



**Anabases**

Traditions et réceptions de l'Antiquité

**3 | 2006**

**Varia**

---

## Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ?

Nicole Belayche

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/2375>

DOI : [10.4000/anabases.2375](https://doi.org/10.4000/anabases.2375)

ISSN : 2256-9421

### Éditeur

E.R.A.S.M.E.

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2006

Pagination : 11-26

ISSN : 1774-4296

### Référence électronique

Nicole Belayche, « Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ? », *Anabases* [En ligne], 3 | 2006, mis en ligne le 01 novembre 2011, consulté le 21 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/2375> ; DOI : [10.4000/anabases.2375](https://doi.org/10.4000/anabases.2375)

---

## Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ?

NICOLE BELAYCHE

---

Σέβου τὸ θεῖον, θύε πᾶσι τοῖς θεοῖς  
Révère le divin, sacrifie à tous les dieux<sup>1</sup>

ON NE DIT PAS ASSEZ à quel point la recherche en sciences humaines peut être conditionnée, pour beaucoup malgré elle, par des préjugés conceptuels ; en l'occurrence, combien l'histoire des religions <sup>2</sup> a pu – et peut – être orientée par des catégories herméneutiques forgées par la tradition judéo-chrétienne qui a informé la pensée occidentale depuis près de deux millénaires – puisqu'il faut attendre le II<sup>e</sup> siècle de notre ère, et le

---

<sup>1</sup> É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969, n° 165.  
Je remercie chaleureusement l'équipe d'E.R.A.S.M.E., et spécialement Corinne Bonnet et Pascal Payen, pour leur invitation à présenter quelques aspects d'une recherche en cours sur la représentation du divin et l'évolution des religiosités à l'époque impériale, et les participants au séminaire pour leurs précieuses remarques.

<sup>2</sup> Pour l'émergence, dans l'Antiquité, d'un regard épistémologique sur les traditions religieuses guidé par les catégories mentales de l'observateur, cf. P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004. Pour l'ambiance intellectuelle dans laquelle est née l'histoire des religions comme domaine académique, J. LE RIDER, *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*, Paris, 2002 ; P. CABANEL, "Les sciences religieuses en Europe et la formation de Franz Cumont", in *Franz Cumont et la science de son temps. Actes de la table ronde organisée par Aline Rousselle (Paris, 5-6 décembre 1997), Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 111/2 (1999), p. 611-621.

développement de l'apologétique chrétienne <sup>3</sup>, pour que son idéologie <sup>4</sup> pénètre le champ de la pensée –. On ne le dit pas assez ... ou plutôt on le dit souvent, mais les pratiques historiennes y sont-elles pour autant attentives <sup>5</sup> ?

Mon propos ne s'ajoutera pas aux études historiographiques qui dévoilent ces cadrages préconçus <sup>6</sup>. Pour le champ des paganismes d'époque impériale ici examiné, nous disposons, par exemple, de travaux savants sur Franz Cumont, « pôle de référence obligé <sup>7</sup> » pour toute recherche sur l'évolution des religions dans le monde romain impérial, et bon représentant d'une pensée qui se voulait – et se croyait – affranchie du prisme chrétien, à la fois par méthode (philologique) et par conviction (le libéralisme éclairé <sup>8</sup>). Bien que son ouvrage sur *Les religions orientales dans le paganisme romain* lui ait valu les foudres des autorités catholiques belges <sup>9</sup>, nous mesurons désormais la dette de ce catholique de tradition à l'égard d'une vision téléologiquement orientée de l'évolution religieuse de l'Empire romain <sup>10</sup>, ce qui n'enlève rien à la richesse toujours

<sup>3</sup> Cf. B. POUDERON, *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005, en part. p. 79-83.

<sup>4</sup> J'emploie « idéologie » dans son acception étymologique : un système de pensée et d'opinions qui structure une représentation du monde et, conséquemment, oriente l'action dans – et sur – celui-ci.

<sup>5</sup> Par ex., R. TURCAN (“Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste”, *Journal des Savants* 1993, p. 24) prévient utilement : « Nous demeurons victimes, en fait, d'une illusion inculquée par les Pères de l'Église autant que par l'historiographie moderne. » Pourtant, dans *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, il a choisi de conserver les grandes lignes de la représentation cumontienne (cf. p. 13-14 : « le présent ouvrage demeure [...] tributaire du maître »).

<sup>6</sup> Pour la religion romaine, J. SCHEID, “L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine”, in Fr. SCHMIDT (éd.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, 1988, p. 425-457 et Id., “Religion romaine et spiritualité”, *Archiv für Religionsgeschichte (ARG)* 5 (2003), p. 198-209.

<sup>7</sup> J.-M. PAILLER, “Les religions orientales, troisième époque”, *Pallas*, 35 (1989), p. 95-113 (95 pour la citation). Cf. aussi, R. TURCAN, “Franz Cumont, un fondateur”, *Kernos* 11 (1998), p. 235-244.

<sup>8</sup> Cf. C. BONNET & A. MOTTE (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997)*, Rome, 1999 ; C. BONNET, *Le « grand atelier de la science ». Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft*, Bruxelles-Rome, 2006.

<sup>9</sup> Cf. C. BONNET, “Franz Cumont et les risques du métier d'historien des religions”, *Hieros* 5 (2000), p. 12-29.

<sup>10</sup> F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929<sup>4</sup>, p. 124 : « Comment la propagation des cultes orientaux a aplani les voies du christianisme et annoncé son triomphe. » Cf. A. ROUSSELLE, “La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts”, *Annales ESC* 44 (1989), p. 161-171 ; *Franz Cumont et la science de son temps*, en particulier les contributions de F. LAPLANCHE (“L'histoire des religions en France au début du XX<sup>e</sup> siècle”) et J.-M. PAILLER (“Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continuée”), p. 623-634 & 635-646 ; et R. TURCAN, “Conclusions”, in BONNET & MOTTE (éd.), *Les syncrétismes religieux*, p. 385-400.

actuelle de ce livre. Autre est le cas de figure offert par des maîtres dont l'influence sur la pensée scientifique fut pareillement déterminante, mais qui, à l'inverse, annonçaient leurs partis pris ; ainsi de Hermann Usener, protestant anti-catholique, dont le *Götternamen* fut un guide herméneutique pour la conception des figures divines jusqu'à récemment encore<sup>11</sup>, bien qu'il ne cachât pas son projet théologique<sup>12</sup>. Les recherches sur la « fabrique » du polythéisme, notamment celles conduites sous l'impulsion séminale de Jean-Pierre Vernant<sup>13</sup>, ont bien mis, me semble-t-il, la chose en évidence et fait passer Usener du côté de l'histoire intellectuelle.

