossements d'animaux sont les seuls restes organiques qui apportent des informations sur les rites pratiqués dans le sanctuaire. Présentée au chapitre 8.5, l'étude de ces ossements nous apprend que des porcs, des bœufs, des caprinés (chèvres et moutons) et des gallinacés ont été consommés à l'époque romaine sur la terrasse du temple (traces de découpe sur les quatre espèces de mammifères), dans le cadre de repas vraisemblablement ritualisés (*epula*), publics ou privés. Il n'est par contre pas possible de démontrer que ces animaux ont été sacrifiés et donc abattus sur le site, mais cette hypothèse demeure néanmoins la plus vraisemblable au vu de la difficulté de l'acheminement de quartiers de viande au sommet et de l'extrême importance des sacrifices sanglants dans les religions romaines et gauloises. S'il ne fait guère de doute que la chair de ces animaux ait en partie été consommée par les organisateurs des sacrifices, selon l'usage romain (voir ci-dessous), la découverte de plusieurs ossements de porc calcinés (dent, ulna et vertèbre) permet de penser que certaines victimes, ou parties de victimes, ont subi une crémation dont les effluves étaient censées faire participer les dieux au banquet des mortels[347].

Les gallinacés dont les os ont été retrouvés aux abords du temple ont probablement été sacrifiés et consommés sur place, dans le cadre de rites privés, tandis que la présence d'un os de salmonidé (une truite, probablement) et celle d'un ossement d'âne ou de mulet sont plus difficiles à interpréter. Le seul poisson attesté sur le site, peut-être pêché dans une rivière proche, a pu être offert à la divinité ou être consommé par un particulier. L'équidé, quant à lui, a peut-être été utilisé pour le transport des pèlerins ou l'acheminement de marchandises avant de finir sa vie dans le sanctuaire.

Le mobilier de la fosse 367

La campagne de 2005 a permis de fouiller une fosse riche en mobilier, bordant le côté méridional de la galerie du temple (Fo 367, voir fig. 4.13, p. 57). D'une profondeur de 40 cm et d'une longueur d'au moins 2,5 m, cette fosse creusée dans le substrat rocheux est postérieure à la construction du *fanum* et antérieure à la suppression de sa galerie (période 2). Cette structure semble avoir été comblée au milieu du 2e siècle de notre ère (TPQ numismatique donné par un sesterce d'Antonin, frappé entre 140 et 144), sans qu'il soit possible de déterminer stratigraphiquement si elle est restée ouverte durant une longue période ou si elle a été rebouchée peu après son creusement.

347 Voir par exemple Scheid 2002, p. 72-81.

→ **Inventaire général**

- une hachette votive en fer
- une lame de forces en fer
- une soixantaine de clous
- un clou de soulier

- quatre *asses* d'Auguste et de Tibère
- deux *asses* et deux *dupondii* flaviens
- un denier d'Hadrien et deux sesterces d'Antonin

- deux perles de collier en pâte de verre vert émeraude
- un jeton (ou cabochon) en pâte de verre noire

- un petit fragment de coupe d'assiette Drag. 36 (TSGC)
- quelques fragments de cruche (PCCRU)
- neuf bords d'écuelles (MICAC, PC, TN PG)
- quatre bords de pots (PG)
- un pot/tonneau (PC)
- cinq fonds de vases miniatures (PC)
- quelques fragments d'amphore à huile (Dr. 20) et à vin (Dr. 2/5 ?)

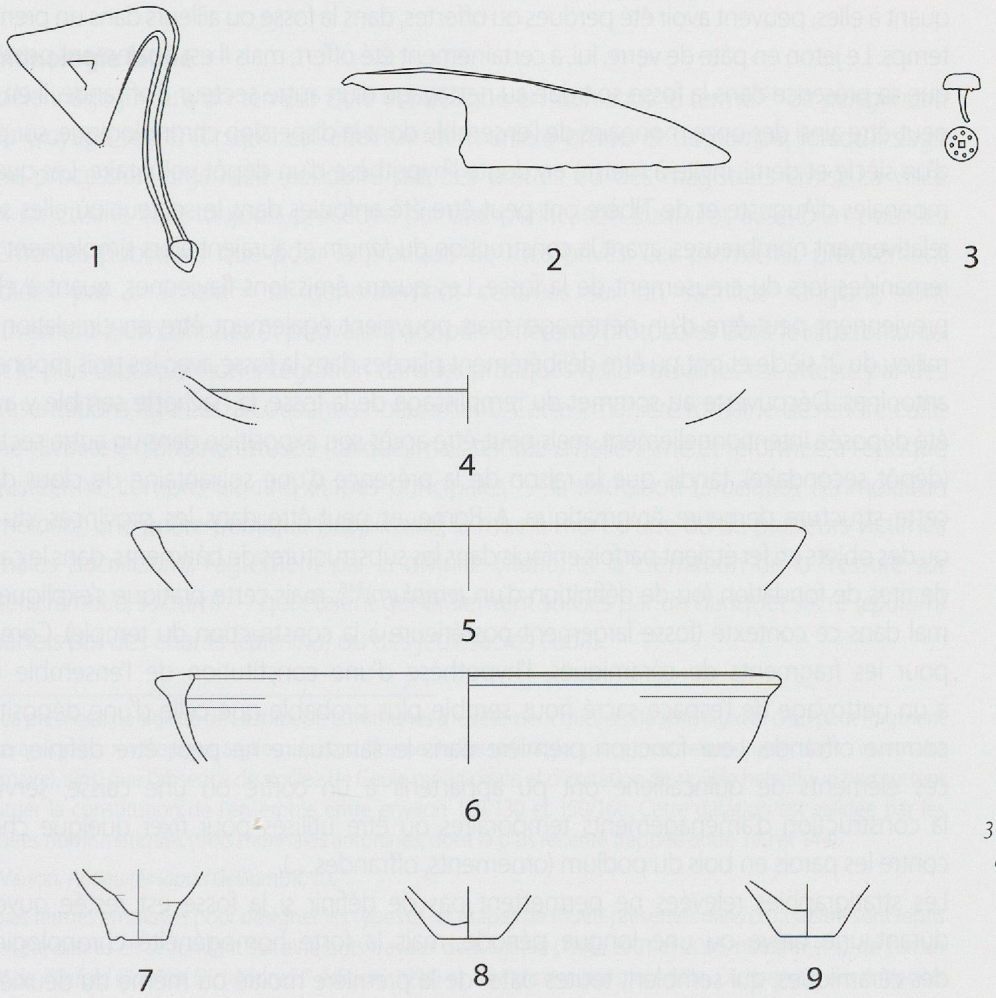


Fig. 9.12 *Le mobilier de la fosse 367. 1 : hachette en fer. 2 : lame de force en fer. 3 : clou de caliga en fer. 4 : assiette Drag. 36 en sigillée de Gaule centrale. 5-6 : écuelles en commune grise. 7-9 : fonds de pots miniatures (découpés pour servir de coupelles ?). Echelles et références des pièces : voir chap. 8.1 et 8.2.*

Bien que cet ensemble présente des offrandes avérées — les monnaies et la hachette notamment —, d'autres catégories d'objets, comme les récipients en céramique, représentés seulement par quelques petits fragments, ou comme le clou de *caliga* n'ont vraisemblablement pas été considérées comme telles par ceux qui les ont enfouies (même au titre de *pars pro toto*). Il semble plus probable que les tessons mis au jour dans cette fosse, caractérisés par une forte hétérogénéité des types et des qualités de pâtes, proviennent de récipients utilisés dans le sanctuaire (notamment pour présenter des *sacra*) et que leur présence dans la fosse s'explique par un « nettoyage » de l'aire sacrée, plutôt que par un rite d'offrande. La présence d'un clou de soulier dans cette fosse est probablement involontaire, tandis que celles de la lame de forces et des vases miniatures pourraient trouver différentes explications. La première a pu être offerte, mais aussi avoir simplement été jetée dans la fosse après avoir servi durant un certain temps. Les fonds de vases miniatures, quant à eux, appartenaient à l'origine à des formes hautes (petits pots), qui semblent avoir été découpées pour constituer des sortes de coupelles. Relativement fréquents dans les sanctuaires, mais encore peu étudiés, les récipients miniatures sont généralement considérés comme des conteneurs à usage unique, servant à offrir de petites quantités de nourriture ou de boisson. Le fait que ces cinq récipients aient été transformés en coupes permet cependant de penser qu'ils ont été utilisés durant une certaine période avant d'être enfouis dans la fosse et donc qu'ils appartenaient au groupe de l'*instrumentum* cultuel plutôt qu'à celui des offrandes. Si tel est le cas, leur présence pourrait s'expliquer par un simple rejet, dû à leur détérioration, mais rien ne permet d'exclure qu'ils aient été utilisés une dernière fois pour contenir des *sacra*, délibérément placés dans la fosse. Les deux petites perles en verre, quant à elles, peuvent avoir été perdues ou offertes, dans la fosse ou ailleurs dans un premier temps. Le jeton en pâte de verre, lui, a certainement été offert, mais il est également possible que sa présence dans la fosse soit due au nettoyage d'un autre secteur d'offrande. Il en est peut-être ainsi des onze monnaies de l'ensemble dont la dispersion chronologique, sur plus d'un siècle et demi, invite à mettre en doute l'hypothèse d'un dépôt volontaire. Les quatre monnaies d'Auguste et de Tibère ont peut-être été enfouies dans le secteur, où elles sont relativement nombreuses, avant la construction du *fanum* et auraient alors simplement été remaniées lors du creusement de la fosse. Les quatre émissions flaviennes, quant à elles, proviennent peut-être d'un nettoyage, mais pouvaient également être en circulation au milieu du 2e siècle et ont pu être délibérément placées dans la fosse avec les trois monnaies antonines. Découverte au sommet du remplissage de la fosse, la hachette semble y avoir été déposée intentionnellement, mais peut-être après son exposition dans un autre secteur (dépôt secondaire), tandis que la raison de la présence d'une soixantaine de clous dans cette structure demeure énigmatique. A Rome, et peut-être dans les provinces, du fer ou des objets en fer étaient parfois enfouis dans les substructures de bâtiments, dans le cadre de rites de fondation (ou de définition d'un *templum*)[348], mais cette pratique s'expliquerait mal dans ce contexte (fosse largement postérieure à la construction du temple). Comme pour les fragments de céramiques, l'hypothèse d'une constitution de l'ensemble liée à un nettoyage de l'espace sacré nous semble plus probable que celle d'une déposition comme offrande. Leur fonction première dans le sanctuaire ne peut être définie, mais ces éléments de quincaillerie ont pu appartenir à un coffre ou une caisse, servir à la construction d'aménagements temporaires ou être utilisés pour fixer quelque chose contre les parois en bois du podium (ornements, offrandes…).

Les stratigraphies relevées ne permettent pas de définir si la fosse est restée ouverte durant une brève ou une longue période, mais la forte homogénéité chronologique des céramiques, qui semblent toutes dater de la première moitié ou même du deuxième

348 Voir notamment Scheid 2002, p. 58 (Tacite, *Histoires*, 4, 53).

quart du 2e siècle[349], permet de privilégier l'hypothèse d'une constitution rapide de l'ensemble. Malgré les incertitudes qui demeurent, les données dont nous disposons permettent de penser que son remplissage était constitué d'une part d'offrandes, en contexte primaire et/ou secondaire (hachette, monnaies, jeton) et de l'autre de « rebuts sacrés » (couteau, clous, tessons), rassemblés et enfouis lors d'un nettoyage du sanctuaire. La fosse 367 semble donc pouvoir être qualifiée de *favissa* au sens propre soit, selon Varron, une fosse ou un caveau, généralement construit sous un temple, « dans lesquels les instruments sacrés, les ornements, le mobilier et en général tout ce qui appartenait à l'édifice, étaient serrés quand ils n'étaient plus propres au service »[350]. La présence de trois monnaies et celle de la hachette pourraient laisser supposer qu'elle a également servi de fosse à offrande (autel creux), mais il semble en fait peu probable qu'une même structure ait joué ces deux rôles conjointement. Il parait donc plus vraisemblable que cette fosse n'ait été qu'une *favissa* creusée pour recevoir des restes de mobilier employé lors d'activités cultuelles ainsi que des offrandes qui seraient dès lors toutes en contexte secondaire (hypothèse qui ne contredit pas celle d'une certaine ritualisation du dépôt peut-être réalisé dans le cadre d'une cérémonie de lustration).

Cérémonies publiques et rites privés

Les différentes catégories de données archéologiques présentées au chapitre précédent permettent d'identifier plusieurs types de pratiques cultuelles connues par les sources littéraires et de proposer des hypothèses quant au déroulement des rites publics et privés pratiqués dans le sanctuaire du Chasseron.

Terminologie latine

Le pèlerinage jusqu'à un temple isolé est désigné en latin sous le terme[351] de *peregrinatio sacra* (voyage sacré) lorsqu'il est effectué de manière privée et de *pompa*, lorsqu'il s'agit d'une procession organisée (conduite par des prêtres ou des magistrats civils). La visite d'un sanctuaire était toujours précédée par une purification (*lustratio*), aussi bien pour les cérémonies publiques que pour la pratique de rites privés. Les premières, précisément étudiées par J. Scheid[352] et généralement centrées sur un sacrifice sanglant, sont relativement bien connues et pouvaient adopter différents protocoles dont le *ritus romanus* était le plus classique (son intégration dans les pratiques gallo-romaines est attesté par des représentations figurées, à Lousonna notamment). Cette « manière romaine de rendre culte à une divinité », d'origine étrusco-italique, mais teintée d'hellénisme et réformée à l'époque augustéenne, comprenait cinq étapes principales — la salutation (*praefatio*), l'immolation (*immolatio*), une prière publique (*supplicatio*), la mise à mort d'une ou de plusieurs victimes animales (*sacrificium*), l'agrément par la divinité (*litatio*) et la crémation de la fressure sur l'autel (*crematio, sacrum*) — qui étaient généralement suivies par un banquet sacré (*epulum*) et parfois par des chants (*carmina*) ou des jeux sacrés (*ludi*).

