



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

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/188>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 177-186

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], 115 | 2008, mis en ligne le 20 octobre 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/188>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de Rome et du monde romain

I. Les « religions orientales » dans le monde romain : autour des *Mystères de Mithra* de F. Cumont (suite et fin)

Deux séances introductives ont été consacrées à la notion de croyance / *pistis* dans l'épigraphie religieuse d'époque impériale, de manière à replacer les formes de religiosité des groupes mithriaques dans le contexte général de l'évolution religieuse des I^{er}-III^e siècles de notre ère¹. Car F. Cumont [désormais FC], et la postérité savante qu'il a engendrée, expliquaient l'attrance des « religions orientales » par la rupture qu'elles auraient introduite par rapport à la relation contractuelle des systèmes civiques et, conséquemment, par un nouveau mode de relation entre le fidèle et la divinité qui préfigurerait la relation chrétienne – d'où l'usage délibéré d'un vocabulaire chrétien pour les décrire.

Après cette contextualisation notionnelle, nous avons poursuivi l'examen des *Mystères de Mithra*² par la documentation littéraire (liturgique, philosophique et chrétienne). Bien que conscient des limites informatives de ces sources, de fait, FC les convoquait principalement pour reconstruire « la religion » de Mithra dans l'Empire, et en particulier pour décrypter l'imagerie mithriaque³. En se replongeant dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque, colorée par l'apogée de l'orientalisme⁴, on s'est interrogé sur le poids que la traduction contemporaine de l'*Avesta* (le livre sacré du zoroastrisme) avait eu sur sa thèse des mystères de Mithra comme « héritiers directs de l'ancienne religion mazdéenne », bien que « la personnalité de ce dieu

1. Voir N. BELAYCHE, « Rites et “croyances” dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans J. SCHEID (éd.), *Rites et croyances dans le monde romain*, (“Entretiens Fondation Hardt” 53), Genève/Vandœuvres 2007, p. 73-115.

2. Voir N. BELAYCHE, « Résumé des conférences et travaux », *Annuaire* de l'EPHE, Section des sciences religieuses 114 (2005-2006), p. 224-232.

3. Son corpus documentaire s'ouvre avec les textes littéraires, F. CUMONT, *TMMMII*, 1896, p. 1-73.

4. Voir C. BONNET, *Le « Grand atelier de la science ». Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft. Héritages et anticipations*, Bruxelles/Rome 2005.

lui-même » se soit « fortement transformée pendant sa migration de Perse en Occident »⁵.

Depuis FC, on a souvent voulu retrouver dans les textes littéraires relatifs au mithraïsme des explicitations des images mithriaques, comme si les deux types de support diffusaient des « récits » ou « descriptions » littérales des faits, qu'ils soient théologiques ou culturels. La plupart des auteurs qui parlent des mystères de Mithra sont chrétiens ; on s'est donc interrogé sur leurs sources d'information et sur leurs motivations, alors que la polémique religieuse s'enfle à partir du II^e siècle⁶. Les informations émanant d'auteurs païens qui sont les plus riches sont tardives : à partir de la fin du III^e siècle avec Porphyre. Elles proviennent de traités philosophico-religieux, qui développent une sémantique allégorique et spiritualiste des éléments rituels d'un *Mithras Platonicus*⁷, qui n'a pas nécessairement caractérisé la pensée et les représentations religieuses des groupes mithriaques depuis la fin du I^{er} siècle, même si des thèmes, iconographiques et théologiques (Mithra est une figure solaire), sont récurrents dès les premiers documents connus. Nos reconstructions échappent, donc, difficilement à une base documentaire partielle, quand elle n'est pas orientée. Par souci de méthode, les témoignages littéraires ont, donc, été examinés dans leur ordre chronologique et rétablis dans leur contexte historique, culturel et mental, puisque l'accent mis sur tel ou tel aspect du mithraïsme dépend de la date des œuvres, de leur nature textuelle et, à partir du II^e siècle, des appartenances religieuses de leurs auteurs. Les difficultés interprétatives sont telles qu'un spécialiste reconnu du mithraïsme comme R. Beck considère toujours qu'il est impossible d'atteindre à une « comprehensive reconstruction of Mithraic theology and other beliefs »⁸.

