



ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 22 • 2024

OH MY GODS! WHERE ARE YOU?
POLYTHEISM ALONG
NICOLE BELAYCHE'S PATH

Edited by Jaime Alvar Ezquerra, Francesco Massa
& Beatriz Pañeda Murcia

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 22 - 2024



OH MY GODS! WHERE ARE YOU?
POLYTHEISM ALONG NICOLE BELAYCHE'S PATH

DIRECTOR
JAIME ALVAR
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO
RADU ARDEVAN
(Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
JUDY BARRINGER
(University of Edinburgh)
MARY BEARD
(University of Cambridge)
NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des Hautes Études à Paris)
CORINNE BONNET
(Université Toulouse II Jean Jaurès)
JUAN MANUEL CORTÉS COPETE
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)
ANTONIO GONZALES
(Université de Franche-Comté)
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)
RITA LIZZI
(Università degli Studi di Perugia)
FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)
MARÍA CLELIA MARTINEZ MAZA
(Universidad de Málaga)
JOHN NORTH
(University College London)
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)
RUBINA RAJA
(Aarhus Universitet)
HENK S. VERSNEL
(Universiteit Leiden)
GREG WOOLF
(University of California, Los Angeles)

EDITA
Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación ARYS

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUSCRIPCIONES
El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

REVISTA ARYS
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfn: 916 24 92 07

CO-DIRECTOR
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

SECRETARIO
VALENTINO GASPARINI
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA TÉCNICA
BEATRIZ PAÑEDA MURCIA
(Lunds universitet)
PABLO RODRÍGUEZ VALDÉS
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN
GINEVRA BENEDETTI
(Università degli Studi di Siena)
ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
(Univ. de Las Palmas de Gran Canaria)
STEFANO CANEVA
(Università degli Studi di Padova)
MARÍA CRUZ CARDETE DEL OLMO
(Universidad Complutense de Madrid)
SEMÍRAMIS CORSI
(Universidade Federal de Santa Maria)
BRUNO D'ANDREA
(Universidad Carlos III de Madrid)
ADELINE GRAND-CLÉMENT
(Université Toulouse – Jean Jaurès)
ASUMAN LÄTZER-LASAR
(Philipps-Universität Marburg)
MARÍA JUANA LÓPEZ MEDINA
(Universidad de Almería)
FERNANDO LOZANO GÓMEZ
(Universidad de Sevilla)
IRINA NEMETI
(National History Museum of Transylvania)
GEORGIA PETRIDOU
(University of Liverpool)

ARYS

Volumen 22 - 2024 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS. *Antigüedad. Religiones y Sociedades* figura indizada en L'Année Philologique, ATLA RDB, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO Discovery Service, ERIH PLUS, ESCI, Interclassica, Humanities Source Ultimate, Latindex 2.0, MLA, MIAR, REDIB, RESH, SCOPUS y DOAJ. Ha sido aprobada su inclusión en la próxima edición de CARHUS Plus+.



ARYS

NÚMERO 22 - 2024

MONOGRÁFICO

- 13 Foreword
JAIME ALVAR EZQUERRA, FRANCESCO MASSA & BEATRIZ PAÑEDA MURCIA
- 15 Nicole Belayche à la recherche des puissances divines du polythéisme
BEATRIZ PAÑEDA MURCIA, FRANCESCO MASSA & JAIME ALVAR EZQUERRA
- 43 Zeus en famille. Regards onomastiques sur un système de parenté
DANIELA BONANNO & CORINNE BONNET
- 75 Litanies, parenté et jeux de rôles. Les dieux en réseaux dans les traités thérapeutiques latins
NICOLAS CORRE
- 111 *The Aedes Concordiae Pantheae Augustae* and the “Pantheon” of *Gigthis*. A Possible Reading of *CIL* VIII 22692 (2nd c. CE)
GINEVRA BENEDETTI

- 131 *Deos spernere*. Lorsque les dieux romains vengent le mépris de leurs auspices et de leur puissance
YANN BERTHELET
- 157 Emmurer les mystères ? Quelques réflexions sur les présupposés à l'œuvre dans l'analyse des mystères et de leur mise en espace
ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET
- 205 Mithra en contexte. Les débuts du culte à *Poetovio* au II^e siècle de notre ère
FRANÇOISE VAN HAEPEREN
- 237 Porphyre sur le végétarisme, les sacrifices et l'âge d'or
ANDREI TIMOTIN
- 261 Abstinence et marginalité
PHILIPPE BORGEAUD
- 275 Les procès de « magie » d'Asie Mineure. Retour sur quatre *Cold Cases* (Ammien Marcellin, XXIX 2, 24-28)
THOMAS GALOPPIN & ROMAIN LORIOU
- 313 Idolâtres, hérétiques et juifs. L'ombre du diable et l'Histoire des Religions
DANIEL BARBU
- 335 Paganisme hénouthésiant et religion d'Abraham dans l'Antiquité Tardive
GUY G. STROUMSA
- VARIA**
- 357 El *Nachleben* del tratado *De Vita Contemplativa* de Filón de Alejandría
DIEGO ANDRÉS CARDOSO BUENO
- 403 Excommunication and the Politics of Piety in Ambrose of Milan
DAVID NATAL VILLAZALA

RECENSIONES

- 429 MATTIAS BRAND (2022). *Religion and the Everyday Life of Manichaeans in Kellis. Beyond Light and Darkness*. Leiden & Boston: Brill
FERNANDO BERMEJO RUBIO
- 435 MATTIAS BRAND & ELINE SCHEERLINK (EDS.) (2023). *Religious Identifications in Late Antique Papyri. 3rd-12th Century Egypt*. London & New York: Routledge
RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ
- 441 STEFANO G. CANEVA (2023). *The Power of Naming. Studies in the Epictetic Language of Hellenistic Honours*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
BASTIEN ROUVIÈRE
- 446 MARINELLA CERAVOLO (2022). *L'istoriola nella Mesopotamia antica. Mito, rito e performatività*. Roma: Bulzoni Editore
GIANMARCO GRANTALIANO
- 455 ARABELLA CORTESE (2022). *Cilicia as Sacred Landscape in Late Antiquity. A Journey on the Trail of Apostles, Martyrs and Local Saints*. Wiesbaden: Reichert Verlag
KATERINA RAGKOU
- 458 ATHANASIOS DESPOTIS & HERMUT LÖHR (2022). *Religious and Philosophical Conversion in the Ancient Mediterranean Traditions*. Leiden & Boston: Brill
ANDREW S. JACOBS
- 463 ROALD DIJKSTRA & PAUL VAN DER VELDE (EDS.) (2022). *Humour in the Beginning. Religion, Humour and Laughter in Formative Stages of Christianity, Islam, Buddhism and Judaism*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company
HANS MARTIN DOBER

- 472 MATTHEW DILLON & CHRISTOPHER MATTHEW (2022). *Religion & Classical Warfare. The Roman Empire*. Barnsley: Pen & Sword
ANTONIO MIGUEL JIMÉNEZ SERRANO
- 488 HANNE EISENFELD (2022). *Pindar and Greek Religion. Theologies of Mortality in the Victory Odes*. Cambridge & New York: Cambridge University Press
SYLVAIN LEBRETON
- 496 ANDREW FEAR (2022). *Mithras. Gods and Heroes of the Ancient World*. Abingdon & New York: Routledge
LUCINDA DIRVEN
- 507 DIANE S. FRUCHTMAN (2022). *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond. Surviving Martyrdom*. Abingdon & New York: Routledge
AMPARO MATEO DONET
- 510 FABIO GUIDETTI (2023). *Veicoli cerimoniali nell'antica Roma. Contributo a una storia sociale dello spazio urbano*. Pisa: Pisa University Press
JACOB A. LATHAM
- 514 RAINER HIRSCH-LUIPOLD (2022). *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts. Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire*. Leiden & Boston: Brill
ALFREDO SÁNCHEZ BONILLA
- 521 LÉON-FERDINAND KARUHIJE (2022). *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique*. Leiden & Boston: Brill
PAOLA DRUILLE

- 531 NICOLA LANERI & SHARON R. STEADMAN (2023). *The Bloomsbury Handbook of Material Religion in the Ancient Near East and Egypt*. London: Bloomsbury
PAOLO XELLA
- 538 MICHAEL LIPKA (2022). *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism. Textual Genres and “Reality” from Homer to Heliodorus*. Berlin: De Gruyter
JENS SCHÖTER, TOBIAS NICKLAS & ARMAND PUIG I TÀRRECH (EDS.) (2021). *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*. Berlin: De Gruyter
NEIL BRONWEN
- 543 JACOB L. MACKEY (2022). *Belief and Cult. Rethinking Roman Religion*. Princeton & Oxford: Princeton University Press
VALENTINO GASPARINI
- 552 ATTILIO MASTROCINQUE (2022). *The Mithraic Prophecy*. Oxford: BAR Publishing
ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
- 556 ELENI PACHOUMI (ED.) (2022). *Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds*. Leiden & Boston: Brill
ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL
- 561 NICOLETTE A. PAVLIDES (EDS.) (2023). *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*. London: Bloomsbury
STEFANIA GOLINO
- 568 FRANCISCO PEÑA FERNÁNDEZ (2022). *La temprana sombra de Caín*. Córdoba: Almuzara Universidad
PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA

- 572 ANTONIO PIÑERO SÁENZ & GONZALO DEL CERRO CALDERÓN (EDS.) (2023). *Hechos apócrifos de los Apóstoles, IVa. La novela de Clemente. Disputa de Pedro con Simón Mago*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
- 580 EMILIO ROSAMILIA (2023). *La città del silfo. Istituzioni, culti ed economia di Cirene classica ed ellenistica attraverso le fonti epigrafiche*. Pisa: Edizioni della Normale
PABLO RODRÍGUEZ-VALDÉS
- 584 ALEJANDRO G. SINNER & VÍCTOR REVILLA CALVO (EDS.) (2022). *Religious Dynamics in a Microcontinent. Cult Places, Identities, and Cultural Change in Hispania*. Turnhout: Brepols
CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ
- 591 CSABA SZABÓ (2022). *Roman Religion in the Danubian Provinces. Space Sacralisation and Religious Communication during the Principate (1st-3rd Century AD)*. Havertown: Oxbow
DAVID SORIA MOLINA

MONOGRÁFICO

OH MY GODS! WHERE ARE YOU?
POLYTHEISM ALONG NICOLE BELAYCHE'S PATH

FOREWORD

THIS VOLUME PRESENTS A COLLECTION OF TEXTS offered by colleagues, disciples, and friends to a scholar of immense stature, whose work has served as a solid foundation upon which those who have followed in her footsteps can build and reach new heights. Nicole Belayche is an internationally renowned scholar who has devoted her scientific career to the study of polytheism in the Roman world. Not only is she an outstanding researcher, but she is also a distinguished educator who has devoted many years to teaching and supervising doctoral theses. As a generous colleague, she has consistently supported academic initiatives of others with the same enthusiasm she has applied to her own projects, to mentoring young researchers, and to hosting numerous colleagues at the École Pratique des Hautes Études – PSL.

Disciples and friends have gathered around an initiative led by Jaime Alvar Ezquerro, co-director of the journal *ARYS*, along with Francesco Massa and Beatriz Pañeda Murcia. The *ARYS* Association, the *alma mater* of the eponymous journal, enthusiastically embraced the opportunity to dedicate one of its volumes to the publication of this tribute.

Aware of our limitations and possibilities, we opted not to issue an open call for contributions. Such a call would have been too ambitious for a single volume of *ARYS*, and it was not feasible to dedicate several consecutive journal issues to the homage.

Consequently, we decided to extend a selective invitation to colleagues who were more directly connected to Nicole Belayche through mentorship or friendship. We received many positive responses, though a few had to decline for various reasons while expressing their enthusiastic support for the initiative.

We sincerely apologise to those who may feel excluded for not having been invited to participate in this endeavor, despite their close relationship with our honoured colleague. We also extend our apologies to those who were invited but whose participation in the tribute was hindered due to internal editorial requirements of the *ARYS* journal.

Our deepest gratitude goes to all the contributors, who accepted the challenge of delving into the divine *heuresis* of which Nicole Belayche has been so prolific, as well as to those who, despite their absence from the volume, have supported its publication from behind the scenes.

May these pages of *ARYS* bear witness to the admiration that Nicole Belayche's brilliant work has inspired. In particular, during discussions within our research team for the project RICO: "Religion: The Individual and the *Communitas*" (PID2020-117176GBI00), funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation, and conducted at the Historiography and History of Religions Research Group of the Institute of Historiography, Universidad Carlos III de Madrid. There we decided to organize a volume devoted to the study of Nicole Belayche's work. This is the result of this endeavor dedicated to her.

Jaime Alvar Ezquerra
Francesco Massa
Beatriz Pañeda Murcia

NICOLE BELAYCHE À LA RECHERCHE
DES PUISSANCES DIVINES DU POLYTHÉISME

NICOLE BELAYCHE IN SEARCH OF THE
DIVINE POWERS OF POLYTHEISM

BEATRIZ PAÑEDA MURCIA

LUND UNIVERSITY
beatriz.paneda_murcia@klass.lu.se

FRANCESCO MASSA

UNIVERSITÀ DI TORINO
francesco.massa@unito.it

JAIME ALVAR EZQUERRA

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
jalvar@hum.uc3m.es

1. AUTOUR DES *VESTIGIA*

Les recherches de Nicole Belayche ont exploré la complexité « des religions de Rome et du monde romain » au cours de la première moitié du premier millénaire de notre ère, à l'image de la chaire dont elle a été titulaire de 2002 à 2019 à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Ces recherches reflètent la pluralité d'un empire multireligieux et multiculturel comme l'Empire romain, où cohabitent de nombreuses formes religieuses : la religion de Rome d'abord, dans le sens de la religion du *populus romanus*, mais aussi tout l'éventail des manières de faire et de croire abritées dans les territoires de l'empire, qui échappent à une catégorisation rigide en polythéisme/paganisme, monothéisme juif et monothéisme chrétien. La Méditerranée antique était « un monde plein de dieux »¹ polymorphes et en

1. Thales 11 A 22 DK (= Aris., *De an.* 411a, 7-8). La formule « un monde plein de dieux » a été reprise par Keith Hopkins pour donner le titre à son livre sur la convergence religieuse dans le monde romain et

mouvement constant à travers l'espace et le temps, comme en témoignent l'icographie variée de chaque divinité, les formules onomastiques divines complexes et contextuellement variables, les voyages mythiques ou réels des dieux. Rome était, d'ailleurs, « un lieu digne d'accueillir toutes les divinités » ;² la présence du divin y était visible partout. Pour citer N. Belayche, « tout est religieux à Rome pour des raisons structurelles – parce que la religion fait partie des structures de l'État ».³

Fondés sur une méthode strictement historique qui prend en compte l'ensemble des sources disponibles (textes littéraires, inscriptions, culture matérielle, espaces, etc.), les travaux de la savante française enquêtent sur la présence et l'action divines sous de multiples angles thématiques et théoriques. De la topographie religieuse et l'organisation spatiale des lieux de culte aux formes de dénomination et d'invocation divines, des formes de ritualité et leur « théologie implicite »⁴ aux élaborations théologiques et philosophiques d'auteurs polythéistes, juifs et chrétiens, de la « religion civique »⁵ à la « religion vécue » et la problématique de l'« individualisation religieuse »,⁶ de la cohabitation religieuse aux études sensorielles. De même, ses analyses philologiques des documents s'accompagnent d'une approche anthropologique du religieux qui interroge la manière de concevoir le rapport entre les êtres humains et le monde divin. C'est précisément cette dimension anthropologique qui fait de l'Empire romain un véritable « terrain », à l'instar des anthropologues du monde contemporain qui peuvent partir et s'installer dans un lieu précis qui correspond à leur objet d'études. Dans ce « terrain », N. Belayche choisit plus particulièrement de mettre en regard le paradigme romain avec les réalités religieuses de la partie orientale de l'Empire, de façon à comprendre les diverses manières dont des polythéistes exprimaient des préoccupations théologiques et interagissaient avec le divin.

Sans prétendre à une vue d'ensemble exhaustive, nous pourrions relever que les explorations scientifiques de N. Belayche s'organisent autour de deux grands chantiers historiques, profondément imbriqués. Le premier concerne l'étude du polythéisme ou, pour mieux dire, des multiples traditions polythéistes de l'Empire

sa perception depuis le présent : Hopkins, 1999, avec traduction espagnole de Lozano, 2020.

2. Ov., *Fast.* IV 270 : *dignus Roma locus quo deus omnis eat*. Voir Belayche, 2000 (citation en p. 565) et 2014, p. 8.

3. Barbu *et al.*, 2022, p. 17 (« Entretien avec Nicole Belayche »). De manière générale, cet entretien propose plusieurs informations sur la bibliographie scientifique et le parcours intellectuel de Nicole Belayche.

4. Scheid, 2005, pp. 7-12 ; Belayche, 2011c.

5. Scheid, 2013.

6. Rüpke, 2013 et 2016 ; Albrecht *et al.*, 2018 ; Fuchs *et al.*, 2020.

romain ; le deuxième se focalise sur les dynamiques d'interaction attestées entre et au sein des diverses communautés religieuses, tant polythéistes que monothéistes, de la Méditerranée antique et tardo-antique. Approfondir ces deux axes thématiques, en poursuivant la riche érudition et l'extraordinaire finesse d'analyse de notre collègue et amie, est le défi que nous avons proposé aux participantes et participants de ce volume.

Toutes et tous ont relevé le défi avec enthousiasme, en célébrant son parcours savant par de précieuses contributions qui s'appuient sur (et prolongent) quelques-unes de ses axes recherche. Ce faisant, ils et elles ont voulu exprimer leur reconnaissance pour les nombreuses entreprises scientifiques collectives que Nicole Belayche a toujours promues et pilotées, comme en témoignent les projets français et internationaux qu'elle a dirigés et qu'elle continue de diriger.

2. LES POLYTHÉISMES DANS LE MONDE ROMAIN. FONCTIONNEMENT, CATÉGORIES, TRANSFORMATIONS

Comme nous le savons, depuis deux générations, l'enquête sur les polythéismes grec et romain a fait l'objet d'un important renouvellement scientifique à la suite de l'introduction de nouvelles questions de recherche et de nouveaux outils analytiques. Les études sur leurs « langages », c'est-à-dire leur fonctionnement, se sont multipliées, en insistant notamment sur la nécessité d'étudier les puissances divines en réseau.⁷ Les travaux de N. Belayche ont largement contribué à faire avancer la recherche dans ce domaine, en se focalisant notamment sur un certain nombre de problématiques.

2.1. LE RAPPORT ENTRE PRATIQUES ET DISCOURS

La première problématique abordée par cette chercheuse distinguée est celle des rapports entre les pratiques rituelles et les « représentations » (concrètes et intellectuelles) du divin. En s'inscrivant dans la tradition ritualiste de l'École Pratique des Hautes Études, N. Belayche a toujours insisté sur la nécessité de concentrer notre attention sur le « faire » des polythéismes du monde romain. Le choix de l'épigraphie comme gisement documentaire privilégié (mais loin d'être le seul) confirme la volonté de mettre en avant la dimension de la performativité : « au rituel tout honneur », pour reprendre un sous-titre d'un article récent qui fait le point sur les

7. Voir, par exemple, Albert-Llorca, Belayche & Bonnet, 2017a ; Berthelet & Van Haepereen, 2021 ; Bonnet, 2021 ; Peels-Matthey, 2021 ; Galoppin *et al.*, 2022 ; Pironti, Bonnet & Loriol, 2023.

nouveaux paradigmes et outils conceptuels dans le domaine de la religion romaine.⁸ Mais le modèle ritualiste qu'elle adopte ne se limite pas à l'analyse de l'orthopraxie. Au contraire, il focalise le regard sur les croyances et les théologies qui sont exprimées dans la pratique rituelle, car les rituels sont le « lieu » de la théologie dans le contexte polythéiste.⁹ Pour cette raison, chez N. Belayche l'étude des cultes et des pratiques s'accompagne toujours de celle des « représentations » (conceptuelles, visuelles, onomastiques, rituelles) du divin.

Cette thématique a été au cœur d'un groupe de recherche européen dirigé par la savante française de 2008 à 2011 et financé par le Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) français : FIGVRA. *La représentation du divin dans les mondes grec et romain*.¹⁰ Le projet a notamment étudié les divers registres (discours théologiques et philosophiques, récits mythiques, images, rituels, attributs onomastiques, espaces de culte) et les opérations multiples par lesquels les êtres humains rendent présentes, concrètement ou intellectuellement, des instances surnaturelles qui n'appartiennent pas au monde tangible, mais avec qui les humains affirment communiquer ou en faire l'expérience. L'objectif d'ensemble était d'éclaircir les logiques et les mécanismes de la « fabrique » du divin en contexte polythéiste ainsi que son dynamisme, de façon à comprendre comment les dieux, et leurs représentations, sont conviés à jouer un rôle dans les sociétés qu'ils habitent en fonction de besoins et d'attentes contingents. Cette « fabrique du divin » se saisit alors en travaillant, par exemple, sur les arrangements spatiaux et les structures rituelles des « espaces sacrés » des communautés antiques où les divinités sont installées,¹¹ ou sur l'onomastique divine et son rapport avec l'imagerie divine et les formes rituelles.

« Nommer les dieux »,¹² c'est un procédé essentiel de la construction et de la performativité des religions antiques. Les noms évoquent, suggèrent, activent tel ou tel aspect d'une puissance divine. Ils se réfèrent, plus ou moins explicitement, à des récits et/ou des images. Ils construisent les qualités, les compétences et les modes d'action

8. Belayche, 2019a, p. 22.

9. Voir *supra*, n. 4, et Belayche, 2007b ; Belayche & Pirenne-Delforge, 2015.

10. Rassemblant cinq partenaires (France, Belgique, Allemagne, Suisse, Grèce), le projet a organisé une quinzaine de rencontres scientifiques qui ont donné lieu à de nombreuses publications : voir, par exemple, Belayche & Dubois, 2008 ; Belayche & Brulé, 2010 ; Pirenne-Delforge & Prescendi, 2011 ; Belayche & Pirenne-Delforge, 2015 ; Estienne *et al.*, 2015.

11. Belayche, 2016b ; 2017b ; 2023b.

12. Belayche *et al.*, 2005.

des divinités, les réseaux de relations et les hiérarchies entre elles, ainsi que la nature et l'être-au-monde de l'être divin en général.¹³

Les recherches de N. Belayche sur les noms divins, multiples et diverses dans leur objet d'étude spécifique et leur approche, ont éclairé une facette fondamentale de la représentation du monde des dieux. À Rome avec Janus, à Éphèse avec Artémis, en Anatolie et à Rome avec la Mère des Dieux, ou ailleurs dans l'Orient romain avec d'autres divinités, N. Belayche a exploré la manière dont les divinités sont déclinées et mises en relation par le truchement de l'onomastique, ainsi que la façon dont celle-ci façonne et exprime l'expérience qu'en font les dévots.¹⁴ Sa contribution à la connaissance de ce dernier point ne se limite pas à ses analyses sur l'onomastique de divinités concrètes. Au contraire, en se focalisant non sur des dieux, mais sur des attributs onomastiques spécifiques, elle a également interrogé, de manière plus transversale et comparative à travers des contextes locaux et dans une perspective diachronique, la façon dont les êtres humains expérimentent et conçoivent le divin et leur rapport avec celui-ci, ainsi que les stratégies de communication qu'ils emploient pour négocier avec les dieux. Il suffit de penser à ses nombreuses études sur les épithètes d'exaltation – sur lesquelles nous reviendrons ci-dessous –, ou à ses analyses sur les adresses rituelles *tōi Theiōi* (« au Divin ») et *tōi Angelōi* (« au Messager »), ou aux puissances *angeloi*, dans les inscriptions de l'Anatolie impériale.¹⁵ Ces enquêtes variées ont démontré que la *dynamis* ou « puissance » est l'être-au-monde des dieux : les dieux sont des « puissances en action », dont les modalités d'intervention dans le monde peuvent être ressenties et exprimées par les fidèles sous des formes personnalisées, comme *angelos*, la puissance qui agit comme messager.¹⁶

Daniela Bonanno et Corinne Bonnet explorent dans ce volume (Chapitre 1) les logiques relationnelles par lesquelles ces « puissances en action » sont mises en réseau en se fondant sur ce chantier privilégié de la fabrique du divin qu'est l'onomastique divine. Leur article examine notamment la manière dont le système de parenté de

13. Voir, à cet égard, les riches résultats de deux projets récents : ERC MAP 741182 : *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*, dirigé par Corinne Bonnet à l'Université de Toulouse Jean Jaurès (par exemple, Bonnet, 2021 ; Bonnet & Galoppin, 2021 ; Galoppin *et al.*, 2022), et HAR2017-84789-C2-2-P : *Divine Epithets. Religious Experience and Power Relationships in Hispania* (EPIDI), dirigé par Jaime Alvar Ezquerro à l'Université Carlos III de Madrid (par exemple, Alvar Nuño, Alvar Ezquerro & Martínez Maza, 2024).

14. Belayche, 2016a ; 2017a ; 2021a.

15. Belayche, 2010b et 2012a.

16. La notion de « puissance » a aussi été développée, du point de vue étique, comme catégorie analytique pour penser la présence et l'action des dieux dans les polythéismes antiques : Albert-Llorca, Belayche & Bonnet, 2017a et 2017b.

Zeus est construit et exprimé dans l'épigraphie par le biais de séquences onomastiques associant le dieu, de façons diverses, à ses épouses, à ses fils et à ses filles. À partir d'un traitement statistique des attestations des formules onomastiques de ce type incluses dans la base de données MAP et d'une analyse de près de certains cas d'étude, les autrices mettent en lumière des différences notables dans le rôle que jouent les divinités apparentées à Zeus dans ce système généalogique. Ces distinctions se reflètent dans les trois principales stratégies onomastiques adoptées pour associer Zeus à ses proches, car elles varient selon les divinités et leurs liens de filiation avec le dieu : 1) le partage d'un même attribut onomastique, qui indique un partage de compétences ou de modes d'action ; 2) la combinaison d'attributs complémentaires ou proches dans leur signification, voire différents, mais synonymes, qui expriment donc une complémentarité ou une séquentialité de fonctions ; 3) le recours à une épithète théonymique pour qualifier Zeus, qui est ainsi attiré dans la sphère d'action de ses proches. Les résultats de l'analyse montrent à quel point les systèmes de parenté divine sont un angle d'attaque primordial pour saisir les logiques relationnelles des polythéismes : les liens de parenté organisent, voire hiérarchisent, les relations entre puissances divines aux qualités et aux compétences complémentaires.

Les divinités ne sont certainement pas « puissantes » en termes absolus, mais relationnels, et leurs réseaux de relations se formalisent de manières très diverses selon les circonstances, c'est-à-dire qu'ils sont situationnels. Ceci ressort clairement aussi bien de l'article de Bonnet et Bonanno que de la contribution de Nicolas Corre (Chapitre 2), qui souligne l'importance des travaux de N. Belayche sur l'étude des rapports entre les dieux. Corre s'est donné pour objectif d'analyser la variété des réseaux divins présents dans les textes contenant des formules iatromagiques, où les dieux ne sont jamais mentionnés de manière isolée. La formule habituelle dans ces textes est la supplication ou la conjuration d'entités divines pour la guérison d'une maladie. La forme la plus fréquente de cette supplication ou conjuration est une sorte de litanie, une accumulation de puissances qui suivent parfois des séquences connues dans les expressions religieuses courantes. Or, d'autres fois, des associations de dieux plus inusuelles, mais cohérentes, se mettent en place en raison de connexions mythiques, généalogiques ou fonctionnelles, et il arrive encore que la nature des liens entre les puissances rassemblées échappe au savant moderne. Il existe donc des regroupements normalisés ainsi que des assemblages contextuels qui mettent en évidence la vitalité et la créativité des formules imprécatoires dans le polythéisme, en l'occurrence d'époque tardive. Mais en même temps, ces formules manifestent une correspondance substantielle entre les pratiques normatives propres à la ritualité officielle et des initiatives individuelles pour mobiliser des divinités capables de répondre aux attentes de ceux et celles qui les invoquent.

Si elles ont éclairé les formes des agencements divins, les analyses de N. Belayche sur l'onomastique divine ont également permis de remettre en question plusieurs idées reçues de la bibliographie récente. Ces idées, ancrées dans une vision christiano-centrée de l'histoire des religions, ont biaisé notre compréhension des dynamiques du polythéisme et de son évolution pendant la période impériale. Par exemple, son analyse des témoignages épigraphiques des attributs onomastiques *kyrios* et *despotēs* au Levant, en Thrace et en Égypte a conduit N. Belayche à se distancier de la considération de ces épithètes comme synonymes dans l'historiographie dominante, ainsi que des trois aspects généralement reconnus comme caractéristiques de celles-ci : soumission personnelle, influence orientale et conception hénothéiste du monde divin.¹⁷ *Kyrios* ne dénote ni la prééminence dans la représentation hiérarchique d'un panthéon donné, ni une expérience personnelle spéciale d'une puissance divine et de sa position suprême ; il s'agit plutôt d'un « titre de courtoisie » exprimant la domination divine d'un lieu, d'un temple ou d'une ville. En revanche, *despotēs* peut transmettre davantage une expérience spécifique d'une divinité et de sa puissance, s'alignant ainsi avec des épithètes divines acclamatoires comme *hypsistos* (« Très-Haut ») ou *heis theos* (« Seul/Unique Dieu »), qui ont également été un sujet central des recherches de N. Belayche depuis le début de sa carrière scientifique.¹⁸

Ses études éclairantes sur ces épithètes et sur d'autres procédés rhétoriques visant à exalter les dieux dans les dédicaces et les performances rituelles orales¹⁹ nous ont permis de nous libérer de perspectives herméneutiques héritées de la tradition judéo-chrétienne et de faire progresser notre compréhension des nombreuses stratégies contextuelles et malléables pour fabriquer et rendre puissants les dieux dans l'Antiquité gréco-romaine. La caractérisation d'une divinité comme *heis theos/thea* ou comme « hypsistienne » dans la pratique polythéiste, comme N. Belayche nous l'enseigne, n'est pas une formulation conceptuelle de l'unicité du divin, mais plutôt une expression rituelle de prééminence ou de distinction au sein

17. Belayche, 2020a.

18. Sa thèse doctorale, inédite, analysait les divinités qualifiées de *hypsistos* : *Contribution à l'étude du sentiment religieux dans les provinces orientales de l'Empire romain aux premiers siècles de notre ère : les divinités « Upsistos », archéologie analytique des inscriptions* (1985). Ses publications sur cette épithète et sur d'autres attributs onomastiques acclamatoires sont nombreuses : par exemple, Belayche, 2005a ; 2005b ; 2010a ; 2011a ; 2021b ; 2023a.

19. Aux publications citées dans la note précédente, il convient d'ajouter ses études sur les hymnes (Belayche, 2013a et 2015a) et sur les stratégies rhétoriques d'acclamation dans l'épigraphie de l'Anatolie impériale (Belayche, 2013a et 2020b ; voir aussi *infra*, n. 21), ainsi que ses analyses sur la terminologie des mystères (voir *infra*).

de l'édifice divin pluriel tel que le conçoit et l'expérimente un dévot dans une situation donnée de communication avec le divin. Exalter une divinité comme étant la seule de son genre ou inégalée, sans l'isoler de ses homologues, était « *an intrinsic quality of polytheism, which was pluralist and capable of organising the pantheon according to hierarchies that varied according to the contexts* ». ²⁰

Cela est bien illustré par l'analyse de Ginevra Benedetti sur l'utilisation de l'adjectif *pantheus*, -a à la fois comme épiclèse et comme désignation d'un espace culturel dans le contexte du culte rendu à Concordia dans le forum de la ville nord-africaine de *Gigthis* (Chapitre 3). La dénomination de la déesse en ce lieu comme *Panthea Augusta* correspondait à une décision stratégique du bienfaiteur civique qui érigea son temple, conçu comme un mémorial de l'accession de son fils au décurionat. Le choix du fondateur d'appeler la déesse *Panthea* (« Très, Complètement Divine » ou « Suprêmement Divine ») dans la dédicace du temple visait à célébrer et à élever contextuellement au plus haut degré la puissance incomparable et suprême de la divinité, qui était censée protéger le nouveau décurion tout au long de sa carrière et assurer l'accomplissement harmonieux et réussi de ses responsabilités. L'attribut *Augusta*, quant à lui, soulignait la gouvernance de Concordia sur les affaires humaines. Dans une seconde inscription, la caractérisation du lieu sacré habité par la divinité comme *pantheum*, qu'il s'agisse de son temple en particulier ou de l'ensemble du forum où d'autres divinités étaient localisées, était un outil rhétorique pour mettre en évidence et amplifier la sacralité du lieu : le temple ou le forum était « manifestement, éminemment divin » en raison de la puissance « Suprêmement Divine » ou de la multiplicité de divinités y résidant.

Comme N. Belayche l'a démontré, glorifier les dieux était aussi le but général des stèles de la Lydie et de la Phrygie impériales que l'historiographie a pendant longtemps appelées « de confession » (*Beichtinschriften*) et que, comme elle le propose, on devrait mieux désigner « d'ostentation/d'exaltation ». ²¹ Lorsque l'on se débarrasse du filtre catholique qui fait du péché et de la faute le centre de la dimension religieuse, ces documents épigraphiques confirment des stratégies multiples, en contexte polythéiste, d'exaltation des dieux, résultant de l'action conjointe des individus qui se rendent au sanctuaire et des prêtres qui contrôlent ces formes rituelles. Dans ces textes, des malheurs divers qui frappent les biens ou les personnes sont interprétés comme des signes de la colère des dieux, identifiée dans ce qui est donc estimé être une punition. La faute qui aurait provoqué la réaction divine est reconnue, exposée et expiée rituellement.

20. Belayche, 2010a, p. 166.

21. Belayche, 2006a ; 2008 ; 2012b ; 2013a.

L'écriture de la stèle clôt ce processus de propitiation des dieux par une action de grâce permanente et ostentatoire, sinon prosélyte, au profit des divinités. C'est là l'acte central du rituel, la raison d'être des stèles, qui célèbrent le pouvoir des dieux. La transcription sur pierre de l'aveu de la faute n'a pas une fonction « pénitentielle (comme dans le christianisme naissant), mais eulogique : elle est une forme d'exposé de la grandeur des dieux ».²² Et la guidance des prêtres se devine derrière ces exposés écrits et durables de « théologie pragmatique », qui pouvaient augmenter le prestige et les ressources matérielles des sanctuaires auxquels ils étaient préposés.

À Rome aussi, le malheur était perçu comme un châtiment des dieux pour un mépris envers leur volonté et leur puissance, comme le montre Yann Berthelet dans son étude sur trois épisodes romains de mépris des dieux et de leurs auspices (Chapitre 4). Ces trois cas d'étude illustrent des formes diverses de déprécier des types différents de signes divins (« impératifs » ou « oblatifs ») au caractère contraignant pour les magistrats romains, par ceux-ci ou par leurs assistants : le non-respect des modalités rituelles traditionnelles de prise des auspices, la négligence délibérée des signes défavorables, le mensonge sur le caractère des auspices observés, voire le rejet des auspices mensongers, mais annoncés comme vrais aux magistrats, car ceci impliquait la violation du formalisme rituel. En effet, le respect des formes du ritualisme romain était prioritaire et donnait en soi de la validité aux auspices fallacieux. Néanmoins, mentir sur les desseins divins restait un acte d'impiété méritant le châtiment des dieux, tout comme les autres formes de dédain de leurs signes. Les divinités vengeaient ces affronts avec des détresses, qui étaient à la fois manifestation de leur puissance en colère et punition pour une faute, que la *res publica* devait expier.

Comme les travaux de N. Belayche et les contributions présentées jusqu'ici nous enseignent, les analyses sur les représentations des dieux et sur leurs formes de présence dans le monde sont à replacer dans les divers contextes locaux de l'Empire romain. Car, malgré la tendance à l'« universalisation » de certains phénomènes religieux pendant la période impériale, les cultures polythéistes de l'Antiquité ont toujours été définies avant tout par leur localisme. Il devient alors impératif d'adopter une approche historique locale du polythéisme, dont l'application est brillamment illustrée par N. Belayche dans sa première monographie *Judaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*.²³ Tiré du dossier d'habilitation qu'elle a soutenu en 1999 à la Sorbonne, cet ouvrage offre la première étude de synthèse des cultes polythéistes en Judée-Palestine, de la révolte de Bar Kokhba jusqu'au

22. Belayche, 2006a, p. 81.

23. Belayche, 2001a. Voir aussi Belayche, 2005c ; 2009a ; 2017b ; 2021e.

IV^e siècle. Fondée sur un vaste corpus documentaire qui inclut des textes rabbiniques et classiques et des sources archéologiques, épigraphiques et numismatiques, l'étude examine, site par site, les caractéristiques et le développement de tels cultes, ainsi que leurs interactions avec les manifestations religieuses juives et chrétiennes et les possibles transferts entre les uns et les autres.

2.2. DES ÉTUDES SUR LA LONGUE DURÉE

La deuxième problématique qui ressort des travaux de Nicole Belayche est la question des évolutions religieuses dans les polythéismes du monde romain, qui a été au cœur d'un autre projet dirigé par elle, au sein du centre de recherche Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques de Paris (2014-2018) : *CHRONOS. Chronologie des évolutions religieuses. Formes, pratiques et agents culturels*. Ce programme se proposait d'examiner, comment, pourquoi, et surtout quand se sont produites les évolutions qui ont façonné l'aspect des religions qu'on constate à l'orée de l'Antiquité tardive. Dans ce cadre, l'intérêt de N. Belayche s'est notamment concentré sur la question des cultes à mystères. Son enquête sur ce sujet a progressé en deux volets : un volet théorique qui a problématisé la catégorie de « mystères » dans les sources antiques et dans l'historiographie moderne ; un volet historique qui a essayé de traquer les éventuelles évolutions internes des cultes à mystères.²⁴

Les résultats de cette double enquête ont marqué un tournant décisif dans notre compréhension des cultes que nous appelons parfois trop rapidement les « mystères ». Tout d'abord, ils ont permis de déconstruire cette catégorie, en démontrant, d'une part, que la notion de « mystères païens » est une construction des auteurs polémiques chrétiens héritée par l'historiographie moderne ; d'autre part, que les très diverses cérémonies désignées comme *mystēria*, *teletai*, ou *orgia* dans les sources antiques ne comportaient pas toutes de rituels d'initiation émotionnellement frappants, menant l'individu à un état supérieur de conscience par rapport au divin, ni l'obligation de garder le secret sur l'expérience religieuse vécue – telle était la vision dominante dans l'historiographie. Ensuite, ces recherches ont mis en évidence que, dès le II^e siècle de notre ère, on assista à un « tournant mystérique » dans le vocabulaire et le discours religieux et philosophique, défini par une popularité croissante et de nouvelles représentations du thème mystérique dans la pensée et la pratique religieuses et dans la réflexion philosophique.²⁵ Cinq

24. L'axe de recherche sur les mystères, intitulé « Les cultes à mystères (*mystēria*, *teletai*, *orgia*, etc.) et leurs acteurs spécialisés », a été co-dirigé avec Francesco Massa.

25. Belayche, Massa & Hoffmann, 2021.

grands aspects constituent ce processus de mystérisation : 1) l'émergence d'Éleusis comme archétype des mystères, et donc comme matrice interprétative pour les cultes à mystères, dans la littérature païenne et chrétienne ; 2) l'appropriation par la philosophie du vocabulaire mystérique et de la conception rituelle des mystères pour exprimer métaphoriquement l'initiation à la sagesse philosophique ; 3) dans le domaine de la pratique religieuse polythéiste, la généralisation, voire banalisation, du lexique mystérique (*mystēria*, *teletē*, *orgia*, etc.), qui s'étend bien au-delà des cérémonies initiatiques de type éleusinien pour désigner toute forme d'expérience des dieux et leur puissance ; 4) l'adoption de ce vocabulaire pour faire référence à des conceptions théologiques et des pratiques chrétiennes ; 5) en relation avec l'aspect précédent, la création de la catégorie de « mystères païens » par les polémistes chrétiens, dans le but de les confronter au vrai mystère chrétien.²⁶

L'article d'Anne-Françoise Jaccottet dans ce volume (Chapitre 5) participe à la remise en question des mystères en tant que catégorie unitaire et invariable, définie essentiellement par le secret et l'initiation. L'étude oppose des positions historiographiques récentes qui veulent établir une typologie architecturale cohérente des bâtiments utilisés pour des rites d'initiation. Ces positions se fondent sur des préjugés historiographiques sur la nature des rites des cultes à mystères et sur les besoins qu'ils suscitent en matière de spatialité et de fonctionnalité architecturale. En particulier, ce sont les a priori du précepte du secret et d'une initiation centrée sur une révélation visant à une transformation intérieure qui ont biaisé notre compréhension de l'arrangement spatial et des structures des sanctuaires à mystères, nous empêchant ainsi d'observer la réalité rituelle plus hétérogène, souple et ouverte des mystères. Cette réalité est éclairée par l'analyse que mène A.-F. Jaccottet sur les vestiges archéologiques du *Telestērion/anaktoron* d'Éleusis et des structures traditionnellement interprétées comme des espaces d'initiation dans le sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace. L'enquête démontre que le besoin d'accueillir une foule relativement statique, avec ou sans sièges dédiés, est le seul facteur qui a dicté la forme de ces édifices : il n'y a pas de forme architecturale spécialisée correspondant à une spécificité rituelle mystérique. Qui plus est, il est possible que ces espaces où se déroulaient vraisemblablement des rites d'initiation aient été multifonctionnels, de même que les mystères pouvaient consister en une séquence de rituels variés (déambulation extérieure, danses, repas rituels) et pas nécessairement secrets. En effet, à Samothrace, au V^e siècle avant notre ère, les mystères étaient même célébrés en plein air dans l'espace sacré, avant qu'au-

26. Belayche, 2013b ; 2016c ; Belayche & Massa, 2016b ; Massa, 2016 ; 2018 ; 2020 ; Belayche & Massa, 2021 ; Belayche, Massa & Hoffmann, 2021 ; Massa & Belayche, 2021 ; Massa & Nelis, 2022 ; Massa, 2023.

cun bâtiment fermé ne leur soit dédié, car il n'y avait pas besoin de cacher les cérémonies derrière des murs pour les rendre invisibles aux non-initiés.

Le volet historique de la recherche sur les cultes à mystères a conduit N. Belayche à s'interroger sur les rituels qui auraient eu lieu à l'intérieur du *Telestērion* éleusinien, ainsi qu'à entrer dans les détails des rites du culte de Mithra, en proposant plusieurs études sur l'identité des adeptes du dieu d'origine perse et sur la valeur de leurs pratiques.²⁷ Françoise Van Haepereen poursuit cette dernière piste de recherche en enquêtant sur les circonstances de la fondation du premier *mithraeum* de *Poetovio*, en Pannonie Supérieure, et sur la sociologie de ses acteurs culturels (Chapitre 6). L'auteur souligne la nécessité d'étudier le culte de Mithra depuis une approche historique locale, contextuelle, de façon à élucider l'ancrage local et la pluralité des formes du culte, ainsi que l'hétérogénéité sociologique des communautés de dévots. Son étude de cas l'amène à conclure que ce sont les esclaves de deux agents (*conductores*) du *portorium Illyricum*, le district douanier des provinces danubiennes, dont *Poetovio* était le centre administratif, qui ont introduit le culte de Mithra dans la ville depuis *Aquileia* au milieu du II^e siècle de notre ère. C'est ce personnel subalterne du district douanier qui formait essentiellement la communauté de ce premier *mithraeum* de la ville. Celle-ci était bien distincte de la communauté du deuxième sanctuaire mithriaque établi à *Poetovio* à la fin du II^e ou au début du III^e siècle, qui était ouverte à des dévots provenant d'horizons plus variés. Le culte rendu à Mithra par les esclaves du *mithraeum* I ne dépendait vraisemblablement pas des préférences religieuses de leurs maîtres, mais plutôt répondait à leur propre choix. Leurs pratiques culturelles ne présentent guère de spécificité mithriaque : il est en effet remarquable que la riche documentation épigraphique et iconographique du *mithraeum* ne témoigne pas de l'existence de la hiérarchie de grades mithriaques ni d'éventuels rites mystériques.

Il n'y a certainement pas de raison de chercher les mystères de Mithra, au sens de cérémonies initiatiques et secrètes, dans toutes les communautés de culte du dieu, comme le montrent les recherches de N. Belayche et de F. Van Haepereen sur les pratiques mithriaques. Le tournant « mystérique » de la période impériale concerne moins les formes rituelles que la rhétorique du fait religieux et les discours. La mystérisation de la rhétorique religieuse va en fait de pair avec l'abondance croissante des épithètes divines d'exaltation et des formules d'acclamation dans les adresses rituelles aux dieux : tous ces aspects font partie de la tendance arétologique de la rhétorique,

27. Belayche, 2021c ; 2021d ; 2022. Voir aussi l'introduction de Belayche, 2011b, à la réédition critique de *Les mystères de Mithra* de Franz Cumont par Belayche & Mastrocinque, 2011.

tant religieuse que politico-sociale, de la période impériale, motivée par le climat de compétition entre des individus et des collectivités de l'époque.²⁸

La constatation de cette tendance à l'exaltation, pour laquelle les travaux de N. Belayche ont été décisifs, a permis d'offrir une alternative aux modèles historiographiques évolutionnistes qui pendant longtemps – et souvent encore aujourd'hui – ont postulé que l'histoire religieuse du monde romain a évolué, presque de manière providentielle, vers le monothéisme chrétien. À ce sujet, N. Belayche a démontré que l'utilisation de la catégorie de « monothéisme » pour désigner certaines orientations de changement religieux au sein du polythéisme est inexacte et trompeuse : l'idée qu'un « monothéisme païen » aurait servi de précédent aux formes religieuses qui s'établiraient finalement lors du « triomphe » du christianisme n'est qu'une contamination issue d'un regard christianocentré et téléologique des traditions polythéistes du monde romain.²⁹ Si nous abandonnons la perspective évolutionniste de l'histoire des religions pour approcher les données historiques réelles sans préjugés, nous sommes amenés à accepter la perspective critique de N. Belayche, qui se tourne plutôt vers d'autres abstractions conceptuelles, telles que l'« hénothéisme » ou le « panthéisme », néologismes couvrant différents champs sémantiques. Sa compréhension de ces notions se manifeste dans son étude sur l'action religieuse d'Élagabal envers son dieu.³⁰

La question des évolutions religieuses s'est aussi révélée importante dans l'analyse des cultes polythéistes tardifs : quelles sont les conséquences des transformations religieuses de l'Empire romain dès le IV^e siècle ? Dans un empire où les chrétiens prennent de plus en plus d'importance, le mode de fonctionnement des cultes polythéistes change-t-il ? N. Belayche a notamment exploré ces aspects 1) à Athènes, en étudiant la ritualité païenne attestée par les sources au V^e siècle, 2) à partir de ce que les lois recueillies dans le *Code Théodosien*, par le vocabulaire technique du rituel qu'elles emploient, nous apprennent du ritualisme païen au IV^e siècle, et 3) en examinant les conséquences de la législation impériale sur les sacrifices traditionnels.³¹

De même, elle s'est intéressée aux discours et aux débats philosophico-religieux autour du sacrifice sanglant et de la consommation de la viande et autour du ritualisme romain de façon plus générale. Elle s'est ainsi plongée dans les réflexions théologiques et la politique ritualiste de l'empereur Julien, ainsi que dans la position diamétralement

28. Belayche, 2010a et 2013b.

29. Belayche, 2006b et 2010a.

30. Belayche, 2020c.

31. Belayche, 2005d ; 2009b ; 2015b.

opposée, anti-ritualiste, de Lucien.³² Sa lecture approfondie du *De sacrificiis* de l'auteur de Samosate l'a amenée à démontrer que cette œuvre ne renferme pas une critique philosophique conventionnelle du sacrifice sanglant, mais une contestation plus ample et profonde du système ritualiste de la religion romaine, c'est-à-dire de la légitimité de l'hommage rituel en soi, et de la représentation du monde divin (anthropomorphique, poliade et en rapport contractuel avec les humains) qu'il exprime.

Andrei Timotin et Philippe Borgeaud rendent hommage à N. Belayche avec deux travaux qui poursuivent cette piste de recherche. Le problème de l'intellectualisation du végétarisme dans le monde romain est le sujet du travail d'A. Timotin (Chapitre 7), qui explore la manière dont l'abstention de la consommation de viande fut représentée comme une vertu et une expression de supériorité morale, en accord avec la relation originelle des individus avec les animaux et le surnaturel. La documentation suggère une opposition croissante au sacrifice sanglant pendant la période impériale. Sans aucun doute, comme le souligne A. Timotin, il existait une corrélation entre différentes pratiques sacrificielles et la perception ainsi que la construction des hiérarchies divines. Bien que ce ne soit pas l'intérêt central de l'article, il en ressort qu'il n'y a pas de radicale originalité dans le rejet chrétien du sacrifice sanglant. En effet, la construction intellectuelle de la supériorité morale de ce rejet est déjà présente auparavant dans certains courants de la pensée polythéiste, qui ont formulé des propositions même plus extrêmes que le christianisme en plaidant, comme l'ont fait certaines écoles philosophiques, pour le végétarisme.

Dans le Chapitre 8, Ph. Borgeaud enquête sur la signification de l'abstinence de consommation de la viande dans une société comme la grecque, où le sacrifice civique était crucial pour le fonctionnement de la vie sociale et publique. Son analyse du dossier documentaire permet de comprendre le caractère marginal de ceux qui optaient pour cette renonciation, qui constituait, d'une certaine manière, une forme d'isolement, d'auto-marginalisation. En ce qui concerne les motivations possibles derrière ce rejet, l'auteur se montre critique vis-à-vis de l'idée de « choix religieux individuel » – une vue partagée par N. Belayche elle-même – et souligne l'importance de l'environnement social dans l'adoption de ces modes alternatifs de faire et d'exister, des déviations « hérétiques » qui affectaient moins les doctrines que les habitudes de vie.

Ainsi, selon les périodes et les perspectives, l'abstinence de consommation de la viande pouvait être considérée comme une expression de force d'esprit et de supériorité morale – comme le souligne A. Timotin –, comme une attitude dissidente au sein

32. Belayche, 2001b ; 2002 ; 2011c. Voir aussi Belayche, 2009c.

de la communauté, ou simplement comme une habitude découlant de convictions philosophiques ou des coutumes d'un groupe particulier.

2.3. L'ANALYSE DES CATÉGORIES (ANTIQUES ET MODERNES)

Une troisième problématique qui traverse les deux axes thématiques précédents concerne le vocabulaire et les schémas conceptuels, antiques et modernes, du polythéisme. Comment met-on en mots et en catégories de pensée un monde divin pluriel et toutes les actions humaines qui interagissent avec celui-ci ? Nicole Belayche a abordé cette question dans sa double dimension émique et étique : d'un côté, ses différents dossiers de recherches se fondent sur l'analyse du vocabulaire employé par les agents historiques pour dire le divin, les formes de ritualité, les spécialistes religieux et les espaces sacrés ; de l'autre, ses études explorent, de manière plus ou moins explicite, le problème des catégories conceptuelles que nous utilisons aujourd'hui pour travailler sur les religions de l'Antiquité. En mettant en dialogue les perspectives émique et étique, elle a en effet problématisé plusieurs notions fondamentales qui structurent l'analyse des polythéismes du monde romain, en particulier des représentations du divin et de l'accès ritualisé à celui-ci, telles la croyance, le rite, la prière, la « puissance » divine, les mystères, la magie.³³ Elle a aussi questionné la pertinence de certains modèles théoriques de l'historiographie récente, tels la « *polis religion* », la « *lived religion* », l'« individualisation religieuse » ou le « monothéisme païen », comme nous l'avons rappelé plus haut.³⁴ Ces questions vont au cœur des préoccupations des historiens et historiennes des religions et posent la question de la « traductibilité » des cultures.

En ce qui concerne la perspective émique, ses études sur les noms des dieux et le lexique des cultes à mystères ne sont pas les seules à porter spécifiquement sur le vocabulaire ancien du religieux. Se distinguent également, à cet égard, ses enquêtes sur les choix linguistiques de communautés d'immigrants ou en situation coloniale dans leurs inscriptions religieuses et sur la manière dont ces choix à la fois véhiculent les expériences religieuses et participent aux stratégies d'autoreprésentation de ces groupes.³⁵ Elle a aussi exploré les choix et stratégies linguistiques qui servent à construire l'« étrangeté », porteuse de puissance, dans les documents dits « magiques ».³⁶ Plus récemment, à travers le cas d'étude du divin Antinoüs, elle

33. Belayche, 2007a ; 2007b ; Belayche & Massa, 2016b ; Albert-Llorca, Belayche & Bonnet, 2017b ; Belayche & Corre, 2008.

34. Belayche, 2006b ; 2010a ; 2013a ; 2019a.

35. Belayche, 2007c ; 2009d ; 2014.

36. Avec Nicolas Corre : Belayche & Corre, 2008.

a examiné la terminologie grecque employée pour construire et exprimer le statut surhumain de figures mortelles.³⁷

Toutes ces diverses analyses interrogent magistralement les rapports entre le lexique, les discours et les pratiques. Suivant les pas de N. Belayche à cet égard, Thomas Galoppin et Romain Lorient se sont engagés dans l'étude de la construction discursive des pratiques visant à obtenir des signes divins et des présages (Chapitre 9). Ces pratiques sont généralement classées, tant par les agents historiques que par les chercheurs modernes, sous les catégories de l'astrologie et de la magie. La magie, en particulier, est un concept aux contours flous et donc manipulables selon les intentions de l'émetteur du discours. Dans des situations de conflit politique, des gestes apparemment inoffensifs peuvent être malicieusement interprétés comme des pratiques illicites, justifiant ainsi des actes de répression ou, du moins, prédisposant négativement l'interlocuteur. Ce qui importe n'est pas l'action « magique » en soi, mais son interprétation biaisée, qui éloigne le discours de la pratique. Dans de telles situations, le récit n'est bien évidemment pas destiné à faciliter la compréhension de l'action rituelle, mais à projeter une image fautive et péjorative de cette action. Ainsi, le discours n'est pas un produit émiq, mais strictement étique, qui masque le véritable sens attribué à l'action par l'agent qui l'exécute. C'est le discours qui fait la « magie ».

3. CONTACTS RELIGIEUX ET CONFLUENCES CULTURELLES. DU PRÉSENT AU PASSÉ, ET RETOUR

Un deuxième chantier de recherche ouvert par Nicole Belayche, toujours dans un travail fructueux tissé de collaborations internationales, concerne les interactions religieuses qui ont nourri les échanges de la Méditerranée antique. Le point de départ est représenté par des questionnements très contemporains, comme le rappelle elle-même : « le choix de mon questionnement était porté par des problèmes contemporains que l'Antiquité m'aiderait à décrypter grâce à la distance et compte tenu de l'altérité. Sinon, quel intérêt aurait une érudition pure sur des mondes qui ne renverraient aucun écho ? ».³⁸

La dimension multiculturelle et multireligieuse de l'Empire romain est un thème qui traverse toute la production intellectuelle de N. Belayche. On pourrait dire qu'elle est même à l'origine de son parcours scientifique, car elle abordait déjà dans sa thèse doctorale sur les divinités qualifiées de *hypsistos* la question des

37. Belayche, 2019b. Voir aussi Belayche, 2009b (sur le langage du rituel dans le *Code Théodosien*).

38. Barbu *et al.*, 2022, p. 15. Voir aussi Belayche, 2003a.

influences juives sur le polythéisme d'époque impériale.³⁹ Dans la même perspective se situent son habilitation et la monographie qui en a résulté, qui enquêtaient sur les interactions et les possibles transferts entre groupes religieux dans la *Palaestina* romaine.⁴⁰ Toutes ces questions ont été abordées, en s'appuyant sur des notions-clé qui, tour à tour, ont guidé les analyses des groupes de recherche qu'elle a pilotés. En suivant un ordre chronologique, nous observons que la question des communautés religieuses a représenté l'un des premiers terrains d'enquête collective. Le but était double. En premier lieu, il était question d'identifier la possible spécificité des communautés « religieuses », polythéistes ou monothéistes, tant dans le cadre du monde associatif qu'en dehors de celui-ci – cette spécificité se réduisait-elle au fait que ces groupes faisaient de la vénération d'une divinité l'objectif principal de leurs réunions, ou bien ce fait se combinait-il avec d'autres caractéristiques particulières ? En deuxième lieu, il s'agissait d'éclairer le rôle que pouvait jouer le religieux dans la formation de communautés de toute sorte.⁴¹

Ensuite, comme si c'était l'étape suivante dans ces questionnements, N. Belayche a proposé d'interroger la question des identités des individus et des collectivités : ces travaux ont interrogé les concepts d'« ethnicité » et d'« identité religieuse » dans les sociétés antiques, où les frontières entre les groupes n'étaient pas construites sur des bases biologiques, mais sur des facteurs politiques, géographiques, sociaux, culturels et religieux, qui rendaient leurs identités multiples, enchevêtrées, fluides et mutables.⁴² L'étape suivante, celle de la cohabitation religieuse, s'est concentrée sur les conditions, les modalités et les effets des interactions entre païens, juifs et chrétiens (et entre les groupes distincts à l'intérieur de chacun de ces trois), dans une perspective comparatiste à travers la Méditerranée et de longue durée, s'étendant de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive. Cette enquête a été conduite au moyen d'études de cas qui ont analysé les espaces géographiques et civiques où ces rencontres se sont produites, les langages culturels et conceptuels communs aux groupes religieux distincts et les discours sur l'altérité mis en scène par les divers acteurs antiques.⁴³

39. Thèse inédite (1985) : *Contribution à l'étude du sentiment religieux dans les provinces orientales de l'Empire romain aux premiers siècles de notre ère : les divinités « Upsilon »*, archéologie analytique des inscriptions. Voir aussi, sur cette question, Belayche, 2005b et 2011a.

40. Le titre de son habilitation, soutenue en 1999 à la Sorbonne, est révélateur : *Identités religieuses et confluences culturelles dans le monde romain impérial* (Belayche, 2001a).

41. Belayche, 2003b ; Belayche & Mimouni, 2003.

42. Belayche, 2009e ; Belayche & Mimouni, 2009 ; Belayche, 2021f.

43. Belayche, 2007d ; Belayche & Dubois, 2011b ; Belayche, 2016e. Voir aussi *supra*, n. 23, et la note suivante.

Un intérêt particulier de N. Belayche, au croisement de ces lignes de recherche, est représenté par les groupes d'immigrants orientaux à Rome et en Campanie, leurs pratiques religieuses et l'imbrication de celles-ci dans les processus d'intégration à la société d'accueil.⁴⁴ Et s'il fallait souligner que cet ample chantier sur les interactions entre des individus et des collectivités avec des appartenances ethnoculturelles et religieuses différentes est toujours ouvert et fertile, nous pouvons relever que, très récemment, N. Belayche a repris la question en s'intéressant à la participation civique des chrétiens et des juifs dans la vie politique des cités hellénophones, ainsi qu'aux lieux de culte partagés par plusieurs communautés religieuses dans l'Orient romain.⁴⁵

En outre, ses efforts pour comprendre les modes de construction de l'altérité et des discours référentiels pour identifier l'identité de groupe, ethnique ou religieuse, ont préparé le terrain pour des recherches ultérieures.⁴⁶ Daniel Barbu prend le relais en analysant la représentation, par les chrétiens, de l'identité religieuse déviée comme idolâtrie ou hérésie (Chapitre 10). Dans la construction chrétienne de l'erreur des autres, ces deux termes sont interchangeable, car un espace d'ambiguïté est délibérément créé pour y verser tous les comportements répréhensibles. Ainsi fonctionne la religion triomphante, qui vise à justifier son hégémonie en définissant les erreurs des autres religions, par là à représenter comme étant vertueux ses propres comportements violents. La conviction de détenir la vérité entraîne la mission de son imposition, pour laquelle un appareil apologétique s'est constitué et nourri au fil du temps. La puissance du langage apologétique établi est telle qu'elle dépasse les limites de l'Antiquité tardive pour se retrouver sur la scène du Nouveau Monde. Dans un exercice de longue durée, D. Barbu montre comment les Chroniqueurs des Indes s'inspirent de l'apologétique chrétienne pour justifier l'imposition de leur foi en Amérique. Ce saut chronologique de l'âge antique à l'époque moderne est le bienvenu, car il montre comment les discours modernes se sont fondés sur des conceptions anciennes. Bien sûr, la manière dont le christianisme s'est implanté dans l'Empire romain et en Amérique est radicalement différente,⁴⁷ même le fait que cette implantation se produise dans deux contextes impériaux ne permet pas d'établir un lien entre les deux processus.⁴⁸ Comme l'a montré N. Belayche, ce qui est important est la construction d'un discours suffisamment puissant pour que la rhétorique de l'altérité parvienne à l'annulation de l'autre. Le modèle de l'apologétique triomphante se

44. Belayche, 2007c ; 2014 ; 2018.

45. Belayche, 2016d ; 2023b ; Belayche & Pont, 2022.

46. Voir, par exemple, Massa *et al.*, à paraître.

47. Alvar Ezquerro, 1991.

48. Wright-Carr & Marco Simón, 2023.

reproduit *expressis verbis* dans la littérature du triomphe en Amérique, au point que l'argumentation de Tertullien sur l'espionnage religieux diabolique (*Praescr. Haer.* XL 1-4) est utilisée comme grille de lecture des idolâtries rencontrées par les Espagnols lors de leur invasion de l'Amérique Latine. Qui plus est, un tel discours persiste jusqu'au XVIII^e siècle dans la célèbre œuvre du jésuite Antonio Julián (1722-1790). Dans sa description des cultures locales, cet auteur affirme que le diable avait établi son royaume en Amérique avant l'arrivée des Espagnols et avait imposé des coutumes païennes.⁴⁹

Par ailleurs, en poursuivant les réflexions de N. Belayche sur les interactions entre formes et communautés religieuses, polythéistes et monothéistes, Guy G. Stroumsa problématise, dans le dernier chapitre (Chapitre 11) de notre dossier, les catégories heuristiques de « monothéisme » et « polythéisme » par rapport aux évolutions religieuses de l'Antiquité tardive. Sa contribution examine notamment des pratiques et des conceptions théologiques qui se développent autour de la figure du patriarche Abraham par-delà des cercles juifs (et Samaritains) et chrétiens, spécifiquement parmi des populations polythéistes du Proche-Orient, chez les philosophes païens néoplatoniciens et dans le monothéisme judaïsant qui émerge dans l'Arabie préislamique. Les formes religieuses qui se mettent en place autour du patriarche, point de rencontre de traditions si diverses, défient les divisions religieuses dominantes dans l'historiographie. En conséquence, G.G. Stroumsa insiste sur la fluidité des conceptions théologiques polythéistes et monothéistes et propose le concept de « paganisme hénothésisant » pour décrire les élaborations théosophiques d'auteurs païens comme Julien et Marinus, qui embrassent le dieu d'Abraham, conçu comme un dieu suprême et universel, tout en attestant tous les autres dieux. Plus que comme des phénomènes religieux étanches et opposés, le monothéisme et le polythéisme se comprennent mieux comme des tendances sur un continuum théologique s'étendant de la croyance à l'unicité divine jusqu'à la représentation d'une multiplicité incommensurable d'êtres surnaturels.

De plus, pour les agents religieux tardo-antiques, les formes de ritualité étaient tout aussi voire plus importantes que le nombre de dieux à l'heure d'établir des taxonomies de religions : tant pour les philosophes païens hénothésisants que pour les Arabes préislamiques les sacrifices sanglants définissaient la religion universelle d'Abraham, qui n'avait pas été pervertie par les juifs ni par les chrétiens.

49. Julián, 1994, édition d'après un manuscrit inédit en espagnol, conservé à l'Université de Yale. Le texte fut traduit à l'italien et publié à Rome en 1790. Sur l'argument de Tertullien et sa réception, voir Alvar Ezquerro, 2008, p. 387.

N. Belayche est allée à la recherche des puissances divines dans tous les domaines du religieux tant dans le registre émiqque que dans les partis pris historiographiques, soit dans toutes les formes de créativité des acteurs de l'Antiquité aussi bien que des savants modernes. Il nous a donc semblé pertinent de nous interroger dans ce volume sur les multiples façons dont le divin se construit et se manifeste par le biais de l'onomastique, de l'espace, des rituels, des récits, des interactions sociales. Voici notre humble contribution pour rendre hommage à l'entreprise de Nicole Belayche, éclairée par la *heuresis* divine dont elle a été si féconde.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert-Llorca, Marlène, Belayche, Nicole & Bonnet, Corinne (éds.) (2017a). *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*. Turnhout : Brepols.
- Albert-Llorca, Marlène, Belayche, Nicole & Bonnet, Corinne (2017b). Introduction. In Albert-Llorca, Belayche & Bonnet, 2017a, pp. 5-25.
- Albrecht, Janico *et alii* (2018). Religion in the Making. The Lived Ancient Religion Approach. *Religion*, 48.4, pp. 568-593.
- Alvar Ezquerro, Jaime (1991). Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso. *Boletín de Antropología Americana*, 24, pp. 123-142.
- Alvar Ezquerro, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Religions in the Graeco-Roman World, 165. Leyde & Boston : Brill.
- Alvar Nuño, Antón, Alvar Ezquerro, Jaime & Martínez Maza, Clelia (éds.) (2024). *Calling upon Gods, Offering Bodies. Strategies of Human-Divine Communication in the Roman Empire from Individual Experience to Social Reproduction*. Lausanne : Peter Lang.
- Alvar Nuño, Antón, Alvar Ezquerro, Jaime & Woolf, Greg (éds.) (2021). Sensorium. *The Senses in Roman Polytheism*. Religions in the Graeco-Roman World, 195. Leyde & Boston : Brill.
- Amiri, Bassir (éd.) (2020). *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Barbu, Daniel *et alii* (2022). Entretien avec Nicole Belayche. *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 17, pp. 7-19.
- Baumgarten, Albert I. (éd.) (2002). *Sacrifice in Religious Experience*. Studies in the History of Religions, 93. Leyde, Boston & Köln : Brill.
- Batsch, Christophe & Vârtejanu-Joubert, Madalina (éds.) (2009). *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt*. Leyde : Brill.
- Beerden, Kim & Naerebout, Frits G. (éds.) (2023). *Coping with Versnel. A Roundtable on Religion and Magic*. In Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel. Religions in the Graeco-Roman World, 200. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole (2000). *Deae Suriae sacrum*. La romanité des cultes « orientaux ». *Revue Historique*, 302.3, pp. 565-592.
- Belayche, Nicole (2001a). Iudaea-Palaestina. *The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Belayche, Nicole (2001b). « Partager la table des dieux ». L'empereur Julien et les sacrifices. *Revue de l'Histoire des Religions*, 218.4, pp. 455-486.
- Belayche, Nicole (2002). Sacrifice and Theory of Sacrifice during the « Pagan Reaction » : Julian the Emperor. In Baumgarten, 2002, pp. 101-126.
- Belayche, Nicole (2003a). L'histoire des religions du monde romain ou une manière de faire de l'histoire... contemporaine. *Atala*, 6, pp. 75-87.

- Belayche, Nicole (2003b). En quête de marqueurs des communautés « religieuses » gréco-romaines. In Belayche & Mimouni, 2003, pp. 9-20.
- Belayche, Nicole (2005a). De la polysémie des épicleses. *Hypsistos* dans le monde gréco-romain. In Belayche *et al.*, 2005, pp. 427-442.
- Belayche, Nicole (2005b). *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain. *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, pp. 34-55.
- Belayche, Nicole (2005c). « Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur... ». *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale. In Vigourt *et al.*, 2005, pp. 257-269.
- Belayche, Nicole (2005d). *Realia versus leges* ? Les sacrifices de la religion d'État au IV^e siècle. In Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt, 2005, pp. 343-370.
- Belayche, Nicole (2006a). Les stèles dites de confession. Une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? In de Blois, Funke & Hahn, 2006, pp. 66-81.
- Belayche, Nicole (2006b). Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ? *Anabases*, 3, pp. 11-26.
- Belayche, Nicole (2007a). Religious Actors in Daily Life. Practices and Related Beliefs. In Rüpke, 2007, pp. 275-291.
- Belayche, Nicole (2007b). Rites et « croyances » dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale. In Scheid, 2007, pp. 73-115.
- Belayche, Nicole (2007c). Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie. Fidélité aux *patria* et intégration sociale. In Laronde & Leclant, 2007, pp. 243-260.
- Belayche, Nicole (2007d). Des lieux pour le « profane » dans l'Empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espaces de rivalités religieuses. *Antiquité tardive*, 15, pp. 35-46.
- Belayche, Nicole (2008). Du texte à l'image. Les reliefs sur les stèles « de confession » d'Anatolie. In Estienne *et al.*, 2008, pp. 181-194.
- Belayche, Nicole (2009a). Un dieu est né ... à Stratonicee de Carie (*IStratonikeia* 10). In Batsch & Vártejanu-Joubert, 2009, pp. 193-212.
- Belayche, Nicole (2009b). *Ritus et cultus* ou *superstitio* ? Comment les lois du *Code Théodosien* (IX & XVI) de Constantin à Théodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles. In Crogiez-Pétréquin & Jaillette, 2009, pp. 191-208.
- Belayche, Nicole (2009c). La polémique pagano-chrétienne autour du repas rituel (II^e-IV^e siècles). Un conflit d'« identités ». In Bériou, Caseau & Rigaux, 2009, pp. 521-537.
- Belayche, Nicole (2009d). « Languages » and Religion in Second- to Fourth-century Palestine. In Search of the Impact of Rome. In Cotton *et al.*, 2009, pp. 177-202.
- Belayche, Nicole (2009e). Entrée en matière. De la démarche à un cas modèle. In Belayche & Mimouni, 2009, pp. 3-22.
- Belayche, Nicole (2010a). *Deus deum ... summorum maximus* (Apuleius). Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period. In Mitchell & Van Nuffelen, 2010, pp. 141-166.
- Belayche, Nicole (2010b). *Angeloi* in Religious Practices of the Imperial Roman East. *Henoch*, 32, pp. 45-65.

- Belayche, Nicole (2011a). *Hypsistos*. A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism. In North & Price, 2011, pp. 139-174.
- Belayche, Nicole (2011b). Introduction historiographique. I. L'homme de Mithra. In Belayche & Mastrocinque, 2011, pp. XIII-LXVIII.
- Belayche, Nicole (2011c). Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le *De sacrificiis* de Lucien. In Pirenne-Deforge & Prescendi, 2011, pp. 165-180.
- Belayche, Nicole (2012a). Les dédicaces « au divin » (τῷ Θεῷ) dans l'Anatolie impériale. In de Souza, Peters-Custot & Romanacce, 2012, pp. 181-194.
- Belayche, Nicole (2012b). « Un châtement en adviendra ». Le malheur comme signe des dieux dans l'Anatolie impériale. In Georgoudi, Koch-Piettre & Schmidt, 2012, pp. 319-342.
- Belayche, Nicole (2013a). Individualization and Religious Rhetoric in Imperial Anatolia. In Rüpke, 2013, pp. 243-265.
- Belayche, Nicole (2013b). L'évolution des formes rituelles. Hymnes et *mystēria*. In Bonnet & Bricault, 2013, pp. 17-40.
- Belayche, Nicole (2014). *L'altare bilingue. Immigrati orientali e religioni nella Roma imperiale*. Bologna : EDB.
- Belayche, Nicole (2015a). Les performances hymniques, un « lieu » de fabrique de la représentation du divin ? In Belayche & Pirenne-Delforge, 2015, pp. 167-182.
- Belayche, Nicole (2015b). *Adite aras publicas adque delubra* (CTh 9.16.2). Les cultes civiques dans l'empire hellénophone tardif. In Caillet *et al.*, 2015, pp. 25-38.
- Belayche, Nicole (2016a). La *Mater Magna, Megalè Mètèr* ? In Bonnet, Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, pp. 39-53.
- Belayche, Nicole (2016b). En guise de conclusion. In Lafond & Michel, 2016, pp. 347-354.
- Belayche, Nicole (2016c). Les hiérophantes marqueurs des « mystères » ? Le cas de l'Artémis éphésienne. In Belayche & Massa, 2016a, pp. 49-74.
- Belayche, Nicole (2016d). Épigraphie et expériences religieuses. Le cas des « bains » de Gadara (*Palaestina II^e*). In Soares Santoprete & Van den Kerchove, 2016, pp. 655-668.
- Belayche, Nicole (2016e). Religious Cohabitations in Third Century Galilee (*Palaestina*). Christians in the Roman Camp of *Legio*, the Future Maximianopolis ? *La parola del Passato*, 71, pp. 67-90.
- Belayche, Nicole (2017a). *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus. In Belayche & Lehmann, 2017, pp. 67-83.
- Belayche, Nicole (2017b). Cults in Contexts in Hellenistic and Roman Southern Levant. The Challenge of Cult Places. In Tal & Weiss, 2017, pp. 3-21.
- Belayche, Nicole (2018). Divinità romane e « orientali » sul Gianicolo. In Bonnet & Sanzi, 2018, pp. 247-263.
- Belayche, Nicole (2019a). Aborder « la religion » dans le monde romain aujourd'hui. Paradigmes renouvelés et nouveaux outils. *Pallas*, 111, pp. 19-39.
- Belayche, Nicole (2019b). Antinoos divinisé. Des mots grecs pour l'écrire. *Métis*, 17, pp. 267-290.

- Belayche, Nicole (2020a). *Kyrios and Despotes*. Addresses to Deities and Religious Experiences. In Gasparini *et al.*, 2020, pp. 87-115.
- Belayche, Nicole (2020b). *L'eulogia* dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale. In Timotin & Hoffmann, 2020, pp. 17-38.
- Belayche, Nicole (2020c). Un empereur (218-222) et un « Jupiter Syrius » sur le Palatin. Un tableau en négatif de normes religieuses romaines. In Belayche & Estienne, 2020, pp. 347-366.
- Belayche, Nicole (2021a). « Toutes derrière et elle devant ». Les figures impériales dans le « panthéon » d'Éphèse. In Locatelli, Piguet & Podestà, 2021, pp. 271-297.
- Belayche, Nicole (2021b). *Heis theos* (ou *Heis* + théonyme) : un « mot-clé » dans les sociétés compétitives de l'Orient romain. In dal Covolo & Sfameni Gasparro, 2021, pp. 129-148.
- Belayche, Nicole (2021c). Percer la loi du silence ? Les « nuits illuminantes » à Éleusis au II^e siècle. In Belayche, Massa & Hoffmann, 2021, pp. 25-53.
- Belayche, Nicole (2021d). Coping with Images of Initiations in the Mithras Cult. *Mythos*, 15, en ligne (<http://journals.openedition.org/mythos/3029> ; consulté pour la dernière fois le 10/07/2024).
- Belayche, Nicole (2021e). Des dieux romains dans les « panthéons » des cités de l'Anatolie impériale. In Berthelet & Van Haeperen, 2021, pp. 77-94.
- Belayche, Nicole (2021f). *Assiduo sono* and *furiosa tibia* in Ovid's *Fasti*. Music and Religious Identity in Narratives of Processions in the Roman World. In Alvar Nuño, Alvar Ezquerro & Woolf, 2021, pp. 366-388.
- Belayche, Nicole (2022). Les dévots latinophones de Mithra disaient-ils leurs mystères, et si oui comment ? In Massa & Nelis, 2022, pp. 629-655.
- Belayche, Nicole (2023a). Henotheism, a « Consistent » Category of Polytheism. In Beerden & Naerebout, 2023, pp. 255-280.
- Belayche, Nicole (2023b). Shared Religious Sites in Late Antiquity. An Afterword. In Massa & Attali, 2023, pp. 189-213.
- Belayche, Nicole & Brulé, Pierre (éds.) (2010). *Nomination et représentation du divin*. *Archiv für Religionsgeschichte*, 12.1, pp. 3-120.
- Belayche, Nicole & Corre, Nicolas (2008). La construction de l'« étrange ». Quand le latin (et le grec) sont des langues « de puissance ». *Mythos*, 2, pp. 25-44.
- Belayche, Nicole & Dubois, Jean-Daniel (éds.) (2008). *Pratiques religieuses comparées et représentations du divin en Grèce et à Rome*. *Mythos*, 2, pp. 9-159.
- Belayche, Nicole & Dubois, Jean-Daniel (éds.) (2011a). *L'oiseau et le poisson*. *Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*. Paris : PUPS.
- Belayche, Nicole & Dubois, Jean-Daniel (2011b). Introduction. In Belayche & Dubois, 2011a, pp. 9-21.
- Belayche, Nicole & Estienne, Sylvia (éds.) (2020). *Religion et pouvoir dans le monde romain*. *L'autel et la toge. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

- Belayche, Nicole & Lehmann, Yves (éds.) (2017). *Religions de Rome. Dans le sillage de Robert Schilling*. Turnhout : Brepols.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2016a). *Les « cultes à mystères ». Retour sur une catégorie*. *Métis*, 14, pp. 7-132.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (2016b). Les mystères. Quelques balises introductives : lexicque et historiographie. In Belayche & Massa, 2016a, pp. 7-19.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2021). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. *Religions in the Graeco-Roman World*, 194. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole, Massa, Francesco & Hoffmann, Philippe (éds.) (2021). *Les mystères au II^e siècle de notre ère : un tournant ?* Turnhout : Brepols, 2021.
- Belayche, Nicole & Mastrocinque, Attilio, avec la collaboration de Bonanno, Daniela (éds.) (2013). *Franz Cumont, Les Mystères de Mithra*. Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora, 3. Savigliano : Nino Aragno Editore.
- Belayche, Nicole & Mimouni, Simon C. (éds.) (2003). *Les communautés « religieuses » dans le monde gréco-romain. Essai de définition*. Bibliothèque de l'EPHE, Sciences religieuses, 117. Turnhout : Brepols.
- Belayche, Nicole & Mimouni, Simon C. (éds.) (2009). *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ». Paris & Louvain : Peeters.
- Belayche, Nicole & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (2015). *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Belayche, Nicole & Pont, Anne-Valérie (éds.) (2022). *Participations civiques des juifs et des chrétiens dans l'Orient romain (I^{er}-IV^e siècles)*. Genève : Droz.
- Belayche, Nicole et alii (éds.) (2005). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. *Recherches sur les rhétoriques religieuses*, 5. Turnhout : Brepols.
- Bériou, Nicole, Caseau, Béatrice & Rigaux, Dominique (éds.) (2009). *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*. *Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004)*. Collection des Études Augustiniennes : Série Moyen-Âge et Temps Modernes (EAMA), 45-46. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Berthelet, Yann & Van Haeperen, Françoise (éds.) (2021). *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*. Bordeaux : Ausonius.
- Bonnet, Corinne (éd.) (2021). *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*. Toulouse : Anacharsis.
- Bonnet, Corinne & Bricault, Laurent (éds.) (2013). *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. *Religions in the Graeco-Roman World*, 177. Leyde & Boston : Brill.

- Bonnet, Corinne & Galoppin, Thomas (éds.) (2021). *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*. Orbis Biblicus et Orientalis, 293. Leuven, Paris & Bristol : Peeters.
- Bonnet, Corinne, Pirenne-Delforge, Vinciane & Pironti, Gabriella (éds.) (2016). *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*. Bruxelles & Rome : Institut Historique Belge de Rome.
- Bonnet, Corinne & Sanzi, Ennio (éds.) (2018). *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*. Rome : Carocci Editore.
- Caillet, Jean-Pierre, Destephen, Sylvain, Dumézil, Bruno & Inglebert, Hervé (éds.) (2015). *Des dieux civiques aux saints locaux dans le monde romain tardo-antique (IV^e-VII^e siècles)*. Paris : Picard.
- Cotton, Hannah, Hoyland, Robert G., Price, Jonathan J. & Wasserstein, David J. (éds.) (2009). *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Crogiez-Pétrequin, Sylvie & Jaillette, Pierre (éds.) (2009). *Traduire le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*. Rome : École française de Rome.
- Dal Covolo, Enrico & Sfameni Gasparro, Giulia (éds.) (2021). *Pagani e Cristiani. Conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico*. Rome : Libreria Editrice Vaticana.
- De Blois, Lukas, Funke, Peter & Hahn, Johannes (éds.) (2006). *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) (Münster, June 30-July 4, 2004)*. Leyde & Boston : Brill.
- De Souza, Manuel, Peters-Custot, Annick & Romanacce, François-Xavier (éds.) (2012). *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*. Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Estienne, Sylvia, Jaillard, Dominique, Lubtchansky, Natacha & Pouzadoux, Claude (éds.) (2008). *Image et religions*. Naples : Publications du Centre Jean Bérard.
- Estienne, Sylvia, Huet, Valérie, Lissarrague, François & Prost, Francis (éds.) (2015). *Figures de dieux. Construire le divin en images*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Fuchs, Martin *et alii* (éds.) (2020). *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Galoppin, Thomas *et alii* (éds.) (2022). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries, I-II*. Berlin : De Gruyter.
- Gasparini, Valentino *et alii* (éds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Georgoudi, Stella, Koch Piettre, Renée & Schmidt, Francis (éds.) (2005). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*. Turnhout : Brepols.

- Georgoudi, Stella, Koch Piettre, Renée & Schmidt, Francis (éds.) (2012). *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*. Religions in the Graeco-Roman World, 174. Leyde & Boston : Brill.
- Hopkins, Keith (1999). *A World Full of Gods. Pagans, Jews, and Christians in the Roman Empire*. Londres : Weidenfeld & Nicolson (édité aux États-Unis en 2000 sous le titre *A World Full of Gods. The Strange Triumph of Christianity*. New York : Free Press ; traduction espagnole : Lozano, 2020).
- Julián, Antonio (1994). *Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo americano*. Transcription et introduction par Mario Germán Romero. Bogotá : Instituto Caro y Cuervo.
- Lafond, Yves & Michel, Vincent (éds.) (2016). *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Laronde, André & Leclant, Jean (éds.) (2007). *La Méditerranée d'une rive à l'autre. Culture classique et cultures périphériques (colloque d'octobre 2006)*. Cahiers de la Villa Kérylos, 17.
- Locatelli, Lauriane, Piguët, Émilie & Podestà, Simone (éds.) (2021). *Constructions identitaires en Asie Mineure (VIII^e s. a.C.-III^e s. p.C.)*. Colloque international de Besançon, 18-19 octobre 2019. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Lozano, Fernando (2020). *Un mundo lleno de dioses. Paganos, judíos y cristianos en el Imperio Romano*. Anejos de la revista ARYS, 9. Madrid : Dykinson.
- Massa, Francesco (2016). La notion de « mystères » au II^e siècle de notre ère. Regards païens et *Christian turn*. In Belayche & Massa, 2016a, pp. 109-132.
- Massa, Francesco (2018). Le mythe fait-il le mystère ? Interprétations chrétiennes des mystères égyptiens (II^e-IV^e siècles). *Revue de l'histoire des religions*, 234.4, pp. 701-722.
- Massa, Francesco (2020). Éleusis-Rome aller/retour. Mobilités religieuses autour des mystères éleusiens à l'époque impériale. In Amiri, 2020, pp. 271-293.
- Massa, Francesco (2023). *Les cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*. Mondes anciens, 11. Paris : Les Belles Lettres.
- Massa, Francesco & Attali, Maureen (éds.) (2023). *Shared Religious Sites in Late Antiquity. Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire*. Basel & Berlin : Schwabe.
- Massa, Francesco & Belayche, Nicole (éds.) (2021). *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Massa, Francesco & Nelis, Damien (éds.) (2022). *Mystery Cults in Latin Texts*. *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*, 75.2.
- Massa, Francesco et alii (à paraître). *Religions et interactions religieuses dans l'Empire romain tardo-antique. Outils et documents*. Basel & Berlin : Schwabe.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (éds.) (2010). *One God. Studies in Pagan Monotheism and Related Religious Ideas in the Roman Empire*. Cambridge : Cambridge University Press.

- North, John A. & Price, Simon R.F. (éds.) (2011). *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. Oxford : Oxford University Press.
- Peels-Matthey, Saskia (2021). Polytheism as Language. A Linguistic Approach to Greek Polytheism. In Bonnet & Galoppin, 2021, pp. 18-43.
- Pirenne-Delforge, Vinciane & Prescendi, Francesca (éds.) (2011). *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Pironti, Gabriella, Bonnet, Corinne & Loriol, Romain (éds.) (2023). *Dieux en séries ? Approche comparée des listes divines dans les religions antiques*. *Archiv für Religionsgeschichte*, 24.1.
- Rüpke, Jörg (éd.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Malden, Oxford & Carlton : Blackwell.
- Rüpke, Jörg (éd.) (2013). *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford : Oxford University Press.
- Rüpke, Jörg (2016). *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- Scheid, John (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier.
- Scheid, John (éd.) (2007). *Rites et croyances dans le monde romain*. Genève & Vendœuvres : Fondation Hardt.
- Scheid, John (2013). *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris : Seuil.
- Soares Santoprete, Luciana G. & van den Kerchove, Anna (éds.) (2016). *Des Oasis d'Égypte à la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*. Turnhout : Brepols.
- Tal, Oren & Weiss, Zeev (éds.) (2017). *Expressions of Cult in the Southern Levant in the Graeco-Roman Period*. Turnhout : Brepols.
- Timotin, Andrei & Hoffmann, Philippe (éds.) (2020). *Théories et pratiques de la prière dans l'Antiquité tardive (I^{er}-VI^e s.)*. Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses, 185. Turnhout : Brepols.
- Vigourt, Annie, Loriol, Xavier, Berenger-Badelet, Agnès & Klein, Bernard (éds.) (2005). *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Wright-Carr, David Charles & Marco Simón, Francisco (éds.) (2023). *From Ancient Rome to Colonial Mexico. Religious Globalization in the Context of Empire*. Denver : University Press of Colorado.

ZEUS EN FAMILLE. REGARDS ONOMASTIQUES
SUR UN SYSTÈME DE PARENTÉ*
ZEUS IN THE FAMILY. ONOMASTIC
PERSPECTIVES ON A KINSHIP SYSTEM

DANIELA BONANNO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
daniela.bonanno@unipa.it

CORINNE BONNET

SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA
corinne.bonnet@sns.it

RÉSUMÉ

Les inscriptions, en particulier les offrandes, associent parfois Zeus à un ou plusieurs de ses enfants, ou à l'une ou l'autre de ses épouses, en particulier Héra. Les séquences onomastiques peuvent exprimer, voire souligner les liens qui unissent les membres de la famille de Zeus. Or, en

ABSTRACT

Greek inscriptions, especially the dedications, sometimes associate Zeus with one or more of his children, or with one or another of his wives, particularly Hera. The onomastic sequences may express, or even emphasise, the ties that bind the members of Zeus's family. However,

* Ce texte est le fruit d'une collaboration entre les deux auteures, mais l'attribution des diverses sections peut se faire de la manière suivante : Corinne Bonnet, sections 1-4 et Daniela Bonanno, 5. Les conclusions sont communes. Nos vifs remerciements vont à Sylvain Lebreton pour sa précieuse relecture, ainsi qu'aux évaluateurs anonymes.

regardant de près ce matériel épigraphique et en le mettant en série, comme permet de le faire la base de données MAP, on s'aperçoit que, tant dans le choix du « vocabulaire » que dans la « syntaxe », des différences notables apparaissent entre Athéna, Apollon ou Héra, pour ne citer que ces trois cas. L'objectif de cette étude, limitée au matériel épigraphique, est donc de relever similitudes et différences pour appréhender des éléments structurels liés au système de parenté construit autour de Zeus dans les inscriptions, dans la longue durée qui va de l'époque archaïque à l'époque romaine.

upon closely examining these epigraphic sources and organising them into series, as the MAP database allows, we notice that there are significant differences, both in the choice of “lexicon” and in the “syntax”, between Athena, Apollo, and Hera, to name just these three examples. The aim of this study, which is limited to epigraphic material, is therefore to identify similarities and differences in order to understand the structural elements related to the kinship system built around Zeus in the inscriptions, over the long period extending from the Archaic to the Roman era.

MOTS CLÉS

Aphrodite ; Arès ; Athéna ; Délos ; Déméter ; Héra ; Mytilène ; Olympie ; Onomastique divine ; Parenté ; Paros ; Rhodes ; Zeus.

KEYWORDS

Aphrodite; Ares; Athena; Delos; Demeter; Divine Onomastics; Hera; Kinship; Mytilene; Olympia; Paros; Rhodes; Zeus.

Fecha de recepción: 12/06/2023

Fecha de aceptación: 08/04/2024

1. INTRODUCTION. LA PARENTÉ DES DIEUX

Au terme de son enquête sur l'origine des noms divins grecs, qu'il considère comme venus d'Égypte pour l'essentiel, Hérodote conclut sur le caractère récent de la connaissance qu'ont les Grecs de l'origine de chaque dieu et de leurs formes (*eidea*), et met en avant le rôle décisif d'Hésiode et Homère, qui ont vécu seulement quatre siècles avant lui, ce qui est peu de choses comparé à la profondeur chronologique des traditions égyptiennes sur le monde divin. Le mérite des deux poètes est d'avoir forgé une théogonie pour les dieux, de leur avoir attribué des *epōnymiai*, d'avoir réparti les *timai* et les *technai*, d'avoir enfin signifié leurs *eidea*. Hérodote compte donc, au nombre des paramètres fondamentaux qui définissent une divinité, sa généalogie (*theogonia*). Et, en effet, dans sa *Théogonie*, Hésiode raconte *ex archè*s (45, 115), depuis le début, comment la « race vénérée des dieux » (43-44) s'est déployée de génération en génération jusqu'au plus grand des dieux, Zeus « le père des dieux et des hommes » (47). Dans le poème d'Hésiode, sans surprise, le champ sémantique de la génération et de la paternité/maternité est omniprésent. Les liens de parenté ont donc une force structurante fondamentale au sein de la société des dieux, comme dans celle des hommes. Sur ce plan, les travaux des anthropologues de la parenté nous apprennent que le langage de la parenté permet de définir ce qui est identique et ce qui est différent, à commencer par le corps et les identités de genre.¹ Son pouvoir structurant s'exprime dans chaque culture à travers un réseau de relations affectant les pratiques et les imaginaires sociaux. Les dieux n'échappent pas à cette logique, même si des écarts différencient parenté humaine et parenté divine, comme le montre une récente analyse de Jérôme Wilgaux portant précisément sur la *Théogonie* d'Hésiode et l'*Odyssee* d'Homère.² Il insiste notamment sur le fait que « loin de se réduire aux seules relations de filiation et d'alliance, le langage de la parenté englobe ainsi un ensemble de liens et de fonctions permettant non seulement l'intégration dans des groupes sociaux

1. Héritier, 2003, p. 15.

2. Wilgaux, sous presse.

mais, de manière plus générale, faisant bénéficier chaque individu de la protection et de l'assistance de ses proches ». À travers la parenté, on touche donc à la structuration et aux réseaux de filiation, mais aussi de pouvoir, d'alliance, de fonction, d'occupation de l'espace, etc. En somme, pour les dieux, scruter les dynamiques de parenté revient à explorer les logiques relationnelles des systèmes polythéistes. C'est aussi interroger le jeu du même et de l'autre qui met en tension société humaine et société divine, dans la mesure où la race bienheureuse et immortelle des dieux – pour faire écho aux catégories de pensée « indigène » – n'est pas soumise aux mêmes contraintes spatio-temporelles que les humains. De même, comme le note J. Wilgaux, les dieux s'autorisent des pratiques, comme les unions entre frère et sœur, interdites aux humains ; par ailleurs, la grande narration théogonique d'Hésiode est déterminée par une perspective précise : le règne final et définitif de Zeus qui oriente la toile généalogique et définit un ordre stable dans lequel chacun trouve sa place, au sein d'un vaste récit diachronique et synchronique à la fois. En tant que père des Muses – ce qu'Hésiode met en avant dès le début de son chant –, Zeus est aussi l'inspirateur et l'instance régulatrice des discours poétiques. Pareillement, en sa qualité de père d'Apollon, il exerce les mêmes fonctions sur les discours oraculaires. Car être père ou géniteur, être mère ou génitrice, mais aussi être frère ou sœur, implique des devoirs et des droits, comme celui de nourrir, de protéger, de punir ; les rapports de parenté conditionnent les comportements et les fonctions, solidarité ou compétition, aide ou jalousie...

Zeus est en tout cas construit, dans les représentations grecques, comme le grand ordonnateur des liens de parenté,³ lui qui est le descendant d'une lignée problématique, l'époux de plusieurs déesses, le père de nombreux enfants, légitimes ou non, divins ou héroïques, le frère de divinités majeures attentives à leur rang, bref le point cardinal d'un *genos* complexe et turbulent, entre unions et conflits, et l'expression d'une plénitude souveraine, d'une complétude divine qui a des retombées extrêmement positives pour les sociétés humaines, au point qu'il est désigné comme le « père des dieux et des hommes ».⁴ Multiples sont les déclinaisons de la parenté de Zeus et les stratégies pour les explorer. L'onomastique divine est celle que nous avons choisie, en écho à l'orientation du projet *Mapping Ancient Polytheisms*,⁵ qui exploite les noms divins et leurs multiples agencements dans une double perspec-

3. Brulé, 2006 [2007].

4. Cf., par exemple, Hom., *Il.* I 544 ; *Od.* I 28 ; Hés., *Th.* 47. Sur ces expressions, voir les analyses de Pisano, sous presse.

5. Cf. le site web du projet : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>. Voir Lebreton & Bonnet, 2019.

tive : d'une part, faire émerger les liens (ou non liens) structurels entre les dieux qui partagent (ou non) certains éléments onomastiques ; d'autre part, appréhender les modalités de l'agentivité humaine qui forge, choisit, combine des éléments onomastiques divins en fonction de paramètres contextuels et d'une pragmatique de la communication avec le divin. Nous nous proposons donc, dans cet article, de repérer et d'analyser la manière dont les liens de parenté de Zeus sont exprimés au moyen de l'onomastique divine ; il s'agira aussi de tenter de comprendre comment ces diverses déclinaisons onomastiques traduisent des liens de parenté différenciés qui organisent, peut-être hiérarchisent, les panthéons. Dans la mesure où les séquences onomastiques peuvent varier selon les lieux et les époques, notre étude visera aussi à apprécier l'importance des traditions locales, d'un sanctuaire, d'une cité, dans lesquels s'est imposée une certaine représentation du rôle des divinités et de leur inscription dans l'espace des hommes.

Différemment de Pierre Brulé,⁶ auquel on doit un article sur « la parenté selon Zeus », dans lequel il partait d'une liste d'épithètes (ou épicleses)⁷ de Zeus issues des sources littéraires et épigraphiques, comme *Patrōos*, *Genethlios*, *Synaimos*, *Ktēsios*, *Herkeios*, etc., balisant le champ de la parenté et de l'espace domestique, pour mettre en évidence ce que la parenté signifie – partager ancêtres, cultes et rituels, nourriture et espaces de « vie » –, nous étudierons les séquences onomastiques exprimant les liens qui unissent Zeus à ses épouses et à ses filles et fils. Athéna est *Dios Kourē*, Zeus peut être *Hēraios*, Zeus et Aphrodite peuvent être dans une même dédicace lui *Meilichios* et elle *Meilichia*, un agencement onomastique qui traduit une parenté fonctionnelle entre le père et sa fille. La base de données MAP,⁸ riche de plus de 21.000 attestations de séquences onomastiques divines formées de deux éléments minimum (le maximum actuel étant 143),⁹ permet de repérer ces cas particuliers, de les mettre en séries, de les comparer, de les classer, donc de proposer une typologie préliminaire des séquences onomastiques exprimant les liens de parenté de Zeus. On rappellera, néanmoins, que la base de données n'est pas exhaustive et qu'elle fournit donc, à ce

6. Brulé, 2006 [2007].

7. Sur la distinction entre épithète et épiclese, et la nécessité de la dépasser face à un matériau qui donne à voir une taxonomie fluide, voir Bonnet *et al.*, 2018.

8. <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>. Données au 25/4/2023.

9. Ceci signifie qu'une offrande à Zeus sans qualification ou aux dieux sans précision n'est pas enregistrée. Il faut évidemment tenir compte de ce biais important. Pour étudier la parenté, un théonyme seul n'est pas très parlant, sauf exception (les Dioscures, par exemple, ou *Dioskouroi*). La base de données contient quelques exceptions de séquences à un seul élément lorsqu'il s'agit d'une épithète ou d'un hétéronyme, comme *Pallas*, *Phoibos*, *Hypsistos*...

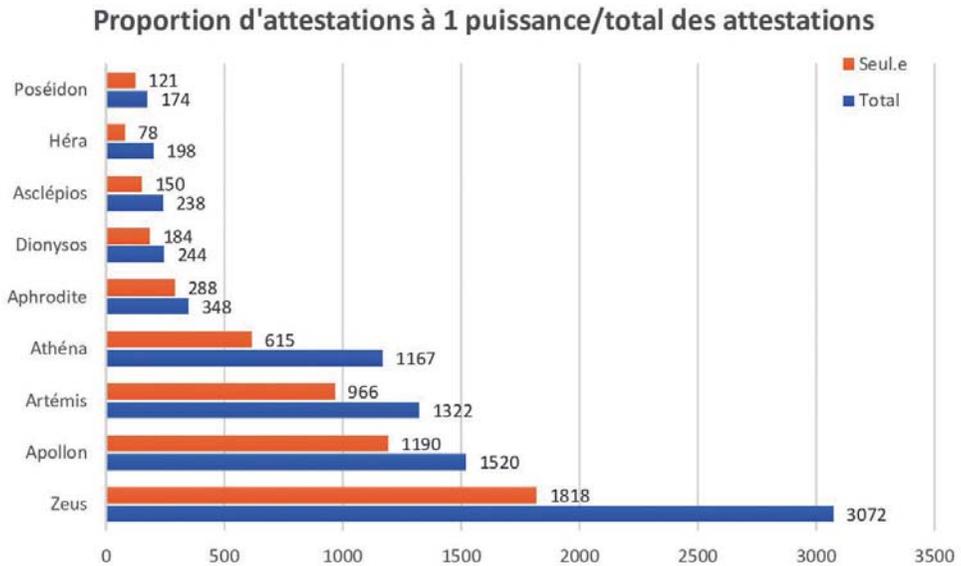


Fig. 1. Proportion d'attestations à une puissance divine par rapport au nombre total d'attestations.

stade, des résultats certes robustes, mais incomplets, susceptibles de variations, sans doute assez légères, en fonction des nouveaux dossiers épigraphiques qui seront traités dans les mois à venir. Dans le choix du « vocabulaire » de la parenté, comme dans la « syntaxe » privilégiée pour l'exprimer, des stratégies différenciées apparaissent lorsqu'il s'agit, par exemple, d'Athéna et d'Apollon, ou d'Héra et de Thémis. Cette sélection préliminaire de cas permet aussi d'éclairer les fonctions exercées par Zeus en compagnie d'autres divinités.

Actuellement,¹⁰ la base de données MAP contient 3072 attestations de l'élément onomastique Zeus dans des séquences intégrant entre 1 et 9 puissances divines. Dans 1818 d'entre elles, soit 59 %, Zeus est la seule puissance divine mentionnée, nécessairement avec une ou plusieurs épithètes, puisque les inscriptions désignant Zeus sans qualification ne figurent pas dans la base de données MAP. On trouve 1190 attestations d'Apollon comme seule puissance divine sur 1520 au total, soit 78 % ; Artémis est mentionnée 966 fois seule sur un total de 1322, soit 73 % ; Athéna est présente

10. Au 25/04/2023.

dans 1167 attestations en tout, dont 615 seule, soit 53 % ; Aphrodite est 288 fois seule sur un total de 348 attestations, soit 82 % ; Dionysos apparaît dans 244 attestations, dont 184 seul, soit 75 % ; Asclépios figure dans 238 attestations, dont 150 où il est seul, soit 63 % ; Héra est mentionnée 198 fois, dont 78 fois seule, soit 39 % seule et Poséidon apparaît dans 174 attestations, dont 121 seul, soit 69 % (Fig. 1).

En dépit de son caractère souverain, Zeus figure donc fréquemment dans des séquences onomastiques associant plusieurs puissances divines. Apollon et Artémis, Aphrodite et Dionysos, et même Poséidon sont plus souvent invoqués seuls que lui. Le pourcentage de Zeus doit sans doute être lu en parallèle avec celui d'Athéna – 59 % le père, 53 % la fille – puisque souvent ils sont mentionnés ensemble, comme nous allons le voir. Le pourcentage bas d'Héra, bien plus souvent en compagnie que seule, mérite réflexion et approfondissement. Car, derrière les statistiques qui aplatissent la variété typologique, chronologique et topographique des données, il y a des liens de nature très variée au sein d'une communauté divine complexe et fluide. Le polythéisme se définit en effet par la pluralité des dieux, des aspects que chacun recèle, des fonctions prises en charge, des domaines couverts (avec diverses superpositions) et des relations qui dessinent les contours des puissances polyvalentes, ubiquitaires et réticulaires que sont les dieux.

Dans un premier temps, nous étudierons les cas où les liens de parenté entre deux divinités sont traduits par divers types de partage d'épithètes ou plus globalement d'éléments onomastiques. Ces configurations épithétiques donnent à voir divers visages de la parenté de Zeus. Dans un second temps, nous nous concentrerons sur le recours à une épithète théoymique pour qualifier un dieu, comme c'est le cas pour Zeus *Hēraios*, par exemple. Dans chaque section, nous sélectionnerons quelques cas d'étude particulièrement significatifs permettant de développer une approche « micro-historique » ou, si l'on veut, une *close reading* attentive aux détails des contextes concernés.

2. PARTAGER LE MÊME ATTRIBUT ONOMASTIQUE

Dans l'île de Délos, sur le mont Cynthe, s'élève un sanctuaire commun de Zeus et d'Athéna, probablement attesté depuis le VI^e siècle avant notre ère,¹¹ même si les traces archéologiques visibles aujourd'hui sont toutes d'époque hellénistique, le sanctuaire ayant été édifié sous cette forme à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle avant notre

11. Plassart, 1928 ; Bruneau, 1970. Les traces d'une fondation archaïque sont ténues ; on peut y ajouter l'inscription IG XII.5, 210, de Paros, datée de la fin du VI^e siècle avant notre ère, qui mentionne Ἀθηναίη Κυνοθήη.

ère. Des réaménagements successifs lui donneront encore plus de visibilité et d'éclat. Il n'est pas sûr que les deux *oikoi* du sanctuaire (« G » et « I ») aient été occupées respectivement par Zeus et sa fille, car les inscriptions désignent ces bâtiments comme ὁ οἶκος ἐν ᾧ ὁ θεός et ὁ ἄλλος οἶκος.¹² Parmi les 646 attestations de noms divins (tirées de 425 inscriptions) provenant de Délos enregistrées dans la base de données MAP, 52 d'entre elles contiennent l'élément *Kynthios*, « Du Cynthe ». À 17 reprises, il est mobilisé pour Zeus seul¹³ et 1 seule fois pour Athéna seule,¹⁴ ce qui veut dire que, dans 31 inscriptions, on a le binôme Zeus *Kynthios* et Athéna *Kynthia*, essentiellement dans des dédicaces ou des mentions de prêtre.¹⁵ On signalera, en outre, que, dans deux inscriptions, Sarapis et Isis sont associés une fois à Zeus *Kynthios* seul,¹⁶ une fois à Zeus *Kynthios* et Athéna *Kynthia*.¹⁷ Ces textes sont datés entre le III^e et le I^{er} siècle avant notre ère et les dédicants sont, en grande majorité, des Athéniens,¹⁸ souvent du personnel sacerdotal attaché au sanctuaire. Aucune autre divinité n'est qualifiée au moyen de cette épithète toponymique, à l'exception incertaine d'Artémis.¹⁹

La réitération de l'épithète pour le père et la fille, toujours dans cet ordre, n'est pas un phénomène isolé à Délos : le même phénomène est attesté, quoique moins souvent, pour Zeus (le) *Polieus* et Athéna (la) *Polias* (à 5 reprises),²⁰ Zeus étant par ailleurs

12. Cf. *I.Délos* 1403, Bb, II, ll. 27-36 ; 1417, A, II, ll. 47-58, l'une et l'autre du milieu du II^e siècle avant notre ère.

13. *IG XI.2*, 154, ll. 45-46 ; 159, l. 12 ; 161, ll. 77-78 ; 204, ll. 66, 67-68 et 71-72 ; 205 B, l. 12 ; 274, l. 33 ; *I.Délos* 1882, l. 5 ; 1893, l. 4 ; 2104, ll. 1-2 ; 2422, l. 1 ; 2423, l. 1 ; 2424, ll. 1-2 ; 2427, l. 2 ; 2429, l. 4 ; 2430, ll. 2-3.

14. *I.Délos* 1891. Curieusement, devant le nom d'Athéna figure un *kai* erratique qui pourrait donner à penser que le lapicide a oublié de graver le nom de Zeus juste avant, bien qu'il n'y ait pas de lacune, ou qu'il figurait sur le couronnement de la stèle, aujourd'hui perdu.

15. *I.Délos* 372 B, ll. 10 et 11-12 ; 1723, l. 8, 1817, l. 3 ; 1878a, l. 2 ; 1879, ll. 2-3 et 7 ; 1880, l. 3 ; 1881, ll. 3-4 ; 1885, l. 3 ; 1886, ll. 2-3 ; 1887, ll. 2-3 ; 1889, l. 3 ; 1890, l. 3 ; 1892, l. 4 ; 1894, ll. 3-4 ; 1894, ll. 5-6 ; 1896, ll. 5-7 ; 1897, ll. 3-4 ; 1532, l. 5 ; 2074, ll. 6-8 ; 1417B, I, ll. 41-42 ; 2418, l. 2 ; 2420, l. 1 ; 2421, ll. 2-3 ; 2425, l. 1 ; 2426, ll. 4-5 ; 2428, ll. 1-2 ; 2529, ll. 2-4 et 12-14 ; 2605, l. 11.

16. *I.Délos* 2104.

17. *I.Délos* 2074.

18. On n'a pas d'Athéniens avant 166 avant notre ère, logiquement, puisque c'est la période de l'autonomie de Délos, avant que l'île ne soit confiée à la gestion des Athéniens par les Romains.

19. *IG XII.5*, 390, de Paros, datée entre 600 et 450 avant notre ère, porte ce texte [Ἀρτέμιδος] Κυνθί<η>ς.

20. *IG XI.4*, 700, ll. 3-4 (225-200 avant notre ère) ; *I.Délos* 2605, ll. 13-14 (158/157 avant notre ère) ; 2607, ll. 1-3 (100-75 avant notre ère) ; 372 B, ll. 10 et 11-12 (200 avant notre ère).

Polieus seul deux fois,²¹ et Athéna *Polias* seule une fois.²² Dans une inscription²³ datée de 200 avant notre ère, l'offrande est adressée, à deux reprises (ll. 10 et 11-12), « À Zeus *Kynthios* Athéna *Kynthia*, à Zeus *Polieus* Athéna *Polias* », une combinaison qui trouve un écho dans deux autres inscriptions²⁴ mentionnent un « prêtre de Zeus *Sôtēr* Athéna *Sôteira* Zeus *Polieus* Athéna *Polias* » ou, selon une légère variante, « prêtre de Zeus le *Polieus* et *Sôtēr* et d'Athéna la *Polias* et *Sôteira* ». L'attribut onomastique « Sauveur/Salvatrice » est attesté dans 28 attestations déliennes pour Isis, Artémis, les Dioscures, Hécate, Korè, Méandre, les dieux et Zeus seul, et il est parfois substantivé (« les Sauveurs »), mais à 10 reprises, il est partagé par Zeus et Athéna, toujours dans cet ordre, mobilisés après la triade Apollon, Artémis, Léo, dans le cadre des sacrifices du premier jour du mois de Lénaion.²⁵ Derrière ces appellations, on peut détecter des fonctions diverses tant le champ de la *sôtēria* est vaste,²⁶ mais il est intéressant de noter que, dans le cas de Zeus et Athéna, cette fonction est associée à leur ancrage civique et/ou (acro)politain, en écho au paysage culturel athénien, particulièrement prégnant à Délos, administrée par les Athéniens à partir de 166 avant notre ère. En définitive, à Délos, Zeus et Athéna sont mentionnés ensemble 42 fois, toujours avec une épithète identique et toujours avec Zeus en première position. Chaque inscription, chaque contexte, chaque culte et sanctuaire mériteraient des commentaires, mais notre but est d'explorer la question de la parenté. Que signifie au juste ce partage d'épithètes ? Il souligne le fait que Père et Fille, celle qui est, dès Homère, *Dios Kourē*,²⁷ prennent en charge ensemble certaines fonctions. Si l'on songe à la manière dont Athéna est née, toute armée du crâne de son père qui avait avalé sa mère Mêtis, la déesse « qui sait plus de choses que tout dieu ou homme mortel »,²⁸ on en déduira que la paternité de Zeus est *sui generis* et que, comme le rappelle l'*Hymne homérique à Athéna*, ils partagent d'emblée la *mētis*, elle qualifiée de *polymētis* au vers 2, lui décrit comme *mētieta* (avant-dernier vers). Ils sont, précise déjà Hésiode,²⁹ *isos* quant au *menos* et

21. IG XI.4, 665, ll. 12-13 (240-230 avant notre ère) ; 1053, l. 19 (235-215 avant notre ère).

22. I.Délos 15, l. 1 (525-500 avant notre ère), texte remontant à une date remarquablement haute, alors que toutes les autres occurrences se concentrent aux III^e-II^e siècles.

23. I.Délos 372 B, ll. 10 et 11-12 (200 avant notre ère).

24. I.Délos 2605, ll. 13-14 ; 2607, ll. 1-3.

25. Les destinataires divins de ces offrandes varient avec le temps : d'abord Apollon seul, puis, à partir de 274, Apollon et Artémis, après 224 au plus tard, avec Léo en plus ; à partir de 200 au plus tard, sont adjoints Zeus *Sôtēr* et Athéna *Sôteira*. Cf. Durvy & Moretti, 2021, p. 123.

26. Jim, 2022.

27. Brulé, 2016.

28. Hés., *Th.* 886-887.

29. Hés., *Th.* 896.

à la *boulē*, la puissance et la volonté. Cet isomorphisme, que le partage de l'égide rend manifeste dans le langage iconographique³⁰, ce lien de parenté particulièrement étroit, de l'ordre de la « re-production » ou de la « kourogenèse »,³¹ se traduit dans les pratiques onomastiques de diverses manières, comme nous venons de l'observer.³² Mais s'agit-il là d'une spécificité délienne ? Est-ce un privilège d'Athéna ?

À la première question, la réponse est négative ; à la seconde, elle est largement positive. Voici quelques données chiffrées tirées de la base de données MAP. Zeus et Athéna (hétéronymes compris, *Pallas*, Tritogénie, etc.) apparaissent ensemble dans 506 attestations sur les 21.000 actuellement disponibles et, plus précisément, sur les 7213 attestations comptant au moins deux puissances divines, dont 2464 en grec ; 326 sur 506 se limitent à ces deux puissances divines. Parmi celle-ci, 288 contiennent 4 éléments seulement, dont 130 qui correspondent au schéma Zeus/Athéna X + Athéna/Zeus X, avec réitération de la même épithète : *Sōtēr*, *Polieus*, *Boulaïos*, *Alseios*, *Patrios*, *Phratrios*, *Kynthios*, *Apotropaïos*, *Phēmios*, *Hellēnios*, *Amarios*, *Horios*, *Hypel-laios*, *Pantheios*.³³ Cette stratégie onomastique, qui associe un lien de parenté à une proximité ou une complémentarité fonctionnelle, parfois en lien avec des espaces précis, ressort avec d'autant plus de force si l'on compare avec d'autres descendants de Zeus. Zeus et Apollon (hétéronymes compris) sont associés dans 84 attestations, dont 14 contiennent ces deux seules puissances divines, mais jamais ils ne partagent le même attribut onomastique. Zeus et Artémis apparaissent ensemble dans 131 attestations, dont 9 se limitent à ces deux puissances divines, et ils n'ont jamais le même attribut. Zeus et Aphrodite sont associés dans 30 attestations, dont 12 à deux puissances divines, avec un seul cas d'épithète partagée, *Meilichios/a*, à Épidaure.³⁴ Zeus et Hermès sont ensemble dans 24 attestations, dont 3 à deux puissances sans aucun partage d'élément onomastique. Nous nous limitons à ce stade aux descen-

30. Dans Esch., *Eum.* 828-829, Athéna affirme être la seule à posséder les clés du lieu où la foudre est scellée.

31. Cf., par exemple, Esch., *Eum.* 662-665 : « Il peut y avoir un père sans mère. En témoigne ici tout près la fille de Zeus Olympien, qui n'a pas été nourrie dans l'obscurité du ventre et est une jeune pousse (*ernos*) qu'aucune déesse ne pourrait engendrer ».

32. Il se traduit aussi par certaines épithètes appliquées à Athéna, comme *Obrimopatrē/a*, sur laquelle on verra Bonnet & Pironti, 2022.

33. Il n'est évidemment pas possible de fournir ici la liste d'une centaine d'inscriptions ; on renvoie le lecteur vers la base de données MAP et ses interfaces de recherche qui permettent de lancer une recherche de ce type : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/search>. Le guide de l'utilisateur aide à paramétrer une telle recherche : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/ressources3/guides-database-map/>.

34. *IG IV*².1, 282 (III^e siècle avant notre ère).

dants, pour évoquer plus avant le lien de parenté matrimonial. Ces quelques données, qui pourraient être étendues à toute la descendance de Zeus, donnent à voir l'exceptionnalité et la force du lien unissant Zeus et Athéna, la *Dios Kourē*.³⁵ Elle apparaît, à travers cette stratégie onomastique particulière, comme le prolongement de son père et le reflet (presque) fidèle de sa puissance divine.

3. DES ATTRIBUTS ONOMASTIQUES ARTICULANT L'AGENTIVITÉ DIVINE

Outre la duplication de l'*epōnymia* que nous venons de prendre en considération, une option alternative consiste à exprimer, par le choix des épithètes, une articulation, complémentarité, voire séquentialité entre les fonctions de Zeus et de ses descendants, Athéna certes, mais aussi les autres. Quelques exemples, là aussi, permettront d'illustrer la logique sous-jacente qui enracine dans la parenté une *technē* partagée, pour reprendre le vocabulaire d'Hérodote.³⁶ Partons d'Athéna, qui nous est désormais familière.

Dans le grand sanctuaire d'Athéna à Lindos, dans l'île de Rhodes, on recense 262 inscriptions dans lesquelles Athéna et Zeus sont mentionnés, dont 160 ne contiennent que le binôme Fille et Père. Car ici, différemment de ce que l'on observe à Délos, Athéna vient en première systématiquement en tant que *Lindia*, alors que Zeus est *Polieus*.³⁷ C'est donc une subtile nuance qu'expriment ces deux épithètes, l'une toponymique, l'autre fonctionnelle, pourtant fondamentalement synonymes. Sur les 398 attestations de l'utilisation de l'épithète *Lindios/a*, toutes, sans exception, se réfèrent à Athéna. Dans ce cas, Fille et Père assurent ensemble la tutelle sur Lindos, avec un rayonnement qui déborde d'ailleurs du cadre civique, et les deux épithètes dialoguent très aisément. Dans la même île, à Lindos, à l'époque impériale romaine, au II^e ou III^e siècle de notre ère, on croise un prêtre qui prend soin de plusieurs ensembles de divinités de Lindos, Ialysos et Kamiros³⁸ : « (prêtre) d'Athéna *Lindia*

35. Rien d'analogue n'est observable pour les *Dioskouroi*, rarement mentionnés avec Zeus, et toujours avec d'autres entités divines en sus.

36. Georgoudi, 2013, envisage en partie cette question sous l'angle du genre, « une sorte de jeu entre le masculin et le féminin » (p. 29). Elle y évoque, en passant, la question du partage de la même épithète (« un grand chantier »).

37. Sur la portée de cette épithète, voir Lebreton, 2015, en attendant la publication de sa thèse dans les suppléments de *Kernos* : Lebreton, 2024.

38. Il s'agit d'un Rhodien affichant sa citoyenneté romaine qui accomplit une dédicace : « Titus Fla(vius) Thrasylochos, (de la tribu) Quirina, fils du prêtre Titus Fla(vius) Léon, (du dème) des Klasioi (à Lindos) ». Cf. IG XII.1, 786.

et Zeus *Polieus* et Artémis de *Kekoia* et Aphrodite et Dionysos et Apollon Pythien et d'Athéna *Ialysia Polias* et Zeus *Polieus* et d'Athéna *Kameiras* et Zeus *Polieus* et *Atabyrios* et Artémis et Hélios à Rhodes ». ³⁹ Dans la cité voisine de Kamiros, on rencontre par ailleurs 23 attestations du couple Athéna *Polias* et Zeus *Polieus*, toujours dans cet ordre sauf une seule fois. ⁴⁰ Ces formulations montrent plusieurs agencements possibles entre l'épithète toponymique et la qualité de *Polieus/Polias*. Par comparaison, on notera qu'en Attique, cette épithète n'intervient « que » dans 124 inscriptions, dont 114 fois pour une seule puissance divine, soit Zeus (28 fois, dont 20 sur l'Acropole), soit Athéna (85 fois + 1 fois comme la *Polias*, sans mention d'Athéna, dont 34 fois sur l'Acropole). Ensemble, Athéna et Zeus n'apparaissent que dans 52 inscriptions et généralement avec le partage de la même épithète, *Phratrios/a*, *Sôtēr/Sôteira*, *Boulaios/a*, jamais cependant *Polieus/Polias*. ⁴¹ On signalera une unique inscription du IV^e siècle avant notre ère, gravée sur une stèle trouvée en deux fragments sur l'Acropole, au pied du versant Sud, portant un relief représentant, de gauche à droite, Athéna, une divinité féminine (Héra ?) et Zeus trônant. Le texte contient le décret de la cité d'Athènes entérinant une alliance avec l'Arcadie, l'Achaïe, Elis et Phlious, conclue après la bataille de Mantinée en 362 avant notre ère. ⁴² Dans ce cas, un vœu solennel est fait « à Zeus *Olympios* et à Athéna *Polias* et à Déméter et à Korè et aux Douze Dieux et aux *Semnai Theai* ». ⁴³ Ici, l'articulation entre le Père et la Fille nous semble être scalaire : Zeus Olympien/d'Olympie étant un dieu certes local, mais largement partagé par tous les Grecs, la *Polias* étant celle qui se charge de la protection des intérêts athéniens.

Ailleurs, comme à Priène et Kition, la séquence onomastique articule un Zeus *Sôtēr* avec une Athéna *Nikē* dans un cas, *Nikēphoros* dans l'autre. À Priène, vers 298 avant notre ère, le *dēmos* décide d'instaurer une fête à l'occasion de sa libération (*Sôtēria*). ⁴⁴ Une stèle aujourd'hui fragmentaire est exposée dans le temple d'Athéna généralement qualifiée de *Polias* (28 attestations) pour commémorer l'événement,

39. Cette inscription est particulièrement intéressante pour observer les variations dans l'utilisation d'une épithète topique (*Lindia*, *Ialysia*, *Kameiras*) et de l'épithète *Polieus/Polias*, qui porte tantôt sur Zeus, tantôt sur le couple Zeus-Athéna.

40. *Tit. Camirenses* 69 (II^e siècle avant notre ère).

41. Cf. déjà Paul, 2010 et 2013, pp. 270-273 et 313-316, à partir du cas de Cos ; Lebreton, 2015, pp. 107-108, pour Athènes.

42. *IG* II², 112.

43. Sur la logique régissant cet assemblage de divinités et leur qualification, voir Parker, 2005a, p. 406 ; Brulé 2005, p. 152. Parker estime que les *Semnai Theai* ont la fonction d'empêcher toute trahison. Déméter et Korè renvoient peut-être à Éléusis, comme autre sanctuaire panhellénique.

44. *IG* I³, 256bis.

peut-être le renversement du tyran Hiéron et la reconquête de la liberté, ou alors le salut contre l'assaut des Galates. Quoi qu'il en soit, chaque citoyen et le *dēmos* au complet doit offrir un sacrifice à Zeus Sauveur et Athéna Victoire (ll. 28-29), un binôme qui est un *unicum* à Priène, forgé pour cette circonstance et qui donne à voir le travail conjoint du Père et de la Fille. Quelques lignes plus bas (ll. 31-33), d'autres divinités sont honorées par un sacrifice adressé « à tous les dieux et aux héros qui occupent la cité et le territoire des Priéniens ».⁴⁵ Dans l'île de Chypre, à Kition,⁴⁶ aux alentours de 100 avant notre ère, sur un autel de calcaire, une offrande est adressée « à [Zeus] *Sōtēr* et Athéna *Nikēphoros* » par les « premiers amis » (du roi) en poste à Kition, les « gardes du corps en chef », les « commandants des régiments d'active », les « gardes du corps à la courte épée » en faveur du roi Ptolémée IX *Sōtēr* II et ses enfants, l'ex-pharaon d'Égypte, chassé par sa mère Cléopâtre III. Comme le suggère Anaïs Michel,⁴⁷ ce texte est sans doute en lien avec la bataille d'Asophon qui eut lieu en 103 avant notre ère près du Jourdain, en Syrie, et fut remportée par Ptolémée contre Alexandre Jannée, le souverain hasmonéen. On y retrouve la même articulation d'agentivité divine : Zeus assure le salut et Athéna, la victoire.

Dans l'île de Thasos, la répartition des tâches entre Père et Fille suit une logique quelque peu différente. Un couronnement d'autel de marbre datant du milieu du V^e siècle avant notre ère porte la mention, au génitif, d'Athéna *Organē* et Zeus *Tele-siergos*.⁴⁸ Dans ce cas, on peut rattacher les deux épithètes au domaine de l'artisanat. L'Athéna *Organē* ou *Erganē* est la patronne des fileuses et tisserandes ; « ouvrière », « industrielle », elle veille à la bonne réalisation de l'*ergon*, tandis que Zeus, placé après elle, en tant que maître du *telos*, vient parachever l'œuvre, la rendre parfaite et efficace. La chaîne de production est rendue visible par les épithètes qui traduisent aussi l'articulation de l'action de Zeus et Athéna : elle agit, il sanctionne et valide, là où, dans les exemples précédents, c'est plutôt Zeus qui agit en premier, tandis qu'elle, comme Nikè, vient couronner le vainqueur.

Cette même logique opère aussi dans les couples formés par Zeus et ses autres descendants. Artémis, nous l'avons signalé ci-dessus, apparaît à 131 reprises (dans l'état actuel de l'enregistrement dans la base de données MAP) en compagnie de son père, 9 fois seulement sans autre puissance divine. À Lindos, on croise le trinôme

45. [τοῖς τε θεοῖς πᾶσι] | καὶ τοῖς ἥρωσι τοῖς κατέχου[σι τὴν τε πόλιν καὶ τὴν χώραν τῆμ] | Πριηνέωγ.

46. IG XV.2, 6.

47. Michel, 2020, pp. 228-229, n° 114.

48. IG XII, suppl. 380 : Ἀθηναίης Ὀργάνης | καὶ Διὸς Τεδσειεργο, avec une probable erreur du lapicide pour Τελσειεργο ou Τελεσειεργο, i.e. Τελεσειεργο, peut-être en écho à la prononciation locale. Sur ce texte, voir Gillis, 2021, p. 35, C2.

Athéna *Lindia*, Zeus *Polieus* et Artémis *Kekoia*, un toponyme de la région de Lindos où la déesse était implantée.⁴⁹ Par comparaison, Artémis est associée à sa mère 31 fois seulement et jamais à elle seule, mais surtout elle apparaît dans 173 inscriptions avec son frère Apollon, dont 70 ne concernent que le frère et la sœur, contre 7 seulement à trois (sans autre divinité), exclusivement avec leur mère Lété.⁵⁰ Ils peuvent partager la même épithète, soit rédupliquée (*Delphinios/Delphinia* ;⁵¹ *Dēlios/Dēlia*), soit commune mais au pluriel (*Dattais*). Comme Zeus et Athéna, ils peuvent s'avérer complémentaires, comme lorsqu'Apollon *Pylaios* (« De la porte ») est mobilisé avec Artémis *Sōteira*, pour sécuriser les accès fortifiés à l'espace habité, dans l'île de Mégistè en Lycie.⁵² Une configuration analogue est attestée dans l'inscription de Marmarini, avec le sacrifice à Artémis *Phylakē* et à Apollon *Pylouchos*, soit Artémis « Gardienne » et Apollon « Qui tient la porte ».⁵³ Leur collaboration peut aussi toucher le domaine de la génération, le frère et la sœur étant jumeaux, nés d'une même union. Ainsi, à Thespiés, trouve-t-on une dédicace « à Apollon *Genetēs* (« Géniteur »), à Artémis Ilithyie » sur un monument circulaire datant du III^e siècle avant notre ère.⁵⁴

Apollon a cependant aussi une relation particulière avec son père. Parmi les 84 attestations les réunissant, seules 14 ne concernent que le Père et le Fils. On rencontre notamment à Didymes une dédicace provenant du sanctuaire oraculaire d'Apollon, datant du début de l'époque impériale, adressée à « Apollon *Didymeus* et Zeus *Tele-siourgos* »,⁵⁵ où l'on note une articulation semblable à celle que nous avons rencontrée pour Athéna. Ici Apollon de Didymes, comme l'*Organē*, accomplit le travail, en l'occurrence livrer un oracle, une tâche pour laquelle il a reçu précisément de son père les compétences nécessaires, tandis que Zeus, par la suite, scelle de son autorité « finale » la parole délivrée. Avec sa mère Lété il apparaît dans 32 inscriptions, mais dans un seul cas ils sont mentionnés à deux (sans autre divinité), lui Délien et elle sans qualification.⁵⁶

49. Le *cursus honorum* faisait qu'on exerçait la prêtrise du père et de la fille d'une part, et celle d'Artémis de l'autre.

50. *CID* IV, 1, ll. 8 et 11-12 ; *I.Stratonikeia* 194b, ll. 1-3 ; *I.Claros* mémoriaux 191, ll. 11-13 ; *IG* XII.3, 2, ll. 1-4 ; *CID* I, 10, ll. 7-8 et 11-12.

51. On compte une seule attestation commune à Athènes, qui est très incertaine *IG* II², 3725.

52. *IG* II², 3725 (III^e-II^e siècle avant notre ère).

53. *CGRN* 225, A, ll. 16-17. Sur cette facette d'Artémis, voir Lebreton, sous presse. Voir déjà Wallensten, 2011, où il apparaît clairement qu'Apollon et Artémis apparaissent le plus souvent avec une épithète différente.

54. *SEG* 63, 359.

55. *I.Didyma* 130. Si du moins, la restitution est fiable : [Ἀπόλλωνι Διδυμεί και Δι Τελ]εσιουργῶι.

56. *IG* XII.4, 332 (de Cos et du milieu du IV^e siècle avant notre ère).

Envisageons brièvement le cas de la parenté entre Zeus et Aphrodite, parenté non exclusive puisque Hésiode en fait la fille d'Ouranos, l'*Ourania* par excellence.⁵⁷ Parmi les 30 attestations l'associant à Zeus, on signalera la dédicace délienne « À Zeus *Ourios* et à Astarté *Palaistinē* Aphrodite *Ourania theoi epēkooi* »,⁵⁸ qui souligne les compétences partagées de Zeus et Aphrodite dans le domaine de la navigation et dans l'espace céleste, sans cependant que cela implique forcément une référence à leur parenté. Dans une dédicace d'Épidaure,⁵⁹ Aphrodite est « Douce » (*Milichia*) en compagnie de Zeus « Doux », dans le sens de bienveillant,⁶⁰ une qualité que Zeus arbore souvent seul, une fois aussi avec Héra, mais qu'Aphrodite endosse également à Métaponte.⁶¹ Enfin, dans l'île de Kéos, une dédicace associe [Zeus] *Naios* et Aphrodite.⁶²

Enfin, Zeus est aussi – et sans viser l'exhaustivité – le père de Dionysos. *Les Bacchantes* d'Euripide s'ouvrent sur cette proclamation du dieu surgissant à Thèbes : ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίων χθόνα Διόνυσος, « Moi, le fils de Zeus, je suis venu sur cette terre des Thébains, Dionysos ». ⁶³ Pourtant, ils ne sont mentionnés ensemble que dans 20 inscriptions et à 5 reprises seulement eux deux exclusivement, alors qu'ils ont des épithètes en commun, même s'ils les portent séparément: ainsi, Dionysos est le seul dieu masculin à être *Meilichios* comme son père et de même pour *Areios*.⁶⁴ Dans la cité de Pergame, on préserve un décret contenant un oracle émis à la suite d'une épidémie, peut-être la peste antonine de 166 de notre ère. Dans le long passage métrique, caractérisé par un vocabulaire très recherché (la plupart des épithètes sont des *hapax*), il est question (vv. 3-6) de « la Descendance de Zeus Au-fracas-épouvantable, aussi bien l'Infatigable Athéna Qui-soutient-le-choc-de-guerre que Dionysos Qui-fait-oublier-le-chagrin et Qui-donne-la-vie, ou encore le Médecin, Guérisseur de Tristes Maladies »,⁶⁵ ce qui donne à voir une belle collaboration entre Zeus et

57. Pirenne-Delforge, 2005 ; Pironti, 2007. Dans la base de données MAP, Ouranos et Aphrodite n'apparaissent ensemble qu'une seule fois, dans une très longue liste de divinités, dans le serment de Déros (*I.Cret.* I, IX, 1).

58. *I.Délos* 2305 (fin du II^e siècle avant notre ère).

59. *IG* IV².1, 282 (III^e siècle avant notre ère).

60. Sur *Meilichios* et ses significations, voir Cusumano, 2006.

61. *IGDGG* II, 47 (IV^e – début III^e siècle avant notre ère).

62. *IG* XII.5, 551. La restitution de Zeus repose précisément sur la parenté présumée entre Zeus et Aphrodite, via Dionè.

63. Eur., *Bacch.* 1-2.

64. *IosPE* IV, 199 = *CIRB* 15 (de Panticapée) ; voir aussi *Hymne Orphique* XXX 4.

65. *Steinepigramme* 06/02/01 (123 de notre ère) : Ζηνὸς ἐρισμαράγοιο γενέθλι | ἡμὲν Ἀθηναίηι πολεμηδόκωι ἀτρυτώνηι | ἡδὲ Διωνύσωι λαθικηδέι φυσιζώωι | ἡδὲ καὶ εἰητήρηι νόσων παιήωνι λυγρῶν.

ses enfants, Athéna, Dionysos et très probablement Asclépios,⁶⁶ avec une répartition des tâches qui fait de Dionysos le dieu de la vigne et de la génération. Par contre, à Éphèse, au II^e siècle de notre ère également, est mentionné un prêtre « du dieu Ances-tral (*Propatōr*) Dionysos et de Zeus Panhellénique (*Panhellēnios*) et d'Héphaïstos », qui joue sur plusieurs échelles spatiales et repense les liens de parenté en faisant de Dionysos une figure paternelle pour les habitants du lieu et de son père, Zeus, un dieu plus lointain car partagé avec tous les Grecs.⁶⁷

4. EXPRIMER LE LIEN DE PARENTÉ AVEC LES ÉPOUSES ET LES FRÈRES/SŒURS

Parmi les épouses de Zeus, Héra a clairement un statut à part. Si, dans l'état actuel de la base de données MAP, Zeus n'est jamais associé à Métis dans une inscription, il l'est très rarement avec Thémis, Mnémosyne ou Dikè. Dans une célèbre inscription de Mytilène⁶⁸ – sur laquelle on reviendra sous peu – Dikè apparaît après Homonoia et avant *Epiteleia tōn agathōn*, « Accomplissement des bonnes choses », mais la longue séquence onomastique donne la prééminence, après les Douze Dieux, à Zeus *Hēraios*, donc au couple légitime et « définitif ».⁶⁹ La seule épouse à faire concurrence numériquement à Héra est Dionè, avec plus de 220 inscriptions provenant du sanctuaire de Dodone et associant Zeus *Naios* et Dionè. Mais, selon l'adage *non numerantur sed ponderantur* ; on a là un effet de sources et non le reflet d'une importance majeure. Si le sens de l'épithète *Naios* reste débattu,⁷⁰ ce qui ressort avec force, c'est que Dionè est une Zeus au féminin. La parenté s'exprime donc ici par la consonnance entre les théonymes, qui traduisent une sorte de dérivation du même au même.

Avec Héra, épouse et sœur de Zeus, les choses sont à la fois semblables et différentes. Mentionnée à ce stade 98 fois dans la base de données MAP avec Zeus, elle partage, comme Athéna, mais bien moins fréquemment qu'elle, une épithète com-

66. Dans l'inscription *IG France 154*, c'est Apollon qui est qualifié de « Guérisseur des maladies », mais à Pergame, Asclépios est une fois explicitement qualifié de « Médecin ».

67. Cette séquence onomastique renvoie probablement au cumul par un même individu de prétrises bien distinctes, de sorte que la portée de l'agencement ne doit pas être surévaluée.

68. *GHI 85A* (336-324 avant notre ère) : « Aux Douze Dieux et à Zeus *Hēraios* et à Zeus Roi et à Zeus De la Concorde et à la Concorde et à la Justice et à l'Accomplissement des bonnes choses ». Cf. Pironti, 2022 et *infra*, p. 62.

69. Cf. Pirenne-Delforge & Pironti, 2016.

70. Cf. Quantin, 2008. Voir aussi deux inscriptions présentant des variantes : « Ô Zeus De Dodone et Dionè Naia » (*I.Dodone Lhôte 92*) et « à Zeus *Pronaios* et à Dionè » (*I.Dodone Evangelidi 35A*).

mune avec son époux-frère ; il est *Olympios* et elle *Olympia*,⁷¹ lui *Meilichios*, elle *Meilichia*,⁷² lui *Teleios*, elle *Teleia*.⁷³ Gabriella Pironti et Vinciane Pirenne-Delforge ont écrit des pages éclairantes sur *L'Héra de Zeus*⁷⁴ et la capacité du couple divin à concrétiser et gérer le *telos*, c'est-à-dire à accomplir définitivement l'équilibre des puissances divines qui garantit la stabilité du *kosmos*. À Alexandrie, on rencontre une variante intéressante, avec « Zeus *Sôtēr* et Héra *Teleia* »,⁷⁵ ou à Panamara, « Zeus *Panamaros* et Héra *Teleia* ». ⁷⁶ Ensemble, comme ils sont *Olympioi*, ils sont aussi *Sôteres*. Il n'est pas rare que le lien de parenté s'entrelace avec une qualification qui fait référence au rang, à la *timē*, comme lorsqu'on s'adresse « à Zeus *Olympios* et à Sarapis et à Héra *Ourania* et aux autres dieux »⁷⁷ ou « à Zeus *Hypsistos* et Héra *Ourania* et à Asclépios et Hygie et à tous les dieux ». ⁷⁸ Les épithètes ne sont pas identiques, mais elles orientent vers la hauteur, l'éminence, donc la souveraineté incarnée par le couple. Pareillement, à Pergame, on sollicite « Héra *Basileia* et Zeus *Megistos* ». ⁷⁹ Ce même couple peut aussi se déployer dans l'espace, presque comme dans un miroir, entre Némée et Argos, sous la forme de Zeus *Nemeios* et Héra *Argeia*, deux puissances divines qui occupent la plaine argienne et se font face, dans une dynamique de compétition-collaboration qui n'est pas sans rappeler certains épisodes homériques. ⁸⁰

Le lien de parenté entre frères et sœurs – Zeus et Héra mis à part – ne s'exprime pas à travers des épithètes rédupliquées, ni à travers des attributs onomastiques sollicitant le champ relationnel, mais plutôt par le biais de qualifications complémentaires, comme lorsque sont mobilisés à Rhodes « Zeus *Sôtēr* et Poséïdon *Asphaleios* », ⁸¹ ou dans le prétendu « Décret de Thémistocle » de Trézène, « Zeus *Pankratēs* et Athéna

71. Maiuri, 1916, n° 3, pp. 136-137 (Rhodes, 250-150 avant notre ère) ; *I.Cret.* II, XXV, 3 (Soulia, I^{er} siècle avant notre ère). Ils sont aussi *Olympioi* ensemble à Cos : *IG XII.4*, 541 (II^e siècle de notre ère).

72. *I.Cret.* III, III, 14 (I^{er} siècle de notre ère).

73. *IG VII* 3217 (d'Orchomène, non datée).

74. Pirenne-Delforge & Pironti, 2016.

75. *CPI I* 6 (entre 112 et 75 avant notre ère).

76. *I.Stratonikeia* 208, 319, 324 (II^e-III^e siècle de notre ère).

77. *IG XII.4*, 541 (II^e siècle de notre ère).

78. *IG XII.4*, 543 (II^e siècle de notre ère). Ces deux séquences font partie de la même série de quatre dédicaces provenant de Cos, aussi du I^{er} siècle de notre ère, peut-être à la suite du tremblement de terre qui a frappé la cité sous le règne d'Antonin le Pieux ; dans les deux autres, on trouve Zeus et Héra *Olympioi* et encore Zeus *Hypsistos* et Héra *Ourania* (*IG XII.4*, 542 et 544).

79. *Pergamon Weihinschriften Neuedition*, p. 66 (époque impériale).

80. Weber-Pallez, 2022.

81. Konstantinopoulos, 1968, pp. 445-446 (eux deux seuls). Sur cette association voir Papazarkadas & Wallensten, 2020.

et *Nikē* et Poséidon *Asphaleios* ». ⁸² À Lindos, Déméter et Zeus, sœur/épouse et frère, sont ensemble *Karpophoroi*, ⁸³ mais, dans ce cas, comme dans d'autres sans doute, la parenté n'est probablement pas la clé de lecture principale, ni la seule, pour expliquer ce partage de compétences. ⁸⁴

5. DES ÉPITHÈTES THÉONYMIQUES POUR EXPRIMER LA PARENTÉ

Dans la sphère culturelle diverses épithètes dérivant d'un théonyme, comme *Areios/Areia* d'Arès, sont susceptibles d'exprimer des liens fonctionnels, mais peuvent-elles également renvoyer à la parenté ? ⁸⁵

Dans les sources littéraires, à commencer par Homère et Hésiode, la tribu qui réside sur l'Olympe est décrite comme une sorte de famille dysfonctionnelle, traversée par des conflits, tensions, intrigues, adultères, incestes, et autres troubles. Ces dysfonctionnements, qui se déploient en une multitude de variantes au niveau de la tradition mythique, ont considérablement contribué à une mauvaise compréhension des logiques de représentation du monde divin des Grecs, donnant lieu à l'accusation, à l'encontre des dieux, d'anthropomorphisme exacerbé et d'immoralité. Mais en vérité, ces épisodes font écho, dans la dimension narrative de l'épopée notamment, à la complexité du tissu relationnel des « panthéons » au sein desquels une puissance divine se définit *par rapport* aux autres ; ⁸⁶ cette dialectique se reflète évidemment dans les pratiques culturelles. Les nombreuses ramifications de la parenté divine offrent dès lors aux acteurs du culte une sorte de carte d'orientation permettant de guider le recours au divin de la manière la plus pertinente et avantageuse possible de manière à en amplifier l'efficacité.

Si, dans les cas examinés ci-dessus, la stratégie de dénomination vise à associer, dans la réitération d'une épithète ou dans le choix d'épithètes complémentaires, la figure paternelle de Zeus aux membres de sa famille, en soulignant le caractère privilégié de leur lien, dans les séquences onomastiques que nous aborderons à présent, l'invocation au père des dieux, assortie d'une épithète théonymique, vise à exprimer la

82. *GHI* 23, ll. 38-40.

83. *Clara Rhodos* 2, n° 48, pp. 210-211.

84. On se souvient cependant que c'est en vertu de la puissance nourricière de Déméter, qui peut empêcher le grain de lever (*Hymne hom. Déméter* 332-471), que Zeus intervient auprès d'Hadès pour trouver un compromis concernant Perséphone. L'intrigue de parenté n'est donc pas sans rapport avec cette qualification de *Karpophoroi*.

85. Cf. Sokolowski, 1972, p. 174, n. 11 ; Sissa & Detienne, 2000, p. 162, n. 46.

86. Detienne, 1997.

relation de parenté qu'il entretient avec une autre divinité. La formule la plus connue et la plus fréquente (aux moins dans les sources littéraires)⁸⁷ est celle qui se réfère à « Zeus Cronide », donc descendant de Cronos, une désignation qui évoque à la fois la filiation entre le père et son fils et le conflit pour la souveraineté qui les opposa, permettant au fils d'instaurer un nouvel ordre divin et de s'imposer sur les générations divines antérieures. Le même procédé est utilisé pour articuler le pouvoir divin de Zeus à celui de ses épouses, en l'occurrence Héra et Déméter, et à deux de ses enfants, non pas Athéna curieusement – Zeus n'est jamais qualifié d'*Athēnaios*⁸⁸ – mais Aphrodite et Arès.

Les cas que nous allons examiner sont complexes d'autant qu'il s'agit souvent d'*hapax* issus de témoignages isolés ; s'ils ont déjà suscité un certain intérêt,⁸⁹ on se propose ici de reprendre le dossier en prêtant davantage attention aux micro-contextes concernés, même s'ils s'avèrent fragmentaires ou laconiques. Comment ces informations contribuent-elles à une meilleure compréhension des stratégies relationnelles traduites par le biais d'une épithète théonymique, en particulier lorsque Zeus est ainsi connecté à d'autres divinités de son cercle familial ?

A) ZEUS HÉRAIOS

Notre itinéraire part d'Athènes, où, dans un calendrier sacrificiel daté de la première moitié du V^e siècle avant notre ère et parvenu de manière très fragmentaire, le nom de Zeus est suivi de l'adjectif *Hēraios*, « d'Héra ».⁹⁰ Cette séquence onomastique n'apparaît nulle part ailleurs en Attique, mais on notera qu'à cette puissance est destiné un porcelet au mois de Gamèlion, le septième de l'année, situé entre janvier et février. Son nom même le désigne comme le mois des mariages.⁹¹ Dans le calendrier du dème du Thorikos, pendant cette même période, on célébrait le *hieros gamos* entre Zeus et Héra, épouse et sœur du dieu souverain.⁹² On comprend, à la lumière de ce contexte,

87. La base de données MAP compte, à l'heure actuelle, seulement onze attestations de Zeus *Kronidēs*, outre une attestation de Zeus *Kronios* et deux de Zeus *Kroniōn*. Il s'agit, avant tout, d'éléments onomastiques poétiques.

88. Pour être précis, on trouve un Zeus *Athēnaios* dans une inscription de Velia, où on se réfère bien évidemment au Zeus des Athéniens : cf. *IG Velia* 6. Pour être exact, *Athēnaios* n'est, avec *Athēnōn* ou *Athēnaiōn*, qu'une des possibilités de résolution de l'abréviation AΘH lisible sur la pierre.

89. Sokolowski, 1972, p. 174, n. 11; Sissa & Detienne, 2000, p. 162, n. 46 ; Parker, 2005a, p. 42, n. 20 ; Versnel, 2011, pp. 114-115 ; Georgoudi, 2013 ; Pirenne-Delforge & Pironti, 2014.

90. *IG I³* 234, ll. 20-21.

91. Parke, 1977, p. 104.

92. *CGRN* 32 (= *NGLS* 1) ; selon le calendrier d'Erchia, le 27 du mois de Gamèlion, on sacrifiait à Héra, Zeus *Teleios*, Poséidon et *Kourotrophos* (*CGRN* 52, col. B, ll. 32-39 + col. Γ, ll. 38-41 + col. Δ, ll.

la portée du sacrifice adressé à Zeus *Hēraios*, le Zeus d'Héra. La puissance du père des dieux était célébrée à travers le lien d'alliance avec son épouse légitime et définitive, tout comme, durant le mois attique de Gamèlion, on célébrait les mariages humains et, grâce à eux, la constitution de nouveaux *oikoi* familiaux.⁹³ L'onomastique divine, en lien avec un temps fort du calendrier rituel, permet aux acteurs impliqués dans le culte de suggérer une imbrication favorable entre relations divines et relations humaines, au service du devenir de la cité.

L'harmonie, la cohésion familiale et l'aspiration à une descendance légitime, que Zeus *Hēraios* devait garantir et promouvoir au niveau de la famille nucléaire, trouvent un écho sur le plan civique dans le décret de la cité de Mytilène, daté du 332 avant notre ère, qu'on a déjà mentionné.⁹⁴ On peut contextualiser ce document dans le cadre des événements qui ont bouleversé la cité au temps de la reconquête par les Macédoniens.⁹⁵ Les premières lignes de ce texte expriment l'aspiration de la communauté à vivre en démocratie et font état d'un projet de réconciliation confié à une liste plutôt singulière de puissances divines : les Douze Dieux, suivis par Zeus *Hēraios* et *Basileus* et *Homonoios*, *Homonoia*, *Dikē* et *Epiteleia tōn Agathōn* (« Accomplissement des bonnes choses »). Zeus *Hēraios* se distingue, en position prééminente juste après les Douze Dieux, au sein d'une liste composite et complexe qui semble relier, dans une sorte de chiasme, différents éléments en jeu. La fonction de garant des unions et de la légitimité au sein de la communauté civique, que Zeus partage avec son épouse – il est qualifié de *Teleios*, elle de *Teleia*⁹⁶ –, trouve un écho dans sa capacité à réaliser les vœux pour le bien et l'intérêt général, bref l'*Epiteleia tōn agathōn*.⁹⁷ En qualité de souverain divin, Zeus *Basileus* est appelé à exercer la *Dikē*, tandis que son épithète d'*Homonoios* oriente vers la coopération, la concorde, l'*Homonoia*.⁹⁸ Ainsi voit-on

28-32). Cf. aussi Hésychios et Photios, s.v. « *hieros gamos* ».

93. Sur la protection accordée par Zeus et Héra à la protection de l'*oikos*, voir Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, p. 187.

94. Cf. *supra*, p. 58.

95. Cf. *supra*, n. 49. Pour une reconstruction de ces événements, cf. Labarre, 1996, pp. 23-26. Sur le culte d'*Homonoia*, Thériault, 1996, en part. sur cette inscription, pp. 19-20.

96. *IG XII.7*, 94 (Arkesinè d'Amorgos) ; *IG IV²* 1, 481 (Epidaure) ; *Diod.*, V, 73, 2-3 ; *Plut., Mor.* 264b ; *Paus.* VIII, 22, 2 (Stymphale), VIII, 31, 9 (Mégalo polis), VIII, 48, 6 (Tégée) et IX, 2, 7. Sur Zeus et Héra comme « puissances de l'accomplissement » et pour une analyse de la documentation, Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, pp. 184-187.

97. *Esch.*, *Ag.* 972-973 : « Zeus, Zeus par qui tout s'achève, achève mes souhaits, et songe bien à l'œuvre que tu dois achever » (trad. P. Mazon, *CUF*).

98. Pour une interprétation de ces inscriptions dans le cadre du langage du polythéisme, Pironti, 2022, pp. 78-80.

une cohorte articulée de puissances divines de l'ordre, de la concorde, de la justice et du bien-être mobilisée en faveur de la communauté nouvellement réunie des Mytiléniens, dans le but de réparer le tissu civique déchiré. La parenté de Zeus avec Héra, exprimée par l'épithète théonymique *Hēraios*, apparaît ici comme spécifiquement fonctionnelle à la constitution d'une « parenté civique », telle que la définit Nicole Loraux, une parenté nécessaire à la recomposition du corps des citoyens.⁹⁹

Un terme de comparaison utile provient d'un texte légèrement plus tardif, qui émane des citoyens d'une autre *polis* insulaire : la communauté de Nakonè¹⁰⁰ en Sicile occidentale, où les habitants ont mis en œuvre un système complexe de tirage au sort pour favoriser une « fraternisation » induite (*adelphothetia*), une procédure inédite, un *hapax* une fois encore, dans le but de dépasser, sous le signe de l'*homonoia*, une *diaphora* qui menaçait l'existence même de la cité. Comme les Nakoniens, les Mytiléniens, en adressant leurs vœux à un ensemble articulé de puissances divines conduites par le Zeus d'Héra, confient aux dieux la bonne réussite d'un processus de parenté métaphorique, placé sous le signe de la concorde, de la justice et de la souveraineté.

B) ZEUS DAMATRIOS

Dans l'île de Rhodes, sur l'acropole de Lindos, la double parenté de Zeus qui est mise en avant est celle qui l'unit à Déméter, elle aussi sœur et épouse du père des dieux. Sur une petite stèle, on rencontre précisément Zeus *Damatrios* en compagnie des *Damateres*. Le contexte est encore plus pauvre d'informations par rapport à celui que nous venons d'examiner, mais la valorisation des détails peut nous aider à comprendre la logique sous-tendant ce petit groupe divin et le rôle qu'a pu y jouer la relation de Zeus avec Déméter. Il s'agit d'un document daté du début du II^e siècle avant notre ère, portant le texte suivant :¹⁰¹

99. Loraux, 1997, p. 204 et Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, p. 211, qui soulignent que, dans ce contexte, « Zeus est maître de la concorde en tant qu'époux d'Héra ».

100. *I.Segesta* App. 3 avec bibliographie. La date de l'inscription est discutée. On a proposé soit la fin du IV^e siècle avant notre ère, soit les années 250-240. Sur le décret de Nakonè et la stratégie de recomposition après la *stasis* : Loraux, 1997, pp. 220-236. Sur le rôle de l'*homonoia* dans ce texte : Thériault, 1996, pp. 22-26.

101. *I.Lindos* I 183.

[Ἄ]λιαδᾶν
 Δαματέρων
 καὶ Διὸς
 Δαματρίου

« (Propriété) des Haliadai, (sanctuaire) des *Déméters* et de Zeus *Damatrios* ». ¹⁰²

D'un point de vue stylistique, on a affaire à une anaphore, à savoir la répétition et l'amplification du nom de Déméter dans le recours au pluriel et à l'épithète *Damatrios*. Les Haliadai (ou Héliades) qui sont mentionnés au début figurent aussi dans un passage de la *Chronique de Lindos*, en tant que *phylē*.¹⁰³ Ils semblent être liés au passé lointain de la région, celui des premiers habitants de l'île, les Telchines, dont Halia – comme nous le raconte Diodore – était la sœur ; unie à Poséidon, elle avait donné naissance à six garçons et une fille appelée Rhodos.¹⁰⁴ Le dieu Hélios en tomba amoureux. Comme le dieu fit aussi disparaître les zones marécageuses de l'île, permettant à la terre d'engendrer des hommes, les Héliades et d'autres peuples autochtones lui attribuèrent des honneurs en tant que progéniteur.¹⁰⁵ Or, bien que les informations dont nous disposons ne permettent que quelques spéculations, on s'arrêtera sur le choix de la tribu des descendants d'Hélios d'honorer Zeus *Damatrios* en même temps que les *Damateres*. Cette configuration renvoie en effet à la mémoire d'un épisode dramatique de la geste de Déméter, relatée par les *Hymnes homériques*, dans lesquels il est question d'une quête désespérée de la déesse qui ignorait le sort de sa fille, Korè, et de l'intervention d'Hélios qui lui donna une réponse, désignant Zeus comme responsable (*aitios*) de l'enlèvement, car il avait destiné la jeune fille à Hadès comme épouse.¹⁰⁶ La dévotion des Héliades de Rhodes à l'égard de Déméter peut ainsi rappeler l'ancienne solidarité manifestée par le dieu solaire, mais aussi le rôle d'arbitre qu'il avait joué dans le conflit, en soutenant la décision de Zeus, père de Korè, frère et époux de Déméter,¹⁰⁷ et en encourageant la déesse à renoncer à son ressentiment pour accepter que sa fille ait pour époux son frère Hadès qui, aux dires d'Hélios, n'était pas indigne d'elle.¹⁰⁸ On pourrait de la sorte expliquer la déclinaison

102. Trad. S. Lebreton (DB MAP A#16585).

103. *I.Lindos* I, 2, B1, l. 93.

104. Diod., V 55-56.

105. Sur l'organisation phylétique de Rhodes, voir Maillot, 2008.

106. *Hymne hom. Déméter* 78.

107. Hés., *Th.* 912-914.

108. *Hymne hom. Déméter* 42 et 76-85.

au pluriel du théonyme, *Damateres*, qui évoquerait soit les multiples visages de la déesse,¹⁰⁹ à la fois en conflit et en harmonie avec Zeus, soit la dyade symbiotique que forment la mère et sa fille.¹¹⁰ Cette séquence onomastique rhodienne pourrait renvoyer au passé très lointain de l'introduction de l'agriculture chez les hommes, dans l'espace d'un sanctuaire où se manifestait la recherche de prestige et d'autoreprésentation de la part des descendants locaux d'Hélios, dont les ancêtres, selon Diodore, dépassaient les autres hommes en culture et en astrologie mais n'étaient, par contre, guère versés dans l'usage du feu et la cuisson des viandes.¹¹¹

c) ZEUS APHRODISIOS

Après les épithètes théonymiques construites sur les noms des épouses de Zeus, le moment est venu d'analyser celles qui impliquent les noms de ses descendants. À Paros, sur une base datée de la fin du III^e siècle avant notre ère, figure une dédicace émanant d'un collègue de six stratèges suivis d'un *grammateus* et adressée à un intéressant quartet divin, composé d'Aphrodite, Zeus *Aphrodisios*, Hermès et Artémis *Eukleia*.¹¹² La nature du contexte est inconnue, mais l'on peut avancer quelques hypothèses sur le mobile des magistrats de Paros qui sollicitent cette configuration inédite de puissances divines. Il s'agit certainement, à la lumière du statut des dédicants, d'un contexte lié au fonctionnement de la *polis*, dans lequel Aphrodite est reconnue comme une déesse disposant de la capacité d'assurer la concorde et l'harmonie dans l'exercice de la fonction publique.¹¹³ Pour quelle raison est-elle suivie d'un Zeus *Aphrodisios* ? Selon la tradition homérique, qui diffère sur ce point du témoignage hésiodique, Aphrodite est la fille du Cronide et de Dionè. Au chant V de l'*Illiade*, Zeus lui reconnaît une compétence spécifique dans les *erga gamoio*, les « œuvres du

109. La multiplicité des visages de Déméter est au cœur de la thèse soutenue en 2022 à Paris par Emmanuelle Palermi : « *Visages* » de Déméter : *masques, dédoublements, colères. À partir de quelques configurations arcadiennes*, sous la direction de Renée Koch Piettre et Dominique Jaillard. C'est notamment le cas à Telpousa, où s'articulent une Déméter Érinys (« Furie ») et une Déméter *Lousia* (« Lavée », donc purifiée et apaisée).

110. Pour une interprétation des *Damateres* comme hétéronyme du couple Déméter et Korè, cf. Price, 1971 ; Pugliese Carratelli, 1981 (=1990b).

111. Diod., V 56-57.

112. IG XII.5, 220, ll. 1-3. À Paros, en outre, Artémis *Eukleia* apparaît aussi dans le célèbre *temenos* consacré à Archiloque par Mnesiépès au terme d'une séquence également complexe de divinités comprenant Zeus *Hyperdexios*, Athéna *Hyperdexia*, à Poséidon *Asphaleios* et Héraclès (Clay, 2004, II, pp. 104-110, E1, Col. II, ll. 5-6). Sur cette inscription comme sur le rôle d'*Eukleia* dans la vie publique et privée, voir maintenant Sassù, 2022.