349 La présence de sigillée de Lezoux, de communes à revêtement micacé, de *terra nigra* et d'un petit fragment de céramique à revêtement argileux luisant (forme indéterminable, pièce non mentionnée dans l'inventaire sommaire), ainsi que l'absence de sigillée de Gaule méridionale et d'imitation de sigillée helvétique permettent de situer la constitution de l'ensemble entre environ 120/130 et 150/160. Cette datation est validée par les données numismatiques (trois monnaies antonines, dont la plus récente frappée entre 140 et 144).

350 Varron, *Antiquités* (*apud Gellium*), II, 10.

351 Les termes employés pour désigner les types et les étapes de rituels présentés dans ce chapitre sont repris et ont été définis en se fondant sur différents travaux de J. Scheid (1998, 2001 et 2005, notamment), de Turcan 1998, de l'*Oxford Classical Dictionary* (3e édition, 1994) et de l'ancien, mais fort utile, *Dictionnaire des Antiquités romaines et grecques* de A. Rich (réédition 2004).

352 Voir notamment Scheid 2002, p. 72-83.

La *praefatio* consistait en un appel à la divinité, destiné à capter son attention et à l'inviter au sacrifice à venir par l'offrande de vin et d'encens (brûlés sur un foyer portatif). Ce rite était suivi par celui de *l'immolatio* dont le but était de faire passer la victime de la sphère de propriété humaine à celle de propriété divine. Cette *consecratio* était réalisée en saupoudrant le dos de l'animal de farine salée (*mola salsa*, d'où *in-molatio*), symbolisant le monde des hommes, en versant sur son front un peu de vin, symbole de la souveraineté des dieux, et en passant le couteau sacrificiel sur son dos pour manifester le transfert entre les deux.
Ce rituel de consécration était suivi par une prière publique, prononcée par l'organisateur du sacrifice au nom de la communauté concernée. Cette *supplicatio*, pour être efficace, devait désigner très clairement la ou les divinités invoquées, la raison du sacrifice (remerciement, demande) et l'identité du sacrifiant. S'en suivait le *sacrificium* lui-même, acte central du *ritus*, réalisé à la hache ou à la masse pour les bovidés (coup sur le front) et au couteau pour les animaux de plus petite taille (égorgement). La victime ne devait présenter aucun signe de panique et accepter sa mise à mort en baissant le front. L'animal une fois saigné, ses entrailles étaient inspectées par un haruspice qui déclarait l'agrément (*litatio*) du sacrifice par la divinité, si elles étaient normales et saines, ou son non-agrément. Parfois aussi étudiées pour prédire l'avenir, ces entrailles (ou fressure, organes internes considérés comme les sièges de la vie) étaient ensuite bouillies ou grillées, puis saupoudrées de *mola salsa* et brûlées sur le foyer de l'autel (ou détruites d'une autre manière). Une partie des chairs pouvait être cuisinée et offerte à la divinité, déposée sur des tables à l'intérieur du temple, mais ces dernières étaient généralement consommées par les mortels, dans le cadre de repas sacrés (*epula*) présidés par les prêtres et les organisateurs du sacrifice.

Les rites pratiqués lors d'un pèlerinage privé (seul ou en famille) étaient naturellement très différents, dans leurs buts comme dans leurs déroulements. Dans le monde romain, les fidèles se rendaient dans les sanctuaires pour deux raisons principales : soit pour y effectuer un don (*sacrum* ou *donum*), soit pour y conclure ou y honorer un vœu (*votum*). Comme nous l'avons vu plus haut, il existait deux sortes d'offrandes (ou oblations) dans le monde romain, comme dans la plupart des autres religions polythéistes : l'offrande perdue (*sacrum*), consacrée à la divinité, et le don utile (*donum*) remis aux prêtres pour l'entretien et le développement du lieu de culte.
Un *sacrum* comme un *donum* pouvaient être offerts pour différentes raisons : honorer et se concilier la divinité, la remercier, l'inciter à répondre à une prière (*precatio*) ou à pardonner une faute (*expiatio*). Les dons utiles étaient généralement offerts en argent, petites monnaies de cuivre ou grosses sommes destinées à la construction ou à l'entretien des monuments, mais pouvaient aussi l'être en nature (approvisionnement en marchandises ou en matériaux de construction). Les *sacra*, quant à eux, pouvaient être de natures très variées : monnaies et parures, mais aussi encens (*tus*), offrandes alimentaires (*fruges*), boissons (*libationes*) et fressure des victimes de sacrifices sanglants. Ces offrandes pouvaient être brûlées (*crematio*), exposées (*expositio*), détruites (*eversio*), enfouies dans le sol (*inhumatio*) ou précipitées dans l'eau ou dans le vide selon le rite de la *iactatio* (jet rituel)[353].

Cérémonies publiques

L'absence de documents épigraphiques nous empêche de connaître les rites publics pratiqués au Chasseron, mais l'importance des aménagements du sanctuaire permet, nous l'avons dit, d'y supposer le déroulement de cultes officiels, vraisemblablement organisés par la *Civitas Helvetiorum*. Il est probable que ces rites aient été institués à l'époque de

353 Rite également désigné sous le terme de *iactura*. Voir notamment annexe IV.

Fig. 9.13 *La procession* (pompa) *arrive en vue du sanctuaire (restitution hypothétique). Dessin D. Glauser (IASA).*

la monumentalisation du sanctuaire, sous l'empereur Claude, et qu'ils aient été placés sous la responsabilité de l'un des *sacerdotes* de la Cité (voir chap. 9.3), vraisemblablement secondé par des assistants dont certains résidaient peut-être sur le site à l'année. Nos connaissances sur les pratiques religieuses civiques romaines et provinciales[354] nous permettent de penser que des cérémonies étaient organisées à date convenue dans le sanctuaire et qu'elles devaient rassembler des officiels — prêtres et assistants, magistrats et, peut-être, représentants d'associations professionnelles et d'unités militaires — ainsi qu'une foule de particuliers venue assister aux célébrations pour des raisons variées (attrait de la manifestation, dévotion particulière, tradition familiale, présence utile). Même si cela demeure du domaine de la spéculation, il est facile d'imaginer le déroulement de ces rites publics, qui commençaient certainement par une procession cérémonielle depuis la plaine (fig. 9.13). Vraisemblablement précédée par des images divines portées sur des brancards (*ferculae*), la *pompa* ne pouvait progresser qu'en colonne, sur la large voie venant d'*Eburodunum*, d'abord, puis sur des chemins pentus, sans doute rythmés par des haltes aménagées (aires de repos, fontaines, chapelles).

Après une marche de quatre ou cinq heures et plus de 1000 m de dénivelé, la procession devait se rétablir et se préparer avant d'entreprendre les cérémonies qui se déroulaient certainement en latin et sous une forme très romaine : un magistrat prend la parole, puis un prêtre pour désigner clairement qui s'adresse à qui et pourquoi, un sacrifice ensuite certainement, puis un repas sacré, auquel était peut-être convié le public. Nous ne saurons jamais rien du fond théologique et des mythes sur lesquels se fondaient ces pratiques, mais il est probable qu'ils aient eu une réelle importance pour la Cité helvète et, notamment, pour la définition religieuse de son territoire, sur lequel le sommet du Chasseron offre une vue très large.

Il ne fait guère de doute que les rites officiels dédiés à la divinité principale du sanctuaire aient également compris des pratiques quotidiennes, accomplies avec ou sans assistance publique et peut-être réalisées en langue gallo-latine ou même gauloise. Une partie des rites officiels et des réunions des responsables du sanctuaire se déroulaient par ailleurs certainement à l'intérieur de la *cella* du temple, dont on oublie souvent les fonctions pratiques, et donc à l'abri du regard des simples « profanes » auxquels cet espace était interdit.

L'évolution quantitative des offrandes monétaires individuelles, à nouveau très nombreuses dès le milieu du 4e siècle, pourrait être interprétée comme un retour en force de la pratique du *sacrum* à fonds perdu, lié à la disparition du clergé qui se chargeait précédemment de la centralisation des *dona* « utiles » (voir *supra* et chap. 8.3.6). Nous ne connaîtrons jamais les raisons et les modalités de l'interruption des cultes officiels au sommet du Chasseron, mais ces indices numismatiques pourraient laisser supposer que ce « désengagement politique » a eu lieu sous le règne de Constance II (350-361), chrétien fervent, qui a longuement séjourné dans la région pour des raisons militaires et dont on sait, par les sources, qu'il profitait de ses déplacements pour faire fermer les sanctuaires « isolés »[355].

Rites privés

Si le sanctuaire du Chasseron était certainement conçu pour organiser des cérémonies publiques (grand temple, vaste esplanade, *hospitalia*), différents indices, et tout particulièrement les offrandes qui y ont été retrouvées, permettent de penser que ce lieu de culte était principalement fréquenté pour y pratiquer des rites privés.

354 Pour le monde gallo-romain, voir la récente synthèse de W. van Andringa (2002).

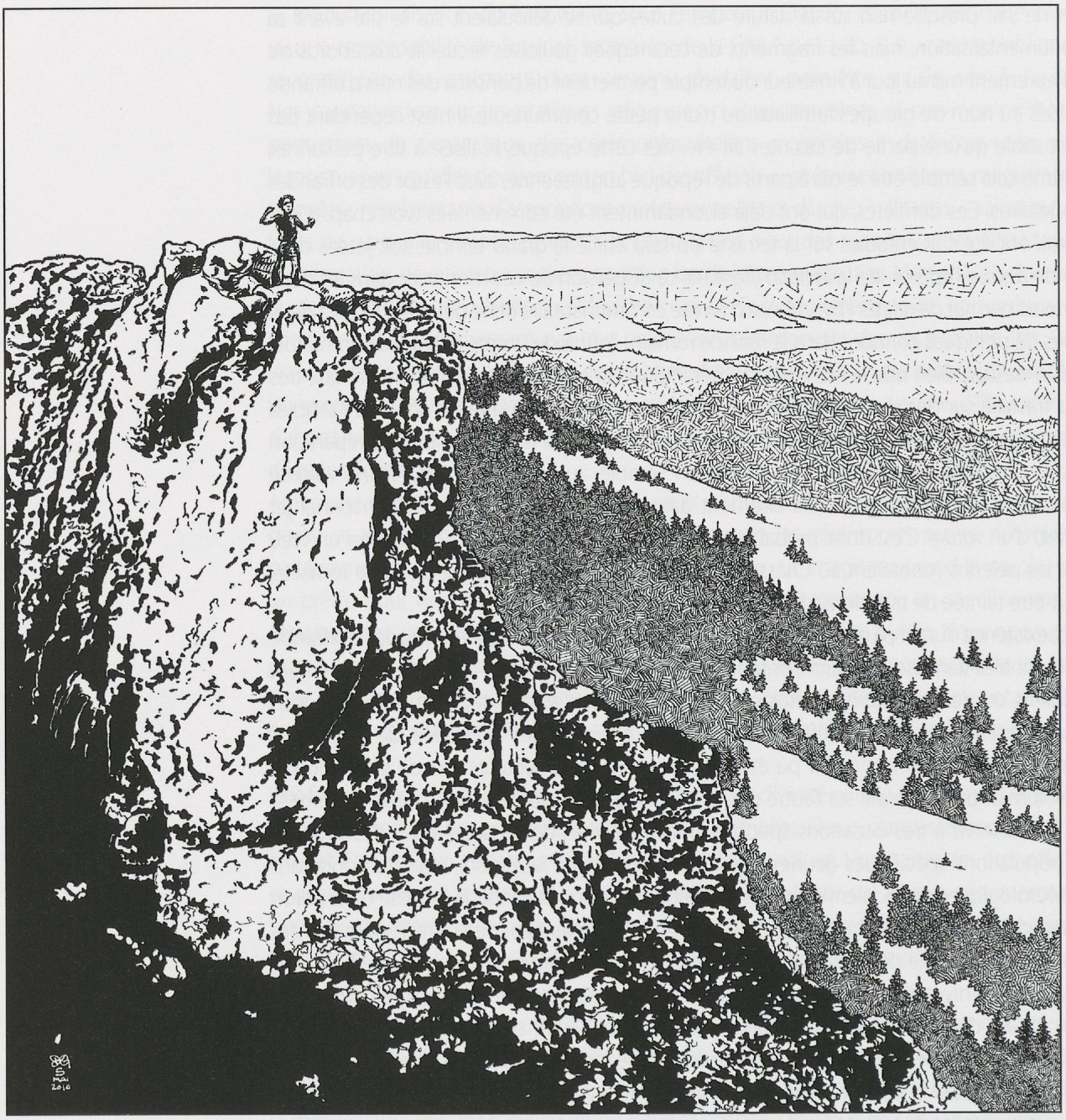
355 Code Théodosien, XVI, 10, 4 sq. Voir notamment F. Zosso et C. Zingg 1994, Les *empereurs romains*, Paris, 1994, p. 146-149 et Le Glay 1997, p. 79.

