

*Religions de Rome et du monde romain*

## Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1597>

DOI : [10.4000/asr.1597](https://doi.org/10.4000/asr.1597)

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 131-138

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], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 19 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1597> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1597>

---

Tous droits réservés : EPHE

## *Religions de Rome et du monde romain*

Nicole BELAYCHE

Directrice d'études

### **I. Pratiques religieuses nouvelles (?) et agents culturels dans les cités de l'Anatolie romaine (suite)**

Dans notre enquête sur les formes et pratiques religieuses à l'époque romaine, il est clair que les interprétations données par les savants qui en étudient les évolutions sont particulièrement colorées par les catégories qu'ils utilisent pour rendre compte des religions traditionnelles. Nous avons donc ouvert l'année par deux séances méthodologiques consacrées à ce *caveat*, en prenant pour champ d'expérience l'emploi d'εὐλογία, une forme rituelle de type hymnique et glorificatrice, que l'historiographie a reliée à des influences orientales, notamment juives<sup>1</sup>, diffusées à partir de l'époque hellénistique, et qui pose de surcroît la question actuellement débattue de l'individualisation dans le religieux. Or l'appartenance du terme (*et sim.*) au champ du religieux et de l'hymne n'est pas tardive – elle remonte à la Grèce du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère –, et les contextes d'énonciation sont largement publics, comme ceux de tout hymne<sup>2</sup>.

Nous avons ensuite poursuivi notre enquête historique sur les pratiques rituelles mystériques (interrompue avec les mystères de l'Artémis d'Éphèse, voir *Annuaire* 123), qui nous a permis d'interroger deux paramètres qui fondent la définition des mystères antiques : un paramètre idéologique de l'histoire des religions antiques (le développement d'une religiosité individuelle préoccupée de soucis métaphysiques, le « changement d'état » de W. Burkert), et un modèle interprétatif qui prend Éleusis et l'orphisme comme matrice de tous les cultes à mystères (selon la vision d'un religieux uniforme, à l'image d'un système de type catholique qui doit son uniformité à une doctrine et à une organisation hiérarchique)<sup>3</sup>. La question de la

- 
1. H. W. PLEKET, « Religious History as the History of Mentality : the “believer” as 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. 184-189.
  2. Pour cette étude, voir N. BELAYCHE, « *Leulogia* dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans A. TIMOTIN (éd.), *Théories et pratiques de la prière dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*, Turnhout, à paraître (BEHE-SR).
  3. Cf. J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston 2014 (Münchener Vorlesungen zu Antiken Welten 1).

nature religieuse et rituelle des cultes à mystères se double de celle de la multiplication d'attestations de « *mystèria* » à l'époque impériale, par exemple dans les honneurs rendus aux empereurs. Qu'avaient donc les « mystères » impériaux de « mystérique »<sup>4</sup> ?

Nous avons été encouragée à rouvrir le dossier par la publication d'un article de Jan Bremmer issu d'une rencontre scientifique organisée par Francesco Massa (Genève) et moi-même sur « Les "mystères" dans l'Antiquité grecque et romaine : retour sur le concept et les réalités » (Paris, les 24-25 novembre 2014)<sup>5</sup>. Quelques documents lèvent un peu le voile sur des réalités du rituel. La célèbre lettre de Lucius Pompeius Apollonius d'Éphèse adressée au proconsul Lucius Mestrius Florus en 83/84 pour qu'il confirme l'autorisation des *μυστήρια καὶ θυσίαι* accomplis tous les ans, depuis l'époque hellénistique déjà, « en l'honneur de Déméter Karpophoros et Thesmophoros et des dieux Augustes » (les empereurs divinisés), par les mystes et les prêtresses<sup>6</sup>, ne donne aucune indication sur les rites pratiqués, sinon qu'il s'agissait d'une obligation religieuse (*οἱ ὠφείλοντες τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖν*) et qu'ils l'étaient « dans une grande pureté et conformément à la coutume (*μετὰ πολλῆς ἀγνείας καὶ νομίμων ἐθῶν*) », selon la rhétorique habituelle de la piété. À Pergame, dans le calendrier rituel des « hymnodes du dieu auguste et de la déesse Rome » conservé dans une dédicace à Hadrien (en 129-138)<sup>7</sup>, les *mystèria* (le 25 juin) ne se distinguent pas rituellement des autres fêtes du calendrier, qu'il s'agisse de fêtes impériales (l'anniversaire de l'empereur), nationales (les calendes de janvier) ou saisonnières (les *Rosalia*). Les offrandes prévues sont les mêmes : du vin, de l'argent, du pain (*μηνὸς Λῶου γ' μυστηρίοις οἶνον, μῶν, ἄρτον*), et le maître des cérémonies (*ὁ εὔκοσμος*) doit prévoir pour les hymnodes et leurs fils qui officieront à cette occasion des couronnes, des gâteaux, de l'encens et des lampes, comme pour l'anniversaire d'Hadrien et les autres anniversaires