À une exception près, nous n'avons pas de texte de fidèle mithriaque parlant de sa dévotion, qu'il s'agisse de « manuels » rituels⁹ ou de récits d'expériences initiatiques (celées par la règle du silence dans les cultes à mystères) ou de vie

5. F. CUMONT, *TMMM* II, 1896, p. 1. F. CUMONT disposait de deux traductions françaises : l'une était parue en 1881 et l'autre, due à J. DARMESTETER, paraissait dans les *Annales du Musée Guimet* en 1892 et 1893, alors même que F. CUMONT constituait son catalogue. Dans ces mêmes années paraissaient à Oxford d'autres traductions de textes persans.

6. Voir l'insistance sur le thème du plagiat rituel dans le souci de construire et démarquer l'identité chrétienne.

7. R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, ("EPRO" 47), Leyde 1973.

8. R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford University Press, 2006, p. 7.

9. Après examen, nous avons écarté deux textes dont l'attribution est débattue : à la parution des *MM* déjà, la *Mithrasliturgie* = *PGM* IV, p. 475-820 (voir H. D. BETZ, *The "Mithras Liturgy"*, ["Studien und Texte zu Antike und Christentum" 18], Tübingen 2003, avec bibl. ant.) et une vingtaine de lignes rescapées dans un papyrus de Berlin (W. M. BRASHEAR, *A Mithraic Catechism from Egypt (P. Berol. 21196)*, *Tyche* Suppl. Bd, Vienne 1992).

religieuse. L'unique texte de nature liturgique que nous conservons fut publié 18 ans après la mort de FC. Il est d'autant plus complexe que les inventeurs ont découvert deux états superposés de textes. Il s'agit de 18 lignes – suivies par une liste d'acclamation des grades – peintes sur les deux murs de la salle à banquettes du *mithraeum* de Santa Prisca à Rome et accompagnées au-dessus de représentations figurées¹⁰. On s'est attaché à comprendre la logique de construction du document, sans chercher à en faire le modèle des rites mithriaques – comme il peut y avoir un « modèle du culte public » romain (J. Scheid) –, puisqu'une des caractéristiques des groupes mithriaques est tout à la fois leur unité (dans l'architecture, la structure mystérieuse et l'organisation hiérarchique des grades, les thèmes iconographiques et l'héliasme du dieu) et leur atomisation, et, conséquemment, leurs variantes d'expression et d'accents¹¹.

Le texte est versifié, mais sans harmonie métrique (mètre iambique, pentamètre dactylique et hexamètres dactyliques) ; il mêle inspiration poétique (v. 1), expression proverbiale (v. 10), assertion théologique (v. 14) et compte rendu rituel explicite (v. 16-18). Sa logique d'ensemble semble principalement rituelle (v. 12 : *per ritum*), le texte immortalisant un événement cérémoniel. Sur les murs, il se dispose en deux séries parallèles progressant de l'entrée vers le fond de la salle où se trouve la niche de la scène tauroctonique, appuyées par la représentation de processions d'offrandes (pour sacrifice?) peintes au dessus. Cette « mise en espace » entend faire participer l'objet-texte et -image à une célébration pérenne. L'ensemble doit, donc, s'analyser comme un tout, constitué de séquences/registres divers destinés à évoquer des étapes successives du rituel, dont le scénario précis nous échappe. L'exposé hymnique de la geste de Mithra (v. 1-9 : le mythe cosmique et v. 13-14 : la mise à mort salvifique du taureau) – dont on peut supposer qu'il était prononcé

