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

Résumé des conférences et travaux

126 | 2019

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2017-2018)

Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2612>

DOI : 10.4000/asr.2612

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 139-148

ISBN : 978-2909036-47-2

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], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2612> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2612>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de Rome et du monde romain

Nicole BELAYCHE

Directrice d'études

Nous avons ouvert le premier thème sur les lieux de culte et les communautés religieuses dans le Levant central par une étude de l'emploi de *kyrios*, seigneur d'un lieu/temple, dans les appellations divines proche-orientales. Puis nous avons examiné les lieux de culte dans des cités de cette région, aux faciès culturels différents : Scythopolis-Beth Shean, Néapolis et Sébastè, et Césarée maritime. Pour le second thème consacré à l'initiation dans les mystères, nous avons commencé par l'articulation entre cérémonies civiques et pratiques mystériques, car le syntagme « *mystèria kai thysiai* » se retrouve dans plusieurs cités. Puis nous avons proposé une interprétation des fresques du *mithraeum* de Césarée maritime récemment publié, et terminé par les initiations à Éleusis au II^e siècle de notre ère.

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

Ce thème a été ouvert l'an dernier (voir *Annuaire de l'EPHE-SR* 125, p. 159-164). L'entrée en matière s'est faite avec le corpus des divinités qualifiées de *kyrios* / seigneur, maître (*Lord*) ou *kyria* / maîtresse, Dame, au Proche-Orient, une appellation – un « attribut onomastique »¹ – qui avait déjà retenu notre attention lors de nos travaux sur les puissances divines (et une tendance considérée par certains chercheurs comme « hénothéiste »). Car *kyrios* fait partie des notions ou appellations que l'histoire des religions depuis le début du XX^e siècle a systématiquement mises en relation avec l'Orient ou des influences orientales. En l'occurrence la vulgate historiographique a fait de cet épithète une caractéristique divine « orientale », sur une base linguistique (la traduction du syro-phénicien *Ba'al* / *Ba'alat*) et sémantique (l'expression d'une souveraineté absolue de la divinité et d'un rapport de dépendance du dévot à son égard)². La diffusion du terme dans le monde

1. J'emprunte le terme aux recherches du programme du Conseil européen de la recherche (ERC), *Mapping Ancient Polytheisms*, cf. C. BONNET *et al.*, « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées” (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84-2 (2018), p. 567-591.
2. Cf. A. D. NOCK, « Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire », *Journal of Hellenic Studies* 45 (1925), p. 84-101 (= *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, p. 33-48, en part. p. 47) et H. W. PLEKET, « Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as

méditerranéen daterait de l'époque hellénistique et se serait accentuée à l'époque impériale³. Or comme Paul le rappelait dans la première *Lettre aux Corinthiens* (8, 5), εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί.

L'examen des attestations épigraphiques (qui n'ont rien du formulaire systématique) a dessiné une géographie concentrée dans les aires syro-phéniciennes et arabes (littoral syrien, l'Anti-Liban de la Bekaa jusqu'au Hermon, plus à l'est sur le plateau du Hauran jusqu'à Gerasa et Bosra au sud et jusqu'à l'Euphrate). Comme nous l'avions déjà constaté pour les attestations de *kyrios* dans la zone thraco-danubienne, celles-ci désignent essentiellement le statut d'autorité d'une divinité (telle Zeus pour les Grecs⁴), plus spécialement lié à un sanctuaire et à « son » lieu, sans manifestation d'expérience religieuse de type particulier. À simple titre d'exemple dans une documentation régionale analysée de près, à Berytus/Héliopolis, la plus romaine des anciennes cités phéniciennes de la côte, toute divinité qui a un sanctuaire public est *kyrios/a*. Dans cette colonie romaine⁵ s'est opérée une combinaison entre une tradition indigène de seigneur du lieu (*ba'al*) – exemplifiée par (translittéré) Βαλμαρκωδ / *Balmarcod*, le « Maître des danses », κοίρανε κόμων, dans son sanctuaire de Deir el-Qalaa⁶ –, et la création coloniale de dieux romains, comme Jupiter et Mercure, habitués à être des « *domini* » en latin et pouvant cohabiter comme deux « Seigneurs » selon la construction même du polythéisme⁷.

Tous les hommages héliopolitains à Mercure (sauf deux), généralement en latin, sont offerts *Mercurio domino*⁸, ce qui plaide en faveur d'une désignation formulaire⁹. Une dédicace villageoise, qui honore « Mercure maître du village de Ham

Servant of the Deity in the Greek World », dans H. S. VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde 1981, p. 152-192 (« an Eastern religiosity » p. 176).