113. Pirenne-Delforge, 1994, p. 406.

mariage », ¹¹⁴ ce qui n'implique en aucune façon qu'il s'agisse d'une compétence systématique et exclusive. La présence, aux côtés d'Aphrodite et de Zeus *Aphrodisios*, du dieu Hermès n'étonne guère dans la mesure où il est parfois associé à Aphrodite dans la célébration des moments de transition de l'adolescence à l'âge adulte.¹¹⁵ Ces deux divinités partagent en outre, quoique de façon différente, la sphère de la persuasion, de la communication et de la parole.¹¹⁶ Quant à Artémis, qui est également liée à la délicate et stratégique phase du passage à l'âge adulte, c'est elle que les femmes s'adressaient pendant les douleurs de l'accouchement.¹¹⁷ Plutarque affirme par ailleurs qu'en tant que *Eukleia*, elle est souvent célébrée dans les places publiques, dans les lieux de la délibération, de mise en commun des décisions et de construction de la mémoire civique, des espaces où résonnent le *kleos*, la « bonne renommée » des hommes.¹¹⁸ L'épithète *Eukleia* renvoie donc à cet horizon de la vie sociale, en qualifiant celle qui célèbre les actes de courage, les épreuves de force et de résistance, et les exploits militaires. À Artémis *Eukleia*, en Béotie, les garçons et les filles avaient l'habitude de sacrifier avant de se marier.¹¹⁹ Mettre ensemble tous ces éléments permet de formuler une interprétation convaincante. Les magistrats visaient par ce biais à favoriser la bonne santé et la bonne réputation de la cité, donc aussi la concorde interne. Dans les cités grecques, le célibat était souvent interdit par la loi parce qu'il était essentiel d'avoir des forces nouvelles pour protéger la cité, de sorte que le mariage et la procréation ont fini par apparaître comme un devoir civique, apte à procurer valeur et *kleos*.¹²⁰ Un Zeus, agissant dans le domaine d'Aphrodite, dont la capacité d'enchantement touchait même le souverain des dieux,¹²¹ était donc tout à fait pertinent pour participer au développement harmonieux de la cité de Paros, où stratèges et magistrats pouvaient avoir tout intérêt à solliciter des Olympiens la concorde civique et l'émergence d'une jeunesse prête, à travers le mariage, à donner des enfants et à soutenir la *polis*.¹²²

114. Hom., *Il.* V 427-430. Pour une analyse complète de ce passage et de son rôle dans la trame narrative de l'*Illiade*, cf. Pironti, 2007, pp. 210-231.

115. Pironti, 2007, p. 194.

116. Pirenne-Delforge, 1994, pp. 406-407. Sur le couple Aphrodite-Hermès, voir aussi CGRN 229 = *IG* XII.2, 73 et *IG* XII.6, 597.

117. Selon Plut., *Mor.* 264b, Artémis figure, avec Zeus *Teleios*, Héra *Teleia*, Aphrodite et Peitho, parmi les cinq divinités dont les couples avaient besoin pour se marier. Cf., sur ce passage, Calame, 1983b, pp. XVII-XVIII.

118. Soph., *OT* 161 et Plut., *Arist.* XX 4-5.

119. Plut., *Arist.* XX 4-5.

120. Brulé, 2001, pp. 199-204.

121. *Hymne hom. Aphrodite* 36-39.

122. Cf. Pirenne-Delforge, 1994, pp. 403-406.

D) ZEUS AREIOS

Le dernier cas à examiner est celui de Zeus *Areios*, associant Zeus à son fils Arès, une connexion pour laquelle on possède davantage d'éléments. Sur une monnaie d'Asie Mineure de l'époque d'Hadrien, portant la légende Zeus *Areios*, le dieu est représenté debout, avec une lance et un bouclier.¹²³ Plutarque mentionne un Zeus *Areios* auquel les Épirotes avaient l'habitude d'adresser des sacrifices, lorsqu'ils prêtaient des serments.¹²⁴ Mais le passage le plus riche en informations se trouve dans le livre V de la *Périégèse* de Pausanias, qui porte sur un Zeus *Areios* figurant parmi les divinités auxquelles étaient consacrés les autels des Éléens.¹²⁵ Près de l'autel d'Alphée, Pausanias signale un autre autel considéré comme la propriété d'Héphaïstos par certains,¹²⁶ alors que d'autres estimaient qu'il appartenait à Zeus *Areios* ; ils soutenaient que, sur celui-ci, le roi Oinomaos avait sacrifié avant de participer à la course de chars contre les prétendants d'Hippodamie, sa fille. On connaît l'histoire : Oinomaos passait pour être le fils d'Arès et avait consulté un oracle sur sa mort, apprenant ainsi que sa fin arriverait au moment du mariage de sa fille Hippodamie. C'est pourquoi, utilisant les armes et les chevaux que lui avait donnés Arès,¹²⁷ il défia les prétendants de sa fille dans une course de chars et les tua l'un après l'autre. Or, avant de commencer chaque compétition, il sacrifiait un bélier à Zeus.¹²⁸

Il fallut attendre le pacte entre Pélops et Myrtilos, l'aurige d'Oinomaos, pour mettre fin à cette spirale de meurtres, ce qui condamna le roi à mort et déclencha l'*aition* légitimant l'institution des Jeux Olympiques. La présence d'un autel de Zeus *Areios* à Olympie est donc tout à fait intelligible, non seulement en raison du rapport de filiation d'Oinomaos avec Arès, mais aussi de la contiguïté que le fils du Cronide entretenait avec la sphère de la compétition dans ce territoire. Il est en effet représenté sur le coffre de Cypsélos en compagnie d'*Agōn*.¹²⁹ L'épithète polysémique d'*Areios* qui renvoyait assurément au nom d'Ares, mais qui était aussi étymologiquement lié à l'adjectif *areïōn*, le comparatif d'*agathos*, signifiant « meilleur »,¹³⁰ est d'ailleurs parta-

123. RPC III 2208.

124. Plut., *Pyrrh.* V 5.

125. Paus., V 14, 6.

126. Parker, 2005b, p. 220, sur la base d'une autre inscription où l'on mentionne un Zeus Arès (*IPark* 15, ll. 58-59, 64-65, 77-78 et 83-84), considère que Zeus *Areios* n'est qu'un « développement tardif » et qu'il s'agit d'une exception.

127. Apollod., *Ep.* II 4.

128. Diod., IV 73.

129. Paus., V 20, 3.

130. Chantraine, 2009, s.v. « ἀρείων »; Jost, 1985, pp. 234-234 ; Georgoudi, 2013, p. 40.

gée avec d'autres divinités féminines cette fois. On connaît, en effet, plusieurs attestations d'Athènes *Areia*, parmi lesquelles la plus connue est celle qui figure dans le serment des éphèbes athéniens, où elle constitue une espèce de binôme indissoluble avec Arès.¹³¹ Son nom figure aussi à l'intérieur d'autres serments et il est toujours précédé par celui d'Arès.¹³² Une dévotion particulière à cette déesse est attestée en Attique et à Platées, en Béotie.¹³³ Par contre, à Sparte, on connaît, par le biais de Pausanias, une Aphrodite *Areia*, trônant sur l'acropole de Sparte.¹³⁴

Si, dans ces derniers cas, le contexte oriente vers une déclinaison guerrière des deux déesses, en ce qui concerne le Zeus *Areios* d'Olympie, c'est le lien de parenté entre père et fils qui l'emporte, nous offrant une grille de lecture de l'empreinte relationnelle dont cette séquence onomastique était la trace. C'est une des occasions où le lien brachylogique exprimé dans cette dénomination divine parvient à articuler parenté et fonctionnalité, qui agissent de concert comme une caisse de résonance.

6. CONCLUSIONS

On aurait pu ou dû encore envisager ici des éléments onomastiques exprimant un lien d'ascendance comme Cronide, Ouranide, Léoïde, Atlantide, Néréide, Alcéide..., mais ils sont relativement transparents et mériteraient peut-être une autre enquête. Leur usage est d'ailleurs surtout poétique, ou pour le moins littéraire, sans référence particulière à la pratique culturelle. En revanche, dans les cas que nous venons d'analyser et qui touchent au cercle familial de Zeus, la parenté se traduit par une sorte d'affinité élective, exprimée dans l'onomastique à travers plusieurs stratégies : le partage d'un même attribut onomastique, qui souligne un partage de fonctions ou de modes d'action, l'articulation d'attributs onomastiques différents, mais fonctionnellement proches, traduisant une prise en charge conjointe de l'action divine, ou encore l'attribution d'une épithète théonymique qui finit par attirer Zeus – qui est le seul à pouvoir être appelé à la fois *Hēraios*, *Damatrios* ou *Aphrodisios*¹³⁵ – dans

131. *GHI* 88, ll. 2-3 et 19.

132. *IG* II³ 1, 912, ll. 87-88 ; *Agora* XVI 115+, fr. A, ll. 6-7 ; *I.Smyrna* 573, II.1, ll. 60-61 et 70-71 ; *I.Pergamon* I, 13, ll. 23-25 et 52-54 ; *SEG* XVI 524, ll. 2-4 ; *I.Ilion* 45 B, ll. 30-31 ; *SEG* XXXI 628 (= XXXVIII 603), B ll. 5-6.

133. Paus., I 28, 5 ; IX 4, 1 et Plut., *Arist.* XX 3.

134. Paus., III 17, 2. Pour une analyse de ces figures divines, cf. Georgoudi, 2013, pp. 35-40.

135. Le seul dieu masculin avec lequel Zeus semble partager l'épithète d'*Areios* est Dionysos, qui apparaît seulement dans deux témoignages : dans le contexte très fragmentaire d'une inscription (*IosPe* IV, 199 = *CIRB* 15) de *Panticapaeum*, colonie milésienne dans le Bosphore, datée au IV^e siècle avant

la sphère d'action de ses proches et colorer, par un indice relationnel, la nature de ses compétences. Les contextes examinés témoignent en tout cas d'une grande souplesse et d'une réelle variété dans le maniement des solutions possibles, confirmant la prégnance de la notion d'agentivité dans l'onomastique divine et dans les cultes en général. Le lien de parenté, souligné par la désignation retenue, agit alors comme une sorte de révélateur des attentes et des intentions des instances humaines. Loin de pouvoir être réduit à une vision anthropomorphique de la grande « famille » divine, les relations de parenté témoignent de la complexité des modes de représentation du divin, que Nicole Belayche a si fructueusement mis en lumière.¹³⁶

notre ère et dans une séquence poétique des plusieurs attributs onomastiques dans un hymne consacré à Dionysos Storax dans le recueil des *Hymnes Orphiques* (H.O. XXX 4).

136. La référence est évidemment à cette aventure intellectuelle et humaine passionnante qu'a été le projet FIGVRA. *La représentation du divin dans le monde grec et romain* (2008-2011), animé de main de maître par Nicole Belayche. Cf., à ce propos, Belayche & Dubois, 2008 ; Belayche & Pirenne-Delforge, 2015.

BIBLIOGRAPHIE

- Aurigny, Hélène & Durvy, Cécile (éds.) (2021). *Artémis près d'Apollon*. Kernos Suppl., 37. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Belayche, Nicole *et alii* (éds.) (2005). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*. Turnhout : Brepols.
- Belayche, Nicole & Dubois, Jean-Daniel (éds.) (2008). *Pratiques religieuses comparées et représentation du divin en Grèce et à Rome. Mythos. Rivista di Storia delle religioni*, 2. Sciascia : Palermo.
- Belayche, Nicole & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (2015). *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Bonnet, Corinne *et alii* (2018). « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées » (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 84.2, pp. 567-591.
- Bonnet, Corinne *et alii* (éds.) (2022). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Bonnet, Corinne & Pironti, Gabriella (2022). Athéna *Obrimopatṛē* (« Au père puissant »). Les dieux d'Homère au prisme de la parenté. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2022.1, pp. 291-308.
- Bresson, Alain *et alii* (éds.) (2006). *Parenté et société dans le monde grec, de l'Antiquité à l'âge moderne*. Bordeaux : Ausonius.
- Brulé, Pierre (2001). *Les femmes grecques à l'époque classique*. Paris : Hachette.
- Brulé, Pierre (2005). Le polythéisme en transformation : les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e-II^e siècles). In Belayche *et al.*, 2005, pp. 143-173.
- Brulé, Pierre (2006) [2007]. La parenté selon Zeus. In Bresson *et al.*, 2006, pp. 97-119 ; repris dans Brulé, 2007, pp. 429-452.
- Brulé, Pierre (2007). *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Brulé, Pierre (2016). Sur la *Dios kourē*. *Pallas*, 100, pp. 33-57.
- Bruneau, Philippe (1970). *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. BEFAR, 217. Paris : De Boccard.
- Calame, Claude (éd.) (1983a). *L'amore in Grecia*. Bari : Laterza.
- Calame, Claude (1983b). Eros inventore e organizzatore della società greca antica. In Calame, 1983a, pp. IX-XL.
- Carbon, Jan-Matthiew & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (sous presse). *Dieux des Grecs et dieux des autres, rituels grecs et d'ailleurs. Autour de l'inscription de Marmarini (CGRN 225)*. Liège : Kernos Supplément.
- Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris : Klincksieck.

- Clay, Diskin (2004). *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Cusumano, Nicola (2006). Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios. *Métis*, 4, pp. 165-192.
- de Rapper, Gilles & Sintès, Pierre (éds.) (2008). *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes : École française d'Athènes.
- Detienne, Marcel (1997). Expérimenter dans le champ des polythéismes. *Kernos*, 10, pp. 57-72.
- Durvy, Cécile & Moretti, Jean-Charles (2021). Le culte d'Artémis dans les inscriptions de Délos. In Aurigny & Durvy, 2021, pp. 117-135.
- Georgoudi, Stella (2013). L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques. *Eugesta*, 3, pp. 25-42.
- Gillis, Anne-Catherine (2021). *Des dieux dans le four. Enquête archéologique sur les pratiques religieuses du monde artisanal en Grèce ancienne*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Grand-Clément, Adeline, Pironti, Gabriella & Bonnet, Corinne (éds.) (sous presse). *Les dieux d'Homère, IV. Généalogies et parentés*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Haysom, Matthew & Wallensten, Jenny (éds.) (2011). *Current Approaches to Religion in Ancient Greece. Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute (Athens, 17-19 April 2008)*. Stockholm : Svenska institutet i Athen.
- Héritier, Françoise (2003). Une anthropologie symbolique du corps. *Journal des africanistes*, 73.2, pp. 9-26.
- Ingarao, Giovanni (2020). Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dèi greci. *Ἦρωος. Ricerche di Storia Antica*, 12, pp. 248-269.
- Jim, Theodora S.F. (2022). *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*. Oxford : Oxford University Press.
- Jost, Madeleine (1985). *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. École française d'Athènes : Études Péloponnésiques, 9. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Konstantinopoulos, Gregory (1968). *Ἀνασκαφαὶ εἰς τὴν πόλιν τῆς Ρόδου*. *Archaiologikon Deltion*, 23.B, pp. 432-448.
- Labarre, Guy (1996). *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale*. Paris : De Boccard.
- Lebreton, Sylvain (2015). Zeus *Polieus* à Athènes. Les Bouphonies et au-delà. *Kernos*, 28, pp. 85-110.
- Lebreton, Sylvain (2024). *Zeus d'Athènes. Polythéisme et paysages onomastiques*. *Kernos suppl.*, sous presse.
- Lebreton, Sylvain (sous presse). Artémis *Phulakē* et Apollon *Pulouchos* (CGRN 225 A, l. 16-17). Un couple inédit ? In Carbon & Pirenne-Delforge, sous presse.
- Lebreton, Sylvain & Bonnet, Corinne (2019). Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms*. *Kernos*, 32, pp. 267-296.
- Loroux, Nicole (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris : Payot.

- Maillot, Stéphanie (2008). Trois constructions de l'autochtonie dans la Rhodes hellénistique. In de Rapper & Sintès, 2008, pp. 297-309.
- Maiuri, Amedeo (1916). Nuove iscrizioni greche dalle Sporadi meridionali. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, 2, pp. 133-179.
- Michel, Anaïs (2020). *Chypre à l'épreuve de la domination lagide*. Testimonia épigraphiques sur la société et les institutions chypriotes à l'époque hellénistique. BEFAR, 393. Athènes : École française d'Athènes.
- Palamidis, Alaya (2024). The Names of Greek Gods. Divine Signs or Human Creations?. In Palamidis & Bonnet, 2024, pp. 591-620.
- Palamidis, Alaya & Bonnet, Corinne, avec la collaboration de Bernini, Julie, Nieto Izquierdo, Enrique & Pérez Yarza, Lorena (éds.) (2024). *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Papazarkadas, Nikolaos & Wallensten, Jenny (2020). Religion and Family Politics in Hellenistic Kalaureia. Three New Inscriptions from the Sanctuary of Poseidon. *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*, 13, pp. 139-164.
- Parke, Herbert William (1977). *Festivals of the Athenians*. London : Thames & Hudson.
- Parker, Robert (2005a). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford : Oxford University Press.
- Parker, Robert (2005b). Artémis Ilithye et autres. Le problème du nom divin utilisé comme épiclèse. In Belayche *et al.*, 2005, pp. 219-226.
- Paul, Stephanie (2010). À propos d'épiclèses « trans-divines » : le cas de Zeus et d'Athéna à Cos. *Archiv für Religionsgeschichte*, 12.1, pp. 65-82.
- Paul, Stephanie (2013). *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Kernos supplément, 28. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Athènes & Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (2005). Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania. In Belayche *et al.*, 2005, pp. 271-290.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (2020). *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*. Paris : Collège de France & Les Belles Lettres.
- Pirenne-Delforge, Vinciane & Pironti, Gabriella (2014). Héra et Zeus à Lesbos. Entre poésie lyrique et décret civique. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 191, pp. 27-31.
- Pirenne-Delforge, Vinciane & Pironti, Gabriella (2016). *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*. Paris : Les Belles Lettres.
- Pironti, Gabriella (2007). *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*. Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Pironti, Gabriella (2022). De la « liste » à la « configuration » de puissances divines : réflexions sur les « formes élémentaires » du polythéisme en pays grec. *Archiv für Religionsgeschichte*, 24, pp. 77-95.
- Pisano, Carmine (sous presse). "Figli e allievi di Zeus" : i *basileis* omerici tra clan e lignaggio. In Grand-Clément, Pironti & Bonnet, sous presse.

- Plassart, André (1928). *Exploration Archéologique de Délos, XI. Les Sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe*. Paris : de Boccard.
- Price, Theodora Hadzisteliou (1971). Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought. *The Journal of Hellenic Studies*, 91, pp. 48-69.
- Pugliese Carratelli, Giovanni (1981). Cereres. *La Parola del Passato*, 36, pp. 367-372 (= Pugliese Carratelli, 1990b).
- Pugliese Carratelli, Giovanni (1990a). *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*. Bologna : Il Mulino.
- Pugliese Carratelli, Giovanni (1990b). Cereres. In Pugliese Carratelli, 1990a, pp. 295-300 (= Pugliese Carratelli, 1981).
- Quantin, François (2008). Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les *oikoi*, Zeus *Naios* et les *Naia*. *Kernos*, 21, pp. 9-48.
- Sassù, Alessio (2022). Alla ricerca della "Buona Fama". Eukleia tra epiclesi di Artemide e teonimo indipendente. In Bonnet *et al.*, 2022, pp. 233-246.
- Sissa, Giulia & Detienne, Marcel (2000). *The Daily Life of Greek Gods*. Stanford : Stanford University Press.
- Sokolowski, Franciszek (1972). Divine Honors for Antiochos and Laodike at Teos and Iasos. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, pp. 171-176.
- Thériault, Gaétan (1996). *Le culte d'« Homonoia » dans les cités grecques*. Lyon & Québec : Maison de l'Orient Méditerranéen & Les Éditions du Sphinx.
- Versnel, Henk S. (2011). *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Religions in the Graeco-Roman World, 173. Leyde & Boston : Brill.
- Wallensten, Jenny (2011). Apollo and Artemis. Family Ties in Greek Dedicatory Language? In Haysom & Wallensten, 2011, pp. 23-40.
- Weber-Pallez, Clémence (2022). Une histoire territoriale d'Argos hellénistique et romaine par le prisme de deux sanctuaires extra-urbains. *Pallas*, 120, pp. 135-165.
- Wilgaux, Jérôme (sous presse). Étudier des régimes de parenté en Grèce ancienne : une relecture de l'*Odyssée* d'Homère et de la *Théogonie* d'Hésiode à l'aune des *new kinship studies*. In Grand-Clément, Pironti & Bonnet, sous presse.

LITANIES, PARENTÉ ET JEUX DE RÔLES.
LES DIEUX EN RÉSEAUX DANS LES TRAITÉS
THÉRAPEUTIQUES LATINS

LITANIES, KINSHIP AND ROLE-PLAYING GAMES.
THE GODS IN NETWORKS IN LATIN
THERAPEUTIC TREATIES

NICOLAS CORRE

UMR 8210 ANHiMA – UMR 6566 CREAAH
nicolas.corre@ac-rennes.fr

RÉSUMÉ

Nous nous sommes intéressés aux interactions divines dans un cadre spécifique, celui des charmes en langue latine conservés dans les traités médicaux de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen-Âge. Dans certains cas particuliers, et relativement rares, les thérapeutes invoquent plusieurs entités

ABSTRACT

I am interested in divine interactions in the specific context of the Latin charms preserved in medical treatises from Late Antiquity and the Early Middle Ages. In precise and relatively rare cases, therapists invoke several superior entities, who may be brought to collaborate temporarily and

supérieures qui peuvent être amenées à collaborer temporairement et à s'insérer ainsi au sein de différents types de réseaux. Tout d'abord, l'orant peut s'adresser classiquement sous la forme d'une litanie à de multiples divinités. Les auteurs des prières font aussi preuve d'inventivité : des entités supérieures créées pour l'occasion peuvent être chargées de puissance grâce à leur inscription au sein de réseaux de parenté. Cette généalogie assure leur efficacité, mais permet aussi de dessiner le profil complexe de ces divinités. Enfin, le recours à des « jeux de rôle » est sans doute ce qui est le plus caractéristique de ces rituels. Dans ce cas, les dieux sont mis en action dans le présent par le biais d'allusions à leurs exploits passés. Leur identité varie en fonction du rôle assigné par le metteur en scène.

thus integrate into different types of networks. First, in the most traditional way, the praying person addresses several deities in the form of a litany. In more original cases, superior entities invented for the occasion are endowed with power through their incorporation into a kinship network. This genealogy not only ensures their effectiveness, but also helps to define the complex profile of these divinities. Finally, the use of “role-playing” is undoubtedly the most characteristic aspect of these rituals. In this case, the gods are put into action through allusions to their past exploits, with the hope to (re)activate their power in the present. Their identity varies according to the role assigned by the ritual agent.

MOTS CLÉS

Divinités ; Généalogie ; Incantations ; Litanies ; Religion romaine ; Réseaux.

KEYWORDS

Deities; Genealogy; Incantations; Litanies; Networks; Roman Religion.

Fecha de recepción: 14/04/2023

Fecha de aceptación: 26/04/2024

JEAN-PIERRE VERNANT AFFIRMAIT QU'UNE PUISSANCE DIVINE n'a d'être que par le réseau relationnel qui l'unit au système divin dans son ensemble.¹ Si les spécialistes du polythéisme grec ont bien retenu cette leçon, des chercheurs comme Georges Dumézil ont montré que cette intuition est généralisable au monde romain.² L'étude de Nicole Belayche consacrée au dieu Janus est emblématique à cet égard : l'exégèse d'un nom de dieu combinait à la fois « étymologie, traditions rituelles, représentations imagées et traditions mythiques ». Les multiples occurrences d'un théonyme forment ainsi un réseau qui renseigne sur l'identité d'une puissance divine.³ N. Belayche a donc bien eu recours au concept de réseau dans ses travaux consacrés aux dieux de Rome et du monde romain, mais surtout, elle a redéfini cet outil heuristique : de « relationnel », le réseau doit aussi être conçu en termes de pratiques et de contextes particuliers d'utilisation. L'étude des réseaux divins a donc pour objet de mettre en avant les différentes facettes des identités ou des compétences des entités supérieures, et ces relations peuvent ainsi être étudiées dans le cadre de contextes particuliers d'utilisation.⁴ Comme l'a souligné N. Belayche, « dans une conception polythéiste, c'est l'étude des relations entre figures divines qui permet de dessiner les formes de représentation du monde divin, dans son ensemble en

1. Cf. Bonnet, Belayche & Albert Llorca, 2017.

2. Au sein d'une très riche bibliographie, on peut consulter Dumézil, 1974 et 1986. Un état de la question a été récemment dressé par Berthelet & Van Haepren, 2021, pp. 7-13.

3. Belayche, 2017.

4. Belayche, 2021.

même temps que pour chacune de ses composantes ».⁵ Yann Berthelet et Françoise Van Haepereen proposent d'ailleurs d'appliquer systématiquement cette approche à l'ensemble des dieux de Rome et du monde romain.⁶

Inspiré par le travail de Henk S. Versnel consacré à la poétique des charmes, et en recourant au même corpus, nous nous sommes intéressés aux interactions divines dans un cadre spécifique, celui des incantations iatro-magiques.⁷ Parmi les 250 prières relevées par R. Heim en 1892 dans différents traités thérapeutiques (auxquelles il faut rajouter les 60 textes supplémentaires collectées par Alf Önnersfors), la grande majorité des *incantamenta latina* datent de la fin de l'Antiquité et ont été continuellement recopiés pendant tout le Moyen-Âge. La plupart du temps, les incantations ont recours à des noms barbares ou font appel à une divinité dont le nom même est porteur d'efficacité.⁸ Dans certains cas particuliers et relativement rares, certains thérapeutes mentionnent plusieurs entités supérieures qui peuvent être amenées à collaborer temporairement. Dans le cadre du polythéisme, les divinités ne sont en fait jamais isolées : « elles se trouvent toujours engagées dans des réseaux, au sein desquels leur fonction prend toute leur signification ».⁹ Mais quels sont les différents réseaux observables au sein des incantations thérapeutiques ? Et dans quelle mesure la représentation des dieux dans un cadre non normatif peut-elle être considérée comme originale par rapport à ce que nous apprennent les poètes ou les pratiques traditionnelles de la religion publique romaine ? Que nous apprennent ces réseaux spécifiques sur les qualités des dieux évoqués, leurs modes et leur champs d'action ?

Les prières que nous nous proposons d'étudier nous montrent que différents types de réseaux se dégagent : de la manière la plus classique, l'orant peut s'adresser sous la forme d'une litanie à un certain nombre de divinités. L'action concertée et commune de ces divinités assure la guérison du malade, mais chacune d'entre elles possède son propre domaine d'activité ou un mode d'intervention qui lui est particulier et permet de la définir. Il s'agit d'un mode de construction du divin que l'on retrouve fréquemment dans le cadre rituel traditionnel. Là-dessus, les prières

5. Belayche, 2010, p. 165.

6. C'est notamment le sens de l'ouvrage collectif dirigé par Berthelet & Van Haepereen, 2021.

7. Versnel, 2015. Les formules iatomagiques sont surtout représentées au sein du corpus des papyrus grecs magiques. Comme le précise Haro Sanchez, 2010, p. 132, elles se caractérisent par l'identification d'un objectif tel que la guérison d'une maladie, l'invocation d'un assistant surnaturel, des *voces magicae*, l'identification du bénéficiaire et/ou l'indication d'un rituel. Cela n'empêche pas l'opérant d'accompagner le rituel par des traitements proprement médicaux.

8. Heim, 1892 ; Önnersfors, 1988.

9. Scheid, 2013-2014, p. 471.

dites magiques ne font guère preuve d'originalité, même si certains thérapeutes manifestent une capacité de « bricolage » parfois surprenante en faisant appel aux traditions religieuses des différentes cultures qui se côtoyaient au sein de l'Empire gréco-romain.¹⁰ La chaîne de transmission de ces incantations a aussi permis de multiples interpolations et recompositions au cours du temps. Dans certains cas, les plus originaux sans doute, des entités supérieures inventées pour l'occasion peuvent être chargées de puissance grâce à leur inscription au sein d'un réseau de parenté. Cette généalogie assure leur efficacité, mais permet aussi de dessiner le profil complexe de ces divinités. Enfin, le recours à un « référentiel mythique » est sans doute ce qui caractérise le plus ces rituels thérapeutiques.¹¹ Sur un mode comparable à celui des *historiolae*, les allusions aux exploits passés des dieux permettent de les mettre en action dans le présent.¹²

1. LITANIES DIVINES ET MASSES DÉMONIAQUES

Dans le cadre de la religion publique romaine, les prières peuvent à l'occasion invoquer un certain nombre de divinités, Mars ou les Mânes, entités individuelles ou collectives. Et comme le montre l'exemple du *carmen* de *deutio*, chacune de ces divinités est alors inscrite dans un réseau de relations sociales. Elles sont divinités en tant que membres d'une communauté spécifique, et non en tant que créateurs face à une créature.¹³ Les enchantements latins s'inspirent bien de ce modèle, mais en partie seulement, et de manière très superficielle.

10. Lévi-Strauss, 1962, p. 27 : « Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord" ». Cf. Mélice, 2009, p. 83.

11. Frankfurter, 2001, p. 463. Sur le genre de l'*historiola*, cf. Önnersfors, 1993, pp. 190-191 ; Gaide, 2006.

12. Une *historiola* est un récit généralement mythologique qui acquiert une puissance performative par son énonciation et agit sur le réel par analogie entre le temps mythique et la dimension humaine. Le pouvoir de l'*historiola* est intrinsèque à l'acte narratif : c'est l'acte de narration lui-même, quelle que soit la nature de l'acte raconté, qui fait que ce qui se passe sur le plan mythique entraîne une réaction similaire dans une situation analogue au moment présent. Cette propriété a été appelée « *narrating power* » ou « *mythical referentiality* ». Si les textes que nous étudions ne sont des *historiolae* à proprement parler, les allusions mythiques qu'ils recèlent possèdent un pouvoir comparable. Cf. Frankfurter, 2001 ; Bozoky, 2009 ; Versnel, 2015 ; Sower, 2017.

13. Cela pourrait se justifier par le fait que l'organisation du panthéon était pensée partiellement sur le modèle de l'insertion des individus au sein de la société romaine. Scheid, 2013, p. 23 : « Dans le monde préchrétien, l'individu était toujours inséré dans un réseau de relations sociales. Il était un individu

1.1. JANUS EN COLLABORATION

Lors de la bataille de Véséris, en 340 avant notre ère, les Romains sont opposés aux peuples latins alliés aux Gaulois et aux Volsques. Sur le point de perdre, alors que l'aile gauche commence à faiblir, le consul Decius décide de se consacrer au cours d'un rituel religieux, la *deuotio ducis*.¹⁴ Il fait appeler le pontife Marcus Valerius qui lui dicte cette prière :

Iane Iuppiter, Mars Pater, Quirine, Bellona, Lares diui Nouensiles, dii Indigetes, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, uos precor ueneror ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morte adficiatis.

« Janus, Jupiter, Mars Père, Quirinus, Bellone, Lares, divinités *Nouensiles*, dieux *Indigetes*, dieux qui avez le pouvoir sur nous et sur les ennemis, dieux Mânes, je vous prie, j'implore votre grâce, je demande et j'emporte votre faveur que, pour le peuple romain des Quirites, vous accordiez heureusement vigueur et victoire, qu'aux ennemis du peuple romain des Quirites vous inspiriez terreur, épouvante et mort ».¹⁵

Ce *carmen* évoque par de nombreux aspects les malédictions retrouvées sur les tablettes de défexion, mais paradoxalement, les multiples études consacrées à la religion romaine en ont fait un des modèles de la prière publique.¹⁶ Aussi, nous l'avons choisi comme point de comparaison afin de mieux saisir ce qui pourrait constituer, ou non, l'originalité des *incantamenta latina*. Dans ce *carmen*, chaque divinité est invoquée en raison de sa capacité d'action et de son domaine d'intervention : Mars, le défenseur du territoire romain, est accompagné de Bellone, la déesse « qui a sa place à un moment décisif du *bellum* ».¹⁷ Les Lares invoqués, protecteurs de tout espace occupé par l'homme, devraient être ceux du champ de bataille. Mais si chaque entité supérieure présente un champ de compétences spécifique, la position relative

en tant que membre d'une communauté, et non en tant que créature face à un Créateur. Il était même généralement membre de plusieurs communautés, celles de la famille, du quartier, éventuellement d'une association, et surtout d'une cité ».

14. Cf. Versnel, 1976, pp. 405-408.

15. Liv., VIII 9, 6-7 (la traduction est celle de Chapot & Laurot, 2001).

16. Scheid, 1998, p. 121 fait la distinction entre le « vénérable rite public » de la dévotion et les pratiques « magiques » réalisées dans un cadre privé. Il considère la dévotion publique comme une forme de défexion spectaculaire. Deremetz, 1994, p. 150, souligne en même temps que ce *carmen deuotionis* constitue l'un des actes de parole « des plus typiques » du rituel religieux romain.

17. Dumézil, 1974, p. 108.

des noms divins au sein de la litanie a son importance. Janus est toujours invoqué le premier quand un sacrifice est célébré en l'honneur de plusieurs divinités, afin qu'il ouvre l'accès à la théorie des dieux.¹⁸ Sa position initiale au sein de cette séquence de noms divins définit ainsi le champ d'action de cette entité supérieure : il est le dieu des *prima* ou des *initia*, quand Jupiter patronne les *summa*.¹⁹ Les dieux sont ensuite nommés selon un ordre hiérarchique strict, décroissant : Jupiter mène la cohorte, suivi immédiatement de Mars *Pater*. L'épiclèse qui lui est accordée ne désigne pas ici un quelconque lien de parenté avec les autres dieux, puisqu'à la différence du monde grec, la théologie romaine ne laissait pas de place à la mythologie. Il est possible qu'il soit ici considéré comme l'ancêtre direct, et par là-même le fondateur indirect de Rome, par l'intermédiaire de Romulus, mais l'épiclèse souligne surtout le caractère « vénérable » de Mars. Les Mânes, divinités mal connues, collectives et anonymes, mais terribles pour autant, ferment la théorie divine. Cette place liminale indique qu'ils sont en réalité les principaux destinataires de la prière de *deuotio*.

Cette succession de noms ne peut pourtant se réduire simplement à une classification des divinités selon les honneurs qui leur sont dus. Au sein de la litanie, les divinités peuvent aussi être associées et former des sous-groupes qui se répondent les uns aux autres. Comme l'a montré notamment Georges Dumézil, « une structure religieuse » sous-jacente rassemble notamment les figures divines de Jupiter, Mars *Pater* et Quirinus qui formaient alors la triade capitoline primitive.²⁰ Ensuite, même si la signification exacte de ces épiclèses fait encore débat, il est clair que les divinités *Nouensiles*, et les dieux *Indigetes* forment un couple, une antithèse en apparence, qui annonce l'opposition suivante entre les *diui quorum est potestas nostrorum hostiumque*. L'association des « divinités nouvelles » et les « divinités indigènes » constituerait ainsi la « trace d'une division théologique du panthéon », mais désignerait en même temps la totalité des dieux romains.²¹ Ensuite, le consul s'adresse aux « dieux qui [ont] le pouvoir sur nous et sur les ennemis (*diui quorum est potestas nostrorum hostiumque*) ». Cette formule généralisante regroupe à la fois les dieux des Romains, et ceux de l'armée ennemie, essentiellement des Latins. Elle permet de rappeler qu'au-delà de la guerre qui les a amenés à s'opposer, ces peuples partagent aussi une communauté de dieux à vénérer dans le cadre de la Confédération latine.

18. Macr., I 9, 9.

19. August., C.D. VII 9. Cf. Belayche, 2017, pp. 74-75.

20. Dumézil, 1974, p. 183.

21. Dumézil, 1974, p. 108.

1.2. HERCULE ET JUNON. ASSOCIÉS POUR LE PIRE ET LE MEILLEUR

Dans le cadre de la religion publique romaine, ou au sein des défixions, depuis la période républicaine jusqu'à la christianisation de l'Empire, les réseaux de noms divins associés au sein d'une invocation sont organisés et structurés selon différentes logiques.²² Cela n'est pas nécessairement le cas au sein des incantations relevées par Richard Heim ou Alf Önnorfors : seules deux prières s'adressent directement à plusieurs divinités et, à chaque fois, Hercule est cité. Ainsi, dans la *Physica Plinii* « *San-gallensis* », copiée dans le manuscrit 751 de l'abbaye de Saint-Gall (Suisse), une évocation préconise de s'adresser au fils d'Alcmène pour sauver des animaux :²³

Trauratum, equis, bouis, asinis : Erculis et Iuno Regina, adueniat is huic cauallo, boui uel asino, qui est trauratus.

« Avalément pour des chevaux, des bœufs, des ânes : Hercule et Junon Reine, faites ressortir ce qui a été dévoré par ce cheval, ce bœuf ou cet âne ».²⁴

La formule vise à prévenir l'étouffement d'un cheval, d'un bœuf ou d'un âne en cas d'ingestion précipitée de nourriture. En effet, l'accumulation d'aliments peut entraîner chez ces animaux, plus particulièrement chez le cheval, une obstruction de l'œsophage. Leur nourriture se retrouve bloquée et ne peut avancer, ce qui met en danger la vie de ces quadrupèdes. Dans ce cadre, la médecine vétérinaire antique faisait appel à ce type de prières pour apporter la guérison aux animaux.²⁵ Il est possible malgré tout de s'interroger sur les compétences particulières d'Hercule ou de Junon Reine en ce domaine. La présence de l'âne peut surprendre, mais le cheval comme le bœuf étaient régulièrement associés à Hercule, surtout à Rome, où il apparaissait comme le bouvier par excellence.²⁶ La gourmandise d'Héraclès/Hercule était proverbiale et les comédies font régulièrement allusion à son énorme appétit. Il avait

22. Sur le cas des défixions et l'organisation des listes de noms, et notamment de théonymes, cf. Gordon, 1999 et 2021. Les travaux fondateurs de Goody, 1979 sont encore aujourd'hui une source d'inspiration importante comme en témoignent Ledentu & Lorient, 2020 ; Laemmle, Scheidegger Laemmle & Wesselmann, 2021.

23. Ce codex, écrit entre le milieu du IX^e et le début du X^e siècle, est considéré comme la copie d'une compilation plus ancienne réalisée aux VI^e-VII^e siècles. Cf. Önnorfors, 1964, pp. 12-13 et 47-48.

24. Önnorfors, 1985, p. 238, n. 11. Pour des formules de ce genre, cf. Adams, 1995, pp. 606-611.

25. Le cas de Pélagonius est emblématique à cet égard. À titre d'exemple, le texte de l'invocation au Soleil du paragraphe 283 est destiné à accompagner les soins donnés au cheval victime d'une morsure venimeuse. Cf. Soubiran & Gitton-Ripoll, 2017.

26. Bader, 1998, pp. 151-172 ; Jourdain-Annequin, 1998, p. 285.

la réputation d'être un « dévoreur de bœuf » et son appétit excessif, aussi bien dans le domaine de la nourriture, de la boisson, voire même du sexe, le conduisit à de multiples reprises à une absence de maîtrise de soi.²⁷ L'orant aurait pu dans ce cas faire appel au « héros gourmand » pour venir en aide aux malheureux animaux dont il avait eu la garde et qui souffraient du même vice que lui. Même s'il est possible qu'Héra/Junon « aux yeux de vache » ait pu avoir une attention particulière pour ces animaux, rien dans les rites ou dans les mythes qui mettent en scène la déesse ne semble en revanche justifier *a priori* sa présence dans une prière destinée à lutter contre l'appétit excessif des quadrupèdes.

L'ensemble des récits qui composent le « roman » d'Héraclès insistent très clairement sur la colère et la jalousie de l'épouse de Zeus, qui poursuivit de sa vindicte le fils d'Alcmène tout au long de son existence terrestre. Même s'il faut prendre garde à ne pas confondre abusivement religion romaine et mythologie grecque, l'*interpretatio* était totalement assumée à l'époque où cette prière fut composée. Dans l'incantation qui vise à contrer l'étouffement des quadrupèdes, l'association entre Hercule et Junon Reine peut se comprendre comme la réminiscence des mythes herculéens, un lointain écho de récits grecs transposés et adaptés en Occident. D'ailleurs, comme d'autres prières qui associent Hercule à une ou plusieurs divinités, il est tout à fait envisageable que la formule soit elle-même la traduction d'un modèle grec.²⁸ Le nom Hercule est déjà la forme latinisée d'Héraclès, « la Gloire d'Héra », et le rapprochement entre ces deux théonymes sous leur forme grecque, *Héraklès kai Héra*, crée un effet d'assonance et d'allitération, une technique à même d'assurer l'efficacité de la prière.²⁹ Cependant, en passant du grec au latin, d'Héraclès-Héra à Hercule-Junon, le couple divin perd de sa saveur « mélodique » et « rythmique ». L'épiclèse « *regina* » accolée à Junon est tout à fait classique, et il s'agit vraisemblablement de la traduction de l'Héra *Basileia*.³⁰ Cela a néanmoins pour effet de restaurer un « rapprochement phonique » entre le nom de ces deux entités, altéré par la traduction en latin de la

27. Cf. Nadeau, 2012, pp. 93-108.

28. Heim, 1892, p. 509, n° 140 : *Hercles Inuicte, Sancte Siluane, ad tuos hic aduenisti ; ne quid hic fiat mali* (trad. personnelle : « Hercule Invincible, Saint Sylvain, tu es arrivé parmi les tiens ; de peur que quelque chose de mal ne soit fait ici »). L'influence grecque est évidente, et il est probable que la formule soit en réalité la traduction d'un modèle hellénistique, comme *CIL VI 309 : Herculi Defensori Papirii / Ἡρακλεῖ Ἀλεξικάκῳ Παπειρίοι. CIG 5989 : Ἡρακλεῖ Ἀλεξικάκῳ, Herculi Defensori, Siluano Custodi.*

29. Sur ce sujet, cf. Garcia Teijeiro, 1989 et 1992 ; Versnel, 2015.

30. Cf. Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, p. 11 : Héra est « souveraine », *Basileia*, cumulant les statuts d'épouse et de sœur de Zeus, mais il s'agit d'« une souveraine dont le rang n'est pas absolu, (...) relatif à celui du dieu qu'elle côtoie ».

prière d'origine.³¹ À la différence des prières traditionnelles, l'association entre deux divinités dans un cadre thérapeutique ne se justifie pas par une complémentarité de leur domaine de compétences, mais comme l'écho de récits mythiques et surtout comme une forme de jeu de mots.

1.3. DES DÉMONS ET DES ANGES

Dans le *carmen* de *deuotio*, le consul s'adresse directement à des ensembles divins, comme les *Manes*, les dieux *Indigetes* ou *Nouensiles*. De telles entités collectives sont par contre rarement citées dans les incantations thérapeutiques. Dans la *Physica Plinii Sangallensis*, une incantation cite ainsi les *Vertigontes*, une supposée tribu gauloise, afin de mettre fin à des douleurs dans les membres.³² Un autre enchantement préconise de faire intervenir une entité collective mystérieuse, les *Teleteni*, afin de faire fuir des *daemones* :

[Ad] *Daemones effugandos hoc dicitur physicum : ocopo OXΦ.e.Γ.e.I., daemones ad lunaticum accedant, herbam pioniam (idem) ad collum suspende. Daemonium siue t dession (?) ne noceat, herbam heliotropium legis luna XVI et supra limen ponis et in uentrali uteris. daemone ne occurras nocte quocumque loco timueris, hoc dicitur : 'Daemonia quoque in publico cadunt' ; dicitur illi ad aurem 'recede daemon, teleteni ueniunt'.*

« Afin que les démons s'enfuient, tu dis ce remède naturel : *ocopo OXΦ.e.Γ.e.I.* Afin que les démons s'en aillent vers la lune, suspends la (même) pivoine au cou. Afin que le démon ou *dession* ne nuisent pas, tu cueilles le tournesol le seize de la lune, tu le déposeras sur le seuil, et tu en fais usage sur le ventre. Afin que tu ne rencontres pas le démon de nuit, partout où tu le craindras, tu dis ceci : 'Les démons aussi tombent en public'. Tu lui dis à l'oreille : 'Fuis, démon, les *Teleteni* arrivent' ».³³

31. Pour un bref aperçu critique des travaux consacrés à *Iuno Regina*, cf. Dury-Moyaers & Renard, 1981, pp. 168-176.

32. Heim, 1892, p. 502, n° 118 : *Vertigontes audierunt, Iouem patrem sibi ad optionem dedisse, ut si quid doleret, eadem die, qua te nominasset, tu illis sanum faceres quod doleret. Vertigontis tui meminito, mihi sanum facies quod dolet' ; omnia nominabis ; Önnersfors, 1985, p. 240, n. 32 : Vertigontes audierunt Iouem patrem sibi adoptionem dedisse, ut, si quid doleret, aedeam <qua> te nominasset, tu illi sanum facere, quod doleret. <Vert>egontis tui meminito, mihi sanum facies [et] quod dolet'.*

33. Heim, 1892, p. 502, n° 120 ; Appel, 1909, p. 45, n° 108 ; Önnersfors, 1985, p. 240, n. 36 : *Demonas effugandos. Hoc dicitur fisicum : 'Ocopo oxΦ.e.Γ.e.i.'. Demonas ad lunaticum <ne> accedat, herbam pioniam idem ad collum suspende. Demonium +siuet dession+ ne noceat : Herbam eliotropium legis luna XVI et supra limen ponis, et et<iam> in uentrale utatur. Demone ne occurras noctae, quocumque loco timueris, hoc dicitur : 'Demonia quoque in publico cadunt' ; dicitur illi ad aurem : Recede, demon, teleteni ueniunt !'.*

Selon R. Heim, le nom *teleteni* dériverait du nom « *teleta, τελετή* (cérémonie d'initiation) », et désignerait ainsi des « *mysteriorum conscios, μύστας* ». ³⁴ Les *Teleteni* renverraient dans ce contexte aux initiés dans « les arts illicites du culte des démons (*de illicitis artibus erga daeminum cultum*) ». ³⁵ De manière plus convaincante, Roger Hanoune rapproche le nom des *Teleteni* de celui de la sodalité des *Telegeni*, une troupe de *uenatores* d'Afrique du Nord placée sous la protection de Dionysos. ³⁶ En cas de possession, ces chasseurs et tueurs de bêtes féroces seraient particulièrement bien indiqués pour être victorieux contre les « monstres ou le mal selon un symbolisme bien attesté ». ³⁷ Cette cohorte a en charge de lutter contre les démons, une autre identité collective. ³⁸ Ces êtres malfaisants sont aussi appelés *to dession*, correspondant vraisemblablement à la transcription en latin de l'euphémisme τὸ δεξιὸν (« qui est à droite, de bon augure, favorable »). ³⁹ Ce procédé doit être interprété comme une antiphrase, dans la mesure où ceux-ci personnifieraient « l'envie (*inuidia*) ». Tout comme les Érynies et les Euménides, voire même les Mânes, les *daemones/dessia* forment ainsi un collectif indifférencié de divinités. Traditionnellement, ces pluriels désignent collectivement une « foule qui ne se divise pas en singuliers ». ⁴⁰ Certes, à la différence des *Teleteni*, la prière emploie aussi bien le singulier que le pluriel pour désigner l'ennemi. Cela pourtant ne doit pas faire illusion : l'esprit au singulier n'est pas singulier. Il n'a pas de nom, il n'a aucune personnalité. Il n'est qu'un parmi d'autres, et quel que soit le démon en question, la prière serait efficace. Même si ces entités sont multiples, elles ne s'influencent pas mutuellement, elles ne collaborent pas entre elles ; elles constituent simplement à l'occasion une masse.

Pour démontrer que les divinités constituent un réseau, il faut davantage prendre en compte les « structures relationnelles » que celles-ci peuvent entretenir en elles et les contextes dans lesquels elles évoluent. ⁴¹ Si les litanies de dieux sont rares dans l'ensemble des incantations thérapeutiques latines répertoriées par R. Heim ou H.S. Versnel, il est encore plus difficile d'y retrouver une collectivité qui puisse se diviser en singu-

34. Heim, 1892, p. 502

35. August., *C.D.* X 9. Cf. Önnorfors, 1985, p. 250, n. 36.

36. Sur cette sodalité, cf. Beschtaouch, 1966, pp. 150-157.

37. Hanoune, 2000, p. 1568.

38. Une autre incantation de ce genre est relevée par Follan, 1968, p. 51, n. 18 : *Si uis experire an demonitus : si uero quis frenesi patitur, ut docet auctor libre medicine Capitulo de melancolico. Tunc dic ad aures euis hec uerba : Recede daemon quia esu molli percipiunt. Si demonitus est tunc cadit in terra, si non cadit epilepticus est.*

39. Cf. Heim, 1892, p. 564.

40. Dumézil, 1974, p. 371.

41. Berthelet & Van Haepere, 2021, p. 10.

liers, équivalente par exemple aux divinités « qui ont pouvoir sur » le peuple romain, ainsi désignées par Decius Mus. Pour cela, il est nécessaire d'élargir l'enquête aux prières chrétiennes. La plupart des incantations thérapeutiques ont été élaborées dans un contexte de « balkanisation » des esprits et la christianisation progressive de l'Empire n'a pas empêché la survivance de certains cultes traditionnels. Pendant l'Antiquité tardive, les orants font appel aux divinités qu'ils jugent encore efficaces, comme Hercule en cas d'étouffement, mais de nouvelles entités interviennent, telles que la Trinité. Dans ce cas précis, le thérapeute préconise de faire intervenir des êtres spirituels intermédiaires comme les saints ou les anges pour des difficultés respiratoires.

(*Contra fleumata*). *Adiuua me, Deus saluator meus, in adiutorio tuo, adiuua nos cantare et praecantare una cum sancto Zenone Abraham et sanctum Raphael et sanctum Vriel, chorum angelorum et sanctum Damianum purga manum suam.*

« Contre les phlegmes. Aide-moi, Dieu mon sauveur, avec ton aide, aide-nous à chanter et prier, d'abord avec saint Zénon, Abraham, saint Raphaël, saint Uriel, le chœur des anges et saint Damien, nettoie sa main ».⁴²

Afin de lutter contre l'accumulation de phlegmes, cette prière d'inspiration chrétienne préconise de faire appel à Dieu ou aux saints Zénon, Abraham et Damien, mais elle cite aussi une entité collective, le « chœur des anges (*chorum angelorum*) ». À la différence des *daemones* cités précédemment, certains des anges qui forment cet ensemble gardent leur propre individualité. Uriel, comme Raphaël, sont à la fois saints et anges. Chacune de ces figures possède non seulement un nom qui l'identifie : le nom de Raphaël vient ainsi de l'hébreu (de *refa-* : « guérir », et *-El* : « Dieu »), et signifie « Dieu guérit », ou « (celui que) Dieu guérit ».⁴³ Ce nom est particulièrement approprié puisque les conseils médicaux de Raphaël permettent à Tobie de soigner la cécité de son père.⁴⁴ La figure d'Uriel (« Dieu est ma lumière »), citée notamment dans le *Livre d'Hénoch éthiopien*, est plus surprenante car il ne semble pas posséder de compétences médicales particulières.⁴⁵ À la différence des *Teleteni* ou des *daemones*, les figures saintes et angéliques Raphaël et Uriel font partie d'un réseau relationnel : Raphaël, « l'un des sept

42. Heim, 1892, p. 564. Traduction personnelle.

43. Tb., III 17 ; XII 15.

44. Le *Livre de Tobie* met en scène l'ange Raphaël, qui permet la guérison de Tobit et de Sara. Cf. Oeming, 2003b, pp. 275-277.

45. Cet ange n'est pas cité en tant que tel dans la *Vulgate*. Il apparaît, par contre, dans le *Livre d'Hénoch éthiopien*, 9. 1 ; 19. 1 ; 20. 2 ; 21. 5 ; 21. 9 ; 27. 1 ; 33. 3 ; 52. 1 ; 74. 1 ; 75. 3 ; 75. 4 ; 78. 10 ; 79. 6 ; 80. 1 ; 82. 7. Il est fréquemment cité dans la tradition magique.

anges qui se tiennent devant le Seigneur », forme avec Uriel le « chœur des archanges », mais aussi, toujours selon le *Livre d'Henoch*, ils sont accompagnés de Raguel, Michel, Gabriel, Saraquiel et Remeiel.⁴⁶ Le chœur angélique forme un ensemble encore plus grand puisque l'*Apocalypse* évoque les milliers et milliers d'anges qui chantent les louanges de l'Agneau autour du trône de Dieu.⁴⁷ Il est comparable sur ce point à la myriade de dieux qui ont pouvoir sur le peuple romain : un et multiple à la fois.

Dans le cadre de notre corpus, les prières teintées de « paganisme » s'adressent rarement à une multiplicité de dieux, que ce soient sous forme de listes ou d'entités collectives ; l'orant privilégie un seul dieu pour obtenir son aide. Par contre, et de manière paradoxale, le recours au christianisme permet de s'adresser à des groupes d'entités supérieures, comme les prophètes ou les anges. L'inscription dans un réseau relationnel des divinités issues du polythéisme existe bien, mais cela se fait de manière plus originale. Toutes ces distinctions peuvent s'expliquer aussi bien par le contexte d'énonciation de ces prières – normatives ou non – que par un simple phénomène d'hybridation culturelle.

2. RÉSEAUX FAMILIAUX ET LUTTES D'INFLUENCE

Si les litanies divines sont très rares dans le cadre des incantations thérapeutiques, il existe d'autres procédés qui permettent de mettre en scène les entités supérieures au sein de réseaux complexes. Ainsi, une divinité inconnue, la « Reine de la luette », est appelée la « fille d'Orcus » afin de remettre l'organe malade à sa place.⁴⁸ Ce type d'incantation intègre l'organe malade, ainsi que le simple chargé d'apporter la guérison, à une parenté divine afin de préciser leur champ de compétence et de maximiser leur efficacité.

2.1. LA LUNE MAÎTRESSE, FILLE DE JUPITER

Le *Liber de remediis* conservé dans le *Codex Sangallensis* 751 se caractérise par l'ajout d'un grand nombre de formules incantatoires à la *Medicina Plinii*, une compilation

46. Tb., 12. 15 ; Ap., 8, 2. La liste des sept anges est celle du *Livre d'Henoch éthiopien*, 20, 1-8 (éd. Knibb, 1978).

47. Ap., 5, 11. Maurice de Gandillac, dans l'édition de *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste* (de Roques, Heil & Gandillac, 1958, p. 118), rappelle que le thème du « chœur est classique dans l'Antiquité et lié quelquefois à la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères ». Il devient très populaire ensuite dans la tradition chrétienne, notamment par l'intermédiaire de Thomas d'Aquin.

48. Cf. Corre, 2020.

médicale datée de l'Antiquité tardive. Parmi celles-ci, une prière recommande de demander à la lune de mettre fin à des douleurs rénales :

Ad renium dolorem dicis hoc : 'Domina Luna, Iouis filia, quomodo lupus non tangit te [et] sic et renes meos dolor non tangat. Si renem manducauero offendo'.

« En cas de douleur au rein, tu dis ceci : 'Maîtresse Lune, fille de Jupiter, de même que le loup ne te touche pas, qu'ainsi la douleur ne touche pas mes reins. Si je mange le rein, je commets une offense' ». ⁴⁹

Les origines de ce mal et les liens qui peuvent être établis avec un loup sont sujettes à caution. Les douleurs rénales sont généralement provoquées par des calculs rénaux ou une pyélonéphrite. L'évocation d'un loup peut aussi faire penser au *lupus*, cette maladie auto-immune qui touche le plus souvent la peau ou les articulations. Dans certains cas, cette affection peut aussi se compliquer d'une atteinte rénale.⁵⁰ Il est assuré par contre que les Anciens avaient relevé une certaine affinité entre les canidés et l'astre de la nuit.⁵¹ Il était donc logique, par effet de similarité, que la lune agisse aussi sur le *lupus* qui s'en prendrait au rein. En recourant à une figure de style du genre de l'*adynaton*, la prière insiste aussi sur l'incommensurable distance qui les sépare. D'autres incantations insistent aussi sur tout ce qu'un loup ne peut pas faire. Tout comme il ne peut atteindre la lune, il ne peut non plus « manger des œufs » : la comparaison justifie le fait que la maladie cessera de frapper le rein du malade.⁵² L'adresse à la Lune maîtresse permet-

49. Heim, 1892, p. 558 ; Önnorfors, 1985, p. 239, n. 19 : *Renium dolor dicis hoc : 'Domina luna, Iouis filia, quomodo lupus non tangit te, et sic renes meos dolor non tangat. Si rene manducauero, offendo'.*

50. Dans l'Antiquité, Hippoc., *Ap. V 22* : ἔρρησιν ἐσθιομένοισιν (éd. Littré, 1844), est le premier à décrire ce qui semble être un *lupus*, mais cette maladie n'était pas encore ainsi dénommée. L'établissement de sa symptomatologie sous le nom de *lupus* est attribué à Paracelse, mais John Manardus avait déjà remarqué que les ulcères qui ravageaient l'épiderme des malades évoquaient des morsures de loup. Cf. Smith & Cyr, 1988. De plus, au X^e siècle, le Pseudo-Herbernus (1853), *Miracula beati Martini post reuersionem*. In Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, 129, p. 1035 : *Episcopus Leodici, Hildricus nomine, uir morum honestate laudabilis, occulto Dei iudicio morbo, qui uulgo lupus dicitur, miserabiliter imo mirabiliter laborabat*, utilisait aussi la figure du loup pour décrire les éruptions cutanées ; il est probable qu'il s'agissait d'une tradition déjà bien établie, d'origine populaire. Sur l'histoire de la maladie désignée comme *lupus*, on peut aussi consulter Michelson, 1946, p. 260.

51. Dans l'ouvrage de Petr. 62, Niceros évoque sa rencontre avec un lycanthrope, alors que « la lune brillait comme en plein midi » (*luna lucebat tanquam meridie*).

52. La figure du loup est aussi présente dans une incantation du manuscrit 751 de l'abbaye de Saint-Gall, destinée à lutter contre une douleur oculaire. Cf. Heim, 1892, p. 564 : *Ad oculorum dolorem scribe in charta uirgine hos characteres et ad frontem ligabis 'obes orbirio'. Ad cordis pulsum, scribis in chart*

trait aussi d'obtenir la guérison, sauf que cette prière s'adresse à la fille de Jupiter. Cette précision généalogique dans un cadre non normatif ne peut être considérée comme un simple ornement poétique, elle joue un rôle rituel.

L'adresse à la Lune *domina* constitue un « exposé théologique minimal » : elle définit l'entité supra-humaine, en même temps que sa légitimité de puissance lui est reconnue dans le champ circonscrit par son épiclèse.⁵³ En la nommant, donc en l'inventant comme puissance, l'orant crée les conditions de son action pour une occasion unique. Luna, avec Sol, est un des astres régulateurs des saisons et des mois, mais elle joue un rôle mineur au sein de la religion romaine.⁵⁴ Elle est rarement évoquée dans les sources épigraphiques, et sous réserve de nouvelles découvertes, si les défixions grecques Mene/Séléné sont largement documentées, les tablettes latines ne citent jamais Luna.⁵⁵ Cette déesse bénéficie ici de l'épiclèse de *domina* que l'on retrouve plus fréquemment dans les *defixiones* accolée à d'autres divinités, comme Mater Magna,⁵⁶ Terra,⁵⁷ Némésis⁵⁸ ou Isis,⁵⁹ voire de manière peut-être plus surprenante Fons.⁶⁰ Traditionnellement, Luna est assimilée à Séléné, fille des titans Hypérion et Théia. Le fait qu'elle soit désignée comme la fille de Jupiter indique vraisemblablement un rapprochement avec Diane/Artémis. Il reste possible, cependant, que l'auteur de la prière évoque aussi Hécate, que certains faisaient naître de Jupiter/Zeus et de Déméter, ou de Jupiter/Zeus et de Junon/Héra.⁶¹ La mention du lien de parenté entre la Lune et Jupiter permet ainsi d'inscrire la divinité dans un réseau de relations particulièrement puissantes. L'astre lunaire avait la réputation d'influencer des changements dans le corps humain, et notamment d'être à l'origine de désordres mentaux, comme l'épilepsie, aussi appelée *morbus lunaticus*, ou « maladie de Saint Lupus » au Moyen-Âge.⁶² Le nom seul de la déesse permet d'évoquer son lien avec les loups, et donc d'obtenir la guérison des malades. Mais la prière lui construit une généalogie, la rapproche d'une parenté divine connue et pour terminer, elle l'intègre à la communauté des

apura lino rudi, ligabis genae : 'ut lupus ouem non tangat' luna quinta decima chelidonium colligis et cum sale dabis ei.

53. Belayche, 2006, p. 23.

54. Cf. Rose & Scheid, 2015.

55. Sánchez Natalias, 2022.

56. Kropp, 2008, dfx 5.1.5/8 ; 5.1.5/10.

57. Kropp, 2008, dfx 11.1.1/6.

58. Kropp, 2008, dfx 3.6/1.

59. Kropp, 2008, dfx 2.2.1/1 ; 4.1.3/16.

60. Kropp, 2008, dfx 2.2.4/1.

61. Sur les liens entre Hécate, Diane/Artémis et la Lune, cf. Zografou, 2010 ; Bortolani, 2016.

62. Von Storch, 1930, p. 615.

dieux. Si la « fille de Jupiter » n'a pas nécessairement une puissance comparable à celle de ses sœurs et parentes, telles Hécate ou Diane, elle est néanmoins reconnue comme entité céleste. L'efficacité de cette puissance en apparence mineure est assurée par ses affinités avec les entités supérieures et leurs lieux d'action.

2.2. L'HERBULA PROSERPINACIA ET PROSERPINE

Un autre d'exemple de construction d'un réseau familial nous est fourni par le *Codex Vindobonensis* 93, actuellement conservé à l'Österreichische Nationalbibliothek de Vienne. Il s'agit d'un manuscrit richement illustré, copié dans le sud de l'Italie au XIII^e siècle, d'après un ouvrage remontant au VI^e siècle.⁶³ Parmi les différents textes qui composent cet *Herbarius*, les pages attribuées à un Pseudo-Apulée contiennent de nombreuses prières qui font appel à la vertu des simples très efficaces. Deux formules extrêmement proches recommandent l'usage de l'*herbula proserpinacia* en cas de saignements :

Ad profluuium mulieris autem die : Herbula Proserpinacia, Horci regis filia, quomodo clau(s)isti mular partum, sic claudas et undam sanguinis huius.

« En cas d'hémorragies féminines : 'Herbula Proserpinacia, fille d'Horcus roi, de la même manière que tu as mis fin à l'accouchement de la mule, ainsi mets fin à ce flot de sang ».⁶⁴

Herbula Proserpinatia, Horci regis filia ; adiuro te per tuas uirtutes, ut quomodo clausisti partum mular, claudas undas sanguinis huius.

« *Herbula Proserpinatia*, fille d'Horcus roi, je t'adjure par tes pouvoirs, de même que tu as mis fin à l'accouchement de la mule, ainsi mets fin à ce flot de sang ».⁶⁵

D'après l'incantation, l'*herbula proserpinacia* ou *proserpinatia* (plus sûrement *proserpinaca*) aurait les « vertus » nécessaires pour mettre fin à des hémorragies féminines. Le mal évoqué peut désigner des ménorragies – soient des règles trop abondantes, trop longues ou trop fréquentes –, mais aussi potentiellement de métrorragies, qui ren-

63. Cf. Unterkircher, 1999. Cette édition qui reproduit les magnifiques enluminures du manuscrit est elle-même suivie d'un essai de Peter Murray Jones qui replace ce texte dans son contexte.

64. Heim, 1892, p. 488, n° 91 (trad. personnelle).

65. *Codex Bonnensis* 218, folio 85r. La transcription est de Heim, 1892, p. 554 (trad. personnelle). Le manuscrit de Breslau propose : *Herbula Proserpinaca, Horci regis filia, quomodi clusisti mular partum, cludas unda sanguinis huic* (la transcription et les corrections sont de Joret, 1888, p. 343).

voient à des hémorragies génitales survenant en dehors des règles. Ces saignements peuvent être parfois inquiétants : dès l'Antiquité, les médecins avaient pris conscience de la nécessité de prendre en charge ces flux sanguins, car l'hémorragie du post-partum constitue la première cause de mortalité maternelle liée à la grossesse.⁶⁶ Le choix de l'*herbula proserpinacia*, plante du monde souterrain, pour mettre fin à ces saignements suffit à souligner le danger de la situation, mais il s'avère aussi particulièrement judicieux, car cette plante rentre dans la composition de différentes potions destinées à mettre fin aux écoulements et à tous types de flux. L'*Herbarius* du Pseudo-Apulée nous apprend que cette plante était aussi utile contre les saignements de nez, les diarrhées, ou dans le cas d'un écoulement problématique du lait maternel.⁶⁷ D'autres usages sont possibles : Pline l'Ancien indique que le simple est efficace contre les angines ou les piqûres de scorpions. Astringent, mais aussi hémostatique, et vulnérable, il est encore utilisé comme herbe médicinale contre les dysenteries, la goutte ou les rhumatismes.⁶⁸ Les enluminures et les peintures du manuscrit de Vienne nous montrent à plusieurs reprises un médecin administrant ses soins sous la forme d'un philtre, la plante serait ainsi efficace *per se*. Par contre, dans le cas des hémorragies féminines, la simple décoction tendue par une servante à la femme souffrante ne suffit pas.⁶⁹

Afin de rendre pleinement efficace la *proserpinacia*, il faut prononcer l'incantation et s'adresser directement à la plante. L'orant lui attribue une « capacité d'agir (*agency*) », comparable ainsi aux dieux « qui agissent et qui œuvrent (*agentes et*

66. Sur le lien entre l'accouchement et le monde de la mort, cf. Papaikonomou, 2013.

67. Unterkircher, 1999, fol. 37r-38r.

68. Plin., *N.H.* XXVI 23 : *Anginae argemonia medetur sumpta ex uino...proserpinaca cum muria ex maenis et oleo trita uel sub lingua habita* (« l'angine se soigne par de l'argémone broyée dans du miel, ... la *proserpinaca* pilée avec de la saumure d'anchois et de l'huile ou gardée seule sous la langue ») ; XXVII 127 : *Proserpinaca herba uulgaris est, eximii aduersus scorpiones remedii. Eadem contrita, addita muria et oleo e menis, anginam eximie curari tradunt, praeterea et quantalibet lassitudine recreari defessos, etiam cum obmutuerint, si subiciatur linguae ; si deuoretur, uomitionem sequi salutarem.* (« La *proserpinaca*, plante très répandue, est un excellent remède contre les scorpions. Pilée avec addition de saumure et d'huile d'anchois, elle passe pour guérir excellemment l'angine ; on ajoute aussi, que si grande que soit la lassitude éprouvée, elle guérit de la fatigue, même lorsqu'on n'a plus la force de l'avalier, si on en met sous la langue ; et que si on l'avale elle provoque un vomissement salutaire »). Marcellus Empiricus, *De Medicamentis Liber* 15, 29 : *Herba proserpinalis quae draconteum dicitur contritae suco admisceto salsam aquam et olei parum atque inde linguam et quae sunt circa linguam et fauces perfricato donec uomet cui medebere, cito sanabitur.*

69. Unterkircher, 1999, p. 37, fol. 38v : « *Vaulted interior with a blackground ; a bleeding woman with two servants, one of whom administers medicine (which is only effective when the magic spell given above the picture is spoken at the same time)* ».

molientes) ».70 Cette entité autonome peut-elle être pour autant qualifiée de divinité ? Elle est désignée par son nom propre, mais celui-ci renvoie surtout à son statut de « petite herbe (*herbula*) ». Personnifier une plante et la prier de soulager le malade est relativement courant dans le cadre des traités thérapeutiques latins.71 Le procédé est similaire pour des organes malades, voire une maladie. Lucien s’amuse à imaginer l’adresse d’un goutteux au Mal qui l’afflige, et fait de cette maladie l’héroïne d’une tragédie en la divinisant.72 Le malade peut s’adresser aussi à la douleur elle-même pour lui demander de le laisser tranquille.73 Dans les deux incantations citées, l’orant ne fait pas appel directement à la « puissance (*uis*) » de l’*herbula proserpinacia*, mais il lui accorde des vertus, comme celle d’avoir mis fin à l’accouchement des mules. Certes, les *Annales* ont relevé plusieurs cas de ces animaux qui ont pu mettre bas ; mais les Anciens y ont toujours vu un prodige.74 Comme un loup évoqué précédemment qui ne pouvait atteindre la lune, ou comme « une palombe ne peut avoir de dents », « une pierre donner de la laine, ou un canthare boire de l’eau », « la mule ne peut donner bas » est une de ces expressions proverbiales qui désignent finalement ce qui ne peut avoir lieu, ou qui ne doit plus jamais arriver.75 Comme le rappelle notamment Pline l’Ancien, *mula non parit*, et on le sait dorénavant, cet état de fait résulte des pouvoirs fabuleux de cette entité supérieure, l’*Herbula Proserpinacia*. Elle a su agir dans un

70. Cic., *N.D.* I 77. Cf. Bettini, 2017, p. 165.

71. Un des manuscrits de l’*Herbarius* du Pseudo-Apulée conservé à Breslau comporte un certain nombre de prières, inconnues par ailleurs pour la plupart, et qui s’adressent directement aux plantes chargées d’apporter la guérison aux malades. La transcription et les corrections éventuelles sont de Joret, 1888, pp. 337-354 : 3. *Herba ocymum, te rogo, per summam diuinitatem quae te iussit nascit, ut cures ea omnia et succuras aixili maximoque, de te fida remedia posco quae sunt infra scripta* ; 4. *herba apium te deprecor per inunetorem tuum Scolapium, uti uenias ad me cum tuis uirtutibus et et mihi praestes quae certe fidus peto* ; 5. *Sancta herba chrysocanthus, per Scolapium herbarum inuentorem te rogo, ut uenias hic ad me hilaris cum effectu magno et praestes quae te fidus posco* ; 6. *Herba hediosmus, per Vulcanum operis inuentorem, adiuro te ut auxilio tuo cures omnia quae de te sunt infra scripta* ; 7. *Herba bona sancta anethum, Apollo Sancte, te quaeso et obsecro ut haec herba mihi in adiutorium sit, ut remediis eius curam ad quemcumque manu misero auxilio maximo praestet.*

72. Lucian., *Trag.* 1-5.

73. Önnersfors, 1985, p. 239, n° 21 : *Fuge, coli dolor, coridalus te fugat.*

74. Cic., *Div.* II 22. 49 et 28 ; Suet., *Galb.* 4 et 61 ; Liv., XXXVII 3, 3 ; Juv., XIII 64.

75. Marcellus Empiricus, *De medicamentis liber*, 8, 191 : *dices : ‘nec mula parit, nec lapis lanam fert, nec huic morbo caput crescat aut si creuerit, tabescat’* (Niedermann & Liechtenhan, 1968). Gargilius Martialis, *Curae boum*, § XIX : *haec dicis mente precante : ‘nec lapis lanam fert, nec lumbricus oculos habet, nec mula parit utriculum.* L’édition de référence est celle de Schuch, 1857. *Anecdolum Latinum*, CLXX : *dicis : ‘quod mula non parit, et expues, ‘nec catharus aquam bibit’, et expues, ‘nec palumba dentes habet’, et expues, ‘sic mihi dentes non doleant’, et expues* (Piechotta, 1887).

temps mythique, on lui demande d'agir à nouveau, le temps de la prière.⁷⁶ Mais elle ne peut intervenir seule.

2.3. LA FILLE D'HORCUS

Selon Jacques André, l'*herbula proserpinacia* pourrait être identifiée à la renouée des oiseaux (Fig. 1).⁷⁷ Cette plante porte de multiples noms : Marcellus Empiricus nous apprend que les Grecs l'appelaient *draconteum* et les Gaulois *gigarus*.⁷⁸ Comme ses tiges comportent de nombreux nœuds, le médecin grec Dioscoride la désigne sous le nom de πολύγονον ἄρρεν, synonyme aussi de *sanguinaria* ou *sanguinalis*, terme générique pour un certain nombre de plantes hémostatiques et vulnéraires.⁷⁹ À la suite de Linné en 1753, cette appellation s'est imposée à l'époque moderne : le nom scientifique de la plante aussi connue comme la « renouée des oiseaux » est *Polygonum aviculare* L. Cela renvoie au fait que les graines de cette plante sont particulièrement appréciées des petits volatiles.⁸⁰ Les différents noms attribués à cette plante mettent à chaque fois en avant une de ses caractéristiques. Ils nous informent sur la nature de ce végétal, mais aussi sur ses qualités. Le nom de l'entité invoquée pour mettre fin aux hémorragies féminines atteint cependant une autre dimension. La renouée des oiseaux comporte de nombreuses tiges qui s'étalent sur le sol, et ceci explique que certains l'appellent encore à notre époque « la traînasse ». Le nom par lequel l'orant a choisi d'invoquer cette plante, *herbula proserpinacia*, est signifiant : il est apparenté au verbe *proserpere* ;⁸¹ il rappelle tout d'abord le fait que ce simple a comme principale caractéristique de « se propager en rampant, en se traînant ».⁸²

Par métonymie, le phytonyme *herbula proserpinacia* évoque à dessein un autre théonyme fameux, celui de *Proserpina*. Introduite à Rome à la suite de la première

76. Plin., *N.H.* VIII 173 : *obseruatum ex duobus diuersis generibus nata tertii generis fieri et neutri parentium esse similia, eaque ipsa quae sunt ita nata non gignere in omni animalium genere ; idcirco mulas non parere. Est in Annalibus nostris peperisse saepe, uerum prodigii loco habitum* (« l'expérience a montré que les produits de deux espèces différentes en forment une troisième qui ne ressemble ni à l'un ni à l'autre de ses parents, et que les animaux issus de ces croisements sont stériles dans toutes les espèces d'animaux : c'est pour cela que les mules n'ont pas de petits »).

77. André, 1985, p. 208.

78. Marcellus Empiricus, *De medicamentis liber* 10, 58 : *herba Proserpinalis, quae Graecae draconteum, Gallice gigarus appellatur.*

79. Dioscoride, IV 4 (éd. Wellmann, 1906-1914).

80. Linné, 1753, I, pp. 362-363. Cf. Coste, 1900-1906, III, p. 207.

81. Gloss. Mai, VIII 469 : *proserpinare germinare, crescere.*

82. S.v. « *proserpo* », Gaffiot.

guerre punique, Proserpine était honorée en compagnie du dieu *Dis Pater* lors des *ludi Tarentini*.⁸³ Des victimes noires étaient sacrifiées à l'occasion des Jeux Séculaires dans un espace consacré au couple infernal, le *Tarentum*. Georges Dumézil suggère que *Proserpina* est le nom déformé de Perséphone, « par étymologie populaire ou plutôt par une prononciation étrusque ». ⁸⁴ Pour populaire que soit son étymologie, le nom de la déesse indique néanmoins que Proserpine a été à l'origine une déesse agraire, présidant à la germination et à la croissance des plantes.⁸⁵ L'orant renforce le lien entre la plante et la déesse en la qualifiant de « fille d'Hercus (ou Orcus) roi », celui qui accepte ou non les candidats à son empire souterrain. L'épiclèse pourrait s'expliquer par un rapprochement avec *Dis Pater*, autre divinité romaine à laquelle il a été identifié, et qui était justement honorée avec Proserpine.⁸⁶ Orcus est aussi assimilé à Pluton en tant que dieu des enfers qui punit les parjures et préside à la fin de l'existence. Proche de Proserpine, sa mère putative, fille d'un dieu souterrain, au moins par le nom, l'*Herbula Proserpinacia* est une petite divinité fonctionnelle, intégrée à une généalogie divine, et exerce son pouvoir en relation avec son père et sa mère présumés.⁸⁷ Tout comme la Lune, fille de Jupiter, affirmait son caractère de divinité céleste, la *Proserpinacia*, fille d'Hercus, a autorité sur le monde souterrain.

3. CHIRON, ESCULAPE ET APOLLON. MYTHOLOGIE EN MIETTE ET JEUX D'ACTEURS

Les entités supérieures peuvent enfin intervenir au sein d'une prière sans que leur puissance ne soit directement invoquée. Mais elles peuvent jouer un rôle d'acteurs au sein de petites histoires. Le recours à des allusions mythiques, par le biais de périphrases est d'ailleurs relativement fréquent dans le cadre de ce genre de rituels. Régulièrement, le modèle divin est mis en scène dans un monde mythique et le récit de ses actions évoque la guérison du malade ou plus généralement l'action recherchée dans le monde réel. Par le recours sous-entendu à un phénomène de type *similia similibus*, cette « mythologie

83. Cf. Orlin, 2010.

84. Dumézil, 1974, p. 432.

85. August., *C.D.* IV 8 : *praefecerunt ergo Proserpinam frumentis germinantibus, geniculis nodisque culmorum deum Nodutum, inuolumentis folliculorum deam Volutinam.*

86. Cf. Scheid, 2005, p. 101. Pour une analyse des Jeux Séculaires, cf. Beard, North & Price, 2006, pp. 198-203 ; Scheid, 2007b.

87. Si Pluton/Hadès a bien une fille, Macaria, seule sa compagne Proserpine/Perséphone lui est régulièrement associée. Une malédiction romaine cite aussi Aurora, *Orchi soror*. Cf. Bevilacqua, 2006-2007 et 2010 ; Bevilacqua & Colacicchi, 2006-2007.

en miette » devient efficace au moment de son élocution par effet de performativité, la narration elle-même possédant un véritable « *narrating power* ». ⁸⁸

3.1. L'ERIPHIA, UNE HERBE DIVINE

Sur le verso du 111^e folio du manuscrit viennois de l'*Herbarius* cité précédemment, l'auteur présumé, le Pseudo-Apulée, recommande le recours à une plante appelée *eriphia* (ou *erifion*) :

Eriphia. Precatio eiusdem herbae : 'herbae eriphia, ut adsis me rogante et cum gaudio uirtus tua praesto sit et ea omnia persanes, quae Aesculapius aut Chiron centaurus, magister medicinae, de te adinuenit'.

« Eriphia. Prière de la même plante. 'À la plante *Eriphia*, moi priant pour que tu m'aides et avec joie que ta vertu soit présente, et par là, que tu guérisses tout, grâce à cette vertu qu'Esculape ou le centaure Chiron, maître de médecine, découvrit en toi' ». ⁸⁹

Cette « prière (*precatio*) » latine ne s'adresse pas directement à une divinité, mais à une herbe, l'*eriphia* ou *erifion*. Cette plante n'est pas clairement identifiée, mais il s'agit vraisemblablement d'une sorte de rue, famille nombreuse de plantes parmi lesquelles on peut compter la « rue des jardins, ou rue fétide (*ruta graeuolens*) ». L'incantation ne donne pas d'indication précise sur son usage, mais l'*Herbarius* du Pseudo-Apulée indique qu'elle est aussi appropriée pour lutter contre la phtisie ou les tuberculoses pulmonaires en général. ⁹⁰ Ceci peut se justifier par les vertus anti-inflammatoires de cette plante, mais l'origine du nom de cette plante renvoie à une particularité de sa constitution. Celui-ci provient du grec, le « chevreau (ἔριφος) ». En effet, cette herbe posséderait une tige creuse dans laquelle monterait et descendrait un scarabée, et qui dégagerait ainsi un son qui évoquerait le cri du chevreau. Dans la mesure où les Grecs faisaient du cri de la chèvre « le modèle, le paradigme » de la voix humaine, ce simple entrain dans la composition

88. Frankfurter, 2001, p. 457. L'expression est d'Albert-Llorca, 1991.

89. Heim, 1892, p. 503, n° 126. Ces quelques lignes de l'*Herbarium* du Pseudo-Apulée sont à compléter par le manuscrit F. 19 de Breslau (Henschel, 1847. Cf. Joret, 1888, p. 344 : *Herba erifion. Precacio eiusdem herbae. Herba erifion, uti adsis me rogantem ut cum gaudio uirtus tua praesto sit et ea omnia persanet qu[a]e Scolapius aut C[h]iro centaurus magister medicinae, de te adinuen[er]it.*

90. Howald, Niedermann & Sigerist, 1916, p. 214 : CXXVI, *Herba erifion. 1. Ad tisticos. Herba erifion pistata, malagmae genus inposita sanat ; succum eius potui datum, miraberis uirtutem. Itali rustam agrestem dicunt. Nascitur in Gallia, in monte Soracti.*

d'« herbes (*herbae*) » employées pour remédier aux extinctions de voix.⁹¹ En vertu du principe de similarité – *similia similibus curantur* –, « rien n'est meilleur, dit-on, pour la voix » ou pour la gorge et les poumons en général.⁹²

L'évocation de *Eriphia* dans une prière n'a rien de surprenant en soi. C'est un simple puissant. Cependant, dans ce cadre précis, elle n'est plus simplement un moyen qui permet d'obtenir la guérison du patient, elle devient un acteur à part entière. Certes, l'orant ne fait pas ici appel à la « puissance (*uis*) » de la plante mais bien à sa « vertu (*uirtus*) ». Elle n'est pas désignée comme une divinité, mais bien comme une *herba*. Cependant, l'orant institue cette plante comme une puissance : il s'adresse tout d'abord à elle lors d'une prière à la composition en apparence classique (*precatio*) et demande ensuite son assistance (*adsis*). Ceci est relativement courant : de nombreuses prières médicales s'adressent aussi aux organes malades, comme à un utérus qui aurait le tort de se déplacer trop librement au sein du corps des femmes, ou à la maladie elle-même.⁹³ S'adresser ainsi à la source du mal contribue à lui accorder une identité, mais cela ne suffit pas. Cependant, dans ce cas, la confusion entre cette plante et une divinité reste plausible : le nom d'*Eriphia* désigne aussi une des six Hyades, les nymphes des pluies, avec ses sœurs Cisséis, Nysa, Erato, Bromiè et Polyhymno.⁹⁴ Comme le précise l'invocation, *Eriphia* reste une *herba*, mais l'adresse lui confère une identité et des compétences particulières. L'évocation ultérieure de Chiron et Esculape dans la prière introduit un trouble final sur son identité.

91. Cf. Brulé, 1998.

92. Plin., *N.H.* XXIV 168 : *Eriphiam multi prodidere. Scarabaeum haec in auena habet sursum deorsum decurrentem cum sono haedi, unde et nomen accepti. Hac ad uocem nihil praestantius esse tradunt* (« Beaucoup d'auteurs ont mentionné l'*ériphia*. Elle a dans sa tige creuse un scarabée qui monte et descend en produisant le cri du chevreau, d'où vient aussi son nom. Rien n'est, dit-on, meilleur que cette plante pour la voix »).

93. Marcellus Empiricus, 10, 35 : *Item carmen hoc utile profluuio muliebri :... adiuro te matrix, ne hoc iracunda suscipias ; pari ratione scriptum ligabis* (trad. personnelle : « Voici une prière utile en cas de menstrue d'une femme : '...je t'adjure, Matrice' ; pour une pareille raison, tu lieras le texte ...»). Cf. Dasen, 2015, pp. 53-85.

94. Hyg., *Fab.* 182, 2 : *Quae nymphae Dodonides dicuntur (alii Naides uocant) <...> quarum nomina Cisseis, Nysa, Eriphia, Bromiè, Polyhymno : hae in monte Nysa munere alumni potitae sunt, qui Medeam rogauerat, et deposita senectute in iuuenes mutatae sunt, consecrataeque postea inter sidera Hyades appellantur* (« Les nymphes qui sont appelées Dodonides (Naïades par d'autres) <...> dont les noms sont Cisséis, Nysa, Erato, Eriphia, Bromiè, Polyhymno, entrèrent en possession, sur le mont Nysa du cadeau de leur nourrisson qui sollicita <pour elles> Médée : abandonnant leur vieillesse, elles furent changées en jeunes filles, puis, prenant rang plus tard parmi les étoiles, désignées sous le nom d'Hyades »).

3.2. « SI CE N'EST PAS TOI, C'EST TON FRÈRE » (LA FONTAINE)

L'efficacité de cette plante, et de la prière, sont garanties toutefois par l'invocation d'Esculape ou du centaure Chiron. La présence des deux entités supérieures apporte un degré supérieur de « sacralité » à la prière. La divinité Apollon leur est régulièrement associée dans ce genre de textes. Les récits mythologiques grecs leur attribuent des liens de parenté – Esculape aurait été le fils d'Apollon et de Coronis ou d'Arsinooé – ou de familiarité – Esculape fut le disciple de Chiron, tout comme Chiron fut le disciple d'Apollon.⁹⁵ Ces trois entités supérieures sont de plus spécialisées dans les soins médicaux. Le centaure Chiron est cependant désigné comme le maître de la médecine ; c'est lui qui apprit notamment aux hommes la médecine vétérinaire. D'après Hygin, c'est le centaure Chiron, fils de Saturne, qui inventa la chirurgie et introduisit l'usage des simples. On attribue, par contre, à Apollon le traitement des maladies des yeux, et à Esculape, son fils, l'invention de la clinique.⁹⁶ En raison de leurs compétences médicales respectives, ces entités supérieures – créatures mythologiques et divinités – étaient régulièrement amenées à collaborer dans le cadre de rituels thérapeutiques afin d'assurer la guérison des malades.

Traditionnellement, dans les *historiolae*, le récit des événements d'un temps mythique – souligné par l'utilisation du prétérit – devient efficace et permet la guérison du patient dans le monde réel ; c'est l'autorité du précédent divin qui assure la guérison du malade dans le temps présent. Ce modèle nous aide à penser ce qui se joue dans notre prière : lorsque l'invocation est prononcée par l'orant, les entités supérieures agissent à nouveau, elles (re)découvrent la vertu de la plante (*te adienuit*), dans un présent mythique réactualisé. D'une certaine manière, elles « patronnent » la plante, tout comme elles l'ont inventée. Cependant, les relations qui lient les deux divinités ne sont pas clairement établies. L'auteur de la prière ne précise pas qui est véritablement « l'inventeur » de *l'eriphia*, *Aesculapius aut Chiron centaurus*. La conjonction de coordination, *aut*, est normalement exclusive et suggère une hésitation de l'orant sur l'identité de l'entité responsable. Cette hésitation pourrait légitimement remettre en cause le savoir mythologique de l'orant, mais ce serait confondre cette prière avec un traité de science religieuse. Cette technique permet surtout de mettre en œuvre un effet cumulatif à moindre coût, où les compétences médicales de

95. Sur le sujet, et plus particulièrement la figure de Chiron, cf. Gitton-Ripoll, 2008.

96. Hyg., *Fab.* 274, 9 : *Chiron Centaurus Saturni filius, artem medicinam chirurgicam ex herbis primus instituit. Apollo artem oculariam medicinam primus fecit. Tertio autem loco Asclepius Apollinis filius, clinicen repperit.* (« Le centaure Chiron fils de Saturne fonda l'art de la médecine chirurgicale, à partir de plantes. Apollon créa le premier l'art de la médecine oculaire. Troisièmement, Asclépius fils d'Apollon inventa la clinique »).

chaque entité s'associent implicitement afin d'assurer le succès de la plante médicinale. En retour, la vertu de l'*eriphia* témoigne de la puissance des divinités. Un réseau « de faible intensité » se met ainsi en place entre ces trois entités.⁹⁷

3.3. PÉRIPHRASES ET JEUX DE RÔLES

Un dernier cas, relativement proche, nous montre encore comment certaines prières mettent en scène les divinités dans des rôles originaux qui permettent de redéfinir leur identité ou leur attribuent des compétences nouvelles. Dans une incantation de la *Physica Plinii* « *Sangallensis* » destinée à mettre fin aux douleurs de la langue, Junon joue, par exemple, le rôle d'intercesseur auprès de Jupiter.⁹⁸ Dans l'*Anecdotum Latinum*, manuscrit copié dans le sud de l'Italie à partir d'un original de la seconde moitié du VI^e siècle, une des incantations fait appel à Apollon et Minerve pour soulager un patient qui souffre de sciatique :⁹⁹

Ad ea quae medici non intellegunt et ad merciam (?) quod scia hinc appellatur, ad eum morbum : 'haec est herba argimonia quam Minerua tradidit potionem Apollini. Apollo tradidit inter humanos, si cui sciaticus, morbus est, hanc herbam'. Et hoc cum incanteueris ipsam herbam recentem puram tusam imponito in locum, quem sauabit.

« Dans le cas où les médecins ne comprennent pas, et au sujet de la *merciam* qui est appelée ici sciatique, au sujet de ce mal : 'Ceci est l'herbe *Argimonia* dont Minerve transmet la potion à Apollon. Apollon remet cette herbe aux hommes, au cas où quelqu'un souffre de la goutte sciatique'. Et avec ceci, tu enchanteras l'herbe fraîche elle-même et pure, et après qu'elle a été broyée, celle-ci doit être déposée contre l'endroit qu'elle soignera ».¹⁰⁰

97. Sur cette notion de réseau « de faible intensité », cf. Barthélémy, 2023.

98. Heim, 1892, pp. 557-558 : *Lingulae praecantatio : nouies dices : 'Iuno Iouem rogabat, qui leuaret lingulam ; quomodo sol, quomodo luna, quomodo uespera, quomodo septentriones, quomodo Lucifer et Antifer redeunt, sic reuertatur loco suo, redeat lingula'* ; Önnfors, 1985 : *Linguale praecantatio ; nouies dices : 'Iuno Iuoem rogabat, qui leuaret lingulam ; quomodo sol, quomodo Iuna, quomodo uespera, quomodo septemtrion<es> quomodo luciuer antiuer redeunt, sic reuertatur, loco suo redeat lingula* (trad. personnelle : « Prière de la langue ; tu diras neuf fois : 'Junon priait Jupiter, qui avait soulagé la langue ; de même que le soleil, de même que la lune, de même que l'étoile du soir, de même que les sept étoiles de la Grande ou de la Petite Ourse, de même que *Lucifer* et *Antifer* reviennent, ainsi elle reviendra, que la langue revienne à son emplacement' »).

99. L'édition de référence est celle de Piechotta, 1887. Sur ce texte, cf. Corre, 2018.

100. Heim, 1892, p. 497, n° 108 (bis). La traduction est personnelle.

L'herbe *argimonia* ou « aigremoine » est une plante herbacée de la famille des rosacées (Fig. 2). Ses vertus astringentes et antidiarrhéïques sont reconnues depuis l'Antiquité mais, selon l'auteur du manuscrit, elle aurait aussi la capacité de soigner les sciaticues. Pour bénéficier potentiellement de son pouvoir, l'homme doit mettre en œuvre tout un rituel qui permet de le mettre en action. Apollon et Minerve ne sont pas invoqués mais ils jouent tous les deux un rôle important au sein de la « miette » d'histoire qui explique les origines de l'aigremoine. Les rapprochements comme les distinctions entre les divinités se fondent à la fois sur la mythologie, et les actions qui leurs sont prêtées. Ainsi, l'aigremoine est efficace car elle a été transmise par les dieux aux hommes : Minerve l'a découverte et Apollon l'aurait ensuite apportée aux hommes en raison de ses vertus guérissuses. La présence d'Apollon peut s'expliquer tout d'abord pour ses compétences médicales. En fonction de sa position dans ce récit microscopique, la fonction, et donc le champ d'action de la divinité évolue. Dans notre prière, Minerve joue bien le rôle qui est le sien dans la religion romaine : non seulement elle est la « déesse des métiers et de ceux qui les pratiquent », mais elle possède aussi des compétences médicales.¹⁰¹ Elle ne se contente pas de découvrir les vertus de l'aigremoine, mais elle prescrit aussi son utilisation en « potion » ou bien comme emplâtre. Elle pratique la médecine comme auraient dû le faire les « *medici qui non intelleguntur* ». Par contre, Apollon n'est plus l'inventeur de la médecine, il se contente de transmettre ces prescriptions aux hommes. À la manière d'un oracle, il joue le rôle de messager de la parole des dieux.

Dans le cadre de la prière, Apollon est l'intermédiaire de sa sœur Minerve, mais d'autres réseaux généalogiques auraient pu être évoqués : lors du premier lectisterne réalisé à Rome en 399, Apollon est déjà *medicus*, mais surtout il est associé dès l'origine à d'autres divinités, à sa mère Latone, mais aussi à deux autres paires, Diane et Hercule, puis ensuite Mercure et Neptune.¹⁰² L'aigremoine se retrouve ainsi au centre d'une relation triangulaire entre la déesse Minerve, Apollon et l'humanité souffrante. Cette triade se retrouve sous des formes diverses dans d'autres prières thérapeutiques : au sommet,

101. Dumézil, 1974, p. 310.

102. L'introduction officielle du culte d'Apollon *medicus* date de 433 avant notre ère, à la suite d'une épidémie (Liv., IV 25, 3). Au sujet de ce lectisterne, Liv., V 13, 6 : *per dies octo Apollinem Latonamque et Dianam, Herculem, Mercurium atque Neptunum tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis placauere* (« pendant huit jours ils apaisèrent Apollon, Latone et Diane, Hercule, Mercure et Neptune en dressant trois lits avec le plus grand appareil possible à ce moment-là ») ; Dion. Hal., *Ant. Rom.* XII 9, 2 : ἐκόσμησάν τε στρωμνὰς τρεῖς, ὡς ἐκέλευον οἱ χρησμοί, μίαν μὲν Ἀπόλλωνι καὶ Λητοίῃ, ἑτέραν δὲ Ἡρακλεῖ καὶ Ἀρτέμιδι, τρίτην δὲ Ἑρμῇ καὶ Ποσειδῶνι (« ils ornèrent trois lits, comme l'avaient ordonné les oracles, un pour Apollon et Létéo, un deuxième pour Héraclès et Artémis, un troisième pour Hermès et Poséidon »). Cf. Estienne, 2011.

à l'initiative de la découverte de la plante, une divinité, le plus souvent Esculape, Apollon, ou Minerve. Ensuite, une entité supérieure qui reçoit cette découverte et la transmet ensuite au genre humain. Cela peut être Apollon, mais aussi Esculape, et très régulièrement le centaure Chiron ou un homme sage comme Platon ou Apulée.¹⁰³ Les réseaux de relations qui sont ainsi mis en scène peuvent se justifier par une confusion possible entre Apollon et Apulée de Madaure, ou *Apuleius platonicus*, voire même Platon.¹⁰⁴ Les rapprochements phoniques justifient une assimilation entre ces figures divines et humaines, et *in fine*, un rapprochement des fonctions. Finalement, Apollon apparaît davantage dans cette prière comme un intermédiaire entre les hommes et les dieux, un messager chargé de transmettre les potions et les découvertes divines aux patients. Son identité évolue en fonction de sa position relationnelle par rapports aux acteurs de la pièce.

4. CONCLUSION

Tout comme dans la religion publique romaine, les dieux présents dans les incantations thérapeutiques en langue latine n'existent que par leur inscription dans un ensemble. Cependant, dans le cadre de rites privés, ces micro-réseaux sont « bricolés » en fonction des besoins de l'orant ; ils se caractérisent par « la pluralité et la complexité des voies de médiations ».¹⁰⁵ Le domaine d'intervention ou le champ de compétences des entités supérieures invoquées sont ainsi redéfinis dans chaque enchantement : les relations familiales et les réseaux généalogiques permettent d'inscrire les dieux au sein d'un ensemble de puissances. Ou bien alors on se contente d'allusions à des mythes inventés pour l'occasion afin de mettre en scène les dieux : ces derniers portent alors une *persona* qui leur confère un nouveau rôle en fonction de la pièce jouée.¹⁰⁶ Pour reprendre H.S. Versnel, toute une « poétique » des réseaux divins est ainsi mise au jour à partir de l'exploration d'un répertoire limité mais qui peut encore être élargi en s'ouvrant à d'autres types de sources, comme les tablettes de défixions ou les papyrus grecs magiques. En effet, John Scheid a récemment souligné la similitude, voire l'identité, des rites privés de toute nature et des rites publics. Même dans le cadre de pratiques « magiques », les formules de prière seraient les mêmes, les différences se limitant à l'invocation de « divinités d'ailleurs » ou à l'of-

103. Cf. Pradel-Baquerre, 2013, pp. 22-23.

104. Selon Talbot, 1978, p. 27, la mention d'Apulée résulterait même d'une confusion entre ce nom et celui d'Apollon et celui de Pelée. Cf. Voigts, 1978.

105. Serres, 1966, p. 42 : « On voit à l'évidence qu'il existe sinon autant de chemins qu'on veut pour aller d'un sommet à un autre, du moins un très grand nombre, tant qu'est fini le nombre des sommets ».

106. Cf. Dupont, 1998 et 2000.

frande de « victimes peu fréquentes ».¹⁰⁷ L'exploration que nous avons menée des réseaux divins a pourtant mis au jour des pratiques originales. Il reste à déterminer s'il faut y voir l'expression d'une « authentique » piété personnelle, ou plus sûrement le reflet d'une évolution du champ culturel et religieux entre l'Antiquité tardive et les débuts du Moyen-Âge.

107. Scheid, 2023, p. 292.

IMAGES



Fig. 1. « Renouée des oiseaux » (*herbula proserpinaca*). (Photographie privée, libre de droit. CC BY-SA 3.0).



Fig. 2. L'aigremoine (Thomé, 1885. L'image est dans le domaine public © et peut être utilisée sous GFDL).

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, James N. (1995). *Pelagonius and Latin Veterinary Terminology in the Roman Empire*. Leyde : Brill.
- Albert-Llorca, Marlène (1991). *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali et alii (éds.) (2009). *Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout : Brepols.
- André, Jacques (1985). *Les noms des plantes dans la Rome antique*. Paris : Les Belles Lettres.
- Appel, Georg (1909). *De Romanorum Precationibus*. Gissae : Toepelmann.
- Bader, Françoise (1998). Héraclès et le cheval. In Bonnet, Jourdain-Annequin & Pirenne-Delforge, 1998, pp. 151-172.
- Barthélémy, Marc (2023). *Le monde des réseaux*. Paris : Odile Jacob.
- Beard, Mary, North, John & Price, Simon (2006). *Religions de Rome*. Paris : Picard.
- Belayche, Nicole (2006). Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ? *Anabases*, 3, pp. 11-26.
- Belayche, Nicole (2010). Religions de Rome et du monde romain. *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses (2008-2009)*, 117, pp. 165-172.
- Belayche, Nicole (2017). *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus. In Belayche & Lehmann, 2017, pp. 67-83.
- Belayche, Nicole (2021). Des dieux romains dans les « panthéons » des cités de l'Anatolie impériale. In Berthelet & Van Haepere, 2021, pp. 77-94.
- Belayche, Nicole & Lehmann, Yves (éds.) (2017). *Religions de Rome*. Turnhout : Brepols.
- Berthelet, Yann & Van Haepere, Françoise (éds.) (2021). *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*. Bordeaux : Ausonius.
- Beschaouch, Azedine (1966). La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 110.1, pp. 134-157.
- Bettini, Maurizio (2017). Pour une grammaire des dieux. Le latin face aux puissances divines. In Bonnet, Belayche & Albert-Llorca, 2017, pp. 151-167.
- Bevilacqua, Gabriella (2006-2007). Aurora, Orchi sórora. *Parola del Passato*, 364, pp. 47-70.
- Bevilacqua, Gabriella (2010). Essere rapitori e divinità femminili vendicatrici. Nuovi aspetti del mondo infero dal pantheon delle *defixiones*. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 76.1, pp. 77-99.
- Bevilacqua, Gabriella & Colacicchi, Olimpia (2006-2007). Una nuova *defixio* latina dalla via Ostiense. *Notizie degli scavi antichità*, 17-18, pp. 303-349.
- Boehm, Isabelle & Luccioni, Pascal (éds.) (2008). *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'antiquité grecque et latine. Actes du colloque international tenu à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux les 26 et 27 octobre 2006*. Lyon : Maison de de l'Orient et de la Méditerranée.

- Bonnet, Corinne, Jourdain-Annequin, Colette & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (1998). *Le bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Bonnet, Corinne, Belayche, Nicole & Albert-Llorca, Marlène (éds.) (2017). *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*. Turnhout : Brepols.
- Bortolani, Ljuba Merlina (2016). *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bozoky, Edina (2009). *Historiolae apocrypha*. Les charmes narratifs au Moyen Âge. In Amir-Moezzi, Dubois & Jullien, 2009, pp. 87-102.
- Brulé, Pierre (1998). Héraclès à l'épreuve de la chèvre. In Bonnet, Jourdain-Annequin & Pirenne-Delforge, 1998, pp. 257-283.
- Chapot, Frédéric, & Laurot, Bernard (éds.) (2001). *Corpus de prières grecques et romaines*. Turnhout : Brepols.
- Corre, Nicolas (2018). L'origine des noms barbares de l'*Anecdotum Latinum*. *Métis*, 16 (Dossier. Place aux objets !), pp. 313-334.
- Corre, Nicolas (2020). Ialdabrae, Neptune et la Luette. Trois modes de connaissance de la divinité dans la *Physica Plinii Sangallensis*. *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 15.1, pp. 101-114.
- Coste, Hippolyte (1900-1906). *Flore descriptive et illustrée de la France, de la Corse et des contrées limitrophes*. Paris : Paul Klincksiek.
- Cottier, Jean-François (éd.) (2006). *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle*. Turnhout : Brepols.
- Dasen, Véronique (2015). *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- de Haro Sanchez, Magali (2010). Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapie dans les papyrus iatromagiques grecs. Fièvres, traumatismes et « épilepsie ». *Bulletin of the American Society of Payrologists*, 47, pp. 131-153.
- Deremetz, Alain (1994). La prière en représentation à Rome. De Mauss à la pragmatique contemporaine. *Revue de l'Histoire des Religions*, 211.2, pp. 141-165.
- Dumézil, Georges (1974). *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris : Payot & Rivages.
- Dumézil, Georges (1986). *Idées romaines*. Paris : Gallimard.
- Dupont, Françoise (1998). Le masque tragique à Rome. *Pallas*, 49.1, pp. 353-363.
- Dupont, Françoise (2000). *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dury-Moyaers, Geneviève & Renard, Marcel (1981). Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon. In Haase, 1981, pp. 142-202.
- Estienne, Sylvia (2011). Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine. In Pirenne-Delforge & Prescendi, 2011, pp. 43-57.
- Follan, James (1968). Manuscripts of Ortolof von Bayerlants' Arzneilbuch. Their Contents, Exemplifying German Mediaeval « Artesliteratur ». In Keil & Rudolf, 1968, pp. 31-52.

- Frankfurter, David (2001). Narrating Power. The Theory and Practice of Magical *Historiola* in Ritual Spells. In Meyer & Mirecki, 2001, pp. 455-476.
- Gaide, Françoise (2006). Usages de la parole dans les *precationes, carmina et incantamenta* des textes thérapeutiques latins. In Cottier, 2006, pp. 107-118.
- García Teijeiro, Manuel (1989). Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos. *Revista Española de Lingüística*, 19.2, pp. 233-250.
- García Teijeiro, Manuel (1992). Langage orgiastique et glossolalie. *Kernos*, 5, pp. 59-69.
- Gitton-Ripoll, Valérie (2008). Chiron, le cheval-médecin ou pourquoi Hippocrate s'appelle Hippocrate. In Boehm & Luccioni, 2008, pp. 211-234.
- Goody, Jack (1979). *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : Minuit.
- Gordon, Richard (1999). « What's in a List ? » Listing in Greek and Graeco-Roman Malign Magical Texts. In Jordan, Montgomery & Thomassen, 1999, pp. 239-277.
- Gordon, Richard (2021). The Performativity of Lists in Vernacular Curse-Practice under the Roman Empire. In Laemmle, Scheidegger & Wesselmann, 2021, pp. 107-144.
- Haase, Wolfgang (éd.) (1981). *Religion (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welt)*. Berlin : De Gruyter.
- Hanoune, Roger (2000). Encore les *Telegenii*, encore la mosaïque de Smirat ! *L'Africa romana*, 13, pp. 1565-1576.
- Heim, Richard (1892). *Incantamenta magica graeca latina*. Berlin : Teubner.
- Henschel, August (1847). *Catalogus codicum medii aevi medicorum ac physicorum qui manuscripti in bibliothecis Vratislaviensibus asseruantur*. Vratislaviae : Creswendt.
- Howald, Ernst, Niedermann, Max & Sigerist, Henry E. (1916). *Antonii Musae De herba vettonica liber : Pseudoapulei Herbarius; Anonymi De taxone liber; Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus (CML IV)*. Berlin : Teubner.
- Jordan, David R., Montgomery, Hugo & Thomassen, Einar (éds.) (1999). *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997*. Bergen : The Norwegian Institute at Athens.
- Joret, Charles (1888). Les incantations botaniques des manuscrits f. 277 de la bibliothèque de l'école de médecine de Montpellier et f. 19 de la bibliothèque académique de Breslau. *Romania*, 17.67, pp. 337-354.
- Jourdain-Annequin, Colette (1998). Héraclès et le bœuf. In Bonnet, Jourdain-Annequin & Pirenne-Delforge, 1998, pp. 285-300.
- Karila-Cohen, Karine & Quellier, Florent (éds.). *Le corps du gourmand. D'Héraclès à Alexandre le Bienheureux*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Keil, Gundolf & Rudolf, Rainer (éds.) (1968). *Fachliteratur des Mittelalters*. Stuttgart : Metzler.
- Knibb, Michael A. (1978). *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford : Oxford University Press.
- Kropp, Amina (2008). *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen : G. Narr.

- Laemmle, Rebecca, Scheidegger Laemmle, Cédric & Wesselmann, Katharina (éds.) (2021). *Lists and Catalogues in Ancient Literature and Beyond. Towards a Poetics of Enumeration*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Ledentu, Marie & Lorient, Romain (éds.) (2020). *Penser en listes dans les mondes grec et romain*. Bordeaux : Ausonius Éditions.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Mélice, Anne (2009). Un concept lévi-straussien déconstruit. Le « bricolage ». *Les Temps Modernes*, 656.5, pp. 83-98.
- Meyer, Marvin & Mirecki, Paul (éds.) (2001). *Ancient Magic and Ritual Power*. Leyde : Brill.
- Michelson, Henry E. (1946). The History of *Lupus Vulgaris*. *Journal of Investigative Dermatology*, 7.5, pp. 261-267.
- Mirecki, Paul & Meyer, Marvin (éds.) (2015). *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leyde : Brill.
- Nadeau, Robin (2012). Héraclès, ce gourmand. In Karila-Cohen & Quellier, 2012, pp. 93-108.
- Niedermann, Max & Liechtenhan, Edouard (1968). Marcelli De Medicamentis liber. *Marcellus. Über Heilmittel*. CML V. Berlin : De Gruyter.
- Oeming, Manfred (2003a). *Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments*. Berlin : Philo.
- Oeming, Manfred (2003b). Von der Angelologie zur Christologie ? Zur Bedeutung der zwischentestamentlichen Literatur für den christlichjüdischen Dialog am Beispiel des Tobitbuches. In Oeming, 2003a, pp. 273-283.
- Önnerfors, Alf (1964). *Plinii Secundi Iunioris. Qui feruntur de medicina libri tres (CML III)*. Berlin : Aedibus Academiae Scientiarum.
- Önnerfors, Alf (1985). Iatromagische Beschwörungen in der *Physica Plinii Sangallensis*. *Eranos*, 83, pp. 235-252.
- Önnerfors, Alf (1988). Zaubersprüche in Texten der römischen und frühmittelalterlichen Medizin. In Sabbah, 1988, pp. 113-156.
- Orlin, Eric M. (2010). *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford : Oxford University Press.
- Papaikononou, Irini-Despina (2013). Un cas de maternité précoce, souhaitée ou avortée, d'après les témoignages des sépultures. *Métis*, 11 (Dossier. Mères et maternité en Grèce ancienne), pp. 313-334.
- Piechotta, Johann (1887). *Ein Anekdotum latinum*. Leobschütz : Gomolka.
- Pirenne-Delforge, Vinciane, & Pironi, Gabriella (2016). *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*. Paris : Les Belles Lettres.
- Pirenne-Delforge, Vinciane & Prescendi, Francesca (éds.) (2011). *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Pradel-Baquerre, Mylène (2013). *Ps.-Apulée*. Herbarius. *Introduction, traduction et commentaire*. Thèse non publiée, Université Paul-Valéry, Montpellier.
- Roques, René, Heil, Gunter & de Gandillac, Maurice (éds.) (1958). *Denys l'Aréopagite. La hiérarchie céleste*. Paris : Cerf.

- Rose, Herbert J., & Scheid, John (2015b). Luna, Roman Moon-Goddess. In *Oxford Research Encyclopedia of Classics*. Oxford : Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.3793>.
- Sabbah, Guy (éd.) (1988). *Études de médecine romaine*. Saint-Étienne : Presses de l'Université de Saint-Étienne.
- Sánchez Natalías, Celia (2022). *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. Oxford : BAR.
- Scheid, John (1998). *La religion des Romains*. Paris : Colin.
- Scheid, John (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier.
- Scheid, John (éd.) (2007a). *Rites et croyances dans les religions du monde romain*. Vandoeuvres : Fondation Hardt.
- Scheid, John (2007b). Le sens des rites. L'exemple romain. In Scheid, 2007a, pp. 39-71.
- Scheid, John (2013). Religion collective et religion privée. *Dialogues d'histoire ancienne*, 39.2, pp. 19-31.
- Scheid, John (2013-2014). Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines. *Cours du Collège de France*, pp. 465-486.
- Scheid, John (2023). *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*. Paris : Cerf.
- Schuch, Christian T. (1857). *Curae boum ex corpore Gargilii Martialis*. Donaueschingen : Schmidt.
- Serres, Michel (1966). Pénélope ou d'un graphe théorique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 156, pp. 41-51.
- Smith, C. Douglas & Cyr, Margaret (1988). The History of *Lupus Erythematosus*. From Hippocrates to Osler. *Rheumatic diseases clinics of North America*, 14.1, pp. 1-14.
- Soubiran, Jean & Gitton-Ripoll, Valérie (2017). Note critique sur la prière au Soleil de Pelagonius, 283. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 91.1, pp. 121-129.
- Sower, Brian (2017). *Historiolae*. Narrative Charms in Magical Texts and Literature in Late Antiquity. *History of Religions*, 56.4, pp. 426-448.
- Talbot, Charles H. (1978). *Medicina antiqua : libri quatuor medicinae. Traduction française des textes latins et études*. Paris : Club du Livre.
- Thomé, Otto Wilhelm (1885). *Flora von Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Gera : Köhler.
- Unterkircher, Franz (1999). *Medicina Antiqua. Codex Vindobonensis 93*. Vienna. *Österreichische Nationalbibliothek*. London : H. Miller.
- Versnel, Henk S. (1976). Two Types of Roman *Devotio*. *Mnemosyne*, 29.4, pp. 365-410.
- Versnel, Henk S. (2015). The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words. In Mirecki & Meyer, 2015, pp. 105-158.
- Voigts, Linda (1978). The Significance of the Name *Apuleius* in the *Herbarium Apulei*. *Bulletin of the History of Medicine*, 52.2, pp. 214-227.
- Von Linné, Carl (1753). *Species plantarum*. Holmiae : L. Salvius.

- Von Storch, Theodore (1930). An Essay on the History of Epilepsy. *Annals of Medical History*, 2, pp. 614-650.
- Wellmann, Max (1906-1914). *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De Materia Medica libri quinque, I-III*. Berlin : Wellman.
- Zografou, Athanassia (2010). *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique.

THE *AEDES CONCORDIAE PANTHEAE
AUGUSTAE* AND THE “PANTHEON”
OF *GIGTHIS*. A POSSIBLE READING OF
CIL VIII 22692 (2ND C. CE)*

EL *AEDES CONCORDIAE PANTHEAE AUGUSTAE* Y
EL “PANTEÓN” DE *GIGTHIS*. UNA POSIBLE LECTURA
DE *CIL VIII 22692* (s. II D.C.)

GINEVRA BENEDETTI
UNIVERSITÀ DI SIENA
ginevra.benedetti@unisi.it

ABSTRACT

In *Gigthis*, during the principate of Marcus Aurelius, Marcus Ummidius Sedatus commissioned the construction of a temple consecrated to *Concordia Panthea Augusta* in the forum. This act was a tribute to his

RESUMEN

En *Gigthis*, durante el principado de Marco Aurelio, Marcus Ummidius Sedatus hizo construir en el foro un templo a la *Concordia Panthea Augusta*. El monumento, dotado de *pronaos*, un arco y una estatua de

* This article was conceived as part of the project “*Omnipotens*. Manufacturing and Empowering Gods in Greco-Roman Antiquity” (OMEGA), 2022-2025, funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation (ref. no. PID2021-127020NB-I00) within the National Plan for Scientific, Technical and Innovation Research (PEICTI 2021-2023) and led by Valentino Gasparini.

son's office as a decurion and included a *pronaos*, an arch, and a statue of the goddess. The dedicatory inscription (*CIL VIII 22693*) was accompanied by another one (*CIL VIII 22692*), of which only fourteen letters remain, engraved on the frieze atop the *aedicula* which housed the divine *simulacrum* at the bottom of the small *sacellum*. This contribution aims to propose a plausible reading of this inscription by reconstructing the missing letters and justifying the employed linguistic strategies, drawing insights from archaeological data related to the sanctuary and the broader context of the forum where it was situated.

la diosa, era un homenaje al decurionato de su hijo. La inscripción dedicatoria del edificio (*CIL VIII 22693*) estaba acompañada por otra (*CIL VIII 22692*), de la que solo se conservan catorce letras, grabada sobre el friso que coronaba el edículo que albergaba el *simulacrum* divino al fondo del pequeño *sacellum*. Este artículo pretende ofrecer una lectura plausible de esta inscripción integrando las letras que faltan y justificando las estrategias lingüísticas que se le aplican a través de los datos arqueológicos relativos al santuario y al contexto más amplio del foro en el que se encontraba.

KEYWORDS

Gigthis; Pantheistic Deity; Pantheon; *Pantheus* (-a, -um); Religious Landscape; *Ummidii*.

PALABRAS CLAVE

Gigthis; Deidad panteísta; Paisaje religioso; Panteón; *Pantheus* (-a, -um); *Ummidii*.

Fecha de recepción: 29/01/2024

Fecha de aceptación: 23/04/2024

LOCATED IN SOUTH-EASTERN TUNISIA, IN THE GULF OF GABÈS – also referred to as Lesser Syrtis – opposite the island of Djerba, the ancient site of *Gigthis* lies a short distance from Bou Ghrara, halfway between Jorf and Médenine.¹ Probably founded as a Phoenician *emporium*, it later became part of the Numidian kingdom and passed under Roman rule in 46 BCE after the Battle of Thapsus and the establishment of *Africa Nova*. From 27 BCE onwards, it joined the province of *Proconsularis* and then, with the new Diocletian order, the Tripolitania.² The site, first reported by Victor Guérin in 1860, was excavated from the end of the 19th century until the first two decades of the last one.³ It currently suffers from degradation that hinders and limits the exegetical interpretation of the monumental vestiges.⁴

The ruins, which cover an area of approximately 50 hectares, stand on a plateau at about 10 m above sea level, opening to the east towards the Gulf. They are bordered

1. The toponym is variously reported in the sources: Γυχθίς (Ptol., IV 3, 3); *Giti municipium* (var. *Gutti*) (*Itin. Ant.*, 60, 1); *Gigti* (*Tab. Peut.*, VI 5); *a Gitti de Tripoli* (*Itin. Marit.*, 518, 5); *Gigthi* (*Rav.*, III 5); *Gittit* (*Rav.*, V 5). See Desanges *et al.*, 2010, p. 150.

2. Cf. Lepelley, 1981, pp. 368-371; Gascou, 2003, pp. 233-234.

3. The location of *Gigthis* was identified by Guérin (1862, I, pp. 224-230) thanks to one inscription discovered on the site of the forum (*CIL VIII 22707*) mentioning the *Gigthenses*. The ruins underwent exploratory excavations in 1884 by Salomon Reinach and Ernest Babelon (see Reinach & Babelon, 1886, pp. 40-54), then from 1901 to 1906 under the initiative of Paul Gauckler (see Gauckler, 1902a; 1902b; 1907), and finally a more systematic study by Léopold-Albert Constans (1916a and 1916b) after the First World War. For recent studies on this site, see Ferchiou, 1981; Pisanu, 1990; Trouset, 1998; Bullo, 2002, pp. 199-207.

4. Pisanu, 1990, p. 223.

to the north, on the shoreside, by a Byzantine citadel and a large necropolis bearing remains dating back to the 3rd or 2nd centuries BCE; to the west and north-west, on the hinterland side, by more necropolis and baths with gymnasiums; to the south, on the shoreside, by an alignment of several large and luxurious villas and, on the hinterland side, by a temple dedicated to Mercury. Between these borders, the topography curves gently into the valley that descends, from west to east, from the area of the market to the sea.⁵ The site's centre, with its forum and annexes, was on the northern slopes of this valley. The forum consisted of a large, paved rectangular esplanade (32 x 23 m) surrounded to the north, south, and east by a portico 7 m wide, with 11 red marble columns with Corinthian capitals at its front (and 19 on the longer sides). In and around it, the remains of several public and sacred buildings have been brought to light. They attest to the city's fervent public activity that began under Hadrian, which received impetus from its municipal promotion (*Latium maius*) attributed to Antoninus Pius or most likely to Marcus Aurelius.⁶ *Gigthis'* political, economic, and religious life reached its peak in fact between the 2nd and 3rd centuries CE, as shown by monumental and honorary inscriptions commemorating the initiatives of influential local families – such as the *Iulii*, *Memmii*, *Messii*, *Servaei*, and *Servilii* – as well as by numerous imperial dedications, dating back to the Antonine and Severian ages.⁷

Among the buildings that faced the north side of the forum, a small shrine just east of the northern entryway attracts our attention (Fig. 1). It is entirely built out of local limestone and accessed via two large, rather low walkways running under the northern portico.⁸ A narrow *pronaos* (2.70 x 5.50 m) opens off the latter. It was paved with the same slabs as the portico and was not closed, unlike the *cella*, which is about 6.50 m deep and whose well-preserved floor was decorated in a regular pattern with polychrome limestone and sandstone in yellow and red.

At the bottom of the small *sacellum*, resting on a large red limestone slab, there is a basement, about 1.10 m tall, 2.70 m wide, and 0.42 m deep, except for the upper part, where the depth increases, the back wall being rounded to form an apse. A yel-

5. Troussel, 1998, p. 3130.

6. *CIL* VIII 22707, 22737. See Chastagnol, 1997, who estimates that the city had already obtained the *Latium minus* from Hadrian. Cf. Lepelley, 1981, pp. 368-371; Gascou, 1982, I, pp. 192-193. *Contra* Ferchiou, 1991, no. 51.

7. Nevertheless, the in-depth analysis of the specific elements of architectural decoration conducted by Naïdé Ferchiou at the *Gigthis* site has unveiled the presence of a significant urban and monumental layout in the city centre and forum. This layout seems to have been established as early as the Augustan and Julio-Claudian periods, following a systematic development scheme. See on this subject Ferchiou, 1991, pp. 70-72 and 74-76; Bullo, 2002, pp. 200-204.

8. The information is taken from Constans, 1916b, pp. 48-49.

low limestone covering, and, at the bottom, a red limestone moulding adorned the base. It supported an *aedicula* with a triangular pediment in yellow limestone, decorated with two twisted columns, which probably housed a statue discovered in 1902 lying among the debris of the shrine (Fig. 2).⁹ It is largely intact except for the broken right arm at the height of the elbow. The imposing *simulacrum* (more than 2 meters tall),¹⁰ now at the Musée National du Bardo, was made of fine-grained white marble and represented a female deity; the upper part was joined to the lower one with pins, whose fixing brackets can still be seen today. The goddess, veiled and crowned with ears of corn, appears sternly clothed with a long robe, and bears a horn of plenty in her left hand, while the right arm, almost completely lost, probably held a spear, whose lower part, touching the drapery, is still visible over a length of 63 cm (Fig. 3).¹¹

The identification of the divine figure depicted here as the goddess Concordia and the building as her shrine was made possible due to two inscriptions discovered in highly fragmentary status among the ruins: the first one, pertaining to the frieze of the *aedicula* (60 x 120 x 28 cm; hl. 8 cm), preserves the left portion only (*CIL VIII 22692*; Fig. 4, no. 1); the second inscription, carved on a large white marble plaque (67 x 185 x 3 cm; hl. 9.5-4.5 cm), was likely placed above the entrance of the shrine (*CIL VIII 22693*; Fig. 4, no. 2). This latter one informs us about the patron and the reasons behind the construction of the building. The text and its translation are as follows:¹²

Concor[di]ae Pantheae Aug[ustae] s[acr]um. / M(arcus) Um[m]id[iu]s Quir(ina) (tribu) Sedatus a[e]dem qu[a]m / [p]ro [de]cu[r]io[na]tu C(aii) U[m]mid[i] Q[uir(ina) (tribu) Sed]ati fili(i) / su[i] ex (sestertium) m(ilibus) n(ummum) [p]rom[i]s[er]at inla[t]is r[ei publica]e l[e]g[itimi]s [(sestertium) - - - - m(ilibus)] n(ummum) [pro] de[c]ur[i]o[na]t[u] a[diectis ae]/dem a so[lo] cu[m] sim[ulac]ro [Co]ncord[ia]e et [p]ro[na]um et arcum ex (sestertium) m(ilibus) n(ummum) fec[it] idemq[ue] de[d]icavit.

9. See Gauckler, 1902b, p. CXXVI.

10. Gauckler reported its height as 2.40 m (1902b, p. CXXVI), while Constans (1916b, p. 49) listed it as 2.25 m; L. Poinssot (in *CMA*, Suppl., p. 58, no. 1030) stated that it is 2.5 m tall. This does not invalidate the fact that the statue is monumental.

11. Gauckler, 1902b, p. CXXVI; *CMA*, Suppl. I, C, p. 58, no. 1030, tab. XXXVI; Constans, 1916b, p. 59.

12. The plaque is divided into 104 fragments. *CMA*, Suppl. I, D, p. 100, no. 1053; *AE* 1908, 119; *ILT* 19; *LBIRNA* 280; *ILPBardo* 3; *SIRAR* 3184. See Gauckler, 1902a, p. CCXXVI; 1907, p. 291, no. 2; Constans, 1916b, p. 49. The inscription, which is arranged in seven lines, shows writing in carefully engraved characters, separated by *hederae distinguentes* and triangular punctuation marks. The plaque is now preserved in the Musée National du Bardo, where the inscription is arranged according to the sequence of fragments.

“Consecrated to *Concordia Panthea Augusta*. Marcus Ummidius Sedatus, of the Quirine tribe, the temple he had promised in honour of the decurionate of his son Caius Ummidius Sedatus of the Quirine tribe for the sum of 6,000 sesterces, after offering the city (---) thousand sesterces according to the law, increased in honour of the decurionate, achieved and dedicated this temple by himself together with a *simulacrum* of Concordia, and a *pronaos* and an arch for 21,000 sesterces”.

The text commemorates the erection and consecration *ex novo* of an *aedes* to *Concordia Panthea Augusta*, featuring an arch, a *pronaos*, and a statue of the goddess. This project was carried out by Marcus Ummidius Sedatus, member of the Quirine tribe, in celebration of his son Caius attaining the position of decurion. The entire endeavour was funded with a substantial sum of 21,000 sesterces.¹³ Sedatus, acknowledged as *ornator patriae* on a statuary base found in the northeast corner of the forum (*CIL* VIII 22743; Fig. 4, no. 5),¹⁴ belonged to a presumably prominent family of *Gigthis*, the *Ummidii*.¹⁵ His son Caius, who achieved the position of decurion of *Gigthis*, as revealed in our inscription, was also honoured with a statue in the forum commissioned by the city. It was funded and set up by one of his sons, M. Ummidius Sedatus (*CIL* VIII 11043; Fig. 4, no. 3).¹⁶ Another statue was dedicated to him by his three sons altogether (*CIL* VIII 11042: M. Ummidius Sedatus, L. Ummidius Pacatus, C. Ummidius Haterianus). The base of this statue was discovered outside the northeast corner of the forum portico, in the courtyard of the adjacent “Temple B” (Fig. 4, no. 4). On the other side of the eastern gate, a similar base was dedicated by the *ordo* and the *populus* to L. Ummidius Pacatus, his second son (*CIL* VIII 11044). This testifies to the civic prestige his descendants enjoyed.

13. We might imagine that Ummidius Sedatus had promised 6,000 sesterces as the *summa honoraria* for the office of his son Caius. Further expenses, amounting to additional 15,000 sesterces, were sustained to complete the sanctuary and set it up magnificently. This is the only priced temple inscription from *Gigthis*, thus it is difficult to determine whether it was more or less expensive than other buildings in the city. See in this regard Sterret-Krause, 2012, p. 56.

14. This suggests that he likely made additional contributions to *Gigthis*. However, no archaeological or epigraphic evidence of these other donations remains.

15. Eight inscriptions in Africa mention the *Ummidii*: as pointed out by Syme, 1968, p. 92, three of them are only sporadic (*CIL* VIII 14744 = 25612, from *Bulla Regia*; 6202, from *Arsacal*; 7537, from *Cirta*), and the concentration is at *Gigthis*. For the inscriptions found in *Gigthis*, see Sterret-Krause, 2012, pp. 57-62.

16. This base was found on the western side of the entryway into the shrine from the portico.

According to Ronald Syme, who has conducted two studies on this family,¹⁷ the *Ummidii* of Africa owed their *civitas* and name (as their ancestor) to Caius Ummidius Quadratus, who held the position of *consul suffectus* in 118 CE. He had served as proconsul of Africa around 133/134 CE, before the promotion of *Gigthis* to the status of *municipium* of Latin law during the reign of Antoninus Pius or Marcus Aurelius. This promotion in all probability resulted in significant economic and political advantages for Marcus Ummidius Sedatus. His noteworthy actions and contributions should therefore have taken place between the principate of Marcus Aurelius and the end of the 2nd century CE.¹⁸

It was due to the privileged political and social status achieved by his son that Marcus Ummidius Sedatus had this *sacellum* built and consecrated to the goddess. This euergetic act, as the detailed account of what was accomplished and the considerable expenses sustained reveal, primarily served as a public demonstration of his munificence towards other members of the *ordo* and the city. It was indeed conceived not only to exhibit the family’s adherence to municipal regulations by paying the requested *summa legitima*, but also to establish a monument that would leave a lasting trace of his family in the city’s memory.

Even the choice of the goddess Concordia as the recipient of the *aedes* was not arbitrary; it was a deliberate selection to seek her benevolent influence for the new decurion’s success in his responsibilities. Concordia was invoked to ensure her active involvement and protection throughout his career so that it would proceed harmoniously and under the auspices of the most appropriate divine mediator to grant the *pax hominum*.

The two onomastic attributes given to the goddess in the dedicatory formula should then be understood in light of these intentions. They were intended to exalt,

17. Syme, 1968 and 1979.

18. The genealogy of this family is debated. Syme, 1968, p. 92, believes that the “inscriptions (...) at *Gigthis* (...) commemorate in various ways the honors and public services of a single prominent family, viz. C. *Ummidius Sedatus*, his sons C. *Ummidius Haterianus*, L. *Ummidius Pacatus*, M. *Ummidius Sedatus*, his grandson C. *Ummidius Sedatus*”. Constans, 1916b, p. 50, proposed a different stemma, where Marcus Ummidius Sedatus represented the first generation, Caius Ummidius Sedatus the second, and Lucius Ummidius Pacatus, Caius Ummidius Haterianus, and Marcus Ummidius Sedatus the third. Both scholars agree, however, in placing Marcus Ummidius Sedatus in the middle of the 2nd century CE. Other scholars have followed Constans (see Benzina Ben Abdallah in *ILPBardo*, p. 5, no. 3) and indeed the language of *CIL VIII 11043* seems to require that C. Ummidius Sedatus was the middle generation between two men named Marcus, his father and his son. We follow Constans’ stemma: Marcus Ummidius Sedatus (benefactor); Caius Ummidius Sedatus (decurion); Lucius Ummidius Pacatus, Caius Ummidius Haterianus, and Marcus Ummidius Sedatus (sons of the latter). Cf. Sterret-Krause, 2012, p. 55.

enhance, and emphasise most comprehensively and unmistakably the supreme and extensive nature of the goddess's prerogatives. Hence, the choice of the adjective *Panthea* (unique concerning the goddess) was aimed at contextually celebrating and concurrently elevating her unparalleled and utmost divine power to the highest degree, signifying her as "all divine" or "utmost divine".¹⁹ The term *Augusta*, for its part, stressed her divine rulership on human affairs, highlighting her authority and significance.²⁰

In pursuing the examination of this monument, we mentioned that the excavations not only revealed the marble plaque originally positioned at the sanctuary's entrance but also uncovered the remnants of an *aedicula* adorning the apse of the *cella*, which likely lodged the statue of the goddess. With two limestone spiral-fluted columns surmounted by white marble composite capitals, the *aedicula* supported an inscribed frieze (60 x 120 x 28 cm), a band with a leaf-and-dart motif, and a triangular tympanum decorated with a single rosette.

The preserved left portion of the inscription on the frieze consists of thirteen letters and part of the fourteenth (8 cm high), reading CONCORDIAE INP̄A[---], with a *hedera distinguens* positioned between the two words.²¹ Based on the reconstructed appearance of the *aedicula* at the Musée National du Bardo in Tunis, the relatively small size of its frieze suggests that the inscription most likely indicated a consecration to the goddess, as the term *Concordiae* implies. It can thus be deduced that the final part of the text contains the word *sacrum*. While it often figured in inscriptions in an

19. The prevailing interpretation suggests that the use of the adjective *pantheus*, *-a* to various divinities during the Imperial age reflects the "*mouvement du syncrétisme religieux*" (Bayet, 1957, p. 222) wherein Greco-Roman paganism allegedly faced the emergence of "*entités complexes*" (Picard, 1954, pp. 226-227) combining the virtues of "all the gods" (from *pas, pasa, pan*, "all, total"). However, we propose an alternative argument. We argue that *pantheus*, *-a* does not conceptualise a divine abstraction combining all gods and goddesses. Instead, according to the intensive value of *pas, pasa, pan* in Greek compounds, it qualifies a god as "very, completely divine". See in this regard Benedetti, 2022 and 2024. This perspective contends that the onomastic attribute does not isolate the divine instance as it refers to in an absolute sense. Rather, like other onomastic attributes aimed at celebrating a divine power occasionally deemed the most appropriate interlocutor for fulfilling a specific request, *pantheus*, *-a* functions as a qualitative relative superlative. It represents the highest form of acclaim that, relevant to a specific context or circumstance, seeks the favour and effective attention of the addressed divine power.

20. Concordia is addressed as *Augusta* in 17 inscriptions, five of which were found in *Africa Proconsularis*. On "Augustan" deities, see Villaret, 2019. In *Africa Proconsularis*, the onomastic attribute *Augustus/-a* concerns about 80% of religious dedications, such that it cannot be considered particularly significant in the possible "imperial" connotation of this deity. As early as the end of the 1st century CE, this attribute was subject to such indiscriminate use in religious testimonies that it gradually shifted from its original meaning tied to the imperial household to a very common, honorary title.

21. *CMA*, Suppl. I, D, p. 100, no. 1052; *CIL* VIII 22692; *ILT* 18; *ILPBardo* 2; *SIRAR* 3183.

abbreviated form, given the significance of the architectural support upon which it was to be inscribed, it is plausible that it was engraved in its extended form. Therefore, the gap between the visible letters and the word *sacrum* would likely have accommodated at most 5-6 additional letters. Given these considerations, since the word *Concordiae* is separated from the following letters by a *hedera distinguens*, it could be surmised that, much like the commemorative inscription in the *pronaos* (*Concordia Panthea Augusta*), the name of the goddess was followed by an onomastic attribute. However, there are no epigraphic or literary references to attributes of Concordia beginning with *inpa-* or *impa-*. This absence points us toward an alternative solution. In this regard, the archaeologist Paul Gauckler, in his excavation reports,²² suggested that the frieze inscription should be read as *Concordiae in p[antheo sacrum]*. This interpretation has been accepted by subsequent scholars, as it seems to accommodate the missing letters (5 + space) and linguistically aligns with the dedication inscription at the entrance, which mentions a “pantheistic” deity. As a working hypothesis, we aim to adopt Gauckler’s suggestion, albeit cautiously,²³ by focusing on its meaning, and consequently explore its potential interpretation. If the inscription did indeed present itself in this manner, it would likely refer to the consecration (*sacrum*) of the *aedicula* or possibly the entire monument to Concordia (*Concordiae*) within (as indicated by the preposition *in*) something – presumably a “space”.

The designation of this space would derive from the neuter form of the adjective *pantheus*, *-a*, *-um*, functioning as a noun. But what did this *pantheum*, in which Concordia was allegedly included, correspond to? Two possible hypotheses can be considered in this regard.

Firstly, the term *pantheum* could have referred to the sanctuary of the goddess, where a deity named as *Panthea Augusta* was worshipped for her superlative merits. The *aedes*, designated as a *pantheum*, would thus have received a name characterising it as an “entirely divine” place, following our proposed interpretation of *pantheus*, *-um*. This denomination might therefore have been chosen due to the presence of a deity whose power was invoked and exalted to the highest degree within (*in*) this sacred place.²⁴ However, another hypothesis can be envisaged, which leads us to con-

22. Gauckler, 1907, p. 290, no. 1.

23. This hypothesis indeed poses an epigraphic challenge. While the word CONCORDIA is followed by a *hedera distinguens*, the letters INP appear very close together. This is a relative problem, given the common occurrence of epigraphic cases in which separating marks are not consistently placed and are frequently omitted, especially between the preposition and the noun that follows it.

24. This hypothesis is also presented in similar terms by Benzina Ben Abdallah (*ILPBardo* 2). The author suggests that *Concordia in Pantheo* should be regarded as synonymous with the *Concordia*

sider the broader context of the *Gigthis* forum, where (*in*) the goddess would have been situated along with her temple.

Facing the square from the western side stood the so-called “Temple A”. It was positioned atop a 3.30-meter-tall podium accessible via a monumental staircase.²⁵ It featured a single-cell structure, hexastyle design, and was almost peripteral *sine postico*. Notably, a rectangular tribune was located on its facade, set within the staircase at half-depth, aligning this structure with a temple typology prevalent during the Julio-Claudian era.²⁶ Several statues of emperors, including Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius and local magistrates, were dug up in its vicinity,²⁷ allowing for the possible dating of this complex to the mid-2nd century CE, coinciding with the most significant construction phase of the forum.²⁸ Despite its prominent position within the square, pinpointing the identification of this temple as a *Capitolium* at that time is challenging due to the complete absence of epigraphic documentation. Complicating matters further, remnants related to Egyptian cults were found near the temple, making the structure’s identification even more elusive.²⁹

Immediately south of “Temple A”, there are vestiges pointing to the historical antiquity of the forum of *Gigthis*. Notably, a small quadrangular room (measuring 6.5 x 9.8 m) hosted a *sacellum* dedicated to the *Genius Augusti*, along with a statue dedicated to it (*CIL* VIII 11019). The discovery of the marble portrait of Augustus *velato capite* in the forum probably pertains to this site, although its precise identification remains uncertain.³⁰

In the northeast corner of the square, directly accessible through a secondary entrance, stood the so-called “Temple B”. This structure, dating back to the early Imperial period,³¹ possessed a view over the road leading from the east through its triple access points. Its identification was made possible through the discovery of an inscribed lintel (*CIL* VIII 22694), commemorating the financial support provided by

Panthea mentioned in the dedicatory inscription of the sanctuary.

25. Constans, 1916b, pp. 26-34. Cf. Bullo, 2002, pp. 202-203.

26. Ferchiou, 1991, p. 75.

27. Constans, 1916b, p. 33.

28. The Corinthian marble columns and capitals also date to the 2nd century CE. Cf. Bullo, 2002, p. 202.

29. Constans, 1916b, pp. 29-33. These include a crocodile head, a female figure with an Isiac hairstyle, a head of Serapis, a fragment of a clay lantern depicting the *Navigium Isidis*, and the remains of a marble frieze that probably belonged at the base of the building’s tribune.

30. Reinach & Babelon, 1886, pp. 43 and 50; Constans, 1916b, pp. 34-35.

31. Ferchiou, 1981, p. 70.

the *flamen perpetuus* Marcus Iulius Mandus during the principate of Marcus Aurelius.³² His contribution facilitated the construction of the paved courtyard and the archway leading to the building, which was dedicated to *Liber Pater Augustus*. The monument was south-facing and featured a courtyard (23.5 x 14.7 m), which had a combination of paved and lime surfaces and was enclosed by a portico of 28 columns of yellow marble on three sides. At the centre of the courtyard, there was a quadrangular chapel that did not feature a podium. These architectural elements demonstrate a strong local influence and suggest the presence of a pre-existing Punic cult in the area.³³

The first monument encountered beneath the north portico, upon exiting Temple B, is a small stone shrine measuring 3.70 m in depth and 5 m in width. Access to the shrine is granted through a 1.80-m-wide threshold, which is preceded by a step and flanked by two columns, with their bases still in place. The walls of the shrine retain remnants of a plaster covering, and the flooring, in reasonably good condition, closely resembles that of the portico.³⁴ The attribution of this temple to Hercules is supported by the discovery of a sculptural representation of the Nemean lion or the *leonté*, as well as a marble head depicting the god crowned with vines.³⁵ This overtly Dionysian attribute is justified by the longstanding association between these two deities in Africa, dating back to Punic times, a historical bond that the *Gigthis* forum also seems to reinforce.³⁶

The identification of the so-called “Temple C”, located immediately to the west and accessed through the rear wall of the portico, remains uncertain.³⁷ This was a modest shrine designed in the form of a small distyle temple, situated atop a 1.3-m-tall podium. It was originally built during the Julio-Claudian period and likely underwent reconstruction during the Hadrianic era.³⁸ It faced a small, paved courtyard.

32. M. Iulius Mandus is also known from the dedication of a statue (*CIL VIII 22728*) erected to him by the Senate of *Gigthis*, at the unanimous request of the people’s assembly, for his “repeated munificence” (*ob multiplicem eius munificentiam*). We have here a memento of that munificence.

33. Cf. Constans, 1916b, pp. 41-44. For the Punic cult in the area, see Pisanu, 1990, pp. 228-229.

34. A large square plinth, about 5 m on a side, rests against the back wall. Under the porch, opposite the entrance, is a large grey limestone plinth (1.40 x 1.10 m), preceded by a smaller yellow limestone plinth (60 x 60 cm). Cf. Constans, 1916b, pp. 44-46.

35. Cf. Constans, 1916b, pp. 45-46.

36. The frequent association of Liber and Hercules in Africa can be traced back to their corresponding Punic substrata, *Shadrapha* and *Milkashtart*, the two joint patrons of the city of *Lepcis Magna* in Tripolitania. See in this regard Cadotte, 2007, pp. 253-266 and 284-295.

37. Constans, 1916b, pp. 46-48.

38. Cf. Ferchiou, 1989, no. I.II.B1.5.

The paved road that runs alongside the sanctuary of Concordia to the west is situated on a considerably higher level compared to the forum. To access the road after exiting the portico, one must ascend two rather tall yellow limestone steps. On the opposite side of the road, there is an oblong room measuring 6 m in width and 3.30 m in depth. This room opens at the same level beneath the portico. On both sides of the entrance, there are large pedestals about 37 cm tall, each supporting column bases made of solid red limestone. These bases supported smooth columns made of yellow limestone. The walls are similarly constructed to those of the sanctuary of Concordia, with remnants of a fairly thick plaster coating. The floor is made of concrete, except for the rear part where a square measuring 70 cm on each side appears to mark the location of a pedestal.³⁹ This room served as a sanctuary dedicated to Apollo, established in 162 CE by M. Ummidius Annianus Quadratianus. At least, this is what is inferred from an inscription, whose fragments were found in this room (*CIL* VIII 11029).

Finally, in the northwest corner of the forum, there were buildings related to the political life of the town, including the *curia*. It was a hall preceded by a vestibule, flanked by tiers and with niches on the walls.⁴⁰ Next to the *curia* and connected to it, another room was interpreted as the city's treasury (*aerarium*), although some scholars suggest it might be a *tabularium*, where archival documents were probably stored in the niches on the wall.⁴¹

The overview of *Gigthis'* forum area has revealed that this space accommodated not only a few buildings associated with the city's political and social life but also a collection of cultic structures dedicated to specific deities. These deities appear to symbolise the public religious life of the city and reflect the personal aspirations of notable individuals within the *municipium*, as demonstrated by the temple of Concordia *Panthea Augusta*. The resulting scenario is that of a diverse yet well-defined religious landscape consisting of seven sacred spaces, primarily shaped by the contributions of benefactors seeking to assert their presence and express their religious preferences within the urban context.

Going back to the inscription on which we focused, we could therefore advance the hypothesis that the *pantheum* in which Concordia (and, indeed, its sanctuary) was to be placed was the forum of the city itself. In other words, *pantheum* could have been a name coined by the devotee to characterise this space which, by the presence of other sanctuaries and, consequently, other deities all around it, was "manifestly,

39. Cf. Constans, 1916b, pp. 52-53.

40. It was identified as such by Cagnat, 1917, p. 298. See Troussel, 1998, p. 3131.

41. See Balty, 1991, pp. 60-63.

eminently divine”.⁴² According to this hypothesis, the presence of several deities would have contributed to increasing the sacred “charge” of this place, in which Marcus Ummidius Sedatus intended to inscribe himself with his own cult foundation.

In conclusion, the term *pantheum* from *CIL VIII 22692*, if it indeed occurred there, considered in light of the information derived from the sanctuary where the inscription was located and the forum of *Gigthis* where the temple stood, could have had several possible meanings or interpretations. In the context of *Gigthis*, far from outlining an “all-embracing” and “exhaustive” representation of the divine powers, the adjective *pantheus*, *-um* rather possibly testifies to an effective linguistic tool, creatively forged, and was adopted to highlight and amplify the “sacredness” of a place.⁴³ It could have designated, on the one hand, the temple of a single deity, by virtue of the “totally divine august” power that inhabited it. On the other hand, it could have denoted the forum itself, referred to as a *pantheum* since it was a space enriched with divine “presences”. As its history and stratifications over time show, this space was

42. The expression *in pantheo* recurs in Pliny (*N.H.* IX 58, 121; 34, 13), and in two acts of the *fratres Arvales* (*CIL VI 2040-2041*) referring to items arranged or events that took place closer to or within Rome’s renowned *Pantheum*. This expression is also found in a dedicatory inscription, dated between 180-192 CE (*AE 1968, 227*), discovered out of its original context in Astorga (ancient *Asturica Augusta* in *Hispania Citerior*). It was found alongside seven other monuments resembling altars in appearance but closer in thickness to steles, all bearing dedications from various *procuratores Augusti* of *Hispania Citerior* to different deities. Cf. García y Bellido, 1968; Diego, 1968; Mossong & Abascal, 2019. Our inscription records a dedication “to the gods and goddesses that it is right and proper to invoke in a/the? *pantheum*” (*dis deabusque quos ius fasque est precari in pantheo*) by the *procurator Augusti* Publius Aelius Hilarianus for the well-being of the emperor Commodus. It seems that Hilarianus adopted the adjective *pantheus* (*-a, -um*) as a noun to designate a specific “space” within which a plurality of deities was to be housed, specifically those appropriate and suitable to be invoked for the emperor’s health. The lack of precise information makes it difficult to identify this *pantheum* and its possible configuration. However, while presenting this hypothesis with due caution, it cannot be ruled out that the *pantheum* Hilarianus referred to was a “space” where the dedications of the other *procuratores* mentioned may also have been housed. Indeed, several scholars argue that these monuments, forming a cohesive set, were probably originally located in the same place, likely significant for these *procuratores* who wished to leave a testimony of their service and religious involvement in the city. Given the presence of a plural yet determined group of deities, mirroring the religious preferences of these agents, such a “space”, like in the context of *Gigthis*, could indeed be a *pantheum*, *i.e.* a “space” particularly charged with the divine, “manifestly divine”.

43. The adjective *pantheus* (*-a, -um*) did not necessarily designate a temple, as evidenced by another inscription from the African context (*AE 1941, 46, 190-211 CE*), specifically from ancient *Thamugadi* (modern Timgad in Algeria). It bears a dedication to the *Genius* of the colony. Here, the adjective *pantheus* (*-a, -um*) refers to an *arcus* near which (*ad*) a statue of Mars was to be placed. It was offered by the veteran Marcus Pompeius Pudentianus along with statues of the reigning princes (Septimius Severus and Caracalla) and Julia Domna, and other gifts for the community, once he was promoted as *flamen perpetuus* at the end of the 2nd century CE. For the analysis of this inscription, see Benedetti, forthcoming.

the result of successive remodelling through a specific divine selection, contextually significant and representative of individual cultic agencies (such as the Concordia of the *Ummidii*) and the city's religious life.

IMAGES

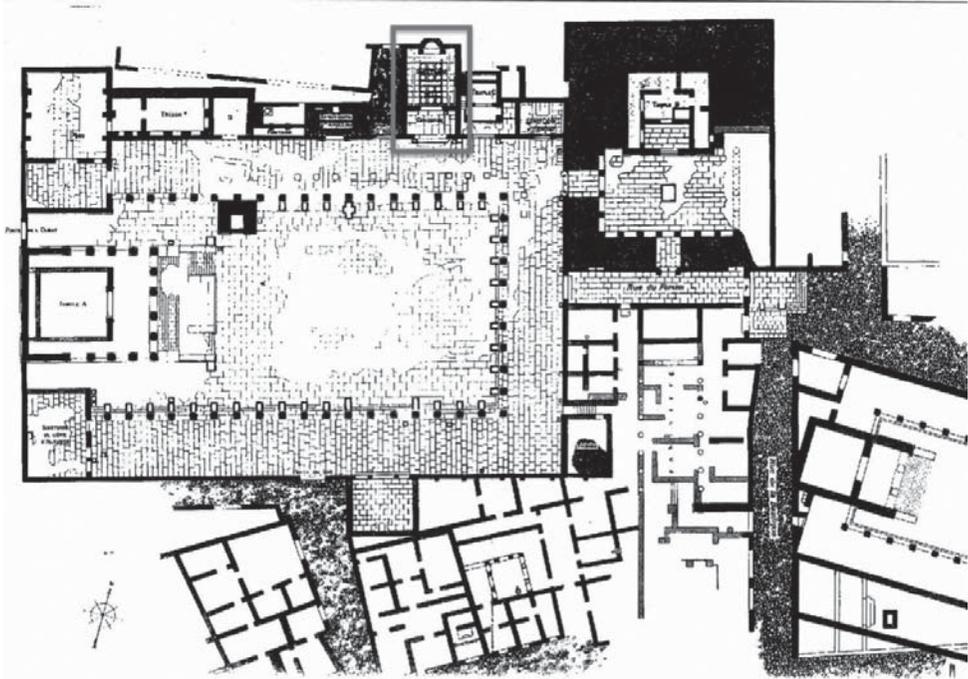


Fig. 1. Plan of the forum at *Gigthis*, showing the location of the building.
From Constans, 1916a, plate II, modified by the author.



Fig. 2. Reconstructed aedicule with the statue of Concordia. From *CMA, Suppl.* I, C, tab. XXXVI.



Fig. 3. Over-life-size statue of Concordia at the Musée du Bardo of Tunis. From: Wikimedia Commons, licensed under the CC-BY-2.5 license. Author: Giorces (07/06/2007). URL: <https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Giorces-Bardo25.jpg>.

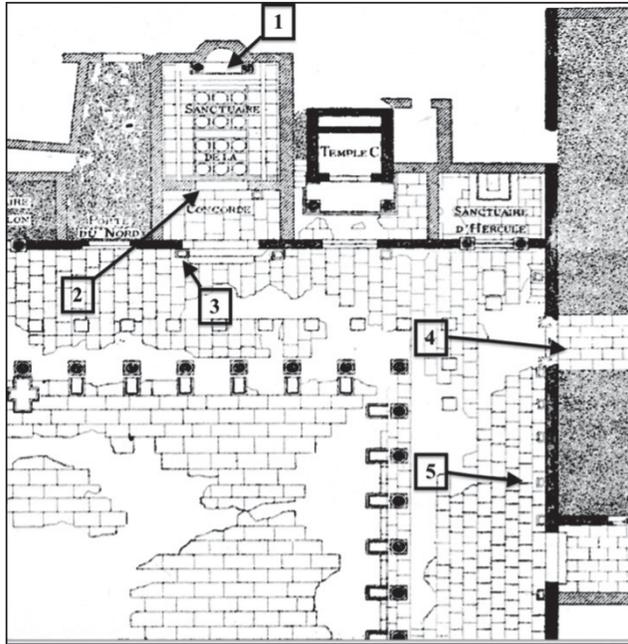


Fig. 4. Detail of the northeast corner of the forum at *Gigthis*, showing the shrine of *Concordia Panthea Augusta*, and the spots where its inscriptions and the dedicator's family were found. From Constans, 1916, plate II, modified by the author. Legend: 1. Aedicule inscription and statue; 2. Main dedicatory inscription; 3. Statue base of Caius Ummidius Sedatus; 4. Statue base of Caius Ummidius Sedatus; 5. Statue base of Marcus Ummidius Sedatus.

ABBREVIATIONS

AE: Cagnat, René *et alii* (eds.) (1888-). *L'année épigraphique*. Paris.

CIL: Mommsen, Theodor *et alii* (eds.) (1863-). *Corpus inscriptionum Latinarum*. I-XVII. Berlin.

CMA, Suppl.: Drappier, Louis *et alii* (eds.) (1910). *Catalogue du Musée Alaoui. Supplément*. Paris: E. Leroux.

ILPBardo: Ben Abdallah, Benzina (1986). *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo*. Rome: École française de Rome.

ILT: Merlin, Alfred (1944). *Inscriptions Latines de la Tunisie*. Paris: Presses Universitaires de France.

LBIRNA: Saastamoinen, Ari (2010). *The Phraseology and Structure of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

SIRAR: *Sylloge Inscriptionum Religionis Africae Romanae* (<https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/nuevo-sirar/page/home>).

BIBLIOGRAPHY

- Balty, Jean Charles (1991). *Curia ordinis. Recherches d'architecture et d'urbanisme antiques sur les curies provinciales du monde romain*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Bayet, Jean (1957). *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris: Payot.
- Benedetti, Ginevra (2022). *Il dio «totale». Πάνθειος/Pantheus alla luce delle interpretazioni linguistiche e iconografiche del politeismo antico*. PhD thesis in Scienze dell'Antichità e Archeologia (Università di Pisa-Université Toulouse Jean Jaurès), discussed on 21/03/2022.
- Benedetti, Ginevra (2024). *Pantheus*. A 'Total' God in the Greek and Roman World. In Bonnet *et al.*, 2024, pp. 173-188.
- Benedetti, Ginevra (forthcoming). Falling from Olympus. Deconstructing the Modern Idea of "Pantheon" to Translate the Ancient *Panthe(i)on / Pantheum*. *Ktēma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*.
- Bonnet, Corinne *et alii* (eds.) (2024). *The Names of the Gods in Ancient Mediterranean Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bost, Jean-Pierre, Roddaz, Jean-Michel & Tassaux, Francis (2003). *Itinéraire de Saintes à Dougga. Mélanges offerts à Louis Maurin*. Bordeaux: Ausonius.
- Bullo, Silvia (2002). Provincia Africa. *Le città e il territorio dalla caduta di Cartagine a Nerone*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Cadotte, Alain (2007). *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Religions in the Graeco-Roman World, 158. Leiden & Boston: Brill.
- Cagnat, René (1917). La ville antique de Gigthis en Tunisie. *Journal des Savants*, 15, pp. 289-299.
- Chastagnol, André (1997). Gigthis municipe latin d'Hadrien ? *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques*, 24, pp. 89-94.
- Constans, Léopold-Albert (1916a). Rapport sur une mission archéologique à Bou-Ghara (Gigthis) (1914 et 1915). *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, nouvelle série*, 14, pp. 1-113.
- Constans, Léopold-Albert (1916b). *Étude d'histoire et d'archéologie sur un emporium de la Petite Syrte*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Desanges, Jean *et alii* (eds.) (2010). *Carte des routes et des cités de l'est de l'Afrique à la fin de l'Antiquité, d'après le tracé de Pierre Salama*. Turnhout: Brepols.
- Diego, Santo Francisco (1968). Ocho lápidas votivas de Astorga. *Archivum*, 18, pp. 91-106.
- Ferchiou, Naïdé (1981). Gigthis à une époque mal connue : la phase julio-claudienne. *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques, nouvelle série*, 17B, pp. 65-74.
- Ferchiou, Naïdé (1989). *L'évolution du décor architectonique en Afrique Proconsulaire des derniers temps de Carthage aux Antonins : l'hellénisme africain, son déclin, ses mutations et le triomphe de l'art romano-africaine*. Gap: Imprimerie Louis-Jean.
- Ferchiou, Naïdé (1991). L'occupation du sud de la province romaine d'Afrique au I^{er} siècle apr. J.-C. : la Petite Syrte et le Djerid. *Cahiers de Tunisie*, 155-156, pp. 65-104.
- García y Bellido, Antonio (1968). Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 163, pp. 191-209.

- Gascou, Jacques (1982). La politique municipale de l'Empire romain en Afrique du Nord, I. De la mort d'Auguste au début du III^e siècle. In Temporini *et al.*, 1982, pp. 136-229.
- Gascou, Jacques (2003). Les statuts des villes africaines : quelques apports dus à des recherches récentes. In Bost, Roddaz & Tassaux, 2003, pp. 231-246.
- Gauckler, Paul (1902a). Les fouilles de Tunisie, III. Fouilles de Bou-Grara (Gigthi). *Revue Archéologique*, 41, pp. 401-404.
- Gauckler, Paul (1902b). Rapport sur les fouilles de Bou-Ghara (Gigthi). *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, pp. CLXXXVII-CXC.
- Gauckler, Paul (1907). *Rapport sur des inscriptions latines découvertes en Tunisie de 1900 à 1905. I, Fouilles de Bougrara (Gigthi)*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Guérin, Victor (1862). *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*. Paris: H. Plon.
- Lepelley, Claude (1981). *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II. Paris: Études Augustiniennes.
- Mastino, Attilio (ed.) (1990). *L'Africa Romana. Atti del VII convegno di studio (Sassari, 15-17 dicembre 1989)*. Sassari: Gallizzi.
- Mossong, Isabelle & Abascal, Juan Manuel (2019). Dos *damnationes memoriae* de Cómodo en *Asturica Augusta* (Astorga, León, *Hispania Citerior*). *Chiron*, 49, pp. 363-382.
- Picard, Gilbert-Charles (1954). *Les religions de l'Afrique antique*. Paris: Piot.
- Pisanu, Mariangela (1990). La vita religiosa a *Gigthis*: testimonianze epigrafiche e monumentali. In Mastino, 1990, pp. 223-231.
- Reinach, Salomon & Babelon, Ernest (1886). Recherches archéologiques en Tunisie. *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 4, pp. 4-78.
- Sterret-Krause, Allison E. (2012). *The Impacts of Private Donations on the Civic Landscapes of Roman Africa Proconsularis*. PhD Thesis, University of Cincinnati.
- Syme, Ronald (1968). The *Ummidii*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 17, pp. 72-105.
- Syme, Ronald (1979). Ummidius Quadratus. *Capax Imperii*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, pp. 287-310.
- Temporini, Hildegard *et alii* (eds.) (1982). *Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Afrika mit Ägypten [Forts.]). Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 10.2. Berlin: De Gruyter.
- Trousset, Pol (1998). S.v. "Gigthis". *Encyclopédie Berbère*, 20, pp. 3128-3134.
- Villaret, Alaine (2019). *Les dieux augustes dans l'Occident romain. Un phénomène d'acculturation*. Bordeaux: Ausonius.