10. M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde 1965, p. 187 *sqq.* pour le mur gauche et p. 155 *sqq.* pour les acclamations des grades (mis en relation avec leur planète/divinité tutélaire) sur le mur droit ; pour le texte, voir aussi dernièrement E. SANZI, *I Culti orientali nell'Impero Romano. Un' antologia di fonti*, Giordano, Cosenza 2003, p. 439-440, n° 26 (avec trad. it.). La publication ne permet que médiocrement de reconstituer la disposition d'ensemble des écritures (lacunaires pour plusieurs lignes). Le très utile commentaire des éditeurs trahit l'influence d'une herméneutique christianisante. Excepté R. TURCAN (mais de façon dispersée dans son œuvre, par ex. *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 1989, p. 232), les ouvrages sur le mithriacisme n'en citent généralement que quelques lignes extraites de la construction rhétorique d'ensemble : sont régulièrement citées les lignes 14, 16-17 et les acclamations des grades, moins souvent les lignes 7-9 sur la *transitio*.

11. Voir par ex. mes remarques sur deux *mithraea* contemporains de Syrie (Sidon et Hawarte), « Note sur l'imagerie des divinités "orientales" dans le Proche-Orient romain », dans C. BONNET, J. RÜPKE et P. SCARPI (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neuen Perspektiven. Nouvelles perspectives. Prospettive nuove*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2006, p. 123-133.

à un moment de la cérémonie (pendant la procession par exemple, si l'on raisonne par analogie avec les textes arétalogiques des cultes isiaques ou les démonstrations publiques dans des sanctuaires micrasiatiques¹²) – alterne avec l'évocation de l'expérience transformante lors de l'accès aux mystères du dieu (v. 10-12 : le salut pour les hommes éclairés et v. 16-18 : l'appel au Père et l'acclamation). Le lieu de l'écriture en fait un document à usage interne, destiné à la collectivité. La rhétorique du texte n'en suit pas moins les règles d'auto-illustration de la pratique épigraphique publique¹³. L'illustration, orchestrée ici par le grade des Lions (v. 18), est cohérente avec le mode de fonctionnement des groupes mithriaques, dont les analyses sociologiques persuadent qu'ils reproduisaient le mode de comportement de la société dominante et de ses associations¹⁴. Or, la dimension collective est récurrente : les acclamations du mur droit honorent les sept grades selon leur ordre hiérarchique ; les fresques imagées dessinent la procession des offrandes et objets rituels ; et les propos du texte exposent des éléments de « doctrine » partagés par tous : conceptions cosmiques (v. 1), astrologiques (v. 13), mythologico-théologiques (v. 4, 7-9), éthiques (v. 10-12) et mystiques (v. 14, 19), sur lesquelles se faisait la cohésion de chaque groupe¹⁵.

Prudemment, on avancera que la cérémonie commémorée n'est pas l'initiation des lions, si l'on se réfère aux fresques du *mithraeum* de Capoue, communément considérées comme figurant des étapes de l'initiation¹⁶. Les lignes 16-18 orientent, plutôt, vers leur intronisation rituelle, leur entrée en fonction :

16 *Accipe thuricremos, Pater, accipe, sancte, Leones*
per quos thura damus, per quos consumimur ipsi.
Nama leonibus nous et multis annis [...]

16 Accueille les brûleurs d'encens, Père saint, accueille les Lions
 par l'intermédiaire desquels nous offrons l'encens, par l'intermédiaire
 [desquels nous sommes nous-mêmes consumés.
 Honneur aux Lions pour de nouvelles et nombreuses années [...]]¹⁷.

12. Voir les hymnes que l'Apollon de Claros demandait aux cités consultantes de réciter, dans A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (I^{er}-V^{es} siècles)*, ("RGRW" 156), Leyde/Boston 2005, p. 164-165, ou ceux chantés par des chœurs d'enfants à Stratonice de Carie, *IK Stratonikeia* 1101.

13. Voir la préciosité dans le choix du mètre du v. 1 (un senaire iambique) et dans son clin d'œil littéraire un rien cuistre.