L'on ne sait presque rien sur la nature des cultes qui se déroulaient sur le site avant sa monumentalisation, mais les fragments de céramiques gauloises recueillis aux abords de l'affleurement mis au jour à l'intérieur du temple permettent de penser à des rites d'offrande réalisés au nom de groupes familiaux ou d'une petite communauté. Il n'est cependant pas impossible qu'une partie de ces rites ait été, dès cette époque, réalisée à titre personnel, comme cela semble être le cas à partir de l'époque augustéenne, avec l'essor des offrandes monétaires. Ces dernières, qui ont déjà abondamment été commentées (voir chap. 8.3 et *supra*), ont été soit enfouies sur la terrasse où sera édifié le grand temple, soit jetées dans le vide depuis l'éperon de la *iactatio* (fig 9.14). La dispersion de ces monnaies dans les deux secteurs permet de rejeter l'hypothèse d'un rite communautaire et ne peut être lié qu'à deux types de pratiques connues dans le monde romain : l'offrande simple et le vœu contractuel (voir ci-dessus). Bien que la recherche archéologique et numismatique n'ait encore que très peu travaillé sur des distinctions aussi fines, il semble probable que les offrandes simples (*sacra*) aient généralement été déposées dans un espace *ad hoc* (*sacrarium*). La répartition des monnaies du Haut-Empire du Chasseron semble, au contraire, indiquer une volonté d'intimité que l'on comprendrait aisément dans le cadre de l'engagement personnel (et secret) d'un *votum*. C'est donc probablement surtout pour y conclure ou y honorer un vœu que les pèlerins montaient au Chasseron, dans le cadre d'une pratique d'origine romaine, peut-être teintée de traditions locales.

La coexistence durant plus d'un siècle et demi de deux secteurs et de deux modes d'offrande de monnaies (terrasse et éperon, enfouissement et jet dans le vide) implique certainement des liens ou des complémentarités entre ces pratiques. Cette juxtaposition de rites, tous deux vraisemblablement votifs (au sens strict), pourrait être expliquée de différentes manières. Une monnaie aurait pu être offerte sur l'un des secteurs lors de la conclusion du *votum* et une seconde sur l'autre pour honorer sa réalisation. L'éperon aurait également pu être réservé à des occasions spéciales (mariages, rites de passage) ou à des groupes de populations spécifiques (jeunes hommes, habitants de la région), mais les conditions météorologiques ont également pu être déterminantes pour choisir la terrasse ou l'éperon (le second plutôt par beau temps). Les données ne permettent pas de quitter le domaine des suppositions, mais le déclin rapide de la *iactatio* depuis les falaises dès la période flavienne, tandis que le niveau des offrandes se maintient sur la terrasse, semble exclure l'hypothèse d'un rite en deux temps, pratiqué dans l'un puis dans l'autre secteur. L'explication la plus probable, à notre sens, est donc que l'insertion d'une monnaie dans les fissures ou le gazon de la terrasse était le rite « normal », vraisemblablement destiné à conclure ou à honorer un vœu, et que le jet depuis les falaises était un rite particulier, mais de signification peut-être identique, dont la popularité a rapidement décliné.

Le rite de l'offrande simple est peut-être à l'origine de la découverte de monnaies antonines de valeur (sesterces, principalement) dans la démolition de la galerie du *fanum* et des nouvelles pratiques qui se développent au 4e siècle, durant lequel de nombreuses monnaies ont été jetées à l'entrée ou directement à l'intérieur du temple (depuis sa porte). Il est cependant impossible d'exclure que ces offrandes aient été votives et que leur intention ait été la même que celle des périodes précédentes. Les offrandes alimentaires déposées dans les récipients et les vases miniatures retrouvés dans le secteur du temple, quant à elles, n'étaient vraisemblablement pas liées à la pratique de vœux contractuels et appartiennent donc probablement au groupe des oblations simples, destinées à se concilier une divinité, à l'instar des parures et des objets de la vie quotidienne (couteaux de poches, outils, etc.) mis au jour et, peut-être, exposés aux abords immédiats du *fanum*.

Une troisième catégorie d'offrande, le don utile servant à l'entretien du sanctuaire, semble,



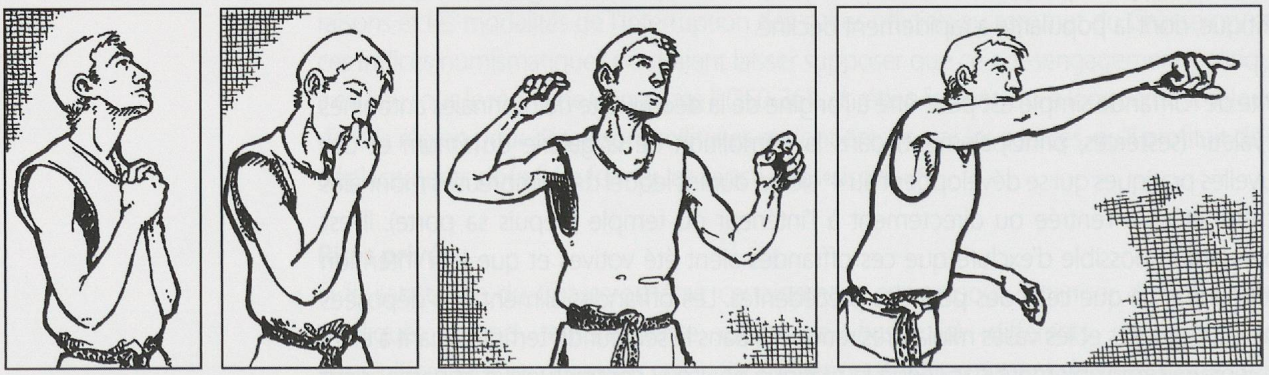


Fig. 9.14 lactatio *et* votum *sur l'éperon. La position du lanceur a pu être déterminée par des tests de jet. Celle du pèlerin qui « se touche la poitrine des deux mains » est attestée pour conclure un vœu par un passage de Macrobe (Saturnales, 3, 9, 12), tandis que Pline nous apprend que l'on saluait la divinité « en portant sa main droite à la bouche »* (Histoire naturelle, *28, 25). Voir Turcan 1998, p. 13. Dessins D. Glauser (IASA).*

nous l'avons vu, attesté *a silentio* par la forte diminution des offrandes monétaires à fonds perdu dès la monumentalisation du sanctuaire, vers 40 de notre ère. Bien connu en Italie, ce type de don pouvait être réalisé en espèces (d'une petite monnaie à d'importantes sommes généralement allouées pour des travaux spécifiques), en nature (nourriture, fournitures, matériaux de construction, animaux) ou en services (prêt de main d'œuvre servile, notamment). Pour les pèlerins normaux, cette pratique consistait généralement à remettre une ou quelques pièces aux prêtres ou à les glisser dans des troncs et pouvait être associée à la pratique de vœux *stricto sensu*. Il en était peut-être ainsi au Chasseron, où les *dona* semblent remplacer durant près de deux siècles les *sacra* a fonds perdu, sans que les motivations des fidèles aient dû changer profondément. Il est dès lors légitime de penser que ces dons utiles étaient ritualisés d'une manière ou d'une autre et n'étaient pas simplement perçus en arrivant dans les *hospitalia* du sanctuaire. Des servants du culte les recueillaient peut-être à l'intérieur de l'espace sacré ou, même, à la porte du temple, sous le regard (de la statue) du dieu (fig 9.15).

La topographie du site et les données archéologiques permettent de restituer d'autres pratiques cultuelles privées, dont certaines ne sont pas très différentes de celles réalisées lors des cérémonies publiques. Sans avoir la « pompe » des processions officielles, l'ascension du Chasseron par des familles ou des particuliers devait être considérée comme une partie importante du rituel et contribuait probablement à son attractivité, à une période où les activités touristiques se confondaient avec la visite de sanctuaires. Il n'est pas possible de définir si les restes de repas mis au jour dans le secteur du temple proviennent de banquets officiels ou de repas privés, mais il ne fait aucun doute que les fidèles ont consommé des aliments sur le site. Il est possible que certains aient été liés à des sacrifices de petits animaux (des poulets notamment) et que des liens de commensalité avec la divinité aient été recherchés, comme dans le cadre des *epula* publiques.

Le plan du *fanum*, avec sa galerie périphérique, permet par ailleurs de penser que les fidèles pratiquaient le rite de la circumambulation, attesté dans un grand nombre de cultures anciennes, notamment à Rome, et auquel les chercheurs des années 1980 et 1990 ont attribué une grande importance pour expliquer la conception des lieux de culte celtiques et gallo-romains. Récemment mise en doute[356], l'hypothèse, trop vite considérée comme un fait, d'un lien entre cette pratique et la forme des *fana* à plan centré demeure néanmoins corroborée par de nombreux indices et pourra être démontrée par une étude des traces de circulation sur le dallage des galeries les mieux conservées (celle du *fanum* du Mont Rivel, dans le Jura français, notamment)[357]. Bien que la galerie du temple du Chasseron, large de 3 m, puisse permettre de gérer des flux importants (un calcul théorique pourrait conduire à un chiffre de plus de 3000 circumambulations par heure), cette pratique était vraisemblablement plutôt d'ordre privé, tandis que les cérémonies publiques se déroulaient face au temple, selon un principe de frontalité très important dans la religion romaine. L'on ne sait rien, ou presque, du sens et de la symbolique qu'a pu revêtir la circumambulation dans les provinces gauloises, mais les sources latines nous permettent de la restituer comme un acte servant à définir un espace, à le purifier, à honorer la divinité sensée y résider et à renforcer l'efficacité des prières (*amburbium* et *ambarvalia* pour purifier la ville et les champs de Rome, lustration de domaine ou de moissons, rites de supplication et de guérison)[358].

356 Andringa van 2002, p. 100.

357 Voir notamment Luginbühl 2008, p. 243.

358 Il n'existe pas, à notre connaissance, de synthèse sur la circumambulation dans la religion romaine, mais différents sources évoquent cette pratique (Caton, *De agricultura*, 141, Varron, *De lingua Latina*, 6, 93, Virgile,

Il en est de même dans le monde hindou, où la circumambulation, très courante comme pratique individuelle (ou familiale) dans les sanctuaires publics, offre également au fidèle l'occasion de se recueillir (ou plus précisément de se mettre en bonne condition spirituelle) et de s'adresser à la divinité. La tradition hindoue préconise de tourner 99 fois autour du dieu mais, dans la pratique, les fidèles ne font généralement que trois circumambulations, chiffre qui apparaît également à Rome, notamment dans le cadre de rites de lustrations[359]. Les pèlerins du Chasseron faisaient-ils également plusieurs fois le tour de la *cella* ? Priaient-ils lors de ces circumambulations (d'une durée d'un peu moins d'une minute) ? Tournaient-ils de gauche à droite comme les Romains d'Italie et une majorité des Hindous ? Certaines de ces questions resteront certainement sans réponse mais d'autres, nous l'avons dit, pourront vraisemblablement être éclaircies grâce à l'étude des traces de souliers cloutés sur les dallages d'autres temples.

Les données disponibles, éclairées par des sources latines ou des parallèles ethnographiques, donnent des informations ou des indices sur d'autres aspects des pratiques réalisées dans un cadre privé au sanctuaire du Chasseron. C'est certainement à ce titre, notamment, que les pèlerins visitaient les secteurs plus distants du temple, comme le sommet principal, le plateau de la « Pierre de la Paix » et, peut-être les mouilles, les sources et les abris rocheux où des traces de fréquentation antique ont été reconnues. Bien qu'elle n'ait livré que quelques tessons, quelques clous et quelques fragments de *tegulae*, la « Grotte du Petit Bossu », perchée dans les falaises de l'éminence sommitale (voir chap. 6.4), a peut-être été utilisée dans le cadre de pratiques rituelles, qui ne pouvaient guère rassembler plus d'une dizaine de personnes au vu de l'exiguïté et de la dangerosité de l'endroit (d'où une chute serait mortelle). Ces données permettent également d'éclairer certaines pratiques ponctuelles, comme la destruction sacralisante de fibules et de monnaies ou la sélection de pièces figurant un autel pour la *iactatio* du haut des falaises (chap. 8.3.6).
Ces pratiques privées, qui paraissent avoir contribué à l'attrait et donc à la fréquentation du sanctuaire, étaient bien sûr directement liées à la divinité principale qui y était honorée ou, plus précisément, à son *numen* (champ des compétences qui lui étaient reconnues). Discutée au chapitre 9.2.2, l'identification du « dieu du Chasseron » ne peut reposer que sur des indices indirects qui nous conduisent à proposer qu'il s'agissait de Mercure, divinité particulièrement importante dans les provinces gauloises, où il était vénéré sous des formes intégrant une part variable d'éléments d'origine indigène. Divinité des échanges et des activités économiques, liée aux métiers et donc à la vie quotidienne des populations, Mercure était fréquemment honoré par des offrandes de monnaies et constituait un partenaire naturel pour des vœux en relation avec des objectifs professionnels ou financiers. Ce *numen* expliquerait parfaitement les rites observés au Chasseron (les offrandes d'outils, notamment) et l'absence de tout élément indiquant, par exemple, des pratiques à but thérapeutique.