### Un paysage religieux de plus en plus divers

Plus modestement, les réflexions présentes, épaulées par les apports de ces travaux, procéderont à l'examen de témoignages qui entrent dans l'un des dossiers les plus discutés de l'histoire de l'Empire romain à partir du II<sup>e</sup> siècle de notre ère : celui de l'évolution des religiosités. Les témoignages religieux dont nous disposons reflètent leur diversité accrue. De la partie hellénophone de l'Empire plus spécialement proviennent de nombreux témoignages épigraphiques votifs, adressés à des dieux aussi multiples que leurs domaines respectifs de compétence<sup>14</sup>, conformément à la représentation fonctionnaliste traditionnelle du polythéisme. Ils voisinent avec d'autres hommages religieux, adressés pour certains aux mêmes figures divines, mais dont la compétence est présentée comme universelle et qui révèlent une relation privilégiée entre un fidèle et celui qu'il honore comme « son » dieu et auquel il rend grâce comme s'il était unique, *heis theos*. La littérature fournit le même panorama. Aelius Aristide et Lucien de Samosate sont deux rhéteurs sensiblement contemporains. Dans les années 160, Lucien écrit l'*Icaroménippe*. En même temps qu'une attaque méchante contre les philosophes

---

11 Cf. J. SCHEID & J. SVENBRO, « Les *Götternamen* de Hermann Usener : une grande théogonie », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.*, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), Turnhout, 2006, p. 93-103.

12 Cf. R. KANY, « Hermann Usener as Historian of Religion », *ARG* 6 (2004), p. 169 : « Repeatedly he said that all his mythological research would help build a church of the future, a purified monotheist Christianity without pagan contamination. »

13 J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 et M. DETIENNE, « Du polythéisme en général », *Classical Philology* 81 (1986), p. 47-55. Cf. aussi *infra* n. 36.

14 Par ex., un Zeus Ampelités pour des paysans vigneron anatoliens, T. DREW BEAR, C.M. THOMAS, M. YILDIZTURAN, *Phrygian Votive Steles*, The Museum of Anatolian Civilizations, Ankara, 1999, p. 253 ss.

– qui exaspèrent Zeus avec leurs débats théologiques <sup>15</sup> ! –, le satiriste sceptique s'en prend à la représentation anthropomorphique et fonctionnaliste ancestrale du monde divin, qui contribue à portraiturer les instances divines en « petits bourgeois <sup>16</sup> ». L'auteur en dénonce la conception, médiocre et infantile à ses yeux ; mais le procès en lui-même prouve la banalité de la représentation. Au même moment, Aelius Aristide, le dévot d'Asclépios, écrit ses deux *Discours sacrés*. L'éternel malade y acclame Asclépios et ses bienfaits – « Grand est Asclépios ! » – et ne reconnaît presque plus que lui : « Je crierai : “Un seul !”, voulant dire le dieu <sup>17</sup>. » Le resserrement de l'adoration du fidèle sur un dieu préféré s'accompagne de manifestations de dévotion qui recourent à des formes d'eulogie, d'action de grâce, que ne connaissent pas les inscriptions votives. Ἦνχαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ, ἀπὸ νῦν συ εὐλογῶ, εὐλογῶ ὑμῖν : autant de formules qui expriment l'adoration du fidèle délivré de ses maux dans les sanctuaires thérapeutiques et sur des stèles traditionnellement appelées « de confession <sup>18</sup> », qui sont plus précisément des stèles d'exaltation, glorifiant publiquement et durablement la qualité divine du (des) dieu(x), ses puissances (*dynameis*) et ses vertus (*arêtai*), sans oblitérer les dieux qui l'accompagnent <sup>19</sup>.

Dans ces épigraphes de l'Anatolie romaine, les dévots magnifient leur dieu en proclamant sa nature parfaite, certaines d'entre elles énumérant ses qualités ontologiques. Portée à un si haut degré de gloire, l'instance divine en vient à être acclamée comme ἘΙΣ ΘΕΟΣ. Sans citer ici un recensement complet <sup>20</sup>, on rappellera trois

<sup>15</sup> Lucien, *Icaroménippe* XXI, 20-22. Au ch. 9, où Lucien se moque de la cacophonie des écoles philosophiques, ce sont les stoïciens et les platoniciens qui sont crédités de spéculations sur la divinité unique : « Ceux-ci, chassant tous les autres dieux, donnent à un seul l'empire de l'univers (ἐνὶ μόνῳ τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν) ... Mais quelques-uns, moins avares, assurent qu'il y en a plusieurs. Ils les divisent en plusieurs classes, appellent l'un le premier dieu (τὸν μὲν τινα πρῶτον θεόν), et assignent aux autres le second et le troisième rang en divinité (τῆς θεότητος). »

<sup>16</sup> Par ex., Lucien, *Icaroménippe* XXIV, 1-9 et 25, 24-29.

<sup>17</sup> Aelius Aristide, *Discours sacrés* IV, 50. Il consulte, néanmoins, d'autres dieux comme l'Apollon de Claros (*Discours sacrés* III, 12) qui s'empresse de légitimer Asclépios comme son sauveur.

<sup>18</sup> Respectivement *Inscriptiones Graecae* XIV, 966 et G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens, Epigraphica Anatolica* (EA) 22 (1994).

<sup>19</sup> Cf. H. MALAY, “A Praise on Men Artemidorou Axiottenos”, *EA* 36 (2003), p. 13-14 ; la litanie des ll. 8-12 se clôt par un hommage à la grandeur des douze dieux qui partagent avec ce Mén exalté le sanctuaire local (μέγα σοι τὸ δωδεκάθεον τὸ παρὰ σοὶ κατεκτισμένον).

<sup>20</sup> Un premier recensement est dû à E. PETERSON, *EΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 24), Göttingen, 1926 [2001, C. MARKSCHIES éd.]. Mais, on oublie généralement que sa perspective était chrétienne, comme il l'écrit dans la préface : “Die EΙς θεός-Inschriften in der christlichen Epigraphik...”.

témoignages, plus ou moins connus, qui balisent la diffusion géographique de ces formulaires aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles. Au mithraeum des thermes de Caracalla à Rome, une inscription acclame : Εἷς Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος <sup>21</sup>. En Lydie (à Sattai), le dieu Mèn est : Εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς (Dieu unique dans les cieux), μέγας Μῆν Οὐράνιος (Grand est Mèn céleste), μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ (grande est la puissance du dieu immortel <sup>22</sup>). Enfin, en Syrie-Palestine (à Sébastè de Samarie), Korè est : Εἷς θεός, ὁ παντῶν δεσπότης, Μεγάλη Κόρη, ἡ ἀνείκητος <sup>23</sup>.

