

Religions de Rome et du monde romain

Religions de Rome et du monde romain

Conférences de l'année 2013-2014

Nicole Belayche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1360>

DOI : 10.4000/asr.1360

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 209-216

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], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1360> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1360>

Tous droits réservés : EPHE

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

(premier semestre)¹

Poursuivant nos recherches sur les évolutions religieuses entre la période hellénistique et le début de l'époque romaine dans les cités de l'Anatolie, le questionnement de ce semestre a concerné les formes et modalités de l'impact (évolutions, modifications ou changements), sur les pratiques religieuses, de l'arrivée de Rome sur la scène est-méditerranéenne². La question prenait la suite des dernières études de l'an dernier (voir *Annuaire EPHE-SR* 121, p. 188) qui, en comparant des documents similaires antérieurs à l'arrivée de Rome (au III^e siècle avant notre ère) et après l'arrivée de Rome (à partir du I^{er} siècle), montraient que l'attitude des cités face à Rome – et, pour le volet religieux, l'affirmation de leur place sur l'échiquier géopolitique au moyen de leur grand sanctuaire local autant que leur attitude face au culte des souverains (*imperatores* puis empereurs) – reproduisait dans les grandes lignes celles déjà suivies à la période hellénistique³.

Le riche dossier épigraphique découvert dans le temple d'Artémis Leucophryènè, la déesse ancestrale de Magnésie du Méandre, est un cas d'étude exemplaire à cet égard. Ces exceptionnelles archives sur pierre conservent une bonne partie du dossier relatif aux stratégies de reconnaissance de son asylie mises en œuvre par la cité⁴. L'intérêt du dossier tient évidemment à la quantité de documents (plus de 60 décrets, outre les lettres) qui font connaître les interlocuteurs de la *polis* amenés à reconnaître l'asylie, rois ou cités (une centaine depuis la Mésopotamie jusqu'à la Sicile). Mais il est surtout précieux par sa chronologie qui permet d'affirmer, après examen sur deux siècles, de l'identité (jusque dans les formules) des objets de la négociation, des pratiques de négociations et, pour notre sujet, du rôle joué par le religieux et de la façon dont il nourrit le discours – ce que Tacite appellera l'*ambitio* des cités « sous prétexte de religion (*specie religionis*) » selon la traduction de P. Grimal⁵. En 221/220, les Magnètes, s'appuyant sur une épiphanie de la déesse

1. Il n'y a pas eu de conférences au second semestre, Nicole Belayche étant membre de l'Institute for

Advanced Studies de Jérusalem du 1^{er} septembre au 31 octobre 2013 et du 23 février au 1^{er} juillet 2014.

2. Pour les formes et modalités de l'arrivée de Rome, l'ouvrage-maître de J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme, Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome 1988 (BEFAR 271), réimpr. 2014, EFR, Collection des Classiques.

3. R. BERNHARDT, *Rom und die Städte des hellenistischen Ostens (3.-1. Jahrhundert v. Chr.) : Literaturbericht 1965-1995*, Munich 1998.

4. Cf. K. J. RIGSBY, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles 1996.

5. TACITE, *Annales* III, 63, 4.

et sur l'autorité d'un oracle de l'Apollon de Delphes (deux processus classiques de légitimation), tentèrent en vain de faire reconnaître leur cité et sa *chôra* (pas le temple seulement) comme sacrée et inviolable. Ils décidèrent donc de fonder des jeux stéphanites et isopythiens quadriennaux pour tous les Grecs et de les faire reconnaître par les cités, en renouvelant la demande d'asylie désormais combinée à une manifestation prestigieuse. L'asylie leur est alors reconnue par les cités, et les *Leucophryeneia* reconnus comme panhelléniques. C'est alors (208-204) qu'ils écrivent avec succès au roi de Pergame Attale I^{er} – dont eux-mêmes et des cités contactées dépendent –, qui sanctionne la décision :

αἱ πόλεις δὲ αἱ π[ειθόμε]ναι ἐμοὶ ποιήσουσιν ὁμοίως [ἔγραψα] γὰρ αὐταῖς παρακαλῶν
(and the cities that obey to me will do likewise, for I have written them asking)⁶.

