Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2011-2012)

Religions de Rome et du monde romain

Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1158>

DOI : 10.4000/asr.1158

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 91-98

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Nicole Belayche, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 30 mai 2017, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1158> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1158>

Tous droits réservés : EPHE

I. Les cultes « païens » dans la *Vie de Proclus* de Marinus : image et réalités

Ce texte difficile, et pas seulement pour les historiens, a exigé une longue mise au point méthodologique, avant d'examiner un premier thème : la « réalité » de l'action politique de Proclus dans l'Athènes du V^e siècle, en relation avec son exil d'un an¹.

1. *Proclus ou Sur le bonheur* de Marinus de Néapolis², est plus généralement connu sous le titre *Vie de Proclus* [désormais *VP*]. Les études consacrées à celui que Damascius qualifiera de τὸ φιλοσοφίας [...] πρόσωπον (visage de la philosophie)³ émanent très majoritairement de spécialistes du néoplatonisme, philologues, philosophes et historiens de la philosophie⁴, assez peu d'historiens ou historiens des religions en quête de données possiblement factuelles⁵. Le fait n'est sans doute pas étranger à la nature de l'œuvre, une construction rhétorique de genre épédic-tique et hagiographique⁶. Marinus y construit la figure d'un θεοσεβέστατος ἀνὴρ (19.27), un « homme très pieux » que ses traits apparentent aux θεῖοι ἄνδρες⁷ ou « saints païens » (comme on les appelle parfois)⁸. Mais l'éloge est aussi philosophique : Marinus a pris le parti de décliner l'εὐδαιμονία (le bonheur parfait) de son maître, prédécesseur et héros, selon un plan qui suit la progression des sept vertus

1. Cette question a été développée dans une communication au colloque international, organisé par A. BUSINE, « Pratiques religieuses et christianisation de la cité (IV^e–VII^e siècles) », Bruxelles, 19-21 janvier 2012 : « L'ornement de la cité (ὁ κόσμος τῆς πολιτείας) dans des cités christianisées d'après la *Vie de Proclus* de Marinus de Néapolis ».

2. MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, éd., trad. et comm. H.-D. SAFFREY, A.-Ph. SEGONDS, Paris 2002. Pour la biographie de Proclus, G. ENDRESS, « Proclus de Lycie », dans R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V b, Paris 2012, p. 1548-1550.

3. Damascius ap. Photius, *Bibl.* 242, 248.

4. Cf. C. STEEL, P. D'HOINE, « Philosophy in Late Antiquity. With a survey of recent research on Proclus », dans U. CRISCUOLO, L. DE GIOVANNI (éd.), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità : bilanci e prospettive*, Naples 2009, p. 355-380. Pour une bibliographie sur Proclus (1999) : <http://hiw.kuleuven.be/dwmc/ancientphilosophy/proclus/proclusbiblio.html>.

5. Deux exceptions notables : F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianisation*, C. 370-529, Boston-Leyde 2001², I, p. 308-322 et J. M. DILLON, « The Religion of the Last Hellenes », dans J. SCHEID (éd.), *Rites et croyances dans le monde romain*, Genève-Vandœuvres 2007 (Entretiens Fondation Hardt 53), p. 117-147.

6. Pour les difficultés d'une interprétation historique de ce genre de littérature, cf. déjà P. HADOT, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris 1983, à propos des *Recherches sur les Confessions de St Augustin* (Paris 1950) de P. COURCELLE : « Dans ce genre littéraire, il est donc extrêmement difficile de distinguer ce qui est mise en scène symbolique ou récit d'un événement historique ».

7. Cf. L. BIELER, *Theios aner. Das Bild des « göttlichen » Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Vienne 1935.

8. Proclus est plusieurs fois appelé μακάριος ἀνὴρ, 3, 3-4 et 36.7. Cf. *Du héros païen au saint chrétien (Actes du Colloque de Strasbourg, 1-2 décembre 1995)*, G. FREYBURGER, L. PERNOT (éd.), Paris 1997.

néoplatoniciennes (3.1-6)⁹. Cela n'est pas sans conséquence pour qui veut rétablir la « chronologie » d'une « biographie » – la notice de la *Souda* (Π 2473, IV, p. 210 Adler) ne fournissant que sa généalogie philosophique et une liste d'œuvres – et pour l'historien qui enquête sur les réalités politiques et religieuses du contexte civique de Proclus, que Marinus a donc distribuées par vertu.

