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

Résumé des conférences et travaux

121 | 2014

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2012-2013)

Religions de Rome et du monde romain

Religions de Rome et du monde romain

Conférences de l'année 2012-2013

Nicole Belayche

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/asr/1248>

DOI: 10.4000/asr.1248

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 181-188

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Nicole Belayche, "Religions de Rome et du monde romain", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 20 November 2014, connection on 12 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1248> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1248>

Tous droits réservés : EPHE

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

Nous avons poursuivi la mise en contexte historique de la vie du philosophe Proclus dans l'Athènes du v^e siècle¹, en faisant appel à d'autres sources que l'hagiographie philosophique de Marinus. Après avoir établi l'an dernier des lignes méthodologiques pour aborder le texte de la *Vie de Proclus*² comme une source d'histoire, en particulier religieuse, et pas seulement comme un document d'histoire littéraire et philosophique, et pouvoir ainsi analyser la présentation par Marinus de plusieurs rituels, nous avons confronté les informations données dans le texte, qu'on avait jugées l'an dernier plausible de retenir (voir *Annuaire EPHE-SR* 120), aux *realia* politiques et religieux de l'Attique du v^e siècle, tels qu'ils transparaissent notamment dans la documentation épigraphique disponible³. Car nous avons conclu à une réelle implication de Proclus, comme membre de l'élite, dans la vie d'Athènes, ce qui lui a peut-être valu son exil d'un an en Lydie⁴.

On s'est d'abord intéressé aux traits culturels et religieux des « classes moyennes » (pour utiliser une formule contemporaine) tels qu'on peut les dessiner à partir de leurs épitaphes. Les très nombreuses inscriptions funéraires clairement chrétiennes assurent de l'ampleur de la christianisation au v^e siècle. On s'est plutôt attardé sur une série de textes qui témoignent de l'interpénétration de formules religieuses païennes et chrétiennes, sinon de l'incertitude des adhésions religieuses des défunts ou de leurs familles. Le constat n'est pas nouveau ni propre à Athènes, et il a contribué à créer la catégorie des *incerti* ou *go-between* pour rendre compte des processus de conversion en cours, en décalage avec les expressions de positions tranchées, strictement polarisées, dans les discours identitaires⁵. Les épitaphes étudiées ont

1. Cf. E. J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006 (The Transformation of the Classical Heritage 41) et M. DI BRANCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Florence 2006.

2. MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, éd. H.-D. SAFFREY et A.-Ph. SEGONDS, Paris 2002. Cf. G. ENDRESS, « Proclus de Lycie », dans R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V b, Paris 2012, p. 1546-1674. Pour la bibliographie sur Proclus : <http://hiw.kuleuven.be/dwmc/ancientphilosophy/proclus/proclusbiblio.html>.

3. Cf. la nouvelle édition des inscriptions de l'Attique tardive : *IG II² V (Inter Herulorum incursionem et imp. Mauricii tempora)*, éd. E. SIRONEN, Berlin 2008.

4. Son successeur Marinus aussi, 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 ».

5. M. KAHLOS, « *Incerti in Between*. Moments of Transition and Dialogue in Christian Polemics in the Fourth and Fifth centuries », *La Parola del Passato* 59 (2004), p. 5-24, repris dans EAD., *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Culture*, Aldershot 2007.

montré combien il est difficile parfois de déterminer l'adhésion religieuse d'un défunt (ou de sa famille), dans la mesure où, de surcroît, il existe peu de marqueurs religieux dans l'épigraphie funéraire. On avait pu penser qu'il existait des marqueurs lexicaux ou formulaires dans les inscriptions chrétiennes, par exemple l'emploi de κοιμητήριον plutôt que οἰκητήριον plus neutre⁶. Aujourd'hui on s'accorde sur le fait que le lexique était très fluide⁷. Même la représentation d'un au-delà aux traits du monde des Enfers grec⁸ reflétait une forme de culture, de *paideia*, chez les chrétiens comme chez les Juifs. La topographie enfin n'est pas non plus un critère suffisant car les nécropoles ne sont pas encore religieusement séparées⁹ et que les lieux d'ensevelissement ont tendance à se disperser sur le territoire de la cité.

