

Introduction

Corinne BONNET – Vinciane PIRENNE-DELFORGE – Danny PRAET

Ce Colloque est l'aboutissement d'un long parcours, entamé en décembre 2004, au bord du Lac de Côme, à la magnifique Villa Vigoni, lorsqu'un groupe de recherche italo-germano-français, avec d'heureux prolongements belgo-suisses, s'est mis au travail sur « Les religions orientales dans le monde grec et romain », sous l'amicale férule de C. Bonnet, J. Rüpke et P. Scarpi.

Plusieurs publications ont déjà vu le jour en rapport avec ces réunions¹ et, avant la rencontre finale de Rome, un copieux bilan de nos travaux, d'une trentaine de pages, a circulé parmi tous les intervenants. L'objectif était, en effet, après trois rencontres très fructueuses, qui ont regroupé un noyau stable et une série de participants ponctuels, d'ouvrir nos travaux à l'appréciation de la communauté scientifique dans son ensemble et de solliciter des spécialistes venus d'horizons différents pour réagir au parcours accompli en « conclave », rebondir, contester, enrichir...

Du vaste chantier lancé en 2004 et qui trouve ici son point d'orgue, en un lieu cher à Franz Cumont, qui, tel un *numen tutélaire*, a naturellement accompagné notre réflexion du début à la fin, on trouvera des échos dans ce volume sous la forme de textes introductifs rédigés par quelques-uns de nos principaux co-équipiers. Ils ont eu pour fonction de synthétiser les acquis des ateliers trilatéraux, d'indiquer des pistes, de formuler des questionnements, bref d'orienter et de stimuler les discussions attendues à Rome. Pensés de manière aussi personnelle que possible, ils ne visent pas la moindre exhaustivité, mais plutôt la créativité intellectuelle.

¹ Cf. le dossier « Les ‘religions orientales’ : approches historiographiques / Die ‘orientalischen Religionen’ im Lichte der Forschungsgeschichte », *ARG*, VIII, 2006, pp. 151-272 ; C. BONNET – J. RÜPKE – P. SCARPI (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, 2006 ; C. BONNET – S. RIBICHINI – D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interfazione*, Pise, 2008.

Il nous est également agréable, dans cet espace introductif, de remercier les institutions qui sont à l'origine de cette aventure et qui nous ont inlassablement soutenus, depuis le premier atelier de décembre 2004 jusqu'à ce Colloque romain, en passant par le deuxième atelier de Fréjus, en septembre 2005, et le troisième, à la Villa Vigoni encore, en mai 2006. Notre gratitude va, en premier lieu, à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (Paris), à la Fondazione Villa Vigoni et à la Deutsche Forschungsgemeinschaft, ainsi qu'à ceux qui, dans ces institutions, furent nos interlocuteurs : Hinnerk Bruhns, Aldo Venturelli et Manfred Nissen. La Maison des Sciences de l'Homme de Toulouse a aussi soutenu notre entreprise et nous l'en remercions.

Ensuite, notre reconnaissance va à l'Academia Belgica et à son directeur Walter Geerts, qui a accueilli généreusement notre Colloque final dans la « maison de l'oncle Franz », un point de référence essentiel pour les recherches cumontiennes depuis une décennie maintenant. Que toute l'équipe de l'Academia soit aussi chaleureusement remerciée. Nous ont rejoints, pour soutenir ce Colloque, l'Institut Historique Belge de Rome, le Fonds National de la Recherche Scientifique – Communauté française de Belgique, le Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen, l'École française de Rome, l'Institut Suisse de Rome et l'éditeur Nino Aragno de Turin avec lequel nous rééditons les œuvres majeures de Franz Cumont, ses *Scripta minora* et une série d'inédits. Notre gratitude va enfin à Michel Dumoulin, Président de l'IHBR, qui accueille ce volume d'Actes dans les séries de l'Institut.

*
* * *

Au départ de l'aventure s'inscrit un malaise général quant à l'usage et à la pertinence du concept et de la catégorie de « religions orientales », héritée de Cumont, contestée par beaucoup, retenue comme inutile, voire fourvoyante, mais toujours en usage, tel un phénix qui renaît de ses cendres... Faute de mieux ? Ou pour quelque autre raison plus valable ? L'enquête historiographique, loin d'être un ornement rhétorique, a constitué, pour nos recherches, un préalable indispensable et un horizon constamment opératoire.

