



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

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010
2008-2009

Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/816>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 165-172

ISBN : 978-2-909036-37-3

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], 117 | 2010, mis en ligne le 27 janvier 2011, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/816>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de Rome et du monde romain

Les deux thèmes traités cette année se sont largement fait écho dans la mesure où une partie de la documentation relative aux figures supérieures impersonnelles ou anonymes étudiées au premier semestre vient de Stratonicee de Carie, dont nous avons poursuivi l'étude de la vie religieuse au second semestre.

I. La représentation du divin à l'époque romaine (suite)

Nous avons privilégié un riche dossier épigraphique anatolien (même s'il n'est pas massif numériquement) mentionnant des ἄγγελοι et des figures supérieures apparentées, impersonnelles ou anonymes, parce qu'il fournit une traduction pragmatique aux acquis de l'année précédente qui ont montré que, dans une conception polythéiste, c'est l'étude des relations entre figures divines qui permet de dessiner les formes de représentation du monde divin, dans son ensemble en même temps que pour chacune de ses composantes. À Stratonicee de Carie, les dédicaces à des ἄγγελοι sont combinées dans les témoignages dévotionnels avec une autre expression divine encore plus neutre : *to Theion* (le divin)¹. L'identification de ces figures qu'on range dans des catégories elles-mêmes mal définies (« anges », êtres divins, dieux, etc.)² et l'identité que des savants ont voulu reconnaître entre ces différentes figures³ invitent à réexaminer la nature de ces diverses représentations du divin. Aucune de ces formes n'offre d'identification immédiate, ni sans doute d'identité unique, du fait que ces figures répondent à une appellation fonctionnelle (*angelos* / messenger) ou abstraite (*Theion*), mais pas personnalisée. Elles partagent un élément rituel, celui de la relation votive, c'est-à-dire contractuelle, qui structure la communication avec les dieux dans les paganismes grec et romain. Cette information objective est importante car elle assure que ces figures ont toujours été pensées et expérimentées dans un contexte religieux traditionnel, quelles que soient la nouveauté et / ou l'originalité des conceptions religieuses qu'on y découvrira. *A priori*, elles n'affichent pas

1. Cf. *IStrat.* 1119 et 1120 (Θείῳ ἄγγελικῶ).

2. Le grand F. Cumont lui-même a hésité, cf. « Les mystères de Sabazios et le judaïsme », *CRAI* 1906, p. 76 (*angelos* est un être distinct) et « Les anges du paganisme », *RHR* 62 (1915), p. 161-162 (*theios* au masculin et *angelos* sont des qualités de Zeus).

3. Cf. M. RICL, « Hosios kai Dikaios », *EpAnat* 19 (1992), p. 99-101 et S. MITCHELL, *Anatolia II*, Oxford 1993, p. 43-46.

une mutation des conceptions du monde supérieur telle qu'elle imposerait de recourir à un outil interprétatif autre que le polythéisme ritualiste.