- 
4. Il est remarquable que l'ouvrage de référence sur le culte impérial, S. R. F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, n'évoque ces « mystères » qu'en passant, p. 190-191.
  5. J. N. BREMMER, « Imperial Mysteries », *Mètis* NS 14 (2016), p. 21-34 ; à la suite d'une bibliographie dont les étapes les plus significatives sont : M. P. NILSSON, « Kleinasiatische Pseudo-Mysterien », *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare* 16 (1950), p. 17-20 ; A. D. NOCK, « Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments », *Mnemosyne* 5 (1952), p. 177-213 (= A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford 1972, p. 791-820), « the metaphorical use of mystery terminology » ; H. W. PLEKET, « An Aspect of the Emperor Cult : Imperial Mysteries », *The Harvard Theological Review* 58/4 (1965), p. 331-347 ; F. GRAF, « Lesser Mysteries. Not less Mysterious », dans M. B. COSMOPOULOS (éd.), *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres-New York 2003, p. 241-262 en part. p. 246 sqq. pour l'Anatolie.
  6. *I Ephesos* 213, 3-6 : *μυστήρια καὶ θυσίαι, κύριε, καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦνται ἐν Ἐφέσῳ Δήμητρι Καρποφόρῳ καὶ Θεσμοφόρῳ καὶ θεοῖς Σεβαστοῖς.*
  7. *I Pergamon* II, 374 = *IGR* IV, 353 (trad. R. S. ASCOUGH, Ph. A. HARLAND & J. S. KLOPPENBORG, *Associations in the Graeco-Roman World. A Sourcebook*, Wako 2012, n° 117).

impériaux<sup>8</sup>. Comme l'avait très justement remarqué Simon Price<sup>9</sup>, dans ces fastes cérémoniels, ni les acteurs du rituel ni les objets utilisés dans le rite ne présentent de singularité « mystérique », de même qu'il n'est pas fait mention de lieu spécifique pour ces cérémonies<sup>10</sup>. La place donnée aux hymnodes, comme dans toutes les fêtes d'époque impériale, laisse d'ailleurs penser que ces « mystères » comportaient à tout le moins des séquences rituelles avec une certaine audience et publicité, et qu'ils n'étaient pas confinés.

Nous avons poursuivi par l'examen systématique des désignations des titres ou fonctions des officiants impliqués dans ces « mystères » impériaux, donc des appellations en « *-phantès* » (*sébastophantès* et *hiérophantès*) sur la base de la tradition éleusinienne et de la documentation épigraphique<sup>11</sup>. Un même individu assume fréquemment les deux fonctions de sébastophante et hiérophante, mais seule la seconde est explicitement liée aux « mystères » (ιεροφάντης τῶν μυστηρίων)<sup>12</sup>. Le premier trait qui se dégage est que ces fonctions font partie de charges civiques, recherchées pour la *philotimia* – ce qui met à distance d'éventuelles préoccupations intérieures ou métaphysiques. La sociologie des titulaires de ces fonctions – une élite bien hiérarchisée masculine et féminine – présente donc les mêmes caractéristiques que celle des autres titulaires de fonctions civiques : les critères discriminants sont socio-économiques et culturels, et non pas religieux au sens d'un charisme particulier ou d'un savoir propre à une expérience d'initiation. Le pourcentage élevé de citoyens romains trahit des titulaires qui appartiennent aux couches les plus élevées des aristocraties locales – ce qui à nouveau ne singularise pas les « mystères » impériaux au sein des autres manifestations d'honneurs rendus aux empereurs. On notera toutefois que les fonctions liées aux « mystères » impériaux ne sont pas inscrites aux places les plus glorieuses dans la carrière de leurs détenteurs. Elles sont sauf exception mentionnées après la grande prêtrise du culte impérial et l'agonothétie<sup>13</sup>, qu'elle soit provinciale ou locale, et après les grandes fonctions magistrales civiques. Elles précèdent en revanche les fonctions civiques liées à des charges au temple provincial, et bien sûr les charges civiques