La première opération qui s'imposait à nous était, en effet, de *déconstruire* les « religions orientales », de cerner le contexte épistémologique et historico-culturel au sein duquel cette notion avait été forgée et avait utilement fonctionné jusqu'il y a peu. Cumontien, quoique avec des racines antérieures, le concept de « religions orientales » se devait d'être d'abord compris de l'intérieur, au sein du projet même de Cumont et de sa vision évolutive, voire évolution-

niste, des religions, de l'époque hellénistique au christianisme. La réédition parallèle de l'ouvrage *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Turin, Nino Aragno Editore, 2006, éd. par C. Bonnet et Fr. Van Haepen, avec la coll. de B. Toune) a permis de clarifier les ressorts d'une typologie que Cumont n'avait pas nécessairement l'intention d'imposer comme un *ktèma es aei*, mais qui lui fournissait alors une grille de lecture de la transition entre paganisme et christianisme.

Cumont propose de l'Orient – un Orient ample, qui va de l'Anatolie à l'Égypte, en passant par la Syrie et la Perse, un Orient très « saïdien », car perçu dans ce qu'il a de dissemblable et d'assimilable à la culture classique – une vision ambivalente. Creuset de cultes primitifs, que l'historien belge va jusqu'à qualifier d'abjects, il est avant tout, à ses yeux, le lieu d'une évolution morale des croyances que Cumont considère comme décisive pour le sort de l'Occident, au seuil de la christianisation. L'astralisation des croyances, le déterminisme existentiel qui en résulte, le souci du salut de l'âme, le succès des cultes à mystères, le moralisme philosophico-religieux sont lus comme une propédeutique à l'avènement du christianisme. Mais, dans la mesure où la supériorité morale des « religions orientales » s'accompagne d'une exhubérance rituelle qui attire les foules, les anciennes religions nationales, la religion romaine en particulier, froide et procédurière, tombent facilement sous les coups de ces cultes, porteurs de besoins religieux réputés nouveaux.

Le démiurge Cumont invente ainsi la catégorie des « religions orientales » (ou mieux, il la « canonise », car elle est déjà présente chez Renan, Duruy, Boissier, etc.) pour appréhender un phénomène complexe qui s'inscrit dans le cadre des mutations religieuses de la fin de l'empire romain ; les « religions orientales » deviennent, sous sa plume, le *missing link* entre paganisme et christianisme.

Dans cette construction, la notion de « mystères » sert à Cumont de critère distinctif et de dénominateur commun. Or, les travaux de W. Burkert ont montré l'inadéquation de la catégorie des « religions à mystères ». Par ailleurs, opposer l'Orient à l'Occident, au sein de la Méditerranée antique, correspond à d'antiques clivages inopérants de nos jours. Dans cette *Corrupting Sea*, la matrice hellénistique apparaît partout très prégnante, mais à des degrés divers. Les religions dites « orientales » ne sont donc pas nécessairement des religions d'émigrés (marchands orientaux, esclaves), même si elles comptent dans leurs rangs des populations migrantes ; les dieux « orientaux » nous apparaissent, pour certains, comme des dieux parfaitement intégrés par le *populus Romanus*, soit à la suite de leur inscription dans le panthéon national (la *Mater Magna*, Isis), soit parce qu'ils sont les dieux d'une collectivité romaine (le Jupiter d'Héliopolis).

L'approche historiographique montre combien le concept même de « religions orientales » est tributaire de nos catégories, de notre imaginaire, d'une opposition Orient-Occident absente, telle quelle, de la pensée antique. Il a donc fallu poser la question préalable de la signification de l'Orient pour les Anciens, avant la constitution d'un imaginaire européen, avant la vision judéo-chrétienne de l'*ex oriente lux*, avant les invasions dites barbares. Or, pour les Grecs eux-mêmes, la civilisation est née en leur sein, que ce soient les techniques agricoles, cynégétiques, nautiques, pastorales ou métallurgiques. L'écriture, transmise par Kadmos, n'est phénicienne que par le détour en Phénicie de ce descendant de la Grecque Io. Les Grecs, inventeurs de la culture, en assurent également la diffusion, que ce soit par la geste d'Héraclès ou celle d'un Dionysos parti pour les Indes.