Sous sa dénomination fonctionnelle et impersonnelle (le messenger), l'*angelos* n'offre d'identité immédiate que lorsqu'il est explicitement relié à la divinité qu'il sert, tel Hermès dans sa relation à Zeus. À Panamara, à l'époque hellénistique probablement d'après le formulaire épigraphique, un prêtre sorti de charge a offert τὸν Ἑρμῆν Δι[τῆ] καὶ Ἥραι καὶ τῶι δήμῳ (une statue d'Hermès à Zeus, à Héra et au peuple) ; il clôt sa dédicace par deux hexamètres dans lesquels Hermès prend la parole en se désignant comme « messenger de Zeus (Διὸς ἄγγελος) » propitiatoire (*IStrat.* 103). Cette sphère d'activité classique de l'*angelos* est transparente à son nom. Dans le panthéon des douze dieux dit panhellénique, celui de la poésie épique et tragique⁴, le rôle de messenger de Zeus est dévolu à Hermès, fils de Zeus et de Maia⁵. La conception est d'actualité dans l'Anatolie hellénisée d'époque romaine. Dans la Kibyratide, au sud de la Phrygie, en 125/126, un couple a offert un poème votif à Mên et à un groupe classique de dieux grecs (Zeus, Héra, Apollon, Hélios) dont « Hermès qui apporte aux mortels les pensées de Zeus et des autres dieux immortels (Ἑρμῆν ἀπανγγέλλοντα [β]ρ[ο]τοῖσι ὅσσα Ζεὺς φρονέει ἠδὲ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι) »⁶, et en Lydie, un dévot a offert une statue d'Hermès à Zeus Ariou (du nom du fondateur du culte) sur son ordre : Διεὶ Ἀρίου κατ' ἐπιταγῆν ἐπόησε τὸν Ἑρμῆ⁷. Hermès messenger n'est pas qu'un assistant surnaturel. Il a une stature de dieu, honorée à part entière dans les domaines qui sont les siens, comme la communication. À Paros, il reçoit un hommage en tant que « porteur de bonnes nouvelles » en compagnie des Grands dieux de Samothrace ([Θ]εοῖς Μεγάλοις καὶ Ἑρμῆ Εὐανγγέλοι ; *IG XII* 5, 235, 1^{er} siècle avant notre ère). Toutes les puissances divines peuvent, à l'occasion, être représentées comme des εὐάγγελοι θεοί, par exemple à Lesbos après la mort d'Auguste, dans un règlement public sur des sacrifices offerts ἐπὶ τοῖς εὐανγγελοῖς τοῖς θεοῖς πάντεσσι καὶ παῖσαις « pour le salut et la victoire de l'Auguste »⁸. La fonction de « messenger » ne

4. *Hymne homérique à Hermès* 3 (ἄγγελον ἀθανάτων ἐριούμιον) et 551 (θεῶν ἐριούμιε δαῖμον).

5. Malgré le développement de la figure d'Hermès comme psychopompe à l'époque impériale, les *angeloi* ne sont pas au nombre des puissances surnaturelles convoquées dans les nombreux textes imprécatoires anatoliens d'époque impériale destinés à protéger les tombes. Ils n'apparaissent que dans les textes de défixion qui en appellent aux « *angeloi* souterrains (ἀγγέλῃς καταχθονίους) », Hermès et Hécate (A. AUDOLLENT, *Tabellae defixionum*, Paris 1904, n° 75A, Attique), ou aux « seigneurs dieux *angeloi* (κύριοι θεοὶ ἄνγγελοι, *I.Klaudiu polis* 9, III^e-IV^e siècles), ou dans des malédictions funéraires en contexte (judéo-)chrétien, dont une célèbre épitaphe d'Eumeneia en Phrygie (L. ROBERT, *Hellenica XI-XII*, Paris 1960, p. 430).

6. G. H. R. HORSLEY, *The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum*, Ankara 2007 (RECAM V), n° 108, ll. 24-27.

7. H. MALAY, « Dedication of a Herm to Zeus Ariou », *EpAnat.* 37 (2004), p. 179-180.

8. *IG XII*, Suppl. 124, ll. 12-13. Cf. aussi les Dioscures, G. H. R. HORSLEY, *The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum*, cité *supra*, n° 32.

se réduit pas à une activité subalterne de transmission et de médiation, avec possible manifestation ; elle est une représentation à part entière des puissances dont les Anciens croyaient à l'intervention dans le monde. La figure d'Hermès n'est pas exclusive dans cette fonction : tous les êtres surnaturels peuvent opérer directement cette communication, même lorsque les dédicaces ne précisent pas explicitement l'expérience de leur manifestation.