Pour des esprits modernes élevés dans l'opposition polythéisme/monothéisme forgée par des exégètes du Dieu unique et transcendant <sup>24</sup>, ces acclamations engendrent un questionnement légitime sur le cadre théologique dans lequel elles s'insèrent. De grands savants ont déduit de ce type de témoignages que les mutations de la religiosité seraient si profondes, à partir du II<sup>e</sup> siècle, qu'il faudrait parler de « nouveau » ou de « second paganisme <sup>25</sup> ». L'évolution se manifesterait principalement sur deux terrains corrélés. D'une part, les relations établies entre les dévots et leurs dieux abandonneraient la structure votive contractuelle – donc égalitaire <sup>26</sup> – des dévotions du paganisme gréco-romain traditionnel, ce qui expliquerait les formes originales de dédicaces évoquées plus haut. D'autre part, leur représentation théologique refléterait une conception hénothéiste, voire monothéiste <sup>27</sup>, des instances supérieures qui romprait avec la pluralité du monde divin. Cette orientation nouvelle de la représentation du monde divin se traduirait dans des pratiques ; l'accent, nouveau ou plus fréquent, mis

- <sup>21</sup> M.J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 1956, I, 463, p. 189-190 = L. BRICAULT, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Paris, 2005, n° 501/0126.
- <sup>22</sup> E.N. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis* (EPRO 19), Leyde, 1971, I, 83. Cf. aussi M. RICL, "Hosios kai Dikaios", *EA* 18 (1991), n° 100 : Ἦς θεὸς ἐν οὐρανῶ.
- <sup>23</sup> D. FLUSSER, "The Great Goddess of Samaria", *Israel Exploration Journal* 25 (1975), p. 13-20 = L. DI SEGNI, "Εἷς θεός in Palestinian Inscriptions", *Scripta Classica Israelica* 13 (1994), 17, p. 100.
- <sup>24</sup> *Polytheos* et *polytheia* sont employés par Philon d'Alexandrie (*De la migration d'Abraham* 69). Cf. G. SFAMENI GASPARRO, "Monoteismo pagano nella Antichità tardiva ? Una questione di tipologia storico-religiosa", *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003), p. 101-107.
- <sup>25</sup> P. VEYNE, "Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice ou piété des dieux, leurs ordres et 'oracles'", *Latomus* (1986), rééd. *La société romaine*, Paris, 1991, p. 281-310. Pour un tableau d'ensemble, cf. R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Londres, 1986.
- <sup>26</sup> H.W. PLEKET, "Religious History as the History of Mentality : the 'believer' as servant of the deity in the Greek World", in H.S. VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981, p. 152-192.
- <sup>27</sup> Respectivement H.S. VERSNEL, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leyde, 1980 et P. ATHANASSIADI & M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.

sur la glorification divine serait l'une des traductions de l'inflexion du paganisme impérial vers une théologie « monothéiste »<sup>28</sup>. On lit déjà certains traits de cette reconstruction dans des tableaux antiques brossés par des auteurs monothéistes. L'anonyme, se présentant comme païen, de *La Lettre d'Aristée* avait gommé les différences entre « le Dieu souverain, créateur de toutes choses, qu'ils (les Juifs) adorent » et « Zeus [...] le chef et le maître de l'univers »<sup>29</sup>, pour mieux rapprocher Juifs et païens. Cinq siècles plus tard, l'évêque Saturninus de Thugga rendait un écho comparable, bien que plus nuancé : « Les païens, bien qu'ils adorent les idoles, reconnaissent partout et confessent un souverain Dieu et un Père créateur »<sup>30</sup>. » Selon les auteurs, les propos étaient guidés, selon les auteurs, soit par le souci prosélyte de souligner l'intuition païenne de l'unicité de Dieu, soit par une conception progressiste de l'histoire des religions, le paganisme épuré se subsumant dans le monothéisme.

### Une terminologie fixée à partir de sources littéraires spéculatives

Sur la base des réflexions philosophiques qui, dès la haute époque grecque<sup>31</sup>, ont interrogé l'articulation entre l'existence d'une substance divine unique et la multiplicité des figures qui la composent, J. Dillon a défini ce mouvement comme un « *soft monotheism* » par rapport au « *hard monotheism* » juif ou musulman :

« Soft monotheism, in the ancient Mediterranean context, is exemplified by the intellectualized version of traditional Greek religion to which most educated Greeks seem to have adhered from the fifth century BC on, according to which Zeus represents something like a supreme cosmic intellect, which can also be referred to, more vaguely, as *ho theos* or *to theion*, but which is prepared to recognize also, on a lower level of reality, as it were, the full Olympic pantheon of traditional deities, viewed merely as aspects of the supreme divinity, performing one or another specialized function »<sup>32</sup>.

28 Cf. TURCAN, "Conclusions", in BONNET & MOTTE (éd.), *Les syncrétismes religieux*, p. 394 : « un hénouthéisme qui le [= le paganisme] condamne à terme en le menant au monothéisme ».

29 *Lettre d'Aristée à Philocrate* 6, 16.

30 *Patrologie latine* (Migne) III, p. 1107. Cf. aussi la célèbre lettre de Maxime de Madaure à Augustin, *Lettres* 16.

31 Le mouvement remonte aux penseurs ioniens du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, W. JAEGER, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

32 J. DILLON, "Monotheism in the Gnostic Tradition", in ATHANASSIADI & FREDE (éd.), *Pagan Monotheism*, p. 69-79, citation p. 69. Dans le même volume, M.L. WEST, "Towards monotheism", p. 21-40, illustre la distance jamais comblée avec le monothéisme dans les cultures antiques.

