

Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire

Edited by

Laurent Bricault
Corinne Bonnet



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2013

© 2013 Koninklijke Brill NV ISBN 978-90-04-25687-3

CONTENTS

List of Illustrations	vii
Préface	xi
Introduction	1
<i>Corinne Bonnet et Laurent Bricault</i>	

PART I

FROM LOCAL TO GLOBAL

L'évolution des formes rituelles : hymnes et <i>mystèria</i>	17
<i>Nicole Belayche</i>	
La philosophisation du religieux	41
<i>Polymnia Athanassiadi et Constantinos Macris</i>	
Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power, and Literacy	85
<i>Richard Gordon</i>	
Identifying the Divine in the Roman Near East	113
<i>Ted Kaizer</i>	

PART II

EMOTIONS, MYSTERY CULTS, AND SOTERIOLOGY

Les mystères	131
<i>Philippe Borgeaud</i>	
Après <i>Lux perpetua</i> de Franz Cumont : quelle eschatologie dans les « cultes orientaux » à mystères ?	145
<i>Giulia Sfameni Gasparro</i>	

Staging and Feeling the Presence of God: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East	169
<i>Angelos Chaniotis</i>	
Images de dieux en dialogue	191
<i>Françoise Dunand</i>	

PART III

NEW IDENTITIES, AND INTEGRATION PROCESSES

Orientalising Roman Gods	235
<i>Miguel John Versluys</i>	
Individuals and Networks	261
<i>Jörg Rüpke</i>	
Power and Its Redefinitions: The Vicissitudes of Attis	279
<i>John North</i>	
Les sages sémitisés. Nouvel <i>ethos</i> et mutation religieuse dans l'Empire romain	293
<i>Guy G. Stroumsa</i>	
Qu'est-ce qu'une « mutation religieuse » ?	309
<i>Vinciane Pirenne-Delforge et John Scheid</i>	
Bibliography	315
Index of Authors	373
Index of Epigraphic Sources	378
Index of Papyrological Sources	380
General Index	381

QU'EST-CE QU'UNE « MUTATION RELIGIEUSE » ?

Vinciane Pirenne-Delforge et John Scheid

Dans les disciplines qui usent des termes du langage commun et non d'un vocabulaire spécifique élaboré à cette fin, nombre de termes portent en eux les déterminismes culturels de ceux qui les emploient. Le risque est bien connu et il a maintes fois été souligné, à défaut d'être toujours désamorcé. Le terme même de « religion » a été largement et longuement discuté de ce point de vue, depuis des années¹. Richard Gordon rappelle ici-même toute l'actualité de ce débat autour de la notion de « magie », surtout quand elle s'inscrit en regard de celle de « religion » en une dichotomie, certes opératoire, mais pas toujours mûrement réfléchie².

Qu'en est-il du terme de « mutation » ? Le registre sémantique dans lequel il s'inscrit renvoie au changement, dans une acception qui va d'une transformation générique au transfert d'affectation professionnelle, nettement plus spécifique. En biologie, on désigne ainsi l'apparition d'un caractère nouveau chez un être vivant. Enfin, sur un plan juridique, une mutation implique la transmission de la propriété d'un bien ou d'un droit d'une personne à une autre. Si l'on se saisit de ce champ sémantique en l'affectant de la qualification de « religieux », l'exercice de la définition devient plus complexe à mener. On ne peut s'en tenir simplement au sens générique de « transformation » sous peine de tomber dans une généralisation peu opérante. Le caractère juridique de la notion ne se prête pas davantage à une transposition pertinente. En revanche, de façon peut-être surprenante, c'est du côté de la biologie que le terme de « mutation » recèle des potentialités dont l'historien des religions peut se saisir. Un système religieux n'est pas un être vivant — hormis par les vertus d'une métaphore appliquée aussi aux civilisations qui se savent mortelles ! Toutefois, « l'apparition d'un caractère nouveau » peut être un critère à prendre en compte pour spécialiser l'emploi du terme et éviter la dilution du propos dans l'eau trouble des « transformations ». L'usage en devient d'autant plus pertinent qu'une mutation biologique s'opère en des temporalités variables, selon qu'elle relève d'une évolution — qui n'est pas

¹ E.g. Dubuisson 1998.

² *Supra*, p. 107, citant Otto 2011.

forcément « nécessaire » — ou d'un accident brutalement induit par des facteurs externes. Le processus aboutissant à la mutation est donc d'une intensité et d'une temporalité variables, ce qui permet de rendre justice à la diversité des mouvements de l'histoire, en général, et de l'histoire des religions en particulier. Quant au caractère « nouveau » du résultat de la mutation, il s'agit assurément du cœur des questions que Cumont posait déjà lors de ses leçons sur les *Religions orientales* et dont le présent volume montre toute la complexité.