La fonction de messenger d'un dieu revendiquée par Hermès dans la Panamara tardo-hellénistique se retrouve à l'époque impériale avec un *angelos* du dieu Mên, dans un contexte religieux pourtant bien différent. Dans un ensemble publié de plus de 150 stèles dites de confession, où les ordres ou signes divins sont omniprésents, avec ou sans consultation des puissances surnaturelles⁹, un « messenger » d'une puissance n'est explicitement mentionné que deux fois¹⁰. Une première stèle, de provenance inconnue, qui date du III^e siècle, s'inscrit dans un contexte de consultation des dieux : « Chryserôs et Stratoneikos ont interrogé les dieux ancestraux sur les actes connus et inconnus selon ce qui nous a été révélé par le messenger du dieu Mên Petraeitês Axetênos (ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου τοῦ θεοῦ Μηνὸς Πετραεῖτου Ἄξετηνοῦ) »¹¹. Le paysage divin qui y apparaît regroupe un panthéon local de dieux ancestraux (τοὺς πατρίους θεούς) tutélaires du village, et une figure sans doute prééminente, le Mên local qui devait être le titulaire du sanctuaire, comme dans de nombreux autres villages de Lydie et Phrygie. Quelle que soit l'origine de cette forme locale de Mên, son *angelos* est le messenger d'un dieu maître. Le message déclenche une consultation des dieux locaux pour connaître l'acte rituel (en l'occurrence une amende) qui permettra de sortir de la crise provoquée par une impiété qu'on devine seulement (« les actes connus et inconnus »). Le deuxième témoignage date de 164/165. Dans un village de Lydie où l'ordre dans le bain public était garanti par Meis Axiottênos « qui règne sur Tarsi (Ταρσι βασιλεύων) », un manteau fut dérobé, puis rapporté par le voleur afin d'échapper aux tourments déclenchés par la justice du dieu¹² ; alors « le dieu ordonna par les soins d'un

9. Cf. N. BELAYCHE, « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », dans L. DE BLOIS, P. FUNKE et J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde-Boston 2006, p. 66-81, et *id.*, « “Un châtement en adviendra”. Le malheur comme signe des dieux dans l'Anatolie impériale », dans S. GEORGIOUDI, R. KOCH PIETTRE et F. SCHMIDT (éd.), *Signes, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde 2011 (pagination en cours).

10. Cf. G. PETZL, *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott*, Opladen 1998, p. 10-13.

11. G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, EA 22 (1994), n° 38. Un relief surmonte l'inscription, qui représente les deux femmes, Ammias et Dionysias, en position d'action de grâce.

12. Sur ces pratiques de justice divine, H. S. VERSNEL, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans C. A. FARAONE et D. OBBINK (éd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, p. 60-95 ; A. CHANIOTIS, « Under the Watchful Eyes of the Gods: Aspects of Divine Justice in Hellenistic and

messenger (δι' ἀγγέλου) que le manteau fût vendu et que les puissances (du dieu) fussent inscrites sur la stèle »¹³. L'ordre n'a pu être envoyé qu'aux prêtres, directement ou sous leur supervision, puisqu'ils sont gestionnaires du sanctuaire auquel le voleur a rapporté le manteau. Dans les deux témoignages, Mên, dieu prééminent et prescripteur, n'est pas dans un éloignement inaccessible pour autant ; il est même bienveillant dans sa manifestation spontanée. D'ailleurs, le nombre infime d'attestations (deux seulement) enseigne que la représentation de l'existence d'un médiateur de type "angélique" dans les interventions du/des dieu(x) était loin d'être la règle, même lorsque sa/leur personne et sa/leur puissance étaient glorifiées.

Dans toutes ces expériences rapportées d'un *angelos* d'un dieu personnalisé, Zeus ou Mên, le contexte religieux est balisé par un encadrement sacerdotal : le dédicant qui fait parler Hermès est un prêtre sorti de charge et, dans les sanctuaires ruraux des divers Mên, les prêtres jouaient un rôle dans l'offrande des stèles fichées dans les cours des sanctuaires, qui exaltaient les puissances des dieux selon un schéma formulaire, avec des retombées économiques pour les prêtres lorsque des amendes devaient être acquittées. L'observation est confirmée dans deux autres cas : dans la ville lydienne de Sattaï à nouveau, où une dédicace votive « [...] καὶ Ἀγγελῶ Ὅσίῳ [Δικ]αίῳ ([...] et au Messenger saint et juste) » est faite « par l'intermédiaire du prophète (διὰ προφήτο[υ]) Alexandros de Saïttai »¹⁴, et à Sardes (?) où G. Iulius Aniketos a offert en vœu Θεῖῳ Ὅσίῳ καὶ Δικαίῳ la statue (maladroite) d'un personnage au caducée de type Hermès προνοήσαντος Ἀμφιλόχου β' ἱερέος¹⁵.

