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

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2016-2017)

Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1879>

DOI : 10.4000/asr.1879

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 155-165

ISBN : 978-2909036-46-5

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], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1879> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1879>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de Rome et du monde romain

Nicole BELAYCHE

Directrice d'études

I. Pratiques religieuses et agents culturels dans les cités de l'Anatolie romaine : les « mystères » (suite)

Poursuivant des recherches menées l'année précédente sur la « mystérification » des rituels dans le contexte des évolutions religieuses de l'époque impériale (voir *Annuaire* 124¹), nous avons examiné certains aspects des mystères de Mithra, car ces « mystères » posent de nombreux problèmes de définition (l'usage du terme ne s'impose qu'avec les auteurs chrétiens), de réalité (du fait de la nature de la documentation), et de lien entre mystères et initiation. Pour s'orienter dans une bibliographie infinie, il était indispensable de partir des *Mystères de Mithra* de Franz Cumont et des *Hellenistischen Mysterienreligionen* de Richard Reitzenstein². Les deux savants belge et allemand ont en effet, presque de façon contemporaine et en pleins débats théologiques au sein du christianisme³, consacré les « mystères » comme un point nodal des évolutions religieuses du paganisme gréco-romain depuis la période hellénistique⁴, et leur approche continue de peser sur leur reconstruction, même après la réévaluation de W. Burkert⁵. On a remarqué toutefois que, de façon surprenante, Cumont n'emploie le mot de « mystères » que deux fois, dans

-
1. *Annuaire EPHE-Sciences religieuses* 124 (2017), p. 131-138.
 2. Respectivement F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1900, 1902², 1913³ ; rééd. critique N. BELAYCHE, A. MASTROCINQUE, Turin-Turnhout 2013 (Bibliotheca Cumontiana, *Scripta maiora* 3, Academia Belgica de Rome), avec « Introduction historiographique. I. 'L'homme de Mithra' », p. XIII-LXVIII, et R. REITZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1910, 1927³.
 3. En France Alfred Loisy, excommunié en 1908, fait paraître en 1919 *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris [1914].
 4. Voir C. BONNET et F. VAN HAEPEREN, « Introduction historiographique », dans F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, éd. C. BONNET et F. VAN HAEPEREN, Turin 2006 (Bibliotheca Cumontiana, *Scripta maiora* 1, Academia Belgica de Rome), p. XXX-XLII, et F. MASSA, « The meeting between Dionysos and the Christians in the historiographical debate of the XIXth and XXth centuries », *Historia Religionum* 4 (2012), p. 161-177.
 5. Sur la nécessité de réfléchir à la catégorie, voir N. BELAYCHE, F. MASSA (éd.), *Les « cultes à mystères » : retour sur une catégorie*, Dossier *Métis* NS 14 (2016), p. 7-132, en particulier l'introduction p. 10-12 pour l'approche de W. Burkert.

la Préface de son ouvrage (« mystères persiques », p. IX, et « la *militia* sacrée des mystères », p. XI), et que, dans l'index, il ne renvoie qu'aux « p. 25 s. »⁶, où il considère que la forme mystérique du culte vient du fait que le sacerdoce mazdéen était réservé à une caste – ce qui ne recouvre pas la définition gréco-romaine des mystères⁷. Curieusement à nouveau, il ne renvoie pas à son chapitre 5 consacré à la liturgie, dans lequel le caractère fermé des groupes mithriaques n'est abordé qu'à travers leur organisation hiérarchique (les grades).

Ces constats chez le « professeur en chaire de feu Mithra » (comme l'appela Théodore Mommsen) ont invité à s'interroger sur ce qui était « mystérique » dans les « mystères » de Mithra. L'enquête a été ouverte par le vocabulaire, latin puisque c'était la langue principale des dévots d'après l'épigraphie, alors que les *μυστήρια* en tant que forme religieuse sont une réalité grecque. Le terme fut translittéré en latin par les auteurs chrétiens (*mysteria* au pluriel puis *mysterion* au singulier)⁸, mais les dévots mithriastes ne l'emploient pas. Ils ont utilisé des termes génériques du vocabulaire religieux romain pour parler de leur dévotion : *cultus* et *sacra*⁹ (parfois en lien avec *initiatio* dans une comparaison avec la philosophie chez Sénèque¹⁰). Les « mystes » se désignent donc comme *cultores Mithrae*¹¹ ou *sacрати* – ce qui n'est pas propre aux groupes mithriaques¹² –, mais sur quatre documents seulement concentrés à Rome et Ostie¹³.