Bien au fait des équilibres de pouvoir mouvants, en 205, les Magnètes envoient des ambassadeurs (θεωροί) auprès du roi séleucide Antiochos III (qui s'emparera bientôt de l'Anatolie) jusqu'à Antioche de Perse sur l'Euphrate (ἐν Ἀντιοχείαι τῆς Περσίδος) pour faire sanctionner, dans les mêmes termes, la décision pour les cités de son royaume :

We have also written to those in charge of affairs (τοῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένοις)
so that the cities may recognize (the celebrations) in the same way (ὁπως καὶ αἱ
πόλεις ἀκολούθως ἀποδέξωνται)⁷.

En 22 de notre ère, sous Tibère, les Magnètes feront d'autant plus valoir leurs épiphanies et autres privilèges que, dès 189, après la défaite d'Antiochos III à Magnésie du Sipyle, ils avaient commencé d'approcher les Romains sur le même sujet, et que, lors de la première guerre contre Mithridate, ils ont pris le parti des Romains, récompensés en cela par la confirmation de l'asylie par Sylla. Quels que fussent les maîtres, les politiques des cités n'ont donc guère fait varier leurs entreprises qui fondaient la reconnaissance de leur rang sur le prestige de leur sanctuaire local.

Les évolutions religieuses se laissent voir dans ce que les cités appellent un accroissement (*auxèsis*) des manifestations locales d'honneurs religieux. À partir du II^e siècle, les documents étudiés illustrent des situations multifactorielles dans lesquels l'ombre de Rome d'abord, puis sa présence effective, agissent comme un facteur parmi d'autres, mais assurément pas *le* seul facteur contraignant dans les sociétés civiques de la deuxième moitié de l'époque hellénistique.

Le déchiffrement de « faits d'évolution » dans le domaine religieux est toujours rendu délicat du fait des affirmations de permanence (καθὼς πρότερον), qui ne sont pas contradictoires avec les revendications d'accroissement ou d'embellissement sur de l'identique. Aussi les récits de fondation de rituels, qui pourraient au premier chef révéler des « nouveautés », se présentent-ils généralement comme des transmissions, des continuations ou des reproductions. Un cas explicite est relaté à Magnésie du Méandre, puisque, selon l'oracle de Delphes consulté après un prodige

6. *Magnesia* 22, l. 19-20, trad. K. J. RIGSBY, *Asylia*, p. 193-194.

7. *Magnesia* 18, l. 25-28, trad. M. H. AUSTIN, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge 1989, n° 184, p. 304-305.

(une effigie de Dionysos est apparue dans un platane brisé par le vent), « lorsque vous [les Magnètes] avez bâti votre ville, vous avez négligé d'édifier des temples en belle place à Dionysos (νηούς οὐκ ᾠκίσσατ' ἐϋτημήτους Διονύσω) »⁸. L'autorité de la tradition implique que la nouveauté soit *archaia*, originelle⁹. À Bargylia en Carie, l'intervention salvatrice de la déesse poliade, Artémis *Kindyas*, pendant la guerre d'Aristonikos (129-127 avant notre ère), a permis au peuple de « sauver son autonomie ancestrale et de se rétablir dans son état d'origine »¹⁰.

Des documents de natures différentes, relatifs à des fondations ou (re)créations de rituels dans un contexte de transmission, ont retenu notre attention. Un relief inscrit de Cremna en Pisidie, daté de la première moitié du I^{er} siècle de notre ère, est exemplaire de la combinaison entre pesanteur du temps et évolution. Le texte insiste sur la transmission du culte d'une « Artémis éphésienne (Ἀρτέμιδος Ἐφεσίας) » dans la famille de Trokondas depuis une « découverte » de mystères (l. 6-8 : τὰ εὐρεθέντα καὶ παραδοθέντα ἱεροτελεῖ μυστήρια τῆς θε<ε>οῦ) propre à rattacher le culte à une tradition ancienne (comme à Andanie¹¹), mais avec une *auxesis* (l. 8 : εἰς αὐξήσιν πλείονα ἀγειωχότα) qui pourrait n'être qu'un embellissement rituel.