L'enkomion que représente ce texte est celui que Marinus écrivit, et certainement prononça – mais devant quel public ?¹⁰ –, en 486, un an après la mort de son maître auquel il venait de succéder à la tête de l'École (néo)platonicienne d'Athènes¹¹. Les questions relatives au statut du texte, à ses modèles et à son horizon de réception sont donc des préliminaires indispensables à toute tentative d'analyse historique. Elles doivent permettre de déterminer, entre autres, si cette « biographie » projette un portrait fossilisé de païen *cultor deorum* et théurge dans une cité traditionnelle idéale, comme beaucoup l'ont pensé, ou si l'on peut déceler dans le texte des informations factuelles sur des pratiques traditionnelles, civiques et religieuses, dans un v^e siècle chrétien. Ce second chemin, éclairé par les *reception studies*, a été ouvert par John Dillon dans un très bel article :

It matters little whether these events [*i. e.* miraculous happenings] happened as reported. What is important is what people believed to be the case ; and there is no real reason to doubt that, despite the encomiastic nature of this narrative, either Marinus or his audience disbelieved these stories¹².

Le statut du texte, hagiographique et philosophique, crée une autre difficulté à l'historien. Les *Propos* de Marinus sont bien familiers des philosophes et spécialistes du *bios philosophos* tardo-antique¹³. Ceux-ci, comme Henri-Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds dans leur commentaire foisonnant, utilisent généralement les « faits » narrés comme tels par l'auteur de façon littérale : ils fourniraient autant d'informations sur le contexte civique de l'Athènes du v^e siècle, notamment en matière religieuse, et sur les pratiques religieuses de Proclus, exalté par son « biographe » comme s'étant :

[...] élevé jusqu'aux plus hautes vertus accessibles à l'âme humaine (ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν ὡς πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀνέδραμεν), celles que Jamblique, l'inspiré des dieux (ὁ ἐνθους Ἰάμβλιχος), a excellemment nommées théurgiques (ὕπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσε) (26.20-23)¹⁴.

9. Cf. l'indispensable présentation de H. D. SAFFREY, A.-Ph. SEGONDS, p. LXIX-XCVIII (cf. *supra* n. 2).

10. Le fait qu'il ait existé deux versions, une en vers et une en prose (cf. G. AGOSTI, « La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Biografia e poesia nella scuola Neoplatonica », *CentoPagine* 3 [2009], p. 30-46), peut orienter vers deux performances, dans des contextes d'énonciation, donc devant des publics, différents, et avec des contenus différents.

11. Cf. H. D. SAFFREY, A.-Ph. SEGONDS, p. XLI-XLII ; C. STEEL, « Proclus », dans L. P. GERSON (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, II, Cambridge 2010, p. 630-653.

12. J. M. DILLON, « The Religion of the Last Hellenes », voir *supra* n. 5, p. 126 n. 23.

13. Par exemple P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris 1995 et J. DILLON, « Philosophy as a Profession in Late Antiquity », dans S. SWAIN, M. EDWARDS (éd.), *Approaching Late Antiquity : The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, p. 401-418.

14. Cf. aussi DAMASCIUS, *Lectures sur le Phédon*, I, 172 (p. 105 Westerink).

De fait, dans sa *Théologie platonicienne*, Proclus classait lui-même « la puissance théurgique (ή θεουργική δύναμις) » comme :

[...] meilleure que toute sagesse et toute science humaine (κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σοφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination (τά τε τῆς μαντικῆς ἀγαθά), les forces purificatrices de l'accomplissement des rites (τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις), et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin (πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακοχῆς ἐνεργήματα)¹⁵.

Les pratiques religieuses de Proclus sont donc analysées à travers le prisme d'un paganisme tardif théurgique et mystique, illustré chez des « intellectuels » dont John Dillon a décrit les traits saillants comme antiquaires, syncrétiques et allégoriques¹⁶.