Dans l'imaginaire grec, la Grèce reste à distance de l'Orient. Elle est, décidément, selon elle-même, située au milieu, loin des extrêmes, au centre d'un axe opposant le Nord-Ouest (l'Europe, et bientôt Rome) à l'Asie (l'Empire perse). Il faudra la patience des chercheurs modernes, de Samuel Bochart à Walter Burkert et Martin West, pour que l'on reconnaisse, malgré cette prétention grecque au copyright, la réalité de certains héritages orientaux.

Face à de tels préjugés, une approche comparatiste renouvelée (en termes de religions en contact plutôt qu'en terme de diffusionnisme et de conversion) est indispensable. De même, la nécessité de regarder ce qui se passe effectivement du côté de l'Orient et des « orientalistes », et de ne pas se contenter de Plutarque et d'Hérodote pour chercher à comprendre Osiris. On s'est posé, dans nos ateliers, la question de ce qui est vraiment « oriental » dans les « religions orientales ». Certains nous ont incité, à juste titre, à étudier l'état des cultes dits orientaux en Orient, au moment où les Grecs et les Romains les découvrent, mais aussi dans leurs destins locaux, parallèles aux processus d'interprétations et de diffusion en Occident. On s'est demandé aussi ce qu'il en est d'une éventuelle diffusion *interne* à l'Orient. Comment les Syriens, les Anatoliens, les Égyptiens ont-ils vécu leur propre identité religieuse à l'époque hellénistique et romaine ? Car pourquoi restreindre l'enquête sur la circulation des motifs cultuels à une seule direction, d'Est en Ouest ?

La *comparaison* qu'impose l'étude de ces transferts bi-directionnels était déjà au cœur de la réflexion des Grecs sur les coutumes des peuples étrangers. La manière dont certains auteurs anciens ont comparé les dieux et les cultes est pleine d'enseignements pour comprendre la souplesse, mais aussi les limites, des systèmes polythéistes. En outre, lorsqu'au début de notre ère, le bassin

méditerranéen est soumis à l'hégémonie des Romains, l'histoire des relations entre les peuples et entre leurs dieux est pluri-séculaire. Les interactions ne sont donc pas une nouveauté propre à l'empire. Ces deux constats permettent de relativiser la « nouveauté » que constituait, pour Cumont, la situation religieuse sous l'Empire.

En effet, le mécanisme de l'*interpretatio*, attesté dès l'enquête d'Hérodote, faisait du monde des dieux honorés autour de la Méditerranée une sorte de « patrimoine commun de l'humanité ». Et dans ce patrimoine, chaque peuple avait identifié, dans sa propre langue, une série de figures fonctionnellement intéressantes. La série choisie, une fois ordonnée et structurée, formait ce que nous appelons un panthéon. Chaque communauté réservait des espaces déterminés à ses dieux et les honorait selon des procédures qui relèvent de la coutume, de la tradition. Les lignes de force de ces rituels étaient largement partagées : Hérodote reconnaît ainsi des processions, des sacrifices, des fêtes, des autels lorsqu'il évoque les coutumes étrangères. Mais il s'attache aussi à identifier les différences de tonalité : par exemple, le sacrifice que les Perses offrent à leurs dieux est une sorte d'inversion des procédures grecques et il explique pourquoi. Il est clair que pour lui, cette procédure, toute particulière soit-elle, est aussi de l'ordre du sacrifice, mais d'un sacrifice qui relève proprement du *nomos* perse, de la coutume. Chaque peuple fait des choix qui forgent une identité particulière, qui n'est pas que religieuse. Elle passe aussi par le territoire, par la langue et par les diverses solidarités locales. Comme le souligne Hérodote, chaque tradition est respectable dans le milieu qui l'a vue naître, fût-elle différente de celle de l'observateur extérieur². Cet arrière-plan autorisait dès lors les comparaisons, dès l'Antiquité³. Quant aux interactions religieuses entre les peuples, elles remontent très haut dans le temps, même si nous ne pouvons en saisir alors toutes les implications. Prenons un exemple précis. En 333 avant notre ère, un groupe de Chypriotes venus de Kition s'est installé dans le port athénien du Pirée, à des fins commerciales. Ils souhaitent établir un lieu de culte qui leur soit propre, où ils aient la possibilité d'honorer la déesse qu'ils vénéraient dans leur patrie. Nous savons qu'à Kition, cette déesse locale s'appelait Astarté ou tout simplement la Maîtresse. Un tel souhait ne peut se concrétiser sans une intervention des autorités locales. Le Peuple athénien doit autoriser