Si le contexte sacerdotal rapproche ces témoignages, la représentation des *angeloi* qui s'y dessine n'est pas uniforme. Il peut s'agir d'une figure surnaturelle de plein statut divin envoyée par le dieu maître pour transmettre ses ordres, sur le modèle d'Hermès. Il peut s'agir aussi d'une forme d'expression qui désigne la puissance elle-même, en l'occurrence Mên, lorsque le dévot l'expérimente. En effet, dans l'écrasante majorité des autres témoignages, les dieux, réputés pour être ἐπιφανεῖς¹⁶ (puisque leur ontologie première est d'être des puissances expérimentées dans le monde, mais identifiées comme supra-mondaines) sont présentés comme agissant directement, comme le notent les formules récurrentes κατ' ἐπιταγήν ou κατ' ὄναρ. Le fait que les interventions explicitées d'*angeloi* soient si rares (deux seulement) invite à émettre l'hypothèse qu'il

Roman Asia Minor », dans S. COLVIN (éd.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society, Yale Classical Studies* 31 (2004), p. 1-43 ; et G. PETZL, « Göttliche Hilfe bei Verlust », dans P. BRUN (éd.), *Scripta Anatolica. Hommages à P. Debord*, Bordeaux 2007 ("Ausonius, Études" 18), p. 331-340.

13. G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, cité *supra*, n° 3, à Sattaï.

14. M. RICL, *EpAnat.* 18, n° 1 ; cf. G. PETZL, *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien*, cité *supra*, p. 15.

15. G. PETZL, « Vier Inschriften aus Lydien », dans S. SAHIN, E. SCHWERTHEIM et J. WAGNER (éd.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*, Leyde 1978 (EPRO 66/2), n° 4 p. 756-761 et fig. 7-10 (= M. RICL, *EpAnat.* 18 [1991], n° 6).

16. Cf. *Realencyclopädie* IV (1924), « Epiphanie » (Pfister), col. 577-323.

s'agit d'un mode d'expression, d'une forme rhétorique, personnalisant l'action de communication du dieu, Mên en l'occurrence, plus que la désignation d'une figure divine autonome à fonction de service¹⁷. Le dieu n'apparaît pas dans un éloignement infranchissable qu'un médiateur surnaturel devrait combler pour assurer la communication, même s'il est glorifié comme seigneur du lieu et si sa grandeur est magnifiée. Les dévots exprimaient diversement son être-au-monde.

L'analyse d'*angeloi* invoqués seuls, ou associés avec des formes divines peu individualisées (des Zeus/*Theos* + épiclèse de qualité), ou si obscures – comme le *Theion*¹⁸ – qu'on a pu hésiter sur leur genre, plutôt neutre toutefois si le mot exprime l'idée même de divin¹⁹, a permis de confirmer l'hypothèse que ces figures ne sont pas les assistants inférieurs et subordonnés d'une puissance dont l'éloignement imposerait le recours à des intermédiaires – selon l'interprétation dominante qui les appelle, donc, des « anges »²⁰, mais une modalité exprimée sous une forme personnalisée de l'intervention de la puissance dans ce monde, sa propre puissance divine en manifestation²¹.

Deux séances (10 et 17 décembre 2008) ont été réservées à des conférences sur « La représentation du divin au miroir des images : les dieux en association et réflexions sur l'aniconisme », délivrées par deux membres du programme de recherche *FIGVRA* : F. Lissarrague (EHES) et F. Frontisi (Collège de France).