En dehors de quelques épitaphes soucieuses d'indiquer explicitement l'adhésion chrétienne – par exemple dans une imprécation destinée à protéger la tombe, la référence à « la condamnation de Juda (τὸ κατάκριμα τοῦ Ἰουδα) »¹⁰ –, voire d'afficher leur « orthodoxie » dans le contexte des querelles ecclésiologiques¹¹, des inscriptions funéraires manifestement chrétiennes ne répugnent pas à employer un vocabulaire, des images ou des formules, clairement païennes, comme celle d'Asclépiodotès retrouvée sur l'Acropole¹². Le nom théophore du défunt, « don d'Asclépios », plutôt banal, ne peut servir d'indice, à en juger par un Dionysios¹³ qui semble bien avoir été un esclave chrétien dans la maison d'un Plutarque, gouverneur d'Achaïe, qui résidait donc à Corinthe, la capitale de province, mais devait posséder des biens en Attique. Asclépiodotès était sans doute un membre de l'élite, à en juger par l'emplacement de la pierre, l'élaboration du texte et son contenu métaphysique sur les relations entre le corps et l'âme immortelle¹⁴ et sur le séjour heureux et réjouissant (l'âme boit et danse) de cette dernière dans le ciel (οὐρανόθεν). Un chrétien πεπαιδευμένος et de niveau social similaire partageait ce langage : ainsi un certain Photius fils de rhéteur, identifié comme chrétien par l'alpha et l'oméga et la croix, signale-t-il le

6. J. S. CREAGHAN et A. E. RAUBITSCHKE, « Early Christian Epitaphs from Athens », *Hesperia* 16/1 (1947), p. 1-52.

7. Cf. par ex. A. D. RIZAKIS, *Achaïe II. La cité de Patras. Épigraphie et histoire*, Athènes 1998 (ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ 25), 189, ll. 1-3 (v^e-vi^e siècle) : Χριστιανοὶ ὄντες καὶ τὸν θεὸν [φο]βούμενοι, μή τις τολμήσῃ ἀνῶξαι [τὸ] οἰκητήριον τοῦτο [...].

8. Par ex. *IG* II² 13374.

9. Voir les travaux d'É. REBILLARD, par ex. *Religion et sépulture : l'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive (III^e-VI^e siècles)*, Paris 2003.

10. *IG* II² V, 13489 ; cf. aussi 13365 (v^e-vi^e siècles) : « Dieu, qui a condamné Judas / ὁ θεὸς ὁ κατακρίνας τὸν Ἰούδαν. Pour une autre imprécation employant une formule habituelle dans les imprécations païennes (μήτε γῇ μήτ' ἐθέλῃ αἶσα δ' ἐξ αὐ[τοῦ τὰ] ὄστω), c'est la croix qui identifie l'épitaphe comme chrétienne, *IG* II² 13337.

11. Par ex. l'épitaphe de Mauros, fils de Victorinus *lamprotatos*, *IG* II² V, 13493 : Χριστιανὸς πιστός. Cf. aussi à Athènes au III^e siècle, *SEG* 3, 208, et à Portus Ostiae, *I. Porto* 76 : Π[ρ]ῖμα χρ[ε]ισ[τ]ιαν[ή] πιστή]. La formule se trouve en latin chez AUGUSTIN, *Ennarationes in Psalmos* 39, *Sermo ad populum* : *Quomodo Donatistae catholicos doceant negare Christum : Christianus sum, aut Fidelis sum*. Cf. M. JOURJON, « Minuties Augustiniennes », *VigChr* 9 (1955) p. 249-253, en part. p. 252.

12. *IG* II² V, 13373.

13. *IG* II² V, 13445.

14. *IG* II² V, 13373, ll. 2-3 : ψυχῆς ἀθανάτης καὶ σώματος ἀμφοτέροις γὰρ / ἐν φύσιν ὥπασε κάλλος ἀκήρατον

séjour de son âme dans l'éther (ἀλλ' εἰς αἰθέρα / ψυχὴ διέπτη καὶ σύνεστιν), « car il a reçu assurément le privilège d'une conduite noble (τὸ γὰρ γέρας τρόπου γε τοῦ χρηστοῦ λάχεν) »¹⁵. La culture classique était tellement synonyme de bonne éducation, de prestige et de distinction que les thématiques inspirées des religions traditionnelles n'ont pas nécessairement de charge religieuse, le style archaïsant imité de la poésie homérique renforçant la possible neutralité des références à un univers religieux. Aussi les évocations de l'imaginaire « hellène », c'est-à-dire « païen », sont-elles insuffisantes pour tracer les frontières religieuses¹⁶.