² Cf. J. RUDHARDT, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *RHR*, CCIX (1992), pp. 219-238.

³ Sur la question des comparaisons antiques, voir Ph. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004 (*La Librairie du XXI^e siècle*).

cette fondation, ce qu'il fait par le biais d'un décret qui nous a été conservé. Nous y lisons que les Kitiens sont autorisés à acquérir un terrain et à y établir un sanctuaire d'Aphrodite. Et comme la jurisprudence est appliquée en cette matière, le décret stipule que les Égyptiens l'avaient déjà fait auparavant pour Isis⁴.

Ce texte appelle une première remarque : les Athéniens ont reconnu derrière la déesse des Chypriotes leur propre déesse Aphrodite, et, dans ce cas précis, le mécanisme de l'*interpretatio* fonctionne. Ce n'est pas le cas pour Isis, dont les Athéniens n'ont pas traduit le nom. Deuxième remarque : l'identité de ces communautés en terre étrangère passe notamment par le culte des dieux ancestraux, mais dès qu'il s'agit d'installer un sanctuaire et donc d'inscrire une coutume particulière dans le paysage d'une cité étrangère, la perméabilité du système montre immédiatement ses limites. Chaque autorité contrôle rigoureusement les coutumes des autres, soit en autorisant officiellement l'implantation de ces îlots étrangers sur son territoire, soit en accueillant officiellement une divinité extérieure dans son propre système.

La coexistence de règles coutumières est donc une caractéristique des systèmes que nous étudions et qui sont par nature multiples et variés. Cette coexistence a été la marque de la vie religieuse des peuples de la Méditerranée pendant des siècles. Les choix opérés par une communauté étaient rendus intelligibles aux autres par le système de l'*interpretatio*. La reconnaissance d'une même puissance divine derrière la variété de ses noms existait, au moins à titre de possibilité. Quant à la fréquentation réciproque de ces sanctuaires variés, elle reste sujette à caution, dans la mesure où la notion de *theoi patrōoi* reste essentielle et implique que chacun honore ses dieux familiers. Mais on ne peut exclure une certaine « porosité » entre les cultes dès ce moment-là, dans un type de démarche qui relève alors d'un choix davantage individuel. Dans les siècles ultérieurs, les associations privées ont joué un rôle toujours plus important d'encadrement de ces démarches électives, mêlant citoyens et non-citoyens. Au Pirée toujours, le dossier épigraphique du sanctuaire de la Mère des dieux est éloquent et le mécanisme de l'*interpretatio* semble avoir joué pleinement dans ce cas⁵. Mais cette élection n'était pas le seul fait des cultes étrangers et une démarche élective n'était jamais exclusive. L'exclusivité des hommages est étrangère aux systèmes polythéistes. En revanche, avoir ses préférences n'était pas répréhensible. Les cités elles-mêmes avaient leurs préférences et les panthéons

⁴ Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, n° 34.

⁵ M.J. VERMASEREN, *Corpus cultus Cybelae Attidisque II*, Leiden, 1982 (*EPRO*, 50), pp. 68-97.

locaux intègrent souvent «la divinité la plus honorée». Le cas d'Athéna à Athènes est bien connu. Avec ses différents sanctuaires sur l'acropole de la cité, elle se situe à la tête du panthéon local. Mais si Athéna a pu capter un certain nombre de prérogatives habituellement réparties sur davantage de têtes divines, elle n'occupe pourtant pas la totalité de l'espace religieux des Athéniens. Le système est donc souple, flexible, mais structuré en fonction de traditions locales qui répondraient aux différentes aspirations des groupes et des individus.