*DEOS SPERNERE. LORSQUE LES DIEUX
ROMAINS VENGEANT LE MÉPRIS DE LEURS
AUSPICES ET DE LEUR PUISSANCE**

*DEOS SPERNERE. WHEN THE ROMAN GODS
TAKE REVENGE FOR THE CONTEMPT
OF THEIR AUSPICES AND THEIR POWER*

YANN BERTHELET
UNIVERSITÉ DE LIÈGE
yann.berthelet@uliege.be

RÉSUMÉ

Afin de mettre en lumière les tensions qui traversent, entre vérité et mensonge, le formalisme des auspices romains, cet article revient sur plusieurs épisodes républicains de mépris des dieux et de leurs auspices, y compris les *dira(e)-auspicia* « oblatifs » annoncés dans le cadre d'une *obnuntiatio* :

ABSTRACT

In order to highlight the tensions between truth and falsehood in the formalism of Roman auspices, this article reviews several republican episodes of contempt for the gods and their auspices, including the “oblativ” *dira(e)-auspicia* announced as part of an *obnuntiatio*: in particular, by the

* Cet article s'inscrit dans les axes de recherche de l'UR Mondes Anciens (Université de Liège, Belgique) et du PDR F.R.S.-FNRS T023419F *Roman Gods' Networks*.

en particulier, par le pullaire du consul Papirius, en 293 avant notre ère ; par Flaminius au début de son second consulat, en 217 avant notre ère ; et par Ateius Capito et Crassus, en 55 avant notre ère.

pullarius of the consul Papirius in 293 BCE; by Flaminius at the beginning of his second consulship in 217 BCE; and by Ateius Capito and Crassus in 55 BCE.

MOTS CLÉS

Antoine ; Colère des dieux ; Crassus ; *Dira(e)* ; *Ementita Auspicia* ; Faux auspices ; Gaius Ateius Capito ; Gaius Flaminius ; Lucius Papirius Cursor ; Mépris des dieux ; *Obnuntiatio* ; Publius Claudius Pulcher.

KEYWORDS

Contempt for the Gods; Crassus; *Dira(e)*; *Ementita Auspicia*; False Auspices; Gaius Ateius Capito; Gaius Flaminius; Lucius Papirius Cursor; Mark Antony; *Obnuntiatio*; Publius Claudius Pulcher; Wrath of the Gods.

Fecha de recepción: 28/04/2023

Fecha de aceptación: 27/05/2024

*Deos immortales (...) uindicasse
ipsos suum numen, sua auspicia.*¹

DANS UN ARTICLE INTITULÉ « “UN CHÂTIMENT EN ADVIENDRA”. Le malheur comme signe des dieux dans l’Anatolie impériale », Nicole Belayche a étudié les stèles anatoliennes dites « de confession » (*Beichtinschriften*), dont la spécificité est de mentionner la punition que les dieux infligèrent aux fidèles pour réparer l’affront qu’ils avaient subi par leur faute. Les signes divins, sans y être nommés explicitement par des termes de la famille de σημεῖον, γ « opèrent comme un levier qui retourne l’attitude des dévots envers les dieux ».² Ce rappel n’annonce aucunement un exercice comparatiste, que les différences entre les dossiers traités rendraient peu pertinent. Il vise seulement à introduire mon amical hommage à notre *Mater Magna*.

Afin de mettre en lumière les tensions qui traversent, entre vérité et mensonge, le formalisme des rites auspiciaux romains, je reviendrai principalement sur trois épisodes d’époque républicaine, qui ont tous en commun de mettre en scène une forme de mépris des dieux et de leurs auspices : mépris des auspices et des autres rites d’investiture par le consul Flaminius, en 217 avant notre ère ; mensonge d’un pullaire sur les auspices « impératifs » précédant la bataille d’*Aquilonia*, en 293 avant notre ère ; mensonge d’Ateius Capito sur les auspices « oblatifs » relatifs à Crassus, en 55 avant notre ère, et le mépris de ce dernier à leur égard.

1. Liv., VII 6, 11.

2. Belayche, 2012, citation p. 319.

1. LE MÉPRIS DES RITES D'INVESTITURE PAR LE CONSUL FLAMINIUS (217 AVANT NOTRE ÈRE)

Le cas le plus connu est assurément celui de C. Flaminius qui, consul désigné pour 217 avant notre ère, décida d'entrer en fonction dans sa province plutôt qu'à Rome, négligeant ainsi, aux yeux des *patres*, ses obligations rituelles envers les dieux. Le passage de Tite-Live est bien connu :

« XXI 63, 1. L'un des consuls désignés, Flaminius, [...] envoya un édit et une lettre au consul "pour que cette armée fût campée, aux ides de mars, à Ariminum". 2. C'est là, dans sa province, qu'il avait décidé d'entrer en charge (*hic in prouincia consulatum inire consilium*), parce qu'il se souvenait de ses conflits précédents avec les sénateurs, de ceux qu'il avait eus comme tribun de la plèbe et ensuite comme consul [...]. 5. Pensant pour cette raison qu'en invoquant mensongèrement les auspices (*auspiciis ementiendis*), en retardant les Fêtes latines et en utilisant les autres obstacles qu'on oppose aux consuls, ils (*sc.* les sénateurs) le retiendraient dans la ville (*retenturos se in urbe*), il feignit un voyage et partit en cachette, comme un simple particulier, pour sa province (*priuatus clam in prouinciam abiit*). 6. Quand la chose fut découverte, elle ajouta encore à la colère des sénateurs déjà hostiles auparavant : 'Ce n'était pas seulement au Sénat, mais désormais aux dieux immortels que C. Flaminius faisait la guerre (*non cum senatu modo sed iam cum dis immortalibus C. Flaminiu[m] bellum gerere*). 7. Auparavant, créé sans auspices réguliers (*consule[m] ante inauspicato factum*), il n'avait pas obéi aux dieux et aux hommes qui le rappelaient directement du champ de bataille (*reuocantibus ex ipsa acie dis atque hominibus non paruisse*) ; maintenant, la conscience qu'il a de les avoir méprisés (*nunc conscientia spretorum*) lui a fait fuir le Capitole et la prononciation régulière de ses vœux (*et Capitolium et solle[m]nem uotorum nuncupationem fugisse*) 8. pour éviter, le jour de son entrée en charge, de se rendre au temple de Jupiter Très Bon et Très Grand (*ne die initi magistratus Iouis optimi maximi templum adiret*), pour éviter, étant personnellement détesté du Sénat et le seul à le détester, d'avoir à le voir et à le consulter (*ne senatum inuisus ipse et sibi uni inuisum uideret consuleretque*), pour éviter de fixer la date des Fêtes latines et de faire le sacrifice annuel sur le mont Albain à Jupiter *Latiaris* (*ne Latinas indiceret Iouique Latiari solle[m]ne sacrum in monte faceret*), 9. pour éviter, après avoir pris régulièrement les auspices, de se rendre au Capitole pour prononcer ses vœux (*ne auspicato profectus in Capitolium ad uota nuncupanda*) et de partir de là, revêtu du *paludamentum*, avec ses licteurs, pour sa province. C'était à la façon d'un valet d'armes que, sans ses insignes, sans ses licteurs, il était parti en secret, à la dérobée (*lixae modo sine insignibus, sine lictoribus profectum clam, furtim*), exactement comme s'il avait quitté son pays pour l'exil. 10. Il était sans doute plus conforme à la majesté de son commandement de devoir entrer en charge à Ariminum plutôt qu'à Rome et de devoir prendre la robe prétexte dans une auberge publique plutôt qu'auprès de ses pénates. 11. Tous furent d'avis de le rappeler, de le ramener et de le forcer à s'acquitter sur place

de ses devoirs envers les hommes et les dieux (*omnibus prius praesentem in deos hominesque fungi officiis*) avant de partir pour son armée et sa province. Partis pour cette mission – on décida en effet de lui envoyer des émissaires – Q. Térentius et M. Antistius ne l'ébranlèrent pas davantage que, lors de son précédent consulat, ne l'avait ébranlé la lettre envoyée par le sénat [...]. XXII 1, 5. Lors de sa déclaration de politique générale au Sénat, il y eut de nouvelles manifestations d'hostilité à l'égard de C. Flaminius : on avait nommé deux consuls, et il ne s'en présentait qu'un ; et l'autre consul, quelle était la légitimité de son pouvoir de commandement et de son droit d'auspices (*quod enim illi iustum imperium, quod auspicium esse*) ? 6. Pour que les magistrats les emportent avec eux (*magistratus id... secum ferre*) hors de Rome, des pénates publics et privés (*a domo, publicis priuatisque penatibus*), il fallait qu'ils aient célébré les Fêtes latines, sacrifié sur le mont Albain (*Latinis feriis actis, sacrificio in monte perfecto*), prononcé conformément au rite les vœux au Capitole (*uotis rite in Capitolio nuncupatis*) ; 7. mais un simple particulier, les auspices ne l'accompagnent pas (*nec priuatum auspicia sequi*)... ».³

Il s'agit avant tout, pour Tite-Live, à travers le propos hostile qu'il prête aux *patres*, de dresser le portrait type de l'impie – d'où l'insistance sur la *conscientia* que Flaminius avait de son mépris des dieux.⁴ Car ce fut bien dans ce mépris de dieux – et des hommes, en particulier des sénateurs – qu'aurait résidé son impiété (Liv., XXI 63, 7 : *dis atque hominibus non paruisse ; nunc conscientia spreto* ; Liv., XXI 63, 6 : *non cum senatu modo sed iam cum dis immortalibus C. Flaminius bellum gerere*).

Concrètement, ce mépris des dieux passait par le mépris de leurs rites. Flaminius ne négligea certes pas purement et simplement tout rite d'entrée en charge, dans la mesure où il paraît peu probable que le consul n'ait pas pris dans sa province, d'une manière ou d'une autre, ses auspices d'investiture, comme cela est attesté plus tard pour des promagistrats – pensons au cas d'Octavien, qui les prit à Spolète, le 7 janvier 43 avant notre ère.⁵ Tite-Live précise d'ailleurs que Flaminius fit un sacrifice lors de son entrée en fonction :

« Il (*sc. Flaminius*) entra en charge peu de jours après (*paucos post dies magistratum iniit*) : comme il était en train d'immoler la victime, le veau, déjà frappé (*immolantique*

3. Liv., XXI 63, 1-2 et 5-11 (trad. P. Jal, CUF, 1988, modifiée) ; XXII 1, 5-7 (d'après trad. A. Flobert, GF-Flammarion, 1993 et E. Lasserre, Garnier, 1948).

4. Sur le caractère nécessairement volontaire de l'impiété à Rome, voir Scheid, 1981.

5. CIL XII 4333 = ILN IX.1, 28 (ILS 112), face antérieure, lignes 23-25 : (*septimum*) *quoq(ue)* (*ante diem*) / *idus Ianuar(ias)*, *qua die primum imperium / orbis terrarum auspicatus est*.

ei uitulus iam ictus), s'échappa des mains des sacrificateurs et éclaboussa de son sang beaucoup de ceux qui se tenaient alentour ».⁶

Ce sacrifice tourna mal, cependant, puisque la victime (un veau, étrangement, plutôt que la victime adulte habituellement offerte dans ce type de circonstances),⁷ s'enfuit – cas de *uictima fugiens* qui implique, normalement, l'offrande immédiate d'une *hostia succidanea*.⁸ Son mépris des rites d'investiture consista donc d'abord dans son mépris des modalités traditionnelles de leur accomplissement, qui supposaient de les effectuer à Rome-même, et sur le mont Albain, avant de gagner sa province. En ce sens, Flaminius aurait négligé :

de prendre ses auspices d'entrée en charge (auxquels fait allusion, semble-t-il, l'expression *auspiciis ementiendis*, en Liv., XXI 63, 5, Flaminius soupçonnant probablement les *patres* de vouloir le faire déclarer « *uitio creatus* »⁹ par les augures, comme Marcellus deux ans plus tard,¹⁰ à l'occasion de ses auspices d'entrée en charge) ;

de faire voter sa loi curiate (non mentionnée explicitement, mais nécessairement comprise dans les étapes procédurales non respectées par Flaminius, puisque le vote de la loi curiate, qui rendait *iustus* le détenteur d'une magistrature, devait se dérouler à Rome, en présence de trois augures) ;¹¹

de prendre ses auspices de départ (Liv., XXI 63, 9 : *ne auspicato*) ;¹²

de prononcer ses vœux pour le salut du peuple romain, à l'occasion de son entrée en charge, et pour la victoire, le bon voyage et le retour, lors de son départ pour la guerre (Liv., XXI 63, 6 : *et Capitolium et sollemnem uotorum nuncupationem fugisse* ; Liv., XXI

6. Liv., XXI, 63, 13 (trad. P. Jal, CUF, 1988). Cf. Van Haepere, 2007, p. 35.

7. Van Haepere, 2007, p. 35.

8. Scheid, 1981, p. 122 ; Prescendi, 2007, p. 100. On peut certes envisager, à titre d'hypothèse, qu'une *hostia succidanea* fut sacrifiée par Flaminius, mais Tite-Live ne le mentionne pas.

9. Van Haepere, 2007, p. 36 et n. 13 et 2012, p. 87. Cf. Weissenborn & Müller, 1963¹², pp. 163-164, n. 5 *ad loc.* ; Schäublin, 1986, p. 174, n. 35 ; Linderski, 1993, p. 63 ; Konrad, 2004b, p. 173.

10. Liv., XXIII 31, 13-14.

11. Valeton, 1890a, p. 233 ; Mommsen, 1889-1896, II, p. 282, n. 2 ; Van Haepere, 2012, pp. 86-87 ; Berthelet, 2015, pp. 133-134. Cf. Cic., *Att.* IV 17, 2 : *nisi tris augures dedissent qui se adfuisse dicerent cum lex curiata ferretur quae lata non esset...*

12. Van Haepere, 2007, p. 35.

63, 9 : *profectus in Capitolium ad uota nuncupanda* ; Liv., XXII 1, 6 : *uotis rite in Capitolio nuncupatis*) ;¹³

de célébrer les Fêtes latines (Liv., XXI 63, 8 : *ne Latinas indiceret Iouique Latiari sollemne sacrum in monte faceret* ; Liv., XXII 1, 6 : *Latinis feriis actis, sacrificio in monte profecto*).

Lors de son premier consulat (223 avant notre ère), déjà, Flaminius aurait montré peu de déférence envers les auspices, les augures et le Sénat. Tite-Live, on l'a vu, y fait allusion en XXI 63, 7 : *consulem ante inauspicato factum reuocantibus ex ipsa acie dis atque hominibus non paruisse*. Plutarque fournit plus de détails :

« IV 3. Les prêtres qui aux comices consulaires observent le vol des oiseaux (οἱ δ' ἐπὶ ταῖς ὑπατικάς ψηφοφορίαις παραφυλάττοντες <τοὺς> οἰωνοὺς ἱερεῖς) affirmèrent que la proclamation des consuls avait été défectueuse et contraire aux auspices (διεβεβαιοῦντο μοχθηρὰς καὶ δυσόρνιας αὐτοῖς γεγονέναι τὰς τῶν ὑπάτων ἀναγορεύσεις). 4. Aussitôt le Sénat envoya à l'armée une lettre (εὐθὺς οὖν ἔπεμψεν ἡ σύγκλητος ἐπὶ στρατόπεδον γράμματα) pour rappeler et faire revenir les consuls : on leur ordonnait de se démettre le plus tôt possible de leur charge et de ne prendre, en qualité de consuls, aucune initiative contre l'ennemi. 5. Flaminius reçut cette lettre, mais ne l'ouvrit qu'après avoir livré bataille, mis les barbares en déroute et ravagé leur pays. 6. Lorsqu'il revint, chargé de dépouilles, le peuple n'alla point à sa rencontre (ὡς οὖν ἐπανήλθε μετὰ πολλῶν λαφύρων, οὐκ ἀπήντησεν ὁ δῆμος) et, parce qu'il n'avait pas tenu compte du rappel ni obéi à la lettre, mais l'avait outrageusement méprisée (ἀλλ' ὅτι καλούμενος οὐκ εὐθὺς ὑπήκουσεν οὐδ' ἐπέισθη τοῖς γράμμασιν, ἀλλ' ἐνύβρισε καὶ κατεφρόνησε), peu s'en fallut qu'on ne lui refusât le triomphe (μικροῦ μὲν ἐδέησεν ἀποψηφίσασθαι τὸν θρίαμβον αὐτοῦ) ; et, quand il eut triomphé, on fit de lui un simple particulier (θριαμβεύσαντα δ' ἰδιώτην ἐποίησεν), en le forçant, ainsi que son collègue, à déposer le consulat (ἀναγκάσας ἐξομόσασθαι τὴν ὑπατείαν μετὰ τοῦ συνάρχοντος) ».¹⁴

D'après les augures, l'élection des deux consuls de 223 avant notre ère aurait donc été auspicalement viciée (Liv., XXI 63, 7 : *inauspicato* ; Plut., *Marc.* 4, 3 : *δυσόρνιας*),¹⁵ ce qui amena le Sénat à leur demander par lettre de se démettre et d'éviter d'engager l'armée romaine dans une bataille pour laquelle l'appui des dieux était incertain. Mais Flaminius se garda bien d'ouvrir la lettre, livra bataille et rem-

13. Van Haepere, 2007, p. 36 ; Scheid, 1998 [2019], p. 102.

14. Plut., *Marc.* 4, 3-6 (trad. R. Flacelière et É. Chambry, CUF, 1966). Cf. Plut., *Fab.* 2, 3 ; Oros., IV 13, 14 : *contemptiis auspiciis, quibus pugnare prohibebatur*.

15. Konrad, 2004b, p. 173 ; Van Haepere, 2007, p. 36, n. 13 et 2012, p. 87, n. 85.

porta la victoire. Le formalisme strict derrière lequel il se réfugia en évitant de prendre connaissance d'une lettre dont il devait se douter qu'elle risquait de l'empêcher de combattre, laissait déjà entendre, de manière peu respectueuse pour l'auguste assemblée, qu'un message du Sénat pouvait attendre le bon vouloir du consul. Néanmoins, comme le précise à juste titre Christoph F. Konrad, le mépris du consul à l'égard des auspices, des augures et des sénateurs se manifesta surtout à l'issue de la bataille, lorsqu'il refusa, après avoir pris connaissance de la lettre, de démissionner, comme si sa victoire prouvait qu'il n'était pas *uitio creatus* et pouvait par conséquent rester consul.¹⁶

En 217 avant notre ère, Flaminius aurait persisté dans son entêtement impie le jour-même du désastre de Trasimène, où il n'aurait pas tenu compte de l'*auspicium ex tripudiis* défavorable :¹⁷

« Comme il prenait les auspices en consultant l'appétit des poulets (*cum tripudio auspicaretur*), le pullaire lui disait de retarder le jour de la bataille (*pullarius diem proelii committendi differebat*). Alors Flaminius lui demanda ce qu'il faudrait faire, d'après lui, si même plus tard les poulets ne mangeaient pas (*si ne postea quidem pulli pascerentur, quid faciendum censeret*). Comme l'autre avait répondu : ne pas bouger, Flaminius lui dit : « Brillants auspices, en vérité, si l'on peut agir quand les poulets ont faim et si l'on ne fait rien quand ils sont rassasiés (*praeclara uero auspicia, si esurientibus pullis res geri poterit, saturis nihil geretur*) ! » C'est pourquoi il ordonna de saisir les enseignes et de le suivre ».¹⁸

Il était très clair aux yeux des Romains, du moins de ceux qui endossaient l'interprétation théologique traditionnelle,¹⁹ que le désastre de Trasimène, signe de la colère des dieux (*ira deum*) était une conséquence du mépris des auspices par le consul de 217 avant notre ère :²⁰

16. Konrad, 2004b, p. 173. Cf. Zon., VIII 20 (éd. L. Dindorf, Teubner, II, p. 231, ll. 6-12).

17. Sur l'*auspicium ex tripudiis*, qui reposait sur l'appétit des poulets sacrés, voir, par exemple, Bouché-Leclercq, 1882, pp. 202-205 et, pour une remise en contexte au sein de l'évolution des pratiques auspicales, Scheid, 2012.

18. Cic., *Diu.* I 77 (trad. F. Guillaumont, CUF, 2022).

19. Cette interprétation traditionnelle, suivie par le personnage Quintus Tullius Cicero (censé défendre, au livre I du *De Diuinatione*, le point de vue stoïcien) n'est citée en Cic., *Diu.* II 71 que pour être mieux contredite ensuite par le personnage Marcus Tullius Cicero (qui défend, au livre II, le scepticisme académique). Cf. Cic., *Diu.* II 21.

20. Même si, dans le cas qui nous occupe, la mauvaise réputation de Flaminius auprès des sénateurs le précédait, ce type de chaîne de causalités s'établissait en général *a posteriori*. Voir Scheid, 1981, p. 152 : « le délit était généralement révélé par un prodige, un désastre, un malheur frappant ou menaçant, aux

« Flaminius n'a pas obéi aux auspices (*Flaminius non paruit auspiciis*), c'est pourquoi il a péri avec son armée (*itaque periit cum exercitu*) ». ²¹

« Quintus Fabius Maximus, dictateur pour la deuxième fois, convoqua le sénat lors de son entrée en charge ; il se préoccupa d'abord des dieux : après avoir expliqué aux sénateurs que la désinvolture du consul Flaminius à l'égard des rites et des auspices lui avait été plus fatale que son imprudence ou son incompétence (*plus neglegentia caerimonia-rum quam temeritate atque inscitia*) et que c'étaient les dieux eux-mêmes qu'il fallait consulter sur les moyens d'apaiser leur colère (*quaeque piacula irae deum essent ipsos deos consulendos esse*), il obtint qu'on chargeât les décevirs de consulter les Livres sibyllins, ce qui ne se fait généralement qu'à l'annonce des prodiges les plus inquiétants ». ²²

Un schéma explicatif comparable est suivi dans les récits sur le consul de 249 avant notre ère, P. Claudius Pulcher, qui aurait jeté à la mer les poulets sacrés (*pulli*) refusant de lui délivrer un *auspicium ex tripudiis* favorable avant la bataille de Drépane :

« Ne serons-nous pas ébranlés par l'aveuglement (*temeritas*) de Publius Claudius, au cours de la première guerre punique ? Comme les poulets sacrés, sortis de leur cage, ne mangeaient pas, par plaisanterie et pour se moquer des dieux (*per iocum deos inridens*), il alla jusqu'à les faire jeter à l'eau pour qu'ils boivent, puisqu'ils ne voulaient pas manger. Cette dérision lui coûta bien des larmes, quand la flotte eut été vaincue, et causa une grande défaite au peuple romain (*qui risus classe devicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit*) ». ²³

« Sous le consulat d'Appius Claudius (*sc. Publius Claudius Pulcher*), il (*sc. le populus Romanus*) fut battu non par les ennemis, mais par les dieux eux-mêmes dont il (*sc. Publius Claudius Pulcher*) avait méprisé les auspices (*a dis ipsis superatus est, quorum auspicia*

yeux des Romains, de frapper la cité. Si au contraire rien ne se produisait ou si un acte irréligieux ne semblait pas devoir provoquer des malheurs publics, c'est-à-dire si les dieux ne paraissaient pas irrités contre la communauté, il pouvait arriver que l'acte n'eût pas de conséquences. (...) La gravité d'une infraction religieuse ne dépendait pas de l'acte lui-même, mais de l'insuccès de la République qui attestait l'existence d'une souillure ».

21. Cic., *Diu.* II 71 (trad. F. Guillaumont, CUF, 2023).

22. Liv., XXII 9, 7-8 (trad. A. Flobert, GF-Flammarion, 1993).

23. Cic., *Nat. Deor.* II 7 (trad. C. Auvray-Assas, La Roue à Livres, 2002).

contempserat), la flotte ayant été engloutie aussitôt sur les lieux mêmes où celui-ci avait fait jeter les poulets, sous prétexte qu'ils lui interdisaient de combattre ». ²⁴

On y repère la même insistance sur le mépris des dieux et de leurs auspices. ²⁵

2. LE MÉPRIS DES AUSPICES AVANT LA BATAILLE D'AQUILONIA (293 AVANT NOTRE ÈRE)

La configuration est un peu différente dans l'épisode des auspices préalables à la bataille d'*Aquilonia*, en 293 avant notre ère, où c'est l'un des pullaires, désireux de se battre, qui mentit au consul sur l'*auspicium ex tripudiis* observé :

« X 39, 8. Quand il eut pris toutes dispositions pour livrer bataille, Lucius Papirius envoya prévenir son collègue qu'il avait l'intention d'engager le combat dès le lendemain, si les auspices étaient favorables (*si per auspicia liceret*) (...). 40, 2. Dès qu'il reçut la réponse de son collègue, à la troisième veille de la nuit, Papirius se leva dans le silence et envoya le gardien des poulets prendre les auspices (*et pullarium in auspicium mittit*). 3. Au camp tous sans exception brûlaient de se battre (*cupiditate pugnae*) (...). 4. Cette ardeur générale gagna à son tour ceux qui s'occupaient des auspices (*is ardor omnium etiam ad eos qui auspicio intererant, peruenit*) : comme les poulets refusaient de manger (*nam cum pulli non pascerentur*), le pullaire osa mentir sur les auspices (*pullarius auspicium mentiri ausus*) et annonça au consul que les poulets picoraienent avec appétit (*tripudium solistimum consuli nuntiauit*). 5. Le consul, joyeux (*consul laetus*), annonce publiquement que les auspices sont excellents (*auspicium egregium esse... pronuntiat*), que les dieux approuvent cet engagement (*deis auctoribus rem gesturos pronuntiat*) et fait arborer le signal du combat (...). 9. Pendant que le général prenait ces dispositions, une discussion éclata entre les pullaires au sujet des auspices du jour (*altercatio inter pullarios orta de auspicio eius diei*). Les cavaliers l'entendirent et, jugeant que c'était important (*ab equitibus Romanis, qui rem haud spernandam rati*), firent savoir à Spurius Papirius, neveu du consul, qu'il y avait contestation sur les auspices (*ambigi de auspicio renuntiauerunt*). 10. Le jeune homme, né à une époque où l'on n'enseignait pas encore le mépris des dieux (*iuuenis ante doctrinam deos spernentem natus*), vérifia le fait pour

24. Flor., I 18, 29 (trad. P. Jal, CUF, 1967).

25. Outre Cic., *Nat. Deor.* II 7 et Flor., I 18, 29, cités dans le corps de l'article, voir Liv., XXII 42, 9 (où les cas de Flaminius et de Claudius sont rapprochés) ; Cic., *Diu.* I 29 (*cum uitio nauigassent*) ; II 20 (*Sin, cum auspiciis obtemperatum esset...*) et 71 (*contra auspicia nauigauerunt*) ; Liv., *Per.* XIX 2 (*contra auspicia profectus*) ; Val. Max., I 4, 3 (*Par. et Nepot.*) et I 4, 4 (*Par. : neglectis auspiciis*) ; Suet., *Tib.* 2, 2 [6 in CUF] (*per contemptum religionis*) ; Eutrop., II 26, 1 (*contra auspicia pugnavit*).

ne pas commettre d'erreur et vint trouver le consul. 11. Celui-ci lui répondit : "Je te félicite pour ton honnêteté et tes scrupules (*uirtute diligentiaque*) ; mais c'est le preneur d'auspices qui attire sur sa personne la malédiction divine s'il a menti (*ceterum qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem recipit*). Les poulets, m'a-t-on dit, ont picoré avec appétit (*mihi quidem tripudium nuntiatum*) : ce sont d'excellents auspices pour le peuple romain et pour l'armée (*populo Romano exercituique egregium auspiciu[m] est*)."²⁶ 12. Il ordonna ensuite aux centurions de placer les pullaires au premier rang (*uti pullarios inter prima signa constituerunt*) (...). 13. Avant même le cri de guerre et le début de l'engagement (*priusquam clamor tolleretur concurrereturque*), le pullaire qui se trouvait devant les enseignes tomba, mortellement blessé par un javelot perdu (*emisso temer pilo ictus pullarius ante signa cecidit*). Le consul s'écria en l'apprenant (*quod ubi consuli nuntiatum est*) : "Les dieux assistent à la bataille. Le coupable a été puni (*di in proelio sunt... habet poenam noxium caput*)."²⁶ 14. Tandis qu'il parlait un corbeau croassa bruyamment devant lui (*ante consulem haec dicentem coruus uoce clara occinuit*). Le consul, heureux de ce présage (*quo laetus augurio consul*), affirma que jamais les dieux n'étaient intervenus de façon plus éclatante dans les affaires humaines (*adfirmans numquam humanis rebus magis praesentes interfuisse deos*) ; il fit donner le signal par les trompettes et poussa le cri de guerre (...). 42, 7. Voici d'autres preuves de sa force de caractère (*ab eodem robore animi*) : la discussion sur les auspices (*controuerso auspicio*) ne l'empêcha pas de livrer bataille et, au milieu de l'engagement, quand l'usage veut qu'on promette des temples aux dieux (*in ipso discrimine quo templa deis immortalibus uoueri mos erat*), il promit d'offrir à Jupiter Victorieux, s'il dispersait les légions ennemies, une petite coupe de vin au miel, avant que lui-même en vide une de vin pur (*uouerat Ioui Victori, si legiones hostium fudisset, pocillum mulsi, priusquam temetum biberet*). Les dieux agréèrent le vœu et les auspices prirent une tournure favorable (*id uotum dis cordi fuit, et auspicia in bonum uertunt*) ».²⁶

Certains éléments sont bien sûr comparables aux épisodes précédents, telle l'importance du mépris des dieux et de leurs auspices par le pullaire, auquel renvoie, en creux, l'attitude inverse des cavaliers et du neveu du consul (Liv., X 40, 9 : *ab equitibus Romanis, qui rem haud spernandam rati... iuuenis ante doctrinam deos spernentem natus*). Quant au mensonge du pullaire sur les auspices (Liv., X 40, 4 : *auspiciu[m] mentiri*), il rappelle l'invocation mensongère des auspices (Liv., XXI 63,

26. Liv., X 39, 8 ; 40, 2-5 ; 40, 9-14 et 42, 7 (trad. A. Flobert, GF-Flammarion, 1996, ponctuellement modifiée à partir de Humm, 2012, p. 290). Cf. Val. Max., VII 2, 5 : *de fallacia illius factus certior, sibi quidem et exercitui bonum omen datum credidit ac pugnam iniit*.

5 : *auspiciis ementiendis*) que Flaminius, au début de son deuxième consulat, prêtait par anticipation aux sénateurs.²⁷

Il existe toutefois une différence importante : celui qui méprise les dieux et leurs auspices n'est pas, ici, le détenteur d'*imperium* agissant au nom du peuple romain, mais le simple appariteur qui l'assiste dans la prise d'auspices. D'où, sans doute, les conséquences différentes de l'impiété commise, qui ne retombe pas, comme l'impiété de P. Claudius Pulcher ou celle de Flaminius, sur l'ensemble de l'armée romaine, mais sur le seul pullaire coupable (Liv., X 40, 11 : *ceterum qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem recipit*).²⁸

De son côté, en effet, le consul, dont Tite-Live souligne la force de caractère (Liv., X 42, 7 : *robore animi*), ne se rendit coupable d'aucune impiété : ce fut bien un auspice favorable qui lui avait été rapporté et que lui-même avait annoncé publiquement à l'armée (Liv., X 40, 5 : *auspicium egregium esse... pronuntiat* ; Liv., X 40, 11 : *populo Romano exercituique egregium auspicium est*). Comme l'écrit très justement John Scheid :

« Il ne se trouble pas, il demeure persuadé que les rites correctement célébrés lui donneront le salut ou la victoire. Et le récit lui donne raison. Papirius livre aux dieux celui qui par son mensonge les a offensés. Les dieux se font justice avant même la bataille et envoient en outre un deuxième signe favorable (10, 40, 14). Le consul est à nouveau saisi par la joie en constatant que les dieux le soutiennent ».²⁹

Lindsay G. Driediger-Murphy a récemment mis en doute le fait que L. Papirius Cursor ait été à ce point détendu et sûr d'être dans son bon droit.³⁰ Sa joie de voir des signes additionnels (la mort du pullaire et le croassement du corbeau) confirmer la justesse de son choix (maintenir, bien qu'informé entre-temps de la falsification des auspices, la décision de livrer bataille), suggérerait, en effet, que le consul avait en réalité besoin d'être rassuré (« *a need for reassurance that Jupiter would indeed pardon [sic !] the consul's fighting in spite of the auspices* »). Cela serait confirmé par le caractère tardif avec lequel les dieux acceptèrent de convertir les auspices en signes favorables, au moment décisif de la bataille (*in ipso discrimine*), lorsque le consul voua à

27. Sur l'expression *ementita auspicia*, voir Schäublin, 1986, notamment p. 177 : « *Marc Anton hat seine Auspizien ‚erlogen‘. Es ist völlig ausgeschlossen, daß Cicero mit dieser Wendung etwas anderes sagen will als: ‚Marc Anton hat Auspizien gemeldet, die er weder gesehen noch gespürt noch gehört hat‘* ». Cf. Driediger-Murphy, 2018, p. 201.

28. Linderski, 1993, pp. 60-61 ; Konrad, 2004b, p. 182.

29. Scheid, 2011, p. 412.

30. Driediger-Murphy, 2019, pp. 123-124, citation p. 124.

Iuppiter Victor une petite coupe de vin au miel (Liv., X 42, 7 : *id uotum dis cordi fuit, auspicia in bonum uertunt*).

En décidant de s'en tenir à l'énoncé de l'*auspicium* tel que le *pullarius* le lui avait rapporté (*tripudium solistimum consuli nuntiauit ; mihi quidem tripudium nuntiatum*), Papirius joua certes sur le formalisme du ritualisme romain. Ce faisant, le consul, comme l'avait déjà souligné Jerzy Linderski, prit incontestablement de gros risques :

« *They (sc. the Roman gods) were (...) divine jurisprudents of Rome: legalistic Beings that could appreciate fictions and dodges. The Romans created their gods in their own image. Papirius was able to outwit Jupiter because he knew the law: it was the pullarius, not the consul, who was guilty of deceit. But it was a dangerous game to play. Divine anger could descend not only on the head of the agent of deceit; his deed, if not expiated, could have irreparably polluted and constrained through a religious fault (religione constringere) the res publica itself* ». ³¹

S'il y eut bel et bien « *a dangerous game* » entre le consul et les dieux, cela implique, comme le dit à juste titre L.G. Driediger-Murphy, que les dieux n'aient absolument pas été liés par la *nuntiatio* du pullaire. ³² On voit mal, en effet, comment des dieux, certes conçus par les Romains comme des concitoyens, mais comme des concitoyens terriblement supérieurs aux simples mortels, ³³ pourraient avoir été contraints par un simple

31. Linderski, 2007b, p. 14. Cf. Linderski, 1993, p. 61 et Scheid, 1981, pp. 152-155, en particulier pp. 152-153 : « une fois que sous la poussée d'un prodige, d'un malheur présent ou prévisible, la communauté avait 'créé' l'infraction religieuse, elle n'en accusait pas pour autant un individu. En effet (...) cette infraction était toujours commise par la cité elle-même. Toutefois, comme elle l'avait commise involontairement, elle expiait aussitôt ce geste imprudent et mettait ainsi un terme à la crise. C'est précisément l'inexpiabilité de l'auteur matériel du délit qui nous permet d'identifier la *ciuitas* comme auteur réel du forfait. Le délit religieux relevait uniquement de la communauté : celle-ci l'identifiait, l'assumait et s'en délivrait ».

32. Driediger-Murphy, 2019, p. 124 : « *That the gods still had this choice so late in the battle must demonstrate that in Livy's view the pullarius' report had neither created bona auspicia nor 'bound' the will of Jupiter* ». *Contra* Linderski, 1993, p. 60 : « *Jupiter is bound by the false announcement of the favorable auspiciam* ». Cf. Linderski, 2007b, p. 14 : « *The ritual ball was now in the court of Jupiter. He could show his continuing displeasure by sending a dire sign, an owl for instance; he could do nothing, thus perhaps tacitly endorsing the enunciation of the consul* ».

33. Scheid, 1998 [2019], p. 142 : « Comme les Grecs, les Romains acceptaient le principe fondamental que les dieux vivaient dans le monde avec les hommes et œuvraient avec eux dans le cadre des cités pour réaliser le bien commun. Ils n'étaient pas sans savoir que les divinités dépassaient de loin la cité et ses habitants mortels, qu'elles étaient même terriblement supérieures ».

énoncé rituel, a fortiori dans le cas de Jupiter, maître des signes,³⁴ souverain par excellence et complètement libre de toute servitude.³⁵ L'*auspicium* mensonger du pullaire, toutefois, n'en était pas moins formellement valide, comme le souligne Papirius lui-même à son neveu (Liv., X 40, 11 : *mihi quidem tripudium nuntiatum, populo Romano exercituique egregium auspicium est*).³⁶ C'est en raison de cette validité de l'*auspicium* que le consul était en droit, sans commettre d'impiété, de livrer bataille – à condition, malgré tout, de dégager la responsabilité de la cité en livrant l'impie aux dieux.³⁷ Mais parce que ces derniers, à commencer par Jupiter, n'étaient aucunement liés par l'*auspicium* falsifié, « *it was a dangerous game to play* ». Il ne faut donc pas confondre validité de la parole et de l'acte rituels avec un quelconque caractère contraignant du rite sur les dieux – encore moins avec le caractère contraignant prêté aux rites dits « magiques ».³⁸

Contrairement à Lindsay G. Driediger-Murphy, en revanche, je ne vois pas en quoi le jeu auquel se livra Papirius serait entré en contradiction avec le légalisme et le formalisme des Romains face à leurs dieux³⁹ – lesquels, tout aussi légalistes et formels que leurs concitoyens humains, appréciaient ce genre d'attitude, où la piété, respec-

34. Pour le lien privilégié de Jupiter avec les signes, voir, entre autres, Ov., *Fast.* I 611-613 : « C'est de l'origine de ce mot (*augustus*) que vient *augurium* (augure) et tout ce que Jupiter accroît (*auget*) par son assistance (*huius et augurium dependet origine uerbi et quodcumque sua Iuppiter auget ope*) » (trad. R. Schilling, CUF, 1992).

35. Radke, 1986, notamment pp. 11-13.

36. Konrad, 2004b, p. 182 : « *The case of L. Papirius Cursor in 293 BC compellingly establishes the augural principal that ementita auspicia are valid auspices nevertheless, if properly reported by their observer and formally accepted by the magistrate* ». Cf. Linderski, 1986, p. 2207 : « *The assistant's report was valid even if it was faked, even if he reported signs that had never appeared* ».

37. Linderski, 1993, p. 61 : « *But pollution, lest it contaminate everything, must be excised or expiated. Hence in Livy's account the consul orders the centurions to station the pullarii in the front rank. Still before the battle was joined a random javelin struck the guilty pullarius* ». Cf. Linderski, 2007b, p. 14 ; Scheid, 2011, p. 412.

38. Cf. Linderski, 1986, p. 2207 : « *Jupiter was bound by the augur's announcement. We have here a powerful residue of magical or of what would better be called operational thinking* ». Une position semblable est défendue par Konrad, 2004b, p. 183 dans le cas de l'*obnuntiatio dirarum* d'Ateius contre Crassus. Sur la contrainte des dieux par les rites magiques, voir Graf, 1994, pp. 249-255.

39. Driediger-Murphy, 2019, p. 124, n. 195 : « *Linderski 2007a : 14 seems to recognize this, describing Papirius' response as 'a dangerous game to play' because Jupiter could still have chosen to visit his wrath on the consul or the army rather than the pullarius who had actually perpetrated the deceit. But Linderski does not acknowledge that this contradicts his more conventional assertion in the same article that the Roman gods were 'legalistic Beings that could appreciate fictions and dodges', and that Papirius 'was able to outwit Jupiter because he knew the law'. Livy's characters (and, presumably, their gods) plainly consider the pullarius' 'fiction' unacceptable, and if Papirius needed repeated reassurance from Jupiter that 'the gods were in the battle', this cannot have been a case of 'outwitting' him by tricks or dodges* ».

tueuse de l'orthopraxie rituelle,⁴⁰ ne se laissait pas subjugué par les émotions.⁴¹ Le dialogue mythique entre Numa et Jupiter l'illustre très clairement :⁴²

« “Coupe une tête”, dit-il (sc. Jupiter) ; le roi (sc. Numa) répondit : “J’obéirai (*parebimus*) ; / Il faudra couper la tête d’un oignon tiré de mon jardin”. / Le dieu précise : “la tête d’un homme” ; le roi répond : “Tu prendras ses cheveux” ; / Mais le dieu exige une vie ; Numa réplique : “la vie d’un poisson”. / Le dieu se mit à rire (*risit*) et dit : “Par ces offrandes, tâche de conjurer les traits de ma foudre (“*his*” *inquit* “*facito mea tela procures*”), / Ô mortel qui n’est pas indigne de converser avec les dieux (*uir conloquio non abigende deum*). / Pour toi, je te donnerai, quand demain le dieu du Cynthe aura dégagé son disque entier, / Des gages sûrs de souveraineté (*imperii pignora certa dabo*)” ».⁴³

Proposant lui aussi ce rapprochement entre le consul de 293 avant notre ère et Numa, J. Scheid considère que : « Comme le mensonge du pullaire a conféré aux auspices impétratifs réguliers le caractère d’un signe imprévu, Papirius décida, comme il en avait le droit, que le signe qu’on lui avait annoncé était très positif, et qu’il le recevait comme tel. Papirius réagit comme Numa le fait à l’approche des ennemis ».⁴⁴ Abonde en ce sens, il est vrai, le témoignage de Valère Maxime, selon qui le consul, informé de la falsification de l’auspice par le pullaire, crut qu’un *bonum omen* lui avait été donné, ainsi qu’à l’armée (Val. Max., VII 2, 5 : *de fallacia illius factus certior, sibi quidem et exercitui bonum omen datum credidit ac pugnam iniit*). Une telle métamorphose de l’*auspicium* (« impétratif ») en *omen* (« oblatif ») paraît toutefois peu probable du point de vue du droit augural. Tout mensonger qu’il fût, l’*auspicium*

40. Scheid, 1981, p. 130 : « Les infractions que le Romain pouvait commettre dans sa pratique culturelle sont toutes matérielles et extérieures. Est pieux celui qui est matériellement pur et respecte à la lettre les prescriptions rituelles générales. Aucun sentiment intime n’est requis ».

41. Scheid, 2011, pp. 411-413, particulièrement p. 412 : « Dans son récit, Valère Maxime insiste sur la confiance de Papirius (*bonum omen datum credidit ; fidente animo*), et qualifie le consul de *uirum seuerum, consulem religiosum, imperatorem strenuum, timoris modum, poenae genus, spei uiam uno mentis impetu rapiendo*. La vertu de Papirius qui nous intéresse est qu’il a su poser une ‘limite à la peur’, *timoris modum*. C’est un consul qui demeure inaccessible à l’émotion quand, à un moment d’extrême danger, une infraction religieuse qui met en cause la légitimité de son commandement est découverte. Sa détermination lui fait reconnaître d’un coup qu’il ne faut pas céder à la peur, mais qu’il faut se dégager de la responsabilité de la faute en livrant le coupable aux dieux et ouvrir ainsi la voie à l’espérance ».

42. Ov., *Fast.* III 277-374 ; Plut., *Num.* 15, 3-11 ; Arn., *Nat.* V 1-4. Pour une analyse approfondie de ce dialogue, voir Scheid, 1985 et 2011, pp. 409-411 ; Prescendi, 2007, pp. 189-198 ; et, avec un point de vue différent, Driediger-Murphy, 2021.

43. Ov., *Fast.* III 341-348 (trad. R. Schilling, CUF, 1993).

44. Scheid, 2011, p. 412.

demeura plus vraisemblablement un signe « impétratif » et contraignant pour Papi-rius, car annoncé dans le respect des formes par le pullaire (*tripudium solistimum consuli nuntiauit*) :

« *Once the auspiciant had selected his assistant, and entrusted him with the material obser-
vation of signs, the assistant's nuntiatio was binding on the celebrant. The assistant's report
was valid even if it was faked, even if he reported signs that had never appeared* ». ⁴⁵

C'est d'ailleurs bien d'*auspicium* dont parle Papi-rius, et non pas d'*omen*, lors-qu'il précise à son neveu que l'auspice, annoncé dans les formes par le pullaire, était toujours valide (Liv., X 40, 11 : *mihi quidem tripudium nuntiatum, populo Romano exercituique egregium auspicium est*). Ce qui aurait pu constituer pour le consul un *omen*, c'est plutôt le rapport que lui fit son neveu sur le mensonge du *pullarius*. Mais Papi-rius, comme il en avait parfaitement le droit, refusa de considérer que la révéla-tion de la falsification de l'auspice le concernait ou concernait l'armée :

« Il est constant dans les règles des augures (*in augurum certe disciplina constat*) que ni présages funestes ni aucun auspice (*neque diras neque ulla auspicia*) n'ont d'effet sur ceux qui, avant quelque entreprise, déclarent ne pas y attacher d'importance (*obseruare se ea negauerint*) ». ⁴⁶

« *Nec maximus omen abnuat Aeneas* : il l'a accueilli et approuvé, il n'a pas dit que cela ne le concernait pas, comme il l'aurait dit s'il avait suivi la discipline des augures (*non secundum augurum disciplinam dixit ad se non pertinere*) : car il relève de notre appré-ciation soit de rejeter toutes les visions soit de les accepter (*nam nostri arbitrii est uisa omnia uel improbare, uel recipere*) ». ⁴⁷

Des *omina* sont bien présents dans l'épisode, mais il s'agit de la mort du pullaire et du croassement du corbeau, pour lesquels Tite-Live souligne explicitement que le consul y voit des signes oblatifs divins, qu'il interprète favorablement⁴⁸ (Liv., X 40, 13 :

45. Linderski, 1986, pp. 2206-2007.

46. Plin., *N.H.* XXVIII 17 (trad. A. Ernout, CUF, 1962, modifiée). Cf. Linderski, 2007b, p. 8, n. 15 : « *This rule referred, however, only to the signa oblativa (Serv., Aen., 12, 259)* ».

47. Serv., *Aen.* V 530 (trad. Bodin, 2018, p. 311). Voir la remarque de Linderski à la note précédente.

48. Cf. Linderski, 2007b, p. 14 : « *still before the battle began an errant javelin pierced the mendacious pullarius. The consul (...) formally accepted this event as a good omen. (...) But Jupiter was now fully satis-fied: to show his support he dispatched a propitious oblativa sign: in front of the consul (ante consulem) a raven, coruus, uttered a clear cry, clara uoce occinuit. The consul again formally accepted this message* ».

emisso temere pilo ictus pullarius ante signa cecidit ; quod ubi consuli nuntiatum est, "di in proelio sunt" inquit ; Liv., X 40, 14 : ante consulem haec dicentem coruus uoce clara occinuit ; quo laetus augurio consul, adfirmans nunquam humanis rebus magis praesentes interfuisse deos).

3. LE MÉPRIS, PAR CRASSUS, DE L'OBNUNTIATIO DIRARUM D'ATEIUS CAPITO (55 AVANT NOTRE ÈRE)

Il existe toutefois une catégorie de signes, les *dira(e)*, qui, bien qu'oblatifs, étaient contraignants pour le magistrat à qui ils étaient annoncés à l'occasion d'une *obnuntiatio* par un autre magistrat ou un augure. Ces *dira(e)* sont fréquemment désigné(e)s par nos sources comme des *auspicia*. Cela ne signifie pas qu'il faille voir dans les *dira(e)* annoncé(e)s lors d'une *obnuntiatio* une sous-catégorie d'*auspicia* au sens strict (c'est-à-dire au sens de signes « impétratifs » sollicités par les détenteurs de magistratures du *populus Romanus*).⁴⁹ Un passage de Festus prouve, en effet, que les *dira(e)* constituaient fondamentalement une sous-catégorie d'*auguria* :

« Les augures publics observent cinq sortes de signes (*quin<que genera signorum obseruant> augures publici*) : d'après le ciel, les oiseaux, les trépignements, les quadrupèdes, les phénomènes sinistres (*ex <caelo, ex auibus, ex tripudiis,> ex quadripedibus, ex <diris>*) ».⁵⁰

Parmi les cinq *auguria* présentés par Festus, qui pouvaient tous être « oblatifs », seuls les *signa ex auibus*, dans un premier temps, furent employés par les magistrats pour leurs auspices « impétratifs ».⁵¹ Par la suite, le furent également les *signa ex caelo*

49. Par « magistratures du *populus Romanus* », nous entendons ici, par opposition aux magistratures de la *plebs*, les magistratures patriciennes (*magistratus patricii*), encore désignées comme telles par Cicéron, bien longtemps après leur ouverture à l'aristocratie plébéienne. Cf. Cic., *Dom.* 38.

50. Fest., s.u. « *Quinque genera signorum* », p. 316 L. (trad. A. Savagner, Panckoucke, 1846). Cf. Paul. Fest., s.u. « *Quinque genera* », p. 317 L.).

51. Wissowa, 1902 [1912], p. 526, n. 6. Sur la distinction entre *auguria impetratiua* et *auguria oblatiua*, laquelle correspond assurément à une typologie des signes bien réelle (Wissowa, 1902 [1912], p. 386) – même si elle n'était peut-être pas formulée en ces termes dans la *disciplina auguralis* –, voir Serv., *Aen.* VI 190 : « "*Cum forte columbae*" : les présages (*auguria*) sont soit *oblatiua* (« spontanés »), quand ils ne sont pas sollicités, soit *impetratiua* (« sujets à obtention »), quand on a souhaité qu'ils aient lieu. C'est donc parce que c'est un présage *oblatiuum* qu'il a dit *forte* (« par hasard ») » (trad. E. Jeunet-Mancy, CUF, 2012). Cf. Serv., *Aen.* XII 259 et Serv. Danielis, *Aen.* III 89.

et les *signa ex tripudiis*.⁵² Les *signa ex quadripedibus* et *ex diris*,⁵³ quant à eux, ne furent jamais utilisés que comme des signes « oblatifs ». Si les *dira(e)* finirent par être dénommé(e)s *auspicia* par les Romains, c'est sans doute en raison de l'extension aux magistrats (en ce compris les tribuns de la plèbe) du droit d'*obnuntiatio* des augures, vers le milieu du II^e siècle avant notre ère, probablement, avec les lois *Aelia* et *Fufia* :⁵⁴ les *auguria* étant traditionnellement les signes observés par les augures et les *auspicia*, ceux observés par les magistrats, l'extension de la dénomination *auspicia* aux signes auguraux oblatifs observés par les magistrats alla de soi. Mais cela impliqua de distinguer, dès lors, en matière d'auspices, entre les magistrats (du *populus Romanus*) qui détenaient la *spectio*, c'est-à-dire le droit de prendre les *auspicia* au sens traditionnel du terme (les auspices « impétratifs »),⁵⁵ et les magistrats (de la plèbe) qui, n'ayant pas la *spectio*, pouvaient seulement (*ob*)*nuntiare* des *auspicia* non-sollicités, c'est-à-dire des *dira(e)* :

« Il y a aussi le fait que dans les auspices (*in auspiciis*) on a fait la répartition entre ceux qui ont le droit d'observer (*spectionem*) et ceux qui ne l'ont pas et que dans l'auguration (*in auguriis*) les augures disent encore aujourd'hui *auem specere* (observer un oiseau) ».⁵⁶

52. Wissowa, 1902 [1912], pp. 532-533 ; Linderski, 1986, p. 2156. Cf. Cic., *Diu.* II 71 : *Etenim, ut sint auspicia, quae nulla sunt, haec certe, quibus utimur, siue tripudio siue de caelo, simulacra sunt auspicio-rum, auspicia nullo modo.*

53. Contrairement à la *communis opinio*, selon laquelle les *dira(e)* étaient des signes oblatifs funestes (voir, par exemple, Linderski, 1986, p. 2203 : « *Dirae, according to a popular (or perhaps augural) etymology deorum irae, were oblativ signs of especially calamitous significance* »). Driediger-Murphy, 2018, en particulier pp. 190-191, considère que le caractère peu explicite des sources ne nous permet pas de trancher en faveur de la nature « impétrative » ou « oblativ » des *dira(e)*. Les indices à notre disposition invitent toutefois à suivre la position généralement admise : quand le Servius Danielis nous donne une définition des *dira* (*Aen.* III 235 : *Sabini et Umbri quae nos mala, dira appellant*) ou s'efforce d'appliquer la science augurale à l'*Énéide* de Virgile, il ne désigne jamais des signes « impétratifs » (en *Aen.* III 246, le mot réfère à l'harpie *Celaeno* ; en *Aen.* IV 453-455, au liquide employé pour la libation qui devient noir et au vin qui se change en sang ; en *Aen.* V 7, le *triste (dirum) augurium* est donné par la *flamma e rogo Didonis* : cf. Linderski, 1986, p. 2235) ; quant à Ateius, tribun de la plèbe, il ne pouvait solliciter aucun *auspicium* « impétratif » (sur l'absence d'*auspicium* des magistrats de la plèbe, voir Mommsen, 1889-1896, III, pp. 325-327) ; à propos de l'*obnuntiatio dirarum* d'Ateius, Velleius Paterculus parle d'ailleurs de *dira omina*, c'est-à-dire de présages funestes non-sollicités (II 46 : *in Syriam diris cum ominibus tribuni plebis frustra retinere conati*).

54. Voir Berthelet, 2015, pp. 92-98, en particulier à partir de la page 95. Pour les lois *Aelia* et *Fufia*, en particulier, voir la bibliographie mentionnée par Berthelet, 2015, p. 262, n. 349.

55. Mommsen, 1889-1896, I, p. 102, n. 1 : « Le rapport des deux expressions consiste en ce que *auspicium* désigne le droit abstrait du magistrat de consulter les dieux, et *spectio* le même droit dans son application concrète ».

56. Varr., *Ling.* VI 82 (trad. A. Flobert, CUF, 1985). Cf. Cic., *Phil.* II 81 : *nos (sc. augures) enim nuntiationem solum habemus, consules et reliqui magistratus (sc. patricii) : cf. Cic., Dom. 38) etiam spectionem.*

Les *dira(e)-auspicia* annoncés lors d'une *obnuntiatio* étant donc des signes « oblatifs », on pourrait douter de leur caractère contraignant. Un passage du *De Divinatione*, relatif à l'*obnuntiatio dirarum* du tribun de la plèbe Ateius Capito contre la *nuncupatio uotorum* de Crassus, en novembre 55 avant notre ère, alors que le consul s'apprêtait à quitter l'*Vrbs* pour sa guerre contre les Parthes,⁵⁷ abonde à première vue en ce sens :

« I 29. Mais pourquoi rappeler des faits anciens ? Nous voyons ce qui est arrivé à Marcus Crassus pour avoir négligé l'annonce de signes funestes (*dirarum obnuntiatione neglecta*). À ce propos, Appius, ton collègue, un bon augure, comme tu me le dis souvent (*bonus augur, ut ex te audire soleo*), n'a pas agi à bon escient (*non satis scienter*) lorsqu'il a blâmé, en tant que censeur, Gaius Ateius, homme de bien et citoyen distingué, pour avoir annoncé des auspices mensongers – tel est le motif indiqué (*quod ementitum auspicia subscriberet*). Soit ; admettons que c'était son devoir de censeur, s'il estimait qu'Ateius avait menti (*fuert hoc censoris, si iudicabat ementitum*) ; mais il ne convenait pas à un augure d'ajouter que pour cette raison le peuple romain avait subi un très grand malheur (*at illud minime auguris, quod adscripsit ob eam causam populum Romanum calamitatem maximam cepisse*). Si en effet ce fut la cause du malheur, la faute ne réside pas en celui qui annonça des signes contraires, mais en celui qui n'en a pas tenu compte (*Si enim ea causa calamitatis fuit, non est in eo culpa, qui obnuntiauit, sed in eo, qui non paruit*). En effet, la vérité de l'annonce, c'est la suite des événements qui l'a prouvée, comme le dit le même augure et censeur (*Veram enim fuisse obnuntiationem, ut ait idem augur et censor, exitus adprobauit*) ; si l'annonce avait été fausse, elle n'aurait pas pu fournir une cause de malheur (*quae si falsa fuisset, nullam afferre potuisset causam calamitatis*). En effet, les auspices funestes, comme tous les autres auspices, comme les présages verbaux, comme tous les signes (*Etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa*), ne fournissent pas la cause pour laquelle un événement a lieu (*non causas afferunt, cur quid eueniat*), mais ils annoncent ce qui aura lieu si on ne prend pas de précautions (*sed nuntiant euentura, nisi prouideris*). 30. Ce n'est donc pas l'annonce d'Ateius qui a produit la cause du malheur (*Non igitur obnuntiatio Atei causam finxit calamitatis*), mais, en lui opposant un signe, elle a averti Crassus de ce qui arriverait s'il n'y prenait garde (*sed signo obiecto monuit Crassum, quid euenturum esset, nisi cauisset*). Ainsi, ou bien cette annonce n'avait aucune valeur (*Ita aut illa obnuntiatio nihil ualuit*), ou bien, si, comme Appius le pense, elle avait de la valeur, sa valeur était de telle nature que le coupable n'est pas celui qui a

57. Pour la date, voir Konrad, 2004b, p. 181 et n. 29. Pour le contexte de la *nuncupatio uotorum* de Crassus, préalable à sa *profectio* pour la guerre contre les Parthes, voir Cass. Dio, XXXIX 5-7 : τοῦτο μὲν ἐν τῷ Καπιτωλίῳ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ τὰς νομιζομένας ἐπὶ τῇ στρατείᾳ ποιουμένου καὶ διοσημίας τινὰς καὶ τέρατα διεθρόουν.

donné l'avertissement, mais celui qui l'a négligé (*aut si, ut Appius iudicat, ualuit, id ualuit ut peccatum haereat non in eo qui monuerit, sed in eo qui non obtemperarit*) ». ⁵⁸

Ainsi, de prime abord, il semblerait que, selon Appius Claudius Pulcher, la responsabilité du désastre de Carrhes ait incombé à Gaius Ateius Capito et non pas à Crassus, lequel n'aurait donc pas été tenu de respecter l'*obnuntiatio* du tribun de la plèbe.⁵⁹ Le caractère contraignant des *dira(e)-auspicia (ob)nuntiata*, toutefois, est prouvé par un passage de la deuxième *Philippique* de Cicéron, où ce dernier, lui-même augure, reconnaît que, même mensongers, les *auspicia* annoncés par Antoine, en tant qu'augure, lors de son *obnuntiatio* contre l'élection au consulat suffect de Dolabella en 44 avant notre ère, étaient valides et devaient donc être respectés :⁶⁰

« Mais revenons à l'affaire des auspices (*ad auspicia redeamus*), dont César devait traiter dans le Sénat aux ides de mars. Je te le demande : qu'aurais-tu fait alors ? Car j'entendais dire que tu étais venu bien préparé, parce que tu pensais que je prendrais la parole au sujet de ces auspices supposés (*de ementitis auspiciis*), auxquels cependant il fallait obéir (*quibus tamen parere necesse erat*) ». ⁶¹

En négligeant les *ementita auspicia* d'Ateius, valides bien que faux, Crassus commit indéniablement une grave infraction au droit augural.⁶² Appius Claudius, un bon augure selon Cicéron (*Diu. I 29 : bonus augur, ut ex te audire soleo*), ne devait pas l'ignorer, et rien ne prouve qu'il ne considérait pas Crassus en partie responsable du désastre de Carrhes : c'est en effet Quintus, et lui seul, qui présente les responsabilités de Crassus et d'Ateius comme exclusives l'une de l'autre. Plutôt que de nier toute responsabilité de la part du consul, la position d'Appius Claudius consista sans doute à désigner Gaius Ateius comme coresponsable de la catastrophe. Néanmoins, en décidant, lors de sa censure, de le sanctionner pour ses *ementita auspicia*, il surdétermina l'implication de l'*obnuntiatio* du tribun et, par-là, « transforma à tort l'énonciation

58. Cic., *Diu. I 29-30* (trad. F. Guillaumont, CUF, 2022). Cf. Dion. Hal., *Ant. Rom.* II 6, 4 qui, comme Cicéron, n'évoque qu'une *obnuntiatio dirarum* augurale, sans parler, comme les auteurs plus tardifs, en particulier Plut., *Crass.* 16, 6-7, de malédictions. Sur ce point, voir Mommsen, 1889-1896, I, p. 123, n. 1 ; Schäublin, 1986, p. 171 ; Weggen, 2011, pp. 21-45 ; Driediger-Murphy, 2018, pp. 191-194.

59. Linderski, 1986, p. 2202, n. 199 : « *the announcement of oblativae dirae by Ateius Capito was technically not binding on Crassus* » ; *ibid.*, p. 2196 : « *The nuntiationes of oblativae signs made by the magistrates were not binding on other magistrates* ».

60. Konrad, 2004b, pp. 182-183. Cf. Driediger-Murphy, 2018, pp. 195-196.

61. Cic., *Phil.* II 88 (trad. A. Boulanger & P. Wuilleumier, CUF, 1963).

62. Driediger-Murphy, 2018, p. 196.

du signe mensonger en cause et l'événement signifié, la catastrophe finale, en l'effet de cette cause »⁶³ (Cic., *Diu.* I 29 : *adscriptis ob eam causam populum Romanum calamitatem maximam cepisse*). En cela, Appius agit *non satis scienter*. D'où la critique de Quintus, qui repose sur un principe logique appliqué à la divination augurale, *scientia significationis*, selon lequel n'est retenue que « la valeur de *signe* de l'annonce »,⁶⁴ vérifiée seulement « "en aval", à partir de la réalisation ou de la non-réalisation du signifié que cette annonce implique ». ⁶⁵ Quintus, toutefois, ne parvient à blanchir entièrement le tribun qu'au prix d'un sophisme. Là où Appius « se limitait à reconnaître l'implication valide que forme la séquence annonce mensongère et événement vrai »,⁶⁶ Quintus considère que, l'implication de l'*obnuntiatio* d'Ateius ayant été validée par la défaite contre les Parthes, l'*obnuntiatio* elle-même, bien que mensongère, a été vraie (Cic., *Diu.* I 29 : *Veram enim fuisse obnuntiationem [...] exitus adprobavit*) :⁶⁷

« La logique de l'énoncé du signe divinatoire est conforme à la logique de Philon de Mégare : une implication est valide même dans le cas où elle commence par le faux et finit par le vrai. Cette conception de l'implication, largement diffusée dans l'Antiquité, est acceptée notamment par certains Stoïciens (...). Appliquée à notre texte, la proposition hypothétique 'si p, alors q' donne : si une *obnuntiatio* (fausse), alors un événement funeste (vrai) : l'implication est valide. Mais il serait absurde de dire que pour autant une première assertion fautive devient rétrospectivement vraie. L'*obnuntiatio* reste une énonciation fautive ». ⁶⁸

Sans avoir pu être la cause, par une sorte de performativité, du désastre de Carrhes, l'*obnuntiatio* d'Ateius n'en constitua donc pas moins un mensonge dangereux pour lui-

63. Kany-Turpin, 1999, p. 261. Certains modernes (en particulier Bayet, 1960) ont ainsi vu dans l'*obnuntiatio* d'Ateius la cause directe de la catastrophe de Carrhes, selon une conception primitiviste, voire magique, de la causalité.

64. Cf. Cic., *Diu.* I 29 : *Etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa non causas afferunt, cur quid eueniat sed nuntiant euentura, nisi prouideris*.

65. Kany-Turpin, 1999, p. 262.

66. Kany-Turpin, 1999, p. 261.

67. Kany-Turpin, 1999, p. 261. Prise dans son entièreté, la phrase de Quintus (*Veram enim fuisse obnuntiationem, ut ait idem augur et censor, exitus adprobavit*) pourrait laisser croire que, pour Appius lui-même, l'*obnuntiatio* avait été vraie ; mais, contrairement à ce qu'insinue ici Quintus avec une pointe de mauvaise foi, « Appius ne pouvait ajouter '*ueram obnuntiationem fuisse*' puisque précisément il déclarait mensongère cette *obnuntiatio* » (Kany-Turpin, 1999, p. 261). Cf. Valeton, 1890b, p. 441, n. 2.

68. Kany-Turpin, 1999, p. 260.

même et pour la *res publica*, car susceptible d’irriter les dieux,⁶⁹ tout comme les *ementita auspicia* prononcés par Antoine dans son *obnuntiatio* contre Dolabella :

« II 83. Ainsi donc, par Hercule, c’est, comme je l’espère, pour ton grand malheur à toi, et non pour celui de l’État, que tu as fait mentir les auspices (*Ergo Hercule Magna, cum spero, tua potius quam rei publicae calamitate ementitus es auspicia*) ».⁷⁰

Car les dieux vengent toujours le mépris de leurs auspices et de leur puissance, comme l’exprime Tite-Live dans une formule frappante, lorsqu’il évoque la réaction des sénateurs patriciens à la nouvelle de la mort au combat, en 362 avant notre ère, du premier consul plébéien ayant pris la tête d’une armée :

« Quand la nouvelle en vint à Rome, les patriciens (...) grondent partout : “Allons, qu’on nomme donc des consuls dans la plèbe, qu’on transfère les auspices à qui il est impie de le faire (*transferrent auspicia quo nefas esset*) ! Les patriciens ont bien pu se voir chasser par un plébiscite des magistratures qui leur appartenaient en propre (*honoribus suis*). Mais les dieux immortels ont-ils eux aussi reconnu quelque valeur à une loi votée sans auspices préalables (*num etiam in deos immortales inauspicatam legem ualuisse*) ? Non, ils ont vengé eux-mêmes leur puissance, leurs auspices (*uindicasse ipsos suum numen, sua auspicia*) ; car, à peine avait-on porté sur ceux-ci une main coupable et impie (*quae ut primum contacta sint ab eo a quo nec ius nec fas fuerit*), l’armée avec son chef avait été anéantie...” ».⁷¹

Au terme de cette enquête, qui ne prétend pas épuiser la question du rapport entre vérité et signes auspiciaux, il appert que le formalisme des rites romains pouvait certes favoriser une *nuntiatio d’ementita auspicia*. En effet, du moment que les formes étaient respectées, des auspices mensongers n’en étaient pas moins valides. Mentir sur les auspices restait cependant périlleux : pour l’impie, bien sûr, qui s’exposait à la fois aux attaques de ses adversaires politiques et à la colère des dieux ; mais aussi pour la *res publica*, qui devait veiller à dégager sa responsabilité de l’impiété ainsi commise.

Je laisserai le dernier mot à Nicole, qui cisèle toujours sa prose avec autant d’élégance que ses amitiés : « L’appréciation des actes (...) se fait à l’aune d’un ordre régi par les dieux. C’est pourquoi le malheur est tenu pour la rétribution d’un mépris envers leur δύναμις/puissance, c’est-à-dire leur être-au-monde ».⁷²

69. Schäublin, 1986, p. 178 ; Driediger-Murphy, 2018, p. 201.

70. Cic., *Phil.* II 83 (trad. A. Boulanger & P. Wuilleumier, CUF, 1963).

71. Liv., VII 6, 10-11 (trad. R. Bloch, CUF, 1968, modifiée).

72. Belayche, 2012, p. 327.

BIBLIOGRAPHIE

- Baratin, Marc & Moussy, Claude (éds.) (1999). *Colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 4, 5 et 6 juin 1996*. Paris : Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
- Bayet, Jean (1960). Les malédictions du tribun C. Ateius Capito. In *Hommages à Georges Dumézil*. Collection Latomus, 45. Bruxelles : Latomus, Revue d'Études Latines, pp. 31-45 (= Bayet, 1971, pp. 353-365).
- Bayet, Jean (1971). *Croyances et rites dans la Rome antique*. Paris : Payot.
- Belayche, Nicole (2012). « Un châtement en adviendra ». Le malheur comme signe des dieux dans l'Anatolie impériale. In Georgoudi, Koch-Piettre & Schmidt, 2012, pp. 319-342.
- Berthelet, Yann (2015). *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*. Paris : Les Belles Lettres.
- Bodin, Camille (2018). *Servius, Commentaire sur l'Énéide de Virgile (livre V). Introduction, traduction, annotation et commentaire*. Thèse de doctorat inédite. Université de Bourgogne Franche-Comté.
- Bouché-Leclercq, Auguste (1882). *Histoire de la divination dans l'Antiquité, IV*. Paris : Leroux.
- Cauchies, Jean-Marie & Van Haepere, Françoise (éds.) (2007). *Le pouvoir et ses rites d'accès et de confirmation. Actes de la table ronde organisée par le Centre de recherches en histoire du droit et des institutions le 9 décembre 2005*. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis.
- Driediger-Murphy, Lindsay G. (2018). Falsifying the Auspices in Republican Politics. In van der Blom, Gray & Steel, 2018, pp. 183-202.
- Driediger-Murphy, Lindsay G. (2019). *Roman Republican Augury. Freedom and Control*. Oxford : Oxford University Press.
- Driediger-Murphy, Lindsay G. (2021). Numa and Jupiter. Whose Smile Is It, Anyway? *The Classical Quarterly*, 71.1, pp. 259-275.
- Georgoudi, Stella, Koch-Piettre, Renée & Schmidt, Francis (éds.) (2012). *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Religions in the Greco-Roman World, 174. Leyde & Boston : Brill.
- Graf, Fritz (1994). *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris : Les Belles Lettres.
- Humm, Michel (2012). Silence et bruit autour de la prise d'auspices. In Pittia & Schettino, 2012, pp. 275-295.
- Kany-Turpin, José (1999). Fonction de la vérité dans un énoncé augural. Le paradoxe du menteur Ateius Capito. In Baratin & Moussy, 1999, pp. 255-266.
- Konrad, Christoph F. (éd.) (2004a). *Augusto augurio. Rerum humanarum et diuinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Konrad, Christoph F. (2004b). *Vellere signa*. In Konrad, 2004a, pp. 169-203.
- Linderski, Jerzy (1986). The Augural Law. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.3. Berlin & New York : De Gruyter, pp. 2146-2312.
- Linderski, Jerzy (1993). Roman Religion in Livy. In Schuller, 1993, pp. 53-70.
- Linderski, Jerzy (2007a). *Roman Questions, II. Selected Papers*. Stuttgart : Franz Steiner.

- Linderski, Jerzy (2007b). Founding the City. Ennius and Romulus on the Site of Rome. In Linderski, 2007a, pp. 3-19.
- Mommsen, Theodor (1889-1896). *Le Droit public romain, I-VII*. Paris : E. Thorin (trad. française, par Girard, Paul-Frédéric, de la 3^e édition du *Römisches Staatsrecht*. Leipzig : Hirzel).
- Pittia, Sylvie & Schettino, Maria Teresa (éds.) (2012). *Les sons du pouvoir dans les mondes anciens. Actes du colloque international de l'université de La Rochelle, 25-27 novembre 2010*. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Prescendi, Francesca (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Prescendi, Francesca & Volokhine, Youri (éds.) (2011). *Dans le laboratoire de l'historien des religions*. Genève : Labor et Fides.
- Radke, Gerhard (1986). *Iuppiter Optimus Maximus*. Dieu libre de toute servitude. *Revue historique de droit français et étranger*, 64, pp. 1-17.
- Schäublin, Christoph (1986). *Ementita auspicia*. *Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik*, 20, pp. 165-181.
- Scheid, John (1981). Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine. In *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*. Publications de l'École française de Rome, 48. Rome : École française de Rome, pp. 117-171.
- Scheid, John (1985). Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome. *Archives de sciences sociales des religions*, 59, pp. 41-53.
- Scheid, John (2011). Les émotions dans la religion romaine. In Prescendi & Volokhine, 2011, pp. 406-415.
- Scheid, John (2012). Le rite des auspices à Rome : quelle évolution ? Réflexions sur la transformation de la divination publique des Romains entre le III^e et le I^{er} siècle avant notre ère. In Georgoudi, Koch-Piettre & Schmidt, 2012, pp. 109-128.
- Scheid, John (1998 [2019]). *La Religion des Romains*. Paris : Armand Colin.
- Schuller, Wolfgang (éd.) (1993). *Livius. Aspekte seines Werkes*. Xenia, 31. Konstanz : Universitätsverlag.
- Valeton, Isaac M.J. (1890a). *De modis auspicandi Romanorum*. *Mnemosyne*, 18.2, pp. 208-263.
- Valeton, Isaac M.J. (1890b). *De modis auspicandi Romanorum*. *Mnemosyne*, 18.4, pp. 406-456.
- van der Blom, Henriette, Gray, Christa & Steel, Catherine (éds.) (2018). *Institutions and Ideology in Republican Rome. Speech, Audience and Decision*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Van Haeperen, Françoise (2007). Les rites d'accession au pouvoir des consuls romains : une part intégrante de leur entrée en charge. In Cauchies & Van Haeperen, 2007, pp. 31-45.
- Van Haeperen, Françoise (2012). Auspices d'investiture, loi curiate et légitimité des magistrats romains. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 23, pp. 71-112.
- Weggen, Katharina (2011). *Der lange Schatten von Carrhae: Studien zu M. Licinius Crassus*. Hamburg : Dr. Kovač Verlag.

- Weissenborn, Wilhelm & Müller, Hermann J. (1963). *Titi Livi ab Vrbe condita libri. Vierter Band. Buch XXI. Zwölfte Auflage*. Berlin : Weidmann.
- Wissowa, Georg (1902 [1912]). *Religion und Kultus der Römer*. München : Beck.

EMMURER LES MYSTÈRES ?
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES PRÉSUPPOSÉS
À L'ŒUVRE DANS L'ANALYSE DES MYSTÈRES
ET DE LEUR MISE EN ESPACE*

WALLING IN THE MYSTERIES? SOME REFLECTIONS
ON THE ASSUMPTIONS AT WORK IN THE ANALYSIS OF
MYSTERIES AND THEIR SPATIALISATION

ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET
UNIVERSITÉ DE GENÈVE
anne-francoise.jaccottet@unige.ch

RÉSUMÉ

Peut-on reconnaître architecturalement un bâtiment utilisé pour des rites d'initiation ? Peut-on induire d'une forme architecturale une fonction rituelle voire initiatique de l'espace ainsi déterminé ? Les sanctuaires d'Éleusis et de Samothrace offrent ici le

ABSTRACT

Can we architecturally recognise a building used for initiation rites? Can we infer from an architectural form a ritual or even initiatory function of the space thus determined? The sanctuaries of Eleusis and Samothrace provide here the framework for

* Cet essai s'inspire de la conférence donnée le 27 janvier 2016 dans le séminaire de Nicole Belayche à l'École Pratique des Hautes Études, cadre on ne peut plus propice à l'accueil de perspectives interprétatives qui prennent le risque de la liberté par rapport aux opinions communément admises et, parfois, celui de la provocation, deux risques que Nicole a toujours sus favoriser et rendre extrêmement féconds, par une approche méthodologique rigoureuse et un goût du jeu dialectique.

cadre d'une réflexion sur les *a priori* de la recherche à propos des rites mystérieux et de leur impact sur l'identification des structures initiatiques. Il s'agit de mettre en évidence les blocages imaginaires et interprétatifs que certaines positions préétablies induisent, au détriment d'une vision plus ouverte et plus souple des mystères et de leur cadre rituel.

an investigation into the *a priori* assumptions of the research on mystery rites and their impact on the identification of initiatory structures. The aim is to point out the imaginaries and interpretative blockages that certain pre-established positions induce, to the detriment of a more open and flexible vision of the mysteries and their ritual framework.

MOTS CLÉS

Éleusis ; Forme et fonction ; Initiation ; Mystères ; Rituel vs. Architecture ; Samothrace ; *Telestêrion*.

KEYWORDS

Eleusis; Form and Function; Initiation; Mysteries; Ritual vs. Architecture; Samothrace; *Telestêrion*.

Fecha de recepción: 04/05/2023

Fecha de aceptación: 04/03/2024

« Mais le roi est nu ! »
Hans-Christian Andersen,
Les habits neufs de l'empereur

DANS UN ARTICLE PARU EN 2019, TOMMASO SERAFINI propose de définir la typologie architecturale des *telestēria*, compris fonctionnellement comme lieux d'initiation dans les sanctuaires de cultes mystériques.¹ Indépendamment des résultats de l'analyse, la démarche suppose ainsi une formule architectonique reconnaissable, répondant à une fonction rituelle identifiée. Cela rejoint le présupposé affiché d'emblée par Inge Nielsen en 2014 dans son approche du contexte architectural des groupes mystériques et des associations religieuses : « *Form follows function* ». ² L'architecture antique serait donc essentiellement fonctionnelle, et ce non seulement dans le sens, évident, où une structure est forcément fonctionnelle du moment qu'il s'y passe quelque chose ; mais plus largement dans le sens où une fonction suscite et dicte la forme de la structure qui l'abrite. Cette affirmation qui peut paraître anodine est en fait un enjeu méthodologique majeur. Si la forme suit la fonction, on peut caresser l'espoir de remonter de la structure à son emploi, dans un processus d'induction, exact opposé de la déduction. Cette démarche peut être validée dans certains cas bien précis : les salles de banquets grecques en sont l'exemple le plus évident puisqu'elles sont immédiatement reconnaissables et identifiables à leur porte désaxée, rendue nécessaire par et pour l'installation harmonieuse des

1. Serafini, 2019. Titre de l'article : « *Telestērion*. Contributo alla definizione di una tipologia architettonica e funzionale ».

2. Nielsen, 2014, p. 3.

klinai le long des parois (Fig. 1). C'est ici une exigence matérielle (la forme et la disposition des *klinai*) tout autant si ce n'est plus que fonctionnelle qui dicte cette adaptation de la forme à l'usage. Toujours est-il que pour les archéologues, cette particularité structurelle engage le processus d'identification de la fonction.

L'axiome est-il pour autant transposable et extensible à tous les domaines ? Et que faire de la multifonctionnalité potentielle ou même avérée des espaces ? La question devient d'autant plus délicate avec les rituels et particulièrement avec les mystères. Appliquer aux sanctuaires mystériques l'axiome de Nielsen (« *form follows function* ») suppose une définition préalable des rites mystériques et des besoins que ceux-ci suscitent en matière de spatialité et de fonctionnalité. Jás Elsner exprime on ne peut plus clairement les données méthodologiques du débat :

« How can we tell that it is appropriate to infer ritual from any given artifact or space? This was well articulate by Renfrew as "how do I know that this artifact had a ritual significance?"³ And beyond the initial move of inference lies the problem of whether ritual is the only form of behavior we can infer, even in contexts where it may be a correct inference. In other words, what is the price of deciding for ritual? If we emphasize this, are we precluding other inferences or explanations? »⁴

C'est cette interrogation fondamentale que ces quelques pages explorent, pour revenir au travers d'un regard méthodologique sur le processus d'interprétation de quelques bâtiments dits initiatiques ou mystériques et sur les présupposés fondamentaux de ces identifications.

1. L'IMAGINAIRE DES RITES MYSTÉRIQUES ET SON IMPACT SUR L'IDENTIFICATION DE L'ARCHITECTURE INITIATIQUE. PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODE

À défaut de reposer sur des données claires et exploitables, les mystères nourrissent un imaginaire fécond et persistant. Cette tendance à broder sur les trous de notre documentation, en utilisant comme ferment les bribes éparées d'information, quelles qu'elles soient et d'où qu'elles proviennent, pour forger une image impressionniste et artificiellement unitaire des mystères en tant que catégorie, peut paraître pittoresque à certains égards, ou permettre une analyse intéressante des rapports que nous

3. Renfrew, 1985, p. 3.

4. Elsner, 2012, pp. 6-7.

entretenons avec l'Antiquité, au gré de nos ancrages culturels et sociétaux. Mais cet imaginaire a un impact lourd de conséquences sur la recherche.⁵ Quelques citations, prises à titre d'exemple, permettront d'entrer dans la dynamique de pensée à l'œuvre dans la définition des espaces initiatiques ou mystériques au travers de la nature des rites supposés. Il ne s'agit absolument pas de stigmatiser les auteurs cités, mais seulement, sur la base d'exemples concrets, de mettre en lumière les mécanismes de notre imaginaire qui, inconsciemment et en toute bonne foi, imprègnent notre façon de concevoir les mystères et les traces qu'ils ont laissées. Et nous sommes toutes et tous concerné-es par cette question fondamentale de méthodologie.

« Comme l'indique la racine du mot grec *mystēria* (μυστήρια, sing. μυστήριον), de la même famille que celle du verbe *myō* (μύω), « se fermer », ou « fermer les yeux, la bouche », l'initiation à ce genre de culte impliquait le secret. Les mystères pouvaient concerner différentes divinités (Déméter et Corè, Dionysos, les Grands Dieux de Samothrace et les Cabires qui étaient des sortes de démons voyageurs, mais aussi Isis, la Grande mère Cybèle, Mithra...), de sorte que leur déroulement différait d'un sanctuaire à l'autre et que les bâtiments utilisés n'étaient pas tous de la même forme. Toutefois, un certain nombre d'entre eux avaient en commun de posséder, en plus de divers autels et puits sacrificiels, des bancs ou des gradins pour les initiés (les *mystes*), et, tout en étant clos, ces bâtiments étaient le plus souvent percés de plusieurs portes. Selon toute apparence il convenait de matérialiser clairement l'entrée et la sortie, car le propre de l'initiation était de permettre à chaque fidèle de renaître, de devenir un autre après avoir eu la révélation de la lumière qui l'attend au bout de son destin. (...) C'est sans doute pourquoi, au contraire des fidèles qui n'entrent pas dans un temple grec mais se rassemblent près d'un autel en plein air, les candidats et initiés aux mystères se réunissaient dans un édifice fermé, pour rester entre eux tout en échappant aux regards indiscrets, avant d'en ressortir transformés ».⁶

Ce sont ici les sept dernières lignes qui sortent de la description et de l'analyse scientifique *stricto sensu* pour entrer dans l'interprétation subjective des objectifs et des effets de rites initiatiques. On glisse ainsi dans l'induction des moyens spatiaux pour y parvenir, selon un schéma de pensée préétabli sur ce que les rites doivent apporter à l'initié : l'initiation est une renaissance, un espoir de devenir autre au travers d'une révélation, celle eschatologique d'une lumière après la mort. En tissant

5. On se référera par exemple à Belayche, 2011 (à propos des Mystères de Mithra de Cumont) et à Belayche & Massa, 2016b et 2021b.

6. Hellmann, 2006, p. 240 (chapitre 7 : « Les monuments des sanctuaires § 4 : Les bâtiments d'initiation à des mystères », pp. 240-249).

un lien d'évidence tacite avec l'étymologie donnée tout au début, qui insiste sur la dimension secrète des rites, on en arrive à la « conclusion » logique que des édifices fermés et strictement clos sont indispensables à cette mise en scène de la transformation de l'initié, sans interférence des regards extérieurs. C'est en ceci que les rites initiatiques se distinguaient des rites sacrificiels communs, pratiqués à l'air libre.

Dans cette même dynamique, on retrouve une définition similaire, avec un supplément d'éléments d'ambiance, dans l'approche des structures initiatiques ou mystériques des associations religieuses :

*« The atmosphere might have in fact been enhanced in the setting of a small dark room such as a crypt, a cave, or an adyton. The location could often symbolize the underworld and an initiation into death. (...) The celebrations would have been held in an enclosed building to ensure the secrecy of the rites ».*⁷

Et c'est encore le pouvoir transformateur qui est mis en avant pour décrire l'effet produit par l'architecture du sanctuaire de Samothrace :

*« Autant les auteurs anciens restent évasifs sur les rites d'initiation et même sur la nature des Grands Dieux samothraciens, autant l'impression de grandeur qui émane du site et de ses monuments extraordinaires traduit de manière palpable leur pouvoir transformateur ».*⁸

L'architecture et l'environnement sont ici investis d'un pouvoir intrinsèque initiatique et pallient expressément l'absence de données textuelles sur les rites. Est-ce à dire que toutes les structures architecturales de Samothrace possèdent ce « pouvoir » ? Comment ? Pourquoi ? Nous reviendrons plus bas sur l'analyse du sanctuaire de Samothrace. Mais de tels propos laissent perplexes sur les présupposés à l'œuvre dans les fouilles et dans la restitution des structures, rendues publiques par le biais d'un site internet officiel.⁹ Et surtout au travers des vidéos du *3D Walkthroughs*¹⁰ qui « *explore the progress of the pilgrim through the Sanctuary during the course of initiation* ». Tant le choix de l'ambiance nocturne que celui du terme *pilgrim*, sont déjà en eux-mêmes des interprétations subjectives et sujettes à caution, sans parler de la seule

7. Nielsen, 2014, p. 4.

8. Wescoat, 2014, p. 46.

9. <https://www.samothrace.emory.edu/> (consulté en dernier lieu le 25/04/2023).

10. <https://www.samothrace.emory.edu/3d-walkthroughs/> (consulté en dernier lieu le 25/04/2023).

vision initiatique de ce sanctuaire dont on sait qu'il a accueilli des fêtes sans liens avec les mystères. Nous y reviendrons.

Dans chacun de ces trois exemples, le lien entre la nature des rites supposés et la forme et le caractère des structures qui les accueillent est explicitement exprimé. La coloration induite par la définition préétablie et subjective des rites imprègne de manière très significative le processus d'analyse des structures envisagées. En outre, ces affirmations partent du principe que les mystères présentent une unité et une permanence des rites, ou pour le moins de leurs effets sur l'initié, sans distinction de période, voire de sanctuaire, ce que la réalité dément clairement. Nous y reviendrons en conclusion.

Si ces quelques réflexions sur l'architecture des mystères et des présupposés de son interprétation ont été placées sous l'exergue de Hans Christian Andersen, c'est justement à cause de l'impact du regard formaté d'avance et de la contagion de ce formatage sur une analyse rationnelle – et scientifique, dans le cas des recherches qui nous occupent. *Les habits neufs de l'empereur* mettent en scène la roublardise de deux tisserands itinérants qui tablent sur la candeur du monarque, féru d'habits somptueux, pour lui promettre, contre monnaie sonnante et trébuchante, la plus fine étoffe, la plus chatoyante et décorée des motifs les plus fins. Une étoffe qui avait l'étonnante propriété d'être invisible aux yeux de ceux qui ne convenaient pas à leur fonction ou qui étaient simplement idiots. Tous les courtisans, et l'empereur lui-même, craignant de tomber dans la catégorie de ceux qui ne voient rien, avec le jugement qui s'ensuit, s'extasiaient naturellement sur les progrès du tissage de cette étoffe merveilleuse et bien sûr inexistante. Le bruit fait par ce concert d'éloges devient contagieux, par désir d'y croire, et s'étend à toute la population du royaume. À tel point que lors de l'inauguration des habits, dans un défilé en grande pompe, toute la foule s'extasie et s'émerveille en chœur au passage du roi, qui pavane, nu comme un vers. Seul un enfant dans la foule s'écrie : « Mais le roi est nu ! Tout nu ! ». C'est ce regard de l'enfant, non contaminé par l'imaginaire développé autour de cette prétendue étoffe de rêve, qui produit le retour vers la réalité et l'ébahissement puis les rires de la foule devant leur monarque dans son plus simple appareil. Il ne s'agit pas, évidemment, de prendre le conte à la lettre et d'imaginer des roublards ou des escrocs parmi les chercheuses et chercheurs cités. Mais simplement, par une lecture métaphorique des « habits neufs de l'empereur », de mettre en lumière des biais totalement inconscients dans l'interprétation, que

seul un regard non influencé par le contexte, historiographique en l'occurrence, peut révéler.¹¹

On voit l'usage de cet exergue, dans la thématique qui nous occupe. Dans l'analyse qui suit, il s'agira de rompre avec une vision préétablie et contagieuse et de tenter de retrouver, autant que faire se peut au vu de notre programmation culturelle inévitable, l'innocence du regard face aux structures des sanctuaires dits mystérieux. Nous choisirons de décrire les structures et de les replacer dans leur contexte formel sans chercher dès l'abord les potentielles fonctionnalités des espaces, qu'elles soient rituelles, initiatiques ou non. Dans cette optique, nous nous focaliserons davantage sur les arguments utilisés dans la recherche pour soutenir telle ou telle interprétation des vestiges, que sur l'interprétation elle-même.

L'envergure d'un article ne permet d'aborder que deux cas ponctuels, Éleusis et Samothrace. Bien d'autres sanctuaires, bien d'autres aspects, notamment la question de la lumière dans les structures initiatiques,¹² mériteraient une recherche plus approfondie.¹³ Nous nous focaliserons ici sur les mécanismes de pensée et sur les référents qui sous-tendent les interprétations des structures architecturales de ces deux sanctuaires sur la base de l'agencement général et intérieur des structures. L'analyse des vestiges archéologiques est dès lors mise en avant, comme une des pistes documentaires pertinente et féconde pour l'étude des sanctuaires et des rites initiatiques. Malgré cet aspect forcément partiel de l'étude, nous nous laisserons guider par des questions à portée plus générale, dans une optique méthodologique :

11. La lecture métaphorique de ce conte a d'ailleurs déjà été utilisée par le médecin Franck Gross, en 1971, pour définir un syndrome analytique qui consiste à reproduire des opinions scientifiques sans en vérifier le bienfondé, syndrome qu'il nomme justement « *The Emperor's clothes syndrom* » : « *Etiology and pathogenesis are obscure, but several factors are noteworthy. The incidence is highest in the middle grades of training (...), but no level is absolutely immune. (...) The prestige and dominance of the carrier is a major factor in the spread of the disease. (...) Because of the ubiquitous and multisystem nature of the syndrom, an autoimmune factor is thought to be responsible. Infection, possibly viral, is pointed to by the acute onset of the epidemics, and possible toxins found in teaching institutions cannot be disregarded. The effects of ECS are severe, leading to loss of diagnostic ability, which may be permanent. (...) Simply prophylactic measures are of value. First of all, (...) read as little as possible of the old record before obtaining fresh evidence. Secondly, take special precautions in high-risk areas. If one does not see it, feel it or hear it, say so. Hyperimmune persons, at all levels of training, will manifest this sign, risking the scorn of the group, but protecting themselves. Hyperimmunity, however, is often contagious and may be the ultimate weapon against this pernicious and dangerous disease* » (Gross, 1971).

12. Un article dédié à l'usage de la lumière dans les sanctuaires initiatiques, notamment par le biais des particularités architecturales, est en cours de préparation.

13. Une mise en contexte historiographique détaillée de chaque interprétation serait également intéressante. Mais seule une monographie pourrait permettre d'inclure tous ces paramètres.

- Quelles sont les structures nécessaires, obligatoires, optionnelles pour la tenue de rites mystériques ?
- Lorsque la convergence de séries documentaires distinctes permet l'identification fonctionnelle d'un lieu rituel mystérique construit, à quelles contingences répond la structure édifiée ? À l'aspect véritablement rituel ? Et, si oui, à quelle phase du rituel ? Répond-elle à la simple mais nécessaire gestion pratique des « foules » ? Ou s'inscrit-elle encore dans une dynamique d'autoreprésentation du sanctuaire ?
- Peut-on tisser une filiation ou parenté formelle entre les différents lieux rituels mystériques ? En un mot, peut-on parler d'une architecture des mystères et cerner les rites mystériques à partir de leur cadre formel et architectural ?

2. LE *TELESTĒRION* D'ÉLEUSIS. MATRICE CONCEPTUELLE ANTIQUE OU FIGURE MATRICIELLE DE L'IMAGINAIRE MODERNE ?

Éleusis s'impose au début de ce parcours comme le sanctuaire initiatique sur lequel notre documentation – textuelle, épigraphique, prosopographique, archéologique – est la plus fournie, toute lacunaire qu'elle soit par ailleurs, notamment sur les rites en eux-mêmes. Dans ce sanctuaire, l'élément qui attire tous les regards, par son ampleur et sa persistance au même endroit au travers des siècles, c'est bien évidemment le dit *Telestērion*. Le bâtiment classique du milieu du V^e siècle avant notre ère est, pour ce qui est de son enveloppe architecturale, un énorme quadrilatère (51,55 x 51,2 mètres) dont le toit est soutenu par un quadrillage de 6 x 7 colonnes ;¹⁴ 7 à 8 rangs de gradins courent le long des quatre parois internes, permettant semblait-il une station debout plutôt qu'assise,¹⁵ et deux portes s'ouvrent sur chacun des trois côtés qui ne sont pas adossés à la colline ; un portique monumental (*prostōon*) sera ajouté entre 356 et 329 avant notre ère à la façade sud-est. Cet édifice persistera sous cette forme jusqu'au deuxième siècle de notre ère (soit durant plus de six siècles), où, à la suite de destructions, il sera reconstruit à l'identique, avec toutefois un élargissement de son espace intérieur gagné sur la colline, par le recul de 2,20

14. Le plan initial, prévu peut-être par Ictinos prévoyait un espace intérieur plus dégagé avec seulement 4 x 5 colonnes. Sur la difficile reconstruction de l'intérieur en suivant les indications textuelles, notamment pour ce qui est d'un second étage de colonnes, cf., par exemple, des Courtils, 2021, pp. 27-29, avec bibliographie antérieure.

15. Noack, 1927, pp. 142 et 237 ; Shear Jr., 2016, p. 168.

mètres, du mur nord-ouest, et l'étagement subséquent du dernier rang de colonnes internes. La stabilité de cet espace est ainsi remarquable (Fig. 2a-b).

2.1. LE *TELESTĒRION* ÉLEUSINIEN TRANSCRIT EN MOTS

Avant de s'interroger sur sa fonction, et sur les éléments internes ou externes qui en feraient la spécificité rituelle, il est intéressant de regarder la manière dont les textes et les inscriptions en parlent. Vitruve, à la fin du I^{er} siècle avant notre ère, place cet édifice éleusinien dans une série de quatre « temples (*aedes*) sacrés en marbre dont les dispositions et l'ornement confèrent à leurs noms mêmes une gloire exceptionnelle » et dont « la perfection et la somptuosité maîtrisée de la conception manifestent une admiration respectueuse pour la demeure des dieux ». ¹⁶ Les trois autres exemples cités par Vitruve sont le temple d'Artémis d'Éphèse, le temple d'Apollon à Didymes et le temple de Zeus Olympien à Athènes. On remarquera ainsi que ce ne sont pas les fonctions qui rapprochent ces quatre exemples, dans la perspective de l'architecte, puisqu'il cite sur un même pied trois temples monumentaux, dont un à fonction oraculaire, et l'édifice éleusinien dont on peut assurer qu'il ne fonctionne pas comme temple. Ce n'est pas non plus l'aspect formel en lui-même qui suscite l'intérêt de Vitruve, mais avant tout le caractère grandiose de ces édifices, et les prouesses techniques qu'ils manifestent. C'est bien un œil de technicien que Vitruve pose sur ces quatre édifices et, pour ce qui nous intéresse, sur le *Telestērion* d'Éleusis. Il poursuit d'ailleurs :

« À Éleusis, Ictinos fit l'immense *cella* de Cérès et Proserpine, en style dorique, avec un toit la couvrant entièrement, sans colonnes extérieures, pour réserver l'espace à la célébration des sacrifices. Mais par la suite, au temps où Démétrios de Phalère exerçait le pouvoir à Athènes, Philon disposa des colonnes en façade devant ce temple (*templum*), et ainsi le rendit prostyle ; ayant du même coup agrandi le vestibule, il assura plus d'espace aux candidats à l'initiation, et au temple (*operi*) un très grand prestige (*summam auctoritatem*) ». ¹⁷

16. Vitr., *De arch.* VII 16 (traduction personnelle) : *Nam quatuor locis sunt aedium sacrarum marmoreis operibus ornatae dispositiones, e quibus proprie de his nominationes clarissima fama nominantur. Quorum excellentiae prudentes cogitationum apparatus, suspectus habent in deorum sessimonio.*

17. Vitr., *De arch.* VII 16-17 (trad. B. Liou & M. Zuinghedau, Les Belles Lettres, 1995) : *Eleusine Cereris et Proserpinae cellam immani magnitudine Ictinos dorico more sine exterioribus columnis ad laxamentum usus sacrificiorum pertexit. 17. Eam autem postea, cum Demetrius Phalereus Athenis rerum potiretur, Philo, ante templum in fronte columnis constitutis, prostylon fecit : ita aucto vestibulo laxamentum initiantibus operique summam adiecit auctoritatem.*

Qu'il attribue à Ictinos la conception et la couverture de l'édifice est un point sur lequel nous ne reviendrons pas ici.¹⁸ Au-delà de l'émerveillement technique de l'architecte, ce sont les termes qu'il emploie pour désigner l'édifice qui nous intéresseront ici : *cella* et *templum*. C'est l'ajout au IV^e siècle avant notre ère du *prostōon* devant ce *templum* qui confère plus d'*auctoritas* à l'édifice (probablement en le faisant davantage ressembler à un temple vu de face). Tout en reconnaissant la fonction initiatique de cet édifice, Vitruve en parle avec les termes usuels pour décrire un temple traditionnel. Et tout en parlant de l'espace intérieur extraordinaire créé par la structure de l'édifice pour la tenue des rites sacrés, espace qui n'a rien formellement de celui d'un temple traditionnel, il emploie un vocabulaire formel renvoyant aux temples. Le mélange entre perception ou expression fonctionnelle et formelle de l'édifice révèle probablement l'embarras de l'architecte face à une structure dont la forme et la fonction échappent au vocabulaire usuel du technicien. Il se voit contraint d'employer des termes qui renvoient à une fonction admise (*templum*, *cella*) pour désigner une structure formelle. C'est le caractère grandiose de l'édifice, son *prostōon* de façade et son inscription dans un cadre rituel qui font basculer le vocabulaire dans le registre des *aedes* et *templa* avec *cella*.

Légalement plus tard, Strabon contournera l'obstacle de la dénomination de l'édifice en évoquant « l'enceinte sacrée des mystères » (*mustikos sēkos*), au sein du sanctuaire de Déméter éleusinienne. Son point de vue sera également celui de l'espace intérieur et de sa contenance impressionnante :

« Ensuite vient la cité d'Éleusis où se trouve le sanctuaire de Déméter éleusinienne et l'enceinte sacrée des Mystères, construite par Ictinos de façon à pouvoir contenir une grande masse de spectateurs (*okhlon theatrou*) ».¹⁹

Si l'expression « enceinte sacrée des mystères » contient un élément formel – celui d'une enceinte –, et un élément fonctionnel – les cérémonies mystérieuses –, présenté sous forme adjectivale, la formule en elle-même reste très vague. Même s'il attribue l'édifice à Ictinos, Strabon n'évoque en rien l'aspect architectural, puisque le terme *sēkos* renvoie certes parfois à la partie intérieure d'un temple, mais avant tout à une délimitation d'un espace, souvent à l'air libre. C'est davantage sur l'as-

18. Cf. *supra*, n. 14.

19. Str., IX 12 (trad. F. Lasserre, Les Belles Lettres, 1981) : Εἶτα Ἐλευσίς πόλις, ἐν ἧ τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Ἐλευσινίας, καὶ ὁ μυστικὸς σηκός, ὃν κατεσκεύασεν Ἴκτινος ὄχλον θεάτρον δέξασθαι δυνάμενον.

pect fonctionnel que s'appuie Strabon, insistant sur la capacité impressionnante de la structure et employant à cet effet la comparaison avec la foule du théâtre, c'est-à-dire une masse de spectateurs au sens propre du terme : ceux qui viennent regarder.²⁰ La forme est donc absente de la formule de Strabon, l'essentiel étant d'évoquer un espace délimité à l'intérieur du sanctuaire, et dans lequel une foule énorme peut se rassembler, pour des rites mystérieux.

C'est Plutarque qui donnera à l'édifice le nom de *telestērion*, terme très directement fonctionnel, même si le propos de l'auteur est avant tout formel par sa description des étapes et des points phares de la construction de l'édifice.

« Callicratès et Ictinos construisirent le Parthénon de cent pieds. À Éleusis, la salle des initiations (*telestērion*) fut commencée par Coroebos, qui éleva les colonnes du rez-de-chaussée et les relia par des architraves ; après sa mort, Métagénès de Xypète plaça la frise (*diazōma*) et les colonnes de l'étage ; quant au lanterneau (*opaion*), c'est Xénoclès de Cholarges qui en couronna l'*anactoron* ».²¹

Ce passage continue d'alimenter les hypothèses sur le sens à donner au *diazōma* et sur la reconstruction de la structure interne sur deux niveaux de colonnes de l'ensemble. Nous n'entrerons pas ici sur cet épineux dossier.²² Il suffira pour notre propos de souligner l'ingéniosité technique reconnue qu'a réclamée l'édification d'un espace construit et couvert énorme pouvant accueillir près de 3000 personnes²³ rien que sur les gradins, sans parler des espaces de circulation que l'on peut supposer dans cette structure.

Plutarque choisit deux termes pour parler de l'édifice. Un directement fonctionnel, *telestērion*, et un autre, qui renvoie à la majesté des divinités concernées, *anactoron*. On remarquera que c'est ce dernier terme uniquement qui apparaît dans la documen-

20. On notera que le premier emploi que nous connaissons du terme *theatron* nous est donné par Hérodote (VI 21) et signifie non pas l'espace du théâtre, mais la foule des spectateurs : « Quand Phrynichos, ayant composé une pièce sur la prise de Milet, la fit représenter, les spectateurs fondirent en larme » (litt. le théâtre fondit en larmes : ἐς δάκρυά τε ἔπεσε τὸ θέητρον ; trad. Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, 1963).

21. Plut., *Per.* XIII 7 (trad. E. Chambry, Les Belles Lettres, 1964) : Τὸν μὲν γὰρ ἑκατόμπεδον Παρθενῶνα Καλλικράτης εἰργάζετο καὶ Ἰκτίνος, τὸ δ' ἐν Ἐλευσίῃ τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν, καὶ τοὺς ἐπ' ἐδάφους κίονας ἔθηκεν οὗτος καὶ τοῖς ἐπιστυλοῖς ἐπέξυξεν· ἀποθανόντος δὲ τούτου Μεταγένης ὁ Εὐπειταῖων τὸ διάζωμα καὶ τοὺς ἄνω κίονας ἐπέστησε, τὸ δ' ὀπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλήος ὁ Χολαργεὺς ἐκοτύφωσε.

22. Cf. récomment des Courtills, 2021, pp. 27-29, avec bibliographie antérieure.

23. Le chiffre de 3000 est avancé par Noack, 1927, p. 235 ; Clinton, 2017, p. 328, n. 19, n'est pas aussi optimiste, considérant que les candidats à l'initiation tiennent des torches.

tation épigraphique éleusinienne pour désigner l'édifice en question.²⁴ D'autre part, le terme *telestērion*, ne sera employé qu'à cinq reprises dans les textes antiques, trois fois chez Plutarque, dont deux pour évoquer directement Éleusis et une pour le sanctuaire de Phlya (Chalandri, en Attique), qui dépend du *genos* sacerdotal des Lycomides, liés rituellement à Éleusis.²⁵ Les deux autres occurrences sont au pluriel, *telestēria*, une fois chez Pollux dans une liste de lieux sacrés (*hiera*) situés hors des villes et une fois chez Clément d'Alexandrie stigmatisant les « *telestēria* de l'erreur ». ²⁶ Si en désignant l'édifice éleusinien d'*anaktoron* Plutarque s'inscrit totalement dans la pratique langagière attestée de son temps, en choisissant *telestērion* comme désignation-titre, si l'on peut dire, à l'orée de son petit développement, il crée un lien essentiel avec la fonction de l'espace sans que l'on puisse déterminer si ce choix de vocabulaire est personnel ou s'il répond à une coutume que nos documents ne nous révéleraient pas.

On le voit, l'édifice éleusinien ne renvoyait pas de manière claire à une appellation univoque, du moins dans la littérature antique. Il ne saurait être question d'imputer ce flou dans la nomenclature à une « conspiration du silence » imposée au nom même de l'édifice. Et ce même si Pausanias préfère une pirouette pour évoquer tant l'édifice que ce qui s'y passe :

« Ce qui se trouve à l'intérieur du mur d'enceinte du sanctuaire, un songe m'a détourné d'en rien écrire ; et ceux qui n'ont pas reçu l'initiation n'ont même pas le droit, c'est bien évident, d'avoir des informations sur tout ce dont la vue est interdite ». ²⁷

C'est un neutre pluriel, « les choses (*ta*) à l'intérieur de l'enceinte », qui doit résumer le bâtiment monumental et ce qui s'y passe, avec une insistance sur le « droit de regard » (*thea*) réservé aux seuls initiés. Cette retraite facile du périégète n'est pas

24. Si le terme *telestērion*, au singulier n'apparaît pas dans la documentation épigraphique, on notera que le pluriel *telestēria* apparaît bel et bien, toutefois pas dans le sens d'édifices consacrés à l'initiation, mais dans celui de rites initiatiques. Cf. Clinton, 2016 ; Serafini, 2019, p. 132, n. 15 et 16.

25. Ce sanctuaire est peut-être identique à celui mentionné par Pausanias (IV 1, 7), en tant que *klision* des Lycomides ; il précise ailleurs que les Lycomides entonnaient des hymnes orphiques durant leurs rites (*drōmena*) : Paus., IX 30, 12.

26. Pollux, *Onomasticon* IX 15 : *telestēria, megara, anaktora, chresteria, herōa, heria, mnemata, polyantria, taphoi* ; Clem. Al., *Protr.* I, 2. Outre le passage déjà mentionné de la *Vie de Périclès* (Plut., *Mor.* 621C), évoquant la parodie des mystères éleusiens de la part d'Alcibiade, et Plutarque (*Vie de Thémistocle*), pour le sanctuaire de Phlya.

27. Paus., I 38 (trad. J. Pouilloux, Les Belles Lettres, 1992) : Τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τείχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπειτε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὁπόσων θεὰς εἶργονται, δῆλα δῆπου μὴδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφισιν.

un cas isolé et doit être comprise comme un effet de style qui met en avant la piété scrupuleuse de l'auteur tout en lui permettant d'éviter le piège des termes précis.

Il est plus raisonnable de penser que le choix des termes dépend du point de vue, formel ou fonctionnel, architectural ou rituel, qui importe à l'auteur qui en parle et qu'il n'y a pas une manière toute faite et consensuelle d'évoquer une structure formelle autant que fonctionnelle telle que celle d'Éleusis et ce quelle que soit l'époque ou le référent architectural pris en compte : tous les auteurs cités avaient sous les yeux l'édifice tel qu'il était au I^{er} siècle avant ou de notre ère,²⁸ tout en faisant remonter sa conception au V^e siècle avant notre ère, sans changer pour autant de vocabulaire référentiel.

2.2. LE TELESTĒRION ÉLEUSINIEN ENTRE FORME ET FONCTION

Cette structure, formelle, comment en prendre la mesure notamment rituelle, et donc fonctionnelle ? Qu'est-ce qui, dans le plan, dans l'agencement, dans les ouvertures, dans la couverture peut permettre d'induire un fonctionnement rituel et en l'occurrence initiatique ? Cette forme est-elle une création pour les besoins spécifiques du sanctuaire éleusiniens et sinon, à quoi cette forme fait-elle référence dans le paysage architectural grec ?

Pour poser les prémisses de cette interrogation fondamentale, un détour par les structures qui ont précédé, au même endroit, l'édifice classique s'impose. Les fouilles ont mis au jour les vestiges de trois phases antérieures que nous détaillons brièvement ici. Sans remonter jusqu'à l'âge du Bronze, dont l'interprétation des vestiges et le lien direct avec les rituels mystérieux fait débat,²⁹ le plus ancien édifice remonte au début du VI^e siècle et a été attribué conventionnellement à Solon (Fig. 3). De plan rectangulaire, avec une entrée sur le petit côté nord-ouest, ce premier édifice attesté mesure 24 x 15,5 mètres ; qu'il ait comporté une colonnade centrale ne peut relever que de l'hypothèse. La présence également d'un espace séparé au fond, sur le côté sud-ouest, est également sujet à discussions, car sans vestige archéologique clair – nous y reviendrons.³⁰

Un deuxième édifice viendra remplacer celui-ci à la fin du VI^e siècle (Fig. 4a). De plan carré cette fois (25,3 x 27,1 mètres), et avec trois portes d'accès placées sur la

28. On ne prend pas en compte ici Pausanias, qui ne décrit rien.

29. L'analyse spécifique de Cosmopoulos, 2015, apporte des données de fouilles précieuses. Pour autant son interprétation reste hypothétique. Cf. *infra* pour quelques exemples.

30. Cf. Lippolis, 2006, p. 159 : « *Una traccia muraria molto ridotta mostra forse l'esistenza di divisori interni di piccolo spessore, idonei a una particolare articolazione planimetrica oppure a sostenere altri apprestamenti* ».

façade sud-est, il offre à peu près le double de surface interne par rapport à son prédécesseur ; le *prostōon* de près de 6 mètres de profondeur (5,91 mètres) placé devant les entrées ajoute encore à son importance au sol. L'espace intérieur est jalonné d'un quadrillage de colonnes (5 x 6), alors que des gradins (dont le nombre n'est pas assuré) garnissent le fond de l'espace sur les trois côtés. Les restitutions antérieures faisaient état de la persistance, au même endroit topographique de la structure restituées au fond de l'édifice du début du siècle. Celle-ci est restituée à la place des gradins sud-ouest, à l'angle de la façade ouest (Fig. 4b et 5).

Détruit lors de l'invasion perse entre 480 et 479 avant notre ère, cet édifice sera reconstruit. Les avis des archéologues divergent pourtant sur une phase communément nommée cimonienne, édifiée directement après la destruction, de plan rectangulaire avec une extension de 17,5 mètres vers l'Ouest, prise sur la colline (Fig. 6).³¹ Cette phase, jamais complétée, comptait 3 x 7 colonnes probablement ioniques pour une dimension approximative de 50 x 27 mètres. Des gradins entouraient l'espace le long des parois, à l'exception de la paroi sud-est, ouverte par deux portes. La structure rectangulaire interne ne semble pas ici non plus reposer sur des indices suffisamment clairs.³² Elle est restituée à la même place topographique, figurant cette fois-ci le long du mur sud-ouest du nouveau complexe. Après l'ostracisme de Cimon, le chantier serait resté en panne et ce n'est que sous l'impulsion de Périclès, puisque décidément on aime beaucoup attribuer les édifices éleusiniens à l'initiative des hommes forts du moment, que l'édifice que nous avons évoqué en préambule sera édifié, doublant sur le côté sud la surface des plans de l'édifice cimonien pour former un carré presque parfait. Des gradins sont attestés le long des quatre parois, laissant simplement libre l'espace des portes qui s'ouvrent à raison de deux par côtés, sur les façades qui ne sont pas adossées à la colline. La fameuse structure rectangulaire, bien attestée à ce niveau-là, sera alors à peu près au centre de l'édifice, comme le montre le plan général des différentes phases (Fig. 7).

La succession des différents édifices montre bien l'attachement au lieu précis, malgré l'inconfort qu'il y a à envisager des agrandissements successifs, qui ne peuvent se faire qu'à grands renforts de travaux de terrassement en direction du Sud-Est pour prolonger la terrasse, et de creusement de la colline au Nord-Ouest pour gagner dans l'autre direction. Cette permanence topographique est bien sûr à souligner et elle ne fait que faire ressortir les différences manifestes entre ces édifices : pas de forme déterminée (rectangle ou carré), pas d'orientation fixe et pas d'accès

31. Voir, par exemple, les doutes émis par Lippolis, 2006, p. 177.

32. Lippolis, 2006, p. 177.

privilegié d'un côté ou de l'autre des différents édifices. Cela nous laisse penser que ces éléments ne jouaient pas un rôle fonctionnel déterminant. Seule la structure rectangulaire, que la recherche moderne a pris l'habitude de nommer abusivement *anaktoron*, serait le point fixe à respecter, bien que celui-ci trouve une place différente dans chacun des plans successifs. On l'a vu, sa restitution aux phases antérieures à l'époque classique est tout sauf évidente. Même si l'on admettait sa permanence topographique et son effectivité dans toutes les phases successives, ce ne serait pas son placement relativement à l'espace qui compterait mais bien sa seule présence. Il faudrait donc imaginer que le rôle rituel qu'on lui accorde généralement n'engendrait pas une mise en scène rituelle fixe, puisqu'il se trouve soit au fond, soit sur un long côté, soit au centre de l'espace déterminé par les phases successives. C'est-à-dire que la relation entre la position des personnes sur les gradins et cette structure n'est pas fondamentale ; les gradins ne sont pas disposés, sauf dans la phase classique, de sorte à favoriser un regard dirigé sur cette structure. Si cette structure a traversé les phases et est bien fonctionnelle sur le plan rituel, ce qui resterait à démontrer, sa place et sa relation à la visibilité depuis les gradins ne l'est en tout cas pas.

Si donc l'ancrage topographique des structures successives est bien important, on voit que leurs seuls liens directs entre eux sont, d'une part, cette possible permanence d'une structure fixe dans le sol, dont l'effectivité et le rôle rituel restent à évaluer, et, d'autre part, la capacité d'accueillir une foule toujours plus importante, sur des gradins le long des parois, laissant un vaste espace central libre. Car c'est bien pour répondre à un accroissement de la fréquentation que ces structures ont évolué, vers une surface autre, disposant d'autres critères d'orientation, de circulation et de visibilité. Si l'on excepte la structure rectangulaire interne dans ces espaces variables, doit-on considérer la forme de ces édifices successifs comme originale, et potentiellement dictée par un besoin rituel précis, ou plus commune et fiable, formellement au moins, à des schémas architecturaux connus ailleurs ?

La définition formelle de ces édifices, du moins à partir de la fin du VI^e siècle, répond à la catégorie des salles hypostyles, dont plusieurs spécimens sont bien connus. Le premier à mentionner est le fameux Odéon attribué à Périclès. Situé au pied de l'Acropole d'Athènes, directement au Nord-Est du théâtre de Dionysos, il représente une salle immense pratiquement carrée de 62,40 mètres de côté, dont le toit à pans était supporté par 9 rangs de 10 colonnes (Fig. 8). Sa construction peut être replacée, sur des critères littéraires et épigraphiques, aux années 440 avant notre ère,³³

33. Nous revoyons à l'étude très fouillée et sérieuse de Shear Jr., 2016, pp. 197-228, pour une analyse précise, dans ses moindres détails, de la structure, de ses référents (tente de Xerxès) et de sa fonction.

soit dans les mêmes années que la construction du *Telestērion* classique d'Éleusis. Si formellement les deux édifices contemporains sont très semblables, qu'en est-il de la fonction dudit Odéon ? Malgré les doutes souvent émis par la critique moderne sur l'adéquation entre l'immensité de la structure, sa forme et la tenue de concours de musique (et donc de poésie chantée), l'analyse détaillée des textes et des inscriptions permet à T. Leslie Shear Jr. d'affirmer, avec des arguments indiscutables, que cet édifice à bel et bien fonctionné dès son origine comme lieu de concours musicaux, notamment lors des Grandes Panathénées, et a accueilli le *proagōn* de deux concours dramatiques, les *Lēnaia* et les Grandes Dionysies.

« *The evidence clearly points to the use of the Odeion in connection with major Athenian festivals because the vast area of the hall could accommodate a huge crowd of spectators. The question, then, is not whether the building served its function, for it assuredly did, but rather why it seemed appropriate. (...) To observe that the architectural design of the hall was ill-suited to its function as a concert hall is to miss the point. What the various ceremonies in the Odeion had in common was the enormous audience* ». ³⁴

La fonction de cet Odéon ne peut ainsi pas être logiquement et rationnellement, selon nos critères actuels, induite de sa forme. Nous devons simplement admettre que ses différentes fonctions, effectivement attestées, ne nous paraissent pas adaptées aux dimensions et à la forme de l'édifice telles que nous pouvons les restituer. La ou les fonction(s) des salles hypostyles (Argos, Délos, Thersilion de Mégalopolis, Thasos, Sicyone) est toujours délicate à préciser sur des seuls critères architecturaux ou archéologiques. Des indices tendent dans certains cas (Sicyone, Argos) à privilégier une utilisation politique et publique (*bouleuterion*, par exemple). Mais le point fonctionnel commun à ces dispositifs formels très semblables est simplement une manière de gérer une foule relativement statique, avec ou sans sièges dédiés.

« À la fois géomètres et architectes, les bâtisseurs des divers monuments évoqués ici ont imaginé et expérimenté des formules qui vont de la plus simple à la plus audacieuse pour aménager des lieux de rassemblement aussi fonctionnels que le permettaient les moyens techniques à leur disposition. La prise en compte des mouvements de foule ou des déambulations de nature religieuse ajoutait à la difficulté des problèmes qu'ils devaient affronter ». ³⁵

34. Shear Jr., 2016, p. 225.

35. des Courtils, 2021, p. 29.

Les dispositifs formels proposés à Éleusis s'inscrivent ainsi dans une pensée fonctionnelle de la gestion des foules avant même toute question rituelle *stricto sensu*. La première fonction dudit *Telestērion* est ainsi bien d'accueillir un nombre de plus en plus important de personnes. Les gradins sont un aménagement garantissant avant tout la gestion statique de la foule et probablement une meilleure appréciation visuelle et/ou auditive.³⁶

Reste que ledit *Telestērion* éleusinien est, comme toutes les salles hypostyles, un espace fermé, accessible de multiple manière, sans orientation spéciale dans l'espace et conçu pour l'accueil d'une foule. Sa fonction rituelle ne saurait être induite de sa forme. Ce qui ne signifie pas, bien évidemment, qu'il n'ait pas de fonction rituelle, et même initiatique, puisque celle-ci est bel et bien attestée d'autre part. Cet espace a pris une signification particulière par l'ancrage mystérieux du bâtiment. Ce côté fermé, qui dans l'Odéon athénien peut être considéré comme une marque de prestige par l'ampleur du bâtiment, ou une expression de la victoire grecque, et surtout athénienne, sur les Perses, puisque cet édifice est censé imiter la tente de Xerxès, ou encore une offre de simple confort, devient, du fait de la conscience des rites mystérieux qui se déroulent à Éleusis, une contrainte rituelle. Il faut que les rites soient préservés du regard extérieur des non-initiés.

Cette focalisation sur la protection du secret, visuel en particulier, fait même oublier d'autres installations du sanctuaire, comme les escaliers latéraux qui donnent accès à une terrasse qui surplombe le *Telestērion* et dont on n'imagine que trop rarement qu'ils aient pu constituer un espace rituel, voire initiatique.³⁷ On occulte également de manière inconsciente d'autres fonctions rituelles de cet espace monumental. On sait pourtant que le sanctuaire était le cadre d'autres célébrations importantes du calendrier athénien. Pourquoi cette immense salle hypostyle n'aurait-elle pas servi aussi à un moment ou un autre de ces cérémonies ? La question de la multifonctionnalité rituelle de cette salle doit au moins rester ouverte, même s'il n'est pas possible en l'état d'y apporter de réponse claire et univoque.

Le respect du secret des mystères reste, dans la recherche actuelle, la raison d'être principale de la construction successive des édifices accueillant une partie des rites éleusiniens. Il est ainsi significatif de voir que cette relation directe entre ferme-

36. Aucune trace de gradins n'a été relevée dans l'Odéon athénien. Plutarque mentionne des sièges nombreux dans la version du bâtiment qu'il a pu connaître. Il est peut-être envisageable que des gradins en bois aient été installés dans l'Odéon pour les festivités comme les Grandes Panathénées ou les *proagōnes* des *Lēnaia* et des Grandes Dionysies.

37. Sur ces escaliers et cette terrasse, couverte ou non, cf. dernièrement des Courtils, 2021, pp. 24-29, avec la bibliographie antérieure.

ture d'un espace et tenue de rites mystériques pousse Michael Cosmopoulos, dans son analyse pourtant rationnelle et scientifique des vestiges mycéniens placés sous les différentes phases du *Telestērion* éleusinien, à insinuer subtilement, sans pour autant les affirmer, des rites exclusifs remontant à l'âge du Bronze (Fig. 9), malgré le flou entourant le caractère des rites de cette époque et leur lien tout sauf évident avec les rites du VI^e siècle et plus avant :

*« Based on the evidence presented above, ritual activity, involving burned animal sacrifices took place in the Megaron B Complex. The setting in which those sacrifices took place is a residential building with special architectural features: an elevated open-air altar (platform) rising in front of a paved courtyard and a peribolos wall enclosing the entire complex. (...) The peribolos would have served de facto as a means of restricting access to the rituals, perhaps allowing only select community members, supporters, or groups to participate, thus enhancing the bonds between the group and its supporters. (...) It is tempting to notice the parallel between the sacrifice of pigs in the Mycenaean period and the later association of this animal with fertility and with Demeter. However, the retrojecting from later periods is not a viable method of establishing the content of a cult, especially since Demeter is not included in the deities of the Mycenaean pantheon ».*³⁸

Malgré ses affirmations méthodologiques, et la distance qu'il veut prendre, formellement avec les interprétations de Kouroniotis, Mylonas et Travlos qui lient sans solution de continuité les rites du Bronze récent avec les rites mystériques attestés bien plus tard, l'auteur utilise des affirmations qui ne doivent rien au hasard. Pourquoi le péribole – pour autant que sa réalité soit définitivement attestée³⁹ –, entourant ce complexe résidentiel et religieux serait-il *de facto* une mesure restreignant l'accès expressément aux rites et pas simplement l'accès à la résidence de ce groupe de l'élite sociale ? Pourquoi les traces de sacrifices de porc du Bronze récent sont-ils mis en relation avec les rites purificateurs liés à Déméter dès l'époque archaïque, alors que l'auteur s'empresse d'ajouter que Déméter n'est pas mentionnée parmi les divinités mycéniennes et qu'il ne faut pas rétroprojeter des interprétations à partir des époques

38. Cosmopoulos, 2015, p. 105.

39. Voir l'essai très intéressant méthodologiquement de Darque, 1981, qui cherche à montrer que la liaison des fragments de murs pour en faire un péribole coupé du reste des vestiges est une interprétation dictée par des a priori fondés sur la position du *Megaron* « B » juste sous le *Telestērion*. Il tente ainsi de démontrer qu'en liant autrement les vestiges de murs, on arrive à une suite d'édifices sans mise en exergue dudit *Megaron* « B ». *Contra* Cosmopoulos, 2015, pp. 90-93 qui avance des résultats non publiés de fouilles prouvant selon lui la cohérence stratigraphique des fragments du péribole restitué autour du *Megaron* « B ».

ultérieures ? De telles remarques auraient-elles été faites si ces vestiges mycéniens ne s'étaient pas trouvés sous les futurs *telestēria* ?

Au vu de leur immense aura, dans l'Antiquité déjà, les rites éleusiniens ont eu un impact énorme sur la recherche moderne jusque dans le subconscient des chercheurs. L'impératif mainte fois répété de maintien du secret des rites éleusiniens a été transcrit directement et inconsciemment en une nécessité absolue de cacher les rites aux yeux des non-initiés et donc d'emmurer les mystères. Un détour par un autre sanctuaire initiatique aux vestiges bien connus permettra de jauger et de mesurer, en positif comme en négatif, cet impact des présupposés issus d'Éleusis sur notre perception actuelle des espaces initiatiques et mystériques.

3. SAMOTHRACE ET LES MYSTÈRES DES GRANDS DIEUX MIS EN ESPACE

Le sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace a l'avantage d'avoir été et d'être encore soigneusement fouillé et publié, cela depuis les débuts des fouilles par les Autrichiens en 1880, leur développement par l'Université de New York dès 1938, sous la conduite de Karl Lehmann et de Phyllis William Lehmann, puis de James McCredie. Actuellement le site est soutenu par l'Université Emory d'Atlanta et axé notamment sur une modélisation 3D du site. Bonna D. Wescoat en assure la direction.

3.1. UNE MONUMENTALISATION MASSIVE ET TARDIVE

Le plan interactif proposé sur le site internet dédié d'Emory permet de se faire d'un coup d'œil une image fiable du développement de l'architecture de ce sanctuaire (Fig. 10).⁴⁰ On remarquera d'emblée, en contraste avec Éleusis, qu'il n'y a pas d'enceinte, pas de mur de *temenos* à ce sanctuaire. On souligne encore la densité des bâtiments avec une répartition que l'on taxe usuellement de plus ou moins fonctionnelle : le versant est comprendrait des édifices plus en lien direct avec les rituels et initiations,⁴¹ tandis que le versant ouest compterait davantage d'édifices utiles à la vie du sanctuaire et l'accueil des visiteurs, tels que salles de banquet (n° 6, 2^e moitié du III^e siècle avant notre ère ; mais peut-être aussi n° 16), offrandes monumentales (comme la

40. <https://www.samothrace.emory.edu/interactive-plan/> (consulté en dernier lieu le 25/04/2023). Les petites fiches techniques qui apparaissent en cliquant sur les différents bâtiments du plan fournissent les données de base et une bibliographie sur presque chaque structure.

41. Wescoat, 2017, sur ces divers monuments du versant est.

fameuse Victoire n° 12, première moitié du II^e siècle avant notre ère, ou le *Neorion* n° 29, première moitié du III^e siècle avant notre ère), stoa (première moitié du III^e siècle avant notre ère) ou encore un théâtre (n° 13, milieu du III^e siècle avant notre ère ?), en lien fonctionnel probable avec ce que Lehmann a nommé *Altar Court* (n° 14, fin IV^e – début III^e siècle avant notre ère). Quoi qu'il en soit des identifications fonctionnelles des divers bâtiments et de leur localisation respective sur un versant ou l'autre, il convient bien évidemment de ne pas établir de hiérarchie selon un critère d'utilité directement rituelle ou non d'un édifice. Tout ce qui ne serait pas directement rituel ou initiatique ne doit jamais être déclassé, étant donné que toutes les fonctions, rituelles comme celles d'accueil, d'offrande, de banquets sont également importantes et participent toutes directement au fonctionnement bel et bien rituel de l'ensemble.

On remarquera d'ailleurs que la monumentalisation se fait des deux côtés du vallon de manière parallèle à chaque époque. Une activité éditiltaire intense se manifeste entre le IV^e et le III^e siècle avant notre ère (bleu foncé et vert sur le plan), ce qui dénote une installation rapide et massive de la monumentalité. Que celle-ci soit en lien direct avec le pouvoir macédonien n'est pas une surprise. On attribue communément et sur des critères variables les principaux bâtiments comme suit, en conservant les dénominations usuelles depuis Lehmann des diverses structures et cela même si ces noms induisent souvent de manière non fiable une fonction :

Philippe II (350-336) : le *Hall of Choral Dancers* (n° 17), le *Hieron* (n° 15)

Philippe III et Alexandre IV (323-317) : le porche ionique (n° 24)

Arsinoé II (288-270, qui a épousé Lysimaque) : la rotonde (n° 20)

Ptolémée II (troisième époux d'Arsinoé II, sa sœur 285-281) : les Propylées (n° 26).

3.2. DES MYSTÈRES SANS BÂTIMENT POUR LES ABRITER

Nous assistons donc à une arrivée subite de la monumentalité et même de toute construction ou presque sur un sanctuaire qui existe et fonctionne comme sanctuaire mystérieux bien avant le premier bâtiment. Hérodote mentionne les origines qu'il considère comme pélasgiques de ce sanctuaire et fait référence aux rites pratiqués par les termes d'*orgia* et de *mustēria*, en employant les verbes *muesthai* (être initié) et *epitelein* (accomplir une *teletē*).⁴² Quant à Aristophane dans *La Paix* (421 avant notre

42. Hdt., II 51 : Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήκιες ἐπιτέλεουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ἄνηρ οἶδε τὸ λέγω. (...) Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρήκιῃ μυστηρίοισι δεδήλωται // « Quiconque est initié aux mystères que célèbrent les Samothraciens et qu'ils ont reçu des Pélasges sait ce que je veux dire (...). Les Pélasges ont conté à

ère), il fait dire à son héros Trygée, paniqué face à l'arrivée imminente de Polemos (la Guerre) armé d'un pilon :

« Allons, si quelqu'un parmi vous se trouve avoir été initié (*memuēmenos*) à Samothrace, c'est maintenant qu'il convient de prier comme il faut (*kalon*) pour qu'en revenant il se donne une bonne entorse double ». ⁴³

Non seulement les mystères de Samothrace étaient connus à Athènes dans le dernier tiers du V^e siècle, mais l'usage comique qu'en fait Aristophane nous prouve que le citoyen moyen était en mesure de comprendre l'allusion aux mystères et à leur pouvoir particulier salvateur, puisque l'effet comique espéré repose sur cette connaissance partagée. ⁴⁴ S'il y avait bel et bien des rites expressément mystérieux à Samothrace, et ce depuis un temps suffisamment long pour que les pratiques de ce sanctuaire soient utilisées comme référence commune, quel visage présentait alors le sanctuaire au moment de ces rites initiatiques avérés ? Les vestiges matériels de bâtiment sont inexistantes pour le V^e siècle. ⁴⁵ La seule structure bâtie est une aire circulaire d'environ neuf mètres de diamètre à l'air libre (n° 25) dont trois rangs de gradins subsistent des cinq qu'elle comportait originellement. Sa datation à la fin du V^e siècle est certifiée par les tenons des blocs encore en place. Cette structure sera bordée à l'Ouest d'un porche ionique vers 323-317 (dédicace conjointe de Philippe IV et d'Alexandre III). Cette adjonction modifiera la circulation à l'entrée du sanctuaire, demandant un détour pour contourner le porche (Fig. 11). ⁴⁶ Si nous avons là bel et bien une structure bâtie, en dur, cela ne représente absolument pas un bâtiment fermé. Cela n'empêche de loin pas l'imaginaire lié au secret absolu des mystères et au contrôle minutieux et strict que cela implique de s'exprimer. Même le pionnier du « dépoussiérage » méthodologique des mystères et de leur conception moderne s'y laisse prendre. Walter Burkert précise en effet à propos de cette structure circulaire du V^e siècle :

ce propos une histoire sacrée, ce qui a été mis en spectacle dans les fêtes des mystères de Samothrace » (trad. Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, 1972).

43. Aristoph., *La Paix* 277-279 (trad. H. van Daele, Les Belles Lettres, sixième tirage revu et corrigé, 1969) : ἀλλ' εἴ τις ὕμῶν ἐν Σαμοθράκη τυγχάνει | μεμνημένος, νῦν ἐστὶν εὐχασθαι καλὸν | ἀποστραφῆναι τοῦ μετιόντος τῷ πόδε. Pour l'interprétation magique et apotropaique du mouvement tournant induit par le dernier vers mentionné, cf. Faraone, 2005. Cette interprétation démontrerait une connaissance précise des rites et de leurs pouvoirs à Athènes en 421 avant notre ère.

44. Cf. *supra*, notre précédente, et l'interprétation de Faraone, 2005.

45. Vestiges de rituels dans la future structure n° 17. Cf. *infra*.

46. Sur cette aire circulaire, son évolution et son influence sur le parcours des visiteurs, cf. Wescoat, 2012.

« *The structure (i.e. the theatral area at the entrance) is in fact blocking the access; special buildings were erected afterwards for even more effective control of the entrance. We can take this building programme as an indication of aporrheton, of secret rites, screened from the common worshippers by now – in other words, of Mysteries. We can do this with all the more confidence because we know from the literary sources that Samothracian Mysteries had become famous by then* ». ⁴⁷

L'imaginaire des mystères est capable de susciter une interprétation en termes de fermeture, de blocage, de contrôle, sur la base d'une structure parfaitement ouverte. Quels rites étaient-ils pratiqués sur ces gradins, sous le ciel ouvert de Samothrace ? Faut-il y voir une *praeformatio sacrorum* comme le met en scène Tite-Live (XLV 5) en présentant Persée réfugié à Samothrace pour parlementer avec les Romains par le biais des Samothraciens ?⁴⁸ Un sacrifice initial ?⁴⁹ Une *Thronōsis* de style corybantique, en donnant au cercle central un sens fort de place véritablement orchestrale ?⁵⁰ La structure reste énigmatique et sa fonction, outre celle, induite de sa forme, de permettre un rassemblement de personnes à l'entrée du sanctuaire, n'est de loin pas explicite.

Si donc, comme il est avéré, les rites mystériques ont lieu dans ce sanctuaire au V^e siècle, force est de constater qu'il se pratiquent alors en dehors de tout bâtiment fermé ; non seulement il n'y a pas d'enceinte à Samothrace, mais il n'y a pas, jusqu'au IV^e siècle, de bâtiment susceptible de cacher les rites mystériques aux yeux des non-initiés. Samothrace s'inspire bel et bien de la terminologie éleusinienne avec des initiations en deux stades, la *muēsis* et l'époptie, comme en témoignent les listes d'initiés que nous possédons,⁵¹ et si nous ne pouvons rien dire de l'effectivité d'un modèle éleusinien dans les rites en eux-mêmes, au moins pouvons-nous affirmer que le modèle topographique d'un sanctuaire fermé par une enceinte monumentale et possédant une structure fermée pour accueillir des rites initiatiques n'a pas fait florès sur l'île, du moins au V^e siècle avant notre ère. Cette absence de toute structure bâtie pour accueillir des rites mystériques fait autant réfléchir sur les clichés liés au secret, qui ne serait garanti que par des murs, qu'elle n'interroge sur les objectifs premiers de la construction des différents édifices initiatiques éleusiniens.

47. Burkert, 1993, pp. 180-181.

48. Cole, 1984, p. 26.

49. McCredie, 1968, p. 219 ; Burkert, 1993, p. 180.

50. Clinton, 2003, pp. 62-65, réexaminant l'hypothèse de Nock, 1941.

51. Dimitrova, 2008.

On en vient donc à se demander à quoi peuvent bien servir les bâtiments dans un sanctuaire mystérieux qui sait très bien fonctionner sans, voire même à quoi ils servent dans un sanctuaire qui en bâtit régulièrement de plus en plus grands pour accueillir les rites initiatiques.

3.3. QUELS BÂTIMENTS POUR LES RITES INITIATIQUES ?

Pour en revenir à Samothrace, et sans passer en revue de manière systématique et exhaustive les nombreux bâtiments de ce sanctuaire, il convient de se demander lequel ou lesquels ont servi potentiellement aux rites initiatiques et sur quels critères la recherche moderne s'appuie pour déterminer cette fonction rituelle particulière ; cela nous mènera à nous interroger dans un deuxième temps, et autant que faire se peut, sur la fonction des autres bâtiments et, partant, sur l'économie spatiale du sanctuaire dans son ensemble.

Parmi les bâtiments du versant est, trois ont été interprétés comme lieux d'initiation par les différents chercheurs :

- Le bâtiment d'époque impériale (I^{er} siècle de notre ère) n° 23, nommé *Anaktoron* par Lehmann,⁵² ainsi que ses deux prédécesseurs : du début du troisième siècle avant notre ère sous le bâtiment n° 23 et encore avant cela, dans la première moitié du IV^e siècle, sous la future Rotonde d'Arsinoé (n° 20), en bleu ciel sur le plan.
- Le bâtiment n° 15, daté du milieu du IV^e siècle avant notre ère, nommé *Hieron* par Lehmann.⁵³
- Le *Hall of Choral Dancers* (n° 17), remontant à 340-330 avant notre ère, et ainsi nommé à cause de la longue et gracieuse frise extérieure représentant des danseuses se tenant par la main.

52. Sur la base d'un texte du chrétien Hyppolite, *Haer.* V 8, 9 : Ἔστηκε δὲ ἀγάλματα δύο ἐν τῷ Σαμοθρακῶν ἀνακτόρῳ ἀνθρώπων γυμνῶν, ἄνω τεταμένως ἐχόντων τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας εἰς οὐρανόν, καὶ τὰς αἰσύνας ἄνω ἐστραμμένως καθάπερ ἐν Κυλλήνῃ τὸ Ἑρμοῦ // « Dans l'*anaktoron* de Samothrace sont dressées deux statues d'hommes nus qui ont les deux mains tendues en haut vers le ciel, et les sexes dressés en haut, comme la statue d'Hermès au Mont Cyllène » (trad. personnelle).

53. À cause d'une borne interdisant l'accès au *hieron* découverte à proximité mais non *in situ*. Cf. *infra* et notes 57 et 58.

3.3.1. LE BÂTIMENT 23 « ANAKTORON » ET SES PRÉDÉCESSEURS

Les trois phases du bâtiment placé à l'Ouest du versant est du sanctuaire ont la même forme oblongue (Fig. 12). Le premier, chronologiquement, est situé sous la rotonde d'Arsinoé II et a été recouvert par cette structure, entre 288 et 270 avant notre ère. Il s'agit d'une structure à orthostates d'environ 30,5 x 12 mètres orientée Nord-Sud remontant à la première moitié du IV^e siècle. Deux murs de refend divisent l'ensemble en trois parties, une grande partie centrale et deux plus petites aux extrémités Nord et Sud, sans que l'état des vestiges ne permette plus de précision sur son agencement intérieur, ses accès ou même sa couverture éventuelle. Une fosse sacrificielle a été signalée dans la partie sud de la structure. Une terrasse placée sur le côté est de l'édifice et soutenue par un mur de soutènement est peut-être antérieure à l'édifice.

La construction de la rotonde semble avoir nécessité le déplacement du bâtiment plus au Sud. C'est en tout cas du début du III^e siècle avant notre ère qu'est daté l'édifice qui se trouve au Nord de la structure à orthostate. Ses vestiges, à la fois érodés et supplantés par la construction du troisième bâtiment ne permettent que peu de constatations. Long d'environ 31 mètres, sur une largeur impossible à déterminer, il est orienté Sud-Est/Nord-Ouest, soit totalement différemment de la structure à orthostate et légèrement plus incliné au Sud que son successeur et remplaçant, le bâtiment du I^{er} siècle de notre ère. Seule cette dernière étape a un état de conservation qui permet quelques remarques. Sa taille (environ 27 x 11,58 mètres) le rapproche des deux édifices précédents. Trois portes s'ouvrent sur la façade Ouest. L'intérieur, partiellement stuqué en blanc, révèle la présence d'une couverture, et la structure des murs invite à restituer un toit en bois. Un muret d'orthostates semble délimiter une partie au Nord de l'édifice, soit fermée soit simplement signalée par une césure basse. La partie nord-ouest a un sol également plus haut que le reste de l'édifice. Les murs des longs côtés de la partie principale étaient garnis de banquettes. Une petite structure fermée est placée au Sud-Est, sur environ la moitié de la largeur de l'édifice et est accessible par l'extérieur, sur son côté ouest. De nombreuses lampes ont été découvertes dans cet espace.

Karl Lehmann interprète cette structure comme le lieu de la *muēsis*, soit le premier stade initiatique. La raison en est la découverte, non loin de là au Sud-Ouest du bâtiment, d'une borne, trouvée hors contexte, datée du I^{er} ou II^e siècle de notre ère, interdisant l'accès aux non-initiés :

*deorum · sacra / qui non acceperunt · non intrant. / ἀμύητον μὴ εἰσιέναι.*⁵⁴

Le terme *amuēton* renverrait à la *muēsis*, premier stade de l'initiation. Lehmann laisse planer le doute, dans ses publications, sur la localisation de la borne pour l'imaginer placée sur la limite interne qui sépare l'espace central de l'édifice de sa partie légèrement surélevée au Nord-Ouest. Cela lui permet d'interpréter la salle principale dudit *Anaktoron* comme l'espace consacré au premier stade initiatique, avec, à la fin de la cérémonie, l'accès enfin permis aux initiés à la salle nord-ouest. Quant à l'épopée, il la situe dans le bâtiment qu'il a nommé *Hieron*.

3.3.2. LE BÂTIMENT 15 « *HIERON* ». DES MARQUEURS RITUELS OU INITIATIQUES ?

De forme également rectangulaire et dans une orientation légèrement plus nord-sud que ledit *Anaktoron* impérial, mais très proche du proto-*anaktoron* du III^e siècle, cet édifice remonte à 325 au plus tôt (Fig. 13). Un porche monumental (*pronaos* hexastyle et *prostōon*, tous deux doriques) sera aménagé au II^e siècle (?), lui conférant une allure monumentale qui le rapproche de face, d'une façade de temple, notamment avec le plafond à caissons et le fronton orné (largeur 12,75 mètres ; longueur sans le porche 39,25 mètres, profondeur du porche 14 mètres). La datation de ce complexe est rendue délicate par les multiples phases de construction et de rénovation. Une abside inscrite termine l'espace interne au Sud et se compose d'une plateforme surélevée, accessible par deux marches avec au centre un *bothros* (Fig. 13, n° 6 et 7). Si l'entrée principale est bien au Nord, par le porche ultérieur, deux portes latérales s'ouvrent, une sur chaque long côté. Sa construction est nettement plus luxueuse que celle dudit *Anaktoron*, puisque le marbre y est employé, même pour le dallage, alors que l'*Anaktoron* avait un sol en terre battue et des murs en calcaire.⁵⁵ Le dallage de marbre est interrompu par une fosse (*eschara* ?) dans laquelle des restes de volaille carbonisés ont été retrouvés (Fig. 13, n° 4). Un aménagement pour l'eau est prévu directement à droite de l'entrée, dans l'angle nord-ouest (Fig. 13, n° 5). Des bancs longeaient les longs côtés intérieurs (Fig. 13, n° 3). À quelque distance du porche d'entrée, une autre borne inscrite a été retrouvée, portant l'inscription :

ἀμύητον

54. Lehmann-Hartleben, 1939, p. 138 (fig. 6) ; *AE* 1939, p. 2 ; Fraser, 1960, p. 63 ; *SEG* XIX 593 ; Sokolowski, 1962, n° 75a ; Dimitrova, 2008, n° 168. Sur cette borne et la suivante, Clinton, 2017, pp. 325 et 336 ; Jaccottet, 2022.

55. On remarquera également les caissons sculptés du porche, Sowder, 2010.

μη εἰσιέναι
εἰς τὸ ἱερόν.⁵⁶

C'est de cette inscription que Karl Lehmann a tiré le nom de cet édifice, sans vouloir imaginer que le terme de *hieron* puisse désigner autre chose, de plus générique que cet édifice.⁵⁷ Il en fait le lieu de l'époptie, second stade initiatique, auxquels n'accèderaient que celle et ceux qui ont déjà reçu la *muēsis*, alors que les non-initiés au premier stade seraient interdits d'entrée dans le bâtiment.

Les particularités structurelles de l'édifice – probable *bothros*, *eschara* avec vestiges animaux calcinés, installation hydraulique, banquettes latérales – semblent indiquer un usage rituel. Mais cela suffit-il à en faire un édifice initiatique ? Les avis divergent. Dans la lignée de Lehmann, de nombreux chercheurs ont repris l'interprétation initiatique. Mais Kevin Clinton⁵⁸ propose d'y voir le cadre, somptueux, de banquets rituels : les banquettes servent alors à installer les convives et n'ont pas en elles-mêmes une signification initiatique. C'est l'interprétation des banquettes qui est intéressante, car selon les points de vue, celles-ci pourraient être ou non des marqueurs de rituel initiatique. Et l'analyse du dernier bâtiment considéré par la critique comme potentiellement initiatique soulève justement cette problématique.

3.3.3. LE BÂTIMENT N° 17 « *HALL OF CHORAL DANCERS* » ET LES BANQUETTES COMME POTENTIELS MARQUEURS INITIATIQUES

Les fouilles menées dans les années 1990 par James McCredie dans cet édifice ont radicalement changé sa restitution ; à la place d'un *temenos* à ciel ouvert avec un porche ionique et une seule cour dallée, il convient aujourd'hui d'envisager l'espace comme une double chambre couverte, formant avec le porche, un ensemble de 23 mètres de large sur 34 mètres de long et datant des années 340-330 avant notre ère (Fig. 14a-b). Chacune des salles mesure environ 10 x 24 mètres et est accessible indépendamment par le porche. L'orientation Nord-Ouest Sud-Est est nettement plus marquée que ledit *Hieron* ou l'*Anaktoron*. La frise sculptée qui court autour de l'ensemble et qui présente une succession de femmes dansant et se tenant par la main (entre 912 et 920 danseuses) est attribuée à Scopas par Phyllis Lehmann et a donné

56. Lehmann, 1953, pp. 14-15 (pl. 6c) ; SEG XII 395 ; Fraser, 1960, p. 62 ; SEG XIX 593 ; Sokolowski, 1962, n° 75 ; Dimitrova, 2008, p. 168. Cf. Jaccottet, 2022.

57. Sur cette question, cf. Clinton, 2017, p. 336 ; Jaccottet, 2022, p. 4 et n. 5.

58. Clinton, 2017, pp. 346-353.

son nom à l'édifice.⁵⁹ La finesse et la richesse du décor ont fait considérer l'ensemble comme une initiative royale de Philippe II.

Les deux salles ont un sol de marbre et le pavement de la salle sud-est est interrompu à deux endroits par des espaces quadrangulaires (*bothroi* ?). Cette salle se trouve à environ 44 cm en dessous du niveau du sol de la salle nord-ouest. Il est à noter que c'est sous cette structure qu'ont été découvertes les plus anciennes traces d'activité rituelle de tout le sanctuaire, remontant au VII^e siècle avant notre ère : trois *bothroi*, avec notamment des canthares du type de ceux découverts sur la côte ou à Lesbos et des traces de sacrifices animaux.⁶⁰ L'espace investi au milieu du IV^e siècle par le somptueux édifice orné représente donc vraisemblablement le premier centre cultuel du sanctuaire, sans que ses premiers vestiges ne permettent d'induire un rituel initiatique de quelque ordre que ce soit, ni de restituer un bâtiment archaïque : seul un fragment de *geison* archaïque a été découvert à proximité. Est-ce suffisant pour restituer un bâtiment archaïque ? C'est la clause du besoin d'un bâtiment fermé pour accueillir des rites initiatiques avérés au V^e siècle qui pousse Kevin Clinton à cette restitution car en l'absence de toute phase archaïque dudit *Hieron* il faut absolument un bâtiment fermé au V^e siècle pour accueillir les rites initiatiques attestés :

*« It is impossible to argue that the « hieron » could have been a hall of initiation; for in this case the sanctuary would have lacked a hall of initiation in the Archaic period and most of the Classical period ».*⁶¹

C'est sur ces éléments, ainsi que sur la place centrale de l'édifice dans l'espace du sanctuaire, au bout de la voie sacrée qui sillonne le vallon depuis les propylées que K. Clinton⁶² fonde son interprétation initiatique de ce complexe accueillant la *muësis* et l'époptie. Les deux salles seraient séparées l'une de l'autre non par un mur élevé, mais par un muret ou une colonnade permettant aux candidats à l'initiation de regarder depuis la salle basse les rites proposés dans la salle haute. Se basant sur l'emprunt probable à Éleusis des termes initiatiques, *muësis* et *epopteia*, par les Samothraciens, et en liant cette analogie linguistique à un emprunt d'au moins certains traits rituels, K. Clinton postule que les candidats à l'initiation, et en particulier à l'époptie, devaient, à Samothrace comme à Éleusis, assister à un «

59. Sur la restitution de cette frise, cf. Marconi, 2010, pp. 107-122, et pp. 125-133 pour l'interprétation de la frise.

60. Marconi, 2010, pp. 123-124 ; Lehmann & Spittle, 1982, pp. 289-292.

61. Clinton, 2017, p. 327 et n. 13.

62. Clinton, 2017 et 2003.

spectacle » rituel présenté sur un point plus élevé : c'est sur sa propre interprétation de la structure rectangulaire placée dans le *Telestērion* classique d'Éleusis comme plateforme sur laquelle représenter ce que les candidats devaient contempler, qu'il se fonde pour proposer que la différence de niveau entre les deux salles du *Hall of Choral Dancers* s'explique comme une mise en scène entre ceux qui regardent, dans la salle la plus basse, et le rituel présenté, dans l'espace supérieur. C'est ainsi le parallèle tracé entre Éleusis et Samothrace qui induit l'interprétation initiatique de ce grand et luxueux bâtiment.

De la même manière, ce sont davantage les arguments employés que l'hypothèse de restitution en elle-même proposée de ce même espace par Clemente Marconi qui nous intéressera.⁶³ Si pour lui il n'est pas plausible que cet ensemble ait abrité les initiations, c'est à un manque qu'on le doit : l'absence de banquettes.

*« Here I would like to focus on the identification of the Hall of Choral Dancers as a Telestērion. The crucial piece of evidence that would lend support to this identification is missing: no evidence for benches or bench supports has ever been found in the two, long aisles of the Hall of Choral Dancers. Here it may be added that seats or benches were an important feature of Telestēria ».*⁶⁴

Il mentionne à l'appui de ses dires le chapitre consacré aux « bâtiments d'initiation à des mystères » du manuel d'architecture grecque de Marie-Christine Hellmann,⁶⁵ dont nous avons cité l'introduction en début de cet article. Il insiste également sur l'exemple parallèle selon lui du sanctuaire cabirique de Lemnos (Chloi),⁶⁶ et sur les banquettes qui y apparaissent, accompagnées d'une *eschara* et de beaucoup de vaisselle. On notera pourtant que les banquettes qui sont restituables pour la période archaïque, ne le sont pas du tout pour le bâtiment hellénistique.⁶⁷ Ce seraient donc, à Samothrace, les deux bâtiments pourvus de banquettes qui seraient marquées rituellement comme lieux d'initiation (*Hieron* et *Anaktoron*). Quant au *Hall of Choral Dancers*, il servirait aux festivités liées aux grand festival estival des *Theoriai*.

Les banquettes deviennent ainsi, pour Marconi, comme avant lui pour Lehmann, des marqueurs d'initiation. Pas d'espace initiatique sans banquette ou gradins, du

63. Marconi, 2010.

64. Marconi, 2010, p. 123.

65. Hellmann, 2006, pp. 240-249.

66. Sur les structures de ce sanctuaire de Lemnos, cf. notamment Beschi, 2003 et 2004 ; Clinton, 2017, pp. 329-334 et 348-351 ; Serafini, 2019, pp. 140-144.

67. Cf. *supra*, note précédente.

moins dans les sanctuaires qu'il lie par le culte aux Grands Dieux. Cette argumentation dénote une vision fonctionnelle très étroite des banquettes qui place au centre des initiations (mais desquelles parle-t-on ?) une révélation à laquelle les candidats assistent ; ils doivent ainsi être assis (ou debout) sur des gradins ou installés sur des banquettes. Les banquettes n'ont-elles qu'un seul usage ? La présence à Lemnos, comme à Samothrace dans les deux bâtiments à banquettes, de vaisselle montre en tout cas que des banquets rituels étaient pratiqués, comme le souligne d'ailleurs Clinton.⁶⁸

Si les arguments des uns et des autres pour soutenir les interprétations fonctionnelles des différents bâtiments ne convainquent pas véritablement, on retiendra deux traits importants apportés respectivement par chacun des deux chercheurs. Kevin Clinton, dans son interprétation du *Hall of Choral Dancers*, suppose que les deux stades de l'initiation ont été abrités par un seul et même bâtiment ; il rompt ainsi la vision forcément séparée des deux stades initiatiques, dans deux bâtiments distincts, qui avait cours depuis les interprétations de Lehmann, reprises largement après lui. Reste que si l'initiation, dans son ensemble, était pratiquée dans un seul bâtiment, tout prestigieux fût-il, à quoi servaient donc tous les autres bâtiments ? De son côté, Clemente Marconi réintroduit dans le débat une autre ritualité que celle des initiations et donne sa place aux grandes manifestations publiques et annuelles qui réunissaient une foule cosmopolite dans le sanctuaire, puisque des théores y étaient envoyés de nombreuses cités du monde grec.⁶⁹ Ces deux points ouvrent le débat et permettent de considérer autrement le sanctuaire Samothracien et son architecture grandiose.

3.4. L'INITIATION, LA VIE RITUELLE DU SANCTUAIRE DE SAMOTHRACE ET SON ARCHITECTURE FOISONNANTE

Une constatation s'impose : le sanctuaire comprend beaucoup trop de bâtiments pour les fonctions qu'on lui reconnaît. Et c'est probablement en partie pour occuper les espaces à disposition que les chercheurs ont imaginé une séparation spatiale des deux stades initiatiques, faisant de la profusion de bâtiments un argument pour une répartition des divers stades de rituel. Quoi qu'il en soit, les espaces restent très voire trop nombreux pour y loger les rituels. À ceux déjà mentionnés, il convient évidemment d'ajouter la rotonde d'Arsinoé, le théâtre, et d'autres espaces comme les bâtiments n° 14 et 16. La rotonde notamment interpelle par sa taille (plus de 20 mètres de diamètre) et sa restitution qui semble exclure toute lumière naturelle à l'intérieur.

68. Clinton, 2017, pp. 346-353.

69. Cf. Dimitrova, 2008.

Doit-on y imaginer des danses circulaires, en prenant sa forme comme indice de sa fonction ? Ou comme lieu sacrificiel en lien avec le décor de bucrânes qui en orne l'intérieur ? L'architecture est-elle vraiment parlante ?

Tous les bâtiments de ce sanctuaire ont certainement un sens, une fonction, et même certainement plusieurs fonctions. En ce sens, très superficiel, ils sont tous des produits d'une architecture fonctionnelle. Mais le sens de leur présence sur ce site ne s'arrête pas là, puisque les mystères et autres célébrations rituelles ont pu se développer et connaître une aura « internationale » au V^e siècle avant notre ère, sans aucune structure architecturale. L'architecture n'est pas une nécessité rituelle, elle est une option. L'intervention décisive et massive du pouvoir macédonien pour monumentaliser de manière grandiose ce sanctuaire doit bien évidemment être prise en compte. La plupart des bâtiments construits, du moins sur le versant est du vallon, représentent des défis techniques majeurs, avec notamment la portée des charpentes pour les espaces n° 15 (*Hieron*), n° 23 (*Anaktoron*) et celle de la plus grande rotonde grecque jamais construite (n° 20) ; ou brillent par un décor sculpté des plus raffinés (n° 17 : *Hall of Choral Dancers*). Sans oublier les propylées qui offrent pour la première fois un usage de colonnes corinthiennes à l'extérieur d'un édifice.⁷⁰

Une des fonctions majeures de ces bâtiments exceptionnels est bien évidemment de placer ce sanctuaire sur pied d'égalité avec les autres grands centres panhelléniques et de tenter d'opérer un redéploiement vers le Nord des centres religieux d'importance dans le monde grec. Les formules architecturales proposées sont novatrices, offrent des espaces intérieurs d'un dégagement exceptionnel et une densité de structures somptueuses inégalée. Ce sanctuaire a ainsi été conçu comme une vitrine formidable du pouvoir macédonien.

D'autre part, la seule dimension initiatique ne suffit pas à expliquer cette débauche de merveilles architecturales. On sait en outre que les initiations, loin d'être cantonnées à une seule occasion dans l'année, étaient proposées durant toute la saison de navigation, d'avril à octobre, au gré des passages. La grandeur des espaces intérieurs créés ne peut s'expliquer ici par des rites initiatiques centrés sur une seule période annuelle, forcément denses en présence, comme à Éleusis, mais doit être comprise comme une réponse autant à un besoin de frapper le visiteur que d'accueillir des foules plus importantes, notamment lors de la fête des *Theoriai*. Le caractère représentatif des bâtiments est ainsi indéniable.