Calendrier des cérémonies

Les infrastructures relativement monumentales réalisées au sommet du Chasseron ont certainement été conçues, nous l'avons dit, pour organiser des cérémonies publiques qui, comme dans les sanctuaires mieux connus d'Italie[360], devaient avoir un calendrier officiel, marqué par différentes sortes de manifestations. Les cérémonies les plus importantes,

Géorgiques, I, 338-349, Obsequens, *Prodigorum liber*, 44). Voir aussi Turcan 1998, p. 13, 67, 68, 135, 137 et 161, ainsi que Adkins et Adkins 1996, p. 7.

359 Voir notamment Turcan 1998, p. 67.

360 Voir notamment Turcan 1998, p. 94-124.

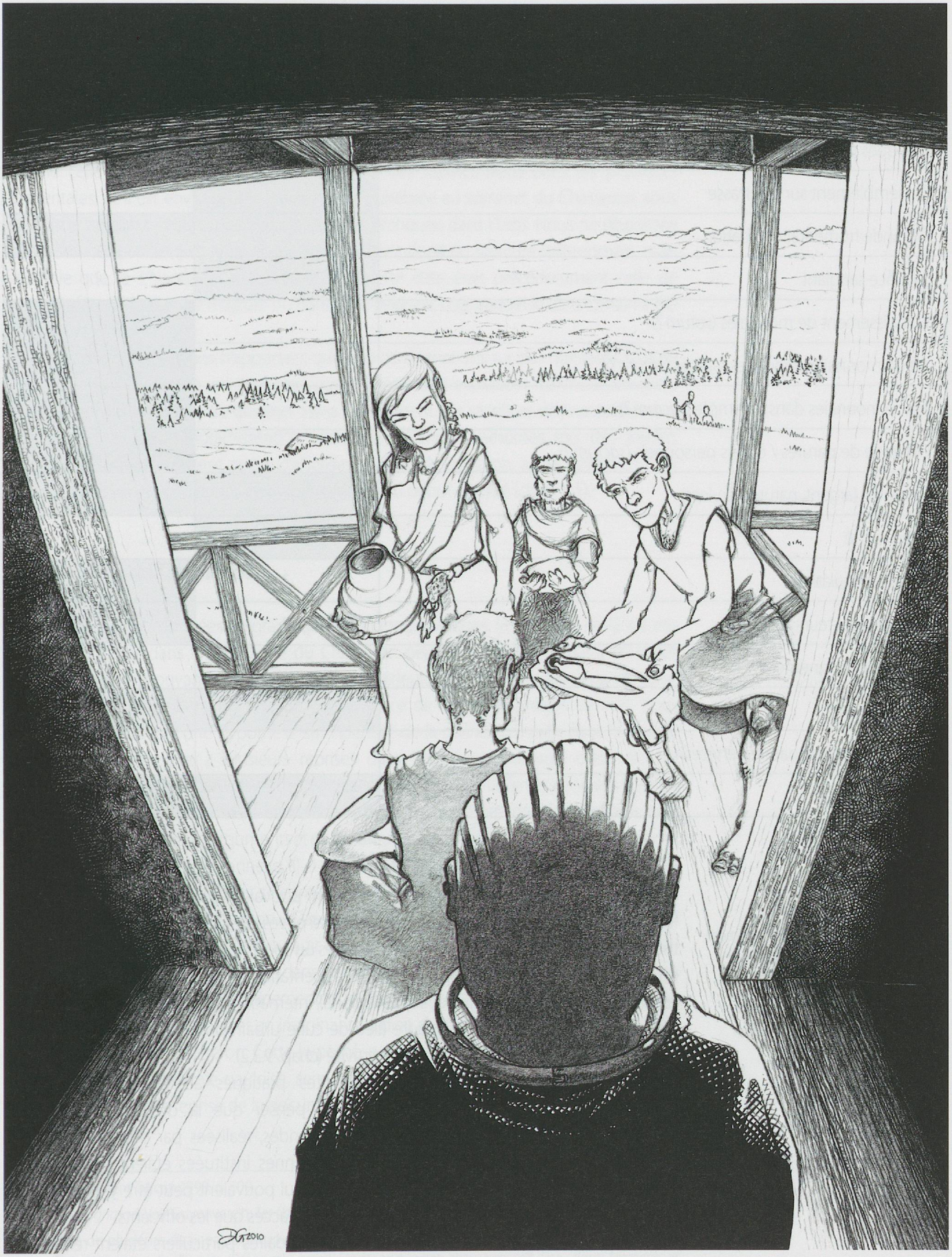


Fig. 9.15 *Offrandes à titre privé. Des pèlerins remettent des présents à un préposé installé à l'entrée du temple (restitution hypothétique). Dessin D. Glauser (IASA).*

Pratiques rituelles publiques et privées attestées au Chasseron	publique	privé
Ascension ritualisée		
Pratiques purificatoires		
Rassemblement sur la terrasse		
Offrande frumentaire / libation		
Sacrifice sanglant	?	?
Enfouissement de monnaies (*votum* ?)		
Jet de monnaies depuis les falaises (*votum* ?)		
Jet de monnaies dans le temple (*sacrum* ?)		
Offrande de parures / objets personnels (*sacrum* ?)		
Don utile (argent, nature, services)		
Repas sacré	?	?
Circumambulation	?	
Visite des secteurs alentours	?	
Retraite, enseignement		?
Prières, chants	?	?
Don utile (argent, nature, services)	?	
Spectacles, jeux		

Fig. 9.16 *Tableau récapitulatif : les champs gris foncés désignent des pratiques avérées archéologiquement ; les gris clairs des pratiques déduites de la documentation du site ou supposées à partir de parallèles extérieurs.*

généralement centrées sur un sacrifice sanglant, pouvaient prendre la forme de grands festivals, comprenant des cultes publics, mais aussi privés, des banquets, des représentations théâtrales, des chants et des concours (artistiques ou sportifs), parfois associés à des marchés ou à des assemblées politiques. Le rayon de fréquentation de ces cérémonies pouvait varier considérablement (local, régional, supra-régional, international), tout comme les effectifs de l'assistance, en fonction de leur cadre (lieu de culte urbain ou isolé), de leur importance civique et, plus globalement, de leur attractivité (chap. 9.3.2).

Le caractère essentiellement romain des rites pratiqués au Chasseron depuis la monumentalisation du sanctuaire permet de penser que la divinité était honorée quotidiennement par des salutations et des offrandes, réalisées par des prêtres ou des assistants (voir chap. 9.3.1). Ces pratiques quotidiennes instituées étaient probablement en partie visibles des pèlerins présents sur le site, qui pouvaient peut-être y jouer un rôle, et en partie réalisées dans la *cella* à laquelle n'avaient accès que les officiants.

En plus de ces rites routiniers, des cultes hebdomadaires particuliers étaient rendus aux grandes divinités auxquelles un jour de la semaine été dédié (Luna, Mars, Mercure), tandis que des cérémonies plus importantes étaient organisées à date convenue, selon des cycles

annuels ou pluriannuels (quinquennaux, notamment). Si la divinité principale du sanctuaire du Chasseron était bien Mercure (voir ci-dessous), il est vraisemblable que des cultes hebdomadaires particuliers lui aient été dédiés le mercredi. La fête annuelle de ce dieu à Rome avait lieu le 15 mai pour commémorer son union avec Maïa (la Terre des Ancêtres). Les marchands y priaient pour obtenir le plus de gains possibles et pratiquaient des lustrations sur eux-mêmes et leurs marchandises[361]. Il est probable que cette fête romaine, comme celle des *Saturnalia* entre autres, ait eu des répercussions dans les provinces occidentales, et il est envisageable qu'elle ait été célébrée au sommet du Chasseron, sous une forme probablement très différente de celle pratiquée dans l'*Urbs*. Nous ne disposons pas de sources permettant de restituer le calendrier cultuel du Mercure gallo-romain, mais il semble que le 1er août lui ait été dédié car cette date était précédemment celle de la grande fête de la divinité majeure du panthéon celtique, Lug, auquel le dieu romain a été assimilé (voir *infra*)[362].

Les données archéologiques n'apportent que peu d'informations sur des questions d'ordre calendaire, mais, peut-être, ne sont-elles pas suffisamment exploitées. L'archéozoologie a montré qu'elle peut permettre de dater assez précisément des sacrifices de jeunes animaux (*mithraeum* de Tienen, notamment)[363], mais les ossements exhumés lors des fouilles du Chasseron ne permettent guère d'aborder ce type de question, à l'exception d'un os de chèvre d'environ trois mois tuée et consommée au début de l'été (chap. 8.5).

9.2.2 Le dieu du Chasseron

Malgré l'absence de données épigraphiques et iconographiques, la question de la ou des divinités honorées dans le sanctuaire du Chasseron peut être abordée à partir d'indices indirects et en s'appuyant sur des parallèles extérieurs. Ce type d'arguments ne peut conduire à une démonstration, mais la convergence de ces témoignages permet, nous le verrons, de proposer une hypothèse sur l'identité de la divinité vénérée dans le *fanum*. Précédemment évoquée à plusieurs reprises dans le présent ouvrage, cette divinité a bien évidemment déjà fait l'objet de spéculations. E. Quartier-la-Tente, dans son *Canton de Neuchâtel* (1893), est le premier à écrire que ce temple « devait être dédié à Mercure », sans malheureusement donner d'arguments et en n'indiquant comme sources que d'énigmatiques « gens érudits » de la région (annexe II). J. Gruaz, dans son étude numismatique de 1913, ne se prononce pas sur le sujet et se contente d'affirmer que « l'on ne saura jamais s'il s'agit de Mercure, Jupiter, Mars ou Apollon ». Dans sa monographie de 1932, V.-H. Bourgeois ne va pas plus loin, mais ajoute qu'il devait s'agir d'une divinité « d'origine gauloise », « protectrice de la contrée ». Bien que son article dans la *Revue d'Histoire Suisse* de 1934 se veuille plus scientifique, P. Aebischer s'est certainement fourvoyé en suivant les penchants « naturalistes » des chercheurs de son époque et en imaginant un dieu chêne, Kassanos, dont le nom serait à l'origine de celui du Chasseron. Cette hypothèse, qui ne tient ni sur le plan toponymique, ni sur celui de la théonymie gauloise, sera la dernière avant celle fondée sur les résultats de nos fouilles et de la reprise de la documentation ancienne (Luginbühl et Carrard 2004).

361 Voir notamment Turcan 1998, p. 109.

362 Fête de *Lugnasad*. Voir Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques*, Paris, 1995, p. 113-164 et 203-207.

363 Sacrifice de plusieurs dizaines d'agneaux à une date proche de celle du solstice d'été. Voir M. Martens *et al.*, « The *Mithraeum* in Tienen (Belgium) : small Finds and what they can tell us », dans Martens et de Boe éd., *Roman Mithraism : the Evidence of the small finds*, Archeologie in Vlaanderen Monografie 4, Brussel, 2004, p. 43.

Topographie, structures et mobilier : les indices archéologiques

L'on ne peut exclure que les installations militaires et météorologiques aménagées sans surveillance à l'amont direct du temple aient oblitéré un important édifice cultuel, mais la topographie générale du site, la documentation archéologique et différents parallèles de sanctuaires d'altitude (voir *infra*) nous permettent de penser que celui du Chasseron n'avait qu'un grand temple et donc un seul dieu principal, auquel étaient peut-être associées d'autres divinités dont le culte était secondaire. Une divinité principale donc, mais laquelle ? En l'absence de données épigraphiques et iconographiques, la topographie, tout d'abord, peut nous livrer quelques indices. Les divinités honorées sur les hauts sommets, en Grèce, en Italie et dans les provinces romaines étaient toujours des divinités ouraniennes (célestes) et importantes dans la hiérarchie de leurs panthéons respectifs[364]. Cette situation dominante et la monumentalité des aménagements du sanctuaire, visibles de la plaine (et notamment d'Avenches), semblent attester le statut officiel de cette divinité qui appartenait très certainement au panthéon institué de la *Civitas* helvète (son rattachement à l'Helvétie et non à la Séquanie voisine est discuté au chapitre 9.3.2).

Le mobilier de la collection Campiche et celui mis au jour lors des campagnes de 2004 et de 2005 apportent également des informations précieuses quant à l'identité de la divinité honorée au Chasseron. Le torque à charnière en bronze remis au Musée cantonal en 1861 et provenant très probablement du secteur du *fanum* (voir fig. 2.1) ornait vraisemblablement, nous l'avons dit, le cou de sa statue de culte placée dans la *cella*. Cette parure permet d'affirmer que la divinité honorée était en partie de conception gauloise, tandis que son style donne à penser qu'il s'agissait d'une divinité masculine. Ce dernier indice est corroboré par la typologie des fibules qui lui ont été offertes et qui semblent également toutes masculines (fibules en fer « gauloise simple », notamment) ainsi que par la découverte de trois pointes de traits à l'intérieur du temple. Les ossements découverts sur le site, comprenant notamment du bœuf, du porc, des ovicaprinés et des gallinacés, ainsi que les trois hachettes de la collection Campiche et celle découverte à proximité immédiate du *fanum* en 2005, permettent de penser que des sacrifices sanglants et des repas sacrés lui étaient dédiés. Les offrandes monétaires qui lui ont été consacrées semblent, nous l'avons vu, avoir principalement été offertes dans le cadre de rites privés et notamment de vœux contractuels. Il semble également avoir été d'usage de lui offrir des parures, fibules et bagues, dont l'une présente une intaille figurant une divinité masculine nue et imberbe, tenant un objet allongé et paraissant porter un couvre-chef, qui pourrait représenter Mercure (avec caducée et pétase) ou Mars (avec lance et casque, voir chap. 8.2.2). Des outils artisanaux (forces, aiguille à chas ouvert) et des objets de la vie quotidienne lui étaient aussi consacrés, comme des couteaux de poche ou des jetons en pâte de verre.