14. Depuis l'article fondateur de R. GORDON, voir M. VOLKEN, « The development of the cult of Mithras in the western Roman Empire: a socio-archaeological perspective », *Electronic Journal of Mithraic Studies* 4, 2004 : <http://www.uhu.es/ejms/papers.htm>

15. Voir *cuncti* (v. 12) et la première personne du pluriel (v. 17), ce qui donne sens à l'acclamation des Lions (v. 18).

16. M. J. VERMASEREN, *Mithraica I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, ("EPRO" 16), Leyde 1971. Cependant, à Éleusis, l'initiation dans le *telesterion* est collective.

17. Pour la consommation par l'encens, voir Tertullien, *Contre Marcion* I, 13, 5 : « les "lions" de Mithra symbolisent une nature ardente et brûlante ».

Le passage des grades ne correspondait pas, à chaque fois, à une nouvelle naissance, telle qu'elle est exprimée dans le graffiti d'époque sévérienne (*natus prima luce*) inscrit dans la niche et très précisément daté¹⁸. Il enregistrait plutôt une progression éthique (et spirituelle) dans la voie de salut, ainsi que l'éventuelle ascension sociale des membres¹⁹. S'il s'agit effectivement d'une intronisation rituelle, on comprend que les v. 1-16 donnent un « synopsis » de la représentation identitaire du groupe. La succession des séquences expliquerait la composition littéraire hétéroclite, les hexamètres dactyliques des v. 16-17 offrant la forme poétique la mieux adaptée à la proclamation rituelle de l'intronisation.

II. La vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine. 1. Les colonies romaines

Cette recherche n'a pas pour objectif de dresser un tableau de la vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine – même si, de fait, il se dessinera –; elle ambitionne de comprendre si – et si oui : en quoi, comment et pourquoi? – cette vie s'est modifiée après l'installation d'un nouveau pouvoir central, celui de Rome. Nous progresserons, donc, par type juridique de cités, en commençant par la colonie romaine la mieux documentée : Antioche en Pisidie / Ἀντιόχεια ἡ πρὸς Πισιδίᾳ (comme l'appelle Strabon²⁰), la *colonia Caesarea Antiochia*.

L'établissement et le statut des cultes publics dans les colonies établies en Anatolie romaine suivaient un *ius* général. À Antioche, les composants d'une romanité transférée, qui installait un cadre religieux prévu par la loi coloniale²¹, sont aisément repérables : organisation du territoire²², prêtrises²³, sanctuaire de Jupiter *optimus maximus* avec desservant²⁴ et caisse publique

18. Voir aussi v. 14 : *et nos servasti aeternali sanguine fuso* (et tu nous as sauvés par l'effusion d'un sang éternel).

19. Le fait est assuré pour les groupes dolichéniens, voir J. RÜPKE, « Integration und Transformation von Immigrantenreligion : Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom », *Historia antiqua* 21 (2003), p. 105-118.

20. Strabon, *Géographie* XII, 8, 14 [577]; voir aussi 3, 31 [557].

21. Voir la *lex Iulia Genetivae*, M. CRAWFORD, *Roman Statutes* I, Londres 1996, n° 25. Voir J. SCHEID, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », dans M. DONDIN-PAYRE et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER (éd.), *Cités, municipes, colonies*, Paris 1999, p. 388-397 et J. RÜPKE, « Religion in the lex Ursonensis », dans C. ANDO et J. RÜPKE (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, (“PAWB” 15), Stuttgart 2006, p. 34-46.

22. Par ex. le sillon de fondation sur les monnaies (*Roman Provincial Coinage* I, 3529) et l'organisation en *vici* empruntant leurs noms à la topographie romaine (*Velabrus, Tuscus, Germalus*), par ex. *CIL* III, 6837 (= *ILS* 5081).