70. Comme ces colonnes corinthiennes sont placées sur le côté « intérieur » des propylées, celui qui donne sur le sanctuaire, on a pu aussi comprendre ces colonnes comme un jeu subtil sur la dialectique intérieur-extérieur.

Mais comment comprendre leur adéquation aux fonctions rituelles et initiatiques qu'ils ont également endossées ? Une reprise, pour conclure, des différents points abordés dans ces pages ouvrira le débat, sans chercher des réponses définitives.

4. INITIATION, MYSTÈRES. FORMES ET FONCTION ARCHITECTURALES

Il ne saurait être question ici que de poser des questions, d'ouvrir des possibles, de toucher du doigt des a priori handicapants. Le cœur de la question, on le rappelle, est bien celui des arguments avancés pour telle ou telle interprétation sur la base de l'espace intérieur examiné et de la vision de l'initiation que ces arguments sous-entendent. Le problème vient non seulement de la documentation extrêmement lacunaire dont nous disposons sur les rites initiatiques mais également du fait qu'on ne comprend l'initiation que comme une cérémonie unitaire de révélation, sans imaginer d'autres rituels concomitants et faisant partie intégrante du processus initiatique dans son ensemble. Pourquoi ne pas envisager un repas rituel commun, une déambulation extérieure, des danses, comme des étapes du déroulé rituel de l'initiation ? Pourquoi chercher un bâtiment spécialisé qui n'ait connu qu'un type de rituel bien précis et qui réponde ainsi à une forme particulière dictée par cette fonction rituelle ? Quatre a priori sous-tendent cette recherche d'adéquation entre forme architecturale et fonction initiatique : une conception unitaire de l'initiation, le respect du secret des rites, la notion de révélation et le pouvoir transformateur de l'initiation.

Ces quatre axiomes, non vérifiés scientifiquement, mènent fatalement à la nécessité d'emmurer les mystères, dans le sanctuaire, pour garantir le secret et l'efficacité des rites, mais amènent également un emmurement intellectuel⁷¹ qui ferme des options, qui élimine dans l'œuf des conceptions autres, comme par exemple l'existence avérée de rites initiatiques à l'air libre, ou une cérémonie initiatique en plusieurs étapes rituelles réparties spatialement dans le sanctuaire. Le modèle éléusinien, avec sa documentation plus fournie qu'ailleurs, et la focalisation spatiale, en partie exagérée, sur le seul *Telestèrion*, a contribué largement à installer cette vision figée de l'initiation. Une autre vision des rituels initiatiques est envisageable. Et les travaux de Nicole Belayche et Francesco Massa,⁷² pour citer des exemples majeurs et récents, sont là pour nous le prouver. Le cadre associatif fournit également un éclair-

71. Nous ne sommes pas loin ici, dans ce positionnement intellectuel inconscient, d'une mise en abyme de l'image préconçue des mystères comme cérémonies cachées et secrètes.

72. Cinq parutions majeures sont venues couronner le programme quinquennal AnHiMA (UMR 8210) consacré aux mystères, sous la direction de Nicole Belayche et Francesco Massa : Belayche & Massa, 2016b ; 2021b ; 2021c ; Belayche, Hofmann & Massa, 2021 ; Massa & Nelis, 2022.

rage original, montrant la diversité des rites mystériques pratiqués par des groupes différents, autour d'une même divinité, en l'occurrence Dionysos.⁷³ Que les mystères et les initiations aient été aussi multiples et variés que les autres rituels du système polythéiste ouvre des voies d'interprétation, tout en nous détournant de transcrire les vagues connaissances acquises pour un sanctuaire donné dans un autre cadre rituel, supposé tributaire d'un modèle, et ce quel qu'il soit. Chaque sanctuaire doit être conçu comme un cas unique qui a trouvé ses propres solutions, compte tenu de paramètres non seulement rituels mais aussi représentatifs. Si Serafini peut proposer, en conclusion de son étude formelle et fonctionnelle des *telestēria*, une planche montrant des structures relativement semblables issues de sanctuaires mystériques,⁷⁴ c'est une réponse formelle à une question biaisée. La forme des bâtiments a comme point commun la mise à disposition d'un espace intérieur permettant l'accueil d'une masse plus ou moins importante de personnes. Cette structure architecturale en elle-même ne nous dit rien du contenu rituel des cérémonies ; et, inversement, il serait dangereux d'induire de la présence d'une telle structure dans un sanctuaire, la tenue de rites initiatiques, comme cela a été le cas pour la salle hypostyle de l'*Heraion* d'Argos.⁷⁵

D'autre part, la focalisation extrême des chercheurs sur le caractère mystérique d'un sanctuaire induit une course aux indices pour identifier les structures qui auraient pu accueillir – et cacher aux non-initiés – les rites initiatiques, en omettant d'envisager d'une part les autres rites célébrés dans ce même sanctuaire, et de l'autre la possible multifonctionnalité des espaces rituels, même des espaces initiatiques. Faire d'une structure initiatique un saint des saints qui ne saurait être dédié à une autre fonction est très probablement une vision moderne et anachronique des choses, si l'on se reporte à la multifonctionnalité avérée des espaces rituels en général. Investir l'initiation d'une aura d'exclusivité spatiale repose sur la valeur surajoutée dont la recherche a voulu parer ce genre de rituels particuliers, pour toutes les raisons déjà évoquées.

Et si on faisait simplement « rentrer dans le rang » les rites mystériques en les considérant comme les autres rituels, dans leur cadre de conception polythéiste ? Si l'on désinvestissait les mystères de ce hiératisme sacré pour les réintégrer dans une vie rituelle fluide au sein des sanctuaires ? Et si l'on disait simplement, face aux structures architecturales des sanctuaires initiatiques : « Mais le roi est nu » ?

73. Jaccottet, 2006 et 2016.

74. Serafini, 2019, p. 156, tav. 1.

75. Serafini, 2019, p. 145, sur la base de l'hypothèse interprétative de Waldstein, 1902.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

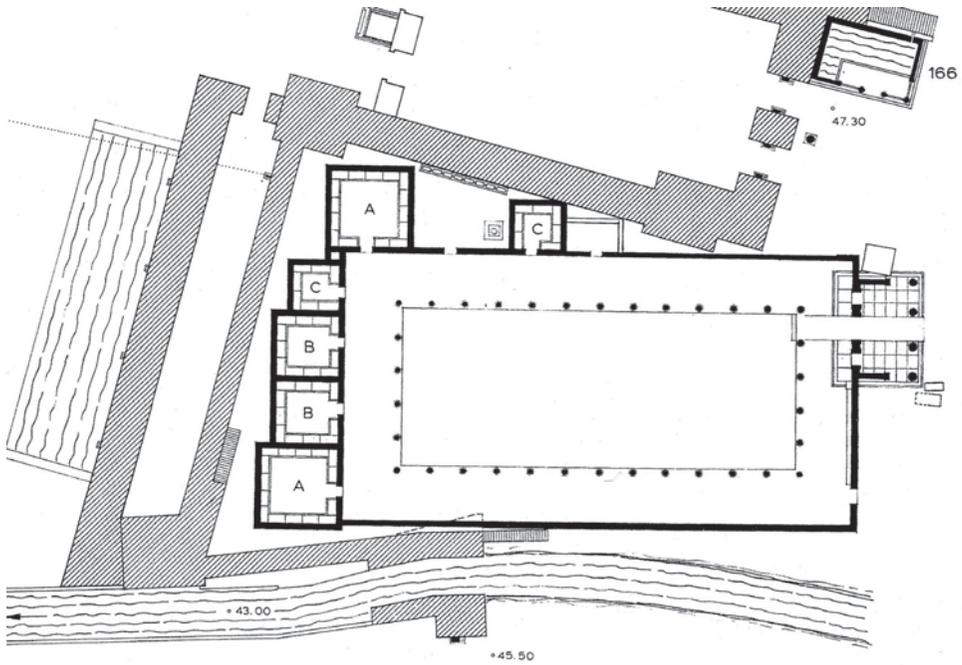


Fig. 1. Athènes, *Pompeion*. Plan restitué vers 300 avant notre ère. D'après Travlos, 1971, fig. 602.

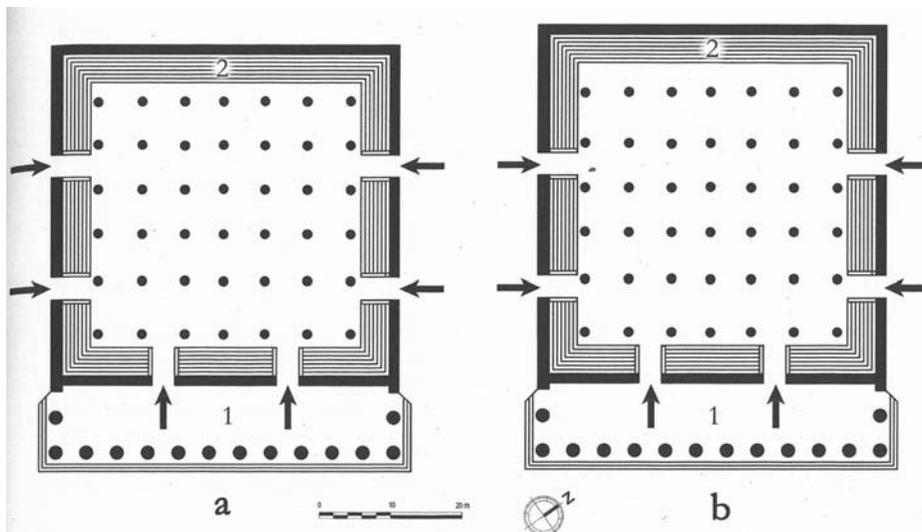


Fig. 2. Éleusis, *Telestērion*. 2a : époque classique ; 2b : époque impériale.
D'après Serafini, 2019, p. 135, fig. 4.



Fig. 3. Éleusis *Telestērion*, début du VI^e siècle. 3a : restitution avec colonnade (hypothétique) centrale mais sans structure séparée au Sud-Ouest ; d'après Serafini, 2019, p. 134, fig. 2. 3b : restitution sans colonnade mais avec structure séparée ; d'après Cosmopoulos, 2015, p. 141, fig. 77 (Travlos Archives, Athens Archaeological Society).

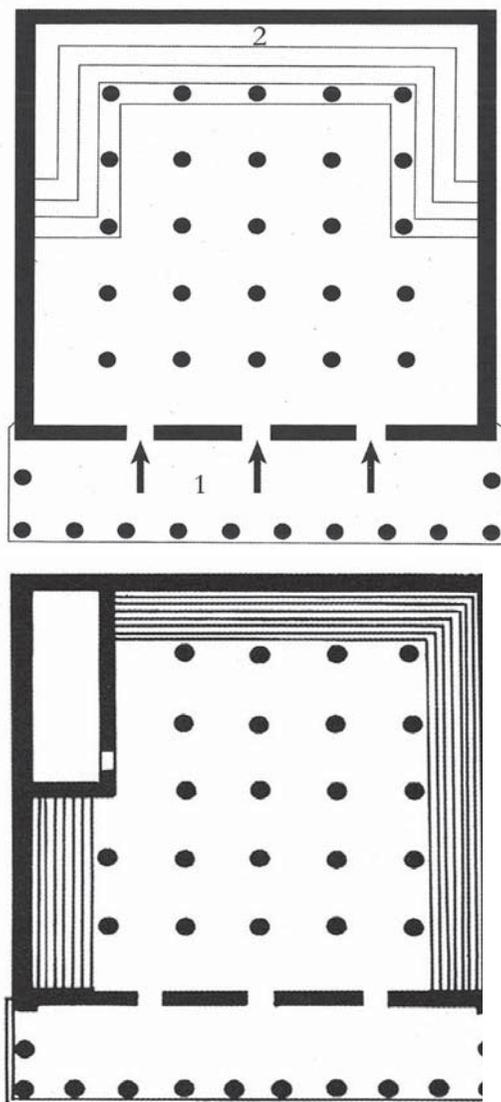


Fig. 4. Éleusis, *Telestêrion*, fin du VI^e siècle. 4a : restitution d'après Serafini, 2019, p. 134, fig. 3. 4b : restitution d'après Cosmopoulos, 2015, p. 141, fig. 77 (Travlos Archives, Athens Archaeological Society).

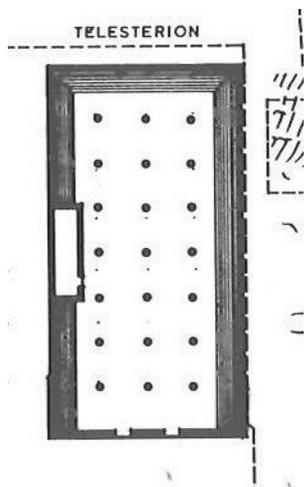


Fig. 6. Éleusis, *Telestērion* « cimonien ». D'après Travlos, 1971, p. 131, fig. 150.

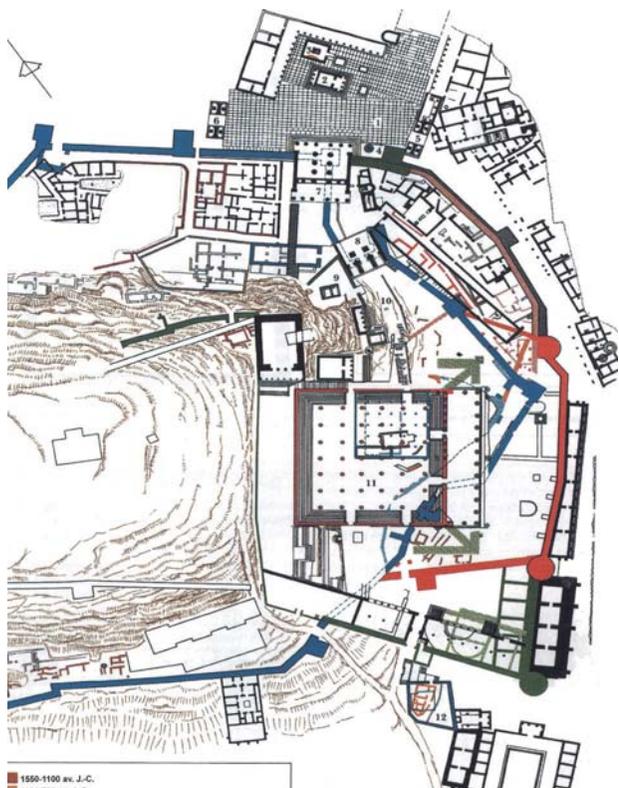


Fig. 7. Éleusis, plan général du sanctuaire. D'après Chatzivasilou, 2015, p. 102, fig. 2.

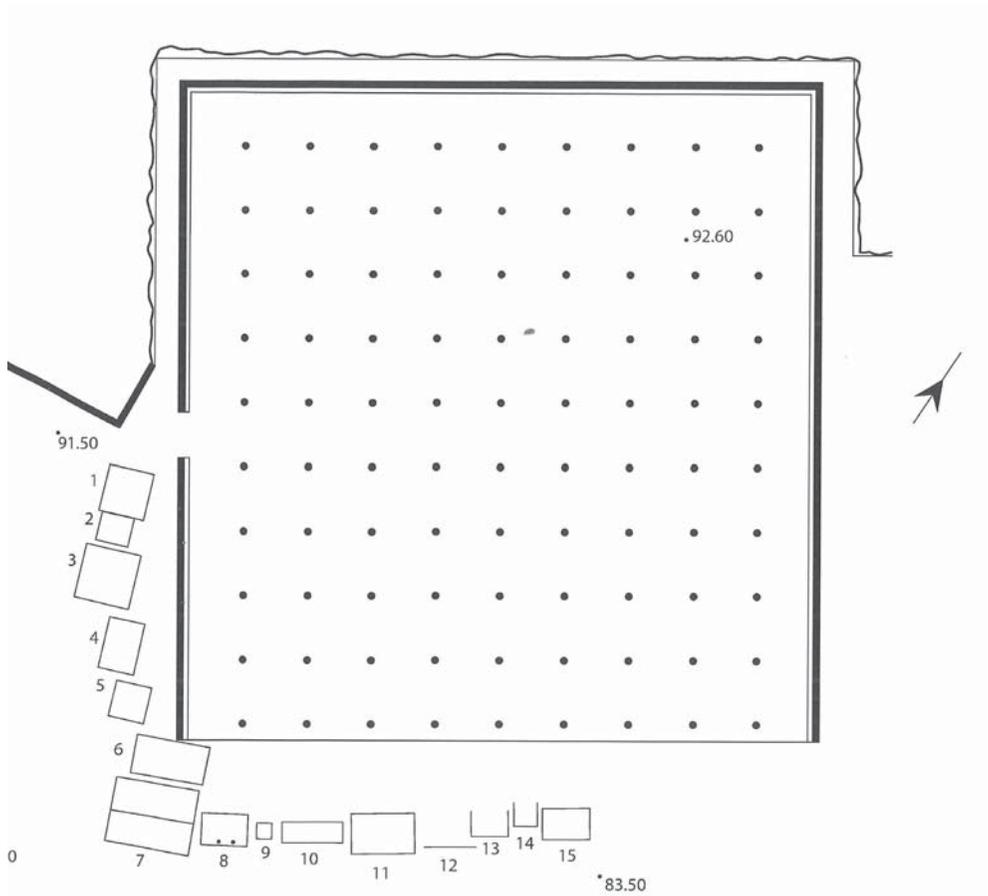


Fig. 8. Athènes, Odéon de Périclès. Plan restitué, d'après Shear Jr., 2016, p. 200, fig. 67.

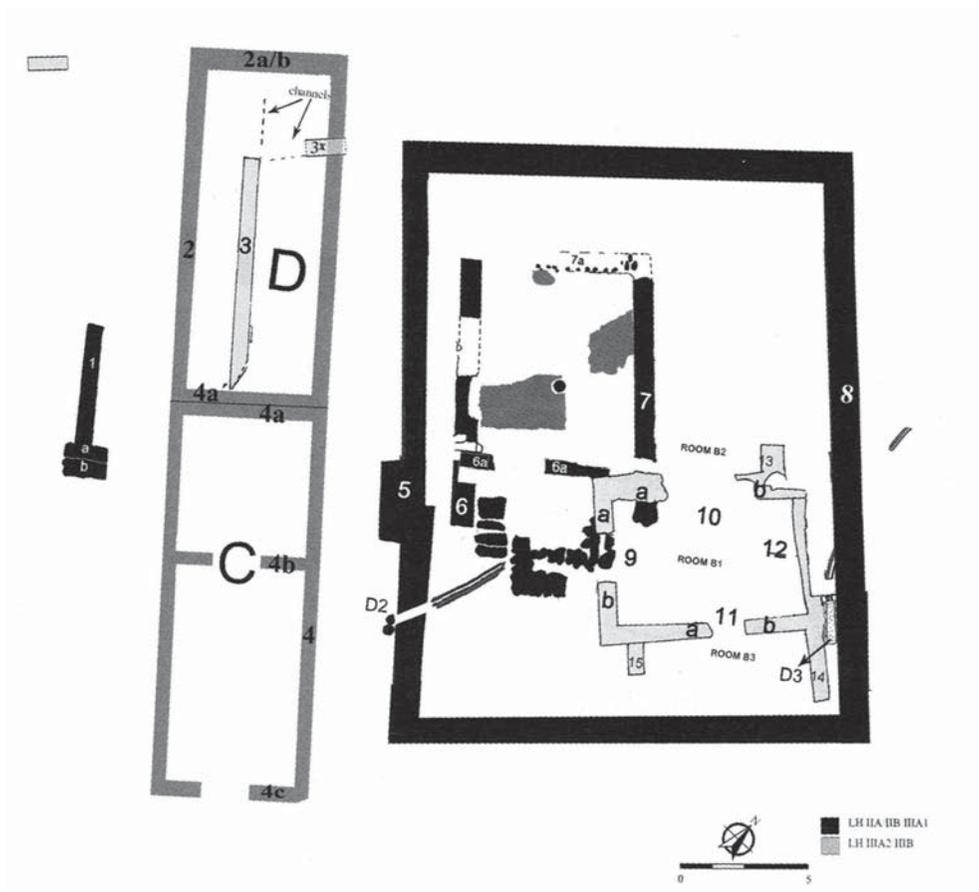


Fig. 9. Éleusis, vestiges du Bronze récent III A2/IIIB sous le *Telestèrion*, d'après Cosmopoulos, 2015, p. 110, fig. 53.

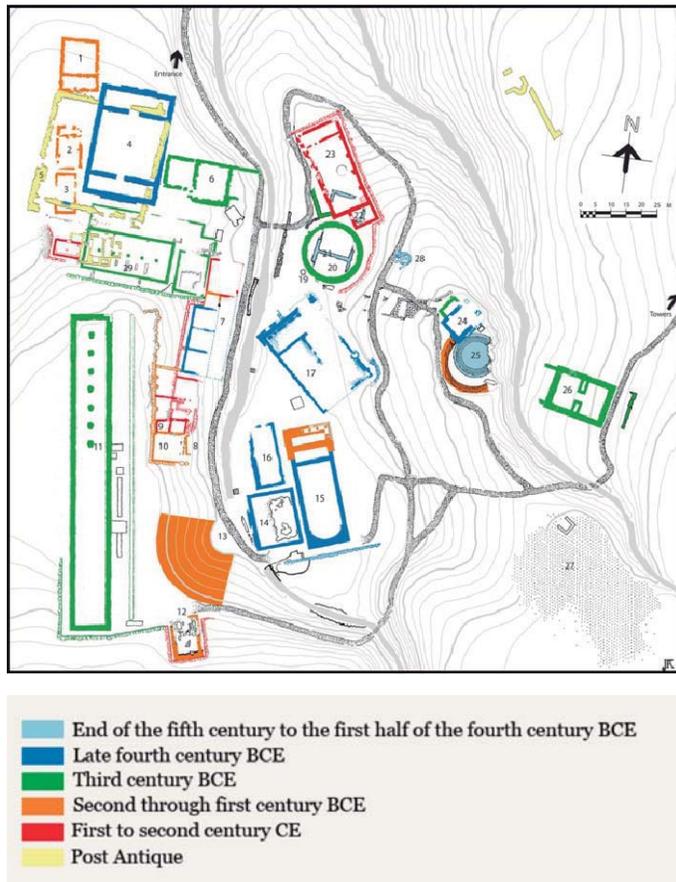


Fig. 10. Samothrace, plan général du sanctuaire d'après le pan interactif en ligne <https://www.samothrace.emory.edu/interactive-plan/> [consulté pour la dernière fois le 25/04/2023].

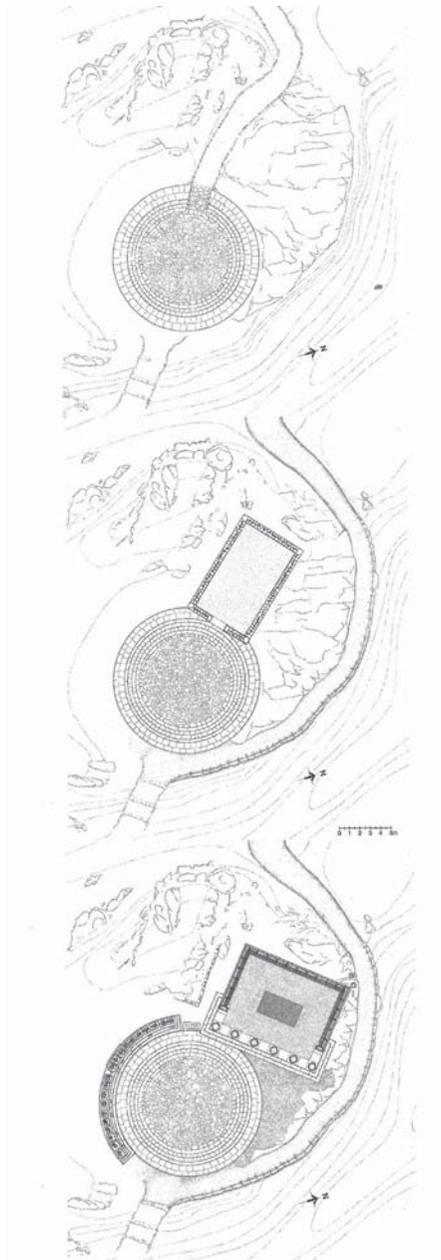


Fig. 11. Samothrace, trois phases de développement de l'aire circulaire.
D'après Wescoat, 2012, p. 71, fig. 3.3.

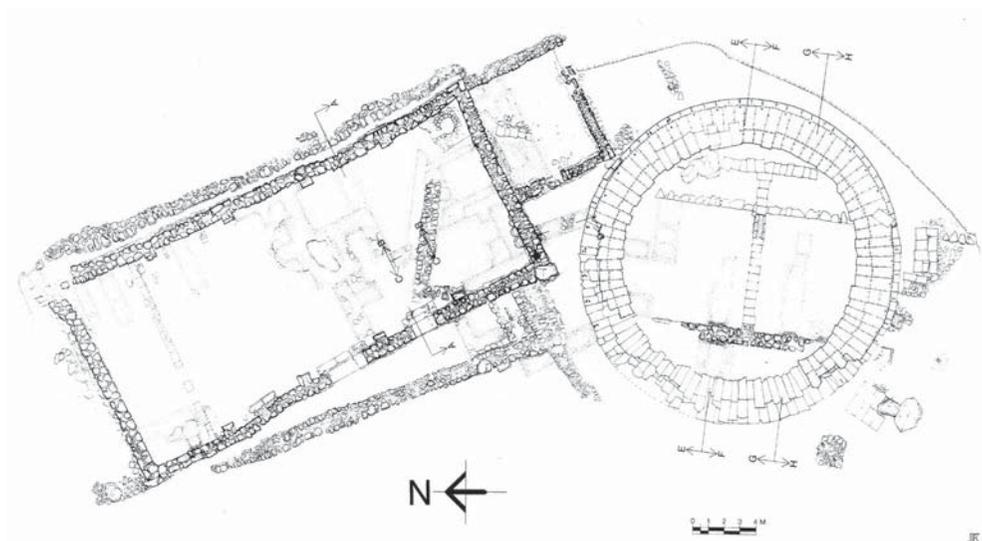


Fig. 12. Samothrace, vestiges des trois phases du bâtiment 23 (*Anaktorion*).
D'après Wescoat, 2010, p. 23, fig. 3.20

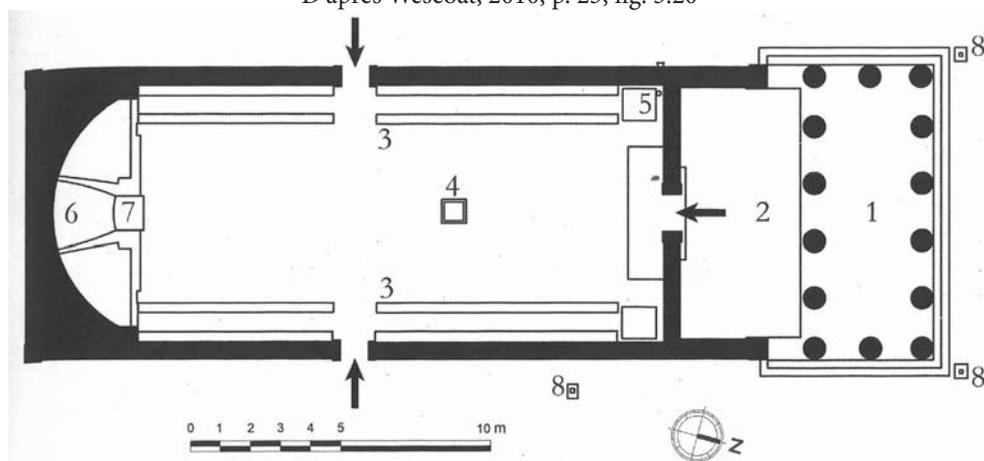


Fig. 13. Samothrace, plan restitué du bâtiment 15 (*Hieron*). D'après Serafini,
2019, p. 139, fig. 8.

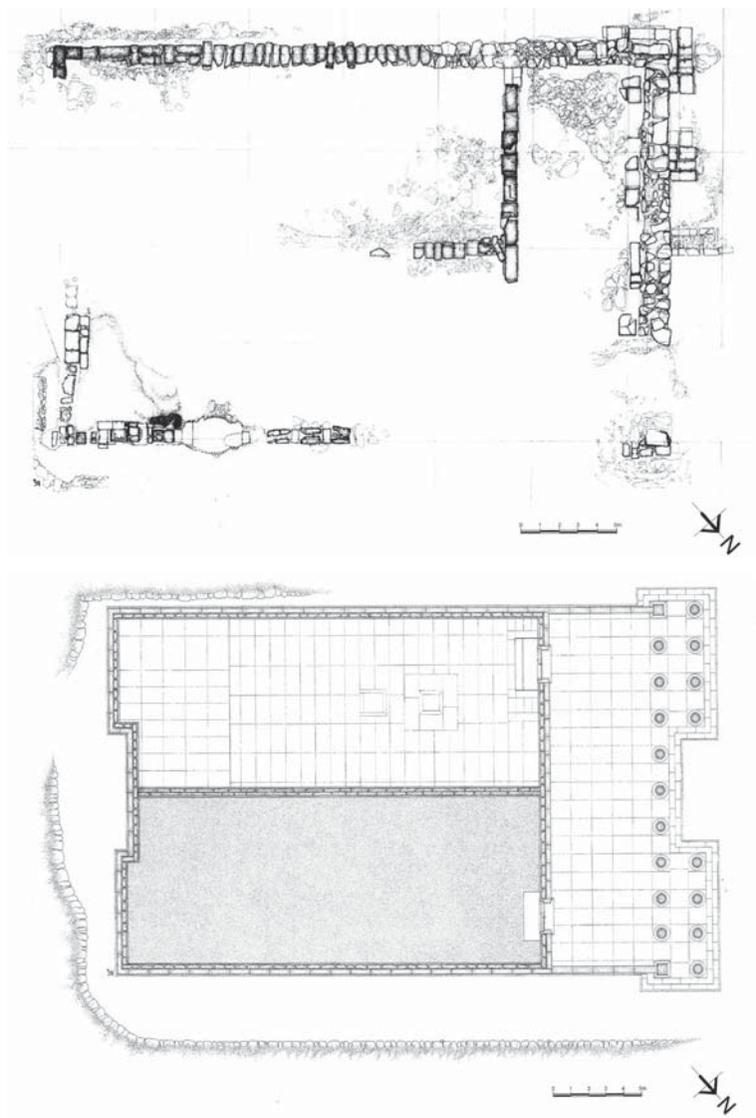
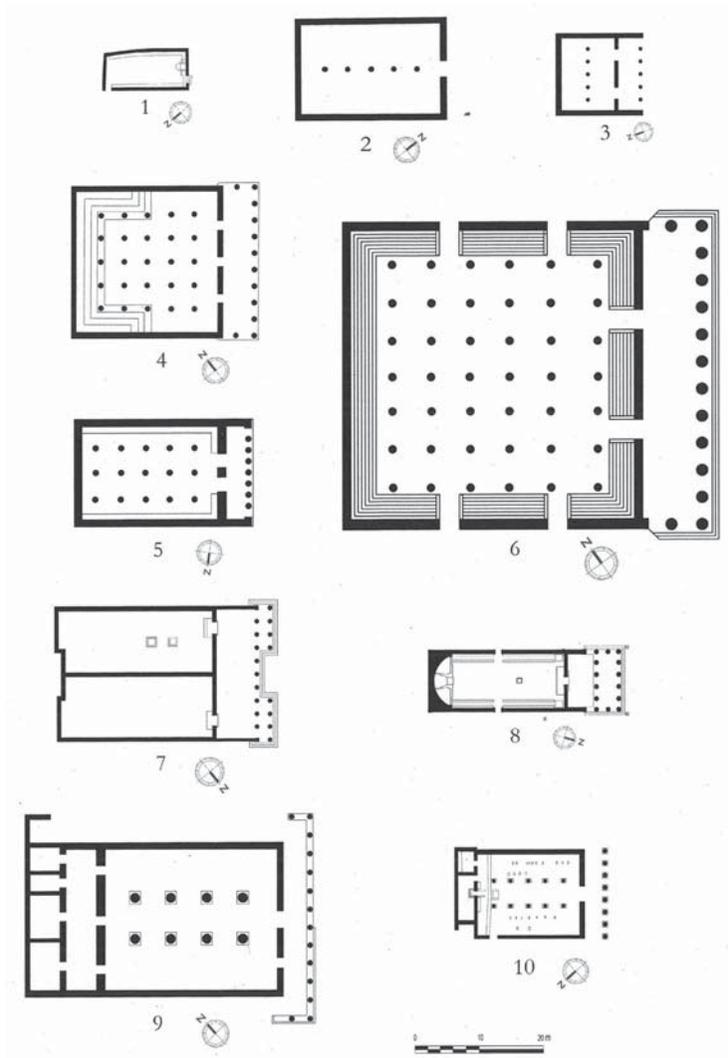


Fig. 14. Samothrace, bâtiment 17 (*Hall of Choral Dancers*). 14a : vestiges ; 14b : plan restitué. D'après Wescoat, 2010, p. 27, fig. 3.28 et p. 28, fig. 3.29.



Tav. 1. Tavola sinottica dei *telesteria* in scala; in ordine cronologico: 1) Chloi, *telesterion* proto-arcaico (metà VII sec. a.C.); 2) Eleusi, *telesterion* di età "soloniana" (inizi VI sec. a.C.); 3) Gyroula-Sangri, tempio-*telesterion* (540-520 a.C.); 4) Eleusi, *telesterion* tardo-arcaico (ultimi decenni VI sec. a.C.); 5) Heraion di Argo, East Building (metà V sec. a.C.); 6) Eleusi, *telesterion* di età classica (seconda metà V sec. a.C.); 7) Samotracia, Hall of Choral Dancers (350-330 a.C.); 8) Samotracia, Hieron (primo quarto III sec. a.C.); 9) Chloi, *telesterion* ellenistico (fine III-inizi II sec. a.C.); 10) Chloi, *telesterion* tardo-romano (inizi III sec. d.C.) (el. A.).

Fig. 15. Plan comparé, à l'échelle, de structures bâties considérées comme *telestèria* dans des sanctuaires mystériques par Serafini. D'après Serafini, 2019, p. 156, tav. 1.

BIBLIOGRAPHIE

- Belayche, Nicole (2011). Introduction historiographique I. « L'homme de Mithra ». In Belayche & Mastrocinque, 2011, pp. XIII-LXVIII.
- Belayche, Nicole, Hoffmann, Philippe & Massa, Francesco (éds.) (2021). *Les mystères au II^e siècle de notre ère : un tournant*. BEHE/SR 187. Turnhout : Brepols.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2016a). *Les « mystères »*. *Questionner une catégorie*. Dossier *Mètis*, 14. Paris & Athènes : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2016b). Quelques balises introductives. Lexique et historiographie. In Belayche & Massa, 2016a, pp. 7-19.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2021a). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. *Religions in the Greco-Roman World*, 194. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (2021b). *Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman World*. An Introduction. In Belayche & Massa, 2021a, pp. 1-37.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2021c). *Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Belayche, Nicole & Mastrocinque, Attilio (éds.) (2011). *Franz Cumont. Les Mystères de Mithra*. Torino : Nino Aragno Editore.
- Beschi, Luigi (2003). Il primitivo Telesterio del Cabirio di Lemno (Campagne di scavo 1990-1991). *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 81, pp. 963-1022.
- Beschi, Luigi (2004). Il Telesterio ellenistico del Cabirio di Lemno. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 82, pp. 225-341.
- Bonnet, Corinne, Rüpke, Jörg & Scarpi, Paolo (éds.) (2006). *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes « Les religions orientales dans le monde gréco-romain »*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Burkert, Walter (1993). *Concordia Discors*. The Literary and the Archaeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace. In Marinatos & Hägg, 1993, pp. 178-191.
- Chatzivasiliou, Despina (2015). Constructions et interprétation des dispositifs culturels dans l'espace urbain et périurbain de l'Attique archaïque. Le cas d'Éleusis et de l'Éleusinion en ville. In Ménard & Plana-Mallart, 2015, pp. 99-110.
- Clinton, Kevin (2003). Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries. In Cosmopoulos, 2003, pp. 50-78.
- Clinton, Kevin (2016). The Eleusinian *Anaktorion* of Demeter and Kore. *Journal of Ancient History*, 4, pp. 40-54.
- Clinton, Kevin (2017). Two Buildings in the Samothracian Sanctuary of the Great Gods. *Journal of Ancient History*, 5, pp. 232-356.
- Cole, Susan G. (1984). Theoi Megaloi. *The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 96. Leyde : Brill.

- Cosmopoulos, Michael B. (éd.) (2003). *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. New York : Routledge.
- Cosmopoulos, Michael B. (2015). *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Darque, Pascal (1981). Les vestiges mycéniens découverts sous le *Telestérion* d'Éleusis. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 105, pp. 593-605.
- des Courtils, Jacques (2021). Lieux de réunion et déambulations dans l'architecture grecque, quelques remarques. In Dromain & Dubernet, 2021, pp. 13-29.
- Dimitrova, Nora M. (2008). *Theoroi and Initiates in Samothrace*. Athens : The American School of Classical Studies at Athens.
- Dromain, Marietta & Dubernet, Audrey (éds.) (2021). *Les ruines résonnent encore de leurs pas. La circulation dans les monuments grecs (VII^e siècle – 31 a. C.)*. Bordeaux : Ausonius.
- Elsner, Jás (2012). Preface. In Wescoat & Ousterhout, 2012, pp. 1-26.
- Faraone, Christopher (2005). Twisting and Turning in the Prayer of the Samothracian Initiates (Aristophanes *Peace* 276-279). *Museum Helveticum*, 62, pp. 30-50.
- Fraser, Peter M. (1960). *Samothrace, 2.1. The Inscriptions on Stone*. New York : Pantheon.
- Gross, Frank (1971). The Emperor's New Clothes Syndrom. *New England Journal of Medecine*, 285, p. 863.
- Haimaux, Marianne, Laugier, Ludovic & Martínez, Jean-Luc (éds.) (2014). *La victoire de Samothrace. Redécouvrir un chef-d'œuvre*. Paris : Musée du Louvre Éditions.
- Hellmann, Marie-Christine (2006). *L'architecture grecque, II. Architecture religieuse et funéraire*. Paris : Picard.
- Jaccottet, Anne-Françoise (2006). Un dieu plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques. In Bonnet, Rüpke & Scarpi, 2006, pp. 219-230.
- Jaccottet, Anne-Françoise (2016). Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques ? In Belayche & Massa, 2016a, pp. 75-94.
- Jaccottet, Anne-Françoise (2022). Mystères *in situ*. Inscriptions et usages langagiers à Samothrace et dans l'affaire des Bacchanales. *Mnemosyne*, 75, pp. 1-23.
- Lehmann, Karl (1953). Samothrace. Sixth Preliminary Report. *Hesperia*, 22, pp. 1-24.
- Lehmann-Hartleben, Karl (1939). Excavations in Samothrace. *American Journal of Archaeology*, 43, pp. 133-145.
- Lehmann, Phyllis W. & Spittle, Denys (1982). *Samothrace, V. The Temenos*. Princeton : Princeton University Press.
- Lippolis, Enzo (2006). *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*. Milan : Bruno Mondadori.
- Marconi, Clemente (2010). *Choroi, Theoriai and International Ambitions. The Hall of Choral Dancers and Its Frieze*. In Palagia & Wescoat, 2010, pp. 106-135.
- Marinatos, Nanno & Hägg, Robin (éds.) (1993). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. New York : Routledge.
- Massa, Francesco & Nelis, Damien (éds.) (2022). *Mystery Cults in Latin Texts*. Dossier. *Mnemosyne*, 75.

- McCredie, John (1968). Samothrace. Preliminary Report on the Campaigns of 1965-1967. *Hesperia*, 37, pp. 200-234.
- Ménard, Hélène & Plana-Mallart, Rosa (éds.) (2015). *Espaces urbains et périurbains dans le monde méditerranéen antique*. Montpellier : Presses Universitaires de la Méditerranée.
- Nielsen, Inge (2014). *Housing the Chosen. The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*. Turnhout : Brepols.
- Noack, Ferdinand (1927). *Eleusis. Die Baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes. Aufnahmen und Untersuchungen*. Berlin : De Gruyter.
- Nock, Arthur D. (1941). A Cabiric Rite. *American Journal of Archaeology*, 45, pp. 377-381.
- Palagia, Olga & Wescoat, Bonna D. (éds.) (2010). *Samothracian Connections. Essays in honor of James R. McCredie*. Oxford : Oxford Books.
- Renfrew, Colin (1985). *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylokapi*. Londres : The British School of Archaeology at Athens & Thames and Hudson.
- Serafini, Tommaso (2019). *Telestèrion*. Contributo alla definizione di una tipologia architettonica e funzionale. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 97, pp. 130-156.
- Shear Jr., T. Leslie (2016). *Trophies of Victory. Public Building in Periklean Athens*. Princeton : Princeton University Press.
- Sokolowski, Franciszek (1962). *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris : De Boccard.
- Sowder, Amy A. (2010). A New Ceiling for the *Hieron* in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace. In Palagia & Wescoat, 2010, pp. 136-153.
- Travlos, John (1971). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen : Wasmuth.
- Waldstein, Charles (1902). *The Argive Heraeum, I. General Introduction, Geology, Architecture Marble Statuary and Inscriptions*. Boston, New York & Houghton : Mifflin & Company.
- Wescoat, Bonna D. (2010). James McCredie and the Samothracian Architecture. In Palagia & Wescoat, 2010, pp. 5-32.
- Wescoat, Bonna D. (2012). Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gods, Samothrace. In Wescoat & Ousterhout, 2012, pp. 66-113.
- Wescoat, Bonna D. (2014). Le sanctuaire et le culte des Grands Dieux de Samothrace. In Haimaux, Laugier & Martínez, 2014, pp. 42-59.
- Wescoat, Bonna D. (2017). *The Monuments of the Eastern Hill*. Princeton : Princeton University Press.
- Wescoat, Bonna D. & Ousterhout, Robert G. (éds.) (2012). *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge : Cambridge University Press.

MITHRA EN CONTEXTE.
LES DÉBUTS DU CULTE À *POETOVIO*
AU II^E SIÈCLE DE NOTRE ÈRE
MITHRAS IN CONTEXT. THE ORIGINS
OF THE CULT IN *POETOVIO*
IN THE 2ND CENTURY CE

FRANÇOISE VAN HAEPEREN
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
francoise.vanhaeperen@uclouvain.be

RÉSUMÉ

Les premières attestations du culte de Mithra à *Poetovio* vers le milieu du II^e siècle de notre ère, émanant d'esclaves au service du *portorium*, sont analysées en les situant dans leur contexte, notamment topographique et social. Un examen serré

ABSTRACT

The first attestations of the cult of Mithras in *Poetovio* around the middle of the second century CE, emanating from slaves in the service of the *portorium*, are analysed by placing them in their context, particularly in terms of topography and social structure.

de la documentation permet d'émettre l'hypothèse que des agents du *portorium* ont introduit le culte de Mithra à *Poetovio*, à partir d'*Aquileia*.

A close examination of the documentation leads to the hypothesis that agents of the *portorium* introduced the cult of Mithras into *Poetovio* from *Aquileia*.

MOTS CLÉS

Culte de Mithra ; *Poetovio* ; *Portorium*.

KEYWORDS

Cult of Mithras; *Poetovio*; *Portorium*.

Fecha de recepción: 13/04/2023

Fecha de aceptación: 06/03/2024

LES ÉTUDES SUR MITHRA ET SON CULTES DANS MONDE ROMAIN se sont pendant longtemps, et c'est parfois encore le cas aujourd'hui, largement concentrées sur quelques thématiques : les origines, la doctrine ou la mythologie, les mystères, la dimension astronomico-astrologique que revêt le culte, du moins dans certains *mithraea*.¹ À l'exception de la mythologie, dont témoigne l'abondante documentation iconographique, ces lignes directrices de la recherche ne peuvent que très partiellement s'appuyer sur les sources antiques qui ne les éclairent guère.

De nouvelles perspectives ont été ouvertes par les découvertes archéologiques récentes² mais aussi par le renouvellement profond des études ayant remis en cause les catégories de cultes dits orientaux et à mystères³ – renouvellement auquel les programmes de recherche et articles de Nicole Belayche ont largement participé.⁴ Ces nouvelles approches se révèlent davantage soucieuses d'étudier le culte de Mithra dans toutes ses dimensions, sans se réduire aux questions de l'origine ou des mystères, et portent davantage attention aux pratiques et aux dévots tout comme à la pluralité des formes du culte.⁵

1. Sur l'historiographie du culte de Mithra, Campos, 2018 ; Bricault & Roy, 2021, pp. 13-42 ; Gordon, 2021.

2. Pour un aperçu, voir McCarty & Egri, 2020 et le catalogue de l'exposition de Mariemont : Bricault, Veymiers & Amoroso, 2021.

3. Burkert, 1992 ; Bonnet & Van Haepere, 2006b ; Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet, 2009.

4. Voir entre autres Belayche, 2000 ; 2011 ; 2021 ; 2022 ; Belayche & Massa, 2016 et 2021.

5. Voir notamment Belayche, 2021 et 2022.

Toutefois, dans nombre de recherches,⁶ priment encore des thématiques transversales telles que l'univers mithriaque, le mythe et ses représentations figurées, les caractéristiques des *mithraea* ou les grades, au détriment parfois, me semble-t-il, de la compréhension des réalités locales au sein des contextes spécifiques qui sont les leurs.⁷ Or, rappelons-le, les cultes pratiqués dans l'Empire sont avant tout communautaires, liés à telle cité, telle famille, tel métier etc.⁸

J'ai, ces dernières années, étudié le culte de Mithra, dans les contextes relativement bien documentés d'Ostie et Rome.⁹ Ces recherches m'ont amenée à affiner notre compréhension des diverses communautés de dévots dans ces deux villes, qu'elles se développent dans des contextes domestiques, associatifs, professionnels ou militaires. Ces études m'ont convaincue de l'intérêt que présentent des études du culte de Mithra dans les divers contextes où il est pratiqué, au sein desquels naissent, se structurent et se développent des groupes de dévots qui fréquentent les *mithraea*. Il convient de le rappeler voire de le marteler : ces groupes étaient autonomes, indépendants les uns des autres,¹⁰ même si des liens pouvaient exister entre des dévots de différents *mithraea* ou si un même adepte pouvait fréquenter deux *mithraea* différents.¹¹ Le mithriacisme n'existe pas en tant que religion qui serait structurée par une hiérarchie comparable à celle de l'Église catholique, avec un pape, des évêques et des prêtres. La sociologie des groupes et des dévots peut en outre fortement varier d'un contexte à un autre, et ce même au sein d'une même ville.¹²

J'ai choisi ici de me centrer sur le cas du premier *mithraeum* de *Poetovio* en Pannonie supérieure et de ses dévots, agents du *portorium*. Il s'agit d'un dossier particulièrement intéressant, d'une part en raison de la qualité de sa documentation, d'autre part parce qu'il concerne une des plus anciennes communautés mithriaques dont sont connus plusieurs membres.

Occupé par une légion romaine dès la première moitié du I^{er} siècle de notre ère, le site de la ville romaine de *Poetovio* (actuelle Ptuj, en Slovénie) se développe à partir de la fin de ce siècle, au croisement de la route de l'ambre et de la Drave, le long

6. À l'exception bien sûr des rapports de fouilles.

7. Les tables des matières des monographies plus ou moins récentes sur Mithra sont révélatrices de cette tendance : Turcan, 1981 [2000] ; Clauss, 1990 [2000] ; Bricault & Roy, 2021. Pour quelques études régionales ou locales, fondées sur les découvertes archéologiques récentes, voir McCarty & Egri, 2020.

8. Scheid, 1998 [2017], pp. 26-28.

9. Van Haeperen, 2019 ; 2020a, pp. 123-132 ; 2022 ; 2023.

10. Gordon, 2019, pp. 466-467.

11. Voir *infra* et, entre autres, l'exemple d'Ostie (Van Haeperen, 2019).

12. Beck, 1996.

d'un axe reliant *Aquileia*, sur l'Adriatique, au Danube.¹³ Élevée au rang de colonie romaine par Trajan au début de son règne, *Poetovio* devient aussi, à cette époque, le centre administratif du *portorium Illyricum*, formule souvent traduite rapidement par district douanier des provinces danubiennes. Précisons cependant que la taxe de circulation des marchandises n'était pas seulement perçue aux frontières de l'Empire ou du district mais aussi en son sein. Un réseau de *stationes*, de postes de péage, réparti le long des principaux axes (passage des fleuves et des cols entre autres) permettait de la collecter.¹⁴ Le système, établi dès le I^{er} siècle, est d'abord attribué à des sociétés de publicains, puis, à partir de Trajan, à des fermiers individuels choisis par l'État, portant le titre de *conductores*. À la fin du règne de Marc-Aurèle ou au début de celui de Commode, la perception de ces taxes est désormais assurée directement par l'État. Avec ce passage à la mise en régie directe, des procurateurs de rang équestre en sont désormais responsables.¹⁵ Le personnel subalterne du district douanier de l'*Illyricum* est très majoritairement composé d'esclaves et, dans une bien moindre mesure d'affranchis, voire d'ingénus.¹⁶ Il s'agit d'un personnel qualifié, attaché aux différents postes de douanes du district, les *stationes*, ou à son siège central situé à *Poetovio*.

Ce sont des agents du *portorium* qui forment, dès le milieu du II^e siècle, le noyau des premiers dévots de Mithra à *Poetovio*, où ils se réunissent dans le premier *mithraeum*.¹⁷ Esclaves des adjudicataires du *portorium* (*conductores*), ils ont souvent été considérés comme les agents de la diffusion du culte dans la colonie mais aussi dans les provinces danubiennes.¹⁸ Il faut cependant attendre la fin du II^e siècle pour que le culte de Mithra attire à *Poetovio* des dévots autres que les agents des douanes : construit à cette époque, à proximité du premier, le deuxième *mithraeum* accueille des adeptes agents du *portorium* de *stationes* du district, mais aussi des militaires et des civils, dont un *seuir augustalis*.¹⁹ Remarquons qu'aucun agent du *portorium* basé à *Poetovio* même n'est attesté

13. Šašel Kos, 2014.

14. De Laet, 1949 ; France & Nelis-Clément, 2014b.

15. Piso, 2013, pp. 293-298.

16. France & Nelis-Clément, 2014b, pp. 224-226 ; France, 2017, pp. 200-201 et 207-208.

17. *Poetovio* comptait au moins cinq *mithraea*, exhumés depuis la fin du XIX^e siècle. Leur implantation se situe entre le milieu du II^e siècle pour le plus ancien et la fin du III^e siècle pour le plus récent. Cf. Abramić, 1925, *passim* ; Will, 1970 ; *CIMRM* 1487-1618 ; Beskow, 1980, pp. 4-7 ; Selem, 1980, pp. 98-143 ; Vomer Gojkovič, 2001 ; 2018 ; 2021.

18. Will, 1970 ; Beskow, 1980 ; Tóth, 1995 ; Claus, 1990 [2000], pp. 54-55.

19. Will, 1970 ; Selem, 1980, pp. 106-125 et 154-157 ; Claus, 1990 [2000], pp. 37-38 ; Vomer Gojkovič, 2018 et 2021.

dans ce deuxième *mithraeum*.²⁰ Si ce constat n'est pas lié au hasard des découvertes, il pourrait signifier que la communauté de la première chapelle était bien distincte de la seconde, ouverte à des dévots provenant d'horizons plus variés. Le rôle des agents du *portorium* dans l'implantation du culte à *Poetovio* n'en reste pas moins manifeste. Au-delà de cette ville, leur importance dans la diffusion du culte dans les provinces danubiennes a été mise en exergue depuis Franz Cumont.²¹ Et certes, ils y ont contribué, comme le montrent notamment des dédicaces posées à *Poetovio* par des agents serviles de plusieurs *stationes* du district douanier, qui se rendaient en son centre administratif dans le cadre de leur mission et ont pu y découvrir le culte.²² Le rôle des agents du district dans la diffusion du culte apparaît aussi à travers des vœux qu'acquittent certains d'entre eux, lors d'un changement de *statio* couplé à une forme de promotion. Remerciant Mithra à l'endroit où le vœu avait été formulé, ils continuent à l'honorer dans la *statio* qu'ils intègrent ensuite.²³ Si les agents serviles du *portorium* ont joué un rôle dans la diffusion de ce culte, il convient toutefois de ne pas le surestimer, comme j'ai pu le montrer récemment.²⁴ D'une part, ces agents honorent une série d'autres divinités que Mithra au sein de leurs *stationes* ou à proximité, que ces dieux soient romains, étrangers ou locaux. D'autre part, il faut relever que Mithra est, dans l'état actuel de nos connaissances, absent dans une série de *stationes* qui ont pourtant livré des dédicaces religieuses. Il faut enfin ajouter que les agents des autres districts douaniers de l'Empire ne semblent pas avoir honoré ce dieu,²⁵ à une exception près.²⁶ Ces différents constats signifient qu'on ne peut présenter, sans nuance, les agents du *portorium* comme des vecteurs de la diffusion du culte dans l'Empire.

C'est ici une autre thématique que je souhaite approfondir, les débuts du culte de Mithra à *Poetovio*, en les situant dans leurs contextes qui méritent d'être davantage investigués qu'ils ne l'ont été. La riche iconographie des reliefs et statues du premier *mithraeum*, accompagnés d'inscriptions précisant la nature de la

20. L'autel de marbre *CIL* III 15184, 24 (*CIMRM* 1533) retrouvé dans ce *mithraeum* est antérieur à la fondation de cette chapelle, puisqu'il a été dédié par deux esclaves du *conductor* Q. Sabinius Veranus. Il a donc, selon toute vraisemblance, été déplacé depuis le *mithraeum* I. Voir en ce sens Selem, 1980, p. 107.

21. Cumont, 1900 [1902], p. 61 ; Will, 1970 ; Beskow, 1980 ; Clauss, 1992, *passim* ; Tóth, 1995 ; Clauss, 1990 [2000], pp. 21-23, 37-38 ; Gordon, 2012, p. 974 ; Szabó, 2015, pp. 412-413.

22. *CIL* III 15184, 4, 7, 8. Cf. Clauss, 1992, pp. 165-166 ; Van Haeperen, 2020b, pp. 176-177.

23. *CIL* III 5121 ; *AE* 1903, 287. Cf. Van Haeperen, 2020b, pp. 171-173.

24. Van Haeperen, 2020b et sous presse.

25. Voir déjà Beskow, 1980, p. 1. Cette observation importante n'a que rarement été reprise ou formulée explicitement.

26. *AE* 1989, 34 (*Augusta Praetoria* / Aoste) : *Inuict[o Mithrae] / Bassus Ca[es(aris) ser(uus)] / circ(i-tor) XL(quadragesimae) G[all(iarum) Aug(ustae)] / Pra[et(oriae)]*.

chose offerte (*petra genatrix*, roche dont naît Mithra par exemple), a déjà largement retenu les chercheurs, attentifs à reconstituer les différentes étapes de la geste du dieu et les variations régionales dans leurs expressions figurées et écrites – je n’y reviendrai guère.²⁷ En revanche, si les questions de l’origine des agents du culte et des directions prises par sa diffusion ont également été abordées, elles méritent d’être reprises sur de nouvelles bases, tenant compte notamment des progrès de l’onomastique et des évolutions historiographiques liées aux cultes à mystères en général, à celui de Mithra en particulier.

Les noms d’origine grecque de plusieurs des esclaves de la première communauté mithriaque de *Poetovio* ont été considérés pendant longtemps comme une preuve de l’origine orientale de ses dévots.²⁸ Selon certains savants, ces individus seraient entrés en contact avec le dieu dans leur province d’origine et l’auraient ensuite diffusé à *Poetovio*, où ils seraient arrivés par l’axe du Danube.²⁹ István Tóth supposait même, de manière excessive, que *Poetovio* joua un rôle central dans le développement du culte de Mithra,³⁰ avant qu’il ne soit diffusé à Rome par un « apôtre mithriaque », agent du *portorium*, L. Flavius Hermadio.³¹ Si cette dernière hypothèse n’a guère connu de succès, celle de l’origine orientale des dévots serviles de Mithra porteurs d’un nom grec reste largement partagée.³² Elle repose implicitement sur la préconception que le culte de Mithra provient d’Orient, d’où il s’est diffusé dans l’Empire. L’argument onomastique doit toutefois être manié avec beaucoup de prudence. Ces noms témoignent avant tout des goûts des maîtres de ces esclaves.³³ Il faut en outre relever que plusieurs autres dévots serviles portent un nom latin et que tous s’expriment en latin, leurs fonctions au sein du *portorium*

27. Abramić, 1925, *passim*, et 1933, pp. 137-143 ; Selem, 1980, pp. 98-106 ; Vomer Gojkovič, 2001 ; 2018 ; 2021 ; Bricault & Roy, 2021, pp. 141-144 et 150-152.

28. Selem, 1980, pp. 103, 156-157 et 165 ; Misić, 2015, p. 36.

29. Beskow, 1980, p. 14.

30. Tóth, 1977 ; dans le même sens Beskow, 1980, pp. 13-14. Voir déjà les réserves de Clauss, 1990 [2000], p. 163.

31. Tóth, 1995. Sur l’importance accordée aux agents du *portorium* dans la diffusion du culte de Mithra, voir aussi Szabó, 2015 ; McCarty, Egri & Rustoiu, 2019. Il convient toutefois de relativiser leur rôle : Van Haepere, 2020b (avec un examen critique de cette idée largement répandue) et Van Haepere, sous presse (contrairement à ce que supposent McCarty, Egri & Rustoiu, l’*arcarius* Vitalis, qui a posé trois inscriptions retrouvées dans le *mithraeum* récemment découvert à *Apulum*, n’était selon toute vraisemblance pas un agent du *portorium* mais un esclave du *conductor* des salines, pour le salut duquel il érigea un autel).

32. Beskow, 1980, p. 15 ; Misić, 2015.

33. Lassère, 2005, pp. 137-140. Voir dans le même sens, à propos des esclaves des douanes, Froehlich, 2014, pp. 88-89.

Illyricum supposant une connaissance précise de cette langue.³⁴ Quant à l'origine orientale du culte de Mithra, tel qu'il apparaît dans l'Empire romain, elle a fait l'objet d'une profonde réévaluation.³⁵ La forme qu'il revêt dans le monde romain, dès ses premières apparitions à la fin du I^{er} siècle de notre ère, est originale et n'a pas d'antécédents directs dans le monde oriental (ainsi par exemple le fameux motif de la tauroctonie – de la mise à mort du taureau par le jeune dieu –, l'organisation hiérarchique du culte ou l'espace cultuel particulier que constitue un *mithraeum*).³⁶

D'autres savants ont en revanche supposé que le culte de Mithra a été apporté à *Poetovio* par des Italiens, plus précisément depuis le nord de l'Italie, voire d'Aquileia.³⁷ Quand elle est justifiée, cette hypothèse est fondée sur la qualité des statues offertes dans le *mithraeum*, qui ne pourraient qu'être le fait d'artisans italiens ou qui recèlent des parentés iconographiques avec des monuments d'Aquileia dont proviendraient dès lors les dévots de *Poetovio*.³⁸ Certains ont toutefois rejeté cette tendance à voir « dans toute création artistique d'une qualité supérieure (...) les traces d'influences des grands centres italiens », tels qu'Aquilée, dans le cas du bassin danubien.³⁹ L'argument de la qualité des statues pour supposer ou prouver une origine du culte est effectivement daté, comme le relevait déjà Petar Selem. En outre, comme l'explique Per Beskow, « *Mithraic art may well have travelled from Italy or from the Adriatic coast towards the Danube, but this has no immediate bearing upon the origins of the cult among the portorium personnel. The interest in worshipping Mithras may have arrived earlier, and from a different source* ». ⁴⁰

Avant de revenir à la question de l'origine du culte et des dévots de Mithra à *Poetovio*, examinons la documentation en la situant dans ses contextes topographique et social.

34. Sur la formation du personnel subalterne des douanes à l'époque de la régie directe, France & Nelis-Clément, 2014b, pp. 236-237.

35. Beck, 1998 ; Clauss, 1990 [2000], pp. 21-26. État de la question dans : Chalupa, 2016 ; Lahe, 2019 ; Bricault & Roy, 2021, pp. 30-36.

36. Lahe, 2019. Au-delà du théonyme, il n'en existe pas moins des similitudes entre le Mithra romain et le Mithra perse ou hellénistique (bonnet phrygien, aspect solaire et *dexiosis* notamment), qui ont contribué à définir les caractéristiques du Mithra « romain » et dont étaient conscients ses dévots. Ces caractéristiques communes s'expliquent, selon Lahe, par des rapports et contacts interculturels.

37. Abramić, 1933, p. 138 (traduit par Selem, 1980, pp. 103 et 105) ; Will, 1970, pp. 634-635 ; Beskow, 1980, p. 12 ; Selem, 1980, pp. 103, 104-105, 157 et 192 (maîtres d'Aquilée) ; Clauss, 1992, pp. 164 et 174 ; 1990 [2000], pp. 38-39 (des Italiens).

38. Abramić ; Selem (réf. n. *supra*).

39. Voir les références fournies par Selem, 1980, p. 192.

40. Beskow, 1980, p. 12.

Le *mithraeum* I de la ville⁴¹ a été exhumé à la fin du XIX^e siècle par Wilhelm Gurlitt sur la rive droite de la Drave, dans la zone de Spodnja Hajdina.⁴² Il a livré une dizaine de monuments *in situ* ou presque (autels et bases de marbre, portant une inscription, certaines encore surmontées d'une statue).⁴³ De taille réduite (7 mètres sur 7, y compris le vestibule), le lieu de culte présente les caractéristiques typiques des *mithraea*, avec un corridor central, légèrement creusé dans le sol, bordé de deux banquettes (Fig. 1). La chapelle pourrait avoir été dotée d'une voûte montée sur une structure légère et semble avoir été entourée d'une palissade en bois.⁴⁴ Le *mithraeum* est daté du milieu du II^e siècle, sur la base des dédicaces faites par les esclaves de deux *conductores* du *portorium*, ces derniers ayant exercé leur fonction à cette époque.⁴⁵ Très rarement mentionnée dans les publications, une salle dont seules ont été retrouvées les fondations jouxte le *mithraeum* au nord. Selon l'archéologue, celle-ci n'avait pas de lien direct avec le lieu de culte.⁴⁶ On peut toutefois se demander s'il ne s'agissait pas d'une pièce annexe de la chapelle, comme il en existe ailleurs.⁴⁷

Le *mithraeum* s'implante dans un quartier commercial et artisanal, le *uicus Fortunae*, où se trouvaient différents temples. Ceux-ci étaient dédiés à Jupiter, à Fortuna, à Isis et aux *Nutrices* locales. Vulcain, Vénus, les Nymphes et la divinité indigène *Marimogius* ont également été honorés dans cette zone, comme en témoignent les dédicaces qui leur ont été adressées, pour les deux premiers, dans les petits temples jouxtant le *mithraeum*.⁴⁸ Il faut également souligner qu'un deuxième *mithraeum* (*mithraeum* II) est installé à proximité immédiate du premier, à la fin du II^e ou au début du III^e siècle. Ainsi, le *mithraeum* I de *Poetovio*, l'un des plus anciens connus dans le monde romain, est construit, en tant que bâtiment autonome, dans un quartier où se dressaient plusieurs autres édifices culturels, dont il n'est pas isolé.⁴⁹ Il est

41. Les *mithraea* de *Poetovio* ont été numérotés en fonction de la date de leur découverte, le premier est donc celui qui a été exhumé le premier. Il s'agit aussi du plus ancien.

42. Gurlitt, 1899 et 1900 ; Abramić, 1925, pp. 162-163 ; Selem, 1980, p. 98 ; Vomer Gojkovič, 2001, pp. 111-112.

43. Gurlitt, 1899, pp. 91-94 et 1900, avec une description précise de la position des autels et bases, *in situ* ou renversés sur le sol, semble-t-il à proximité immédiate de leur lieu d'exposition ; Abramić, 1925, p. 163 ; *CIMRM* 1487 ; Selem, 1980, p. 98 ; Vomer Gojkovič, 2021, pp. 163-166.

44. Abramić, 1925, p. 162 ; Vomer Gojkovič, 2001, p. 111. D'autres *mithraea* étaient entourés d'une palissade (Bricault & Roy, 2021, pp. 209-211), tel celui de Martigny (Wiblé, 2008, pp. 146-149).

45. Voir *infra*.

46. Gurlitt, 1900, p. 94.

47. Pour des exemples de pièces annexes à un *mithraeum*, Bricault & Roy, 2021, pp. 212-215.

48. Gurlitt, 1900 ; Horvat *et al.*, 2003 ; Jerala, 2011.

49. Abramić, 1925, p. 170 ; Selem, 1980, p. 174.

vraisemblable que ces différents lieux de culte aient été situés sur terrain public.⁵⁰ Une telle insertion d'un *mithraeum* dans une zone sacrée plus vaste n'est pas fréquente mais ne doit pas, pour autant, surprendre. D'autres cas sont connus, qui témoignent de la cohabitation entre les différents dieux et leurs dévots au sein d'un même espace.⁵¹ Ceci ne signifie pas pour autant que le culte de Mithra soit public dans les cités où de telles cohabitations sont perceptibles. Simplement, les dévots du dieu ont dû recevoir l'autorisation d'y installer leur chapelle – tout comme, à Rome, les juifs qui implantent un lieu de culte dans le bois sacré des Camènes ou les dévots de Jupiter Héliopolitain, dans l'aire sacrée de Furrina sur le Janicule.⁵²

Quant aux adeptes du premier *mithraeum* de *Poetovio*, ils sont très majoritairement des agents du *portorium*. En tous les cas, ceux qui mentionnent une fonction sont tous esclaves du *portorium*, au sein duquel ils revêtent diverses fonctions : *uicarius*, c'est-à-dire esclave d'un autre esclave qui est lui-même *uilicus*, intendant, du *portorium* (c'est le cas de Festus, Felix, Optimus et Prudens) ; *scrutator*, c'est-à-dire vérificateur chargé du contrôle des marchandises déclarées (c'est le cas de Theodorus) ; *contrascriptor*, vérificateur des comptes (c'est le cas de Primitivus).⁵³

50. L'inscription *Volcano / Aug(usto) sacr(um) / ex imp(erio) uicus / Fortun(ae) a templ(o) / Fortunae ad horr(ea) / m(ille) p(edes)* (CIL III 10875) est posée par le *uicus Fortunae*, ce qui implique un dédicant public, dans un sanctuaire qui devait l'être aussi.

51. Ainsi un *mithraeum* a été installé dans l'aire sacrée péri-urbaine de l'Altbachtal à Trèves (Bricault & Roy, 2021, pp. 201-202 avec la bibliographie) ou dans une zone péri-urbaine de *Forum Claudii Vallensium* (Martigny), où se trouvaient d'autres temples et des thermes (Wiblé, 2008, pp. 137-166). Un lieu de culte mithriaque est implanté dans l'aire sacrée du *uicus* des Bolards (appartenant à la cité des Éduéens, à proximité de Nuits-Saint-Georges ; Bricault & Roy, 2021, pp. 200-201, avec la bibliographie). Quant au *mithraeum* des Sept Sphères à Ostie, il semble en rapport direct avec l'aire sacrée des quatre petits temples (Van Haeperen, 2019, pp. 85-86).

52. Scheid, 2020.

53. Gurlitt, 1900, p. 93. Sur ces fonctions, France & Nelis-Clément, 2014b, pp. 224-226 ; France, 2017, pp. 200-201 et 207-208.

<p><i>CIL</i> III 14354, 25 (n° 1) ;⁵⁴ <i>CIMRM</i> 1488 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 34-35.</p>	<p>autel</p>	<p><i>Inuicto / Mithrae</i></p>	<p><i>Festus / Pri- mi p(ublici) p(ortorii) uil(ici) uic(a- rius)</i></p>	<p><i>u(otum) s(oluit)</i></p>	
<p><i>CIL</i> III 14354, 30 (n° 2) ;⁵⁵ <i>CIMRM</i> 1490 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 32-33.</p>	<p>base</p>	<p><i>Petrae / Genetrici</i></p>	<p><i>Felix / Pru- dentis Antoni / Rufi p(ublici) p(ortorii) uil(ici) uic(a- rius)</i></p>	<p><i>ex uiso</i></p>	
<p><i>CIL</i> III 14354, 26 (n° 3) ;⁵⁶ <i>CIMRM</i> 1491 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 36-37.</p>	<p>autel</p>	<p><i>D(eo) I(nuicto) M(ithrae)</i></p>	<p><i>Optimus / Vitalis / Sa- bini Verani / p(ublici) p(ortorii) uil(ici) uic(a- rius)</i></p>	<p><i>u(otum) s(oluit)</i></p>	
<p><i>CIL</i> III 14354, 29 (n° 4) ;⁵⁷ <i>CIMRM</i> 1493 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 30-31.</p>	<p>base et statue</p>	<p><i>Naturae dei</i></p>	<p><i>Prudens Pri- mi / Antoni Rufi p(ublici) p(ortorii) / uil(ici) uic(a- rius)</i></p>		

54. Les n° entre parenthèses renvoient au plan de Gurlitt (Fig. 1 ; n° repris par Abramić, 1925, p. 163).
 Image : <http://lupa.at/11824>.

55. <http://lupa.at/9327>.

56. <http://lupa.at/10440>

57. <http://lupa.at/9326>

<p><i>CIL</i> III 14354, 28 (n° 5);⁵⁸ <i>CIMRM</i> 1495 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 40-41.</p>	<p>base et statue</p>	<p><i>Transitu(i)</i></p>	<p><i>C(aius)</i> <i>Caecina / Calpurnius</i></p>	<p><i>temp(lum)</i> <i>redem(i)t</i> <i>/ et res{s}</i> <i>titu[i(t)]</i></p>	
<p><i>CIL</i> III 14354, 27 (n° 6);⁵⁹ <i>CIMRM</i> 1497 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 36-37.</p>	<p>autel</p>	<p><i>Inuict(o)</i> <i>Mithrae / et Transitu(i)</i> <i>dei</i></p>	<p><i>Theodorus</i> <i>p(ublici)</i> <i>p(ortorii) / scrut(ator)</i> <i>stat(ionis)</i> <i>Poet(ouien-sis)</i></p>	<p><i>ex uisu</i></p>	
<p><i>CIL</i> III 14354, 31 (n° 7);⁶⁰ <i>CIMRM</i> 1499 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 44-45.</p>	<p>autel</p>	<p><i>Cauti / sacr(um)</i></p>	<p><i>Venulus / Aponi</i> <i>Ing(enui seruus)</i></p>	<p><i>u(otum)</i> <i>s(oluit)</i> <i>l(ibens)</i> <i>m(erito)</i></p>	
<p><i>CIL</i> III 14354, 32 (n° 9);⁶¹ <i>CIMRM</i> 1505 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 46-47.</p>	<p>autel</p>	<p><i>Cautopa/ti sacr(um)</i></p>	<p><i>Cresce(n)s / Gabini Antoni / ser(uus)</i></p>	<p><i>u(otum)</i> <i>s(oluit)</i> <i>l(ibens)</i> <i>m(erito)</i></p>	

58. <http://lupa.at/9325>

59. <http://lupa.at/9324>

60. <http://lupa.at/9328>

61. <http://lupa.at/9329>

<p>CIL III 14354, 33 (n° 8) ;⁶² CIMRM 1501 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 48-49.</p>	<p>base de statue</p>	<p><i>Primitiuos</i> (!)</p>	<p><i>C(ai) An- toni Rufi / proc(urato- ris) Aug(usti) p(ublici)p(or- torii) c(on- tra)scr(iptor)</i></p>	<p><i>in / me- moriam / Hyacinthi</i></p>	
<p>CIL III 14354, 34 (n° 10) ;⁶³ CIMRM 1503 ; Lovenjak & Djurić, 2011, pp. 50-51.</p>	<p>base de statue</p>	<p><i>Primitiuos</i> (!)</p>	<p><i>C(ai) An- toni Rufi / proc(urato- ris) Aug(usti) p(ublici)p(or- torii) c(on- tra)scr(iptor)</i></p>	<p><i>in / me- moriam / Hyacinthi</i></p>	
<p>CIL III 15184, 24 (n° 11) ;⁶⁴ CIMRM 1533.</p>	<p>autel</p>	<p><i>Fonti / Perenni</i></p>	<p><i>Epictetus / et Viator / Seruandi / Q(uinti) Sabini Vera- ni / t(ertiae) p(artis) c(onductoris) p(ublici) p(ortorii) uilici / uica- ri(i)</i></p>		

Le premier *mithraeum* de *Poetovio* semble donc correspondre à une chapelle des agents du *portorium* basés dans la ville. On remarquera l'absence des *uilici* parmi les dédicants, même si plusieurs d'entre eux sont cités en tant que maître d'un *uicarius*.

62. <http://lupa.at/9330>

63. <http://lupa.at/9331>

64. <http://lupa.at/9402>

Ces agents du *portorium* sont esclaves de C. Antonius Rufus ou de Q. Sabinius Veranus, l'un et l'autre *conductores* du *portorium Illyricum*.⁶⁵ Leurs offrandes sont ainsi datables vers le milieu du II^e siècle (dans une fourchette qu'on pourrait situer entre 147 et 161) et font partie, avec d'autres inscriptions émanant d'esclaves de ces adjudicataires, des plus anciennes attestations du culte de Mithra en rapport avec le *portorium* dans ces provinces, à une exception près.⁶⁶ Un des témoignages les plus précoces du culte dans le monde romain, datable autour de 100 en raison du nom du *conductor* attesté par ailleurs dans une inscription datée, émane en effet d'un agent du *portorium*, l'esclave Melichrysus, basé à *Nouae*, en Mésie inférieure. Comme l'a rappelé récemment Nicole Belayche, certains ont interprété « son nom en convoquant la purification par le miel exposée par Porphyre dans son interprétation allégorique de l'*Antre des Nymphes* (§ 17).⁶⁷ Le grand écart chronologique (...), comme la nature des deux documents, semblent méthodologiquement infranchissables. Il est plus probable qu'on a affaire ici à un de ces noms d'affection bien attestés qui étaient donnés aux esclaves ». ⁶⁸ Cette inscription posée par un esclave des douanes est cependant isolée et il faut attendre le milieu du II^e siècle pour retrouver Mithra dans le contexte du *portorium*, à *Poetovio*, tout comme dans quatre *stationes* de Dalmatie et du Norique, où il est honoré par des esclaves de Q. Sabinius Veranus et d'Antonius Rufus mais aussi de T. Iulius Saturninus, troisième *conductor* de cette même période.⁶⁹ Plusieurs esclaves appartenant aux deux premiers *conductores* cités ont ainsi honoré Mithra

65. Sur C. Antonius Rufus, voir A. Stein, in *PIR I*², 1933, 169, A 871 ; Pflaum, 1960, pp. 358-360, n° 151 ; Zaccaria, 2001, pp. 213-216 et 2010, pp. 63-64 ; Piso, 2013, pp. 301-308, avec la bibliographie antérieure. Sur Q. Sabinius Veranus, voir K. Wachtel, in *PIR VIII* 2, 2006, 6, S 25 ; Leber, 1955, pp. 201-203 (*non uidi*) ; Zaccaria, 2001, p. 208, avec la bibliographie antérieure.

66. Références n. *infra*.

67. Turcan, 2000, p. 88 ; Mastrocinque, 2017, p. 18.

68. Belayche, 2022, p. 646. Dans le même sens, Bricault & Roy, 2021, p. 377.

69. En Dalmatie, à Senia et à Vratnik (à proximité de Senia) : *S(oli) I(nuicto) M(ithrae) / Faustus / T(iti) Iul(i*) Saturni/ni prae(ecti) ueh(iculor(um) et cond(uct)oris) p(ublici) p(ortorii) ser(uus) uil(icus) pro se et suis / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (AE 1940, 101 ; CIMRM 1847) ; *I(nuicto) M(ithrae) / spelaeum cum / omne impen(sa) Hermes C(ai) / Antoni Rufi / prae(ecti) ueh(iculorum) et / cond(ucto)ris) p(ublici) p(ortorii) / ser(uus) uilic(us) Fortu/nat(ianus) fecit* (CIL III 13283 ; CIMRM 1846). Dans le Norique, à Camporosso in Valcanale et à *Ad Enum* : *D(eo) I(nuicto) M(ithrae) / Telesphorus / C(ai) Antoni Rufi / seru(us) publici p(ortorii) uilicus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (AE 2001, 1576 ; Camporosso) ; *I(nuicto) d(eo?) / Amandu[s] / C(ai) A(nton)i R(ufi?) p(ublici) p(ortorii) / (contra)scriptor / u(otum) s(oluit)* (AE 2015, 1049 ; Camporosso) ; *[Inu]ic[to] / Mi[t]hr[ae] / [F]ructus Q(uinti) / [Sa]bini Verani / [con]d(uctoris) p(ublici) [p(ortorii) ser(uus) uil(icus?) ---]A[---] / [---]DI[---] / [--- a]ramq(ue) m[---]* (AE 2008, 1020 ; *Ad Enum*).

dans diverses *stationes* du *portorium* et à *Poetovio*, son centre administratif.⁷⁰ Les *familiae* serviles de ces fermiers de l'État semblent donc avoir joué un rôle dans la diffusion du culte, à tout le moins parmi les agents du *portorium*. Se pose dès lors la question de savoir où et comment ces esclaves ont été familiarisés avec le dieu ? Pourraient-ils l'avoir découvert ensemble durant leur formation au service du *portorium* ? Un examen détaillé de certaines dédicaces du premier *mithraeum* permettra peut-être d'apporter des éléments de réponse à cette question et de formuler quelques hypothèses quant aux débuts du culte dans la cité.

Remarquons tout d'abord qu'autels et statues sont soigneusement articulés dans leur disposition, d'après le plan fourni par Gurlitt, qui précise explicitement qu'ils ont été trouvés à ces emplacements :⁷¹

- aux deux bases de statue (n° 2 et 4) de la pierre *genetrix*, dont naît le dieu,⁷² et de la *natura dei* (à comprendre comme sa naissance) correspondent deux autels (1 et 3), dédiés au dieu ;
- sont élevés côte à côte la statue du *transitus*, représentant le dieu portant sur ses épaules le taureau capturé, et l'autel dédié au *transitus* ;⁷³
- les autels 9 et 7 dédiés à Cautès et Cautopatès, les porteurs de torche, l'une montante, l'autre descendante, sont en quelque sorte doublés par deux statues de ces acolytes de Mithra (n° 8 et 10).

Autrement dit, autels et statues trouvés *in situ* ou quasi ont fait l'objet d'un agencement soigné. Ceci ne signifie cependant pas que tous ont été offerts au même moment. L'offrande du *uicarius* Prudens (n° 4) doit être antérieure à celle de Felix (n° 2), qui se présente comme le *uicarius* du *uilicus* Prudens, si on admet qu'il s'agit dans les deux cas du même Prudens.⁷⁴ Ceci signifierait ainsi que ce dernier a connu une sorte de promotion dans sa carrière au sein des fonctions subalternes du *porto-*

70. Il faut rappeler que des esclaves de ces *conductores* honoraient également d'autres divinités. À *Poetovio* : *AE* 1986, 571 (dédicace d'Apollinaris, esclave de Q. Sabinius Veranus, à Jupiter Optimus Maximus) ; *CIL* III 4015 et 4017 (dédicaces à Isis d'esclaves du même *conductor*). Voir aussi, entre autres, *CIL* V 820 (*Aquileia* : dédicace d'un esclave de C. Antonius Rufus à *Silvanus Augustus*) ; *CIL* III 5117 et 5122 (*Atrons* : dédicaces d'esclaves du même à *Atrons Augusta* et *Liber Pater*).

71. Gurlitt, 1900, p. 94 ; Abramić, 1925, p. 163.

72. Sur Mithra pétrogène et les représentations dont il a fait l'objet, Bricault & Roy, 2021, pp. 141-147.

73. Sur Mithra taurophore, Bricault & Roy, 2021, pp. 148-152.

74. En ce sens, Selem, 1980, p. 101.

rium. On remarquera que l'offrande la plus récente, celle de Felix, est posée presque devant celle de Prudens.

En revanche, la fouille n'a guère livré de trace d'un éventuel relief cultuel qui aurait pu/dû orner la large niche aménagée dans le mur du fond de la chapelle.⁷⁵ Certains ont dès lors supposé qu'il avait été déplacé dans le deuxième *mithraeum*, sans toutefois fournir d'arguments.⁷⁶ À moins que la représentation de Mithra tauroctone attendue au fond de la chapelle n'ait été réalisée dans un matériau périssable – peinture, toile ou stuc, par exemple.

Deux bases et leur statue ont été élevées par Primitivus, esclave *contrascriptor* du procurateur C. Antonius Rufus. Ce dernier a été identifié par certains à un supposé fils du *conductor* homonyme.⁷⁷ Si, comme la plupart, on admet en revanche que ce procurateur correspond au *conductor*, il reste encore à s'entendre sur la nature de sa procuratèle. Selon les uns, C. Antonius Rufus aurait poursuivi sa mission au sein du *portorium*, une fois celui-ci passé en régie directe et serait ainsi de *conductor* devenu *procurator*, ce qui nous situerait à la fin du règne de Marc-Aurèle ou au début de celui de Commode.⁷⁸ Selon d'autres savants toutefois, il s'agit d'une autre procuratèle que celle du *portorium*, l'abréviation *p(ublici) p(ortorii)* qui suit le titre *procurator Augusti* devant en effet être rapportée au *contrascriptor* dont le nom suit, comme c'est le cas dans d'autres inscriptions relatives à ces esclaves du *portorium*. Cette procuratèle pourrait ainsi concerner l'administration financière de la province. Les inscriptions de Primitivus seraient alors à dater des années durant lesquelles Antonius Rufus fut *conductor*.⁷⁹

Portant l'une une statue de Cautès, l'autre une de Cautopatès, ces deux offrandes sont dédiées à la mémoire de Hyacinthus.⁸⁰ Ce dernier a été considéré par les savants

75. Gurlitt (1899, p. 94 et 1900, p. 93) évoque un fragment du front et des cheveux du dieu et un autre de son pied droit, ainsi qu'un fragment de la queue du taureau, du corbeau et d'une main tenant une torche. Travaillé de manière ajourée, ce relief aurait, d'après l'archéologue, été délibérément détruit (1900, p. 93). Selon Abramić (1925, p. 163), aucun des fragments retrouvés ne peut cependant être attribué avec certitude au relief cultuel qui devait orner le fond du *mithraeum*.

76. Abramić, 1925, p. 163 ; Vomer Gojkovič, 2001, p. 111.

77. Fitz, 1983.

78. En 173-174, selon Piso, 2013, pp. 301-308.

79. Pflaum, 1960, p. 360 ; Beskow, 1980, p. 5 ; Zaccaria, 2001, p. 215.

80. *CIL* III 14354, 33 : *Primitiuos (!) / C(ai) Antoni Rufi / proc(uratoris) Aug(usti) p(ublici) p(ortorii) c(ontra)scr(iptor) / in / memoriam / Hyacinthi* ; *CIL* III 14354, 34 : *Primitiuos (!) / C(ai) Antoni Ruf(i) / proc(uratoris) Aug(usti) p(ublici) p(ortorii) c(ontra)scr(iptor) / in / memoriam / Hyacinthi*. Très rares sont les inscriptions mithriaques dédiées à la mémoire d'un individu. Valentinus en dédie une, à la suite d'un vœu, à Mithra invaincu et à son associé le Soleil, à la mémoire de son père, ancien du collègue (*Sublavio* : *CIL* V 5082 ; *CIMRM* 730).

comme le fondateur de la première communauté.⁸¹ Cette hypothèse peut être creusée davantage, dans la mesure où un Hyacinthus, au service de publicains du *portorium*, est attesté à *Aquileia*, parmi les destinataires d'un monument funéraire (la datation qui en a été proposée est fort large : I^{er} siècle – quoi qu'il en soit l'inscription est antérieure au système des *conductores* mis en place sous Trajan).⁸² Le Hyacinthus d'*Aquileia* et celui de *Poetovio* pourraient donc être identiques, étant donné le lien de ces deux inscriptions avec le *portorium* et la rareté de ce nom dans les deux villes. En admettant cette hypothèse de travail, on pourrait dès lors suggérer que Hyacinthus a été familiarisé avec le culte de Mithra à *Aquileia*, éventuellement dans le cadre de ses fonctions. Précisons que le dieu est bien présent dans le port de l'Adriatique, même s'il faut reconnaître que les datations proposées pour les inscriptions et reliefs du culte remontent au plus tôt au deuxième siècle.⁸³ On notera en outre qu'un esclave du *conductor* C. Antonius Rufus y est également attesté, par une dédicace à *Silvanus*.⁸⁴ *Aquileia* était le siège d'un bureau de péage déjà sous la République, qui est ensuite intégré au *portorium Illyricum*, vraisemblablement sous le règne de Tibère.⁸⁵ Comme l'a rappelé Claudio Zaccaria, *Aquileia* occupait une position centrale dans le contrôle fiscal de la circulation des marchandises, depuis et vers les Alpes et les provinces danubiennes, mais aussi par voie maritime.⁸⁶ On pourrait dès lors supposer que, pour faire fonctionner le siège administratif du district installé à *Poetovio* sous Trajan, les dernières sociétés de publicains ou les *conductores* désormais à la tête du système se soient servis d'esclaves remplissant déjà ce genre de fonction à *Aquileia*.

Le même monument funéraire d'*Aquileia* mentionne, comme dernier destinataire, C. Caecina Fidens. Or, c'est également un C. Caecina, dont le *cognomen* est cette fois Calpurnius, qui rachète ou reprend le bail du *mithraeum* I de *Poetovio* et le

81. Gurlitt, 1900, p. 94 (selon une suggestion que lui avait faite Cumont) ; Abramić, 1925, p. 170 ; *CIMRM* 1500-1501 ; Selem, 1980, pp. 99-100 ; Clauss, 1992, p. 164 ; Szabó, 2022, p. 158.

82. *CIL* V 8361 : *M(arcus) Catius Donatus / u(iuus) f(ecit) sibi et Attiae / Samati(a)e cariss[i]/mae contubern(ali) / Catiae Primigeniae / sorori suae et / [T]i(berio) Claudio Trophim(o) / Hyacintho socior(um) / p(ublici) p(ortorii) amicis suis et / posteris / et C(aio) Caecinae / Fidenti.*

83. *CIL* V 810 : *Pro salute / Tiberi Claudi / Macronis con(ductoris) / fer(rariarum) Nor(icarum) Veloxser(uus) / uil(icus) spel(a)eum cum / omni apparatu fecit* (première moitié du II^e siècle). Voir aussi *CIL* V 763, 764, 765, 805, 806, 807 et 808 (datable entre 244 et 248) ; *IA* 308. Voir Murgia, 2017 pour les attestations mithriaques découvertes à *Aquileia* (épigraphiques et iconographiques).

84. *CIL* V 820 : *Silvano / Aug(usto) / Eleuther(us) / C(ai) A(ntonio) R(ufi) / c(onductoris) p(ublici) p(ortorii) uil(icus) / [d(onum)] d(edit).*

85. De Laet, 1949, pp. 77-78, 179-180 et 230-242 ; Zaccaria, 2010.

86. Zaccaria, 2010.

restaure, comme il le rappelle sur la base de la statue de Mithra taurophore.⁸⁷ Dans ce cas comme dans celui de Hyacinthus, il s'agit de noms peu commus et à *Aquileia* et à *Poetovio* – ce qui rend ces coïncidences onomastiques d'autant plus interpellantes. Caecina Calpurnius de *Poetovio* serait-il un descendant de Caecina Fidens d'*Aquileia*, qui était sans doute lié d'une manière ou d'une autre à Hyacinthus, esclave des publicains du *portorium* ? Caecina Fidens aurait-il été, comme Hyacinthus, en rapport avec le *mithraeum* I de *Poetovio* qu'il aurait peut-être contribué à fonder et qu'aurait « restitué » son descendant ?

Quoi qu'il en soit, on peut se demander si C. Caecina Calpurnius était également lié à l'administration du *portorium*, dans la mesure où la majorité des dédicaces du *mithraeum* émanent d'agents des douanes. La *redemptio* dont il est question dans le texte a été comprise par les chercheurs comme un rachat⁸⁸ mais... ne pourrait-il pas plutôt s'agir d'une reprise de bail ? Le terrain ou le local dans lequel a été implanté le *mithraeum*, situé dans une zone sacrée plus vaste, pourrait en effet avoir été loué aux dévots du *portorium*, par la cité.⁸⁹ À la mort de son précédent locataire, Calpurnius aurait pu prendre le relais. Et il convient de rappeler que l'acte de prendre en location ou d'acheter ne pouvait pas être le fait d'un esclave.⁹⁰ Autrement dit, si Hyacinthus était toujours esclave quand il était actif à *Poetovio*, ce n'est pas lui qui aurait pu, juridiquement, louer ou acheter le lieu où fut implanté le *mithraeum*.

Calpurnius rappelle également qu'il a restauré le temple. Cependant, « les fouilles n'ont livré aucun indice d'une reconstruction importante (...). La réfection de la structure (...) dut être limitée à la restauration et s'apparenter davantage à une rénovation du décor qu'à l'édification d'un nouveau bâtiment ».⁹¹ Telle est l'opinion

87. CIL III 14354, 28 ; CIMRM 1495 : *Transitu(i) / C(aius) Caecina / Calpurnius / temp(lum) redem(it) / et res{s}titu[i(t)]*. Signalons en passant que Zaccaria (1985, p. 102) avait déjà avancé la possibilité d'une origine d'*Aquileia* pour le Caecina de *Poetovio* ; Clauss (1992, p. 164) estimait que Caecina était un Italien.

88. Clauss, 1992, p. 165 ; Bricault & Roy, 2021, pp. 150 et 271. À l'exception de Gurlitt, 1899, p. 99.

89. Des exemples existent de *mithraea* situés sur terrain public, avec la permission des décurions. Ainsi, le *leonteum* (correspondant vraisemblablement à un local où se réunissaient les dévots revêtus du grade de lions) de *Carsulae* a été édifié sur un terrain attribué par les décurions de la cité (AE 1996, 601 ; 2013, 453 ; Bricault & Roy, 2021, pp. 180-182). Le *mithraeum* de Milan se trouvait également sur terrain public ; le terrain sur lequel il était situé a en effet été remis en état par la *res publica* après l'incendie l'ayant dévasté ; en revanche, le lieu de culte fut reconstruit, à ses frais, par le *pater* de la communauté (CIL V 5795-5796 ; CIMRM 706-707).

90. Gai., *Inst.* I 52. « Le droit dénie à l'esclave la capacité d'acquérir pour lui-même » (Aubert, 2012, p. 19 ; voir aussi p. 24 : « Comme extension de son maître, l'esclave reste privé de toute personnalité juridique. Cet état de droit l'empêche d'acquérir pour lui-même et de s'obliger par ses contrats et ses délits »).

91. Selem, 1980, p. 175 ; Bricault & Roy, 2021, p. 271.

généralement admise et qui peut aussi s'accorder avec une des acceptions qu'acquiert le verbe *restituere*.⁹² Je me demande toutefois si une autre hypothèse ne pourrait être émise. La *restitutio* aurait pu s'apparenter à une véritable reconstruction, en « dur », d'une structure en matériaux plus légers – tels que du bois.⁹³ Ceux-ci n'auraient pas nécessairement laissé de traces, ou du moins de traces identifiables à la fin du XIX^e siècle. Caecina pourrait ainsi apparaître comme une sorte de « refondateur » du *mithraeum* – voire de la communauté, si avec Beskow, on suppose une phase d'interruption dans son utilisation,⁹⁴ peut-être liée à la nécessité de reprendre le bail après le décès du précédent locataire. Et ce n'est sans doute pas un hasard que ce soit le seul dévot citoyen du *mithraeum* qui se charge de la *redemptio* et de la *restitutio*.⁹⁵

Quant aux deux esclaves qui offrent des autels de facture très similaire à Cautès et Cautopatès (n^o 7 et 9), Venulus et Crescens, ils n'indiquent pas de fonction. Leurs maîtres respectifs, Aponius Ingenuus et Gabinius Antonius ne sont pas connus par ailleurs.⁹⁶ La réalisation très soignée de ces deux autels a fait supposer à certains savants qu'ils seraient le fait d'artistes d'*Aquileia*⁹⁷ et seraient antérieurs aux autres monuments du *mithraeum*. Ils dateraient de l'époque d'Hadrien, d'après Michael Abramić qui se base sur le style du calice d'acanthé, formant le couronnement de l'autel – calices dont les volutes encadrent chacun une tête de bélier, leur centre étant surmonté d'une tête identifiée à celle de Cautès.⁹⁸ Certains savants ont dès lors considéré que ces deux autels provenaient d'un *mithraeum* antérieur et auraient ensuite été déplacés dans le *mithraeum* I.⁹⁹ Je n'ai pas les compétences pour me prononcer sur les critères stylistiques de datation de ces autels. Mais, une telle hypothèse pourrait s'accorder avec la possibilité que Caecina Calpurnius ait refait complètement le *mithraeum*. Ces deux offrandes de grande qualité auraient ainsi pu être préservées. Remonteraient-elles à une époque où le *portorium* était encore aux mains de la société de publicains à laquelle appartenait Hyacinthus ? Si tel était le cas, Aponius et Gabinius, les maîtres de Venulus et Crescens, qui portent des *nomina* attestés à *Aquileia*, auraient éventuel-

92. Thomas & Witschel, 1992, p. 156 (et *passim*).

93. Sur ce sens de *restituere*, Thomas & Witschel, 1992. Comme le relèvent Bricault & Roy (2021, p. 270), plusieurs *mithraea* ont d'abord été construits « en matériaux légers, en bois notamment, par les premières communautés, avec les risques d'incendie ».

94. Beskow, 1980, p. 6.

95. En ce sens, Selem, 1980, p. 175.

96. Il me semble forcé de vouloir y reconnaître le *conductor* Sabinius Veranus, comme l'ont suggéré certains (Gurlitt, 1899 et 1900, p. 94 ; prudemment, Selem, 1980, p. 104).

97. Voir n. *supra*.

98. Abramić, 1933, p. 138, cité en traduction par Selem, 1980, p. 103.

99. Campbell, 1954-1955, p. 33 (cité par Selem).

lement pu en faire partie.¹⁰⁰ Il s'agit toutefois de conjectures invérifiables dans l'état actuel de nos connaissances.

Aux dévots du premier *mithraeum*, il convient d'ajouter Epictetus et Viator, *uicarii* de Servandus, *uilicus*-intendant du *conductor* Quintus Sabinius Veranus, ce qui permet de les situer vers le milieu du II^e siècle. L'autel qu'ils offrent à *Fons Perennis* (n° 11) – la source perpétuelle faisant référence au miracle du rocher qui, atteint par une flèche de Mithra, libère une source¹⁰¹ – a certes été retrouvé dans le second *mithraeum* de *Poetovio* mais celui-ci ne peut avoir été son lieu d'exposition premier, puisqu'il n'est pas antérieur à la fin du II^e siècle ou début du III^e siècle. Il faut donc supposer qu'il y a été déplacé depuis le *mithraeum* I,¹⁰² où il était peut-être placé face à la statue et à l'autel dédiés au *Transitus* (emplacement qui n'a livré aucun monument). Notons également que son aspect matériel le rapproche fortement de deux autres autels du *mithraeum* I (n° 1 et 2).

Les caractéristiques formelles de ces trois autels (n° 1, 2 et 11) se révèlent similaires à celles de deux autels mithriaques d'*Aquileia*.¹⁰³ Or, d'après les images consultées dans les bases de données épigraphiques en ligne, relativement rares sont les autels de *Poetovio* et d'*Aquileia*, dédiés à d'autres dieux, qui présentent de telles particularités.¹⁰⁴ Que conclure devant ce constat ? Un même atelier ou les mêmes artisans auraient-ils œuvré dans les deux villes ? Les agents du *portorium*, adeptes de Mithra à *Poetovio*, auraient-ils souhaité imiter un « style » dont ils auraient eu connaissance à *Aquileia* ?

Avant de revenir sur ces liens éventuels avec *Aquileia*, tentons de proposer une chronologie pour les débuts du culte de Mithra à *Poetovio* sur la base des éléments que nous venons d'exposer.

Si on admet l'identité du Hyacinthus de *Poetovio* et d'*Aquileia*, la fondation du *mithraeum* de *Poetovio* pourrait remonter aux premières décennies du II^e siècle, peu avant ou peu après le passage du *portorium* au système des *conductores*. Si Hyacinthus avait été affranchi au moment de rejoindre *Aquileia*, il aurait pu lui-même louer (ou moins vraisemblablement acheter) le terrain situé dans un quartier religieux pour y installer le *mithraeum*. Si Hyacinthus était encore esclave, le terrain aurait en revanche dû être loué (ou acheté) par un homme libre, vraisemblablement

100. Aponius : *IA*, I 819-820 ; Gabinius : *IA*, II 2851.

101. Bricault & Roy, 2021, p. 137.

102. Voir en ce sens Selem, 1980, p. 107.

103. *CIL* V 806 ; *IA* 308.

104. Voir, par exemple, trois autels à Jupiter à *Poetovio* (*AE* 1978, 647 et *CIL* III 4021, tous deux datés du III^e siècle, et *CIL* III 4024, daté entre 209 et 211). À *Aquileia*, un autel à Isis (*CIL* V 8227), un à Aeson-tius (*AE* 1996, 695) et l'acquiescement d'un vœu (*CIL* V 8259).

lié au *portorium*. Deux des dédicaces du *mithraeum* pourraient, hypothétiquement, être rattachées à cette première phase, celles de Venulus et Crescens, comme nous venons de le suggérer prudemment.

À un certain moment, postérieur à la mort de Hyacinthus ou de celui qui avait loué (ou acheté) le terrain, le lieu de culte est repris à bail (ou racheté) par Caecina Calpurnius qui le rénove ou le reconstruit, et offre la statue de Mithra taurophore. Cette *restitutio* peut avoir suivi immédiatement la mort du fondateur mais pourrait également avoir eu lieu quelque temps après. Les dévots du dieu fréquentant le *mithraeum* étant principalement des esclaves, ils ont dû, pour procéder à cette *redemptio*, faire appel à un adepte de condition libre (et remarquons qu'il ne s'agit pas de l'un de leurs maîtres).

L'absence de traces de restauration peut s'expliquer de deux manières. Soit Calpurnius a simplement rénové le décor ; soit il a totalement reconstruit le *mithraeum* qui, dans une première phase, aurait été construit en matériaux légers, non repérés par les fouilleurs à la fin du XIX^e siècle.

C'est dans la foulée de la rénovation de Calpurnius que plusieurs esclaves des douanes auraient à leur tour offert statues et autels – qui ne sont cependant pas tous contemporains, comme le prouvent deux dédicaces, dont l'une est clairement postérieure à l'autre.¹⁰⁵ Ces offrandes sont pour la plupart remarquables et témoignent de l'aisance financière de ces agents du *portorium*. Une grande diversité s'observe dans l'iconographie et les formules retenues pour désigner les diverses étapes de la geste de Mithra qui sont représentées :¹⁰⁶ la naissance du dieu émergeant de la roche et rappelée par les termes *petra genetrix* et *natura dei* ; la source éternelle, *fons perennis*, née du rocher frappé par le dieu archer ; le transport du taureau capturé sur les épaules de la divinité, avant qu'il ne soit sacrifié, rappelé par l'expression *transitus* ou *transitus dei* ; les acolytes de Mithra, Cautès et Cautopatès.

Quant aux offrandes à la mémoire de Hyacinthus, faites par Primitivus, esclave du procureur Antonius Rufus, elles peuvent faire l'objet de deux propositions de datations contrastées, en fonction de l'interprétation de la procuratèle. Si celle-ci se rapporte à la procuratèle du *portorium*, les inscriptions doivent être postérieures à la mise en régie directe des douanes, soit à la fin du règne de Marc-Aurèle au plus tôt. Si tel est le cas, observons qu'Antonius Rufus aurait eu une carrière particulièrement longue au service du *portorium*. Si la procuratèle mentionnée n'est pas celle du *portorium*, ces dédicaces pourraient être contemporaines des autres ou de peu postérieures

105. Voir *supra*, à propos de Prudens.

106. Selem, 1980, p. 168 ; Misisic, 2015, p. 41.

à celles-ci, Primitivus insistant alors sur une nouvelle charge qu'aurait obtenue son maître, hors des douanes, plus valorisante car au service direct de l'État.

Le *mithraeum* I a ainsi été pourvu d'une riche décoration par les esclaves du *portorium* au service de deux *conductores*. Il ne restait guère d'espace en son sein pour d'autres offrandes de ce type – leurs successeurs l'ont peut-être doté de peintures ou de tapisseries, dont il ne subsiste cependant guère de traces.¹⁰⁷

Nous avons à quelques reprises déjà évoqué des liens possibles entre les dévots de Mithra de *Poetovio* et *Aquileia*. Hyacinthus pourrait provenir du port de l'Adriatique, tout comme Caecina Calpurnius ; trois autels du premier *mithraeum* présentent des similitudes formelles avec des autels mithriaques d'*Aquileia* ; les autels de belle facture offerts par les esclaves Venulus et Crescens auraient selon certains été réalisés par des artisans d'*Aquileia*. Un autre élément, déjà relevé par les chercheurs, doit encore être mentionné.¹⁰⁸ La statue de Mithra portant le taureau capturé, offerte par Caecina Calpurnius, correspond à un type de représentation très rare, en ronde-bosse, dans l'iconographie mithriaque. Un des deux autres exemples connus provient d'*Aquileia* – ce qui constitue un indice complémentaire des liens entre les dévots de ce port et ceux de *Poetovio*.¹⁰⁹ L'autre exemple provient de Sidon et... même s'il s'agissait d'une pure coïncidence, relevons cependant que le titre mithriaque de *pater nomimus* ne se retrouve qu'à Sidon et *Aquileia*.¹¹⁰

107. Des éléments mis au jour par Gurlitt indiquent que le temple était recouvert d'une voûte en berceau peinte, faite de torchis (Abramić, 1925, p. 162 ; Magdič, 2016, p. 58). Rien ne permet cependant de dater ces restes ténus. D'après Abramić (1925, p. 164), des restes d'enduits peints blancs, rouges ou verts étaient encore visibles ici et là.

108. Selem, 1980, p. 105, citant en traduction Abramić, 1933, p. 138 : « *Eleutheros* (CIL V 820) et ses collègues des services douaniers d'Aquilée ont vu au mithraeum la statue de *Transitus* ; quand ils bâtissaient dans d'autres lieux de leur service les sanctuaires du dieu iranien dont ils étaient de fervents adeptes et des divulgateurs fanatiques, ils voulaient avoir un appareil, sculptures et reliefs, pareil à celui d'Aquilée. Ils ont eu recours aux artisans capables de satisfaire leurs exigences. Même en étant esclaves, leur service était profitable et les pourvoyait des ressources suffisantes ».

109. Sur la statue d'*Aquileia*, datée de l'époque antonine, Maselli Scotti, 2007, pp. 89-90, fig. 10 ; Murgia, 2014, p. 237 avec la bibliographie antérieure.

110. Statue de Mithra taurophore : *CIMRM* 77 ; Baratte, 2021, p. 175, fig. 3. Mention du *pater nomimos* sur la base d'une statue en ronde bosse de Mithra taurochtone : *CIMRM* 76. Les liens commerciaux entre *Aquileia* et l'Orient ont fait l'objet de plusieurs études (voir, entre autres, le volume édité par Fontana, 2017, et plus particulièrement l'article de Boffo, 2017). Le nom d'un Philippos de Sidon figure sur un *skyphos* en verre retrouvé à *Aquileia* (*SEG* XLVI 1307) – ce qui ne signifie pas nécessairement que cet artisan ait séjourné ou travaillé dans la ville mais atteste les relations entre les deux cités.

Devant ce faisceau d'indices convergents, je proposerais dès lors que des agents du *portorium* – dont Hyacinthus – ont introduit le culte de Mithra à *Poetovio*, à partir d'*Aquileia*.

Faut-il, comme certains, supposer que ces esclaves des douanes devaient nécessairement avoir l'aval de leur maître pour honorer Mithra¹¹¹ ou que leur maître était nécessairement favorable voire adepte¹¹² ou propagateur de celui-ci ? Rappelons que ces esclaves disposaient d'une autonomie certaine, vivant la plupart du temps loin de leur maître. Signalons ensuite que rien dans la documentation disponible (et relativement abondante) qui concerne les maîtres de ces esclaves n'indique que ceux-ci aient été des dévots de Mithra – au contraire, avons-nous vu, c'est un autre citoyen libre que les maîtres des dévots du *mithraeum* I qui en reprend le bail (ou le rachète) et le restaure. Bref, j'aurais plutôt tendance à considérer que le choix de Mithra par les agents du *portorium* ne dépendait pas (ou pas d'abord) de leur maître – pas plus que le choix qu'ils faisaient d'honorer d'autres divinités. Il convient, en effet, de reconnaître aux membres de ce personnel servile qualifié l'agentivité qu'ils manifestent dans leur vie collective cultuelle.¹¹³

Relevons enfin que les pratiques cultuelles adressées à Mithra par les agents du *portorium* à *Poetovio* n'apparaissent guère comme spécifiques à ce culte et se révèlent plutôt « banales ». Ils s'acquittent de vœux à la divinité et lui font des offrandes, éventuellement *ex usu*. Remarquons aussi qu'ils ne portent pas de grade mithriaque. Un tel constat ne doit peut-être pas surprendre, dans la mesure où la plupart des grades apparaissent peu dans l'épigraphie, moins encore hors d'Italie.¹¹⁴ En revanche l'absence de mention du grade de *pater*, pas même pour Caecina Calpurnius, le seul citoyen attesté dans la chapelle, interpelle. Aucun élément mis au jour dans la chapelle ne se rapporte donc à la hiérarchie mithriaque ou à d'éventuels mystères. Quant aux ossements de volaille et de bœuf, retrouvé en grand nombre dans la chapelle, ils témoignent vraisemblablement des banquets qui s'y tenaient.¹¹⁵

Implanté dans un « quartier religieux », vraisemblablement sur terrain public, le *mithraeum* fait partie du paysage religieux de la cité. Si le culte se tient à l'abri

111. Will, 1970, p. 637, n. 18.

112. Will, 1970, p. 637 ; Zaccaria, 2001, p. 216 ; Clauss, 1992, pp. 150, 164 ; Szabó, 2015, pp. 412-413. *Contra* Selem, 1980, p. 161.

113. Sur l'autonomie cultuelle des esclaves vivant loin de leur maître, Amiri, 2021, pp. 253-330.

114. Clauss, 1992.

115. Gurlitt, 1900, p. 94. Les banquets occupaient une place importante dans le culte, comme en témoignent les nombreux restes retrouvés dans ou à proximité immédiate des *mithraea*. Différents exemples dans Bricault & Roy, 2021, pp. 409-440.

des regards, dans la petite chapelle vraisemblablement entourée d'une palissade, les dévots de Mithra n'en devaient pas moins être visibles et connus des habitants. Mithra et ses adeptes cohabitaient donc avec une série d'autres divinités et leurs dévots au sein du *uicus Fortunae*. Et mentionnons à ce propos que l'offrande d'un bassin dédié à Vulcain retrouvée dans le *mithraeum*, devant l'autel à Cautopatès, pourrait s'expliquer non par un déplacement de l'objet à une époque indéterminée mais par le caractère non exclusif du polythéisme : un dévot de la communauté aurait choisi d'y honorer ce dieu, voisin de leur chapelle.¹¹⁶

116. *CIL* III 14354, 35. Cf. Gurlitt, 1900, p. 94.

BIBLIOGRAPHIE

- Abramić, Michael (1925). *Poetovio. Führer durch die Denkmäler der römischen Stadt*. Ptuj : Druck und Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei in Wien.
- Abramić, Michael (1933). *Opaske o nekim spomenicima staroga Poetovija*. *Časopis za zgodovino in narodopisje*, 28, pp. 129-144.
- Amiri, Bassir (éd.) (2020). *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, dynamiques et interférences*. Besançon : Presses Universitaires Franche-Comté.
- Amiri, Bassir (2021). *Religion romaine et esclavage au Haut-Empire. Rome, Latium et Campanie*. Rome : École française de Rome.
- Aubert, Jean-Jacques (2012). *L'esclave en droit romain ou l'impossible réification de l'homme*. *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 10, pp. 19-25.
- Baratte, François (2021). *Le mithréum de Sidon*. In Bricault, Veymiers & Amoroso, 2021, pp. 171-176.
- Beck, Roger (1996). *The Mysteries of Mithras*. In Kloppenborg & Wilson, 1996, pp. 176-185.
- Beck, Roger (1998). *The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis*. *Journal of Roman Studies*, 88, pp. 115-128.
- Belayche, Nicole (2000). *Deae Suriae Sacrum*. La romanité des cultes "orientaux". *Revue historique*, 302.3, pp. 565-592.
- Belayche, Nicole (2011). *L'homme de Mithra*. In Belayche & Mastrocinque, 2011, pp. XIII-LXVIII.
- Belayche, Nicole (2021). *Coping with Images of Initiations in the Mithras Cult*. *Mythos*, 15, en ligne. URL : <http://journals.openedition.org/mythos/3029>.
- Belayche, Nicole (2022). *Les dévots latinophones de Mithra disaient-ils leurs 'mystères' – et si oui, comment ?* *Mnemosyne*, 75, pp. 629-655.
- Belayche, Nicole & Estienne, Sylvia (éds.) (2020). *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2016). *Dossier. Les 'mystères' : questionner une catégorie*. *Métis*, 14, pp. 7-132.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2021). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. *Religions in the Greco-Roman World*, 194. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole & Mastrocinque, Attilio (éds.) (2011). *Franz Cumont, Les mystères de Mithra*. Turin : Aragno.
- Beskow, Per (1980). *The Portorium and the Mysteries of Mithras*. *Journal of Mithraic Studies*, 3, pp. 1-18.
- Boffo, Laura (2017). *Conessioni mediterranee. Gli Orientali ad Aquileia*. In Fontana, 2017, pp. 85-97.
- Bonnet, Corinne & Van Haeperen, Françoise (éds.) (2006a). *Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain*. Turin : Aragno.

- Bonnet, Corinne & Van Haeperen, Françoise (2006b). Introduction historiographique. In Bonnet & Van Haeperen, 2006a, pp. XI-LXXIV.
- Bonnet, Corinne, Pirenne-Delforge, Vinciane & Praet, Danny (éds.) (2009). *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906-2006)*. Bruxelles & Rome : Institut Historique Belge de Rome.
- Bricault, Laurent & Dardenay, Alexandra (éds.) (2023). *Gods in the House. An Anthropological Approach to Ancient Divinities and Domestic Cults*. Turnhout : Brepols.
- Bricault, Laurent & Roy, Philippe (2021). *Les cultes de Mithra dans l'Empire romain*. Toulouse : Presse Universitaires de Toulouse.
- Bricault, Laurent, Veymiers, Richard & Amoroso, Nicolas (éds.) (2021). *Le mystère Mithra. Plongée au cœur d'un culte romain*. Mariemont : Musée royal de Mariemont.
- Brindle, Tom, Allen, Martyn, Durham, Emma & Smith, Alex (éds.) (2015). *TRAC 2014. Proceedings of the Twenty-Fourth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Which Took Place at The University of Reading 27-30 March 2014*. Oxford & Philadelphia : Oxbow Books.
- Buora, Maurizio (éd.) (2007). *Le Regioni di Aquileia e Spalato in Epoca Romana. Convegno Castello di Udine 4 aprile 2006*. Treviso : Fondazione Cassamarca.
- Burkert, Walter (1992). *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Paris : Les Belles Lettres.
- Campbell, LeRoy A. (1954-1955). Typology of Mithraic Tauroctones. *Berytus*, 11.1, pp. 1-60.
- Campos, Israel (2018). Panorámica historiográfica de los estudios sobre el Mitra védico, avéstico y romano. *Revista de Historiografía*, 29, pp. 297-311.
- Chalupa, Aleš (2016). The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations. The Current state of Affairs. *Religio*, 24.1, pp. 65-96.
- Clauss, Manfred (1990 [2000]). *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries* (trad. R. Gordon). New York : Routledge.
- Clauss, Manfred (1992). Cultores Mithrae. *Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*. Stuttgart : Steiner.
- Cumont, Franz (1900 [1902]). *Les mystères de Mithra*. Paris : Fontemoing.
- De Laet, Siegfried J. (1949). Portorium. *Étude sur l'organisation douanière chez les Romains, surtout à l'époque du Haut-Empire*. Brugge : De Tempel.
- Dumitrașcu, Sever, Moga, Vasile, Chiriac, Aurel & Șipoș, Sorin (éds.) (1995). *Din istoria Europei romane. From the History of the Roman Europe*. Oradea : Universitatea din Oradea.
- Fitz, Jenő (1983). Les deux C. Antonius Rufus. *Alba Regia*, 20, pp. 273-274.
- Fontana, Federica (éd.) (2017). *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo 40 anni dopo*. Antichità altoadriatiche, 86. Trieste : Editreg.
- Fontana, Federica & Murgia, Emanuela (éds.) (2014). Sacrum facere. *Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro*. Trieste : Edizioni Università di Trieste.
- Fontana, Federica & Murgia, Emanuela (éds.) (2019). Sacrum facere. *Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*. Trieste : Edizioni Università di Trieste.

- France, Jérôme (2017). *Finances publiques, intérêts privés dans le monde romain. Choix d'écrits*. Bordeaux : Ausonius.
- France, Jérôme & Nelis-Clément, Jocelyne (éds.) (2014a). *La statio. Archéologie d'un lieu de pouvoir dans l'empire romain*. Bordeaux : Ausonius.
- France, Jérôme & Nelis-Clément, Jocelyne (2014b). Tout en bas de l'empire. Les stations militaires et douanières, lieux de contrôle et de représentation du pouvoir. In France & Nelis-Clément, 2014a, pp. 117-245.
- Froehlich, Susanne (2014). Das Zollpersonal an den römischen Alpenstrassen nach *Aguntum* und *Virunum*. *Klio*, 96, pp. 67-92.
- Gordon, Richard (2012). Mithras. In *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24, col. 964-1009.
- Gordon, Richard (2019). The Cult of Mithras in Late Antiquity. Review of D. Walsh, *The Cult of Mithras in Late Antiquity. Development, Decline and Demise ca. A. D. 270-430*. *ARYS*, 17, pp. 461-475.
- Gordon, Richard (2021). Une brève histoire des études mithriaques. In Bricault, Veymiers & Amoroso, 2021, pp. 51-60.
- Gurlitt, Wilhelm (1899). Vorbericht über Ausgrabungen in Pettau. *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien*, 2.1, col. 87-102.
- Gurlitt, Wilhelm (1900). Ausgrabungen aus der Stätte der Römerstadt *Poetovio*. *Mitteilungen der K.K. Zentral-Kommission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und Historischen Denkmale*, 26, pp. 91-96.
- Hoët-van Cauwenberghe, Christine (éd.) (2022). *Au service de l'épigraphie romaine. SFER, 1995-2020. Vingt-cinq années d'engagement de la Société Française d'Épigraphie sur Rome et le monde romain*. Bordeaux : Ausonius.
- Horvat, Jana *et alii* (2003). *Poetovio*. Development and Topography. In Šašel Kos & Scherrer, 2003, pp. 153-189.
- Jerala, Maja (2011). The Topography of Ritual Monuments in *Poetovio*. In Lazar, 2011, pp. 75-86.
- Kloppenborg, John & Wilson, G. Stephen (éds.) (1996). *Voluntary Associations in the Ancient World*. Londres : Routledge.
- Kremer, Gabrielle, Nikoloska, Aleksandra & Vilogorac Brčić, Inga (éds.) (sous presse). *Contextualizing 'Oriental' Cults. New Light on the Evidence between the Danube and the Adriatic*.
- Lahe, Jaan (2019). *Mithras – Miθra – Mitra. Der römische Gott Mithras aus der Perspektive der vergleichenden Religionsgeschichte*. München : Zaphon.
- Lassère, Jean-Marie (2005). *Manuel d'épigraphie romaine*. Paris : Picard.
- Lazar, Irena (éd.) (2011). *Religion in Public and Private Sphere*. Koper : Univerza na Primorskem.
- Leber, Paul (1955). Aus dem römischen Kärnten. Q(uintus) Sabinus Veranus, Zollpächter in *Poetovio*. *Carinthia*, 1, pp. 201-203.

- Leitner, Friedrich W. (éd.) (2001). *Carinthia romana und die Römische Welt. Festschrift für Gernot Piccottini zum 60. Geburtstag*. Klagenfurt : Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.
- Lovenjak, Milan & Djurić, Bojan (2011). Katalog. In Vomer Gojkovič, Djurić, & Lovenjak, 2011, pp. 28-51.
- Magdič, Andrej (2016). The *Mithraea* of Ptuj. 100 Years on an Attempt at a Cultural Historical Interpretation of Their Presentation to the Public. *Varstvo Spomenikov. Journal for the Protection of Monuments*, 49, pp. 53-63.
- Maselli Scotti, Franca (2007). Presenze di culto mitraico nell'alto Adriatico. In Buora, 2007, pp. 81-106.
- Mastrocinque, Attilio (2017). *The Mysteries of Mithras*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- McCarty, Matthew, Egri, Mariana & Rustoiu, Aurel (2019). The Archaeology of Ancient Cult. From Foundation Deposits to Religion in Roman Mithraism. *Journal of Roman Archaeology*, 32, pp. 279-312.
- McCarty, Matthew & Egri, Mariana (éds.) (2020). *The Archaeology of Mithraism. New Finds and Approaches to Mithras-Worship*. Leuven : Peeters.
- Mirosavljevic, Vladimir, Rendic-Miocevic, Duje & Suic, Mate (éds.) (1970). *Adriatica praehistorica et antiqua. Miscellanea Gregorio Novak dicata*. Zabreb : Universitas studiorum Zagabiensis.
- Misic, Blanka (2015). Cognitive Theory and Religious Integration. The Case of the Poetovian *Mithraea*. In Brindle *et al.*, 2015, pp. 31-40.
- Murgia, Emanuela (2014). Del buon uso delle fonti nell'archeologia del sacro: il caso di "Mithra" ad *Aquileia*. In Fontana & Murgia, 2014, pp. 235-259.
- Murgia, Emanuela (2017). Il mitraismo nelle regioni alto adriatiche. In Fontana, 2017, pp. 147-160.
- Pflaum, Hans Georg (1960). *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain, I*. Paris : P. Geuthner.
- Piso, Ioan (2013). *Fasti Prouvinciae Daciae. II. Die ritterlichen Amtsträger*. Bonn : Habelt.
- Piso, Ioan & Varga, Rada (éds.) (2014). *Trajan und seine Städte*. Cluj-Napoca : Mega.
- Scheid, John (1998) [2017]. *La religion des Romains*. Paris : Armand Colin.
- Scheid, John (2020). Les cultes étrangers à Rome. Voisins ou ennemis ? In Belayche & Estienne, 2020, pp. 75-92.
- Selem, Petar (1980). *Les religions orientales dans la Pannonie romaine (partie Yougoslavie)*. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 85. Leyde : Brill.
- Szabó, Csaba (2015). The Cult of *Mithras* in *Apulum*. Communities and Individuals. In Zerbini, 2015, pp. 407-422.
- Szabó, Csaba (2022). *Roman Religion in the Danubian Provinces. Space Sacralisation and Religious Communication during the Principate (1st-3rd century AD)*. Oxford : Oxbow Books.
- Šašel Kos, Marjeta (2014). *Poetovio* before the Marcomannic Wars. From Legionary Camp to *Colonia Ulpia*. In Piso & Varga, 2014, pp. 139-165.

- Šašel Kos, Marijeta & Scherrer, Peter (éds.) (2003). *The Autonomous Towns of Noricum and Pannonia / Die autonomen Städte in Noricum und Pannonien*. Ljubljana : Narodni muzej Slovenije.
- Thomas, Edmund & Witschel, Christian (1992). Constructing Reconstruction. Claim and Reality of Roman Rebuilding Inscriptions from the Latin West. *Papers of the British School at Rome*, 60, pp. 135-177.
- Tóth, István (1977). Das lokale System der mithraischen Personifikationen im Gebiet von *Poetovio*. *Arheoloski vestnik*, 28, pp. 385-392.
- Tóth, István (1995). A *Dacia* 'Apostle' of the Cult of Mithras. In Dumitraşcu *et al.*, 1995, pp. 175-179.
- Turcan, Robert (1981) [2000]. *Mithra et le mithriacisme*. Paris : Les Belles Lettres.
- Van Haeperen, Françoise (2019). Au-delà du 'modèle missionnaire'. La topographie mithriaque d'Ostie. In Fontana & Murgia, 2019, pp. 81-103.
- Van Haeperen, Françoise (2020a). *Dieux et hommes à Ostie, port de Rome (III^e s. av. J.-C. - V^e s. apr. J.C.)*. Paris : CNRS Editions.
- Van Haeperen, Françoise (2020b). Personnel des douanes et mobilité religieuse dans les provinces danubiennes. In Amiri, 2020, pp. 167-184.
- Van Haeperen, Françoise (2022). Communautés honorant Mithra, à Rome et à Ostie. In Hoët-van Cauwenberghe, 2022, pp. 305-321.
- Van Haeperen, Françoise (2023). Honorer Mithra en contexte résidentiel. Réflexions à partir des exemples de Rome et d'Ostie. In Bricault & Dardenay, 2023, pp. 81-103.
- Van Haeperen, Françoise (sous presse). Cult of Mithras, Slaves, *Portorium* and *Salinae* in *Dacia*. In Kremer, Nikoloska, & Villogorac Brčić, sous presse.
- Vomer Gojkovič, Mojca (2001). Petovionski mitreji/Die Mithräen von *Poetovio*. In Vomer Gojkovič & Kolar, 2001, pp. 105-124.
- Vomer Gojkovič, Mojca (2018). *Mithrea in Poetovio and the New Discovery*. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 58.1-2, pp. 263-273.
- Vomer Gojkovič, Mojca (2021). Les mithréums de *Poetovio*. In Bricault, Veymiers & Amoroso, 2021, pp. 163-170.
- Vomer Gojkovič, Mojca, Djurić, Bojan & Lovenjak, Milan (éds.) (2011). *Prvi petovionski mitrej na Spodnji Hajdini*. Ptuj : Pokrajinski muzej Ptuj – Ormož.
- Vomer Gojkovič, Mojca & Kolar, Nataša (éds.) (2001). *Ptuj im Römischen Reich. Mithraskult und seine Zeit. Pokrajinski Muzej Ptuj, Mednarodno Znanstveno Srečanje. Internationales Symposium. International scientific symposium, Ptuj, 11.-15.* Ptuj : Pokrajinski Muzej Ptuj.
- Wiblé, François (2008). *Martigny-la-Romaine*. Martigny : Fondation Pierre Gianadda.
- Will, Ernest (1970). Les fidèles de Mithra à *Poetovio*. In Miroslavljevic, Rendic-Miocevic & Suic, 1970, pp. 633-638.
- Zaccaria, Claudio (1985). Testimonianze epigrafiche dei rapporti tra Aquileia e l'Illyrico in età imperiale romana. *Antichità Altoadriatiche*, 26, pp. 85-127.

- Zaccaria, Claudio (2001). La dedica a Mitra di un *vilicus* del *publicum portorii Illyrici* rinvenuta a Camporosso in Valcanale. In Leitner, 2001, pp. 207-217.
- Zaccaria, Claudio (2010). Dall'*Aquileiense portorium* al *publicum portorii Illyrici*. Revisione e aggiornamento della documentazione epigrafica. In Zerbini, 2010, pp. 53-78.
- Zerbini, Livio (éd.) (2010). *Roma e le province del Danubio*. Soveria Mannelli : Rubbettino Editore.
- Zerbini, Livio (éd.) (2015). *Culti e religiosità nelle province danubiane*. Bologna : I libri di Emil.

PORPHYRE SUR LE VÉGÉTARISME,
LES SACRIFICES ET L'ÂGE D'OR

PORPHYRY ON VEGETARIANISM,
SACRIFICES, AND THE GOLDEN AGE

ANDREI TIMOTIN

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES – PSL, LEM, PARIS
andrei.timotin@ephe.psl.eu

RÉSUMÉ

L'article examine la question du végétarisme dans le *De abstinence* de Porphyre et son rapport avec le θεωρητικὸς βίος et le refus du sacrifice sanglant. Ce refus est fondé sur une théologie originale du sacrifice, où Porphyre établit une correspondance précise entre la hiérarchie des formes de sacrifice et la hiérarchie des types de divinités, et où la *voερὰ θυσία* a pour objet le « premier

ABSTRACT

The article deals with the question of vegetarianism in Porphyry's *De abstinence* and its relation to the θεωρητικὸς βίος and the rejection of animal sacrifice. This refusal is based on an original theology of sacrifice, where Porphyry establishes a precise correspondence between the hierarchy of forms of sacrifice and the hierarchy of divine beings, and where the *voερὰ θυσία* has the "first

dieu », alors que le sacrifice traditionnel vise des divinités inférieures. La compatibilité entre le sacrifice traditionnel et la *voεpà θυσία* est légitimée par la reconstruction, empruntée à Théophraste, d'une évolution des formes sacrificielles, où le sacrifice sanglant est présenté comme une déviation du sacrifice végétal originaire. Le régime alimentaire végétal est également justifié par le recours à l'œuvre de Dicaéarque, biaisé par une lecture platonicienne du mythe hésiodique de l'âge d'or, dont Dicaéarque donne une interprétation historicisante.

god” as its object, whereas traditional sacrifice is aimed at inferior divine beings. The compatibility between traditional sacrifice and *voεpà θυσία* is legitimised by the reconstruction, borrowed from Theophrastus, of an evolution of sacrificial forms, in which animal sacrifice is presented as a deviation from the original vegetable sacrifice. The plant-based diet is also justified by recourse to the work of Dicaearchus, biased by a Platonic reading of the Hesiodic myth of the Golden Age, of which Dicaearchus gives a historicising interpretation.

MOTS CLÉS

Âge d'or ; Hiérarchie ; Platonisme ; Porphyre ; Sacrifice ; Végétarisme.

KEYWORDS

Golden Age; Hierarchy; Platonism; Porphyry; Sacrifice; Vegetarianism.

Fecha de recepción: 30/04/2023

Fecha de aceptación: 08/04/2024

LE VÉGÉTARISME ÉTAIT UN PHÉNOMÈNE MINORITAIRE en Grèce ancienne, et il est resté ainsi dans l'Empire romain jusqu'à la fin de l'Antiquité.¹ Le refus de la consommation de viande ou « l'abstinence des êtres animés » (ἡ ἀποχή τῶν ἐμψύχων) – les Grecs n'ont pas de mot spécifique pour désigner le régime végétarien – est en effet très peu représenté dans la vie quotidienne et quasiment absent de la mythologie et des cultes officiels. Son apparition est, en général, associée à l'orphisme et au pythagorisme, ainsi qu'à la figure d'Empédocle, souvent évoquée dans ce contexte en compagnie de celle de Pythagore.² Théophraste, péripatéticien du IV^e siècle avant notre ère, lui réserve une place dans son traité sur la piété,³ mais il semble être un cas exceptionnel. La situation a pu changer dans les siècles suivants : Clodius de Naples, auteur dont on ne sait pratiquement rien, si ce n'est qu'il vécut probablement au I^{er} siècle avant notre ère, écrivit un ouvrage pour combattre les végétariens en utilisant des extraits d'Héraclide Pontique (IV^e siècle avant notre ère),⁴ ouvrage que Porphyre tiendra en piètre

1. Un bon répertoire des sources antiques a été dressé et examiné par Haussleiter, 1935. Plus récemment, le sujet a suscité un intérêt croissant : Borgeaud, 2004 ; Martins, 2018 et 2019 ; Kovacs, 2022.

2. Voir Haussleiter, 1935, pp. 79-163 ; Detienne, 1970 (article repris, sous une forme légèrement différente, dans Detienne, 1972, pp. 78-113) ; Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. 9-10 et 1979, pp. 9-16 ; Tsekourakis, 1986 ; Sorabji, 1993, pp. 172-175 ; Scott Rundin, 1998 ; Zieske, 2012 ; Bernabé, 2019 ; Macris, 2023.

3. Pötscher, 1964. Voir Haussleiter, 1935, pp. 237-245 ; Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 17-29 ; Obbink, 1988 ; Sorabji, 1993, pp. 175-178 ; Bruit Zaidman, 2001, pp. 195-200 ; Fortenbaugh, 2003b.

4. Voir Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. 25-30 ; Martins, 2018, pp. 19-69, avec l'édition des fragments, pp. 52-65. Pour la dépendance de Clodius de Naples par rapport à Héraclide Pontique, voir Porph., *De abst.* I 26, 4.

estime, mais qui montre au moins que le phénomène était suffisamment connu pour mériter d'être combattu. À Rome, au début de notre ère, il existait des cercles philosophiques d'inspiration pythagoricienne qui professaient le végétarisme.⁵ Sénèque, dans sa jeunesse, fut séduit par l'un d'entre eux et renonça pour un temps à la nourriture carnée jusqu'à ce que son père ne le persuade de revenir au régime ordinaire par hostilité à l'égard de la *superstitio* et par mépris pour la philosophie.⁶ Le phénomène continuait en effet à avoir un caractère exceptionnel et était perçu comme étranger aux mœurs romaines. Cependant, vers la fin du I^{er} siècle, les défenseurs du végétarisme trouvent un allié redoutable en Plutarque, auteur d'un traité Περὶ σαρκοφαγίας (*De esu carnium*),⁷ qui ne nous est pas parvenu dans son intégralité. Deux siècles plus tard, Porphyre, avec son ample Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (*De abstinentia*),⁸ représente certainement le principal et le dernier théoricien du végétarisme dans l'Antiquité.⁹

Le *De abstinentia* a été rédigé probablement aux alentours de 270, après la mort de Plotin, lorsque Porphyre séjournait en Sicile, à Lilybée (aujourd'hui Marsala).¹⁰ Le traité vise à persuader un certain Firmus Castricius de s'abstenir de consommer de la viande (*De abst.* I 1-3). Il s'agit d'un membre distingué de l'école de Plotin à Rome (Porph., *V. Plot.* 2 et 7), qui manifestait de la vénération pour son maître et auquel Porphyre était particulièrement attaché. Le début du traité présente Castricius comme ayant « condamné la nourriture non carnée (τῆς ἀσάρκου... τροφῆς) pour retourner à la pâture carnée (τὴν ἔνσάρκον) » (*De abst.* I 1, 1), et ayant ainsi trahi « les

5. Voir Freyburger 2016 et 2020.

6. Sen., *Ad Luc.* 108, 17-22, en particulier § 22.

7. Cherniss & Helmbold, 1957 ; Pradeau, 2024. Certains arguments développés dans ce traité se retrouvent aussi dans deux ouvrages que Plutarque a consacrés aux animaux : *De soll. anim.* et *Bruta anim. rat.* Sur ses arguments en faveur du végétarisme, voir Tsekourakis, 1987 ; Newmyer, 2006.

8. Bouffartigue & Patillon, 1977 et 1979 ; Patillon, Segonds & Brisson, 1995. Sauf mention contraire, les traductions du *De abstinentia* sont empruntées à cette édition.

9. Son plaidoyer en faveur du végétarisme a été examiné, dans des perspectives différentes, par Haussleiter, 1935, pp. 316-337 ; Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. LXI-LXVIII et 3-41 ; Martins, 2018 ; Kovacs, 2022, pp. 101-147.

10. Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. XVIII-XIX : « En effet Porphyre écrit de loin [*De abst.* I 1, 1], et nous savons qu'au moment de la mort de Plotin, Porphyre est en Sicile et Castricius à Rome [*V. Plot.* 2, 33] [...]. De plus, il apparaît que Castricius a autrefois pratiqué l'abstinence et qu'il vient de l'abandonner. On est tenté de relier ce revirement à une crise qui aurait pu suivre la mort du maître survenue, comme on l'a vu, en 270. Par ailleurs, l'intervention de Porphyre auprès de Castricius a le caractère d'un acte d'autorité. Il semble être tenu au courant, plus ou moins régulièrement, des activités des membres de l'école, et dans le cas de Castricius il juge de son rôle d'intervenir. Ainsi Porphyre fait-il un peu figure de chef d'école, ce qui nous confirme dans l'idée que la date du traité doit être postérieure à 270. Mais d'assez peu sans doute ». Cf. Clark, 2000, p. 7 « *The favoured (but still unprovable) dating is soon after Plotinus' terminal illness and death in 268-70, while Porphyry was still in Sicily* ».

lois ancestrales de la philosophie (τῶν πατρίων... φιλοσοφίας νόμων) » (I 2, 3). L'objectif de Porphyre est donc de ramener son ami à son ancienne conduite en lui présentant les raisons de s'abstenir de manger de la chair. Les motivations de la défection de Castricius nous sont inconnues. Jean Bouffartigue et Michel Patillon supposaient que certaines doctrines gnostiques ont pu jouer un rôle dans son « apostasie ». ¹¹ Si le traité a été rédigé effectivement après la mort de Plotin et la dissolution de son école, il est cependant plus facile de penser que Castricius, membre de la haute société romaine, était simplement revenu, à l'instar de Sénèque, au *mos Romanorum*.

1. LE VÉGÉTARISME ET LE ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ

L'abandon du végétarisme est associé, dès le début du traité, à une défection philosophique. En adoptant le régime carné, Castricius est, en effet, censé avoir renoncé à la fois à la tempérance (σωφροσύνη), qui définit la conduite du philosophe, et à la piété (εὐλαβεία) à l'égard des maîtres qu'ils vénéraient : « Ayant appris de mes visiteurs, mon cher Firmus, que tu avais condamné la nourriture non carnée pour retourner à la pâture carnée, tout d'abord je ne l'ai pas cru, m'attachant à ta σωφροσύνη aussi bien qu'à l'εὐλαβεία que nous portions à ceux qui nous ont donné l'exemple de ce genre de vie, ces hommes qui se signalent à la fois par leur ancienneté et leur respect de Dieu » (*De abst.* I 1, 1). Dans ces hommes-là on peut reconnaître Pythagore et Empédocle, dont Castricius est censé avoir été « l'adepte zélé » (I 3, 3) ; Porphyre est l'auteur d'une *Vie de Pythagore*, figure à laquelle le refus de la nourriture carnée est couramment associé à l'époque impériale. ¹² Le lien profond entre le végétarisme, la tempérance et la piété est encore souligné dans la conclusion des deux premiers livres du traité, où le régime végétarien est étroitement lié au θεωρητικὸς βίος. ¹³

11. Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. XXIII-XXIV.

12. Voir Plut., *De esu carn.* I 993 a-c ; Porph., *De abst.* II 28, 2. Dans *V. Pyth.* 39, Porphyre rapporte, en effet, la tradition selon laquelle parmi les recommandations formulées par Pythagore se rangeait celle de ne pas détruire les plantes comestibles et qui portent des fruits et les animaux qui ne sont pas nuisibles à l'espèce humaine. Jamblique, dans *V. Pyth.* 99, reprend cette tradition dont Plutarque fait état également dans *De soll. anim.* 964e-f. Sur le végétarisme des pythagoriciens, voir Macris, 2023, pp. 153-157, et les références réunies dans Macris, 2018, pp. 838-839. Leur régime végétarien est souvent associé dans la doxographie au refus du sacrifice sanglant, mais sur ce point les opinions ne font pas l'unanimité ; voir Detienne, 1970 et les deux contributions de Macris citées ci-dessus.

13. Porph., *De abst.* III 1, 1 : « Se nourrir d'êtres animés ne favorise pas la tempérance (σωφροσύνη) et la frugalité (λιτότητα), ni la piété (εὐσέβειαν), ces puissants soutiens de la vie contemplative (θεωρητικὸν... βίον), mais les contrarie plutôt, Firmus Castricius, ainsi que l'ont démontré nos deux premiers livres ».

En raison même de ce lien, le régime végétarien ne peut concerner, selon Porphyre, qu'une minorité, étant l'expression d'une ascèse physique et intellectuelle qui définit le mode de vie du philosophe véritable, qui pratique la vie contemplative (θεωρητικός βίος).¹⁴ Il ne concerne pas la plupart des hommes, engagés dans la vie pratique.

« Tout d'abord il faut savoir que les conseils délivrés par mon traité ne concernent pas n'importe quelle existence humaine (οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων). Ils ne concerneront ni ceux qui exercent des métiers manuels, ni les athlètes, ni les soldats, ni les marins, ni les orateurs, ni ceux qui ont embrassé la carrière des affaires. Ils concerneront l'homme qui a réfléchi sur ce qu'il est, sur son origine, sur le but qu'il doit s'efforcer d'atteindre, et qui a adopté, dans sa nourriture comme dans les autres domaines, des principes distincts de ceux qui régissent les autres genres d'existence » (Porph., *De abst.* I 27, 1).

Le régime de vie qui caractérise le θεωρητικός βίος ne se limite pas à l'adoption d'une conduite alimentaire ; cette dernière s'inscrit en effet dans un ensemble de pratiques ascétiques : nourriture légère, abstinence de l'alcool, une chambre sobre, une certaine discipline mentale.¹⁵ Il ne s'agit donc pas simplement du refus de manger de la viande, mais, de manière plus générale, de l'adoption d'un style de vie austère, où tout ce qui est accessoire est supprimé.

En adoptant un tel mode de vie, le philosophe qui suit le θεωρητικός βίος se situe, de propos délibéré, à l'écart de la foule. Il s'isole de la société et s'efforce de vivre non selon la loi de la cité, la loi écrite « destinée aux πολλοί », mais selon la loi « non écrite et divine » (ἄγραφον καὶ θεῖον). La raison en est que les lois des cités visent les besoins de la foule, et non les exigences de la vie contemplative, « la vie selon la nature » (ζωὴ κατὰ φύσιν), et non « la vie selon l'intellect » (ζωὴ κατὰ νοῦν) :

« Dans ces conditions, si dans les cités les législateurs avaient défini les usages légaux dans le souci d'élever les hommes à la vie contemplative (θεωρητικὸν... βίον) et à la vie selon l'intellect (ζωὴν... κατὰ νοῦν), il faudrait naturellement leur obéir, et même accepter les concessions faites dans le domaine de la nourriture. Mais ils n'ont en vue que la vie selon la nature (κατὰ φύσιν), la vie dite moyenne (μέσον), et ils établissent

14. Tous les philosophes ne pratiquent pas le θεωρητικός βίος ; c'est ce que semble pouvoir être déduit des passages comme Porph., *De abst.* II 35, 1 : « En fait, c'est ce que beaucoup hésitent à faire, même parmi ceux qui ont choisi l'exercice de la philosophie (πολλοὶ τῶν φιλοσοφεῖν ἐσπουδακότων) ».

15. Porph., *De abst.* I 27, 4 : « Au second, au contraire, il faut conseiller de ne boire ni alcool ni vin, d'avoir une nourriture légère et tendant vers le jeûne, une maison lumineuse, pleine d'un air léger et ouverte aux souffles du vent, la volonté de soulever sans relâche en lui-même les pensées et les soucis, un lit qu'on fera simple et sec ».

des lois que même la multitude (οἱ πολλοί) est prête à accepter, elle pour qui les choses extérieures, et aussi les choses corporelles, sont à considérer comme les seuls biens ou les seuls maux. Dès lors comment oserait-on, en alléguant leur loi, réduire à néant une vie qui est supérieure à toute loi écrite (γραπτοῦ) destinée à la multitude (πρὸς τοὺς πολλούς), puisqu'avant tout elle veut observer la loi non écrite et divine (ἄγραφον καὶ θεῖον) ? » (Porph., *De abst.* I 28, 3-4).

Ce passage montre clairement que le θεωρητικὸς βίος ne peut, par principe, être régi par la même loi que le mode de vie de la majorité ; il obéit, selon Porphyre, à une loi supérieure, divine, qui est supérieure aux lois écrites qui régissent la vie des cités.

2. HIÉRARCHIE DES SACRIFICES ET HIÉRARCHIE THÉOLOGIQUE

Cette séparation du philosophe de la vie de la cité et de la loi civique entraîne, pour Porphyre, une conséquence particulière et importante, étroitement liée au mode de vie contemplatif et au régime alimentaire qui lui est associé : le refus du sacrifice sanglant,¹⁶ question à laquelle il consacre l'ensemble du deuxième livre.¹⁷ Aux yeux du philosophe, les sacrifices sanglants sont en effet inutiles : d'une part, ils entraînent une opinion erronée sur les dieux, en faisant croire qu'on peut ainsi facilement racheter ses fautes ; d'autre part, ils incitent à l'intempérance et à l'injustice :

« Ceux qui ont introduit le faste dans les sacrifices ignorent quel essaim de maux ils ont introduit avec lui : la superstition (δεισιδαιμονίαν), la mollesse (τρυφήν), la croyance que l'on peut corrompre la divinité et réparer par des sacrifices sa propre injustice. [...] Et si un jeune homme pense que les dieux trouvent leur plaisir dans les offrandes fastueuses et, comme on dit, dans les festins des bœufs et d'autres animaux, quand pourra-t-il avoir la volonté d'observer la tempérance (σωφρονήσειεν) ? Et s'il considère qu'il fait plaisir aux dieux en sacrifiant ainsi, ne pensera-t-il pas qu'il lui est loisible de commettre l'injustice s'il a l'intention de racheter sa faute par des sacrifices ? Mais s'il est convaincu que les dieux n'ont pas besoin de cela, qu'ils ne regardent qu'à la manière d'être (ἦθος) de ceux qui viennent à eux et qu'ils voient le sacrifice le plus précieux dans les opinions droites à leur sujet et au sujet de la réalité, comment pourrait-il alors ne pas être tempérant (σώφρων), saint (ὅσιος) et juste (δίκαιος) ? » (Porph., *De abst.* II 60, 1 et 3-4).

16. Sur la critique du sacrifice sanglant dans l'Antiquité, voir Sfameni Gasparro, 1987 et 1989 ; Camplani & Zambon, 2002 ; Gilhus, 2006, pp. 138-160 ; Alt, 2008 ; Belayche, 2009.

17. Le lien entre le refus du sacrifice sanglant et le végétarisme est affirmé dans le préambule du livre II : Porph., *De abst.* II 1-4. Comme pour le régime végétarien, Porphyre admet bien que ce refus ne concerne pas les πολλοί et le subordonne à l'impératif de ne pas consommer de la chair (II 2, 1).

Le philosophe, qui s'efforce d'être σώφρων et δίκαιος, veille à avoir des opinions justes à l'égard de la divinité et à ne pas commettre d'injustice. Or les sacrifices d'animaux favorisent précisément la conduite contraire : ils incitent, d'une part, à la δεισιδαιμονία, en nous faisant croire que les dieux se laissent corrompre et que l'on peut ainsi racheter nos injustices ;¹⁸ d'autre part, ils encouragent un comportement injuste à l'égard des animaux, qui sont tués et consommés sans que cela soit nécessaire.¹⁹ En réalité, affirme Porphyre, les dieux n'ont aucunement besoin de tels sacrifices ; ce à quoi ils prêtent attention est le caractère (ἦθος) de celui qui s'approche d'eux, sa tempérance, sa piété et sa justice (II 60, 4).

De la conception selon laquelle les dieux n'ont pas besoin de sacrifices d'animaux découle directement l'idée que ces sacrifices ne visent pas les dieux et que leur institution ne relève pas de leur initiative. Les responsables et les destinataires de tels sacrifices sont en effet, selon Porphyre, des δαίμονες malfaisants (κακοεργοί), soumis aux passions et vivant à proximité de la terre : « Ce sont eux qui prennent plaisir 'aux libations et à l'odeur des viandes' [Il. IX 500], dont s'engraisse la partie pneumatique de leur être. Car cette partie vit des vapeurs et des exhalaisons, d'une vie diverse nourrie d'effluves divers ; elle tire sa force des fumets qui montent du sang et des chairs brûlés » (*De abst.* II 42, 3). Ces δαίμονες sont des âmes dominées par la partie pneumatique – cette dernière est bien maîtrisée, en revanche, chez les δαίμονες ἀγαθοί (II 38, 2) – et, de ce fait, accessibles à la colère et à toute sorte de passions.²⁰ La fumée des sacrifices nourrit la partie inférieure de leurs âmes, c'est pourquoi ces δαίμονες malveillants y viennent prendre leur part.²¹

18. Le même type d'argument était dirigé, depuis Platon (*Leg.* X 885d), contre les prières de demande ; voir Timotin, 2017a, pp. 29-30, 85-86 et *passim*.

19. La même idée se retrouve chez Plut., *De esu carn.* I 993e-994a et II 998c ; *De soll. anim.* 959d-e ; 964d.

20. Sur la distinction entre les deux catégories de δαίμονες dans *De abst.*, voir Timotin, 2012, pp. 208-215. Elle est déjà attestée chez Plut., *De def. orac.* 417b, qui développe une conception de Xenocr., fr. 24 Heinze = fr. 227 Isnardi Parente.

21. La conception selon laquelle la fumée des victimes immolées est destinée aux δαίμονες mauvais a des parallèles dans la littérature chrétienne, en particulier chez Clem. Al., *Protr.* II 41, 3 ; III 42, 1 et Orig., *C. Cels.* VIII 60, 7-9. Voir aussi Porph., *Ad Aneb.* fr. 69 Saffrey - Segonds [= Eus., *Praep. ev.* V 10, 2]. L'idée selon laquelle ce sont les δαίμονες qui font que la fumée des sacrifices et les prières qui les accompagnent s'élèvent vers les dieux, remonte pourtant au *Banquet* de Platon, dans le passage classique (202d) qui fournit la définition de la notion de δαίμων et de sa fonction comme médiateur religieux entre les hommes et les dieux.

Il est évident que le philosophe évitera d'entrer en contact avec de tels êtres impurs et, par conséquent, d'user des sacrifices qui les nourrissent et les attirent vers lui ; « il s'efforcera au contraire de purifier son âme par tous les moyens » (II 43, 1). Si de tels sacrifices propitiatoires ou expiatoires sont cependant exigés par les lois sacrées des cités, le philosophe n'en usera pas : « Et si, pour les cités, c'est une chose nécessaire que de tenter de les apaiser (ἀπομειλίττεσθαι), cela ne nous concerne pas. Chez elles en effet la richesse ainsi que les avantages extérieurs et corporels sont considérés comme des biens et leurs contraires comme des maux ; quant à l'âme, elle est le dernier de leurs soucis » (II 43, 2).

La tension entre le θεωρητικός βίος et les lois de la cité est explicite.²² C'est précisément pour cette raison que Porphyre, conscient des conséquences politiques dangereuses d'une telle conception, prend la précaution de préciser : « Je ne viens pas abolir les lois en vigueur dans chaque cité. Mon propos n'est pas de parler politique (περὶ πολιτείας). Du reste, les lois régissant notre état permettent d'honorer (γεραίρειν) les dieux au moyen de choses très simples et dépourvues d'âme (διὰ τῶν λιποτάτων καὶ ἀψύχων). Dans ces conditions, en choisissant l'offrande la plus simple (τὸ λιτότατον), nous sacrifierons (θύσομεν) conformément à la loi de la cité (νόμῳ πόλεως), et en même temps nous nous efforcerons (σπουδάσομεν) pour nous-mêmes d'offrir le sacrifice tel qu'il doit être (προσήκουσαν) ».²³ Le propos est clair : la critique du sacrifice sanglant ne vise pas à remettre en question le culte civique tel qu'il est pratiqué selon les lois

22. La tension entre le culte philosophique et le culte civique dans *De abst.* est bien mise en évidence dans Camplani & Zambon, 2002, pp. 72-74 : « *Un secondo problema nasce dal fatto che non è chiaro in che rapporto si trovi il filosofo con il culto cittadino, se gli sia superiore o se vi si debba assoggettare. Porfirio ha un vivo senso della responsabilità politica del filosofo: accusa i cristiani di tradire le leggi religiose della patria, esorta sua moglie a rispettarle scrupolosamente, ha forse collaborato nella preparazione della persecuzione di Diocleziano. Allo stesso tempo, però, dichiara che il filosofo obbedisce ad una legge superiore a quella dei suoi concittadini e che quest'ultima – fatta per uomini che considerano come bene o male solo le realtà materiali – non lo vincola più. Il filosofo fa una scelta di vita che lo estranea da tutti gli altri uomini e talora lo contrappone ad essi* ».

23. Porph., *De abst.* II 33, 1. La nécessité d'honorer les dieux en accord avec les lois de la cité est soulignée également dans Porph., *De abst.* II 61, 1 : « Mais si pour les dieux la meilleure consécration est celle d'un intellect pur et d'une âme impassible, il est également approprié de leur offrir une part des autres biens, avec mesure certes, mais sans négligence et du fond du cœur » ; *Ad Marc.* 18 : « Voici en effet le principal fruit de la piété (εὐσεβεία) : honorer la divinité selon les traditions paternelles (κατὰ τὰ πάτρια). Non qu'elle en ait besoin, mais parce que sa dignité admirable et bienheureuse (εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος) nous appelle à la vénérer » (les traductions d'*Ad Marc.* sont celles de Pradeau). Voir Busine, 2009 ; Timotin, 2012, p. 210 ; Pradeau, 2023, pp. 99-100 (note *ad loc.*).

de la cité.²⁴ Si ces dernières le permettent, le philosophe va apporter comme offrande des « choses très simples et dépourvues d'âme », c'est-à-dire, par exemple, des céréales et des fruits, sans trahir ainsi ses convictions ; si des sacrifices d'animaux sont exigés, il se gardera au moins d'en consommer la viande.²⁵ En même temps, tout en accomplissant les rites traditionnels en accord avec les lois de la cité, le philosophe qui adopte le *θεωρητικὸς βίος* pratique un culte supérieur, de nature intellectuelle.²⁶

Il est significatif que ce culte, qui a peu de choses en commun avec le culte civique, est néanmoins défini par un lexique relevant du sacrifice traditionnel, resémantisé de manière qu'il puisse désigner des opérations intellectuelles très différentes des pratiques sacrificielles traditionnelles. Leur destinataire est, lui aussi, différent, car ce nouveau type de culte ne s'adresse pas aux mêmes divinités que le culte traditionnel. C'est la conclusion qui se dégage du passage suivant, dont l'importance pour la théorie porphyrienne du sacrifice a plusieurs fois été soulignée :²⁷

« Nous ferons donc, nous aussi, des sacrifices. Mais nous ferons, ainsi qu'il convient, des sacrifices différents dans la mesure où nous les offrirons à des puissances différentes. Au dieu suprême (θεῶ τῶ ἐπὶ πᾶσι), comme l'a dit un sage,²⁸ nous n'offrirons rien de ce qui est sensible (μηδὲν τῶν αἰσθητῶν), ni en holocauste, ni en parole. En effet il n'y a rien

24. La compatibilité entre le culte civique et la piété philosophique dans *De abst.* est soulignée par Bruit Zaidman, 2001, pp. 201-209 ; voir aussi les remarques justes de Belayche, 2009, pp. 176-177, qui replace Porphyre dans un contexte intellectuel plus large, où sa critique du sacrifice sanglant apparaît comme moins radicale que celle de Lucien, dans le *De sacrificiis*.

25. Porph., *De abst.* II 2, 1-2 : « Tout d'abord, j'affirme que le fait de tuer les animaux n'entraîne pas inéluctablement la nécessité de les manger. Et qui concède l'un des deux points – je veux dire l'immolation (τὸ σφάττειν) – n'admet pas forcément du même coup la consommation (...). S'il convient, pour des raisons connues et inconnues des hommes, de sacrifier des êtres animés en offrandes aux dieux, aux δαίμονες ou à certaines puissances, cela n'oblige pas nécessairement à dévorer ces animaux » ; cf. Porph., *De abst.* II 44, 1-2.

26. Voir aussi Porph., *Ad Marc.* 23 : « Si en effet la divinité se réjouit des libations et des sacrifices, et qu'elle se laisse persuader, alors il ne serait pas juste qu'elle exige de tous la même contribution alors que tous n'ont pas reçu la même fortune. Mais si la divinité ne se réjouit pas moins, ou même qu'elle se réjouit seulement de la pureté dans la pensée (καθαρεύειν τὴν διάνοιαν), que peuvent acquérir tous ceux qui en ont l'intention, comment n'en aurait-elle pas le droit ? Et si enfin la divinité se plaît à ces deux sortes de célébration, il faut l'honorer, par des victimes qui sont dans nos moyens (ἱερείος μὲν κατὰ δύναμιν) et par la pensée au-delà même de nos moyens (διανοίᾳ δὲ ὑπὲρ δύναμιν) ».

27. Voir Sfameni Gasparro, 1989, pp. 474-479 ; Camplani & Zambon, 2002, pp. 66-67 ; Toulouse, 2005, p. 235 ; Rives, 2011, pp. 188-189 et 196-197 ; Timotin, 2012, pp. 209-211 ; Timotin, 2017a, pp. 155-160.

28. Il s'agit, en toute probabilité, d'Apollonios de Tyane, auteur présumé d'un *Περὶ θησιῶν* auquel Porphyre semble emprunter l'idée du culte silencieux consacré au dieu suprême, comme le montre un passage d'Eusèbe de Césarée (*Praep. ev.* IV 11-13), qui met en parallèle des passages, reproduits *in extenso*, des deux textes ; voir Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 30-34.

de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix (λόγος... κατὰ φωνήν) ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur (ὁ ἔνδον) lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur (διὰ σιγῆς καθαρᾶς) et de pures pensées le concernant (τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν). Il faut donc nous unir (συναφθέντας) au dieu, nous rendre semblables (ὁμοιωθέντας) à lui et lui offrir notre propre élévation (ἀναγωγή) comme un sacrifice sacré (θυσίαν ἱεράν), car elle est à la fois notre hymne (ὕμνος) et notre salut (σωτηρίαν). Or ce sacrifice s'accomplit dans l'impassibilité (ἀπαθεία) de l'âme et la contemplation (θεωρία) de Dieu.

Pour les rejets du dieu suprême (τοῖς δὲ αὐτοῦ ἐκγόνοις) – les dieux intelligibles (νοητοῖς θεοῖς) – il faut ajouter l'hymne de la raison (ἐκ τοῦ λόγου ὕμνωδιαν). Car le sacrifice est la consécration à chaque divinité d'une part de ses dons, de ce par quoi elle nourrit notre essence et la maintient dans l'être. De même donc qu'un paysan consacre une part de ses épis et de ses fruits, de même nous consacrerons aux dieux les belles pensées que nous avons à leur sujet (ἐννοιῶν τῶν περὶ αὐτῶν καλῶν) ; nous leur rendrons grâce pour les objets qu'ils ont accordé à notre contemplation (θεωρία), et nous les remercierons de nous dispenser la vraie nourriture en nous permettant de les contempler, eux qui sont avec nous, qui se manifestent et qui brillent pour notre salut » (Porph. *De abst.* II 34, 1-5).