Il est prudent de fixer la démarche méthodologique avant de procéder à un questionnement historique d'un texte si subtilement construit et tissé de références littéraires. Nous avons d'abord examiné l'usage qu'on peut faire des citations, sachant que, chez les néoplatoniciens, elles relèvent d'une tradition non seulement sacralisée¹⁷, mais qui était au cœur de l'activité didactique et exégétique des « cours » dans les commentaires (*hypomnēmata*) de textes crédités d'un statut d'autorité¹⁸. Le texte de Marinus abonde en citations que les éditeurs de la CUF ont signalées typographiquement. Ces citations n'éclairent pas seulement la chaîne (*catena aurea*) spéculative platonicienne sur laquelle les commentateurs généralement philosophes insistent surtout. Au chapitre 4 (31-34) qui emprunte une citation à la *République* (486A 4-6 : παντὸς αἰεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου), Marinus indique que le couple *theion kai anthrōpinon* constituait pour Proclus aussi, commentateur des ouvrages politiques de Platon, les deux catégories structurantes de la vision du monde et de la vision de la cité. Platon articulait régulièrement les deux registres dans ses écrits relatifs à la cité idéale : dans les *Lois* par exemple, il pose leur complémentarité indispensable pour la cité :

15. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I, 25 (L. G. WESTERINK, H.-D. SAFFREY, Paris 1968). L'étude de C. VAN LIEFFERINCK, *La théurgie : des 'Oracles chaldaïques' à Proclus*, Kernos. Suppl. 9 (1999), s'appuie peu sur la *Vie de Proclus*, préoccupée qu'elle est d'analyser l'articulation entre théurgie et construction théologico-philosophique de Proclus. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (M. Tardieu [éd.], avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 »), Paris 2010³, et A.-J. FESTUGIÈRE, « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 585-596, demeurent les bases. Sur les différents niveaux de théurgie, A. SHEPPARD, « Proclus' Attitude to Theurgy », *The Classical Quarterly* 32 (1982), p. 212-224, surtout p. 218-224.

16. J. M. DILLON, « The Religion of the Last Hellenes », voir *supra* n. 5, p. 131-136. Cf. aussi J. F. FINAMORE, « Proclus on Ritual Practice in Neoplatonic Religious Philosophy », dans A. KJUEWSKA (éd.), *Being or Good ? Metamorphoses of Neoplatonism*, Lublin 2004, p. 121-137.

17. Cf. P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénios à Damascius*, Paris 2006.

18. Cf. les grands commentaires de Proclus évidemment. Voir Ph. HOFFMANN, « What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators », dans M.-L. GILL, P. PELLEGRIN (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, p. 597-622.

Or, il y a des biens de deux espèces, les uns humains, les autres divins (τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα). Les premiers sont attachés aux seconds (ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα) ; de sorte qu'un État qui reçoit les plus grands (ἐὰν μὲν δέχεται τις τὰ μείζονα πόλις), acquiert en même temps les moindres (καταί και τὰ ἐλάττονα), et que ne les recevant pas (εἰ δὲ μή), il est privé des uns et des autres (στέρεται ἀμφοῖν)¹⁹.

L'interrelation structurelle entre choses humaines et divines conditionne le bon gouvernement. Il est de la responsabilité du législateur, donc du citoyen impliqué dans la vie de la cité comme l'était Proclus d'après son « biographe » – « pour ne pas paraître en ce domaine, un pur théoricien (λόγος εἶναι μόνον) qui ne fait jamais rien en personne » (14.4-5) –, de rappeler à la cité ce que Marcel Detienne a appelé « les deux départements qui constituent à égalité la sphère de la communauté politique »²⁰. La conception d'une sphère des dieux comme composante première du domaine public est constitutive de la *polis* depuis qu'elle a posé les champs de sa compétence. Une inscription crétoise de la fin du VI^e siècle avant notre ère conserve le contrat d'embauche d'un scribe assorti d'avantages impressionnants. Par trois fois, le texte précise que Spensithios assurera sa tâche « dans les affaires publiques, tant celles des dieux (θεῖα) que celles des hommes (ἀνθρώπινα) »²¹. Ces choses sont bien connues des historiens de la cité grecque. Les allusions dispersées dans les *Propos* de Marinus enseignent que Proclus continuait de penser la cité dans ces termes, pas seulement comme une tradition antiquaire ou un modèle devenu atemporel, mais bien comme un acteur ἀστέιος (civil ou urbain, 5.16) de cette fameuse *paideia* dans laquelle les valeurs du politique (le collectif, la communauté) tenaient une place centrale. Cette qualité s'accorde avec la formation qu'il reçut, comme tout fils de bonne famille (4.29). Sa mère Marcella et son père Patricius, avocat à la cour impériale, se distinguaient « par leur noblesse et leur vertu (γένει τε καὶ ἀρετῇ, 6.4) »²², les valeurs cardinales du καλὸς κἀγαθός, régulièrement honorées dans les inscriptions et discours d'éloge. Si ces traits tiennent bien sûr de la rhétorique du portrait, ils restaient vivaces dans les inscriptions de l'Athènes du V^e siècle que nous avons étudiées²³, et la promotion de la nécessité de l'engagement politique a des chances d'être véridique, fondée qu'elle est sur le maître à penser de Proclus.

