

Religions de Rome et du monde romain

Religions de Rome et du monde romain

Conférences de l'année 2014-2015

Nicole Belayche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1438>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 113-120

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], 123 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2016, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1438>

Pratiques religieuses nouvelles (?) et agents cultuels dans les cités de l'Anatolie romaine (suite)

Poursuivant des recherches menées les deux années précédentes (cf. les *Annales* 121 et 122), le premier semestre a été consacré aux éventuelles évolutions de deux pratiques religieuses : les processions et les mystères, qui viennent recouper d'autres pratiques déjà étudiées, comme celle des hymnes. C'est notamment vrai pour les processions qui ne sont pas que des déplacements, mais des festivités déambulatoires ouvertes et fermées par d'autres rituels, et interrompues par des stations où se déroulent des séquences propres. Les processions fournissent donc un panorama particulièrement complet de la panoplie rituelle mobilisée à l'occasion des fêtes. Le règlement qui fixait le déplacement rituel, de Milet à Didymes, des Molpes – une confrérie à la fois publique et privée constituée autour d'Apollon Delphinios, le dieu poliaide – permet de rappeler ce format¹. Il fait partie de tous ces textes prescriptifs qui ont gravé, à la fois à des fins d'archivage et de publicité étant donné le support durable et le lieu de leur exposition (ici dans le sanctuaire d'Apollon), des pratiques présentées comme ayant été fixées dans un temps antérieur². Les dispositions établissent un lien fort entre procession et hymnes (appelés ici du nom originellement apollinien de péan) dans les pratiques de cette confrérie de prêtres chanteurs-danseurs³.

Il est connu que les processions ont connu une inflation dans les vies civiques d'époque romaine⁴, mais elles ne sont en rien un phénomène nouveau⁵. Elles ont

1. A. REHM, *Das Delphinion in Milet*, Berlin 1914, n° 123, ll. 25-31 (= *LSAM* 50); trad. N. DESHOURS, *L'été indien de la religion civique. Étude sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Bordeaux 2011, p. 279.

2. Le texte, gravé au milieu du II^e siècle avant notre ère reproduit des décisions datant du milieu du V^e siècle, d'après le nom de l'aisymnète, le président de la confrérie, Philtès fils de Dionysios (ligne 1), connu pour 450-449. À partir de l'époque hellénistique, les présidents sont appelés aussi du nom plus banal de *stéphanéphore* (ligne 9).

3. Cf. S. GEORGUDI, « La procession chantante des Molpes de Milet », dans P. BRULÉ et C. VENDRIES (dir.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Nouvelle édition [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2001 (généré le 25 mars 2016). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/23685>>. ISBN : 9782753524705.

4. Cf. la donation de C. Vibius Salutaris à Éphèse (IEphesos 27), étudiée avec la vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine, N. BELAYCHE, *Annuaire EPHE-SR* 119 (2010-2011), p. 111-117.

5. Cf. D. VIVIERS, « Parcourir la cité : des processions aux époques grecque et romaine », *Annuaire EPHE-SR* 113 (2004-2005), p. 219-222; il notait déjà que l'ampleur des processions et leur faste toujours plus somptueux pouvait avoir un « modèle athénien » guerrier (p. 221).

surtout été étudiées pour leur dimension sociopolitique et identitaire⁶, avec un accent porté sur l'inflexion d'époque hellénistique, du fait des recompositions des relations inter-civiques ou/et de l'inscription du culte des souverains dans les grandes panégyries locales. Sur le terrain proprement religieux et sur les évolutions que les déroulements des cortèges pourraient dénoter, c'est plutôt la période romaine qui arrête les analystes. L'historiographie traditionnelle de tradition cumontienne, appuyée sur des auteurs antiques selon les cas xénophobes (Juvénal ou Martial) ou romanciers (Apulée ou les romans grecs), a cru reconnaître alors, dans les processions des cultes venus d'Orient qui se sont répandus dès la période hellénistique (comme les cultes isiaques), des traits religieux différents marqués par une ferveur et une participation nouvelle des individus, révélatrice d'intérêts religieux modifiés.