8. *Ibid.* B, 13-20 : παρέξει δὲ ὁ εὐκοσμος τῆ τοῦ Σεβαστοῦ ἐνμὴνῳ γενεσίῳ καὶ ταῖς λοιπαῖς γενεσίῳ τῶν Αὐτοκρατόρων στεφάνους τοῖς ὑμνοδοῖς, καὶ τοῖς μυστηρίοις σταφάνωσιν ἐν τῷ ὑμνωδεῖῳ καὶ στεφάνους ὑμνοδοῖς καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῶν πάσης ἡμέρας καὶ πόπανον καὶ λίβανον καὶ λύχνους τῷ Σεβαστῷ.

9. S. R. F. PRICE, *Rituals and Power*, p. 191 : « Nothing in the list or the ritual that is specified marks out the mysteries as being different in kind from the other rituals ».

10. À Pessinonte, Tiberius Claudius Héra, un membre de l'ancienne dynastie galate, est σεβαστοφάντης τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν Πεσσινοῦντι, *IGR* III, 230 (fin I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle).

11. On ne détaillera pas dans ce résumé la totalité du répertoire étudié.

12. À Aphrodisias, Ti. Claudius Diogenès, grand-prêtre de la province d'Asie, n'est que σεβαστοφάντης, et l'inscription, certes lacunaire, ne mentionne pas de *mysteria*, J. REYNOLDS, *ZPE* 43 (1981), p. 320-322, n° 4.

13. À Prusias ad Hipium au III<sup>e</sup> siècle (*IK Prusias ad Hypium* 47, 11-13), Tib. Claudius Pison, chevalier bithyniarque et helladarque, *logistès* de Nicomédie, est « sébastophante et hiérophante des mystères du grand sanctuaire du *koinon* de Bithynie (σ[ε]βαστοφάντην [καὶ] τοῦ μεγάλου καὶ κοινου τῆς βειθυ[νίας νά]ου τῶν μυστηρίων ιεροφάντ[η]ν) ».

administratives (agoranome, secrétaire, etc.). Quelle qu'elle fût, la forme rituelle des « mystères » impériaux ne devait pas constituer une expérience religieuse qui aurait illustré ses acteurs de façon spécifique. Les fonctions « mystériques » ne mobilisent pas une rhétorique ou des valeurs autres que celles de la rhétorique sociale, qu'un contenu religieux ou initiatique particulier aurait en revanche rendues nécessaires. On est donc incité à penser que le registre d'expérience religieuse n'était pas différent de celui des pratiques courantes.