Dans le registre du religieux, il est également possible de distinguer des passages présentés comme factuels, mais qui répondent à des *topoi* littéraires²⁴, de ceux dont on peut inférer des *realia*. Les trois récits de guérison miraculeuse après épiphanie onirique risquent de devoir être rangés dans la première catégorie, d'autant plus

19. Platon, *Leg.* 631bc.

20. M. DETIENNE, *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Paris 1992, p. 68-70.

21. H. VAN EFFENTERRE, F. RUZÉ, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Rome 1994, I, 22.

22. Proclus appartient à une famille de hauts officiers d'empire : son grand père fut préfet d'Égypte et préfet d'Orient et son oncle préfet urbain de Constantinople sous Théodose I^{er}, cf. *PLRE* II, « Proclus 4 », p. 915-919.

23. *IG* II² V, 13281-13283, 13286-13288, 13293, 13454 et II² 4225 et 3692, avec une rhétorique homérique de type archaïsant.

24. Cf. la liste des divers modes de piété, *VP* 1, 11-21 ; à comparer avec Hésiode, *Tr.* 336 et Julien l'Empereur, *Contre les Cyniques* 17 [199b].

que Marinus considérerait l'excellente santé de Proclus « si bien établie en lui dès le berceau » (à mettre au compte de ses « vertus naturelles ») comme une preuve de son bonheur prédestiné (3.53-56). Ces trois récits, construits très similairement, font série pour scander la vie d'un Proclus favori des dieux, donc miraculé : enfant (ch. 7), adulte (ch. 31) et devenu vieux (30.12-19). Pour ne retenir ici que l'épisode de l'enfance, le passage évoque à s'y méprendre certains récits d'Épidaure ou un épisode rapporté par Aelius Aristide²⁵. La scène semble reproduire des reliefs thérapeutiques stéréotypés (par exemple celui du musée du Pirée, n° 405), qui étaient certainement toujours affichés²⁶. Si le récit de la scène et la pragmatique curative renvoient sans difficulté aux récits ou images de guérison par Asclépios, une différence notable réside dans l'épiphanie de Télesphoros – littéralement celui qui porte l'accomplissement, le guérisseur. L'enfant-nain encapuchonné, coiffé du bonnet phrygien, les mains toujours sous son manteau, est souvent représenté à l'époque romaine, seul ou aux côtés d'Asclépios et Hygie²⁷. Mais il est absent des reliefs de guérison comme des récits, sinon chez Aelius Aristide du fait de l'enclos sacré qui lui était consacré dans l'Asclepieion de Pergame²⁸. L'accent que Marinus met sur Télesphoros dans une scène clairement calquée sur l'imagerie partagée d'Asclépios – dont Proclus est un favori (*philos*) et qu'il invoque lorsqu'il agit en thaumaturge – semble bien une construction. Marinus y exploite la notion de correspondance, chère aux théurges : l'enfant guérit l'enfant, de même qu'Asclépigeneia, inscrite par son nom dans une *sungeneia* avec Asclépios, est guérie par son « parent ». En outre, par l'effet du discours, les qualités de Télesphoros, *véος καὶ ὠπάτος* (7.5), se retrouvent transférées sur Proclus dans la construction dès l'enfance d'une figure exceptionnelle. Ce *topos* joue donc une fonction prémonitoire du *theios aner*.