Pour examiner la chose sans préjugé interprétatif, et sans reprendre de grandes processions civiques déjà étudiées (à Éphèse ou Stratonicee de Carie), nous avons mis en regard les célèbres chapitres de Denys d'Halicarnasse sur la *pompa circensis* (VII, 70-72) et des processions de deux cultes dits orientaux (Isis et la Mère des dieux). Outre le postulat de Denys d'une Rome grecque, cet auteur construit son récit sur une représentation culturelle forte – les Grecs vs les Barbares (IV, 70) –, et sa description de la procession des *ludi* est une recreation gréco-romaine qui tisse une documentation d'archives (comme Fabius Pictor, VII 71) avec sa propre expérience sans doute dans la Rome d'Auguste. C'est pourquoi sa description du chapitre 72 peut servir de cadre modèle pour apprécier d'éventuelles évolutions. Denys a combiné en une seule procession tous les types de cortèges possibles selon les occasions. Son récit déploie diverses séquences des processions publiques et privées ou associatives : le défilé militaire⁷, suivi des athlètes des jeux proprement dits et de ludions – à savoir un cortège choral (de tradition grecque) de danses armées de type courétique, considérées dans l'Antiquité comme la matrice des comportements mystérieux d'origine grecque –; arrivent ensuite les groupes satyriques grotesques⁸, apotropaiques ou censés liés aux mystères puisqu'ils sont dionysiaques⁹, et enfin le cortège des dieux, pour lequel on agençait un environnement approprié à leur ontologie, avec parfums et encens¹⁰. Aux différents stades des cortèges, les atmosphères et comportements déclenchés variaient, et la fin du cortège était assurément la plus solennelle, lorsque défilaient les images

6. Cf. par ex. G. M. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, Londres-New York 1991.

7. Pour Platées, cf. Plutarque, *Vie d'Aristide* 21, 1-6.

8. Cf. J.-P. THUILLIER, « Les jeux dans les premiers livres des Antiquités romaines », *MEFRA* 101 (1989), p. 229-242.

9. Cf. le relief de Ménade « enthousiaste » des Musées capitolins (Rome), inv. 1094.

10. Cf. S. ESTIENNE, « *Aurea pompa venit*. Présences divines dans les processions romaines », dans S. ESTIENNE, V. HUET, F. LISSARRAGUE, F. PROST (éd.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes 2014, p. 337-349 ; et « La construction du divin au prisme des processions à Rome », dans N. BELAYCHE, V. PIRENNE DELFORGE (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège 2015, p. 105-125.

des dieux, « daignant marcher sur des jambes humaines »¹¹. L'ensemble mélange ordonnancement fixé et séquences festives plus libres, dans lesquelles le caractère débridé n'était pas moins enserré dans des cadres contrôlés.

Un ordonnancement similaire et le même mélange se retrouve dans les récits de processions des divinités dites orientales, plus conventionnelles qu'on ne l'a souvent dit si l'on abandonne les *a priori* sur les « cultes orientaux » et que l'on décrypte l'effet littéraire recherché par l'écriture romanesque. Ces *caveant* méthodologiques posés, nous sommes revenus sur la procession du *Navigium Isidis* au livre XI des *Métamorphoses* qui mêle participation individuelle et actes publics (elle se termine par une série de *vota* politiques, XI, 17). Au paragraphe 8, avant la *pompa magna* (celle des dieux), Apulée décrit un cortège (les *anteludia*) où il s'amuse à une parodie des processions civiques, avec corps constitués, mêlant des éléments de la *pompa circensis* (bien que la scène soit censée se passer à Cenchrées/Corinthe) et des tableaux théâtraux mimant des scènes mythologiques, dans la tradition des ludions¹². Sans s'arrêter sur ce qu'Apulée lui-même présente comme des divertissements hors cortège (*quae passim vagabantur*), la *pompa peculiaris*, propre à la déesse salvatrice, commence au paragraphe 9. Elle est tout aussi ordonnée que les processions civiques et les gestes des femmes, tendant leur miroir à la déesse pour qu'elle s'y mire ou agitant des peignes pour faire mine de la coiffer, ne pouvaient pas ne pas rappeler au lecteur latin le passage si semblable de Sénèque sur les dévotes de Junon capitoline¹³. C'est l'ambiance sensorielle – couleurs, musiques, odeurs – qui transmet l'« identité » isiaque¹⁴, ainsi que des attributs spécifiques des dieux ou des gestuelles renversées, comme l'utilisation de la main gauche pour signifier l'*aequitas* au lieu de la droite attendue dans une pratique de rite romain. Les processions de *Mater Magna*, dans un contexte encore plus officiellement public même s'il s'agit de la partie phrygienne du culte¹⁵, conduisent à des conclusions semblables, dans une ambiance sonore autrement saturée (*assiduo sono*)¹⁶. Chez Lucrèce comme chez Ovide, on retrouve la présence armée caractéristique des processions civiques ; pour Lucrèce d'ailleurs, les armes ont pour fonction de semer la peur chez les impies et de susciter le courage *erga patriam* et *parentes*, ce qui est une définition de la *pietas* romaine¹⁷. À nouveau, l'ambiance sonore constitue le marqueur de l'identité religieuse : aux *tibiae* des processions romaines (elles sont *furiosae*