Parmi les épitaphes de l'élite, celles de Syrianus et de Proclus sont plus spécialement précieuses. Elles étaient très certainement au même endroit, sur le Lycabette d'après la *Vie de Proclus*¹⁷, même si celle de Syrianus a été déplacée. Cette dernière, bien que lacunaire, ne faisait que rappeler la qualité humaine du σοφός et son séjour désormais chez les « immortels ([ἀ]θανάτων) »¹⁸. L'épitaphe de Proclus, de sa propre main (ὁ αὐτὸς ἑαυτῷ ἐποίησε)¹⁹, est plus factuelle dans l'exposition d'une *memoria* sociale – il rappelle sa fonction de chef de l'Académie (« Syrianus / Ici m'a nourri pour lui succéder dans son enseignement », Συριανὸς ἐνθάδ' ἄμοιβὸν ἔης θρένε διδασκαλίης) –, mais son image du séjour *post mortem* demeure neutre (« Puisse un unique séjour accueillir nos deux âmes aussi », αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι)²⁰. Dans les diverses inscriptions des Plutarque, titulaires de hauts offices d'Empire²¹, les évocations de la tradition athénienne et des rituels toujours pratiqués sont très vivaces : Athéna et ses cérémonies (le bateau des Panathénées et les jeux)²², et une identité locale ancrée sur l'autochtonie d'Athènes, d'où la récurrence de l'image de Cécrops, premier roi d'Attique, fondateur de la cité et de sa citadelle Cécropia²³. Cette

15. *IG* II² V, 13445.

16. Sur le langage partagé, L. FOSCHIA, « ΘΕΟΣ ΓΕΝΝΗΤΩΡ ΠΑΝΤΩΝ : divinité païenne et/ou chrétienne », dans N. BELAYCHE, P. BRULÉ, *et al.*, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005 (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), p. 453-466.

17. *VP* 36, 26-30 : « il fut enterré dans le faubourg oriental de la ville près du Lycabette, là même où repose le corps de son maître Syrianus. Celui-ci, en effet, de son vivant le lui avait recommandé (παρεκελεύσατο) et, dans ce but, il avait fait construire dans sa tombe un caveau à deux places ».

18. *IG* II² V, 13452.

19. *VP* 36, 37-41.

20. L'inquiétude du « très pieux philosophe (ὁ ὀσιότατος) » se demandant si cela « n'était pas inconvenant (παρὰ τὸ καθήκον) » peut faire allusion aux malédictions protégeant les tombes, comme le notent les éditeurs de la CUF. Mais on ne doit pas sous-estimer la construction rhétorique qui permet d'insister sur le souci procléen de ὀσιότης et sur le fait que, même dans la mort, la *catena aurea*, la chaîne d'or de la succession (*diadochē*) n'est pas rompue.

21. Cf. M. DI BRANCO, *La città dei filosofi*, p. 116-129.

22. *IG* II² V, 13281 (= 3818), 1^{re} moitié du v^e siècle : Plutarque ὃς καὶ τρις ποτὶ νηὸν Ἀθηναίης ἐπέλασεν ναὺν ἐλάσας ἱερὴν ; *IG* II² 3692 (début du iv^e siècle). Cf. aussi *IG* II² 5206 (Flavius Septimius Marcellinus, flamine et agonothète) ; et une épigramme plus que lacunaire retrouvée sur l'Acropole, *IG* II² 13287, ll. 7-8 : Παλλάδος ἱερὸ[v – – –] τρις Παναθη[ναί – – –].

23. *IG* II² 4225 (en 410-412) : παρὰ προμάχοι Παλλάδι Κεκροπι[ης] ; *IG* II² V, 13282, dans la Bibliothèque d'Hadrien, deux épigrammes du v^e siècle ; et *IG* II² 13375. Cf. APOLLODORÉ III, 14, 1 : « Cécrops, né de la terre, au corps moitié humain et moitié serpent, fut le premier roi de l'Attique ; la région qui auparavant s'appelait Acté de son nom fut nommée Cécropia. C'est en ce temps-là, dit-on, que les dieux décidèrent de s'attribuer les différentes cités, afin que chacun d'eux ait son culte propre ».