Rome (Subure), *CIL* VI, 737 = DESSAU 4210 = *TMMM* 45, III^e siècle : *sacrat(h)is* ;
Ostie (Portus), *CIL* XIV, 286 : *Album sacratio[rum]* ;

-
6. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra* : « Le nom grec de 'mystères' que les auteurs appliquent à cette religion ne doit point faire illusion. Ce n'est pas à l'imitation des cultes helléniques que ses adeptes constituèrent leurs sociétés secrètes, dont la doctrine ésotérique n'était révélée qu'à la suite d'initiations graduées [...] ».
 7. F. Cumont reconnaissait d'ailleurs, dans les *Religions orientales*, p. VIII, que « lorsqu'on parle ici de mystères, on doit songer à l'Asie hellénisée bien plus qu'à la Grèce propre, malgré tout le prestige qui entourait Éleusis. ».
 8. Justin, *I^{re} Apologie* 66 (en 148-154) : ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις ; voir aussi *Dialogue avec Tryphon* 70, 1 (en 150-155). Tertullien, *De praescriptione haereticorum* XL 2 (*idolorum mysteriis*), et *Ad nat.* I, 7, 25 pour les mystères chrétiens (*de Christianis mysteriis*).
 9. *Sacra Mithriaca* dans *SHA Commodus* 9, 5. Le plus haut grade est appelé *Pater sacrorum*, *CIMRM* 1, 423 (Rome) et 515 au Phrygianum du Vatican, la 19 juillet 374 : *pater et hieroceryx sacr(orum)*. Chez Tertullien, *Ad nat.* I, 7, 23, le Père est *magister sacrorum*. Les cérémonies d'Éleusis sont aussi appelées *sacra*, cf. Suétone, *Vie de Néron*, 3, 8.
 10. Sénèque, *Lettres à Lucilius* XV, 95, 64 : *Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur* (« La partie la plus vénérable du culte des dieux n'est connue que des initiés, ainsi la philosophie ne révèle ses derniers secrets qu'à ceux à qui elle ouvre l'accès et l'intimité de ses cérémonies ») ; voir aussi XIV, 90, 28 (*Haec eius initia sunt*). Cf. Jérôme, *Ep.* 107, 2 (*initiantur*).
 11. *Cultores d(ei) S(olis) i(n)victi Mithrae* à Sentinum (Ombrie), *CIL* XI, 5737 = Dessau 4215.
 12. Cf. l'épithaphe de Fabia Paulina femme de Prétextat, Dessau 1259 (*sacrata Cereri et Eleusiniis, sacrata apud Eginam Hecatae*). Chez les agents cultuels de la Mère des dieux à Mactar (Afrique), « des dendrophores et des *sacрати* des deux sexes (*dendroforiis* (!) et *sacрати* utriusque sexus) », *ILTun* 538 = *CCCA* 5, 80.
 13. *CIL* VI, 30 823 : *sacratissim(is) misteriiis*, est une inscription fausse.

Rome, *CIL* VI, 742 = *CIMRM* 1, 501 : *sacratiss* ;

Rome, *CIL* VI, 3722 a : *[sa]cratiss*.

Une fois ils se nomment *consecranei*¹⁴, une appellation qui n'est pas réservée non plus aux cultes à mystères comme l'apprend une inscription de Mésie¹⁵, mais vise à souligner la dimension communautaire, de même que sur l'Esquilin *sodalitium* exprime la structure collégiale du groupe¹⁶.

Sur le même radical **sac*, le générique *sacerdos* désigne les agents rituels¹⁷, et *sacrarium* désigne une fois un *mithraeum*, mais au début du IV^e siècle¹⁸. Il arrive que la terminologie grecque soit translittérée, comme *mystae* à Samothrace¹⁹, et *syndexioi* à Rome et à Doura Europos (*syndexi*)²⁰, un terme qui s'inspire de la poignée de mains entre Sol et Mithra²¹. En revanche il n'y a qu'une seule attestation du terme de *fratres*²², sur lequel on avait cru à tort pouvoir tisser une ressemblance avec les groupes chrétiens. Tout compte fait, les désignations sont religieuses et associatives, mais guère « mystériques ». Les fidèles n'insistent pas dans leur appellation sur l'initiation et le changement qualitatif qu'elle provoquerait ; ils indiquent davantage la qualité collégiale du groupe auquel ils appartiennent, en usant de la terminologie sociale courante. Dans la deuxième moitié du III^e siècle, au *mithraeum* de San Lorenzo in Damaso, Procentius, père des *sacra*, se glorifie d'avoir offert le lieu de culte à l'instigation du dieu lui-même, et il ne mentionne que des réunions cultuelles heureuses de *syndexi* célébrant des vœux, sans allusion à des initiations ou autres rites de passage :

C'est ici un lieu favorisé des dieux, saint et pieux, bienveillant (*felix, sanctus piusque, benignus*), que Mithra a prescrit, suggérant à Procentius, père des rites (*patri sacrorum*), de lui bâtir et dédier une grotte (*utque sibi spelaeum faceret dedicaretque*). Et voici qu'il s'acquitte d'un doux service, pressant même la hâte d'un travail qu'il a entrepris sous d'heureux auspices, tant son esprit est soucieux que les *syndexi* puissent, dans la joie, célébrer des vœux, éternellement (*ut possint syndexi hilares celebrare vota per aevom*).