Ces différents indices permettent de penser que le temple principal était dédié à une divinité masculine gallo-romaine de première importance, vénérée dans le cadre de cérémonies publiques et certainement civiques, mais surtout dans celui de pratiques privées et votives, privilégiant les oblations monétaires et intégrant des offrandes d'outils et de jetons servant notamment aux jeux d'argent… Ces informations concordantes nous semblent désigner assez clairement la figure de Mercure, ou plus précisément d'un Mercure gallo-romain, et sont corroborées par de nombreux indices externes, d'une fiabilité variable, allant de la découverte de statuettes de cette divinité dans la région du Chasseron à des parallèles plus lointains et à des légendes locales.

364 Voir notamment Holme, J., *Sacred Place*, Themes in Religious Studies, Londres, 1994.

Données problématiques, indices régionaux et parallèles gallo-romains

Trois informations directement relatives au Chasseron, dont l'authenticité ou l'interprétation sont discutables, intéressent encore le dossier de sa divinité principale. La première est celle donnée par la *Feuille d'Avis de Sainte-Croix* du 31 mars 1948 qui mentionne la découverte d'un coq en bronze et d'une dédicace au Génie de la Légion XI de Vindonissa (voir chap. 2.1). Cette information, dont des éléments sont erronés ou repris de publications, n'est peut-être qu'un canular, mais le coq est l'un des attributs les plus classiques de Mercure et ne contredirait pas les précédents arguments.

Deux des trois hachettes des collections anciennes présentent un triangle équilatéral estampé (voir fig. 9.10), qui trouve plusieurs parallèles sur des hachettes d'autres sites suisses (Avenches, Orbe-Boscéaz et Thun-Allmendingen, notamment). Il n'est pas possible, aujourd'hui, de déterminer la signification de ce signe, associé à différents noms de divinités masculines et féminines, dont Mercure, mais il pourrait s'agir de la lettre D (delta grec ou cursive latine), peut-être comme initiale de *Deo/Deae* en latin ou de *Devi/Devai* en gaulois (au dieu ou à la déesse)[365]. Une quatrième hachette, découverte lors de la fouille de 2005 (fig. 9.17), présente, elle, un triangle ouvert, avec des empattements à gauche, qui pourrait être interprété comme un lambda ou un L latin archaïque. Deux théonymes commençant par cette lettre sont connus en Helvétie : Luna et les Lugoves. Ce dernier exprime une forme plurielle de Lug, divinité nous l'avons dit assimilée à Mercure. Sa seule occurrence sur le territoire helvète figure sur un chapiteau retrouvé aux abords immédiats du grand temple gallo-romain de la Grange-des-Dîmes, à Avenches, qui ont également livré une dédicace à Mercurius Cissonius[366].

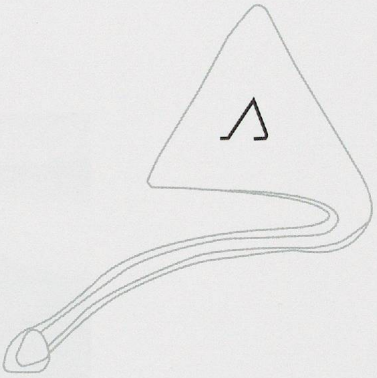


Fig. 9.17 *Hachette votive découverte près du grand temple (fosse 367, voir fig. 8.10) durant la campagne de 2005. La lettre estampée semble être un* lambda *ou un L latin ancien. Dessin IASA. Ech. 1/2.*

Fig. 9.18 *Statuette de Mercure découverte en 1825 sur la commune de Vuiteboeuf « à l'entrée » des Gorges de Covatanne. Photo tirée de Leibundgut 1980, Taf. 29. Hauteur 13.5 cm.*

365 L'abréviation D est attestée en épigraphie pour *deus, dea*. Voir notamment Cagnat 1914, p. 421. Il demeure cependant possible que ce triangle ait eu une signification symbolique qui nous échappe.

366 CIL XIII 11476 (Walser 1979, no 102, Howald/Meyer 1940, 223). Voir notamment Frei-Stolba et Bielman 1996, p. 90-92 (no 26).

L'hypothèse de Mercure comme divinité principale du Chasseron est également corroborée par la découverte de deux statuettes du dieu au pétase à quelques kilomètres du sanctuaire, dans les Gorges de Covatanne, l'une à date ancienne (fig. 9.18) et l'autre lors de prospections récentes[367]. Ces gorges, qui relient Sainte-Croix à la plaine, constituent le pied méridional du massif du Chasseron, dont elle reçoivent les eaux, et pouvaient être empruntées pour la première partie de l'ascension au sanctuaire (voir chap. 3.1.1 et 9.5.2).

A plus large échelle, c'est également avec des sanctuaires de sommet dédiés à Mercure que le Chasseron trouve ses meilleurs parallèles (annexe IV) et tout particulièrement avec celui du Puy-de-Dôme, en Auvergne. Perché à plus de 1400 m sur un piton rocheux dominant la plaine et la capitale de Cité arverne, Augustonemetum (Clermont-Ferrand), ce sanctuaire était dédié à Mercurius Dumias (« de la montagne »)[368]. Certes plus monumentaux, les aménagements de ce lieu de culte avaient une organisation spatiale similaire à celle du Chasseron, avec un temple principal à plan centré sur un podium, construit sur une terrasse naturelle dominée par l'éminence sommitale. Les autres similitudes sont nombreuses, comme l'importance et la dispersion des offrandes monétaires, ou la situation même du Puy qui est la montagne la plus escarpée et la plus « souveraine » à l'ouest de la plaine arverne comme le Chasseron l'est pour le Plateau helvète (fig. 9.19).

Fig. 9.19 *Le Puy-de-Dôme et la Chaîne des Puys. Ce haut sommet (1465 m), qui se détache nettement des autres éminences, domine la plaine arverne dans une configuration très similaire à celle du Chasseron par rapport au Plateau helvète (les deux montagnes sont les plus marquantes à l'ouest). La croix désigne l'emplacement du sanctuaire gallo-romain. Photo aérienne de J. Damase.*

367 Découvertes du groupe de prospection local *Caligae* (M. Montandon, R. Jaccard, *et al.*). Voir Luginbühl 2008, p. 238.

368 CIL XIII 01523. Traduction de l'épiclèse dans Delamarre 2001, p. 129.

L'une des grandes similitudes entre les deux sanctuaires tient également à la vue extraordinaire qu'ils offrent sur la partie la plus habitée de leur *civitas*. Bien que cela demeure une hypothèse, il est possible que la vénération de Mercure sur ce type de sites panoramiques soit due à l'une de ses attributions d'origine gauloise, exprimée dans l'épiclèse celtique Visucius ou Viducus (« Celui qui sait », « Celui qui voit »), attestée par une petite douzaine d'inscriptions réparties de la Germanie supérieure à l'Aquitaine[369].

Contre-arguments, conclusions et légendes neuchâteloises

Les indices internes et externes que nous venons de passer en revue désignent à notre avis sans guère de doute Mercure comme la divinité principale du sanctuaire du Chasseron. Certaines données contrediraient-elles cependant cette hypothèse et d'autres divinités conviendraient-elles également, voire mieux, aux informations livrées par notre documentation ?

Malgré une recherche scrupuleuse de tout indice pouvant infirmer ou contrarier une attribution à Mercure, nous n'en avons trouvé qu'un, d'ordre archéozoologique. A Rome, Mercure n'était pas honoré par des sacrifices de bœufs ou de taureaux[370], alors que les bovidés représentent une part importante des ossements mis au jour dans les niveaux antiques du Chasseron. Ce contre-argument, néanmoins, n'est pas recevable dans le domaine provincial où les pratiques sacrificielles, même officielles, ne suivaient pas forcément les traditions de l'*Urbs*, comme le prouve une grande stèle de Cornweiler (D) sur laquelle Mercure est figuré avec trois animaux sacrificiels (fig. 9.20). Ce document iconographique semble indiquer que des *suovetauriles* (sacrifice d'un porc, d'un bélier et d'un bœuf) pouvaient lui être dédiés dans les provinces occidentales, alors qu'ils étaient réservés à Mars dans la tradition romaine.

Fig. 9.20 *Stèle dédiée à Mercure, secondé par Apollon, découverte à Cornweiler (D). Cette représentation provinciale du 2e ou du 3e siècle atteste le sacrifice de bœufs à Mercure (en contradiction avec les usages romains). Photo : Musée régional de Wurtemberg, Stuttgart* (Lapidarium, *stèle n° 48).*

369 Répertoire des occurrences dans Jufer et Luginbühl 2001, p. 72-73. Large majorité en Germanie (Trèves, notamment), deux occurrences à Bordeaux. Commentaire de ces épiclèses dans Delamarre 2001, p. 267-268.

370 Voir Adkins et Adkins 1996, p. 141, notamment.

Il peut être utile, pour clore cette discussion, de passer encore rapidement en revue les autres grandes divinités masculines gallo-romaines — Jupiter, Mars et Apollon — et de tester leur compatibilité avec les données du Chasseron.

- L'association de sommets avec Jupiter (ou Zeus) est bien connue et des sanctuaires lui ont été dédiés en altitude, au Col du Grand-Saint-Bernard notamment. Cette divinité pouvait revêtir des formes théonymiques et iconographiques intégrant des éléments celtiques (Jupiter Taranis, roue) et recevait fréquemment des offrandes monétaires, notamment dans le cadre de vœux pour assurer un bon voyage. Son culte public semble, par contre, avoir adopté une forme très romaine dans les sanctuaires des *civitates* gauloises, à laquelle conviendraient mal le plan centré et le torque du temple du Chasseron. L'attribution du sanctuaire à cette divinité de l'ordre cosmique (et romain) rendrait par ailleurs difficile à comprendre les offrandes d'outils, d'objets personnels et de jetons à jouer.
- Les sanctuaires dédiés à Mars et notamment au Mars Caturix helvète se développent souvent en milieu périurbain, comme dans l'agglomération gruyérienne de Marsens (*fanum* de Riaz-Tronche Bélon) et, probablement, dans le *vicus* de Lousonna-Vidy (sanctuaire de l'Ouest)[371]. Il est probable que des temples ruraux aient également été consacrés à cette divinité protectrice, notamment dans le cadre de grands sanctuaires, comme celui d'Ursins[372], mais nous ne connaissons pas d'exemple de lieu de culte dédié à Mars au sommet d'une haute montagne en Gaule centrale ou septentrionale. Le sanctuaire de Marsens, fouillé sur toute sa surface, n'a livré que peu de monnaies, contrairement à celui du Chasseron, mais d'autres lieux de culte de Mars provinciaux en ont livré des quantités considérables. L'importance des pratiques privées dans le sanctuaire, les offrandes d'outils et d'objets personnels et l'absence d'éléments d'armement, à l'exception des trois pointes de trait mises au jour dans la *cella*, semblent par ailleurs aller à l'encontre de l'hypothèse d'un Mars comme divinité tutélaire du Chasseron.
- Différents indices semblent également contredire celle d'un Apollon, comme l'absence de toute trace de pratiques thérapeutiques (ex-voto de guérison, *instrumentum* médical, cachet d'occuliste) et de cultes en relation avec l'eau, généralement essentiels dans les sanctuaires apolliniens gaulois, à l'instar de celui qui s'est développé auprès des sources thermales d'Yverdon[373]. La proximité de ce sanctuaire et de celui du Chasseron rend par ailleurs plutôt douteuse l'hypothèse que ces deux lieux de culte (parmi les plus importants attestés dans la région) aient été dédiés à la même divinité, même sous des « formes » différentes.

Au terme de cet examen, de nombreux indices, de natures très diverses, invitent donc à penser que le sanctuaire et le temple du Chasseron étaient dédiés à Mercure, alors que certaines observations seraient difficiles à expliquer s'il s'agissait d'une autre grande divinité gallo-romaine. Cette attribution à Mercure ne constitue d'ailleurs pas une révolution et avait déjà été proposée, nous l'avons dit, à la fin du 19e siècle par Edouard Quartier-la-Tente dans son *Canton de Neuchâtel* et, plus précisément, dans son chapitre sur une grotte du haut Val-de-Travers, très proche du Chasseron (annexe II). Située sur la commune de

371 Pour Marsens, voir Vauthey 1985. Etat des questions sur Mars Caturix dans Luginbühl 2006.

372 Une dédicace à Mars Caturix a été retrouvée à proximité de ce lieu de culte (commune de Nonfoux). CIL XIII 5046. Voir notamment Luginbühl 2008, p. 235-236.