[Ils honorent] Trokondas, fils d'Osaeis, petit-fils d'Hermaios, qui a reçu la prêtrise de l'Artémis éphésienne par succession dans sa famille, dont les membres ont érigé et le temple et la statue (οἵτινες κατεσκεύασαν τὸν τε ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα), lui qui saintement (ἀγνῶς) et d'une façon qui sied au divin (θεοπρεπῶς) a veillé aux saints mystères de la déesse qui ont été découverts et transmis et a accru leur magnificence. Et (ils honorent aussi) Artemeis fille de Trokondas, sa propre fille, qui elle aussi a assumé la prêtrise avec la même piété (παραλαμβάνουσαν τὴν ἱερατείαν καὶ ὁμοίως εὐσεβοῦσαν). As(s)yrios, Osaeis, Trokondas, Pia et Hermasta, les enfants de Herpias honorent leur grand-père et leur propre mère, à titre de piété et d'honneur (εὐσεβείας καὶ τεμιγῆς ἔνεκεν)¹².

Pourtant, eu égard au contexte chronologique de la fondation de la colonie romaine sous Auguste, il me semble que cet « accroissement » trahit l'identification d'une Artémis locale, peut-être d'un culte familial (cinq générations sont mentionnées), comme Ἐφεσία (l. 2-3 : τὸν παρειληφότα κατὰ διαδοχὴν ἱερέα Ἀρτέμιδος Ἐφεσίας διὰ γένους), au moment où cette puissante famille indigène (d'après les anthroponymes) a dû négocier la conservation de son rang – donc la place de son culte – dans la nouvelle organisation religieuse de la colonie¹³. Cette analyse permet de rendre compte du relief : il figure Trokondas sacrifiant (libation sur un autel

8. *Magnesia* 215a, l. 19-21 pour la citation = A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos*, II, n° 146 (trad. p. 146-147). L'inscription est gravée sous Hadrien, mais relate des faits de 278-250 avant notre ère.

9. Par ex. *Iephesos* VII, 1, 3059 (après 212 de notre ère) : ἀνανεωσαμένην πάντα τὰ μυστήρια τῆς θεοῦ καὶ καταστήσασαν τῷ ἀρχαίῳ ἔθει.

10. *Iasos* 613, l. 3-5 : [ὁ δῆμος, διὰ τὴν τῆς Ἀρτέμιδος] ἐπιφάνειαν τὴν τε πάτριον αὐτονομ[ίαν] διέσωσε καὶ εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς] παρεγενήθη κατάστασιν.

11. Cf. L. GAWLINSKI, *The Sacred Law of Andania: a New Text with Commentary*, Berlin-Boston 2012 (Sozomena 11).

12. G. H. R. HORSLEY, St. MITCHELL (éd.), *The inscriptions of Central Pisidia*, Bonn 2000 (Inchriften griechischer Städte aus Kleinasien 57), n° 31.

13. Le culte recevra à un moment, avant le III^e siècle de notre ère, une reconnaissance publique, car des monnaies du règne d'Aurélien figurent la déesse, mais sous sa forme éphésienne gainée,

en présence d'un bœuf à bosse¹⁴) sous la représentation de la statue d'une figure féminine tête diadémée et voilée, trônant selon le schéma anatolien des Mères des dieux type Cybèle, et non sur le modèle éphésien¹⁵. Il s'agit très certainement de l'Artémis familiale qui deviendra publique, sous une épiclese éphésienne, avec un jeu visuel possible avec la prêtresse du moment, Artemeis¹⁶.