14. Rochester (Bretagne), *CIL* VII, 4039 = Dessau 4234.

15. Des *consacrani* de la triade capitoline, J. KOLENDO et B. SULTOV, « Le collège des *Consacrani Iovianorum* dans une inscription de Novae », *Eos* 75 (1987), p. 369-379.

16. Rome (Esquilin), *CIL* VI 3728.

17. DESSAU 4270 : Archelaus père et *sacerdos* ; *CIL* V, 5893 (= DESSAU 4270a) ; *CIL* VI, 2271 (avant 211) ; Ostie, *CIL* XIV, 65 = *CIMRM* 313, en 190 (au *mithraeum* Fagan).

18. *CIMRM* 2, 1698, Carnuntum (Pannonie supérieure), en 307-308.

19. *Mystae* et *symmystae*, P. M. FRASER, *Samothrace. The Inscriptions on Stone*, New York, 1960, n° 36. F. Cumont (*TMMM* 2, n° 4), avait repéré des *mystai* en Phrygie, mais il s'agit de mystes de Zeus.

20. Respectivement : *CIMRM* 1, 423 ; F. CUMONT, « The Mithraeum », dans M. I. ROSTOVITZEFF, F. E. BROWN, C. B. WELLES, *The excavations at Doura Europos. Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work*, Yale 1930.

21. Elle est figurée plusieurs fois, cf. *CIMRM* 350 avec fig. 98, et 1585 à Poetovio (Pannonie supérieure), en 260-268.

22. À Aquincum (Pannonie), *CIL* III, 3415. Les *fratres* de *CIL* VI, 727 = *CIMRM*, 510 (à Rome, Trastevere, sous Commode) désigne des frères biologiques.

Ces petits vers ont été composés par Proficentius, père très digne de Mithra²³.

La seule spécificité appellative de la documentation épigraphique mithriaque est dans la dénomination des grades, même si les sept de la liste donnée par Jérôme²⁴ n'apparaissent pas tous dans les inscriptions. Nous avons donc poursuivi l'enquête à partir des grades, en essayant de déceler si le changement de grade était un signe de promotion au sein de *collegia* hiérarchisés²⁵ ou s'il impliquait pour tout grade une cérémonie d'« initiation ». Les fameuses acclamations des grades, peintes sur le mur droit du *mithraeum* de Santa Prisca sur l'Aventin, peuvent s'appliquer aux deux options²⁶, mais assurément les fresques ne représentent pas des scènes d'initiation, telles qu'on pense pouvoir les reconnaître au *mithraeum* de S. Maria Capua Vetere²⁷. Un ensemble d'inscriptions, chronologiquement cohérent (entre 357 et 376) et bien daté, fournit un autre registre lexical lié à la transmission de six des sept grades (celui de *miles* manque) : *tradere*²⁸, une fois *ostendere* pour les *cryfii* (peut-être parce que c'est le grade du « voilé »). *Tradere* oriente vers la transmission d'un héritage : un enseignement ? des objets rituels ? des responsabilités²⁹ ? Les textes ne permettent pas de décider. Les datations précises permettant de reconstituer des cycles récurrents au printemps, ces « transmissions » ont été comparées à d'autres événements mithriaques datés³⁰, et mises en regard avec les interprétations astronomiques qui dominent aujourd'hui l'interprétation des « mystères » de Mithra, par exemple pour le relief du *mithraeum* de Sidon sensiblement contemporain³¹.

23. CIMRM 423, trad. J. BAYET modifiée p. 179.

24. Jérôme, *Ep.* 107, 2 (*ad Laetam*) : *Corax, Cryphius [= Nymphus], Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater, initiantur* (l'initié reçoit tous les grades : corbeau, voilé [= épousé], soldat, lion, Perses, héliodromus, enfin Père »).

25. Les promotions existent par exemple au Dolichenum de l'Aventin et semblent suivre des ascensions sociales, E. ZAPPATA, « Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines », dans G. M. BELLELLI et U. BIANCHI (éd.), *Orientalia Sacra Urbis Romae Dolichena et Heliopolitana, Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Rome 1996 (*Studia archaeologica* 84), n° 13-15, p. 115-127 et n° 20, p. 133-139 (le *patronus* est de rang équestre), et J. RÜPKE, « Integration und Transformation von Immigrantenreligion : Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom », *Historia antiqua* 21 (2003), p. 105-118.

26. M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde 1965, p. 155 sq. ; cf. E. SANZI, *I Culti orientali nell' Impero Romano. Un' antologia di fonti*, Cosenza 2003, p. 439-440, n° 26 (avec trad. it.).