Ce passage important expose une hiérarchie des formes de sacrifice à laquelle correspond une hiérarchie des types de divinités auxquelles les sacrifices sont consacrés. À la divinité suprême (ὁ θεὸς ἐπὶ πᾶσι) convient ainsi le « sacrifice intellectuel » (νοερὰ θυσία) : l'ἀναγωγή de la pensée et la contemplation (θεωρία) silencieuse du dieu.²⁹ La formule ὁ θεὸς ἐπὶ πᾶσι – caractéristique pour Porphyre – désigne, selon une conception qui est pré-plotinienne,³⁰ le « dieu premier » (ὁ πρῶτος θεός, II 37, 1), le « père de tous les êtres » (ὁ πάντων πατήρ, I 57, 3), qui se trouve « au-dessus de la nature incorporelle » (ὑπὲρ τὴν ἀσώματον φύσιν, I 57, 2), c'est-à-dire au-dessus du « monde intelligible » (ὁ νοητὸς κόσμος, *Sent.* 33).

Au niveau du νοητὸς κόσμος se trouvent les « dieux intelligibles » (νοητοὶ θεοί), les « rejets » (ἔκγονοι) du dieu suprême, que Porphyre n'évoque nulle part ailleurs dans les œuvres qui nous sont parvenues. À ce niveau de la hiérarchie théologique correspond l'usage du λόγος pour chanter et remercier les dieux pour le don le plus précieux qu'ils nous ont donné : la possibilité de les contempler. Destiné à des divini-

29. Cf. Porph., *Ad Marc.* 16 : « Tu honoreras le dieu de la meilleure façon (τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν), à chaque fois que tu assimileras ta pensée au dieu (ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσῃ) ».

30. Voir Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. XXXIX-XL, qui soulignent que la théologie du *De abst.* est très différente de celle que Porphyre assumera plus tard, et qui a été étudiée par Hadot, 1966.

tés intelligibles, cet hymne doit avoir un caractère purement intellectuel ; il s'agit des ἔννοια justes sur la nature des dieux.

Le dieu suprême et les dieux intelligibles représentent, dans la hiérarchie théologique, les deux catégories de divinités que le philosophe honore d'une manière qui est conforme à son mode de vie. Ce culte, différent du culte traditionnel, est pourtant décrit avec le lexique de ce dernier et en préservant sa structure. La notion traditionnelle de θυσία, qui peut désigner globalement toute forme de sacrifice, sanglant et végétal à la fois,³¹ est employée, en effet, dans un sens nouveau, pour désigner une offrande purement intellectuelle, à savoir l'acte de la contemplation (θεωρία) de la divinité,³² tout en conservant la structure du sacrifice traditionnel : « car le sacrifice est la consécration à chaque divinité d'une part de ses dons. (...) de même donc qu'un paysan consacre une part de ses épis et de ses fruits, de même nous consacrerons aux dieux les belles pensées que nous avons à leur sujet ». La notion de ὕμνος subit dans ce contexte le même type de transformation.³³

Ces formes nouvelles de sacrifice et d'hymne visent des divinités différentes de celles du panthéon traditionnel. Le philosophe, en parallèle avec la νοερά θυσία, pratique également des sacrifices destinés aux dieux situés à des registres inférieurs de la hiérarchie théologique, c'est-à-dire aux « dieux qui sont à l'intérieur du ciel » (θεοῖς τοῖς ἐντὸς οὐρανοῦ, II 36, 3), disposés dans un ordre fidèle à la théologie du *Timée* (*De abst.* II 36-37) : d'abord les dieux visibles, à savoir les astres (le soleil, la lune, etc.), ensuite les dieux invisibles, c'est-à-dire les dieux de la tradition, « que Platon a indistinctement appelés δαίμονες [*Tim.* 40d] » (II 37, 4).

Aux premiers – « au premier rang desquels il faut placer le soleil et en second lieu la lune » (II 36, 3) – il ne faut sacrifier aucun être animé mais se limiter à des offrandes végétales : « à la farine, au miel, aux fruits, aux fleurs et aux autres produits de la terre » (II 36, 4 ; cf. II 37, 3). Il s'agit d'une prescription pythagoricienne.³⁴ Les dieux du pan-

31. Voir Casabona, 1966, pp. 126-139, en particulier p. 127 : « Comme θύω, θυσία s'applique à des offrandes de toute nature, et de même que c'est l'objet du verbe qui précise le mode d'offrande, de même, avec le substantif, c'est le génitif adnominal, ou le plus souvent le contexte seul », et la conclusion, p. 138 : « on peut voir, enfin, par tous les exemples qui ont été fournis, qu'à l'époque classique, θυσία ne concerne que la cérémonie ou l'acte du sacrifice, jamais la chose offerte ».

32. Sur la formule νοερά θυσία chez Porphyre et dans le contexte philosophique et religieux de l'époque, voir Camplani & Zambon, 2002, pp. 74-83 ; Toulouse, 2005, pp. 333-335.

33. Voir sur ce point Timotin 2017a, pp. 156-158, 241-243 et 250-251.

34. Porph., *De abst.* II 36, 3-4 : « Maintenant, en l'honneur des dieux qui sont à l'intérieur du ciel – les errants comme les fixes – au premier rang desquels il faut placer le soleil et en second lieu la lune, nous devons d'abord allumer le feu qui leur est apparenté » (πῦρ... ξυγγενές), puis faire ce que dit le théologien [*i.e.* Pythagore, cf. II 36, 1]. Or il dit de ne sacrifier aucun être animé, mais de se limiter, dans les

théon traditionnel, assimilés aux δαίμονες – sur la base d'un collage entre *Tim.* 40 d et *Symp.* 202 d opéré dans le médioplatonisme³⁵ – reçoivent, quant à eux, des honneurs selon les πάτρια (cf. II 33, 1), honneurs auxquels les δαίμονες eux-mêmes, cette fois-ci au sens défini dans *Symp.* 202 d, sont associés, en recevant partout « au même titre que les dieux (ισοθέων), les honneurs et tout le reste du culte ». ³⁶ C'est cette dernière catégorie qui est visée par les sacrifices sanglants,³⁷ que le philosophe évitera :

« Quiconque a souci de la piété (ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων) sait très bien qu'on ne sacrifie aucun être animé aux dieux (θεοῖς μὲν οὐ θύεται ἔμψυχον οὐδέν), mais qu'on le fait pour les autres, les δαίμονες, bons ou mauvais (ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις) ; il sait bien aussi à qui il appartient de sacrifier à ces derniers (τίνων ἐστὶ τὸ θύειν τούτοις), et jusqu'à quel point ceux qui le font ont besoin de le faire (οὐτῶν ἄχρι τίνος αὐτοῦ δεομένων) » (Porph., *De abst.* II 36, 5).

Cette conception, qui associe différentes formes de sacrifice à différents types de divinités – dieu suprême, dieux intelligibles, dieux-astres, δαίμονες, bons et mauvais – conduit à une hiérarchisation des formes de culte, corrélative de la hiérarchie théologique. La complexité de cette hiérarchie, telle qu'elle se dégage de ce passage (*De abst.* II 34-37), reflète l'intérêt particulier, manifesté aux premiers siècles de notre ère, pour les hiérarchies théologiques, en relation avec une représentation hiérarchisée du κόσμος fondée sur la démonologie comme théorie de la médiation cosmologique et religieuse.³⁸ À ces hiérarchies, cosmologique et théologique, correspond une hiérarchie

consécrations, à la farine, au miel, aux fruits, aux fleurs et aux autres produits de la terre. Le feu, dit-il, ne doit pas non plus s'élever d'un autel ensanglanté ». Sur la référence pythagoricienne dans ce passage, voir Haussleiter, 1935, p. 323 ; Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 11 et 42.

35. Notamment par Alcinoos et par Calcidius, sous l'influence également de l'*Épinomis*. Voir Timotin, 2012, pp. 120-122 et 132-133.

36. Porph., *De abst.* II 37, 4 : « Reste la foule des divinités invisibles (τῶν ἀοράτων πλῆθος), que Platon [*Tim.* 40d] a indistinctement (ἀδιαστόλωσ) appelés δαίμονες. Parmi eux, les uns ont un nom que les hommes leur ont donné, et reçoivent partout, au même titre que les dieux (ισοθέων), les honneurs et tout le reste du culte ; les autres n'ont pour la plupart aucun nom mais reçoivent parfois, dans les villages et dans certaines cités, des noms et des cultes obscurs ».

37. Porph., *De abst.* II 37, 5 : « Le reste de leur multitude (τὸ ἄλλο πλῆθος) est communément désigné sous le nom de δαίμονες, et l'on est persuadé qu'ils sont tous fort capables de faire du mal s'ils sont irrités de se voir négligés et de ne pas recevoir le culte établi par l'usage (τῆς νενομισμένης θεραπείας) ; en revanche, ils peuvent se montrer bienfaisants envers ceux qui sollicitent leur faveur par les prières (εὐχαῖς), les supplications (λιταρειαῖς), les sacrifices (θυσιαῖς) et tout ce qui va de pair avec cela » ; cf. Porph., *De abst.* II 43, 1.

38. Voir Timotin, 2017b. Rives, 2011, pp. 188-189, a bien raison de souligner à ce titre l'innovation de la théologie porphyrienne du sacrifice par rapport aux critiques antérieures du sacrifice sanglant.

des cultes consacrés à chaque divinité, en accord avec sa τάξις dans la hiérarchie, qui réunit à la fois les cultes traditionnels et le culte qui correspond au θεωρητικός βίος.

Si le philosophe véritable pratique donc les cultes traditionnels, à l'exception du sacrifice sanglant, il est pourtant, à titre premier, le « prêtre » (ιερεύς) du dieu suprême (II 49, 1) ; il s'abstient de consommer de la viande, car cette dernière l'empêche d'élever son âme vers les dieux intelligibles et, en dernière instance, vers la divinité suprême. Le sacrifice sanglant et la consommation de viande sont non seulement inappropriés mais aussi contraires au θεωρητικός βίος et à la νοερά θυσία que le philosophe rend à la divinité : « C'est donc avec raison que le philosophe, prêtre (ιερεύς) du dieu suprême (θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν), s'abstient de toute pâture animée (ἀπέχεται ἐμψύχου βορᾶς), car il s'efforce de parvenir seul à seul et de son propre fait auprès du dieu [cf. Plot., *Enn.* VI 9 (9). 11], sans être gêné par aucune escorte ».³⁹ Au sacrifice sanglant s'oppose, donc, une quête solitaire, par laquelle le philosophe cherche à s'approcher du dieu suprême par ses seuls moyens, pour autant que son âme parvient à se détacher du corps et à se diriger vers le monde intelligible ; le régime végétarien contribue précisément à éroder le lien entre l'âme et le corps qui entrave ce chemin.

3. LE VÉGÉTARISME ET LE RETOUR À L'ÂGE D'OR

La hiérarchie des formes de sacrifice s'accompagne, dans le traité de Porphyre, d'une reconstruction historique de l'évolution des pratiques sacrificielles, inspirée, en grande partie, par le traité perdu, Περὶ εὐσεβείας, de Théophraste.⁴⁰ Théophraste retrace, en effet, une évolution du sacrifice où l'herbe est censée être, dans les temps anciens, le premier type de sacrifice offert aux dieux (*De abst.* II 5, 2) ; les hommes ont ensuite sacrifié aux dieux les feuilles des arbres (II 5, 6) et par la suite, progressivement, les céréales, les offrandes pâtissées et les « divines liqueurs » : le miel, l'huile et le vin (II 6).⁴¹ Plus tard seulement, en raison « des famines et des guerres » (II 12, 1 ;

39. Porph., *De abst.* II 49, 1 ; cf. *Ad Marc.* 16 : « Il n'y a donc que le savant qui puisse être prêtre, que lui qui puisse être ami du dieu ; que lui qui sache prier ». Voir Tanaseanu-Döbler, 2009 ; Timotin 2017a, pp. 160-162.

40. Voir les références citées *supra*, n. 3. Sur l'usage de Théophraste par Porphyre, voir notamment Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 17-29.

41. Les étapes de l'histoire des offrandes sacrificielles dans la reconstruction de Théophraste sont bien présentées par Fortenbaugh, 2003b. Sur les offrandes végétales antérieures au sacrifice sanglant, voir déjà Plat., *Leg.* VI 782c-d, où cette pratique est assimilée au « genre de vie orphique », et *Polit.* 271e-272a, où elle est associée au mode de vie qui avait cours pendant le règne de Kronos. La nécessité de sacrifier selon les lois de la cité et d'accomplir l'ensemble du culte divin est néanmoins explicitement

cf. II 9, 1), les hommes en sont arrivés à sacrifier et à manger des animaux ; « frappés de folie », ils ont fini même par sacrifier leurs semblables (II 8, 3), les sacrifices d'animaux ayant ainsi souvent remplacés des sacrifices humains (II 27). Expression particulière d'une situation de détresse, le sacrifice sanglant n'aurait pas dû être perpétué.⁴² Le sens même du sacrifice s'était en effet altéré : signifiant au départ une offrande faite aux dieux comme remerciement pour leurs bienfaits, y ont été incorporés par la suite des meurtres et des injustices envers les êtres destinés à être consacrés par le sacrifice (II 12, 2-3) ; en particulier le sacrifice du bœuf – par exemple, les *Bouphonia* d'Athènes (II 29) –, car « c'était un acte contraire à la loi divine que de tuer les animaux qui nous aident à assurer notre existence » (II 31, 1).

Dans la perspective de cette reconstruction historique, les lois religieuses des cités ne sont que des altérations des lois anciennes ; en s'y opposant, le philosophe vise, en effet, à restaurer une forme archaïque de sacrifice que le temps aurait pervertie. Le culte qu'il rend à la divinité en accord avec son mode de vie spécifique est ainsi interprété comme une restauration du sacrifice traditionnel dans sa forme initiale. Le recours à la théorie de Théophraste permet ainsi à Porphyre de définir une forme « originaire » de sacrifice qui soit compatible avec ses convictions et avec le « sacrifice intellectuel » (νοερά θυσία), qui est le culte propre du philosophe véritable, en tant que prêtre de la divinité suprême.

Le sacrifice sanglant représenterait ainsi une déviation tardive de l'offrande végétale, déviation que le philosophe s'efforce d'abolir en exigeant un « retour » au sacrifice « originaire ». Cette forme de sacrifice transgresse la pratique religieuse traditionnelle. En Grèce ancienne, le sacrifice sanglant était, en effet, une des voies traditionnelles de communication entre les hommes et les dieux.⁴³ Même s'il ne représente qu'un type particulier de sacrifice, à côté duquel d'autres formes, comme les libations et les offrandes végétales ou pâtisseries sont attestées, souvent dans le cadre du même rite,⁴⁴ il a pourtant conservé une place centrale dans les cités

affirmée dans un passage important des *Lois* (IV 716d), que Porphyre cite et commente habilement (*De abst.* II 61, 4-6) précisément pour étayer sa conception du sacrifice intellectuel. La contradiction entre le texte platonicien et son interprétation porphyrienne est soulignée par Bouffartigue & Patillon, 1979, p. XXXIV.

42. Cette idée se trouve également dans Plut., *De esu carn.* I 993e-994a. Porphyre s'en inspire dans *De abst.* III 18, 3 ; la démonstration a été faite par Jourdan, 2005.

43. Sur le sacrifice en Grèce ancienne, voir notamment Detienne & Vernant, 1979 ; Rudhardt & Reverdin, 1981 ; Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt, 2005 ; Mehl & Brulé, 2008 ; Petropoulou, 2008 ; Faraone & Naiden, 2012 ; Durand, Jaillard & Calastro, 2022. Dans le même sens, pour le sacrifice romain, Rüpke, 2001, pp. 137-153 ; Scheid, 2011, p. 275 et 2012 ; Prescendi, 2007, p. 22-23.

44. Voir Rudhardt, 1958, pp. 249-250 ; Bruit Zaidman, 2005.

grecques jusqu'à la fin de l'Antiquité.⁴⁵ Rejeter cette forme de sacrifice, qui établit la distance qui sépare les hommes et les dieux et la part qui échoit à chacun, revient donc à refuser la place réservée à l'homme dans cette hiérarchie et à aspirer à une condition supérieure, de proximité avec les dieux.⁴⁶

Le désir de dépasser la condition humaine ordinaire, telle qu'elle est définie par le sacrifice sanglant, correspond, chez Porphyre, à l'exigence, pour celui qui a adopté le θεωρητικὸς βίος, d'une offrande supérieure, de nature intellectuelle, consistant en l'élévation de son âme et en la contemplation silencieuse du dieu suprême. Cette attitude est significative, car elle trahit un type analogue d'aspiration à une forme directe, immédiate de communication avec la divinité. Ce refus exprime, plus précisément, l'aspiration à un retour à l'âge d'or, le temps de Kronos, tel qu'il est interprété dans la transposition platonicienne de l'âge d'or hésiodique (*Op.* 109-119), où cette vie primitive est assimilée au mode de vie philosophique, gouverné par le νοῦς.⁴⁷ C'est une aspiration de ce genre que Porphyre semble exprimer dans le livre IV du *De abstinentia*, lorsqu'il résume la conception du péripatéticien Dicéarque sur l'évolution de l'humanité,⁴⁸ en citant les vers d'Hésiode relatifs à la race d'or :

« Racontant le mode de vie primitif (τὸν ἀρχαῖον βίον) de la Grèce, il [*i.e.*, Dicéarque] dit que les hommes nés dans l'ancien temps et, de ce fait, proches des dieux (ἐγγύς θεῶν), et à qui l'excellence de leur nature (βελτίστους ὄντας φύσει) et la perfection de leur vie (τὸν ἄριστον βίον) a valu d'être regardés comme la race d'or, en comparaison avec les hommes d'aujourd'hui, formés d'une matière de mauvais aloi et très vile, ne

45. Voir Detienne & Vernant, 1979, avec les précisions importantes apportées dans Vernant, 1981 et, dans le même sens, Petropoulou, 2008, pp. 32-40. Les offrandes végétales ou inanimées représentent souvent une partie du rite sacrificiel, mais toutes les offrandes n'ont évidemment pas le même statut. C'est ce que semblent sous-estimer des approches, par ailleurs bien informées, comme celle de Kovacs, 2022, pp. 180-211, qui récusent le caractère normatif du sacrifice sanglant.

46. Voir Vernant, 1979b, p. 23 : « Le végétarisme, l'abstention de nourriture carnée, c'est le refus du sacrifice sanglant, assimilé au meurtre d'un proche (...) qu'on contourne le sacrifice par le haut en se nourrissant comme les dieux de mets entièrement purs et, à la limite, d'odeurs, ou qu'on le subvertisse par le bas en faisant sauter, par l'effacement des frontières entre hommes et bêtes, toutes les distinctions que le sacrifice établit, de façon à réaliser un état de complète communion, dont on peut dire aussi bien qu'il est un retour à la douce familiarité de toutes les créatures à l'Âge d'or ou la chute dans la confusion chaotique de la sauvagerie – dans tous les cas il s'agit d'instaurer, soit par l'ascèse individuelle, soit par la frénésie collective, un type de relation avec le divin que la religion officielle, à travers les procédures du sacrifice, exclut et interdit ».

47. Pour la transposition platonicienne du mythe hésiodique, voir Dillon, 1992 ; Timotin, 2012, pp. 62-75.

48. Porph., *De abst.* IV 2, 1-8 [= Dicéarque, fr. 56A Fortenbaugh]. Il s'agit d'un extrait de son œuvre Βίος Ἑλλάδος.

tuaient pas l'animé (μηδὲν φονεύειν ἔμψυχον). Comme en témoignent les poètes, qui leur donnent le nom de race d'or : 'Tous les biens, disent-ils 'étaient à eux ; et la terre féconde portait d'elle-même des fruits en abondance et avec profusion ; eux dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu d'innombrables biens' [Hes., *Op.* 117-119] » (Porph., *De abst.* IV 2, 1-2).

Le contexte de cette citation soulève néanmoins quelques perplexités. La conception de Dicéarque,⁴⁹ telle qu'elle se dégage du fragment reproduit *in extenso* par Porphyre (IV 2, 1-8), rationalise le mythe hésiodique sous quelques aspects essentiels qui contrastent avec la manière dont Porphyre introduit cette conception. Tout d'abord, l'âge d'or hésiodique ne représente plus un mode de vie idéal, car les hommes de cet âge ignoraient l'agriculture et les techniques ;⁵⁰ leur régime végétal en est une des conséquences. Ensuite, l'évolution de l'humanité n'est plus représentée sous la forme d'une succession d'âges, mais de rapports économiques et sociaux : à une période caractérisée par la production spontanée de la terre succède ainsi une période définie par la domestication des animaux et la chasse ; cette période qui connaît pour la première fois la consommation de viande est aussi celle des premières guerres.⁵¹

De la théorie de Dicéarque Porphyre ne semble retenir qu'un seul aspect, qui l'intéresse particulièrement : celui du régime alimentaire végétal des premiers hommes, qui caractérise leur « vie bienheureuse » (μακάριος βίος) et qui reflète un état parfait de l'humanité.⁵² La conclusion qu'il tire de ce fragment est d'ailleurs annoncée dans le passage qui introduit le texte de Dicéarque, reproduit ci-dessus, où,

49. Sur la conception de Dicéarque, qui présente des éléments communs avec le récit de l'état primitif de l'humanité dans le livre III des *Lois* de Platon (677a-679c), voir Saunders, 2001 et Bruit Zaidman, 2001, pp. 195-200, qui traite aussi des différences entre les reconstructions historiques de Dicéarque et de Théophraste.

50. Porph., *De abst.* IV 2, 3. Ce que commente Dicéarque, lorsqu'il dit : «voici ce qu'était la vie au temps de Kronos – s'il faut admettre qu'elle a existé autrement que par une vaine rumeur et, laissant ce qui est trop légendaire, restituer la réalité en se fondant sur la raison. En effet tout poussait spontanément, selon toute vraisemblance : car les hommes pour leur part n'apportaient à rien aucun aménagement, parce qu'ils ne connaissaient encore ni l'art de la culture ni absolument aucun autre art » ; voir Bruit Zaidman, 2001, pp. 196-197, qui présente la reconstruction de Dicéarque en soulignant son caractère historicisant et rationalisant.

51. Porph., *De abst.* IV 2, 7 : « Plus tard apparut la vie nomade où, s'entourant déjà de biens superflus, on étendait ses possessions ; et on porta la main sur les animaux, dont on vit que les uns étaient inoffensifs et les autres nuisibles et cruels. C'est ainsi qu'on apprivoisa les uns, tandis qu'on s'attaquait aux autres et que la guerre apparut en même temps dans cette même vie ».

52. Porph., *De abst.* IV 2, 9 : « Voilà ce que rapporte Dicéarque, dans son histoire des temps anciens de la Grèce et dans sa description de la vie bienheureuse (μακάριον βίον) des plus anciens hommes, vie dont la moindre perfection n'était pas l'abstinence vis-à-vis de l'animal (ἡ ἀποχή τῶν ἐμψύχων) ».

à propos du mode de vie des premiers hommes, Porphyre mentionne leur proximité avec les dieux, « l'excellence de leur nature » et « la perfection de leur vie », des traits qui contrastent avec la conception de Dicéarque telle qu'elle se dégage du fragment cité après les vers d'Hésiode (*De abst.* IV 2, 3-8).⁵³ Ces traits de la vie primitive correspondent, en revanche, à l'exégèse platonicienne du mythe hésiodique, à travers laquelle Porphyre semble lire les vers d'Hésiode, sans vraiment tenir compte de l'interprétation historicisante de Dicéarque, dont il résume pourtant la conception.

Selon la lecture platonicienne du mythe hésiodique, telle qu'elle est présentée dans le livre IV des *Lois* (713c-714a), la « race d'or » représente une manière poétique de désigner la vie philosophique, gouvernée par le *voûç*. Selon le récit rapporté dans les *Lois*, l'âge d'or, associé au règne de Kronos, correspond à l'administration des affaires humaines par les *δαίμονες*, qui prenaient soin des hommes et les tenaient à l'écart de la démesure et de l'injustice vers lesquelles ils tendent en vertu de leur nature. Il ne s'agit cependant pas là d'un passé révolu, car cette vie du temps de Kronos peut être imitée, en tout temps et en tout lieu, pourvu qu'on obéisse « à ce qu'il y a en nous d'immortel », c'est-à-dire au *voûç*, assimilé précisément à un *δαίμων* dans *Tim.* 90a, son expression dans la vie de la cité étant le *νόμος*, qui est compris comme une « distribution du *voûç* » (*διανομή τοῦ νοῦ*) :

« La tradition nous rapporte un récit qui veut que la vie des gens de cette époque [*i.e.* de l'âge d'or, du règne de Kronos] ait été extraordinairement heureuse, car tout leur venait en abondance et de façon spontanée. Or, voici à peu près, dit-on, quelle en était la cause. Comme nous l'avons exposé dans le détail, Kronos sachant donc que l'homme, par nature, n'est aucunement en mesure, lorsqu'il dispose d'un pouvoir absolu, d'administrer toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice, c'est dans cette pensée qu'il décida de mettre alors à la tête de nos cités, en qualité de rois et de chefs, non pas des hommes, mais des êtres d'une espèce plus divine et meilleure, comme nous le faisons nous-mêmes aujourd'hui pour le petit bétail et pour tous les animaux domestiques qui vivent en troupeaux. (...) La leçon que l'on attribue au mythe est la suivante : nous devons

53. La dissonance entre la conception de Dicéarque telle qu'elle est présentée dans *De abst.* IV 2, 3-8 et l'introduction de cette conception par Porphyre (*De abst.* IV 2, 1) a été soulignée par Saunders, 2001, pp. 245-249, qui exprime des doutes légitimes sur l'attribution à Dicéarque de l'idée de l'excellence et de la perfection de la vie des hommes de l'âge d'or, et conclut : « *What Dicaearchus means to achieve is to present the life of early men as autarkic, a good thing in Aristotle's political philosophy, but to present it as only minimally autarkic. Porphyry, to whom abstention from meat is wonderful and highly desirable, is anxious to find an authority that will justify placing it in a wonderful and highly desirable context – a godlike autarkic life (cf. Eudemian Ethics 1244b8, 1249b16). By accident or design he writes in such a way as to give the impression that Dicaearchus too so placed it* » (Saunders, 2001, p. 248).

imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité, nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution de la raison (τοῦ νοῦ διανομήν) le nom de loi (νόμον) » (Plat., *Leg.* IV 713c-714a, trad. L. Brisson).

La vie selon la partie immortelle de l'âme (νοῦς) correspond ainsi, dans l'exégèse platonicienne du mythe hésiodique, précisément à un retour à l'âge d'or du temps de Kronos, ce dernier signifiant précisément, selon l'étymologie de *Crat.* 396b, « la pureté de l'intellect » (τὸ καθαρὸν τοῦ νοῦ). Dans *Crat.* 398b-c, le δαίμων de l'âge d'or hésiodique est également assimilé à tout homme « sensé » (φρόνιμος) et « savant » (δαίμων), qu'il soit mort ou vivant, car, par l'excellence de son mode de vie, il est un δαίμων dès son vivant et il sera honoré comme tel après la mort.⁵⁴ L'interprétation platonicienne du mythe hésiodique fournit ainsi le contexte exégétique qui nous permet d'expliquer la divergence entre la conception historicisante de Dicéarque et la manière dont elle est introduite par Porphyre.

4. CONCLUSION

L'adoption du régime alimentaire végétal est indissociable dans le *De abstinentia* de l'ensemble de prescriptions physiologiques, éthiques, philosophiques et religieuses qui régissent le θεωρητικὸς βίος, lequel explique également le lien entre le végétarisme et le refus du sacrifice sanglant. Ce refus est légitimé par Porphyre à partir d'une reconstruction historique de l'évolution des sacrifices en Grèce, fondée sur le traité *Περὶ εὐσεβείας* de Théophraste, selon laquelle le sacrifice sanglant représente une déviation tardive du sacrifice végétal qui représenterait la forme originale de sacrifice. L'adoption du régime végétal équivaut ainsi, dans cette perspective, à la restauration d'une pratique religieuse et d'une condition de l'humanité appartenant à un passé immémorial, où les dieux recevaient des offrandes qui leur étaient agréables et les hommes vivaient en paix et en concorde avec les animaux. Ce passé immémorial correspond, dans l'exégèse platonicienne du mythe hésiodique des races, – auquel Porphyre semble se référer à travers un fragment de Dicéarque, dont il présente la conception sans néanmoins l'adopter –, à un âge d'or de l'humanité caractérisé par le gouvernement du νοῦς, âge d'or susceptible d'être réactualisé, en tout lieu et à toute époque, par la pratique de la philosophie. Cette perspective permet à Porphyre de récupérer une forme « originale » de culte qu'il peut

54. Sur cette exégèse, voir Timotin, 2012, pp. 63-67.

défendre et pratiquer, au nom du respect des lois religieuses et de la tradition, et qui soit compatible avec le culte philosophique de la divinité, la νοερά θυσία, propre au philosophe ayant adopté le θεωρητικὸς βίος.

La compatibilité entre les deux cultes est fondée sur une théologie originale du sacrifice, qui en définit différentes formes, hiérarchiquement disposées et qui correspondent à une hiérarchie des types de divinités, au sommet de laquelle se trouve le « dieu premier », situé au-dessus du monde intelligible, et dont le dernier niveau est occupé par les δαίμονες, qui se situent à proximité de la terre. Il est tout à fait remarquable que le culte intellectuel, qui a pour objet les dieux intelligibles et qui a peu de choses en commun avec le culte civique, s'approprie pourtant, en les transformant, le lexique et la structure du sacrifice traditionnel.

BIBLIOGRAPHIE

- Alt, Karin (2008). Opferkult und Vegetarismus in der Auffassung griechischer Philosophen. *Hyperboreus*, 14.2, pp. 87-116.
- Amiri, Bassir (éd.) (2016). *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge ?* Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Belayche, Nicole (2009). Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans l'écrit *Sur les sacrifices* de Lucien. In Brulé, 2009, pp. 321-334.
- Benkheira, Hocine & De Franceschi, Sylvio (éds.) (2023). *La dîme du corps. Doctrines et pratiques du jeûne, I. Jeûnes anciens et orientaux. Jeûnes d'islam*. Turnhout : Brepols.
- Bernabé, Alberto (2019). Vegetarianismo en la Grecia antigua. *Mare Nostrum*, 10.1, pp. 31-53.
- Borgeaud, Philippe (2004). Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem). In Grottanelli & Milano, 2004, pp. 95-121.
- Bouffartigue, Jean & Patillon, Michel (1977). *Porphyre, De l'abstinence, I*. Paris : Les Belles Lettres.
- Bouffartigue, Jean & Patillon, Michel (1979). *Porphyre, De l'abstinence, II*. Paris : Les Belles Lettres.
- Brenk, Frederick E. & Gallo, Italo (éds.) (1986). *International Plutarch Society, Sezione italiana. Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*. Ferrara : Giornale Filologico Ferrarese.
- Bruit Zaidman, Louise (2001). *Le commerce des dieux. Eusebeia, Essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte.
- Bruit Zaidman, Louise (2005). Offrandes et nourritures. Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne. In Georgoudi, Koch & Schmidt, 2005, pp. 31-46.
- Brulé, Pierre (éd.) (2009). *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XII^e colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*. Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- Busine, Aude (2009). Porphyry and the Debate over Traditional Religious Practices. In Vassilopoulou & Clark, 2009, pp. 21-29.
- Camplani, Alberto & Zambon, Marco (2002). Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperial. *Annali di storia dell'esegesi*, 19, pp. 59-99.
- Casabona, Jean (1966). *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence : Faculté des Lettres.
- Cherniss, Harold & Helmbold, William C. (1957). *Plutarch's Moralia, XII (920a-999b)*. Cambridge : Harvard University Press.
- Clark, Gillian (2000). *Porphyry. On Abstinence from Killing Animals*. Londres : Duckworth.
- Detienne, Marcel (1970). La cuisine de Pythagore. *Archives de sociologie des religions*, 29.1, pp. 141-162.
- Detienne, Marcel (1972). *Les Jardins d'Adonis*. Paris : Gallimard.
- Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard.

- Dillon, John (1992). Plato and the Golden Age. *Hermathena*, 153, pp. 21-36.
- Durand, Jean-Louis, Jaillard, Dominique & Calastro, Cléo (éds.) (2022). *Sacrifier en Grèce et ailleurs. De l'anthropologue et du terrain*. Grenoble : Jérôme Millon.
- Faraone, Christopher A. & Naiden, Fred S. (éds.) (2012). *Greek and Roman Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Fortenbaugh, William W. (éd.) (2003a). *Theophrastean Studies*. Stuttgart : Steiner.
- Fortenbaugh, William W. (2003b). Theophrastus. Piety, Justice and Animals. In Fortenbaugh, 2003a, pp. 173-192.
- Fortenbaugh, William W. & Sharples, Robert W. (éds.) (1988). *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*. New Brunswick, NJ & Oxford : Transaction.
- Fortenbaugh, William W. & Schutrumpf, Eckart (éds.) (2001). *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick & Londres : Transaction Publishers.
- Freyburger, Gérard (2016). Pratique végétarienne et marginalité à Rome. In Amiri, 2016, pp. 41-47.
- Freyburger, Gérard (2020). Le végétarisme pythagoricien dans la Rome antique. In Gounelle *et al.*, 2020, pp. 91-93.
- Georgoudi, Stella, Koch Piettre, Renée & Schmidt, Francis (éds.) (2005). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Turnhout : Brepols.
- Gilhus, Ingvild (2006). *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres : Routledge.
- Goulet, Richard (éd.) (2018). *Dictionnaire des philosophes antiques, VII*. Paris : CNRS.
- Gounelle, Rémi *et alii* (éds.) (2020). *Religions et alimentation. Normes alimentaires, organisation sociale et représentations du monde*. Turnhout : Brepols.
- Grottanelli, Cristiano & Milano, Lucio (éds.) (2004). *Food and Identity in the Ancient World*. Padova : Sargon.
- Hadot, Pierre (1966). La métaphysique de Porphyre. In *Porphyre*. Vandœuvres & Genève : Fondation Hardt, pp. 127-157.
- Hausleiter, Johannes (1935). *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin : Alfred Töpelmann.
- Jourdan, Fabienne (2005). Porphyre, lecteur et citeur du traité de Plutarque *Manger de la viande*. *Revue des Études Grecques*, 118.2, pp. 426-435.
- Kovacs, Alexandra (2022). *Refuser la nourriture carnée. Végétarisme et pratiques civiques en Grèce ancienne*. Bordeaux : Ausonius.
- Macris, Constantinos (2018). Pythagore de Samos. In Goulet, 2018, pp. 681-884.
- Macris, Constantinos (2023). Ascèse, pureté, abstinence et jeûne dans la tradition pythagoricienne. In Benkheira & De Franceschi, 2023, pp. 125-175.
- Martins, Pedro Ribeiro (2018). *Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch. Porphyrios' Auseinandersetzung mit der Schrift*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Martins, Pedro Ribeiro (2019). O Vegetarianismo na Antiguidade como Campo de Pesquisa Interdisciplinar. *Mare Nostrum*, 10.1, pp. 1-92.

- Mehl, Véronique & Brulé, Pierre (éds.) (2008). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Newmyer, Stephen T. (2006). *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York & Londres : Routledge.
- Obbink, Dirk (1988). The Origin of Greek Sacrifice. Theophrastus on Religion and Cultural History. In Fortenbaugh & Sharples, 1988, pp. 272-296.
- Patillon, Michel, Segonds, Alain Philippe & Brisson, Luc (1995). *Porphyre, De l'abstinence, III*. Paris : Les Belles Lettres.
- Petropoulou, Maria-Zoe (2008). *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC-AD 200*. Oxford : Oxford University Press.
- Pötscher, Walter (1964). *Theophrastos' Περὶ ἐνσέβειας*. Leyde : Brill.
- Pradeau, Jean-François (2023). *Porphyre, Lettre à Marcella*. Leyde & Boston : Brill.
- Pradeau, Jean-François (2024). *Plutarque, Manger de la chair*. Paris : Presses Universitaires Françaises.
- Prescendi, Francesca (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Rives, James B. (2011). The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and Developments. In Wright Knust & Várhelyi, 2011, pp. 187-202.
- Rudhardt, Jean (1958). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève : Droz.
- Rudhardt, Jean & Reverdin, Olivier (éds.) (1981). *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Vandœuvres & Genève : Fondation Hardt.
- Rüpke, Jörg (2001). *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. München : C.H. Beck.
- Saunders, Trevor J. (2001). Dicaearchus' Historical Anthropology. In Fortenbaugh & Schutrumpf, 2001, pp. 237-254.
- Scheid, John (2011). *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier.
- Scheid, John (2012). Roman Animal Sacrifice and the System of Being. In Faraone & Naiden, 2012, pp. 84-95.
- Scott Rundin, John (1998). The Vegetarianism of Empedocles in Its Historical Context. *The Ancient World*, 29.1, pp. 19-36.
- Sfameni Gasparro, Giulia (1987). Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio, I. La tradizione pitagorica, Empedocle et l'orfismo. In Vattioni, 1987, pp. 107-155.
- Sfameni Gasparro, Giulia (1989). Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio, II. Il *De abstinentia* porfiriano. In Vattioni, 1989, pp. 461-505.
- Sorabji, Richard (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca (2009). « Nur der Weise ist Priester ». Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios. In Tanaseanu-Döbler & Berner, 2009, pp. 109-155.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca & Berner, Ulrich (éds.) (2009). *Religion und Kritik in der Antike*. Berlin & Münster : LIT.

- Timotin, Andrei (2012). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leyde & Boston : Brill.
- Timotin, Andrei (2017a). *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*. Turnhout : Brepols.
- Timotin, Andrei (2017b). Hiérarchies théologiques, hiérarchies physiques. Lectures médio-platoniciennes du *Timée*. In Tommasi Moreschini, Soares Santoprete & Seng, 2017, pp. 43-64.
- Tommasi Moreschini, Chiara, Soares Santoprete, Luciana G. & Seng, Helmut (éds.) (2017). *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität der Spätantike*. Heidelberg : Universitätsverlag Winter.
- Toulouse, Stéphane (2005). La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur. In Georgoudi, Koch & Schmidt, 2005, pp. 329-341.
- Tsekourakis, Damianos (1986). Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch. In Brenk & Gallo, 1986, pp. 127-138.
- Tsekourakis, Damianos (1987). Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's *Moralia*. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36, pp. 366-393.
- Vassilopoulou, Panayiota & Clark, Stephen R.L. (éds.) (2009). *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Vattioni, Francesco (éd.) (1987). *Sangue e antropologia nella liturgia*. Rome : Pia Unione Preziosissimo Sangue.
- Vattioni, Francesco (éd.) (1989). *Sangue e antropologia nella teologia*. Rome : Pia Unione Preziosissimo Sangue.
- Vernant, Jean-Pierre (éd.) (1979a). *Religions, histoires, raisons*. Paris : Maspero.
- Vernant, Jean-Pierre (1979b). Religion grecque, religions antiques. In Vernant, 1979a, pp. 5-34.
- Vernant, Jean-Pierre (1981). Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *θυσία* grecque. In Rudhardt & Reverdin, 1981, pp. 1-21.
- Wright Knust, Jennifer & Várhelyi, Zsuzsanna (éds.) (2011). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford : Oxford University Press.
- Zieske, Lothar (2012). Hippolytos. Ein orphischer Vegetarier? Zu Eurip., Hipp. 952-954. *Wiener Studien*, 125, pp. 23-29.

ABSTINENCE ET MARGINALITÉ

ABSTINENCE AND MARGINALITY

PHILIPPE BORGEAUD
UNIVERSITÉ DE GENÈVE
philippe.borgeaud@unige.ch

RÉSUMÉ

Cet essai aborde la question de l'abstinence de nourriture carnée, qui suppose de renoncer aux sacrifices animaux organisés aux frais de la cité. Cette abstinence constituerait-elle une sorte d'hérésie, d'un point de vue grec antique finalement comparable au point de vue moderne ?

ABSTRACT

This essay addresses the question of abstinence from meat, which implies the renunciation of animal sacrifices organised at the expense of the city. Does this abstinence constitute a kind of heresy, from an ancient Greek perspective ultimately comparable to the modern point of view?

MOTS CLÉS

Castrats ; Hérésie ; Individu ; Marginalité ; Orphiques ; Personne ; Tolérance ; Végétarisme.

KEYWORDS

Castrates; Heresy; Individual; Marginality; Orphics; Person; Tolerance; Vegetarianism.

Fecha de recepción: 03/06/2023

Fecha de aceptación: 08/03/2024

ABORDER LA QUESTION DE L'ABSTINENCE EN GRÈCE ANCIENNE oblige à mesurer, d'une manière générale, la difficulté qui surgit dès qu'on veut opposer ce que serait une norme coutumière, une « normalité », en l'occurrence celle d'une coutume alimentaire, à ce que dicterait le choix individuel d'adhérer à une norme alternative, en l'occurrence l'abstinence de nourriture carnée. On serait tenté d'appeler, en grec, un tel choix *haïresis*, « hérésie ». Mais ce mot est lourd de connotations chrétiennes.

Du point de vue de l'orthodoxie chrétienne, l'hérésie est un choix erroné, une déviation, une déviance. « C'est bien parce qu'un courant se proclame orthodoxe que les courants concurrents peuvent être accusés d'hérésie. Sans opinion correcte, pas de choix déviant ».¹

Ceci dit il faut rappeler que le mot grec « *haïresis* » a changé de sens au moins deux fois. Au II^e siècle de notre ère avec le penseur chrétien Justin, il devient un instrument de rejet, après avoir été, hors christianisme, le signe (positif) d'un choix, philosophique d'abord; puis il change de statut une seconde fois, quand il passe d'une condamnation purement interne limitée à la communauté des chrétiens orthodoxes, à un argument du droit public (*ius publicum*), concernant l'ensemble des citoyens, à partir de l'arrivée au pouvoir de Constantin et à la faveur de la christianisation de l'Empire sous Théodose I^{er}.²

Il n'est pas question d'adopter, fût-ce *grosso modo*, le troisième sens, celui qui est devenu habituel, pour interroger avec cet outil anachronique le monde pré- ou

1. Brouwer, 2015, p. 10.

2. Cf. Le Boulluc, 1985. Pour un exposé synthétique, Le Boulluc, 2015.

non-chrétien. Mais on peut légitimement se demander s'il y eut des formes de rejet analogues, ou au moins comparables à l'hérésie moderne, antérieurement (ou extérieurement) à l'hérésie chrétienne.

Il faut, bien sûr, tenir compte des spécificités propres à chaque terrain d'observation, à chaque culture, avant de se demander si les concepts de norme et d'hérésie sont exportables.³

La religion grecque a été définie, voici trente ans, comme « religion-de-la-cité » (*polis religion*).⁴ C'est à dire comme un ensemble de rites traditionnels gérés par les cités. On a reproché à cette vision de la *polis religion* de postuler un système trop cohérent, sans faille, à la mode durkheimienne ou structuraliste. Certains ont souligné les limites de cette apparente perfection : la religion grecque, quand on l'observe de près, est aussi marquée par l'improvisation ; il y a place pour des nouveautés, des cultes d'origine étrangère, des règles introduites au cours de l'histoire ; il n'y a pas de théologie fixe, c'est un système ouvert, non clos sur lui-même.⁵ Et surtout, on en débat depuis quelques années, que dire d'un système où l'individu n'aurait pour ainsi dire aucun choix ?⁶

Comme l'a bien dit ou redit récemment John Scheid, cette question entraîne celle de savoir ce qu'un individu peut décider, dans une culture où la personne au sens chrétien du terme n'existe pas. Scheid se réfère bien sûr à Jean-Pierre Vernant, qui avait affirmé qu'on ne peut parler, aux âges archaïque et classique, de « personne » dans le sens d'un être humain singulier, autonome, conscient de soi, de sa singularité et de son unicité.⁷ Il s'avère toutefois qu'il y a là une complexité qui interdit tout jugement trop tranché.

Les Grecs archaïques et classiques ont certes une expérience d'eux-mêmes autrement organisée que la nôtre, celle d'un champ ouvert à des forces multiples. Cela signifie que l'être humain est engagé dans une action ou une situation où il n'est pas l'agent exclusif de son action. Catherine Darbo-Peschanski que cite Frédérique Ildefonse, appelle cela « l'acte réparti ».⁸

3. Terrier, 2018.

4. Sourvinou-Inwood, 1990.

5. Versnel, 1990-1993 ; Kindt, 2009. Cf. Bremmer, 2010.

6. Du point de vue romain, la question a été lancée par Jörg Rüpke (2011). John Scheid y a répondu de manière critique : cf. en dernier lieu Scheid, 2023.

7. Scheid, 2023, pp. 31 et 35-36. Nicole Belayche pose la question en étudiant les documents qui permettent d'évaluer la tension entre autorités rituelles civiques ou patentées (dans les bourgs de Lydie et de Phrygie) et la réalité des expériences religieuses « individuelles », dans le colloque organisé par Vinciane Pirenne-Delforge au Collège de France les 29 et 30 juin 2023, sur « La notion de *polis-religion* à l'épreuve des normes et de l'autorité religieuses ».

8. Darbo-Peschanski, 2008 ; cf. Ildefonse, 2022, p. 81.

On est très loin de la conception occidentale dominante (mais qui toutefois est loin d'être exclusive) de la personne. L'individu abrite en lui-même une multitude d'instances, comme l'intellect ou le démon.

Les Grecs vivaient, dans une large mesure, dans une ontologie proche de ce que les ethnologues d'aujourd'hui appellent une ontologie de l'immanence.⁹ On aurait tort de croire que ceux qui partagent une ontologie de ce type n'ont pas de conscience de soi autonome ou individuelle. Une abondante littérature ethnographique démontre l'importance de l'individu dans les sociétés longtemps dites « primitives ». David Graeber et David Wengrow, dans leur *Dawn of Everything*, citent Paul Radin, qui avait remarqué que les Winnebago des Grands Lacs étaient loin d'être dépourvus de capacité critique, et même de scepticisme, et qu'ils avaient une tolérance exceptionnelle pour les excentricités individuelles.¹⁰

L'excentricité, toutefois, ne signifie pas autonomie. L'individu abrite en lui une multitude d'instances. Il n'est pas seul auteur de ses actes. Et surtout il n'est pas exclusivement tourné vers l'intérieur. Il existe en fonction des autres, sous le regard des autres. C'est un être social, autant qu'immergé dans le monde, un monde lui-même animé. Le sujet, dans ce contexte, apparaît comme un champ ouvert à des forces multiples. Cela signifie qu'il est engagé dans des actions dont il n'est jamais l'agent exclusif. Mais cela ne l'empêche pas de revendiquer une certaine originalité.

Dans ces conditions, l'abstinence de nourriture carnée, qui supposerait de renoncer aux sacrifices animaux organisés aux frais de la cité, constituerait-elle une sorte d'hérésie, d'un point de vue grec antique qui serait finalement comparable au point de vue moderne ?

Quand on parle d'abstinence dans le monde grec ancien on pense d'abord à un philosophe du III^e siècle de notre ère, néoplatonicien et anti-chrétien, Porphyre, qui rédigea un vaste traité *Sur l'Abstinence*, adressé à un collègue coupable à ses yeux d'avoir changé de diète et abandonné le végétarisme pratiqué dans l'école de Porphyre. Il est vrai qu'on ne parlait pas de « végétarisme » à son époque, mais d'abstinence de nourriture carnée. Pour certains philosophes, qui se réclamaient de Pythagore et d'Empédocle, il fallait en effet ne pas manger de nourritures carnées. Le faire équivalait à devenir impur. La référence à Empédocle et Pythagore, comme celle qui se fera à Orphée, nous conduit sur un terrain où de grands penseurs de l'époque impériale se penchent sur des textes anciens de nature poétique, qu'ils lisent comme les Évangélistes lisaient la Bible hébraïque, pour y découvrir des « figures » de leurs propres doctrines.

9. Sahlins, 2022, pp. 70-71.

10. Graeber & Wengrow, 2021, pp. 128-130.

L'impureté, disait Porphyre, consiste à mêler le même à son contraire. La pureté (l'*agneía*) est rejet (*apóthesis*) et abstinence (*áphexis*) du multiple et des contraires (*tōn pollōn kai enantíōn*). Elle revient à s'isoler dans le maintien strict de ce qui est conforme à notre être.

Les prescriptions de type alimentaire, dans cette vision que l'on pourrait qualifier de puritaine sont homologues aux prescriptions sexuelles : on condamne les unions hétéro ou homo-sexuelles, et même des pollutions nocturnes. La peur du contraire s'étend aux genres et entraîne, enfin, la peur de l'autre, de l'étranger.¹¹

Le prêtre égyptien chaste et s'abstenant de nourriture carnée, offre un modèle imaginaire de pureté : il évite même de manger certains poissons du Nil, de crainte qu'ils ne viennent de l'extérieur des frontières, en remontant le fleuve depuis la mer. Tel est l'aboutissement, l'expression extrême, au III^e siècle de notre ère, d'une réflexion plus ancienne décrite en son temps (IV^e siècle avant notre ère) par Théophraste disciple d'Aristote, critiquant la pratique des sacrifices sanglants, en renvoyant au motif du végétarisme attribué aux enseignements d'Orphée, Pythagore et Empédocle.

Il circulait, depuis au moins l'époque d'Aristophane (V^e siècle avant notre ère), un ou des poèmes attribués à Orphée qui condamnaient en effet le meurtre des animaux, et par conséquent le sacrifice sanglant, constitutif des religions antiques. On en a souvent retenu que cet interdit caractérisait un mouvement contestataire (l'« orphisme »), puisque la pratique du sacrifice animal est inscrite, en Grèce comme à Rome, au cœur du politique.

Orphée, disent quelques textes, refusait le meurtre. Mais cela signifie-t-il une condamnation de la pratique du sacrifice animal ? Et que font réellement ceux qui se réclament d'Orphée ? On se heurte ici au dossier ouvert par Dario Sabbatucci et Marcel Detienne. Dario Sabbatucci, le premier, en 1965, a considéré que l'abstention de viande, « réelle ou légendaire », chez les Orphiques s'opposerait à la pratique rituelle du sacrifice aux dieux, telle que Prométhée l'avait instituée (Hésiode, *Théogonie* 553-557), qui consistait à consommer la chair des victimes en ne laissant aux Immortels que le fumet des graisses et des os brûlés sur l'autel. L'abstention orphique, insiste Sabbatucci, serait absolue et non pas occasionnelle, alors que la consommation de viande sacrificielle (considérée comme la seule occasion de manger de la viande)

11. On me pardonnera de reprendre ici parfois littéralement, mais par la force des choses, et pour aller plus loin, des données factuelles concernant les interdits alimentaires qui furent exposées et développées dans Borgeaud, 2013. Voir encore Alexander Polyhistor chez Diogène Laërce (VIII 33), qui renvoie aux Pythagoriciens, systématiquement confondus avec les orphiques, pour ce souci cathartique d'éviter le sexe. Et aussi Jamblique, *Protr.* XXXVIII 17.

serait occasionnelle, voire rare, mais obligatoire elle aussi. En refusant de consommer ces chairs, les orphiques, ces « mystiques », auraient donc renoncé au monde.¹²

Marcel Detienne, à partir de 1972, développe un argument comparable.¹³ Selon lui, « celui qui choisit de vivre à la manière orphique (celui qui adopte le *bíos orphikós*), se présente d'abord comme un individu et comme un marginal ; c'est un errant », coupé du monde politique de la cité, un évadé. Ce qui le désigne comme orphique, c'est d'abord sa manière de manger, en s'abstenant du meurtre, conformément à l'enseignement d'Orphée.¹⁴ Le comportement de tels individus prendrait place dans un système de groupes contestataires caractérisé par le refus de la cité et de ses valeurs :

« Refus prononcé tantôt par des individus plus ou moins isolés comme les Orphiques ou les Cyniques, tantôt par des sectes ou des groupes plus ou moins organisés comme les Pythagoriciens ou les fidèles de Dionysos. Qu'ils se veuillent un antisystème ou qu'ils soient une protestation contre la cité, ces quatre mouvements – Pythagorisme, Orphisme, Dionysisme, Cynisme – constituent un ensemble à quatre termes dont chacun renvoie en miroir une image du système politico-religieux dans laquelle le cannibalisme (extrême de la sarcophage, *sarkophagia*) est marqué tantôt positivement, tantôt négativement ».¹⁵

Alors que Prométhée le médiateur, en inventant le sacrifice et la cuisson des chairs, avait justifié l'alimentation carnée, ces contestataires s'évadent du système en s'échappant tantôt vers le haut, avec le végétarisme des Pythagoriciens et des Orphiques, tantôt vers le bas, avec l'omophagie (le manger cru) dionysiaque, et enfin le cannibalisme considéré comme possible et sans problème par les cyniques.

Ce dossier, aujourd'hui, nous paraît bien théorique, et l'on ne parle plus guère en termes de « sectes » de ces « alternatifs » qui auraient systématiquement subverti la *thusia* (le sacrifice) par le haut (les orphiques) ou par le bas (les cyniques). La réalité en ce qui concerne le rejet du sacrifice sanglant est en effet complexe. Et l'existence même d'une mouvance orphique est sujette à caution.

La question de l'abstinence, d'ailleurs, peut se poser en dehors de toute considération sectaire. Il suffit de s'adresser, pour comprendre cela, au moraliste Plutarque, un auteur d'autant plus capital qu'il fut prêtre à Delphes et dut par conséquent veiller

12. Sabbatucci, 1965 [1982], p. 68.

13. Detienne, 1972.

14. Detienne, 1977, p. 169.

15. Detienne, 1977, p. 139.

à l'accomplissement de sacrifices. Sa pensée évolue, entre jeunesse et âge mûr, d'une apologie du végétarisme à l'appel à une diète raisonnablement carnivore.

Dans une œuvre de jeunesse, le traité *De esu Carnium* (traduit par Amyot, contemporain de Montaigne, en *Est-il loisible de manger chair ?*), il soutient un propos clairement végétarien, développé sous l'angle religieux et philosophique, et non pas (ou très peu) sous l'angle diététique. Les arguments de cette première approche sont fortement émotionnels :

« Vous me demandez pour quelle raison Pythagore s'abstenait de manger de la chair de bête ; mais moi, je vous demande avec étonnement quel motif ou plutôt quel courage eut celui qui le premier approcha de sa bouche une chair meurtrie, qui toucha de ses lèvres les membres sanglants d'une bête expirante, qui fit servir sur sa table des corps morts et des cadavres, et dévora des membres qui, le moment d'auparavant, bêlaient, mugissaient, marchaient et voyaient ? Comment ses yeux purent-ils soutenir l'aspect d'un meurtre ? comment put-il voir égorger, écorcher, déchirer un faible animal ? comment put-il en supporter l'odeur ? comment ne fut-il pas dégoûté et saisi d'horreur quand il vint à manier l'ordure de ces plaies, à nettoyer le sang noir qui les couvrait ? ».¹⁶

Dans les *Préceptes pour veiller à la santé* (le *De tuenda sanitate praecepta*, une œuvre de maturité) la position de Plutarque est devenue beaucoup plus nuancée : le calice de vin et l'odeur des chairs rôties appartiennent à des fêtes où menace l'excès, certes. Mais il serait absurde de ne pas profiter, quand l'occasion s'en présente, d'une nourriture rare et coûteuse, comme la mamelle de laie (ou de truie), les champignons italiques ou la focaccia de Samos.

En vérité, une diète absolument parfaite et scrupuleuse rendrait le corps fragile. Elle étoufferait aussi l'enthousiasme de l'âme. La viande, les œufs, les fromages, les figues sèches sont des « nourritures consistantes et très nourrissantes » (des nourritures solides, *sterea sitia*) : il est bien difficile de pouvoir toujours s'en abstenir... mais leur consommation doit être modérée. L'attention de Plutarque se porte aussi sur les effets négatifs de la nourriture carnée (lourde, indigeste). Donc le mieux serait de s'en abstenir... théoriquement du moins. En pratique, Plutarque fait l'apologie de la modération et du juste milieu. La position de ce penseur sensible à la souffrance des animaux est fondamentalement anti-rigoriste et indulgente.

Considérée dans le cadre large et diversifié des prescriptions culturelles, dont elle relève, la condamnation de la « sarcophagie » rejoint d'autres interdits alimen-

16. Plut., *De esu carnium* 993a. Je cite la vieille traduction de Ricard reprise dans <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/usageviandes.htm>.

taires et aussi non alimentaires. Ces interdits peuvent porter non seulement (quand ils sont alimentaires) sur les animaux, mais aussi sur des végétaux, fèves, oignons, ail surtout, parfois menthe ou grenade. Ils apparaissent le plus souvent réservés à des moments exceptionnels ou à des individus séparés des autres.¹⁷

Les attestations de végétarisme (ou plutôt, faudrait-il dire, de refus de la sarcophage), sont rarissimes en dehors d'Empédocle et de la tradition pythagoricienne. Il y en aurait sept, toutes relatives au mode de vie d'Orphée (au *bíos orphikós*), dont cinq seulement sont explicites. Mais on ne peut pas distinguer en ce petit dossier ce qui renverrait à une pratique réelle ou à une pratique supposée.¹⁸

Quand on se tourne vers la tradition pythagoricienne, difficile à distinguer de l'orphique, on voit affirmé que la viande était rarement consommée par Pythagore lui-même (selon Porphyre, *Vit. Pyth.* 34) ; mais on ne dit pas qu'il n'en mangeait jamais, même s'il arrive que l'on dise qu'il s'abstenait de fèves autant que de chairs humaines... et qu'il recommandait encore d'autres abstinences, par exemple à peu près tous les produits de la mer (Porph., *Vit. Pyth.* 43-44).

Il s'agit donc d'interdit précis, portant soit sur quelques représentants d'une espèce animale (certains poissons, les boeufs de labour, les moutons) ; soit sur quelques organes particuliers (matrice, ou coeur) ; soit enfin sur un végétal parfois assimilé à de l'animal, la fève.

S'adressant aux membres de la communauté pythagoricienne, ces interdits permanents présupposent une diète par ailleurs tout à fait normale, et qui n'est pas végétarienne.¹⁹ Il n'est pas question non plus d'un état de pureté constant. Mais d'un état passager, lié à la pratique des rites.²⁰

Porphyre dit pourtant que l'abstinence de viande doit être absolue. Pour cela il désire s'appuyer, entre autres, sur un passage des *Crétois* d'Euripide :

« Je mène une vie pure depuis le jour depuis que je suis devenu un initié (*mústes*) de Zeus de l'Ida, bouvier de Zagreus aux courses nocturnes, ayant accompli les repas de viande crue, et brandi les torches pour la Mère sur la montagne, avec les Courètes, sanctifié

17. Wächter, 1910 ; Arbesmann, 1929 ; Hausleiter, 1935 ; Parker, 1983, pp. 358-363 ; Grottanelli, 1991.

18. Casadio, 1990, p. 297.

19. Cf. (explicite sur ce point) Gell., IV 11, 11-13.

20. Diogène Laërce, auteur des *Vies des philosophes*, s'amusa à composer un petit poème où il loue Pythagore de n'avoir pas obligé les autres à respecter les mêmes interdits que lui. La pratique néoplatonicienne n'est pas, elle non plus, tout d'une pièce : c'est ainsi que Porphyre (*De abst.* II 2 et 53) préconise une attitude végétarienne qui puisse satisfaire les lois de la cité ; Marinos (*Vie de Proclus* 19) précise que Proclus observe la diète végétarienne tout en respectant l'usage des sacrifices sanglants, sans toutefois manger de la viande, se contentant d'y toucher. Cf. Bruit Zaidman, 2001, p. 208.

(*hosiotheís*), j'ai été appelé Bacchant. Portant des vêtements tout blancs, je fuis la procréation des mortels et sans effleurer les sépulcres des morts, je m'abstiens de consommer les nourritures qui ont été vivantes » (Trad. Jouan François & Herman Van Looy).

Les « hommes saints », commente Porphyre en parlant des *bácchoi* crétois d'Euripide, ont un mode de vie correspondant au souci d'une pureté consistant à ne pas se mêler avec son contraire. Les érudits modernes ont cru reconnaître en cette évocation des initiés crétois les adeptes de pratiques végétariennes comparables à celles que l'on a attribué à l'ascèse orphique, le *bíos orphikós*. Mais il convient de remettre ce passage des *Crétois* d'Euripide dans le contexte de la pièce d'Euripide. Il n'en reste que quelques fragments. Pour en reconstituer l'intrigue on peut toutefois s'appuyer sur les données mythographiques habituelles (Hygin notamment). Les initiés crétois interviennent dans l'action pour trouver une issue au problème posé par la naissance du minotaure ; ils viennent au service du palais, et s'adressent directement à Minos. Le roi pense que de cet enfant monstrueux est le fruit d'une action coupable de son épouse Pasiphaé, alors qu'il en est lui-même responsable, n'ayant pas sacrifié comme il l'aurait dû, à Poséïdon, le taureau marin auquel la reine s'est unie. Les initiés appelés à la rescousse se présentent comme des êtres à part, exceptionnels. On les pressent capable d'une lucidité étrangère à Minos. On les dit menant une vie pure, depuis le moment de leur initiation. Cela signifie le respect sans relâche, définitif, d'une abstinence à la fois du sexe et du meurtre (fût-ce d'un animal). Alberto Bernabé²¹ a fait remarquer que la contradiction entre cette pureté revendiquée et le manger cru dont les mêmes initiés font état (l'« omophagie », la dévoration d'un animal capturé et déchiré dans une chasse sauvage), n'est qu'apparente. L'omophagie, dans cette évocation, représenterait un rite de passage transgressif, accompli une seule fois, et suite auquel l'abstinence la plus rigoureuse devient la règle.

On peut comparer, avec A. Bernabé, cet imaginaire des pratiques d'initiation crétoises à une autre évocation, tiré de l'*Hippolyte* du même Euripide (952-957), où il est question cette fois d'Orphée. Thésée invective son fils Hippolyte, dont il pense qu'il a voulu séduire Phèdre, son épouse, belle-mère d'Hippolyte :

« Te voilà donc, un homme au-dessus du commun, qui fréquente les dieux ? Toi, vertueux ? Toi, pur de toute faute ? (...) Continue donc à t'exhiber, à célébrer le pain que tu manges, toi qui ne touches à rien qui ait vécu. Avec Orphée pour maître (Ορφέα άνακτα έχων) donne-toi pour un initié. Vénère les obscurités des livres (litt. : la fumée de ces

21. Bernabé Pajares, 2016.

nombreux écrits : πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς). Tu es pris sur le fait » (Trad. Marie Delcourt légèrement modifiée).

Le roi d'Athènes assimile la vie ascétique de son fils, qui prétend se tenir à l'écart des femmes, à un mode de vie caractérisé par la chasteté et l'abstinence de viande, ainsi que par la référence à des livres. Ce dernier trait vise un comportement étranger à la religion civique, normalement basée sur l'oralité.²² Thésée définit ainsi son fils comme un être a-social, un déviant, dont il faut que la cité se méfie comme elle devrait se méfier des charlatans qui usent de livres et se réclament d'Orphée. Il l'accuse d'être un de ces végétariens extatiques que les Athéniens rencontraient dans leur ville au temps d'Euripide, des marginaux méprisables, que A. Bernabé compare à des hippies sous le regard de la loi incarnée par Thésée.

Alors que ces individus sont objet d'opprobre, les initiés crétois, qui mènent une vie d'abstinence apparemment comparable, sont évoqués par le même Euripide en des termes positifs. Cela indique, d'après A. Bernabé, que la cité d'Athènes, à laquelle s'adresse Euripide, pourrait admettre l'intervention à son service de marginaux utiles (des purificateurs), tout en condamnant la présence en son sein de potentiels contestataires qui auraient fondamentalement le même comportement.

L'état de pureté découlant du respect de prescriptions absolues n'est pas souhaité de tout le monde. Du point de vue de la cité ce ne peut être qu'une condition rituelle conjoncturelle, exceptionnelle. Observer tous les jours de telles règles reviendrait pour un citoyen à sortir du périmètre normal de la « piété » (*eusebeia*) pour revendiquer (au mieux) un statut de spécialiste, ou pour rejoindre (au pire) le monde louche de la « superstition » (*deisidaimonía* ; cf. Théophraste, *Caractères* 16).

On pourrait comparer cela avec l'attitude romaine envers les Galles de Cybèle. Au terme d'une analyse systématique des sources, Françoise Van Haepereen a pu conclure que le statut de ces castrats marginaux n'était pas sacerdotal, mais leur dévotion à la déesse était tolérée et pouvait accompagner certains moments des rites publiques. Les galles ne font pas partie des structures officielles du culte à Rome, même s'ils peuvent y participer. Dès la République, ils forment une sorte de « communauté » qui se réunit, et peut-être même vit, à l'ombre du sanctuaire de la *Mater Magna*, où l'on entend résonner leurs cymbales et tambourins, ainsi que leurs voix stridentes. Les cérémonies qu'ils accomplissent sont clairement distinguées des cérémonies réservées aux citoyens romains. En théorie donc, aucun citoyen ne devrait être galle. Mais rien n'interdit de penser que certains le sont devenu, s'excluant par

22. Pour les livres, cf. Platon, *République* 364e (OF 573 I).

là-même de leurs droits et privilèges de classe. Objet de moquerie et de rejet, la condition de galle pouvait offrir, dans les termes de F. Van Haeperen, un espace d'expression difficilement accessible ailleurs, susceptible d'attirer des individus désireux de construire et de vivre une identité genrée marginale.²³

Pour conclure en reprenant la question initiale, on entrevoit bel et bien, dans ces excentricités préchrétiennes, quelque chose qui ressemble à de l'hérésie. Mais il s'agit alors d'une hérésie tolérable, qui porte moins sur des doctrines que sur des modes de vie. Dans le monde préchrétien, choisir l'écart ou l'incongru ne revient pas à s'opposer à une doctrine ou à une règle de comportement reconnues comme représentant *la seule vérité*. En l'absence de dogmes dictés par une autorité transcendante, l'excentricité consiste plus simplement à s'écarter d'une norme sociale habituelle ou conventionnelle. Ce qui peut être toléré, dans une certaine mesure.

23. Van Haeperen, 2019, pp. 35-36.

BIBLIOGRAPHIE

- Aubri, Gwenaëlle & Ildefonse, Frédérique (éds.) 2008. *Le moi et l'intériorité*. Paris : Vrin.
- Arbesmann, P. Rudolf (1929). *Das Fasten bei den Griechen und Römern*. Giessen : Töpelmann.
- Bernabé Pajares, Alberto (2016). Two Orphic Images in Euripides: *Hippolytus* 952-957 and *Cretans* 472 Kannicht. *Trends in Classics*, 8, pp. 183-204.
- Borgeaud, Philippe (2013). Greek and Comparatist Reflexions on Food Prohibitions. In Frevel & Nihan, 2013, pp. 261-287.
- Bremmer, Jan (2010). *Manteis*, Magic, Mysteries and Mythography. Messy Margins of Polis Religion? *Kernos*, 23, pp. 13-35.
- Brouwer, Christian (2015). Hérésies. Une construction d'identités religieuses. In Brouwer, Dye & Van Rompey, 2015, pp. 9-13.
- Brouwer, Christian, Dye, Guillaume & Van Rompey, Anja (éds.) (2015). *Hérésies. Une construction d'identités religieuses*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Bruit Zaidman, Louise (2001). *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte.
- Casadio, Giovanni (1990). I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica. *Didattica del Classico*, 2, pp. 278-310.
- Darbo-Peschanski, Catherine (2008). Deux acteurs pour un acte. Les personnages de l'*Illiade* et le modèle de l'acte réparti. Dans Aubri & Ildefonse, 2008, pp. 241-254.
- Detienne, Marcel (1972). Ronger la tête de ses parents. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, pp. 231-246.
- Detienne, Marcel (1977). *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard.
- Graeber, David & Wengrow, David (2021). *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*. Paris : Les liens qui libèrent.
- Frevel, Christian & Nihan, Christophe (éds.) (2013). *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leyde : Brill.
- Grottanelli, Cristiano (1991). Carni proibite (a cominciare dal bue). *Scienze dell'Antichità*, 5, pp. 335-350.
- Hausleiter, Johannes (1935). *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin : Töpelmann.
- Ildefonse, Frédérique (2022). *Le multiple dans l'âme*. Paris : Vrin.
- Kindt, Julia (2009). Polis Religion. A Critical Appreciation. *Kernos*, 22, pp. 9-34.
- Le Boulluec, Alain (1985). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*. Paris : Études augustiniennes.
- Le Boulluec, Alain (2015). L'hérésie selon le code théodosien. In Brouwer, Dye & Van Rompey, 2015, pp. 15-26.
- Murray, Oswyn & Price, Simon R.F. (éds.) (1990). *The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford : Clarendon.
- Parker, Robert (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford : Oxford Academic.

- Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion. Questioning “Cults” and “Polis Religion”. *Mythos*, 5, pp. 191-203.
- Sabbatucci, Dario (1965 [1982]). *Essai sur le mysticisme grec* (Trad. Jean-Pierre Darmon). Paris : Flammarion.
- Sahlins, Marshall (2022). *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*. Chicago : Chicago University Press.
- Scheid, John (2023). *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*. Paris : Éditions du Cerf.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1990). What is Polis Religion? In Murray & Price, 1990, pp. 295-322.
- Terrier, Mathieu (2018). L'hérésie. Un concept transposable ? *Archives de sciences sociales des religions*, 184, pp. 143-156.
- Van Haepelen, Françoise (2019). *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*. Paris : Éditions du Cerf.
- Versnel, Henk S. (1990-1993). *Inconsistencies of Greek and Roman Religion, I-II*. Leyde : Brill.
- Wächter, Theodor (1910). *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*. Giessen : De Gruyter.

LES PROCÈS DE « MAGIE » D'ASIE MINEURE.
RETOUR SUR QUATRE *COLD CASES*
(AMMIEN MARCELLIN, XXIX 2, 24-28)
THE TRIALS FOR “MAGIC” IN ASIA MINOR.
RETHINKING FOUR COLD CASES
(AMMIANUS MARCELLINUS, XXIX 2, 24-28)

THOMAS GALOPPIN

UNIVERSITÉ TOULOUSE 2 JEAN JAURÈS
thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

ROMAIN LORIOU

UNIVERSITÉ LYON 3 JEAN MOULIN
romain.loriot@univ-lyon3.fr

RÉSUMÉ

En reprenant le dossier de quatre individus poursuivis pour leurs activités magiques et le crime de lèse-majesté en Asie dans la vague de persécutions de l'hiver 371-372 de notre ère, nous interrogeons l'ambiguïté inhérente aux pratiques divinatoires et magiques. Partant du récit d'Ammien Marcellin, à charge contre les autorités répressives, nous essayons d'entrevoir les éléments d'accusation, mais pour mieux cerner le processus d'interprétation qui s'exerce dans un

ABSTRACT

By revisiting the cases of four people prosecuted in Asia Minor for magic and *crimen maiestatis* during the wave of persecution in the winter of 371-372 CE, we examine the inherent ambiguity in divinatory and magical practices. Based on the narrative of Ammianus Marcellinus, clearly against the authorities who led the repression, we seek to track down the evidence behind the accusation, but with the aim of better understanding the process of inter-

éventail de possibilités. Cet exercice à quatre mains a pour but de questionner, encore, les notions que nous utilisons, comme celle de magie, en invitant à prendre à bras-le-corps toute la complexité des points de vue anciens.

pretation that operates within a range of possibilities. This collaborative study aims to question, again, the concepts we use, such as that of “magic”, and to fully embrace the complexity of ancient perspectives.

MOTS CLÉS

Ambiguïté ; Ammien Marcellin ; Divination ; Magie ; Procès.

KEYWORDS

Ambiguity; Ammianus Marcellinus; Divination; Magic; Trials.

Fecha de recepción: 15/06/2023

Fecha de aceptación: 28/05/2024

AU DÉBUT DU LIVRE 29 DES *RES GESTAE*, Ammien Marcellin peint un spectaculaire et sombre tableau de la répression qui s'exerça à Antioche durant l'hiver 371-372 de notre ère contre les membres d'un complot visant Valens, accusés (et convaincus) d'avoir consulté des oracles pour connaître le nom du successeur de l'empereur, puis contre tous ceux qui avaient, de près ou de loin, eu connaissance de l'affaire, emportant dans la litanie des dénonciations, et sous l'effet de la fureur du Prince, des individus innocents.¹ Pour parachever ce tableau pathétique, Ammien en vient, bien plus brièvement, aux persécutions organisées à la même époque par Festus de Trente, alors proconsul d'Asie. Cet individu, explique-t-il, avait exercé correctement sa charge, jusqu'au moment où, voyant que la répression menée à Rome par Maximinus avait valu à ce dernier la préfecture du prétoire, il pensa obtenir le même honneur en versant le sang à son tour :²

Et quamquam sint multa et uaria, quae, ut leuius interpretemur, egit asperrime : pauca tamen dici sufficiet, quae sunt nota ac peruulgata, ad aemulationem eorum commissa quae facta sunt Romae. Ratio enim eadem est ubique recte secusue gestorum, etiam si magnitudo sit dissimilis rerum.

1. Amm. Marc., XIX 1, 4-42 puis 2, 1-20. Voir Zawadzki, 1989 ; Marié, 1992 ; Fournier, 2002. Nous remercions vivement Francesco Massa pour sa relecture et ses suggestions.

2. La cruauté de Festus est mentionnée aussi par Eunap., V.S. VII 6, 7 et fr. 39, 8 et par Zos., IV 15, 1 : voir Den Boeft *et al.*, 2013, pp. 110-111.

Philosophum quendam Coeranium, haut exilis meriti uirum, ea causa tormentorum inmanitate mulcatum occidit, quod ad coniugem suam familiariter scribens, id sermone addiderat Graeco σὺ δὲ νόει καὶ στέφε τὴν πύλην, quod dici prouerbialiter solet, ut audiens altius aliquid agendum agnoscat.

Anum quandam simplicem, interuallatis febribus mederi leni carmine consuetam, occidit ut noxiam, postquam filiam suam ipso conscio curauit adscita.

In chartis cuiusdam municipis clari scrutari ex negotio iussis, genitura Valentis cuiusdam inuenta est, repellensque calumnias is cuius intererat, cum obiectaretur ei quam ob rem constellationem principis collegisset, fratrem suum fuisse Valentem dudumque obisse documentorum plena fide monstrare pollicitus, inexpectato ueritatis indicio, laniatus, lacer, trucidatus est.

Visus adulescens in balneis admouere marmoris manus utriusque digitos alternatim et pectori, septemque uocales litteras numerasse, ad stomachi remedium prodesse id arbitratus : in iudicium tractus, percussus est gladio post tormenta.

« Et bien qu'il exerçât son extrême sévérité, pour user d'un euphémisme, en de nombreuses et diverses occasions, il suffira de mentionner quelques-uns de ces actes, frappants et bien connus, perpétrés à l'imitation des persécutions qui se produisaient à Rome. La raison de ces actes est en effet partout la même, qu'ils soient commis justement ou injustement, même s'ils ne sont pas d'égale dimension.

Un philosophe, Coeranius, un homme qui n'était pas de peu de mérite, mourut dans des tortures atroces pour la raison qu'il avait ajouté, dans une lettre privée écrite à sa femme, l'expression en grec : « Pour ta part, veille et couronne la porte », ce qu'on a l'habitude de dire proverbialement, pour faire comprendre que quelque chose d'important doit arriver.

Une vieille femme toute simple, habituée à soigner les fièvres intermittentes par un charme bénin, fut exécutée comme criminelle, après avoir soigné sa propre fille qui l'avait appelée à son chevet, ce que Festus lui-même savait bien.

Dans les papiers d'un notable municipal qu'il avait fait examiner à la suite d'une affaire, on découvrit l'horoscope d'un nommé Valens. Comme l'homme dont le sort était en jeu repoussait ces accusations calomnieuses, et qu'on lui demandait avec reproche pour quelle raison il avait calculé la configuration astrale de l'empereur, il promit de démontrer, par des documents parfaitement probants, que ce Valens était son propre frère, décédé depuis longtemps. Mais on n'attendit pas la démonstration de la vérité, et déchiré, mis en pièces, il fut exécuté.

On vit un homme jeune, aux bains, approcher alternativement du marbre et de sa poitrine les doigts de chaque main et compter les sept voyelles, croyant que c'était un remède utile pour l'estomac : traîné au tribunal, il fut, après la torture, frappé du glaive ».³

Ce récit, bref et extrêmement synthétique comparé à celui des événements d'Antioche, a peu retenu l'attention des commentateurs qui se sont intéressés aux procès pour « magie » ou « divination ».⁴ La présentation d'Ammien y est à charge contre Festus : c'est l'ambition personnelle de cet homme qui motive sa sévérité, plutôt que la défense des intérêts du Prince et l'ordre public. Pour le montrer, l'historien dit avoir fait une sélection de cas exemplaires. Cela laisse entendre qu'il y en eut beaucoup d'autres, trop pour qu'on les rapporte. Surtout, cet « échantillonnage » soigné réunit des individus aux profils divers (par leur genre, leur âge ou leur rang social), qui paraissent avoir été mis en cause au hasard de circonstances sur lesquelles Ammien ne s'étend guère. On comprend allusivement que Festus connaissait les activités de la vieille femme (*ipso conscio*) ; le notable municipal fut accusé par rebond, comme cela arrivait, après une perquisition pour une affaire autre, dont il n'est rien dit de précis (*ex negotio*) ;⁵ le jeune homme fut, suppose-t-on, dénoncé par des témoins dans les bains où il se trouvait (*uisus*) ; quant à Coeranius, il faut par exemple imaginer, sur le modèle d'autres affaires,⁶ qu'une indiscretion du couple, d'un esclave de la famille ou d'un proche, conduisit à une dénonciation.

Quoi qu'il en soit, le récit d'Ammien se focalise sur les victimes et leurs actes, et non sur les éléments ou les acteurs de la procédure judiciaire, que le recours quasi systématique à des tournures passives fait disparaître (*adscita, iussis, obiectaretur, inexpectato, indicio, uisus*, etc.). Le contraste avec les événements d'Antioche, de ce point de vue, est spectaculaire, et il ne tient sans doute pas uniquement à la différence d'accès aux sources (à Antioche, Ammien se trouvait sur place) : ce choix de présentation vient souligner l'arbitraire de la répression, qui s'exerce en tout lieu et aléatoirement sur des individus qui n'ont apparemment aucun lien entre eux. Ammien met en scène cette discontinuité en faisant alterner des personnages dotés d'une certaine

3. Amm. Marc., XXIX 2, 24-28 (trad. G. Sabbah, CUF, modifiée, 1999).

4. Funke, 1967, p. 167 résume les faits ; Marié, 1992, ne lui consacre pas d'analyse ; Fögen, 1993, p. 158 en cite des extraits. Cette affaire n'oppose pas un empereur chrétien à des pratiques païennes : est en jeu le recours à des pratiques « magiques » et de divination au départ d'une conspiration qui pouvait impliquer aussi bien chrétiens que païens (Lenski, 2002, pp. 218-234).

5. On peut hésiter sur le sens à donner à *negotium* : « business deal » ou « judicial inquiry » selon Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113.

6. Voir Amm. Marc., XVIII 3, 4-5.

envergure sociale, Coeranius et le notable, accusés d'après des documents privés, et des personnages « du commun », la vieille femme et l'*adulescens*, agissant sans se cacher. Alors qu'en temps normal, dans la procédure inquisitoire, la menace d'un complot légitimait l'extension « presque infinie » de la *cognitio*, par des dénonciations ou des aveux successifs, à d'autres individus et donnait en retour du crédit à une première accusation isolée, il n'y a ici aucune trace de conjuration et aucune accusation ne vient étayer l'autre.

Mais la démonstration critique d'Ammien se construit surtout dans la description des cas eux-mêmes : elle consiste non à nier l'existence des faits reprochés, mais à démontrer qu'ils ont été mal interprétés, volontairement ou non, et qu'ils ne constituaient pas des chefs d'accusation valables ou suffisants.⁷ À la manière d'un avocat déroulant sa *narratio*, qui prétend résumer fidèlement les événements tels qu'ils se sont produits mais qui, par de petites notations plus ou moins discrètes, les présente en réalité dans un sens favorable à son client, Ammien raconte les faits de manière à disculper les victimes de Festus. L'art de la *narratio*, pour un orateur ou ici pour l'historien, implique toujours de tenir un équilibre délicat : il faut fournir suffisamment d'éléments à l'auditoire pour que les chefs d'accusation restent compréhensibles (sur quelles bases un tel a été accusé), tout en montrant que ceux-ci ne reposent sur rien de solide (pourquoi un tel est innocent). Il paraît impossible de savoir si Ammien s'appuie pour cela sur une trame issue de *relationes* officielles, qui justifiaient les exécutions et qu'il lui fallait donc transformer radicalement, ou au contraire sur des témoignages déjà hostiles à Festus, qu'il suffisait d'intégrer en l'état ou presque aux *Res gestae*, ou bien encore sur des documents « neutres » de ce point de vue.⁸ Mais l'essentiel est de garder à l'esprit cette double caractéristique du passage : il s'agit d'une contre-interprétation, qui avait certainement son pendant accusatoire, que celui-ci fût formalisé ou non dans un document, et dont elle reprenait nécessairement des éléments ; d'autre part, cette contre-interprétation est un récit persuasif et non une argumentation en bonne forme, de sorte que la part d'implicite y est considérable.

Nous voudrions dès lors essayer d'éclairer ces quatre cas, en « démontant » la rhétorique d'Ammien et en essayant de déterminer quels éléments concrets, à charge, pouvaient permettre aux représentants du pouvoir impérial de justifier la répression ou de lui donner à tout le moins une légitimité de façade. L'exercice vise moins à recons-

7. Rapporté à la théorie des *status causae*, qu'Ammien devait connaître comme tous ceux qui avaient été formés à la rhétorique, l'enjeu est celui de la *finitio*, la définition des faits. C'est déjà le cas dans l'*Apologie* d'Apulée : il combat la qualification de magie ou de magicien que ses adversaires brandissent contre lui. Voir Le Gallo, 2019.

8. Sur l'utilisation des archives judiciaires par Ammien, voir Ménard, 2009.

tituer la « réalité » de l'enquête qui fut menée qu'à expliquer les types d'ambiguïtés sur lesquelles pouvait s'appuyer la justice impériale, si expéditive soit-elle. En effet, certaines circonstances de ces *cold cases* pouvaient être interprétées, avec quelques raisons et contrairement à ce que le récit d'Ammien suggère, comme les indices de pratiques, magiques ou divinatoires, menaçant l'ordre public et l'empereur.⁹

Il ne s'agit pas, bien entendu, de prendre position sur la culpabilité des accusés, ou de mettre en doute l'interprétation critique d'Ammien, mais de montrer, en élargissant notre corpus à d'autres passages des *Res gestae* et à d'autres témoignages du IV^e siècle, que les accusations de magie ou de divination reposaient souvent sur des situations dont les Anciens eux-mêmes percevaient l'ambivalence et dont ils pouvaient discuter la qualification (tel fait est-il un signe divin, un acte de sollicitation des dieux pour obtenir une information ou les faire agir, ou rien de tout cela ?). Cette hésitation, inhérente à la pratique du polythéisme, contribue à expliquer les difficultés auxquelles les Modernes se heurtent quand ils utilisent, et parfois opposent, les catégories de divination ou de magie. C'est une invitation, dans notre lecture des textes anciens, à prendre en compte les ambiguïtés des attitudes antiques de croyance en déployant leur spectre, sans essayer de les réduire ou de les résoudre.

1. DEUX DISCOURS EN UN. RESTITUER LES ARGUMENTS DE LA DÉFENSE ET DE L'ACCUSATION

1.1. LA COURONNE DU PHILOSOPHE

Coeranius, un philosophe, périt sous la torture parce qu'il avait employé « dans une lettre privée écrite à sa femme, l'expression en grec : "Pour ta part, veille et couronne la porte", ce qu'on a l'habitude de dire proverbialement, pour faire comprendre que quelque chose d'important doit arriver » (*quod ad coniugem suam familiariter scribens, id sermone addiderat Graeco* σὺ δὲ νόει καὶ στέφε τὴν πύλην, *quod dici prouerbialiter solet, ut audiens altius aliquid agendum agnoscat*). Il semble qu'Ammien cherche à désamorcer dans son récit une double accusation : d'un côté, une volonté de dissimulation, de l'autre, des menées nuisibles à l'État et au Prince. Après avoir affirmé les qualités morales de Coeranius (*haut exilis meriti uirum*), l'historien insiste sur le

9. Voir par exemple Trombley, 1993, pp. 57-59 : « *The present-day historian must therefore question the alibis of the victims of Festus'executions as much as the motives of their apologist Ammianus. The close similarity of their behaviour to known practices suggests that, if officials erred on the side of severity in rooting out 'enemies of the Roman order', there were many other occasions when these criminal investigations landed right on the mark* » (p. 59).

caractère à la fois « familier » et « familial » de la lettre qu'il avait écrite (*ad coniugem suam familiariter scribens*), c'est-à-dire une lettre dont le style et les préoccupations sont ceux des gens « d'une même maisonnée », qui se connaissent intimement.¹⁰ Il suggère, autrement dit, que celui-ci a écrit à sa femme comme un mari écrit à son épouse pour régler des affaires courantes, et non pour lui délivrer secrètement une information dont la portée dépasserait la sphère domestique. Cette incise participe aussi à justifier l'ajout à la lettre, sans autre indication, de l'expression en grec : il n'y a sans doute pas à s'étonner que celle-ci ne soit pas parfaitement explicite, car c'est le propre d'une correspondance entre « familiers » que d'être allusive.

Quant au sens de l'expression « veille et couronne la porte », il s'agit seulement d'un proverbe figé et d'usage courant (*proverbialiter* et *solet*), assure Ammien, et non, doit-on comprendre sans doute, d'une instruction codée, qui serait l'indice d'un méfait en préparation. L'expression, qui n'est pas attestée ailleurs, pourrait être interprétée littéralement en référence à des festivités à venir, puisqu'il était ces jours-là de coutume de mettre des couronnes sur la porte des maisons, mais Ammien en précise le sens : un événement d'une grande importance, ou « plus important que d'habitude », est sur le point de se produire.¹¹ On pourrait comprendre *altius* d'une autre manière : qui entendait l'expression savait qu'il fallait lui donner une signification « plus haute » ou « plus profonde » que son sens littéral, et comprendre donc que quelque chose allait se produire.¹² Dans tous les cas, Ammien insiste sur le caractère générique et anodin de l'expression, qui pouvait échapper à tous ceux qui, comme Festus lui-même,¹³ n'étaient pas de culture hellénophone : même si on ne savait pas à quel événement important Coeranius faisait référence (*altius aliquid agendum*), il n'y avait là, semble-t-il nous dire, aucun message crypté, aucune analogie menaçante.

Cette défense dessine en négatif les arguments à charge contre Coeranius, ou le faisceau d'indices qui pouvait motiver une enquête. Il s'agit d'abord d'un *philosophus* : ce terme a un sens riche et ambivalent, y compris dans les *Res gestae*, mais on peut admettre qu'il désigne de manière générale un homme reconnu comme le

10. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113, comprennent « *informally* ». Mais *familiariter* est utilisé régulièrement, comme *familiaris*, pour désigner positivement un degré de proximité ou d'intimité qui est celui de la communauté familiale. Comme cette « familiarité » est celle que l'on attend d'un mari et de son épouse, l'insistance d'Ammien est d'autant plus forte.

11. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 212 : l'expression « *would have been interpreted as pointing to a festive occasion* » ; « *something of exceptional importance is about to take place* » (avec deux références à l'appui : Chrys., *Pent.* 468 et Juv., 6, 51-52 et 9, 85-86).

12. Voir S.H.A., *Get.* 3, 4 : *idque quod ioco dictum est Seuerus altius quam quisquam praesentium accepit* (Septime Sévère comprend le sens supérieur de ce qui avait été dit comme une simple plaisanterie).

13. D'après Lib., *Or.* I 156.

détenteur d'un savoir, et notamment dans l'Antiquité tardive d'un savoir religieux : des connaissances élevées sur les dieux, voire une capacité particulière à susciter, par des prières ou des rites, un contact avec la ou les puissances divines.¹⁴ Cette compétence des philosophes suffisait à les rendre menaçants aux yeux des autorités impériales qui cherchaient, depuis le début du Principat, à contrôler toute pratique susceptible de porter atteinte au pouvoir. Dans les années 370 de notre ère, après le règne de Julien où certains d'entre eux étaient à l'honneur dans l'entourage de l'empereur « païen », les *philosophi* semblent être d'autant plus suspects aux autorités impériales chrétiennes, surtout en Orient,¹⁵ et le contexte immédiat des événements est celui de la répression : plusieurs philosophes ont été impliqués et exécutés dans l'affaire de l'oracle d'Antioche¹⁶ (pour avoir été consultés sur le sens de l'oracle, rapporte Ammien). Parmi eux, Maxime, maître de Julien et « théurge » renommé, est jugé à Antioche, mais exécuté à Éphèse par Festus, peut-être pour faire un exemple dans sa ville natale.¹⁷ Pour ces raisons, il est vraisemblable que le *philosophus* Coeranius, qui faisait sans doute partie de ce réseau « d'intellectuels » païens en lien avec des notables locaux, ait fait l'objet d'une surveillance particulière de la part de Festus, et qu'il ait pu être dénoncé ou sa correspondance saisie à ce titre.

C'est ensuite une double étrangeté qui, dans la lettre de Coeranius à sa femme, avait dû retenir l'attention des autorités : il y avait d'abord l'« ajout » (*addiderat*) de l'expression en langue grecque,¹⁸ qu'on pourrait interpréter comme un ajout *sua manu* de Coeranius au texte écrit sous sa dictée par un scribe.¹⁹ La pratique, courante, témoignait de l'importance d'un mot personnel, et peut-être même du fait que Coeranius n'avait pas voulu que son scribe en eût connaissance. C'était d'autre part l'utilisation d'un proverbe qui faisait référence à un événement important, mais en termes très indirects. Or les pratiques de cryptage des lettres étaient bien connues et les enquêteurs devaient être soupçonneux. Ammien raconte que, lors des procès d'Antioche, Théodorus, un aspirant à l'Empire qui avait été désigné par des *sortes* oraculaires, nia avoir voulu précipiter les choses en s'emparant du pouvoir par la force, mais qu'il fut « confondu par une lettre écrite de sa main à Hila-

14. Par exemple, Athanassiadi, 1992, pp. 58-60.

15. Voir Amm. Marc., XIX 12, 12 (dénonciation, torture et finalement libération du philosophe Démétrios).

16. Voir Amm. Marc., XXIX 1, 36 et 37 : Pasiphilus et Simonidès ; XXIX 1, 42.

17. Angliviel de la Baumelle, note 63, p. 176 de l'édition CUF.

18. Par cette précision (*sermone graeco*) Ammien justifie l'insertion de mots grecs dans son propre texte, ou souligne qu'il s'agit d'une langue qui n'était pas celle des juges.

19. Voir S.H.A., *Alex. Sev.* 31, 1 ; sur cette pratique, Blumell, 2014.

rius, en termes détournés et obliques (*litterae suae per ambagis obliquas... scriptae*), dans laquelle, ayant conçu un ferme espoir sur la foi des devins, il n'hésitait pas sur le fait, mais ne cessait de s'enquérir du moment de réaliser son désir ». ²⁰ On trouve à la même époque chez Libanios un témoignage célèbre et édifiant : tout en se défendant d'une mauvaise intention, il concède avoir écrit à un ami pratiquant l'ornithoscopie pour connaître un remède et parlé dans sa lettre des « médecins » (*iatroi*) pour éviter de désigner directement les dieux. Un tel code n'aurait pourtant, reconnaît-il lui-même, guère leurré le juge en cas de dénonciation. ²¹

Enfin, le sens même de l'expression grecque utilisée par Coeranius (« veille et couronne la porte ») pouvait faire tiquer celui qui cherchait les traces d'un *crimen maiestatis*. Laurent Angliviel de la Beaumelle a proposé un rapprochement avec le privilège qu'Auguste avait reçu du Sénat en 27 avant notre ère d'orner sa porte d'une couronne civique, de sorte que « le mot de Coeranius pouvait prêter à interprétation malveillante ». ²² Mais il paraît peu probable que le couronnement de la porte pouvait être compris, même d'un esprit mal intentionné, en référence à un honneur impérial qui n'était sans doute plus en usage à la fin du IV^e siècle de notre ère. Il faut plutôt s'en tenir au sens générique de l'expression et insister sur l'articulation des deux segments qui la composent. Coeranius pouvait dire en substance à sa femme : quelque chose suscite un espoir heureux pour notre destin personnel (στέφε την πύλην), et il faut être attentif (σὺ δὲ νόει). On peut alors faire le parallèle avec une autre affaire rapportée par Ammien : en 359, un essaim s'installa dans la maison de Barbatio, commandant de l'infanterie de Constance II, et les haruspices lui annoncèrent un *discrimen*, un « tournant ». Ce diagnostic semblait désigner une prochaine *permutatio imperii* dans laquelle Barbatio allait avoir un rôle important

20. Amm. Marc., XXIX 1, 35 (trad. G. Sabbah, CUF, 1999). Voir aussi, pour l'usage d'un vrai code, XVIII 3, 2, la femme de Barbatio fait venir une servante *notarum perita* pour faire écrire une lettre.

21. Lib., *Or.* I 175 : « La correspondance que j'échangeais avec les uns et les autres recérait des étincelles dangereuses. Sans rien contenir de répréhensible, elle aurait donné contre moi prise aux délateurs si la Fortune ne les avait privés de ces occasions avec une telle aisance que parmi des milliers de lettres <saisies> il n'y en eut aucune de moi » ; 177-178 : « En ce moment où l'empereur était en grande colère, comme le chasseur qui a manqué son gibier, un danger me menaça, né de la dureté d'un maître et du ressentiment d'un esclave. L'esclave était secrétaire, le maître pratiquait la divination par les oiseaux. Je lui avais écrit un jour pour lui demander un certain remède, sans mentionner les dieux, mais seulement les médecins (*iatrōn*), par précaution. Le maître n'avait pas brûlé cet écrit, et l'autre l'ayant eu en mains l'avait conservé, afin de pouvoir par la suite, en cas de péril grave, se tirer d'affaire grâce à la lettre. Et quand il voulut nuire à son maître et le faire poursuivre à propos des présages, c'est sur cette lettre qu'il comptait, car le juge comprendrait ce que voulait dire le terme 'médecins' (*iatroi*). Et si j'étais pris dans ce coup de filet d'une façon ou d'une autre, l'empereur se jetterait sur moi à grands cris » (trad. P. Petit, CUF, 1978).

22. Note 97, p. 183 de l'édition CUF. Voir *Res Gestae Divi Augusti* 34.

à jouer. Son épouse, se demandant avec inquiétude ce qu'elle deviendrait une fois son mari au pouvoir, lui écrivit à ce sujet. Mais dénoncés par l'esclave qui avait écrit la lettre, ils furent condamnés à mort.²³ Dans cet épisode, comme dans d'autres,²⁴ la consultation divinatoire avait donné un résultat ambivalent (ce « tournant » était synonyme d'espoir, mais aussi de grand risque) et il fallait se rassurer entre époux complices – et ailleurs entre conjurés. Par conséquent, dans le cas de Coeranius, la tournure double de l'expression grecque pouvait être interprétée selon un scénario vraisemblable à cette époque, celui d'un homme qui, conforté par des signes divers mais à la merci d'un revers de fortune, voulait en avertir sa femme.

Un dernier élément, plus incertain, pourrait être ajouté à cette interprétation à charge : le terme *altius* utilisé par Ammien possède des connotations dangereuses. Un peu auparavant, lors des procès d'Antioche, l'historien évoquait un certain Bassianus, qui « avait tenté de connaître à l'avance des questions trop hautes » (*quasi praenoscerre altiora conatus*), ou les consuls Eusébius et Hypatius, accusés d'avoir nourri « l'ambition d'une trop haute fortune » (*cupidinem altioris fortunae*) et consulté les dieux.²⁵ L'usage du comparatif au neutre pluriel, *altiora*, est récurrent chez Ammien pour désigner les ambitions politiques les plus hautes,²⁶ en lien parfois avec des consultations divinatoires. Ces connotations devaient être moins sensibles avec le singulier *altius*, d'emploi plus large, mais on peut se demander si la formule *altius aliquid agendum* ne faisait pas résonner dans ce contexte, plus qu'un « événement important », l'idée d'une élévation politique. Ammien a-t-il voulu faire entendre à un public latinophone, en la transcrivant ainsi, l'ambiguïté propre à la formule grecque, ou bien cette paraphrase latine du proverbe était-elle déjà présente dans un document officiel ? On ne saurait le dire mais, à considérer le récit de l'historien tel qu'il nous est parvenu, le mot attirait l'attention.

En faisant la part des excès du pouvoir judiciaire, on comprend comment des éléments épars pouvaient former pour les juges impériaux un système d'indices crédibles : compétences religieuses d'un *philosophus*, qui devait être un personnage localement connu, formule indirecte et allusive dans une lettre privée, sens potentiellement menaçant du proverbe, ressemblance de cette configuration avec des précédents avérés. On pouvait penser que Coeranius, ayant une ambition de pouvoir ou la partageant avec des complices, avait eu recours à des puissances suprahumaines, sous

23. Amm. Marc., XVIII 3, 4.

24. Déjà le cas de l'oracle d'Antioche : Amm. Marc., I 6, 7.

25. Amm. Marc., XXIX 2, 5 et 9.

26. Voir aussi XIV 7, 19 ; XV 5, 4 ; XVI 6, 2 ; 7, 2 ; XIX 9, 3 ; XXVII 2, 1.

une forme ou une autre. Le soumettre à la torture, au nom d'une sorte de principe de précaution, devait permettre d'en savoir plus.

1.2. L'HOROSCOPE ET LES DEUX FRÈRES

Dans les archives d'un notable municipal on découvrit l'horoscope d'un certain Valens (*genitura Valentis cuiusdam*). Le récit apologétique d'Ammien s'appuie sur au moins trois arguments distincts. Il laisse entendre que la découverte de la *genitura* était accidentelle : la perquisition eut lieu dans le cadre d'une autre affaire (*ex negotio*).²⁷ On a le sentiment qu'à la différence des autres cas rapportés par Ammien, aucun fait précis n'avait conduit ici les autorités à soupçonner une récente consultation d'astrologue sur le destin de l'empereur. D'autre part, cette archive, en plus d'avoir été exhumée sans véritable raison, était ancienne puisque le frère de l'accusé était mort depuis longtemps (*dudumque obisse*) : ces prédictions n'avaient, doit-on comprendre, aucune sorte d'actualité politique et la malencontreuse homonymie avec l'empereur régnant était insignifiante. Enfin, pour lever à coup sûr le doute, il aurait suffi de laisser le temps à l'accusé de fournir des preuves matérielles, insiste Ammien, comme il s'y engageait (*documentorum plena fide monstrare pollicitus*), mais on n'attendit pas ce témoignage de vérité (*inexpectato ueritatis indicio*).

Cette démonstration ne permet pas une « déconstruction » aussi poussée que l'affaire de Coeranius, car les données sont moins équivoques. Mais il faut rappeler que, depuis le début du Principat, le recours à l'astrologie ou à des astrologues, comme d'ailleurs à toute autre méthode divinatoire, pour connaître la destinée du Prince (la date de sa mort, en particulier) était interdit. Un particulier qui voulait consulter les dieux ou les astres sur ses propres ambitions impériales risquait des poursuites pour lèse-majesté (sans que cette législation répressive ait jamais réussi à mettre fin à de tels usages).²⁸ Or, puisqu'il était évidemment impossible de contrôler toutes les consultations divinatoires des particuliers, la répression se fondait sur ce qui était considéré comme les indices probants d'une intention de nuire ou, ce qui revenait à peu près au même, d'une volonté de dissimulation : une consultation tenue secrète, dans un espace privé ou de nuit, comme en témoignent plusieurs constitutions impériales du IV^e siècle.²⁹ On pouvait donc ne jamais être inquiété, mais si une accusation tombait, la charge de la preuve revenait à celui qui pratiquait la divination,

27. *Negotium* peut renvoyer ici à une affaire commerciale ou à une enquête judiciaire : voir Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113.

28. Voir par exemple Cramer, 1954, pp. 9-50; Rivière, 2017 et 2022.

29. Voir Goddard, 2007 ; Belayche, 2009.

qui était tenu de montrer qu'il ne faisait rien de mal. Aussi, « c'est ouvertement et sous les yeux de tous que tu dois exercer ton art divin », conseille Firmicus Maternus à ses lecteurs désireux de se former à l'astrologie.³⁰ Dans ce cadre législatif et mental, la découverte fortuite de l'horoscope de Valens, là où ne l'attendait pas, pouvait passer précisément pour un élément incriminant : que faisait là, comme cachée au milieu des papiers de son frère, cette *genitura* ? Y avait-il quelque chose à dissimuler ?

Il faut ajouter que l'art des astrologues a fait l'objet d'une interdiction élargie, sous le règne de Valentinien et de Valens, en 370 ou 373 : celle-ci condamne à mort celui qui a pratiqué l'astrologie en public ou en privé, de jour comme de nuit, et celui qui l'apprend autant que celui qui l'enseigne (*cesset mathematicorum tractatus. Nam si qui publice aut privatim in die noctuque deprehensus fuerit in cohibito errore uersari, capitali sententia feriatur uterque. Neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere*).³¹ Que cette constitution soit légèrement antérieure ou postérieure à l'affaire de l'horoscope, elle indique que, dans ces années-là, la condamnation de l'astrologie prit un tour systématique et n'était plus conditionnée à la finalité ou aux circonstances des consultations. Dans ce contexte, et si tant est que cette législation eût des effets concrets, la détention d'un horoscope pouvait être utilisée comme preuve d'une pratique ou d'un intérêt pour le savoir astrologique qui tombaient désormais sous le coup de la loi.

Pourquoi alors, dans ces circonstances, avoir conservé chez soi un horoscope portant le nom de l'empereur régnant, au lieu de s'en débarrasser comme l'aurait exigé la prudence ? Le récit d'Ammien plaide la naïveté du notable : il n'y avait rien de politique dans cet horoscope périmé et il n'était pas besoin de le supprimer. Mais le raisonnement de l'autorité impériale, si abusif et injuste fût-il, s'appuyait sur l'expérience de précédents : quand bien même Valens n'était que le frère de l'accusé, l'histoire abondait en effet d'exemples d'oracles ou de présages dont le sens reposait sur une homonymie (le référent le plus évident se révélant n'être pas le destinataire de la prédiction).³² Parfois, des prédictions anciennes, qui prenaient dans une conjonction nouvelle d'événements une soudaine actualité, étaient brandies pour servir une ambition politique. C'est une des raisons pour lesquelles les empereurs cherchèrent souvent à limiter la circulation des recueils oraculaires à Rome, les prédictions retrouvant, au gré des circonstances, une dangereuse pertinence.

30. Firm. Mat., *Math.* XXVIII 33, 2 (trad. P. Monat, CUF, 1992). Cité par Goddard, 2007, p. 270.

31. *Cod. Theod.* IX 16, 8.

32. Par exemple, Suet., *Cal.* 57, 2, et 6.

Certes, comme la *genitura* astrologique reposait sur des données personnelles, le jour et l'heure de la naissance, on peut penser qu'il n'était pas difficile d'établir que ce Valens n'était pas l'empereur. Mais il n'est pas certain que Festus ou ses agents aient eu cette compétence en astrologie, qui supposait d'établir l'état du ciel pour une date bien antérieure, et pour comparer il aurait fallu disposer des données de naissance de l'empereur, qui n'étaient pas toujours connues, parfois sciemment dissimulées, parfois modifiées pour correspondre à un état du ciel plus favorable.³³ D'autre part et surtout, que les autorités aient été en mesure de faire facilement ou non la comparaison, c'est bien le caractère à la fois ancien, technique et obscur de ce document portant le nom de Valens et possédé par un notable qui le rendait dangereux. Il valait à lui seul comme un objet d'autorité dont on pouvait tirer parti pour appuyer un projet d'usurpation, si les circonstances le demandaient. Avoir conservé cet horoscope était donc peut-être involontaire, mais, rapporté aux usages politiques des prédictions sous l'Empire, on ne peut pas dire que c'était anodin.

1.3. DES CHANTS ET DES VOCALISES DE MAUVAIS TON

La vieille femme et l'*adulescens* étaient tous deux des soignants aux méthodes suspectes. En 359, les procès de Scythopolis ne s'étaient pas limités aux consultations oraculaires, mais s'étaient étendus aux pratiques guérisseuses :

Nam siqui remedia quartanae uel doloris alterius collo gestaret, siue per monumentum transisse uespere maliolorum argueretur indicii, ut ueneficus, sepulchrorumque horrores et errantium indidem animarum ludibria colligens uana, pronuntiatu reus capitibus interibat.

« En effet, celui qui portait au cou des remèdes contre la fièvre quarte ou une autre affection, celui qui était convaincu, par des dénonciations malveillantes, d'être passé le soir le long d'un monument funéraire, était tenu pour un empoisonneur ou pour un homme qui recherchait les horreurs des tombeaux et les vains fantômes des âmes errantes qui sortent de ces mêmes lieux ».³⁴

Dans ce passage aussi, Ammien sélectionne des pratiques et des espaces qui ne faisaient guère l'objet d'interdits, mais qui ont pu devenir les indices d'activités répré-

33. Pour des hypothèses de manipulation autour de la *genitura* de Néron, Abry, 2005, pp. 45-46 ; autour de celle de Septime Sévère, Guey, 1956, pp. 34-35.

34. Amm. Marc., XIX 12, 14 (trad. G. Sabbah, CUF, 1970).

hensibles, de celles qui tombaient sous le coup de la *lex Cornelia de sicariis et ueneficiis* de 81 avant notre ère. Que l'on sache, le port d'amulettes et la promenade vespérale près des nécropoles n'étaient pas prohibés : Constantin avait légiféré contre les magiciens qui s'en prenaient à l'intégrité physique des individus, mais excluait explicitement de pénaliser ceux qui œuvraient à la guérison ou à la protection des récoltes.³⁵ Le défi est de comprendre comment des pratiques *a priori* bénéfiques ou du moins inoffensives ont pu être identifiées à des *maleficia*, pour reprendre un terme clé – quoiqu'assez vague – des procès de Valentinien à Rome sur lesquels Festus modela sa répression.³⁶

L'une des accusés était une vieille femme (*anum quandam*). Les compétences guérisseuses de vieilles femmes étaient depuis longtemps signalées dans la littérature.³⁷ Le médecin Galien avait eu à cœur d'invalider le savoir pharmacologique qui relevait, selon lui, des « fables de vieilles femmes et des sorcelleries égyptiennes délirantes avec des incantations que l'on prononce en arrachant les plantes ». ³⁸ Une part bien réelle des soins reposait sur des connaissances médicales mises en pratique et transmises par les aïeules au sein des groupes familiaux, ou bien par des femmes plus ou moins indépendantes qui tiraient profit de leur maîtrise de la pharmacopée et des incantations. Athanase d'Alexandrie a pris pour cible de vieilles ivrognes qui demandaient onze oboles et un quart de vin pour une incantation et une amulette.³⁹ Au IV^e siècle, Jean Chrysostome reprochait encore à de vieilles femmes expertes en incantation d'utiliser des méthodes païennes, tout en s'affirmant chrétiennes.⁴⁰

L'autorité des aïeules auprès des femmes et filles plus jeunes était déjà mise en scène dans le récit de certains rituels féminins de la religion romaine.⁴¹ Mais dans la littérature latine, le savoir rituel des vieilles femmes pouvait aussi introduire une menace pour l'intégrité des jeunes femmes et des honnêtes hommes :⁴² souvent ivrognes, ces aïeules exercent un ascendant dont elles peuvent tirer profit en se faisant entremetteuses.⁴³ Poésies et romans grimaient les sorcières et nécromanciennes

35. *Cod. Theod.* IX 16, 3. Cf. Matthews, 1989, pp. 218 et 222 ; Dickie, 2001, p. 252.

36. Lenski, 2002, p. 222.

37. Pour l'usage d'amulettes par des vieilles femmes, par exemple, voir Plut., *Vit. Per.* 38, 2 ; *De superst.* 7 [168D].

38. Gal., *Les médicaments simples*, préambule du livre VI [Kühn, 11, pp. 792-794]. Voir Jouanna, 2011.

39. *MPG* 26, col. 1320.

40. Jean Chrysostome, *Sermons* 50, 1. Cf. Dickie, 2001, pp. 271-272.

41. Voir la vieille femme avinée qui dirige les opérations lors du rituel lié à Tacita Muta dans Ov., *Fast.* II 565-584 (Bettini, 2006).

42. Voir la manière dont Tite-Live raconte l'affaire des Bacchanales de 186 avant notre ère : Liv., XXXIX 8-19.

43. Ov., *Am.*, I 8. Voir, avec précautions, Hidalgo de la Vega, 2008.

en vieilles femmes inquiétantes.⁴⁴ Néanmoins, dans le passage d'Ammien, la vieille femme est *simplex*, c'est-à-dire simple, voire sans ambiguïté. *Simplicem* s'oppose à *ut noxiam* et marque l'innocence de l'accusée,⁴⁵ mais ailleurs chez Ammien, c'est le rite chrétien qui est *simplex* et se mêle aisément à la *superstitio* des vieilles femmes.⁴⁶ *Simplex* n'est pas un élément à charge de la vieille guérisseuse, mais le signe que l'adversaire de Festus était une proie facile, à la conduite sinon irréprochable, du moins sans conséquence. La vieille femme a ici pour habitude (*consuetam*) de guérir les fièvres avec un *carmen*, une incantation ou chant efficace dont la teneur peut varier.⁴⁷ L'insistance d'Ammien sur la *consuetudo* de la vieille femme témoigne d'une pratique récurrente dont on ne comprend guère qu'elle puisse, soudainement, devenir un problème – Apulée, dans son *Apologie*, invoquait aussi son habitude de transporter l'effigie d'une divinité dans ses bagages, *consuetudo* qui n'avait rien de secret et ne posait pas de difficulté jusqu'à ce que l'on cherche des preuves de sa magie.⁴⁸ Le *carmen*, lui non plus, n'était pas un poison en soi, mais une pratique courante, qui n'est devenu un crime que dans le contexte d'une suspicion accrue. L'efficacité médicale des incantations de vieilles femmes a déjà été reconnue par Ammien Marcellin, à l'occasion d'une persécution qui avait lieu dans le camp de Constance II à Milan, en 356 :

Nam si super occentu soricis uel occursu mustelae, uel similis signi gratia, consulisset quisquam peritum, aut anile incantamentum ad leniendum adhibuisset dolorem, quod medicinae quoque admittit auctoritas, reus unde non poterat opinari delatus raptusque in iudicium poenaliter interibat.

« Car si quelqu'un avait consulté un devin sur le cri d'une souris ou sur la rencontre d'une belette, ou sur un signe semblable, s'il avait usé d'une incantation de vieille femme pour soulager sa douleur, ce qu'admet aussi l'autorité de la médecine, il était accusé, dénoncé sans pouvoir conjecturer par qui, traîné en jugement, condamné et exécuté ».⁴⁹

Ammien tente – à peine – de renvoyer les faits en appel auprès de l'autorité médicale, sans doute meilleure juge en la matière. On peut objecter que l'*auctoritas*

44. Hor., *Epod.* V 98 ; Héliod., *Aeth.* VI 14-15.

45. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 112.

46. Amm. Marc., XXI 18 : « Mêlant à la simplicité sans détours du culte chrétien des superstitions de vieille femme » (*Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens*).

47. Voir l'article de N. Corre dans ce même dossier, pp. 75-109.

48. Apul., *Apol.* 63, 2-3.

49. Amm. Marc., XVI 8, 2 (trad. E. Galletier, CUF, modifiée, 1968).

de la médecine, à laquelle Ammien veut avoir recours, n'était en rien uniforme.⁵⁰ Mais précisément, le commentaire d'Ammien laisse supposer que c'est la reconnaissance d'une efficacité, bénéfique ou négative, par une autorité qui est ici l'enjeu. La question est celle de l'innocuité de la parole incantatoire, car ici aussi, l'incantation est qualifiée par sa douceur, son incapacité à provoquer du tort (*ad leniendum*). Le *carmen* de la guérisseuse de la fille de Festus est *lene*, apaisant.⁵¹ Jan Den Boeft, Jan W. Drijvers, Daniël den Hengst et Hans Teitler signalent aussi qu'un doux chant peut être chez Ammien Marcellin caractéristique de la poésie élégiaque.⁵² « l'Amour paisible » aussi « cherche de doux chants ».⁵³ Une ambiguïté supplémentaire se dessine autour du chant qui apaise, mais peut aussi traiter des affaires de cœur. Festus aurait dû être redevable à une vieille femme sans faux semblant qui soignait les peines de sa fille, mais les chants des vieilles femmes n'étaient pas toujours éloignés de pratiques inconvenantes pour une fille de bonne famille. Ailleurs, Ammien prétend que l'on glissait comme preuves à charge chez les accusés à la fois des incantations de vieilles femmes et des charmes d'amour :

Et ne uel coniugibus maritorum uacaret miserias flere, inmettebantur confestim qui, signatis domibus, inter scrutinia supellectilis patris addicti incantamenta quaedam anilia uel ludibriosa subderent amatoria, ad insontium perniciem concinnata.

« Et pour ne pas laisser même aux épouses le temps de pleurer les malheurs de leurs maris, on envoyait sans délai des gens mettre les maisons sous scellés et, tout en perquisitionnant dans les meubles du père de famille condamné, y glisser subrepticement certaines incantations de vieille femme (*incantamenta quaedam anilia*) ou de dérisoires charmes d'amour (*ludibriosa amatoria*) arrangés pour perdre des innocents ».⁵⁴

Or, les procès de magie qui avaient cours à cette époque incluait aussi des affaires d'adultère et, précisément, la loi constantinienne visait à la fois les atteintes à l'intégrité physique de la part des magiciens et leur implication dans ce que l'on a appelé un temps des affaires de mœurs.⁵⁵ Le portrait laissé par Ammien d'une vieille femme innocente employant des incantations aussi courantes qu'inoffen-

50. Dickie, 2001, p. 254.

51. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113 : « *soothing* ».

52. Amm. Marc., XVII 4, 5 : *Vergilius carmine leni decantat*. Cf. Den Boeft *et al.*, 2013.

53. Prop., I 9, 12 : *carmina mansuetus lenia quaerit Amor*.

54. Amm. Marc., XXIX 2, 3.

55. Lenski, 2002, p. 223 ; Dickie, 2001, p. 252.

sives possède sans doute un revers négatif que nous ne pouvons plus qu'imaginer en reprenant les stéréotypes et arguments susceptibles d'être invoqués. Festus pouvait, en effet, accuser la vieille femme de mettre à profit son savoir rituel pour exercer une influence immorale sur sa fille.

Par contraste avec la vieille guérisseuse, le jeune homme se soignait lui-même et on peine d'autant plus à imaginer comment l'accusation pouvait déterminer un acte malveillant. Son activité suspecte était un rituel opéré dans un lieu public – les bains : le jeune homme récitait des voyelles en touchant alternativement sa poitrine et le marbre avec ses doigts. Compter les voyelles avec ses doigts rappelle à la fois le calcul et la musique, mais aussi l'énumération chantée des voyelles qui était une technique employée pour invoquer le divin en manipulant le souffle.⁵⁶ Bien intégrée au ritualisme multiculturel des formulaires gréco-égyptiens de l'Antiquité tardive, cette vocalise avait un pendant graphique à travers l'écriture ou la gravure des séries de voyelles sur des amulettes.⁵⁷ Des amulettes avec inscription des voyelles grecques ont pour support des pierres précieuses ou semi-précieuses, portées en bagues ou en collier, que l'on range dans la catégorie des « gemmes magiques »,⁵⁸ et certaines de ces gemmes peuvent être considérées comme une miniaturisation des images divines.⁵⁹ Un passage de Galien évoque les gemmes au motif du décan Chnoubis pour la guérison des problèmes digestifs⁶⁰ et le médecin indique avoir testé les pierres de jaspe vert portées en pendentif de manière à toucher la bouche du *stoma*.⁶¹ Or, le jeune homme interpellé selon Ammien portait ses doigts à sa poitrine pour guérir le *stoma*, là où se portaient de telles gemmes guérisseuses. En parallèle, c'est une autre pierre qu'il touchait du doigt : le marbre. Ammien ne précise que le matériau, sans spécifier la forme qu'il prenait, mais comme l'indiquent Den Boeft *et alii*,⁶² *marmor* peut avoir désigné une statue. La « pierre blanche » des Grecs possède une *charis* propre à susciter l'admiration ou à donner chair aux dieux.⁶³ Les *affordances* de la pierre en ont fait un matériau précieux, indication du luxe propre aux bains choisis par le jeune homme. On connaît les marbres qui ornaient les bains d'Hippias selon Lucien,

56. Audureau, 2021.

57. Voir, par exemple, un carré de voyelles grecques sur une lamelle d'or trouvée dans le Vars, *GMA* 9.

58. Hopfner, 1921, §770, reprend à Kopp, 1829, p. 300, le parallèle avec une gemme où serait sculpté un jeune homme debout, enveloppé d'un manteau et portant un bouclier, portant la main à un obélisque inscrit des 7 voyelles. Nous n'avons pas retrouvé la trace de l'objet. Voir aussi Dornseiff, 1925, pp. 49-50.

59. Faraone, 2018 et 2019a.

60. Dasen & Nagy, 2012.

61. Gal., *Médicaments simples* IX 2, 19-21 [Kuhn 12, 207, 2-208, 10]. Voir Jouanna, 2011.

62. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 114.

63. Grand-Clément, 2016.

ses statues d'Asclépios et d'Hygie également.⁶⁴ Les bains pouvaient ainsi être habités par les images de puissances guérisseuses ou salvatrices, et une mosaïque d'un *frigidarium* à Antioche légende une figure féminine du nom de *Sôtēria*.⁶⁵ On se plaît donc à imaginer que le jeune homme soignait son estomac fragile à la fois par un contact avec une image divine et le chant rythmique des voyelles qui mettait en ordre le *pneuma* circulant dans le corps. Le texte d'Ammien est au mieux allusif et l'on peut espérer que les contemporains comprenaient mieux que nous des gestes que le jeune homme n'était peut-être pas seul à adopter dans les bains.

Or, ce qui sans doute introduit une certaine ambiguïté est l'espace même de la pratique, lieu d'hygiène, mais aussi de sociabilité et de dangers.⁶⁶ Jamblique aurait invoqué les dieux Éros et Antéros qui auraient habité les eaux des bains de Gadara, où il se baignait avec ses disciples.⁶⁷ On sait toutefois qu'il était également possible d'y invoquer des puissances malveillantes.⁶⁸ Un formulaire rituel gréco-égyptien prescrit de jeter dans la salle hypocauste des bains l'image dessinée d'une puissance divine pour l'y soumettre à la torture du feu.⁶⁹ Un autre recommande d'y jeter une image de Typhon en prononçant une prière pour attirer une femme désirée.⁷⁰ D'autre part, l'Antiquité tardive connut une multiplication d'histoires de démons meurtriers aux bains.⁷¹ C'était l'occasion d'y opérer quelques miracles : Porphyre aurait ainsi évacué d'un bain la puissance démonique nommée Causathan qui le hantait.⁷² Une ombre plane donc sur le marbre que touchait le jeune homme dont les vocalisations pouvaient dès lors éveiller bien des soupçons.

La vieille guérisseuse et le jeune baigneur soignaient par la parole, mais l'auditoire changeait la donne, les incantations de la première arrivant aux oreilles de Festus dans un contexte domestique, tandis que le marbre des bains publics avait aussi des oreilles. Dans le relevé qu'en fait Ammien, ces paroles, si elles sont évidemment porteuses d'un pouvoir rituel, ne sont pas nocives. Le doute peut être permis si l'on pense à l'ambiguïté de paroles entendues indirectement. Les voyelles du jeune homme sonnaient-elles comme un nom d'empereur que l'on épelle (ωουαεηι pou-

64. Luc., *Hip.* 5-8.

65. Downey, 1938.

66. Dunbabin, 1989, p. 37.

67. Eunap., *V.S.* V 16-21. Voir Belayche, 2017, p. 677.

68. Eliav, 2009.

69. *GEMF* 30, 95-102 [*PGM* II 48-55].

70. *PGM* XII 467-477.

71. Bonner, 1932a. Sur les démons et le genre hagiographique, plusieurs contributions dans Elm & Hartmann, 2019.

72. Eunap., *V.S.* IV 12.

vaient-elles être interprétées en ουαλενς dans l'atmosphère étouffée des bains) ? Les incantations de la vieille femme priaient-elles quelques divinités aussi bien connues pour guérir que pour maudire ou forcer les cœurs ?

2. ACTES « MAGIQUES », ACTES « DIVINATOIRES ». QUAND LE FLOU DES CATÉGORIES REFLÈTE L'AMBIGUÏTÉ DES PRATIQUES

Le procès de ces individus et de leurs écarts, quels qu'ils aient pu être, est probablement exceptionnel.⁷³ Il a déjà été noté que le récit des procès de magie et de trahison qui ébranlèrent Rome et Antioche et dont les secousses se firent sentir en Asie est un récit parcouru d'ambiguïtés qui empêchent le lecteur de se faire une opinion sur la culpabilité ou l'innocence des victimes de l'accusation.⁷⁴ Mais que l'on parle de pratiques « magiques » ou de signes et présages à interpréter, l'ambiguïté est quasi consubstantielle à l'affaire. Il n'est pas besoin d'insister sur les difficultés que posent aux historiens modernes les catégories de « divination » et plus encore de « magie » : commodes puisque générales, mais souvent analytiquement inefficaces car imprécises, tant les fins et les modalités des pratiques varient. Dans la législation impériale, ces catégories existent, *diuinatio* et *magia*, mais leur définition n'est pas donnée, elles se rencontrent en alternance avec des termes désignant des « praticiens » (*magi*, *malefici*, *mathematici*, *astrologi*, *haruspices*, etc.) et elles sont chargées de connotations négatives qui en font des chefs d'accusation (une même pratique pourrait être considérée selon le cas comme légitime ou au contraire comme « magique »). Ce n'est sans doute pas étonnant puisque ces textes ne cherchent pas à définir des pratiques pour elles-mêmes, mais seulement des interdits à partir de critères généraux : la condamnation des atteintes aux citoyens, à l'État ou à la personne de l'Empereur ; par extension, le danger que représentent les individus qui détiennent des informations ou des pouvoirs suprahumains, qui savent solliciter efficacement les dieux ; par extension encore, les pratiques cachées, difficilement contrôlables donc.⁷⁵

Mais ce « minimalisme » pragmatique de la législation répondait aussi aux incertitudes des Anciens eux-mêmes sur un aspect fondamental de ces pratiques : à quoi avaient-ils affaire ? À quel type de puissance ? Le cas échéant, à quel type de menace ? Le problème pouvait être discuté à un niveau théorique, bien sûr : la nature,

73. C'est l'idée de Dickie, 2001, p. 255.

74. Kelly, 2007.

75. Sur ces points, voir par exemple Trombley, 1993, pp. 59-72 ; Goddard, 2007 ; Belayche, 2009, notamment pp. 203 et 205-207.

les dieux ou le destin ; Dieu ou des démons, par exemple. Mais, dans les faits, il existait des situations où des *scenarii* distincts entraient en concurrence sans que l'on pût trancher. Pour le dire autrement, ce que nous percevons parfois comme des abus de la *cognitio* en matière de pratiques « magico-divinatoires » – la faiblesse apparente et la réversibilité des preuves qui étaient avancées – reflète plus profondément les difficultés, inhérentes au polythéisme, à reconnaître les puissances divines en action.

2.1. LE DÉPLOIEMENT DES INTERPRÉTATIONS. DEUX EXEMPLES EXPLICITES

Un auteur de roman grec comme Héliodore était conscient de la multiplicité des points de vue et pouvait s'en servir efficacement pour offrir tout un « trousseau de clés » interprétatives pour une même scène.⁷⁶ L'un des récits enchâssés dans la trame des *Éthiopiennes*, roman du III^e ou du IV^e siècle, part d'un phénomène merveilleux pour mettre en scène une pluralité d'interprétations.⁷⁷ Lorsque la jeune héroïne Chariclée est conduite au bûcher à la suite d'une condamnation injuste, les flammes éparquent miraculeusement son corps. Du moins est-ce miraculeux aux yeux de la foule qui y voit l'action de la divinité :

« Le peuple, de plus en plus ému, attribuait le fait à une intervention divine. 'Elle est pure, cette pauvre femme ! Elle est innocente !' S'écriaient les spectateurs, et ils s'approchaient menaçants du bûcher pour l'en retirer. (...) Encouragée par leurs gestes et leurs cris et persuadée elle aussi que le Ciel lui-même la préservait de la mort, elle ne voulut pas se montrer ingrate envers les dieux tout puissants en refusant leur bienfait. Elle sauta hors du feu. Les habitants, d'une voix unanime, criaient leur joie et leur admiration et célébraient la grandeur des dieux ».⁷⁸

À l'inverse, Arsacé qui tient à la condamnation de la jeune femme clame que cette dernière a acquis son salut par ses propres compétences de magicienne :

« Vous n'avez pas honte d'essayer de soustraire au châtement cette femme criminelle (*alitērion gunaika*), cette empoisonneuse (*pharmakida*), cette monteuse d'assassinats (*phonōn ergatin*) qui, prise sur le fait, a avoué son crime ? Vous portez secours à une femme impie (*athemitōi gunaiōi*) ? Vous résistez aux lois perses, au roi lui-même, aux satrapes, aux dynastes (*dunastai*) et aux juges ? Sans doute, c'est parce qu'elle n'a pas été

76. Kruchió, 2017.

77. Morgan, 1994.

78. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 15-16 (trad. de J. Maillon, CUF, 1960).

atteinte par le feu que vous vous êtes laissés tromper par une pitié injustifiée, et vous attribuez l'œuvre aux dieux (*theoïs to ergon epigraphontes*) ? Mais ne serait-il pas plus sage de reconnaître là une nouvelle preuve qu'elle est magicienne (*tên pharmakeïan*), qu'elle excelle en sorcellerie (*periesti tês goêteias*) au point de combattre (*apomachesthai*) même la force du feu ? Je vous donne rendez-vous, si vous le voulez, à la séance publique que je tiendrai demain matin. Vous l'entendrez s'accuser elle-même et vous verrez ses aveux confirmés par les complices que je garde en prison ».⁷⁹

La narration avance et Héliodore élucide progressivement le phénomène extraordinaire : de retour en prison – elle est, selon les autorités, une magicienne – Chariclée se souvient tout d'abord d'un songe où le prêtre Calasiris lui apparaissait et récitait un oracle en vers : « Si tu as sur toi une pantarbe, ne crains pas la violence du feu. Il est aisé aux Destinées d'accomplir même les prodiges les plus inattendus ».⁸⁰ Or, Chariclée était montée sur le bûcher en gardant sur elle les marques de reconnaissance laissées par ses parents, dont :

« ... une bague, offerte par mon père à ma mère au moment de leurs fiançailles. Dans le chaton est enchâssée une pierre appelée pantarbe, sur laquelle ont été gravés certains signes sacrés. Cette inscription, je suppose, a une vertu secrète et divine, et communique à la pierre le pouvoir de repousser le feu et de mettre à l'abri de ses atteintes celui qui la porte. C'est elle qui m'a sauvée, sans doute, avec la grâce des dieux ».⁸¹

Théagène accepte cette explication : la pierre a sans doute une propriété défensive contre le feu (une *antipatheia*).⁸² Les indices relevés par Chariclée sont d'ordre religieux : l'oracle reçu en rêve et les inscriptions consacrées sur la pierre attestent qu'un pouvoir divin agit à travers l'objet.

La succession d'interprétations cascade à partir de la perception d'un phénomène inattendu, inexplicable, de l'ordre du *thauma*. Sur le bûcher, Chariclée elle-même « s'émerveille » ou « s'étonne » (*thaumazousa*).⁸³ La foule des spectateurs, elle, est de plus en plus troublée, agitée (*ektetarakto*).⁸⁴ Le *thauma*, qui chez Homère déjà désigne l'étonnement qui saisit le témoin d'une manifestation divine,⁸⁵ impose le

79. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 17-18 (trad. J. Maillon, CUF, modifiée, 1960).

80. Heliod., *Aeth.* VIII 11, 2. Voir Galoppin, 2022.

81. Heliod., *Aeth.* VIII 11, 8.

82. Heliod., *Aeth.* VIII 11, 10.

83. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 14.

84. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 15.

85. Hunzinger, 1994.

constat d'une rupture avec l'ordre des choses, qu'en littérature on appelle le « merveilleux ». ⁸⁶ La rupture, constatée et indéniable, enclenche alors un besoin d'interpréter : elle devient l'indice d'une puissance active qu'il reste à identifier. Or, le montage d'Héliodore offre d'abord deux perspectives sur la scène. Depuis les gradins, la foule reconnaît un secours divin (*daimonian epikourian*), l'action des dieux (*theois ergon*) ; ⁸⁷ ce sont bien les « grands dieux » (*megalous tous theous*) ⁸⁸ qui paraissent agir directement sur le feu. Mais, descendant du rempart où elle a observé la scène comme depuis un balcon, la noble Arsacé oppose au peuple une autre perspective : c'est Chariclée elle-même qui exerce des talents de *goêteia* en combattant la puissance du feu (*puros dunamin*). ⁸⁹ Héliodore met ainsi en scène une dialectique assez similaire à celle qui confronte les figures du saint homme et du sorcier dans l'Antiquité tardive. ⁹⁰ Soit Chariclée bénéficie de la bienveillance des dieux – qui ont tous pouvoirs de rompre l'ordre des choses –, soit elle agit d'elle-même comme enchantresse – et la rupture qu'elle cause est alors illégitime. Or, la deuxième option a ici la faveur des autorités politiques, dont Arsacé récite la hiérarchie – une hiérarchie perse, mais implicitement transposable à celle de l'Empire romain.

L'ambiguïté n'est pas résolue pour autant, car la foule hésite entre les deux options et le jugement doit reprendre plus tard. Héliodore, toutefois, fournit la clé en donnant une troisième perspective, non plus sur scène, mais en coulisses, dans l'intimité du cachot. Le jeu entre le spectaculaire et le secret, entre la merveille d'une condamnée intacte au milieu du bûcher et l'objet responsable caché dans son vêtement, donne au drame les traits d'une enquête. On élucide l'affaire au moyen d'une preuve matérielle, celle d'une pierre qui a une propriété naturelle (une antipathie) et un pouvoir rituel conféré par des inscriptions. On reconnaît ce que nous appelons une « gemme magique », qui se révèle être une amulette porteuse d'un pouvoir divin. L'intaille gravée sur la pantarbe valide la première hypothèse, celle d'un secours divin, mais en donnant un tour plus artificiel à l'opération, puisque c'est un objet qui agit, selon des règles qui sont propres à la technique de sa fabrication.

86. Todorov, 1970, pp. 46-62.

87. Helioid., *Aeth.* VIII 9, 17.

88. Helioid., *Aeth.* VIII 9, 16.

89. Helioid., *Aeth.* VIII 9, 18.

90. Bowersock, 1994, p. 141 : « *The fecundity of hagiographical narrative may even have inspired the latest of the pagan novelists, Heliodorus. At least it should be said that his account of Charicleia on the burning pyre could easily fit into a saint's life* ». Brown, 1978 [1983], pp. 122-123, à propos de l'opposition entre le « saint » et le « sorcier » dans les cercles philosophiques : « la distinction entre philosophie rationnelle et magie irrationnelle, bien que non absente du débat, n'en fut jamais le centre. Ce que l'on débattait avec feu, c'était la différence entre des formes légitimes et des formes illégitimes de pouvoir surnaturel ».

Le traitement littéraire de la « magie » ne reflète évidemment qu'en partie les réalités vécues lors de procès contemporains, mais Héliodore témoigne d'une conscience aiguë de l'ambiguïté inhérente à la figure du « magicien ». Il sait combien l'identification des coupables qu'en latin on qualifierait de *uenefici* dépend du processus d'élicitation mené par les autorités et peut conduire à des injustices.⁹¹ Dans le roman, ce processus découle lui-même de l'ambiguïté d'un phénomène merveilleux que la narration résout en chargeant la pierre d'une puissance divine secourable et indépendante de Chariclée qui n'en est que l'heureuse bénéficiaire, sans opérer elle-même une quelconque action susceptible d'être perçue par le lecteur comme « magique ».

Un autre exemple témoigne de l'élaboration progressive d'une suspicion de « magie » qui, sans aboutir à une réelle accusation, associe divers éléments nécessaires à la mise en récit du crime. Ce récit est construit par le rhéteur Libanios lorsque, dans son autobiographie, il témoigne du point de vue d'une victime de malédiction. En 386 de notre ère, saisi par une céphalée chronique, il se vit interdire par les oracles le traitement par saignée qui renforcerait le *pneuma* responsable de son mal de tête. Sans remède médical, Libanios fit un rêve : il y assistait au sacrifice de deux enfants, suivi du dépôt d'un des deux cadavres dans un sanctuaire de Zeus. Outré jusque dans son rêve, il apprenait que le corps resterait ainsi jusqu'au soir avant d'être enterré. « Cela paraissait une preuve de *pharmaka*, de machinations magiques (*magganeumata*) et d'une guerre (*polemon*) menée par des hommes magiciens (*goētōn andrōn*) » :⁹² c'est donc l'interprétation du rêve qui aboutit à l'étiologie du mal par la sorcellerie. Par la suite, Libanios entra dans un état dépressif et ne put plus exercer son art oratoire et son enseignement, rendu muet par la dépression. Les médecins avouèrent que le traitement était au-delà de leurs compétences, d'autant qu'aux céphalées s'ajoutait la goutte. On invita alors Libanios à prendre en main cette histoire de sorcellerie : « Parmi mes amis, il y en avait qui m'engageaient, et s'engageaient eux-mêmes, à attaquer certaines gens qui passaient pour être experts en ce genre de choses, mais je ne partageais pas ce sentiment et je les retenais en leur disant qu'il fallait plutôt prier (*euchesthai*) que porter des accusations à propos de ces machinations obscures ».⁹³ Libanios n'a pas nié la possibilité d'être victime d'une malédiction, mais au lieu de porter l'affaire sur le terrain judiciaire, il a d'abord choisi de solliciter le concours des divinités.

91. La notion d'élicitation, empruntée à la linguistique, peut servir selon Douset, 2016, à nommer le processus discursif par lequel un agent est conduit à statuer sur plusieurs hypothèses pour obtenir l'assentiment autour d'une accusation de « magie », en l'occurrence.

92. Lib., *Or.* I 245.

93. Lib., *Or.* I 248.

C'est alors que l'on découvre dans sa salle de cours le corps d'un vieux caméléon mort depuis plusieurs mois, amputé d'une patte avant, la tête posée entre les pattes de derrière et la bouche fermée par l'autre patte avant « pour l'inviter au silence ». ⁹⁴ L'interprétation a été bien expliquée : l'animal mutilé était à la fois l'effigie d'une malédiction, représentation même de Libanios, ⁹⁵ mais on pouvait aussi y voir un message qui forçait au silence l'orateur que ses ennemis jugeaient, à l'instar de l'animal, un couard. ⁹⁶ Le cadavre du caméléon était un objet ambigu, mais Libanios et son entourage choisirent d'y voir la preuve d'une malédiction à son encontre, selon le principe même de l'analogie. On sait que les figurines d'envoûtement ou les animaux employés à leur place subissaient un traitement analogique, ⁹⁷ reconnaissable ici en comparant les mutilations du caméléon avec les symptômes du malade. Toutefois, Libanios n'est pas allé plus loin sur le plan judiciaire, soit faute de pouvoir identifier les coupables, soit faute de preuve suffisante, et sans doute aussi pour éviter une procédure compliquée. En réalité, la découverte du caméléon servit moins de preuve que de remède : sa mise au jour est assimilée à la découverte du complot dont il aurait été l'instrument et elle aurait alors suffi à inciter les adversaires à cesser leurs activités nocives car Libanios retrouva soudain ses capacités d'action.

Ce qui est intéressant ici est la façon dont se met en place un processus d'élicitation. À l'origine, la rupture dans l'ordre des choses fut un mal qui échappait à la compétence des médecins, un souffle ou *pneuma* qui affectait le corps de Libanios, mais aussi rompait la continuité de ses activités. L'étiologie du mal fut orientée vers la « magie » après un rêve qui mettait en scène un sacrifice humain et la souillure d'un temple de Zeus, deux crimes contre la divinité. On note qu'à l'inverse, le rêve de Chariclée lui permet d'élucider son sauvetage miraculeux en révélant le pouvoir de la pierre. Libanios ne fut pas seul à interpréter le rêve : l'exégèse du message onirique fut collective. C'est à son entourage qu'il revint d'avoir incité Libanios à envisager une machination secrète contre lui, assortie de pratiques de malédiction à son encontre. Le rhéteur voulait se montrer prudent et préférer solliciter l'aide des dieux plutôt que porter l'affaire sur le terrain judiciaire. Le caméléon de Libanios pouvait n'être qu'une « farce » de ses étudiants, ⁹⁸ mais le récit de Libanios permet d'appréhender, sous la forme de la malédiction, l'existence d'un conflit latent. L'étiologie du mal a permis de passer d'une maladie incurable à une affaire de com-

94. Lib., *Or.* I 249.

95. Bonner, 1932b ; Maltomini, 2004.

96. Cracco Rugini, 1996.

97. Faraone, 2019b.

98. Festugière, 1959, p. 113.

plot – et c’est un vocabulaire martial qui est sollicité : les sorciers sont en « guerre » contre Libanios, de même que, dans la bouche d’Arsacé, la magicienne Chariclée « combat » la puissance du feu. Il s’agit bien, à travers l’accusation de magie, de mettre en récit un conflit entre les magiciens – qu’ils agissent dans l’ombre, comme ici, ou en public dans le cas de Chariclée – et l’ordre des choses.

Un autre élément commun ressort de ces deux récits : les indices, les preuves. Dans les deux cas, on observe une complémentarité entre un rêve indicial et une preuve matérielle. Dans le cas de Chariclée, le rêve et la pierre sont étroitement associés et permettent d’écarter l’interprétation « magique », tandis que dans le cas de Libanios, son cauchemar et le caméléon ouvrent et résolvent le processus d’élicitation d’une affaire de malédiction. Dans aucun des deux cas il ne s’agit véritablement d’établir les faits au tribunal, mais bien de mettre en récit, avec des indices, la validité ou l’invalidité d’une lecture « magique » d’événements fondamentalement ambigus. Il faut admettre que l’ambiguïté des faits que présente Ammien Marcellin reste insolvable précisément parce qu’il nous manque les éléments qui, dans le récit produit par les autorités accusatrices, ont permis d’aboutir à la qualification du crime « magique ».

2.2. RETOUR À AMMIEN. AMBIGUÏTÉS IMPLICITES

Ces exemples explicites fournissent un modèle pour éclairer, dans d’autres sources, des ambiguïtés interprétatives qui restent à l’arrière-plan du récit. Revenons à Ammien Marcellin. Sous le règne de Valentinien, en 375, à *Carnuntum* en Pannonie, un certain Faustinus, neveu du préfet du prétoire Viventius, fut condamné à mort à la suite d’une double accusation :⁹⁹

(...) uocatus in crimen, quod asinum occidisse dicebatur ad usum artium secretarum, ut adserebant quidam urgentes, ut <autem aiebat ille ad imbecillitatem firmandam fluentium> capillorum ; alio quoque in eum perniciose composito quod, petenti per iocum cuidam Nigrino ut eum notarium faceret, exclamauit ille hominem ridens : « Fac me imperatorem, si id uolueris impetrare ». Hocque ludibrio inique interpretato, et Faustinus ipse et Nigrinus et alii sunt interfecti.

« Il avait été accusé d’avoir, disait-on, tué un âne, en vue d’usages occultes, à ce que prétendaient certains qui le chargeaient, mais, à ce qu’il soutenait lui-même, pour donner de la force à ses cheveux fragiles qui tombaient. On avait composé aussi une autre

99. Sur ce passage en général, Den Boeft *et al.*, 2015, pp. 124-126.

accusation pour sa perte : à un certain Nigrinus qui lui avait demandé par plaisanterie de le faire notaire, il s'exclama en se moquant de lui : 'Fais-moi empereur, si tu veux obtenir cette charge !'. Parce qu'on interpréta injustement ce qui n'était qu'une boutade, Faustinus lui-même, Nigrinus et d'autres encore furent exécutés ». ¹⁰⁰

Pour l'historien, Faustinus n'avait aucune vue sur l'Empire : lui et ses compagnons sont morts en innocents. On retrouve ici la rhétorique apologétique employée pour les procès d'Asie. L'accusé reconnaît avoir tué l'âne, mais il assure que cet acte n'avait rien de délictueux ni de secret : il voulait l'utiliser, si l'on en croit le récit, pour fortifier ses cheveux. Cet usage de l'âne (ou de certaines parties de son corps) comme ingrédient entrant dans la préparation de remède contre la calvitie est bien attesté dans la littérature ancienne et n'avait sans doute rien d'in vraisemblable. ¹⁰¹ Mais la deuxième accusation vient semer le doute : il aurait avoué un jour à demi-mot son ambition impériale (*fac me imperatorem*). Ammien se fait alors l'avocat de Faustinus en soulignant à trois reprises qu'il s'agissait d'une plaisanterie (*per iocum, ridens et ludibrio*), qu'il ne fallait évidemment pas prendre au premier degré.

Il faut reconnaître que les apparences n'étaient pas favorables à Faustinus. Pris isolément, les faits (la mise à mort d'un âne pour fabriquer un médicament, une parole ambiguë) étaient peut-être insignifiants, mais leur rapprochement créait un soupçon : le mot de Faustinus, qui semblait trahir ses ambitions politiques, ne laissait-il pas penser que le sacrifice de l'âne avait servi à consulter les dieux *de imperio*, à les solliciter avec une intention de nuire à l'empereur, qui était semble-t-il présent sur les lieux ? Si l'usage « médical » de l'âne est connu, ses organes servaient aussi à des rites magiques, comme le mentionnent à plusieurs reprises les *papyri* gréco-égyptiens : on l'y trouve tantôt associé à la puissance (généralement) maléfique de Seth-Typhon, tantôt comme simple *materia magica*. ¹⁰² Ce n'était donc pas sans raison que l'âne attirait un soupçon sur Faustinus. Deux siècles auparavant, de la même manière, Apulée avait dû justifier son intérêt étrange pour certains poissons. ¹⁰³

Mais il existait encore une troisième possibilité d'interprétation : cette même plaisanterie qui a pour fonction, chez Ammien, de disculper Faustinus pouvait être interprétée comme le support d'un « présage » impérial. Le rire ou la plaisanterie sont en effet, de manière récurrente dans les récits de présages, des marqueurs indiquant

100. Amm. Marc., XXX 5, 12 (trad. G. Sabbah, CUF, modifiée, 1999).

101. Voir Plin., *N.H.* XXVIII 164 ; Marcell., *Med.* VI 19 et 23 ; pour ces références, Den Boeft *et al.*, 2015, p. 125.

102. Lucarelli, 2017 ; Dosoo & Galoppin, 2022, pp. 220-222.

103. Apul., *Apol.* 30-41.

que la valeur prémonitoire d'une action ou d'une parole échappe à son auteur.¹⁰⁴ Ces marqueurs garantissent, pour ainsi dire, qu'il n'y a eu aucune intention de faire passer pour un présage ce qui n'en était pas un, et ils sont l'indice d'une inspiration spontanée, peut-être divine. D'autre part, les plaisanteries reposent souvent sur le décalage hyperbolique qu'elles imposent à la réalité : on fait ou on dit quelque chose qui manifestement n'est pas ou ne peut pas être, et cette distorsion en fait le sel. Les plaisanteries ressemblent, sur ce point, à certaines paroles oraculaires qui énoncent ce qui n'existe pas encore et elles se prêtent donc bien, quand les circonstances sont réunies, à une interprétation divinatoire. Ainsi, les *Vies* impériales mettent en scène régulièrement des faits ludiques ou des mots plaisants, émanant souvent de l'entourage du futur empereur, parfois de lui-même, qui se révèlent des *omina* aux yeux de ceux qui assistent à la scène :¹⁰⁵ dans la *Vie de Carin*, Dioclétien, qui se trouvait alors en Gaule comme militaire, se vit un jour reprocher son avarice par une druidesse. Il rétorqua par plaisanterie, *ioco non serio*, qu'il serait généreux une fois qu'il serait devenu empereur (*tunc ero largus, cum fuero imperator*). Ce à quoi la druidesse répondit : « Ne plaisante pas, Dioclétien, car tu seras empereur lorsque tu auras tué un sanglier (*aprum*) ».¹⁰⁶ Dans cet épisode (qu'il soit inventé ou enjolivé importe peu ici), la réplique de la druidesse révèle le caractère involontairement prémonitoire de la plaisanterie de Dioclétien.¹⁰⁷

Si l'on a à l'esprit cet aspect du raisonnement divinatoire et la série des précédents impériaux, qui faisaient partie d'une culture religieuse sans doute largement partagée, l'exclamation plaisante de Faustinus pouvait être assimilée avec une certaine vraisemblance, par les témoins de la scène, à une parole inspirée préfigurant, sans que celui-ci s'en rendît compte, son élévation à l'Empire grâce à Nigrinus. Ces « signes potentiels » sont rarement relevés par les commentateurs, car seuls les signes avérés, ceux que le cours des événements avait rétrospectivement confirmés, sont mentionnés comme tels par les historiens anciens. Mais il est certain que

104. Sur ces deux points, LorioU, 2016.

105. Pour ne prendre que les bons mots, voir par exemple *S.H.A., Sev.* 4, 6 (réplique de Caracalla enfant, en train de jouer, à son père sur ses futures richesses de roi) ; *S.H.A., Get.* 3, 2-4 (plaisanterie prophétique de Julia Domna à propos de la mort de Géta, perçue par Sévère) ; également, *Suet., Galb.* 4, 4 (réponse du grand-père de Galba, *irridens*, à ceux qui annonçaient à sa famille l'Empire dans quelques générations : « Oui, quand une mule aura mis bas ! »). On pense aussi aux paroles prémonitoires des grands hommes publics : César (*Suet., Caes.* 59, 1), Vespasien (*Suet., Vesp.* 23, 8) ou Julien (*Amm. Marc., XXIII* 3, 6). Voir *infra* également : *S.H.A., quatt. tyr.* 13, 1.

106. *S.H.A., Vie de Carin* 14, 2-3. La prédiction repose sur le double sens du mot : *aper* le sanglier, *Aper* le préfet du prétoire qui fut tué par Dioclétien.

107. Dans le même sens, Vigourt, 2001, p. 79, n. 23.

les événements qui, sur le moment, furent interprétés comme de possibles présages étaient bien plus nombreux. Ajoutons enfin que, dans la tradition religieuse romaine, consultation divinatoire et signe spontané allaient souvent de pair, les dieux semblant confirmer d'eux-mêmes, avec une intensité supérieure, les réponses données lors de rites les sollicitant : l'exclamation qui faisait suite à la mise à mort de l'âne entraînait précisément dans ce schéma.

Un exemple similaire, d'interprétation plus difficile, se situe en 356-357 de notre ère. Les délateurs prospéraient sous Constance II, qui redoutait les complots contre sa personne. Ammien rapporte un premier exemple de dénonciation injuste, en Aquitaine, puis un second :

Malignitate simili quidam agens in rebus in Hispania ad cenam itidem inuitatus, cum inferentes uespertina lumina pueros exclamasse audisset ex usu « uincamus », uerbum sollemne † interpretatum atrociter deleuit nobilem domum.

« Avec une semblable méchanceté, en Espagne, un agent de la police d'État, invité lui aussi à dîner, ayant entendu les jeunes esclaves qui apportaient les flambeaux du soir, crier suivant l'usage 'à nous la victoire', interpréta en un sens menaçant cette expression usuelle et causa la perte d'une noble maison ».¹⁰⁸

Pour causer la perte d'une *domus* qui n'avait jamais menacé le Prince, l'*agens in rebus* de l'empereur saisit, d'après Ammien, le prétexte fallacieux d'une cérémonie habituelle (*ex usu*). Cet argument de la *consuetudo* est habituel en pareil cas, nous l'avons vu plus haut : la pratique, que la lacune du texte ne permet pas d'interpréter complètement et qui était peut-être locale,¹⁰⁹ semble connue de l'historien, à moins qu'il ne parle de seconde main. Comment, se demandait P. de Jong dans son commentaire à ce passage, un *agens in rebus* pouvait-il réussir à interpréter une exclamation normale « *in such a way that the host could be accused of being a conspirator and that this was believed* » ?¹¹⁰ Si l'état du texte, allusif et en partie corrompu, invite à la prudence, les éléments donnant prise à l'accusation étaient possiblement de trois types. Le plus simple est de considérer que les jeunes esclaves avaient crié sur l'ordre de leur maître et que ce cri, *uincamus*, dans le contexte d'un banquet privé où les

108. Amm. Marc., XVI 8, 9 (trad. E. Galletier & J. Fontaine, CUF, 1968).

109. Voir De Jonge, 1972, pp. 96-97.

110. De Jonge, 1972, p. 97.

convives se croyaient en sécurité révélait l'ambition de pouvoir de l'hôte, voire sonnait comme un encouragement pour les membres d'une *coniuratio*.¹¹¹

Mais il est possible que le dénonciateur y ait vu les indices d'un rite : à eux seuls, les *uespertina lumina*, lampes ou flambeaux du soir, ne paraissent pas significatifs, puisqu'il était logique d'éclairer le banquet quand tombait la nuit ou quand il fallait raccompagner les convives.¹¹² Mais les lampes ou les torches sont aussi des objets associés à la pratique culturelle, suffisamment pour apparaître dans la célèbre loi du 8 novembre 392,¹¹³ qui entre autres gestes rituels païens (tuer une victime, porter de l'encens, suspendre des couronnes...) interdit « d'allumer des lumières », *accendere lumina* : ce geste renvoie probablement moins, comme l'a souligné Nicole Belayche, à un culte précis (d'influence juive, ou mystérique) qu'à une pratique banale, dont témoignent les nombreux exemples de lampes retrouvées comme offrandes votives dans les lieux de culte païens.¹¹⁴ Plus spécifiquement, les lampes et les jeux de lumière étaient aussi utilisés pour susciter des hallucinations ou des visions divines – le banquet étant d'ailleurs un des lieux où ces jeux étaient volontiers pratiqués.¹¹⁵ Comme le spectre d'usages rituels des *lumina* est large et générique, il est difficile d'en préciser l'interprétation. Mais ici encore, c'est l'articulation entre les circonstances qui devait faire sens pour le spectateur : la scène avait des airs de séquence rituelle et le souhait proclamé à haute voix par les porteurs de lampes pouvait ressembler à une prière aux puissances divines.

Enfin, il est possible, à la lumière de l'exemple précédent, que le cri poussé par ces *pueros* ait été interprété comme un *omen*, parole spontanée et possiblement prémonitoire. Le récit d'Ammien fournit si peu d'éléments que nous ne savons pas ce qui justifie ce cri mais, comme un banquet se prêtait aux mises en scène ludiques, aux déguisements, citations ou plaisanteries, les possibilités sont nombreuses. Soulignons que, dans ce moment ritualisé du repas collectif, l'attention des convives aux signes, depuis les détails révélateurs jusqu'aux présages, était aiguisée. Entre autres exemples,¹¹⁶ l'*Histoire Auguste* rapporte l'anecdote suivante : lors d'un banquet où

111. Ammien rapporte une autre scène de banquet, où les convives oubliant toute prudence parlèrent contre le pouvoir : Amm. Marc., XV 3, 7. Quelques années auparavant, l'usurpateur Magnence se présentait à ses invités vêtu de pourpre, à la fin d'un banquet, signifiant par là qu'il désirait s'emparer du pouvoir : Zos., II 42, 3.

112. Prop., I 3, 9-10 (... *ebria cum multo traherem uestigia Baccho et quaterent sera nocte facem pueri*).

113. *Cod. Theod.* XVI 10, 12.

114. Belayche, 2009, pp. 194-197.

115. Galoppin, 2015, notamment pp. 497-498.

116. Voir *S.H.A.*, Sev. 1, 7 ; *Max.* 30, 5 ; *Tyr. Trig. (Regalianus)* 10, 4.

l'on jouait au jeu « des brigands », dont le vainqueur était surnommé *imperator*, Proculus remporta la partie à dix reprises. Un plaisantin le salua alors du nom d'Auguste, lui mit sur les épaules une pièce de laine pourpre et se prosterna devant lui.¹¹⁷ Les témoins en furent effrayés, dit le texte, ce qui suggère qu'ils se rendaient compte de l'ambiguïté dangereuse de la plaisanterie, mais ce fut l'origine de son élévation à l'Empire. Si le récit ne le précise pas, cet épisode, authentique ou non, avait une valeur ominale : il anticipait (et il accélérait) la réalisation de ce qu'il était censé mimer. Un scénario de ce genre est transposable au récit d'Ammien : des enfants lancent une exclamation de victoire, dont le double sens potentiel leur échappe mais se révèle brusquement à l'assistance.¹¹⁸ Dans cette hypothèse, ni conjuration ni sollicitation des dieux, ce qui semblait menacer le Prince était la révélation accidentelle du destin d'un autre.

3. CONCLUSION (OU L'ABSENCE D'UN VERDICT)

Pour rendre hommage à une historienne, un maître et une amie, cette contribution à deux voix était dès le départ une rencontre, un dialogue comme Nicole a su les provoquer. Nous avons seulement voulu expérimenter, croiser nos réflexions à partir de terrains qui nous sont propres en jouant avec les fils d'une intrigue qui s'est nouée entre divination et magie, et en essayant d'éclairer les arrière-plans, au-delà de ce que les textes nous disent ou veulent bien nous dire. Nous n'arriverons pas à résoudre l'ambiguïté qui s'est fait jour dans ces matières – et heureusement, car faire de l'histoire des religions ne doit pas conduire à enfermer des faits rituels ou des discours dans des cases bien étiquetées, mais au contraire à déployer la pluralité des interprétations.

Les affaires sélectionnées par Ammien pour faire le récit de la répression qui s'est exercée en Asie mineure sous Festus restent insolubles : à la lecture des *Res gestae*, nous pouvons choisir de disculper les accusés comme l'auteur nous y invite, mais nous pouvons aussi imaginer quels dangers se cachent dans un proverbe lu au détour d'une lettre, les horoscopes cachés parmi les petits papiers, les incantations de vieille femme et les séries de voyelles entendues à travers l'atmosphère humide des bains. L'extension

117. S.H.A., *Firmus, Saturninus, Proculus et Bonosus*, 13, 2 : *nam cum in quodam conuiuio ad latrunculos luderetur atque ipse decies imperator exisset, quidam non ignobilis scurra « Aue, inquit, Auguste », adlataque lana purpurea umeros eius uinxit eumque adorauit : timor inde consciorum, atque inde iam exercitus temptatio et imperii.* Sur cet épisode et sur le jeu, voir la note de F. Paschoud dans la CUF, 2002, pp. 273-274.