3. H. W. PLEKET, « Religious History as the History of Mentality » (n. 2), p. 155 : « this dependency is strengthened and disseminated in the Hellenistic-Roman period under Oriental influence and in connection with the rise of autocratic political systems ».
4. Cf. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne ap.* Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 10, 7 (= Jacoby, 790.F, 2, 46) : Βεελσάμην, ὃ ἐστι παρὰ Φοῖνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἑλλήσιν.
5. A.-R. HOŠEK, *Territoires et religions en contact. La colonie romaine de Berytus, de sa fondation au III^e siècle de notre ère* (thèse EPHE), Paris 2012, I, en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01552363>.
6. Cf. J.-P. REY-COQUAIS, « Deir el Qalaa », *Topoi* 9-2 (1999), p. 626-627 ; J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth 2009, p. 138-139 ; N. BELAYCHE et A.-R. HOŠEK, « Anatomie d'une rencontre dans des constructions volontaires : les colonies romaines de l'Orient romain », dans N. BELAYCHE et J.-D. DUBOIS (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, p. 389-391.
7. Cf. A.-R. HOŠEK, « De Berytus à Héliopolis : nouvelles identités et recompositions territoriales », dans C. BRÉLAZ (éd.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient. Interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain*, Paris 2017, p. 311-330.
8. *Année Épigraphique* 1924, 1138 (Berytus) : Mercurio / Domino / Q(uintus) Antonius / Eutyches / Sacerdotia/nus pro sal[u]te sua et uxo/ris et filio[r(um)] / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit) ; *AE* 2009, 1572 (Berytus) : [Mer]curio Domin(o) / [e]x responso Apolli/nis C(aius) Iulius Her/mes Cinnamu[s] / geometra.
9. A.-R. HOŠEK, *Territoires et religions en contact* (n. 5), I, p. 301-302.

(Μερκουρίω δωμίνω κῶμης Χάμωνος) » à l'occasion de la construction de son temple¹⁰, renforce l'argument puisque le latin *domino* y est translittéré en lettres grecques. Jupiter héliopolitain est *dominus* / *kyrios*, et il reçoit d'autres attributs onomastiques lorsqu'il s'agit d'exprimer une stature exaltée de type hénothéiste (e. g. Διὶ μεγ[ίσ]τῳ Ἡλιοπολείτῃ κυρίῳ) expérimentée lors d'un oracle ([εὐξάμ]ενος κατὰ χ[ρηματισ]μόν)¹¹. L'ajout de qualités supplémentaires (*megistos*, *despotès*) indique que l'attribut *kyrios* est trop commun et juridique pour exprimer une relation particulière avec la divinité – ce que confirme (entre autres cas) au sud-ouest d'Abila un autel offert en 166/167 par onze dévots « à Kronos *kyrios*, à la suite d'un oracle des dieux Zeus et Apis d'Abila ([Κρόν]ῳ κυρίῳ κατὰ [χρησ]μὸν θεῶν [Διὸς καὶ Ἀπίδος Ἀβίλης) »¹², où la divinité du lieu est « Seigneur »¹³, mais pas les dieux de l'expérience religieuse.

Vénus, qui est la plus romaine des trois figures divines de la « triade héliopolitaine »¹⁴, est pareillement *domina*¹⁵. D'autres déesses également sont « *kyria* », par exemple la déesse syrienne (Θεᾷ Συρία Ἱερα[π]ολιτῶν) Atargatis (ὑπὸ τῆς κυρίας Αταργάτῃ[ς]) sur le versant oriental du Hermon¹⁶. Même dans ce cas où le dédicant est « esclave » de la déesse (Λούκιος δοῦλος αὐτῆς) – qu'il soit un prêtre mendiant¹⁷ ou un agent rituel collectant les revenus de terrains appartenant au sanctuaire –, la déesse est son « maître », son patron. Artémis à Gerasa (Djerash) fournit un dossier tout aussi convaincant du fait de sa compétition avec Zeus, installé depuis longtemps à l'entrée de la cité. Dans le nouveau dispositif urbanistique, son temple acquit une stature prééminente et fut monumentalisé sous Antonin le Pieux. Artémis reçoit quatre dédicaces comme *kyria*, à la fois par des indigènes hellénisés et par des Romains, entre le dernier quart du 1^{er} siècle¹⁸ et le 1^{er} siècle, quand elle est honorée comme « Maîtresse céleste » par des agents rituels (ἀρχιβωμιστᾶι) d'autres

10. *Ibid.*, I, p. 302.