27. Cf. M. J. VERMASEREN, *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Leyde 1971 (EPRO 16).

28. Cf. Firmicus Maternus, *Err.* 5, 2.

29. CIMRM 1, 400-405 et 515.

30. Le banquet du *mithraeum* de Tienen (Belgique) daté de juin-juillet ; le grafitto du *mithraeum* de S. Prisca « *natus prima luce* » du 20 novembre 202 (Scorpion), CIMRM 1, 498 ; et la consécration d'un *mithraeum* (*janus consacra[tus]*, sic) à Gimmeldingen (Germanie supérieure) le 23 janvier 325 (Verseau), CIMRM 2, 1314.

31. Mithra dans le zodiaque sur un axe bélier-balance, cf. R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford 2006, en part. p. 190-256.

Année	Mois	Jour	Événement	Zodiaque
357	08	10	<i>tradiderunt leontica</i>	Lion
	09	15	<i>Alia tradiderunt</i>	Vierge
358	03	17 (?)	<i>tradiderunt leontic[a]</i>	Poissons (?)
358	04	4	<i>tradiderunt persica</i>	Bélier
358	04	16	<i>tradiderunt heliaca</i>	Bélier
358	04	19	<i>tradiderunt patrica</i>	Bélier
358	04	24	<i>ostenderunt cryfios</i>	Taureau
359	03	11	<i>tradiderunt leontica</i>	Poissons
362	04	1 ^{er}	<i>tradiderunt leontica</i>	Bélier
	04	8	<i>al[i]a tradiderunt [...] leont[ica] [...]tradiderunt c{h}ryfios</i>	Bélier
376	04	8	<i>tradidit hierocoracica</i>	Bélier

II. Lieux de culte et communautés religieuses en Galilée et dans les régions alentour (*Palaestina, Syria et Arabia*), 1^{er}-IV^e siècles

Au second semestre nous avons ouvert un nouveau thème d'enquête centré sur des régions du Levant central, à la croisée de trois provinces romaines (*Palaestina, Syria Phoenicia* et *Arabia*). Pour qui s'intéresse à la mixité religieuse et aux transferts culturels, le Proche-Orient est un laboratoire d'exception, sans doute la plus grande et durable interface de l'Antiquité, tant du fait du croisement des routes N-S et E-O que du fait de la présence de polythéismes et de monothéismes. Les nombreuses situations de diversités ethniques, donc religieuses, portent témoignage de l'épaisseur historique de la région, dont les strates d'identités culturelles variées selon les lieux ne doivent pas faire systématiquement envisager des scénarios généalogiques.

On a d'abord posé les difficultés de l'étude pour l'époque romaine : elles sont à la fois d'ordre documentaire (plus de textes après Flavius Josèphe et peu d'inscriptions en dehors de Césarée maritime) et idéologique (par ex. le modèle d'une Galilée juive puis (judéo ?-)christianisée, l'expression Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Mt 4, 15) étant diversement comprise)³². Ces espaces multireligieux voyaient pourtant cohabiter dans les cités des lieux de culte d'obédiences différentes, rendant parfois difficile l'attribution de certains bâtiments (ainsi, à Sephoris la « maison de Dionysos »). Mais dans des œuvres tardives à projet identitaire ou polémique (par exemple le chapitre 30 du *Panarion* d'Épiphane qui « dépaganise » la Galilée), ces cohabitations ont pu être occultées.

32. Cf. M. A. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee. The Population of Galilee and New Testament Studies*, Cambridge 2002 et S. FREYNE, « Galilee as Laboratory : Experiments for New Testament Historians and Theologians », *New Testament Studies* 53 (2007), p. 147-164.

Retenir cette aire géographique a pour ambition de porter un regard antique sur ces régions, que la géographie politique contemporaine a voilé : du sud au nord, de la Samarie (incluse) jusqu'au sud de l'Anti-Liban, et d'ouest en est, de la côte phénicienne (entre Césarée et Tyr) jusqu'à l'Arabie (Gaulanitide, Trachonitide, Hauranitide et ancienne Décapole), c'est-à-dire pour partie la tétrarchie de Philippe après la mort d'Hérode. Ne pas inclure Jérusalem et la Judée permet de s'affranchir d'une périodisation qui est généralement guidée par les événements qui les ont affectés, notamment les deux guerres de 66-73 et 132-136. Pour une étude centrée sur les lieux de culte et les communautés religieuses en Galilée et dans les régions avoisinantes, ces césures traditionnelles sont mal adaptées, car d'une part, la Galilée et ses environs au nord eurent un statut politique propre jusqu'à la fin du I^{er} siècle de notre ère, et d'autre part les régions voisines au nord (la principauté ituréenne puis de Chalcis) et à l'est (l'Arabie) n'entrent que progressivement sous contrôle romain malgré la création de la province de Syrie dès 63 avant notre ère. L'aire proposée à l'étude était un ensemble bien connecté dans l'Antiquité (voir par exemple la diffusion du monnayage tyrien et la densification du réseau routier à partir de la création des provinces d'Arabie en 104 et de Syrie-Palestine vers 120) et les régions montagneuses, ou bien celles du littoral, partageaient des traits religieux (cf. les sanctuaires du mont Hermon³³) par-delà de réelles différences liées à l'histoire.