373 Voir Luginbühl 2008, p. 232-233.

la Côte-aux-Fées, voisine de celle de Sainte-Croix, la Grotte aux Fées (ou Temple aux Fées) n'a pas livré de traces de fréquentation antique, mais aurait servi de sanctuaire pour le culte de Mercure, si l'on en croit le témoignage d'Abraham Amiest qui écrit en 1693, dans sa *Description de la Principauté de Neufchâtel et Valangin*, qu'« on y venoit de tous les quartiers du monde, à cause de Mercure, qui y donnoit comme il sembloit des oracles par des fées, que l'on tenoit pour déesses de ce pays, lesquelles faisant leur demeure dans ce temple souterrain »[374]. Un manuscrit de 1687[375] indique en outre que les fées y étaient implorées pour « conseil et assistances, pour savoir bien faire et expédier les affaires et négoces d'importance ». De manière plus surprenante, ce texte nous apprend que la grotte, depuis laquelle la vue est pourtant limitée à son propre vallon et ne porte ni sur les Alpes ni sur la plaine « est le lieu le plus haut de tout le mont Jura d'où l'on peut voir sept lacs et, à trois journées à la ronde, le pays circonvoisin » et que, grâce à cela, « les fées pouvaient avoir la connaissance de tout ce qui se passait dedans le monde autour principalement de ce pays, mais aussi la communication des choses célestes ». Ce passage, qui nous apprend encore que cette dévotion avait été établie « il y a 1300 ans » et que « le temple était alors plus qu'admirable » semble, comme Quartier-la-Tente l'avait déjà relevé[376], provenir d'une confusion avec le Chasseron, dont la topographie est la seule à convenir à cette description. Ce type de document ne peut naturellement être pris à la lettre, mais force est de reconnaître que ce témoignage correspond particulièrement bien au sanctuaire tel que nous le connaissons aujourd'hui grâce à l'archéologie (« temple admirable », panorama), mais aussi à ce que l'on sait des attributions du Mercure gallo-romain, patron du négoce et des métiers, et qualifié de Visucius, « celui qui voit », dans plusieurs cités gallo-romaines (voir note 374).

D'autres divinités ?

Le seul indice concernant la vénération d'autres divinités au sommet du Chasseron est la mention douteuse de la découverte d'une plaquette votive dédiée au Génie de la XIe légion de Vindonissa en 1948 (voir chap. 2.1, 4.5 et *supra*). Bien que nous n'en ayons pas la preuve, il est cependant probable que des divinités aient été associées au dieu principal et, peut-être, vénérées pour elles-mêmes dans ou aux abords du sanctuaire du Chasseron. Les divinités principales des temples gallo-romains étaient fréquemment accompagnées de divinités « secondaires » attachées à leur culte pour des raisons variées (parèdres féminines des grands dieux masculins, liens familiaux, raisons mythologiques, renforcement de l'efficacité des rites, etc.). Dans le cas de Mercure, des associations sont notamment attestées avec Minerve, sa demi-sœur, patronne des artisans, avec Maia, sa mère, associée à la terre et à la croissance des êtres vivants, ou avec Apollon, auquel il était attaché par différents liens mythologiques.

Dans le domaine celto-romain, Mercure est fréquemment lié à une parèdre d'origine indigène désignée sous le nom de Rosmerta (la « grande Pourvoyeuse ») et connue par une trentaine d'inscriptions largement réparties dans le centre et l'est des Gaules, les Germanies et le sud-ouest de la Bretagne insulaire[377]. Représentée avec des attributs d'abondance et de prospérité (*cornucopia*, notamment), cette divinité portait peut-être en Helvétie

374 Voir notamment E.-A. Klauser, *Guide du Val-de-Travers*, Fleurier, 1989, p. 18-19 et E. Quartier-la-Tente, *Le Val-de-Travers*, Neuchâtel, 1893, p. 260-263.

375 Voir notamment Quartier-la-Tente 1893, p. 261.

376 Quartier-la-Tente 1893, p. 261.

377 Voir notamment Jufer et Luginbühl 2001, p. 14 et 60 (répertoire des occurrences) ou Adkins et Adkins 1996, p. 193-194.

le nom d'Anextlomara (la « grande Protectrice »), attesté par une inscription d'Avenches[378]. Une divinité de ce type est par ailleurs connue dans la région du Chasseron par une représentation sur une plaquette de bronze découverte récemment dans les Gorges de Covatanne, à quelques dizaines de mètres d'une statuette de Mercure (Luginbühl *et al.* 2011). Mercure était également associé à Apollon dans les provinces occidentales, comme le montre la stèle de Cornweiler (fig. 9.20), mais aussi à d'autres divinités, dont le gaulois Cernunnos, divinité aux bois de cerf gardienne des richesse minérales souterraines, avec lequel Mercure et Apollon apparaissent sur un célèbre relief de Reims[379].

9.3 Prêtres et pèlerins

9.3.1 Officiants et personnel subalterne

Bien que l'absence de documents épigraphiques ne permette pas d'aller au-delà des hypothèses, les nombreux travaux consacrés aux prêtrises romaines[380], la récente reprise de la question pour les provinces gauloises par W. van Andringa[381], nos connaissances sur le système politique de la Cité helvète et les indices archéologiques livrés par le site du Chasseron permettent de proposer une restitution théorique des différentes catégories d'officiants qui devaient œuvrer pour le sanctuaire.

Il ne fait aucun doute, que les infrastructures installées au sommet du Chasseron (temple, *hospitalia*, terrasse) nécessitaient du personnel pour assurer leur entretien et leur fonctionnement. Il est possible que le site ait eu un « gardien » dès la fin de la période gauloise, mais la monumentalisation et l'officialisation du sanctuaire à l'époque claudienne ont certainement conduit à la définition de postes de responsables et d'exécutants, dont nous rappellerons les différentes catégories connues à Rome et dans les provinces. La très nette diminution des offrandes à fonds perdu dès la construction du grand temple et leur remplacement très probable par des dons utiles recueillis par des prêtres jusqu'au milieu du 4e siècle semble, nous l'avons dit, désigner la période d'existence de ce clergé qui aurait ainsi été actif durant trois siècles, de Claude à Constance II (soit d'environ 40 à 350 ap. J.-C., voir chap. 8.3 et 9.2.1). Ce dernier empereur, nous l'avons dit, a stationné dans nos régions et en a profité, selon ses biographes, pour y fermer des sanctuaires « isolés » (voir note 355). Il est peut-être à l'origine de l'arrêt des cultes officiels au sommet du Chasseron et de la dispersion du clergé vraisemblablement mis en place par les autorités de la *Civitas* helvète.

Terminologie latine

Avant d'aborder la question des prêtres et du personnel actifs dans le sanctuaire du Chasseron, il peut être utile de rappeler quelques notions de base concernant la terminologie latine relative aux charges et aux fonctions sacerdotales[382].

Cultes publics

Sacerdos — Terme général utilisé pour désigner un « prêtre » ou, plus précisément, l'acteur d'un rite (« celui qui donne l'offrande »).

378 Howald-Meyer 218. Voir également Walser 1979, p. 218-219, n° 66.

379 Voir notamment Deyts 1992, p. 36.

380 Voir notamment Scheid 2002, p. 109-122.

381 Andringa van 2002, p. 207-231.

382 Voir notamment Scheid 2002, p. 164-166 (glossaire).

Pontifex — Membres du plus haut collège religieux de Rome, les pontifes (16 depuis César) dirigeaient la religion nationale. Ils définissaient son calendrier (festivals, jours fastes et néfastes), contrôlaient son administration et faisaient le lien entre les affaires religieuses et le Sénat.

Flamen — Prêtre officiel, en charge du culte d'une divinité particulière (une quinzaine de divinités italiques auxquelles s'ajoutera l'empereur servi par un *flamen augustalis*).

Augur — Augure, prêtre officiel responsable de l'interprétation des messages divins (*extispex* quand il s'agit d'entrailles).

Antistes — Préposé à l'administration d'un culte.

Aedituus — Gardien d'un temple, dont il détient la clé et dont il assure l'entretien.

Camillus — Servant du culte (enfant ou adolescent, généralement).

Immolator — Sacrificateur.

Sacrificulus — Aide-sacrificateur. Le *cultrarius* égorge les victimes avec un couteau, tandis que le *popa* l'abat d'un coup de hache sur le front.

Musicus — Musicien. Les joueurs de flûte (*tibicini*) et d'instruments à cordes (*fidicini*) nécessaires aux cultes officiels à Rome constituaient un important collège officiel. Dans d'autres contextes, les musiciens employés pour accompagner les rites pouvaient appartenir à des collèges municipaux, être des professionnels, des amateurs et même des esclaves.

Servus publicus — Esclave public, notamment employé à des tâches subalternes dans le cadre de pratiques cultuelles.

Cultes privés

Magister — Président d'association (généralement professionnelle), responsable du culte de ses divinités.

Paterfamilias — Chef de famille (*gens*), incarnation de son *genius* et responsable du culte de ses divinités.

Domina — Maîtresse de maison, incarnation de la *iuno* de la famille et responsable du culte de certaines divinités.

Les prêtres dans les provinces gauloises

Récemment reprise de manière exemplaire par W. van Andringa[383], la question des prêtrises dans les provinces nord-occidentales demeure un sujet pour lequel nos connaissances restent lacunaires à cause de la relative rareté des données épigraphiques et de la quasi-absence de sources littéraires. Les colonies et les cités gauloises ont développé des systèmes de prêtrises qui reprennent les principes du modèle romain, mais en les simplifiant et en y intégrant parfois des traditions et notamment des titres d'origine indigène, comme celui de *gutuater*, attesté en pays éduen et véllave. Le pontificat et l'augurat, souvent associés, sont attestés dans un grand nombre de colonies de Gaule méridionale, ainsi qu'à Lyon, capitale des trois Gaules, mais ne semblent pas avoir existé dans les cités de ces provinces, ni en Germanie, ni en Bretagne. De nombreux flamines, par contre, y sont connus, pour la plupart attachés au culte impérial (*flamen Augusti*), à l'exception d'un *flamen divorum* à Lyon, d'un *flamen perpetuus* de Mars Mullo chez les Riedones (Rennes) et de deux flamines de Mars Lenus (et d'Auguste) chez les Trévires (Trêves et Mersch). C'est également au service de Mars que les deux *gutuatres* précédemment mentionnés étaient attachés, dans le cadre d'une fonction qui ne devait guère différer du flaminat provincial. La fonction de *sacerdos*, quant à elle, est attestée largement, mais dans la quasi-totalité des cas associée au culte impérial (*sacerdos Romae et Augusti*). Ce titre, qui semble avoir précédé celui de *flamen* dans nombre de cités gauloises, est parfois employé seul (sans mention de divinité) et trouve une occurrence attachée à une cité (*sacerdos Civitatis Mediomatricorum* à Metz).

Ces données très lacunaires ne permettent pas de restituer avec assurance la structure et les postes du clergé officiel d'une cité gallo-romaine comme celle des Helvètes, où ne sont attestées que des charges liées au culte impérial (*sacerdotes*, puis *flamines* depuis l'accession au statut de colonie latine sous Vespasien)[384]. Le culte des divinités du panthéon officiel de la Cité devait néanmoins être assuré par des *sacerdotes*, puis des *flamines*, comme celui de l'Empereur, sans qu'il soit possible de savoir si ces derniers étaient plusieurs (*sacerdos* de Mars, de Mercure) ou s'il n'y avait qu'un seul prêtre responsable de l'ensemble des cultes civiques (*sacerdos Civitatis Helvetiorum, flamen divorum* ?), auxquels participaient par ailleurs les autorités civiles (*duumviri*, membres de l'*ordo decurionum, magistri*, voir ci-dessous).

A Rome, comme dans les cités provinciales, les fonctions sacerdotales officielles, éligibles, cooptées ou tirées au sort, étaient réservées aux membres des élites locales (sénateurs, chevaliers, décurions, riches citoyens). Très prisées durant le Haut-Empire, ces charges honorifiques impliquaient diverses obligations rituelles, administratives et financières (évergétiques) et ne constituaient que le sommet d'une hiérarchie complexe de praticiens, d'assistants, de personnel subalterne et de prestataires de services nécessaires au déroulement des cultes et à l'entretien des sanctuaires (voir ci-dessous). Nous ignorons presque tout des titres et des fonctions de ces modestes acteurs de la vie cultuelle provinciale, mais il est probable qu'ils n'aient pas été très différents de ceux de l'Italie romaine, bien que l'exemple des *gutuatres* évoqués précédemment permette de supposer le maintien d'appellations et peut-être de types de sacerdoces d'origine indigène.

Le sanctuaire du Chasseron : prêtres, assistants et personnel subalterne

En l'absence de données épigraphiques, une réflexion sur les officiants et, plus largement, sur le personnel nécessaire au fonctionnement du sanctuaire du Chasseron ne peut se fonder que sur des indices internes indirects, comme sa situation, sa chronologie, ses aménagements, sa divinité principale et les types de rites qui y étaient pratiqués (voir chap. 9.1 et 9.2),

383 Andringa van 2002, p. 207-231 et 307-310 (tableaux et références des inscriptions mentionnées).

384 Voir notamment Andringa van 2002, p. 309.

heureusement appuyés par des références externes, comme les données sur les prêtrises romaines et provinciales qui viennent d'être rappelées.
Le fonctionnement du sanctuaire du Chasseron, comme celui des autres lieux de culte et de pèlerinage importants du monde romain ou gallo-romain, devait être assuré par quatre classes d'intervenants : des prêtres, chargés de l'organisation des cultes et de certains rites, des assistants, chargés de les seconder pour l'exécution des rites et pour la gestion du sanctuaire, des travailleurs subalternes, de condition libre ou servile, et enfin des commerçants privés, vivant dans l'orbite du lieu de culte et assurant des fonctions nécessaires à son existence (hébergement et subsistance des pèlerins, ventes d'offrandes et de souvenirs).