II. La vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine. 2 : Stratonicee de Carie (suite)

La poursuite de l'étude de la vie religieuse à Stratonicee de Carie ne nous a pas éloignés de la thématique de la représentation du divin, car la riche documentation sur cette cité fournit une illustration de la façon dont les cités se

17. G. PETZL, « Sur des noms de dieux dans l'épigraphie de l'Asie Mineure : différents degrés d'abstraction », dans N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005 (« Recherches sur les rhétoriques religieuses » 5), p. 76-77, avait avec finesse posé la question.

18. C'est tout spécialement le cas dans le dossier stratoniceen, cf. *Istrat.* 1117 (Διὸ ὑψίστω καὶ θείῳ Ἀγγέλῳ), 1307 (Διὸ ὑψίστω καὶ θείῳ Ἀγγελῳ οὐρανόῳ), 1308 ([Θε]ῶ ὑψ[ίστ]ῳ καὶ τ[ῶ] θείῳ Ἀγγελῳ), 1118 (Διὸ ὑψίστω καὶ Ἀγαθῶ Ἀγγέλῳ).

19. Cf. une dédicace lydienne Θεῶ θείῳ, *TAM V* 1, 609 et L. ROBERT, « Reliefs votifs et cultes d'Anatolie », *Anatolia III* (1958), p. 113 (= *OMS I*, p. 412). K. ZIEGLER, art. « Theios », *Realencyclopädie V A* (1934), col. 1611-1612, l'enregistre au masculin.

20. Outre M. Riel et S. Mitchell cités *supra* n. 3, A. R. R. SHEPPARD, « Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor », *Talanta* 12-13 (1980-1981), p. 77-101 et V. HIRSCHMANN, « Zwischen Menschen und Göttern. Die Kleinasiatischen Engel », *ZPE* 40 (2007), p. 135-146. Un document important pour cette interprétation (M. RIEL, *EpAnat* 18 [1991], n° 48, suivant la lecture de A. A. R. Sheppard, art. cit., n° 8, p. 87-89 : Φιλανγέλων συνβίωσης Ὅσιῳ Δικέῳ εὐχῆν) doit désormais être abandonné après le réexamen de H. Malay, « ΦΙΛΑΝΠΕΛΟΙ in Phrygia and Lydia », *EpAnat.* 38 (2005), p. 42-44 (c'est une « association of lovers of vine »).

21. Pour l'étude détaillée, N. BELAYCHE, « *Angeloi* in religious practices of the imperial Roman East », *Henoch* 2010/1 (<http://www.henochjournal.org/>).

constituent un panthéon – c'est-à-dire une structure organisée, et pas seulement une addition de figures divines²² – et le modifient selon les circonstances. La vie religieuse y était organisée autour de deux grands dieux, Zeus et Hécate, dont les sanctuaires extra-urbains de Panamara et Lagina sont de tradition ancienne²³. Pour autant, la cité ne perdait pas son rôle de cœur religieux, à la fois parce que les prêtres et prêtresses sont les membres de l'élite de la cité, comme dans toute cité antique, et parce que les festivités en l'honneur des deux divinités concernaient à la fois la ville et les sanctuaires. Chaque jour, dans le *bouleutèrion* de la cité, un chœur de trente *paides* appartenant aux familles les plus en vue chantait un hymne en l'honneur de Zeus et Hécate sous la direction d'un *paidonome* (*I Strat.* 1101) et les grandes panégyries, qui duraient trente jours pour les *Panamareia* depuis les Sévères (*I Strat.* 309, l. 17-18), étaient construites selon un circuit d'échange entre le sanctuaire et la ville. La procession de la statue de Zeus Panamaros – que les inscriptions désignent comme la « montée » ou l'« entrée » du dieu (*ἀνάβασις* ou *ἄνοδος τοῦ θεοῦ*), ou l'« entrée du cheval » (*εἰσοδος τοῦ ἵππου*)²⁴ – menait du sanctuaire à la ville et retour et le parcours était rythmé par des hymnes et des distributions. La *kleidophorie* (procession de la clef) d'Hécate donnait lieu à des festivités similaires.