La mise en parallèle de ces trois « moments de passage » avec l'épisode de la guérison d'Asclépigeneia nous a permis de poursuivre la distinction entre scènes illustrant des *topoi* de l'hellénisme et d'autres illustrant de façon plus réaliste le contexte historique. Plusieurs traits de cet épisode invitent à lui faire crédit dans ses grandes lignes. Nous avons d'abord examiné son contexte topographique et historique (29.19-24), parfaitement plausible pour l'Athènes du v^e siècle, qui vit naître Eudocie, la femme de Théodose II²⁹. L'Asclepieion est toujours debout et il est accessible, puisqu'il accueille déjà des sépultures³⁰, même s'il ne semble plus faire l'objet de fréquentations au grand jour. Les pratiques sacrées (*ta hiera*,

25. A. Aristide, *Discours sacrés* 2, 40-41 : « Alors que je me trouvais tourné vers l'intérieur du lit, il m'apparut comme si c'était en rêve – or c'était là précisément la délivrance – il m'apparut donc que j'étais à la fin du drame [...] Tandis que j'en étais à ce point, Asclépios mon Sauveur me retourne subitement dans mon lit, face à l'extérieur. Ensuite, un peu plus tard, Athéna se montre à moi portant l'égide, avec les mêmes beauté, stature, et d'un mot, la même apparence que l'Athéna de Phidias à Athènes ».

26. Cf. P. SINEUX, « Dormir, rêver, montrer. À propos de quelques « représentations figurées » du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique », *Kentron* 23 (2007), p. 11-29.

27. Sur les monnaies par exemple : SNG Copenhagen 188-189 et Tübingen 3703.

28. Cf. A. ARISTIDE, *Discours sacrés* II, 10 & III, 15.

29. Cf. P. CASTRÉN (éd.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens AD 267-529*, Helsinki 1994. Je ne développe pas ici la question de la « maison de Proclus ».

30. Cf. *IG II² V*, 13346.

29.25) que Proclus y effectue « en se cachant (λανθάνων) » dit Marinus (29.29) pouvaient en tout cas être peu démonstratives – que ce « mode rituel plus ancien » (εὐχομένου δὲ αὐτοῦ τὸν ἀρχαιότερον τρόπον, 29.21-22) fût traditionnel soit par rapport aux pratiques rituelles (théurgiques) des néoplatoniciens, soit par rapport à la nouvelle religion chrétienne³¹. Pour autant, dans la *chôra*³², ces fréquentations religieuses ont continué, d'après les fouilles récentes effectuées dans les grottes de Pan³³ et si l'on doit reconnaître dans le Nikagoras qui est venu sacrifier « douze fois en suppliant de l'arété » du Pan du Parnès (IG II² V, 13251) l'archonte d'Athènes l'année de la mort de Proclus (VP 36, 2-3). Les objets découverts dans les petits sanctuaires traditionnels de la campagne dessinent un processus de christianisation lente tout au long du v^e siècle. Dans la ville même, le Palais dit des Géants sur l'agora grecque, comme les travaux d'embellissement dans la bibliothèque d'Hadrien (IG II² V, 13282-13283), témoignent de façon monumentale de la reprise de la vitalité démographique et économique depuis le iv^e siècle, et de la nécessité de bâtiments publics auxquels Proclus est dit avoir contribué (VP 14, 19-20).

2. Les travaux historiques qui utilisent les *Propos* de Marinus se sont peu attardés sur l'action de Proclus dans la vie civique d'Athènes³⁴, reléguée du fait de la nature du texte au rang de portrait-modèle du « sophiste, représentant et défenseur de la cité »³⁵. Ce portrait civique, de surcroît dans une cité dynamique mais devenue modeste, n'est pourtant pas qu'un moyen rhétorique pour ciseler une parfaite image culturelle grecque, sachant que les vertus « politiques » (VP 14-17) viennent en troisième position dans l'échelle de perfection qui architecture l'éloge de Marinus.

Asclépios lui-même aurait honoré Proclus du titre de κόσμος τῆς πολιτείας (ornement de la cité) pendant son exil en Asie (32.36-37). Pour afficher son « amitié (θεοφιλίας) [...] pour cet homme totalement bienheureux » (32.38) – la *theophilia* étant la disposition divine envers ceux qui « font l'expérience de la possession divine (ἐνθεάζειν) »³⁶ –, le dieu a adapté une formule³⁷ qui, depuis la Seconde Sophistique, bien au-delà d'une esthétique, exprime un ordre parfait appuyé sur

31. Cf. H.D. SAFFREY, « Allusions anti-chrétiennes chez Proclus le diadoque platonicien », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975), p. 553-563.