élite chargée de fonctions publiques²⁴ (gouverneurs²⁵, sophistes²⁶, archonte²⁷) était frottée de philosophie néoplatonicienne qui servait d'autre conservatoire des traditions mythiques du fait de l'interprétation allégorique des mythes depuis Platon. Elle apparaît comme un groupe attaché ouvertement aux croyances ancestrales²⁸, sans qu'on puisse déceler d'indices d'adhésion chrétienne. Proclus et l'Académie ne fonctionnaient pas en circuit fermé. Même si le cercle des disciples véritablement adonnés au *bios philosophikos* était étroit, tant l'étude était ardue, la teinture philosophique irrigue les catégories sociales supérieures. Leur préoccupation de la vie publique s'appuie à la fois sur leurs offices publics et impériaux et sur l'investissement traditionnel du sage dans la cité, et elle s'illustre à travers des références à l'image la plus glorieuse, parce que mythique, de leur cité.

On peut aussi tenter d'éclairer le milieu socio-historique de Proclus à la lumière d'un document littéraire si complexe qu'il a été diversement reconstitué par la philologie moderne. Deux ouvrages byzantins font état d'une *Histoire philosophique* due à la plume de Damascius, le dernier diadoque de l'Académie qui émigra en Perse lors de la fermeture de l'École en 529. Ce texte, conservé sous forme de fragments dans deux œuvres du x^e siècle – la *Bibliothèque* de Photius²⁹ et le lexique de la *Souda* – a fait l'objet de diverses tentatives de reconstitution depuis le xix^e siècle, soit sous la forme d'une vie de philosophe prenant modèle sur celle de Marinus³⁰, soit sous celle d'une *Φιλόσοφος ἱστορία* selon son titre dans la *Souda*, qui met l'accent sur les milieux de philosophes d'Athènes et d'Alexandrie³¹ : « une sorte d'histoire générale des philosophes néoplatoniciens au v^e siècle »³². Le texte fourmille d'informations sur ce milieu de notables lettrés athéniens, tous apprentis philosophes, mais bien loin d'être tous des virtuoses spirituels comme leur maître Proclus, contrairement à l'image proclamée³³.

24. Cf. PHOTIUS, *Bibl.* 242, 44 : « Il exerçait une charge (Ὑπηρεσίαν ἐτέλει) dans laquelle on lui avait assigné de mettre rapidement par écrit les ordonnances des magistrats ».

25. *IG* II² 13375 : le proconsul Demokratès, iv^e-v^e siècles.

26. Un des Plutarque, *IG* II² V, 13283, dans la Bibliothèque d'Hadrien (408-410) : μύθων ταμίης ἔστησε σοφιστή.

27. Théagénès, cf. DAMASCIUS, *The Philosophical History*, éd. P. ATHANASSIADI, Athènes 1999, 100, p. 242-247.

28. Cf. les tauroboles de la fin du iv^e siècle, *IG* II² 4841-4842 (sur l'Acropole) et l'inscription de Nicagoras (*IG* II² 4831) dans la grotte de Pan du Parnasse, hélas datée entre la fin du iv^e siècle et 486 (s'il s'agit de l'archonte de la *Vie de Proclus* 36).

29. Photius donne comme titre *Vie d'Isidore le philosophe* (Εἰς τὸν Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου βίον) tout en s'étonnant : « En fait il n'écrit pas plus la Vie d'Isidore que celle de beaucoup d'autres personnes, à la fois ses contemporains et ses prédécesseurs, recueillant leurs faits et gestes et des récits à leur propos, et usant outre mesure (κατὰ κόπον) de la digression ».

30. Cf. *Damascii Vitæ Isidori reliquiæ*, éd. C. ZINTZEN, Hildesheim 1967.

31. *The Philosophical History*, éd. P. ATHANASSIADI.

32. R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994, « Damascius » p. 566-567. Cf. M. DI BRANCO, *La città dei filosofi*, p. 156-170.