Si l'on envisage d'abord la chronologie, on constate immédiatement que la référence à « l'Empire romain », si elle peut avoir une pertinence politique et géographique, est discutable pour appréhender la longue durée de certains phénomènes religieux. Il convient de faire éclater ce cadre qui fait partie de l'héritage de Cumont et, plus largement, de la périodisation de l'histoire politique. Pour bon nombre de phénomènes étudiés dans ce volume, le « long Hellenistic age » apparaît davantage pertinent³, puisqu'il permet d'envisager l'Orient méditerranéen depuis les débuts du III^e siècle au moins, et en tout cas à partir du II^e, jusqu'à la période antonine et sévérienne. En outre, selon l'objet étudié, le spectre chronologique pourra s'élargir encore. Ainsi, par exemple, scruter les mutations de l'*ethos* de la société christianisée sous l'Empire et poser le problème du rapport entre modes de vie et de pensée impose d'embrasser d'un même regard la christianisation et la conception juive de la religion dont elle hérite, elle-même influencée par la *paideia* grecque hellénistique⁴.

Ensuite, la « nouveauté » impliquée par la mutation doit elle aussi être questionnée et nuancée. Dans la vaste fresque évolutive retracée par Cumont, l'émergence des « religions orientales » est le phénomène nouveau qui vient bouleverser la donne religieuse de l'Empire et imprimer sa marque à une société qui est censée se détourner de la froideur de ses rituels civiques⁵. L'horizon d'attente du processus est le christianisme, en quelque sorte préparé par ces « religions ». Bon nombre de travaux ont remis en cause cette vision cumontienne⁶, et l'interprétation de ce que l'on continue, par commodité, d'appeler les « cultes orientaux »⁷. L'interrogation peut porter aussi bien sur leur caractère « oriental » que sur leur « nouveauté ». Selon qu'on adopte la vision de l'intérieur (« emic ») ou

³ A. Chaniotis, *supra*, p. 189.

⁴ G. Stroumsa, *supra*, p. 302–303.

⁵ Cumont 1906, 1929⁴ et 2006⁵.

⁶ Entre autres : Bonnet, Praet & Pirenne-Delforge 2009.

⁷ L'emploi de l'expression ici-même par G. Sfameni Gasparro, *supra*, p. 145–167.

le regard extérieur (« etic »), la réponse à cette double interrogation sera différente.

Ainsi, pour le chercheur moderne, l'« Orient » n'est pas une catégorie interprétative pertinente pour englober des données somme toute fort disparates⁸. Toutefois, un certain regard romain — de l'intérieur donc — sur des cultes dont l'origine est associée à la partie orientale du bassin méditerranéen n'est pas dépourvu d'ambiguïté : ils sont tantôt intégrés à un discours, voire à une pratique officielle, tantôt mis à distance, selon les circonstances⁹. Les décisions publiques sous la République introduisaient périodiquement de nouveaux cultes à Rome, dont la Magna Mater n'est qu'un des exemples, même s'il est probablement le plus fameux. Venue d'ailleurs, du domaine des *sacra peregrina*, avec un personnel de culte spécifique, la déesse est officiellement admise au panthéon de l'Urbs et intégrée dans le discours sur les origines de Rome¹⁰. Isis et Sérapis ne peuvent pas davantage être qualifiés, sans nuance, de « nouveaux » ou considérés comme le fruit d'une mutation qui serait due à des courants de religiosité originaux. Installés dans la société romaine depuis le II^e siècle avant notre ère, en relation avec les marchands italiens de Rhodes et de Délos, ces dieux connaissent des lieux de culte privés dès la fin de ce siècle. Toutefois, leur introduction officielle dans le panthéon romain paraît bien être due à une décision qui est sans doute moins celle des triumvirs en 43 avant notre ère que le fruit de la reconnaissance de Vespasien envers les divinités qui avaient salué en 69 sa proclamation comme empereur à Alexandrie. Il ne faut pas pour autant oublier qu'après la guerre civile entre Octavien et Marc-Antoine, les dieux égyptiens sont devenus, même provisoirement, les dieux de l'Égyptienne ennemie et que leur culte est alors interdit à moins d'un mille de Rome¹¹.

Des exemples grecs d'ambiguïté ne manquent pas, même si les frontières ne se placent pas forcément, comme à Rome, entre ce qui est officiel et ce qui ne l'est pas. Dès la période classique, Dionysos ou Aphrodite étaient *à la fois* conçus comme grecs *et* venus d'ailleurs. En ce qui les concerne, ce regard de l'intérieur en dit davantage sur la représentation que s'en donnaient les Grecs que sur leur origine. Pourtant, ce point de vue a

⁸ Belayche 2000a et 2000b.

⁹ Cf. M.J. Versluys, *supra*, p. 235–259.

¹⁰ Beard, North & Price 1998, 156–166.

¹¹ Scheid 2009b.

longtemps parasité le discours moderne — extérieur — sur ces deux divinités auxquelles on cherchait des patries parfois bien lointaines¹².