Le dossier des sébastophantes méritait une attention propre car, malgré leur nom, leur lien avec des « mystères » n'est pas explicite. À Pessinonte – dans un lieu d'autant plus signifiant que les mystères de la Grande Mère font l'objet d'un consensus dans la tradition historiographique –, le *σεβαστοφάντης* des « mystères » impériaux était (très étymologiquement) l'agent rituel qui montrait les portraits de l'empereur pendant la procession<sup>14</sup>, donc pendant une cérémonie de grande publicité, de même qu'en Occident il existait des associations de *cultores imaginum domus Augustae*<sup>15</sup>. D'autres documents confirment que la fonction de sébastophante n'a pas de lien privilégié avec un contexte « mystérique ». L'adoration des images de l'empereur participe des diversification et embellissement des honneurs rendus à l'Auguste, avec peut-être dans certains cas la constitution de groupes de *happy few* conviés à ces cérémonies, sans que la nature de ces cérémonies n'ait eu de caractère spécialement « mystérique », avec initiation par exemple. À Ancyre, le soin des statues devait consister en des onctions (*ἀλείψαντος ἐκ τῶν ἰδίων*) pour les montrer en gloire<sup>16</sup>, comme on le faisait régulièrement pour les statues des dieux, notamment lors des processions<sup>17</sup>. Il semble que le *decorum* somptueux, le *kosmos*, soit le souci prédominant, et non le secret du « mystère ». À Dorylaion de Phrygie, la fonction de sébastophante est insérée dans un ensemble de fonctions sacerdotales « aux dieux Augustes, aux déesses Augustes, à la Concorde Auguste, à la déesse Rome, au saint Sénat, au peuple romain »<sup>18</sup> : Asclépiadès fils de Stratonikos et sa femme Antiochis fille de Teuthras sont tous les deux « sébastophante à vie et prêtre(sse) » « des dieux inscrits ci-dessus (*τῶν προγε[γρ]αμμένων θεῶν*) »<sup>19</sup>, sans que des distinctions culturelles ne soient indiquées entre les diverses puissances divines. Seule la fonction d'Asclépiadès comme *ιερεὺς τῆς τῶν γερόντων*

---

14. J.H. M. STRUBBE, « The Imperial Cult in Pessinous », dans L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome in Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Amsterdam 2006, p. 116-117.

15. I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, p. 216-224 (« his [the emperor] image functioned as his representative », p. 224). Pour les pays hellénophones, M. CLAUS, *Kaiser und Gott : Herrscherkult im römischen Reich*, Munich 1999, p. 340-341.

16. *JGR* III, 208, 6 (sous Hadrien).

17. C'est bien attesté dans la donation de Caius Vibius Salutaris à Éphèse.

18. *JGR* IV, 522, 3-5 (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle) : [... και θεοῖς Σεβαστοῖς και θεαῖς Σεβασταῖς [και Ὁμονοία Σ]εβαστή και θεᾶ Πρώμη και θεῶι Συγκλήτωι [και τῶι] δήμοι Πρωμαίον.

19. *Ibid.* 5-7 et 12-14. Cf. une inscription d'Ancyre en 102 (*JGR* III, 162, 7-9), où les deux fonctions sont également assumées par un couple, Claudia Balbina la jeune, sébastophante (*σεβαστοφαντούσης Κλ(αυδίας) Βα[λ]βείνης νεωτέρας*), et le sénateur Iulius Aelius Iulianus, hiérophante à vie (*ιεροφαντούντος διὰ βίου Ἰουλίου Αἰλίου Ἰουλιανῶ*).

Ὁμονοίας καὶ [γρ]αμματεὺς αὐτῶν διὰ βίου<sup>20</sup> est isolée des autres, sans doute parce qu'il s'agissait d'une prêtrise d'association. Une inscription éphébique d'Athènes indique bien que la caisse du service chargé des honneurs de l'Auguste, sans distinction, ἐκ τῶν σεβαστοφορικῶν<sup>21</sup>, assume diverses distributions aux groupes impliqués dans les cérémonies et le financement de sacrifices (εἰς θυσίας ὑπὲρ τῆς νίκης τῶν αὐτοκρατόρων καὶ ὑγείας τῶν ἀρχιερέων)<sup>22</sup>.

Donc l'agent cultuel qui montre/dévoile l'empereur (*sebasto-phantès*) en est assez banalement un prêtre, ce que le *Greek-English Lexicon* de Liddle & Scott traduit par *flamen Augusti*, en enregistrant (comme l'avait déjà fait Th. Mommsen) la signification donnée par les lexicographes tardifs pour *sebastophoros* : « les Augustales que les Grecs appellent sébastophores », et qui ont notamment la garde des images des empereurs, τοὺς τῶν βασιλέων τύπους φυλάττοντες<sup>23</sup>.