L'étude ira de 40, lorsqu'Hérode est officiellement reconnu comme roi de Judée, jusqu'en 325, après la « lettre aux provinciaux d'Orient (ἐπαρχιώταις ἀνατολικοῖς) » de Constantin (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 2, 48-60), parce que la donne politico-religieuse s'oriente désormais différemment. Entre ces deux bornes, les deux changements historiques majeurs, porteurs de modifications pour les lieux de culte et les communautés religieuses sont, d'une part l'uniformisation administrative de l'espace étudié – organisation en provinces militarisées avec afflux de soldats (voir le camp de Legio en Galilée), et création de cités/*poleis* –, d'autre part l'importante immigration de Juifs en Galilée après la prise de Jérusalem en 70. Ces deux faits administratifs et démographiques ont modifié les équilibres ethniques et religieux. S'y ajoutent des phénomènes plus circonscrits, comme le dynamisme des communautés samaritaines (en Samarie d'abord mais aussi vers le littoral) et des communautés locales de haute Galilée jusqu'à l'anti-Liban (cf. les sanctuaires dits villageois ou ruraux), et la multiplication des communautés chrétiennes qui n'est attestée archéologiquement qu'à partir de la deuxième moitié du III^e siècle³⁴.

33. Cf. J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l'empire romain*, Beyrouth 2009, p. 333-367.

34. Cf. une découverte discutée à Legio, Y. TEPPER, L. DI SEGNI, *A Christian Prayer Hall of the 3rd Century CE at Kfar 'Othnai (Legio). Excavations at the Megiddo Prison 2005*, Jérusalem 2006. Voir N. BELAYCHE, « Cults in Contexts in Hellenistic and Roman Southern Levant : The Challenge of Cult Places », dans O. TAL, Z. WEISS (éd.), *Expressions of Cult in the Southern Levant in the Greco-Roman Period. Manifestations in Text and Material Culture*, Turnhout 2017 (Contextualizing the sacred 6), p. 3-21.

On mettra donc en relation lieux de culte³⁵, communautés religieuses et changements historiques de façon à mesurer l'impact de ces derniers au plan religieux.

Pour prendre la mesure du multiculturalisme et de sa représentation à l'époque romaine, nous avons commencé par les deux premiers chapitres du livre XVI de la *Géographie* de Strabon d'Apamée³⁶. Sous sa plume, le nom de « Syriens » ou « Assyriens » recouvre une acception plus ou moins large, depuis tout le Proche-Orient (XVI, 2, 1 [C 749]) jusqu'à une zone plus restreinte (XVI, 2, 2) :

D'autres, en revanche, en répartissant la Syrie toute entière (τὴν Συρίαν ὅλην) entre Coelé-Syriens, Syriens et Phéniciens (εἰς τε Κοιλοσύρους καὶ Σύρους καὶ Φοίνικας), soutiennent qu'à ceux-ci se mêlent (ἀναμειχθαί) quatre autres peuples (τέτταρα ἔθνη) : les Judéens, les Iduméens, les Gazéens et les Azotiens (Ἰουδαίους Ἰδουμαίους Γαζαίους Ἀζωτίους), voués à l'agriculture comme les Syriens (ὡς τοὺς Σύρους) et les Coelé-Syriens, ou au commerce comme les Phéniciens (ὡς τοὺς Φοίνικας).

Le point qui nous a plus spécialement retenus est l'insistance de Strabon à souligner les voies de passage et les échanges (par ex. XVI, 2, 16 [C 754-755]) ainsi que le mélange ethnique pour toutes les zones qu'il parcourt³⁷, et qu'il classifie ici en fonction des dominantes d'activités (agriculture ou commerce). Sur la région privilégiée par notre étude (le Levant central), sa description répertorie des Égyptiens, des Arabes (Iduméens/Nabatéens au sud), des Phéniciens et des Judéens :