Que deviennent la lecture comparée des dieux des autres et les interactions qu'elle autorise dans le vaste ensemble qu'est la Méditerranée impériale? Les ateliers ont mis en évidence un foisonnement de contacts et d'échanges. Ils ont également pointé l'impossibilité de conclure à une différence de nature qui justifierait d'utiliser une catégorie spécifique pour désigner certains cultes de cette période par contraste avec le système traditionnel. La comparaison continue de fonctionner ainsi que l'*interpretatio* qui l'accompagne, avec toutefois des noyaux durs rétifs à l'*interpretatio*: Isis, toujours, qui garde son nom et revendique avec force ceux des autres dans ses arétalogies, ou encore Mithra, volontairement intraduisible. En revanche, il y a incontestablement une différence de degré dans les interactions entre des groupes d'origine différente. Les *theoi patrōoi* voyagent et cohabitent comme jamais sans doute ils n'ont voyagé jusqu'à-là. En termes «d'offre», les horizons se sont élargis et les choix qui en résultent aussi. C'est une différence de degré, davantage que de nature. L'offre et le choix existent depuis longtemps; c'est ce que Walter Burkert appelle la «religion votive» dans un chapitre de son livre sur les cultes à mystères qui reste remarquablement pertinent pour la réflexion que nous avons menée⁶.

Chaque citoyen avait un certain nombre d'obligations liées à sa participation à la vie de la cité et des différents groupes de sociabilité auxquels il appartenait. Des centaines d'offrandes mises au jour dans les sanctuaires émane cependant une image plus riche: celle de centaines de «choix» personnels qui s'orientent vers tel ou tel dieu, dans telle ou telle circonstance. Le choix d'un contact plus direct avec la divinité pouvait également passer par la participation à des cultes à mystères, émotionnellement plus forts, au vu des mises en scènes que semble avoir impliqué ce type de culte.

En réinvestissant le fonctionnement même des polythéismes antiques, les cultes «orientaux» perdent une grande part de leur différence. Mieux les comprendre de ce point de vue permet, en retour, de poser avec plus d'acuité encore la question de la fabrique du polythéisme. La réflexion sur les «religions ori-

⁶ W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), 1987, p. 12-29.

tales » fait partie intégrante d'une réflexion d'ensemble sur la manière dont nous pouvons appréhender les systèmes religieux de la Méditerranée antique dans leur complexité, dans leur étrangeté et dans leur évolution.

Dès lors, sensibilisés par l'anthropologie et la sociologie religieuse aux enjeux identitaires de la pratique des cultes, alertés par les historiens des religions sur la fluidité des processus d'interférences religieuses au sein des polythéismes que l'on vient d'évoquer, les historiens proposent aujourd'hui d'autres lectures de la diversité des paysages religieux. Aux scénarios de confrontation, ils préfèrent ceux qui insistent sur les dynamiques de diaspora cultuelle, de mise en contact de divinités et de pratiques, de comparaison, de dialogue entre des systèmes religieux, impliquant des textes, des images, des pratiques, des croyances, bref une infinité de *media* qui touchent une large panoplie de situations, et non pas un flux unilatéral et continu comme le concevait Cumont.

Pour autant, le regard renouvelé que nous nous sommes efforcés de porter sur l'Antiquité dite tardive ne nous a pas empêchés de nous questionner aussi sur la pertinence heuristique de la vision actuelle d'un « marché religieux », qui estompe certes la notion anachronique de « tolérance » des systèmes polythéistes, mais qui souligne celle de compétition ou de compétitivité qui n'est pas moins problématique. Il nous a semblé plus fécond de mettre l'accent sur la tension qui existe entre deux phénomènes concomitants : la différenciation religieuse d'une part, la construction d'une universalité d'autre part. Par ailleurs, on a pu relever le poids du modèle dominant, celui de la religion publique, dans le sillage duquel les « cultes orientaux » s'organisent socialement et rituellement. Les adhésions cultuelles, dans un paysage où les modes de fonctionnement et de représentation des diverses « offres » sont très proches, ainsi que l'indique bien l'archéologie des rituels, sont clairement cumulatives, et non pas exclusives, stratégiques, et non pas spirituelles ou morales, comme l'imaginait Cumont. Dès lors, la frontière entre les « religions orientales » et les « autres religions » devient très évanescante. Divers sont les niveaux de pénétration, divers les degrés de visibilité, diverses aussi les stratégies d'appropriation, d'assimilation, de traduction et, éventuellement, de prosélytisme, mais il n'y a pas lieu de les opposer comme s'il s'agissait de deux réalités clairement séparées et conflictuelles. Les stratégies, sociales, professionnelles ou politiques, ont toujours eu le dessus sur une pseudo-orthodoxie ou orthopraxie.