Même lorsque la tradition historiographique antique rapporte des cas de duplication à l'identique de cultes, un examen attentif dévoile assez vite les différences. Postulant l'immutabilité des cultes transférés lors des fondations coloniales, Strabon relate la duplication de l'*Ephesion* d'Éphèse à Massilia (Marseille) lorsque les Phocéens partirent fonder la colonie en 600 avant notre ère : « quant à l'*Ephesion* c'est le temple de l'Artémis d'Éphèse »¹⁷. Mais la prêtresse Aristarchè (au nom prédestiné) choisie par la déesse pour accompagner les colons n'emporta que « ἀφίδρυμά τι τῶν ἱερῶν (quelque représentation de ses *sacra*) », donc un des symboles du culte. Marseille à son tour diffusa dans ses propres fondations « la disposition de sa statue et tous ses autres règlements, conformément à la règle dans la métropole (τοῦ ξοάνου τὴν διάθεσιν τὴν αὐτὴν καὶ τᾶλλα νόμιμα φυλάττειν τὰ αὐτά, ἅπερ ἐν τῇ μητροπόλει νενομίσται) », une règle qui avait sans doute déjà évolué à Éphèse même¹⁸. Car, comme le disait Lucien ironisant sur la fondation du culte du serpent Glykon, ce qui est installé par transport ou duplication, c'est ἐναργῆ τὸν θεόν (la puissance d'un dieu)¹⁹, à la fois la même et différente conformément à la conception topique des dieux en polythéisme grec et romain.

Ces renouvellements de rituels et embellissements des figures des dieux sont des expressions claires des dynamiques d'adaptation aux changements au sein des sociétés civiques²⁰. Ces cultes sont d'autant plus vivaces et mis en avant que les communautés se redéfinissent : le foisonnement de vie religieuse attesté par l'épigraphie avant même l'*epigraphic habit* d'époque romaine trahit, comme dans un miroir, l'ampleur des changements politiques et sociaux négociés par les cités – en interne

cf. H. VON AULOCK, *Münzen und Städte Pisidens*, II, Tübingen 1979 (Istanbuler Mitteilungen 22), n° 1554-1559.

14. C'est une expression visuelle normée du rite sacrificiel en Asie Mineure, cf. G. SCHÖRNER, « Opferritual und Opferdarstellung im römischen Kleinasien. Ein Testfall für das Zentrum-Peripherie Modell », dans L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde-Boston 2006, p. 138-149.

15. Cf. R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde 1973 (EPRO 35).

16. *Contra* G. H. R. HORSLEY, « The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia: A New Inscribed Relief », *Anatolian Studies* 42 (1992), p. 119-150, qui identifie la figure comme la prêtresse. Pour l'étude détaillée de ce document, N. BELAYCHE, « Dépasser Antioche : les autres colonies romaines augustéennes de Pisidie », dans C. BRÉLAZ (éd.), *L'héritage grec des colonies d'Orient*, Strasbourg 2016 (sous presse).

17. STRABON, *Géographie* IV, 1, 4 [179C] : τὸ δὲ Ἐφεσίον τῆς Ἀρτέμιδος ἐστὶ νεὸς τῆς Ἐφεσίας.

18. Le temple fut entièrement détruit par un incendie en 356 avant notre ère.

19. LUCIEN, *Alexandre ou le faux prophète*, 13, 15.

20. Cf. R. ALSTON, O.M. VAN NIJF, C. G. WILLIAMSON (éd.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Louvain 2013.

du fait de l'aristocratisation au sein des élites²¹ ou de rivalités religieuses²², entre les cités dans un monde qui s'internationalise²³ (dont celles nouvellement créées qui modifient les équilibres d'influence régionaux), et entre Rome et les cités. Les recompositions de pouvoir au sein des cités étaient déjà bien engagées à l'époque hellénistique et les mouvements de hiérarchisation sociale se sont d'autant plus confirmés avec l'arrivée de Rome, ce dont témoigne l'attention croissante portée à l'ordonnancement des processions (τῆς δὲ περὶ τὴν πανήγυριν εὐκοσμίας)²⁴.