on peut dire que cette ville (Jérusalem), qui, ainsi que nous le faisons remarquer tout à l'heure, s'aperçoit depuis le port de Iopé, dépend encore de la Judée maritime : seulement elle en représente l'extrémité septentrionale. À partir de là, presque tout le reste de la Judée s'offre à nous, fractionné entre des tribus mélangées d'Égyptiens, d'Arabes et de Phéniciens (τὰ πολλὰ δ' ὡς ἕκαστα ἐστὶν ὑπὸ φύλων οἰκούμενα μικτῶν ἕκ τε Αἰγυπτίων ἔθνων καὶ Ἀραβίων καὶ Φοινίκων). Tel est effectivement l'aspect du pays dans la Galilée, dans les districts de Jéricho et de Philadelphie et dans le district de Samarie (on sait qu'au nom ancien de Samarie Hérode a substitué le nom de Sébasté³⁸). Mais, malgré la présence de ces éléments étrangers (ὄντων μίγδων), ce qui se dégage de plus certain de l'ensemble des traditions relatives au temple de Jérusalem, c'est que les Égyptiens sont les ancêtres de ceux qu'on appelle aujourd'hui Judéens³⁹. (XVI, 2, 34 [C 760]).

Strabon, qui écrit sous Auguste, donne un tableau informé par ses auteurs hellénistiques, et mis à jour sur des évolutions récentes, comme la judaïsation

35. Cf. J. SCHEID, « Comment identifier un lieu de culte ? », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8 (1997), p. 51-59 ; A. VAUCHEZ (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000 (CEFR 273) ; et P. BRULÉ, *Comment percevoir le sanctuaire grec ? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris 2012, p. 201-208.

36. *Strabon's Geographika*, éd. S. RADT, IV (texte et trad.) et VIII (comm.), Göttingen 2005 et *Il Medio Oriente di Strabone, Libro XVI della Geographia*, éd. N. BIFFI, Bari 2002.

37. Les commentaires ont déjà répertorié les erreurs ou approximations géographiques.

38. Cf. S. FREYNE, « Behind the Names : Galileans, Samaritans, Ioudaioi », dans S. FREYNE, *Galilee and Gospel. Collected Essays*, Tübingen 2000, p. 161-182.

39. Strabon est ici dépendant d'une littérature de *Ioudaïka/Peri Ioudaiôn* qui s'est développée depuis le III^e siècle avant notre ère.

des Iduméens⁴⁰. L'étude des lieux de culte veillera à tester la fiabilité du tableau strabonien.

Parmi les signes de l'appartenance culturelle de ce monde levantin central à la *koinè* gréco-hellénistique (expression préférable à « hellénisation »), nous nous sommes arrêtés sur les légendes de fondation des cités nouvellement créées ou réorganisées en cités grecques. Rapportées par le monnayage et par des mythographes tardifs, byzantins, elles font une large place à des fondateurs grecs, seuls capables d'illustrer les cités dans un monde hellénisé. Scythopolis par exemple se réclamait de Dionysos et de sa nourrice. En revanche, Césarée maritime, sur une coupe du IV^e siècle de notre ère conservée au Musée du Louvre, met en images sa fondation phénicienne (et son fondateur Straton) et sa refondation en colonie romaine, en passant sous silence Hérode qui lui donna son nom, son port et son temple d'Auguste⁴¹. Ces cités trahissaient donc souvent une culture mêlée, locale et grecque (voire romaine), dont elles étaient tissées. À Akko-Ptolémaïs, les monnaies d'époque romaine (à partir de Caracalla) figurent le foudre de Zeus et du grand dieu sémitique de l'orage, la *harpè* de Persée – le héros grec immortalisé à Jaffa –, la massue d'Héraclès issu de Zeus, identifié au Melqart tyrien (et dont le fils entre dans les traditions mythologiques de Gaza), ainsi que le caducée de Mercure messenger de Zeus. Plus au sud à Jaffa (Ιόππη), le monnayage contemporain privilégiait la légende de Persée et Andromède qui rattachait la cité à la mythologie grecque⁴², tout en la reliant à la Palestine la plus ancienne puisque la fondation était réputée antérieure au Déluge (*antiquior terrarum inundatione*)⁴³. La source d'eau rouge qui coulait près de la ville gardait vivante la mémoire du héros grec qui, « après avoir détruit le monstre marin qui menaçait la fille de Céphée, se lava de son sang dans la source »⁴⁴. Rome elle-même avait frémi en 58 avant notre ère à la vue des os du monstre portés en triomphe⁴⁵.

L'attrait de l'hellénisme, réel, n'avait donc pas fait table rase des traditions antérieures. Hélas, les traces matérielles (lieux de culte et pratiques) non juives/païennes des III^e-I^{er} siècles ont largement disparu lors de la lutte judéenne contre

40. Strabon, XVI, 2, 34 [C 760] : « Les Iduméens sont d'anciens Nabatéens chassés de leur patrie à la suite de discordes intestines, et qui, mêlés aux Juifs, ont fini par partager leurs moeurs (τὼν νομίμων τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐκοινώνησαν) ». Pour une confirmation documentaire, A. KLONER, *Maresha Excavations Final Report I : Subterranean Complexes 21, 44, 70*, Jérusalem 2003 (IAA Reports 17), et E. ESHEL, « Inscriptions in Hebrew, Aramaic and Phoenician Script », dans A. KLONER, E. ESHEL, H. KORZAKOVA, G. FINKIELSZTEJN (éd.), *Maresha Excavations Final Report III : Epigraphic Finds from the 1989-2000 Seasons*, Jérusalem 2010 (IAA Reports 45), p. 35-88, en part. p. 79-82.