Un dernier arrêt à Éleusis à l'époque romaine a permis d'examiner le rôle des mystagogues dans les cérémonies éleusiniennes : ils conduisaient les mystes (ce qui est une fonction transparente à leur désignation), en veillant tout spécialement au bon et bel ordonnancement de la cérémonie (ἐν τάξει καὶ κοσμίως) ; ils expliquaient peut-être les interdits (notamment alimentaires) et procédaient aux instructions sur les rites purificateurs préliminaires<sup>24</sup>. Les mystagogues ne jouaient pas de rôle dans ce qui se passait dans le *telesterion* sous la conduite du hiérophante. Dans des documents épigraphiques attestant d'initiations d'empereurs (d'Hadrien à Commode), la seule indication rituelle précise est le couronnement des empereurs initiés<sup>25</sup>, selon la pratique cérémonielle grecque habituelle.

## II. Les « puissances divines » en action dans la documentation rituelle du monde romain hellénophone (suite)

Après l'approche lexicale de l'année précédente (cf. *Annuaire EPHE-SR* 123), nous avons centré l'enquête sur les puissances divines en action, parce que cela peut éclairer l'une des questions les plus débattues dans la caractérisation des polythéismes : celle de la cohabitation des puissances, donc de leurs puissances, ou, pour le dire autrement, celle de l'envergure de la puissance des dieux dans des mondes divins pluriels<sup>26</sup>. La multiplicité de puissances ontologiquement égales

20. *Ibid.* 11-12.

21. *IG* II<sup>2</sup> 2086, II, 33 (en 163/164).

22. *Ibid.* II, 35-36.

23. Cf. Jean Lydus, *De mens.* frt 3, 8 (ἐν ταῖς κατὰ τὸ Παλάτιον τάξεσιν ἦσαν καὶ Αὐγουστάριοι, οὓς Ἕλληνας σεβαστοφόρους καλοῦσι) et 4, 138 (le 5 octobre, les régionarques et les sébastophores offrent une cérémonie chorale en l'honneur de Tibère). J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin 2014, p. 154-155, dresse un tableau très habituel des activités de ces « functionaries who displayed [...] the images of the emperor », tout en parlant d'initiation.

24. *SEG* 22, 494 (I<sup>er</sup> siècle avant notre ère) ; cf. aussi *IEleusis* 250, très mutilée.

25. *IG* II<sup>2</sup> 3620 (= *IEleusis* 503, 177-180) et 3632 (= *IEleusis* 502), cf. S. Follet, *Athènes au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1976, p. 289-290 et p. 265.

26. Cf. M. DETIENNE, « Du polythéisme en général », *Classical Philology* 81 (1986), p. 47-55 : « Il n'y a pas de polythéisme qui n'implique une limitation de pouvoirs en même temps que de compétences.

en tant que puissances est un trait constitutif de la plasticité polythéiste – le polythéisme n'étant pas un système hiérarchique figé, même s'il est organisé. Chez un même auteur comme Aelius Aristide au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, la coexistence de divinités de puissances similaires ne trouble pas le dévot chéri d'Asclépios qu'il est.

À *Asclépios*, 42, 4 : « Grands et nombreux sont les pouvoirs d'Asclépios, ou plutôt il a tous les pouvoirs, au-delà de la portée de la vie humaine (Ἀσκληπιοῦ δυνάμεις μεγάλοι τε καὶ πολλοί, μᾶλλον δ' ἅπασαι, οὐχ ὅσον ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος χωρεῖ) ».

À *Dionysos*, 41, 4 : « J'ai entendu autrefois de certaines personnes une autre version de ces choses, que Dionysos était Zeus lui-même. Que pourriez-vous dire de plus grand que cela ? (ἤδη δέ τινων ἤκουσα καὶ ἕτερον λόγον ὑπὲρ τούτων ὅτι αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἶη ὁ Διόνυσος. καὶ τί ἂν εἴποις ὑπὲρ τούτου;) ».