Une nouveauté facilement identifiable est l'introduction du culte de la *Thea Rhomè* dans les vies religieuses civiques. À Érythrées dès la première moitié du II^e siècle avant notre ère, la Déesse Rome en vient à innover le calendrier cérémoniel local, redessinant ainsi les préséances dans le panthéon²⁵. L'introduction d'honneurs divins pour les *imperatores* d'abord et bientôt les empereurs, avec les dieux romains qui leur sont parfois liés²⁶, contribuait aussi à modifier des déroulements cérémoniels ancestraux, présentés dans les rhétoriques civiques comme de simples embellissements des traditions. Le mouvement fut là aussi amorcé dès la période hellénistique. Une inscription d'Aegae (Éolide) de 281 avant notre ère, informe en détail sur les modifications du paysage et du calendrier religieux à la faveur des honneurs rendus aux souverains qui s'étaient insinués dans les vies locales²⁷. Les souverains divinisés Séleucos et Antiochos envahissent l'espace public, soit directement par des dédicaces de temples, autels et autres espaces, soit indirectement par l'association de leur présence avec des divinités existantes, en l'occurrence Apollon, le dieu poliade. Ils envahissent pareillement le calendrier et s'imposent dans des manifestations de la vie publique religieuse (les concours) et

21. Cf. E. PERRIN-SAMINADAYAR, *Education, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88) : un tout petit monde*, Paris 2007, p. 63-101 ; P. HAMON, « Élitisme dirigeant et processus d'aristocratisation à l'époque hellénistique », dans H. L. FERNOUX, C. STEIN, *Aristocratie antique. Modèles et exemplarité sociale*, Dijon 2007 (Éditions universitaires de Dijon), p. 79-100 ; et E. L. VAN DER VLIET, « Pride and Participation. Political Practice, Euergetism, and Oligarchisation in the Hellenistic polis », dans O. M. VAN NIJF, R. ALSTON, *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*, Louvain-Paris-Walpole 2011, p. 155-184.

22. Cf. « l'affaire du Sarapieion » à Délos peu après 166 avant notre ère, tranchée par un senatusconsulte, *IDélos 1510* (= *RICIS 202/195*) ; trad. F. DURRBACH, *Choix d'inscriptions de Délos, I. Textes historiques*, Paris 1921, n° 77.

23. Par ex. *IMagnesia 32* (III^e-II^e siècle avant notre ère) avec les Épirotes ; Kos, *IKnidos I*, 220 (200 avant notre ère), l. 11-13, sur les ambassades envoyées aux « amis et alliés » pour les inviter à participer au culte magnifié de la déesse Artémis Hyakynthotrophos (περὶ [τῆς ἐπαυξήσισ] τῶν τιμῶν τῆς Ἀρτάμιτος τῆς Ἰακυνθ[ο]τρόφου).

24. *LSAM 81*, Antioche du Pyrame (c. 160 avant notre ère), l. 10-12 : συμπομπεῦσαι δὲ τοὺς τε ἱερεῖς καὶ τὴν συναρχίαν καὶ τοὺς νεκικηκότα[ς] τοὺς στεφανίτας ἀγῶνας καὶ τὸν γυμνασιαρχὸν μετὰ τῶν ἐφήβων καὶ τῶν νέων καὶ τὸν παιδονόμον μετὰ τῶν παιδῶν, et l. 14-17 : συναχθῆναι δὲ τοὺς μὲν ἄρχοντας καὶ τοὺς στεφανίτας ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Μαγαρσίας, τοὺς δὲ πολίτας κατὰ φυλάς. τῆς δὲ περὶ τὴν πανήγυριν εὐκοσμίας προνοηθῆναι τὸν τε ἱερομνήμονα καὶ τοὺς φυλάρχους.

25. En 189-150, *IErythrai 207* ; cf. F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome 1985. À l'époque impériale une procession vers le *Caesareion*, *IG VI*, 1507.

26. Cf. par exemple à Blaundos, une inscription bilingue (latin et grec), *IK 59*, 168.

27. H. MALAY, M. RICL, « Two Hellenistic Decrees from Aigai in Aiolis », *EpAnat.* 42 (2009), p. 40-42.

dans l'organisation sociopolitique (le *πρυτανεῖον* prend le nom de *Seleukeon* et le *στρατηγεῖον* celui d'*Antiocheon*, l. 51-54). Bien que les honneurs octroyés soient calqués sur ceux habituellement rendus aux dieux, la masse des attentions religieuses produit un effet qualitatif. Toutefois, même si le panthéon s'en trouve renouvelé, la structure de la religion civique reste inchangée. Seleukos et Antiochos ont beau être très visibles – ils sont inscrits comme *σωτῆρες* et *ἐπιφανέντες* et reçoivent des statues et un *temenos* aussi beaux que possibles (ὡς κάλλιστα, ὡς κάλλιστον) –, leur exaltation hymnique est limitée au vainqueur du concours de poésie (l. 49-51).