41. *CIIP* 2, 1138 ; <http://www.louvre.fr/mediasimages/coupe-de-cesaree-de-palestine>, consulté le 12 mars 2018.

42. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 3, 420 : « les empreintes laissées par les chaînes d'Andromède et qui attestent l'ancienneté de la légende (ἐνθα καὶ τῶν Ἀνδρομέδας δεσμῶν ἔτι δεικνύμενοι τύποι πιστοῦνται τὴν ἀρχαιότητα τοῦ μύθου) ».

43. Plinie, *Histoire naturelle* 5, 69 ; Ammien Marcellin XXII, 15, 24.

44. Pausanias IV, 35, 9 ; cf. aussi Plinie, *HN* 5, 128.

45. Plinie, *HN* 9, 11.

les Séleucides, à fortes motivations religieuses d'après le premier livre des *Maccabées* (suivant l'injonction du Dt 12, 2-3). Judas d'abord avait brûlé le temple d'Astarté-Atargatis à Karnaim et celui de Dagon à Azotos, puis Simon s'en prit aux cultes « païens » à Jérusalem, Gaza et Beth Zur⁴⁶. Puis, la violente conquête hasmonéenne, sous Jean Hyrcan et surtout Alexandre Jannée (103-76), a poursuivi la destruction des cultes « étrangers » dans une opération de rejudaïsation de la Palestine sous des rois qui se voulaient à la fois ethnarques et grands-prêtres. À Mispe Yamim en haute Galilée, des figurines en bronze datant à l'époque perse, représentant des divinités égyptiennes (Apis, Osiris, Horus, Isis) et conservées dans le sanctuaire à l'époque hellénistique, ont été retrouvées brisées et dispersées, peut-être en signe de désacralisation⁴⁷. Dans la mesure de la documentation disponible, surtout archéologique, nous avons dressé le répertoire des attestations de lieux de culte à l'époque hellénistique dans la région considérée. Plusieurs lieux de culte conservaient les plans traditionnels à cour ouverte avec autels⁴⁸ : à Tel Dan⁴⁹ et Mispe Yamim en Haute Galilée⁵⁰, au Mont Garizim en Samarie, ou encore à Mamré près de Hébron dans un sanctuaire à la fois juif et iduméen, qui a livré un autel du II^e siècle au dieu Qôš⁵¹. Sur la base de cette documentation archéologique, Oren Tal conclut à une « dominance of local tradition in Palestine popular cult »⁵², bien que la documentation, généralement publique, ne donne guère accès aux « cultes populaires ». L'épigraphie religieuse d'époque hellénistique est instructive à défaut d'être en nombre⁵³. Ainsi, à Kafr Yassif (au nord-ouest de Ptolémaïs-Akko), un autel votif (τὸν βωμὸν κατ' εὐχὴν) fut dédié au milieu du II^e siècle avant notre ère « à Hadad et Atargatis, dieux attentifs ([A]δάδωι καὶ Ἀταργάτει

46. Respectivement : 1 Macc. 5, 44 & 65 ; 10, 84 ; 13, 47-48 ; 14, 7.

47. R. FRANKEL, R. VENTURA, « The Mispe Yamim Bronzes », *BASOR* 311 (1998), p. 54.

48. Cf. au Carmel selon Tacite, *Histoires* II, 78, 3-4 : « on appelle ainsi une montagne et un dieu (*ita vocant montem deumque*). Il n'existe, de ce dieu, ni statue ni temple (*nec simulacrum deo aut templum*), telle était la tradition léguée par les ancêtres (*sic tradidere maiores*) : seulement un autel et un culte (*ara tantum et reverentia*) ».

49. *IGLS* XI (Mont Hermon, Liban et Syrie), A/12, fin III^e-début II^e avant notre ère. Cf. V. TZAFERIS, « The "God who is in Dan" and the Cult of Pan at Banias in the Hellenistic and Roman Periods », *Eretz Israel* 23 (1992), p. 128-135*.

50. R. FRANKEL, R. VENTURA, « The Mispe Yamim Bronzes », *BASOR* 311 (1998), p. 40-49 : 'STRIT (Astarté) reçut l'offrande d'un vase (*situla*) égyptien, gravé ensuite de la dédicace en phénicien, pour avoir été attentive à la prière d'un certain 'KBW.