23. Pour exemple : les pontifes (*ILS* 9502; *CIL* III, 6843 = *ILS* 7201; E. N. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, (“EPRO” 19), Leyde 1971 [désormais *CMRDM*], I, 172); les augures (*CMRDM* I, 165 et 170); les flamines (*CIL* III, 6837 = *ILS* 5081).

24. *CIL* III, 6838 = *ILS* 7200a.

(l'*arca sanctuaria*) sous la responsabilité du questeur²⁵, formes cérémonielles romaines²⁶. Mais, la « loi-cadre » coloniale ne préjugait que pour l'armature socio-politique de la vie religieuse dans de nouvelles entités où les destinées des cultes et pratiques pré-romains furent dessinées à partir des configurations singulières de chacune d'elles et du nouvel équilibre culturel qui se mettait en place. Elle laissait toute latitude à l'élite dirigeante pour retisser les éléments de la tradition locale en opérant une alchimie originale qui fut l'un des aspects de la « romanisation ». En outre, le changement juridique n'altérait pas le principe, déjà fondateur dans les collectivités qui étaient précédemment des *poleis* comme Antioche, d'un culte civique, financé publiquement et servi par des prêtres publics. D'après Strabon, « il y avait là notamment une prêtrise (*hierosunè*) de Mên Arkaios (*sic*) qui disposait (*echousa*) d'un grand nombre d'esclaves sacrés et de terres sacrées »²⁷.

L'analyse s'est, d'abord, concentrée sur le grand dieu local Mên Askaenos, dans l'espoir de répertorier les composants transférés de Rome et/ou de la tradition locale, de dégager les mécanismes de transfert, de questionner les choix qui ont été faits par les Romains et, donc, de mettre en évidence les effets que la « naturalisation » de Mên a induits sur cette figure et sur les formes d'hommage qui lui étaient rendues. Ce *theos patrios*, titulaire d'un sanctuaire extra-urbain construit par les colons de Magnésie au début du II^e siècle avant notre ère, devint un « dieu romain »²⁸. Les preuves en sont nombreuses, dont une inscription honorifique décidée par le sénat local qui atteste de l'inscription des cérémonies festives en son honneur dans le ferial colonial et, surtout, nous fait connaître son nom officiel : *Luna*²⁹. Les fondateurs romains n'ont pas conservé en latin l'ancrage tout à la fois régionaliste et culturel qu'affichait la dénomination du dieu en grec, qui le reliait explicitement à l'Anatolie (*Askaiès*, *Askaios*, *Askaènos*). Ils n'ont retenu que l'identité lunaire du dieu, qu'ils ont inscrite au panthéon sous la forme féminine qui désigne à la fois l'astre et le mois³⁰; ils ont, donc, transposé le nom que portait le patron du même champ d'action dans le système romain, sans s'arrêter à son genre³¹. Le nom de *Luna* ne fut pas exclusif en contexte public : on lit *MENSIS* sur

25. *CIL* III 6839 (= *ILS* 7200) : « L(ucio) Flauio Paulo Ser(gia), dec(urioni), aedil(i), quaest(ori), curator(i) arcae sanctuar[iae][. . .] »; voir aussi *CIL* III 6840. Ces inscriptions en latin, retrouvées dans la ville, pourraient renvoyer à la caisse de n'importe quel sanctuaire public, dont celui de Mên (comme le comprend St. MITCHELL, *Anatolia* II, Oxford 1993, p. 10).

26. Outre le *uotum*, des *ludi* avec *uenationes* et *munera* de gladiateurs, voir *infra* 36.

27. Strabon, *Géographie* XII, 8, 14 [577].

28. Voir *CMRDM* III, p. 65 : « the quintessence of a public cult ».

29. *CIL* III, 6829 = *CMRDM* I, 178 : « C(aio) Albu(cio), C(aii) f(ilio) Ser(gia) Firmo, aed(ili), duumvir(o), qui pecuniam destinauit per testamentum ad certamen gymnicum quodannis (f)aciendum diebus festis Lunae, d(ecreto) d(ecurionum). »