32. Parmi les travaux fondateurs : F. R. TROMBLEY, « Paganism in the Greek World at the End of Antiquity : the case of rural Anatolia and Greece », *HThR* 78 (1985), p. 327-352, et G. FOWDEN, « City and Mountain in Late Roman Attica », *JHS* 108 (1988), p. 48-59.

33. Cf. H. R. GOETTE, G. SCHÖRNER, *Die Pan-Grotte von Vari*, Mayence 2004.

34. Une exception : E. J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Londres 2006, p. 100-110. M. DI BRANCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Florence 2006, p. 143-147, examine cette action dans le contexte des « vertus politiques ».

35. Par ex., P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, Paris 1991, p. 106-107.

36. PROCLUS, *In Rempublicam* II, 108, 17-30 Kroll. Cf. Ph. HOFFMANN, « La triade chaldaïque *érôs, alêtheia, pistis* de Proclus à Simplicius », dans A.-Ph. SEGONDS, C. STEEL (éd.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Louvain-Paris 2000, p. 473-476.

37. Sous cette forme, l'expression ne se rencontre que chez Denys d'Halicarnasse VIII, 30, 5 (ὁ πάτριος διαμενεὶ κόσμος τῆς πολιτείας προνοούμην) et chez Dion Cassius, XXXVII, 26, 2 (καὶ τοῦτου πᾶς ὁ κόσμος τῆς πολιτείας ἐταράττετο).

des valeurs politiques, culturelles et morales partagées³⁸. Une confirmation de la pratique sur le terrain des vertus politiques pourrait bien se trouver dans l'*Hymne à Athéna* qui est de la main de Proclus. En tant qu'adresses personnelles et dévotes à diverses divinités, les hymnes de Proclus sont des révélateurs de première main de sa religiosité. Tous les hymnes conservés de Proclus³⁹ suivent les mêmes règles rhétoriques : après l'adresse à la divinité, Proclus glorifie la figure divine en en faisant le portrait selon une théologie hautement spiritualiste, appuyée sur des images mythologiques allégorisées. Puis il adresse sa supplique, généralement sur deux registres : la quête philosophique et la vie terrestre, sous la forme du bien-être du corps et de la santé (*Hymne à Athéna* 43). L'hymne à Athéna rajoute un ensemble original de biens sociaux :

Donne à la barque de mon existence les vents d'une mer calme, des enfants, une épouse, la gloire (κλέος), le bonheur, la joie délicieuse, la faculté de persuader (πειθώ), le plaisir d'une conversation entre amis, un esprit subtil, la force devant les obstacles de la vie, la place d'honneur (προεδρίην) au milieu du peuple⁴⁰.

Par-delà le *topos* de la vie familiale que Proclus, resté célibataire, n'a pas mis en pratique⁴¹, les trois bienfaits soulignés que Proclus appelle de ses vœux entrent parfaitement dans l'idéal de *philotimia* qui animait les membres des élites civiques et guidait leurs actions publiques⁴². Il n'est évidemment pas fortuit que cet appel, unique à ma connaissance, pour une vie d'illustre s'adresse à Athéna, tout à la fois divinité protectrice de Proclus, divinité amie de la sagesse, donc des philosophes, et divinité poliade d'Athènes (*VP* 6, 5-14 et 30, 1-11). Le patronage de la vie civique qu'Athéna conservait (le Parthénon n'est pas encore fermé, cf. 30.4-7) autorise à lire en historien les notations qui relatent l'activité politique de Proclus. Nous avons analysé attentivement les chapitres 14 et 15.

Le *Peri eudaimonias* dépeint Proclus à la fois heureux de parcourir le chemin très ardu de perfection pour lequel il invoque l'aide des dieux dans plusieurs de ses *Hymnes* – « voir la très précieuse lumière qui permet de fuir la misère du monde de la génération » – et en même temps actif sur le front public. Proclus était certainement un notable, agissant directement ou par des doubles/fondés de pouvoir (Archiadas) selon les modes traditionnels de l'aristocratie civique, censée mettre son crédit (au double sens de fortune et ascendant social qu'elle procure dans la

38. Cf. A.-V. PONT, *Orner la cité. Enjeux culturels et politiques du paysage urbain dans l'Asie gréco-romaine*, Bordeaux, 2010 (Scripta Antiqua 24), p. 10-11.