Au final, le concept de « religions orientales » semble *se dissoudre* dans une multitude de contextes spécifiques, dans le cas par cas, dans le particulier. L'approche historiographique, déconstructionniste par vocation, montre com-

bien cette catégorie est tributaire de certains modes de pensée et d'un certain imaginaire occidental et christianocentrique. Car c'est avec la pensée monothéïste, surtout chrétienne, que se met en place un jeu d'oppositions binaires : vraie religion / superstitions, christianisme / paganisme, monothéisme / polythéisme, donc une vision exclusiviste (et non pas seulement élective) qui marque la pensée de Cumont.

Cela dit, au-delà des classifications typologiques qui restent un exercice intellectuel nécessaire pour les historiens, pourvu qu'on évite l'écueil de la réification, en quels termes traduire l'évolution des cultes et de la religiosité durant l'Empire romain et jusqu'à la christianisation ? Le schéma traditionnel d'une religion moins « civique » et plus « personnelle », moins « collective » et plus « individuelle », à l'image d'un monde où le pouvoir politique échappe à la communauté citoyenne pour être monopolisée par le prince, mériterait une réflexion approfondie. Comment, au sein de nos reconstructions historiques, articuler le niveau civique et le niveau individuel, le niveau local et le niveau international ? Dans quelle mesure la nature de nos sources et le poids des traditions historiographiques déterminent-ils notre lecture de la religiosité post-classique ?

Notre Colloque a-t-il décrété la mort des « religions orientales », au moment même où l'on réédite le livre de Cumont ? N'y a-t-il pas un étrange paradoxe dans ce double événement ? Toute catégorisation, tout concept véhicule sa part d'arbitraire, de convention et son lot de tradition ; il porte nécessairement l'empreinte de son temps. Pour autant qu'ils soient opératoires, et non normatifs, les concepts sont un passage obligé de notre travail d'historien, un outil indispensable. Plus que Cumont, ne sommes-nous pas, nous ses « héritiers », qui avons trop longtemps reproduit ce concept sans le mettre en question, responsables du malentendu que nous dénonçons aujourd'hui ? En 1904, Max Weber a donné du travail scientifique une magnifique définition : « une continue alternance entre la tentative d'ordonner, dans la pensée, des faits par la construction de concepts, la dissolution des tableaux de pensée ainsi obtenus grâce à l'élargissement et au déplacement de l'horizon de la science, et le re-formation de concepts sur la base ainsi modifiée »⁷. Et voici comment, en 1949, Georges Dumézil s'exprimait au sujet du concept de civilisation indoeuro-

⁷ M. WEBER, « Die « Objektivität » sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1988, p. 207 [trad. fr. Paris, 1992, revue par H. Bruhns]).

péenne : « à tout considérer, cette inadéquation de l'étiquette à son objet est justement ce qui la recommande : elle se trahit par ce qu'elle doit être, c'est-à-dire un signe *conventionnel* »⁸.

On reconnaîtra à Franz Cumont le mérite d'avoir inventé un signe conventionnel, les « religions orientales », et d'avoir, grâce à lui, forgé un savoir spécialisé sur lequel nous batissons le nôtre, quitte à en saper d'abord certains fondements. À nous maintenant de réfléchir sur la manière de dépasser ce signe et de reformer de nouveaux concepts, donc de nouveaux outils interprétatifs. C'est précisément en vertu de la longue chaîne du savoir que nous avons convié à Rome les meilleurs spécialistes de ces questions, sous le regard bienveillant et curieux de Franz Cumont.

⁸ Leçon inaugurale au Collège de France, Paris, 1949, p. 6-7.