51. Respectivement : E. STERN (éd.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, I, Jérusalem (1993), s.v. Dan, p. 331 ; III (1992), s.v. Mizpe Yamim ; V (2008), s.v. Gerizim, Mount, p. 1746-1748 ; A. E. MADER, « Chronique. Les fouilles allemandes au Ramet El Khalil », *RBi* 39 (1930), p. 104-108 et J. E. TAYLOR, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, p. 87-88.

52. O. TAL, « Cult in Transition from Achaemenid to Greek Rule : The Contribution of Achaemenid-Ptolemaic Temples of Palestine », *Transeuphratène* 36 (2008), p. 165-183, citation p. 177.

53. Deux exceptions notables en épigraphie araméenne et hébraïque au Garizim (I. MAGEN, E. LEVIN, M. GUGGENHEIMER, H. MISGAV et L. TSFANIA, *Mount Gerizim excavations. 1. The Aramaic, Hebrew and Samaritan inscriptions*, Jérusalem 2004 ; et J. DUŠEK, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*, Leyde 2012) et à Beth-Guvrin – Maresha (voir *infra*).

θεοῖς ἐπηκόοις) » par Diodotos fils de Néoptolème « pour lui-même, sa femme Philistas et leurs enfants »⁵⁴. Les dieux sont honorés sous leur nom syrien par un couple hellénisé d'après son onomastique et pour une qualité d'écoute (*épèkoos*) répandue dans des milieux grecs. Pour notre étude régionale, en Palestine hellénistique, on rencontre moins le fonds sémitique païen en dehors de toute interaction avec une dimension grecque qu'en Syrie du nord ou dans le Hauran voisins⁵⁵.

ἀλλ' εἰ μὲν Σύρος ἐσσί, “Σαλάμ”,
εἰ δ' οὖν σὺ γε Φοῖνιξ, “Αὔδονίς”,
εἰ δ' Ἑλλην, “Χαῖρε”,
τὸ δ' αὐτὸ φράσον.
Méléagre de Gadara⁵⁶.

Enfin, l'appartenance des cités palestiniennes à l'hellénisme et à sa *paideia* est illustrée par de grandes figures de la pensée et de la littérature hellénistique. De « la terre sacrée de Gadara » (Umm Qeis) en Décapole⁵⁷ venaient Menippe (philosophe cynique du III^e siècle admiré du satiriste Lucien au II^e siècle de notre ère), Méléagre (poète du I^{er} siècle dont une épigramme funéraire citée ci-dessus atteste de pays trilingues), Théodore (qui enseigna la rhétorique à l'empereur Tibère, Suét., *Tib.* 57, 1), et surtout le grand philosophe épicurien Philodème (110-45/43) dont la bibliothèque a été retrouvée dans les cendres d'Herculanum. D'Ascalon sur la côte était originaire Antiochos (129/27-68) qui devint le chef de l'école académicienne d'Athènes où Cicéron suivit ses cours. Mais l'exemple le plus achevé, et le plus complexe, de la symbiose culturelle indigéno-grecque est donné par l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos⁵⁸. Nous avons analysé les passages relatifs à la « théo-cosmogonie » (éd. Baumgarten, 809, 15-811, 17) de façon à identifier comment l'auteur a combiné ses matériaux (mésopotamiens, syro-phéniciens, panhelléniques et évhéméristes) pour construire un récit/*mythos* d'inspiration hésiodique.

Le séminaire intensif de clôture du samedi 3 juin 2017 a été consacré aux chapitres 2-12 du livre 30 (« Contre les Ébionites ») du *Panarion* d'Épiphanes de Salamis relatifs au récit du comte Joseph de Tibériade et à l'existence de l'Ἀδριανεῖον. Il a été animé conjointement avec Catherine Saliou, directrice d'études à la Section des sciences historiques et philologiques.

Françoise Van Haepere, Université de Louvain (B), a été directrice d'études invitée (conjointement par Philippe Hoffmann) du 15 mars au 12 avril 2017 pour

54. *SEG* 18, 622.

55. Cf. J. TEIXIDOR, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near-East*, Princeton 1977.

56. *Anthologie grecque* VII, 419, 7-8 : « Maintenant, si tu es Syrien, 'Salam !', si tu es Phénicien 'Audonis !', si tu es Grec 'Chairè !' ; et réponds de même ».

57. Cf. T. M. WEBER, *Gadara – Umm Qes I : Gadara Decapolitana – Untersuchungen zur Topographie, Geschichte, Architektur und der Bildenden Kunst einer “Polis Hellenis” im Ostjordanland*, Wiesbaden 2002.

58. A. I. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leyde 1981 (EPRO 89).

un cycle de conférences sur « Étrangère et ancestrale, *Mater Magna* dans l'Occident romain ».

Le mercredi 31 mai 2017, Tyler Jo Smith (University of Virginia, USA), a donné une conférence sur « *Interaction, Cult, and Memory in the Art of Southwest Anatolia* ».