Cette position épistémologique, explicitement présentée comme appartenant aux milieux « intellectuels », est partagée par les éditeurs du volume *Pagan Monotheism* :

« Monotheism was perfectly compatible with belief in the existence of a plurality of divine beings <sup>33</sup>. »

Sa valeur mérite examen avant de l'appliquer aux expériences religieuses fixées par les dévots dans la pierre <sup>34</sup>. Le monothéisme y apparaît comme la catégorie de référence pour décrire le paysage divin ; en conséquence, un polythéisme explicitement hiérarchisé <sup>35</sup> fait figure de version *soft* (légère, molle ?) et, en tout état de cause, pertinente seulement pour un « niveau inférieur (*lower*) de réalité ». Or, la représentation plurielle du monde divin est une approche singulière, à part entière, de ce monde, cohérente avec la façon dont les hommes imaginent leurs relations avec la surnature <sup>36</sup>. Un monde divin pluriel présente nécessairement des ordres de préséance fixés par les configurations topographiques <sup>37</sup> ou fonctionnelles <sup>38</sup>, qui permettent aux hommes de gérer la cohabitation des figures <sup>39</sup>. Lorsque l'« organigramme » des instances divines est affirmé ou renforcé, cela n'implique pas que les hommes changent de système herméneutique. Pour preuve, à l'époque hellénistique, l'invocation qui ouvre l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe : « Zeus, éternellement tout-puissant, ô toi qui [...] gouvernes avec loi toutes choses », qui résonne avec les hommages homériques au « monarque suprême

<sup>33</sup> P. ATHANASSIADI & M. FREDE, "Introduction", in ID. (éd.), *Pagan Monotheism*, p. 8.

<sup>34</sup> Déjà, F. CUMONT, *Les religions orientales*, était réservé sur « la tradition littéraire [...] souvent peu digne de créance » (p. 13) ; cf. aussi p. 14 : « Les inscriptions offrent ces qualités de sûreté et de précision qui manquent souvent aux phrases des littérateurs. » *Contra*, son contemporain, G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris, 1909<sup>6</sup>, I, p. 2 : « comment une étude, historique à son origine, est devenue souvent une œuvre de critique littéraire ».

<sup>35</sup> Étudiant *LE de Delphes*, J. BOULOGNE, "Hénothéisme et polythéisme sous les Antonins. L'imaginaire religieux de Plutarque", *EVPHROSYNE* 25 (1997), p. 281-293, retient les catégories de « polythéisme inclusif » ou « exclusif » (p. 281) et, pour Plutarque, celle d'« hénothéisme moniste » (p. 291).

<sup>36</sup> Cf. J. RUDHARDT, "Considérations sur le polythéisme", *Revue de Théologie et de Philologie* 99 (1966), p. 353-364.

<sup>37</sup> À Panamara (Carie), dans le temple de Zeus, les deux grandes divinités de la cité de Stratonicee, Zeus et Hécate, précèdent Zeus capitolin (le dieu de l'Empire) et la Tychè de l'empereur, *IK* 22, 1 (M.C. SAHIN, *Die Inschriften von Stratonikeia, I. Panamara*, Bonn, 1981), 330.

<sup>38</sup> Cf. pour la Grèce VERNANT, *Mythe et société*, p. 103-120 (« La société des dieux ») et pour Rome, J. SCHEID, "Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action", *ARG* I/2, 1999, p. 184-203.

<sup>39</sup> Cf. *Tituli Asiae Minoris (TAM)* V, 1 (1981), 255 : une dédicace « sur l'ordre » d'un Mên pourtant Tyrannos, de « Zeus Ogmenos et les dieux qui sont avec lui (τοῖς σὺν αὐτῷ θεοῖς) ». Cf. aussi en Lycie (à Nysa), un hommage rendu à deux divinités maîtresses (Theos hypsistos et une Mèter Oreia) et "à tous les dieux et toutes les déesses", *TAM* II 2 (1930), 737. La chose se vérifie également pour des triades bien organisées comme celle du Capitole de Rome, cf. J. SCHEID, *Commentarii fratrum arvalium*, Rome, 1998, n° 62.

(ὑπάτος κρείοντων) » et les appels tragiques au « Roi des rois (Ἄναξ ἀνάκτων), [...], puissance souveraine entre toutes les puissances (τελέων τελειότατον κράτος) <sup>40</sup> ».

La définition proposée par J. Dillon distingue divinités fonctionnelles multiples et conception intellectualisée du divin comme représentant deux états – un inférieur et un supérieur – à l’intérieur d’un même processus. Ils le sont, assurément, dans une construction systématique qui hiérarchisait des niveaux de réalité plus ou moins parfaits, depuis la notion de Dieu siègeant dans une abstraction hypercosmique jusqu’aux dieux personnalisés du monde phénoménal. Mais, au regard de la vie religieuse, ces deux états ressortissent à des approches différentes du divin : celle de son expérience (avec la piété rituelle afférente) et celle de la théologie spéculative, qui peut soutenir des positions opposées <sup>41</sup> ou ne pas s’intéresser au monde culturel <sup>42</sup>. Une telle séparation entre ce que la terminologie contemporaine désigne par foi et doctrine est l’un des traits distinctifs du polythéisme ritualiste <sup>43</sup>, qui l’éloigne des monothéismes antiques, même lorsque leur doctrine est minimale comme en judaïsme <sup>44</sup>. Cicéron distinguait strictement la *rationem religionis* qu’il demandait au philosophe de la croyance dans les traditions des ancêtres qui en est indépendante et qui règle la vie religieuse <sup>45</sup>. À la fin de l’Antiquité, le néoplatonicien Macrobe, commentant l’emploi du mythe en philosophie, assumait aussi la distinction : « Les divinités ont toujours préféré être connues et vénérées (*et sciri et coli*) de la façon que les Anciens ont imaginée à l’intention du vulgaire (*qualiter in vulgus antiquitas fabulata est*), leur attribuant portraits et statues, alors qu’elles n’ont rien à voir avec de telles formes (*talium prorsus alienis*) <sup>46</sup>... »

En contexte dévot, le cadre herméneutique tracé depuis longtemps par J.-P. Vernant me semble plus approprié pour rendre compte de la place de l’un dans le multiple :

<sup>40</sup> Respectivement Cléanthe, *Hymne à Zeus* 1-3 (J.C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus*, Tübingen, 2005) ; Homère, *Il.* VIII 31-32 ; et Eschyle, *Suppliants* 524.

<sup>41</sup> Cf. Cicéron, *De la divination*, pour une distorsion similaire, selon que le contexte de l’analyse est politique ou philosophique.

<sup>42</sup> Par ex. la théologie de Varron, Y. LEHMANN, “Polythéisme et monothéisme chez Varron”, *Revue des Études Latines* 58 (1980), p. 25-29.

<sup>43</sup> Dans le ch. I des *Religions orientales* consacré aux sources, F. Cumont disait distinguer les doctrines de l’histoire des pratiques religieuses (p. 12-14). Même position de J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l’Empire romain*, I 2. *Les cultes orientaux*, Paris, 1911, qui doutait, cependant, de la mise en pratique par son collègue : « Si M. Cumont s’est laissé particulièrement séduire par l’intérêt moral, philosophique, théologique même du sujet, de notre côté nous voulons étudier de préférence le caractère historique. » (p. 2).