À *Sarapis*, 45, 21 : « Les citoyens de la grande cité sur la côte de l'Égypte (*Alexandrie*) l'invoquent comme unique Zeus, car il ne manque jamais, avec sa force supérieure, mais pénètre à travers tout et remplit tout (οἱ μὲν δὴ τῆς μεγάλης πρὸς Αἰγύπτῳ πόλεως πολῖται καὶ ἓνα τοῦτον ἀνακαλοῦσι Δία, ὅτι οὐκ ἀπολέλειπται δυνάμει περιττῇ, ἀλλὰ διὰ πάντων ἤκει καὶ τὸ πᾶν πεπλήρωκε) ».

Notre étude a donc interrogé le fonctionnement de ces puissances, prises à la fois séparément et collectivement, dans les honneurs qui leur étaient rendus, la façon dont on exprimait leur puissance, par exemple par des appellations, et les bases sur lesquelles s'établissait la hiérarchisation des puissances. Ces questions, toutes corréées, rendent des sons différents selon les contextes historiques. La « mondialisation » de l'empire a fait du monde romain un ensemble multireligieux dans lequel les dieux se rencontraient et cohabitaient autant que les hommes. Des puissances topiques, civiques, se retrouvèrent honorées dans tout l'oikoumène. Nous avons examiné si la diffusion d'une divinité dans l'espace, son universalisation, faisait quelque chose à sa puissance. Le cas étudié, celui de l'Artémis d'Éphèse, diffère de celui d'autres divinités « universelles », comme Isis telle qu'elle est glorifiée dans les arétologies isiaques – où elle est puissance « unique » (*Thiouis*) –, ou de constructions théologiques rompant avec le polythéisme<sup>27</sup>, qui ont reçu davantage d'attention. Le décret de la cité d'Éphèse qui institua le mois d'Artémision comme sacré, en 162-164 de notre ère, illustre la déesse comme étant honorée non seulement dans sa patrie ([οὐ μόνον] ἐν τῇ ἑαυτῆς πατρίδι), mais aussi « chez les Grecs et chez les Barbares (ἀλλὰ καὶ παρὰ [Ἑλλησίν τε καὶ [β]αρβάρ[ο]ις) » – ce qui est l'expression grecque de l'universalité – par des cérémonies, des sanctuaires et des autels, et un mois éponyme « chez les Macédoniens et les autres peuples grecs (παρὰ δὲ Μακεδόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν τοῖς Ἑλληνικοῖς) »<sup>28</sup>. L'Éphésienne a beau jouir de cette réputation universelle, la cité la revendique comme « sa »

---

Le pouvoir de chacun reçoit sa frontière et sa délimitation des autres », *contra* H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde-Boston 2011 (RGRW 173), notamment chap. 1 et 5.

27. Paul, *Colossiens* 3:11 et *Galates* 3:28.

28. *IEphesos* 1, 24B (= *LSAM* 31).

déesse prééminente (ἡ πρoεστῶσα τῆς πόλεως ἡμῶν θεὸς Ἄρτε[μις]), celle qu'ils nourrissent et qui les nourrit (ἐν [τῇ] ἡμετέρᾳ πόλει τῇ τροφῇ τῆς ἰδίας θεοῦ τῆς Ἐφ[ρε]σί[ας]). Sa diffusion sert de preuve de la reconnaissance de sa puissance, qui rejaillit sur la gloire de la cité (ἦν ἀ[πασῶν τῶν πόλεων] ἐνδοξοτέραν διὰ τῆς ἰδίας θειότη[ος πεποιήκεν]). Mais elle ne fait que renforcer un discours « localiste » et ne suscite pas une *interpretatio* théologique universalisante.

Puisque les appellations divines ont des choses à nous apprendre sur les statuts des puissances, comme l'enseigne le *Cratyle*, nous avons examiné ce que certains savants appellent des « épithètes de puissance ». Ainsi Charles Picard, dans son *Éphèse et Claros* en 1922<sup>29</sup>, mettait sous cette désignation pour Artémis d'Éphèse : *despoina* (maîtresse), *anassa*, *megalè/megistè* et *kuria*, toutes épithètes souvent créditées d'une origine ou influence orientale ou sémitique. Or *meγas*, le *magnus* latin, comme *megistos*, ont couramment traduit la grandeur du chef olympien, surtout à partir de l'époque hellénistique<sup>30</sup>.