11. *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie (IGLS)* VI, 2729, l. 3-4 et 6-7 ; voir aussi 2730 : Θεᾷ μεγίστῳ / Ἡλιοπολίτῃ / δεσπότῃ / [Κ]άσσιος / Οὐῆρος / ἅμα Χαρείνῃ / συμβίῳ τῇ ἀξιο/λογ]ωτάτῃ καὶ [- - -].

12. *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (RICIS)* 402/1005 (avec traduction) : « En l'an 478 [...] au seigneur [Kron]os conformément à un oracle des dieux [Zeus] et Apis d'Abila, pour le salut des Seigneurs [liste de 11 noms] ont fait l'autel sous le prêtre à vie Sahaimos fils de Diodotos ».

13. Voir aussi *Orientis Graeci Inscriptiones Graecae (OGIS)* 606 (entre 14 et 29 de notre ère) : Κρόνῳ κυρίῳ καὶ τῇ πατρίδι.

14. A.-R. HOŠEK, *Territoires et religions en contact* (n. 5), I, p. 402-409. Sur de récentes réserves sur la construction historiographique de cette notion de « triade », *ibid.*, I, p. 430-474, et A. J. M. KROPP, « Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis (Baalbek). The Images of the 'triad' and its alleged syncretisms », *Syria* 87 (2010), p. 229-264.

15. *Année Épigraphique* 1924, 137 : Veneri Dom(inae) / Caninia pr(o) s(alute) s(ua) / et Q(uinti) et fil(ii) Max(im)i) / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit).

16. *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie* XI, 45, B 3-5 et A 1-4.

17. J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth 2009, p. 79.

18. En 79-80, Artémis *kyria* reçoit un portique (Ἀρτέμιδι κυρία τὴν στοὰν ἐπήσαν (*sic*) ἐκ τῶν ιδίων) et un cellier ou une citerne (καὶ τὸν λάκκον) de la part d'un groupe de dévots (οἱ σεβόμενοι), *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas pertinentes (IGRR)* III, 1363.

dieux (Apollon, Korè et les *sunnaoi theoi*)¹⁹. En 209-211, Flavius Munatius, bou-leute, offrit le pavement en mosaïque du *pronaos* de son temple²⁰. À nouveau la désignation semble formulaire pour une divinité civique, comme à Laodicée du Liban où elle est honorée comme *kyria* par deux prêtresses²¹.

En résumé²², au Levant – mais ailleurs aussi (Thrace et environs, Égypte) –, *kyrios/a* est généralement la reconnaissance dévotionnelle, une expression d'honneur (« *a courtesy title* », A. D. Nock²³) d'une souveraineté divine sur un sanctuaire voire un village. Les expressions d'une relation religieuse plus personnelle ou d'une stature hénothéiste de la divinité sont très occasionnelles et ne permettent pas de confirmer le modèle historiographique dominant.

Nous avons ensuite abordé les études locales en partant de la cité de Scythopolis/Beth Shean, dans la vallée du Jourdain au sud du lac de Tibériade. Cette cité grecque²⁴ de Décapole (une entité administrative qui n'a plus de réalité à partir du II^e siècle)²⁵ est un terrain important pour une étude sur les lieux de culte, car plusieurs structures templaires ont été mises au jour lors des fouilles, même si dans la ville une seule à ce jour (le sanctuaire de Déméter et Korè au pied du théâtre) a pu être attribuée avec certitude grâce aux inscriptions *in situ*. Dans le panthéon de la cité, les archéologues mettent Dionysos au premier rang des dieux, ainsi que le culte impérial pour certains. L'examen de la documentation épigraphique et archéologique invite à dessiner une configuration polythéiste plus équilibrée.

Nous sommes partis des deux sanctuaires attribués. De tradition grecque²⁶, la cité vénérât sous Démétrios II Nicator, au II^e siècle avant notre ère, Zeus Olympios²⁷,

19. *Supplementum Epigraphicum Graecum* [désormais SEG] 38, 1652 : ἀγαθῇ τύχῃ / Ἀκρίσιος Ἀμύντου / καὶ Διογένης καὶ Ἀμύν/τας υἱοὶ ἀρχιβωμισταὶ / Ἀπόλλωνος καὶ Κόρης / καὶ τῶν συννάων θεῶν / εὐξάμενοι τῇ Κυρίᾳ Οὐρανίᾳ / Ἀρτέμιδι τὸν ἀκμάζοντα / Καὶρὸν ἐκ τῶν ἰδίων / ἀνέθηκα. Voir aussi SEG 35, 1573.