118. Par exemple Cic., *Div. I* 103 (*omen* de la fille de Paul Emile) ; S.H.A., *Sev.* 4, 6 (*omen* de Caracalla enfant). Voir Loriol, 2016.

de la répression *de maiestate*, qui scandalise Ammien, s'explique aussi par la diversité des menaces qu'elle devait prévenir : une ambition impériale révélée soudainement, peut-être en lien avec des présages ou une consultation interdite ; plus inquiétant, un acte rituel demandant aux puissances divines d'intervenir pour accélérer la *permutatio imperii* ; voire un *omen imperii*, auquel cas l'inconscience même des protagonistes pouvait être retenue contre eux : sans rien faire de mal, ils menaçaient le pouvoir impérial, puisqu'ils semblaient appelés par les dieux à un destin exceptionnel.

L'ambiguïté est une caractéristique des actes de paroles écrits ou proférés que visent ces accusations. Étant inhérente à des faits qui sont intrinsèquement sujets à des interprétations variables, parfois contraires, et néanmoins aux conséquences graves, elle conduit à rendre les faits incriminés dans leur complexité et à essayer seulement d'expliquer les qualifications choisies par les acteurs historiques. Comme Héliodore, et dans la mesure où la documentation le permet, nous pouvons déplacer l'objectif selon les points de vue, collecter les différentes interprétations et formuler les enjeux, en bref « préciser le questionnaire », pour rendre aux processus discursifs impliqués dans la divination et la magie toutes leurs dimensions historiques.

ABRÉVIATIONS

- GMA : Kotansky, Roy (1994). *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, I. Published Texts of Known Provenance*. Opladen : Westdeutscher Verlag.
- GEMF : Faraone, Christopher & Torallas Tovar, Sofia (éds.) (2022). *Greek and Egyptian Magical Formularies. Text and Translation, I*. Berkeley : California Classical Studies.
- MPG 26 : Migne, Jacques-Paul (1857-1866). *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* 26. Turnhout & Paris : Brepols & J.-P. Migne.
- PGM : Preisendanz, Karl (1928-1931), Henrichs, Albert (éd.) (1973-1974). *Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri, I-II*. Stuttgart : Teubner; Daniel, Robert W. & Maltomini, Franco (1990-1992). *Supplementum Magicum, I-II*. Opladen : Westdeutscher Verlag; Betz, Hans D. (éd.) (1986 [1992]). *The Greek Magical Papyrus in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago : University of Chicago Press.
- P.Oxy. : (1898-). *The Oxyrhynchus Papyri*. London : Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs.

BIBLIOGRAPHIE

- Abry, Joséphe-Henriette (2005). What Was Agrippina Waiting For? (Tacitus, *Ann.* XII, 68-69). In Oestmann, 2005, pp. 37-48.
- Athanassiadi, Polymnia (1992). Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism. *Byzantion*, 62, pp. 58-60.
- Audureau, Florian (2021). Le chant des voyelles dans les *Papyri Graecae Magicae* de l'Empire romain. De la pratique rituelle à l'invention moderne d'une tradition. *Revue de l'Histoire des Religions*, 238.3, pp. 617-639.
- Belayche, Nicole (2009). *Ritus et cultus* ou *superstitio* ? Comment les lois du Code Théodosien (IX & XVI) de Constantin à Théodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles. In Huck, Crogiez-Pétrequin & Jaillette, 2009, pp. 191-208.
- Belayche, Nicole (2017). Épigraphie et expériences religieuses. Le cas des « bains » de Gadara (*Palaestina IIA*). In Van den Kerchove & Soares Santoprete, 2017, pp. 669-682.
- Berthelet, Yann & Rochette, Bruno (éds.) (2022). *L'astrologie et les empereurs romains. 150 ans après Cumont*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Bettini, Maurizio (2006). Homéophonies magiques. Le rituel en l'honneur de Tacita dans Ovide, *Fastes*, 2, 259 sq. *Revue de l'Histoire des Religions*, 223.2, pp. 149-172.
- Blumell, Lincoln (2014). The Message and the Medium. Some Observations on Epistolary Communication in Late Antiquity. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 10, pp. 24-67.
- Bonner, Campbell (1932a). Demons in the Bath. In *Studies presented to F.L.L. Griffith*. London : Egypt Exploration Society, pp. 203-208.

- Bonner, Campbell (1932b). Witchcraft in the Lecture Room of Libanius. *Transaction of the American Philological Association*, 63, pp. 34-44.
- Bowersock, Glen W. (1994). *Fiction as History. Nero to Julian*. Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press.
- Brown, Peter (1978 [1983]). *Genèse de l'Antiquité tardive* [trad. de *The Making of Late Antiquity*]. Paris : Gallimard [Cambridge, MA : Harvard University Press].
- Cracco Rugini, Lellia (1996). Libanio e il cameleonte. Politica e magia ad Antiochia sul finire del iv secolo. In Gabba, Desideri & Roda, 1996, pp. 156-166.
- Cramer, Frederik H. (1954). *Astrology in Roman Law and Politics*. Philadelphia : American Philosophical Society.
- Crippa, Sabina & Ciampini, Emanuele M. (éds.) (2017). *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*. Venice : Edizioni Ca' Foscari.
- Coulon, Jean-Charles & Dosoo, Korshi (éds.) (2022). *Magikon zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Paris : Institut de recherche et d'histoire des textes.
- Dasen, Véronique & Nagy, Árpád (2012). Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale. *Anthropozoologica*, 47, pp. 291-314.
- Den Boeft, Jan, Drijvers, Jan W., Hengst, Daniël den & Teitler, Hans C. (éds.) (2007). *Ammianus after Julian: The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the Res Gestae*. Leyde & Boston : Brill.
- Den Boeft, Jan, Drijvers, Jan W., Hengst, Daniël den & Teitler, Hans C. (2013). *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIX*. Leyde & Boston : Brill.
- Den Boeft, Jan, Drijvers, Jan W., Hengst, Daniël den & Teitler, Hans C. (2015). *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXX*. Leyde & Boston : Brill.
- De Jonge, Pieter (1972). *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XVI*. Groningen : Bouma.
- Dickie, Matthew W. (2001). *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Londres : Routledge.
- Di Segni, Leah, Hirschfeld, Yizhar & Patrich, Joseph (éds.) (2009). *Man Near a Roman Arch. Studies Presented to Prof. Yoram Tsafir*. Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Dornseiff, Franz (1925). *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Stuttgart : Teubner.
- Dosoo, Korshi & Galoppin Thomas (2022). Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice. In Coulon & Dosoo, 2022, pp. 203-256.
- Dousset, Laurent (2016). La sorcellerie en Mélanésie. Élicitation de l'inacceptable. *L'Homme*, 218.2, pp. 85-115.
- Downey, Glanville (1938). Personifications of Abstract Ideas in the Antioch Mosaics. *Transactions of the American Philological Association*, 69, pp. 349-363.
- Dunbabin, Katherine M.D. (1989). *Baiarum Grata Voluptas*. Pleasures and Dangers of the Baths. *Papers of the British School at Rome*, 57, pp. 6-46.
- Eliav, Yaron Z. (2009). A Scary Place. Jewish Magic in the Roman Bathhouse. In Di Segni, Hirschfeld & Patrich, 2009, pp. 88-97.

- Elm, Eva & Hartmann, Nicole (éds.) (2019). *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Endreffy, Kata, Nagy, Árpád M. & Spier, Jeffrey (éds.) (2019). *Magical Gems in their Contexts. Proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts (Budapest, 16-18 February 2012)*. Rome : L'Erma di Bretschneider.
- Faraone, Christopher A. (2018). *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Faraone, Christopher A. (2019a). Magical Gems as Miniature Amuletic Statues. In Endreffy, Nagy & Spier, 2019, pp. 85-101.
- Faraone, Christopher A. (2019b). Animal-Effigies in Ancient Curses: The Role of Gender, Age and Natural Behaviour in their Selection. *Mediterraneo Antico*, 22.1-2, pp. 307-333.
- Festugière, André-Jean (1959). *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Paris : De Boccard.
- Fögen, Marie-Theres (1993). *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Fournier, Eric (2002). Les procès d'Antioche de 371/2 (Ammien Marcellin 29.1-2). Un cas de persécution religieuse ? *Hirundo*, 2, pp. 19-36.
- Funke, Hermann (1967). Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10, pp. 145-175.
- Gabba, Emilio, Desideri, Paolo & Roda, Sergio (éds.) (1996). *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*. Torino : Scriptorium.
- Galoppin, Thomas (2015). *Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain*. Thèse de doctorat de l'EPHE.
- Galoppin, Thomas (2022). Parer l'humain de divin. *Cahiers « Mondes anciens »*, 15, en ligne. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/3880>.
- Goddard, Christophe (2007). La divination à l'époque tardive. Un exemple ultime du processus de romanisation (IV^e-VI^e siècles apr. J.-C.). *Mètis*, 5, pp. 267-290.
- Grand-Clément, Adeline (2016). L'épiderme des statues grecques. Quand le marbre se fait chair. *Images Re-vues*, 13, en ligne. URL : <http://journals.openedition.org/imagesre-vues/3932>.
- Guey, Julien (1956). La date de naissance de l'empereur Septime-Sévère, d'après son horoscope. *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, pp. 33-35.
- Herzig, Heinz E. & Frei-Stolba, Regula (éds.) (1989). *Labor omnibus unus*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Hidalgo de la Vega, Maria J. (2008). Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, 34.1, pp. 27-43.
- Hopfner, Theodor (1921). *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber, I*. Leipzig : H. Haessel.
- Huck, Olivier, Crogiez-Pétrequin, Sylvie & Jaillette, Pierre (éds.) (2009). *Traduire le Code théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives. Actes des premières journées d'étude sur le Code*. Rome : École Française de Rome.

- Hunzinger, Christine (1994). Le plaisir esthétique dans l'épopée archaïque. Les mots de la famille de θαῦμα. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1994.1, pp. 4-30.
- Jouanna, Jacques (2011). Médecine rationnelle et magie. Le statut des amulettes et des incantations chez Galien. *Revue des études grecques*, 124.1, pp. 47-77.
- Joubert, Jean-Marc & Ploton-Nicollet, François (éds.) (2019). *Pouvoir, rhétorique et justice*. Paris : Classiques Garnier.
- Jullien, Marie-Hélène (éd.) (1992). *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, 1. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Kelly, Christopher (2007). Crossing the Frontiers. Imperial Power in the Last Books of Ammianus. In Den Boeft *et al.*, 2007, pp. 271-292.
- Kopp, Ulrich F. (1829). *Palaeographia critica, III*. Mannheim : *sumtibus auctoris*.
- Kruchió, Benedek (2017). What Charicles Knew. Fragmentary Narration and Ambiguity in Heliodorus' *Aethiopica*. *Ancient Narrative*, 14, pp. 175-194.
- Le Gallo, Alain (2019). L'Apologie d'Apulée. Une rhétorique judiciaire paradoxale. In Joubert & Ploton-Nicollet, 2019, pp. 71-102.
- Lenski, Noel E. (2002). *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press.
- Loriot, Romain (2016). *Lire et écrire les signes divins. Recherches sur la divination romaine à travers l'historiographie impériale*. Thèse de doctorat de l'Université de Lyon.
- Lucarelli, Rita (2017). The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri. In Crippa & Ciampini, 2017, pp. 89-104.
- Maltomini, Franco (2004). Libanio, il cameleonte, un papiro e altri testi. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 147, pp. 147-153.
- Marié, Marie-Anne (1992). Deux sanglants épisodes de l'accession au pouvoir d'une nouvelle classe politique. Les grands procès de Rome et d'Antioche chez Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXVIII, 1 ; XXIX, 1 et 2. In Jullien, 1992, pp. 349-360.
- Matthews, John (1989). *The Roman Empire of Ammianus*. Londres : Duckworth.
- Ménard, Hélène (2009). Ammien Marcellin. L'historien et la « mémoire judiciaire » à la fin du IV^e siècle après J.-C. In Poncet & Storez-Brancourt, 2009, pp. 269-287.
- Morgan, John R. (1994). The *Aethiopica* of Heliodoros. Narrative as a Riddle. In Morgan & Stoneman, 1994, pp. 97-113.
- Morgan, John R. & Stoneman, Richard (éds.) (1994). *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*. Londres & New York : Routledge.
- Oestmann, Günther (éd.) (2005). *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*. Berlin & New York : De Gruyter.
- Poncet, Olivier & Storez-Brancourt, Isabelle (2009). *Une histoire de la mémoire judiciaire*. Paris : Publications de l'École nationale des chartes.
- Rivière, Yann (2017). L'exil des mages et des sages. Un empire sans philosophes ? (I^{er} siècle ap. J.-C.). In Vesperini, 2017, pp. 265-352.
- Rivière, Yann (2022). Note sur la répression de l'astrologie et des pratiques magiques associées sous l'Empire romain. In Berthelet & Rochette, 2022, pp. 123-133.

- Todorov, Tzvetan (1970). *Introduction à la littérature fantastique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Trombley, Frank R. (1993). *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529, I*. Leyde, New York & Köln: Brill.
- Van den Kerchove, Anna & Soares Santoprete, Luciana Gabriella (éds.) (2017). *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*. Turnhout : Brepols.
- Vesperini, Pierre (éd.) (2017). *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et l'Empire*. Paris : Classiques Garnier.
- Vigourt, Annie (2001). *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. Paris : De Boccard.
- Zawadzki, Tadeusz (1989). Les procès politiques de l'an 371/372 (Amm. Marc. XXIX 1, 29-33 ; Eunapius, *Vitae Soph.* VII 6, 3-4. D 480). In Herzig & Frei-Stolba, 1989, pp. 274-287.

IDOLÂTRES, HÉRÉTIQUES ET JUIFS.
L'OMBRE DU DIABLE ET
L'HISTOIRE DES RELIGIONS*
IDOLATERS, HERETICS AND JEWS.
THE SHADOW OF THE DEVIL
AND THE HISTORY OF RELIGIONS

DANIEL BARBU

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (FRANCE)
LABORATOIRE D'ÉTUDES SUR LES MONOTHÉISMES (UMR 8584)
daniel.barbu@cnrs.fr

RÉSUMÉ

Cet essai explore les liens entre les discours chrétien sur les Juifs, les idolâtres et les hérétiques, et l'influence durable de ces différents discours sur l'imaginaire occidental des religions non-chrétiennes. L'idolâtrie, l'hérésie et le judaïsme sont des catégories discursives aux

ABSTRACT

This article explores the connections of the Christian discourse on Jews, idolaters and heretics, and the lasting influence of that discourse on Western ideas on non-Western and/or ancient religions. Idolatry, heresy, and Judaism are discursive

* Je remercie Philippe Borgeaud, Eduard Iricischi, Aaraon Kachuck, Francesco Massa et Nicolas Meylan pour leur lecture attentive de cet essai, présenté à Tokyo en mars 2019, à l'invitation de Gaétan Rappo. Mes remerciements vont également aux éditeurs de ce volume, qui ont accepté de le publier ici. Je suis très heureux de pouvoir offrir ce texte à Nicole Belayche en gage d'amitié et de reconnaissance. J'espère qu'elle y retrouvera quelque chose des conversations que nous avons pu avoir autour d'un verre de vin, à Paris, Genève, Toulouse ou Jérusalem.

rapports ambigus, qui renvoient à diverses formes d'altérité religieuse. Les hérésiologues chrétiens de l'Antiquité tardive ont eu tendance à brouiller les frontières censées séparer Juifs, idolâtres et hérétiques, et ainsi souligner leur erreur commune et leur histoire partagée. Cette rhétorique hérésiologique passe par une forme de comparaison, dont les effets ne se limitent pas, toutefois, à la seule sphère de la théorie.

categories with ambiguous links, referring to various forms of religious otherness. Late ancient Christian heresiologists tend to blur the lines separating Jews, idolaters, and heretics in order to underscore their common error and shared history. This heresiological rhetoric functions by way of comparison, ultimately producing different but no less dramatic real-world effects following the Christianization of the Roman empire.

MOTS CLÉS

Comparaison ; Hérésie ; Hérésiologie ; Idolâtrie ; Judaïsme.

KEYWORDS

Comparison; Heresiology; Heresy; Idolatry; Judaism.

Fecha de recepción: 30/05/2023

Fecha de aceptación: 23/04/2024

« Or sachez, mes chers, que par leurs murmures ils font cause commune avec les hérétiques et avec les Juifs. Les hérétiques, les Juifs et les païens se sont unis contre l'Unité ».
Augustin, *Sermons* LXII 18.

I

L'IDOLÂTRIE ET L'HÉRÉSIE SONT DEUX CATÉGORIES qui entretiennent des liens ambigus. D'une certaine manière, ce qui les distingue semble clair, sinon au niveau du contenu – après tout l'une et l'autre sont des catégories discursives de l'altérité relativement labiles dont l'idée varie selon qui l'exprime – du moins au niveau de ceux auxquels elles s'appliquent. L'idolâtrie concerne, pour citer Saint Paul, « ceux du dehors » (*1 Corinthiens* 5, 9-13).¹ L'hérésie, elle, apparaît essentiellement comme un problème interne ; le terme désigne les différentes « écoles » (*haireseis*), les divisions qui surgissent à l'intérieur d'un groupe ou d'une communauté. Comme l'écrit le philosophe chrétien Justin de Naplouse, au II^e siècle, de même qu'il existe plusieurs écoles parmi ceux qui sont appelés, d'une manière générale, les philosophes, ceux qui se revendiquent des « hérétiques » sont communément appelés chrétiens (quand

1. Barbu, 2022. Sur la notion d'idolâtrie chez les auteurs chrétiens anciens, voir également Stroumsa, 1998 ; Bremmer, 2015.

bien même ils ne seraient chrétiens que de nom), même s'ils professent des doctrines contradictoires, voire fausses et répugnantes.² Selon la formule d'Origène, « tous les hérétiques viennent d'abord à la foi, puis se détournent du chemin de la foi et de la vérité des doctrines ».³ Du point de vue strictement légal, on observe que lorsque l'une et l'autre catégorie intègrent le lexique du droit impérial, celles-ci sont bien distinctes et portent sur des groupes et populations distinctes. Dans l'ordre, le livre XVI du *Code théodosien* légifère sur les hérétiques, les juifs et les païens. D'un point de vue pragmatique, cependant, à la fois les hérétiques et les païens sont frappés du même interdit. L'idolâtrie et l'hérésie sont des crimes passibles de sanctions « tant divine qu'humaines ».⁴ Mais avant que ces deux catégories n'intègrent ce lexique légal, tout l'effort des hérésiologues consiste précisément à les rapprocher, à « brouiller les frontières », comme l'écrit Francesco Massa à propos d'Épiphanes de Salamine, dont le *Panarion*, « la corbeille » des hérésies, composé dans le dernier quart du IV^e siècle, constitue une première synthèse de la tradition hérésiologique chrétienne.⁵

La rhétorique hérésiologique fonctionne ici sur le mode de la comparaison. Les hérétiques sont *comme* des idolâtres, et il leur arrive parfois de sombrer carrément dans l'idolâtrie. Le terme de cette comparaison, c'est la notion d'erreur religieuse, corolaire indispensable de l'idée de « vraie religion » (*vera religio*) telle qu'elle fut théorisée par les auteurs chrétiens dès la fin du II^e siècle.⁶ À partir de là, on peut empieler les comparanda, tant au niveau des doctrines, du mythe, qu'au niveau des rites, la « religion » étant, du point de vue chrétien, à la fois le culte qui rattache l'homme au vrai dieu et la connaissance de celui-ci.⁷ Ainsi Simon le magicien, premier hérésiarque de la tradition chrétienne : ce sorcier d'origine samaritaine, à l'esprit dérangé par sa magie démoniaque selon Épiphanes, introduisit le poison de l'hérésie parmi ceux qu'il convertissait au nom du Christ, mêlant avec perfidie l'hellébore et le miel. À propos d'Hélène, une prostituée dont il avait fait sa femme, Simon racontait à qui voulait l'entendre qu'elle serait l'Esprit Saint descendu des cieux à l'époque de la guerre de Troie. Surtout, il transmet aussi à ses disciples « une image qu'il prétendit être de lui-même,

2. Justin, *1 Apol.* VII 3 ; XVI 4 ; XXVI 6.

3. Origène, *Hom. Cant.* III 4, 6 sur *Cantique des cantiques* 2, 2 (trad. Rousseau, Paris : Cerf [SC 37bis], 1966).

4. *Cod. theod.* XVI 10, 10, et cf. XVI 5, 5 et 16, 40 (trad. Rougé, Paris : Cerf [SC 497], 2005). Hérétiques et païens sont explicitement associés dans *Cod. theod.* XVI 5, 43. Sur la législation impériale contre l'hérésie et le paganisme au IV^e siècle, voir Guichard, 2014.

5. Massa, 2018, p. 370.

6. Sachot, 1985 et 1991.

7. Par ex. Lactant., *Div. inst.* IV 4, 2-4 ; IV 28, 1-16.

sous la forme de Zeus, qu'ils vénérèrent ; il leur donna de même une image d'Hélène sous la forme d'Athéna. Et trompés par lui, ils vénéraient ces images ».⁸

II

Dans son étude sur la notion d'hérésie dans la littérature chrétienne des premiers siècles, Alain Le Boulluec relevait précisément cette volonté des hérésiologues chrétiens d'assimiler l'hérésie au paganisme, tant sur le plan de la rhétorique que sur le plan des doctrines et des pratiques.⁹ Pour Irénée de Lyon, au II^e siècle, l'hérétique est même pire que l'idolâtre : alors que ce dernier illustre, au fond, une forme d'ignorance de la vérité, l'hérétique, lui, a acquis la connaissance de la vérité, puis l'a reniée.¹⁰ Pour son presque contemporain, Tertullien (qui finira par être lui-même relégué en-dehors du canon des Saints Pères), l'hérétique est un croyant qui est passé au « parti adverse ».¹¹ Il est en quelque sorte comme Salomon, qui « après avoir reçu de Dieu tous les dons de grâce et de sagesse », fut entraîné à l'idolâtrie. Tertullien suggère d'ailleurs de comparer les « faux apôtres » qui annoncent un Évangile corrompu et contre lesquels Paul mettait en garde les Galates, aux « faux prophètes » du Deutéronome, qui incitent le peuple à l'idolâtrie.¹² Paul, insiste Tertullien, comptait les hérésies parmi les crimes de la chair (*Galates* 5, 19).¹³ C'est là évidemment un anachronisme : le mot *haireseis*, chez Paul, désigne les factions et tensions qui divisent la communauté ; il n'a pas encore le sens qu'il acquière dans la littérature chrétienne des siècles ultérieurs. Mais l'évocation des crimes de la chair énumérés dans l'épître aux Galates rapproche encore une fois l'hérésie de l'idolâtrie.

Cette comparaison a bien sûr un but performatif : elle permet de pousser vers l'extérieur une forme d'erreur, de déviance, qui surgit d'abord à l'interne. Mais elle est aussi d'ordre phénoménologique : aussi bien l'hérésie que l'idolâtrie sont l'œuvre du diable, dont le but est de « pervertir la vérité ». C'est le diable, en effet, qui « dans les mystères des idoles contrefait les choses de la foi divine ».¹⁴ Les hérésies, écrit

8. Epiph., *Adv. haeres.* XXI 3, 6. Cf. Justin, *1 Apol.* XXVI 2 ; LVI 2 ; Irénée de Lyon, *Haer.* III 1 ; Origène, *C. Cels.* VI 11. Voir Pourkier, 2011.

9. Le Boulluec, 1985, pp. 119-135.

10. Irénée, *Haer.* II 9, 1, avec Le Boulluec, 1985, pp. 124-125.

11. Tert., *De praescr. haeret.* III 2-4 (trad. De Labriolle, Paris : Alphonse Picard et Fils, 1907).

12. Tert., *De praescr. haeret.* IV 3.

13. Tert., *De praescr. haeret.* VI 1.

14. Tert., *De praescr. haeret.* XL 1-2.

Tertullien, « ne diffèrent nullement de l'idolâtrie : elles procèdent du même auteur et de la même œuvre que l'idolâtrie même. Ou bien qu'elles imaginent un autre Dieu contre le Créateur, ou bien, si elles confessent un créateur unique, elles le représentent comme autre qu'il n'est réellement. Or tout mensonge proféré sur le compte de Dieu relève en quelque façon de l'idolâtrie ».¹⁵ Dans cette taxinomie de l'erreur religieuse, l'idolâtrie constitue ainsi le genre, et l'hérésie une espèce. Pour Tertullien, on le sait, l'idolâtrie est le premier péché de l'humanité. Son apparition dans l'histoire de l'humanité serait même antérieure à l'invention des idoles, dont elle tire pourtant son nom. L'idolâtrie est « le plus grand crime du genre humain, le forfait qui comprend tous les autres ». Le terme désigne tous ces péchés qui, en offensant Dieu, servent la cause des démons.¹⁶ Ainsi l'hérétique est-il un « traître », passé au parti de Satan dans son combat contre Dieu, et à ce titre, n'est guère différent de l'idolâtre, qui appartient au même camp.

Avec Épiphane, quelques deux siècles plus tard, le schéma se trouve inversé. C'est l'hérésie qui constitue désormais le phénomène premier dans une histoire religieuse de l'humanité qui voit progressivement se multiplier les diverses formes d'erreur. Tertullien suivait en quelques sortes le modèle esquissé par Paul, dans l'épître aux Romains : la corruption de l'humanité procède d'une erreur de jugement, dès lors que l'on se met à vénérer la Création en lieu et place du Créateur (*Romains* 1, 20-23) : « Ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation, simple image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles », une référence implicite à l'épisode du Veau d'or, donc à l'idolâtrie.¹⁷ Tertullien reprend ce schème, donc, en insistant sur le fait que les démons ont converti en idolâtrie « tous les éléments, toutes les substances du monde, tout ce qui est contenu au ciel, dans la mer, sur la terre », détournant ainsi l'humanité de son Créateur.¹⁸ Pour Épiphane a contrario, c'est l'hérésie, et non l'idolâtrie, qui est aux origines de la corruption humaine. L'hérésie, écrit-il, est un « poison » qui a existé de tout temps. La corruption de l'humanité ne procède pas d'une confusion entre la Création et le Créateur mais d'un processus graduel de division cellulaire, d'une histoire qui, d'une génération à l'autre, voit se scinder l'unité primordiale de l'humanité et émerger des peuples distincts et surtout, des opinions divergentes. Pour Épiphane, le scandale réside dans

15. Tert., *De praescr. haeret.* XL 8-9.

16. Tert., *Idol.* I 5 (trad. Genoud, *Œuvres complètes de Tertullien*, vol. 2, Paris : Louis Vivès, 1852) ; IV 2. Sur l'idolâtrie chez Tertullien, cf. Van Winden, 1982 ; Stroumsa, 1998.

17. L'expression de Paul dans *Romains* 1, 20, « Ils ont échangé la gloire de Dieu » renvoie en effet à LXX Ps. 105, 20, « Ils échangèrent leur gloire contre l'image d'un taureau, mangeur d'herbe ».

18. Tert., *Idol.* IV 2.

ces multiples ramifications qui émergent au fil du temps. Son objectif est d'ailleurs d'exposer les diverses formes d'incroyance et les opinions fausses introduites dans le monde par des personnes mal avisées depuis les débuts de l'humanité jusqu'à sa propre époque. Comme il l'explique, dans le premier âge, d'Adam à Noé, il n'y avait « pas de divergences d'opinion, pas de peuples différents, pas de nom de sectes, et pas non plus d'idolâtrie ». ¹⁹ C'est le roi Nemrod (celui-là même auquel on attribue aussi la tour de Babel) qui le premier introduit de fausses doctrines, l'astrologie et la magie. Puis vint Séroug, qui institua l'hellénisme et l'idolâtrie, d'abord seulement sous la forme de peintures et de portraits. ²⁰ Ça n'est qu'à la vingtième génération, à l'époque de Térah, le père d'Abraham, que furent inventées les images d'argile et les statues. C'est à cette époque que l'on se mit à honorer des despotes et des sorciers, et à vénérer leur tombe. ²¹ Bien plus tard apparaîtront Zeus, Chronos, et les autres. On le voit c'est ici l'idolâtrie qui est une espèce de l'hérésie. Épiphane convoque néanmoins lui aussi la même comparaison phénoménologique, insistant encore une fois sur la commune origine démoniaque de ces diverses formes de corruption de la vérité. En effet :

« [Le diable], dévoré de jalousie pour la gloire de l'homme et souhaitant anéantir le genre humain, a concocté divers stratagèmes : d'abord par le biais de l'ignorance, puis par l'idolâtrie, ou encore la malice, et maintenant, enfin, par l'erreur et la tromperie des hérésies. Autant de moyens de faire chuter l'homme, tête la première, loin des êtres célestes ». ²²

Car évidemment – c'est bien l'idée motrice de ce long traité visant à soigner un empire désormais chrétien des ultimes scories de l'erreur religieuse – ce « poison » a infiltré aussi le christianisme, déjà avec Simon, suivi d'une cohorte d'hérésiarques qui tous ont contribué à multiplier les fausses doctrines là où il n'y avait et où il ne devrait y avoir qu'une seule vraie religion.

III

Cette différence de perspective reflète incontestablement un changement de paradigme autrement plus important. Tertullien écrivait dans un monde majoritairement païen et envisageait l'hérésie comme une menace qui, en renforçant les

19. Epiph., *Adv. haeres.* I 1, 9.

20. Epiph., *Adv. haeres.* III 4, 1.

21. Epiph., *Adv. haeres.* III 5, 2.

22. Epiph., *Adv. haeres.* LXXVI 9, 10.

troupes de Satan, mettait en péril l'existence même du christianisme. Épiphane, lui, peut déjà rêver d'un monde où l'idolâtrie n'existerait plus, si ce n'est aux marges de l'empire : un monde unifié, débarrassé de ces diverses formes de dissidences, de toutes ces fausses doctrines. L'un comme l'autre cependant envisagent l'histoire des religions comme une histoire de la corruption (démoniaque) de la vraie religion. Ce schéma, dans lequel hérésie et idolâtrie s'embrouillent, donc, est évidemment appelé à une longue postérité. Il s'inscrit au cœur des manières chrétiennes d'interpréter la diversité religieuse et l'histoire des religions.²³

Une autre équation centrale de ce discours chrétien sur l'histoire des religions est celle qui réunit ensemble idolâtres, Juifs et hérétiques. Certains savants comme Daniel Boyarin sont allés jusqu'à suggérer que l'hérésiology chrétienne avait en vérité produit le judaïsme en tant que « religion », c'est-à-dire comme catégorie homogène, discrète, en relation à laquelle les chrétiens pouvaient se définir, à l'instar du « paganisme » ou, précisément, de « l'hérésie ».²⁴ Mais ce je souhaite souligner ici, c'est encore une fois le « brouillage » opéré par les auteurs chrétiens anciens entre ces différentes catégories.

Que les Juifs aient pu être des idolâtres est un motif ancien, qui repose évidemment sur la tradition biblique décrivant les malheurs d'Israël comme une conséquence de l'adultère du peuple élu par Dieu. Saint Paul, toujours lui, évoquait déjà l'épisode du veau d'or, écrivant à la communauté de Corinthe : « Ne devenez pas idolâtres comme certains d'entre eux » (*1 Corinthiens* 10, 5). Le thème est récurrent dès les premiers écrits apologétiques, qui en font un argument central de la théologie chrétienne de la substitution : les Juifs, ayant succombé à l'idolâtrie, ont perdu l'Alliance ; ce sont désormais les chrétiens qui incarnent le « vrai Israël », car seuls les chrétiens refusent la vanité et l'erreur communes aux païens et aux Juifs.²⁵

Ce discours sur les Juifs n'est pas non plus exempt de thèmes démonologiques. Si le paganisme et l'hérésie sont, à n'en pas douter, des inventions démoniaques, les

23. Barbu, 2016b.

24. Cf. Boyarin, 2004 ; Boyarin, 2019 et mes commentaires sur cet essai dans Barbu, 2020.

25. Ainsi *Lettre à Diognète* 4. Cf. Bori, 1990, pp. 9-27 ; Barbu, 2016a, pp. 245-268. Cf. August., *De civ. D.* IV 34 : « Et s'ils n'avaient pas péché contre lui, emmenés par une curiosité impie comme par des arts magiques vers des dieux étrangers, glissant vers des idoles, et finalement en tuant le Christ, ils seraient restés dans le même royaume plus heureux sans être plus spacieux. Et aujourd'hui, s'ils sont dispersés presque par toutes les contrées et toutes les nations, c'est par la providence de ce Dieu véritable, de sorte que partout les statues des faux dieux, leurs autels, leurs bois sacrés, leurs temples sont abattus, leurs sacrifices sont interdits. Les livres juifs prouvent que tout cela a été prophétisé si longtemps auparavant. Par conséquent, lorsqu'on lit ces prédictions dans nos livres, qu'on n'aille pas croire que nous les avons forgées de toutes pièces » (trad. Dumas, Paris : Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1998).

Juifs, eux, sont carrément les « premiers-nés de Satan » (*Jean* 8, 44). Justin insiste sur le fait que les juifs ont non seulement fabriqué le veau mais aussi « sacrifié aux démons ». ²⁶ Dans les *Actes de Thomas*, c'est Satan qui incite les Juifs à adorer le veau d'or, et c'est lui encore qui encourage Judas à livrer le Christ. ²⁷ Jean Chrysostome, un contemporain d'Épiphane, exige de ses fidèles, à Antioche, qu'ils ne participent plus aux fêtes juives, proclamant : « Qui oserait nier que ce lieu (la synagogue) ne soit pas le lieu de réunion des démons ? Dieu n'y est pas adoré, loin de là ! Mais c'est désormais le temple de l'idolâtrie ». ²⁸

Dans le même temps, les hérétiques, eux, sont accusés d'errer dans leur interprétation des Écritures, c'est à dire de « judaïser ». C'est là encore un thème largement répandu chez les hérésiologues. ²⁹ Comme le note David Nirenberg à propos du *Dialogue avec Tryphon* de Justin, l'argumentation contre les hérétiques prend d'ailleurs souvent la forme d'un débat avec les Juifs. ³⁰ L'« hérétique », écrit Tertulien à propos de Marcion, « emprunte son poison au Juif ». ³¹ Il faut évidemment insister sur le fait que le judaïsme (comme l'idolâtrie) fonctionne essentiellement dans ce contexte comme un outil herméneutique, destiné à reléguer l'adversaire dans le registre de l'erreur, à dénigrer ses doctrines et opinions. ³² Juifs, païens et hérétiques se mêlent ainsi dans une même rhétorique de l'altérité. L'effort des intellectuels chrétiens visant à délimiter et réfuter les diverses formes de l'erreur religieuse, à désigner l'ennemi, porte donc tout à la fois sur l'hérésie, l'idolâtrie et le judaïsme. Comme l'observe Averil Cameron, « c'est une erreur de penser que nous sommes confrontés à trois courants distincts, pour ne pas dire trois genres distincts, de littérature chrétienne, concernées respectivement avec les païens, les Juifs et les hérétiques. (Il faudrait parler) plutôt d'un mode de pensée, d'une sorte d'état d'esprit et d'une manière de décrire, qui détermine les constructions chrétiennes de l'identité. Non seulement les techniques sont les mêmes, mais bien souvent, ces différents groupes sont aussi tout simplement mêlés dans les textes chrétiens ». ³³

26. Justin, *Dial.* XIX 5-6, qui signale que les lois et commandements jadis prescrits par Dieu sont devenus obsolètes suite à la venue du Christ ; cf. aussi *Dial.* LXXIII 6 ; CXXXIII 1.

27. *Act. Thom.* 32.

28. Jean Chrysostome, *Adv. Jud.* I 3, 3 (trad. Jeannin, *Œuvres complètes*, Tome 10, Bar-le-Duc : L. Guérin & Cie., 1866, modifiée).

29. Nirenberg, 2013, pp. 87-134.

30. Nirenberg, 2013, p. 100.

31. Tert., *Marc.* I 19 ; III 6.

32. Cf. notamment Stroumsa, 1995 et 2011 ; Cameron, 2003.

33. Cameron, 2003, p. 360.

Le cas des Juifs, cependant, montre aussi les limites du brouillage théologique : à la différence des païens et des hérétiques, ceux-ci échappent aux catégories de personnes qu'il faut d'éradiquer une fois l'empire devenu chrétien.³⁴ Du point de vue du droit, les Juifs restent un peuple, avec ses lois et coutumes propres ; et si leurs statuts sont progressivement limités, les empereurs insistent sur le fait qu'ils sont protégés. Comme le rappelle Théodose en 393, préoccupé par les excès de ceux qui, au nom du Christ, pillent les synagogues : « Il est bien établi que la secte des Juifs n'est interdite par aucune loi ».³⁵ On sait qu'Augustin affirmera précisément que les Juifs doivent survivre – bien que subjugués et dispersés – parce qu'ils « nous rendent témoignage par leurs Écritures que les prophéties relatives au Christ ne sont pas de notre invention ». Comme il l'écrit :

« Et il y a là-dessus dans les Psaumes, qu'ils lisent eux aussi, une annonce prophétique, là où il est écrit : 'Mon Dieu par sa miséricorde me préviendra ; mon Dieu m'a fait entendre au sujet de mes ennemis : *Ne les massacre pas, sinon mon peuple oubliera la loi ; que ta vigueur les disperse*. Dieu a donc montré à l'Église à propos de ses ennemis les Juifs la grâce de sa miséricorde, parce que, selon la parole de l'Apôtre, *leur faux pas a procuré le salut aux gentils*. Il ne les massacre pas, c'est-à-dire qu'il n'a pas détruit en eux, bien que vaincus et écrasés par les Romains, leur qualité de Juifs, de peur qu'oublieux de la loi de Dieu ils ne puissent plus rendre le témoignage dont il s'agit' ».³⁶

Les Juifs sont pour ainsi dire un « autre » nécessaire : une sorte d'*origo*, vaincu et soumis, mais toujours présent, on pourrait presque dire « ingéré ».³⁷ On ne saurait sous-estimer l'impact de ce discours, qui tout à la fois décrète le statut servile des Juifs et justifie leur survie au sein d'un monde qui en vient à se confondre avec l'Église.³⁸

Le judaïsme fut donc appelé à survivre, au moins jusqu'au jour du Jugement. Mais dans un monde chrétien, toutefois, il ne saurait y avoir de place pour l'hérésie et l'idolâtrie. En principe du moins ; car avec l'interdiction des sacrifices et la fermeture des temples, à la fin du IV^e siècle, l'idolâtrie cède le pas à l'hérésie.

34. Pour un exemple plus tardif des mêmes limitations, cf. Foa, 1996.

35. *Cod. theod.* XVI 8, 9 et cf. XVI 8, 20 ; 8, 21 ; 8, 25 ; 8, 26.

36. August., *De civ. D.* XVIII 46 » (trad. Dumas, Paris : Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1998). Voir Cohen, 1999, pp. 23-65 ; Frederiksen, 2008, pp. 290-352.

37. Voir Borgeaud, 2016 ; Barbu, 2021. On notera que plusieurs auteurs chrétiens anciens ont de même pu considérer l'hérésie comme un mal nécessaire (cf. Tert., *De praescr. haeret.* IV 6). Sur la notion d'*origo*, voir notamment Dupont, 2011.

38. Voir Sapir Abulafia, 2011.

IV

D'une certaine manière, la fin de l'antiquité marque la fin de l'idolâtrie. « Au sixième âge », écrira bien plus tard Thomas d'Aquin, « l'idolâtrie fut chassée par l'enseignement et la puissance du Christ, qui triompha du démon ». ³⁹ C'est évidemment là une exagération et, de tout évidence, la catégorie elle-même ne disparaît pas du lexique chrétien de l'altérité. L'idolâtre fut d'ailleurs appelée à faire son grand retour au XVI^e siècle, lorsque les Européens découvrent, ou plutôt redécouvrent celle-ci, aux Indes, en Chine, et bientôt au Japon. ⁴⁰ Dans ses *Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions*, publiées en 1614, l'anglais Edward Brerewood constate ainsi avec étonnement que, par le nombre de ses fidèles, l'idolâtrie surpasse toutes les autres religions. ⁴¹ Mais c'est là un développement que ne pouvaient anticiper les historiographes chrétiens de l'antiquité tardive. Pour eux, en effet, la conversion de Constantin marquait un tournant définitif dans l'histoire religieuse de l'humanité : la mort des idoles.

Dans sa *Vie de Constantin*, Eusèbe de Césarée rappelle ainsi ce lui paraît le plus bel accomplissement de cet empereur exceptionnel :

« Seul des empereurs romains il a honoré Dieu d'une piété extrême ; seul, il a proclamé ouvertement à tous la doctrine du Christ ; seul, il a glorifié son Église comme jamais personne d'autre ne le fit ; seul, il a détruit toute l'erreur polythéiste et a réfuté toute forme d'idolâtrie ». ⁴²

Eusèbe, comme Épiphane après lui, témoigne d'une nouvelle assurance en la victoire de l'Église, qui, du moins en apparence, est parvenue à détruire le polythéisme et l'idolâtrie.

Le court siècle qui sépare la victoire de Constantin sur Maxence au pont de Milvius, en 312, de l'interdiction du sacrifice sanglant par Théodose, en 392, est

39. Thomas d'Aquin, *ST II^a-II^æ Q. 94 art. 4 sol. 2.*

40. Pour les Amériques, voir l'étude classique de Bernand & Gruzinski, 1988. Pour l'Asie, voir récemment Rubiés, 2020. La Réforme protestante constitua certainement un autre terreau propice à la réactivation de l'idolâtrie en tant que catégorie d'analyse au XVI^e siècle ; voir sur ce point Smith, 1990 ; Sheehan, 2001.

41. Brerewood, 1613 [1972], pp. 118-119 : « Les Chrétiens possèdent près ou environ une sixième partie de la terre habitée et connue ; les Mahométans une cinquième partie... et les Idolâtres deux tiers, ou un peu moins. De sorte que si nous divisons les régions connues de la terre en trente parts égales : celle des Chrétiens sera comme cinq, celle des Mahométans comme six, et celle des Idolâtres comme dix-neuf ».

42. Euseb., *Vit. Const.* IV 75 (trad. Rondeau, Paris : Cerf [SC 559], 2013).

celui de la défaite des anciens dieux et du triomphe chrétien. Idolâtrie et hérésie ne sont plus désormais simplement des objets de spéculation théologique et de polémique religieuse ; l'une et l'autre deviennent, je l'ai dit, des catégories à part entière du discours légal de l'empire.⁴³

V

La *Cité de Dieu*, rédigée dans le sillage du sac de Rome en 410 (par des Wisigoths « hérétiques ») reflète bien cette atmosphère de changement d'époque.⁴⁴ À cette élite païenne réfugiée à Carthage, prompte à mettre le désastre sur le dos des chrétiens et surtout, de l'interdiction des sacrifices traditionnels, Augustin répond qu'aux contraire leurs faux-dieux n'ont pas pu les protéger – car ces dieux-là, rappelle-t-il, n'étaient que des démons. D'ailleurs (ironie de l'histoire) à Carthage, dans cette ville où les Romains trouvent aujourd'hui refuge, les temples des faux-dieux ont été renversés et leurs statues brisées ; mais la ville, elle, demeure intacte. C'est bien la preuve que les accusations portées contre le nouveau régime chrétien sont infondées.

Le sac de Rome établit la condamnation du paganisme et le triomphe du Christ sur les démons. Ce paganisme qu'Augustin s'attache toutefois à démolir dans les cinq premiers livres de la *Cité de Dieu* est entretemps déjà devenu un « paganisme de bibliothèque », selon la belle formule de Peter Brown.⁴⁵ En composant, sous forme de réfutation, cette immense synthèse d'une tradition et d'une culture qui devient par là même « classique », Augustin sanctionne tout à la fois son effondrement et son ingestion (là aussi) par le christianisme.

Il y a néanmoins chez l'évêque d'Hippone une forme de respect, voire même de tolérance, à l'égard de ce paganisme poussiéreux ; une tolérance qu'il n'a pas à l'égard de ces formes dissidentes de chrétientés, de ces « hérétiques » accusés de corrompre (de « brouiller » ?) le message d'une Église qui se veut « universelle ». Comme il l'écrit : « [L]e diable voyant les temples des démons devenir déserts et le genre humain accourir au nom du médiateur qui délivre, suscita les hérétiques pour leur faire combattre sous le nom chrétien la doctrine chrétienne ».⁴⁶ C'est eux qu'il faut chasser de la cité de Dieu et, dans une très large mesure, c'est essentiellement contre

43. Voir Schott, 2008. En général, cf. Stroumsa, 2005 ; Veyne, 2007.

44. Sur Augustin et l'écriture de la *Cité de Dieu*, Brown, 1967 [2000] reste sans doute insurpassé. Voir pp. 297-311.

45. Brown, 1967 [2000], p. 303.

46. August., *De civ. D.* XVIII 51 » (trad. Dumas, Paris : Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1998).

eux que son centre l'action théologique et politique d'Augustin. C'est à propos d'eux qu'Augustin formule l'argument – destiné à une triste postérité – qui veut que la force est parfois une condition nécessaire à l'établissement de la vérité.⁴⁷ Dans une lettre rédigée en 412 à l'intention de son ami Marcellin, qui l'encourage à composer ce qui deviendra la *Cité de Dieu*, Augustin écrivait :

« Le cœur ne doit donc jamais oublier ces préceptes de patience, et la bienveillance doit être toujours entière dans la volonté, pour empêcher qu'on ne rende le mal pour le mal. Toutefois il arrive souvent qu'il faut employer contre des résistances une certaine sévérité qui a son principe dans le désir du bien ; on consulte alors non pas la volonté, mais l'intérêt de ceux qu'on punit : cette conduite a été fort bien louée dans un chef de république par les auteurs païens. Quelque rude que soit la correction infligée à un fils, l'amour paternel est toujours là. C'est en faisant ce qu'il ne veut pas et ce qui est une souffrance, qu'on cherche à le guérir par la douleur ».⁴⁸

Lorsque de fausses doctrines se répandent, il revient donc à l'autorité publique de les extirper et de les réprimer. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin écrira de même :

« Ceux qui dans l'Église du Christ professent des opinions malsaines et dépravées on les réprimande pour qu'ils reviennent à des idées saines et justes ; mais s'ils résistent avec opiniâtreté et refusant de rectifier leurs doctrines désastreuses et mortelles persistent à les défendre vigoureusement ils deviennent hérétiques, sortent de l'Église, et celle-ci les tient pour des ennemis qui ne la laissent pas en repos ».⁴⁹

C'est donc encore une fois à l'intérieur de l'hérésie que se niche désormais l'idolâtrie. Contre Fauste le manichéen, Augustin écrit : « en adorant plusieurs dieux (les païens) se sont laissé entraîner par les démons menteurs à adresser leurs hommages à des idoles, comme vous à d'innombrables chimères ».⁵⁰

47. Voir le commentaire de Asad, 1993, pp. 34-35 (désormais en français dans Asad, 2023), citant Brown, 1967 [2000], pp. 232-234. Cf. Brown, 1963 et 1964.

48. August., *Ep.* CXXXVIII 14 (trad. Poujoulat, *Œuvres complètes de Saint Augustin*, vol. 2, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864). Cf. également *Ep.* XCIII. Pour une reformulation médiévale de l'argument d'Augustin, cf. Thomas d'Aquin, *ST II^a-II^æ Q.* 10 art. 8, conclusion.

49. August., *De civ. D.* XVIII 51 » (trad. Dumas, Paris : Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1998).

50. August., *Faust.* XX 19 (trad. Devoille, *Œuvres complètes de Saint Augustin*, vol. 14, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1869).

VI

Dans la suite de cet essai, je propose de sauter, de manière sans doute quelque peu cavalière, par-dessus quelques onze siècles d'histoire, pour observer comment l'idolâtrie, la « vraie », resurgit à l'époque des Découvertes.⁵¹ Le « choc » de cette rencontre transparait encore dans le *Traité de la découverte des Indes* de Juan Suarez de Peralta, dont le père avait participé aux côtés de Cortès à la conquête du Mexique §:

« Les rites et les coutumes des Indiens étaient purement et simplement les mêmes que celles des Maures idolâtres. Au temps où ils parvinrent en ces provinces, les Espagnols découvrirent de très grandes idolâtries du genre de celles qui sont décrites à propos des rites des païens de l'Antiquité : à savoir, pratiquer le sacrifice humain, avoir des temples et des statues d'idoles, adorer les animaux, les honorer en processions, de jeûnes et de sacrifices sanglants, s'adonner à la superstition d'observer les augures et posséder pratiquement tous ceux que l'on rapporte des Anciens ».⁵²

Que faire de ces nouveaux « idolâtres » ? C'est là une question pressante au mitan du XVI^e siècle.

En juillet 1550, l'empereur Charles Quint convoque une assemblée de juristes et de théologiens dans le but de débattre des fondements légaux et théologiques de la conquête de l'Amérique et de la conversion des Indiens.⁵³ Ce dont il s'agit, ce n'est rien de moins que de théoriser le discours qui légitime l'impérialisme espagnol et l'asservissement des habitants du Nouveau monde. La conquête des Indes occidentales fut-elle, est-elle, juste ? Pour les uns, la chose ne fait aucun doute. L'usage de la force se justifie par la nature même des Indiens, par leurs mœurs et coutumes qualifiées de « barbares ». Seule la contrainte peut les amener à la foi catholique. Pour les

51. Voir *supra*, n. 41 et Barbu, 2016b, pp. 550-552. J'admets volontiers la critique formulée par Brauner, 2020, qui regrette ce saut par-dessus la période médiévale, mais il me semble que les événements du XVI^e siècle ont véritablement contribué à donner à la question de l'idolâtrie (et, plus largement, de la diversité religieuse), une pertinence nouvelle. Sur le problème de l'hérésie et de l'idolâtrie dans la pensée médiévale, cf. Grellard, 2020, en particulier pp. 111-161.

52. Juan Suarez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, dans Zaragoza, 1878, ici p. 17, avec Bernard & Gruzinski, 1988, p. 22. Sur ce texte, voir Gil Amate, 2007.

53. J'utilise ici la traduction donnée dans Capdevila, 2007. Pour le texte espagnol : *Disputa o controversia entre fray Bartholome de la Casas y el doctor Gines de Selpulueda*, Séville, 1552 ; cf. Las Casas, 1822, pp. 412-487. Voir Castilla Urbano, 2020. En général, cf. Pagden, 1982 et 1995, pp. 29-62 ; Todorov, 1982.

autres, minoritaires, les Indiens sont libres et souverains et l'empire n'a aucun droit sur eux. Pire, en se rendant coupable de crimes et d'exactions inouïes à l'encontre de ceux-ci, les Espagnols sont responsables de la destruction des Indes et de la mort de plusieurs milliers de victimes innocentes.

Les débats autour de la conversion des Juifs au siècle précédent avaient peut-être préparé le terrain de ces discussions.⁵⁴ Les mots de Saint Luc, *Compelle intrare*, « contraint-les d'entrer » (*Luc* 14, 23), qu'Augustin citait pour justifier l'usage de la force contre les hérétiques, s'appliquent-ils aux Juifs ?⁵⁵ Les théologiens médiévaux ont longtemps refusé d'admettre cette possibilité, quand bien même le judaïsme en était venu à être perçu, dans les derniers siècles du Moyen Âge, comme une déviation de la religion mosaïque, une « hérésie » visant à corrompre de l'intérieur la société chrétienne.⁵⁶ La tradition augustinienne mettait les Juifs à part, en tant que témoins de la vérité du christianisme, et au moins depuis Grégoire le Grand, la position officielle de l'Église était qu'ils ne pouvaient être convertis contre leur volonté. Les Juifs, comme les païens, écrivait Thomas d'Aquin (citant Gratien), n'ayant jamais reçu la foi, ne pouvaient être contraints à l'embrasser, afin qu'ils puissent y accéder de leur plein gré. Dès lors qu'ils avaient embrassé la foi, cependant, fut-ce contre leur gré, ils devaient être forcés de la garder.⁵⁷ La question devint d'autant plus concrète après les émeutes anti-juives qui secouèrent la péninsule ibérique en 1391, lorsque des milliers de Juifs furent en effet contraints au baptême.⁵⁸ Justifier ces conversions et démontrer que celles-ci étaient non seulement légales mais aussi conformes au plan divin demandait certainement un effort de réflexion théologique ; mais en tout état de cause, les convertis qui cherchaient à revenir à la loi juive, ou qui se voyaient simplement accusés de le faire, étaient désormais considérés comme des « hérétiques » et susceptibles de tomber sous la coupe de l'Inquisition. Ces conversions donnèrent ainsi lieu à une situation inédite, les Nouveaux chrétiens étant sans cesse suspectés de sombrer dans l'hérésie et de judaïser en secret en raison de l'influence néfaste des

54. Voir récemment García-Arenal & Glazer-Eytan, 2019. Sur l'usage de l'exégèse augustinienne de *Luc* 14, 23 dans le contexte colonial, cf. les études réunies par Lavenia *et al.*, 2018. Je remercie Chiara Petrolini, qui m'a généreusement envoyé un exemplaire de cet ouvrage.

55. August., *Ep.* XCIII.

56. Ainsi Thomas d'Aquin, *ST II^a-II^{ae} Q. 10 art. 8*, conclusion. Sur le judaïsme comme « hérésie » à la fin du Moyen Âge, cf. Cohen, 1999, pp. 317-363.

57. Thomas d'Aquin, *ST II^a-II^{ae} Q. 10 art. 8*, conclusion et ad. 2, s'appuyant sur Gratien, D. 45 c. 5, qui cite lui-même les canons sur la conversion des Juifs du quatrième concile de Tolède ; cf. Paddington, 2014.

58. Sur ces événements et leur interprétation par les chroniqueurs de l'époque, voir Nirenberg, 2014, pp. 75-88, en particulier pp. 89-115 ; Wachtel, 2013, pp. 49-97.

communautés juives ayant survécu aux massacres. Certains théologiens, comme le franciscain Alonso de Espina, en vinrent à proclamer que ces communautés constituaient une menace qui mettait en péril l'unité de la société chrétienne.⁵⁹ Il fallait désormais, soit convaincre les Juifs restants d'entrer eux aussi dans le giron de l'Église, soit les expulser du royaume. C'est la solution retenue par les monarques espagnols qui, en 1492, décrétèrent que la seule façon de mettre un terme à l'hérésie était de forcer tous les Juifs de Castille et d'Aragon à choisir entre la conversion et l'exil.⁶⁰ Au final, cependant, avec l'expulsion des Juifs, l'Espagne s'engouffra. Plus que jamais dans l'obsession de l'hérésie judaïsante.⁶¹

VII

Qu'en est-il donc, de ces nouveaux « idolâtres » découverts aux Amériques ? Les deux acteurs principaux de la controverse qui se tient à Valladolid entre août et septembre 1550 sont bien connus : le premier, Juan Ginés de Sepúlveda, est l'un des principaux historiographes des conquêtes ibériques ; le second, Bartholomé de Las Casas est entré dans la légende comme le premier défenseur du droit des indigènes. En quels termes ces acteurs ont-ils posé la question ? Pour Sepúlveda, la première raison qui fonde le droit des espagnols à asservir les Indiens, c'est leur « idolâtrie et leurs autres péchés contre nature ». L'argument en faveur de la guerre totale contre les idolâtres passe par un passage du *Deutéronome*, chapitre 20 :

« Lorsque tu t'approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui proposeras la paix. Si elle l'accepte et t'ouvre ses portes, tout le peuple qui s'y trouve te devra la corvée et le travail. Mais si elle refuse la paix et te livre combat, tu l'assiégeras. Yahvé ton Dieu la livrera en ton pouvoir, et tu en passeras tous les mâles au fil de l'épée ... C'est ainsi que tu agirás à l'égard de toutes les villes qui sont très éloignées de toi (*a te procul valde sunt*) ». ⁶²

La glose médiévale précise ce qu'est une « ville éloignée » : *procul id est diverse religionis* (« éloignée veut dire d'une autre religion »).⁶³ En d'autres termes la guerre est légitime contre ces peuples qui ont une autre religion et les Espagnols ne font,

59. Voir Meyūhas Ginio, 1995 et 1998 ; également Soyer, 2016.

60. Kriegel, 1978.

61. Nirenberg, 2013, pp. 217-45.

62. *Deutéronome* 20, 10-15.

63. Capdevila, 2007, p. 229. Cf. *Biblia cum glossa ordinaria Walafri di Strabonis aliorumque et interlinari Anselmi Laudunensis* (Strasbourg, 1481), *ad loc.*

aux Amériques, que suivre l'injonction faites aux Hébreux, dans le désert, d'annihiler les nations idolâtres. À cet argument, Las Casas répond que la guerre contre les nations cananéennes mentionnées dans le *Deutéronome* ne saurait constituer un paradigme généralisable.⁶⁴ Celle-ci ne fut pas ordonnée en raison de leur idolâtrie mais pour libérer la terre promise. L'idolâtrie ne constitue pas en elle-même une raison suffisante. Au demeurant, les nations « éloignées », il ne nous appartient pas de les juger. Et de citer Paul : « Qu'ai-je à juger ceux du dehors ? ».⁶⁵ C'est par la doctrine, non par la force, qu'il faut convertir les Indiens. Pour Las Casas, les mots de Saint Luc, *compelle intrare*, ne se rapportent pas à la force, au glaive matériel, mais à la raison et à la persuasion. Selon lui, on peut d'ailleurs « très facilement persuader (les Indiens) d'abandonner l'idolâtrie et de l'arracher à leurs cœurs par la raison et non par la guerre ».⁶⁶ Si les Indiens sont idolâtres, insiste-t-il, c'est d'abord par ignorance. Et il cite Saint Augustin pour souligner, précisément, que l'usage de la contrainte ne peut s'appliquer qu'aux hérétiques, ces « brebis égarées » qu'il est du devoir des pasteurs de ramener dans le troupeau.⁶⁷

L'idolâtrie et l'hérésie, on le voit, continuent ainsi d'être pensées ensemble, ou plutôt, l'une par rapport à l'autre. Pour Las Casas, les idolâtres « doivent être appelés avec douceur, puisque ne s'étant jamais obligés envers la foi avec la liberté nécessaire à sa réception, ils ne peuvent être contrains, à la différence des autres (les hérétiques), car celui qui n'a jamais fait vœu de quelque chose n'y est pas obligé ».⁶⁸

Sepúlveda objecte : si Augustin parlait en effet essentiellement des hérétiques, son argument visait aussi les païens, la « justice de la guerre contre les hérétiques étant (elle-même) prouvée par la très grande et juste contrainte exercée par l'Église contre les gentils, dont aucun chrétien n'a douté, quand elle les débarrassait de l'idolâtrie et des rites païens, comme il (Augustin) le dit lui-même... "Qui de nous (les catholiques), que de vous (les hérétiques), n'approuve pas les lois portées par l'empereur contre les sacrifices païens ?" ».⁶⁹

64. Capdevila, 2007, pp. 209-210 (Soto), 245-248.

65. Capdevila, 2007, p. 260 (Las Casas) ; cf. *1 Cor.* 5, 12.

66. Capdevila, 2007, p. 225 (Soto) et cf. 273-277 (Las Casas).

67. Capdevila, 2007, p. 212 (Soto), p. 249 (Las Casas), qui renvoie à August., *Ep.* XLVIII et L, cité par Sepúlveda dans la seconde et troisième objection. Ce dernier cite également la lettre d'Augustin à Marcellin (*Ep.* CXXXVIII) dans sa quatrième et cinquième objection (*ibid.*, pp. 231-233).

68. Capdevila, 2007, p. 212 (Soto), p. 249 (Las Casas), qui renvoie à son *Apologética historia* pour la suite de l'argument.

69. Capdevila, 2007, *La controverse*, p. 230 (Sepúlveda).

Mais entretemps les colons qui, en Amérique, rejouent ce théâtre antique, ne s'embarrassent pas de ces discussions théologiques. Le monde amérindien décrit par Las Casas s'est déjà effondré, et la guerre contre l'idolâtrie bientôt menée à son terme. Au même Charles Quint, Cortès décrivait comment il avait nettoyé les temples de Mexico de leurs idoles et avait remplacé celles-ci par des images de la Vierge.⁷⁰

Dans le Nouveau Monde aussi, cependant, dès que l'idolâtrie s'estompe, c'est l'hérésie qui s'installe ; ou plutôt, l'idolâtrie des Indiens se mue en hérésie, en « choix », comme l'ont montré Carmen Bernand et Serge Gruzinski.⁷¹ L'idolâtrie éradiquée ne cesse de revenir ; mais ce retour chez des peuples entrés – serait-ce contre leur gré – dans le giron de l'Église, s'apparente à une apostasie, à une rechute, provoquée par le démon, une maladie qu'il convient d'extirper, au même titre que l'hérésie judaïsante qui gangrène elle aussi les Indes occidentales.⁷² Les « dogmatisants » idolâtres sont d'ailleurs qualifiés de « rabbins ». ⁷³ Le canon *De Haereticis* du III^e concile mexicain, en 1585, vise ainsi ceux qui désertent la foi et le culte du vrai Dieu pour retourner à leurs idoles et vénérer les démons.⁷⁴

Idolâtrie et hérésie dansent toujours leur pas de deux, dans un monde où le spectre diabolique de la fausse religion ne cesse de resurgir. C'est ce jeu d'ombres et de lumières qui définit l'histoire des religions.

70. Cortés, 1986², p. 106.

71. Bernand & Gruzinski, 1988, pp. 155-158.

72. Sur le thème de l'inconstance religieuse des habitants du Nouveau Monde, voir Viveiros de Castro, 2020, avec Solfaroli Camillocci, 2020.

73. Bernand & Gruzinski, 1988, pp. 164-167.

74. Galvan Rivera, 1859, pp. 367-369.

BIBLIOGRAPHIE

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2023). *Tradition critique. Après la rencontre coloniale*. Bruxelles : Vues de l'esprit.
- Barbu, Daniel (2016a). *Naissance de l'idolâtrie. Identité, image, religion*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Barbu, Daniel. (2016b). Idolatry and the History of Religions. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 82.2, pp. 537-570.
- Barbu, Daniel (2020). Discussion of Boyarin, *Judaism*. *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 17, pp. 192-202.
- Barbu, Daniel (2021). Afterword. Cannibalism and History. In Tarantino & von Wyss Giacosa, 2021, pp. 267-285.
- Barbu, Daniel (2022). The Invention of Idolatry. *History of Religions*, 61.1, pp. 1-29.
- Baslez, Marie-Françoise (éd.) (2014). *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*. Paris : Albin Michel.
- Becker, Adam & Yoshiko Reed, Annette (éds.) (2003). *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Bernard, Carmen & Gruzinski, Serge (1988). *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris : Seuil.
- Borgeaud, Philippe (2016). Antijudaïsme et théorie des figures. Plagiat par anticipation, vol de langage et histoire des religions. *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 11, pp. 33-46.
- Bori, Pier Cesare (1990). *The Golden Calf and the Origins of the Anti-Jewish Controversy*. Atlanta : Scholars Press.
- Boschung, Dietrich & Schäfer, Alfred (éds.) (2015). *Römische Götterbilder der Mittleren und Späten Kaiserzeit*. Paderborn : Fink.
- Boyarin, Daniel (2004). The Christian Invention of Judaism. The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. *Representations*, 85, pp. 21-57 = Boyarin, Daniel (2011). *La partition du judaïsme et du christianisme*. Paris : Cerf, pp. 353-389.
- Boyarin, Daniel (2019). *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*. New Brunswick : Rutgers.
- Brauner, Christina (2020). Polemical Comparisons in Discourses of Religious Diversity. Conceptual Remarks and Reflexive Perspectives. *Entangled Religions*, 11.4. <https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/8692/8300>.
- Bremmer, Jan N. (2015). God against the Gods. Early Christians and the Worship of Statues. In Boschung & Schäfer, 2015, pp. 139-158.
- Brerewood, Edward (1613 [1972]). *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions Through the Cheife Parts of the World*. Londres : Bill.
- Brown, Peter (1963). Religious Coercion in the Later Roman Empire. The Case of North Africa. *History*, 48.164, pp. 283-305.

- Brown, Peter (1964). St. Augustine's Attitude to Religious Coercion. *The Journal of Roman Studies*, 51.1-2, pp. 107-116.
- Brown, Peter (1967 [2000]). *Augustine of Hippo. A Biography*. Berkeley : University of California Press.
- Cameron, Averil (2003). Jews and Heretics. A Category Error? In Becker & Yoshiko Reed, 2003, pp. 345-360.
- Capdevila, Nestor (éd.) (2007). *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*. Paris : Vrin.
- Castilla Urbano, Francisco (2020). The Debate of Valladolid (1550-1551): Background, Discussion, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas. In Tellkamp, 2020, pp. 222-251.
- Cohen, Jeremy (éd.) (1996). *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Cohen, Jeremy (1999). *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley : University of California Press.
- Cortés, Hernán (1986²). *Letters from Mexico*. New Haven : Yale University Press.
- Dupont, Florence (2011). *Rome. La ville sans origines*. Paris : Gallimard.
- Foa, Anna (1996). The Witch and the Jew. Two Alikes that Were Not the Same. In Cohen, 1996, pp. 361-374.
- Frederiksen, Paula (2008). *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*. New York : Doubleday.
- Galvan Rivera, Mariano (éd.) (1859). *Concilio III provincial mexicano, celebrado en Mexico el año de 1585*. Mexique : Eugenio Maillefert.
- García-Arenal, Mercedes & Glazer-Eytan, Yonatan (éds.) (2019). *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam. Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond*. Leyde : Brill.
- Gil Amate, Virginia (2007). Crónica de sociedad en el *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista* de Juan Suárez de Peralta. *Arrabal*, 5-6, pp. 5-17.
- Grellard, Christophe (2020). *La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo*. Milan : Aracne.
- Guichard, Laurent (2014). Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis*. In Baslez, 2014, pp. 63-89.
- Kriegel, Maurice (1978). La prise d'une décision. L'expulsion des juifs d'Espagne en 1492. *Revue historique*, 260.1, pp. 49-90.
- Las Casas, Bartolomé (1822). *Obras de D. Bartolomé de Las Casas. Tomo primero*. Paris : Em Casa de Rosa.
- Lavenia, Vincenzo, Pastore, Stefania, Pavone, Sabina & Petrolini, Chiara (éds.) (2018). *Compel People to Come In. Violence and Conversion in the Extra-European Catholic World*. Rome : Viella.
- Le Boulluec, Alain (1998). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, 2 vols. Paris : Études augustiniennes.

- Limor, Ora & Stroumsa, Guy G. (éds.) (1995). *Contra Judaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (215-237). Tübingen : Mohr Siebeck.
- Loubet, Mireille & Pralon, Didier (éds.) (2011). *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival*. Paris : Cerf.
- Massa, Francesco (2018). Mystery Cults in Epiphanius' *Panarion*. Tracing the Link Between Heresy, Philosophy, and Ritual. *Religion in the Roman Empire*, 3.3, pp. 353-375.
- Meyūhas Ginio, Alisa (1995). The Fortress of Faith. At the End of the West: Alonso de Espina and his *Fortalitium Fide*. In Limor & Stroumsa, 1995, pp. 215-237.
- Meyūhas Ginio, Alisa (1998). *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*. Paris : Cerf.
- Nirenberg, David (2013). *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York : W.W. Norton & Co.
- Nirenberg, David (2014). *Neighboring Faiths. Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Paddington, Kenneth (2014). Gratian and the Jews. *Bulletin of Medieval Canon Law*, 31, pp. 111-124.
- Pagden, Anthony (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony (1995). *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France c. 1500-c. 1800*. New Haven : Yale University Press.
- Pourkier, Aline (2011). Simon le Mage et les Simoniens chez Épiphane de Salamine. *Ktéma*, 36, pp. 57-73.
- Rubiés, Joan-Pau (2020). From Idolatry to Religions. The Missionary Discourses on Hinduism and Buddhism and the Invention of Monotheistic Confucianism, 1550-1700. *Journal of Early Modern History*, 24, pp. 499-453.
- Sachot, Maurice (1985). Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? *Revue des sciences religieuses*, 29, pp. 95-118.
- Sachot, Maurice (1991). *Religio/superstitio*. Histoire d'un retournement et d'une subversion. *Revue de l'Histoire des Religions*, 212.4, pp. 355-394.
- Sapir Abulafia, Anna (2011). *Christian-Jewish Relations 1000-1300. Jews in the Service of Medieval Christendom*. Harlow : Pearson.
- Schott, Jeremy M. (2008). *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Sheehan, Jonathan (2001). Sacred and Profane. Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century. *Past and Present*, 192, pp. 35-66.
- Smith, Jonathan Z. (1990). *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Solfaroli Camillocci, Daniela (2020). Des âmes inconstantes. *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 15, pp. 184-187.

- Soyer, François (2016). « All One in Christ Jesus »? Spiritual Closeness, Genealogical Determinism and the Conversion of Jews in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei* . *Journal of Spanish Cultural Studies* , 17.3, pp. 239-254.
- Stanton, Graham N. & Stroumsa, Guy G. (1998) (éds.). *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* . Cambridge : Cambridge University Press.
- Stroumsa, Guy G. (1995). From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? In Limor & Stroumsa, 1995, pp. 1-26.
- Stroumsa, Guy G. (1998). Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance. In Stanton & Stroumsa, 1998, pp. 173-184.
- Stroumsa, Guy G. (2005). *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* . Paris : Odile Jacob.
- Stroumsa, Guy G. (2011). Barbares ou hérétiques ? Juifs et Arabes dans la conscience byzantine (IV^e-VIII^e s.). In Loubet & Pralon, 2011, pp. 265-277.
- Tarantino, Giovanni & von Wyss Giacosa, Paola (éds.) (2021). *Through Your Eyes. Debating Religious Alterities* . Leyde : Brill.
- Tellkamp, Jörg Alejandro (éd.) (2020). *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought* . Leyde : Brill.
- Todorov, Tzvetan (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* . Paris : Seuil.
- Van Winden, Jacobus C.M. (1982). *Idolum and Idololatria in Tertullian. Vigiliae Christianae* , 36.2, pp. 108-114.
- Veyne, Paul (2007). *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* . Paris : Albin Michel.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2020). *L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XV^e siècle* . Genève : Labor et Fides.
- Wachtel, Nathan (2013). *Entre Moïse et Jésus. Études marranes (XV^e-XXI^e siècle)* . Paris : CNRS.
- Zaragoza, Justo (1878). *Noticias Históricas de la Nueva España* , Madrid : Manuel G. Hernández.

PAGANISME HÉNOTHÉISANT ET RELIGION
D'ABRAHAM DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE
HENOTHEISING PAGANISM AND THE RELIGION
OF ABRAHAM IN LATE ANTIQUITY

GUY G. STROUMSA

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
UNIVERSITY OF OXFORD
guy.stroumsa@mail.huji.ac.il

RÉSUMÉ

La contribution veut contribuer à une meilleure compréhension de la dynamique entre conceptions monothéistes et polythéistes dans l'Antiquité tardive, et en particulier de la secte des Hypsistariens. Elle le fait par le biais de l'analyse du statut d'Abraham, comme héros culturel, dans des

ABSTRACT

This article seeks to contribute to a better understanding of the dynamics between monotheistic and polytheistic conceptions in Late Antiquity, in particular in relation to the Hypsistarians. It does so through an analysis of Abraham's status as a culture hero beyond Jewish and Christian milieus.

milieux ni juifs, ni chrétiens. Elle cherche aussi à montrer qu'entre les diverses attitudes théologiques on observe plus un continuum qu'une polarité. À travers la lecture de quelques témoignages essentiels, elle souligne la fluidité essentielle des catégories usuelles de l'Histoire des Religions, telles que monothéisme et polythéisme, et la dialectique entre religion populaire et religion des philosophes, ainsi qu'entre universalisme et particularisme. Elle s'efforce aussi d'offrir une nouvelle suggestion quant à l'origine du curieux concept coranique de *ḥanīf*.

The article also insists on the fact that one must speak of continuum rather than of polarity between the various theological attitudes. Through a close reading of some essential testimonies, it highlights the fundamental fluidity of traditional categories in the History of Religions, such as monotheism and polytheism, as well as the dialectics between popular religion and that of philosophers, or between universalism and particularism. It also offers a new suggestion about the origin of the puzzling Qur'anic concept of *ḥanīf*.

MOTS CLÉS

Abraham ; *Ḥanīf* ; *Ḥanputa* ; Julien ; Marinus ; Sozomène ; *Theos Hysistos*.

KEYWORDS

Abraham; *Ḥanīf*; *Ḥanputa*; Julian; Marinus; Sozomen; *Theos Hysistos*.

Fecha de recepción: 13/11/2022

Fecha de aceptación: 23/04/2024

AVEC « *HYPYSISTOS. UNE VOIE DE L'EXALTATION* des dieux dans le polythéisme gréco-romain », Nicole Belayche a offert une contribution de poids au débat sur l'idée de monothéisme païen – une idée qui a fait couler beaucoup d'encre depuis la publication, en 1999, du volume de travaux sur le sujet réunis par Michael Frede et Polymnia Athanassiadi.¹ Belayche, tout en notant que l'épithète *hypsistos* « a pu désigner des groupes pagano-juifs, les Hypsistariens, et être utilisé dans des spéculations philosophiques sur le grand Dieu nourries d'influences diverses », concluait en insistant sur la vision polythéiste du monde suprahumain dans laquelle s'inscrivent, pour leur majorité, les dédicaces païennes offertes à des divinités qualifiées d'*hypsistos*. Elle prenait là le contre-pied de Stephen Mitchell, pour lequel le culte de *Theos Hypsistos* était à chercher au confluent d'influences païennes, juives et chrétiennes, et de ce fait représentait une conception théologique voisinant le monothéisme tout autant que le polythéisme.² Répondant aux remarques de Belayche, Mitchell précisa sa pensée : pour lui, les judaïsants fidèles d'un culte d'*Hypsistos* tenaient avant tout d'un mono-

1. Belayche, 2005 ; Frede & Athanassiadi, 1999. Comme le note Belayche (2005, p. 35, n. 9), l'article fondateur d'Eduard Schürer pour le débat remonte à 1897. Voir aussi les deux collections d'articles publiés par Stephen Mitchell et Peter van Nuffelen : Mitchell & van Nuffelen, 2010a et 2010b. Pour une présentation du débat sur l'idée de monothéisme païen, voir Mitchell & van Nuffelen, 2010c. Cf. le rejet radical de l'idée d'un monothéisme païen sous l'Empire chez Edwards, 2004. Pour Edwards, parler de monothéisme « inclusif » ne fait pas vraiment sens ; tout monothéisme est exclusif. N'oublions pas qu'il n'y a pas d'isomorphisme entre « paganisme » et « christianisme », puisque le concept même de « paganisme » est une invention chrétienne, et ne reflète aucunement une identité religieuse.

2. Mitchell, 1999.

théisme qu'il qualifiait d'inclusif, alors que celui des juifs et des chrétiens avait un caractère nettement exclusif.

Je n'ai aucunement la compétence nécessaire pour prendre parti entre l'approche de ces deux savants, et propose plutôt d'aborder par un autre angle la question des relations fluides entre diverses formes de monothéisme et de polythéisme dans l'Antiquité tardive, problème capital pour l'historienne ou l'historien des religions dans l'Antiquité tardive. Je le ferai sans aucunement prétendre offrir un dossier exhaustif, mais en arguant, au moins de façon succincte, que cette question est directement liée à celle des origines du *hanif* coranique – autre problème-clé de l'Histoire des Religions à la même époque.³ Certes, la passerelle que j'essaierai d'établir entre ces deux massifs restera bien frêle, mais on peut imaginer la découverte future d'éléments nouveaux permettant d'étayer l'argument développé ici en filigrane sur la religion d'Abraham dans l'Antiquité tardive, jusqu'à la naissance de l'islam.

Le premier christianisme avait repris la conception juive d'une religion monothéiste en lutte avec le polythéisme ambiant, et les persécutions romaines avaient encore souligné l'opposition brutale entre les deux systèmes théologiques. La polarité entre monothéisme et polythéisme est ainsi profondément ancrée dans la *cultura christiana* qui, s'étant constituée dans l'Antiquité tardive, traverse toute l'histoire religieuse et intellectuelle occidentale. Cette polarité fait encore aujourd'hui partie intégrale de notre héritage intellectuel (au moins implicite), à tel point qu'il nous est difficile de penser le monde divin en dehors d'une conception essentiellement binaire de l'interface historique entre polythéisme et monothéisme.

Notons qu'une situation similaire se retrouve, *mutatis mutandis*, avec les termes « monothéisme » et « dualisme ». Si les différents systèmes gnostiques du second siècle et le manichéisme du troisième furent féroce­ment combattus par les hérésiologues patristiques, c'est surtout parce qu'ils proposaient (au moins aux yeux de leurs adversaires) une vision dualiste du monde – et en particulier du monde divin. J'ai tenté de montrer ailleurs que là aussi, l'opposition de ce que Max Weber appelait des *Idealtypen* simplifie à outrance la complexité du réel historique.

Tout comme « dualisme », « monothéisme » et « polythéisme » représentent pour l'historien des religions des *Idealtypen*, c'est à dire des concepts de grande utilité heuristique, permettant de classer et d'ordonner, dans leur foisonnement, les phénomènes religieux – à condition toutefois de ne pas les confondre avec ces phénomènes eux-mêmes. Dans l'Empire romain comme partout ailleurs, la réalité historique est d'une complexité infinie, et les faits religieux sont mieux compris si on les envisage,

3. Mitchell, 2010.

plutôt que structurés par deux pôles opposés, comme un continuum de tendances plus ou moins grandes du monothéisme vers le dualisme, et vice-versa. L'idée d'un tel continuum rend mieux justice qu'une approche binaire à la fluidité des conceptions et des identités religieuses dans la longue durée de l'Antiquité tardive.⁴

Plutôt que la vision de deux pôles bien distincts, monothéisme ou polythéisme, la polyvalence d'*hypsistos*, me semble-t-il, reflète l'existence sous l'Empire d'un continuum entre diverses conceptions théologiques, représentant une gradation entre tendances monothéistes et polythéistes. Inspiré par Schelling, Karl Ottfried Müller (1797-1840), l'auteur des *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825), avait forgé le concept d'« hénouthéisme », pour désigner, sans que cela implique pour autant renier l'existence d'autres dieux, le culte offert à un seul dieu – concept dont la pertinence heuristique est encore valable aujourd'hui.⁵ Je me contenterai ici, pour illustrer ce qu'on est en droit d'appeler « paganisme hénouthéisant » chez les philosophes, de citer Proclus : « Il y a donc un dieu unique et des dieux multiples » (*theos oun heis kai theoi polloi*).⁶

Dans son article, Belayche discute dès l'entrée en matière la traduction grecque d'*el elyon* dans la Septante. Melchisédech, roi de Salem et prêtre du Dieu suprême (*theos hypsistos*), bénit Abraham (qui s'appelle encore Abram) au nom du Dieu suprême, créateur des cieux et de la terre (Gen. 14 : 22). Selon le texte biblique, par ailleurs (Gen. 12 : 4), Abraham est une bénédiction pour « toutes les familles de la terre ». Combinés, ces deux versets laissent à penser que, dès le Proche Orient antique, la figure d'Abraham ait pu susciter des échos au-delà d'Israël.⁷

Dans le Nouveau Testament, divers versets se font l'écho du rôle d'Abraham dans l'histoire du monde, de sa position parmi les ancêtres de Jésus (Mat. 1 : 17) à sa perception, par Paul, comme le héros de la foi véritable, offerte à tous les peuples (Gal. 3 : 6-9, reprenant Gen. 12 : 4). La conception paulinienne d'Abraham est bien entendu à l'origine de l'image du patriarche dans toute la littérature chrétienne

4. Voir Stroumsa, sous presse. Pour quelques réflexions sur l'idée de monothéisme dans l'Antiquité tardive, voir Stroumsa, 2015, pp. 9-20.

5. Voir van Nuffelen, 2010, p. 19. Sur le concept d'hénouthéisme dans la religion grecque, voir Versnel, 1990, esp. pp. 35-38. Cf. Belayche, 2023.

6. Proclus, *Théologie platonicienne* II 3 et 14, dans l'édition et la traduction de H.D. Saffrey & L.G. Westerink, Paris : Belles Lettres, 1978. Sur la pertinence limitée de l'opposition entre monothéisme et polythéisme dans la recherche contemporaine, voir aussi Stroumsa, 2019.

7. Sur la réception d'Abraham dans les littératures juives et chrétiennes dans l'Antiquité, voir les travaux réunis dans Goodman, van Kooten & van Ruiten, 2010. Abraham est bien entendu un personnage clé de la *Heilsgeschichte* dans la littérature apocryphe juive, par exemple dans le livre des *Jubilées*, datant du second siècle avant notre ère, dont on sait à quel point il était prisé à Qumran.

ancienne. Abraham, ainsi, se trouve au cœur même de la polémique entre juifs et chrétiens à travers les premiers siècles de notre ère, et au moins jusqu'à la venue de l'islam. En rejetant les conceptions juives et chrétiennes, le Coran complique encore les choses, monopolisant, pour ainsi dire, Abraham/Ibrahim, dont la religion vraie (c'est à dire l'islam), mal interprétée et trahie à la fois par les juifs et les chrétiens, avait été retrouvée et reprise par Mahomet.⁸

Tout cela est certes bien connu. Mais les choses sont plus complexes, car la figure d'Abraham semble aussi avoir joué un certain rôle, sous l'Empire romain, dans d'autres milieux que chez les juifs et les chrétiens. Les origines d'Abraham faisaient allusion au savoir théurgique et scientifique traditionnellement attribué aux Chaldéens, le représentant comme une sorte de *héros civilisateur*. Par ailleurs, la célébrité du personnage permit d'attribuer à son nom un pouvoir magique. Ainsi Origène (*ca.* 185 – *ca.* 253), dans son *Contre Celse* (I 22), parle de ceux qui font appel, dans leurs incantations aux démons, au « Dieu d'Abraham » sans même savoir qui était Abraham.⁹ Selon l'*Historia Augusta* (29, 2), l'empereur Alexandre Sévère (208-235) possédait, à côté de statues d'Orphée et d'Apollonius de Tyane, une statue d'Abraham (Moïse, cependant, restait absent de sa galerie).¹⁰ Même si la source, tardive, n'est pas fiable en tant que document historique, elle reflète cependant la volonté chez certains, vers la fin du quatrième siècle, de ne pas laisser aux seuls chrétiens l'héritage d'Abraham.

A côté de la relation entre Abraham et Melchisédech, le récit de l'apparition des trois hommes à Abraham, au chêne de Mambré (Gen. 18 : 1-15), eut dans l'Antiquité un écho retentissant, bien au-delà des seules communautés juives et chrétiennes. Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu sur le culte de Mambré est celui du Pèlerin de Bordeaux, datant de 332. Décivant l'itinéraire de Jérusalem à Hébron, il écrit :

« De là au Térébinthe [Mambré, aujourd'hui Ḥāram Ramet el-Ḥalil, au nord du centre d'Hébron] : huit milles : Abraham y habita et creusa un puits sous le térébinthe ; il s'y

8. L'approche du Coran et de toute la tradition musulmane est résumée de façon lapidaire par Ignaz Goldziher, avec toute son autorité : « *Er [sc. Muhammad] will nun als Wiederhersteller der verderbten und verfälschten Religion Abrahams gelten. Was er verkündigt, wird mit abrahamischen Überlieferungen durchweben; den Gottesdienst, den er einrichtet, habe bereits Abraham begründet, nur sei er im Laufe der Zeit verdorben und in heidnische Richtung getreten. Nun will er des einen Gottes im Sinne des Abraham wiederherstellen, wie er überhaupt genommen sei, um für echt zu erklären (mušaddik), was Gott in früheren Offenbarungen kundgetan hatte* » (Goldziher, 1910 [1925]). Je tiens cette référence de Tardieu, 2016, p. 423. Dans cet article, Tardieu développe un thème qu'il avait déjà étudié dans son cours sur l'histoire des syncrétismes à la fin de l'Antiquité au Collège de France : Tardieu, 2006.

9. Voir van den Horst, 2010.

10. Voir Stroumsa, 2011.

entretint avec les anges et prit de la nourriture (Gen. 18 : 1-8). Une basilique y a été faite sur l'ordre de Constantin, d'une admirable beauté ».¹¹

Le témoignage le plus explicite, sans doute, sur une reconnaissance d'Abraham par-delà les juifs et les chrétiens, cependant, nous vient de Sozomène (*ca.* 400 – *ca.* 450). Dans son *Histoire Ecclésiastique* (II 4), il offre une longue description de la panégyrie d'Abraham à Mambré, près d'Hébron, où tous les ans se tenait une sorte de foire où pouvaient se rencontrer non seulement juifs et chrétiens, mais aussi « Palestiniens, Phéniciens et Arabes, venus de loin ». Tout comme les juifs et les chrétiens, en effet, les païens célébraient la visitation des trois anges à Abraham (Gen. 18 : 1-15) en invoquant les anges par des libations de vin et le sacrifice d'un bœuf, d'un bouc, d'un mouton ou d'un coq. Horrifié par l'idée d'une telle promiscuité religieuse entre chrétiens et païens, Constantin exigea des évêques de Palestine qu'ils interdisent aux fidèles toute participation à cette panégyrie, et s'empressa de construire une église sur le site.¹² Arieh Kofsky conclut son étude sur le culte de Mambré en suggérant l'existence, autour de Hébron, d'un territoire sacré d'Abraham, jusque vers la moitié du cinquième siècle.¹³ Le texte de Sozomène nous révèle la célébrité qu'avait acquise la figure d'Abraham au quatrième siècle de notre ère.¹⁴ Parmi les participants à la panégyrie d'Abraham à Mambré se trouvaient aussi des païens, venus jusque de Phénicie et d'Arabie pour offrir des sacrifices. On peut parler ici d'une certaine fluidité du culte porté à Abraham. Il s'agit à la fois de théologoumènes et de rituels traversant les frontières des identités religieuses officielles : le culte d'Abraham est effectué par tous les participants à la panégyrie, selon la tradition ou la coutume de chaque communauté.

Cette fluidité des conceptions théologiques, l'Empereur Julien l'incarne de façon remarquable. Dans un passage bien connu de son pamphlet *Contre les Galiléens*, l'empereur Julien exprime son respect pour le dieu d'Abraham :

« Pourtant, j'en atteste les dieux, je suis l'un de ceux qui évitent de participer aux fêtes des Juifs tout en adorant le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; ces derniers, qui étaient Chaldéens, membre d'une race sacrée et pratiquant la théurgie, ont appris la circoncision quand ils étaient les hôtes des Égyptiens ; ils vénéraient un dieu qui s'est montré

11. Je cite la traduction de Maraval, 2002, p. 35.

12. Sozom., *Hist. eccl.* II 4, 8.

13. Kofsky, 1998. Cf. Belayche, 2001a, pp. 96-104. Voir aussi Fowden, 2002, où l'auteure montre comment le partage de lieux saints représente un processus dynamique plutôt qu'une condition statique.

14. Sur les origines de la perception d'Abraham comme ancêtre des Arabes dans le monde ancien, voir Millar, 2006b et Goodman, 2012.

bienveillant envers moi comme envers ceux qui le vénéraient à la manière d'Abraham, un dieu très grand et très puissant (*meḡas te ōn panu kai dunatos*), mais qui n'a aucun rapport avec vous [les Galiléens]. Car vous n'imitiez pas Abraham puisque vous n'élevez pas d'estrades sacrées à ce dieu, ne construisez pas d'autels et ne l'honorez pas par des sacrifices comme lui.

Comme nous en effet, Abraham offrait des sacrifices, en toutes occasions, sans relâche (*ethue men gar ho Abraam, hōsper kai hēmeis aei kai sunechōs*), et il recourait à la divination reposant sur l'observation des étoiles filantes ».¹⁵

Plusieurs points sont à souligner dans ce passage : d'abord, Julien tient à préciser que sa vénération du dieu d'Abraham n'indique aucunement une attirance quelconque pour le judaïsme, pas plus qu'elle ne reflète une attitude monothéiste, puisqu'il atteste les dieux. Dans un article important, qui ouvre une voie nouvelle aux recherches sur les origines du concept coranique de « religion d'Abraham », Michel Tardieu parle de « l'hénothéisme de Julien » et de sa « profession de foi abrahamique ».¹⁶ Dans le cas de Julien, cependant, parler simplement d'hénothéisme peut poser problème, car la vénération de Julien pour Abraham ne remplace pas le culte qu'il porte aux autres dieux. Il est peut-être plus prudent de parler de « paganisme hénothéisant ».

La puissance du dieu d'Abraham, écrit Julien, lui vient de ses origines chaldéennes, et donc d'une vieille tradition de sagesse barbare, qui fait de la Chaldée la première patrie de la science. Ce dieu (qui est celui des juifs, puisque les patriarches « chaldéens » ayant appris la circoncision en Égypte, ne peuvent être que les patriarches d'Israël) est bienveillant envers Julien comme envers tous ceux qui le vénèrent « à la manière d'Abraham ».¹⁷ Cela implique, en bonne logique, que le dieu des juifs (qui est aussi celui d'Abraham), est aussi vénéré par des gentils qui pratiquent le culte

15. Julien, *Contre les Galiléens*, Fragments 86-87, 190-193 ; cf. fragment 88. Voir Bouffartigue, 1992, pp. 395-397, qui souligne la sympathie de Julien envers les Juifs (Bouffartigue, 1992, p. 395) émanant de ce texte, même s'il reconnaît leur infériorité ethnique par rapport aux Hellènes, infériorité qui explique les aberrations de leurs croyances, en particulier de leur monothéisme (Bouffartigue, 1992, p. 296).

16. Voir déjà Tardieu, 2006, pp. 438-439.

17. Pour Julien, note Bouffartigue (1992, p. 382), les Hébreux sont apparentés aux Chaldéens. Tardieu rejette cette identification. Selon lui (2006, p. 432), les philosophes platoniciens conçoivent Abraham comme « le type même du sage barbare », le modèle du sage chaldéen, témoin de la *philosophia perennis* orientale, et n'ayant aucun lien avec Israël (Tardieu, 2006, pp. 431-433). Cette approche de Tardieu ne m'a pas convaincu. Dans sa note 51 (p. 439), Tardieu qualifie de « fantaisistes » les interprétations du fragment fameux de Théophraste conservé par Porphyre (*Abst.* II 26, 1-4) selon lesquelles les juifs sont un peuple (*genos*) de philosophes. Il me semble plutôt que c'est l'interprétation traditionnelle qui est correcte.

de la religion d'Abraham. Quant aux Galiléens, ils sont incapables de pratiquer le culte du dieu d'Abraham, qui exige, à l'encontre du dieu des chrétiens, des sacrifices. L'offrande de sacrifices est en effet pour lui le véritable dénominateur commun des religions traditionnelles – en fait, de toutes les religions sauf justement de celle des chrétiens :

« Les juifs s'accordent avec toutes les nations, sauf qu'ils ne reconnaissent qu'un seul dieu. Cette croyance en effet leur appartient en propre et nous est étrangère, alors que le reste nous est, d'une certaine manière, commun : temples, enceintes sacrées, autels, purifications, ainsi que divers préceptes sur lesquels nous ne différons en rien les uns des autres, ou alors faiblement ».¹⁸

Les chrétiens, quant à eux, ont abandonné la pratique du sacrifice sanglant, le remplaçant par l'eucharistie, qu'ils conçoivent certes comme un sacrifice (spirituel), mais qui ne ressemble aucunement aux rituels sacrificiels connus partout ailleurs. Dans la phénoménologie de Julien, il est remarquable que ce sont les formes de rituel, bien plus que le nombre des dieux, qui régissent la taxonomie des religions. A l'encontre du dieu que Moïse ordonne aux Juifs seuls de révéler, en rejetant tous les autres, celui d'Abraham est un dieu universel, mais qui n'exclut pas les autres dieux des diverses nations, et que Julien peut donc révéler sans renier la tradition hellénique.¹⁹ Julien, semble-t-il, fait ici œuvre de pionnier en offrant une réflexion soutenue sur le problème de la diversité des nations.²⁰

L'idée d'une religion universelle est capitale pour comprendre la polémique entre intellectuels chrétiens et païens, ces derniers cherchant à affirmer une vision universaliste qui fasse contrepoint à celle des chrétiens. C'est ainsi, par exemple, que Porphyre conçoit l'idée d'un salut universel, une idée qu'il développe dans le *De philosophia ex oraculis*.²¹

18. Julien, *Contre les Galiléens*, Fragment 72 (= c. *Galil.* 306 B), 168-169. Sur la centralité des sacrifices dans la pensée de Julien, voir Belayche, 2001b.

19. Pour Julien, Abraham appartenait à la « race sacrée et pratiquait la théurgie » (*genous hierou kai theourgikou*) des Chaldéens. De même, Julien note que les Juifs pèchent surtout par l'absence, chez eux, d'une éducation libérale, qui leur eût permis de développer une herméneutique de haut niveau sur leur tradition religieuse (*Contre les Galiléens* 163-164). Mais ils ont sur les chrétiens l'avantage d'être restés fidèles à cette tradition. Voir aussi, de Julien., *Ep.* 134. Les Juifs, remarque-t-il, ont sur les Grecs l'avantage de prendre leurs doctrines religieuses au sérieux, prêts pour elles à aller jusqu'au martyre, alors que ces derniers affichent trop souvent aujourd'hui leur manque total d'intérêt pour la chose religieuse : *Ep.* 20, « Au Grand-Prêtre Théodore », 453 C-D.

20. Bouffartigue, 1992, p. 382.

21. Voir Simmons, 2015, en particulier le chapitre 7. Cf. Johnson, 2013.

Marinus, né en 440, devint à Athènes le successeur (*diadochos*) de son maître Proclus à la tête de l'Académie. Photius reproduit dans sa *Bibliothèque* un épitomé du texte perdu de la *Vie d'Isidore*, par son élève Damascius. Selon cet épitomé, Marinus, né à *Flavia Neapolis* (aujourd'hui Naplouse), en Samarie, avait abandonné la foi de ses ancêtres Samaritains, se « convertissant » à l'hellénisme, porteur pour lui de l'héritage religieux d'Abraham. Il est permis de supposer que Marinus avait reçu une bonne éducation grecque dans la colonie romaine qu'était *Neapolis*. Voici ce texte :

« Marinus, le successeur de Proclus, était né à Neapolis en Palestine, une ville proche du mont dit Argarizos (*i.e.*, *har garizim*, hébreu pour « Mont Garizim »). L'écrivain incroyant [*sc.* Damascius] ajoute qu'il y a là un temple très saint de Zeus Hypsistos, auquel s'était consacré Abraham, le patriarche des anciens Hébreux, ainsi que Marinus le disait lui-même. Samaritain de naissance, il se sépara de la croyance (*doxan*) de ces gens, au motif qu'elle s'était éloignée de la religion (*thrēskeias*) d'Abraham pour devenir une innovation (*kainotomian*), et il embrassa l'hellénisme (*ta de hellēnōn*) ». ²²

Pour la tradition samaritaine, comme on le sait, c'est sur le mont Garizim plutôt que sur le mont Moriah, à Jérusalem, qu'avait eu lieu sacrifice d'Isaac – ou plutôt, comme la tradition juive l'appelle, sa ligature, *Akedat Ytzhak*. Ainsi, le Pèlerin de Bordeaux avait déjà noté, dans sa notice sur *Neapolis* : « C'est là qu'est le mont Garizim. Les Samaritains disent que c'est là qu'Abraham offrit son sacrifice ». ²³

Une autre tradition reliant Abraham au mont Garizim nous vient d'Alexandre Polyhistor, un compilateur du premier siècle avant notre ère. Dans son *Peri Ioudaiōn*, ouvrage perdu mais dont Eusèbe de Césarée nous conserve un fragment, il écrit qu'Abraham avait été l'hôte du temple de la ville appelée Argarizin, un nom signifiant « Mont du Très Haut (*Hypsistos*) », et qu'il y reçut des offrandes, des mains de Melchisédech, roi de l'endroit et « prêtre de Dieu ». ²⁴

Belayche rejette l'identification faite par Marinus de ce temple comme étant dédié à Zeus *Hypsistos*. Pour elle, il ne fait pas de doute qu'il s'agit là d'un temple de Zeus *Olympos*. ²⁵ L'idée que Marinus ait abandonné les croyances et les pratiques religieuses

22. Dam., *Isid. (Epitoma Photiana)*, fragment 141, p. 196, 1-7 ; je cite la traduction de Tardieu, 2006, p. 435.

23. Maraval, 2002, p. 29. On peut s'étonner que l'excellent chercheur qu'est Pieter van der Horst qualifie ce texte de « *confused and suspect piece of information [which] does not teach us anything about pagan knowledge of Abraham* » (van der Host, 2010, p. 74).

24. Euseb., *Praep. evang.* IX 17 (419a).

25. Belayche, 2001a, pp. 199-209. Sur ce temple de Zeus du mont Garizim, construit par Hadrien, voir Mor, 2016, p. 376. Cf. Tardieu, 2006, p. 435, n. 40. L'ancien temple samaritain, semble-t-il, était situé

samaritaines dans lesquelles il avait grandi, si elle ne peut être prouvée dans l'état des sources, est fort plausible.²⁶ La question reste des croyances et pratiques auxquelles il s'était « converti », ou plutôt quelles furent celles qu'il accepta dorénavant. Nous avons déjà vu qu'au quatrième siècle, pour un intellectuel hellénique tel que Julien, la religion d'Abraham, antérieure au judaïsme mosaïque, est plus universelle que ce dernier.

Pour Marinus, de plus, Abraham était aussi un héros local, puisque, selon la tradition samaritaine, c'est sur le mont Garizim qu'il avait voulu sacrifier son fils. Selon son témoignage, les Samaritains se seraient à la longue éloignés de la religion d'Abraham. Cette religion, c'est l'hellénisme (c'est ainsi, note à juste titre Tardieu, qu'il faut comprendre *ta tōn hēllēnōn*). Le témoignage de Marinus fait ainsi écho à celui de Julien, en précisant qu'au départ, les Samaritains auraient certes été fidèles à la véritable religion d'Abraham, mais qu'ils s'en étaient distancés avec le temps, dans un processus type d'innovation hérétique (sous-entendu : à la tradition, représentant la vérité pérenne). *Mutatis mutandis*, on peut aisément s'imaginer qu'une telle vision des choses ait pu, chez les philosophes « abrahamisants », s'appliquer aux Juifs tout autant qu'aux Samaritains.

Dans sa *Vie de Proclus*, Marinus nous apprend que pour son maître, « le philosophe ne doit pas pratiquer le culte d'une seule cité ou d'un pays peu peuplé, mais se doit d'être le prêtre (*hierophantēn*) commun du monde entier ».²⁷ Comme le note Mark Edwards, il s'agit ici d'un thème bien connu dans la tradition philosophique grecque depuis Diogène, le fondateur du cynisme.²⁸ Dans le présent contexte, ce qui importe surtout est l'exigence, chez les philosophes platoniciens, d'adopter une position religieuse universaliste, telle qu'elle était déjà annoncée chez Porphyre.

Comme on le sait, le vocable arabe *ḥanīf*, qui apparaît pour la première fois dans le Coran, est directement lié à Abraham dans huit sur dix des versets où il figure au singulier. Citons au moins :

« Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais c'était un *ḥanīf muslim* ».²⁹

ailleurs, au sommet du Mont Garizim, ainsi que le pense l'archéologue Yizhak Magen, qui effectua des fouilles sur ce site.

26. Sur Marinus, voir Luz, 2017. Cf. Edwards, 2000, pp. 55-57.

27. Marinus, *Vit. Procl.* XIX 47-48 (éd. Boissonade, Paris, 1850).

28. Diog. Laert., VI 63. Cf. Edwards, 2000, p. 88. Luz (2017) propose de voir dans la conception que Marinus se fait de l'ineffabilité divine un héritage de son éducation samaritaine. Une telle source me semble moins probable qu'un appel à la tradition platonicienne.

29. Coran 3 : 67.

Ou encore :

De même, « Ils ont dit : “Soyez juifs ou chrétiens, vous serez donc sur la bonne voie”.
Dis : “Non, mais suivons la religion d’Abraham (*millat Ibrahīm*), un *ḥanif*, et qui ne fut point parmi les associateurs (*mushriqun*)” ».³⁰

La question du sens de *ḥanif* et de ses origines représente un *crux* notoire dans la recherche. Il est impossible de présenter ou même de résumer ici le dossier fourni de la recherche moderne à ce sujet et d’en offrir une discussion.³¹ Il nous faudra nous contenter ici de quelques remarques succinctes, avec l’espoir de reprendre plus tard la question. Le terme, en arabe, est fondamentalement positif, puisqu’il désigne Abraham, premier monothéiste et premier musulman, et ceux qui suivent sa religion, avant la venue du Prophète Mahomet.³² Or, la racine sémitique du mot arabe (*h.n.p.*) est la même que celle du syriaque *ḥanpā*, qui, dans les textes syriaques (tous chrétiens, bien sûr), signifie toujours païen.³³ En hébreu rabbinique, de même, une valeur clairement négative est attachée à *ḥanef*.³⁴ Diverses hypothèses se sont efforcées d’offrir une explication à cet étrange inversement de la valeur du terme.

Michel Tardieu s’est efforcé de montrer que les origines du concept sont directement liées à l’identification chrétienne de certains philosophes helléniques, tels Julien et Marinus, comme *ḥanpē*. Il me semble, comme à Tardieu, que le témoignage de Marinus jette une nouvelle lumière, limpide, sur le problème.³⁵ Pour les écrivains chrétiens, hellénisme et paganisme sont équivalents, et l’identité hellène des philosophes platoniciens en fait des païens par excellence : en grec chrétien, *hellēnos* fait référence à un polythéiste, un païen. L’identification de ces philosophes avec la reli-

30. Coran 2 : 135. Pour une analyse succincte du terme dans le contexte coranique, voir Gobillot, 2007. Se fondant sur l’interprétation traditionnelle, Jacques Berque traduit *ḥanif* par « croyant originel ». Voir sa note sur Coran 2 : 135 : Berque, 1990 [1995], p. 43.

31. Pour une présentation succincte de l’état de la recherche sur le terme, voir Bowersock, 2017, pp. 42-47. Comme d’autres savants, Bowersock souhaite voir une étude des deux termes liés *ḥanif* and *sabi*’. Cf. al-Azmeh, 2014, pp. 258-364.

32. Sur les débuts du monothéisme dans l’Arabie de l’Antiquité tardive, voir Zellentin, 2018. Sur la naissance de l’Islam dans le cadre du mouvement monothéiste, voir Al-Azmeh, 2014.

33. Pour une riche discussion du sens de *ḥanif* et du syriaque *ḥanef*, voir, par exemple, de Blois, 2002, pp.16-25.

34. Voir, par exemple, Pines, 1990, qui rejette l’étymologie syriaque et propose plutôt de voir l’arabe *ḥanif* comme provenant de l’hébreu *ḥanef*, un terme qui représente dans le Midrash les *minim*, ou hérétiques judéo-chrétiens (voir, par exemple, *Genèse Rabbah* 25, cité par Pines, 1990, p. 192, n. 36).

35. On peut s’étonner que Marinus ne soit pas mentionné par Crone & Cook, 1977, alors que les Samaritains jouent selon ces auteurs un rôle central dans les origines de l’islam.

gion d'Abraham (pour eux une religion pervertie par les juifs et les chrétiens), par ailleurs, fait de cette religion (telle qu'ils la conçoivent) une attitude païenne, relevant du paganisme (*hanputhā*) honni.

Ainsi, bien qu'on ne puisse le démontrer de façon catégorique, il semble fort possible que le respect porté par de tels sages au dieu d'Abraham ait permis, parmi les Arabes de l'époque préislamique, l'inversion sémantique de la racine *h.n.p.* : cette racine, jusqu'alors toujours dérogatoire, devient maintenant un terme élogieux, puisqu'elle se réfère au culte original rendu par Abraham, le premier *hanīf*, au dieu unique, un culte dévié à la fois par les juifs et les chrétiens, mais conservé par certains sages accusés par les chrétiens d'être des païens, des *hunafā*.

Dans l'Antiquité tardive, la religion d'Abraham semble donc, à première vue, représenter deux phénomènes différents, plutôt qu'un seul. D'une part, le culte décrit par Sozomène est un exemple type de religion populaire. Tout comme la magie, la religion populaire traverse tout naturellement les frontières politiques, linguistiques, culturelles, ainsi que celles érigées par les orthodoxies montantes, en particulier chez les chrétiens et les juifs, offrant ainsi une conception inclusive, universelle, de l'identité religieuse. Par ailleurs, on peut détecter, chez certains philosophes néoplatoniciens, un intérêt intense pour la figure d'Abraham, patriarche commun de tous les croyants en un dieu suprême de l'humanité, plutôt que celui des juifs ou des chrétiens seuls, ainsi que pour son culte, censé représenter la forme originale de cette croyance, plus tard déformée par les juifs et les chrétiens (ainsi que par les Samaritains).

Nous ignorons quelle était la forme précise qu'avait prise la religion d'Abraham chez ces philosophes. Il est significatif, en tous cas, que cette religion, pour eux, incluait des sacrifices sanglants, sacrifices qui avaient disparu, pour des raisons différentes, chez les juifs et les chrétiens – mais pas chez les Samaritains, au moins pour le sacrifice de la Pâque, un rituel ayant cours encore aujourd'hui. Abraham avait en quelque sorte affirmé la nature sacrificielle du culte divin, nature pouvant tout à fait s'exprimer dans les sacrifices des religions traditionnelles.

La popularité d'Abraham parmi certaines populations non-christianisées du Proche Orient représentait-elle une condition nécessaire à la formation de l'idée de religion abrahamique chez les intellectuels païens ? Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut l'affirmer. Après tout, Philon, déjà, témoigne de l'importance, à l'époque hellénistique, de la figure biblique d'Abraham dans des milieux philosophiques. Selon lui, Abraham est bien le patriarche hébreu, même si la Chaldée est la terre de sa naissance. En fait, Philon souligne, dès le début de son *De migratione Abrahami*, que la terre (et donc la Chaldée) est le symbole du corps, et qu'il s'agit de la

quitter, comme Abraham, afin de pouvoir mener une vie de l'esprit.³⁶ Il est donc possible, aussi, que l'attention portée à Abraham chez certains philosophes ait été le catalyseur d'un intérêt pour le patriarche dans des milieux plus larges, intérêt reflétant un besoin d'épanouissement du monothéisme au-delà de l'identité juive. Le lien entre l'image d'Abraham chez les philosophes et sa présence dans des cultes populaires ne peut être ignoré, même si l'on ne peut l'identifier de façon précise.

Or ce lien, précisément, que permet le témoignage capital de Sozomène, n'est pas mentionné par Tardieu. Ce dernier identifie à juste titre les origines du concept coranique de *ḥanif* à la conception d'Abraham chez les philosophes, en particulier chez Marinus, mais va trop loin, me semble-t-il, en identifiant la « religion d'Abraham » à la philosophie païenne, ou hellénique. Comme le note Tardieu, les travaux récents de Christian Robin et de ses collègues sur l'épigraphie en Arabie préislamique ont transformé notre connaissance du monde religieux de l'Arabie préislamique, en montrant à quel point un monothéisme plus ou moins judaïsant s'était développé parmi des tribus d'Arabie, dès avant la fin du quatrième siècle.³⁷ Par ailleurs, la présence significative de la figure d'Abraham dans l'épigraphie arabe préislamique, dans le Néguev comme en Arabie, pourrait mieux s'expliquer si on la considérait comme reflétant, elle aussi, l'importance d'Abraham dans diverses populations du Proche Orient.³⁸ Cette présence épigraphique confirme, en quelque sorte, le témoignage de Sozomène, qui note aussi, par ailleurs, l'existence en son temps d'Ismaélites judaïsants.³⁹ Pour ces Arabes, ceux que les écrivains ecclésiastiques appelaient « païens » (*ḥanef*) étaient considérés comme des sages pratiquant la plus ancienne et véridique forme de rituel monothéiste, celle d'Abraham, avec son culte sacrificiel, alors que les sacrifices sanglants avaient disparu du judaïsme et du christianisme.

Les traditions cultuelles qui dans l'Antiquité tardive se proclamaient comme fidèles à la religion d'Abraham ne s'identifiaient pas, ou pas seulement, comme « chaldaïques », en opposition flagrante à la perception juive du patriarche. Même

36. *De Abrahamo* 1-2. Sur ce texte, voir Niehoff & Feldmeier, 2017.

37. Voir en particulier Robin, 2015b, ainsi que les autres contributions au volume Robin, 2015a. Au sujet de nombre d'indications des inscriptions lapidaires découvertes dans l'ouest de la péninsule arabe, à partir du quatrième siècle, révélant une forme de monothéisme proche du judaïsme, Robin propose de parler de « judéo-monothéisme » (Robin, 2015b, p. 172). Robin parle de « paganisme hénothésant/judaïsant » en Arabie.

38. Sur les inscriptions du Néguev, voir Nevo & Koren, 2003. Sur les nombreuses mentions d'Abraham dans les inscriptions du Néguev ainsi que dans les papyri de Nessana, voir Nevo & Koren, 2003, p. 189, où les auteurs parlent de la religion « abrahamique » des Arabes du Néguev comme d'une forme de monothéisme leur permettant d'exprimer leur identité spécifique.

39. Sozom., *Hist. eccl.* VI 38.

chez les philosophes platoniciens, l'origine chaldéenne d'Abraham n'était pas interprétée en opposition à sa dimension juive, et les pratiques sacrificielles des juifs sont perçues comme étant fidèles à la religion d'Abraham.

Dans ce périple trop rapide, nous avons tenté de suivre à la trace, de la Mambré du patriarche Abraham à l'Arabie du prophète Mohamed, en passant par le mont Moriah et le mont Garizim, les péripéties de l'évasive religion d'Abraham. Revenons maintenant à *hypsistos* et à sa polysémie, entre polythéisme et monothéisme. Qui étaient les Hypsistariens, ces dévots du Dieu Suprême, qui n'étaient ni juifs, ni chrétiens, ni païens ? Le nom apparaît pour la première fois assez tard, vers 374, alors que le mouvement est déjà en voie de disparition, dans une oration de Grégoire de Naziance, dont le père avait appartenu à la secte avant sa conversion au christianisme.⁴⁰ Pour Mitchell, leur religion était monothéiste, au moins « *in essence and in spirit* ». ⁴¹ Glen Bowersock, cependant, souligne le fait que les Hypsistariens ne représentent pas un mouvement homogène : à côté des Hypsistariens de tendance juive, d'autres se trouvaient plutôt du côté païen.⁴² Anna Collar, quant à elle, propose d'identifier les Hypsistariens, en tous cas ceux de « tendance juive », qui respectent le sabbat et les lois alimentaires, mais ne pratiquent pas la circoncision, aux « craignant Dieu » ou *theosebeis*. Depuis longtemps ces derniers, provenant de diverses identités ethniques et sociales, s'étaient sentis attirés par le monothéisme juif, sans pour autant être prêts à la conversion au judaïsme (et désirant éviter d'avoir à payer le *fiscus judaicus*).⁴³ En se fondant essentiellement sur l'étude des inscriptions dans l'Empire romain, en particulier en Asie Mineure, Collar conclut à la popularité de leur culte aux deuxième et troisième siècles, et à son extinction au siècle suivant, quand les inscriptions disparaissent presque totalement.⁴⁴

On peut, pour conclure, retourner à la proposition, au début de l'enquête, sur le continuum des attitudes religieuses, entre paganisme et monothéisme. Dans l'état de nos connaissances, l'hypothèse de l'existence d'un culte de nature sacrificielle dédié à Abraham, et d'une identité religieuse, en delà d'Israël, dès l'époque hellénistique, fondée autour de la figure d'Abraham, ne peut certes être démontrée. Mais elle me

40. Grégoire de Naziance, *Oration XVIII* 5. Son cousin, Grégoire de Nysse, fait référence aux *Hypsistarianoi* (*Contra Eunomium II*).

41. Mitchell, 2010, p. 698.

42. Bowersock, 2002. Sur les inscriptions à *Theos Hypsistos* autour de la mer Noire, où on ne trouve pas trace de présence juive, voir Ustinova, 1999.

43. Voir l'étude synthétique sur le cadre dans lequel s'inscrit le mouvement des « craignant Dieu » de Goodman, 1994.

44. Voir Collar, 2013, chapitre 5: *Theos Hypsistos: God-Fearers*.

semble plausible, tout comme l'est la continuité de ce culte et de cette identité, celle de la « religion d'Abraham » au Proche Orient, de la Palestine jusque dans l'ouest de la péninsule arabe, dès les premiers siècles de l'Empire romain et jusqu'à la fin de l'Antiquité tardive.

Notre hypothèse a voulu traiter ensemble deux problèmes cardinaux de l'Histoire des Religions à cette époque, celui de l'identité des cultes hypsistariens et celui des origines du *hanīf* coranique. J'ai proposé ici de concevoir ces deux problèmes comme liés par l'héritage de la figure d'Abraham. Une identité « abrahamique » semble bien avoir été partagée dans des milieux fort distincts, parmi diverses catégories de judaïsants aussi bien que chez certains philosophes platoniciens. C'est la fluidité de cette identité « abrahamique » qui permet la transformation dynamique de catégories telles que monothéisme et polythéisme et la dialectique de leurs rapports, jusqu'à la naissance de l'islam.

Même une version ouverte à tous, universalisante, du monothéisme juif n'était certes pas en mesure d'offrir au long terme une compétition sérieuse au christianisme. Une telle version réussit cependant, d'une façon ou d'une autre, à survivre de façon interstitielle à côté des grandes identités religieuses, jusqu'à offrir une alternative de poids à la fois au judaïsme et au christianisme dans l'Arabie du septième siècle.

SOURCES

- Bidez, Joseph (éd.) (1924). Julien l'Empereur. *Œuvres Complètes, I.2. Lettres et fragments*. Paris : Belles Lettres.
- Bidez, Joseph (éd.) (1983). Sozomène. *Histoire ecclésiastique. Livres I-II*. Introd. par Grillet, Bernard & Sabbah, Guy, trad. par Festugière, André-Jean, annotation par Sabbah, Guy. Sources Chrétiennes, 306. Paris : Éd. du Cerf.
- Giavatto, Angelo & Muller, Robert (éds.) (2018). Julien l'Empereur. *Contre les Galiléens*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Zintzen, Clemens (éd.) (1967). *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*. Hildesheim : Olms.

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Azmeh, Aziz (2014). *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allah and His People, I-II*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (éd.) (2007). *Dictionnaire du Coran*. Paris : Laffont.
- Aufrère, Sydney H. (éd.) (2016). *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*. Genève : La Baconnière.
- Beerden, Kim & Naerebout, Frits G. (éds.) (2023). *Coping with Versnel. A Roundtable on Religion and Magic. In Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*. Religions in the Graeco-Roman World, 200. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole (2001a). *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Forth Century)*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Belayche, Nicole (2001b). Partager la table des dieux. L'empereur Julien et les sacrifices. *Revue de l'Histoire des Religions*, 218, pp. 457-486.
- Belayche, Nicole (2005). *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain. *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, pp. 34-55.
- Belayche, Nicole (2023). Henotheism, a "Consistent" Category of Polytheism. In Beerden & Naerebout, 2023, pp. 255-280.
- Berque, Jacques (1990) [1995]. *Le Coran. Essai de traduction*. Paris : Albin Michel.
- Bouffartigues, Jean (1992). *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris : Études Augustiniennes.
- Bowersock, Glen W. (2002). The Highest God, with Particular Reference to North Pontus. *Hyperboreus*, 8, pp. 853-863.
- Bowersock, Glen W. (2017). *The Crucible of Islam*. Cambridge, MA & Londres : Harvard University Press.
- Collar, Anna (2013). *Religious Networks in the Roman Empire*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Crone, Patricia & Cook, Michael (1977). *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge : Cambridge University Press.
- de Blois, François (2002). *Nasrānī (Nazoraios) and Ḥanīf (Ethnikos)*. Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of SOAS*, 65, pp. 1-30.
- Dignas, Beate & Smith, R.R.R. (éds.) (2012). *Historical and Religious Memory in the Ancient World*. Oxford : Oxford University Press.
- Edwards, Mark (2000). *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*. Liverpool : Liverpool University Press.
- Edwards, Mark (2004). Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine. In Swain & Edwards, 2004, pp. 211-234.
- Fowden, Elizabeth K. (2002). Sharing Holy Places. *Common Knowledge*, 8, pp. 124-146.
- Frede, Michael & Athanassiadi, Polymnia (éds.) (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press.
- Gobillot, Geneviève (2007). Ḥanīf. In Amir-Moezzi, 2007, pp. 381-384.

- Goldziher, Ignaz (1910) [1925]. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg : Carl Winter.
- Goodman, Martin (1994). *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford : Oxford University Press.
- Goodman, Martin (2012). Memory and its Uses in Judaism and Christianity in the Roman Empire. The Portrayal of Abraham. In Dignas & Smith, 2012, pp. 69-82.
- Goodman, Martin, van Kooten, George H. & van Ruiten, Jacques T.A.G.M. (éds.) (2010). *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leyde & Boston : Brill.
- Johnson, Aaron P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kofsky, Aryeh (1998). Mamre. A Case of a Regional Cult ? In Kofsky & Stroumsa, 1998, pp. 19-30.
- Kofsky, Aryeh & Stroumsa, Guy G. (éds.) (1998). *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land (1st-5th cent. C.E.)*. Jerusalem : Ben Zvi.
- Layne, Danielle & Burton, David D. (éds.) (2017). *Proclus and His Legacy*. Berlin : De Gruyter.
- Lössl, Josef & Baker-Brian, Nicholas J. (éds.) (2018). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Malden : John Wiley & Sons.
- Luz, Menahem (2017). Marinus' Abrahamic Notions of the Soul and the One. In Layne & Burton, 2017, pp. 145-158.
- Maraval, Pierre (2002). *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VI^e siècle)*. Paris : Cerf.
- Millar, Fergus (éd.) (2006a). *The Greek World, the Jews, and the East*. Chapel Hill : University of California Press.
- Millar, Fergus (2006b). Hagar, Ishmael, Josephus, and the Origins of Islam. In Millar, 2006a, pp. 351-377.
- Mitchell, Stephen (1999). The Cult of *Theos Hypsistos* between Pagans, Jews, and Christians. In Frede & Athanassiadi, 1999, pp. 81-148.
- Mitchell, Stephen (2010). Further Thoughts on the Cult of *Theos Hypsistos*. In Mitchell & van Nuffelen, 2010a, pp. 167-208.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (éds.) (2010a). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (éds.) (2010b). *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 12. Leuven : Peeters.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (2010c). Introduction. The Debate about Pagan Monotheism. In Mitchell & van Nuffelen, 2010a, pp. 1-15.
- Mor, Menahem (2016). *The Second Jewish Revolt*. Leyde : Brill.
- Nevo, Yehuda & Koren, Judith (2003). *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, NY : Prometheus.
- Niehoff, Maren R. & Feldmeier, Reinhard (éds.) (2017). *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami*. Tübingen : Mohr Siebeck.

- Pines, Shlomo (1990). *Jahiliyya and 'Ilm*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, pp. 175-194 (= Pines, Shlomo (1996). *Collected Works, III*. Jérusalem : Magnes Press, 1996, pp. 139-194).
- Robin, Christian J. (éd.) (2015a). *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Turnhout : Brepols.
- Robin, Christian J. (2015b). Quel judaïsme en Arabie ? In Robin, 2015a, pp. 15-295.
- Simmons, Michael B. (2015). *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford : Oxford University Press.
- Stroumsa, Guy G. (2011). From Abraham's Religion to the Abrahamic Religions. *Historia Religionum*, 3, pp. 11-22.
- Stroumsa, Guy G. (2015). *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford : Oxford University Press.
- Stroumsa, Guy G. (2019). Comparer à travers champs ? Polythéismes et monothéismes. *Asdiwal*, 14, pp. 65-71.
- Stroumsa, Guy G. (sous presse). Varieties of Dualism in Late Antiquity.
- Swain, Simon & Edwards, Mark (éds.) (2004). *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*. Oxford : Oxford University Press.
- Tardieu, Michel (2006). Le concept de religion abrahamique. Résumé du cours « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité ». *Annuaire du Collège de France*, pp. 435-440.
- Tardieu, Michel (2016). *Religion d'Abraham*. Un concept précورانique. In Aufrère, 2016, pp. 419-460.
- Ustinova, Yulia (1999). *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom. Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leyde & Boston : Brill.
- van den Horst, Peter (2010). Did the Gentiles Know who Abraham Was? In Goodman, van Kooten & van Ruiten, 2010, pp. 61-75.
- van Nuffelen, Peter (2010). Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon. In Mitchell & van Nuffelen, 2010a, pp. 16-33.
- Versnel, Henk S. (1990). *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Studies in Greek and Roman Religion, 6. Leyde : Brill.
- Zellentin, Holger (2018). The Rise of Monotheism in Arabia. In Lössl & Baker-Brian, 2018, pp. 156-180.

VARIA

EL *NACHLEBEN* DEL TRATADO *DE VITA*
CONTEMPLATIVA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA
THE *NACHLEBEN* OF PHILO OF ALEXANDRIA'S
TREATISE *DE VITA CONTEMPLATIVA*

DIEGO ANDRÉS CARDOSO BUENO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
diegoandrescardoso@ucm.es

RESUMEN

En el tratado *De vita contemplativa*, también conocido como *Los terapeutas*, Filón describe la vida cotidiana de una congregación ascética judía alejandrina. La obra es mencionada por primera vez en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, pero haciendo de los protagonistas una comuni-

ABSTRACT

In the treatise *De Vita Contemplativa*, also known as *The Therapeutae*, Philo describes the daily life of an Alexandrian Jewish ascetic congregation. This work is mentioned for the first time in *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea. However, he made the protagonists a community of

dad de hebreos cristianizados por los primeros seguidores de Jesús llegados a Alejandría. El calificativo de *therapeutas* se debería al propio Filón, y aludiría a las características espirituales curativas que tendría el modo de vida de estos devotos filósofos según el prelado, “puesto que el nombre de cristianos aún no era conocido en todo lugar” (Eus., *H.E.* II 5, 1-2). Esta adscripción cristiana del tratado, aunque inexacta, pervivió durante siglos merced a los esfuerzos de la Iglesia por mantenerla como una verdad indiscutible, y a la escasa o nula atención que el judaísmo prestó a Filón, y también a los *therapeutas* porque, entre otras cosas, los creyó en exceso alegoristas y de algún modo bajo el influjo de los seguidores de Jesús. Fue a partir del Renacimiento cuando gracias a la proliferación de estudios sobre la Antigüedad, se efectuaron investigaciones que acabaron con el tiempo situando a *De vita contemplativa*, a los *therapeutas* y al mismo Filón en la esfera cultural y filosófica judía que les correspondía. En este artículo vamos a analizar los pormenores de semejante peripecia religiosa e intelectual.

Hebrews Christianised by the first followers of Jesus to arrive in Alexandria. The epithet *therapeutae* is due to Philo himself, and would refer to the spiritual healing character of the way of life which these devout philosophers would lead, according to the prelate, “since the term Christians was not yet known everywhere” (Eus., *H.E.* II 5, 1-2). This ascription of the word *Christian* in the treatise to the Jewish philosophers, although inaccurate, survived for centuries thanks to the efforts of the Church to maintain it as an indisputable truth, besides, Judaism paid little or no attention to Philo and also to the *therapeutae*, as they were somehow considered excessively allegoristic and under the influence of Jesus’s followers. It was from the Renaissance onwards, thanks to the proliferation of studies on antiquity, research was undertaken that eventually placed *De vita contemplativa*, the *therapeutae* and Philo within the Jewish cultural and philosophical sphere that corresponded to them. In this article we are going to analyse the details of such a religious and intellectual adventure.

PALABRAS CLAVE

Alejandría; *De vita contemplativa*; Eusebio de Cesarea; Judeocristianismo; *Therapeutas*.

KEYWORDS

Alexandria; *De vita contemplativa*; Eusebius of Caesarea; Judeo-Christianity; *Therapeutae*.

Fecha de aceptación: 15/05/2024

Fecha de recepción: 08/02/2024

1. EUSEBIO DE CESAREA Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL LEGADO FILONIANO. LOS TERAPEUTAS, LA COMUNIDAD JUDEO-CRISTIANA ALEJANDRINA Y SU TRAYECTORIA

Eusebio es uno de los primeros autores de la Antigüedad que nos habla del filósofo judío Filón de Alejandría, y además lo hace narrando aspectos curiosos relativos a su vida y a la extensa obra que el sabio hebreo escribió en un griego aticista excelente. También fue el pionero en referirse a los judíos terapeutas, de los que existen muy pocos datos, al margen del tratado filoniano *De vita contemplativa*.¹ Es factible que la figura de Filón, sus textos y la comunidad de los terapeutas de Alejandría,² enclavada en las afueras de la ciudad cerca del lago Mareotis, así como otros círculos judíos cercanos al filósofo, pudieran haber sido conocidos por los misioneros judeocristianos, es decir, los hebreos discípulos de Jesús de Nazaret que, procedentes de Judea, llegaron tempranamente a Egipto.

Se sabe que los terapeutas mantuvieron una escuela filosófica muy antigua y una notable biblioteca (*Contemp.* 29), donde es de suponer que se encontrasen una buena parte de los escritos filonianos, si no la totalidad. Allí, además de en otras sinagogas y archivos de la metrópoli, los recién llegados podrían haber tenido a su alcance un

1. Eusebio fue el primero en mencionar este tratado: Eus., *H.E.* II 17, 3 y 18, 7. Filón, como representante intelectual del judaísmo helenista de la Diáspora, pretendía que esta obra, junto con otras que formaban un conjunto, la *Pentalogía* que menciona Eusebio, sirviera para presentar al judaísmo como una filosofía al modo griego, alejada de los prejuicios existentes respecto a esta religión: Eus., *H.E.* II 5, 1-2. Cf. Montserrat, 2005, pp. 61-74; Saban, 2016, pp. 134-135; Cardoso Bueno, 2022, pp. 153-178.

2. El término terapeuta estaba relacionado con el de terapia o de curación. Y la terapia del alma era una práctica muy extendida en la filosofía del momento. Cf. Hadot, 2009. El tratado *De vita contemplativa* aparece en ocasiones con el nombre de *Los terapeutas* y también, en algunas ediciones de la obra, como *Los orantes* o *Los suplicantes*.

bagaje teológico extraordinario derivado de Filón y de otros autores de la escuela mosaica alejandrina, que les beneficiaría enormemente en el futuro para establecer su configuración doctrinal.³ La posible absorción con el tiempo de este corpus filológico-teológico filoniano por parte de los judeocristianos,⁴ seguramente fuese facilitada por el hecho de coincidir en numerosos aspectos, *volens nolens* todos ellos eran judíos, con el pensamiento de Filón que había pasado de ser una figura prestigiosa y valorada durante su vida,⁵ a padecer una especie de *damnatio memoriae* por parte de algunos de sus correligionarios posteriormente, y en especial por el rabinismo fariseo,⁶ que en aquellas circunstancias detentaba la máxima autoridad religiosa a la vez que ejercía el magisterio espiritual mosaico. El judaísmo más conservador no había reconocido el valor de los trabajos hermenéuticos del filósofo judío, ni aceptado buena parte de sus interpretaciones metafóricas de la Torá, porque consideraban los comentarios exegéticos filonianos en exceso simbólicos, algo que también sucedía e incluso en mayor medida con los “documentos del género alegórico” de los terapeutas.⁷ En efecto, entre muchos de los suyos Filón empezó a ser considerado un personaje peculiar y alejado de lo que las esferas hebreas del poder y de la religiosidad

3. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 201. Martín afirma que la comunidad judía alejandrina “atesora una biblioteca judeogriega de centenares de tratados” (Martín, 2009b, pp. 16-17). Dentro del judaísmo seguidor de Jesús hubo dos corrientes muy relevantes, que veremos más adelante, la de los hebraístas y la de los helenistas. Una buena parte de los judíos helenistas hablaba el griego, y eran conscientes de que su proselitismo lo debían hacer en este idioma, si querían extenderse más allá de Israel (Piñero, 2013, p. 87). Por otra parte, el dominio del griego permitía la lectura de la Septuaginta y facilitaba la comprensión de los textos filonianos.

4. La apropiación y manipulación de la obra y de la personalidad de Filón por los judeocristianos llegó a tales extremos que, una vez constituida la Iglesia, aparece el filósofo en su vejez calificado como monje cristiano por San Isidoro de Pelusio, o incluso convertido en obispo en algunos manuscritos medievales. Cf. Paul, 1982, p. 5; Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 209 y 215. Para examinar la confluencia de las ideas filonianas y cristianas primitivas, cf. Wolfson, 1988.

5. No se conocen con exactitud las fechas del nacimiento ni de la muerte de Filón aunque, por lo general, se admiten los años 25-20 a.C. y 50-55 d.C. como probables para ambos acontecimientos.

6. Cf. Montserrat, 2005, pp. 167-172; Bermejo Rubio, 2020, pp. 241-255. Hace unos años Maren R. Niehoff sostuvo, con alguna cautela, la posibilidad de que ciertos rabinos hubieran conocido los textos de Filón (Niehoff, 2018, p. 244). Rodrigo Laham Cohen lo acepta pero con reparos (Laham Cohen, 2018, p. 23). No obstante hay que tener presente que el judaísmo de la época estaba experimentando una fuerte convulsión interna originada por cuestiones tanto políticas como religiosas. Cf. Montserrat, 2005, pp. 57-60; Bermejo Rubio, 2020, pp. 117-149.

7. Ph., *Contempl.* 29 (traducción Vidal, 2005). El propio Filón en su tratado *De migrationi Abrahami*, y aunque no los mencione por su nombre, había expresado un reproche a la exégesis excesivamente alegórica de los terapeutas y por alejarse demasiado del Templo, es decir, de los preceptos judíos, al interpretarlos un tanto flexiblemente. Ph., *Migr.* 86-93; Ph., *Contempl.* 78. Cf. Taylor, 2003, pp. 144-145 y 152-153; Cardoso Bueno, 2021, pp. 349-350.

querían en aquellos convulsos momentos.⁸ Es paradójico que la comunidad judía alejandrina a pesar de su importancia religiosa e intelectual, nunca tuviese la influencia que en justicia le habría correspondido dentro de esta creencia, pues el centro ideológico de esta religión permaneció ligado al judaísmo tradicional de Jerusalén.⁹

Esta situación proporcionaría a la nueva corriente judía de los seguidores de Jesús, los *nazarenos*,¹⁰ que también se sentían postergados por el sectarismo oficial judío, la ocasión de familiarizarse con el círculo intelectual cercano a Filón una vez que llegaron a Alejandría y tuvieron noticias de sus obras. En efecto, es muy probable que al conocerlas pronto supieran valorar al sabio alejandrino, prestando atención a sus textos, que contenían doctrina judía al fin y al cabo, aunque presentada de una manera novedosa y próxima a los planteamientos de la filosofía griega, y que por tanto podrían constituir una adecuada base para la configuración de un apropiado y provechoso repertorio exegético, homilético y retórico del que carecía gran parte del judaísmo de la época y más concretamente esta recién nacida *αἰρεσις* hebrea.¹¹ Este hecho lo comprenderían también los Padres de la Iglesia que debieron pensar que si el cristianismo quería ser algo más que una religión de iletrados, no les valía solo con el populismo de Pablo y su

8. Además, al igual que a los terapeutas, lo acusaban de realizar interpretaciones en exceso alegóricas de las Sagradas Escrituras: Runia, 2016, pp. 270-274; Taylor y Hay, 2020, p. 45. El judaísmo, tras la destrucción de Jerusalén, tuvo que afrontar una nueva situación, *reinventándose* como una religión que sin perder su carácter milenario iba a carecer de un elemento que había sido siempre para ella altamente significativo: el Templo y consecuentemente su sistema sacrificial y festivo. Y no podemos olvidar que en la Antigüedad los ritos culturales y el ceremonial que los envolvía, no la ética, eran la esencia de la religión: Fernández Ubiña, 2012 p. 134; Boyarin, 2013, p. 334; Giménez de Aragón, 2018, p. 292. Los protagonistas de esta nueva fase rabínica serán fundamentalmente los fariseos. Sobre el fin del sacrificio en el mundo antiguo, cf. Stroumsa, 2005.

9. Runia, 1993 [1999], p. 18. Aunque con la destrucción del Templo los rabinos tuvieron que buscar otros asentamientos, su ascendencia e ideología era jerosolimitana, y eso los diferenciaba de la Diáspora. Concretamente el rabinismo oficial se estableció por largo tiempo en Jamnia (Yabné), donde prosiguieron la preparación de la Misná y fundaron un organismo que sustituyó al Sanedrín, asumiendo sus funciones. Cf. Montserrat, 2005, pp. 167-171; Bermejo Rubio, 2020, pp. 242-243.

10. En el judaísmo del primer siglo, el término *nazarenos* simplemente designaba a los judíos próximos a Jesús de Nazaret, llamado el *Nazareno* (Mt 2, 23). Aparece por primera vez aplicado a sus discípulos en los Hechos de los Apóstoles 24, 5, donde se acusa a Pablo de ser el cabecilla de la secta de los *nazarenos*. Posteriormente los *nazarenos* son mencionados por Epifanio de Salamina quien afirma que mantenían la observancia de la Torá, la circuncisión, la celebración del *Sabbat* y la lectura de las Sagradas Escrituras en el original hebreo. Cf. Epiph. Const., *Haer.* 29:5, 4; 7:2, 5; 8:1-7.

11. Cf. Alesso, 2005-2006, p. 25. La palabra griega *αἰρεσις* tiene varias connotaciones, y por eso se puede traducir de varias formas, como secta, grupo, facción, herejía, corriente, o escuela, entre otros, que conllevan diferentes sentidos positivos, negativos o indiferentes, según el contexto. Cf. Runia, 1999.

“alicorta teología”, sino que necesitaban la solvencia intelectual griega, esa que le podían proporcionar los postulados filosófico-teológicos de Filón.¹²

Como afirma José Montserrat, aunque tanto los judíos paulinos como los filonianos eran universalistas, “sin el concurrente filoniano, la génesis y expansión del (judeo) cristianismo paulino resultan difícilmente comprensibles” y es que Filón no es un pensador cualquiera, pues “representa la única alternativa a la misión paulina” que finalmente acabó triunfando. Pero no por ello Filón quedó postergado, su religiosidad racional lo conectaba con los pensadores helenos y eso lo percibieron perfectamente los primeros que estudiaron al alejandrino, pues sus escritos prestaban consistencia filosófica y teológica a los modestos planteamientos intelectuales de los judeocristianos. En consecuencia, sus obras se conservaron cuidadosamente, y sus ideas se examinaron y aprendieron pródicamente, logrando introducirse en la misma raíz del pensamiento cristiano, y su teología, más que la de Pablo, fue la que proporcionó solvencia y coherencia a las comunidades de la nueva religión.¹³

A su vez, esta valoración del filósofo judío por parte de los judeocristianos *nazaréneos*, que fue la principal causa de la preservación de su extensa obra, los distanciaba del judaísmo nacionalista irredento, que en aquellos días se encontraba enfrentado a Roma.¹⁴ Por ello, el alejamiento de sus correligionarios fue, a partir de cierto momento,

12. Montserrat, 2005, pp. 63-64; Dodds, 2010, p. 141. La interpretación filosófica de las Escrituras hecha por Filón implicó una exploración de las posibilidades que tenían los textos de los filósofos griegos para ser contemplados en el contexto judío alejandrino. La lectura filosófica filoniana de las Escrituras no pretende construir un sistema como en Grecia, sino ayudar a extraer de modo razonable y reflexivo toda la riqueza de esos textos “sagrados”. Cf. Decock, 2015, esp. p. 8.

13. Montserrat, 2005, pp. 63-64. El mensaje religioso de Filón está perfectamente sintetizado en Montserrat, 2005, pp. 65-74. Añadimos, por nuestra parte (judeo), para evitar malentendidos.

14. Lo cierto es que el caso de Filón es extraño en la historia intelectual y religiosa. Por un lado, su monumental obra fue preservada por sus adversarios, y por otro, sus propios correligionarios la olvidaron, despreciando a uno de sus intelectuales más destacados. Cf. Martín, 2009a, p. 20. Pero tiene su explicación, en el caso de los seguidores de Jesús, pues alinearse con Filón, además de otras ventajas prácticas en el terreno teológico y filosófico, era enfrentarse con los judíos que fue lo que el cristianismo pretendió desde un cierto momento, en su afán por desjudaizarse y separarse más y más de ellos, tratando de presentarse como una religión de paz que pudiera congraciarse con Roma. Cf. Eus., *H.E.* II 26, 1-2. De hecho, a fines del siglo IV d.C., el concepto de religión, que había ido evolucionando, estaba experimentado un cambio que le llevó a incluir en su significado, además de los rituales atávicos de los pueblos donde las creencias se originaron, es decir, la *ὀρθοπραξία* propia de las religiones antiguas, unos nuevos contenidos relacionados con la piedad, el amor y la devoción a la divinidad. Esto que en Eusebio ya se percibe, se irá consolidando paulatinamente en el cristianismo, y será palpable en especial desde el Renacimiento, universalizándose ya a partir de la época de la Ilustración. Cf. Boyarin, 2013, p. 334; Giménez de Aragón, 2019, p. 72 y 2021, p. 58. No obstante existía un problema respecto a sus orígenes, y es que el cristianismo, aparte de no existir este término, no tenía entidad fuera del judaísmo, ya que,

muy favorable para los seguidores de Jesús de Nazaret, ya que les dio la ocasión de presentarse como unos leales amigos de Roma y ajenos, por tanto, al conflicto.¹⁵

La atmósfera religiosa en Alejandría era muy plural y sincrética, algo que iba a influir en la conformación de la nueva religión nacida del mosaísmo, pero todavía inexistente.¹⁶ En buena parte de este periodo ni el pensamiento pagano ni el judío constituían sistemas unitarios y cerrados. La ideología religiosa egipcia estaba interesada por la vida después de la muerte, cuestión relevante en el judeocristianismo,¹⁷

como sabemos, era una tendencia más de la religión judía, que necesita basar su prehistoria en Israel, por ello también es difícil saber el momento exacto en el que ambas creencias se separaron, y más aún los lugares en los que lo hicieron y en los que no lo hicieron, y el alcance de esas separaciones. Cf. Flusser, 1995, p. 79; Lillo Botella, 2017, pp. 39-40; Giménez de Aragón, 2018, p. 304. Como observa Fernando Bermejo Rubio (2020, p. 226), si bien “el judaísmo podía ser entendido sin referencia al cristianismo, este no resultaba inteligible sin referencia al judaísmo”. Este conflicto nunca se ha terminado de resolver por completo y la Iglesia lo ha venido arrastrado secularmente.

15. En este sentido hay que considerar la *Carta o Apología de Aristides*, un documento del obispo de Atenas dirigido a Adriano, donde Aristides trata de convencer al emperador no solo de la helenización/romanización que se está efectuando entre los cristianos, sino de la impecable posición ética de estos, que reivindicaba el retorno a la *virtus* y a la *gravitas* ancestrales romanas, frente a la degeneración moral de la época. En efecto, los cristianos, pero no los judíos, se fueron despojando de todo lo que dificultaba su integración en la sociedad gentil ya que querían presentarse ante el mundo como un colectivo que respetaba las leyes, no causaba problemas y era pacífico, frente a la posición intransigente y violenta hebrea, y la hostil de otros grupos problemáticos. Este comportamiento, que alumbraba una nueva ciudadanía cristiana dentro de la propiamente romana, fue reconocido por Adriano que colaboró facilitando la romanización del cristianismo. Cf. Giménez de Aragón, 2018, pp. 323 y 328.

16. Sobre la religión en el Egipto romano en general, cf. David Frankfurter, 1998. En relación a la evolución de la corriente judeocristiana y su relación con el judaísmo alejandrino, cf. Pearson, 1986, pp. 206-216, y 1992, pp. 132-160; Klijn, 1992, pp. 161-176. Hay que considerar que en estas fechas el nombre de cristianos no era conocido (Eus., *H.E.* II 5, 1-2), porque aún no existía la religión cristiana separada de la judía, ya que esta apareció bien entrado el siglo II al abandonar la sinagoga los judíos seguidores de Jesús y constituirse en credo autónomo, algo que no sucedió súbitamente ni en todos los sitios a la vez: Montserrat, 2005, pp. 276-291; Giménez de Aragón, 2018, pp. 303-317. No obstante, el término cristiano, aunque poco difundido, existía. Aparece en tres ocasiones en el Nuevo Testamento aplicado a los discípulos de Jesús, pero aún como una secta judía más. La primera vez se refiere a miembros de la comunidad seguidora de Jesús existente en la ciudad de Antioquía (Hch 11, 26), luego figura en Hch 26, 28, cuando Agripa le dice a Pablo que casi le convence de hacerse cristiano, y también en 1 Pe 4, 16, cuando Pedro aconseja no avergonzarse de ser cristiano.

17. En Egipto también eran relevantes dos conceptos teológicos que influyeron en Israel: el de pueblo elegido y de mesianismo, y ambos pasaron al cristianismo. Cf. Piñero, 2013, p. 83. Hablamos de judeocristianismo, además de *nazarenos*, para referirnos a la secta judía de los discípulos de Jesús. Pero hay que tener en cuenta también que hubo gentiles que se adhirieron a este movimiento judío, profesando un judaísmo *especial* que fue objeto de controversias en el seno de la secta, apareciendo principalmente dos sectores dentro de ella uno más permisivo, el de S. Pablo y sus adeptos, llamados *helenistas*, procedentes de la Diáspora o del paganismo, y más abundantes en Occidente, que admitían que a los prosé-

pero también por algunas creencias contemplativas orientales, por la experiencia india de los gimnosofistas, o por el culto sincrético a Serapis como el que se practicaba en la misma Alejandría. Por otro lado, las ideas de las diferentes escuelas filosóficas helenas medioplatónicas, estoicas o pitagóricas estuvieron muy presentes en los cenáculos intelectuales de la metrópoli. En este contexto, la llegada de un colectivo hebreo más, como el de los *nazarenos*, procedente de Judea y formado por seguidores de un desconocido maestro llamado Jesús no supondría en principio un suceso relevante, excepto para los propios judíos.¹⁸

litos gentiles no les hiciese falta observar ciertos preceptos rituales de la Ley, como la circuncisión, por ejemplo, alegando que la fe en Jesús era suficiente para integrarse en el colectivo (Rom 3, 21-30; Gál 3, 6-19) y otro grupo, relacionado con el judaísmo jerosolimitano y muy implantado en Oriente, que creía que esa manera de proceder contravenía la tradición y la esencia del judaísmo, en el que estaban Santiago, el hermano de Jesús, (Mc. 6, 3; I. *Al.* XX, 200), y Pedro, denominados *hebraístas*. Cf. Flusser, 1995, pp. 98-100; Rius-Camp, 2007, pp. 275-306; Stark, 2009, pp. 61-63; Saban, 2016, pp. 120-128. Por otro lado, y abundando en el problema, algunos estimaban prioritario el mensaje que hacía de Israel el pueblo elegido y el protagonista de la Alianza con Dios, mientras que otros deseaban cumplir la promesa hecha por Yahvé a Abrahán según la cual bendeciría a todo el género humano (Ge 12, 3) o las profecías de Isaías 2, 1-4; II Isaías 42, 4-6 y de III Isaías 56, 1-8, que parecían contener una proyección más universal del judaísmo. Esta polémica trató de resolverse en el llamado Concilio de Jerusalén celebrado alrededor del año 50 d.C., que acabó acordando el campo de actuación que tendrían ambos sectores, unos se ocuparían de los judíos, a saber Pedro, Juan y Santiago, el hermano de Jesús que era el hebraísta más intransigente; y otros, encabezados por Pablo y Bernabé que se dedicarían a los gentiles. Aunque las desavenencias se mitigaron de momento, no desaparecieron totalmente (Hch 15, 1-35; Gál 2; 5, 11-12; Flp 1, 12-18; I Cor 16, 9; I Tes 2, 2). Cf. Montserrat, 2005, pp. 88-89, 241-242 y 334. En realidad hubo más corrientes entre los discípulos, debido a cuestiones de matiz en la interpretación doctrinal. Cf. Montserrat, 2005, pp. 57-60, 88-89, 242-243 y 334. Bart D. Ehrman en *Los cristianismos perdidos* analiza muchos de estos grupos importantes en su momento y luego desaparecidos. Cf. Ehrman, 2004 [2009], pp. 145-234. Cf. también Piñero, 2007a, pp. 41-42. La admisión de gentiles en el seno del judaísmo hizo cambiar el sentido que había tenido esta creencia religiosa, e igualmente el mismo concepto de religión que definía al conjunto de prácticas ancestrales asociadas a una etnia. Cf. Boyarin, 2013, p. 334; Giménez de Aragón, 2019, p. 72. Esta nueva concepción que Eusebio caracterizó como *ciudadanía de la piedad* (πολίτευμα εὐσεβείας; Eus., *D.E.* I 2, 10), será asumida por el cristianismo que al no tener arraigo cultural, ni tampoco estar afianzado en una tierra concreta, tratará de vincularla en primer lugar a unos elementos simbólicos que sirvan de distintivos espirituales de la nueva fe, y en segundo intentará por todos los medios adherirse a una institución solvente y consolidada, en este caso sería el Imperio Romano. Pero este último propósito solo se consiguió en las postrimerías de la historia de Roma, cuando apareció la noción de Cristiandad, y el cristianismo, que emergió triunfal de los conflictos religiosos internos de los tres primeros siglos, se convirtió en la religión imperial. A partir de entonces fue la institución dominante en Occidente durante siglos. Cf. Ehrman, 2004 [2009], p. 359.

18. La comunidad *nazarena* se asentó por primera vez en Alejandría en la zona occidental de la urbe próxima al *Serapeum*, aunque hay quien defiende otro emplazamiento. Parece que hubo relaciones entre el culto a Serapis y el judeocristiano, y habrá que preguntarse si el alcance que tuvieron las mismas fue importante. Cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 116 y 122-123. De lo que no cabe duda es de que

En este tiempo los *nazarenos* conformarían un grupo en crecimiento dentro del judaísmo, ya que el cristianismo como credo autónomo aún no había nacido, y lo que existía en el atomizado mundo hebreo eran diferentes sectores, entre ellos este. El judaísmo siempre estuvo muy fragmentado en facciones o sectas. En esta época las más notorias eran las agrupaciones de los fariseos, los saduceos, los esenios, los baptistas y los *nazarenos*. A su vez había distintas corrientes dentro de cada una de ellas. Los adeptos a Jesús también tuvieron sus divisiones y desacuerdos, y pasaron por varias fases expansivas proselitistas no exentas de problemas, que a veces se solaparon entre sí, hasta constituirse en religión independiente separada de la judía. Una primera etapa estuvo centrada en Judea y en los lugares más tradicionalistas, otra segunda se dirigió a los judíos y a los gentiles helenistas, y la tercera incidía sobre todo en la cultura latina.¹⁹ Los enfrentamientos internos hicieron difícil llegar al consenso que tardíamente se logró. Sin embargo, para Eusebio, siguiendo un tanto la línea apaciguadora de las controversias del evangelista san Lucas, el cristianismo temprano siempre se había manifestado como un colectivo unido y armónico, que había obrado conforme a los acuerdos alcanzados y donde las desavenencias eran insignificantes, ya que la providencia divina iba conduciendo al grupo facilitando su armonía interna, preludeo de la posterior constitución unitaria y universal de la Iglesia.²⁰

Según Eusebio, que escribe más de dos siglos después de la aparición de los misioneros *nazarenos* en Alejandría, la congregación terapeuta guardaba mucha semejanza en sus planteamientos con el primer grupo de los discípulos de Jesús,²¹ y por tanto el prelado pensó, al conocer el tratado filoniano que los describe, que se trataba de un conjunto de simpatizantes de este movimiento constituido en Egipto, tras la evangelización de Alejandría por el apóstol san Marcos:²² “Este Marcos dicen que

los *nazarenos* con quien tuvieron en principio una relación más estrecha fue con los demás judíos del πολιτευμα alejandrino, que eran a los que venían a convencer de las bondades de su mesianismo, aunque luego se presentasen en la ciudad ante grupos gentiles como el mencionado, e incluso se relacionasen con ellos, lo que desembocaría posteriormente en una formación con un discurso un tanto híbrido y adaptable. Quizás con ello colaboró en la conservación de una tradición egipcia, la omnipresente cultura ascética, monástica y sapiencial del país del Nilo, que la nueva religión hará suya como ya había sucedido antes con sus antecesores judíos. Cf. Van den Heever, 2015, p. 75.

19. Fernández Ubiña, 2012, p. 126.

20. Piñero, 2007a, pp. 35-39. Eusebio ya nos habla de la enorme propagación del cristianismo: Eus., *H.E.* II 3, 1-4.

21. Eus., *H.E.* II 17, 4. Esta afirmación de Eusebio se vio respaldada por la ausencia de rasgos marcadamente judíos o sectarios en el tratado que los describía, pues salvo en algún detalle, este aspecto se deja voluntariamente en una especie de indefinición. Cf. Cardoso Bueno, 2021, p. 136, n. 552.

22. Runia, 1993 [1999], pp. 240-243; Taylor y Hay, 2020, p. 45.

fue el primero en ser enviado a Egipto y que allí predicó el Evangelio que había puesto por escrito y fundó la Iglesia comenzando por la misma Alejandría.²³ En consecuencia, para Eusebio, tanto estos misioneros como los terapeutas eran directamente cristianos, una realidad que aún no existía, ya que el obispo no tiene presente, o bien convenientemente ignora, la existencia de un largo primer periodo protocristiano y todavía claramente judío, del que poco sabemos.²⁴ Al prelado estas indagaciones no le interesan, pero sí hacer de Filón el cronista de la exitosa irrupción de los *nazarenos* en Alejandría, y de su transmutación en terapeutas.

“Tan grande era el número de convertidos, hombres y mujeres, y tan extraordinario su ascetismo, que el mismo Filón consideró apropiado describir la conducta, reuniones, comidas y manera de vivir de los mismos”.²⁵

Así pues, Eusebio considera a Filón un intérprete alegórico de las Escrituras, que representan la teología hebrea frente a la mitología helena, y aun sin decirlo claramente, un converso al cristianismo, o un simpatizante de la nueva secta, pero al igual que sucedía con otros varones *apostólicos* de su tiempo, al ser todos ellos “de origen hebreo, a lo que parece (...) conservaban todavía la mayor parte de las anti-

23. Eus., *H.E.* II 16, 1. Parece que Eusebio, dada la importancia y el significado de la sede alejandrina para el primer cristianismo, acepta y se apoya en la tradición oral que hace de san Marcos el fundador de la Iglesia de Alejandría, creencia que debió estar muy difundida y plenamente asentada ya en vida del obispo de Cesarea. El mismo prelado confiesa que lo que relata respecto al origen de esta creencia en Alejandría es lo que le han contado (Eus., *H.E.* II 15, 2 y 16, 1). A fines del siglo II se comienza a constatar tímidamente el cristianismo en la metrópoli del delta, ahora como religión autónoma, y algo más tarde nace la leyenda de la fundación de la Iglesia de Alejandría. Pero del tiempo anterior no hay datos fiables. Para nosotros hablar de Marcos es atrevido porque no hay constancia de su estancia real en Egipto. Mejor en este sentido es referirnos, como lo hicimos al comienzo de este escrito, a los primeros misioneros judeocristianos llegados a este país (Hch 6, 1). Cf. Fernández Sangrador, 1994, p. 168. No obstante, el silencio que rodea al temprano cristianismo en Egipto sigue siendo desconcertante. Cf. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 206; Montserrat, 2005, pp. 63-64. La tradición marciana es posible que se basara en algo que es aceptable que sucediera: la llegada del Evangelio de san Marcos, el primero que se redactó, en forma de rollo o libro a Alejandría, acontecimiento que se pudo percibir con el tiempo como una nueva fundación de la ciudad, la Alejandría cristiana, en la que el propio apóstol había intervenido. También se relacionan a Bernabé y a Lucas con la difusión del mensaje de Jesús en Alejandría, pero siempre hay que tener presente que, como ya dijimos, en estos momentos no existe la religión cristiana, que aparecerá mucho más tarde, sino solo una mera secta judía que tiene como referente a Jesús. Cf. Lee, 1975, pp. 422-431. Sobre el primer cristianismo en Alejandría, cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 43-49 y 166-181; Van den Heever, 2015, p. 75.

24. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 206.

25. Eus., *H.E.* II 16, 2. En términos similares se expresa san Jerónimo en *Vir. Ill.* 8 y 9.

guas costumbres muy a la manera de los judíos”.²⁶ También en otro pasaje se muestra igualmente ambiguo: “Por entonces Filón cobraba gran fama entre muchos, y era sobresaliente, no solo entre los nuestros, sino también entre los que disponían de una instrucción pagana”.²⁷ Con estas afirmaciones, el obispo de Cesarea parece querer dejar abierto el tema de la adscripción religiosa de Filón, sin asegurar definitivamente nada, pues presenta una valoración histórica de él como judío pero relacionado a su vez con la tradición cristiana. Niehoff indica que la idea del prelado era que Dios había preparado el mundo para el advenimiento del cristianismo mediante la apertura de la cultura judía al helenismo, labor que se vio en gran parte materializada a través de la obra del propio filósofo hebreo. Estas aproximaciones del alejandrino al cristianismo derivadas de los comentarios de Eusebio es lo que le hace a David T. Runia calificar a Filón como un Padre de la Iglesia *honoris causa*, expresión que repite luego en una obra sobre Filón la historiadora gala Mireille Hadas-Lebel.²⁸

26. Eus., *H.E.* II 16, 2. En realidad, en el siglo I d.C., todos ellos eran judíos, que practicaban esa religión y a la que no habían renunciado aunque, como históricamente siempre había sucedido en el judaísmo, hubiese distintas tendencias y, en este caso, algunas defendieran el mesianismo de Jesús, que, por supuesto era otro judío más, que nunca apostató, ni se salió, en consecuencia, de esta creencia religiosa. Sin embargo, como expresa Fernando Bermejo: “la inclusión de Jesús en el judaísmo, por obvia que resulte, ha estado siempre amenazada por una historiografía que trata de desjudaizar al personaje desde la época del cristianismo temprano”. Cf. Bermejo Rubio, 2010, p. 29. Y la desjudaización de Jesús ha dado lugar, como se sabe, a graves prejuicios antijudíos a lo largo de la historia en el propio orbe cristiano.

27. Eus., *H.E.* II 4, 2. Aquí vuelve el prelado a insistir en la misma idea, dando por sentado que el cristianismo de su tiempo y el de la época de Filón era el mismo. Pero lo cierto es que había una gran diferencia entre ellos, no en vano habían transcurrido más de dos siglos, durante los cuales el cristianismo de ser una simple secta judía había dado paso a otras realidades: la religión Cristiana y la Iglesia como institución y estructura unitaria de poder que la sostenía. Para ello había tenido que expulsar a muchos disidentes declarándolos herejes. Cf. Ehrman, 2004 [2009], pp. 359-373; Fernández Ubiña, 2012, p. 136.