Plus cryptées sont les divinités apparemment locales, comme les Mères des dieux anatoliennes, mais dont la formule théonymique trahit une déesse romaine. La Mère des dieux que les Romains ont importée en 204 avant notre ère a été "naturalisée" sous le nom de *Mater magna*, théonyme de création romaine²⁸. Or deux témoignages pessinontiens – son *origo* – indiquent qu'ils concernent la déesse romaine, et non la Mère locale. Dans une dédicace de locaux pourtant (« des pères de famille atyèniens »), l'épigraphie latine est simplement transcrite en grec : Μητρὶ Μάγῃ²⁹. Dans le cas d'une inscription honorifique, bien que la déesse soit Μήτηρ θεῶν μεγάλη ἢ ἐν Πεσσινοῦντι καὶ <M>εἰδαεῖω (je souligne), sa dénomination ne correspond pas à un formulaire grec connu, dans lesquels θεῶν et μεγάλη s'excluent généralement. Elle évoque, en revanche, la traduction en grec des si nombreuses dédicaces latines à *Mater deum magna*³⁰, avec ou sans référence au topique idéen (*Idaea*). La précision topique (« la Grande Mère des dieux à Pessinonte et à Midaion ») s'explique par l'identité de l'honoré. Prêtre de la déesse, Tiberius Claudius Hèras, de la tribu Quirina, de la famille du roi Deiotarus de Galatie, est un représentant de ces nombreuses élites locales de royaumes devenus clients avant d'être intégrés dans l'empire, qui ont choisi le parti de Rome pour conserver leurs positions, en particulier religieuses. Les fonctions religieuses de ce Galate dont la famille a été naturalisée et qui a fait carrière dans le fonctionariat militaire, se sont partagées entre le culte de la Mère des dieux (par tradition familiale qui rejoignait avec bonheur le panthéon romain) et celui des Augustes³¹.

En suivant plusieurs témoignages, tous de l'époque de Tibère, nous avons pour terminer parcouru diverses configurations de l'insertion progressive de Rome dans les vies religieuses locales. Nous sommes partis d'Éphèse, capitale de la province d'Asie, qui n'a cessé de proclamer sa bienveillance indéfectible envers Rome (τὴν πρὸς Ῥωμαίους τοὺς κο[ι]νοὺς σωτῆρας παλαιὰν εὖν[ο]ιαν), sanctionnée au I^{er} siècle de notre ère par deux néocories, tout en s'enorgueillissant de sa tradition de cité

28. Les cas d'une Μητρὶ μεγάλη dans l'aire égéenne sont rares. Pour l'étude détaillée, voir N. BELAYCHE, « La *Mater Magna*, *Megalè Mèter*? », dans C. BONNET, V. PIRENNE, G. PIRONI (éd.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains : panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Academia Belgica, Rome 2015 (sous presse).

29. J. STRUBBE, *IPessinous* (IK 66), 171 = *EpAnat* 26 (1996), p. 59, n° 7.

30. Cf. *ILS*, III 1, Indices, p. 542.

31. *IPessinus* (IK 66) 17 = *IGR* III, 230 = *OGIS* II, 540, ca. 150-200 de notre ère : il fut « cinquième de rang dans la prêtrise des Galates à vie de la Grande Mère des dieux à Pessinonte et à Midaion » (l. 4-7) et six fois grand prêtre des Augustes du *koinon* des Galates, agonothète, sébastophante du temple du culte impérial sis à Pessinonte et généreux gymnasiarque (l. 7-14).