<sup>44</sup> Cf. *Deutéronome* 4, 39-40.

<sup>45</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* III, 1, 6. Cf. J. SCHEID, “Religion romaine et spiritualité”, *ARG* 5 (2003), p. 198-209.

<sup>46</sup> Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion* I, 2, 20. Cf. aussi *Saturnales* I, 17, 2.

« Les diverses puissances surnaturelles dont la collection forme la société divine dans son ensemble peuvent elles-mêmes être appréhendées sous la forme du singulier, ὁ θεός, la puissance divine, le dieu, sans qu'il s'agisse pour autant de monothéisme <sup>47</sup>. »

Voilà plus de vingt ans que Louis Robert en a testé la pertinence dans les acclamations anatoliennes : « εἶς est l'acclamation au superlatif ... elle n'implique pas une tendance au monothéisme <sup>48</sup>. » Les multiples dieux, comme les aspects individualisés ou personnalisés de la puissance divine, conservaient leurs fonctions actives, voire autonomes, si l'on examine deux figures divines comme Hosios et Dikaios <sup>49</sup>. Selon les cas, leurs dévots les multiplient en *Hosioi kai dikaioi* <sup>50</sup>, la pluralité indéfinie évoquant la collectivité des puissances, comme pour les *di immortales* de la tradition latine. Ou bien ils les individualisaient en des figures sexuées : « Au dieu Hosios et Dikaios et à Hosia et Dikaia <sup>51</sup>. » Ce type d'adresse indique que la réflexion théologique sur les qualités de la divinité n'était pas totalement abstraite, ni affranchie d'une vision anthropomorphique de ces instances, comme dans la tradition romaine qui divinisa *Fides* comme « l'expression séparée, sans doute affinée, d'une des compétences [de Jupiter], d'un de ses "aspects" <sup>52</sup> », une de ses qualités.

St. Mitchell croit reconnaître une instance divine d'ordre unique dans une dédicace lydienne de 256-257 : ΣΤΡΑΤΟΝΕΙΚΟΣ ΚΑΚΟΛΕΙΣ ΤΟΥ Ἐνός καὶ Μόνου Θεοῦ ἱερεὺς καὶ τοῦ Ὁσίου καὶ Δικαίου [...] (fig. 1, p. 20) <sup>53</sup>. Le savant anglais considère que Stratonikos était le prêtre d'un dieu unique et de son ange <sup>54</sup>. Nous avons

<sup>47</sup> J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985<sup>2</sup>, p. 363. Cf. aussi *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Entretiens de la Fondation Hardt I* (1952), Genève, 1954.

<sup>48</sup> L. ROBERT, "Documents d'Asie Mineure", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 107 (1983), p. 583 n. 1. Cf. M.P. DE HOZ, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Bonn (Asia Minor Studien 36), p. 61 : "Μόνος bedeutet jedoch nicht 'einzig', sondern 'einzigartig'".

<sup>49</sup> M. RICL, "Hosios kai Dikaios", *EA* 18 (1991), p. 1-49 et 19 (1992), p. 71-102.

<sup>50</sup> M. RICL, "Hosios", *EA* 18 (1991), n° 96.

<sup>51</sup> M. RICL, "Hosios", *EA* 18 (1991), n° 3.

<sup>52</sup> G. FREYBURGER, *FIDES. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, p. 282-288 (citation p. 287).

<sup>53</sup> *TAMV* 1 (1981), 246 = RICL, "Hosios", *EA* 18, 1991, n° 2 : « Stratonikos fils de Kakoles prêtre du dieu Un et Seul et de Hosios et Dikaios ».

<sup>54</sup> S. MITCHELL, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians", ATHANASSIADI & FREDE (éd.), *Pagan Monotheism*, p. 103-104 : "... no doubt that he [Stratonikos] be identified as a believer in the monotheistic theology of the Oenoanda oracle. The god in this case can only be Theos Hypsistos, who was widely worshipped in the same part of northern Lydia. In the context of this text 'Hosios and Dikaios', the Phrygian god of justice, must be regarded as an angel, as he was elsewhere". Sur la question délicate de l'identification du Theos hypsistos, cf. N. BELAYCHE, "Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain", *ARG* 7 (2005), p. 34-55.