11. Apulée, *Métamorphoses* XI, 11. Cf. Ovide, *Amours* III, 2, 43-62 ; S. WALKER, *Catalogue of Roman Sarcophagi in the British Museum*, Londres 1990, II 2, n° 8 et pl. 3 (III^e-IV^e siècles).

12. On retrouve ici des éléments de la procession dionysiaque de Ptolémée Philométor à Alexandrie, rapportée par Athénée, *Deipnosophistes* V, 196-201d.

13. Sénèque, *De la superstition* fr. 36 (éd. F. HAASE), ap. Augustin, *Cité de Dieu* 6, 10.

14. Cf. L. BAURAIN, « Honorer Isis : les cérémonies isiaques dans les cités occidentales de l'Empire romain », thèse dactylographiée, Université de Lille III, 2013, p. 54-64, pour le cortège comme « expérience sensorielle ».

15. Cf. *Fastes de Préneste (époque augustéenne)*, 4 avril, *CIL* 12, p. 231-239 = *ILS* 8844.

16. Ovide, *Fastes* 4, 179-356 *passim* (citation 194) et Lucrèce, *De la nature des dieux* 2, 608-643. Cf. la célèbre fresque de la procession de la *Mater Magna* à Pompéi, via dell' *Abbondanza*.

17. Lucrèce, *De la nature des dieux* 2, 622-623 et 641-643.

pour la Mère¹⁸) répondent les sistres isiaques et les cymbales, tambourins et flûtes phrygiennes métrôaques¹⁹, même lorsque le récit étiologique renvoie à une mythologie grecque (la naissance de Zeus) et que l'*adventus* de la Mère de Pessinonte sert de jugement ordalique pour une vestale romaine²⁰. Chez Ovide, la pratique des quêtes, si décriée depuis Platon comme escroquerie de prêtres gyrovagues abusant de la crédulité populaire²¹, est romanisée en donation pour la reconstruction du temple par Metellus²². Si évolution il y eut avec les processions des cultes dits orientaux, elle a consisté en un affichage culturel propre coulé dans une forme rituelle gréco-romaine bien fixée.

La deuxième forme culturelle analysée, les mystères, ouvre sur un champ bien plus complexe du fait des obscurités même de la documentation. L'étude a porté sur la forme rituelle et ses objectifs religieux, ainsi que sur la question d'éventuelles multiplications et/ou modifications des mystères à l'époque romaine²³, selon une image répandue dans l'historiographie. On a d'abord examiné les cadres interprétatifs des études récentes sur les mystères depuis le livre de référence de Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, en partant de ses trois caractéristiques des mystères – l'initiation volontaire d'un individu, le secret qui sépare l'initié et une *metanoia* consécutive à une expérience spécifique²⁴ –, ce qui renvoie au grand débat actuel sur religion civique et religion individuelle²⁵.