30. Strabon, *Géographie* XII, 3, 31 [557] nomme le sanctuaire « très selénès to hieron ».

31. Voir ROSCHER II, 2 (1894-1897), s. v. « Luna » (Aust), col. 2154-2160.

des monnaies à partir d'Antonin le Pieux, c'est-à-dire un correspondant, presque un homonyme, intelligible en latin, qui est la traduction (et non une interprétation comme *Luna*) du substantif grec *mên*. Ce nom opérait, pour sa part, la transmission de la tradition indigène antérieure à la colonie, comme les Grecs l'avaient fait à partir du Mao iranien, en profitant de l'homophonie. Les deux solutions latines ne sont pas sur le même plan. Elles utilisent deux processus différents à l'œuvre dans la représentation du divin. *Luna* mettait l'accent sur une puissance d'action lunaire, symbolisée par les croissants de lune qui accompagnent régulièrement les offrandes d'époque romaine, mais qui n'étaient pas un attribut du dieu sur les monnaies de la cité hellénistique. *Mensis* traduisait littéralement le nom grec de *Mên*, mais ce nom resta formel et ne servit pas dans les adresses dévotionnelles.

On s'est plus spécialement attardé sur des phénomènes de bisémie, révélateurs de procédures de combinaison culturelle : la formule *LVS* (*Lunae uotum soluit*) utilisée dans toutes les dédicaces latines – nécessairement originaire des milieux romains qui ne pouvaient ignorer la possible confusion avec le *VSLM* formulaire d'acquiescement du vœu –, et l'épiclese de *patrios* attribuée à *Mên* dans quelques dédicaces en grec attestant d'un rituel non romain (le *tekmor*) – qui permettait aux populations locales entrant dans la romanité d'associer tradition et nouvelle collectivité romaine, puisque *patrios* pouvait aussi, désormais, désigner son lien avec cette collectivité³².

Bien que dieu public, Luna/*Mên* n'est nulle part dans la ville, d'après la documentation épigraphique ou archéologique retrouvée³³. La ville a conservé des manifestations monumentales, généralement honorifiques, de personnages et de familles dévots ou desservants du dieu, mais qui ne le mentionnent jamais dans leurs documents urbains (par ex. G. Ulpianus Baibianus, connu par

32. Contra E. LANE, *CMRDM* III, p. 64 et 77, qui y repérait une politique délibérée de la part de Rome (« the apparent effort of the Romans to promote the cult in their colony for propagandistic purposes »).

33. Les dédicaces *CMRDM* I, 260-294, publiées comme « ostensibly found... on the site of the forum of Antioch » (p. 142), viennent de la colline, voir M.-Th. LE DINAHET, « Les inscriptions votives au dieu Men à Antioche : état des recherches », dans T. DREW-BEAR, M. TASLILAN et C. M. THOMAS (éd.), *Actes du 1^{er} Congrès international sur Antioche de Pisidie*, (« Archéologie et histoire de l'Antiquité » 5), Lyon 2002, p. 202. L'hypothèse de D. M. ROBINSON (« A Preliminary Report on the Excavations at Pisidian Antioch and at Sizma », *AJA* 28 [1924], p. 442) qui fouilla le site en 1924, selon lequel le sanctuaire impérial (l'Augusteum) aurait abrité un lieu de culte de *Mên*, est infirmée par les fouilles récentes, S. MITCHELL et M. WAELKENS, *Pisidian Antioch. The site and its monuments*, Londres 1998, p. 157-167.