20. SEG 7, 869 : [τὸ πρό]βαιον τῆς κυρίας Ἀρτέμ[ιδ]ος ἐκ τῶν ἰδίων ἐψηφοθέτη[σ]εν.

21. En 115/6 Zosipatra, ἱερασαμένην τ<η>ς κυρίας Ἀρτέμιδος, et l'année suivante Berenikè, IGLS IV, 1263, 6-8 (= RICIS 402/0302) et 1264.

22. Pour l'examen complet du dossier, N. BELAYCHE, « *Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences* », dans V. GASPARINI, M. PATZELT, R. RAJA, J. RÜPKE et E. URICIOLI (éd.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World, Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin, 2019, sous-presses.

23. A. D. NOCK, « *Studies in the Graeco-Roman Beliefs* » (n. 2), p. 87.

24. Elle deviendra colonie romaine dans la deuxième moitié du III^e siècle, cf. R. LAST, A. LANIADO, P. PORATH, « *A Dedication to Galerius from Scythopolis. A Revised Reading* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 98 (1993), p. 229-237. Le Talmud de Babylone (TB Av. Zar. 1, 3, 39c) mentionne « le marché des Saturnales ».

25. Cf. A. LICHTENBERGER, *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Wiesbaden 2003, et T. KAISER, « *Some remarks about religious life in the Decapolis* », *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 38 (2004), p. 173-185.

26. Les traces de pratiques sémitiques sont parcellaires et dispersées, cf. A. OVADIAH et I. ROLL, « *A Greek Dedicatory Inscription to 'Azizos* », *Israel Exploration Journal* 38 (1988), p. 177-180.

27. Cf. K. J. RIGSBY, « *The Cult of Zeus Olympios under the Seleucids* », *Transactions of the American Philological Association* 110 (1980), p. 233-242.

les Dieux sauveurs (les Dioscures)²⁸, ainsi que les souverains séleucides, servis par des prêtres dont l'album nous est parvenu²⁹. Le culte royal de Zeus Olympios s'est poursuivi sur l'acropole, où des colonnes témoignent de la monumentalité du sanctuaire à l'époque romaine : *Zeus Akraios sôter* y est honoré par un citoyen romain en 139/140³⁰, et quelques années plus tard, en 144/145, une grecque, Théogène fille de Tobias, membre d'après son patronyme d'une famille sémitique hellénisée, offrit un autel octogonal au même dieu, Διὶ Ἀκραίῳ³¹. L'autre lieu de culte dont les titulaires sont connus : Déméter et Korè (et Pluton ?), se trouve au centre de la cité, mais on attend le rapport de fouilles final, avec la publication des inscriptions (dont une « à *Kyria Korè* »)³². Assurément la localisation centrale et la représentation sur les monnaies d'Élagabal de Déméter et Korè coiffées du *calathos* signalent qu'elles assumaient une protection civique. Au bout de la « rue Palladios », les archéologues ont voulu reconnaître sur la large plateforme enceinte, avec basilique au fond, un *temenos* au milieu duquel se serait dressé un temple de Dea Roma et de l'empereur (qu'ils appellent *Caesareum*)³³ ; nous avons émis de nombreux doutes³⁴.

Quant à Dionysos enfin, sa prééminence dans le panthéon civique, généralement avancée par les savants, repose sur un riche faisceau d'attestations.

1) Pline (*Histoire Naturelle* V, 74), confirmé par le nom public de la cité et des légendes monétaires³⁵, rappelait que la ville était le lieu de l'inhumation (ou de la naissance ?) de Nysa, la nourrice de Dionysos : « Scythopolis, jadis Nysa (*Scythopolim, antea Nysam*), où Liber Pater (= Bacchus/Dionysos) installa des Scythes après y avoir inhumé sa nourrice (*a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis*) ». En 141/142, une inscription exprime publiquement le mythe de fondation sur un autel hexagonal en calcaire, décoré de masques de Dionysos, de Pan et de Silène et portant des attributs dionysiaques (thyrses, syrinx et pedum) : Ἀγαθῇ Τύχη. Θεῷ Διονύσῳ, κτίστη τῷ κυρίῳ, Σέλευκος Ἀρίστωνος χαριστήριον (« À la bonne fortune. Au dieu Dionysos, seigneur fondateur, en reconnaissance, Seleucos fils

28. Cf. A. OVADIAH, « Greek Cults in Beth Shean / Scythopolis in the Hellenistic and Roman Periods », *Eretz Israel* 12 (1975) (*N. Glueck Memorial Volume*), n° 1, p. 116 (en hébreu avec résumé anglais), p. 122*, et G. FUKS, *Scythopolis. A Greek City in Eretz-Israel*, Jérusalem, 1983 (en hébreu), p. 81.