À Éphèse, les *mysteria* d'Artémis sont particulièrement bien attestés par l'épigraphe, même si nous ignorons à peu près tout de leur contenu rituel, sinon au travers des titres des agents rituels. Parmi ceux-ci, traditionnellement regardés dans le miroir éleusinien, l'étude a porté sur les hiérophantes. Alors que les *μυστήρια* de l'Éphésienne, et des *mustai*, sont attestés dès les IV^e-III^e siècles avant notre ère, la fonction hiérophantique n'apparaît pas avant Domitien dans la documentation publiée (ce qu'ont bien noté les études précédentes)²⁶, et sa

18. Ovide, *Fastes* 4, 341.

19. L'iconographie de la Mère est typique de ces instruments dès les reliefs d'époque archaïque en Anatolie.

20. Cf. ILS 4096, avec relief.

21. Platon, *République* II, 364b-c.

22. Ovide, *Fastes* 4, 350-352.

23. Cf. *IEphesos* 3059, une prêtresse d'Artémis qui est honorée pour « avoir renouvelé tous les mystères de la déesse et les avoir rétablis dans leur forme originelle (ἀνανεωσαμένην πάντα τὰ μυστήρια τῆς θεοῦ καὶ καταστήσασαν τῶ ἀρχαίῳ ἔθει).

24. W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris 1992 (éd. or. *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-MA 1987), p. 22 et chap. I « Besoins personnels dans cette vie et après la mort » ; voir N. BELAYCHE et F. MASSA, « Introduction », dans Id., *Les « cultes à mystères » : retour sur une catégorie*, Dossier *Métis* NS 14 (2016), pagination en cours. La somme de G. M. ROGERS, *The Mysteries of Artemis of Ephesos : Cult, polis and change in the Graeco-Roman world*, New Haven-Londres 2012, met à l'épreuve les caractéristiques de Burkert tout en continuant d'utiliser un modèle éleusinien pour les « mystères », par ex. p. 148-149.

25. Cf. par ex. *IEphesos* 1069, un prytane qui a accompli les mystères avec sa femme, ses enfants et petits-enfants (ἐτελείωσε τὰ μυστήρια σὺν καὶ τῇ συμβίῳ αὐτοῦ Μαίᾳ Νηρηίδι καὶ τοῖς τέκνοις καὶ ἐγγόνοις).

26. D. KNIBBE, *FiE* IX/1/1, « groupe III », p. 86-87, situe avec raison la réorganisation du culte sous Domitien ; il est suivi par G. M. ROGERS, *The Mysteries of Artemis of Ephesos*, qui note pourtant

stabilisation à la tête des agents rituels courétiques a pris un bon demi-siècle (jusqu'au milieu du II^e siècle). La fonction est donc tardive et son émergence fait partie intégrante d'un mouvement de spécialisation rituelle au sein des Courètes dont il est le dernier avatar. Sa primauté dans le sous-collège des hiérourgues, puis (milieu du II^e siècle) dans celui des Courètes, ne s'est établie que lentement et progressivement, au détriment de la fonction de *hieroskopos*, attestée dès le début de notre ère et prééminente jusqu'au milieu du II^e siècle. Longtemps donc le rituel courétique a mis au premier plan des activités sacrificielles (et divinatoires), sans séquence de « révélation » telle qu'elle est attestée pour les hiérophantes d'Éleusis. Ceci est conforme au récit de Strabon, notre seule source littéraire sur le sujet : *τινας μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ* (le collège des Courètes « accomplit des sacrifices *mystica* »)²⁷. L'évolution qui a hissé le hiérophante au faite des fonctions rituelles courétiques résulte davantage des compétitions sociopolitiques au sein des élites civiques, soucieuses peut-être d'utiliser l'image du prêtre éleusinien pour asseoir une primauté, que d'un changement rituel qui aurait introduit une activité initiatrice, un dévoilement donnant accès à une connaissance réservée, postulée sur la base d'un hiérophante de type éleusinien identifiant toute cérémonie mystérieuse²⁸.