plusieurs documents³⁴). En examinant les inscriptions de ces notables, prêtres du dieu et agonothètes (présidents) de concours à la grecque célébrés dans le stade sur la colline, on a pu proposer de dater de l'époque sévérienne³⁵ les attestations de cet *ἀγὼν Μαξιμιάνειος* – un concours municipal (*thémis*) de type public, offrant des épreuves pour enfants et adultes. L'épigraphie publique en latin n'atteste que de jeux romains, *venationes* et jeux de gladiateurs³⁶. Mais, la contemporanéité des deux formes festives, romaine et grecque, est attestée dès la fin du 1^{er} siècle avec le concours gymnique fondé par C. Albucius Firmus (voir *supra*, n. 29) et, sous Marc Aurèle, avec un concours quinquennal d'un talent dont Cn. Dottius Plancianus, flamine et *duumvir* quinquennal, est agonothète à vie³⁷. En corrélant la partition entre ville et acropole des inscriptions latines et grecques et les manifestations festives de type romain dans la ville et l'atmosphère de tradition grecque au sanctuaire, on peut conclure que les deux types de jeux se répartissaient les deux espaces³⁸. Pour les manifestations romaines, on montait une construction temporaire, comme L. Calpurnius Longus qui fit construire un amphithéâtre de bois pour donner des jeux de gladiateurs et des chasses³⁹; ou bien on utilisait le stade situé à l'extérieur des murs et qui fut réaménagé au 1^{er} siècle. Les jeux à la grecque étaient accueillis dans le stade sur la colline. Il n'est donc pas pertinent d'expliquer l'*agôn Maximianeios* par un schéma de succession, un déclin des jeux coloniaux qui aurait suscité une réactivation tardive sous une autre forme,

34. Cinq inscriptions agonistiques identiques en grec (dont une, très fragmentaire, nouvellement publiée, M. A. BYRNE et G. LABARRE, *Nouvelles inscriptions d'Antioche de Pisidie d'après les Note-books de W. M. Ramsay*, ("IGSK" 67), Bonn 2006 [désormais "IGSK" 67], n° 12; deux inscriptions honorifiques, J. G. C. ANDERSON, « Festivals of Mên Askaênos in the Roman colonia at Antioch of Pisidia », *JRS* 3 (1913), n° 11 p. 284 et une autre en grec (consignant des jeux de gladiateurs qu'il édita pendant son *duumvirat* avec son collègue), *JRS* (1926), n° 44 p. 221.

35. La démonstration a été présentée lors d'une journée d'étude de la Société Française d'Épigraphie Romaine (SFER), le 9 juin 2007 : « Un dieu romain et ses dévôts au sanctuaire d'Antioche de Pisidie », à paraître dans les *Cahiers du Centre Glotz*, 2008.

36. Voir *CIL* III, 6837 (= *ILS* 5081); St. MITCHELL et M. WÄLKENS, *Pisidian Antioch* (*op. cit.*), n° 7 p. 224; *JRS* 3 (1913), n° 26 p. 297; "IGSK" 67 n° 169 (et p. 81, en grec); et M. CHRISTOL, T. DREW-BEAR et M. TASLIALAN, « L'empereur Claude, le chevalier C. Caristianus Fronto Caesianus Iullus et le culte impérial à Antioche de Pisidie », *Tyche* 16 (2001), p. 1-20.

37. *CIL* III, 6837 (= *ILS* 5081) : « Cn(aeo) Dottio, Dotti Maryllini fil(io), Ser(gia), Planciano, patr(ono) col(oniae), flam(ini), Huir(o) q(uin)q(ennali), muner(ario) II et agonothe(tae) perp(etuali) certam(inis) q(uin)quennalis) talant(iaei) [...] »; un Cnaeus Dottius Magnus participant victorieux, *CMRDMI*, p. 166. Pour ces concours, L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome 1953, p. 181-252.

38. Toutefois, il ne faut pas raidir la partition, du moins au plan symbolique, voir une monnaie de Panemotichos, frappée sous Gordien III, qui figure Mên dans une scène de chasse à la manière de l'Empereur, A. KRZYŻANOWSKA, *Monnaies coloniales d'Antioche de Pisidie*, Varsovie 1970, p. 102.

39. S. MITCHELL et M. WÄLKENS, *Pisidian Antioch* (*op. cit.*) n° 7, p. 224.

en lien avec l'Empereur⁴⁰.