33. Cf. PHOTIUS, *Bibl.* 242, 95 : « Et la race sainte vivait par elle-même, une vie agréable aux dieux, bienheureuse et philosophique et recherchait le service des dieux (βίον θεοφιλή καὶ εὐδαίμονα, τὸν τε φιλοσοφούντα καὶ τὸν τὰ θεῖα θεραπεύοντα) ».

La palette des portraits est variée : Hégias³⁴, esprit prometteur et conscience pieuse, jugé digne par Proclus de suivre ses enseignements sur les *Oracles chaldaïques*, mais corrompu par les flatteurs et détourné de la philosophie³⁵ ; Hilarios davantage préoccupé par les appétits du corps et de son *gastèr* que par le chemin philosophique³⁶ ; Zénon le juif alexandrin converti ou Zénon le Pergaménien, de bonnes natures mais des esprits trop légers pour les subtilités de la pensée³⁷ ; ou bien encore Archiadas, vertueux mais plus intéressé par la vie publique (où il agit comme double de Proclus) que lui permettait sa fortune que par le chemin escarpé de la réflexion philosophique³⁸, ou enfin Adesia, modèle de vertu et de piété, que Syrianus destinait comme femme à Proclus³⁹.

Cette galerie de portraits demande de faire la part de la construction littéraire sur le modèle théophrastien de la littérature des caractères, d'autant plus que le schéma-type, voire la caricature parfois, se trouve accentué par la forme du texte, transmis sous forme de notices. S'il n'est guère de portrait antique qui échappe à la littérature des *exempla*⁴⁰, derrière ces « tableaux de genre » qui campent des personnages typiques ou typés, se dégagent les milieux sociaux (plus que religieux d'ailleurs) qui constituent l'entourage de Proclus. Tous les témoignages insistent sur un milieu social très favorisé, qui transparaît aussi dans les documents épigraphiques. L'*Hellèn* (païen) du monde romain oriental est bien éloigné du modèle construit par l'historiographie moderne d'un *paganus* inculte et rural au v^e siècle et qu'Alan Cameron vient à juste raison de contester⁴¹.

Le 6 février 2013, Mathilde Cambron-Goulet (Université de Montréal) a donné une conférence sur « Performance et communauté : la pratique du commentaire dans la *Vie de Proclus* de Marinus ».

Les 12 et 19 décembre 2012, deux jeunes docteurs sont venus présenter les résultats de leurs recherches sur des questions de cohabitations religieuses et d'interpénétration de langages religieux, voire de conceptions religieuses : Béatrice Lietz (« La déesse de l'Éryx entre Phéniciens, Grecs et Romains »)⁴² et Francesco

34. Pour un Hégias archonte éponyme, πανηγυριαρχήσαντα et τὸν ἐαυτῆς (*scil.* Athènes) εὐεργέτην, *IG* II² 3692.

35. *The Philosophical History*, éd. P. ATHANASSIADI, 145 B, p. 318. Cf. E. J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, p. 116-127.

36. *The Philosophical History*, éd. P. ATHANASSIADI, 91, p. 226-228.

37. *Ibid.*, 67-68, p. 178.

38. PHOTIUS, *Bibl.* 242, 222 (« il suivait avec indolence les voies de la philosophie, car il ne se sentait aucun attrait pour elle, vu la fortune de son père qui ne manquait pas de lui attirer des flatteurs ») et 285 (« délaissant la philosophie et une vie bienheureuse étrangère aux affaires, il se tourna vers la politique et les charges publiques »).

39. *The Philosophical History*, éd. P. ATHANASSIADI, 56, p. 156-159.

40. Au nombre des stéréotypes, la nostalgie de la frugalité du « temps des origines » de l'Académie de Platon, PHOTIUS, *Bibl.* 242, 158.

41. A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011 (Pagans and Polytheists), p. 14-25.

42. B. LIETZ, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo: un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pise 2012 (Tesi. Classe di lettere 8).

Massa (« Dionysos dans des “discours” chrétiens (Justin, Clément d’Alexandrie, Jean Chrysostome) : entre compétitions religieuses et constructions identitaires »)⁴³.