29. *SEG* 8, 33.

30. B. LIFSHITZ, « Der Kult des Zeus Akraios und des Zeus Bakchos in Beisan (Skythopolis) », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 77, 1-2 (1961), n° 1, p. 186-190 : ἔτους γς' / Λούκιος Οὐάριος Κυ/ρεῖνα Πρόκλος Διὶ Ἀκραίῳ [Σ]ω[τ]ήρι / μετ' εὐχαριστίας / ἀνέθηκε[ν].

31. *SEG* 37, 1529.

32. Cf. A. LICHTENBERGER, *Kulte und Kultur der Dekapolis* (n. 25), p. 144-145.

33. G. MAZOR, A. NAJJAR, *Nysa-Scythopolis: The Caesareum and the Odeum. Bet She'an I*, Jérusalem 2007.

34. Cf. 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, p. 3-21.

35. Respectivement : *SEG* 37, 1531 (sous Marc-Aurèle) ; G. FOERSTER, Y. TSAFRIR, « Nysa-Scythopolis. A New Inscription and the Titles of the City on its Coins », *Israel Numismatic Journal* 9 (1986/7), p. 53-58 ; Y. MESHORER, *City-coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jérusalem 1985, n° 111.

d'Ariston »)³⁶. L'autel fut installé dans le « *Central Monument* » devant la nouvelle abside de la basilique lorsqu'elle fut réaménagée, donc un haut-lieu d'expression de l'identité civique. Dans la « communication » de la cité, l'étiologie dionysiaque apparaît à l'époque impériale³⁷, en accord avec la profession d'hellénisme que la cité répète dans les légendes monétaires et sur la dédicace d'une statue à Marc Aurèle à l'occasion de sa visite de 175³⁸. Après avoir examiné les attestations de Dionysos *ktistès* dans l'empire oriental, il apparaît que retenir Dionysos comme fondateur était doublement pertinent : le dieu rattachait la cité à la tradition grecque la plus triomphale et lui fournissait aussi un moyen d'affirmer sa loyauté à l'empereur puisque sous les Antonins, les empereurs sont honorés comme « Νέος Διόνυσος »³⁹.

2) L'environnement iconographique dans la cité (plusieurs images sculptées de Dionysos, reliefs, tête sur un chapiteau, etc.) – sans compter l'imposant théâtre qui accueillait des *technites* dionysiaques⁴⁰ – s'accordait avec la présence du dieu dans la *koinè* culturelle de l'empire oriental⁴¹.

3) La représentation de Dionysos et de sa geste domine dans les types monétaires (50 émissions sur 97)⁴², bien qu'aucun type ne le figure dans un temple, contrairement à Zeus ou à Tychè.

Malgré cette présence avérée, la localisation du temple de Dionysos n'est pas assurée et continue de faire débat. Plusieurs bâtiments ont été prudemment⁴³ proposés, notamment la structure prostyle à *naos* semi-circulaire à la grande intersection au pied du tell⁴⁴, ou bien en face le « temple » dudit *Caesareum* sur la grande plateforme ouvrant sur la « rue Palladios »⁴⁵. Sans doute faut-il reconsidérer les

36. L. DI SEGNI, « A Dated Inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos *Ktistes* in Roman Scythopolis », *Scripta Classica Israelica* 16 (1997), p. 140-143.

37. N. BELAYCHE, « Foundation Myths in Roman Palestine. Traditions and Reworkings », dans T. DERKS, N. ROYMANS (éd.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam 2009, p. 174-179.

38. Voir *supra* n. 34.

39. Cf. J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I. *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris 1955, p. 172 et 307-311, et H. W. PLEKET, « An Aspect of the Emperor Cult. Imperial Mysteries », *Harvard Theological Review* 58 (1965), p. 331-347.

40. Cf. Z. WEISS, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge (MA), Londres 2014.

41. Pour les mosaïques, voir par exemple R. TALGAM, Z. WEISS, *The Mosaics of the House of Dionysos at Sepphoris*, Jérusalem 2004.

42. Cf. R. BARKAY, *The coinage of Nysa-Scythopolis (Beth Shean)*, Jérusalem 2003 ; A. LICHTENBERGER, *Kulte und Kultur der Dekapolis* (n. 25), p. 135-141 (« Dionysos und sein Kreis »).