Après le culte de Zeus Panamaros l'an dernier, l'étude a porté sur l'Hécate de Lagina, dont le sanctuaire était également sis sur une colline. Les périodes pré-romaines, même avant la fondation macédonienne de Stratonicee au début du III^e siècle avant notre ère, sont bien mieux documentées que pour Panamara ou Stratonicee elle-même. Parmi les quelques documents relatifs à la vie religieuse locale à l'époque pré-hellénistique (milieu du IV^e siècle avant notre ère), on a plus spécialement étudié un décret de fondation de culte pour le *daimôn* Lerôs, un *daimôn* personnel, c'est-à-dire le double divin qui accompagne chaque individu²⁵. Ce document, retrouvé dans les fouilles en cours sous le pavement de la cella du temple d'Hécate, règle l'organisation du culte de ce *daimôn* selon des modalités sacrificielles de forme grecque – son statut démonique divin inférieur se manifestant dans les parts du sacrifice qui lui sont réservées, et qui sont à la fois divines et humaines –²⁶. C'est une nouvelle confirmation de l'appréciation de Strabon qui écrivait que les Cariens avaient très tôt intégré la langue et des

22. Cf. J. ASSMANN, « Monotheism and Polytheism », dans S. I. JOHNSTON (éd.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge (Ma)-Londres 2004, p. 16 : « the structure and coherence of the divine world, which is not just an accumulation of deities, but a structure whole, a pantheon ».

23. Pour la bibliographie générale, voir l'*Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 116 (2007-2008), p. 161-162.

24. Il est possible que des monnaies représentant un dieu-cavalier fassent une référence directe à cette procession (par ex. *BMC Caria* 42), mais les représentations du dieu-cavalier sont fréquentes pour tous les grands dieux masculins anatoliens, par exemple Mên à Baris en Pisidie (*CMRDM* II, Baris 2 et 4 et pl. XXXVII) ou à Burdur (*CMRDMI*, 123).

25. Cf. Homère, *Odyssée* III, 27-28.

26. M. C. SAHIN, « New Inscriptions from Lagina, Stratonikeia and Panamara », *EpAnat.* 34 (2002), n° 1 p. 1-2.

pratiques grecques²⁷, malgré un fort ancrage ethnique exprimé dans la ligue chrysaorienne et dans le Zeus Karios de Panamara jusqu'à la période romaine.

Hécate n'est attestée nommément à Lagina qu'à partir du I^{er} siècle. En revanche, une inscription du milieu du IV^e siècle avant notre ère indique qu'Apollon et Artémis (qui ne sont plus guère attestés par après) étaient honorés par la collectivité de Koraza et qu'un couple leur a offert une oliveraie à Koarbonda, qui est venu s'ajouter à la *hiera chôra* d'Artémis (*IStrat.* 502). En 323, une atélie (exemption des charges) fut accordée par Mausole, satrape de Carie, à la collectivité de Koraza et le décret devait être inscrit ἐν τῷ ἱερῷ ἐν [Λ]αγίνοις — (*IStrat.* 501), sans que le nom du/de la titulaire du temple ne soit indiqué. C'est sous la tutelle rhodienne qu'un prêtre d'Hécate est attesté pour la première fois. Le premier document épigraphique qui informe du statut asyle du sanctuaire après les troubles de la guerre de Mithridate²⁸ est la copie du *senatus consultum de Stratonicensibus* de 81 avant notre ère qui fut gravée sur les murs du temple d'Hécate à la suite de deux lettres de Sylla. À titre de récompense pour la fidélité de Stratonicee envers Rome pendant la guerre, il confirmait l'amitié et l'alliance avec Rome qui garantissait la liberté institutionnelle (« vivre selon ses propres lois et coutumes, comme par le passé », ll. 93-94), ainsi que les dispositions syllaniennes relatives à des attributions de territoires (avec le revenu des taxes afférentes). Dans la crise contemporaine que vivaient les cités d'Asie, ces dispositions constituaient un message important pour la place de Stratonicee sur le nouvel échiquier géopolitique et Hécate est la seule patronne divine mentionnée dans ces documents²⁹. La cité rendit désormais des honneurs couplés Ἐκάτη Σωτῆραι Ἐπιφανεῖ καὶ Ῥώμη θεᾷ Εὐεργέτιδι (à Hécate salvatrice qui se manifeste et à Rome déesse bienfaitrice) lors de jeux pentétérides, Ἐκατή[σ]ια καὶ Καισάρηα καὶ Ῥώμιαα, connus par des inscriptions honorant les vainqueurs (*IStrat.* 507 et 547).