II. Pratiques religieuses (nouvelles ?) et agents culturels dans les cités de l’Anatolie romaine

Ce nouveau thème d’études fait suite aux travaux menés depuis plusieurs années sur la vie religieuse dans les cités de l’Anatolie romaine, en voyageant successivement dans des cités de statuts différents pour y apprécier l’impact, éventuellement différencié lui aussi, de l’installation du pouvoir romain (voir les résumés dans l’*Annuaire*). L’une des conclusions auxquelles nous sommes parvenus est que la diversité des statuts des cités (romaines, grecques, « libres ») n’interféraient pas sur les grandes tendances religieuses et rituelles, puisque les systèmes religieux y étaient partout civiques. Les évolutions rituelles s’expliquent de façon plus pertinente par les évolutions sociopolitiques communes à toutes, mais avec des configurations locales différentes (aux plan historique et culturel), et auxquelles la présence de Rome est loin d’être étrangère, notamment dans la recomposition des rapports de force sociaux.

En lien avec un programme de recherche quinquennal (2014-2018) développé dans le cadre de l’UMR 8210/AnHiMA : « CHRONOS. *Chronologies des évolutions religieuses : formes religieuses, pratiques et agents culturels (I^{er} siècle avant-J^{er} siècle de notre ère)* », le thème ambitionne de travailler désormais diachroniquement sur les évolutions religieuses de la période hellénistique jusqu’au début de la période romaine, les deux périodes ayant en commun une dialectique entre organisations civiques et existence de pouvoir souverains supérieurs (royautés hellénistiques ou établissement d’un *imperium Romanum*). L’hypothèse qu’on a commencé de tester pour la partie hellénophone de l’Empire consiste à examiner si les évolutions rituelles et religieuses que la tradition historiographique date généralement de l’époque impériale ne sont pas en réalité un fait de l’époque hellénistique, en tout cas de la « basse époque hellénistique » comme on l’appelle souvent. Car c’est alors que les cités et leurs aristocraties qui portent les cultes publics se redéfinissent ou se repositionnent en fonction de plusieurs paramètres, dont l’arrivée de Rome sur leur scène dès le début du II^e siècle avant notre ère – autrement dit le bouleversement d’équilibres géopolitiques – n’est pas le moindre. Les conséquences de cette éventuelle remontée de la chronologie des évolutions religieuses seraient vraiment importantes pour la reconstruction de l’histoire des religions dans le monde romain. Dans des sociétés où la fidélité aux traditions (*mores maiorum* des Latins, νόμοι et πάτρια des Grecs), autrement dit une représentation identitaire devenue autoritative, est une valeur revendiquée par tous, et dans la mesure où la notion de répétition est centrale, voire constitutive, de la notion de rituel, on a longtemps postulé une immobilité des rituels. La tension entre fidélité et renouvellement, entre reproduction et modifications, entre καθὼς πρότερον et ἀρχαίως pour employer le langage des inscriptions⁴⁴, est

43. F. MASSA, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart 2014 (PAwB 47).

44. Cf. par ex. S. PAUL, « Manifestation du divin et reconfiguration des panthéons à la période hellénistique. L’exemple des Artémis d’Asie mineure », dans Ph. BORGEAUD, D. FABIANO (éd.), *Perceptions*

au contraire un aveu indirect des changements, qui devrait nous orienter vers un modèle exactement inverse de celui longtemps privilégié par l'historiographie⁴⁵ – à savoir celui de la désaffection progressive des cultes traditionnels, ou de leur perte de sens, qui aurait fait le lit d'évolutions religieuses préparant au christianisme dans le cadre de l'Empire. Certes, les nouveautés sont généralement affichées comme un accomplissement de l'état d'origine à exprimer dans un contexte civique modifié. L'historien doit donc trouver les moyens de repérer les nouveautés rituelles dans des sociétés assurées que rien ne change. Il doit aussi essayer de comprendre la ou les raisons pour lesquelles des nouveautés sont introduites dans les rituels qui, par définition, devraient se reproduire à l'identique.