43. Cf. B. ARUBAS, G. FOERSTER et Y. TSAFRIR, « Beth-Shean », *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* [désormais *NEAEHL*] 5 (2008), p. 1640 : « the temple with round cella was attributed by the excavators to the city's main deity, Dionysus. This identification is no longer certain ».

44. Cf. G. FOERSTER, « Beth-Shean », *NEAEHL* 1 (1993), p. 227 : « Although there is no concrete evidence for the identity of the god worshiped in the temple, it may be associated with the cult of Dionysos or Tyche ».

45. Cf. B. ARUBAS *et al.*, « Beth-Shean », *NEAEHL* 5 (2008), p. 1641 : « an inner enclosure, c. 70 by 65 m, which may have served as a temenos in the center of which was the temple to Dionysus, the main god of the city ».

équilibres au sein du panthéon local car Dionysos n'était pas le seul dieu prééminent, *kyrios* et *ktistes*. Il partage ces attributs onomastiques avec Korè⁴⁶ et avec une autre divinité, toutes deux qualifiées de « *ktistais* ». Dans ce texte non publié⁴⁷, Dionysos vient en second, sans épiclese, et le nom de la première divinité est perdu par cassure ; mais son épiclese préservée, ΣΩΤΗΡΙ, oriente vers Zeus *Akraios sôter*, bien présent dans la Scythopolis romaine après une tradition hellénistique⁴⁸. Zeus en outre est le géniteur de la deuxième naissance de Dionysos, comme se plaisent à le montrer les monnaies⁴⁹. Sans résoudre la question de la localisation du temple de Dionysos, ces éléments invitent à reconsidérer les prémisses traditionnelles de la recherche et à rendre à Zeus une place plus importante dans le panthéon de la cité⁵⁰.

Nous avons poursuivi le semestre par l'étude des lieux de culte dans des cités aux faciès culturels différents, qui connurent au plan religieux des interventions monumentales des pouvoirs politiques (hérodien et impérial) : en Samarie, Néapolis et Sébastè, et sur le littoral Césarée maritime.

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

Nous avons poursuivi notre étude des formes rituelles « mystériques » à l'époque romaine, notamment dans la perspective du Colloque international « Les “mystères” au II^e siècle de notre ère : un ‘*mysterion*’ ? », (organisé par N. Belayche, P. Hoffmann et F. Massa), Paris, 20-22 septembre 2018. Nos travaux antérieurs ont montré combien le discours dominant sur les mystères, dans l'Antiquité déjà, était formaté par la matrice éleusinienne. On a donc examiné de plus près l'articulation entre pratiques religieuses de la cité et pratiques mystériques puisque le syntagme « *mysteria kai thysiai* » se retrouve dans plusieurs cités (Éleusis, Andanie, Éphèse).

Revenir sur le règlement (*diagramma*) rituel relatif à la panégyrie (ὅταν δὲ αἱ θυσίαι καὶ τὰ μυστήρια συντελεῖται) qui avait lieu au sanctuaire d'Apollon Karnasios en Messénie sur le territoire de Sparte – généralement appelé « mystères d'Andanie » – apporte nombre d'éléments pour comprendre comment les mystères

46. Elle est moins exaltée à Scythopolis qu'à Sébastè de Samarie, où elle est ὁ παντῶν δεσπότης, μεγάλη Κόρη, ἡ ανείκητος [sic], acclamée comme εἷς θεός, J. W. CROWFOOT, G. M. CROWFOOT, K. M. KENYON, *Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935*, III. *The Objects at Samaria*, Londres 1957, p. 37 n° 9, 10 et 14.

47. L'inscription est juste signalée dans un rapport préliminaire, G. FOERSTER et Y. TSAFRIR, « The Beth She'an Excavation Project, 1989-1991. City Center (North) », *Excavations and Surveys in Israel* 11 (1993), p. 8. J'ai pu voir la pierre sur le site.

48. Voir *supra* n. 29.

49. R. BARKAY, *The coinage of Nysa-Scythopolis* (n. 42), p. 123 (« A. 1g: The Birth of Dionysus »), n° 93, p. 229 (Commode), et pl. 13, n° 93/1, et A. LICHTENBERGER, *Kulte und Kultur der Dekapolis* (n. 25), p. 139-140 et 144.