2. Recherches sur la notion de « puissance » divine dans le monde romain hellénophone. I : *Dunamis, energeia, arètè*

Au deuxième semestre, nous avons ouvert une nouvelle recherche sur la notion de « puissance » divine (l'expression a été théorisée par J.-P. Vernant²⁹) dans la documentation romaine hellénophone. Pour les Anciens, la puissance divine, que tout sépare de celle des hommes – la *δύναμιν ἀνθρωπίνην* / le pouvoir de l'homme³⁰ –, s'identifiait dans le paradoxal, *ta adokèta* (l'inattendu), ce qui rompt le cours considéré comme normal des choses. « C'est surtout par ses [ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις / la puissance divine] actions qu'elle s'écarte et se distingue de nous (μᾶλλον ἐν πᾶσι διαφέρων πολύ) »³¹. Dans la première épiphanie d'Athéna Lindia à Rhodes, *παραδόξως*³², le paradoxal est double : d'une part parce que se manifeste une puissance non mondaine, capable donc de « faire l'impossible » (la formule est fréquente depuis Homère), comme délier des liens³³, d'autre part parce que le « miracle » salvateur est une manifestation de la puissance de Zeus

que le hiérophante fut longtemps second derrière le *hieroskopos* (p. 175).

27. Strabon, *Géographie* XIV, 1 20.

28. Pour la démonstration, N. BELAYCHE, « Les hiérophantes marqueurs des « mystères » ? Le cas de l'Artémis éphésienne », *Métis* NS 14 (2016), à paraître.

29. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris 1965, p. 79 (= *Œuvres. Religions, rationalités, politiques*, Paris, 2007, p. 567).

30. Platon, *Lois* 697b. Cf. Pindare, *Néméennes* 6, 1-5.

31. Plutarque, *Vie de Coriolan* 38, 6.

32. *ILindos* 2, D ligne 31 ; cf. C. HIGBIE, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford 2003 ; trad. fr. N. DESHOURS, *L'été indien de la religion civique*, p. 219-220. Cf. aussi l'inscription d'Antiochus Épiphane au Nemroud Dagh, *JGLSI*, 1, 20-21 (peu avant 31 avant notre ère).

33. Cf. Euripide, *Bacchantes* 447-448.

sous son mode d'action propre (atmosphérique, orage et sécheresse), mais qui est mis au compte d'une Athéna intercesseur (τὰν τᾶς θεοῦ ἐπιφάνειαν)³⁴ – une confirmation supplémentaire du bien-fondé des analyses portées aux systèmes panthéoniques.

La puissance divine n'a d'existence qu'en actes³⁵ dans les expériences quotidiennes que consignent les formules épigraphiques récurrentes du type *kat' epitagèn* (sur ordre) ou *kat' onar* (conformément à un rêve)³⁶. Partant de la distinction aristotélicienne entre la *dunamis*, puissance dans son état potentiel, et l'*energeia*, acte ou puissance motrice, supérieure dans le registre de l'être puisque relevant du manifesté et du réalisé³⁷, nous avons recherché l'expression de ces catégories dans les documents de la pratique, épigraphiques ou littéraires. La distinction aristotélicienne rencontre une application quasi-littérale dans l'inscription de Baitocécé – un sanctuaire d'un Zeus/Baal local sur la cité syrienne d'Arados – conservée dans une copie d'époque romaine (du règne de Valérien et Gallien)³⁸. Sur la base d'un rapport qui lui a été envoyé *περὶ τῆς ἐνεργείας θεοῦ Διὸς Βαϊτοκαϊκῆς* (« sur la puissance [effective] du dieu Zeus de Baitocécé »), Antiochos VIII (?) concède au dieu les revenus du village « d'où la puissance (virtuelle) du dieu procède (ᾄθεν καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ κατάρχεται) »³⁹, puisqu'ils entretiendront le sanctuaire et le culte, et conditionnent par là même les relations avec la puissance en acte et l'accroissement (αὔξησις) de son prestige. Les dévots reconnaissent la *dunamis*, parfois l'*aretè* ou la *némésis* des dieux⁴⁰, et ils rendent hommage à leurs actions (*erga*) qu'ils ont expérimentées⁴¹, tel le « faux prophète » de Lucien au moment où Glykon-Asclépios va se manifester : Alexandre « félicita la cité pour la puissance divine (ἐναργῆ τὸν θεόν) qu'elle allait recevoir tout

34. *Ilindos* 2, D lignes 27-33 et 34.