Il convient d'abord de distinguer les types de documentation. Ainsi, dans la documentation poétique et littéraire, en latin notamment, la palette lexicale explicitement descriptive de champs de puissance (*potens / compotens / bellipotens / omnipotens / armipotens / Trivia potens*, etc.)<sup>31</sup> est-elle bien plus étendue que dans la documentation rituelle qui se partage entre les champs lexicaux du pouvoir (*rex/regina, dominus/a*), de la grandeur (*optimus, magnus/a, maximus*) et de la victoire (*invictus, victor/trix*). Le discours poétique se prête plus facilement à l'explicitation de la sphère de puissance d'une divinité car il est descriptif, mais la variété des descriptions qu'autorise l'imagination littéraire ne se retrouvait que partiellement dans les adresses dévotionnelles. Nous avons alors privilégié les dédicaces épigraphiques en grec et analysé les deux répertoires de *kyrios/a* et de *despotès*. Pour *kyrios/a*, l'importance du répertoire a permis des études régionales – trois régions se distinguant : la Thrace et le bas Danube<sup>32</sup>, l'Égypte<sup>33</sup> et le Proche-Orient<sup>34</sup>. Les conclusions sont en cours de publication.

Selon la tradition, nous avons terminé l'année par un séminaire intensif (le 4 juin 2016) sur les puissances divines du polythéisme (gréco-)romain sous le regard d'Augustin dans la *Cité de Dieu*, VI-VII. L'évêque d'Hippone y démonte la construction de la pensée religieuse romaine telle que l'a rationalisée le pontife Mucius Scaevola, dans les premières années du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, en trois

29. C. PICARD, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris 1922 (BEFAR 123).

30. Cf. B. MÜLLER, *Megas Theos*, Dissertationes philologicae Halenses, 1913 et M. BISSINGER, *Das adjectiv MEGAS in der griechischen Dichtung*, I, Munich 1966.

31. Voir C. F. H. BRUCHMANN, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, éd. W. H. Roscher, suppl. VII. *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (suivi de *latinos*), Leipzig 1893 (et 1902), et M. SANTORO, *Epitheta deorum in Asia graeca cultorum ex auctoribus graecis et latinis*, Milan 1974 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 44).

32. À partir des *IGBulg*.

33. On a notamment étudié les corpus très éclairants de Talmis (Kalabshah), du Paneion et de Deir El-Bahari.

34. À partir des *IGLS*, mais la documentation est plus dispersée.



« discours » religieux, trois « théologies », considérées comme également légitimes mais différentes : théologie naturelle ou philosophique, poétique ou mythique, et civile ou politique. Sa stratégie est de rapprocher, voire de confondre, théologies civile et poétique, et de les séparer de la théologie naturelle, qu'il réserve au livre VIII, étant donné l'importance des concepts philosophiques grecs, et notamment néoplatoniciens, dans l'élaboration de la théologie chrétienne par les Pères grecs comme latins.

Le 27 janvier 2016, Anne-Françoise Jaccottet, Université de Genève, a présenté une conférence sur *Peut-on parler d'une architecture des mystères ? L'innocence du regard comme présupposé méthodologique*.

Le 1<sup>er</sup> juin 2016, Andrej Chankowski, maître de conférences à l'Université de Lille détaché à l'UMR 8210 – AnHiMA, a présenté une conférence sur *Les courses aux flambeaux dans l'Athènes de l'époque classique : rite religieux, idéologie civique, institution éducative*.

Véronique Dasen, Université de Fribourg, a été directrice d'études invitée (conjointement par Renée Koch Piettre, François de Polignac et moi-même) du 19 janvier au 10 février 2016 pour un cycle de conférences sur *Magie, divination et histoire du corps*.