50. Pour la démonstration complète, N. BELAYCHE, « Cults in Contexts in Hellenistic and Roman Southern Levant » (n. 34).

s'inséraient dans ce festival annuel du Karneiasion⁵¹. Ils entrent dans une panégyrie dont on retrouve les deux formes rituelles constitutives : procession et sacrifice, comme à Éphèse ou Éleusis. Ils constituent une séquence particulière de cet ensemble, avec sa propre ritualisation, « réservée » – ce qui est le premier sens de *mystèria* –, donc avec des dispositions spéciales tant pour les agents rituels que pour des rituels préparatoires (notamment lustratoires et sacrificiels), des règlements vestimentaires, et bien sûr des dispositifs organisationnels. Sur une suggestion de Louise Bruit (que je remercie), nous avons plus spécialement examiné les moments de la fête où *θυσῖαι καὶ μυστήρια* étaient reliés. Lorsqu'il est question de la *panègyris* (103, 112, 180-185), les deux sont cités. Alors qu'il est rarement question des sacrifices sans les mystères (par ex., Mnasistratos « participe avec les *hieroi* aux sacrifices et aux mystères », l. 85-86 ; « ceux qui officient dans les sacrifices et les mystères », l. 73-74 ; les troncs à offrandes sont alimentés par ceux qui sacrifient lors des mystères et on récupère aussi les peaux), l'inverse est vrai : « les dieux pour lesquels on accomplit les mystères (τοὺς θεοὺς οἷς τὰ μυστήρια ἐπιτε[λε]ῖται) » (l. 3), sans qu'on sache s'il s'agit de la totalité des divinités citées. Les *protomystes* font d'ailleurs des sacrifices spéciaux, mais tous les animaux promis aux divers sacrifices doivent être vérifiés en même temps dix jours avant les mystères. Pour les sacrifices, on suit des règles existantes (τὰ νόμιμα, l. 96), alors que les dispositions réglementaires statuent sur le dispositif du bon fonctionnement des mystères pour éviter leur *katalysis* (l. 4 et 44). Il est impossible de séparer mystères et sacrifices, pas seulement parce que les sacrifices sont présents dans tout rituel. Les sacrifices de purification (ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ l. 67) pourraient être liés à une plus grande pureté rituelle réclamée par les mystères, à la différence des *loutroi* (bains) dont on s'assure qu'ils seront accessibles à tous (après la rubrique sur le marché). Si le règlement d'Andanie ne permet pas d'identifier les *hiera mystika* qui sont dans les cistes, ils confirment par le changement de coiffure qui suit l'initiation qu'il y a pour les initiés un changement de statut, une transformation, même si on en ignore la nature (agrégation à un nouveau groupe, accès à un savoir, « changement d'esprit »⁵²?).

Nous avons ensuite resserré l'enquête sur la question de l'initiation en examinant d'abord un des points de convergence entre la catégorie des « rites de passage » et les initiations dans les cultes antiques⁵³ : l'expérience sensorielle et psychologique vécue dans ces cérémonies. Tout en gardant la loi du silence – puisque les cérémonies

51. *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)* 222 (<http://cgrn.ulg.ac.be/file/222>, avec traduction) ; N. DESHOURS, *Les Mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux 2006, et L. GAWLINSKI (éd.), *The Sacred Law of Andania: a New Text with Commentary*, Berlin, Boston (MA) 2012, texte et traduction p. 65-95.

52. W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris 1992 (éd. originale Cambridge [MA], Londres 1987), p. 22 : « Les mystères furent des rites d'initiation d'un caractère volontaire, personnel et secret qui visaient à un changement d'esprit, par une expérience du sacré ».

53. Cf. F. GRAF, « Initiation. A concept with a troubled history », dans D. B. DODD et C. A. FARAONE (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, Londres 2003, p. 3-24.

mystériques ne sont pas divulgables –, les auteurs grecs qui ont réfléchi sur la caractéristique de l’initiation ou de l’expérience mystérique l’ont mise en relation avec une forme de connaissance (*gnôsis*), mais qui passerait par une modalité particulière d’acquisition, non pas dialectique ou didactique – suivant la progression rationnelle du logos –, mais une forme d’acquisition immédiate (*exaiphnès*) de l’ordre d’une illumination perçue, comme l’expliquait Aristote⁵⁴, que Platon déjà appelait téléstique⁵⁵ ou époptique (à cause d’Éleusis), et que Strabon appelait ἡ μυστική τῶν ἱερῶν⁵⁶. L’accent que met Aristote sur le ressenti, l’expérimenté – quelque chose qui s’imprime (τυπούμενος) et n’est pas enseigné (διδασκόμενος) – renvoie aussi au non moins célèbre οὐ μαθεῖν [...] ἀλλὰ παθεῖν, transmis par Synésios de Cyrène au v^e siècle de notre ère⁵⁷. On comprend que l’approche cognitiviste (qui se concentre sur les fonctions mentales activées lors d’opérations d’acquisition, de mémorisation, d’utilisation et de transformation de connaissances) ait pu s’intéresser à l’expérience particulière de l’initiation⁵⁸. Nous avons examiné cette expérience initiatique dans les mystères de Mithra en partant de la toute récente publication du rapport final de la fouille du *mithraeum* de Césarée maritime (Syrie-Palestine)⁵⁹. Les auteurs ont calqué leur interprétation des fresques sur celles des *mithraea* de Santa Prisca et Santa Maria Capua Vetere⁶⁰, qui sont déjà des interprétations sur la base d’un corpus littéraire (essentiellement des auteurs chrétiens) et d’un modèle de l’initiation qui serait une expérience terrifiante de l’extrême (une *near-death experience*), une expérience transformante qui provoquerait le changement d’état que vivrait l’initié. En outre ils considèrent que toute séquence rituelle est « initiation » (la