35. Cf. Aristote, *Rhétorique* III, 1398a 15 : « Qu'est-ce que le *daimonion*? (τί τὸ δαιμόνιον ἐστίν·) [...] ἄρα θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον;

36. Cf. F. T. VAN STRATEN, « Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other *kat' onar* dedications », *Babesch* 51, 1976, p. 1-27.

37. Cf. G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote*, Paris 2006 et M. CRUBELLIER, A. JAULIN, D. LEFEBVRE et P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain 2008.

38. Cf. C. BONNET, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015, p. 138-142.

39. *IGLS* VII, 4028 C 18b & 19-20. W. DITTENBERGER, dans *OGIS* I, n° 262 (p. 424 n. 6), traduit *dunamis* en latin par *vis numinis*. Sur la diversité du vocabulaire latin (*potestas, potentia, vis et virtus*), cf. P. LECAUDÉ, « La notion de puissance : les équivalents latins du grec *dynamis* », thèse dactylographiée, Paris-Sorbonne, 2010.

40. Les trois termes sont employés indifféremment dans les stèles dites de confession.

41. Cf. à Sinuri (Carie), II^e-I^{er} siècle avant notre ère, L. ROBERT, *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. I. Les inscriptions grecques*, Paris 1945, n° 8, 2-4 : [σωθεις ἐκ] μεγάλων κα[ι] παραδόξων κινδύνων, [τοις γενο]μένους ἑαυτ[ο]ῦ μεγίστοις εὐεργέταις [καὶ σωτήρσ]ιν θεοῖς (κτλ). Dans les textes aréalogiques isiaques, par ex. au Sarapieion A de Délos (III^e siècle avant notre ère), *IG XI 4*, 1299 (= *RICIS* 202/0101), 30-31, 47-48 et 90-91. Chez Aelius Aristide, *Discours* XLV (À Sarapis) : « Ce n'est pas autrement que par ses actions (ἐκ τῶν ἔργων) qu'il se révèle (ἐπιφαίνει) et se donne à voir (δείκνυται) ».

de suite »⁴². Plutarque dans sa *Vie de Coriolan* circonscrit par des catégories mondaines – « nature / *phusis* », « mouvement / *kinèsis* », « mode (ou) manière d'agir / *technè* » et « force / *ischus* »⁴³ – le caractère « paradoxal » (παράλογος, παράβολος et παρηλλαγμένος) et hors normes (άνόμοιος et ἄτοπος), donc autre, de la puissance en acte des dieux – ou du Dieu en système chrétien⁴⁴.

Le corpus des stèles dites de confession que nous avons étudié en 2003-2004 (cf. *Annuaire EPHE-SR* 111, 112) est un gisement particulièrement riche pour étudier la notion de « puissance divine ». La *dunamis* des dieux y a deux caractéristiques. D'une part elle identifie le dieu en tant que dieu et doit donc être proclamée, montrée, publiée, sinon les dieux se considèrent comme méprisés ; elle est donc en rapport avec la croyance et la religion, et les acclamations qui ouvrent les textes sont des reconnaissances ritualisées de cette puissance, des « professions » théologiques. D'autre part la puissance des dieux s'exprime selon leur qualité d'êtres d'ordre et de justice pour des communautés dont ils sont les seigneurs, et qu'ils régulent. Cet ordre n'est pas moral ou éthique ; il est sociopolitique et n'admet donc ni l'intentionnalité ni l'ignorance des règles. Aussi la puissance des dieux se manifeste-t-elle par des actions de justice rétributive, de *némésis*. Nous nous sommes arrêtés sur la question de l'éventuelle présence des puissances dans leurs représentations – ce qu'on appelle depuis Vernant entre autres la conception des statues comme « corps des dieux »⁴⁵ –, car les statues étaient numineuses en tant que media de présentification des dieux : « Les anciens sages ont voulu se rendre les dieux présents (θεοὺς αὐτοῖς παρῆναι) en construisant des sanctuaires et des statues (ιερά και ἀγάλματα ποιησάμενοι) »⁴⁶. En contexte rituel les statues portent en elles la potentialité que la puissance se manifeste⁴⁷. Aussi Porphyre répertoriait-il l'art de consacrer les statues parmi les expertises rituelles des prêtres⁴⁸. Ce fut l'un des débats les plus virulents dans la polémique pagano-chrétienne⁴⁹, et cela explique que les destructions de statues