28. Niehoff, 2015, pp. 185 y 188; Runia, 1993 [1999], p. 11; Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 201. En realidad, la filiación cristiana de Filón es un anacronismo ya que, como sabemos, en su tiempo esta religión no existía. Sin embargo, y paradójicamente, la utilización de su obra y la impronta que esta dejó en la escuela catequética alejandrina lo convirtió en un referente cristiano. Cf. Radice, 1999, pp. IX-XVII; Runia, 1993 [1999] pp. 11-14; Niehoff, 2015, pp. 185-186. Sabrina Inowlocki piensa que Eusebio de Cesarea no tenía interés en hacer definitivamente cristiano a Filón, prefiere que sea un sabio judío que “sirve de intermediario”, por lo que no termina de definirlo, aunque sí admite a los terapeutas, que habían sido despojados por Filón prácticamente de su identidad judía, como cristianos piadosos de ascendencia hebrea. Cf. Inowlocki, 2004, pp. 306-307. Gracias a los comentarios de Clemente, Orígenes y Eusebio, Filón era una “fuente judía respetada de conocimiento histórico, exegético e incluso teológico. Cuando esto se combina con la leyenda de Philo *Christianus*, podemos decir que se convirtió

Sin embargo, como hemos dicho, el prelado no duda en considerar a los terapeutas uno de los grupos iniciales del cristianismo en Alejandría.²⁹ Así afirma Eusebio que Filón, “relata con tanta exactitud la vida de nuestros ascetas (...) que no solo conocía, sino que incluso admitía, reverenciándolos y honrándolos, a los hombres apostólicos de aquel tiempo (...) en el libro titulado *De la vida contemplativa* o *Suplicantes* (...)” y añade “(...) que a aquellos varones se los llamaba *terapeutas* y a las mujeres que se hallaban con ellos *terapeutisas*”.³⁰ Pues bien, todo este planteamiento eusebiano no obedece a la verdad de los hechos, pues ni Filón, ni los terapeutas, ni Jesús, ni ninguno de sus seguidores, incluidos los apóstoles y el propio Pablo, abandonaron jamás la fe judía.³¹ Tampoco ninguno de ellos pretendió fundar una nueva religión, en todo caso a lo que aspiraron fue a perfeccionar el judaísmo, como lo hubiesen querido hacer las demás sectas hebreas.³² El cristianismo no nació ni se creó como una religión, sino que fue una corriente o secta judía que evolucionó. Pero Eusebio aplica al pasado las realidades de su tiempo, cuando el cisma judeo-cristiano era ya un hecho conocido y aceptado, y la facción de los *nazarenos* había dado lugar a una nueva creencia, el cristianismo, que fue implantándose con cierta rapidez, aunque de modo desigual en cuanto a lugares y fechas.

Este relato, que es comprensible dentro de los escritos de un autor apologista, sirvió a los intereses de la recién nacida Iglesia para ganar prestigio e influencia, en buena parte gracias al uso de los textos filonianos. Con ello también obtenía algo muy importante entonces: la primacía en la invención del monaquismo religioso que se la otorgaban a los terapeutas cristianizados.

Según vamos observando este largo periodo de inicios del cristianismo, podemos afirmar con Marta Alesso que “la evolución histórica de la Iglesia cristiana se

en padre *honoris causa* de la Iglesia” (Runia, 1995, p. 44). Durante el siglo IV d.C., las relaciones entre judíos y cristianos se deterioran notablemente, adquiriendo el término judío una carga más negativa.

29. Eus., *H.E.* II 17, 2. El vocablo *terapeutas*, con el significado filoniano de suplicante, orante o monje, reaparece en varias ocasiones en las obras del Pseudo Dionisio, que recibió bastante influencia de Filón, especialmente en los aspectos alegóricos, exegéticos y místicos de sus escritos (*CH.* 7, 2; *Ep.* 1; 2; 4; y 8, 1). Cf. Boeri y Martín, 2002.

30. Eus., *H.E.* II 17, 3.

31. Gál 2, 15. Cf. Bermejo Rubio, 2020, p. 222. Podemos afirmar con Julius Wellhausen (citado por Piñero, 2007a, p. 21) que Jesús fue un judío, no un cristiano.

32. Saban, 2016, p. 39; cf. Boyarin, 2013, pp. 99-101. “Ni Pablo ni Jesús. Ninguno de ellos tuvo la menor intención de fundar una religión nueva. Jesús es el fundamento. Pablo puso las bases con su reinterpretación de Jesús e inició, sin pretenderlo conscientemente un proceso de divinización que tardó siglos en concretarse” (blog de A. Piñero. Lunes, 19 de Junio 2017. Tomado de <https://www.tendencias21.es › crist › Fundo-Jesus-o-P>).

percibe como la construcción de un poder³³. En efecto, el legado de Jesús de Nazaret pasó de ser un movimiento comunitario de minorías alrededor de un venerable personaje, a constituir una importante secta con un considerable número de fieles, vinculada a la autoridad política y organizada en torno a una rígida jerarquía, que acabó transformándose en la religión hegemónica de la Baja Antigüedad. Para conseguir esto había sido necesaria la labor doctrinal de relevantes figuras como los Padres de la Iglesia y especialmente de Eusebio de Cesarea, que habían tenido por maestro a Filón, y al que habían logrado situar dentro de la tradición cristiana.³⁴

En resumen, la primera información que aparece en la historiografía sobre la comunidad terapéutica que estamos tratando, le adjudica un carácter cristiano,³⁵ y la hace contemporánea de Filón, quien habiéndola conocido y teniendo una especial

33. Alesso, 2005-2006, p. 20.

34. Conybeare, 1895, pp. 318-329. Uno de los aspectos más relevantes del primer cristianismo fue el uso táctico que hicieron del judaísmo, pues mientras permaneció como una secta hebrea más se acogió a los beneficios y a las exenciones que como practicantes de una *religio licita* los judíos disfrutaban en el orbe romano. Pero cuando se separó más tarde en un momento difícil para Israel constituyendo otro credo religioso, reivindicó una identidad propia, ajena a su judaísmo original. De este modo procuró distanciarse de los entonces *irredentos* judíos que tantos conflictos proporcionaron a Roma durante los dos primeros siglos, a la vez que pragmáticamente procuraba acercarse al poder romano. Para consolidar este planteamiento, al naciente cristianismo le favoreció tanto la destrucción del Templo como la conquista de Israel, ya que pudieron presentar estos hechos como la demostración del castigo a los culpables de la muerte de Jesús, que a partir de ahora serán los judíos, y a su vez constatar el triunfo de los ideales predicados por el Nazareno (Eus., V.C. III 18-19). Cf. Bermejo Rubio, 2020, pp. 224, 230-233 y 228. De este modo el prelado intentaba poner las bases de una propia historia “nacional” cristiana separada de la mosaica. Y a la vez el antijudaísmo de los cristianos iba creciendo con el tiempo a medida que la nueva religión se afanzaba y expandía encontrando su expresión y difusión en multitud de escritos. Una interpretación de este fenómeno se puede ver en Taylor, 1995, pp. 1-5, *et passim*. No obstante el cristianismo nunca renunció a las Sagradas Escrituras judías que le otorgaban un halo de autoridad y una reputación de antigüedad de los que carecía por sí mismo, además siempre podrían recurrir a ellas como depósito de anuncios proféticos y mesiánicos que gracias a la exégesis alegórica, tan desarrollada en el judaísmo, especialmente alejandrino, iban a utilizar en sus sermones y pláticas. Y en este sentido, la obra de Filón era toda una fuente de referencias. Por otra parte, con el paso del tiempo el cristianismo reivindicó ser el heredero del verdadero Israel, toda vez que el judío estaba superado. Cf. Giménez de Aragón, 2018, p. 304; Bermejo Rubio, 2020, p. 227. Los rabinos, siguiendo la tradición profética bíblica, atribuyeron la destrucción del Templo a un castigo divino por los pecados cometidos por el pueblo judío. Cf. Lillo Botella, 2017, p. 34. Pero esto no les hizo renunciar a su herencia judía y a su vinculación con la sagrada historia hebrea, y, al igual que hicieron los cristianos por distintos motivos, se proclamaron el *Verus Israel*. Cf. Boyarin, 2013, p. 99.

35. Niehoff, 2015, p. 192. En el ámbito judío, no muy proclive a los grupos contemplativos, como sabemos, nunca se interesaron por esta comunidad.

cercanía a ella, ante las extraordinarias cualidades y virtudes que adornan su conducta, decide plasmar su vida cotidiana en un escrito.³⁶

“El hecho de que Filón escribiera estas cosas habiendo de antemano recibido a los primeros heraldos de la enseñanza del Evangelio y de las costumbres transmitidas desde el comienzo por los apóstoles, es evidente para todos”.³⁷

Como dijimos, no se puede descartar tajantemente el encuentro de Filón y de los terapeutas con misioneros *nazarenos* en Alejandría, ya que se tiene constancia de que fue uno de los lugares a los que antes se dirigieron los predicadores de la nueva secta judía. Por ello, puede ser que los últimos años de la vida del filósofo coincidieran con la llegada a esta ciudad de sus primeros mensajeros, e incluso no se puede negar que podría haber conocido esta secta, dado que al fin y al cabo, era un grupo hebreo con cierta notoriedad, y por tanto parece lógico que, ya instalado en la ciudad, hubiese tenido contacto con una figura tan insigne de la comunidad mosaica, como Filón. Sin embargo, otras afirmaciones de Eusebio ya hemos visto que obedecen más a elucubraciones que a una realidad constatada, igual que sucede con la estancia y predicación de san Marcos, y su martirio en Alejandría en torno al año sesenta y ocho. Estos hechos no se han podido probar nunca,³⁸ porque es algo completamente legendario aunque dio lugar a una piadosa tradición establecida como verdad durante siglos.³⁹ Hay que tener siempre presente que en el ámbito de la primera Iglesia alejandrina, constituida muchos

36. “Filón (...) a pesar de su origen hebreo, en nada fue inferior a los que en Antioquía eran ilustres por su madurez” (Eus., *H.E.* II 5, 2). Con esta afirmación reflexivo, Eusebio parece querer expresar que Filón hizo lo mismo que los antioquenos, que dada su madurez, no dudaron en ser los pioneros abrazar la nueva doctrina predicada tempranamente allí por san Pedro y san Pablo; aunque el de Cesarea nunca es claro en este sentido, no deja de insinuarlo mientras le es posible. Cf. Runia, 1993, pp. 3-33 y 227-231; Martín, 2009b, p. 147; Rius-Camp, 2007, pp. 284-286; Niehoff, 2015, pp. 191-192.

37. Eus., *H.E.* II 17, 24.

38. Fernández Sangrador, 1994, p. 168. Los restos atribuidos al evangelista fueron robados en el año 828 de Alejandría y trasladados a Venecia donde reposan en la Basílica de San Marcos construida en su honor.

39. La única fuente que habla más detenidamente de san Marcos en Alejandría es Simón Metafrasto, en su *Vita Sancti Marci*. Aquí se recoge que fue enviado por san Pedro desde Roma junto con san Lucas. Cf. Fernández Hernández, 2010, p. 179. Existen también noticias dispersas en hagiografías posteriores que recogen escuetamente algunas de las tradiciones ligadas a san Marcos. Cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 55-68.

años después, continuamente pretendieron adscribir a Filón a la comunidad cristiana, adueñándose de su figura resueltamente de una manera más o menos manifiesta.⁴⁰

La pervivencia del *espíritu* filoniano es detectable en la escuela teológica *catequética* cristiana alejandrina que tuvo un carácter intelectualmente peculiar, siendo considerada gracias a su bagaje filosófico, representante de un cristianismo característico sapiencial,⁴¹ en gran parte aprendido de Filón, pues “el modelo cristiano con el que se identificaban los alejandrinos y que pretendían encarnar se parecía más al de un sabio o un filósofo que, por ejemplo, al de un profeta”.⁴²

Pero especulando sobre una posible reunión de Filón con los seguidores de Jesús, de haberse producido ese encuentro, aunque no existen datos incontestables de este hecho, pero sí ciertos comentarios y especulaciones con algún fundamento, curiosamente sería más probable que hubiese acontecido en Roma que en Alejandría.⁴³ Y así, según las últimas investigaciones sobre esto, Niehoff, en su reciente biografía de Filón, conjetura con la posibilidad de que el filósofo podría haber tenido noticia de la presencia de algún grupo cristiano, o mejor judeocristiano, en Roma durante el tiempo de su misión diplomática en la capital (39-41 d.C.), donde por tanto pudo recibir información al respecto.⁴⁴

Por otro lado, respecto a influencias judeocristianas en Filón, hay que decir que los discípulos de Jesús de Nazaret formaron un movimiento religioso judío, que aportaba a las tradiciones hebreas las enseñanzas de Jesús. Esta secta surgió en Israel cuando el filósofo era un hombre anciano, por lo que, incluso cronológicamente, no

40. Eus., *H.E.* II 17, 1; Hieron., *Vir. Ill.* 11. Cf. Paul, 1982, p. 5; Runia, 1995, p. 45. Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 209 y 215. Cf. también Wolfson, 1988, pp. 430-461.

41. Cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 177-181; Piñero, 2013, p. 82. Es importante señalar las influencias que la literatura egipcia tuvo en los libros sagrados hebreos. Podemos encontrar estos ecos sobre todo en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, es decir, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Sirácida o Eclesiástico. Los libros sapienciales eran propios de la literatura egipcia y son conocidos como *Sebayit* (instrucciones o enseñanzas). Su influencia en los bíblicos está, no solo en su contenido, sino en la propia estructura. Cf. Lévêque, 2001, p. 23.

42. Fernández Sangrador, 1994, p. 178.

43. Eus., *H.E.* II 17, 1 y 2; Hieron., *Vir. Ill.* 11.

44. Niehoff, 2015, pp. 192-193 y 2018, p. 105. Aunque esta hipótesis parece improbable, lo que se puede afirmar a su favor es que probablemente antes del año 38 la secta judeocristiana no había llegado a Alejandría, en tanto que en Roma ya estaría establecida, según todos los datos existentes. Siendo así es posible que a partir de la fecha del regreso de Filón de su misión diplomática, el judeocristianismo ya hubiese aparecido o estuviese a punto de aparecer en el horizonte alejandrino. Siendo así, en esta última fase de la vida de Filón, y teniendo en cuenta las posibles informaciones acerca de la secta que el filósofo hubiese tenido en Roma, cuando podríamos elucubrar con un contacto, ya muy tardío, de Filón y los paleocristianos o judeocristianos primeros alejandrinos.

se pueden sostener influjos, como alguno ha pretendido. Es inverosímil pensar en un ascendiente sobre Filón de este colectivo piadoso recién nacido, aunque lo hubiera conocido, pues aún estaba en periodo de gestación y ni siquiera tenía una clara definición doctrinal en aquellas fechas. Se trataba de una facción judía más, como ya hemos explicado, pero que por su bisoñez permanecería muy desdibujada aún. Esta corriente religiosa ilusionada y entusiasta pero prematura aún sería la que habría podido llegar a Alejandría en aquellas fechas.⁴⁵ Pues, como afirma Gerhard Van den Heever, y esto no indica una influencia en Filón, “los grupos de culto cristiano, según la evidencia indirecta que existe, se fundaron en Alejandría muy temprano, al final de la primera década después de la muerte de Jesucristo”.⁴⁶

Por ello, es decir, por su judaísmo, estos colectivos proselitistas podían mantener similitudes en ciertos aspectos con los terapeutas, algo que sagazmente observó Eusebio, y que utilizándolo conforme a sus convicciones le sirvió para mantener que los terapeutas eran cristianos.⁴⁷

45. Hemos de tener presente que en torno al año 50 d.C. aproximadamente los seguidores de Jesús, como afirmamos anteriormente, estaban divididos en diferentes tendencias, que obedecían fundamentalmente a dos posiciones, la impulsada por Pablo, de proyección ecuménica y decidida a simplificar las normas de integración de los gentiles en favor de una mayor expansión religiosa, pero sin abandonar el judaísmo, a la que también pertenecía Marcos, y que era conocida como la de los *helenistas*, y la protagonizada por Pedro y Santiago, el hermano de Jesús, llamada de los *hebraístas*, partidaria de mantener el *statu quo* que hasta entonces existía, es decir, el judeocristianismo, pero tratando de evitar un enfrentamiento brusco con la sinagoga, aunque para ello esta corriente judaica tuviese una escala proyectiva mucho más reducida. Cf. Daniélou y Marrou, 1982, pp. 71-81; Fernández Sangrador, 1994, p. 168; Montserrat, 2005, pp. 89, 241 y 334; Rius-Camps, 2007, pp. 275-284.

46. van den Heever, 2015, p. 75 (traducción propia).

47. Gert J. Steyn revela la profunda semejanza entre los terapeutas y Jesús de Nazaret y sus primeros seguidores, especialmente tal y como aparecen en el *Evangelio de san Lucas*, y enumera una serie de características comunes a ambos grupos. Tanto este *Evangelio* como los *Hechos de los Apóstoles*, fechables en el último cuarto del siglo I, se atribuyen a un mismo escritor, de cultura griega y formación esmerada. Estos textos reflejan la ideología piadosa subyacente en el mundo judeo-helénico, por lo que, más que buscar influencias entre autores o entre comunidades, hay que ver en ellos la expresión de una forma de pensar y de vivir en ciertos círculos ascéticos judíos del momento. Cf. Steyn, 2009, esp. pp. 445-446. Hay que tener presente a propósito de este parecido de los terapeutas con los cristianos *lucanos*, pero no tanto con otros, que efectivamente no todos los seguidores de Jesús actuaron del mismo modo, y en los primeros años, como hemos dicho, las divisiones entre sus discípulos eran manifiestas. Cf. Montserrat, 2005, pp. 273-279. Pero además conviene recordar la personalidad del autor de este Evangelio, donde parecen confluir, como en Filón, lo judío y lo heleno. Cf. Rius-Camps, 2007, pp. 264-267. Una afirmación similar hace Niehoff, cuando declara que ambos autores escriben en griego, se inspiran en *discursos romanos* y se dirigen a un público grecorromano más amplio. “Lucas (...) al igual que Filón, ha reinterpretado las tradiciones recibidas y las ha adaptado de forma creativa a los valores de la cultura romana”. Cf. Niehoff, 2019, pp. 220-221. No obstante ya Eusebio

Dentro de los colectivos judíos *reivindicativos* de la época el que tenía una trayectoria más popular, estaba más extendido y había sido muy activo en Israel desde mediados del siglo I d.C., era el de los discípulos de Juan Bautista, “este grupo estuvo lo suficientemente organizado para proceder a una expansión misional en Alejandría”.⁴⁸ De hecho, se tienen noticias de la existencia en el siglo IV d.C. de un monasterio dedicado a san Juan Bautista, conocido como el *Angelium*, en las inmediaciones del *Serapeum*.⁴⁹ Pero los *baptistas*, aun estando muy cercanos a los seguidores de Cristo, no eran sus discípulos, y por tanto tampoco judeocristianos *nazarenos*.⁵⁰

Paradójicamente, el cristianismo acabó siendo sin embargo la corriente hegemónica y fagocitando a una buena parte de los movimientos religiosos judíos *contestatarios*, entre ellos a los *baptistas*. Con el tiempo, la nueva y cada vez más vigorosa religión se adueñaría, como ya había hecho con Filón y con todo lo que le pudiese beneficiar, de la propia figura del Bautista que quedaría vinculada para siempre a los cristianos, y al que concederían un lugar de honor en su hagiografía reconociéndolo como el Precursor de Jesús.⁵¹ Sin embargo la verdad es que Jesús fue bautizado por Juan, de quien se consideró discípulo cierto tiempo, y le influyó en su pensamiento y en los motivos principales de su predicación, “hasta el punto de que Jesús sin el Bautista resultaría ininteligible”.⁵² A finales del siglo I parece que hubo una competencia entre los discípulos de Jesús y los del Bautista, cuando los judeocristianos trataron de atraer a los seguidores de Juan a la causa de Jesús. El bautismo practicado por Juan, que seguramente fue el que inició este rito, aunque Jesús también lo practicaría, era un acto de perdón que después los *nazarenos* convirtieron en una ceremonia iniciá-

había encontrado similitudes entre las comunidades cristianas descritas en los *Hechos de los Apóstoles* y los primeros cristianos de Alejandría, que para él eran los terapeutas, tal y como aparecían reflejados en el libro de Filón *De vita contemplativa* (Eus., *H.E.* II 17, 1 y 6).

48. Montserrat, 2005, p. 306. En efecto, puede que entre estos pioneros estuviesen los *baptistas*, que acabarían con el tiempo siendo unos cristianos más, aunque una facción irredenta de los mismos ligada al gnosticismo, los *mandeos*, ha persistido hasta la actualidad en varios lugares del Próximo Oriente.

49. Fernández Sangrador, 1994, p. 118.

50. Los *baptistas*, que cronológicamente eran anteriores a los cristianos, creían en el mesianismo de Juan Bautista y conservaban la predicación sapiencial de su maestro que era muy parecida a la de Jesús. Cf. Montserrat, 2005, p. 177; Bermejo Rubio, 2018 [2023], pp. 222-227.

51. Uno de los factores que contribuyó a la exaltación de Jesús como un ser excepcional consistió en su suprema elevación sobre la figura de Juan el Bautista, con quien en realidad tenía muchas similitudes, que se trataron de borrar ensombreciendo su personalidad en aras de una mayor gloria del Nazareno. Cf. Bermejo Rubio, 2010, pp. 54-57.

52. Bermejo Rubio, 2010, p. 30; Piñero, 2013, p. 23.

tica, como sigue en la actualidad.⁵³ Resulta muy sospechosa la interpretación sesgada que ha realizado el cristianismo de la figura de Juan, tratando siempre de apropiárselo pero supeditándolo a Jesús, cuando en verdad, fueron personalidades bastante análogas, con sus diferencias: Juan más tendente al ascetismo y Jesús a la vida activa. La finalidad de enaltecer a Jesús haciéndolo una figura única y original, distorsionó la realidad que afectaba a ambos personajes, y tuvo unas nefastas consecuencias para el judaísmo del II Segundo Templo y para los orígenes del cristianismo.⁵⁴

Con el tiempo el auge de la nueva corriente iba siendo tal que incluso la comunidad judía alejandrina *ortodoxa*, se empezó a alarmar por el crecimiento del cristianismo, y su capacidad para la captación de voluntades a costa de la fe judía. A ello se unió la actitud que adoptaron los cristianos una vez afianzados, promoviendo una ideología religiosa de autoafirmación, y a su vez separatista y hostil respecto a los judíos.⁵⁵ De modo que no dudaron en aprovechar las persecuciones sufridas por el *πολίτευμα* hebreo de Alejandría en esta época, para denigrarlos y expandirse a su costa, difundiendo la idea de que era un pueblo maldito, responsable de la muerte de Jesús, y al que Dios castigaba por su denigrante conducta, como ya había sucedido otras veces anteriormente según recoge la Torá.⁵⁶ Este comportamiento, que aparece ahora pero que perdurará largo tiempo, ocasionó lo que el José Fernández Ubiña denomina “deriva antijudía del cristianismo”, que tantas penalidades ha causado a lo largo de la historia.⁵⁷ El golpe de gracia lo dio Trajano que consiguió expulsar a la mayoría de los judíos de Egipto, a donde algunos volverían un siglo más tarde aunque el rechazo prosiguió.⁵⁸

De las primeras comunidades judeocristianas y cristianas alejandrinas, además de lo expuesto, no se tienen muchas noticias, aunque sabemos que desde fines del siglo II d.C. existían centros de estudio propiamente cristianos pero abiertos a la sabiduría pagana, que dieron lugar a la escuela catequética alejandrina o *Didaskaleion*, donde se consideraba a Filón como uno de grandes intelectuales cristianos, por lo que sus obras se utilizaron profusamente, ya que estaban disponibles y espiritualmente resultaban familiares, sobre todo gracias a la tradición alejandrina compartida.⁵⁹ En ella destaca-

53. Giménez de Aragón, 2013, pp. 291-294. De ritos de purificación con agua se tienen noticias desde fechas muy tempranas de la historia y en diferentes culturas.

54. Bermejo Rubio, 2010, p. 56, y 2023, esp. pp. 409-444.

55. Cf. Niehoff, 2013. Recoge las opiniones de un judío alejandrino del siglo II d.C., citadas por Celso y expuestas por Orígenes. Tal vez, no todos actuaran de la misma forma.

56. Eus., *H.E.* II 6, 2-8.

57. Fernández Ubiña, 2012, p. 126.

58. Bermejo Rubio, 2020, pp. 266-268.

59. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 206; Fernández Hernández, 2010, pp. 191-192; Taylor y Hay, 2020, p. 47; Niehoff, 2015, p. 185.

ron personalidades como Panteno, Orígenes (quizás el más influido por Filón),⁶⁰ Clemente, Heraklas, Dídimo el Ciego, Atenágoras o Dionisio, que desarrollaron una gran labor erudita en la historia confesional de esa urbe, basándose en una larga tradición intelectual ligada al Museo y a su Biblioteca, pero también en las indagaciones filológicas y teológicas desarrolladas anteriormente por sabios judíos en buena parte, no olvidemos la *Septuaginta*, que fue heredada después por los cristianos, como también las obras Filón o las de la biblioteca de los terapeutas, a las que ya nos hemos referido.⁶¹ En aquellos momentos es de suponer que las sinagogas alejandrinas, que tanto prestigio tuvieron en el pasado, habían reducido drásticamente su número debido a las persecuciones antijudías.⁶²

A partir del siglo IV d.C. vamos a contar con el relato histórico de lo ocurrido en este tiempo escrito por el obispo Eusebio de Cesarea, que ya hemos comentado y que aún con sus defectos es la única obra del momento que se ocupa de los orígenes de la Iglesia. Se trata de una amplia narración, bien construida y adecuada a sus intereses apologéticos; en ella se refleja, además de lo transmitido acerca de Filón vía Orígenes y algún otro autor, los sucesos y las invenciones tejidas en este largo espacio temporal en torno al nacimiento del cristianismo. Eusebio con su *Historia Eclesiástica* había pretendido, y a la larga conseguido, crear una historia “nacional” del cristianismo que desplazase a la judía, presentándola como una fe de raíz mosaica pero remozada y acorde a un tiempo nuevo, donde historia, teología y filosofía se hermanaban. En el desenvolvimiento de esta estrategia era determinante la figura de Filón como vínculo de todo ello y por supuesto, de los terapeutas que gozaban de un papel muy relevante en el proyecto.⁶³ Abundando en este propósito, no es de extrañar que el prelado no dudara en

60. Cuando Orígenes se exilió en Cesarea, llevó consigo su biblioteca donde se encontraban las obras de Filón. Eso no implica que no hubiesen permanecido otras copias de Filón en Alejandría. Cf. Hadas-Label, 2003 [2012], p. 206.

61. Trebolle, 1992, p. 98; Fernández Sangrador, 1994, pp. 24-25. Algunos de ellos, como Clemente, Orígenes, Dídimo el Ciego o Isidoro de Pelusio citaron explícitamente a Filón. Cf. Niehoff, 2015, p. 185.

62. Bermejo Rubio, 2020, p. 267. Una de las persecuciones del siglo IV d.C. tuvo consecuencias para la escuela catequética, que ya se veía bastante erosionada por los enfrentamientos internos en aquella época. Cf. Fernández Hernández, 2010, pp. 191-192.

63. Devore, 2013, pp. 164-170 y 179. Orígenes que alaba a Filón como un autor “digno de estudio inteligente y sabio por parte de aquellos que desean encontrar la verdad” (Orig., *Cels.* VI 21), es ambiguo en cuanto a la ubicación del filósofo, ya que, se refiere a Filón como “uno de nuestros predecesores” (Orig., *Cels.* V 55, y VII, 20, citado por Runia, 1993, pp. 161-162), pero sin dejar de mencionar también que era “hebreo”. Cf. Niehoff, 2015, p. 185. Respecto al primer cristianismo alejandrino, el πολιτευμα judío de Alejandría, como sabemos, fue el hogar original de los primeros grupos de culto judeocristiano, y posteriormente la matriz originaria de formación de los cristianos en Egipto. Cf. van den Heever, 2015, pp. 61-78. La Iglesia alejandrina tuvo una constitución peculiar que se conoce por documentos tardíos,

aceptar el legado filoniano, como ya lo habían hecho sus antecesores, y en incorporar en sus escritos no solo a los terapeutas sino también a una personalidad tan destacada como la del mismo Filón de Alejandría, situándolo en las proximidades de la Iglesia,⁶⁴ e incluso, para otorgarle mayor verosimilitud, haciéndolo coincidir con san Pedro en Roma, donde se habría producido un encuentro entre ambas personalidades.⁶⁵

“Se dice que Filón fue a Roma en tiempos de Claudio para encontrarse con Pedro, que entonces se hallaba predicando a los habitantes de aquella ciudad. Y esto no es en absoluto improbable.”⁶⁶

Estos comentarios, como otros del prelado, aunque se alejen de la verdad histórica, son relevantes en este estudio porque las ficciones vertidas en sus libros tuvieron un enorme futuro, y constituyeron una nueva realidad que persistió componiendo el *nachleben* de su obra. En efecto, a partir de las noticias de Eusebio, y en cuanto al tema tratado, se configuró una leyenda cristiano-alejandrina que aseguró que los ascetas del lago Mareotis eran primitivos cristianos, seguidores del evangelista san Marcos, y así permaneció durante siglos esta invención como si se tratara de una verdad establecida e inamovible,⁶⁷ con lo cual podemos concluir que, paradójicamente,

aunque se cree que existía desde los comienzos, por lo que aparece en los Hechos de los Apóstoles. Estaba formada por un colegio de doce presbíteros y un patriarca, elegido por y entre ellos. Cf. Fernández Sangrador, 1994, p. 172.

64. Eusebio no afirma claramente el cristianismo de Filón, pero curiosamente sí lo considera un personaje relevante dentro de los albores cristianos de Alejandría, como una especie de colaborador necesario para el triunfo de la nueva fe, y es en ese sentido en el que lo acerca al cristianismo. “Al construir una entidad homogénea de ‘teología hebrea’, Eusebio considera a Filón como un representante de los judíos de habla griega, que se han vuelto al mundo exterior y han preparado el Evangelio”, Niehoff, 2015, p. 185 (traducción propia).

65. Indudablemente habían pasado más de dos siglos y las nociones temporales no eran muy precisas, lo que permitía cierta flexibilidad en la cronología, porque era muy difícil contradecir con dataciones seguras lo afirmado, y además conocemos la persistencia de una tradición piadosa que recogía esta noticia. Cf. Niehoff, 2015, p. 192.

66. Eus., *H.E.* II 17, 1. El encuentro de Filón con san Pedro en Roma aparece recogido también por san Jerónimo en *Vir. Ill.* 11, probablemente tomado de Eusebio. Por la forma en que está narrado, entre otras consideraciones, parece un episodio algo inverosímil.

67. Hemos de considerar que una vez creada esta ficción y aceptada, también muchos otros consideraban a Filón un autor cristiano, como decía Orígenes “uno de nuestros predecesores”. Cf. Daumas y Miquel, 1963, p. 13. San Jerónimo fue incluso más allá, y llegó a afirmar que Filón se hizo cristiano (Hieron., *Vir. Ill.* 11). En estas fechas tan tempranas cuando el dogma no estaba definido, es muy difícil calibrar cuánto de judaísmo permanecía aún entre los primeros cristianos. Cf. Montserrat, 2005, pp. 185-190. Probablemente Eusebio, ante la escasez de noticias sobre los primeros cristianos en

las afirmaciones del prelado, aunque imaginarias en algunos casos, iban a tener una trascendencia histórica posterior tan notable como si hubiesen sido hechos reales y, por tanto, iban a contribuir sin duda alguna a conservar durante siglos la memoria de Filón como un sabio en la órbita de la fe de Jesús, y a los terapeutas como monjes filósofos, viviendo en el seno de la confesionalidad cristiana. Según afirma Mireille Hadas-Lebel, “la preservación de Filón en la literatura patrística ha tenido un impacto considerable en la historia de las ideas cristianas. Como admitió Focio el patriarca en el siglo IX – a partir de este Filón, todo el método alegórico en la lectura de las Escrituras comenzó a difundirse por toda la Iglesia –”⁶⁸

2. LA PERVIVENCIA DEL TRATADO *DE VITA CONTEMPLATIVA*

El tratado *De vita contemplativa* fue concebido por Filón a manera de manifiesto de la virtud mosaica de cara a un auditorio gentil y fundamentalmente romano, por lo que está empapado de virtudes alabadas por los estoicos y propias de la romanidad, como la dignidad, la templanza y la virilidad,⁶⁹ que era algo que a Filón le interesaba destacar ante esa audiencia. A pesar de apreciar la estabilidad general brindada por Roma, y de valorar los *privilegios* concedidos a los judíos por los *buenos* príncipes, el alejandrino también era consciente de los problemas políticos planteados para la comunidad hebrea entonces, no solo respecto a lo que podía suceder cuando las autoridades adoptaban actitudes hostiles hacia ella, sino también en relación a los conflictos teológicos de fondo que podrían aflorar en ciertos momentos. Es decir, que si bien el filósofo aceptó el dominio romano y lo apreció como positivo en algunos aspectos, pensaba que, desde la perspectiva mosaica, tampoco era un mundo ideal el que había traído consigo. Por otra parte, Roma se consideraba a sí misma una nación singular con una misión universal, y una potencia mundial destinada a gobernar para siempre por voluntad de los dioses, y eso era algo que el filósofo alejandrino no podía admitir como tal, ya que lo que él creía era que el *statu quo* existente, el unitario mundo mediterráneo de su época, no era más que la manifestación de la voluntad divina, que había propiciado este escenario para que la nación judía se pudiese presentar con las cualidades de un pueblo piadoso, pacífico, civilizado y filántropo, superior al resto. Filón nunca consideró que el orbe romano estuviese guiado por la

Alejandría, le pareció que este grupo podría llenar el vacío, dadas las similitudes que guardaban con algún colectivo cristiano posterior de tendencia monacal. Cf. Martín, 2009b, p. 147.

68. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 221 (traducción propia).

69. El término virilidad estaba referido en realidad, más que a la masculinidad que también, a un compendio de las virtudes republicanas romanas más egregias.

divina providencia,⁷⁰ ni creía que perduraría para siempre. Por el contrario, lo que ciertamente esperaba es que desapareciera a la larga, ya que todo lo vinculado a Τύχη era pasajero, en tanto que la voluntad de Dios, que estaba del lado de los judíos, era inmutable. Filón, según Katell Berthelot, consideró la realeza espiritual y eterna de Israel, representada en *De vita contemplativa* por los terapeutas,⁷¹ enormemente superior al gobierno terrestre y provisorio de Roma,⁷² y aunque admirase a Augusto y a Tiberio, como él mismo lo muestra en *Legatio ad Gaium*,⁷³ especialmente por el comportamiento que habían tenido con sus correligionarios, ante todo era judío y lo que esperaba es que su pueblo alcanzara la primacía y el reconocimiento entre todos los demás. Así, ante esta favorable coyuntura, la nación judía, desmintiendo los bulos infundados y maliciosos que les atribuían, estaría en vías de conseguir al fin un reconocimiento universal estable y definitivo, pues el poderío romano pasaría, pero no así la autoridad de Israel, el pueblo que ve a Dios. El mundo estará perfeccionado cuando todos los seres humanos abandonen los falsos dioses y acaten a Yahvé, el Dios de Moisés, como único Dios. Para ello es fundamental que se produzca el Tikún Olam, es decir, la reparación de lo negativo que restaura orden natural del Universo. Esta tarea incumbe a todos, pero no estaba en manos de los romanos llevarla a cabo a no ser que rectificaran, porque solo se podría conseguir siguiendo la ley judía y cumpliendo los preceptos.⁷⁴

Filón, como judío de la Diáspora que participa y aprecia la cultura helenístico-romana,⁷⁵ desea que la salvación promovida por su fe alcance a todos, por ello, además de la confianza personal en la vía de la perfección propia, conducente al *más allá*, que tan admirablemente representan los terapeutas, alberga también la esperanza de que en el *más acá*, se produzca la aceptación y la adopción progresiva de la Ley de

70. A no ser que este providencialismo estuviese supeditado al destino *triumfal* de Israel.

71. Ph., *Contempl.* 90. Cf. Berthelot, 2011, pp. 186-187. El destino beatífico de la nación de Israel, la que ve a Dios, plasmada en la comunidad mareótica, se aprecia perfectamente en el parágrafo 90 con el que concluye el tratado *De vita contemplativa*.

72. “¿Cómo se iban a comparar con el pueblo judío aquellos que, como los romanos, adoran estatuas e imágenes hechas de piedra y de madera, que poco antes habían sido piezas informes hasta que el escultor las separó de la masa común?” Ph., *Contempl.* 7 (traducción libre propia).

73. Filón considera a Tiberio, y especialmente a Augusto, buenos *píncipes* (Ph., *Legat.* 140-162).

74. Ph., *Legat.* 1, 4; Ph., *Praem.* 44; Ph., *Leg.* 3, 38 ; Virt. 65. El Tikún Olam, expresión recogida en la Mishná, consiste en la práctica o modo de vida que se debe seguir en el judaísmo para evitar o reparar los males, colaborando así a mantener una especie de justicia universal.

75. El judaísmo filoniano era universalista, como el de Pablo en la corriente judeocristiana o *nazarena*, por ello la autoridad rabínica jerosolimitana, más conservadora y hebraísta, no le dispensó mucha atención. Pertenecían a facciones muy diferentes y en parte enfrentadas, aunque profesaran la misma religión. Cf. Montserrat, 2005, pp. 63 y 72.

Moisés por todos los pueblos que pertenecen a la ecúmene, de hecho él esperaba que su prédica de la Torá en Alejandría, y el ejemplo de los mareóticos, constituyesen un ministerio sacerdotal, para que los gentiles conocieran la verdadera filosofía, la mosaica, lo que traería consigo un avance moral para toda la humanidad, que a la postre vendría acompañado por una justa valoración de la nación judía.

Sin embargo, nosotros sabemos que los acontecimientos no se desarrollaron así y que terminaron favoreciendo otros intereses, pues pocos años después de la muerte de Filón, Jerusalén sería destruida, el pueblo hebreo dispersado y la religión judía experimentaría una crisis, ya que en su seno se constituiría otra nueva creencia, el cristianismo, que partiendo de su estructura, entraría en competencia con ella y finalmente la sobrepasaría. La tendencia más aperturista judía quedó estancada y el mosaísmo se replegó sobre sí mismo permaneciendo así durante siglos. Sin embargo, esta religión resistió e incluso pudo ejercer algún atractivo que le permitió mantener un tímido proselitismo en ciertos lugares y sectores, pues la idea de un credo monoteísta con un Dios trascendente resultaba sugestiva para algunos grupos piadosos.⁷⁶ Frente a esta vía moderada de supervivencia, la creencia cristiana optó por lo opuesto, la senda expansiva, y emprendió una política religiosa proselitista activa con un despliegue propagandístico muy eficaz, buscando lo que los hebreos habían abandonado: la difusión ecuménica y el reconocimiento de su catolicidad,⁷⁷ algo que irán consiguiendo a partir de un cierto momento con relativa facilidad.

A pesar de esto y paradójicamente, la personalidad de Filón no se olvidaría en esta flamante religión, ni tampoco sus obras, que fueron cuidadosamente guardadas, según vimos. Una de las mejor valoradas desde el principio, ateniéndonos a las palabras de Eusebio, fue el tratado sobre *Los terapeutas*, que tendría una larga vida y unas repercusiones importantes, su propio *nachleben*, pero en otro ámbito: el judeocristiano, primero y el puramente cristiano, después. No hemos de olvidar que los movimientos contemplativos no florecieron generalmente en Israel,⁷⁸ y que los mareóticos, por las características que hemos mencionado, poco tenían que ver con las diversas facciones tradicionales hebreas. Pero la nueva corriente religiosa judía, seguidora de Jesús, y de vocación universal, sí valoró muy positivamente esta obra filoniana, haciéndose bastante conocida entre sus adeptos, y sirviendo más tarde

76. También el temor a una seria competencia con el judaísmo, religión *madre*, hizo que los discípulos de Cristo adoptaran una marcada tendencia expansionista. Cf. Lillo Botella, 2017, pp. 34-35. Sobre el concepto de Dios en el judaísmo, cf. Irwin y Frankfort, 1954 [1968], pp. 11-48.

77. Véase *infra* n. 99.

78. Vermes, 1977 [1996], p. 96.

como inspiración para todo el monaquismo paleocristiano, primero, y tardo antiguo y alto medieval cristiano posteriormente.

De igual modo, el ritual judío, los himnos, las salmodias y los cánticos litúrgicos, que insistentemente aparecen en *De vita contemplativa* tampoco se perdieron aunque no acabaron tampoco en el judaísmo, al menos no exclusivamente, sino que fueron conservados en buena parte, como demuestra Menahem Luz,⁷⁹ en todo el ceremonial cristiano copto en Egipto, donde aún hoy se pueden rastrear las huellas de estas composiciones.

Pero centrándonos en la obra que estamos estudiando, *De vita contemplativa*, dentro del corpus filoniano no es el tratado del que más originales antiguos dispongamos, aunque sí el que ha llegado a nosotros a través de vías más diversas: varios manuscritos en lengua griega,⁸⁰ la traducción armenia, que publicó Frederick C. Conybeare a partir de cuatro códices medievales, y que según el ilustre filólogo británico responden fielmente al original griego,⁸¹ otra latina del siglo IV d.C.,⁸² además de las citas de diferente extensión, los *excerpta* en griego de Eusebio de Cesarea, y la versión latina de Rufino de estos mismos *excerpta*.⁸³

Conviene recordar, como cuestión previa, que, respecto al título del tratado de la obra, aunque es probable que fuese el actual o uno muy próximo, no sabemos a ciencia cierta si es el que hoy presenta,⁸⁴ ya que los títulos en el Renacimiento se tradujeron al latín, siguiendo las pautas humanistas y algunos, pocos, fueron alterados entonces o incluso después.⁸⁵

79. Luz, 2016, pp. 46-57.

80. Algunos autores hablan de siete manuscritos, “más alguno que no han tenido en cuenta los editores”, es decir, que en realidad había más, aunque no lo precisan. Cf. Cohn, Wendland y Reiter, 1896-1915, VI, p. 9; Martín, 2009b, p. 151. Sin embargo, Conybeare da una lista completa de los diferentes códices escritos en lengua griega, y hace un análisis de las características de cada uno. Cf. Conybeare, 1895, pp. 1-24.

81. Los códices datan, según la clasificación de Conybeare: de 1296, el primero de Venecia (A); de 1325, el primero de Echmiadzín (B); de 1329, el segundo de Echmiadzín (C); y de 1320, el segundo de Venecia (D). Cf. Conybeare, 1895, pp. 154-155.

82. No está completa esta obra, solo contiene los párrafos 1 al 41. Cf. Conybeare, 1895, pp. 146-153.

83. Conybeare, 1895, pp. 187-191.

84. Conybeare, 1895, p. 146; Daumas y Miquel, 1963, p. 11, n. 1; Colson, Whitaker y Marcus, 1985, p. 518; Vidal, 2005, p. 11, nn. 10-11. Hay que destacar que todas las copias de que disponemos de esta obra filoniana, en los distintos idiomas que hemos comentado, fueron realizadas por amanuenses, que suponían que estaban trabajando con una escrito en el que se describía a una comunidad cristiana. Cf. Martín, 2009b, p. 151.

85. Sobre el tema de los títulos de las obras de Filón, cf. Alexandre, 1997, pp. 255-286.

La obra data de la época de madurez del filósofo, y está ligada al episodio de la embajada en Roma realizada por Filón a consecuencia del ataque sufrido por la comunidad judía de Alejandría. Formaba pareja con un tratado perdido dedicado a los esenios, y ambos a su vez estaban incluidos en una *Pentalogía*, un conjunto más amplio de cinco obras que tratan de sobre las virtudes, se sobreentiende, del pueblo judío. De esta colección nos da cuenta Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*.⁸⁶ Desde la Antigüedad el tratado *De vita contemplativa* ha sido objeto de debate⁸⁷ y ha generado enormes discrepancias entre los estudiosos, ya que ha planteado incertidumbres y dudas en tres aspectos fundamentalmente. En primer lugar, en relación al tipo de género literario en el que se engloba, en segundo, en cuanto a la naturaleza de la comunidad que describe, y en tercero, respecto a su autoría. En realidad, los tres aspectos están relacionados entre sí, de modo que iremos analizándolos conjuntamente dada su constante interdependencia.⁸⁸

86. Eus., *H.E.* II 5, 1. La *Pentalogía* eusebiana estaba formada, por los siguientes tratados, todos ellos numerados en sus subtítulos como *Primero de las Virtudes*, *Segundo*... y así sucesivamente en el siguiente orden: *Legatio ad Gaium*, en primer lugar, *In Flaccum*, en segundo, el dedicado a los *Esenios*, en tercero, *De vita contemplativa*, en cuarto, y la *Palinodia*, en quinto y último. Esta colección se podía dividir en tres apartados, uno, compuesto por los textos de *In Flaccum* y *Legatio ad Gaium*, en el que se narraban los hechos reales que acontecieron en Alejandría durante la persecución de los judíos en el año 38, más el episodio de la embajada presidida por Filón en Roma, a consecuencia de los mismos, en estos se trataba solo de las *evidencias* históricas, diríamos que presentan esencialmente un plano épico de los sucesos. Otro apartado, que ofrecía el contrapunto al *pogrom* acaecido, recogido en los tratados tercero y cuarto, dedicados a los esenios y a los terapeutas respectivamente, donde se mostraba la auténtica realidad *lírica*, podríamos decir, de los judíos, sus vidas reales, sus sentimientos y sus inquietudes, es decir, su verdadera faz, la de una comunidad que tanto practicando la vida activa como la contemplativa era modélica, y no el esperpento que habían pretendido propagar sobre ella. Filón con ello contraponía la conducta civilizada y moralmente impecable hebrea, frente a la barbarie de los grupos protagonistas de los ataques experimentados por los judíos. Y el tercer apartado, que se plasmaría en la *Palinodia*, anunciada por Filón al final de *Legatio*, estaría dedicado a exponer la justicia providencial de Dios que castiga a los responsables más implicados en la persecución, Flaco y Calígula, y también otros que participaron en la misma. Cf. Cardoso Bueno, 2021, pp. 562-563. Un análisis en profundidad del conjunto de obras que componían la *Pentalogía* citada por Eusebio está expuesto en Cardoso Bueno, 2022, pp. 153-178.

87. Un estudio pormenorizado sobre las controversias en torno al tratado *De vita contemplativa* es el de Riaud, 1987, pp. 1189-1295.

88. “Por lo común se distinguen tres periodos de la crítica: (que de modo aproximado van a ser los que vamos a exponer en este epígrafe) el antiguo (desde Eusebio de Cesarea en el siglo III d.C. hasta B. de Montfaucon en el siglo XVIII) asimila a los *terapeutas* a una comunidad cristiana; el periodo moderno, en el siglo XIX (con Renan y el padre Lagrange) considera la descripción filoniana como una pintura ideal; por último, la crítica contemporánea atestigua, por diversos conductos, la existencia real del grupo de los terapeutas, y se pronuncia por una semejanza con los esenios” (Foucault, 2002 [2011], p. 123, n. 19).

Los therapeutas, es un texto que habitualmente se ha considerado perteneciente al género filosófico, escrito en un tono apologético, y que también suele aparecer como histórico, junto con otros del autor, a saber, *In Flaccum y Legatio ad Gaium*.⁸⁹ Pero, como expresa Martín, lo podemos calificar además de protréptico, ya “que exhorta a apreciar o a imitar a una escuela filosófica”. En todo caso, es igualmente un libro de teología que muestra el camino hacia Dios.⁹⁰ Por otro lado, desde un punto de vista científico, es la primera obra dedicada íntegramente a la descripción de una comunidad filosófica que ha llegado hasta nosotros, por ello es un libro peculiar y único en la Antigüedad.

Podemos empezar por preguntarnos si el autor, al margen de que su fin sea apologético, lo que le relacionaría con el primer aspecto, pretende hacer una obra histórica verídica, que describa sucesos reales, una *πραγματεία*, es decir, un tratado histórico, que por tanto contenga hechos y palabras que respondan a acontecimientos constatables, *ἀληθινός λόγος*, como se ha venido considerando por buena parte de la crítica, o si por el contrario es una fantasía, una narración utópica, *πλασθεὶς μῦθος*.⁹¹

En este sentido, ha habido una tradición, surgida en la Antigüedad, que parte de la conjetura de que se trata de un texto cristiano, como ya hemos visto en páginas anteriores, tanto por estimar a su autor de esta confesionalidad como por defender también el carácter cristiano de la comunidad descrita, o por ambos motivos.⁹² Esta atribución daba por supuesto que todo lo que se expone en esta obra y lo referente a su autor, relacionándolos a ambos con el cristianismo, era una verdad asentada y certificada por la Iglesia, una *πραγματεία*, y en consecuencia, no había nada que indagar sobre la verosimilitud de estas cuestiones.

Esta línea la iniciaron los Padres de la Iglesia,⁹³ de los que tomaron la información respecto a este asunto los escritores cristianos posteriores, que no cesaron unánimemente de repetir lo ya recogido desde hacía tiempo, con la excepción del patriarca de Constantinopla del siglo IX Focio que en su *Bibliotheca* (cód. 103-105) habla de Filón *el Judío*,⁹⁴ y cuenta que “ha leído las vidas de aquellos judíos que se entregan a la filo-

89. Martín, 2009a, p. 23. Hay autores y editores modernos que incluyen *Hypothetica* entre los históricos. Cf. Vidal, 2005, pp. 10 y 12. Nos inclinamos a encuadrar esta obra entre las apologéticas, haciendo caso al segundo nombre de la misma *Apologia pro Iudaeis*, que aparece en la *P.E.* VIII 11, de Eusebio.

90. Martín, 2009a, p. 155.

91. Engberg-Pedersen, 1999, p. 43.

92. Eus., *H.E.* II 17, 1 y 3-24. La historia de Filón cristianizado, así como la confesionalidad cristiana de los *therapeutas* a lo largo del tiempo, están recogidas en Runia, 1993, pp. 3-33 y 227-231.

93. El primero de todos fue Eusebio de Cesarea, en su *H.E.* II 5, 16, 17-18.

94. Perea Yébenes, 2009, p. 52. De todas formas, el vocablo judío aún tenía una connotación negativa que conservará durante siglos por recordar a episodios conflictivos antiguos y sobre todo debido

sofía contemplativa y a la filosofía práctica. Los primeros se denominan esenios y los otros terapeutas. Ambos han construido monasterios (...) y se han otorgado reglas de vida semejantes a las de los monjes actuales”.⁹⁵ Pero más adelante, quizás para salvar la primacía de la filosofía y la práctica monástica cristiana, algo que estaba establecido oficialmente por la Iglesia, afirma que estas comunidades judías filonianas se inspiraron en las constituidas por los discípulos del evangelista Marcos, que habían introducido la filosofía entre los judíos. Esta afirmación que constituye un anacronismo evidente en la actualidad, quizás no fuese así considerado en aquellos momentos.⁹⁶

Especialmente importante en la defensa de esta postura oficial transmitida por la Iglesia fueron dos figuras, en primer lugar en el siglo IV d.C., Sozomeno, quien en su *Historia Ecclesiastica* colaboró activamente en la consolidación de esta idea, basándose en lo expresado por Eusebio, al citar a los terapeutas como la fuente de todo el monaquismo cristiano posterior,⁹⁷ y en segundo, la figura del Pseudo Dionisio, que en el siglo VI estableció definitivamente a los terapeutas como los primeros monjes cristianos,⁹⁸ creadores del modelo monacal de esta religión, primero en Egipto y luego extendido por todo el orbe. Con su vida ascética, de purificación, de

a la propaganda antijudía llevada a cabo por la Iglesia. Sin embargo, el término hebreo denotaba antigüedad y prestigio, ya que designaba a la nación histórica de Israel, protagonista de las Sagradas Escrituras. Precisamente Filón en sus obras hace una distinción semejante, reservando generalmente la denominación de judíos o “la nación de judíos” para la comunidad de su propio tiempo y utilizando el nombre de hebreos para la nación bíblica. Cf. Birnbaum, 2007, p. 161.

95. Según esta frase, parece que Focio confunde a los terapeutas con los esenios y viceversa. La traducción es del profesor Perea Yébenes, 2009, p. 52, pero como en su artículo ha incluido el original griego en la nota 2 (ὡν οἱ μὲν Ἑσσηνοὶ οἱ θεραπευταὶ ἐκαλοῦντο [...]), nos hemos permitido dar una traducción alternativa de la frase conflictiva: “siendo denominados los unos esenios y los otros terapeutas (...)”. De este modo parece quedar menos definido a quien se está refiriendo, aunque el significado no sea completamente claro, porque resulta extraña una confusión de este tipo en un personaje culto, grecoparlante y conocedor de la obra de Filón, como Focio.

96. La cronología estaba menos definida y, por tanto, no solo era imprecisa sino que a veces se adaptaba al interés del relato. Focio, a pesar de llamarle *el Judío*, da como válido el rumor de la conversión de Filón al cristianismo, y de que en tiempos de Claudio se entrevistó en Roma con san Pedro. Cf. Perea Yébenes, 2009, p. 52.

97. Merrills, 2004, p. 230. Es una afirmación que bajo nuestro criterio es acertada, aunque no pensamos que sea la única fuente, pero indudablemente, como afirma Andy H. Merrills, constituyó una referencia fundamental en el desarrollo de primer monaquismo judeocristiano, más que cristiano propiamente, en Egipto. Cf. Conybeare, 1895, p. 320.

98. Hasta el punto de que la palabra *terapeuta* en su obra equivale a *monje*, algo que se repetirá posteriormente en otros autores cristianos. También los llama sanadores y curadores, y aparecen fundamentalmente en Pseudo Dionisio *E.H.* II 17 y en *Ep* 1; 2; 4; 8, 1.

perfeccionamiento y de iluminación, los terapeutas alcanzan la existencia ideal del monje cristiano, consagrado a Dios, como parte integrante del cuerpo de la Iglesia.⁹⁹

De este modo, se mantuvo durante más de mil años la creencia en la certeza o realidad de que lo expresado en *De vita contemplativa*, que plasmaba la verdad histórica de un grupo cristiano primitivo, una πραγματεία, narrada por un judío cristianizado. No podemos ignorar que la Iglesia monopolizó y utilizó el legado de Filón, ya que desde el principio, como ya hemos visto, los primeros misioneros judeocristianos llegados a Alejandría se interesaron por los textos del filósofo judío, y supieron, por su propio interés adueñarse de ellos, conservándolos pero también interpretándolos, porque siempre pensaron que les pertenecían de hecho, por ser sus custodios, pero que también de derecho, porque eran quienes los habían preservado de la destrucción y rescatado del olvido.¹⁰⁰ Además era evidente que su mensaje en muchos aspectos coincidía con el suyo. Así que de ningún modo la Iglesia estaba dispuesta a renunciar a su posesión y a su instrumentalización, y en este sentido *De vita contemplativa* era una pieza esencial para la reivindicación de la antigüedad y principado de la institución monástica, que aparecía como uno de los pilares y de las constantes de una institución tan venerable y santa cual era la Iglesia Católica.¹⁰¹

99. El Pseudo Dionisio glosa a su modo el pensamiento de Filón, al otorgar a los terapeutas una actitud claramente cristiana. No son solo monjes-filósofos, sino servidores y adoradores de Dios en el seno de la Iglesia (Pseudo Dionisio, *E.H.* V 1-3. Cf. Scouteris, 2017).

100. Lo cierto es que ningún otro colectivo se ocupó del *Corpus Philonicum*. Cf. Cohn, Wendland y Reiter, 1896-1915, I, p. I.

101. El término καθολικός, católico, no se encuentra en el Nuevo Testamento. Aparece a partir de los escritos de Ignacio de Antioquía (Ign., *Sm* 8. 2), aplicado al cristianismo al que le va a conferir varios significados nuevos: universal espacialmente, doctrinalmente dependiente de una ortodoxia o magisterio, espiritualmente una institución supraterrena, alegóricamente la Iglesia es plena en cualquier lugar, perfecta y total y temporalmente durará hasta el fin. También es posible que desde el principio se utilizase para distinguir la auténtica religión de los verdaderos discípulos de Jesús, de las muchas sectas, corrientes y sectores que aparecieron entonces. Es decir para calificar la ortodoxia. Cf. Garcíaadiego, 1953, pp. 3, n. 2 y 153-154. Así, frente al término *ekklesia* propio de los sistemas políticos municipales de las polis griegas para definir sus asambleas, Ignacio otorga al concepto de *Iglesia* un sentido completamente nuevo, como federación de comunidades de seguidores de Cristo que deben compartir doctrinas y estructuras jerárquicas. Estas estructuras, colegiadas en el proyecto de Ignacio, acabaron perdiéndose y siendo sustituidas por cargos unipersonales, que dieron lugar al episcopado monárquico posterior. Cf. Giménez de Aragón, 2018, p. 315. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo se tendió a mantener un sólido control de los fieles a esas creencias y el monopolio del dogma. Para ello fue imprescindible conservar una fuerte centralización y el establecimiento de un impecable orden sucesorio en la jefatura religiosa. Cf. Boyarin, 2013, p. 113 *et passim*. De este modo, al final de la Antigüedad tardía surgieron dos nuevas instituciones: el cristianismo ortodoxo y el judaísmo rabínico. Cf. Boyarin, 2013, p. 75.

La única excepción al general desinterés por el pensamiento del sabio alejandrino, fuera del ámbito cristiano, la constituyó el filósofo judío cordobés del siglo XII, Maimónides, quien sí se había preocupado por la obra y la figura de Filón, y había conocido y estudiado sus textos, pero fue un episodio que no tuvo apenas trascendencia en los medios religiosos e intelectuales hebreos.¹⁰² En estas investigaciones Maimónides llegó a la conclusión de que la no inclusión de las obras de Filón en las antiguas escuelas rabínicas se basaba, en parte, en el tema de la compatibilidad de la universalización de la interpretación alegórica con la particular demanda de la Ley.¹⁰³

3. LA LENTA RECUPERACIÓN DE FILÓN DE ALEJANDRÍA Y DE LOS TERAPEUTAS COMO FILÓSOFOS JUDÍOS

En la época del Renacimiento, con la reivindicación del espíritu científico, el auge de las investigaciones rigurosas sobre la Antigüedad y la irrupción de la Reforma, empezaron a estudiarse muchos escritos remotos, y a revisarse las informaciones respecto a creaciones de épocas pasadas, laicas y religiosas, con ello nacía una hermenéutica moderna, que dejaba atrás la concepción del mundo como un cosmos sagrado. El movimiento humanista volvió sobre los clásicos greco-romanos, pero igualmente se revisaron antiguos libros judíos y obras de la primera literatura cristiana.¹⁰⁴

A consecuencia de esta nueva orientación intelectual, la figura de Filón y sus textos también se convirtieron en objetos de interés. Uno de los primeros intelectuales de esta época que se ocupó del filósofo alejandrino fue el historiador y astrónomo judío español Abrahán Zacuto, que también resultó ser precursor en mencionar a los esenios e investigar sobre ellos. Pero, por causas que desconocemos, las ediciones modernas de Filón que aparecieron en 1517, bastante después de la muerte de Zacuto, no lo tuvieron presente.¹⁰⁵ Habrá que esperar algunos años hasta que se produzca una seria reinterpretación de la obra de Filón, en general, y del tratado *De vita contemplativa*, en particular. El protagonista de este importante acontecimiento fue Azariah de Rossi, un estudioso hebreo italiano, que pudo leer la temprana, aunque no la primera, edición moderna de las obras de Filón, *Philonis Iudaei, summi Philosophi, ac Scriptoris eloquentissim*, publicada en latín por el checo Sigismundus Gelenius en

102. Najman, 2000, p. 105. No obstante, el destino de Filón en el Occidente medieval aún requiere un estudio, no solo de manuscritos sino de representaciones sacras, porque su imagen ha aparecido en santuarios junto a profetas y santos. Hadas-Label, 2003 [2012], p. 216.

103. Najman, 2000, p. 105.

104. Treballe, 1993, pp. 593-596.

105. Hadas-Label, 2003 [2012], p. 219.

1554, a través de la cual muchos conocieron en primicia los textos filonianos. Esta publicación había tenido una cierta difusión entre los colectivos intelectuales judíos del norte de Italia.¹⁰⁶ Unos años después, en 1573, el propio Azariah de Rossi publicó en Mantua un libro titulado *Me'or Enayim*,¹⁰⁷ en donde se ocupaba del filósofo judío y mostraba interés por sus escritos.¹⁰⁸ El gran mérito de este erudito hebreo fue haber sacado a la luz al sabio alejandrino que, ignorado por la comunidad mosaica, tan solo era recordado en restringidos cenáculos intelectuales judíos.¹⁰⁹

Pero también intervinieron en el rescate de la memoria del filósofo los pensadores protestantes que comenzaron a nombrarlo ahora como Filón *el Judío* para intentar desgajarlo del catolicismo.¹¹⁰ Entre estos intelectuales destacó Joseph Justus Scaliger,¹¹¹ que fue alumno del que llevó a cabo la *editio princeps* de Filón, en 1552, Adrianus Turnebus. Scaliger ocupó el cargo de profesor y, más adelante, de rector de la Universidad de Leiden desde 1593, cuando quedó vacante la plaza del célebre Justus Lipsius, quien también se había dedicado a estudiar a Filón, defendiendo su admiración y en cierta forma su adhesión al estoicismo grecorromano pero sin haber abandonado el judaísmo.¹¹² De modo similar, Scaliger se pronunció contra la catalogación cristiana del pensador hebreo y de los ascetas alejandrinos, apoyando la confesión judía de todos ellos, tal y como lo había propuesto Azariah de Rossi. En su obra *Opus de emendatione temporum*, editada en París en el año 1583, Scaliger cita *De vita contemplativa* como *Peri theoretikou biou ton essaion*,¹¹³ algo común entonces

106. Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 217 y 219. Sobre la recepción de Filón en el Renacimiento, cf. Weinberg, 2011.

107. Traducido del hebreo, *Luz de los ojos*.

108. Azariah Ben Moses dei Rossi, que era su nombre completo, se interesó por las obras de Filón y las estudió. Aunque las valora positivamente, las consideró poco ortodoxas por haber alegorizado en exceso la Torá, y por no haberse atendido a una interpretación más tradicional. Pero concluye diciendo que “no puedo absolverlo ni condenarlo. No lo llamaré rabí, ni sabio, pero tampoco herético o escéptico. Mi único nombre para darle será Yedidyah, (Amado en griego, es decir, Philon), el Alejandrino”. Cf. Martín, 2009a, p. 82.

109. “Durante siglos la conciencia judía sobre Filón siguió siendo dominio exclusivo de un puñado de eruditos”: Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 219 (traducción propia). Lo habitual era considerarlo un sabio de la esfera cristiana.

110. Martín, 2009a, p. 82, n. 246.

111. Sobre Scaliger, los escritos de Filón y de otros autores judíos y sus lectores en el Renacimiento, cf. Mandelbrote y Weinberg, 2016.

112. Martín, 2001, p. 142.

113. Schürer, 1985, II, p. 767. *Sobre la vida contemplativa de los esenios*, en español, donde aparecen los terapeutas como una facción esenia, dedicada a la vida contemplativa, algo que se pensó frecuentemente desde la Antigüedad.

porque se transmitía en el título una antigua confusión entre esenios y terapeutas. Aquí, el intelectual francés llamó la atención sobre el hecho de que la designación de los terapeutas como monjes cristianos era algo que procedía únicamente de la interpretación interesada de Eusebio. De este modo, rebatió la refutación que le habían formulado los jesuitas respecto a su negación de la existencia de un monaquismo cristiano durante el periodo apostólico,¹¹⁴ argumentándolo sobre bases científicas por vez primera, y desautorizando la descripción cristianizada de *De vita contemplativa*, efectuada por el obispo de Cesarea, como algo insostenible.¹¹⁵

A partir de estos momentos, el alejandrino vuelve a su posición de sabio hebreo, al menos en amplios círculos intelectuales europeos. Uno de los que más se interesó por los escritos de Filón en el siglo XVII, ayudando a rescatarlo del olvido y promoviendo su figura como pensador judío, fue el filósofo y médico español, de origen portugués, Isaac Cardoso, que terminó sus días viviendo en la república de Venecia al admitir abiertamente su fe mosaica y tener que exiliarse de España. También fue uno de los intelectuales defensores del judaísmo como creador de la filosofía, tal cual había sostenido en la Antigüedad, precisamente, su correligionario Filón de Alejandría.¹¹⁶ En su obra *Excelencias del judaísmo* hace una apología de su etnia, expuesta en dos partes, una, donde defiende las virtudes judaicas,¹¹⁷ y otra, en la que desmiente las calumnias que se han vertido contra Israel.¹¹⁸

De nuevo, tras siglos de apatía, se abría el legado intelectual filoniano a los interesados en los estudios semíticos.¹¹⁹ Si bien el judaísmo de Filón se fue imponiendo, descristianizar a los terapeutas de modo absoluto no se consiguió tan fácilmente, ni en aquellos momentos del Renacimiento ni después, pues todavía Gibbon, en el siglo XVIII, nada propicio a conceder laureles al catolicismo, los consideraba en su monumental obra, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1789), como una secta judía convertida al cristianismo y transformada en cabeza de esta doctrina en Egipto: “la nueva religión (...) abrazáronla desde luego los Therapeutas o Esenios del lago Mareotis, secta judía que se desentendía en gran parte de las

114. Machielsen, 2016, p. 241.

115. Eus., *H.E.* II 17, 3-24.

116. Su pensamiento reivindicativo hebreo se recoge especialmente en sus obras *Philosophia Libera* y *Las excelencias de los hebreos*. Cf. Yerushalmi, 1989, pp. 123-160.

117. Cf. Yerushalmi, 1989, pp. 187-221. Como había hecho Filón en su *Pentalogía*.

118. Cf. Yerushalmi, 1989, pp. 223-250. Algo que llevó a cabo Josefo en *Ap.* I 219-320 y II 28-150.

119. Najman, 2000, p. 105.

ceremonias mosaicas”.¹²⁰ Así pues, al decir de Gibbon y otros estudiosos ilustrados, los terapeutas judíos que, según su criterio, constituían una rama egipcia de la secta esenia, bien conocida desde antiguo por los textos de Plinio el Viejo, de Josefo o del propio Filón, se habían adherido al cristianismo primitivo alejandrino.

Esto no nos debe extrañar, porque la afirmación de que eran esenios conversos se había transmitido y aceptado desde hacía mucho tiempo, ya que *De vita contemplativa* recogía en las ediciones y escritos más antiguos, el nombre de esta secta en su mismo título: *Perì theoritikoù bioù tôn essaion*,¹²¹ lo que se mantuvo en las referencias a los terapeutas realizadas por san Jerónimo y Epifanio, al nombrarlos como *Iessaioi*,¹²² y volvemos a encontrar en algunas publicaciones del siglo XVI, que siguen llamando a los terapeutas *esenios*,¹²³ o en las referencias a los mismos, como es el caso mencionado de Joseph Justus Scaliger.

De igual modo, pero a la inversa, Flavio Josefo, cuando se refiere a los esenios, nos habla de una comunidad que se interesaba en la práctica de la curación o *therapia* de las enfermedades.¹²⁴ El mismo Emil Schürer dice que “la hipótesis de que los terapeutas eran miembros de una rama egipcia del movimiento esenio palestienense, habrá de tomarse seriamente en consideración”.¹²⁵ Por otra parte, la presencia de esenios en Alejandría, como componentes de un grupo terapéutico, también es suscrita por otros autores.¹²⁶

Pensamos, no obstante, que esta confusión se puede deber al empleo del vocablo *terapeuta*, como calificativo, *sanador/servidor*, dentro de algunas obras en referencia a la actividad practicada por una/s persona/s, más que a una alusión al colectivo contemplativo estudiado por Filón, ya que el propio filósofo greco-judío la emplea en su

120. Gibbon hace una cita del historiador francés Basnage, que mantiene “después de haber examinado minuciosamente el tratado de Filón” que los terapeutas no eran ni cristianos, ni monjes, pero que con el tiempo fueron modificando su credo y transformándose en los padres de los ascetas cristianos egipcios. Cf. Gibbon, 1776-1788 [1984], II, pp. 89, n. 162 y 126.

121. Igualmente, el título mismo del libro en la vieja versión latina identifica a terapeutas y esenios: *Philonis Iudaei liber de statu essaeorum, id est monachorum qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt*. Cf. Schürer, 1985, II, pp. 766-767.

122. Hieron., *Adv. Iovinian*. II 14; Epiph. Const., *Haer.* XXIX 4, 9-10. Cf. Schürer, 1985, II, p. 767, n. 19.

123. Filón, *Libri Antiquitatum; Quaestionum et solutionum en Genesin; De essaeis De nominibus hebraicis; De mundo*, J. Sichardt (ed.), Basilea, 1527.

124. Josefo no menciona nunca en sus obras a *los terapeutas* como tales. Cuando habla de terapia se refiere a una actividad de los esenios, que es el grupo judío en el que más se detiene en sus obras: *B.I.* I 78; II 119-161; *A.I.* XIII 171-172, 298, 311, 372-373, 378; XV 371-379; XVIII 11, 18-22; *Vit.* II 10-11.

125. Schürer, 1985, II, p. 767.

126. Vermes, 1977 [1996], p. 58; Piñero, 1991, pp. 14 y 26; Fernández Hernández, 2010, p. 177.

acepción de *servidor*, en relación a los esenios,¹²⁷ y en este caso nada tiene que ver con los *monjes* alejandrinos. La cuestión es que, a causa de todo lo expuesto, en múltiples ocasiones ambos grupos han permanecido relacionados, cuando no confundidos.

Desde el comienzo de la Reforma, los *terapeutas*, unidos a los esenios con quienes muchas veces se los asociaba, formaron una parte clave de la defensa de la tradición católica, para evidenciar que el monaquismo se había originado, no en la Edad Media, sino que había surgido en la época de Cristo. Y para apoyar esta idea la Iglesia propuso como testimonio al mismo Jesús que fue el primero en retirarse al desierto, dando lugar a esta forma de vida ascética y contemplativa, que posteriormente adoptaron algunos de sus seguidores.¹²⁸

En consecuencia, el debate sobre la identidad del colectivo filoniano terapéutico continuó. En 1588, el cardenal e historiador Cesare Baronio, al publicar el primer tomo de sus *Annales Ecclesiastici*, diferenció, dentro de los ascetas hebreos a los que denominaba en su conjunto “esenios”, entre los de Judea y los de Egipto, prescindiendo del nombre de *terapeutas*.¹²⁹ Según este autor los esenios de Filón, los de Alejandría, se habían convertido al cristianismo pero conservando aquellas partes de su estilo de vida que su nueva fe no contradecía. Baronio sugirió que el intenso odio de los egipcios nativos hacia los judíos, habría ayudado a su conversión por parte de Marcos, el apóstol de la iglesia alejandrina.¹³⁰ Esta posición de una alta dignidad de la Iglesia romana, en los días del conflicto religioso que desató la Reforma, revelaba que era muy importante para el catolicismo situar el origen del monaquismo en los tiempos apostólicos. Baronio fue apoyado en sus afirmaciones por otra prestigiosa personalidad de la Iglesia Romana de entonces, y firme oponente en esta controversia a las tesis de Scaliger, el cardenal jesuita Roberto Bellarmino que, en una de sus más famosas obras, defendió el cristianismo de los *terapeutas*, basándose en la autoridad de Josefo, de san Jerónimo y sorprendentemente también la del mismo Filón.¹³¹ Las posiciones permanecieron invariables durante un tiempo aunque, finalmente, Baronio tuvo que aceptar que los esenios de Judea eran anteriores al cristianismo por evi-

127. *Prob.* 75. Algo aproximado a lo expresado por Josefo.

128. En realidad Jesús, al contrario que Juan el Bautista, fue mucho más proclive a la vida activa que a la contemplativa, como ya dijimos más arriba. Cf. Bermejo Rubio, 2010, pp. 51-54.

129. Machielsen, 2016, p. 241.

130. Machielsen, 2016, p. 244.

131. *Disputationum de controversiis Christianae fidei*, I, 1586, col. 437: *Quidam (...) asserunt non loqui de eisdem Iosephum et Philonem (...). Alii docent tam Philonem, quam Iosephum de Christianis loqui, quibus favere videtur Beatus Hieronymus*; “Algunos afirman que Josefo y Filón no hablan de los mismos (...). Otros enseñan que tanto Filón como Josefo hablan de cristianos, lo que parece favorecer a San Jerónimo” (traducción propia). Citado por Machielsen, 2016, p. 241, n. 13.

dentes razones históricas, algo que en principio rechazaba porque con ello quedaban los judíos en los orígenes del monaquismo, y esto no le agradaba. Pero con su apoyo a los mareóticos como esenios conversos, en ciertos aspectos lo compensaba, ya que de esta manera la formación definitiva de la estructura monástica la adjudicaba a los primeros momentos del cristianismo egipcio, en los tiempos apostólicos, que es lo que quería mantener Baronio.¹³² Con ello, a su vez, no se desmentía a los escritores eclesiásticos, que, desde la patrística, habían identificado a los terapeutas con los fundadores del monacato cristiano. Naturalmente, los argumentos del prelado no convencieron a sus oponentes, que siguieron conservando sus posturas.

Por ello, el debate entre estas dos posiciones inflexibles, arrastró a la intelectualidad europea durante más de dos siglos a unas posturas enfrentadas y en desacuerdo, que no fueron capaces de resolver. Sin embargo, lo positivo de todo este episodio fue que las propias argumentaciones mantenidas por católicos, por un lado, y protestantes, por otro, sobre *De vita contemplativa*, engendraron una vasta literatura acerca del tema, desde ambos puntos de vista.¹³³

Hemos de tener presente, como afirman Cohn, Wendland y Reiter, que la vía cristiana fue la única que conservó *De vita contemplativa* y el resto de los tratados de Filón, porque el cristianismo siempre los consideró como propios. “La memoria de Filón de Alejandría, casi ignorada tanto por judíos como por paganos, depende por completo de la Iglesia cristiana”.¹³⁴ Pero frente a esta comprensible razón sentimental del catolicismo, estaban los presupuestos científicos y objetivos de sus oponentes. Así pues, como sucedió en otros órdenes, la Europa de estos siglos se vio sometida a dos corrientes opuestas, una inmovilista que prefería el *statu quo*, y otra dinámica y científica, dispuesta a hacer nuevos descubrimientos escudriñando el pasado.

Aunque la figura de Filón *el Judío* parecía haberse consolidado, e incluso, también se había admitido, entre muchos estudiosos, que *De vita contemplativa* era una obra de este *nuevo* Filón judaico, y que por lo tanto de lo que trataba el escrito era de hebreos y no de cristianos, en amplios círculos intelectuales esta nueva lectura no había calado, y en otros, la situación había dado lugar a un escenario de perplejidad que era necesario resolver. En efecto, a pesar de las apariencias de avance, todavía en el ámbito de la investigación filoniana no se había pronunciado la última palabra respecto al tema de los terapeutas.

132. Conybeare, 1895, pp. 320-323; Machielsen, 2016, p. 244.

133. Cf. Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 216-218.

134. *Philonis Alexandrini memoria a Iudeis non minus quam a paganis fere neglecta tota pendet ab ecclesia Christiana*. Cf. Cohn, Wendland y Reiter, 1896-1915, I, p. I (traducción propia).

En el siglo XVIII, el benedictino maurista Bernard de Montfaucon, célebre paleógrafo y filólogo galo, basándose en la erudición de su tiempo, había reanudado la investigación sobre el filósofo alejandrino al realizar una edición en francés de *De vita contemplativa* con el título *Le Livre de Philon de la Vie contemplative ou De la vertu de ceux qui s'appliquent á la Priere*, publicada en París, en 1709.¹³⁵ Para él, que seguía hablando de los terapeutas como esenios, estaba claro que la obra hacía pensar en el cristianismo primitivo y en el monaquismo, pero advirtió que también contenía elementos inequívocamente judíos, lo que le llevó a manifestar estas inquietudes en su publicación. A continuación, el prestigioso magistrado e intelectual Jean Bouhier, respondió a los interrogantes del ilustre monje en un opúsculo, manifestando las razones a favor y en contra del cristianismo de los terapeutas. Finalmente, concluyeron ambos que si los terapeutas eran cristianos, el autor no podía ser Filón, de quien no se ponía en duda su judaísmo, sino un falsificador que lo había imitado.¹³⁶ Esto no significaba para ellos negar la autoría de Filón, sino incompatibilizarla con la valoración de los terapeutas como una secta cristiana.¹³⁷

A raíz de esta observación, y esto era en cierto modo una novedad, comenzaron a surgir dudas sobre la propia autoría filoniana de la obra, pues aunque la paternidad persistentemente se le había adjudicado al autor alejandrino desde el principio, sin embargo al haberlo transformado en un tratado cristiano a partir de Eusebio, la personalidad de Filón había quedado desdibujada intencionadamente, a no ser que se hubiese aceptado su confesionalidad cristiana, algo que en esta época ya estaba absolutamente desmentido, como se puede comprobar en el título del opúsculo antes mencionado, donde se le denomina abiertamente Filón *el Judío*. Pero, no obstante, la discordancia entre el peso secular de la pasada atribución de este texto y otros del alejandrino al cristianismo, que persistió a pesar de su reivindicación hebraica, no

135. Conybeare, 1895, pp. 323-324.

136. Montfaucon et Président Bouhier, *Lettres pour et contre, sur la fameuse question, si les solitaires appelés Therapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, París, 1712. Citado por Daumas y Miquel, 1963, p. 14, n. 1.

137. Daumas y Miquel, 1963, p. 13, n. 6. Unas décadas después Voltaire se preguntará que si los esenios de Judea y los terapeutas de Egipto, como judíos, ya habían dado muestras de ejemplaridad ética y eran tan similares a los cristianos en sus vidas y autodisciplina, hasta el punto de haber sido realmente considerados cristianos por los Padres del siglo IV, a qué venían las afirmaciones de que esa religión obedecía a una revelación enteramente nueva. "Si los hombres ya, gracias a sus propios esfuerzos, se habían hecho tan parecidos a los cristianos primitivos, que los propios Padres no podían distinguirlos de ellos, y si ya habían alcanzado este nivel de santidad antes de que Cristo naciera en el mundo, ¿qué fue de los supuestos cristianos? ¿qué necesidad de una encarnación de Dios y del don del Espíritu Santo?" (traducción propia). Cf. Conybeare, 1895, pp. 325-326.

acabó de disipar una vez más las viejas dudas en torno a este escrito, aun cuando la realidad judía de su artífice era ya incontestable en aquellas fechas.

Pues bien, partiendo de esta situación, el alemán Paul Ernst Lucius, profesor de la Universidad de Estrasburgo, promovió y sobre todo divulgó en su extenso escrito *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askete*, publicado en 1879, una tesis negacionista, en la que se rechazaba la autoría de Filón, pero manteniendo que el tratado se refería a una comunidad cristiana. Lucius argumentaba que la obra había sido escrita más tardíamente, entre los siglos III y IV d.C.; por lo que debía tratarse, según este investigador, de un escrito apócrifo, contemporáneo a Eusebio.¹³⁸ Contribuía a mantener esta creencia, la noticia dada por el mismo obispo de Cesarea, al comentar *De vita contemplativa*, de que los terapeutas tenían entre sus libros de consulta y estudio los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles* y la *Carta a los Hebreos*.¹³⁹ Así, para salvar la fe cristiana del tratado, se sacrificaba a su autor. La opinión de Lucius fue aceptada en destacados círculos intelectuales y por eminentes estudiosos, como fue el caso de Emil Schürer y otros autores cercanos a él, mas no unánimemente, de hecho fue contradicha por algunos importantes especialistas del momento.

De este modo, la cuestión no quedó resuelta, y durante mucho tiempo pervivieron opiniones enfrentadas, que incluso han seguido en cierta forma hasta la actualidad, provocando juicios divergentes en relación a determinados aspectos de la obra. La creencia en el judaísmo del colectivo persistía y tenía sus defensores, aunque a su vez entre ellos aparecieron discrepancias. Por ello, en la crítica hubo desde los que consideraban a los terapeutas judíos sin más,¹⁴⁰ a los que los creían una rama egipcia del esenismo,¹⁴¹ o que eran *esenios contemplativos*,¹⁴² o también los que los tenían

138. Otro profesor de la misma universidad, M. Nicolas, ya había mantenido unas ideas similares a las de Lucius en un artículo titulado "Les Thérapeutes", publicado en 1868, en la *Revue de Théologie*, vol. VI/1, pp. 24-42. Conybeare en su libro comenta detalladamente la postura de Lucius rebatiendo con rigor sus argumentos: Conybeare, 1895, pp. 327-349. Daumas y Miquel, 1963, p. 14; Martín, 2009b, p. 147.

139. Eus., *H.E.* II 17, 12.

140. En un principio, es de suponer que este sería el caso del círculo más cercano a Filón y de sus sucesores, pero ya sabemos que luego esto quedó prácticamente olvidado. No obstante cuando en el siglo XIX se retoma el tema, también hubo investigadores, como Paul Wendland, que defendieron el mosaísmo de Filón y de los terapeutas. Cf. Martín, 2009b, p. 148.

141. Zeller, 1868, p. 288. Citado en *Therapeutae*, McClintock y Strong, *Biblical Cyclopeda on line*. <https://www.biblicalencyclopedia.com>.

142. Vermes, 1977 [1996], p. 58. Ya fueron designados de esta forma por Joseph J. Scaliger, *Opus emendatione temporum*, XXII, citado por Schürer, 1985, II, p. 766, n. 16.

por esenios conversos. Incluso, el investigador germano August F. Gfrörer¹⁴³ llegó a decir que eran judeocristianos anteriores a los esenios, y por tanto sus antecesores, pero pertenecientes a una secta herética extremista, gnóstica o montanista, formada por monjes y monjas, algo que también defendió el teórico judío alemán Heinrich Graetz.¹⁴⁴ Más tarde, Moritz Friedländer sostuvo la interesante tesis de que la obra efectivamente trataba de judíos, pero que por sus características vitales, tan alejadas de las de Filón, el texto en el que estos aparecen descritos, es decir, *De vita contemplativa*, parecía derivar más que del propio Filón, de círculos judíos alejandrinos cercanos a la exégesis alegorista, y al género de vida ascético-contemplativo de la misma secta mareótica, que no era exactamente el mismo que mantenía Filón, quien prefería para el hombre virtuoso una mayor implicación social, aunque tuviese en alta estima la vida la forma de vida terapéutica.¹⁴⁵

A finales del siglo XIX, no solamente no se habían despejado las dudas sobre la naturaleza cristiana o judía y, dentro de esta, esenia o terapeuta de los mareóticos, sino que la propia autoría de Filón estaba cuestionada, permaneciendo la comunidad científica, como hemos visto, dividida al respecto.

Sin embargo, el principio del esclarecimiento de la verdad en torno a *De vita contemplativa* estaba cerca. En 1874, Ernest Renan plantearía de una vez el verdadero problema en relación a esta obra, insistiendo en que la incógnita creada respecto a ella, no se resolvería definitivamente si no se recurría a la única disciplina que podría disipar las dudas de una vez: la filología.¹⁴⁶ Así pues, según el erudito francés, habría que preguntarse si el tratado tiene el estilo de Filón, si usa sus giros, sus expresiones, su vocabulario, etc. Ante el reto planteado por Renan, se dieron varias respuestas, las más conocidas procedían del continente europeo y de Inglaterra.

En un largo artículo titulado *Le Traité de la Vie Contemplative de Philon et la question de los des Thérapeutes*, publicado en la *Revue de l'Histoire des Religions*, en 1887, el francés Louis Massebieau, estudiando el tratado del alejandrino sección por

143. Gfrörer, 1831, II, p. 281 y 1835, II, p. 335. Citado en *Therapeutae*, McClintock y Strong, *Biblical Cyclopedia* on line. <https://www.biblicalcyclopedia.com>

144. Es decir, una de las muchas sectas heréticas que proliferaron en Egipto durante los siglos II y III d.C. Cf. Graetz, 1888, III, p. 464. Sobre las ideas de Graetz y su refutación por Conybeare, cf. Conybeare, 1895, pp. 349-353.

145. Según Moritz Friedländer, los terapeutas prescinden completamente del ritual y de los elementos identificativos nacionales judíos. Cf. Friedländer, 1894, p. 38; Bréhier, 1908 [1950], pp. 323-324; Hay, 1998, p. 168.

146. Renan, *Journal des Savants*, 1874, p. 798, citado por Daumas y Miquel, 1963, p. 14. También ayudó a despertar el interés por los estudios hebreos, en general, el movimiento intelectual judío surgido entonces en Alemania denominado *Wissenschaft des Judentums*. Cf. Laham Cohen, 2018, p. 16.

sección, citando constantemente textos y expresiones de otros escritos de Filón, comprobó que en todo son similares a los empleados en *De vita contemplativa*, llegando a la conclusión de la paternidad filoniana de la obra.¹⁴⁷ Pero no fue el único en el continente, porque tampoco estaba convencido de la tesis de Lucius otro germano, el prestigioso académico Paul Wendland, que defendió similares posiciones a las de Massebieau en un escrito publicado en 1896, titulado, *Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums*.¹⁴⁸ En este trabajo de investigación, Wendland hacía un minucioso estudio de *De vita contemplativa*, apoyándose en una metodología muy semejante a la empleada por Louis Massebieau, llegando finalmente a concluir que la autoría propuesta por el investigador francés era la correcta.¹⁴⁹

Pero el debate no quedó absolutamente resuelto hasta que el conocido lingüista británico Frederick Cornwallis Conybeare, en su edición crítica del tratado filoniano del año 1895, titulada *About the Contemplative Life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*,¹⁵⁰ estudiando el léxico y sus concomitancias con el resto de obras de Filón, dio por segura la autenticidad de la obra y la paternidad del alejandrino.¹⁵¹

Después de los episodios protagonizados por estos eminentes intelectuales, nadie con rigor académico ha vuelto a contestar la autoría de Filón. De este modo, mientras los historiadores habían sido más renuentes a la aceptación de la autenticidad filoniana del tratado, la filología fue, como dijeron Francis H. Colson, George H. Whitaker y Ralph Marcus, la que zanjó la controversia.¹⁵²

147. Massebieau, 1888, pp. 170-198.

148. Publicado en *Jahrbücher für klassische Philologie*, Supplement 22, pp. 693-772. Esta opinión quedó también plasmada en la que sería la primera edición alemana moderna del *Opus Philonicum*, que Paul Wendland realizó, junto con Leopold Cohn y Siegfried Reiter, entre 1896 y 1915.

149. La misma idea mantuvo el célebre teólogo Wilhem Bousset (Bousset, 1903).

150. El profesor británico fue uno de los primeros que realizó un estudio serio, no solo filológico, sino también histórico de la evolución de las valoraciones del tratado de *De vita contemplativa* desde los momentos de su composición hasta la época en que se publica su obra sobre el texto filoniano. No obstante, Conybeare en el prólogo de su libro reconoce la deuda contraída con Massebieau, que fue, según sus propias palabras, quien le impulsó a continuar con la investigación sobre *De vita contemplativa* que el estudioso galo había emprendido y que debido a su precaria salud no pudo concluir. Conybeare, 1895, pp. VII y 317-358.

151. Una vez reconocido el semitismo de los terapeutas por la mayoría de la crítica solvente, ha habido estudiosos que han calificado a los terapeutas como judíos estrictos, o por lo contrario, heterodoxos, pero, con la excepción de Heinrich Graetz, ningún escritor ha considerado a los terapeutas como una secta herética hebrea. Cf. Graetz, 1888, III, p. 464.

152. Colson, Whitaker y Marcus, 1985, p. 108.

En términos generales, y pese a algunas reticencias, se ha ido consolidando el mosaísmo de Filón y el de los terapeutas, y la real existencia de esta comunidad, despojándolos a todos ellos del impostado cristianismo, que se le había venido otorgando durante siglos desde los tiempos apostólicos, con la exclusiva finalidad de apropiarse de su legado.¹⁵³

4. EPÍLOGO

A pesar de estar casi todo aclarado en torno a *De vita contemplativa* tras la meritoria investigación de Conybeare, el tratado y su autor han seguido proporcionando diversas polémicas hasta la actualidad. Por ello, respecto a los terapeutas, todavía en 1935, un investigador tan relevante como Charles Guignebert, que aceptaba la autenticidad de la obra, consideraba que la comunidad, tal y como Filón la había descrito, era tan ideal que resultaba imposible que esos hombres hubiesen existido.¹⁵⁴

A Filón, en general, pero más concretamente en relación al tratado que estudiamos, y por los contenidos que alberga, se le ha calificado de pagano,¹⁵⁵ precristiano ajeno a la tradición hebrea,¹⁵⁶ o también se le tachado de situarse casi en los límites de ambos mundos, aun apreciando, en el fondo, su personalidad de buen judío.¹⁵⁷ Incluso hay quien lo ha condenado por haber cruzado la frontera que ningún hebreo puede traspasar: fusionar el judaísmo con la filosofía.¹⁵⁸ A alguna de estas cuestiones ha respondido Carlos Lévy afirmando que Filón, en realidad, “se convierte en una suerte de arquetipo de judío diaspórico que amando apasionadamente la lengua y la cultura del país en el que vive, se ve rechazado por las mismas personas entre las que desea vivir”,¹⁵⁹ incluidos, póstumamente, sus mismos correligionarios, como hemos visto. En consecuencia podemos decir, que el filósofo constituye una clara muestra del judaísmo de la Diáspora, con lo que pueda tener de negativo, según una óptica mosaica purista o conservadora, pero también con todo lo que el contacto con realidades diferentes

153. Independientemente de su confesionalidad judía, que lógicamente tiene importancia, el tratado de *De vita contemplativa* constituye la crónica de unos protagonistas que a través del escrito de Filón, aunque hayan sido definidos como judíos, cristianos, judeocristianos o heréticos de ambas creencias, nos han transmitido que, en cualquiera de los casos, eran una congregación existente y en consecuencia transmiten una “historia real”. Cf. Nikiprowetzky, 1996, pp. 199-216.

154. Cf. Guignebert, 1935 [1950], pp. 319-320.

155. Martín, 2009a, p. 83, n. 250.

156. Borgen, 1984, p. 139.

157. Borgen, 1984, p. 150.

158. Martín, 2009a, p. 83, nn. 255-256.

159. Lévy, 2004, p. 298 (traducción propia).

proporciona de positivo y enriquecedor, y *Los terapeutas* son un claro exponente de ello.¹⁶⁰ Una apreciación cercana a esta es la que hizo en el año 2006 el rabino mayor de Francia Haïm Korsia, refiriéndose a un fenómeno similar en su país y en la actualidad, ser judío y ser francés, y pone a Filón como viejo modelo de una doble nacionalidad: judía y griega, destacando que lo aportado por esta circunstancia cultural se manifiesta claramente en su obra.¹⁶¹ En efecto, en Filón se unen dos conceptos: revelación, procedente de su judaísmo, y razón, consecuencia de su helenismo, ambos simbolizados en dos bastiones de nuestra civilización: Jerusalén y Atenas.¹⁶²

Observando la realidad filoniana y la dimensión cosmopolita que refleja su obra, en general, y *De vita contemplativa* en particular, el investigador David Winston, que valora este tratado como un relato apologético mosaico,¹⁶³ va a situar a Filón en el papel de un innovador judío que en su momento no fue entendido plenamente por los suyos,¹⁶⁴ pero que sin embargo, visto desde la actualidad, su mensaje, que aspiraba a gozar de validez universal entonces, puede suponer un enfoque religioso judío válido para la época que estamos viviendo y, en palabras de este mismo profesor, convertir al propio Filón en “el precursor de una nueva teología para el siglo XXI”.¹⁶⁵ Lo que resultaría una inmensa paradoja histórica: que aquel que fue ignorado durante casi dos milenios por sus propios correligionarios, se convirtiera en el adalid de un nuevo judaísmo.

160. Muchos académicos modernos ya no consideran la distinción entre el judaísmo de Judea y el judaísmo helenístico, como una categoría básica para nuestra comprensión del judaísmo. Centran más la investigación en las diferencias dentro de cada comunidad judía, ya sea la ubicada en Israel o en las que se encontraban dispersas en la Diáspora. Cf. Borgen y Giversen, 1995, p. 11.

161. Cf. Korsia, 2006, citado por Martín, 2009a, p. 84 y n. 260.

162. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 221.

163. Winston, 1981, p. 41.

164. Winston, 1981, pp. 36-37. “La gran contribución de Filón al judaísmo fue así relegada por la fortuna de la historia al limbo de los abortos intempestivos de la filosofía, cuyo impacto se canaliza en el subsuelo subterráneo de la historia, mientras que su significado para la espiritualidad cristiana resultó ser de primordial importancia”. Winston, 1981, p. 37 (traducción propia).

165. Winston, 1995, p. 142. En este sentido, coincidimos con la valoración que también para el mundo de hoy hace Jean Leloup, desde el punto de vista cristiano, respecto a los ascetas terapeutas y su dedicación al cuidado de sí. Cf. Leloup, 1993 [2021], esp. pp. 125-126.

BIBLIOGRAFÍA

- Alesso, Marta (2005-2006). Los géneros literarios en el primer cristianismo. *Circe de clásicos y modernos*, 10, pp. 19-36.
- Alexandre, Monique (1997). De grec au latin. Les titres des oeuvres de Philon d'Alexandrie. En Deléani y Fredouille, 1997, pp. 255-286.
- Berchman, Robert M. (ed.) (1998). *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Atlanta: Scholars.
- Bermejo Rubio, Fernando (2010). Juan Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del II Templo, paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles. *Ilu*, 15, pp. 27-56.
- Bermejo Rubio, Fernando (2020). *Los judíos en la antigüedad*. Madrid: Síntesis.
- Bermejo Rubio, Fernando (2018[2023]). *La invención de Jesús de Nazaret*. Madrid: Akal.
- Berthelot, Katell (2011). Philo's Perception of the Roman Empire. *Journal for the Study of Judaism*, 42.2, pp. 166-187.
- Birnbaum, Ellen (1996). *The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars.
- Boeri, Marcelo y Martín, José P. (2002). La Teología Mística del Pseudo Dionisio Areopagita. Una nueva lectura. *Tópicos*, 23, pp. 9-27.
- Bongmba, Elías K. (ed.) (2015). *The Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge.
- Borgen, Peder (1984). Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since Word War II. En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.21.1, pp. 98-154.
- Borgen, Peder y Giversen, Soren (eds.) (1995). *New Testament and Hellenistic Judaism*. Aarhus: University Press.
- Bousset, Wilhem (1903). *Religion des Judenthums in Neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin: W. Peiser.
- Boyarín, Daniel (2013). *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (trad. C.A. Segovia). Madrid: Trotta.
- Bréhier, Émile (1908 [1950]). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cardoso Bueno, Diego A. (2021). *De vita contemplativa o Los terapeutas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- Cardoso Bueno, Diego A. (2022). El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea. *Gerion*, 40.1, pp. 153-178. <https://doi.org/10.5209/geri.79294>.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, I-VI*. Berlin: Berolini Reimer.
- Colson, Francis H., Whitaker, George H. y Marcus, Ralph (1985). *On the Contemplative Life or Suppliants* (De vita contemplativa). London y Cambridge, MA: Heinemann LTD y Harvard University Press.

- Conybeare, Frederick C. (1895). *About the Contemplative Life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon.
- Cruz Andreotti, Gonzalo (ed.) (2019). *Tras los pasos de Momigliano*. Barcelona: Bellaterra.
- Daniélou, Jean y Marrou, Henry I. (1982). *Nueva historia de la Iglesia, I. Desde los orígenes a san Gregorio Magno* (trad. M. Herranz Marco y A. De la Fuente Adánez). Madrid: Cristiandad.
- Daumas, François y Miquel, Pierre (1963). "De Vita Contemplativa". *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29. Paris: Editions du Cerf.
- Decock, Paul B. (2015). Philo of Alexandria. A Model for Early Christian "Spiritualreadings" of the Scriptures. *HTS Theological Studies*, 71.1. <http://dx.doi:10.4102/hts.v71i1.3069>.
- Deléani, Simone y Fredouille, Jean C. (eds.) (1997). *Titres et articulations de texte dans les oeuvres antiques. Actes du Colloque International (Chantilly, 13-15 décembre, 1994)*. Collection des Études Augustiniennes, 152. Paris: Institut d'études augustiniennes.
- DeVore, David J. (2013). Eusebius' Un-Josephan History. Two Portraits of Philo of Alexandria and the Sources of Ecclesiastical Historiography. *Studia Patristica*, 66, pp. 161-179.
- Dillon, John M. y Timotin, Andrei (eds.) (2016). *Platonic Theories of Prayer*. Leiden y Boston: Brill.
- Dodds, Eric R. (2010). *Paganos y cristianos en una época de angustia* (trad. J. Valiente Malla). Madrid: Cristiandad.
- Ehrman, Bart D. (2004 [2009]). *Los cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento* (trad. L. Noriega). Barcelona: Ares y Mares.
- Engberg-Pedersen, Troels (1999). Philo's *De vita contemplativa* as a Philosopher's Dream. *Journal for the Study of Judaism*, 30.1, pp. 40-64.
- Fernández Hernández, Gonzalo (2010). Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua. *Boletín Millares Carlo*, 29, pp. 171-205.
- Fernández Sangrador, Jorge J. (1994) *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Fernández Ubiña, José (2012). Genealogía del cristianismo como diálogo y conflicto con el judaísmo. En Miralles Maciá y Martín Contreras, 2012, pp. 125-142.
- Flusser, David (1995). *El Cristianismo, una religión judía* (trad. A. Kowarik Ibáñez). Barcelona: Riopiedras.
- Foucault, Michel (2002 [2011]). *La hermenéutica del sujeto* (trad. H. Pons). México: FCE.
- Frankfurter, David (1998). *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedländer, Moritz (1894). *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium*. Wien: A. Hölder.
- Frymer-Kensky, Tikva et alii (eds.) (2000). *Christianity in Jewish Terms*. Colorado: Westview Press.
- Garcíadiego, Alejandro (1953). *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto "Católica" aplicado a "Iglesia" desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*. México: Jus.
- Gfrörer, August F. (1831). *Philo und die judisch-alexandrinische Theosophie, I-II*. Stuttgart: Schweizerbart.

- Gfrörer, August F. (1835). *Kritische Geschichte des Uschrisfenthuis, I-V*. Stuttgart: Schweizerbart.
- Gibbon, Edward (1776-1788 [1984]). *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano, I-VIII* (trad. J. Mor Fuentes). Madrid: Turner.
- Giménez de Aragón, Pedro (2013). *Qumrán y las raíces del pensamiento político judeocristiano*. ARYS Anejos, 4. Huelva: Universidad de Huelva.
- Giménez de Aragón, Pedro (2018). Ignacio de Antioquía inventó el Cristianismo. Trajano y Adriano frente a los Cristianos. ARYS, 16, pp. 289-332.
- Giménez de Aragón, Pedro (2019). Helenización del judaísmo y judeización del helenismo. En Cruz Andreotti, 2019, pp. 57-85.
- Giménez de Aragón, Pedro (2021). Antiguos orígenes cristianos del actual concepto de religión. *Isidorianum*, 30.1. <https://doi.org/10.46543/ISID.2130.1003>.
- González Salinero, Raúl y Ortega Monasterio, M^a Teresa (eds.) (2009). *Fuentes clásicas en el judaísmo de Sophía a Hokmah*. Madrid: Signifer Libros.
- Graetz, Heinrich (1888). *Geschichte der Juden, I-III*. Leipzig: Oskar Leiner.
- Guignebert, Charles (1935 [1950]). *Le monde juif vers le temps de Jésus*. Paris: Albin Michel.
- Hadas-Label, Mireille (2003 [2012]). *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*. Leiden: Brill.
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida* (trad. M. Cucurella Miguel). Barcelona: Alpha-Decay.
- Hay, David M. (1998). The Veiled Thoughts of the Therapeutae. En Berchman, 1998, pp. 167-184.
- Inowlocki, Sabrina (2004). Eusebius of Cesarea's *Interpretatio Christiana* of Philo's *De vita contemplativa*. *The Harvard Theological Review*, 97.3, pp. 305-328.
- Inowlocki, Sabrina y Decharneux, Baudouin (2011). *Philon d'Alexandrie. Un penseur a l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chretienne*. Turnhout: Brepols.
- Irwin, William A. y Frankfort, Henry y Henriette A. (1954 [1968]). *El pensamiento prefilosófico, II. Los hebreos* (trad. E. De Gortari). México: FCE.
- Klijn, Albertus F. J. (1992). Jewish Christianity in Egypt. En Pearson y Goehring, 1992, pp. 161-176.
- Korsia, Haim (2006). *Etre Juif et Francaise. Jacob Kaplan, le rabbin de la République*. Paris: Privé.
- Laham Cohen, Rodrigo (2018). La literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*, 22.2, pp. 11-26. <https://dx.doi.org/10.19137/circe-2018-220201>.
- Leloup, Jean I. (1999). *Prendre soin de l'être. Philon et les therapeutes d'Aleandrie*. Paris: Albin Michel.
- Lévêque, Jean (2001). *Sabidurías del Antiguo Egipto* (trad. N. Carrical). Pamplona: Verbo Divino.
- Lévy, Carlos (2004). Mais que faissant donc Philon en Egypte? Á propos de l'identité diasporique de Philon. En Mazzanti y Calabi, 2004, pp. 295-312.
- Lillo Botella, Carles (2017). *La separación de caminos entre judíos y cristianos: una perspectiva geográfico-literaria*. Tesis doctoral. Alicante: Universidad de Alicante.
- Luz, Menahem (2016). Philo on Prayer as Devotional Study. En Dillon y Timotin, 2016, pp. 46-57.

- Machielsen, Jan (2016). Sacrificing Josephus to Save Philo. Cesare Baronio and the Jewish Origins of Christian Monasticism. *International Journal of the Classical Tradition*, 23.3, pp. 239-245.
- Mandelbrote, Scott y Weinberg, Joanna (eds.) (2016). *Jewish Books and Their Readers. Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.
- Martín, José P. (2001). El lenguaje de la filosofía y Filón. Tema de un coloquio internacional. *Méthesis*, 14, pp. 135-142.
- Martín, José P. (2009a). Introducción general. En Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I, 2009. Madrid: Trotta, pp. 9-91.
- Martín, José P. (2009b). Sobre la vida contemplativa (De vita contemplativa). En Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. V, 2009. Madrid: Trotta, pp. 145-176.
- Massebieau, Louis (1888). Le traite de la vie contemplative et de la question des Therapeutes. *Revue de l'histoire des religions*, 16, pp. 170-198.
- Mazzanti, Angela M. y Calabi, Francesca (eds.) (2004). *La rivelazione in Filone de Alessandria. Natura, legge, storia*. Bologna: Pazzini.
- Merrills, Andy H. (2004). Monks, Monsters and Barbarians. Re-defining the African Periphery in Late Antiquity. *Journal of Early Christian Studies*, 12.2, pp. 217-244.
- Miralles Maciá, Lorena y Martín Contreras, Elvira (eds.) (2012). *Para entender el judaísmo*. Granada: EUG.
- Montserrat, José (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- Najman, Hindy (2000). Writings and Reception of Philo of Alexandria. En Frymer-Kensky, 2000, pp. 99-106.
- Niehoff, Maren R. (2013). A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria. Revisiting the Jew Mentioned in *Contra Celsum*. *Journal of Early Christian*, 21.2, pp. 151-175.
- Niehoff, Maren R. (2015). Eusebius as a Reader of Philo. *Adamantius*, 21, pp. 185-194.
- Niehoff, Maren R. (2018). *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven y London: Yale University Press.
- Niehoff, Maren R. (2019). Entre el contexto social y la ideología individual: Filón transforma su concepción de la mujer (trad. L. Calduch Benages). En Schuller y Wacker, 2019, pp. 205-221.
- Nikiprowetzky, Valentin (1979 [1996]). Le De vita contemplativa revisité. En *Études philoniennes*. Paris: Editions du Cerf, pp. 199-216.
- Paul, André (1982). *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (trad. E. Palacios). Madrid: Cristiandad.
- Pearson, Birger A., (1986), Christians and Jews in first-century Alexandria, *Harvard Theological Review*, 79.1-3, pp. 206-216.
- Pearson, Birger A. (1992). Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. En Pearson y Goehring, 1992, pp. 132-160.
- Pearson, Birger A. y Goehring, James E. (eds.) 1992. *The Roots of Egyptian Christianity*. Studies in Antiquity & Christianity. Philadelphia: Fortress Press.

- Peláez del Rosal, Jesús (ed.) (1992). *De Abrahán a Maimonides, II. Para entender a los judíos*. Córdoba: El Almendro.
- Perea Yébenes, Sabino (2009). Los therapeutai judíos de Egipto, una singular comunidad religiosa platónica (en el *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría), y la tradición literaria griega pre y post filoniana. En González Salinero y Ortega Monasterio, 2009, pp. 51-86.
- Piñero, Antonio (1991). Monaquismo precristiano. Qumranitas y terapeutas. *Codex aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 5, pp. 11-30.
- Piñero, Antonio (2007a). *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf.
- Piñero, Antonio (ed.) (2007b). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.
- Piñero, Antonio (2013). Egipto y los orígenes del cristianismo. En Piñero y Gómez Segura, 2013, pp. 79-114.
- Piñero, Antonio y Gómez Segura, Eugenio (eds.) (2013). *Egipto en la mirada*. Madrid: Raíces.
- Radice, Roberto (1999). Introduzione. En Runia, 1993 [1999], pp. V-XXIX.
- Riaud, Jean (1987). Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran. En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 20, 2, pp. 1189-1295.
- Rius-Camps, Josep (2007). Confrontación en la Iglesia primitiva. El círculo hebreo y el helenista en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles). En Piñero, 2007b, pp. 261-306.
- Runia, David T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen-Mineapolis: Van Gorcum – Fortress Press.
- Runia, David T. (1993) [1999]. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme* (ed. e trad. R. Radice). Milano: Vita e Pensiero.
- Runia, David T. (1995). *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*. Leiden: Brill.
- Runia, David T. (1999). Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model. *Vigiliae Christianae*, 53, pp. 117-147.
- Runia, David T. (2016). Philo in Bizantium: An Exposition. *Vigiliae Christianae*, 70, pp. 259-281.
- Saban, Mario J. (2016). *Sinagoga/Iglesia. La ruptura del siglo II*. Buenos Aires: Ghione Impresores.
- Schuller, Eileen y Wacker, Marie-Theres (eds.) (2019). *La Biblia y las mujeres, VI. Primeros escritos judíos* (trad. L. Calduch Benages). Pamplona: Verbo Divino.
- Schürer, Emil (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, I-II* (trad. J. Cosgaya y A. Piñero, vol. 1, y J. Valiente Malla, vol. 2). Madrid: Cristiandad.
- Scouteris, Constantine (2017). The Therapeutae of Philo and the Monks ... as Therapeutae According to Pseudo-Dionysius. *School of Theology of the University of Athens*. Obtenido de [www.orthodoxresearchinstitute.org › articles › patrology](http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/patrology).
- Stark, Rodney (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico* (trad. A. Piñero). Madrid: Trotta.
- Steyn, Gert J. (2009). Perfecting Knowledge and Piety (Philo, *Contempl.* 3, 25). Intertextual Similarities between Philo's *therapeutae* and Lukan early Christianity. *Neotestamentica*, 43.2, pp. 424-448.

- Stroumsa, Guy G. (2005). *La fine del sacrificio. La mutazioni religiose della tarda antichità*. Torino: Einaudi.
- Taylor, Miriam S. (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*. Studia Post-Biblica, 46. Leiden: Brill.
- Taylor, Joan E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's "Therapeutae" Reconsidered*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Joan E. y Hay, David M. (2020). *Philo of Alexandria. On the Contemplative Life*. Leiden: Brill.
- Toynbee, Arnold E. (ed.) (1988). *Historia de las civilizaciones, IV. El crisol del cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Trebolle, Julio (1992). Los judíos de Alejandría y la versión de los Setenta. En Peláez del Rosal, 1992, pp. 85-98.
- Trebolle, Julio (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- Van den Heever, Gerhard (2015). Early Christian Discourses and Literature in North African Christianities in the Context of Hellenistic Judaism and Graeco-Roman Culture. En Bongmba, 2015, pp. 61-78. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315890012.ch3>.
- Vermes, Geza (1977 [1996]). *Los Manuscritos del Mar Muerto* (trad. N. Muchnik y J. M. Álvarez Flórez). Barcelona: Muchnik.
- Vidal, Senén (2005). *Los terapeutas*. De vita contemplativa. Salamanca: Sígueme.
- Weinberg, Joanna (2011). La quête de Philon dans l'historiographie juive du XVIe siècle. En Inowlocki y Decharneux, 2011, pp. 403-432.
- Winston, David (1981). *Philo of Alexandria. The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. New York, Ramsey & Toronto: Paulist Press.
- Winston, David (1995). Philo and the Hellenistic Jewish Encounter. *The Studia Philonica Annual*, 7, pp. 124-142.
- Wolfson, Harry A. (1988). La filosofía inspirada por la fe. La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia. En Toynbee, 1988, pp. 430-461.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1989). *De la corte española al ghetto italiano. Marranismo y Judaísmo en la España del siglo XVII. El caso de Isaac Cardoso* (trad. M. y A. Cerezales). Madrid: Turner.
- Zeller, Eduard (1868). *Geschichte der Philosophie der Griechen, III*. Leipzig: O.R. Resiland.

EXCOMMUNICATION AND THE POLITICS OF PIETY IN AMBROSE OF MILAN

EXCOMUNICACIÓN Y POLÍTICA DE LA PIEDAD
EN AMBROSIO DE MILÁN

David Natal Villazala

ROYAL HOLLOWAY, UNIVERSITY OF LONDON
david.natal@rhul.ac.uk

ABSTRACT

This article explores the excommunication of Theodosius in 390 AD and argues that, although the massacre of Thessalonica precipitated Ambrose's condemnation, this episode was not a spontaneous event, but rather the result of the latter's intellectual interest in the political and soteriological effects of penance. Deeply influenced by biblical exegesis, Ambrose portrayed Theodosius' excommunication as a triumph

RESUMEN

Este artículo explora la excomunión de Teodosio en el año 390 d.C. y sostiene que, aunque la masacre de Tesalónica precipitó la condena por parte de Ambrosio, este episodio no fue un evento espontáneo, sino el resultado del interés intelectual del obispo en los efectos políticos y soteriológicos de la penitencia. Profundamente influido por la exégesis bíblica, Ambrosio presentó la excomunión de Teodosio como un triunfo

for both himself and the emperor. However, later Christian sources predominantly depicted this event as a direct clash between church and state, an interpretation that has endured to the present day.

tanto para él como para el emperador. Sin embargo, las fuentes cristianas posteriores coincidieron en retratar este hecho como un enfrentamiento directo entre la iglesia y el estado, una interpretación que ha perdurado hasta nuestros días.

KEYWORDS

Ambrose of Milan; Excommunication; Penance; Political Communication.

PALABRAS CLAVE

Ambrosio de Milán; Comunicación política; Excomuni3n; Penitencia.

Fecha de recepci3n: 24/03/2023

Fecha de aceptaci3n: 08/04/2024

IN THE SPRING OF 390 CE, A FAMOUS CHARIOTEER was arrested in Thessalonica, after having been found in an unseemly situation. The case spurred a popular riot in the city, which caused the assassination of Butheric, Theodosius' *magister militum* in Illyricum. Following Butheric's lynching, imperial officials gathered the population in the circus, where many Thessalonians were put to the sword.¹ Theodosius, who was at the time in the western capital of Milan, is said to have repented after ordering the massacre, but his counter-orders did not arrive on time to the other side of the empire. Upon receiving notice of these events, bishop Ambrose of Milan (d. 397 CE) excommunicated the emperor. A devout Nicene believer who had turned religion into the key ideological underpinning of his propaganda, Theodosius attended mass services without his imperial robes until he was readmitted to the Christian community.

The image of a publicly humiliated emperor, deprived of imperial attributes and symbolically cut off from the Christian flock left a lasting impact on late antique ecclesiastical historians, who have provided detail-rich accounts of the affair. This is one of the most famous and widely discussed episodes of Theodosius' reign. And yet, the sequence of events and their interpretation remains uncertain and open to interpretation.² Theodosius' excommunication has been only transmitted in Christian sources, which consistently portray the conflict as the victory of the pious bishop of Milan over the impulsive or ill-advised emperor. These writings however often offer contradictory information about the causes, aims and location of the key episodes.³

1. According to Theodoret (*H.E.* V 17), 7,000 Thessalonians died in the massacre.

2. Washburn, 2006; Doležal, 2014.

3. Sozomen, *H.E.* VII 25; Rufinus, *H.E.* XI 18; Theodoret, *H.E.* V 17. On the enduring legacy of the event see Schieffer, 1972; Leppin, 2003, pp. 97-100; Maraval, 2009; Lançon, 2014; Hebblewhite, 2020, pp. 100-112.

The event has understandably received considerable historiographical attention over the past decades. A significant amount of scholarly effort has explored the event in light of Ambrose's political and social ideology.⁴ According to Agostino Saba, Theodosius' excommunication demonstrated a profound connection between political and religious thought in Ambrose's case. Jean-Rémy Palanque referred to this moment as *l'apogée de Saint Ambroise*, interpreting it as a quintessential example of the conflict between the Empire and the Church. In his 1989 posthumous monograph, Santo Mazzarino argued that Ambrose was a recognised anti-barbarian, thus opposing Butheric, whose Gothic origin could explain the zeal with which the emperor punished his assassins.⁵ Five years later, Neil McLynn argued that the episode was just a piece of public relations only amplified by the bishop's propaganda. McLynn considered that, in his letter to Theodosius, Ambrose provided instructions to avoid Theodosius' humiliation so that the excommunication became a publicity triumph for the emperor.⁶ Marta Sordi, however, countered that, while Ambrose may have had a better relationship with the emperors than previously thought, a deeply ingrained sense of aristocratic duty compelled him to oppose tyrannical actions.⁷ In his commented translation of Ambrose's letters, Wolf Liebeschuetz largely concurred with McLynn but deemed the latter's assertion that the penance was a propaganda victory for Theodosius anachronistic.⁸ More recently, Mikhail Boytsov has contended that the *tópos* of the elevation of the penitent ruler was a coincidental discovery that is linked to Ambrose's secular rather than theological interests.⁹

In this article, I will build on existing research to argue that Theodosius' excommunication was not a spontaneous event but rather the culmination of Ambrose's yearslong intellectual reflection on penance, which fundamentally shaped his description of the event. Ambrose's treatises on the soteriological significance of penance are roughly contemporary and closely intertwined with his use of excommunication as a tool to intervene in imperial politics. Ambrose's first recorded use of the sacrament of communion against the emperor dates back to 384 CE. Not long after, he penned his treatise *De Poenitentia*, in which he reproved the Novatian schism and emphasised the soteriological value of penance. The theme resurfaced in his

4. Palanque, 1933; Saba, 1940; Paredi, 1982.

5. Mazzarino, 1989, p. 68.

6. Ambr., *Ep. ex. Coll.* 11 [51]. Cf. McLynn, 1994, 315-334.

7. Sordi, 1998 and 2000.

8. Liebeschuetz, 2005. John H.W.G. Liebeschuetz has contended that the event had deeper causes and impact in the relationship between the bishop and the emperor.

9. Boytsov, 2021, pp. 66, 82-86.

De Apologia David, a sermon redrafted for publication around the same time as *De Poenitentia*, where excommunication was depicted as an opportunity for a ruler to exhibit piety, faith, and humanity to his people. The *De Apologia David* is crucial to understanding Theodosius' excommunication. Ambrose's letter to the emperor in 390 CE closely mirrored the scriptural roles and motives outlined in this treatise and framed their confrontation as a ritualised trial between the ideal priest and ruler. Ambrose's treatises offered a blueprint that contributed to educating the Milanese flock and courtiers on the virtues and political implications of penance. Drawing on scriptural models, Ambrose's description of the event portrayed excommunication as a triumph for both the bishop and the emperor. Nonetheless, despite relying on Ambrose's account, subsequent commentators often exploited the event to underscore the church's victory over the empire, revealing the multifaceted interpretations surrounding this evocative episode.

1. JUDICIAL ANXIETY AND ECCLESIASTICAL JUSTICE

The evolution of the concept of penance within the Christian tradition is a dynamic process that culminated in an increasingly structured ritual during late antiquity. At its core, this ritualistic practice ostensibly aimed to facilitate the expression of genuine remorse for transgressions and the pursuit of reconciliation with both God and the Christian community.

The penitential process in late antiquity involved distinct stages. Firstly, individuals should confess their sins to a designated authority, typically a priest or bishop. Another crucial element of penance was contrition, which required individuals to manifest sincere sorrow and regret for the sins they had committed. Finally, penitents demonstrated repentance by performing specific acts, which could include fasting, prayer, almsgiving, or pilgrimages, among others. Penance could be performed voluntarily but was often imposed as a punishment and frequently involved performing bodily displays of contrition and humility. At times, penance could entail acts of public self-humiliation to demonstrate repentance. The severity and duration of these acts were contingent upon the nature and gravity of the sins confessed.¹⁰

Excommunication, which involved formal expulsion from the Christian community, was reserved for the most serious cases. Its duration could be either temporary or permanent, contingent upon the circumstances and perceived gravity of the transgression. Reasons for excommunication ranged from theological deviations such as

10. Chadwick, 2001, pp. 688-693.

heresy and schism to severe moral transgressions and outright defiance of ecclesiastical authority. This punitive measure, however, extended beyond mere retribution; it was designed to serve as a corrective mechanism, compelling individuals to repent and seek reconciliation. Formal pronouncements by ecclesiastical authorities, including bishops and councils, characterised the process of excommunication. Those subjected to this discipline found themselves barred from participating in sacraments and communal worship until they demonstrated genuine repentance and actively sought reconciliation. Reintegration into the community often required undergoing public penance. In the context of late antiquity, the efficacy of excommunication was intricately linked to the broader Christianisation of the Roman Empire. The growing influence of bishops during this period meant that excommunication held both spiritual and social consequences for individuals within the Christian community.¹¹

Indeed, these ritualised processes of condemnation, punishment and remission involved not only the sinner and the bishop, but the whole community. From a procedural point of view, the publicity of excommunication was not a novelty; it followed judicial models that had been successfully tested in previous times. In the early empire, legal proceedings had become one of the most important community ceremonies and a fundamental part of civic life. At that time, judicial processes had an important religious component and were intended as a theatrical display of highly choreographed behaviours. The publicity of early imperial legal procedure (including accusation, trial and implementation of public punishments) sought to prevent similar offences in the future, restate hierarchy and authority, and display the strength of the state.¹² Similarly, penance was a collective ritual that contributed to flaunting the bishop's authority, the unity of the community and the strength of the existing social order.

Nonetheless, excommunication also introduced substantial novelties that did not find parallels in imperial justice. On the one hand, penance had a transcendent meaning and symbolised the stability of the divine order, the eternal peace only attained after death, the end of guilt, the remission of sin, and the certainty of future life. It was, therefore, one of the clearest images of the bishop's mediation between the community and the outside world.¹³ On the other hand, as we shall see below, public penance was often reserved for the upper crust, while other offenders, such as murderers or thieves, were not offered this possibility. The public ritual of penance thus

11. Brown, 1992, pp. 111-112; Uhalde, 2007, pp. 106-121.

12. Shaw, 2003.

13. Uhalde, 2007, pp. 45-47. This is a prolific topic in late antique historiography. See, among other, Brown, 1971 and 1998; Cameron, 1999.

offered Christian elites an opportunity to occupy the centre stage, display their faith and contrition, and proclaim their firm intention to avoid sin in the future.

But what happened when it was the emperor who was excommunicated? As their legitimate power increasingly relied on their role as protectors of the faith, did excommunication offer bishops an unparalleled opportunity to twist the arm of imperial authority and gain influence in the highest levels of power? Or was this just a choreographed conflict that allowed the emperor to portray himself as a pious individual in front of his subject? Ambrose provides one of the most famous cases of excommunication and also wrote two treatises on the topic, offering a window through which we can explore the politics of piety in late antiquity.

2. REHEARSING PENANCE

In 384 CE, six years before his conflict with Theodosius, Ambrose experimented with the political use of the sacraments on another emperor, Valentinian II. At that time, the empire was ruled by three emperors. In the East, Theodosius governed from his court in Constantinople, while the West was divided between Maximus, a Spanish general who had rebelled in Britain and established his court in Trier, and Valentinian II, who ruled Italy from his court in Milan. Despite being the only legitimate member of the imperial dynasty, Valentinian was at a clear disadvantage. He was just thirteen years old and under the influence of his mother, Empress Justina. In addition, Valentinian and his mother were Homoians, *i.e.* they followed a strand of Christianity whose understanding of the Holy Trinity clashed with the Nicene creed followed by Ambrose and the other two imperial colleagues. These religious differences strained the relationship between Valentinian, Ambrose and Magnus Maximus. The background of imperial competition and religious conflict left Valentinian's court in Milan vulnerable and subject to pressure exerted by rival aristocratic groups. This context contributes to explaining the context that eventually led to his clash with Ambrose in 384 CE.

The conflict started when the urban prefect, the pagan senator Quintus Aurelius Symmachus requested the restitution of the Altar of Victory in the Senate House. The altar featured a statue of the pagan goddess Victory which had been present in the curia since 29 BCE. Considered a pagan symbol, the altar was removed by Constantius II in 357 CE, restored by the pagan emperor Julian (d. 363 CE) and removed again by Gratian in 382 CE. After learning of Symmachus' request, Ambrose warned Valentinian that the restoration of the altar would encourage him

to avoid being present as Valentinian received communion.¹⁴ This is Ambrose's first recorded political use of the sacrament of communion. But for all its rhetorical grandiosity, Ambrose's threat was toothless. Valentinian was a Homoian, and therefore he did not communicate with Ambrose.¹⁵

This event preceded the publication of Ambrose's first treatise on penance, *De Poenitentia*, dated sometime between 384 and 390 CE.¹⁶ The treatise exalted the virtues of penance and refuted the positions of the followers of Novatian. An Eastern monk who lived in Rome during the Decian persecution (250 CE), Novatian had been defeated by Cornelius in his attempt to become bishop of the city. Novatian understood Christianity as a community of the saved and adopted an essentialist conception of sin which led him to deny any kind of intercession to redeem those who had sinned or lost their faith. That also included the reintegration of the *lapsi* or *libellatici*, i.e., those who had lapsed during the persecutions to save their life. According to Novatian, penance could not cleanse their faults and they should be excluded from the Christian community. Despite his failure to become the bishop of Rome, Novatian's postulates were adopted by some diehard believers. If we were to trust our sources, this position still had many followers in the late fourth century. Indeed, Ambrose was not the only bishop to address the case; at around the same time, Pacian of Barcelona (d. 391) similarly rejected Novatianism. Half a century later, references contained in Socrates' *Historia Ecclesiastica*, which was written around 439, still showed the vitality of Novatianism.¹⁷ Against Novatian and his followers, Ambrose's *De Poenitentia* defended the suitability of penance to ensure the reintegration of sinners into the Christian community. The treatise largely focuses on the soteriological and theological dimensions of penance and ignores its political implications. Ambrose, however, did not miss any opportunity to exploit the latter.

An occasion presented itself in 386. That year, the court requested to use one of the Milanese basilicas for the Arian community. Ambrose's refusal prompted the

14. It is very probable that a face-to-face debate between Symmachus and Ambrose never took place. Ambrose, however, wanted his intervention in the affair to be remembered and so he published both Symmachus' report and his reply among his letters. See Liebeschuetz, 2005, p. 61.

15. Ambr., *Ep.* 72 [17], 13.

16. For the original Benedictine date of 384 CE see Schaff & Wace, 1896, p. 577. For composition between 387-390 CE see Gryson, 1971, pp. 10-15. For composition shortly before 390 CE, see Palanque, 1933, pp. 527-529.

17. Socr., *H.E.* V 19. Written around 439 CE, Socrates' *Historia Ecclesiastica* offers a rare glimpse into the debate about penance in the late 380s and early 390s. Indeed, the historian has sometimes been associated with Novatianism, a doctrinal position that he always treated with benevolence and presented as theologically close to the Nicæan creed.

emperor to send Gothic troops to besiege the *Basilica Portiana* while Ambrose conducted services on Holy Wednesday. Ambrose's followers resisted inside and spent the night praying and singing religious hymns composed by the bishop himself.¹⁸ Ambrose reported that in the morning of Maundy Thursday the reading of the day was about Jonah and how penance redeems the sinner.¹⁹ The sermon's topic was appropriate; traditionally, Maundy Thursday was the day, "on which God died for us and on which in the church the reintegration of penitents takes place."²⁰ After the reading of the book Ambrose reminded those who were present at the basilica, which included some of the soldiers sent by the court that "A book has been read, brethren, in which it is foretold that sinners will return to atonement."²¹ That very same day, the basilica was liberated and the surrounding soldiers, thinking that Ambrose had excommunicated them, rushed to the bishop to beg for forgiveness.²²

The event demonstrated that even an implicit hint at excommunication could be successfully exploited in political negotiation. Soon after the events at the basilica, the court reversed its decision to enforce the temporary use of a basilica for the Homoian cult and the Nicene usurper Maximus rebuked Valentinian II for his treatment of the Milanese bishop.²³ The relationships between the emperor and the bishop could have even ameliorated over the following year.²⁴ But in 387 CE Maximus invaded Italy and forced Valentinian out of the city. More momentous changes took place in 388 CE. On the one hand, Justina died and Valentinian started his progressive conversion to

18. The first of Ambrose's hymns, *Aeterne rerum conditor*, suitably explored the topic of the Holy Trinity, which was the bone of contention between the Homoian and Nicene communities. This hymn also addressed the issue of penance and its power to redeem sinners. Ambrose's hymns, however, are difficult to date and it is impossible to assert whether the *Aeterne rerum conditor* was sung that particular night. See Fitzgerald, 1988, pp. 41-51 and 102-105.

19. Ambr., *Ep.* 76 [20], 24: *Cum fratribus psalmos in ecclesiae basilica minore diximus. Sequenti die lectus est de more liber Iona, quo completo, hunc sermonem adorsus sum: Liber lectus est, fratres, quo prophetatur quod peccatores in poenitentiam revertantur.*

20. Ambr., *Ep.* 76 [20], 26: *Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia poenitentia relaxatur (...) milites irruentes in altaria, osculis significare pacis insigne.*

21. Ambr., *Ep.* 76[20], 25.

22. Williams persuasively argues that the fact that the troops sent to surround the basilica were of Homoian and Nicene faith demonstrates that the court did not treat the event as a doctrinal issue: McLynn, 1994, pp. 192-193; Williams, 2017, pp. 245-246.

23. Rufinus, H.E. II 16; *Collectio Avellana* 39.

24. Neil McLynn has argued that Ambrose led a second embassy to Maximus after the Conflict of the Basilicas: McLynn, 1994, pp. 160-163, 217-218. For Liebeschuetz, however, an earlier date for the embassy is more likely: Liebeschuetz, 2005, p. 16.

Nicene Christianity. On the other, Theodosius defeated Maximus in late summer and set up his court in Milan.

3. NATHAN AND DAVID

Ambrose's *De Apologia David* likely dates to this period, although its chronology remains uncertain. Most historians agree that the treatise was possibly written around the same time as *De Poenitentia*, likely between 387 and 390 CE. Pierre Hadot, the latest editor of the text, proposed Spring 390 CE as the date of publication. For this author, the vivid depiction of an assassination attempt on Prince David is inspired by Emperor Gratian's death in 383 CE after his defeat against Maximus.²⁵ Additionally, Hadot argues that the dedication of the treatise to Theodosius in one manuscript suggests a later publication date.²⁶ A more possible date, however, is late 388 or 389 CE, a time in which Ambrose concentrated on the study of the Psalms, which provide the theological scaffolding of the treatise.²⁷ While the exact dating remains elusive, it certainly predates the massacre of Thessalonica and likely the incident at the synagogue of *Callinicum* as Ambrose's presentation of these episodes is shaped by the readings and reflections that motivated his *De Apologia David*.

What makes this treatise substantially different from previous disquisitions on the topic is that Ambrose embarked on a more explicit exploration of the political implications of excommunication. Originally a sermon which was later redrafted for publication, this compendium of political theology contained a description of the ideal pious ruler and an open exhortation to the repentance of monarchs. Ambrose put forward the argument that all men could sin and therefore all men should be subject to penance. This applies especially to kings, whose close vicinity with wealth and power put them in a more dangerous position.²⁸

Ambrose illustrated his argument with the biblical episode of King David being rebuked by Nathan. The eponymous hero, David, was presented as the ideal model of a legitimate and morally virtuous ruler, whose management had preserved countless lives. Despite his qualities, however, David was not free from sin as demonstrated by the fact that he had committed adultery and arranged a murder. For Ambrose, David

25. Ambr., *Apol. David* 27. Cf. Hadot, 1977, pp. 33-43. This chronology has been accepted by McLynn, 1994, pp. 155 and 327.

26. The *Manuscriptus Parisinus*. See Hadot, 1977, pp. 30-33.

27. Ambrose's *De Apologia David* contains certain similarities with commentary on psalm 62: see Ambr., *Expl. Ps.* 61, 17-26; Ambr., *Apol. David* 27. Cf. Hadot, 1977, pp. 9-12; McLynn, 1994, p. 155.

28. Ambr., *Apol. David* 9, 15.

demonstrated his virtuosity by admitting his crime and willingly seeking redemption through penance. Ambrose compared David's virtue with that of the angels, but placed even more emphasis on the figure of Nathan. The court prophet, Nathan originally rebuked David but later acted as his guide and led him to repentance. The treatise made no explicit connection between this scriptural episode and fourth-century politics, but it would not be difficult for readers to infer that Ambrose hinted at his relationship with Theodosius.

As well as a discussion of Christian models of leadership, this treatise sought to educate Ambrose's flock and readers on the implications of excommunication. In the treatise, David was not a criminal, but a virtuous ruler who learned to correct his mistakes thanks to Nathan's advice and the cleansing power of public penance.²⁹ Excommunication was thus not a frontal challenge against the sinful ruler but rather a means to inspire greater virtue. More importantly and despite its title, the central figure in the treatise was Nathan, a pious counsellor who tamed and humanised David's authority and protected his community from the ruler's rage.

The dynamic between these two scriptural characters informed Ambrose's portrayal of his own relationship with Theodosius. This was particularly evident in his report about the so-called affair of *Callinicum*. The event took place in the winter of 388 (or early 389 CE) when a group of monks burned a synagogue and a meeting place of the Valentinian sect in *Callinicum*, Syria. We are informed about the case by three Ambrosian letters. One is the letter Outside the Collection 1a to Theodosius, which was published after Ambrose's death. This letter was later edited and included in the main Letter Collection, which was published after Theodosius' death and soon before Ambrose's death. In Michaela Zelzer's edition the edited version corresponds to letter 74 in book 10. Finally, a comprehensive summary of the whole event is provided in the letter Outside the Collection 1 to Ambrose's sister Marcellina, which was only published after Ambrose's death.³⁰

According to these documents, Theodosius initially ordered the *Comes Orientis* to compel the bishop to pay for the rebuilding of the synagogue at his expense and to punish the perpetrators. Ambrose protested by reminding Theodosius of the dangers of acting against God and the possibility of creating new martyrs. Theodosius then agreed to rescind the fine but, emboldened by his success, Ambrose sent a letter to the emperor (*Ep.* 74) in which he encouraged Theodosius to listen to him in the pal-

29. A similar point has been made for the case of Louis the Pious. See De Jong, 1992, esp. pp. 42-52.

30. Paulin., *Vita Ambr.* 22. Although other evidence disputes this fact, Ambr., *Ep.* 30 [24]. See McLynn, 1994, p. 298, n. 25; Savon, 1997, p. 251.

ace “so that he does not have to hear him in church” (74, 33). Such an explicit threat cannot be found in the unedited version (*Ep. ex Coll.* 1a) which could be closer to the original text. Both versions of his letter to Theodosius also contain a puzzling argument and request to the emperor: *i.e.*, that the Christian state should not facilitate non-Christian creeds. This was difficult to meet even for Theodosius, who had turned Christianity into a central issue of his imperial propaganda.

In his letter to Marcellina (*Ep. ex Coll.* 1), Ambrose states that he eventually fulfilled his threat and confronted the emperor in church. During a liturgical service attended by the emperor and members of the court, the bishop interrupted the order of the mass to make a speech to Theodosius. In his address, Ambrose used Scriptural passages to justify Christian violence and threatened Theodosius with excommunication if he did not reverse his decision.³¹ Although the sermon made no direct allusion to Theodosius or *Callinicum*, the references to the Jews as killers of Christ, the comparison between the unworthy synagogue and the church, the imprecations against those who aided the enemies of God, and the references to the need for forgiveness were a very evident allusion to the *Callinicum* affair. Ambrose reported to his sister how, after the sermon, he came down from the pulpit and directly addressed the emperor. If we are to trust Ambrose, the sermon was convincing; as soon as it was finished, Theodosius confessed that he had understood the message and accepted its requests. Ambrose proudly trumpeted his triumph in the final paragraph to Marcellina: “thus everything was done as I had wished”³²

Neil McLynn has convincingly argued that the threat of excommunication over the synagogue of *Callinicum* was just a tactical move, only intended to draw the attention of the new power while the court was in Milan. Indeed, despite Ambrose’s best rhetorical efforts, it is difficult to construe the affair as a frontal challenge to Theodosius’ authority. On the one hand, extreme rhetorical exaggerations and theatrical scenes such as these were frequent in imperial politics.³³ On the other, Theodosius was presented as a protector of the faith and a ruler who listened to the advice of Christian clerics and eventually corrected his policies. Less than two years later, a clash with Theodosius offered Ambrose another opportunity to explore the relationship between Nathan and David.

31. Gaddis, 2005, esp. pp. 194-197.

32. Ambr., *Ep. ex Coll.* 1 [41]. Ambrose sent the original sermon along with another letter to Marcellina, although he did not add the latter to the collection to avoid repetition.

33. *Libertas dicendi* or *parrhesia*, *i.e.*, free speech, was a leitmotif of Ambrose’s interventions before the emperors. free speech was a right of priests and listening was the rulers’ duty to prove that his power was not tyrannical: Sordi, 1976.

4. THESSALONICA, 390 CE

Contemporary Christian sources have left ample detail on how the slaughter of Thessalonica was implemented.³⁴ The event triggered a vociferous opposition in the West, which contrasts with the more discreet reaction against a similar case that happened in Antioch in 387 CE. On that occasion, a riot resulted in imperial statues being defaced and the reprisal included women and citizens who had been absent or sick during the riot.³⁵ Reportedly, the case of Antioch had been carried in a more orderly fashion, but the fact that it spurred a largely discreet reaction in the West is puzzling, especially if we compare it to Thessalonica. In great measure, the relevance of the latter resulted from Ambrose's extraordinary publicity effort and the fact that the episode was later narrated by ecclesiastical historians.

This also means that our picture is deeply biased as the episode is only described in Christian sources that highly rely on Ambrose's depiction.³⁶ Most of the information on the issue comes from Ambrose's letter Outside the Collection 11, which was only published after his death. But references to Theodosius' penance are also included in the sermon *On the Death of Theodosius*, which was part of the Collection and published soon after Theodosius' death but before Ambrose's. Later sources largely rely on the Ambrosian writings. The most extensive and accurate description is that of the northern Italian historian Rufinus. Eastern ecclesiastical Historians, Sozomen and Theodoret also offered their visions on the events.

The reasons why Ambrose decided to defy Theodosius over an issue that happened on the other side of the empire are obscure. But the timing of the episode is significant. From his court in Milan, Theodosius' distribution of power among aristocratic groups may not have been as favourable as Ambrose and his entourage had anticipated.³⁷ Their loyalty to the legitimate emperor Valentinian II did not pay off as the new emperor favoured other elite networks despite their pagan faith and their support for Maximus. Shortly after the usurpation, the pagan senator Nicomachus Flavianus became prefect of the praetorium.³⁸ Nicomachus contributed to rehabilitating his friend, Symmachus, who in 388 CE had written a panegyric to Maximus and had been ostracised from the political limelight after the latter's defeat. By 390

34. There are some disagreements between Rufinus, *H.E.* XI 18 and Sozomen, *H.E.* VII 25.

35. *Lib. Or.*, 19, 40-42; 20, 5; 23, 12.

36. Ruf., *H.E.* XI 18; Theod., *H.E.* V 17-18; Paulin., *V.Ambr.* 24; Aug., *C.D.* V 26; Soz., *H.E.* VII 25 (Sozomen wrongly places Theodosius' excommunication after his victory over Eugenius).

37. Sargenti & Bruno Siola, 1991, p. 19.

38. *PLRE* I, 348, 868; Soc., *H.E.* V 14, 6. Cf. Matthews, 1975, p. 232; O'Donnell, 1978, pp. 129-143.

CE, Symmachus had advanced in his return to public life and only seven months later Theodosius elected him for the highest office, becoming the consul of 391 CE, even though by now it was less customary for a civilian to hold this position. It is possible that such a decisive endorsement of the entourage of Nichomachus was Theodosius' attempt to neutralise Valentinian's supporters in the West, which could explain Ambrose's frustration in 390 CE.³⁹ In this context, the Thessalonian massacre presented itself as a timely *casus belli* for Ambrose.

Ostensibly, excommunication questioned Theodosius' religious, political, and moral suitability. Being segregated from the community of believers in the imperial court meant that Theodosius had to attend religious ceremonies without his imperial robes and was physically separated from the rest of the community in the temple. Excommunication deprived him of the legitimising patina of Christianity, which had hitherto been a central issue of his political propaganda. However, two aspects challenge this interpretation.

First, Ambrose did not challenge the emperor's authority to exercise legitimate violence. On the contrary, the emphasis of his letter was that the act had been most atrocious (*atrocissimum*) and caused by blinding fury.⁴⁰ In addition, in the same document, Ambrose recognised that the emperor had repented soon after sending his orders and had tried to prevent the slaughter in Thessalonica, although his counterorders arrived too late.⁴¹ By decreeing his excommunication, Ambrose did not seek to change Theodosius' behaviour; he endorsed his decision. Indeed, five years later, in his funeral oration for Theodosius, Ambrose explicitly laid the blame on the inefficient imperial advisors and emphasised the humility displayed by the emperor while undergoing penance.⁴² This became the official version of the episode that would be later reproduced by other church historians such as Rufinus, Sozomen and Theodoret.

Secondly, for a correct interpretation of excommunication, it must be analysed in conjunction with penance. Unlike judicial verdicts and punishments, the penitential process was not the end of the crime, but the beginning of a holier religious life. Excommunication did not seek to extirpate the criminals from the community but to reintegrate valuable members of society through the exercise of penance, which cleaned sinners from their faults so that they returned holier than before. In a society in which asceticism has become one of the highest ideals, undergoing a public ritual

39. Matthews, 1975, p. 16.

40. Ambr., *Ep. ex. Coll.* 11 [51], 6. For Homes Dudden, Theodosius was a typical Spaniard, fanatically orthodox and violent: Dudden, 1935, p. 173.

41. Ambr., *Ep. ex. Coll.* 11 [51], 6.

42. Ambr., *De obitu Theod.* 34. Cf. Sordi, 1976, p. 213; Bonamente, 1979, p. 113.

of humiliation and self-denial was not necessarily seen as a punishment, but a rite of salvation, and an act of divine justice and forgiveness.

Through the heroic lives of ascetics and penitents, late antique clerics created a model of heroes who overcome human frailty and sinfulness to attain sainthood.⁴³ That was also the case with Ambrose. His *De Apologia David* had paved the way for interpreting excommunication and penance not as a moral fall and punishment but as a legitimising rite. To make sure that his interlocutors appropriately understood the message, Ambrose even included the same scriptural references about King David in his excommunication letter to Theodosius.⁴⁴ This context better explains Theodosius' willingness to participate in a ritual that stripped him of his imperial garments in front of his subjects.

Later commentators similarly presented Theodosius' excommunication as a legitimising process but more decisively emphasised Ambrose's victory over the emperor. An example is provided by Ambrose's biographer, Paulinus, who depicted an originally conniving Theodosius achieving a "second victory" after submitting to the bishop.⁴⁵ A slightly more forgiving portrayal can be found in the Syrian historian Theodoret, who established a clear distinction between the submissive Theodosius surrounded by incompetent officials and Ambrose's unshakable outspokenness.⁴⁶ Other Christian writers similarly exploited this particular event to instantiate the transition to a new imperial imagery that discarded the old hieratic countenance and replaced it with theatrical expressions of *humilitas* as a key virtue of the *imitatio Christi*. The importance acquired by this event in Christian sources contrasts with the conspicuous silence of 5th-century historian Zosimus even though he mentioned the emperor's return to Thessalonica in 391 CE.⁴⁷ A pagan, Zosimus rarely missed an opportunity to punish Theodosius' memory and present him as a tyrant. His silence over the episode seems to confirm that excommunication did not weaken Theodosius' authority in the empire. The question, however, stands; was this a pivotal moment that moved Theodosius' towards more decisively Christian policies and ruling style?

In his funeral oration for Theodosius, Ambrose insinuated that, after his excommunication, the emperor changed his policy to rule more in accordance with Christian principles.⁴⁸ Years later, the historian Rufinus explicitly mentioned an instance

43. Uhalde, 2007, p. 110.

44. Ambr., *Ep. ex. Coll.* 11 [51], 7-10.

45. Paulin., *V.Ambr.* 24

46. Theod., *H.E.* V 17.

47. Zos., *H.N.* IV 48. Cf. McLynn, 1994, pp. 316-317.

48. Ambr., *De obitu Theod.* 34.

of Christian-inspired legislation after the events of Thessalonica.⁴⁹ Older scholarship insightfully explored contemporary legislation to create a typology of measures that corresponded to two positions of the emperor vis-à-vis the bishop: resistance at first and later rapprochement.⁵⁰

The laws interpreted as adverse to Ambrose include *CTh.* XVI 2, 27 of June 390 CE, protecting the property of women entering the clergy, and *CTh.* XVI 3, 1 of September of the same year, which decreed the expulsion of monks from the cities (abolished in April 392 by law *CTh.* XVI 3, 2). Although it is not known the extent to which these laws could be universally applicable, it seems significant that both were addressed to Tatian, prefect of the praetorium in the East. It was precisely in this part of the Empire that these two forms of asceticism were causing more disruption of the public order, as the case of the synagogue of *Callinicum* shows. The laws can thus be explained by the contingent context in which they arose. Rather than opposition against Ambrose, these two orders sought to tackle the problems of civic coexistence that asceticism was causing in the East.

By contrast, other laws have been interpreted as Theodosius' attempt to gain the sympathy of Christian believers and clerics.⁵¹ An example is the law *CTh.* XVI 10, 10.⁵² Issued in February 391 CE in Milan, when the emperor had already been readmitted into the Christian community, the law involved the prohibition of entering and performing sacrifices in pagan temples. Although it has traditionally been seen as a turning point in Western religious policy, there is now a tendency to relativise the practical significance that the law may have achieved.⁵³ The law was primarily directed at imperial officials and not at the whole population. The least Theodosius needed at that moment was to attract the animosity of all the pagan citizens of the empire. On the other hand, it is debatable the extent to which the law had universal application, since the same prohibition was issued shortly afterwards in Egypt. The fact that the law explicitly mentions three ranks of officials who were more important

49. Ruf., *H.E.* XI 18-19.

50. Palanque, 1933, pp. 205-221; Piganiol & Chastagnol, 1972, pp. 284-286; Sargenti & Bruno Siola, 1991, pp. 90-94. Rita Lizzi Testa has convincingly argued that Theodosius' religious policy was contingent: Lizzi Testa, 1996, pp. 332-336.

51. Palanque, 1933, p. 230.

52. Biondi, 1940, esp. pp. 413-417.

53. Errington, 1997; Lee, 2000, pp. 123-126; Liebeschuetz, 2005, p. 19. On the problems that exist in talking about a process of Christianisation through the law, see Hunt, 1993, pp. 143-159.

in Italy than in the rest of the Roman West also seems to confirm that it was motivated by the local context.⁵⁴

For Matthews, this law was a shift to more politically comfortable positions for Theodosius, after the supposed pagan revival that brought Nichomachus and Symmachus back into the highest offices.⁵⁵ The law decisively endorsed Christian values but did not marginalise pagan courtiers. Symmachus remained consul of the year and was elected *princeps senatus* in 395 CE and Nichomachus remained prefect until the beginning of Eugenius' usurpation in 392 CE, which he fervently seconded.⁵⁶ Rather than responding to a preconceived ideological plan, this legislation had a contingent and practical character. The exercise of power in Rome required such delicate equilibria to appease competing political parties and ensure that they remained in line without accumulating enough power to challenge imperial primacy.⁵⁷

The three rulings discussed above largely responded to the context of religious conflict in the East and the environment of faction infighting around the imperial court in Italy. Rufinus, however, mentions a law that directly resulted from the excommunication and that instituted a period of thirty days to be observed between the issue of a death sentence and the execution of the punishment.⁵⁸ This description fits *CTh.* IX 40, 13, which was enacted in Verona in August 390 CE.⁵⁹ With some notable exceptions, historians have largely followed Rufinus and linked the law with Ambrose's rebuke after the Thessalonian massacre.⁶⁰ This legislation effectively conveyed that, akin to the narrative of David, excommunication influenced Theodosius' governance of the empire. This message was amplified by later Christian commenta-

54. Fowden, 1998, p. 553. Garth Fowden argues that both *CTh.* XVI 10, 10 and 12 (both in 391 CE) were universally applicable. For a different opinion, see McLynn, 1994, pp. 331-333.

55. Matthews, 1975, p. 236. More recent research has emphasised the extent to which law-making in the Roman world was subject to numerous pressures and balances and involved different institutional scales. Most laws were issued ad hoc for a particular territory, but often responded not only to the specific situation in that region, but also to the context at the centre of the Empire. See Harries, 1993, pp. 3-10 and 1999, esp. pp. 36-40; Escribano Paño, 2004, pp. 150-159.

56. McLynn, 1994, pp. 330-333; Lizzi Testa, 1996; Pricoco, 1998, p. 480. For a different opinion, see Savon, 1997, pp. 239-241.

57. Indeed, less than two years after, a new usurpation erupted in the west and some aristocrats such as Nicomachus revolted against Theodosius. Cf. Matthews, 1975, pp. 239-244; Kelly, 2006, p. 34.

58. Rufinus, *H.E.* XI 18.

59. Biondi and Errington, however, argued that the law was enacted in 382 CE: Biondi, 1940; Errington, 1992.

60. Honoré considers that the law is only loosely connected to the excommunication: Honoré, 1998, p. 67.

tors, thereby contributing to the formation of a myth portraying an initially unruly emperor subdued by Ambrose's outspokenness.⁶¹

Nonetheless, the extent to which this ruling genuinely meant a political change in the governance of the empire is debatable. The *CTh.* IX 40, 13 allowed for a potential revocation of the sentence but did not pose a real limitation of imperial judicial power and did not consider any other provision to ensure the accusers' right of appeal or fairer courtroom procedures in cases of death penalty.⁶²

And yet, despite its limited ability to curtail imperial violence, this *constitutio* had a very rich afterlife thanks to its connection to Theodosius' excommunication. In 506 CE, more than a century after its enactment, jurists commissioned by the Visigothic court decided to keep this regulation in the legal compilation that later became known as the Breviary of Alaric. The breviary contained a selection of late antique Roman laws that Gallo-Roman jurists deemed useful for the management of the Visigothic kingdom. Just like all the other laws in the Breviary, an *interpretatio* was added to *CTh.* IX 40, 13. *Interpretationes* were short commentaries that explained the application and spirit of the law.⁶³ In the case of *CTh.* IX 40, 13, this new addition referred to the measures "issued by the angry ruler" (*quae ab irato principe iussa sunt*). This phrase partly contradicted the statement contained in the body of the law, which described severe punishments as *contra nostra consuetudinem* and seems to demonstrate that compilers were aware of the context in which, according to Rufinus, the *constitutio* was enacted.⁶⁴

5. CONCLUSIONS

As I have sought to demonstrate above, although the massacre of Thessalonica prompted Ambrose's condemnation, it was not a spontaneous event, but rather the result of intellectual reflection and careful experimentation. In Ambrose's treatises on penance, theological and soteriological study was intimately intertwined with the broader societal implications of the sacrament. *De Poenitentia* explored penance's

61. Van Renswoude, 1919, p. 91.

62. Zos., *H.N.* IV 45-49. Cf. McLynn, 1994, pp. 315-320. According to Peter Brown, the law primarily targeted notables in prison and not the entire population: Brown, 1992, p. 110.

63. Matthews, 2001, pp. 12-32.

64. *CTh.* IX 40, 13 (390 CE). Certainly, the battle between Ambrose, the champion of orthodoxy, and the Roman emperor was a highly evocative image for Gallo-Roman intellectuals who lived under a Gothic and Arian king as shown in other parts of the *interpretatio*: (...) *donec pietas dominorum iustitiae amica subueniat*. Cf. Matthews, 2001, p. 17.

capacity to absolve the sins of heretics and *lapsi* to facilitate their reintegration into the Christian community. On the other hand, the *De Apologia David* more explicitly engaged with the political ramifications and legitimising effect of excommunication on devout leaders. These writings laid out a blueprint for a potential clash with a pious ruler that could benefit both parties.

Although Ambrose had experimented with the threat of excommunication in the past, a more favourable context emerged when Theodosius established his court in Milan. More than his predecessors, Theodosius had turned Christianity into an essential element of his imperial persona. In addition, his position in Italy after 388 CE was somewhat precarious. Early that year, he had defeated Maximus, who had gathered considerable support among the Western elites, and side-lined Valentinian, the last legitimate member of the imperial dynasty. Moreover, Theodosius' reliance on traditional pagan families to fill top offices in the late 380s did not sit well with the bishop of the imperial court.

The burning of the synagogue of *Callinicum* provided Ambrose with an opportunity to leverage the threat of excommunication against Theodosius. Ambrose's stance, however, was controversial. His plea for forgiveness for the perpetrators was tantamount to requesting the lack of protection for religions other than Christianity. Such a demand, farfetched even for a Christian leader, has rightfully garnered Ambrose a reputation for religious intolerance among modern historians⁶⁵. And yet, the emperor acquiesced and accepted his fault during a public liturgy.

Theodosius' compliance emboldened Ambrose, who seized the opportunity when a more propitious occasion presented itself. Unlike the *Callinicum* incident, Ambrose's defence of the populace of Thessalonica was indisputable. The event also provided an opportunity to punish an imperial act, while shifting responsibility away from the emperor. The subsequent excommunication closely followed the script set in the *De Apologia David*. On both occasions, the murderous rage of the ruler met the resolute yet gentle behaviour of the holy man, who succeeded in tempering the emperor's passionate nature and guiding him toward piety.

Nonetheless, the emperor's excommunication should not be misunderstood as an empty display of public ceremony.⁶⁶ As stated in *De Poenitentia*, penance could only be administered once and demanded immediate practical responses to make amends, potentially motivating legislative action like *CTh.* IX 40, 13.⁶⁷ Furthermore,

65. MacMullen, 1984, pp. 100 and 117; Brown, 2013, p. 80.

66. McLynn, 1994, pp. 315-330.

67. Ambr., *De Poen.* II 95: *quia sicut unum baptismum, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur.*

the episode set the precedent for holding emperors accountable and delegitimised similar actions in the future.

Yet, the ritualised trial of excommunication did not spell political death for the monarch. Instead, it provided an opportunity for repentance and reconciliation with society. Like other ceremonies in the Roman world, penance displayed public authority and social hierarchy, with Theodosius willingly participating in this public exhibition of humility to rebuild his legitimacy after a case of extreme institutional violence against Roman citizens. Humility, constriction, and repentance clashed with more traditional attributes of imperial imagery such as countenance, dignity and gravitas, but perfectly fitted the portrayal of the ideal late antique Christian ruler.⁶⁸

Christian sources capitalised on Ambrose's narrative to present Theodosius' excommunication as the ultimate clash between church and emperor, with the former emerging victorious. These authors portrayed the empire as a violent entity only tamed by the domesticating force of clerics. The central role in the penitential process was played not by the emperor, but by Ambrose, who asserted his spiritual authority over Theodosius and his right to shape imperial decision-making.⁶⁹

This confrontational interpretation of penance, which differed from Ambrose's conciliatory stance, established a framework for subsequent excommunications in medieval Europe. As the medieval period unfolded, the episode became a powerful symbol to discipline disobedient monarchs and intervene in political affairs. Despite Ambrose's best rhetorical efforts, Theodosius' excommunication became a symbol of resistance against the empire that contributed to shaping the relationship between churchmen and rulers for centuries.

68. Boytsov, 2021, pp. 65-68.

69. Paulin., *V.Ambr.* 25 mentions that the Thessalonians later came to thank Ambrose in person.

BIBLIOGRAPHY

- Biondi, Biondo (1940). L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo. In *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*. Milan: Vita e Pensiero, pp. 337-420.
- Bonamente, Giorgio (1979). Potere politico e autorità religiosa nel *De Obitu Theodosii*. In *Chiesa e Società dal secolo IV ai nostri giorni*. Rome: Herder, pp. 83-133.
- Boytsov, Mikhail A. (2021). The Good Sinful Ruler. Ambrose of Milan and Theodosius I. In Forness, Hasse-Ungeheuer & Leppin, 2021, pp. 65-86.
- Brown, Peter (1971). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, 61, pp. 80-101.
- Brown, Peter (1992). *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brown, Peter (1998). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997. *Journal of Early Christian Studies*, 6, pp. 353-376.
- Brown, Peter (2013). *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*. Hoboken, N.J.: Wiley (rev. ed.).
- Cameron, Averil (1999). On Defining the Holy Man. In Howard-Johnston, Hayward & Brown, 1999, pp. 27-44.
- Cameron, Averil & Garnsey, Peter (eds.) (1998). *The Cambridge Ancient History*. Vol 13. The Late Empire, A.D. 337-425. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, Henry (2001). *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- De Jong, Mayke (1992). Power and Humility in Carolingian Society. The Public Penance of Louis the Pious. *Early Medieval Europe*, 1, pp. 29-52.
- Doležal, Stanislav (2014). Rethinking a Massacre. What Really Happened in Thessalonica and Milan in 390?. *Eirene. Studia Graeca et Latina*, 50, pp. 89-109.
- Drake, Harold A. (ed.) (2006). *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*. Aldershot: Ashgate.
- Dudden, Frederick Homes (1935). *The Life and Times of St. Ambrose*. Oxford: Clarendon Press.
- Errington, R. Malcom (1992). The Praetorian Prefectures of Virius Nicomachus Flavianus. *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 41, p. 451.
- Errington, R. Malcom (1997). Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I. *Klio*, 79, pp. 398-443.
- Escribano Paño, Maria V. (1997). La *tryphé* de Teodosio in la *Historía Néa* de Zósimo. In Teja & Pérez González, 1997, pp. 49-58.
- Escribano Paño, Maria V. (2004). Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis*. *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 51, pp. 133-166.
- Fitzgerald, Allan (1988). *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries. New Approaches to the Experience of Conversion from Sin*. Lewiston: Edwin Mellen Press.