Si les évolutions religieuses (en termes de rituels comme de représentations théologiques), traditionnellement attribuées à l'époque impériale, sont déjà en place dans le monde hellénophone des deux derniers siècles avant notre ère – et pas seulement sous une forme spéculative dans des discours de penseurs ou philosophes comme cela est communément admis –, cela obligerait à revoir plus que sensiblement les « ressorts » des évolutions religieuses – ce que Franz Cumont par exemple faisait dans le premier chapitre de ses *Religions orientales* dont la véritable visée, son « grand projet » comme il l'appelait, était une histoire du paganisme et de sa disparition. Reconsidérer ces ressorts à la lumière d'une chronologie modifiée obligerait notamment à définitivement minimiser le rôle de religions qu'on n'ose plus qualifier d'orientales depuis une quinzaine d'années (puisqu'elles sont toutes d'époque romaine sauf les cultes isiaques) et à replacer différemment le christianisme dans le champ de vision. Pour les romanistes, l'histoire des religions du monde romain en serait profondément modifiée et permettrait peut-être de s'affranchir du modèle chrétien et de son idéologie si prégnante, même de façon implicite, dans la construction de l'histoire des religions du monde romain⁴⁶.

Pour éviter de partir de modèles interprétatifs – qui sont d'ailleurs concurrents (la *polis-religion*, l'« individualisation » du religieux, l'évolution hénothéiste, voire encore les influences « orientales ») –, et de façon à soumettre *in fine* les modèles à l'épreuve des faits, selon la tradition méthodologique de l'École *pratique*, nous avons convoqué des *realia* pour examiner si – et si oui quand, lesquelles, pourquoi et comment, qualitativement ou quantitativement – se sont opérées des évolutions sur cette période grossièrement définie. Nous avons commencé de défricher le terrain à partir de la multiplication des performances hymniques dans les cérémonies religieuses. Les réflexions menées en fin d'année 2011-2012 sur les *mysteria* dans

et constructions du divin dans l'Antiquité, Genève 2013, p. 237-259.

45. En réaction contre ce modèle, les travaux menés à Heidelberg sur la dynamique des rituels, D. HARTH et G. SCHENK (éd.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004 ; O. HEKSTER, S. SCHMIDT-HOFNER et Ch. WITSCHÉL (éd.), *Ritual Dynamics and Religious change in the Roman Empire (Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire)*, Leyde-Boston 2009 (Impact of Empire 9) ; et A. CHANIOTIS (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancien Mediterranean*, Stuttgart 2011 (HABES 49). Pour les dynamiques spatiales, Y. MYLONOPOULOS, « The Dynamics of Ritual Space in the Hellenistic and Roman East », *Kernos* 21 (2008), p. 49-79.

46. Cf. J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.

les inscriptions d'Éphèse⁴⁷ nous ont fait repartir cette année de la question des *mysteria*. En effet, leur attestation, qui se banalise pour désigner des cérémonies religieuses au II^e siècle de notre ère, dépasse la seule question de l'évolution des formes rituelles, dans la mesure où les « mystères » ont servi de critère, de cadre herméneutique, pour bâtir une reconstruction de l'évolution religieuse de l'Empire dans le courant cumontien toujours prégnant. En lien avec ce modèle, du fait que ces évolutions rituelles sont contemporaines du développement du christianisme, les reconstructions historiques sont tentées d'en rechercher les éventuels liens.

Par un jeu d'allers-et-retours de documents épigraphiques, du II^e siècle avant notre ère au I^{er} siècle de notre ère, nous avons d'abord établi les points communs dans les relations de pouvoir entre cités et pouvoir central aux époques hellénistique et romaine, de façon à cerner leurs retombées en matière religieuse. Ont été étudiés des dossiers épigraphiques d'Akraïpha, de Mantinée et de Magnésie du Méandre. Pour une mise en perspective à partir d'une source de nature différente, un séminaire intensif (15 juin 2013) a porté sur « Les “rituels” dans les *Discours sacrés* (Or. XLVII-LII, Keil) d'Aelius Aristide ».

Le 20 mars 2013, Anne-Françoise Jaccottet (Université de Genève) a donné une conférence sur « Représenter un rituel — Représenter du rituel. Réflexions entre image et texte sur des stèles anatoliennes ».

III. Le cours d'introduction (cours de master au premier semestre)

Le cours a porté sur : « Rites et rituels dans les religions traditionnelles du monde romain : place et rôle de l'écrit dans les pratiques rituelles ».

47. Entretemps est paru G. M. ROGERS, *The Mysteries of Artemis of Ephesos*, New Haven-Londres 2012.