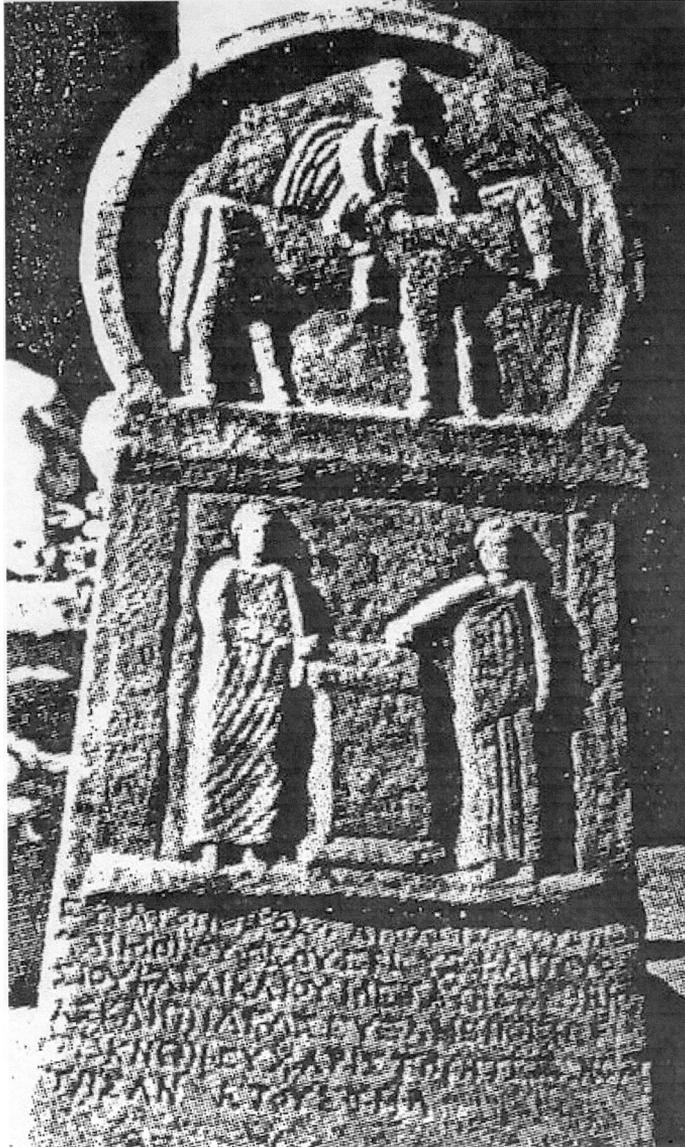


Fig. 1

déjà vu que le dieu un (*Heis theos*) peut être Mên et que, même exalté pour ses puissances et acclamé pour sa grandeur, il est souvent entouré d'autres dieux. L'affirmation de dieu « seul » (*monos*) est, à ma connaissance, un *unicum* dans la documentation épigraphique païenne, si l'on exclut, pour cause d'un contexte apotropaïque très différent, une gemme du musée du Caire, inscrite : *μόνος θεός (sic) ἐν οὐρανῶ, ...* mais figurant trois divinités, Zeus, Asclépios et Hygie<sup>55</sup>. Une telle dénomination de la divinité pourrait effectivement supporter la « tendance vers le monothéisme ». Mais, Stratonikos est également prêtre de Hosios et Dikaïos, représentés ici comme une entité solidaire, à en juger par le dieu cavalier qui orne le fronton de la stèle, en place de la représentation plus fréquente d'un couple au sceptre et à la balance<sup>56</sup>. L'autre trait remarquable de ce document est la volonté des dédicants de manifester leur piété rituelle, qui s'accorde avec la relation votive exprimée dans le texte (*εὐξάμενοι [...] εὐχαριστοῦντες*, ll. 4 & 5). Le dévot et sa femme sont debout de part et d'autre d'un autel sur lequel la femme offre une libation d'encens probablement. Même si le rite s'adresse aux envoyés d'une divinité inaccessible<sup>57</sup>, ces derniers sont honorés à part entière et les formes rituelles traditionnelles continuent de guider les attitudes religieuses – à plus forte raison pour un agent sacerdotal – plutôt qu'un hommage épuré dont le code iconographique aurait pu être des mains levées pour la prière ou l'eulogie, dont les exemples abondent en Lydie. L'intensification de l'essence divine pouvait donc s'exprimer dans un monde qui continue d'être vécu et pensé comme pluriel.

Le recours à un lexique abstrait pour désigner les instances divines, plutôt que les théonymes personnalisés des dieux, n'indique pas davantage une idée intellectualisée du divin, qui préfigurerait une conception épurée, celle du Dieu transcendant et aniconique du monothéisme. À Sardes, dans le deuxième quart du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, une inscription publique a honoré Apollonia, prêtresse d'Artémis sardienne et d'Athéna *nikèphoros* pour la piété (*εὐσεβῶς*) et la pureté (*ὀσίως*) avec lesquelles elle s'approchait du monde divin (*προσφερομένην πρὸς τὸ θεῖον*) et accomplissait les sacrifices pour les dieux (*τοῖς θεοῖς τὰς θυσίας*)<sup>58</sup>. L'inscription métrique d'Égypte citée en exergue oriente la combinaison des deux approches dans le même sens. *To theion* n'est pas que l'expression d'une conception élevée de la notion de dieu ; c'est ce qu'honore

55 PETERSON, *EIS THEOS*, p. 196.

56 RICL, "Hosios", *EA* 19 (1992), p. 93-97.

57 Mais H.S. VERSNEL, "Religious Mentality in Ancient Prayer", in VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Worship*, p. 35, souligne avec justesse : "one of the paradoxes of this religious mentality is that the exalted and omnipotent god owed much of his inaccessible majesty to the fact that he lent an ear to lowly mortals".

58 W.H. BUCKLER & D.M. ROBINSON, *The Excavations of Sardis*. VII, 1. *Greek and Latin Inscriptions*, Leyde, 1932, 55, ll. 8-10 ; cf. aussi 4, ll. 15 & 20 et 22, ll. 6-7. La conception du θεῖον est familière à la littérature grecque poétique, cf. Hésiode, *Théogonie* 135 & 371. Plus généralement, G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, ΔΑΙΜΩΝ ...*, Paris, 1957.

le dévot pieux. La typologie « monothéiste » est, enfin, également peu opératoire pour comprendre les dévotions religieuses qui s'adressent en même temps à une divinité « exaltée », magnifiée par une (ou des) épiclèses (par ex. μέγιστος et surtout ὑψιστος <sup>59</sup>) et à l'idée de nature divine (*theion* ou *theos*) <sup>60</sup>. À Sattai en Lydie, une dévote dédie Θεῶ ὑψίστω καὶ μεγ[ά]λῳ θείῳ ἐπιφανεῖ la statue d'une déesse Larménè (une Mère locale ?), trônant et tenant un sceptre <sup>61</sup>. En position seconde dans l'hommage rendu, le « divin » y apparaît comme une explicitation de la nature du dieu capable de se faire voir au fidèle, que la dédicante honore par l'offrande de l'image d'une autre figure divine, qu'il a pu réclamer.

### Adresses aux dieux et acclamations

Dans les épigraphes qui immortalisent les pratiques rituelles, la glorification des dieux – au point qu'ils en paraissent uniques dans le compte-rendu du dévot – a pris plusieurs formes. Au risque de figer le trait, comme dans toute taxinomie, ses expressions peuvent être rangées sous quatre rubriques, susceptibles de se combiner : 1) l'acclamation dans l'adresse rituelle ; 2) un registre d'épiclèses détaillant la personnalité de l'instance divine et lui attribuant une place prééminente, voire unique, dans son panthéon ; 3) la publication écrite, donc durable, des manifestations de ses puissances et providence en matière justicière et thérapeutique principalement ; 4) la glorification de sa *basileia*, sa maîtrise suprême. Ayant abordé ailleurs certains de ces aspects <sup>62</sup>, je concentrerai mes dernières réflexions sur les acclamations des dieux qui, sous forme de louange, intensifient l'hommage à la majesté divine coexistant à toute communication religieuse, puisque l'instance divine est précisément définie par son statut d'essence supérieure.

<sup>59</sup> Cf. une stèle votive phrygienne dédiée par un certain Chariston Ζητὶ πανυψίστω, DREW BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN, *Phrygian Votive Steles*, n° 364 et commentaire p. 49.

<sup>60</sup> Cf. une consécration lydienne, *TAM V* 1 (1981), 609 : Θεῶ θείῳ.

<sup>61</sup> *TAM V*, 1 (1981), 186 (en 171-172) : « Au dieu hypsistos et au grand divin qui se manifeste, Dèmo fille de Tyrannos a élevé [s.-e. la représentation de] la déesse Larménè en l'an 257. »

<sup>62</sup> Qu'il me soit permis de renvoyer à N. BELAYCHE, « 'Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...'. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », in A. VIGOURT *et al.* (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2005, p. 257-269 ; EAD., « *Hypsistos* » ; EAD., « De la polysémie des épiclèses. "Υψιστος" dans le monde gréco-romain », in BELAYCHE, BRULÉ *et al.*, *Nommer les dieux*, p. 427-442 ; EAD., « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », in L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire (Münster, 2004)*, Amsterdam (sous-presse).