libre, loyale et héroïque³². En contrepoint, le déclassement de Cyzique (Bithynie), privée par Tibère de sa liberté à cause de sa « négligence concernant le culte du divin Auguste (*incuria caerimoniarum divi Augusti*) » et pour avoir violenté des citoyens romains³³, rappelle la précarité des privilèges obtenus pour assistance portée aux Romains, entre autres en cas de manque d'enthousiasme dans les honneurs divins aux empereurs³⁴. De façon très subtile, dans la petite cité ionienne de Téos sous le même règne, un décret relatif au culte de Dionysos *prokathègemôn* prévoit que le dieu sera honoré quotidiennement par des hymnes chantés « par les éphèbes et le prêtre des enfants à l'ouverture du temple. À l'ouverture et à la fermeture du temple du dieu, le prêtre de Tibère César offrira une libation, brûlera de l'encens et allumera des lampes (σπένδεσθαι] και θυμᾶσθαι και λυχναπτεισθαι) en utilisant les fonds sacrés de Dionysos (ἐκ τῶν ἱερῶν τοῦ Διονύσου πόρων) »³⁵. La figure de l'empereur en venait ainsi à « colorier » l'image des cultes ancestraux. Les hiérarchies traditionnelles pouvaient, toutefois, rester lisibles, dans des documents aussi importants que des formules de serment. Au début du règne de Tibère, un serment prêté par la cité crétoise de Palaio-Paphos distingue clairement deux groupes de divinités-garantes : d'abord (l. 3-9) les divinités identitaires (τὴν ἡμετέραν Aphrodite et Korè, τὸν ἡμέτερον Apollon, τοὺς ἡμετέρους σωτῆρας « les Dioscures »), la divinité fédérale (Hestia) et « les dieux et déesses ancestraux de l'île (θεοὺς θεάς τε τοῦ[ς] κοινῶν τῆς νήσου πατρώους) », puis (l. 10-13) l'empereur rejeton d'Aphrodite (τὸν ἔκγονον τῆς Ἀφροδίτης σεβαστὸν θεὸν Καίσαρα), Rome éternelle (τὴν ἀέναον Ῥώμην) et tous les autres dieux et déesses (τοῦ[ς] ἄλλους θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας)³⁶.

Le samedi 15 février 2014 a eu lieu le séminaire intensif annuel, consacré à « La thématique de la fondation des cultes. Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* ».

Le 5 février 2014, Christopher Faraone, professeur à l'Université de Chicago et membre de l'Institut d'études avancées de Paris (2013-2014), a donné une conférence sur « L'évolution des amulettes grecques aux périodes hellénistique et romaine : trois études de cas ».

Le 19 février 2014, Johann Goeken, maître de conférences à l'Université de Strasbourg, a donné une conférence sur « Louer Dionysos et Asclépios au banquet : les discours XXXIX et XLI d'Aelius Aristide ».

James B. Rives, professeur à l'Université de Chapel Hill, Caroline du Nord, a été directeur d'études invité, du 20 novembre au 10 décembre 2013.

32. *IEphesos* 8, 1-14.

33. TACITE, *Annales* IV, 36, 2 et CASSIUS DIO LVII, 24, 6 : « de plus, on enleva de nouveau la liberté aux habitants de Cyzique, parce qu'ils avaient emprisonné des (citoyens) romains et parce qu'ils n'avaient pas achevé l'hérodon qu'ils avaient commencé en l'honneur d'Auguste (τὸ ἡρῶον ὃ τῷ Αὐγούστῳ ποιεῖν ἤρξαντο οὐκ ἐξετέλεσαν) ».

34. TACITE, *Annales* IV, 36, 2 : « la ville perdit sa liberté qu'elle avait méritée au temps de la guerre de Mithridate, lorsqu'elle avait été assiégée et que, grâce à son courage, autant qu'au secours de Lucullus, le roi avait été repoussé ». Cf. le fameux réexamen par Tibère et le sénat des privilèges des cités, TACITE, *Annales* III, 60-63.

35. *LSAM* 28, 7-19.

36. *IPaphos* 151 ; cf. T. FUJII, *Imperial Cult and Imperial Representation in Roman Cyprus*, Stuttgart 2013 (HABES 53), p. 77-85.