42. Lucien, *Alexandre* 13, 14-15.

43. Plutarque, *Vie de Coriolan* 38, 5.

44. Cf. Mc 10, 27 : Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ', οὐ παρὰ τῷ Θεῷ ; πάντα γὰρ δυνατὰ ἐστὶν παρὰ τῷ Θεῷ (« Ceci est impossible aux hommes, mais possible à Dieu. Car toutes choses sont possibles pour Dieu ») ; cf. aussi Lc 18, 27.

45. Cf. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VII, 15, 6 : « les statues ne sont que matière périssable (ὕλην φθαρτὴν) et apparences (ινδάλματα) et pour cela sujettes à l'anéantissement, mais habitent en elles de certaines puissances (δυνάμεις δέ τινος ἐνοικῆσαι αὐτοῖς) ». Cf. J.-P. VERNANT, « Corps obscur, corps éclatant », dans Ch. MALAMOUD et J.-P. VERNANT (éd.), *Corps des dieux, Le Temps de la réflexion* 7, Paris 1986, p. 19-45.

46. Plotin, *Ennéades* IV, 3, 11.

47. Cf. D. FRANKFURTER, « The Vitality of Egyptian Images in Late Antiquity : Christian Memory and Response », dans Y. Z. ELIAV, A. FRIEDLAND et S. HERBERT (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East : Reflections on Culture, Ideology and Power*, Louvain 2008, p. 659-678.

48. Porphyre, *De l'abstinence* II, 49, 3 : « Le prêtre de tel ou tel des <dieux> particuliers est expert dans l'art de lui élever des statues (ἐμπειρος τῆς ἰδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων αὐτοῦ), ainsi que dans le domaine des mystères, des initiations, des purifications et autres rites semblables ».

49. Minucius Felix, *Octavius* 27 : « des démons [...] se cachent derrière les statues et les images consacrées et, en répandant leur souffle, ils acquièrent l'autorité qui s'attacherait à une divinité réellement présente (auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur) ».

par les chrétiens aient suivi des scénarios de désacralisation (pratiques apotropaïques, exorcismes, mutilations, destructions rituelles, marquages de croix)⁵⁰.

Nous avons terminé les travaux du semestre sur la relation entre les puissances et leurs noms, donc sur la question de l'homothétie entre la chose (la puissance) et le nom (de la puissance), en partant bien sûr du *Cratyle* et de la tradition cratylique.

Le 26 novembre 2014, Attilio Mastrocinque, Professeur à l'Université de Vérone (Italie), est venu présenter son ouvrage *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris (BnF), 2014.

Le 10 février 2015, Corinne Bonnet, Professeur à l'Université de Toulouse, est venue présenter son ouvrage *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2014.

Le 18 mars 2015, Ulrike Ehmig, Boursière Marie-Curie à AnHiMA (UMR 8210), a présenté une communication sur « *Votum solvit – donum dedit*. Une première comparaison de deux expressions de dédicaces »

Le 25 mars 2015, Françoise Van Haepere, Professeur à l'Université catholique de Louvain (Belgique), a présenté une conférence sur « Origine, organisation et fonctions des Augustales (12 av. n.è. - 37). Quelques réflexions et nouvelles hypothèses ».

Le 18 avril 2015, Jean-Louis Ferrary, membre de l'Institut, Directeur d'études à l'EPHE, est venu présenter son ouvrage *Les mémoriaux de délégations de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Jeanne et Louis Robert*, Paris (Mémoires AIBL 49), 2014.

50. Pour Sarapis à Alexandrie, cf. Rufin, *Histoire ecclésiastique* 11, 29 (MOMMSEN, p. 1034). Cf. D. FRANKFURTER, « Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt : Christian Treatments of Space and Image », dans J. HAHN, St. HIMMEL et U. GOTTER (éd.), *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leyde 2008, p. 135-160.