L'acte préliminaire de l'adresse pose la relation avec les dieux dans un cadre rituel, dont les actes comme les paroles suivent des règles, qui n'empêchent pas un élan du fidèle envers la divinité, comme l'indiquent les adresses acclamatoires et la gestuelle de la prière mains levées<sup>63</sup>. L'adresse est le premier discours sur les dieux, un exposé théologique minimal qui place les dieux comme puissances supérieures et leur reconnaît une légitimité de puissance dans un champ déterminé, souvent circonscrit par les épicleses<sup>64</sup>. Elle est, par nature, invocation d'un interlocuteur ontologiquement supérieur, même lorsque la relation proposée est contractuelle. En contexte eulogique, celui des actions de grâce, des remerciements ou des supplications, l'exposé théologique a tendance à se déployer. Le théâtre latin tardo-républicain fournit plusieurs attestations de ces prières d'actions de grâce exaltant la gloire des dieux en développant leurs vertus (*uirtutes*, *arétai* ou *dynameis*), à la manière des aréalogies plus communes à l'époque impériale. Dans *Les trois Écus* (*Trinummus*), Plaute met en scène Charmidès qui adresse une *eulogial* action de grâce à Neptune au retour de son voyage :

« Toi qui exerces ta puissance sur les eaux salées, très puissant frère de Jupiter et de Nérée [...]. Et moi je te rends grâce, Neptune, et te remercie avant les autres dieux au plus haut point (*tibi ante alios deos gratias ago atque habeo summas*)<sup>65</sup>. »

Ces vers, comme les attitudes religieuses excessives, ont souvent été convoqués pour illustrer la notion de *superstitio* à Rome et, dans le contexte de la pièce, ils devaient déclencher le rire des spectateurs. Pourtant, les saynètes de ce genre donnent une idée de la forme que devaient avoir les prières d'actions de grâce, dont les sources historiques rapportent rarement les termes<sup>66</sup>. À l'autre extrémité de l'arc chronologique, de telles prières trouvent des échos tardifs dans des milieux réputés caractéristiques d'une

<sup>63</sup> Pour la Grèce, F.T. VAN STRATEN, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde (Religions of the Graeco-Roman World 127), 1995, fig. 76 (Athènes) et 89 (Délôs) ; pour Rome, les *supplicationes* lors des *ludi saeculares* de Domitien en 88, *British Museum Coinage*, II 424.

<sup>64</sup> Cf., dans le sacrifice romain, le rôle de la *praefatio* comme rite introductif qui pose l'interlocuteur divin comme puissance supérieure, J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p. 157-159 et V. HUET & F. PRESCENDI, "Les sacrifices dans le monde romain", in *ThesCRA I* (2004), p. 203-205.

<sup>65</sup> Plaute, *Trinummus* 820-824.

<sup>66</sup> Cf. F. HICKSON HAHN, "Ut diis immortalibus honos habeatur : Livy's Representation of Gratitude to the Gods", in A. BARCHIESI, J. RÜPKE & S. STEPHENS (éd.), *Rituals in Ink*, Stuttgart (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 10), 2004, p. 57-75 et G. FREYBURGER, "La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque", *Latomus* 36 (1977), p. 283-315. La forme rhétorique de la prière d'action de grâce, attestée déjà dans la poésie grecque hymnique et tragique, fut théorisée au III<sup>e</sup> siècle de notre ère par Ménandre le Rhéteur, *Sur la division des discours épidiectiques* 342, 22 – 346, 16, cité par L. PERNOT, "Prière et rhétorique", in L. CALBOLI MONTEFUSCO (éd.), *Papers on Rhetoric III*, Bologne, 2000, p. 216-219.

conception nouvelle, glorifiée, de la divinité, qui confinerait à l'unicité et à la transcendance dans les cercles philosophico-mystiques de type hermétique <sup>67</sup>. Vers 337, dans la préface du livre V de sa *Mathésis*, Firmicus Maternus, encore païen, adresse une prière eulogique à *Sol optimus maximus* :

« Qui que tu sois, dieu (*Quicumque es deus*), qui, jour après jour, assures la continuité du mouvement rapide de la course du ciel, [...] unique gouverneur et prince de toutes choses (*solus omnium gubernator et princeps*), unique empereur et maître (*solus imperator ac dominus*), qui as à ton service l'entière puissance des divinités (*cui tota potestas numinum seruit*) [...], c'est vers toi que nous tendons nos mains suppliantes, c'est à toi que nous rendons hommage dans une supplication tremblante <sup>68</sup>. »

Quelle que soit la théologie du dieu unique dans cette conception d'un dieu *kosmokrator*, qui induit une attitude de soumission chez son fidèle, cette eulogie combine des constructions formulaires des prières votives classiques – comme la prudence religieuse sur le nom de la divinité <sup>69</sup> – et le déploiement de l'exposé théologique que connaît l'action de grâces, la louange par l'exposé des qualités du dieu, dont l'exaltation naît aussi de la répétition ou de la redondance, d'où le sentiment d'excès qui peut s'en dégager. L'adresse n'est plus seulement une identification de la puissance invoquée ; elle se fait éloge appuyé et exposé des vertus. Quand elle est gravée sur la pierre, elle revêt une fonction démonstrative de la personnalité du dieu, exégétique, capable, donc, d'un effet prosélyte auprès des lecteurs <sup>70</sup>. Affichées, pour certaines, dans des sanctuaires dont les prêtres avaient un pouvoir, en particulier judiciaire, sur les communautés villageoises, le contexte topographique devait sans doute renforcer la forme élogieuse des adresses. La volonté de glorifier les dieux décide de la forme de l'adresse rituelle, quand elle évoque les dieux en les acclamant. Comme Aelius Aristide, les dévots de Lydie et de Phrygie répétaient : « Grand(e) est Mèn ou Mèter <sup>71</sup> ». Le développé des qualités de la divinité est allé de pair avec une adresse en forme d'acclamation/*ekboèsis*, qui était coutumière pour l'expression populaire dans la vie judiciaire

<sup>67</sup> Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967 et G. FOWDEN, *Hermès l'Égyptien*, Paris, 2000.

<sup>68</sup> Firmicus Maternus, *Mathésis* V, *praef.*

<sup>69</sup> Cf. Caton, *De l'agriculture* 148.