Prêtres et officiels

La monumentalisation du sanctuaire au début du Haut-Empire, son organisation spatiale, conçue pour l'organisation de cérémonies publiques et le fait que son temple était visible depuis une bonne partie de la moitié occidentale du Plateau et, notamment, depuis Avenches, permet, nous l'avons dit, de penser que ce lieu de culte était intégré dans la religion officielle de la *Civitas* helvète et, donc, le théâtre de cultes civiques. Ces derniers ne pouvaient être conduits que par des prêtres au sens romain du terme qui, en Helvétie, ont d'abord dû porter le titre de *sacerdos*, puis peut-être, dès l'époque flavienne, celui de *flamen* (voir *supra*). Nous ignorons le nombre des charges religieuses officielles définies par cette Cité et, notamment, si elles étaient attachées à une divinité particulière (à l'exception de l'Empereur). Il existait peut-être une prêtrise pour le culte du Mars national, Caturix, comme chez les Riedones et les Trévires, mais nous ne savons pas si des *sacerdotes* ou des *flamines* d'une autre divinité existaient dans les cités gauloises. Qu'il ait été en charge de Mercure ou de tous les dieux du panthéon civique, le prêtre qui officiait pour les cultes publics au Chasseron appartenait vraisemblablement à une puissante famille helvète, engagée dans la politique de la Cité. Elu ou désigné à ce poste, il était très probablement responsable de l'organisation des grandes cérémonies, de certains rites, des finances du sanctuaire ainsi que de ses infrastructures. Personnage important à l'échelle de la *Civitas*, il résidait certainement à Avenches ou dans une *villa rustica* et ne visitait probablement que quelques fois par an les sanctuaires isolés, comme celui du Chasseron.
Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré aux rites publiques, les autorités de la *Civitas* étaient probablement représentées lors des grandes cérémonies qui se déroulaient au sommet du Chasseron. Il est possible que les *duumviri* (chefs de l'exécutif) et, peut-être, les prêtres de Rome et d'Auguste, qui semblent avoir été considérés comme les plus importants dans les cités gauloises, y aient parfois participé et que des délégués de l'*ordo decurionum* (sénat municipal) et des représentants (*actores*) ou des responsables (*magistri*) d'agglomérations secondaires y aient assisté[385].

Officiants et responsables de second rang

Il ne fait aucun doute que les cultes routiniers, l'accueil des pèlerins et la gestion des affaires courantes n'étaient pas effectués par le *sacerdos* ou *a fortiori* par le *flamen* en charge du sanctuaire, mais par des assistants dont les tâches et, peut-être, les titres devaient globalement correspondre à ceux des lieux de culte italiens. Il est ainsi très probable que le sanctuaire du Chasseron ait eu un gardien titulaire (*aedituus*), détenteur de la clé du temple et responsable de l'entretien et de la surveillance du site. Vraisemblablement rémunéré et confié à un habitant de la contrée, ce poste pouvait être réservé aux membres d'une ou de quelques familles et comprenait peut-être l'exploitation des *hospitalia*, à moins que

385 Voir notamment Andringa van 2002, p. 226.

cette dernière n'ait été confiée à un tenancier. L'*aedituus*, dont l'un des rôles était d'ouvrir et de fermer le temple tous les jours, ne résidait généralement pas dans le sanctuaire, mais à proximité, et pouvait déléguer le gardiennage du site à un subordonné (voir ci-dessous).
Les cultes quotidiens et peut-être même certains rites particuliers, nous l'avons dit, devaient être réalisés par des officiants de second rang, désignés en Italie sous le nom d'*antistes*. Ce sont probablement des « préposés » de ce type qui devaient assurer la majeure partie de l'activité rituelle au sommet du Chasseron et, notamment, recevoir les *dona* des pèlerins (voir chap. 8.3 et 9.2.1). Il est également très probable que des officiants spécialisés ou subalternes aient été nécessaires au déroulement des cultes majeurs du sanctuaire, comme des *musici*, des *sacrificuli* et de jeunes assistants (sur le modèle des *camilli* italiens).
Il semble légitime de penser que ces officiants secondaires étaient principalement des hommes, mais il n'est pas impossible que des femmes aient également eu des responsabilités religieuses dans le sanctuaire, comme le laisseraient supposer l'existence en Helvétie de *flaminicae*[386] et celle d'attestations de praticiennes (« prêtresses », « magiciennes ») désignées sous des appellations indigènes dans différentes cités gallo-romaines[387].

Subalternes et indépendants

L'intendance, l'entretien et l'exécution des rites dans un lieu de culte aussi isolé que celui du Chasseron devait nécessiter un personnel subalterne qui pouvait être constitué d'esclaves, d'affranchis ou de pérégrins régionaux. L'approvisionnement en eau, en bois et en marchandises diverses, comme les travaux de nettoyage et la gestion des déchets étaient probablement effectués par une main-d'œuvre directement attachée au sanctuaire, mais il est possible que les *hospitalia* aient été gérés par la famille d'un tenancier et que la fréquentation du sanctuaire ait attiré sur le site de petits entrepreneurs privés, comme des marchands, des restaurateurs et, peut-être, des muletiers. Il est également possible que les *domini* des grandes *villae* des alentours (celle d'Orbe-Boscéaz notamment) aient mis des esclaves à la disposition du sanctuaire pour effectuer certains travaux dans le cadre d'un évergétisme en nature déjà évoqué précédemment.

9.3.2 Pèlerins et fréquentation du sanctuaire

L'étude de la fréquentation du sanctuaire du Chasseron ne peut s'appuyer que sur trois catégories d'indices : ceux liés à la situation du site, ceux donnés par la nature et la monumentalité de ses aménagements et ceux livrés par le mobilier qui y a été découvert, les céramiques régionales, principalement.
Comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, le sanctuaire du Chasseron et son temple ont été placés pour voir et être vus de l'Helvétie bien plus que de la Séquanie voisine, à laquelle ils « tournent le dos » et dont ils ne permettent de voir qu'une succession de crêtes boisées (aucun col et aucune agglomération), alors qu'ils permettent d'embrasser du regard tout l'ouest de l'Helvétie et peuvent être vus depuis Avenches, au moins deux vici (Eburodunum et Urba) et plusieurs dizaines de grands établissements ruraux. Ce premier indice d'une appartenance à la *Civitas Helvetiorum* et d'une fréquentation majoritairement helvète est corroborée, nous le verrons, par la provenance des céramiques retrouvées dans le sanctuaire. Les aménagements du site, nous l'avons également répété, étaient conçus pour l'organisation

386 *Flaminicae* : CIL XIII 5064 (Howald/Meyer 1940, 169), Walser 1979, n° 33 (Howald/Meyer 100) et Walser 1979, n° 34. Voir notamment Frei-Stolba et Bielman 1996, p. 38-39.

387 *Liciata, lidsatia, tigontia, vidlua*… Voir notamment Delamarre 2001, p. 348.

de cérémonies publiques, dont le nombre des participants est difficile à évaluer. Connus seulement par le récit de la destruction de leurs vestiges au début du 20e siècle, les *hospitalia* du sanctuaire devaient occuper une surface similaire ou inférieure à celle de l'hôtel actuel, soit au maximum 500 m². Nous ne nous livrerons pas ici à un jeu de calculs avec des chiffres sans fondement, mais il semble raisonnable de penser que cet établissement ne disposait en temps normaux que de quelques dizaines de places en dortoir ou en chambres et que cette capacité pouvait être augmentée lors des grandes affluences, peut-être jusqu'à offrir un abri à plus d'une cinquantaine de personnes. Ce chiffre ne peut naturellement être considéré comme un maximum pour la fréquentation du sanctuaire, car des pèlerins pouvaient loger sous des tentes, dans un hameau proche, dans une ferme ou encore redescendre en plaine pour trouver un logis ou regagner leurs foyers.

La terrasse aménagée devant le temple du Chasseron avait une surface d'environ 600 m², soit une capacité maximale théorique de 600 personnes, mais une partie de cet espace devait être réservée à l'autel et aux officiants lors des cérémonies. Comme illustré à la fig. 9.21, l'éminence qui prolonge cette terrasse au sud-ouest a une morphologie qui évoque la *cavea* d'un théâtre et qui pouvait offrir une place assise à plus de 300 personnes, avec une vue directe sur l'esplanade du temple.

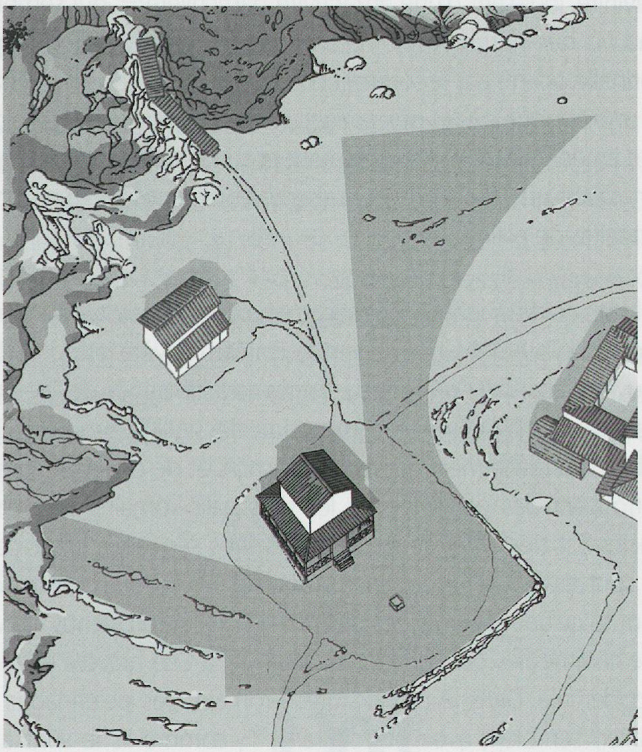


Fig. 9.21 *Espace pouvant accueillir des spectateurs lors de cérémonies sur la terrasse du temple. Dessin D. Glauser (IASA, voir pl. 2, p. 420).*

Si plusieurs centaines de personnes pouvaient assister à des cérémonies au temple du Chasseron, le nombre réel des visiteurs du sanctuaire demeurera naturellement un mystère et ne peut être estimé à partir du mobilier mis au jour. Cette fréquentation devait d'ailleurs considérablement varier en fonction du calendrier religieux, avec des pics lors des grandes festivités et des périodes creuses durant lesquelles aucun pèlerin ou presque ne montait au Chasseron. Des études ethnoarchéologiques, comme celles entreprises au Népal par l'Université de Lausanne, ont montré que des sanctuaires hindous d'altitude avec des aménagements très sommaires pouvaient accueillir jusqu'à 3000 personnes lors de célébrations annuelles (le sanctuaire shivaïte de Gosaikunda, à 4700 m d'altitude, dans

le sud du Langtang, par exemple)[388]. L'étude des lieux de culte népalais a également montré qu'un sanctuaire hindou peut avoir différents niveaux de fréquentation — locale, micro-régionale, régionale et supra-régionale voire internationale, en fonction de l'importance des cérémonies qui y sont célébrées (quelques habitués pour les rites quotidiens, une vingtaine de fidèles pour les cérémonies hebdomadaires, plusieurs centaines ou même milliers lors des fêtes principales). Il en était de même dans le monde antique méditerranéen et dans les provinces gauloises, où l'on connaît des lieux de culte dont la réputation attirait des voyageurs de très loin (le sanctuaire de Mercure au Puy-de-Dôme et celui d'Apollon Grannus à Grand, en Lorraine, par exemple). Dans les mondes grec, romain et hindou, la fréquentation d'un lieu de culte dépendait ou dépend premièrement de son attractivité, évaluée en fonction de différents critères comme le rang et les attributions fonctionnelles de sa divinité, ses liens avec des mythes, l'importance de ses fêtes, son ancienneté, son apparat monumental et la beauté de son cadre naturel. L'utilité « pratique » des rites joue également un grand rôle dans l'attractivité d'un lieu de culte. Dans toutes les cultures, les sanctuaires guérisseurs (de l'âme ou du corps) sont toujours les plus populaires, suivis, dans les sociétés polythéistes, par ceux des divinités influant directement sur la vie quotidienne (protection de la famille, du peuple, du bétail, des cultures, des activités économiques, etc.). Parmi ces derniers, les sanctuaires à vœux, qui offrent la possibilité d'un contact et même d'un contrat direct avec la divinité, jouissent d'une attractivité particulière[389], qui semble s'être exercée au Chasseron au vu des nombreuses monnaies qui y ont été offertes (voir chap. 9.2.1). La vue exceptionnelle offerte par le sommet contribuait aussi, certainement, à la popularité du sanctuaire à une époque où les pèlerinages constituaient la principale occasion de voir du pays, mais ses aménagements, son isolement et son altitude permettent de penser que sa fréquentation n'était que moyenne et vraisemblablement inférieure à celle des grands temples et sanctuaires de plaine.