Il apparaît, donc, que la conjonction, (1) d'une topographie locale bipolarisée entre ville et sanctuaire de Mên, (2) de l'envergure du dieu et de son sanctuaire dès l'époque hellénistique, et (3) des stratégies des membres de l'élite coloniale qui ont intégré le dieu dès la fondation dans le panthéon public, explique que la colonisation n'a pas promu de rupture dans l'expression de la vie religieuse sur l'acropole – comme l'indiquent aussi les données archéologiques provenant du sanctuaire⁴¹, ainsi que les analyses onomastiques et de choix de langue auxquelles nous avons procédé –, tandis qu'à ses pieds on voit se déployer la religion publique d'une « petite Rome »⁴².

Enfin, on a commencé l'étude des inscriptions retrouvées dans la *chôra* au nord-ouest de la ville, gravées en majorité par des *xenoi tekmoreioi* – des membres d'associations culturelles, « des hôtes/étrangers qui font/(ont fait) le *tekmor* » – et datant des années 230-265⁴³. Le nom de Mên n'y apparaît jamais (les dédicaces s'adressent à Artémis/Diana), mais nous sommes sur le territoire colonial, bien que les membres de ces associations proviennent d'un périmètre plus large incluant des cités avoisinantes (à l'ouest et au nord-ouest : Apollonia, Synada, Metropolis, Philomenium, Eumeneia ; à l'est : Pappa). Le lien avec le sanctuaire d'Antioche repose essentiellement sur la présence parmi ces membres de « bouleutes » de la cité⁴⁴ et sur un rituel commun (malgré le décalage chronologique) : les *tekmoreioi* de la *chôra* ont fait le *tekmor* comme les *tekmoreusantes* de la colline de Karakuyu. Quelle que soit l'obscurité que

40. Telle était l'interprétation de J. C. ANDERSON, « Festivals of Mên Askaênos » (*art. cit.*).

41. Voir S. MITCHELL, « The Temple of Men Askaenos at Antioch », dans T. DREW-BEAR *et al.* (*op. cit.*), p. 313-322.

42. A. GELLIUS, *Noctes Atticae* XVI, 13, 9 : « effigies paruae simulacraque populi Romani. »

43. W. RAMSAY, « The Tekmoreian Guest-Friends: An Anti-Christian Society on the Imperial Estates at Pisidian Antioch », *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906, p. 305-377, et « The Tekmoreian Guest-Friends », *JHS* 32 (1912), p. 151-170, les avait interprétés comme des membres des domaines impériaux ; voir aussi *RE VA* 1 (1934), « Xenoi Tekmoreuoi » (W. RUGE), col. 158-169. Aussi Ramsay avait-il identifié au village de Sağır le second lieu de culte de Mên mentionné par Strabon XII, 3, 31 [557] : « le sanctuaire d'Askaeos près d'Antioche de Pisidie et le sanctuaire de Mên dans la campagne d'Antioche (τὸ ἐν τῇ χώρῃ τῶν Ἀντιοχέων) ». *Contra* R. SYME, *Anatolica. Studies in Strabo*, Oxford 1995, p. 344-347.

44. Voir W. M. RAMSAY, « The Tekmoreian Guest-Friends » (*art. cit.*), n° 15, 17, 18, 23. Voir aussi dans la région des membres d'une famille antiochienne bien attestée, les *Caesennii*, *CMRDM* I, 180 et IV, 7 et 42 (au sanctuaire) et W. M. RAMSAY, *ibid.*, n° 29.

ce rituel conserve au sein de pratiques d'offrandes très traditionnelles (objets et mobilier rituels, encens, statues), deux dédicaces⁴⁵ invitent à y reconnaître un rituel piaculaire, comparable au *hieropoéma* des inscriptions lydiennes étudiées il y a trois ans⁴⁶.

45. *CMRDM* I, 242 et IV, 75.

46. N. BELAYCHE, « Résumé des conférences et travaux », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 112 (2003-2004), p. 236-237.