54. Fragment célèbre transmis ou paraphrasé par M. PSELLLOS, *Commentaire à Jean Climaque* = Aristote, *Peri philosophias* fr. 15b, Ross : εἷς τε τὸ διδασκτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν. τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίνεται, τὸ δὲ δεύτερον, αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἑλλαμψιν, ὃ δὲ καὶ μυστηριῶδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ ἐοικὸς ταῖς Ἐλευσινίαις· ἐν ἐκείναις γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ’ οὐ διδασκόμενος (« le premier arrive aux hommes par l’audition, mais le deuxième lorsque l’esprit subit l’illumination. C’est cela justement qu’Aristote a nommé mystérique, en le comparant aux mystères d’Éleusis. Dans ceux-ci en effet, l’initié était marqué par les visions, mais il ne les apprenait pas »). Cf. J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Liège, Paris 1932.

55. Platon, *Phèdre* 265b, les diverses formes de *mania*/folie/délire, dans un registre différent de la typologie aristotélicienne des savoirs.

56. Strabon, *Géographie* X, 3, 9 [C 467].

57. Synésios de Cyrène, *Dion* 8, 5-8 = Aristote, *Peri philosophias* fr. 15, Ross : καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελούμενους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένου ἐπιτηδείους (« tout se passe comme le dit Aristote quand il affirme que ceux que l’on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir »).

58. Cf. H. BOWDEN, *Mystery cults of the Ancient World*, Princeton (NJ) 2010 ; L. H. MARTIN, *The Mind of Mithraists: Historical and Cognitive Studies in the Roman Cult of Mithras*, Londres, New York 2015 ; O. PANAGIOTIDOU, R. BECK, *The Roman Mithras Cult: A Cognitive Approach*, Londres, Oxford, New York 2017.

59. R. J. BULL, J. D. EVANS *et al.*, *The Mithraeum at Caesarea Maritima*, Boston (MA) 2017.

60. M. J. VERMASEREN, C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde 1965, et M. J. VERMASEREN, *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Leyde 1971. Curieusement ils n’ont pas utilisé le vase au serpent de Mayence.

procession p. 44 et 47), ce que l'examen d'Andanie nous a invités à distinguer⁶¹. Par une analyse attentive et comparée, c'est le principe même de « *standardized iconographic visual program* » que nous avons discuté.

Nous avons clos nos analyses sur l'initiation dans la matrice même des cultes à mystères, à Éleusis au II^e siècle de notre ère⁶².

Le séminaire intensif de clôture du samedi 26 mai 2018 a été consacré aux « Images de l'initiation dans Apulée, *Métamorphoses* XI ».

Zeev WEISS, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem (Israël), a été directeur d'études invité à notre séminaire et, conjointement, à celui d'Arnaud Serandour, du 24 janvier au 14 février 2018 pour un cycle de conférences sur « *Cult, Culture and Intercommunal Relations in Roman and Late Antique Galilee* ».

61. À Santa Prisca, la procession a lieu à l'occasion de l'acclamation des lions (le premier des grades élevés selon R. Gordon), dont on ignore si elle suit une « initiation » ou s'il s'agit d'un rituel de promotion.

62. Cf. N. BELAYCHE, « Percer la loi du silence ? Les initiations à Éleusis au II^e siècle », dans N. BELAYCHE, F. MASSA, P. HOFFMANN (éd.), *Les « mystères » au II^e siècle de notre ère : un 'mysteric turn' ?*, Turnhout (BEHE-SR), à paraître. L'enregistrement vidéo est disponible sur le site de l'UMR 8210 – AnHiMA, <http://www.anhima.fr/>