<sup>70</sup> Cf. au temple d'Apollon Lairbènos à Motella : « Je conjure (παρανγγέλλω) de ne mépriser en rien le dieu Hélios Apollon », PETZL, *Beichtinschriften*, n° 106, ll. 14-15 ; cf. T. RITTI, C. SIMSEK, H. YILDIZ, "Dediche e ΚΑΤΑΓΡΑΦΑΙ dal santuario frigio di Apollo Lairbenos", *EA* 32 (2000), p. 1-79.

<sup>71</sup> Cf. *supra* n. 19, l. 1 : « Grande est la Mère de Mèn Axiottènos », alors que c'est Mèn qui reçoit l'eulogie pour le salut dispensé ; le texte se clôt par une nouvelle acclamation du dieu bienveillant et par une eulogie exprimée au présent de durée (εὐλογῶ ὑμεῖν, ll. 18-20). Plus connue, l'acclamation d'*Actes* 19, 28 & 34, dans une atmosphère de compétition : « Grande est l'Artémis des Éphésiens ! »

et politique<sup>72</sup>. Faire graver l'acclamation inscrivait durablement la toute-puissance du dieu et sa gloire et l'énumération litanique de ses épiclèses, qualités et bienfaits<sup>73</sup> fournissait une forme hymnique à sa glorification, du type de celle que réclamaient les oracles apolliniens d'Ionie<sup>74</sup>.

Les adresses religieuses qui glorifient la divinité et/ou l'acclament ne modifient pas nécessairement le cadre ritualiste traditionnel. La déclinaison des grandeurs du dieu est désormais explicite, alors qu'elle était précédemment implicite, et les fidèles ne deviennent pas *de facto* des « esclaves du dieu », puisque les mêmes divinités continuent parallèlement à recevoir des dédicaces votives traditionnelles. La mise en avant d'une figure particulière ne fait pas davantage disparaître la pluralité des figures du monde d'en haut, comme en témoigne le salut qui clôt l'arétalogie délienne de Sarapis, un dieu souvent acclamé sous la forme  $\text{Εἷς Ζεὺς Σάραπις}$  : « Salut à toi, dieu bienheureux, et à ton épouse et à toutes les divinités qui résident en notre temple ! Salut à toi que célèbrent des hymnes innombrables, Sarapis<sup>75</sup> ! » À la différence du polythéisme traditionnel qui répertoriait les dieux selon leur aire de fonctionnalité, dans les louanges acclamatoires, c'est l'essence des dieux qui est proclamée. Le souci d'intensifier l'hommage à la grandeur des instances divines dans l'adresse rituelle passe par une objectivation de leur mode d'être et de leurs puissances d'action, qui produit un énoncé théologique systématique original.

## Conclusion

Je n'ai fait qu'entrouvrir le dossier des adresses acclamatoires et d'éloge de manière à illustrer, à partir d'un cas, les possibles déformations dans notre perception des paganismes d'époque impériale, et plus spécialement des faits de religiosité qui n'existaient pas sous ces formes aux époques plus hautes, pour autant que les sources disponibles

<sup>72</sup> Cf. *Pauly-Wissowa Realencyclopädie* I, 1 (1893), s.u. *Acclamatio* (J. Schmidt) ; J. COLIN, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles (coll. Latomus 154), 1965 ; et surtout les acclamations impériales, dont celle de l'entrée triomphale de Vespasien à Alexandrie en 70, H. Musurillo, *Acta Alexandrinorum*, Leipzig, 1961, V B, l. 12 :  $\text{Οὐεσπασιανὸς εἷς σωτὴρ καὶ εὐεργέτης}$ .

<sup>73</sup> Cf. une inscription gravée à la suite d'un rêve, retrouvée près d'Éphèse, RICL, "Hosios", *EA* 18 (1991), n° 105 :  $\text{Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, μέγα τὸ ὄσιον, μέγα τὸ ἀγαθόν, κατ' ὄναρ}$ .

<sup>74</sup> L'oracle de Claros demande qu'on compose des hymnes en l'honneur des dieux, R. MERKELBACH & J. STAUBER, "Die Orakel des Apollon von Klaros", *EA* 27 (1996), n° 2, vv. 13-19 ; cf. A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (I<sup>er</sup>-VI<sup>es</sup> siècles)*, Leyde-Boston (RG-RW 156), 2005, p. 164-165.

<sup>75</sup> H. ENGELMAN, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leyde (EPRO 44), 1975 = BRICAULT, *RICIS* 202/0101, ll. 93-94.

nous permettent de le savoir. Par volonté de saisir la rationalité des passages de cause à effet, il nous est difficile d'aborder le mouvement de glorification des figures divines acclamées comme uniques en s'affranchissant complètement d'un regard rétrospectif guidé par le devenir de l'histoire religieuse de l'Empire à partir du IV<sup>e</sup> siècle. On peut s'efforcer d'y tendre en se fondant sur ce qu'avaient de singulier les polythéismes, plutôt qu'en les mesurant à d'autres systèmes de représentation du monde d'en haut. La difficulté s'accroît lorsque nous dépendons d'informateurs chrétiens qui, dès l'Antiquité, ont commencé de regarder les paganismes à travers leur propre prisme. Témoin Octavius sous la plume de Minucius Felix : « J'entends parler le commun des hommes : quand ils tendent leurs mains vers le ciel, ils disent seulement "Dieu !" ou "Dieu est grand", "Dieu est véridique" et "si Dieu le permet". Est-ce là le parler naturel de la foule ou le langage d'un chrétien confessant sa foi ? » Et le débateur chrétien de poursuivre en louant les spéculations des philosophes sur une puissance unique... avant de fustiger les pratiques cultuelles, infantiles ou abjectes <sup>76</sup>. L'apologétique chrétienne s'est d'autant plus volontiers appuyée sur les exégèses philosophiques que ces dernières lui fournissaient des arguments pour ridiculiser les pratiques quotidiennes, alors que, pour leur part, les penseurs païens plaçaient dans des registres différents ces deux approches des dieux. C'est pourquoi, les analyses historiques devraient gagner à être vigilantes sur la terminologie employée en fonction de la nature des documents qui nous permettent de lever un coin du voile sur tel ou tel aspect de la pensée ou de la vie religieuse du monde romain tardif.

---

Nicole BELAYCHE  
EPHE, V<sup>e</sup> section, Paris  
55, rue Jean-Jaurès  
92170 Vanves  
n.belayche@wanadoo.fr

---

<sup>76</sup> Respectivement, Minucius Felix, *Octavius* 18, 11 ; 19, 3-15 ; 24, 5-13.