39. PROCLUS, *Hymnes et prières*, trad. H. D. SAFFREY, Paris 1994 et R. M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns : Essays, Translations, Commentary*, Leyde-Boston-Cologne 2001 (Philosophia antiqua 90).

40. *Hymne à Athéna*, 47-50, trad. H. D. SAFFREY.

41. DAMASCIUS, *The Philosophical History* 56 (éd. P. ATHANASSIADI, Athènes 1999, p. 159).

42. Cf. PHOTIUS, *Bibl.* 242, 285 : « En effet, délaissant la philosophie et une vie bienheureuse étrangère aux affaires, il se tourna vers la politique et les charges publiques. D'un naturel combatif, incapable d'admettre un échec quel que fût le but à atteindre, fier plus que quiconque d'actions et de paroles qui honorent leur auteur et mettent en relief la vertu de l'âme, il fut toujours prêt à lutter et à rivaliser avec ceux qui étaient au-dessus de lui ».

citée) au service du collectif. Outre la direction de l'Académie⁴³, il a joué son rôle de membre de l'élite dans une cité grecque, un rôle politique au sens plein du terme qui ne se dément pas pendant son exil d'un an « en plein milieu de la Lydie (ἐν Λυδοῖς μέσοις) »⁴⁴, vers le milieu du siècle sans doute. On ne peut exclure que cette activité soit à l'origine de son exil, étant donné les rapports de force entre élites païenne et chrétienne dans la cité⁴⁵.

II. La vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine (IV) : Éphèse (suite)

Au deuxième semestre, nous avons poursuivi l'analyse de la vie religieuse dans l'Éphèse impériale en nous concentrant sur deux formes rituelles : les pratiques acclamatoires en contexte civico-religieux (en partant de *Luc-Actes* 19. 24-40), et la question des *mystèria* en partant des études que nous avons réalisées pour Stratonice de Carie et en examinant le corpus épigraphique éphésien, puis ouest-anatolien⁴⁶. Strabon mettant en relation l'origine des mystères éphésiens avec les Courètes (XIV, 1, 20 [C 640]), un séminaire intensif (le samedi 23 juin 2012) a été consacré à son excursus sur les Courètes (X, 3 [C 462-474]). Le géographe, s'appuyant sur divers prédécesseurs (dont Artémidore d'Éphèse, Apollodore et Posidonios d'Apamée) s'y fait historien des religions (X, 3, 23 [C 474]) et donne un éclairage utile sur la façon dont les Grecs du début de l'Empire établissaient les critères marquant rituellement les *mystèria*.

43. L. BRISSON, « Famille, pouvoir politique et argent dans l'École néoplatonicienne d'Athènes », dans H. HUGONNARD-ROCHE (éd.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux. Aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Paris 2009, p. 29-41.

44. PROCLUS, *Hypotyposis astronomicarum positionum* I, 4, 2 (Teubner, 1909). Proclus avait surnommé Philadelphie de Lydie « "la petite Athènes" » à cause de sa rivalité avec Athènes, de ses fêtes et du culte des idoles (διὰ τὸν πρὸς ἐκείνας ζῆλον διὰ <τε> τὰς ἐορτὰς καὶ τὰ ἱερὰ τῶν εἰδώλων) », JEAN LE LYDIEN, *De mensibus* IV, 58, 3 (p. 113 Wünsch). Sa *Théologie platonicienne* est dédiée à Périclès de Lydie.

45. Cf. aussi MARINUS d'après DAMASCIUS ap. PHOTIUS, *Bibl.* 242, 277 : « À cause des troubles, Marinus s'en alla d'Athènes à Épidaure parce qu'il craignait des attentats contre sa vie (Διὰ τὴν στάσιν ὁ Μαρῖνος ἐξ Ἀθηνῶν εἰς Ἐπίδauρον ἀνεχώρησε, τὰς ἄχρι τοῦ σώματος ἐκβαίνουσας ἐπιβουλὰς ὑφορώμενος) ».

46. Cf. N. BELAYCHE, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* », dans C. BONNET, L. BRICAULT (éd.), *Panthées. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*, Leyde, à paraître 2013 (RGRW).