Si l'on admet que la mutation doit déboucher sur un ou des éléments neufs, encore faut-il apprécier le degré de la nouveauté. La difficulté n'est pas très éloignée de celle que pose la notion aujourd'hui très discutée de « syncrétisme », peu opérante parce que trop englobante. De la même manière qu'un système religieux, quel qu'il soit, contient toujours des éléments qui proviennent de divers arrière-plans culturels¹³, ce même système recèle une potentialité dynamique qui ouvre sur des éléments nouveaux, fussent-ils parés des vêtements respectables de la tradition ancestrale¹⁴. Cependant, parler de « mutation religieuse » dans l'acception évoquée plus haut, implique un changement durable, un caractère nouveau qui perdure et confère une tonalité différente au système qu'elle affecte. La nuance est de rigueur quand on aborde ce point car il peut être discuté de distinguer une mutation religieuse dans ce qui n'est en fin de compte qu'un changement culturel général. Par exemple, à la rudesse relative du langage romain avant le contact avec l'hellénisme succède une phase nettement plus théâtrale, dans la vie privée, publique et religieuse. Il ne s'agit pas forcément d'une « mutation religieuse ». Et que dire des changements qui interviennent sur un plan esthétique dans l'Antiquité tardive ? Ils ne concernent pas seulement le domaine religieux. Ici même, Nicole Belayche montre que « l'inflation rituelle, à finalité médiatique, » qui caractérise les performances hymniques « exigeait et provoquait des modifications organisationnelles qui coïncident avec les réorganisations contemporaines des hiérarchies et tissus sociaux »¹⁵. La grille d'analyse doit donc être suffisamment large pour envisager tout un horizon culturel, voire social, en regard duquel une mutation pourra éventuellement être qualifiée de « religieuse », ou au contraire s'inscrire dans un contexte plus ample, dans lequel vient s'imbriquer la sphère religieuse.

La transition convenue entre période classique et période hellénistique en Grèce est un bel exemple des problèmes qui surgissent quand on tente de définir la portée de ce que l'on considère comme une « nouveauté ». La vision stéréotypée de cette transition lui a longtemps associé l'émergence

¹² Un « Orient » levantin ou chypriote pour Aphrodite, la Thrace pour Dionysos : bref aperçu chez Pirenne-Delforge 1994, 309–310.

¹³ Rappelé ici-même par Ted Kaizer, *supra*, p. 125–128.

¹⁴ Sur la « dynamique » des rituels, voir les études publiées dans le cadre d'un programme de recherche mené sur ce thème à l'Université de Heidelberg : Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009 ; Chaniotis 2004, 2011a.

¹⁵ N. Belayche, *supra*, p. 33.

d'une religion plus individuelle, voire personnelle¹⁶, qui serait en rupture complète avec les périodes antérieures. Or, bien avant la période hellénistique, de modestes dédicaces faites par des particuliers expriment une relation privilégiée avec une ou plusieurs divinités dans le cadre spécifique d'une démarche votive. Le caractère souvent bref et formulaire de ces micro-monuments ne permet guère d'atteindre la ferveur ou l'émotion qui a pu présider à la démarche. Mais il ne faut pas la sous-estimer. Ce que Walter Burkert appelle la « religion votive » est une démarche « expérimentale », dans laquelle s'inscrivent aussi les cultes à mystères¹⁷. Tant la dédicace que la participation à un rite mystérieux dépendent d'une décision individuelle et instaurent une relation privilégiée avec une (ou plusieurs) divinité(s) le temps du rituel, voire au-delà. Mais la pluralité du paysage religieux à l'entour ne doit pas être négligée pour autant : en contexte polythéiste, une telle démarche votive, au sens large, changeait naturellement de destinataire en fonction des circonstances et des besoins. De tels traits sont des constantes dans les systèmes polythéistes de la Méditerranée antique. Dès lors, une plus grande prudence est aujourd'hui de mise dans l'évaluation des prétendues « ruptures » et de la nouveauté supposée d'une relation « personnelle » avec le divin¹⁸. On peut raisonnablement faire l'hypothèse que, dans bon nombre de cas, c'est une différence de *degré* plus que de *nature* dans l'expression d'une démarche, d'une attente, d'une sollicitation à l'égard des dieux que la documentation nous permet d'appréhender. C'est ce qui ressort essentiellement des analyses menées ici-même sur les dossiers particuliers de la théâtralisation des fêtes, de l'expression des émotions, des performances hymniques ou de la célébration de mystères¹⁹, fût-ce avec des nuances.

L'enjeu des études à venir pourrait être de percevoir à quel moment et selon quelles modalités on assiste, non plus à une évolution qui relève d'une différence de degré dans l'expression, mais à une « mutation » au sens évoqué plus haut, qui implique une différence de nature dans les actes posés et dans la relation qui s'instaure avec le divin. Le défi est de taille et les articles ici rassemblés, s'ils contribuent assurément à la révision de la *doxa* historiographique sur ces différentes questions, sont autant d'*études préliminaires* qui invitent à poursuivre l'enquête. De l'esprit des ÉPRO restent donc les deux premiers mots, essentiels . . .

¹⁶ L'ouvrage classique sur ce point reste Nilsson 1974.

¹⁷ Burkert 1987 [1992, 15-33].

¹⁸ Cf. Mikalson 1998.

¹⁹ Respectivement les études d'A. Chaniotis, N. Belayche, Ph. Borgeaud, *supra*.