Plusieurs séances ont été consacrées aux quelques figurations retrouvées de la déesse. Elle était représentée sur ce qu'il reste de la frise du temple dans un double discours, à la fois mythologique (dans l'évocation de la naissance et l'enfance de Zeus) et idéologique (sur la frise nord où Hécate est montrée faisant une libation avec, entre autres, Rome assise au second plan)³⁰, et elle apparaît aussi sur quelques reliefs et sur les monnaies. Les postures et attributs principaux

27. Strabon XIV, 2, 28 : « à une époque où les autres peuples n'avaient encore noué aucune relation avec les Grecs, et où, à l'exception de rares individus que le hasard avait mis en rapport avec quelques Grecs isolés, personne chez eux ne manifestait la moindre velléité d'adopter le genre de vie des Grecs ou d'apprendre notre langue, les Cariens couraient déjà toute la Grèce à la suite des armées dans lesquelles ils servaient comme mercenaires ».

28. *IStrat.* 505, l. 113 (=R. K. SHERK, *Roman Documents from the Greek East*, Baltimore 1969, n° 18) : τὸ [ἱερ]ὸν τῆς Ἐ[κάτης] ὅπως ἦ[ι] ἄσυλον·.

29. Nous avons vu l'an dernier que, à l'issue de la guerre de Labienus, l'ambassade de 40-39 avait obtenu des mesures équivalentes pour le sanctuaire de Zeus à Panamara.

30. Cf. P. BAUMEISTER, *Der Fries des Hekateions von Lagina*, Istanbul 2007 et le compte rendu de F. QUEYREL, *Gnomon* 81 (2009), p. 630-633.

ont été questionnés : une déesse au voile flottant en orbe derrière elle (*velificans*), debout avec la torche et un chien à ses pieds et coiffée du *polos*³¹, ou montée sur un lion³² (un chien ?³³) telle une *potnia theriôn* hittito-anatolienne. À l'époque romaine, elle ne porte plus le croissant de lune³⁴, seulement le flambeau, et elle n'est pas représentée en *triformis*, même si Tacite l'appelait *Trivia*.

III. Le cours d'introduction a porté sur « Rites et rituels dans les religions traditionnelles du monde romain ».

Madame Barbara Lichočka, Professeur à l'Académie des Sciences de Varsovie (Pologne), a été Directeur d'études invité en mai 2009 sur le thème : « Les représentations des personnifications de concepts abstraits sur les monnaies impériales romaines » (voir résumé p. 173-177).

31. *SNG München* 423 (Caracalla).

32. *BMC Caria* 42 (II^e siècle).

33. Cf. G. CLERC, « Isis-Sothis dans le monde romain », dans *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leyde 1978, I, p. 276 (je remercie M.-C. Budichovski de m'avoir signalé cet article). Cf. Porphyre, *De Abstinencia* III, 17 : « Les surnoms que l'on a donnés à Bacchus, à Apollon, à Neptune, à Minerve, à Hécate, sont tirés des animaux pour lesquels ces divinités avaient de l'inclination : [...] si l'on donne à Hécate les noms de taureau, de chienne, de lionne (ταῦρος, κύων, λέαινα), on en est plus facilement exaucé ».

34. Cf. *BMC Caria* 151, 31, du I^{er} siècle avant notre ère.