L'origine des pèlerins qui fréquentaient le sanctuaire du Chasseron peut être déduite, nous l'avons dit, de son emplacement, tourné vers le Plateau helvète, et du mobilier céramique qui y a été découvert. Ce dernier présente un faciès caractéristique de l'Helvétie occidentale, notamment marqué par la présence d'imitations de sigillée produites à Lousonna ou Yverdon, de gobelets à revêtement argileux avenchois et de céramiques communes dont tous les types trouvent des parallèles sur les sites gallo-romains du Pays de Vaud (voir chap. 8.1). Ce faciès est très différent de celui des sites séquanes (franc-comtois) dont les productions ne sont représentées, au mieux, que par un ou deux petits tessons. Il ne fait ainsi guère de doute qu'une majorité des pèlerins du Chasseron (venus individuellement ou dans le cadre de cérémonies publiques) provenait de la Cité helvète et, plus précisément, de sa moitié occidentale. Dans le monde gréco-romain, des pèlerinages d'une trentaine de kilomètres (aller) semblent avoir été courants[390], comme ils le sont aujourd'hui dans le monde hindou, et il est vraisemblable qu'il en ait été de même dans les provinces gallo-romaines. Un cercle de 30 km autour du Chasseron englobe deux agglomérations, le *vicus* d'Eburodunum (Yverdon) et celui d'Urba (Orbe), encore très mal connu, ainsi que plus d'une centaine de *villae rusticae* de plaine. Il est probable que ce territoire ait fourni une bonne part des pèlerins du Chasseron, dont certains provenaient assurément de

388 Voir Luginbühl et Lewuillon 2007, p. 16.

389 Connu pour exaucer les vœux, le sanctuaire de hauteur de Manakamana (environ 100 km à l'ouest de Katmandou) est l'un des plus populaires du Népal (au point qu'il est désormais atteignable au moyen d'un télécabine suisse…).

390 Le sanctuaire d'Eleusis, par exemple, est situé à environ 20 km d'Athènes, celui du Cap Sounion à plus de 30 km. Tous deux faisaient l'objets de processions depuis la Cité.

la région et, notamment, du secteur de Sainte-Croix où différents sites ont livré des constructions ou du mobilier antiques (voir chap. 3.3). Il ne fait cependant guère de doute que le sanctuaire ait été fréquenté par des visiteurs de régions plus lointaines, comme celles d'Aventicum et de Lousonna situées à environ 40 km. Sans vouloir affirmer comme Abraham Amiest (1693) qu'on « y venoit de tous les quartiers du monde (à cause de Mercure, qui y donnoit [...] des oracles par des fées) »[391], il est effectivement probable que des étrangers aient fréquenté le sanctuaire pour sa renommée religieuse et son attrait touristique. Il n'est d'ailleurs pas impossible que certaines monnaies atypiques recueillies sur le site soient le reflet de ces visites d'individus venant de régions lointaines de l'Empire, parmis lesquels figuraient peut-être des magistrats et des militaires (voir ci-dessous, chap. 9.4).

Comme aujourd'hui, et pour conclure, la fréquentation du Chasseron devait avant tout dépendre du climat et donc de la saison. S'il semble évident que l'été soit la meilleure période pour profiter du sommet, les autres saisons y ont également des charmes auxquels n'étaient peut-être pas insensibles les Anciens. Bien que l'on imagine mal des pèlerins gallo-romains affronter les hautes neiges du sommet, une fréquentation hivernale ne peut-être exclue au vu de différents exemples ethnographiques (temples d'altitude dans le monde hindou).

9.4 La présence militaire

L'hypothèse d'une présence militaire romaine au sommet du Chasseron se fonde sur la découverte de tuiles présentant des timbres légionnaires lors de la destruction des vestiges d'un bâtiment antique durant la construction du premier chalet-hôtel en 1897. Seule une de ces marques, estampillée au nom de la Légion XXI, est aujourd'hui conservée au Musée cantonal de Lausanne (voir fig. 9.22), mais des timbres de la Légion XI ont également été découverts au même emplacement[392]. Ces deux légions ayant stationné dans le camp de Vindonissa (Brugg AG) sous les règnes des empereurs Claude et Néron (45 à 68) pour la première et durant la période flavienne (dernier tiers du 1er siècle) pour la seconde, Julien Gruaz (1913) interpréta la présence de ces tuiles comme l'indice d'un poste de garde installé à côté du sanctuaire.

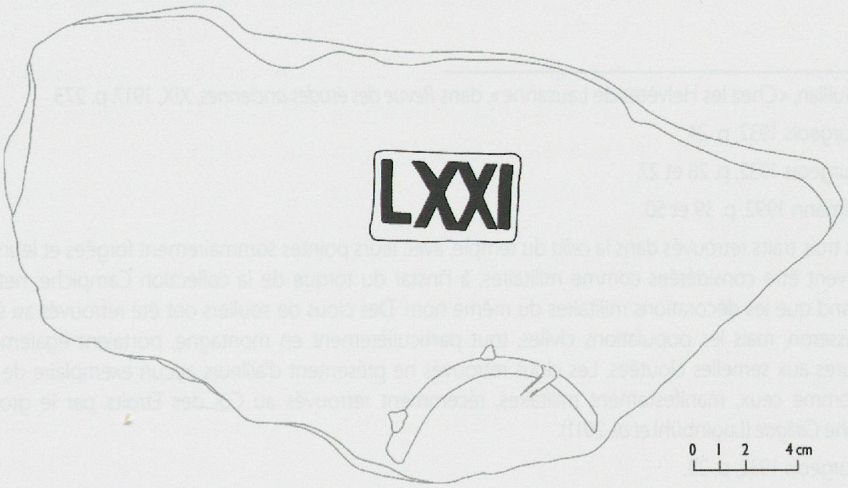


Fig. 9.22 *Tuile portant le timbre de la XXIe Légion Rapax de Vindonissa (Claude-Néron). Découverte ancienne provenant du secteur du chalet hôtel. Dessin IASA.*

391 Confusion avec la « Grotte-aux-Fées » relevée par E. Quartier-la-Tente, voir chap. 9.2.2.

392 Voir Bourgeois 1932, p. 26.

Cette hypothèse sera rejetée en 1917 par Camille Jullian dans le compte-rendu d'une séance avec ses collègues de Lausanne, où il explique que la présence de tuiles provenant d'une *fabrica* légionnaire n'indique pas forcément l'existence d'un poste militaire[393]. Les arguments du grand historien de la Gaule n'empêcheront pas V.-H. Bourgeois, dans son ouvrage de 1932, « d'admettre avec beaucoup de probabilité la présence d'un poste militaire d'observation à proximité immédiate, abrité dans une de ces *mansiones* telles que les possédaient le Grand-Saint-Bernard et le Julier »[394]. Ces installations militaires sont mentionnées (avec prudence) à deux autres reprises dans son ouvrage consacré au Chasseron, qualifiées tantôt de « poste militaire de protection » et de « poste d'observation » avec le « bâtiment pour la petite garnison »[395]. Certainement en partie influencées par l'installation d'un poste d'observation militaire sur le sommet durant la première guerre mondiale, les hypothèses de Bourgeois seront rejetées sans véritable argumentation par P. Aebischer, en 1934, avant de réapparaître implicitement sur deux cartes de La Suisse romaine de R. Fellmann en 1992[396].

Les prospections et les fouilles de l'Université de Lausanne n'ont pas permis la découverte de nouvelle marque légionnaire (malgré l'étude des tonnes de tuiles du temple), ni d'indice probant d'une occupation du site par des militaires[397]. La découverte au Chasseron d'une dédicace au Génie de la Légion XI annoncée par le Journal de Sainte-Croix en 1948 étant douteuse (voir chap. 2.1) et en l'absence de tout autre argument que les timbres découverts en 1897, il n'est pas possible de trancher aujourd'hui sur la question de l'occupation du sommet par l'armée romaine. Cette dernière ne peut être démontrée, mais n'en demeure pas moins vraisemblable, au vu de la situation exceptionnelle du site qui offre une vue « portant jusqu'à 180 km »[398]. Si un poste a bien existé sur le Chasseron, il ne s'agissait à l'évidence pas d'un poste de garde ou de contrôle, comme ceux des cols mentionnés par Bourgeois, mais d'un poste d'observation et, peut-être d'alarme s'il disposait d'un bûcher comme ceux connus sur différentes frontières de l'Empire[399]. Ce ne sont là que des spéculations, mais l'hypothèse d'une fréquentation religieuse du site par des militaires de Vindonissa semble par contre probable au vu de la présence de tuiles produites par les deux légions qui s'y sont succédé au 1er siècle de notre ère. L'absence totale de *tegulae* légionnaires dans les établissements civils contemporains de la région semble en effet indiquer une relation « particulière » entre Vindonissa et le Chasseron.

393 C. Jullian, « Chez les Helvètes de Lausanne », dans *Revue des études anciennes*, XIX, 1917, p. 273

394 Bourgeois 1932, p. 24.

395 Bourgeois 1932, p. 28 et 27.

396 Fellmann 1992, p. 39 et 50.

397 Les trois traits retrouvés dans la *cella* du temple, avec leurs pointes sommairement forgées et leurs talons, ne peuvent être considérées comme militaires, à l'instar du torque de la collection Campiche, nettement plus grand que les décorations militaires du même nom. Des clous de souliers ont été retrouvés au sommet du Chasseron, mais les populations civiles, tout particulièrement en montagne, portaient également des chaussures aux semelles cloutées. Les clous retrouvés ne présentent d'ailleurs aucun exemplaire de grande taille comme ceux, manifestement militaires, récemment retrouvés au Col des Etroits par le groupe de recherche *Caligae* (Luginbühl *et al.* 2011).

398 Bourgeois 1932, p. 28.

399 Le sommet du Chasseron offre une vue très large sur l'ouest du Plateau suisse, mais la distance ne permet pas d'y exercer une véritable surveillance (seuls un incendie ou une importante troupe en marche pourraient être repérés). Le site ne jalonne pas un axe, au contraire des postes de col, et ne peut donc servir à exercer un contrôle. Il est par contre idéalement situé comme relais d'alerte et permettrait de transmettre très rapidement une alarme du *limes* rhénan à la vallée du Rhône.

Sa nature nous échappe et nous échappera probablement toujours, mais l'hypothèse d'une participation de la légion dans l'édification du bâtiment situé à l'emplacement du chalet-hôtel (tuiles, main d'œuvre) nous semble la plus probable. Différents indices permettent de penser que cette construction servait d'*hospitalia* aux pèlerins (voir chap. 4.5), mais cette hypothèse n'exclut pas qu'une partie du bâtiment ait été réservée à un petit détachement de militaires. Il est par ailleurs possible que les liens entre la Légion XXI Rapax puis la Légion XI Claudia Pia Fidelis et le sanctuaire aient conduit à une participation de militaires à certains rites officiels. (TL)

Acquis et hypothèses

Bien que notre connaissance du sanctuaire du Chasseron demeure incomplète et que nous en soyons encore réduits aux hypothèses sur des questions aussi importantes que sa divinité principale ou la fonction de ses bâtiments secondaires, la reprise de la documentation et des publications anciennes, les prospections et les fouilles entreprises par l'Université de Lausanne à partir de 2001 ont permis une progression que nul n'aurait osé espérer.

Alors que ce lieu de culte n'était connu que par des témoignages très imprécis du 19e et du début du 20e siècle, le Chasseron peut aujourd'hui être considéré comme l'un des sanctuaires gallo-romains les mieux connus de Suisse, avec une demi-douzaine d'autres lieux de culte qui ont fait l'objet de fouilles extensives et de publications monographiques[400]. Cette progression est assurément due à la chance, celle d'avoir découvert le temple notamment, mais aussi au soutien d'une foule d'organismes publics et privés (voir chap. 1), ainsi qu'à l'énergie déployée par les collaborateurs et les étudiants de l'IASA. L'enthousiasme qui apporte ce projet, à Lausanne comme dans la région de Sainte-Croix, explique certainement le choix de dédier au sanctuaire du Chasseron un ouvrage aussi complet que possible, en exploitant au maximum les informations disponibles et en recourant à des données ou des modèles externes pour proposer des hypothèses dans des domaines qui n'auraient pas permis d'évoquer la seule documentation de notre site (pulvinus, calendrier religieux, évergétisme, etc.). Certaines de nos hypothèses sont difficilement démontrables, voire impossibles à valider. La plupart pourront cependant être validées, confirmées ou infirmées par de futures investigations et justifient le parti pris d'une archéologie qui s'examine et qui ose avancer des hypothèses, telle qu'enseignée à Lausanne depuis la création de notre Institut par le professeur Daniel Paunier, au début des années 1980.

Perspectives

Le présent ouvrage n'est bien sûr qu'une étape ou, plus précisément, qu'un état des questions relatives au sanctuaire gallo-romain du Chasseron. Bien que plusieurs secteurs clés du sommet soient obliterés par des constructions modernes, des fouilles sont encore possibles sur le site et pourraient apporter des informations importantes sur les aménagements des abords du temple et de l'éperon de la *locmo*, entre autres. Des interventions dans les secteurs plus excentrés ayant livré des indices de fréquentation antique pourraient également réserver des surprises et modifier l'image de l'organisation spatiale que nous pouvons restituer au sanctuaire aujourd'hui : des bâtiments importants existaient peut-être sur l'éminence sud-orientale, auprès de la « tête de la Fée » ou dans le secteur des mouilles à l'aval de la terrasse.

[400] Le temple de Mars Camulus à Mauvoisin (Martigny 1989), le sanctuaire de l'Ouest à Augst (Paunier et Rütti 1987), le sanctuaire de Lenz (Hochdorf d'Avenches 1996) et le lieu de culte à Avenches-Derrière le Château (Wasserfallen 2008) en Suisse romande, le sanctuaire du Grand-Saint-Bernard (Wiblé 2002) en Valais.