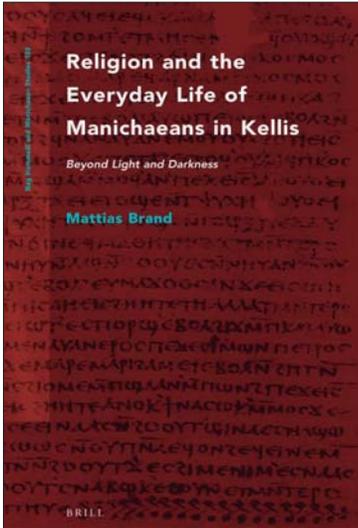
- Forness, Philip M., Hasse-Ungeheuer, Alexandra & Leppin, Hartmut (eds.) (2021). *The Good Christian Ruler in the First Millennium*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Fowden, Garth (1998). Polytheism, Religion and Philosophy. In Cameron & Garnsey, 1998, pp. 538-560.
- Gaddis, Michael (2005). *There is no Crime for Those Who Have Christ*. Berkeley & London: University of California Press.
- Gryson, Roger (1971). *Ambroise de Milan, La pénitence*. Sources Chrétiennes, 179, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hadot, Pierre (1977). *Ambroise de Milan, Apologie de David*. Sources Chrétiennes, 239, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Harries, Jill (1993). Introduction. The Background to the Code. In Harries & Wood, 1993, pp. 1-17.
- Harries, Jill (1999). *Law and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, Jill & Wood, Ian N. (eds.) (1993). *The Theodosian Code*. London: Duckworth.
- Hebblewhite, Mark (2020). *Theodosius and the Limits of Empire*. London: Routledge.
- Honoré, Tony (1998). *Law in the Crisis of Empire, 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and Its Quaestors with a Palingenesia of Laws of the Dynasty, I*. Oxford: Clarendon.
- Howard-Johnston, James D. & Hayward Paul Anthony (eds.) (1999). *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, David (1993). *Christianising the Roman Empire. The Evidence of the Code*. London: Duckworth.
- Kelly, Christopher (2006). *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lançon. Bertrand (2014). *Théodose*. Paris: Perrin.
- Lazzati, Giuseppe (ed.) (1976). *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale*. Milan: Vita e Pensiero.
- Lee, A. Doug (2000). *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*. London: Routledge.
- Leppin, Hartmut (2003). *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium*. Darmstadt: Primus.
- Liebeschuetz, John H.W.G. (2005). *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Lizzi Testa, Rita (1996). La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica. *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell’Accademia dei Lincei*, 9.7, pp. 323-361.
- MacMullen, Ramsay (1984). *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*. New Haven: Yale University Press.
- Maraval, Pierre (2009). *Théodose le Grand (379-395). Le pouvoir et la foi*. Paris: Fayard.
- Mathisen, Ralph W. (ed.) (2001). *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford & New York: Oxford University Press.

- Matthews, John F. (1975). *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*. Oxford: Clarendon.
- Matthews, John F. (2001). Interpreting the *Interpretationes* of the *Breviarium*. In Mathisen, 2001, pp. 12-32.
- Mazzarino, Santo (1989). *Storia Sociale del vescovo Ambrogio*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- McLynn, Neil B. (1994). *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press.
- O'Donnell, James J. (1978). The Career of Virius Nicomachus Flavianus. *Phoenix*, 32, pp. 129-143.
- Palanque, Jean-Rémy (1933). *Saint Ambroise et l'Empire Romain*. Paris: de Boccard.
- Paredi, Angelo (1982). Ambrogio, Graziano, Teodosio. *Antichità Altoadriatiche*, 22, pp. 17-49.
- Piganiol, André (1972). *L'empire chrétien (325-395)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pizzolato, Luigi F. & Rizzi, Marco (eds.) (1998). *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nell XVI centenario della morte di Sant'Ambrogio*. Milan: Vita e Pensiero.
- Pricoco, Salvatore (1998). Ambrogio come prototipo di santità episcopale. In Pizzolato & Rizzi, 1998, pp. 473-499.
- Saba, Agostino (1940). L'opera politica di Sant'Ambrogio. In *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*. Milan: Vita e Pensiero, pp. 533-569.
- Sargenti, Manlio & Bruno Siola, Rosa B. (1991). *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio: epistulae, De officiis, orationes funebres*. Milan: Giuffrè.
- Savon, Hervé (1997). *Ambroise de Milan*. Paris: Desclée.
- Schaff, Philip & Wace, Henry (1896). *The Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Vol. X*. Oxford-London: Parker & Co.
- Shaw, Brent D. (2003). Judicial Nightmares and Christian Memory. *Journal of Early Christian Studies*, 11, pp. 533-563.
- Schieffer, Rudolf (1972). Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 28, pp. 333-370.
- Sordi, Marta (1976). L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo. In Lazzati, 1976, pp. 203-230.
- Sordi, Marta (1998). I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo. In Pizzolato & Rizzi, 1998, pp. 107-119.
- Sordi, Marta (2000). La morte di Teodosio e il *De Obitu Theodosii* di Ambrogio. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 36, 2000, pp. 131-136.
- Teja, Ramón y Pérez González, Cesáreo (eds.) (1997). *Congreso Internacional "La Hispania de Teodosio"*. Valladolid: IE Universidad.
- Uhalde, Kevin (2007). *Expectations of Justice in the Age of Saint Augustine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Van Renswoude, Irene (1919). *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Washburn, Daniel A. (2006). The Thessalonian Affair in the Fifth Century Histories. In Drake, 2006, pp. 215-225.
- Williams, Michael S. (2017). *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan*. Cambridge: Cambridge University Press.

RECENSIONES

RELIGION AND THE EVERYDAY LIFE OF MANICHAEANS IN KELLIS



BRAND, MATTIAS (2022). *Religion and the Everyday Life of Manichaeans in Kellis*. Beyond Light and Darkness. Leiden & Boston: Brill. 383 pp., 142,04 € [ISBN 978-90-04-50822-4].

FERNANDO BERMEJO-RUBIO

Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid)

fbermejo@geo.uned.es

EL SIGLO XX HA SUPUESTO UNA VERDADERA REVOLUCIÓN en el estudio del maniqueísmo, en la medida en que en él se han efectuado por primera vez descubrimientos de fuentes originales de esta religión, tanto en Asia Central (Turfán, Dunhuang) como en el norte de África (Medinet Madi, Tebessa, etc.). Los últimos hallazgos se han producido en la antigua *Kellis* (Egipto) durante la última década del siglo pasado. *Kellis* es el nombre romano de la población que se encontraba a unos 2,5 km de la moderna ciudad de Ismant en el oasis de Dakhleh. Fue uno de los cuatro grandes asentamientos en el oasis, aunque a diferencia de otros (como *Trimithis* o *Mothis*), *Kellis* nunca logró el estatuto oficial de una *polis*, y se ha calculado que su población habría oscilado entre 1000 y 1500 personas. El lugar fue habitado desde finales del período ptolemaico hasta finales del s. IV de la era común, si bien las razones de su abandono se desconocen - quizás tuvieran algo que ver con la creciente desertización

y las dificultades de supervivencia en el oasis -. Dado el excelente estado de conservación de los hallazgos, *Kellis* ha sido llamada “la Pompeya del desierto”.

A finales de los años 80 y principios de los 90 del siglo XX, las excavaciones emprendidas en las casas romanas conocidas como 1 a 3 en el área A (sudoeste) de *Kellis* desenterraron un gran número de materiales inscritos en varias lenguas (griego, copto y arameo siríaco). Entre estos materiales se hallan documentos litúrgicos maniqueos, tablillas de madera con salmos y oraciones, y fragmentos de papiro de las *Epístolas* de Mani. Estos documentos se encontraron junto con cartas personales y documentos comerciales de los habitantes de las viviendas. Una lectura de los papiros muestra conexiones entre los textos litúrgicos maniqueos y las vidas de ciertos individuos y familias, demostrando que algunos de estos compartieron ideas y prácticas maniqueas. La relevancia de la obra del holandés Mattias Brand, actualmente investigador posdoctoral en la Universidad de Zürich, estriba en haber abordado de forma monográfica la religiosidad de los maniqueos de *Kellis*, y en haberlo hecho dentro de un marco teórico relativamente sofisticado.

En una extensa introducción, titulada “*Religion and Everyday Groupness*”, Brand llama la atención sobre la importancia de esas cartas personales y de otros documentos comerciales relacionados, en la medida en que ofrecen una perspectiva sin precedentes sobre la religión maniquea en la vida cotidiana y, por tanto, permiten adoptar el enfoque de la “religión vivida” (*lived religion*), algo tanto más significativo cuanto que los papiros de *Kellis* incluyen los documentos originales maniqueos más antiguos, fechables con seguridad en la segunda mitad del s. IV de la era común, y por tanto contemporáneos o ligeramente anteriores a los códices de Medinet Madi. El autor utiliza como marco teórico teorías sociológicas contemporáneas - sobre identidad y prácticas cotidianas, actividad religiosa individual y formación de grupos (tal como están aplicadas, por ejemplo, en las obras de William H. Sewell, Éric Rebillard, Jörg Rüpke, David Hall, Bernard Lahire, Roger Brubaker, Ann Swidler y Michel de Certeau, entre otros) -, y de ese modo muestra que los hallazgos de *Kellis* desafían el modelo prevaleciente de comprensión del maniqueísmo como una “religión total” con rasgos sectarios, centrándose en lugar de ello en la flexibilidad de la práctica religiosa local. En efecto, la aproximación convencional y esencialista al maniqueísmo como un sistema religioso ha priorizado durante mucho tiempo los textos teológicos y cosmológicos de la elite, quedando inexplorada la práctica cotidiana de los maniqueos ordinarios y cómo sus ideales se habrían visto modificados o matizados por las circunstancias e intereses locales.

Un análisis centrado en la “*lived religion*” implica resistirse a la inclinación natural a armonizar y a construir una entidad social totalmente coherente que o nunca existió o no puede ser probada más allá de la especulación: en lugar de presentar el maniqueísmo genérico como debería haber sido, se trata de retratar una comunidad

concreta como realmente fue - o, en todo caso, como parece haber sido -. A la luz de estas consideraciones, se entiende mejor que esta inflexión epistemológica haya ido a la par con un enfoque centrado en los aspectos materiales como papiros documentales, descubrimientos arqueológicos y testimonios visuales, y no tanto en los “grandes relatos” acerca de la identidad religiosa basados primariamente en textos literarios.

El capítulo I (“*Makarios’s Family. Manichaeans at Home in the Oasis*”) desarrolla una aproximación microhistórica a dos familias maniqueas (la formada por Makarios, María y sus hijos Matthaios y Piene, por un lado; y la compuesta por Pamour y sus dos hermanos Pegosh y Psais, por otro), situándolos en el contexto de la *Kellis* romana de mediados del s. IV de la era común. El contexto arqueológico de los documentos papi-ráceos proporciona datos relevantes sobre la situación social y económica, mostrando dos familias con trasfondos de una posición económica relativamente buena - gracias a una de las fuentes de riqueza del oasis, a saber, la producción textil y el comercio -, con extensas conexiones sociales tanto en el oasis como en el valle del Nilo. El uso de un repertorio lingüístico típicamente maniqueo - como la mención de “el Padre, el dios de verdad” -, así como las referencias a cargos eclesiásticos y obras maniqueas, permiten identificar a estos individuos como miembros de esta religión. No obstante, la construcción de una comunidad religiosa no parece haber sido una prioridad para todos estos individuos, en los que se detectan distintos niveles de implicación con la religión. Dicho de otro modo, concluye Brand, los habitantes de las casas 1-3 no pasaban todo su tiempo siendo - o actuando como - maniqueos.

El segundo capítulo (“*Pamour’s Connections. Religion beyond a Conflict Model*”) sitúa a los maniqueos de *Kellis* en una sociedad multicultural romano-egipcia, con una elite bien educada que invertía recursos en literatura clásica y educación, y en la cual, en las primeras décadas del s. IV de la era común, sacerdotes egipcios estaban aún presentes y activos. La coexistencia de cultos tradicionales, cristianos y maniqueos en el oasis sugiere una situación más flexible que la permitida por modelos que enfatizan de forma simplista el conflicto religioso y la competencia. Además, la familia de Pamour estaba conectada con el resto de la sociedad mediante una serie de interacciones con miembros de la elite romana, tanto a nivel local como regional. Si bien podría pensarse - como se ha hecho en ocasiones - que la comunidad maniquea de *Kellis* puede haber buscado en el oasis un refugio contra la persecución religiosa, los documentos conservados no transmiten la idea de tal persecución, al menos no con carácter sistemático; aunque pudo haberse producido algún tipo de abuso a pequeña escala, no hay testimonios claros de conflictos generalizados: los habitantes de la población parecen haber vivido juntos sin experimentar tensiones religiosas particularmente graves.

El tercer capítulo (“*Orion’s Language. Manichaean Self-Designation in the Kellis Papyri*”) examina el alcance y el significado de las autodesignaciones encon-

tradas en algunas cartas, como las utilizadas por Orión, uno de los contemporáneos de Makarios que habitaban la casa 3, quien escribe a su “querido hermano” Hor dirigiéndose elogiosamente a él como “el buen miembro del Intelecto de Luz”, o saludando a otros colectivos como “aquellos que os proporcionan reposo” y “los electos y los catecúmenos”. Este lenguaje ha sido interpretado – por ejemplo, por Peter Brown en sus referencias a *Kellis* en su obra *Through the Eye of a Needle*, o por Samuel Lieu en su artículo “*The Self-Identity of the Manichaeans in the Roman East*” – como un indicio del “sectarismo” de la comunidad maniquea local, cuyos miembros habrían experimentado una solidaridad espiritual de una inusual intensidad. En continuidad con los análisis de los capítulos previos, Brand pone en cuestión esta aproximación señalando que, aunque algunas autodesignaciones (como “la Iglesia santa” o “hijos de la raza viviente”) expresan una distinción entre maniqueos y no-maniqueos, una posición de nítido antagonismo respecto a los no pertenecientes al grupo no se efectúa nunca de modo explícito; que los maniqueos se consideraron una “elite selecta” o “los cristianos” por antonomasia es algo que no parece recibir confirmación en las cartas de *Kellis*.

El capítulo cuarto (“*Tehat’s Gifts. Everyday Community Boundaries*”) analiza las prácticas de donaciones con las que estaban familiarizados los maniqueos de *Kellis*. Teóricamente, se esperaría que ese modo de donar se atuviese a la doctrina maniquea estándar, según la cual el sistema de donaciones piadosas y comidas rituales constituiría el modo diario de intercambio entre *electi* y *auditores*. Sin embargo, los *electi* maniqueos, en lugar de poseer un papel cotidiano centralizado en las vidas de los *auditores*, desempeñaron un papel más bien limitado en el oasis de Dahkleh, debido en parte a la situación relativamente aislada del lugar. Las cartas de *Kellis* permiten inferir que los maniqueos organizaban los intercambios en torno al apoyo doméstico cotidiano, la interacción económica y la distribución caritativa.

El capítulo V (“*The Deacon’s Practice. Manichaean Gatherings with Prayer and Psalm Singing*”) aborda un aspecto tan relevante para la constitución de una identidad grupal como es el de las reuniones de los maniqueos de *Kellis*. Brand señala cuánto ignoramos acerca de tales reuniones – quiénes participaban, con qué frecuencia, y en qué tipo de reuniones comunitarias –, pues de esos aspectos no ha quedado constancia en las cartas. Sin embargo, el autor también indica que no solo lo que nos dicen las fuentes maniqueas, sino también el hallazgo de tablillas de madera y papiros que contienen salmos y plegarias, demuestran que hubieron de tener lugar reuniones de forma regular. Con independencia del tamaño y de la frecuencia con que se celebraron estos eventos, sin duda constituyeron momentos notables en los que los individuos participantes se comprendían en términos maniqueos y llevaban a cabo su identificación religiosa en la acción ritual. Si bien el hecho de que varios de

los maniqueos de *Kellis* parecen haber estado de viaje con una cierta frecuencia hace improbable que todos los individuos hubieran asistido a encuentros semanales, los encuentros acontecidos habrían constituido una ocasión óptima para la consolidación de la identidad grupal. No es posible estar seguros de si estas reuniones habrían sido también la ocasión para la aparición de las tensiones que revelan algunas de las cartas, como el conflicto entre Makarios y un diácono no identificado.

El capítulo VI (“*Matthaios’s Grief. Manichaean Death Rituals*”) toma como punto de partida algunas referencias en las cartas de *Kellis* a los fallecimientos producidos en el seno de la comunidad para examinar lo relativo a la muerte y a su conmemoración. Este es otro de los aspectos en los que cabe apreciar el desfase entre la teoría - los maniqueos presuntamente no se lamentarían ni harían duelo por los muertos porque creían que el alma se liberaría tras su abandono del cuerpo, por lo que la muerte solo podría ser un acontecimiento gozoso - y la (siempre más compleja) realidad. En todo caso, no hay indicios de una clara identidad maniquea en el registro material de los cementerios y tumbas descubiertos en *Kellis*. Presumiblemente, las familias maniqueas enterraban a sus muertos con un tratamiento simple o sin uno *post mortem* en las tumbas, pero faltan testimonios directos; los individuos y familias parecen haberse conformado a las prácticas locales con respecto a la muerte y el enterramiento. De lo que sí hay testimonios en *Kellis* es de rituales maniqueos de conmemoración: algunos salmos e himnos se refieren a los diversos estadios del ascenso del alma a través de los cielos hasta llegar al mundo de la Luz, tal como es postulado en la escatología maniquea; el hecho de que Matthaios relacione explícitamente su pena por su abuela a la ausencia de los *electi* indica la existencia de un conjunto plenamente desarrollado de rituales, tanto durante los últimos momentos de la vida como después de un largo período de luto, en los cuales se enfatizaba la conexión entre las vidas terrenales de los maniqueos y el destino cosmológico del alma después de la muerte.

El capítulo VII (“*Ision’s Books. Scribal Culture and Access to Manichaean Texts*”) toma en consideración el hecho de que, al menos en lo que respecta a la comunidad maniquea, *Kellis* parece haber sido una localidad de bibliófilos, algo que refleja el hecho de que el propio Mani se había dedicado a poner sus enseñanzas por escrito, concediendo así un alto valor a la escritura. Se pedían libros en las cartas personales, se encargaban ciertas labores a escribas, y en tablillas de maderas se inscribían salmos, plegarias y ejercicios de escritura. Aunque la mayoría de los títulos de obras mencionados en las cartas son difíciles de identificar, es posible discernir entre libros bíblicos, apócrifos cristianos, literatura clásica y textos maniqueos. Matthaios, hijo de Makarios, tuvo acceso a obras maniqueas, al igual que otros catecúmenos, y desempeñó un papel activo en su reproducción a pesar de no pertenecer a la clase de los

electi. No queda claro, sin embargo, si la tarea de copiar libros estuvo destinada a la actividad misionera o solo a un uso más local, a saber, proveer de obras a las bibliotecas de comunidades maniqueas en el oasis y en el valle del Nilo.

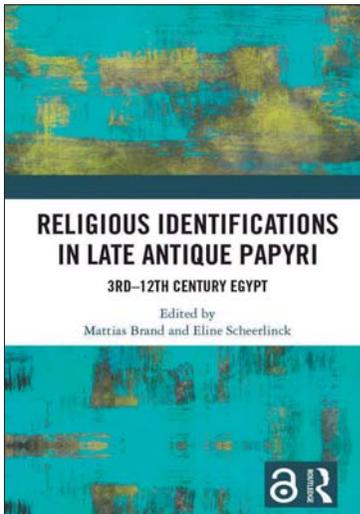
La conclusión - titulada "*Untidy History. Manichaeanness in Everyday Life*" - recapitula los anteriores desarrollos para poner de relieve la naturaleza "desordenada" y "rebelde" de la religión en la vida cotidiana, en el sentido de que los testimonios de *Kellis* constituyen una prueba ulterior de que las prácticas de individuos y familias maniqueas nunca se corresponden del todo con la realidad prescriptiva de los sistemas teológicos y cosmológicos que se encuentran en los textos normativos compuestos por las elites religiosas. La vida cotidiana es más diversa, ambigua y creativa que el mundo imaginado en tales textos.

A la luz de las anteriores consideraciones, se entiende el subtítulo elegido por el autor para su obra: *Beyond Light and Darkness*. Más allá de las divisiones nítidas de la realidad en Luz y Tinieblas, la realidad cotidiana ofrecía muchos matices de gris, y en diversos sentidos: los maniqueos de los que hablan las cartas no eran individuos de manera unidimensional y exclusivista centrados en su vida religiosa, sino que interactuaron con vecinos que no compartían necesariamente sus creencias ni sus prácticas, recurrieron a elites romanas locales y regionales, usaron un escriba cristiano cuando lo consideraron necesario, encargaron amuletos y horóscopos, y enterraron a sus seres queridos sin indicaciones tangibles de una identidad de grupo distintiva. De este modo, el estudio de la religión a pequeña escala, con la variedad tipológica que ofrece, obliga a matizar y a suplementar las clasificaciones académicas estándares, si es que no a poner en cuestión previas reconstrucciones de los maniqueos como un grupo religioso bien definido involucrado meramente en obra misionera y víctima de una sistemática persecución.

El libro se completa con dos amplios y útiles apéndices, el primero de ellos un elenco de documentos hallados en *Kellis* ("*Outline of Published Documents from Kellis*") y el segundo un estudio prosopográfico de los principales personajes de los textos ("*Prosopography of Makarios's and Pamour's Relatives*"), una extensa bibliografía, así como prácticos índices de fuentes, nombres y materias.

La monografía de Mattias Brand constituye un análisis necesario y un correctivo saludable a aproximaciones esencialistas al maniqueísmo. Gracias a la eficaz utilización de teorías contemporáneas tomadas de la sociología, el estudio de la religión y disciplinas auxiliares, con las que el autor se ha esforzado en conversar a lo largo de todo su trabajo, ha podido desarrollar un utillaje hermenéutico sólido a través del cual ha reinterpretado de forma realista la vida diaria de la comunidad maniquea de la antigua *Kellis*. La obra merece ser leída por cualquier persona interesada en el maniqueísmo o en cómo se vivió efectivamente la religión durante la Antigüedad Tardía.

RELIGIOUS IDENTIFICATIONS IN LATE ANTIQUE PAPYRI



BRAND, MATTIAS &
SCHEERLINK, ELINE (EDS.)
(2023). *Religious Identifications
in Late Antique Papyri. 3rd-12th
Century Egypt*. London & New York:
Routledge. XI, 302 pp., 128,00 \$
[ISBN 978-1-03-226349-6].

RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ
Universidad Complutense de Madrid
raquelma@pdi.ucm.es

EL PRESENTE VOLUMEN TIENE SU ORIGEN en las conferencias dictadas en el congreso “*Late Antique Religion in Practice. Papyri and Dynamics of Religious Identifications*”, organizado en 2017 por el Instituto de Papirología de Leiden y el Centro para los Estudios de la Religión de esta misma Universidad. Ya la unión de ambas entidades para la celebración del congreso auguraba la vertiente pluridisciplinar que se trataría de conseguir a la hora de abordar el fenómeno en discusión: la identificación religiosa de los individuos y/o comunidades en los textos papiáceos. El libro es buena muestra de lo productivo de tal sinergia y lo fructífero de abordar la comprensión de los textos en papiro a través del análisis papiroológico y las aproximaciones que para el estudio de los textos proporcionan, entre otros, la lingüística, la historia y la sociología al servicio del estudio de los fenómenos religiosos y sus expresiones.

Todos los artículos, desde los más teóricos hasta aquellos que se centran en un único caso de estudio, atienden a la singularidad propia de sus materiales, pero son conscientes de la complejidad sociocultural de la época en que son generados. Además, ponen de relieve la necesidad de investigar más en esta línea y contrastar, en diálogo, los resultados con las evidencias del análisis de textos en otras lenguas o procedentes de diversos ámbitos culturales o étnicos. El volumen, en su conjunto, ofrece un panorama variopinto de la cantidad de aproximaciones científicas que se revelan productivas a la hora de ofrecer resultados coherentes sobre cómo se construye y se pone de manifiesto (o se oculta) la identificación religiosa de un individuo o colectivo en su sociedad. Las conclusiones de cada capítulo suelen ser cautas, dada la heterogeneidad de los materiales analizados, e invitan a hacernos nuevas preguntas y seguir investigando el fenómeno religioso de forma pluridisciplinar.

El volumen, tal como se indica en el capítulo de introducción a cargo de uno de los editores, Mattias Brand (*“Introduction. Theorizing Religious Identification in Late Antique Papyri”*), está dividido en tres partes principales: I. *Problematizing Religious “Identity” and the Identifications of Religious Groups*; II. *Reconstructing Situational Religious Identifications*; y III. *Performance and Audience*. El libro se cierra con unas observaciones finales a cargo de Mattias Brand, quien pone de relieve la diversidad de las fuentes papirológicas analizadas en los diversos capítulos, la multitud de aproximaciones teóricas, con sus luces y sombras, y ofrece una visión crítica de las conclusiones de los diferentes estudios del volumen.

Los artículos del primer bloque discuten de forma teórica el concepto de “identidad” y su papel en la conformación de grupos en sociedad. Se cuestiona en particular que los estudios hayan establecido la existencia de estas identidades a través de evidencias externas y no a través del estudio de los textos que permiten entrever cómo se articula la autopercepción del individuo y su propia agencia en la construcción de su propia identidad religiosa.

David Frankfurter (*“Christianization, “Identity”, and the Problem of Internal Commitment. Egypt III-VI CE”*) aborda en el primer capítulo del libro dicha problemática: qué se ha entendido tradicionalmente en los estudios por “identidad religiosa”. Según el estudioso, dicho constructo tiene una vertiente interna y otra externa, vertiente esta última que los intentos de definición han privilegiado. Frankfurter hace un repaso de las diversas problemáticas surgidas en el estudio de la identidad religiosa cristiana debido a que se ha entendido el cristianismo como un conjunto homogéneo y monolítico. El artículo concluye con una reflexión que invita a no entender el cristianismo (ni otras expresiones religiosas) como algo totalmente homogéneo o sentido de igual forma por todas las personas, proponiendo una revisión de conjunto desde una comprensión del fenómeno de la identidad religiosa a partir de lo que

podamos comprender de la autopercepción del individuo, aun corriendo el riesgo de que no sea del todo coherente.

Arkadiy Avdokin (“*A Song-Sharing Service? Hymns, Scribal Agency, and “Religion” in Two Late Antique Papyri*”) pone de manifiesto en su artículo la importancia que para el estudio de la identificación religiosa juegan los escribas profesionales y su contexto educacional. La propia educación puede introducir elementos propios del cristianismo o de otras expresiones culturales o religiosas en las composiciones que realizan para un público que puede o no pertenecer a ese colectivo, generando, así, textos de una naturaleza híbrida. A través de un par de casos de estudio de distinta naturaleza (*P.Berol.* 9794 y parte del *Papiro Mimaut* [PGM III]), Avdokin muestra cómo la educación cristiana o cristianizante fue permeando en las capas educadas de la sociedad dejando cierta huella en la evolución de las formas himnicas analizadas, las cuales se unen a otras formas propias de la multiplicidad de identidades culturales y religiosas de la época en los textos.

El estudio de Arietta Papaconstantinou (“*Lifting the Cloak of Invisibility. Identifying the Jews of Late Antique Egypt*”), como el resto de artículos que componen este bloque, pone en evidencia las múltiples dificultades del estudio de la identidad religiosa a través de los textos papirológicos y discute la manida idea de que, tras la represión de Trajano contra las comunidades judías, estas se vieron drásticamente reducidas. La autora, tras advertir que la investigación se ha centrado tradicionalmente en fuentes griegas y la identificación externa de judíos en los textos, aboga por una línea de investigación centrada en el estudio de marcadores de identidad personal (*self-indexing*) de clara procedencia judía y, en concreto, en la onomástica. El estudio de los nombres propios del *Antiguo Testamento* que aparecen en documentos egipcios (no sólo en griego) puestos en diálogo con las conclusiones que proporcionen otros marcadores de identidad, puede ofrecer una visión más clara sobre cuál sería la visibilidad de afiliación a la comunidad judía en la época y lo fluido de esta identificación con la cristiana en los años que van desde la mencionada revuelta a la conquista árabe de Egipto.

La segunda parte del volumen la conforman estudios más concretos acerca de cómo se construye y se visibiliza la identificación religiosa en su propio contexto socio-cultural y en situaciones más cotidianas, una línea de estudio actual y muy productiva gracias, en buena parte, a los estudios de Jörg Rüpke sobre “*lived religion*”.

AnneMarie Luijendijk (“*Did Early Christians Keep Their Identity Secret? Neighbors and Strangers in Dionysius of Alexandria, Presbyter Leon, and Flax Merchant Leonides of Oxyrhynchus*”) analiza tres interesantes papiros (*SB XVI 12550 = P.Osl. inv. 1621, P.Oxy. VIII 1162 y P.Oxy. II 209 = MS Gr SM 2218*) que muestran las complejas dinámicas que entran en juego a la hora de autoidentificarse o identificar a

otros como cristianos, así como para ocultar dicha identidad cuando se considera necesario. La combinación de la aproximación histórica y sociológica al estudio de estos textos permite ir incluso más allá, evidenciando que la existencia de un sesgo masculino en los documentos vicia, en cierto modo, cualquier conclusión general que podamos extraer sobre la expresión de la identidad religiosa o la identificación como cristiano del conjunto de la comunidad.

Sabine R. Huebner (“Χρηστιανὸς ἔστιν. *Self-Identification and Formal Categorization of the First Christians in Egypt*”) también dedica su estudio a marcadores de autoidentificación de cristianos en los primeros siglos de nuestra era, centrandose en su artículo en cuatro documentos papirológicos de principios del s. III d.C. Analiza cuáles son los marcadores que, de forma más clara, evidencian una elección por parte del autor para declarar su identidad como cristiano sea esta intencionada o no (el uso de un *nomen sacrum* en *P.Bas* II 43 podría ser algo mecánico por su parte). La autora se adentra en el estudio de la designación de un individuo como “cristiano” en un listado oficial de liturgias para explorar, en comparación con otros textos, cómo la identificación de “cristiano” se pone al mismo nivel que la de la profesión, concluyendo que no tiene por qué tratarse sólo de una declaración de la fe de otra persona, sino la identificación de este por su profesión, es decir, cristiano como quien trabaja en un cargo eclesiástico.

Paula Tutty (“*From the Sacred to the Profane. Evidence for Multiple Social Identities in the Letters of the Nag Hammadi Codices*”) estudia la multiplicidad posible de elección existente a la hora de mostrar un tipo de identidad personal en el ambiente monacal de Nag Hammadi a través del estudio de textos privados aparecidos en el material reutilizado para la confección de las guardas de los códices. La investigadora pone de manifiesto, al igual que otros autores del volumen, que la identidad de las personas, y en este caso los monjes, es un constructo de identidades diversas, fruto de la herencia, la experiencia y las elecciones vitales particulares de cada cual, y que estas personas podían mostrar u ocultar su identificación como monjes cristianos por motivos muy diversos que poco o nada tienen que ver con una preeminencia en mostrar su identidad religiosa frente a otro tipo de identidad.

Susanna Wolfert-de Vries (“*Religious and Local Identifications in the Jewish Marriage Contract From Fifth-Century Antinoopolis*”) pone de relieve la existencia de cierta identidad judía a partir de las fórmulas y términos jurídicos empleados en la llamada *ketubba* de Colonia (*P.Köln* inv. 5853r = *TM* 112024), un contrato matrimonial del s. V d.C. redactado en arameo (con algunas adiciones y términos griegos en escritura aramea). A partir de un minucioso estudio sociolingüístico del texto, la autora concluye que quien redactó el contrato matrimonial, a pesar de elegir el arameo como lengua de redacción, estaba perfectamente integrado en la sociedad greco-

egipcia de la época y era conocedor de sus particularidades jurídicas. Así, el autor hizo lo posible por ajustar el documento para que respondiera con garantías tanto a la administración egipcia de la época como a las costumbres religioso-culturales de los contrayentes y garantizar, así, su cumplimiento en ambos contextos.

El tercer y último bloque del volumen concentra artículos centrados en el discurso como acto performativo social con consecuencias para la expresión identitaria de quienes están involucrados en el proceso comunicativo.

En la misma línea que otros artículos del presente libro que estudian cómo las personas pueden activar o desactivar mecanismos para revelar una identidad particular dependiendo de su interacción con otros individuos o colectivos, Benjamin Sippel (“*Aurelios Ammon from Panopolis. On Hellenistic Literary Roles and Egyptian Priestly Cloth*”) examina las diversas estrategias que emplea el sacerdote egipcio Ammon de Panópolis para presentarse de la forma más apropiada posible ante los destinatarios de varios documentos de su archivo personal. Tal análisis ofrece un panorama de las diferentes opciones que Ammon tiene a su alcance y trata de dilucidar qué pudo motivarle para presentarlas u ocultarlas. Se estudia, en particular, cuándo el sacerdote muestra su identidad religiosa como miembro del clero egipcio y cuándo su identidad como persona educada en un sistema “helenizado” para conseguir cierto prestigio social.

Eline Scheerlinck (“*The Curses Will Be Like Oil in Their Bones. Excommunication and Curses in Bishops’ Letters Beyond Late Antiquity*”) centra su estudio en las fórmulas de maldición y excomunión que aparecen en cuatro cartas emitidas por obispos locales entre los s. X y XII d.C. Estas cartas están dirigidas a la comunidad cristiana local y en ellas se carga las tintas contra quien ha injuriado o dañado la propiedad de otros, especialmente a través del robo, tras haber recibido ciertas denuncias. Se debate sobre el componente performativo de las “maldiciones” en estas cartas, cómo son deudoras de la tradición cristiana-copta (que a su vez derivan de las “*judicial prayers*” griegas), y su función como instrumentos de manipulación de la comunidad. También cómo estas sirven para consolidar vínculos de pertenencia a la comunidad y su potencial valor para conseguir el arrepentimiento y enmienda de quienes son amenazados en las cartas en un momento en el que los obispos ya no tienen ningún tipo de capacidad jurídica en su comunidad.

El siguiente capítulo, a cargo de Jennifer Cromwell (“*Religious Expression and Relationships Between Christians and Muslims in Coptic Letters from Early Islamic Egypt*”), estudia la interacción que evidencian las cartas coptas entre cristianos y musulmanes durante los primeros siglos de dominación árabe de Egipto. La estudiosa indaga cuáles son las pistas textuales y lingüísticas que permiten establecer la identidad étnica y/o religiosa de cada quien más allá de expresiones claras de iden-

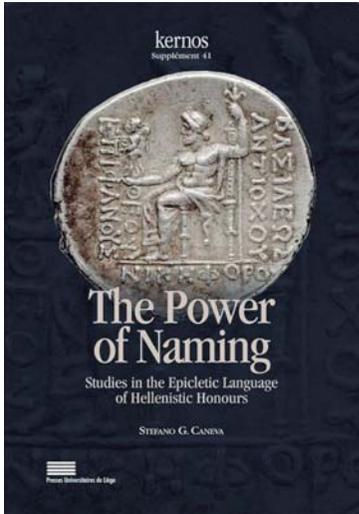
tificación religiosa como términos que designan de forma inequívoca, por ejemplo, al converso. Tras un estudio sociolingüístico del lenguaje más o menos educado que se emplea en las misivas, así como de marcadores paratextuales, Cromwell concluye que la elección del lenguaje puede estar marcada por un deseo de afirmación de una identidad concreta, en este caso religiosa, frente al otro, si bien también entran en juego otros factores que deben ser igualmente estudiados.

Finalmente, el estudio de Przemysław Piwowarczyk ("*Social Contexts of the Biblical Quotations in the Letters of Frange*") se centra en las citas bíblicas que aparecen en el importantísimo dossier de cartas coptas emitidas por el monje Frange (s. VIII d.C.). A través del estudio de las citas bíblicas en dichas cartas, Piwowarczyk establece que su elección forma parte de una estrategia comunicativa en la cual las citas sirven para generar cierta sensación de comunidad además de como argumento de autoridad cuando así es requerido. De esta forma, el investigador evidencia que el uso de citas y su carácter autoritativo (así como la forma de introducirlas) depende en gran medida del receptor de la misiva y afirma que el uso de las citas de la *Biblia* por parte de Frange es modulado dependiendo del destinatario y de lo que desea comunicar, a la vez que constituyen una fuerte marca de expresión de identidad religiosa.

El libro presenta unos índices finales de palabras clave y papiros citados que resultan de gran utilidad. Se echa de menos, no obstante, el uso de referencias cruzadas entre los artículos del volumen, pues en no pocas ocasiones unas afirmaciones se ven muy bien complementadas con las afirmaciones que aparecen en otro artículo que se perderá quien no lea el libro de forma completa.

El volumen es una invitación constante a replantearnos las grandes afirmaciones sobre la visibilidad de la religión personal en el Egipto Romano y Tardoantiguo, el papel que las personas jugaban en la construcción de una identidad religiosa común o los mecanismos sociales que entran en juego para activar o desactivar un tipo concreto de afiliación o identificación personal dependiendo de una plétora de factores sociales. La elección de las fuentes papirológicas como casos de estudio proporciona una visión muy cercana y procura ejemplos muy ilustrativos de los fenómenos discutidos que son abordados con gran profundidad y rigor por parte de todos los autores.

THE POWER OF NAMING



CANEVA, STEFANO G. (2023). *The Power of Naming. Studies in the Epicletic Language of Hellenistic Honours*. Liège: Presses Universitaires de Liège. 404 pp., 30,00 € [ISBN 978-2-87562-358-4].

BASTIEN ROUVIÈRE

Université de Toulouse Jean Jaurès

bastien.rouviere@univ-tlse2.fr

L'OUVRAGE RICHE DE PRÈS DE QUATRE CENTS PAGES que propose Stefano G. Caneva marque une nouvelle étape dans les recherches qu'il mène sur les cultes dédiés aux souverains hellénistiques. En 2020, il avait déjà dirigé un ouvrage collectif, chez le même éditeur, intitulé *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults*,¹ dans lequel est exposée la première partie des résultats d'un programme de recherche plus vaste visant à étudier les aspects pratiques de ces cultes: *Practicalities of Hellenistic Ruler Cults*.² Dans ce second volet, l'auteur a choisi un angle d'approche directement inspiré du mouvement entamé

1. Caneva, 2020.

2. <https://phrc.it/index.php>.

depuis quelques années dans l'étude des pratiques religieuses grecques,³ en se concentrant sur les séquences onomastiques associant les noms des souverains à ceux de divinités. Partant du constat suivant: “*most scholars still feel uncomfortable with the idea that cultic honours for human beings might have value beyond the ephemeral diplomatic framework of exchange between honours and benefactions*” (p. 22), il affirme que l'analyse de ces constructions syntaxiques est un bon moyen d'évaluer l'impact qu'ont pu avoir ces cultes dans l'univers religieux du monde grec post-classique, sans pour autant en nier la portée politique. Pour ce faire, Caneva s'est appuyé sur une série d'études de cas contextualisées, qui prennent place dans différentes régions du monde hellénistique entre le IV^e et le I^{er} siècle avant notre ère, et qui lui permettent aussi d'offrir un aperçu détaillé du contexte géopolitique de l'époque.

L'ouvrage est divisé en six chapitres. Le premier, qui a valeur d'introduction, permet à l'auteur de définir une notion fondamentale qu'il a conceptualisée dans le cadre de ce projet, celle de *religious persona*. Elle désigne le profil divin de l'individu honoré créé “*in order to distinguish it from the historical person*” (p. 44). Il a aussi confectionné son propre système abrégatif pour étudier ces dénominations. Elles se composent d'un élément principal, la racine (R), et d'un ou plusieurs qualificatifs (Q). Ils peuvent être de nature diverse: il peut s'agir d'un anthroponyme (A), d'un théonyme (T) ou d'une épithète qui se rattache soit à l'anthroponyme (eA) soit au théonyme (eT). Malgré une présentation détaillée de la démarche réflexive de l'auteur, cette partie aurait aussi pu être l'occasion d'offrir une présentation synthétique du corpus ou de l'ensemble des documents mobilisés dans la suite de l'ouvrage.

Dans les deux chapitres suivants, Caneva s'attèle à l'examen des différentes séquences onomastiques qu'il a catégorisées selon le nombre d'éléments qui les compose. Il adopte une approche diachronique pour interroger les tendances évolutives qu'ont connu ces pratiques tout au long de la période hellénistique. Dès la fin du IV^e siècle avant notre ère, elles apparaissent formées de deux termes, un anthroponyme et un théonyme. Elles concernent essentiellement des figures féminines associées à Aphrodite, un choix que l'auteur lie avec justesse à l'influence politique que ces souveraines avaient dans les cours du début de l'époque hellénistique, à l'image de la déesse.⁴ En comparaison, celles qui concernent des hommes sont extrêmement rares.

3. “*Mapping Ancient Polytheisms*” (Corinne Bonnet, Université Toulouse Jean Jaurès); “*Omnipotens. Manufacturing and Empowering Gods in the Graeco-Roman Antiquity*” (Valentino Gasparini, Universidad Carlos III de Madrid); “*Des hommes nouveaux dieux. De la titulature neos à l'imitatio romaine*” (Anne-Françoise Jaccottet & Stéphanie Wyler, Université Paris 1 Sorbonne-Panthéon).

4. Pirenne-Delforge, 1994, pp. 446-450.

Poursuivant son parcours chronologique, Caneva s'intéresse ensuite aux dénominations contenant trois éléments ou plus, c'est-à-dire dans lesquelles sont ajoutées une ou plusieurs épithètes. Elles sont d'abord apparues en Égypte à partir du III^e siècle avant notre ère. Il en distingue plusieurs catégories basées à la fois sur la nature de leur élément racinaire (A ou T) et sur l'ordre d'apparition des différents éléments. Parmi ces modèles, l'auteur porte une attention particulière aux séquences composées du nom de la puissance divine encadré par celui du souverain et de son épithète (A-T-e^A). Il s'attache à démontrer qu'il s'agit d'une innovation séleucide, dont l'usage tend à se diffuser par la suite chez les Lagides et les Attalides. La dissémination et la réappropriation de telles pratiques illustrent les liens, mais aussi la concurrence qui existaient entre les souverains. Néanmoins, l'élaboration de ces formulations n'est pas l'apanage du pouvoir royal, et peut également résulter d'initiatives privées. À cet égard, l'étude relative à Mithridate VI mérite une attention particulière. Caneva y présente une inscription délienne, réalisée vers 102/101 avant notre ère par le prêtre athénien Hélianax, dédiée à Mithridate *Eupator* Dionysos. Nonobstant le fait que le souverain pontique revendique une proximité avec cette divinité en mobilisant volontiers une iconographie dionysiaque dans son monnayage, il n'a jamais associé de lui-même son nom, Mithridate *Eupator*, avec celui du dieu.

Le quatrième chapitre est dédié à un type d'appellation bien spécifique, les théonymes associés à une épithète dérivée d'un anthroponyme royal. Selon l'auteur, ces constructions épiciéliques permettraient de mettre en avant une prérogative que la puissance divine invoquée partage avec le souverain. À Eresos, les autels dressés à Zeus *Philippios* feraient écho à la lutte contre les Perses, un champ d'action commun à Zeus et Philippe II. Ces qualifications restent néanmoins plutôt rares, car elles ont été élaborées dans des contextes géopolitiques précis, ce qui leur assurent bien souvent une diffusion dans l'espace et le temps plus limitée.

Après avoir étudié un grand nombre de dénominations associant théonymes et anthroponymes royaux, Caneva rappelle, au début du cinquième chapitre, un principe essentiel: "*The first type of generalisation we should avoid is the assumption that, once a ruler was ritually equated to a god, he could almost automatically be called Theos*" (pp. 237-238). Cette adéquation entre la figure du souverain hellénistique et celle de la divinité s'est faite progressivement. D'abord réservé aux membres décédés de ces dynasties, le mot *theos* est peu à peu associé aux noms des vivants. L'auteur soutient que l'usage de ce substantif répondait à des initiatives protéiformes qui visaient, selon des contextes bien précis, à offrir une identité divine aux souverains: Ptolémée II s'en serait servi pour garantir la légitimité de la branche dynastique principale; Antiochos III l'aurait quant à lui perçu comme un outil d'affirmation face à son rival Ptolémée IV; chez les Attalides, il serait resté réservé aux souverains décédés afin de notifier

leur apothéose... Il fait également mention de la diffusion de ces usages à la fin du II^e siècle avant notre ère, notamment en Cappadoce, en Commagène, en Arménie ou encore en Iran, pour laquelle il renvoie à une riche bibliographie.

Le dernier chapitre permet à Caneva de proposer une synthèse de la diffusion spatio-temporelle de ces pratiques. À l'exception des premiers cas apparus sous les règnes de Philippe II et Alexandre III, la majorité des attestations proviennent de l'Égypte ptolémaïque et de la partie occidentale du royaume séleucide. Elles se sont aussi répandues dans d'autres régions telles que la Sicile, l'Attique, les îles de l'Égée, l'Asie Mineure ou encore les royaumes gréco-bactriens. En revanche, il faut noter que la Macédoine ne semble pas en avoir fourni de preuves d'existence, et il aurait été souhaitable que les raisons de cette absence soient approfondies. En outre, l'auteur évoque aussi la portée rituelle de ces formulations, qui malgré des efforts de contextualisation, restent encore la plupart du temps déconnectées de l'environnement culturel local duquel elles ont émergé. Selon lui, cette difficulté est en grande partie due à l'état lacunaire de la documentation de ces dossiers. Dès lors, l'iconographie peut aussi être un bon moyen de se renseigner sur ces cultes. Un grand nombre de documents numismatiques est de fait mobilisé au fil des pages, alors que la sculpture hellénistique n'est quant à elle que brièvement évoquée. En guise de conclusion, Caneva pose une question stimulante: "*What did cultic honours ever do for Greek religion?*" (p. 346). Il rappelle notamment que "*the strategies used to construct the religious persona of Hellenistic political leaders did not passively copy, but actively adapted the mechanisms of Greek epicletic system*" (p. 349). Ainsi, loin d'être une simple reprise de ce qui se faisait déjà, les cultes destinés aux souverains hellénistiques ont donc aussi participé à des innovations en matière de pratiques religieuses.

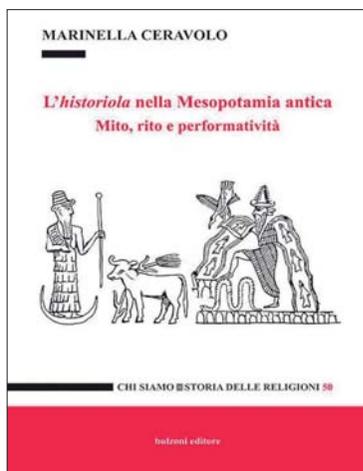
S'appuyant sur un corpus riche et varié, Caneva propose une analyse stimulante des séquences onomastiques associant les noms des souverains hellénistiques à ceux de divinités. L'enquête est illustrée par trente-et-une images présentant plusieurs documents commentés dans les différents chapitres (inscriptions, monnaies, reliefs, plans). Il a aussi ajouté de nombreux tableaux récapitulant les différentes formules mobilisées au fil de la réflexion, et elles sont toutes rassemblées dans un index présent à la fin de l'ouvrage. Le tout est accompagné d'une bibliographie riche, diversifiée et multilingue. Enfin, l'auteur rappelle que cette publication ne concerne qu'une partie d'une problématique bien plus vaste, et qu'à l'heure actuelle une étude "*that systematically explores the influence of political honours on post-Classical Greek religion through all these perspectives is not yet available and represents a challenging desideratum of research*" (p. 352).

BIBLIOGRAPHIE

Caneva, Stefano G. (2020). *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults*. Liège : Presses Universitaires de Liège.

Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). *L'Aphrodite grecque*. Athènes & Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

L'HISTORIOLO NELLA MESOPOTAMIA ANTICA



CERAVOLO, MARINELLA (2022).
L'istoriola nella Mesopotamia antica.
Mito, rito e performatività. Roma:
Bulzoni Editore. 342 pp., 20,00 € [ISBN
978-88-6897-284-4].

GIANMARCO GRANTALIANO
Sapienza Università di Roma
gianmarco.grantaliano@uniroma1.it

THE BOOK WRITTEN BY MARINELLA CERAVOLO, actually Assistant Professor in History of Religions at Sapienza Università di Roma, is an up-to-date research on a subject, the *historiola*, that has exploded in the last three decades. After the notorious essay by David Frankfurter,¹ many other scholars started to use this concept to refer to the small narratives somehow connected to ritual acts, even though, as far as I know, no one has dedicated an entire monograph to the issue. Coming from her PhD dissertation, this book tries to fill this gap, clarifying various aspects of the concept of *historiola* itself, through a methodological analysis of the history of

1. Frankfurter, 1995.

scholarship, on one side, and of the historical-religious context of Ancient Mesopotamia, on the other. Before moving on, I must confess that I am not an expert in Ancient Near Eastern culture and religion, so I will leave more detailed remarks on linguistic and historic issues to other reviewers and limit my critical remarks to the methodological level. After a short introduction (pp. 23-26), Ceravolo divides the material into three parts: “Genesis and Development of the *historiola*” (pp. 27-118, divided into two chapters); “From General to Particular” (pp. 119-250); “Back to General” (pp. 251-273). As can be understood from the titles of the individual parts, the first analyses the genealogy of the concept, the second tests its hermeneutical strength in the Ancient Mesopotamia context, and the third comes back to more general theoretic considerations. The dissertation is closed with a short conclusion (pp. 275-278) followed by an appendix with transliterated texts translated by Ceravolo herself (pp. 279-300) and an extensive bibliography (pp. 301-342). Unfortunately, there is not an index of names and/or arguments, so in this review I try to give enough page indications to find quicker specific arguments.

The first chapter is opened by Fritz Graf’s definition of *historiola* in *Brill’s New Pauly*, through which Ceravolo highlights the completely etic dimension of the term and, consequentially, the necessity of a precise definition of the concept itself. It is noticed that the first modern usage, that of Richard Heim’s *Incantamenta magica graeca latina*, “is a content without agency” that “certainly influenced the dissemination of ‘*historiola*’ as a term, but less so its resemantisation” (p. 34). So, Ceravolo points out the problem of constructing a scholarship’s genealogy of a concept that does not exist as a single term: she decides to investigate the relationship between pragmatic and semantic, or, as she says, “the ritual function of the myth” (p. 36). Here I can only briefly summarise Ceravolo’s genealogical survey, in which take the stage scholars such as Bronislaw Malinowski (pp. 43-58) or John L. Austin (with his linguistic acts theory, pp. 62-70 with pp. 70-75 for John R. Searle’s reread of illocutory ones), even though some pages are dedicated to the analysis of William Robertson Smith (pp. 37-39), James G. Frazer (pp. 39-41), Henri Hubert and Marcel Mauss (pp. 41-42); Gerardus van der Leeuw (pp. 42-43), Jane E. Harrison and Samuel H. Hooke (pp. 57-61). In the second part of the 20th century took place “the process of ‘canonisation’ of the term and its change of status from hapax to a commonly used descriptive category” (pp. 75-76), so much so that some scholars do not feel the need to justify the usage. The last scholar who dealt with the *historiola* without calling it that is Stanley J. Tambiah (pp. 76-80), who anticipated the multidisciplinary method used by Frankfurter in his essay, a very turning point in which, in Ceravolo’s words, took place the definitive formulation of the “general theory of the *historiola*” (p. 81). She acutely points out that the definition of the concept passes through the com-

parative method, significantly different from Bronislaw Malinowski's inductive one, that brings us to the twofold dimensions of discourses on *historiolae* (the culturally specific ones) and on the *historiola* (the general level). Being aware of the methodological problem connected with this division, Ceravolo dedicates the last paragraph of her first chapter to the well-known problem of a strong theorization in the study of religion(s) (pp. 83-87). She follows the perspective of Jonathan Z. Smith, the formula of whom adapts in "there is no data for *historiolae*" (pp. 83-87),² pointing out that, as for "religion", also "*historiola*" is a purely academic term and so scholars need to define it, that implies also being, as Smith says, "self-conscious" of it.

The second chapter, also belonging to the first part, dwells on the contemporary academic usage of the concept of *historiola*. After analysing different perspectives in scholarship, Ceravolo follows Frankfurter and Daniel J. Waller who have given a strict definition of *historiola* that she summarises as "the narrative manifestations of the myth" (p. 93). Therefore, she analyses the relationship between *historiola* and myth, pointing out that there are two the given solutions: on one side, the *historiola* has been interpreted as a part of a "macro-myth"; on the other side, it has been interpreted as an *ad hoc* construction. Following Frankfurter again, Ceravolo takes a middle path, acknowledging the formative agency of the *historiola* while not denying the somewhat fixed character that binds it to the culture in which the ritual takes place. Important pages are dedicated to the analogical function of the *historiola* that puts in relationship a mythical fact (that happened in the so-called *illud tempus*) with an actual one (in the *hoc tempus*). Ceravolo firstly discusses an important essay by Tzvetan Todorov (pp. 100-102), in which the French-Bulgarian philosopher argued the function of world's re-classification realized through the analogy. Then she moves to Ernesto De Martino: Ceravolo points out the importance of De Martino's reflections on the so-called "de-historification of the negative", through which the crisis of the presence (the existentialist *dasein*) could be coped by human groups (pp. 103-105). Very important is the difference that Ceravolo highlights with respect to Mircea Eliade's conception of mythical repetition (p. 103, n. 31): the latter is a way to redraw the plenitude of the mythical times, while for De Martino is a way through which human beings could operate in the present time. The importance of De Martino's theoretical formulations, joint with his usage of the concept of *historiola*, render inexplicable the absence of this scholar in previous genealogical analyses of the concept of *historiola* (as stated at p. 103, n. 29). Connecting *illud* and *hoc tempus*, Ceravolo come back to the relationship between *historiola* and myth, focusing on the perfor-

2. As known, the original formula is "there is no data for religion": Smith, 1982, p. XI.

mativity of the ritual act and stating that both autonomous myths and *historiolae* rely on the same “mythical source” or “capital”, retaking a formulation by Pierre Bourdieu. Before moving to the analysis of the *historiolae* of Ancient Mesopotamia, Ceravolo sums up the critical features of the *historiola*, namely its narrative and analogical features, and its morphological and thematical variations (pp. 115-118).

The third chapter starts with a genealogy of the Ancient Near East studies, in which Ceravolo narrates their philological closure in the 1920s after a too-biblical beginning in the 19th century. The disclosure movement started only in the '80s when many scholars began a methodological exchange with other disciplines such as anthropology or sociology (pp. 121-133).³ Ceravolo passes to analyse some Mesopotamian *historiolae* from her *corpus*: I cannot enter in details of her analyses that are always insightful and, most of the time, fully convincing. I report only the more general issues that emerge from her study. Ceravolo stresses the importance of the “chain with interrelation” structure, through which the last element of a cosmogony (such as the tooth worm) is chained to the order of creation itself (pp. 136-155). However, she rightly opposes Eliade’s idea of a return to the origins, noting that cosmogonies are not always present in the *historiolae*, being necessary only in those related to temple (re)construction rituals. The *historiolae* of this type of ritual allows Ceravolo to deny the folkloristic or subaltern origins of the *historiola* as a religious phenomenon: since kings were also implied in these rituals, she notices that “the alleged ‘popular/folkloric’ malleability of cosmogonies extrapolated from less solemn contexts [...] is thus disproved, and the boundary between ‘tradition’ and complete ‘arbitrariness’ proves to be blurred and difficult to mark” (p. 177). Ceravolo refers also the specific cultural context of Ancient Mesopotamia, in which authors of *historiolae* and authors of what we consider authentic myth came from the same scribal class. In this manner, also following a definition already given by Frankfurter, Ceravolo refuses a narrow definition of “myth” as a particular type of narrative, talking rather of a source of narrative.⁴ The point is crucial and I will discuss it later, not least because Ceravolo argues it in depth, resorting also to the hermeneutic tools of Bourdieu. Another important issue that Ceravolo points out, is the different forms of de-historification that different *historiolae* used: we have usages of speech acts (in the tooth worm or the *merḫu historiolae*, pp. 203-213 and 214-217), of *similia similibus* procedure (in the Cow of Sin *historiola*, pp. 217-227) or de-histori-

3. In the study of Mesopotamian *historiolae* this process arrived at the important essay by Sanders, 2001.

4. “Yet myth, properly understood, is not a particular type of narrative but rather a *source* for narrative”: Frankfurter, 2017, p. 97 (his italic), quoted by Ceravolo at p. 186.

fiction through the narrative setting itself, as in the case of dialogical *historiolae* (pp. 228-243). At the end of the chapter, Ceravolo argues in favour of the effective performativity of the analysed texts, even though she does not believe in a theatrical staging of the dialogical *historiolae*, and, more in general, she correctly highlights the lack of information about the non-verbal components of the rituals.

The last chapter represents the final synthetical moment of the monograph, where are considered all the analyses made earlier and it is tried to assert some methodological features, among them the communication functions of the *historiola* (pp. 258-264) and its peculiar role in the ritual context (pp. 264-269) are fully convincing. I am less convinced that in the *historiola* the relationship between the mythical past – *illud tempus*, of the (hi)story – and modern time – *hoc tempus*, of the ritual – works always as a repletion of the *illud tempus* in the *hoc tempus*. Following other scholars, Ceravolo formulates in these formal terms the relationship (pp. 271-272): *mythical problem: mythical act = ritual problem: ritual act*, and she argues that “the relationship between mythical problem and mythical act is always a positive mythical resolution. Therefore, if everything is done properly, the relationship between ritual problem and ritual act should also yield an equally positive ritual resolution” (p. 272). I think that what Ceravolo describes happens surely in the case of *similia similibus historiolae*, but not in other ones. To make an example: in the texts 1.A (tooth worm) and 2.A and B (*merḥu*, the grain that provokes *hordeolum*), as explicitly noted by Ceravolo (pp. 209-217), there is not mythical act that can be replicated in the present time. She argues that the ritual operator, through his prayer to Ea (1.A) or to Šamaš and Sîn (2.B), or even through the formula *mannam lušpur* (“Who should I send [to come...]?” 2.A, pp. 238-243), misrecognize (a Bourdieu’s category) the fact that the mythical act is a replication of the ritual act. I agree with this as long as we do not extend the logic of *similia similibus* to the point of imagining the mythical act that, since it does not appear in the *historiola*, does not take place in the mythical past and therefore has no reason to be imagined by us. It seems to me that these *historiolae* narrate the fixed and always recurrent situations from which the ritual has to start in order to have effect: as we know that the *Sarcoptes scabiei* provokes scabies, they know that the worm decides to locate himself between tooth and gum when Ea ordained the world or that the *merḥu* (the grain) ends in the eye of the young man when Šamaš and Sîn did their agricultural activities. So to say, the difference between scientific and mythical descriptions takes place in the semantic sphere (one quantitative and the other qualitative), not in the common idea of a fixed reality that can occur and, consequentially, have fixed procedures to cope with. Thus the absence of a mythical act is the very way in which these *historiolae* represent this fixed reality, because if Ea’s mythical act against the worm had taken place, there would be no tooth worm

or *merḫu*. Since the tale of text 1.A ends with the tooth worm that explicitly goes against the proposes of Ea, I think that the worm himself can fit in the old-fashioned category of “trickster”, i.e. the mythical character that shaped the world’s negative components, (mis)recognizing the healing process made by the *āšipu* aided by Ea as a form of cosmos reaffirmation. In brief, one could say that this type of *historiola* works as an open paradigm of truth that allows the ritual operator to make things.

This last statement is connected with the other Ceravolo’s methodological point that did not fully convince me: she takes from Frankfurter the idea that myth is a “source for narrative”, and I genuinely confess that I do not understand what it means. I agree with the idea that every narrative can potentially be a myth, if a group of people believe that the content of the narrative is true and just; I strongly disagree with the idea that myth exists outside of a narrative, i.e. outside of language. This could lead to a rather metaphysical perspective, and Ceravolo is well aware of this, trying to resolve the point by conflating Frankfurter’s concept of “source of narrative” with Bourdieu’s “mythical capital”. The latter seems to be understood by Ceravolo as both the sum of all the myths of a religion and the unequal compartmentalisation of this knowledge into authoritative institutions and/or individuals. Discussing the relationship between *historiola* and “real” myth (pp. 254-257), she correctly points out the modality of construction of a *historiola* that, through formal and rhetorical mechanisms, “sounds and, consequentially, becomes a ‘real’ myth” (p. 256). Correctly again, Ceravolo says that “the performativity of the *historiola* can thus be thought of as the resultant of two distinct symbolic forces, one intrinsic and one extrinsic” (p. 257), namely the narrative itself and the authority of the ritual operator. The latter is emphasized through a couple of quotations of the critics of John L. Austin’s theory of linguistic acts by Bourdieu (pp. 256-257), who says that “the power of words is nothing other than the delegated power of the spokesperson” and that “authority comes to language from outside”.⁵ Now, even though this discourse is taking us a bit far from the *historiolae*, I think that following Bourdieu on this line could lead us to a *cul-de-*

5. “Le pouvoir des paroles n’est autre chose que le pouvoir délégué du porte-parole, et ses paroles – c’est-à-dire, indissociablement, la matière de son discours et sa manière de parler – sont tout au plus un témoignage et un témoignage parmi d’autres de la garantie de délégation dont il est investi. Tel est le principe de l’erreur dont l’expression la plus accomplie est fournie par Austin (ou Habermas après lui) lorsqu’il croit découvrir dans le discours même, c’est-à-dire dans la substance proprement linguistique – si l’on permet l’expression – de la parole, le principe de l’efficacité de la parole. Essayer de comprendre linguistiquement le pouvoir des manifestations linguistiques, chercher dans le langage le principe de la logique et de l’efficacité du langage d’institution, c’est oublier que l’autorité advient au langage du dehors, comme le rappelle concrètement le skeptron que l’on tend, chez Homère, à l’orateur qui va prendre la parole”: Bourdieu, 1982, p. 105 (his italics).

sac. Immediately after the text already quoted, Bourdieu says that “at most, language represents, manifests and symbolises this authority”⁶ and similar things he says in a text of the same years when he describes the symbolic power trying to keep the bar between the Scylla of an idealism detached from the material structure and the Charibdis of a brutal Marxism that flattens “ideological products” over class interests.⁷ His solution of the “double determination” of the “ideological products” presents to the scholar of religion a problem that it appeared to be already solved, namely what renders “religious” the “religious competencies” of the specialist. If this specialist is “religious” because of his/her pertaining to a group of specialists who agree among themselves to be “religious specialists” and thus are (mis)recognised by the group(s) to which they belong, I am pretty confident that the issue becomes what does it mean “religion”, *i.e.* a word. Consequentially, if we want to follow Bourdieu’s idea of sym-

6. “Cette autorité, le langage tout au plus la représente, il la manifeste, il la symbolise : il y a une rhétorique caractéristique de tous les discours d’institution, c’est-à-dire de la parole officielle du porte-parole autorisé s’exprimant en situation solennelle, avec une autorité qui a les mêmes limites que la délégation de l’institution; les caractéristiques stylistiques du langage des prêtres et des professeurs et, plus généralement, de toutes les institutions, comme la routinisation, la stéréotypisation et la neutralisation, découlent de la position qu’occupent dans un champ de concurrence ces dépositaires d’une autorité déléguée. Il ne suffit pas de dire, comme on le fait parfois, pour échapper aux difficultés inhérentes à une approche purement interne du langage, que l’usage que fait du langage, dans une situation déterminée, un locuteur déterminé, avec son style, sa rhétorique et toute sa personne socialement marquée, accroche aux mots des ‘connotations’ attachées à un contexte particulier, introduisant dans le discours le surplus de signifié qui lui confère sa ‘force illocutionnaire’. En fait, l’usage du langage, c’est-à-dire aussi bien la manière que la matière du discours, dépend de la position sociale du locuteur qui commande l’accès qu’il peut avoir à la langue de l’institution, à la parole officielle, orthodoxe, légitime. C’est l’accès aux instruments légitimes d’expression, donc la participation à l’autorité de l’institution, qui fait toute la différence – irréductible au discours même – entre la simple imposture des masqueraders qui déguisent l’affirmation performative en affirmation descriptive ou constative et l’imposture autorisée de ceux qui font la même chose avec l’autorisation et l’autorité d’une institution. Le porte-parole est un imposteur pourvu du *skeptron*”: Bourdieu, 1982, pp. 105-107 (his italics).

7. “Les idéologies doivent leur structure et leurs fonctions les plus spécifiques aux conditions sociales de leur production et de leur circulation, c’est-à-dire aux fonctions qu’elles remplissent premièrement pour les spécialistes en concurrence pour le monopole de la compétence considérée (religieuse, artistique, etc.), et secondairement et par surcroît pour les non-spécialistes. Rappeler que les idéologies sont toujours doublement déterminées, qu’elles doivent leurs caractéristiques les plus spécifiques non seulement aux intérêts des classes ou des fractions de classe qu’elles expriment (fonction de sociodécée), mais aussi aux intérêts spécifiques de ceux qui les produisent et à la logique spécifique du champ de production (communément transfigurée en idéologie de la ‘création’ et du ‘créateur’), c’est se donner le moyen d’échapper à la réduction brutale des produits idéologiques aux intérêts des classes qu’ils servent (effet de ‘court-circuit’ fréquent dans la critique ‘marxiste’) sans succomber à l’illusion idéaliste consistant à traiter les productions idéologiques comme des totalités autosuffisantes et auto-engendrées justiciables d’une analyse pure et purement interne (sémiologie)”: Bourdieu, 1977, pp. 409-410.

bolic systems as “structured and structuring structures”,⁸ we must be aware that language is the first and fundamental tool that has the (re)structuring function through its intrinsic metalinguistic possibility that allows speakers to speak about language itself before speaking about society. Thus, the fact that “language represents, manifests and symbolises this authority”, as Bourdieu puts it, is sufficient for that someone in some time, manner, and place to represent authority more truthfully and more justly than the given authoritarian representation.

That is not the right place to do a deep critique of Bourdieu’s thought, *opus magnum* that far exceeds my possibility. If I venture in this brief critique is only because the depth of Ceravolo’s analysis forces me to follow her both on the ancient texts (fortunately in translation with the transliterated cuneiform text) and on bibliographical paths. I hope that readers do not misunderstand the critical point of view of this review: I can criticize this monograph, perhaps wrongly, because there are a great number of new insights as well as new discussions of old problems that have been analysed through the patient and profound read of the secondary bibliography of both Ancient Near East and religious studies. This is a fresh book that every scholar who works on magic, ritual-myth relation, and, obviously, *historiola*, must have, even if Ancient Mesopotamia is not his/her field of interest. I cannot speak for the historians and philologists of the Ancient Near East, although I believe that the high level of methodological reflection will at least certainly help a reflection on the categories of the discipline. Furthermore, as I try to show in this review, this book touches on many different and more general theoretical issues that could interest also a more generalist scholar of religion.

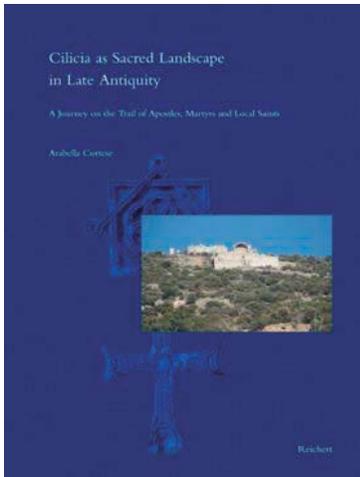
BIBLIOGRAPHY

- Abusch, Tzvi (ed.) (2001). *Proceedings of the XLV Rencontre Assyriologique Internationale. Historiography in the Cuneiform World*. Bethesda: CDL Press.
- Bourdieu, Pierre (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 32.3, pp. 405-411.
- Bourdieu, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Frankfurter, David (1995). Narrating Power. The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. In Meyer & Mirecki, 1995, pp. 457-476.
- Frankfurter, David (2017). Narratives That Do Things. In Johnston, 2017, pp. 95-106.

8. Bourdieu, 1977, pp. 405-407, quoted by Ceravolo at p. 256, n. 1.

- Johnston, Sarah I. (ed.) (2017). *Narrating Religion*. Farmington Hills: Macmillan Reference USA.
- Meyer, Marvin & Mirecki, Paul (eds.) (1995). *Ancient Magic and Ritual Power*. Religions in the Graeco-Roman World 129. Leiden & New York: Brill.
- Sanders, Seth L. (2001). A Historiography of Demons. Preterit-Thema, Para-Myth, and *Historiola* in the Morphology of Genres. In Abusch, 2001, pp. 429-440.
- Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago & London: University of Chicago Press.

CILICIA AS SACRED LANDSCAPE IN LATE ANTIQUITY



CORTESE, ARABELLA (2022). *Cilicia as Sacred Landscape in Late Antiquity. A Journey on the Trail of Apostles, Martyrs and Local Saints*. Wiesbaden: Reichert Verlag. 480 pp., 198,00 € [ISBN 978-3-7520-0637-7].

KATERINA RAGKOU
Philipps Universität Marburg
katerina.ragkou@uni-marburg.de

ARABELLA CORTESE'S MONUMENTAL WORK on the Late Antique sacred landscapes of Cilicia in modern southern Anatolia provides a vivid and comprehensive exploration of the region's rich archaeology and hagiography. The large-format volume is based on Cortese's doctoral dissertation from the Ludwig Maximilian University of Munich in 2020. It contains an impressive collection of 159 colour plates, including her own photographs and maps.

While the traditional study of Late Antique Cilicia often focuses on well-known sites, Cortese draws attention to the importance of exploring lesser-known sites that provide essential local context. The book's focus on the region's natural landscape, including caves, sinkholes and rivers with ritual significance, contributes to a holistic understanding of Cilicia's sacred spaces. Cortese's ambitious

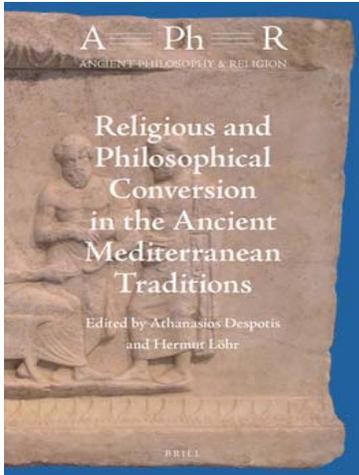
agenda aims to reconstruct the region's sacred landscape by integrating hagiography, epigraphy and material culture, offering a new perspective on the transformation of local centres of worship into pilgrimage sites that influenced the prestige, economic benefits and growth of nearby cities (pp. 28-31).

Part I of the book (chapters 1-3) lays the groundwork with concise overviews of the historical, historiographical and methodological framework. In Part II (chapters 4-23), the core of the book, the narrative follows a pilgrim who, after consulting Egeria's itinerary, explores 27 sites in Isauria and Cilicia, culminating in a journey to Jerusalem. Each chapter follows a consistent structure, beginning with the traveller's introspective thoughts, presented in italicised text, followed by an examination of the church architecture and an exploration of the Christian saints associated with the site. The perspective of a late 5th-century pilgrim offers a unique storytelling approach. These chapters (4-23) draw connections between venerated religious figures and their literary works, linking them to their respective sites and to the wider influence of their cults outside Cilicia. However, they highlight the challenges of relating local hagiography to specific structures, especially when some sites are well documented archaeologically but lack textual references, such as Alahan (pp. 94-107) and Sebaste (pp. 158-171), while others have textual evidence but lack archaeological confirmation, such as Mopsuestia (pp. 239-246) and Aigai (pp. 247-266). These challenges could have been addressed by applying theoretical aspects of how sacred landscapes emerge. Part III (chapters 24-27) intricately weaves together the various strands and presents the book's overarching conclusions, which address key issues such as sacred infrastructure, the presence or absence of relics, the importance of the natural environment, and the role of saints in shaping the identity of particular cities. These discussions emphasise the importance of examining the built and natural elements holistically, urging scholars to move beyond the isolation of monumental features and exceptional aspects. Cortese raises pertinent questions in these dialogues, but the evidence often remains fragmented or inconclusive, making it difficult to provide definitive answers. However, it is obvious that Cilicia, especially in the 5th and 6th century, did not fall behind in terms of culture and architecture. It was a vibrant region with unique perceptions of the landscape and ritual practices that deserve to be explored in greater depth.

While some methodological challenges remain, particularly the lack of theoretical depth to provide broader insights where evidence is lacking or conflicting, Cortese effectively combines hagiography and archaeology, drawing attention to interesting concepts like the multifaceted nature of the pilgrim, the visibility of the sites, rivalry between towns, and the continued presence of pre-Christian influences in the area.

Overall, the work undoubtedly provides a valuable resource and a starting point for future research on Late Antiquity Cilicia.

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONVERSION



DESPOTIS, ATHANASIOS & LÖHR,
HERMUT (2022). *Religious and
Philosophical Conversion in the Ancient
Mediterranean Traditions*. Leiden &
Boston: Brill. XI, 477 pp., 185,00 \$
[ISBN 978-90-04-50176-8].

ANDREW S. JACOBS
Harvard Divinity School
andrew@andrewjacobs.org

“CONVERSION” UNITES EVEN AS IT DIVIDES. Conversion brings religions together as interactive modes of being, even as it renders those religions distinct and (usually) mutually exclusive. As this recent volume demonstrates, conversion also unites and divides different disciplines within the broader study of religion. To invite fifteen scholars to think about, analyze, and theorize about conversion in their specific areas of research is to elicit fifteen different – yet sometimes productively interactive – ways of approaching religion in surviving ancient sources.

The essays emerge out of a 2018 conference at the University of Bonn and are here divided into five parts: “*Interdisciplinary Conversion Research*” (two essays), “*Conversion in Ancient Judaism*” (four essays), “*Conversion in Philosophical Tradi-*

tions” (three essays), “*Conversion in the New Testament*” (five essays), and “*Conversion in Mystery Cults and Late Antiquity*” (two essays).

The essays vary considerably in length, from fewer than 20 pages to more than 40 pages. They also vary considerably in depth and focus. Some essays present as more accessible overviews of topics, like editor Hermut Löhr’s discussion of conversion among Second Temple Jewish groups or Phillip Davis’s review of putative conversion terms and scenes in the Synoptic gospels. Others essays are close readings of texts that will appeal more to specialists; these offerings make narrower philological and historical arguments, like Karl-Heinrich Ostermeyer’s analysis of names in the book of Ruth or Anna Furlan’s rhetorical analysis of the “Jewish-Orphic *Hieros Logos*”. Some essays even read like summaries of full monographs, like Sharon Padilla’s thorough study of motifs of wakefulness and sobriety in early and Roman Stoicism or Matthew Williams’ detailed arguments about conversion and almsgiving across the *New Testament*. While the essays as a whole have a focus (conversion as social and narrative phenomenon), the volume does not necessarily have a cohesion that rewards reading cover to cover. Most scholars of the ancient Mediterranean will do well to read the introduction by editor Athanasios Despotis and then turn to offerings in their specific areas of interest or specialization.

The center of gravity for the whole collection is the *New Testament* and Christian origins. While the two “interdisciplinary essays”, by Pierre-Yves Brandt (“*Contemporary Models of Conversion and Identity Transformation*”) and Rikard Riotta (“*Using Behavioural Sciences to Understand Early Christian Experiences of Conversion*”), do engage explicitly with recent social and cognitive models for understanding religious conversion, their data come almost entirely from *New Testament* texts and reconstructions of the earliest communities of Jesus’ followers. The essays on Ancient Judaism likewise refer in ways large and small to the origins of Christianity. Ostermeyer’s detailed linguistic argument about names in Ruth and the theological redemption of Moabites and Ammonites (“*The Lost Daughter. A Philological Study on the Book of Ruth*”) ends with the observation that “Ruth’s conversion, both in a narrative as in a philological sense, made her suitable for the *New Testament* (see Matt 1:5) as an ancestress of the messiah” (p. 80). Löhr’s engagement with “Second Temple Judaism” (“*Conversion within Israel? An Essay on Old and New in Second Temple Judaism, and on Paul the Convert According to Phil 3:2–4:1*”), drawing on evidence from Qumran, Philo, Josephus, and Pliny is ultimately in service of unpacking Paul’s own account of his change in religious dedication in his letter to the Philippians. Due to how the text was preserved and used, Furlan’s discussion of the “Jewish-Orphic *Hieros Logos*” (“*Strategies of Conversion in a Jewish-Orphic Hieros Logos. A Cognitive Approach*”) brings it into conversation with Christian apologetic literature as well as Hellenistic

philosophy. Francesco Zanella's literary and philological survey of *tešubā* ("turning" or "repentance") in Tannaitic literature ("Making *tešubā*, לעשות תשובה. '(Re-)turning' in Tannaitic Literature") refrains from any *New Testament* comparisons (except in the footnotes) and while highly detailed also makes a concerted effort to explain terms, texts, and concepts to readers less familiar with early rabbinic literature.

The essays on "philosophical traditions" likewise engage to various degrees in comparison with *New Testament* and earliest Christian literature. Padilla's very long essay on wakefulness and sobriety as literal and metaphorical expressions of personal philosophical transformation among the Stoics ("*The Awake and Sober Way of Life. A Key Motif in the Stoic Conversion*") touches on a few Jewish and Christian texts (although not, interesting, somewhat later Gnostic materials that might have provided interesting *comparanda*), while remaining primarily focused on classical works of early and Roman Stoic exhortation. Despotis's investigation of "philosophical conversion" in Plutarch's *Moralia* ("*Philosophical Conversion in Plutarch's Moralia and the Cultural Discourses in the Ancient Mediterranean*") is primarily an attempt to bring that philosopher's ideas about "philosophical education, moral progress, and character development" (p. 206) into alignment with other "imperial-era" texts like Luke, Joseph and Aseneth, and the works of Philo. Despotis concludes that "it is too simplistic to differentiate between philosophical and biblical or Christian *metanoia*" (p. 214). Sergi Grau's finely grained study of "philosophical conversion" in Diogenes Laertius's *Lives of the Eminent Philosophers*, by contrast, treats its subject in relative isolation ("*Conversion to Philosophy in Diogenes Laertius. Forms and Functions*").

The longest section on "*Conversion in the New Testament*" ranges widely across those twenty-seven texts. Phillip A. Davis, Jr. ("*Is There Conversion in the Synoptic Gospels?*") asks "Is There Conversion in the Synoptic Gospels?" and, after considering modern studies of conversion and the language of religious change in the gospels (particularly *metanoia*), answers "no". Raul Heimann, by contrast, takes it as a given that conversion undergirds Jesus's message in the *Gospel of Matthew* and, after a lengthy exploration of *metanoia* in Greek and Jewish contexts, argues that it structures and undergirds the entire message of the *Sermon on the Mount* ("*Metanoia in the Sermon on the Mount. A Philosophical Approach*"). In his second contribution, Athanasios Despotis ("*Religious and Philosophical Conversion in Paul and John*") likewise takes the presence of "conversion" in the *New Testament* for granted and uses it as a way to compare the messages of religious-philosophical transformation in the writings of Paul and John (i.e., the Gospel and 1 John). As in his earlier offering, Despotis' primary aim is to show the congruity of Greek philosophical and Christian biblical notions of religious transformation, as "Paul and John draw on several Jewish-Hellenistic amalgams" (p. 317; Despotis makes reference to Homi Bhabha's

notion of “cultural hybridity” but seems to mean by it simply what earlier generations of scholars understood as synthesis or syncretism).

Stephen J. Chester’s essay on “death” in Paul’s letter to the Romans (“*Consider Yourselves Dead’ (Rom 6:11). Biographical Reconstruction, Conversion, and the Death of the Self in Romans*”) is one of the essays that is likely to appeal to specialists on Paul, as it offers a novel interpretation of Paul’s innovative theology of “death” in *Romans* 6. Matthew Williams’s essay (“*A Cost of Discipleship? The Relationship between Conversion and Almsgiving for the New Testament Authors*”) on almsgiving and conversion will likewise probably be mostly of interest to *New Testament* scholars as it takes readers on a whirlwind tour of places where almsgiving and conversion interact in complicated ways throughout those texts before drilling down into a close reading of the two concepts in *2 Corinthians* 8-9.

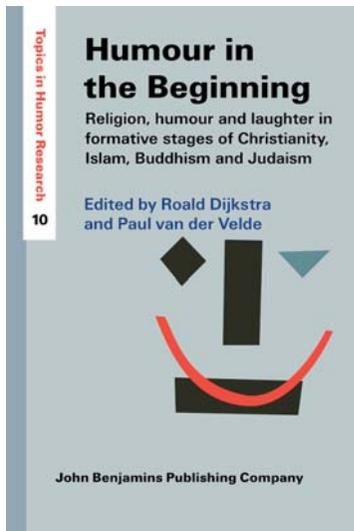
The final two essays bring us into the period of Christian late antiquity. Miguel Herrero de Jáuregui (“*Back to a Classic Debate. Conversion and Salvation in Ancient Mystery Cults?*”) engages with Birgitte Bøgh’s recent attempts to find religious conversion in the so-called mystery cults. Herrero de Jáuregui is unconvinced and maintains a distinction between initiation and conversion through a close reading of Origen’s apologetic treatise *Against Celsus*. In the final essay, Carl Johan Berglund (“*The Sychar Story as a Standard Conversion Narrative in Heracleon’s Hypomnēmata*”) takes issue with the way modern scholars (such as Elaine Pagels, in 1973) have understood the second-century “gnostic” commentator Heracleon’s interpretation of the Samaritan woman at the well in *John* 4 as the paradigmatic convert awakened to her innate “spiritual” nature. Instead, Berglund argues, Heracleon’s idea of conversion is much more in line with how modern studies understand conversion: as processual, social, and transformative.

As this overview demonstrates, these essays range far and wide in both subject and focus, although the central organizing principle – sometimes manifestly, sometimes latently – seems to be the role of conversion at the origins of Christianity: how it informs and is informed by its broader ancient Mediterranean contexts. Despite the distinctiveness of the individual essays, however, they also attempt to create bridges across the volume. There is, in many essays, an attention to the ancient terminology of conversion, especially terms like *metanoia* and *epistrophe*, even when (as in Davis’ case) authors conclude these terms should not be assimilated to some common idea of “conversion”. Many of them also engage with recent social and psychological theories of conversion, laid out in the introductory essays but also dealt with in original and thoughtful ways throughout. Theorists like Lewis Rambo serve as a guide away from the overly interiorizing views of William James (who was so influential on

Arthur D. Nock): for most of the essays here, conversion emerges as a slow, unfolding, ongoing process, inevitably shaped by social expectations and patterns.

As it does in so many recent collections that bring together disciplinarily diverse (if closely related) scholars to think about the topic, conversion in this volume becomes capacious: it can refer to initiation, transformation, personal alteration, and/or intensification; it can be exclusive or inclusive; it can be explicit or implicit; it can create bridges between ancient traditions and between modern theories and it can show the distinctiveness of individual texts, communities, and schools of thought. The student of conversion in antiquity will find several moments of insight in this long collection; the student of the *New Testament* and Christian origins will likely reap the most benefit.

HUMOUR IN THE BEGINNING



DIJKSTRA, ROALD & VAN DER VELDE, PAUL (EDS.) (2022). *Humour in the Beginning. Religion, Humour and Laughter in Formative Stages of Christianity, Islam, Buddhism and Judaism*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. XII, 306 pp., 99,00 € [ISBN 978-90-272-1153-8].

HANS MARTIN DOBER
 Universität Tübingen
 hmdober@gmx.de

THE VOLUME BRINGS TOGETHER 14 CASE STUDIES ON HUMOUR in late antique testimonies from Christianity and Judaism (pp. 33-141), in the Koran and early Arabic literature (pp. 145-217) and in Buddhism (pp. 221-269). According to the concluding essay, the current occasion for exploring the protean phenomenon of “humour in religion” in more detail is the protest against the publication of some cartoons about the Prophet Mohammed in the French satirical magazine *Charlie Hebdo* in 2015 and the subsequent justification of acts of terrorism in view of the denigration of Islam (Deijkstra, p. 273). Are positive religions capable of humour, and if so, do they allow laughter only at others or also at themselves? How do they deal with incongruities in the perception of others and in self-perception? Or with humorous representations of serious things that religions still stand for? How do they deal with transgression? And

what is the aim of humour, if it is a “risky form of communication” (Kuipers, p. 3)? These questions provide an initial epistemic framework for researching in this sense.

The hasty accusation that religion could *eo ipso* be humourless is already contradicted in many ways in the introductory four essays (cf. p. 109). How much more plausible is this contradiction made by the anthropological turn of the question in Roald Deijkstra’s “conclusion” at the end of the volume: “It is the human need for humour, their intrinsic inclination towards the comical sphere that explains why it cannot be seen separate from that other domain of intrinsic inclination: religion” (p. 295). If this is right, then it depends on the degree of humour and which of its types the respective religion allows in order to contribute in its own way to the processes of humanization of man in his culture. And this criterion should be supported by an ethic that applies to everyone. In such a perspective, laughter at the expense of others would appear in its own problematic sense.

However, this focus on the question has not yet been achieved at the beginning, as the introductory essays approach the problem in different ways. They communicate critically with each other, and in this way already correspond to the fact that the relationship between religion and humour only exists in plural diversity. However, the common denominator of an inductive method remains recognizable, which cultivates a panoramic view in order to collect the many things that are revealed here and to arrange them according to limited interpretative guidelines – such as the five “ingredients” (p. 4) of humour as a form of communication in comparison with others, which have just been referred to in question form. With regard to the case studies, the comparison should also lead to progress in knowledge. So let’s take a closer look at them. How do the patterns of interpretation for the relationship between religion and humour developed at the beginning and tested at the end prove themselves in the case studies?

A first set aims to correct the widespread impression that early Christianity almost completely lacked humour due to its own deep seriousness. These case studies set out in search of counter-tendencies, however hidden they may be in remote apocryphal texts from the first Christian centuries, and follow the trail of the anything but uniform phenomenon of laughter. Using three examples from the Nag Hammadi texts, Ingvild Saelid Gilhus shows that polemic and mockery were part of Christian identity-making (pp. 33-44). But it is not always the same laughter, be it the spiritual laughter of Eve, which rises above the power of the archons at the tree of knowledge, or that of the Savior, which rises “above the cross” and therefore also above the world. This is to be distinguished from Jesus’ smile in the face of his disciples which “shows the complicity between a master and his disciple” (p. 41, quoted by Fernando Bermejo Rubio).

Nicole Graham takes up the thread to approve of its “pedagogical” use in the sense of distinguishing one’s own truth from that of others on the basis of Clement of

Alexandria's *Paedagogus*, the first Christian investigation of laughter (p. 291), while other forms, i.e. drunken laughter, erotic laughter, comic laughter (p. 47) are viewed critically. Clement understood laughter as a natural human attribute (p. 48), which could have its place in the life of a Christian. However, it must be controlled and regulated in terms of context, intention and social consequences.

With his analysis of the rhetorical means found in the letters of Gregory of Nazianzus, Floris Bernard then makes a small contribution to the great task of better understanding the impact that Christianity has had on “what people considered humorous and why and how they laughed” (p. 79). For this early Christian theologian used “humour, derision and allusion” (p. 63) to push his interests. By using witticism and irony (p. 69) as a means of neutralizing misunderstandings (not without risk [cf. pp. 3ff.]) in his correspondence with Basil of Caesarea, as if he were serious instead of jesting, he contributed to the development of a Christian culture of discourse “that could match their pagan counterparts in wit and sophistication” (p. 74).

Pierluigi Lanfranchi (pp. 81-92) now focuses attention on the difference between laughter and smiling, a difference *nota bene* that is taken in later theory by Hermann Cohen as a clue to the definition of humour as a phenomenon *sui generis*. It is true that the smile of the martyr is not immediately clear – it can be a stoic or an eschatological smile (pp. 83-84). In any case, however, it is the sign of “the refusal to accommodate to foreign powers” (p. 82), sometimes reinforced by “martyr's jokes” (pp. 89-90), and this resistance is based on an inner attitude of one who does not want to revoke his convictions. Such smiles also have a context in which they have an effect on others – especially in the situation of interrogation – but they differ from mocking laughter in the power of the soul they express, however this can be defined more precisely (pp. 87-88).

The quotation from Rabbi Akiva (p. 86), the only passage so far that also makes a Jewish voice heard, deals particularly clearly with the power of the soul (*nefesh*). It is reinforced by the contribution of Reuven Kiperwasser (pp. 93-105), who, based on a passage from the Babylonian *Talmud* (*Sanhedrin* 69a) – combining *Isaiah* 7:20 with a rabbinical word – reveals the message hidden therein about God's worldly rule: this happens “not according to the laws of heroic drama, but according to the laws of comedy” (p. 101), even if this means that the worldly actors – such as the Assyrian king Sennacherib in this case – become entangled in their idolatrous projections and unjust promises. A comparison with “the first-century Roman novel *Satyricon* of Petronius” (p. 101) shows on the one hand that “common humoristic *topoi*” are at play, but on the other hand also that “rabbinic mockery” is “addressed against something important for the construction of their own identity” (p. 102). In the case of the

interpreted *Talmud* passage, distance is gained with the world in which the Jewish community asserts itself (p. 104).

The “*Taufmimen*” (p. 110), this “small genre of obscure, but fascinating texts that presents a curious mixture of Christian apologetics in a (meant to be) comical context: a set of stories about mime – i.e. comical – actors converting to Christianity on stage, in the midst of mockery of that same religion”, is also about identity formation in a critical environment (p. 108). According to Roald Dijkstra, “the religion that was ridiculed (Christianity) ... stroke back by showing its power through the conversion of the main actor of the play” (p. 113). However, this interpretation of a “counterattack” showing the “superiority of the Christian religion” (p. 121) is not the only possible one. If one brings the “characteristics of humorous texts” of Kuipers (cf. p. 4) into play, then “incongruity” and “transgression” could be understood as moments of an “appropriation strategy” (p. 121). The mime reports would then be “proof of the fact that it was impossible to keep the two worlds of fiction and religion apart” (p. 122).

As an example of this, Vincent Hunink brings “the *Cena Cyriani*, a 4th century *curiosum* in early Christian literature” (p. 127) into the discussion: against the background of all the “most serious or very serious” texts that have produced “the first centuries of Christian writing”, here is a witty, even satirical alienation of biblical material, the combination of which has to be taken neither literally nor seriously (p. 138) – from the allusion to the wedding at Cana to the long series of biblical names, the foods and wines that match or do not match with them, to allusions to “the rather rough sort of humour we often find in Roman satire and epigram” (p. 137), as if it were a postmodern game without consistency (p. 131), just for fun so to speak.

Farooq Hassan then opens the second set of case studies by correcting the widespread impression today that Islam is “a stiff austere religion that denigrates humour” by taking a look at the early Islamic era. At that time, however, Islam encouraged “humour of the positive kind and ... [has discouraged] the humour, which becomes a tool for insulting people”. Following the “medieval Islamic heritage”, this contribution raises the question of “the ethics of humour”, which is fundamental to the aim of the present volume (p. 145). A further rule of such an ethic, in addition to the one already mentioned (respect for the person of the other), appears to be (not unlike some previously cited Christian sources) the demand for an appropriate measure of humour. It is conceded “that humour is a human trait”, but it has to be “handled with care and in small amounts, like salt” (p. 147). A third rule prohibits making fun “to cause material or physical harm” (p. 152). Furthermore, a long series of examples from the prophetic tradition of Islam conveys a colourful picture of the forms and functions of humour “as an integral part” of life (p. 149), without devaluing the sexual sphere

(as in some testimonies of the Church Fathers). Some things are already present here that will only be explained in later theory.

In the tension between “Sunni approval and Shi’ite rejection” (p. 155), Yasmin Amin then discusses the question of whether God laughs and, if so, in what contexts and for what reasons. In the sources she works with, in the Hadith (and not in the Qur’an), these are diverse and include “martyrdom, altruism, avoiding hopelessness and despair of God’s mercy, unity of men especially in war or on sea voyages, voluntary night prayer whether at home or in the mosque, fighting the enemy and performing charity silently and in secret and remembering God at all times, even in the markets” (p. 168). The list refers to the problem of the scope and limits of anthropomorphisms already raised by Inger Kuin at the beginning on the basis of Homer’s epic work. They “appear to contain an irresolvable tension that consists in having to negotiate the precise extent to which gods are like and unlike humans” (p. 165 quotes p. 20). The motives of divine generosity or mockery of finite and fallible humans, which in Greek polytheism can be distributed among different actors, must, however, be thought of in monotheism as different occasions or reasons for the laughter of only one actor. However, “God’s laughter is a metaphor for rewards and kindness” (p. 163). If this is right, then “laughter and sadness” can prove to be “part of the blessings that God provides to humans” (p. 167).

As if it were a parallel to the *Cena Cypriani* in a Christian context, Geert Jan van Gelder presents the poet Abu Nuwas with his “poetic parodies of Islamic discourses” (p. 183). However, the comparison is misleading, as the “delight in subverting religion” (p. 199) seems to far exceed the Christian parallel, in which “Bacchic poetry and love poetry, most of which is on boys” (p. 184) are not to be found. Abu Nuwas’ parodies are to be found in his “libertine verse with commandments to people of depravity” and in his “libertine verse supported with chains of authority”. As “himself well-versed in Hadith” who “even seems to have taught it” (p. 190), he cultivated in his poetry “two kinds of incongruity: one between the form (verse) and the genre (Hadith being always in prose) and another between the antinomian content of the poem and the always pious content of the true Hadith” (p. 196), as if the tradition could only be preserved through alienation. One might ask whether the ethical rules emphasized in Hassan’s contribution can keep the violent fantasies in one of the poems cited (p. 194) in check.

Furthermore, Ulrich Marzolph’s case study traces “Greek and Buddhist jokes” (p. 207) in the classical Arabic literature and thus leads to the third set. In this literature, which is counted among the “largest repertoires of jokes and humorous anecdotes” at the time, “humour focusses on human foibles, particularly ignorance and stupidity, and does not ridicule the basis of the religion of Islam” (p. 208) However, the ignorance targeted here first and foremost concerns the not universal acceptance

of the foundations of Islam, for example from a Jewish or Bedouin perspective (p. 209). The flip side of this narrowing, however, is the openness to the “reception of jocular tales from other cultures”. Particularly with regard to Greek antiquity, it is made plausible that “early Arabic literature draw on a similar, if not largely the same, pool of ideas, topics and narrative motifs” (p. 212), which – as in the only Greek joke book that has survived, the *Philogelos* (“*Laughter-Lover*”) – on the one hand concern the “stupid *scholastikos*”, on the other hand human weaknesses in general (cf. p. 210). In contrast, the influence of “Buddhist jokes” is more difficult to prove (p. 212), although “the frame tale of *The thousand and one nights*, universally known through its Arabic manuscripts, owes some of its constitutive motifs to ancient Indian sources mediated to the Arabs through ancient Persian literature” (p. 213). Referring to *The book of 100 parables* that forms part of the Chinese Buddhist canon, Marzolph proves a correspondence in classical Arabic literature. However, the transmission is unlikely to have taken place in writing, but rather orally.

In his introductory essay, Bernard Schweizer had already called for further research into the role and function of laughter in Zen Buddhism with regard to the Dalai Lama, “who refers to himself as a ‘professional joker’” (p. 14). The last three case studies set out to make progress on this issue. Michel Dijkstra, for example, examines laughter in this context “as a spiritual therapy” (p. 221). In order to achieve “freedom of mind” (p. 227), one must open oneself “to the manifold truths of the ten thousand things” (p. 233), but without identifying with them “as objects of desire” (p. 228). Wit and laughter help to recognize them in their relativity. A second aspect is closely linked to the first, as human desire inevitably tends towards illusion again and again. Therefore, “being able to detach yourself from all your opinions is a way to express the natural freedom of your mind and hence a way of cutting through illusion” (p. 229), and this can be found not only in the attachment to objects, but also in the self-image (p. 230). In this second respect, too, enlightenment leads through a “playing with incongruity” (p. 231). “Liberating intimacy” is a third aspect that now concerns the incongruities of communication, in which the first two aspects are constant companions. This is why this process of enlightenment cannot end, for which the “metaphor of two clear mirrors reflecting each other’s light endlessly” (p. 232) is a fitting illustration.

While the Zen Buddhist stories Dijkstra deals with “function purely within a tradition”, the sources Arjan Sterken “utilizes have an outward-directed function: to show why one’s own tradition (either Confucianism, Daoism, or Buddhism) is superior to others” (p. 238). The protagonist of the narrative scenes that illustrate this function is the Chinese trickster figure Sun Wukong (Monkey King [cf. p. 235]). In a first story “the Buddhists... seem to forget much of their teachings when tempted by immortality”, a second “shows Daoists who, even if specialized in magic, are unable

to outcheat the Buddhists” (p. 250), and in the third, the “Journey to the West, considered to be one of the most important novels in Chinese history” (p. 246), figures “Confucians, who see themselves as the perfect keepers of order, [in] need to call in the help of Tathagata Buddha to undo the chaos caused by Sun Wukong”. Humour takes place here on two levels: “First there is an immediate reaction due to the nature of the scenes themselves, which comprises slapstick-like humour or clever solutions to situations. Next to that, however, there is the more subtle humour of the Buddhist, Daoist, and Confucians failing at what they normally do best” (p. 250).

The last case study begins with a joke that should not be withheld from the reader of this review: “The Dalai Lama comes to a pizzeria and orders a pizza. / ‘Alright!’ the pizza maker tells him, ‘that’ll be thirteen dollars!’ / The Dalai Lama pays with a banknote of twenty dollars. / The pizza man bakes the pizza. After some time the Dalai Lama asks him: / ‘How about my change?’ / ‘Change comes from the inside’, the pizza man answers” (p. 253). “Ancient Buddhism is not that funny” like this nowadays version, admits Paul van der Velde. But he who seeks, will also find in the sources of early India, even if it comes at the price of the risk of not being able to prove the thesis that texts considered serious today “over the years somehow lost their original double or humorous intentions” (p. 255). On the basis of several examples from the Vedic tradition, he makes it probable that behind the figure handed down as “serious and solemn” (p. 264) there was an earlier layer on which, for example, “the workings of the rituals and the abilities of the Brahmin priests” (p. 263) were satirized or whose task to “repair time and space” was compared with the disappearance and sudden reappearance of frogs (p. 266). It is as if the authoritative text had been recorded like a palimpsest on a previously written paper, without the earlier layer being able to be restored beyond doubt. Similarly, jokes may have been lost, “or they have become part of the serious lore. Their maybe funny origin is lost in time” (p. 268). In this respect, too, humour in the beginning is difficult to trace.

First of all, this anthology lives up to the etymological meaning of its name: this bouquet of flowers includes a wealth of colours and shapes, and these flowers have their origins all over the world. This bundle is also bound according to an order specified at the beginning. Or to say it again in a slightly different metaphor: According to its own claim, this anthology offers “a kaleidoscopic view of the ways in which humour and religion can be related” (p. 294). Yes, the meaning given to the concept of “humour” is also kaleidoscopic, and the fact that its “universality” is invoked (p. 28), its anthropological potential, does not change this. However, it is the consequence of a comparison with a kaleidoscope that, with its slight rotation, the image previously composed of fragments falls apart to reveal another – just as laughter (which is inextricably linked to humour in this volume at the beginning) takes on a different

meaning when it is problematized in the perspective of the Church Fathers, subjected to ethical control in the *Koran* or “in the Sunni Hadith” (p. 155) without much shyness of anthropomorphism, while the Shi’ite tradition opposes precisely this view. The situation is different again in Buddhism in its function leading to enlightenment.

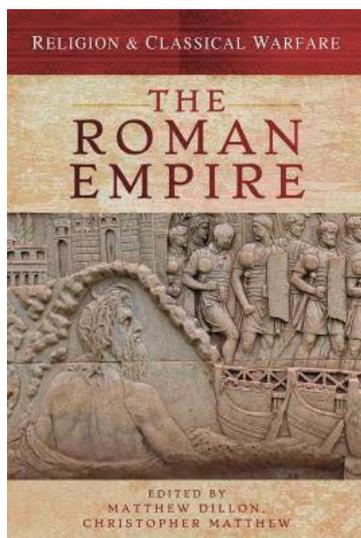
In a way Yasmin Amin has reflected this kaleidoscopic approach in her introductory essay. She admits that a comprehensive theory of humour remains a *desideratum* and that this “multifaceted issue” (p. 25) can only be dealt with in a “multi-methodological approach”. But one would like to ask whether her summary of previous “historical” fragments of theory, which are juxtaposed with “modern” or “contemporary” ones, recalls with sufficient thoroughness the horizons already opened up in theoretical work on humour. The fact that the “relief theory” could go back to Freud (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* [1905]), the “superiority theory” and the “incongruity theory” to Bergson (*Le Rire* [1910]) is not mentioned (with one exception p. 186), just as one searches in vain for the names of authors who tried to develop a theory of humour in the 18th century (Joseph Addison on the connection between good humour and good nature) and in the 19th century in the context of aesthetics (in Jean Paul, Friedrich Theodor Vischer and Hermann Cohen) in search of the definition of humour as a specific form in difference to irony, sarcasm or cynicism.

For indeed, if one were to take a closer look at humour as a “mood or state of mind” (p. 23), to quote the quoted Oxford dictionary, laughter would be more closely associated with joke and its related aesthetic forms of parody, satire and comedy than with humour itself. It would find its physical expression in smiles rather than in resounding laughter, which can indeed be better understood in the patterns of interpretation focusing on sociality and communication that the introductory essays provide. *Nota bene*, in his little work on humour from 1927 [*Der Humor*], Freud took this form quite seriously as a way for subjectivity to regulate itself and thus also its behaviour, in contrast to the joke as a risky form of communication (cf. p. 17). If progress is to be made in this direction to define humour as a *sui generis* phenomenon (and this does not seem to be a problem of “Western-centeredness” [p. 26], if one considers the wealth of phenomena in the case studies), the inductive method could be supplemented by working on the concept (including a deductive approach). This requirement would also be justified by the claim that humour is – and this is to be agreed with unreservedly – a general human phenomenon, and that it enriches life (p. 28).

Finally, it should be asked whether the path to the “beginning” chosen in the present study, the path *ad fontes*, should not be supplemented by the fundamental historical-theoretical question for what reasons and in what contexts religions can undergo a development in self-understanding and self-definition, and be it through a reflection on the anthropological meaning and function of religion in

general. Only the essay by Bernard Schweizer traces a history of the emancipation of humour from ecclesiastical and theological control (p. 13), thus fulfilling a moment of the concept of secularization. While there are virtually no “blasphemy-laws” in the Western world today, and especially in Europe, “an informal set of restrictions based on social control” has replaced “the formal legal apparatus to exercise a species of censorship” (p. 14). Even in the more recent history of Christianity, that is the thesis here, the question remains as to how much or what kind of humour is culturally permitted (p. 15). However, as can be seen particularly clearly in the case of Protestant Christianity and Judaism religion can undergo a development that is favourable to the humanizing function of humour, and the conceptualisation of these developments have taken place in modern times.

RELIGION & CLASSICAL WARFARE



DILLON, MATTHEW & MATTHEW, CHRISTOPHER (EDS.) (2022). *Religion & Classical Warfare. The Roman Empire*. Barnsley: Pen & Sword. 336 pp., 25.00 £ [ISBN 978-1-4738-3430-9].

ANTONIO MIGUEL JIMÉNEZ SERRANO
Universidad CEU San Pablo
antonio.jimenezserrano@ceu.es

EN LOS ESTUDIOS SOBRE LA ROMA ANTIGUA, “la guerra no puede analizarse separada de la religión”.¹ Esto es algo tan evidente para los especialistas que no emplearemos más palabras en apuntalar la idea. Comenzaremos haciendo hincapié en el hecho de que la sola noticia de la publicación de la presente obra es un motivo de gran satisfacción para los estudios de la guerra y religión. El volumen *The Roman Empire* es el tercero que Matthew Dillon y Christopher Matthew editan en la serie *Religion & Classical Warfare*, perteneciente a la editorial británica Pen & Sword, dedicada de manera especial a la temática militar. Ciertamente, el ámbito de estudios que aúna guerra y

1. La afirmación tomada por Le Bohec (2004, p. 331, n. 31) del gran precursor de los estudios de la religión y ejército romano Alfred von Domaszewski.

religión está recibiendo en los últimos tiempos una más que notable atención, de lo que el presente título es prueba fehaciente, y no solo a través de publicaciones, sino también mediante congresos y encuentros científicos internacionales que renuevan y revalorizan este ámbito de estudios constantemente, yendo más allá del tema por excelencia que ha aunado dichos ámbitos tradicionalmente: el de las cruzadas.

En los últimos años han tenido lugar importantes encuentros como el celebrado en el King's College de Londres en junio de 2019, enfocado desde una perspectiva amplia, titulado *Religion and War from Antiquity to Early Modernity*, así como el celebrado en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, en noviembre de 2018, y con un enfoque más específico y relacionado directamente con el tema que aquí ocupa – religión y ejército romano –, titulado *Milicia y religión en la Roma antigua. Cultos oficiales y cultos privados*. Este último encuentro, de hecho, tuvo como resultado una remarcable publicación, con el título *La devoción del soldado romano. Cultos públicos y cultos privados*,² volumen de obligado conocimiento para el especialista en la religión dentro del ejército romano. Puede decirse, pues, que nos encontramos en un buen momento para el estudio de la relación entre milicia y religión en general y, más concretamente, en la antigua Roma.

De iniciar el volumen se encarga, con el primer capítulo (pp. 1-18), uno de los editores de la obra, Matthew Dillon, profesor en la University of New England (Australia) y especialista en religión griega, quien se propone realizar una suerte de epítome del volumen, comenzando por tratar las aportaciones historiográficas más significativas al estudio de la guerra y la religión en el mundo romano, donde falta una obligada mención, aunque sea de soslayo, a Alfred von Domaszewski y a su obra pionera *Die Religion des römischen Heeres*. Dicho lo cual, Dillon acota la historiografía sobre la religión en el ejército romano, y comienza apoyándose en la conocida obra de Jörg Rüpke, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom* (1990), para seguir con John Helgeland y su aportación de la división entre cultos “oficiales” y “no oficiales” en el ejército romano. Pasa después a Oliver Stoll, autor también en el presente volumen (cap. 8) y su hincapié en la multiplicidad de cultos existentes dentro del ejército en el periodo imperial. Tras esto, Dillon menciona otros autores y trabajos que considera importantes, como los tres trabajos aparecidos en la obra de Krzysztof Ulanowski, o el de Everett L. Wheeler sobre las evidencias literarias y epigráficas del papel de los dioses en la guerra durante el periodo imperial. Otras recomendaciones de Dillon son aportaciones como las de Georgia L. Irby y Yann Le Bohec, ambos contribuyentes también al presente volu-

2. Vid. Perea Yébenes, 2020.

men (caps. 5 y 6 respectivamente, pp. 1-3), que preceden a los resúmenes de cada capítulo contenido en el volumen (pp. 3-9).

Después, Dillon establece las diferencias entre los periodos republicano e imperial con ejemplos extraídos de las aportaciones al volumen (pp. 9-12). Trata, por ejemplo, las diferencias entre que existiera la figura de un *princeps* o que no, o la veneración a los dioses tradicionales en los siglos I y II frente al culto cristiano del siglo IV d.C. Seguidamente (pp. 13-15), el autor se adentra en cuestiones como los ritos de época republicana olvidados en época imperial, como había sido el de enterrar a dos galos vivos, e introduce todo un excursus en torno a la estatua y el altar a la Victoria frente al edificio del Senado, lo que puede llegar a descolocar al lector. Acaba, finalmente (pp. 15-16), con una breve coda sobre el Imperio cristiano, a través de las visiones de Ambrosio, Agustín y Prudencio. El resultado final es un capítulo más caótico que introductorio.

En el capítulo segundo (pp. 19-42), Tristan S. Taylor, procedente como Dillon de la australiana University of New England, se adentra en un tema harto complejo: el del *sacramentum* militar romano. Si bien esta podría haber sido una magnífica oportunidad para arrojar nueva luz sobre esta oscura cuestión mediante interpretaciones novedosas, el resultado es que dicha oportunidad es desaprovechada por Taylor, quien se limita a recoger y repetir todo cuanto se ha dicho tradicionalmente sobre el tema, siguiéndose escrupulosamente las estelas de Brian Campbell, Jörg Rüpke y Mark Hebblewhite, llegando incluso a obviar información importante para construir su discurso preestablecido sobre el *sacramentum*, como en el caso de sus afirmaciones acerca de la mención ciceroniana a esta realidad en *Off.* I 36 (p. 25). El famoso pasaje del *De officiis* de Cicerón protagonizado por Popilio Lenas y el hijo de Catón el Viejo, que especialistas como Andrew R. Dyck y Patrick G. Walsh,³ como ya recogiera Alexandra Holbrook,⁴ han catalogado como interpolación, no solo es recogido por Taylor, sino que lo utiliza serenamente. Lo más curioso es que en el aparato crítico Taylor cita a Dyck en dos ocasiones (p. 39, nn. 49 y 54) y no pasa por alto el comentario de este autor acerca de la casi nula fiabilidad del pasaje. Lo que Taylor sí pasa por alto es que Dyck señala que “*sacramentum militiae is not otherwise attested*

3. En sus respectivas obras Dyck (1996, p. 144) y Walsh (2000, p. 134) señalaban el fragmento *Off.* I 36 como altamente sospechoso de interpolación, afirmando el primero que “*the accumulated linguistic problems make it very doubtful that this text can stand*”, mientras el segundo, mucho más tajante, sentencia que “*This anecdote is rightly excised by modern editors*”.

4. Holbrook, 2003, p. 73, cuyo trabajo sobre el *sacramentum* no ha sido publicado, arrojaba sin embargo luz a la cuestión al recurrir a las conclusiones de los filólogos antes citados para desechar el fragmento *Off.* I 36 como fuente para el *sacramentum* en época republicana al considerarlo una interpolación.

until *Cypr. epist.* 74.8.3”⁵ es decir, que hasta las *Epistolae* de Cipriano de Cartago, en el siglo III d.C., no se volvería a atestiguar dicha construcción, lo que no impide al autor titular el capítulo “*The Roman Military Oath: the Sacramentum Militiae*”.

Entre otras cuestiones discutibles del método utilizado por Taylor, se encuentra la utilización indiscriminada de fuentes como Apiano (que escribió en griego y en época Antonina) para tratar la cuestión del *sacramentum* durante el último siglo de la República, especialmente en las guerras civiles entre Mario y Sila primero, y César y Pompeyo después (pp. 27-30), o la utilización conjunta de fuentes como Polibio y Aulo Gelio, autores cuya diferencia cronológica e idiomática hace que se merezcan un trato diferenciado y especializado (p. 27, nn. 70 y 71). Pero hay dos omisiones que consideramos especialmente graves, y sin las cuales no puede entenderse el *sacramentum* en el periodo tardorrepublicano: la mención hecha por César en su *Bellum Gallicum* (la primera de significado inconfundiblemente militar aparecida en una fuente literaria)⁶ y la aparición del término en la *lex Ursonensis* de la *Colonia Genetiva Iulia*.⁷

Más adelante, con el advenimiento del Principado, Taylor vuelve a quemar incienso en el altar de la tradición historiográfica, repitiendo los tópicos de la renovación anual del *sacramentum*, donde mezcla también los votos (*vota*) y el juramento (*iusiurandum*) de lealtad que hacían tanto civiles como militares al emperador, para concluir con una imaginativa teoría sobre la “mano” presente en los estandartes que, apoyándose fielmente en Hebblewhite, Taylor identifica con la mano alzada del soldado al jurar (pp. 30-32). Tras esto se encuentran una serie de cuestiones como el contenido del *sacramentum*, la diferencia entre juramentos civiles y juramentos militares o su eficacia (pp. 32-34), con teorías sumamente imprecisas (demasiadas ocasiones encontraremos la frase “*Here the evidence is nuclear*”), cuando no un seguimiento doctrinario de autores como los ya citados Campbell y Hebblewhite. En este periodo brilla por su ausencia también otra fuente fundamental: el papiro PSI IX 1026, ejemplo único conocido en el que unos soldados hablan ellos mismos de su *sacramentum*.⁸ Finalmente (pp. 35-37), el autor pasa de soslayo por el periodo bajoimperial, más alineado ahora, si cabe, con Hebblewhite, y sobre la postura del cristianismo frente al *sacramentum*, centrándose, como Hebblewhite, en el caso del centurión Marcelo mediante el *Acta Sancti Marcelli*, de escaso valor historiográfico,

5. Dyck, 1996, p. 143.

6. Caes., *B.G.* VI 1, 2: *quos ex Cisalpina Gallia consulis sacramento rogavisset* (“a los que, siendo cónsul, les pidió el sacramento de la Galia Cisalpina”, trad. propia).

7. *Lex Urs.* LXII 30: *neue sacramento rogato* (“ni les pida la jura militar”, trad. de J. González Fernández). Buenas ediciones del documento son las de D’Ors Pérez y Peix, 1953 y González Fernández, 1991.

8. Para profundizar en este documento fundamental, ver Jiménez Serrano, 2019-2020.

para obviar totalmente, sin embargo, fuentes literarias cristianas de primer orden como Paulino de Nola o Sulpicio Severo. Las conclusiones cierran muy brevemente un estudio que puede valer como recopilación de interpretaciones pasadas sobre el *sacramentum* militar romano, pero nada más.

El capítulo tercero, “*The Gods on Campaign*” (pp. 43-93), corre a cargo de Matthew Dillon. Si bien el sugerente título propuesto por el autor podría hacer pensar que el capítulo versa sobre “los dioses en campaña”, lo que se puede interpretar como los usos y costumbres religiosos de los militares (oficiales y clases de tropa) en el desarrollo de las campañas romanas a lo largo del periodo imperial – esto es, en el transcurso de los conflictos bélicos librados por Roma –, no es esto, sin embargo, lo que hay en el capítulo. En las 41 páginas de su aportación, Dillon emprende una tarea de condensación mayúscula cuyo planteamiento es muy osado *a priori* y fallido – en nuestra opinión – *a posteriori*, pues intenta dar cabida a demasiados temas, y muchos de los cuales lo suficientemente enjundiosos como para no tratar de manera individual (*e.g.*, culto a Júpiter Doliqueno, los presagios de victoria o derrota en las fuentes literarias o el águila y los estandartes entre otros) que van desde el calendario de Dura-Europos, el famoso *Feriale Duranum*, hasta los *tropaea* y el *Tropaeum Traiani* de Adamklisi, pasando por los presagios sucedidos a emperadores en campaña, recogidos por las fuentes literarias (donde esencialmente Dillon trabaja con Tácito y Suetonio) o por los templos edificadas en Roma a divinidades que tienen una implicación directa (caso de Marte Vengador) o indirecta (caso de Jano) con el combate. Así pues, Dillon comienza introduciendo el *Feriale Duranum* (pp. 44-48), para continuar con el culto a Júpiter Doliqueno (pp. 48-51). El apartado dedicado a Júpiter Doliqueno es, si cabe, uno de los más descuidados por Dillon, además de ejemplo fehaciente de que una temática demasiado amplia y difusa no ayuda a una mejor comprensión de un ámbito como es el de los cultos vividos por los militares romanos. Hablando de Júpiter Doliqueno, Dillon dedica demasiadas líneas en describir iconográficamente la famosa estatuilla de bronce procedente de Mauer an der Url (Austria), pero obvia cuestiones importantes como el arraigo del culto entre las flotas de guerra romanas, o el también importante aspecto del sacerdocio dedicado a esta divinidad, perspectivas ambas trabajadas solvente y recientemente por Pedro Pérez Frutos.⁹ Además, Dillon recurre a una bibliografía poco especializada y casi siempre en inglés, ausentándose títulos básicos de la bibliografía como el clásico trabajo de Pierre Merlat.¹⁰ Después transita el autor de manera casi telegráfica por otro tema de enorme interés, que de nuevo es demasiado condensado: la religión

9. Pérez Frutos, 2020, pp. 227-263.

10. Merlat, 1960.

del campamento (pp. 51-56), donde los protagonistas son los espacios y elementos propiamente militares (como el *aedes principiorum* y los *signa* en toda su variedad). Tras esto les llega el turno a dos ámbitos donde Dillon tampoco aporta demasiada novedad: los *omina* de victoria y derrota, esos signos o presagios ocurridos a grandes generales y emperadores (pp. 56-61), primero, y la topografía sagrada de la guerra romana, esto es, aquellos espacios o monumentos con carácter sagrado relacionados con la guerra, como es el idiosincrático templo de Marte Vengador, en el Foro (pp. 61-73). Los últimos apartados son dedicados al triunfo en la guerra, con la imagen de *tropaeum* coronando el capítulo (pp. 73-83). Esta sección la dedica Dillon a tratar los ritos romanos de victoria en el periodo imperial, con un nada desdeñable espacio (pp. 75-83) reservado al *tropaeum*, que expone apoyado en la conocida *Gemma Augustea*, hoy en el Kunsthistorisches Museum de Viena (Austria). Finaliza con unas conclusiones que sintetizan (o lo intentan) todo lo tratado en el capítulo. Se puede decir que, en conjunto, se trata de una aportación con una notable carga subjetiva, pues ¿por qué tratar el culto a Júpiter Doliqueno y no el culto a Némesis, presente también en los campamentos romanos en forma de epígrafes y aras votivas, o incluso con templos, como demostró el descubierto en 2011 dedicado a esta divinidad, garante de la justicia retributiva, en el campamento de la *Legio XIII Gemina*, en *Alba Iulia* (Rumanía)? Por último, la pobreza bibliográfica de la que adolece el capítulo (con una evidente supremacía anglosajona entre sus referencias, algunas obras en alemán, una en rumano, dos en francés y ni rastro de obras en italiano, español y portugués) aporta una visión anglosajona del capítulo.

En el capítulo cuarto (pp. 94-126), titulado “*Heros invictus and pacator orbis: Hercules as a War God for Roman Emperors*”, la profesora de la University of British Columbia Megan Daniels presenta una interesante aportación tanto por su temática como por su solvencia metodológica: la figura del dios Hércules como deidad elegida por los emperadores romanos para representar el poder imperial y la función civilizadora romana. Conviene, primeramente, subrayar una afirmación realizada por la autora y sobre la cual se sustenta el capítulo, que no por conocida ha de ser obviada, y es que el lenguaje simbólico en torno a Hércules utilizado por los emperadores romanos “*was associated with bellicose endeavours like hunting and warfare*”, si bien “*Hercules’ persona encompassed much more than brute force, channelling martial prowess into the grander civilizing missions of imperial rule*” (pp. 94-95). Así pues, Daniels comienza realizando una magnífica labor de síntesis (pp. 95-99) de los antecedentes mediterráneos del uso del simbolismo heracleo, desde la figurilla del “Señor de leones” chipriota hasta la estatua de terracota de Hércules y Minerva, ambas piezas del s. VI a.C. Tras ello, Daniels se adentra (pp. 99-102) en la conformación del simbolismo de Hércules en el periodo republicano romano, y presta atención a los tres pilares de la investigación para el tema: arqueología, fuentes literarias e historiografía. Entre la

importancia señalada de los templos y monumentos dedicados a Hércules erigidos en el Foro Boario, como los financiados por Escipión Emiliano o Lucio Mumio, ambos en el siglo II a.C., Daniels presta una mayor atención a la que bien puede considerarse la pieza más interesante: el *Ara Maxima* (p. 100). La autora se alinea con sugerentes ideas como las de John Scheid o Colette Jourdain-Annequin, que entienden la doble funcionalidad de Hércules como guerrero y civilizador como parte de una misma lógica: “*Violence and civilization were two sides of the same coin*”, sentencia Daniels. Especial atención merece la sección dedicada por Daniels al empleo de la figura de Hércules por los personajes fuertes de la tardía República: Pompeyo, César y Marco Antonio, además de cómo estos marcarían el uso del simbolismo del dios hecho en el Principado (pp. 101-102), lo que se desarrolla seguidamente (pp. 102-106), desde Augusto hasta Domiciano, no sin antes atender a las bases teóricas del uso augusteo del simbolismo hercúleo extraídas de la *Eneida*, donde Virgilio “*compared Augustus to Hercules*” (p. 102). Finalmente, Daniels, apoyada en la evidente iconografía monetaria y estatuaria, presenta el uso simbólico y estético del dios en los emperadores de los siglos II y III (pp. 106-113), donde destacan algunos como Trajano, paradigma de emperador asimilado a Hércules “*not only for their excellence in war and conquest, but also (and especially) for their enlightened and pacifying rulership*” (p. 106), y su antítesis, Cómodo, “*Marcus Aurelius’ son and successor [...] fully embraced this deity*” (p. 109), que como no podía ser de otro modo, cuenta con un papel destacado (p. 110). El resultado del capítulo de Daniels es un texto muy equilibrado, completo al tiempo que sintético, y donde destaca la heterogeneidad lingüística de la bibliografía utilizada, que en muchos casos es, además, muy actualizada.

En el capítulo quinto (pp. 127-157), titulado “*Roman Military Medicine. The Nexus of Religion and Techne*”, la especialista en historia de la ciencia en las antiguas Grecia y Roma Georgia L. Irby presenta una aportación que aborda dos interesantes aspectos de la medicina en el ámbito militar romano: la existencia de cuerpos médicos especializados que asistían a los soldados romanos, y la utilización compaginada, o como la autora lo llama, “sinergia”, entre los métodos racionales y los divinos. Primero (pp. 127-129), ofrece Irby muy resumidamente las claves básicas que hay que conocer para entender el desarrollo de la medicina en el ámbito militar romano, y se apoya en el *Epitome* de Vegecio para señalar el rechazo romano de la concepción griega de los humores del cuerpo, “*preferring instead a pragmatic, mechanistic model of the body*” (p. 128), seguido de una cuestión no menos importante: los campamentos, su localización y equipamientos higiénicos, así como los cargos militares dedicados a labores relacionadas tanto con la curación como con el cuidado de los soldados. Tras esto, Irby se adentra en uno de los aspectos principales del tema, aunque sin mencionar divinidad alguna (pp. 129-137): las heridas y dolencias sufridas en la batalla y su tratamiento. Apoyada en fuentes

literarias como el *De medicina* de Aulo Cornelio Celso, así como en las iconográficas, donde la Columna Trajana juega un papel protagonista, Irby describe los tipos de heridas que podían darse entre las tropas romanas, y especifica: “*Most battlefield wounds were caused by trauma or missiles*” (p. 131), así como su extracción y curación (e.g., proyectiles lanzados con honda, pp. 133-134). También las armas químicas y biológicas hacen aquí su aparición, como las flechas envenenadas de los dacios, así como su tratamiento. Después, la autora pasa a tratar los cuerpos profesionales de médicos en el ejército junto a los hospitales militares, o *valetudinaria* (pp. 137-139). Señala Irby la problemática asociada al término *medicus*, así como los “*nearly ninety medical personnel attached to the imperial Roman Army*” atestiguados; también, la interesante noticia, apoyada en una inscripción procedente del campamento legionario de *Lambaesis* (Argelia), de los aprendices que recibían instrucción médica (*discentes capsariorum*, p. 138). Sobre los *valetudinaria*, la autora se apoya tanto en el *De munitionibus castrorum* de Higino el Gromático como en la epigrafía. Sucesivamente, Irby se adentra en el ámbito religioso propiamente dicho de la medicina militar (pp. 140-146), que en los puntos anteriores queda fuera; enumera divinidades a las que se hacen súplicas y votos, y también ofrece ejemplos de individuos que llevan a cabo estas acciones por la salud (*pro salute*) del emperador, una legión o un oficial superior. Mayor atención presta Irby al culto a Asclepio/Esculapio, muy importante en contexto militar – especialmente para los médicos¹¹ – y a los ritos de sueño relacionados con esta divinidad (p. 143), pese a que no se ha hallado testimonio epigráfico del uso por parte de soldados romanos de los templos de Esculapio. También las divinidades relacionadas con el agua, más concretamente las aguas termales tienen aquí su hueco, destacando algunos ejemplos como el de Bath (*Aquae Sulis*), en Inglaterra, así como Aachen (*Aquae Granni*) y Baden (*Aquae Helveticae*), en Alemania, estos últimos lugares interconectados por presencia militar (*legiones IX Hispana* y *VIII Augusta*), aguas termales, y divinidades salutíferas (Apolo y Mercurio, respectivamente). Las últimas líneas las dedica Irby a hablar de los amuletos, donde destacan, como en el resto de las esferas del mundo romano, los fálicos. El estudio de Irby pretende abarcar demasiado, y bien podrían haberse obviado temas de carácter secundario, como las heridas y sus tratamientos, y haber profundizado mucho más en los aspectos propiamente religiosos de la medicina militar romana, así como una mayor diversidad idiomática en la bibliografía.

En el capítulo sexto, el especialista en el ejército romano Yann Le Bohec vira la temática religiosa en el ejército hacia el más allá. Con el título “*The Soldier and Death. Funerary Practices of Soldiers under the Principate*”, Le Bohec centra su aportación en

11. Alonso Alonso, 2020, p. 176 (Fig. 1).

el culto dado a los muertos en el ejército romano. En primer lugar, y tras una breve mención a los *Manes* y a los ancestros, y tras señalar la evidente cuestión de que “*early Roman religion left little hope for the dead*” (p. 160), aborda Le Bohec los cultos orientales de carácter sotérico más arraigados en el ejército, comenzando por mencionar el culto a Mitra, para seguir con el cristianismo. Ahora bien ¿dónde llevaba a cabo el soldado romano los ritos a los muertos? Según Le Bohec (pp. 161-164), allá donde estos estuvieran enterrados, que no era un lugar especialmente dedicado a ello. Como señala el autor, hay casos concretos en los que las condiciones del lugar conllevan una evidente acumulación de epitafios de soldados, como es el caso de *Lambaesis*, pero esto no tenía por qué darse así, y en la mayoría de casos aparecen mezclados enterramientos de civiles y militares. Después, el autor trata los monumentos a los soldados muertos (pp. 164-168), no sin antes explicar todo el proceso previo desde la inhumación/cremación hasta las libaciones realizadas por los allegados en las fechas establecidas, aunque, como señala Le Bohec, ninguna de las celebraciones oficiales relacionadas con los muertos aparece, por ejemplo, en el conocido calendario militar de Dura-Europos (pp. 164-165). Entre los principales tipos de monumentos funerarios, “*depending on the time and the region*” (p. 166), se destacan estelas, altares y cupas, los tres tipos más extendidos entre los soldados ordinarios (p. 166). Seguidamente pasa Le Bohec a tratar la imagen del soldado muerto, es decir, cómo se representa al militar en el monumento, que el autor resume de esta manera tan elocuente: “*a dead soldier preferred to boast about what he had been (a soldier), than to turn towards what he had become (a dead person)*” (p. 169). Se distinguen varias tipologías de relieves, entre los que se encuentran las representaciones integrales o los cenotafios, entre los que destaca uno de los más famosos, el monumento funerario de Marco Celio (Xanten, Alemania). Tras esto, Le Bohec lleva el tema a la epigrafía de los monumentos, fundamental compañera de la iconografía para entender de manera integral los monumentos funerarios: quién es el difunto, en qué cuerpos sirvió, donde luchó y murió, de quién era hijo, esposo, padre... Esta aportación de Le Bohec, si bien no es tan específica como otro trabajo del mismo año,¹² arroja una idea clara y sucinta acerca de las prácticas funerarias de los soldados romanos durante el Alto Imperio, para lo que recurre a un nutrido material al tiempo que a una variada bibliografía.

En el capítulo séptimo, titulado “*The Role of the Rising Sirius in Ancient Apocalyptic Tradition Concerning the Terrorist Background of the ‘Neronian Fire’ on 19 July AD 64*” (pp. 186-226), Gerhard Baudy no deja un solo tema sin tocar. En primer lugar, hay que decir que la aportación presentada por este académico bien podría integrarse en

12. Le Bohec, 2022.

un volumen dedicado a la mitología o literatura comparadas, pero consideramos que su presencia en el presente volumen no está justificada, principalmente porque se obvia en todo momento la milicia y la guerra. Los soldados romanos, que deben ser los protagonistas de la publicación, así como el conjunto de creencias y ritos vividos por estos en el seno de la institución militar no hacen acto de presencia en ningún momento. Por tanto, esta aportación, que puede tener su interés en otros ámbitos, rompe a nuestro parecer la unidad temática de la obra. Dicho esto, dos males aquejan el texto: el primero es el carácter sumamente errático del tema; el segundo, su insostenible construcción teórica apoyada en una metodología muy cuestionable. Un ejemplo del primer caso son las páginas 188-190, donde el autor, con el objetivo de tratar la carga apocalíptica del día 19 de julio en Roma, arroja, para despiste del lector, un maremágnum de ideas tal como que Jesús fuera montado en asno a su entrada en Jerusalén. Como este, otros muchos casos conllevan la entrada en callejones sin salida argumentales. Ejemplo del segundo caso, donde se hace palpable la debilidad metodológica del trabajo, puede verse en la p. 196, donde Baudy argumenta que tradicionalmente se ha creído “*to a historiography for which Nero was a pathological tyrant who burned down Rome, in order to make room for his planned palace, the domus aurea, and to rebuild the ruined metropolis all the more splendidly*” (p. 196), esto es, a los historiadores Tácito, Suetonio y Dión Casio. Según Baudy, la afirmación que llegó a estos historiadores que vivieron entre los siglos I y II d.C. (caso de Tácito y Suetonio) y entre los siglos II y III d.C. (caso de Dión Casio) se debe a un rumor que se habría basado en la propia poesía de Nerón, “*his lost poem Iliupersis*” (p. 197), teoría apoyada únicamente por el autor. Es decir – y para recapitular –, que la principal razón de Baudy para desechar las afirmaciones de Tácito, Suetonio y Dión Casio (a los que perfectamente se podría hacer una crítica bien argumentada) de que fue Nerón quien perpetró el incendio de Roma fue un rumor surgido a raíz de un poema perdido.

Además de todo esto, otras muchas cuestiones hacen del capítulo de Baudy una aportación difícil de evaluar, como que casi la mitad de páginas del texto traten la historia de Sirius (*Alfa Canis Maioris*) en lugar de su uso propagandístico en el incendio de Roma del año 64 d.C. (que, aun así, obvia la cuestión militar). Entre otros temas, el autor soslaya desde la cosmogonía egipcia (donde presenta a los antepasados del pueblo judío expulsados de Egipto como “adoradores de Seth”) hasta la propaganda legitimadora de Augusto (donde relaciona, sin mucha explicación, a Sirius con el *sidus Iulium*), pasando por el uso dado a la estrella por Alejandro Magno y los posteriores reyes helenísticos, especialmente Pirro de Epiro y Mitrídates del Ponto, lo que no aporta mucho a la cuestión central. También se adentra en el inestable terreno de las acciones de Jesús en los *Evangelios* con significado político (especialmente en la p.

189), obviando interesantes obras de reciente publicación que tratan la cuestión.¹³ De manera recurrente, por otro lado, acude Baudy al “Fuego Gálico” del 390 a.C. como nefasto augurio y su simbología y recuerdo con el incendio de época de Nerón, así como a otros muchos temas, lo que no hace sino complicar el seguimiento teórico.

La conclusión de Baudy, pese a la debilidad metodológica de la propuesta que presenta, es que el incendio de Roma del año 64 d.C. fue causado por un ataque terrorista cristiano (“*a terrorist attack on the centre of the Roman Empire*”, p. 187), y no por el emperador Nerón, que se vio obligado a castigar a los cristianos como culpables del ataque. Para Baudy, las referencias al fuego tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*, como la columna de fuego que defendió a los israelitas en su marcha a la Tierra Prometida¹⁴ o el fuego que descendió sobre los Apóstoles en Pentecostés,¹⁵ es prueba fehaciente de que el uso del fuego para destruir a los enemigos estaba en la genética religiosa de los cristianos. Lástima que Baudy se olvide de mencionar el versículo, si cabe, más pirómano de todos, donde el evangelista pone las siguientes palabras en boca de Jesús: “He venido a prender fuego a la tierra, ¡y cuánto deseo que ya esté ardiendo!”¹⁶

En el capítulo octavo, titulado “*The Cult of Mithras and the Roman Imperial Army*” (pp. 227-249), Oliver Stoll presenta un estudio centrado en el culto a Mithras en el ejército romano. Primeramente (pp. 227-229), Stoll expone su punto de partida teórico de forma clara, y comienza posicionándose sobre ya añejas afirmaciones como la de que Mithras era una “deidad militar” y que su culto era una “religión de soldados”: “*A ‘religion for soldiers’ cannot be defined by the fact that soldiers were among the affiliated members or benefactors of a cult*” (p. 228) afirma, con buen criterio a nuestro parecer, Stoll. Ciertamente, la existencia de deidades puramente militares, como *Disciplina* o el *Genius centuriae*, hacen que Mithras pueda no ser incluido en la lista de divinidades propias de soldados. Además, como ya hiciera notar Stoll en un estudio anterior, hay sectores enteros del *limes*, como Germania Inferior o Egipto, en los que apenas se encuentra rastro del culto a Mithras entre los militares.¹⁷

Tras esto, procede Stoll a desarrollar la cuestión de la expansión del culto a Mithras, con epicentro en Italia – en Roma y Ostia concretamente –, con lo que rompe con la también asentada teoría de su expansión desde el este. Lo que sí parece

13. Especialmente la de Bermejo Rubio, 2018. De hecho, en esta obra Bermejo Rubio sí se adentra en cuestiones militares que Baudy ignora.

14. *Nm* 9, 15.

15. *Hch* 2, 3.

16. *Lc* 12, 49 (trad. de la Conferencia Episcopal Española).

17. Stoll, 2007, p. 469.

claro, y que Stoll se encarga de señalar con la ayuda de la documentación epigráfica y los hallazgos en los *mithraea*, es que fue a finales del siglo I d.C. cuando dicha expansión comienza, extendiéndose de manera significativa entre aquellos militares del *limes* renano-danubiano y britano (Muro de Adriano) (p. 230), para acabar finalmente el rastro del culto a finales del siglo IV, cuando “*Christ ultimately prevailed over Mithras*” (p. 232). Cuestión especialmente interesante es la tratada en las pp. 232-236, donde el autor analiza los estratos sociales de los adeptos al culto mitraico con el objetivo de vislumbrar algún tipo de especial arraigo del culto en la élite romana. Para responder a ello, Stoll utiliza una sólida metodología apoyada en la información epigráfica, de donde puede extraer que “*during the cult’s peak time in the second and third century AD, Mithras did not greatly resonate with the Empire’s ruling elites*” (p. 236).

Tras ello, Stoll se adentra en los espacios en los que se llevaba a cabo el culto a Mithras (pp. 236-239), prestando especial atención a los *mithraea* situados en las cercanías de campamentos. También aquí Stoll se afianza en la documentación epigráfica. Se aporta la descripción de los *mithraea*, con ejemplos concretos como el de Künzing, en el *limes* de Recia, en el que se halló “*a small altar records an honourably discharged veteran (‘missus honesta missione’), Valerius Magio, as a worshipper of the ‘Undefeated Mithras’ (Mithras Invictus)*”. Después aborda Stoll la compleja cuestión del ritual mitraico (pp. 239-242), donde la “mitología de Mithras”, en palabras del autor, tiene especial importancia. Debido a que la mayoría de información acerca de los ritos llevados a cabo en los *mithraea* es aportada por los “rivales cristianos” – como dice Stoll – de los adeptos (Tertuliano, Justino, etc.), y además se trataba de una religión misteriosa, “*a reconstruction of the cult’s legends and myths therefore has to rely predominantly on the iconic scenes represented in the cult’s imagery*” (p. 240).

Finalmente, Stoll trata el declive del culto a Mithras (siempre a través de la documentación epigráfica y arqueológica) ente los siglos III y IV (pp. 242-243), con una aportación bien sustentada y matizada. Así, si bien tradicionalmente se ha considerado la existencia de una rivalidad entre mitraísmo y cristianismo, e incluso un ataque frontal de este contra aquel – Stoll señala, por ejemplo, las descripciones de Mithras hechas por Tertuliano o Justino como un “dios de oscuridad” –, no deja de ser interesante cómo el autor hace notar que a lo largo del siglo IV se produce una suerte de renacimiento del mitraísmo especialmente notorio entre los círculos senatoriales, para desembocar, finalmente, en una paulatina desaparición del rastro: “*Inscriptions and findings give evidence of the cult’s demise*” (p. 242). Una muy destacable aportación de Oliver Stoll.

En el capítulo noveno, que lleva por título “*Constantine and Christianity in the Roman Imperial Army*” (pp. 250-289), Christopher W. Malone, procedente de la Universidad de Sidney, trata de condensar un tema extraordinariamente amplio, como

es la relación entre ejército romano y cristianismo en el periodo constantiniano, en apenas cuatro decenas de páginas. Con una breve introducción en la que Malone delimita el tema que va a tratar, esto es el emperador Constantino y sus acciones religiosas sobre el ejército romano, se divide el texto en seis apartados, con unas conclusiones al final, que van desde la concepción de la milicia por el cristianismo en el primero hasta las consecuencias de las políticas de Constantino en el sexto.

Comienza, pues, Malone retro trayéndose a la problemática entre milicia y cristianismo antes de Constantino (pp. 250-253), y para ello se apoya en trabajos fundamentales como los de John Helgeland. Lo que expone aquí Malone es la presencia de cristianos dentro del ejército romano antes de Constantino, y la problemática que esto podía causar, aspecto en el que destaca especialmente Tertuliano, y su obra *De corona militis*. Este autor encarna, con razón, el punto de vista más antimilitar, según Malone. La epigrafía también es utilizada por el autor, que muestra interesantes ejemplos como los de los hermanos cristianos Florencio y Herodio, que lucharon contra Constantino. Después, aborda el autor una cuestión que puede parecer un tanto transversal, el de los mártires militares en época de la Tetrarquía (pp. 253-255), donde se cuenta con documentos como los del centurión Marcelo (*Acta Sancti Marcelli*) o Julio, el veterano (*Passio Iuli Veterani*), donde también ha lugar para tratar la cuestión de las persecuciones. Los siguientes tres apartados (pp. 255-271) encierran el núcleo de la aportación de Malone, y en ellos hay que decir que el autor se ciñe escrupulosamente al tema marcado: ejército y religión. Sigue un orden cronológico, desde el año 312, con la batalla del Puente Milvio entre Constantino y Majencio, hasta el 363 y las consecuencias de la efímera vuelta al paganismo por el emperador Juliano, donde el autor concluye afirmando que la cristianización de las tropas era ya evidente. Si bien hay un apoyo más que justificado en la obra de John F. Shean, no tan justificado es el excesivo apoyo en R. Tomlin, así como la ausencia de autores y obras clave, tanto de carácter general, como la obra de Alan Cameron,¹⁸ como de carácter específico del tema que se trata, como las obras de Emilio Gabba¹⁹ o Enrico Pucciarelli,²⁰ ambas recogidas en un breve pero certero estudio de José María Blázquez Martínez.²¹ Por último, Malone trata lo que denomina el “legado de Constantino” (pp. 272-275), que podría resumirse en el afianzamiento de una teoría cristianizada (o legitimadora) tanto de la milicia como de la guerra heredada por los sucesores de Constantino pri-

18. Cameron, 2011.

19. Gabba, 1974.

20. Pucciarelli, 1987.

21. Blázquez Martínez, 1989.

mero, especialmente sus hijos hasta Teodosio el Grande (y exceptuando a Juliano), hasta los gobernantes del Imperio de Oriente y de los reinos germánicos.

En el décimo y último capítulo, que lleva por título “*Anointed with your Blood and Holy Oil. Byzantines, Crusaders and Warrior Saints in the Eastern Mediterranean (324–1099)*” (pp. 290-345), Lynda Garland, especialista en el mundo bizantino originaria de la University of New England (Australia), y actualmente profesora investigadora honoraria en la University of Queensland, ofrece una coda al volumen que bien podría ser el inicio del siguiente. Como indica el título, el periodo es sumamente amplio. En este largo apartado, Garland se adentra en un tema sin duda interesante, y muy pertinente temáticamente, como son los santos guerreros (o soldados) y su creencia, culto y utilización. Ahora bien, resulta dudosa la inclusión de gran parte de este capítulo en el presente volumen, dedicado al Imperio romano. Cierto es que la gran mayoría de militares santos, entre los que destacan san Jorge o san Demetrio, cuentan con un culto muy temprano, desde los siglos IV y V d.C., y datados sus respectivos martirios en época tetrárquica o inmediatamente posterior; pero la cuestión esencial de su veneración en el ámbito castrense y su invocación en la batalla en ámbito bizantino, o incluso cruzado, creemos que excede sobradamente los límites cronológicos del volumen. Lo que no quita que el capítulo sea de un indudable interés. Si bien los primeros compases de la aportación de Garland se mantienen en la delgada y difusa línea entre Bajo Imperio e Imperio bizantino, partiendo de la creación de los santos guerreros y su culto (pp. 290-295), después los precedentes a estos en las culturas grecorromana y bíblica (pp. 295-297), para pasar por último al estudio de santos concretos, como san Mercurio o los santos Sergio y Teodoro, así como a las apariciones de estos santos en batalla o los patronazgos que ejercerían sobre ciudades a partir de momentos señalados e importantes, como son las victorias decisivas por intervención sobrenatural (pp. 297-311), el avance más allá parece excesivo. Cuestiones como las del recurso bizantino a los santos guerreros en las campañas contra los búlgaros, o el de los cruzados contra los turcos durante la Primera Cruzada – especialmente, y como señala la autora, en la batalla de Antioquía de 1098 –, hasta el recurso británico a san Jorge en los carteles de reclutamiento del Parlamento durante la Primera Guerra Mundial sobrepasan los límites cronológicos del volumen.

No hay duda – ya para concluir – de que la aparición de *Religion & Classical Warfare. The Roman Empire*, a cargo de Matthew Dillon y Christopher Matthew, es una noticia muy positiva, especialmente para quienes nos dedicamos al estudio del ejército romano desde alguno de sus múltiples prismas, pues la constante indagación y la publicación de nuevas aportaciones y perspectivas nos beneficia a todos y construye una ciencia fuerte. Claro está, no todas esas aportaciones tienen el mismo grado

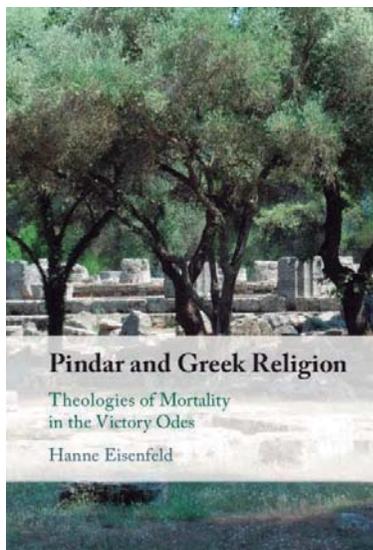
de novedad u originalidad, ofreciéndose en algunos casos recopilaciones bibliográficas o estados de la cuestión desde los que se puede partir o iniciar una enriquecedora discusión (caso de los capítulos 2 y 3, de Tristan S. Taylor y Matthew Dillon); sin embargo otros, ya sea mediante el cambio de perspectiva interpretativa de temas que tradicionalmente han sido muy tratados (caso de los capítulos 4 y 8, de Megan Daniels y Oliver Stoll), o mediante un trabajo exhaustivo de recopilación y análisis de testimonios (caso del capítulo 6, de Yann Le Bohec) pueden abrir – y de hecho, abren – nuevos surcos en la discusión científica sobre la simbiosis milicia-religión en la antigua Roma, y más concretamente en el periodo imperial.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Alonso, M.^a Ángeles (2020). *Pro salute commilitonum: la religión de los médicos militares en el Imperio romano*. En Perea Yébenes, 2020, pp. 171-202.
- Bermejo Rubio, Fernando (2018). *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI.
- Blázquez Martínez, José María (1989). Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo. *Historia* 16, n.º 154, pp. 68-76.
- Cameron, Alan (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Ors Pérez y Peix, Álvaro (1953). *Epigrafía jurídica de la España romana*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.
- Dyck, Andrew Roy (1996). *A Commentary on Cicero De Officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Erdkamp, Paul (2007). *A Companion to the Roman Army*. Malden, Oxford & Victoria: Blackwell Publishing.
- Gabba, Emilio (1974). *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*. Bologna: Patron.
- González Fernández, Julián (1991). *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía, II. Sevilla. Tomo III*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Holbrook, Alexandra (2003). *Loyalty and the Sacramentum in the Roman Republican Army*. Thesis, McMaster University.
- Jiménez Serrano, Antonio Miguel (2019-2020). El papiro PSI IX 1026: traslado y *sacramentum* de unos marinos de la flota de Miseno en tiempos de Adriano. *Aquila Legionis. Cuadernos de Estudio sobre el Ejército Romano*, 22-23, pp. 87-102.
- Le Bohec, Yann (2004). *El ejército romano*. Barcelona: Ariel.
- Le Bohec, Yann (2022). Les épitaphes des soldats auxiliaires en Afrique-Numidie sous le Haut-Empire. Les auteurs des inscriptions. En Perea Yébenes, 2022, pp. 165-172.
- Merlat, Pierre (1960). *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Perea Yébenes, Sabino (ed.) (2020). *La devoción del soldado romano. Cultos públicos y cultos privados*. Madrid: UNED.

- Perea Yébenes, Sabino (ed.) (2022). *El soldado romano y la muerte*. Madrid: UNED.
- Pérez Frutos, Pedro (2020). El culto a Júpiter Dolicheno en la marina militar de Roma. Una aproximación a la expansión de los cultos orientales a través del ejército en época imperial (siglos II-III d.C.). En Perea Yébenes, 2020, pp. 227-263.
- Pucciarelli, Enrico (1987). *I Cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*. Firenze: Nardini.
- Stoll, Oliver (2007). The Religions of the Armies. En Erdkamp, 2007, pp. 451-476.
- Walsh, Patrick Gerard (2000). *Cicero, On Obligations*. Oxford & New York: Oxford University Press.

PINDAR AND GREEK RELIGION



EISENFELD, HANNE (2022).
*Pindar and Greek Religion. Theologies
 of Mortality in the Victory Odes.*
 Cambridge & New York: Cambridge
 University Press. XV, 277 pp., 96.71 \$
 [ISBN 978-1-108-83119-2].

SYLVAIN LEBRETON

Université Toulouse Jean Jaurès / PLH-Erasme
 sylvain.lebreton@univ-tlse2.fr

DANS CET OUVRAGE, ISSU DE SA THÈSE DE DOCTORAT (Ohio State University, 2014), Hanne Eisenfeld revient sur un trait structurant des *Odes* triomphales de Pindare : la dichotomie entre la nature mortelle des humains et l'immortalité des dieux. L'auteure entend ainsi démontrer que le poète thébain développe un réel discours théologique, à travers l'étude des figures héroïques qui naviguent de part et d'autre de la limite pourtant stricte entre mortels et immortels, à savoir Héraclès, les Dioscures, Amphiaras et Asclépios.

Dans son introduction (« 1. *Pindar Mythologus and Theologus* », pp. 1-29), Eisenfeld expose sa démarche qui consiste à prendre au sérieux la dichotomie développée par Pindare entre les deux modes d'existence (mortalité et immortalité). Elle

s'oppose ainsi à ceux de ses prédécesseurs qui tendaient à la minimiser en n'y voyant que l'expression d'une piété « traditionnelle » ; elle entend plutôt approfondir la lecture « littéraire » de l'immortalité pindarique – celle que le poète confère par son art à celui dont il célèbre la victoire –, et en compléter la lecture « sociale » – celle qui lit le constant rappel de la mortalité humaine comme un contrepoids à l'exaltation du vainqueur. En envisageant ainsi la théologie de Pindare comme un discours savamment articulé, dans le cadre de la communication verticale – plutôt qu'horizontale – de la religion grecque, Eisenfeld entend replacer l'œuvre de Pindare dans les *lived religious landscapes* du V^e s. avant notre ère. L'auteure emprunte explicitement la notion de *lived religion* à Jörg Rüpke de façon raisonnée, toutefois : en effet, elle ne se limite pas à l'agentivité individuelle, mais prête attention aux paysages religieux expérimentés par Pindare,¹ ses commanditaires et leurs communautés. Dès lors, les contextes et modes d'expression des épinicies constituent les cadres privilégiés de l'enquête. Les concours de la période, et par conséquent les odes qui en célébraient les vainqueurs, étaient autant des offrandes aux dieux que des occasions de démonstration de prestige social ; le contexte de performance de même que les ascendances héroïques et, parfois, divines, nourrissaient également la dimension religieuse des épinicies. L'auteure ne manque pas de définir les « théologies de la mortalité », en soulignant le caractère réciproque du lien entre le discours théologique de Pindare et les conceptions religieuses de ses contemporains, qu'elles soient perceptibles dans « la popularité croissante des cultes mystériques » (entendus ici comme les pratiques religieuses à portée eschatologique) au V^e s., ou dans les cultes héroïques qui honorent des figures mettant en tension mortalité et immortalité. Eisenfeld insiste sur la vitalité nouvelle, ou renouvelée, de ces cultes héroïques au V^e s., qu'il s'agisse d'*oikistai* ou d'athlètes victorieux.² Elle se démarque néanmoins de Bruno Currie qui imputait aux épinicies l'espoir d'une immortalité littérale, et non pas seulement poétique :³ l'immortalité des héros, fût-elle sanctionnée par un culte, n'est pas celle, immuable, des dieux. Là se situe le *theological move* de Pindare qui réaffirme fermement cette distinction, en valorisant la condition humaine qui, du fait même de sa fugacité, peut seule faire l'objet d'une exaltation épinicienne.

La première étude de cas (« 2. *Herakles Looks Back at the World* », pp. 30-88) porte sur la IV^e *Isthmique* et les III^e et IV^e *Néméennes* qui combinent les motifs des colonnes

1. Sans toutefois en donner une définition. Sur cette notion, voir Scheid & Polignac, 2010.

2. L'exemple de Théogènes de Thasos, p. 19, n'est sans doute pas le mieux choisi de ce point de vue, puisque le culte n'est pas attesté par des sources directes avant l'époque hellénistique : voir Masson, 1994 ; Pouilloux, 1994.

3. Currie, 2005.

d'Héraclès et de l'apothéose du héros. Le récit, récurrent dans les épiniées, de cette dernière comme contrepartie de ses épreuves a longtemps été lu comme la projection, dans le mythe, de la victoire athlétique récompensée par une gloire durable. C'est ce modèle que Eisenfeld entend questionner, en affirmant que l'immortalité obtenue par Héraclès et celle que confère Pindare à ses clients ne sauraient être confondues, puisque c'est précisément dans cette distinction que le poète ancre sa théologie de l'immortalité. Le mythème des colonnes d'Héraclès, atteignables par l'excellence mais indépassables, correspond ainsi, dans l'espace, à la limite que l'apothéose marque dans le temps. La IV^e *Isthmique*, composée pour Mélissos de Thèbes, pose nécessairement la question du culte du héros dans sa cité de naissance ; en insistant sur le motif de l'apothéose, Pindare contribue à extraire Héraclès, en tant que dieu, de son contexte strictement local, autrement dit à élargir son rayonnement. Partant, c'est dans l'espace que se situe, en partie, la distinction entre l'athlète mortel et Héraclès devenu immortel. Par suite, l'articulation entre espace et temps recoupe la distinction entre individu et collectivité : la vulnérabilité de chaque mortel rend d'autant plus signifiante la force d'une communauté durablement ancrée localement, et à l'immortalité individuelle des Olympiens répond celle de la collectivité humaine, à travers le renouvellement des générations qui célèbrent chaque année les Héracléïa. La gloire du vainqueur (Mélissos), de sa lignée (les Cléonymides) et des Thébains est célébrée dans la IV^e *Isthmique* comme une gloire humaine, alors que celle d'Héraclès, qui a connu l'apothéose, se déploie sur un plan divin. Les III^e et IV^e *Néméennes* célèbrent des citoyens d'Égine, patrie des Éacides qui y apparaissent comme des modèles épiniens du fait de leur mortalité, par distinction d'Héraclès qui a accédé à l'immortalité. C'est à cette aune que Eisenfeld analyse – très finement – les deux odes, par exemple en rapprochant pertinemment la mention du *kallinikon* (*Ném.* III 18) d'Héraclès Kallinikos et de ses fonctions apotropaiques (p. 66). Il était d'ailleurs possible de mettre ces dernières en lien avec le lexique employé par Pindare dans ce passage, qui évoque l'évitement de la souillure pour l'agora d'Égine (*emiane*, v. 16) et de la santé (*hugiéron*, v. 18) : le poète évoque probablement les compétences prophylactiques qu'Héraclès, notamment comme Kallinikos, exerce sur les agoras, comme à Cos par exemple.⁴ Pour le reste, le motif des colonnes d'Héraclès est repris comme point-limite, atteint, mais non dépassé, par une excellence qui reste humaine ; c'est précisément comme héros-dieu qu'Héraclès les a érigées (*hêrôs theos ethêke*, *Ném.* III 22) : en tant que héros il est un modèle pour les mortels, mais en tant que dieu, il reste inatteignable. Parmi les Éacides, une attention particulière est prêtée à Achille et Eisenfeld scrute avec attention les ressemblances entre les exploits précoces du fils de

4. Voir Paul, 2013, pp. 99-103.

Thétis et de celui d'Alcmène (pp. 79-82) : si elles sont patentes, elles recèlent cependant des signes de la position respective des deux héros par rapport à l'immortalité, du côté de l'excellence humaine pour l'un, au-delà de la mortalité pour l'autre. Au bout du compte, l'association d'Héraclès, en tant que héros, à Éaque et Télamon prépare son statut, en tant que dieu, de protecteur des générations suivantes (les Éacides et, plus largement, les Éginètes), ce que garantit son culte dans l'île. En somme, Pindare utilise Héraclès comme un « couteau suisse mythologique », tantôt fondateur, vagabond, enfant ou dieu (p. 87). Plutôt qu'une projection mythique de la gloire comme récompense de la victoire athlétique, l'apothéose d'Héraclès constitue plutôt un chemin qu'il n'est ni possible ni souhaitable de suivre pour l'athlète victorieux.

Le chapitre suivant (« 3. *The Dioskouroi in Existential Crisis* », pp. 89-115) aborde le cas des Dioscures,⁵ singulièrement différent de celui d'Héraclès. Là où ce dernier franchit la limite entre mortalité et immortalité une fois pour toutes, les Tyndarides naviguent constamment entre les deux états (cf., e.g., Hom., *Od.* XI 298-304). Le mythe étiologique de cette immortalité intermittente, développé dans la X^e *Néméenne*, a ceci de singulier qu'il est le seul, chez Pindare, dans lequel un individu choisit sciemment entre mortalité et immortalité : le choix de Polydeukès de rester solidaire de son frère et de partager une immortalité intermittente avec lui, permet de fait au poète épinicien de renforcer la distinction entre les deux modes d'existence. Cette marge de manœuvre dont dispose le héros sur sa propre destinée est inhabituelle – et sans doute voulue comme telle par le poète – et constitue la « légende » d'une « carte » des expériences humaines et divines proposée à la communauté argienne dont est issu Théaios, le vainqueur célébré dans cette ode. Ce sont en effet toutes les célébrités d'Argos listées au début de la X^e *Néméenne* que les Argiens doivent rétrospectivement situer par rapport au choix de Polydeukès. C'est ainsi en miroir de ce dernier que peut être relue la décision d'Hyperreste de ne pas tuer son futur époux (contrairement aux 49 autres Danaïdes) et ainsi de maintenir, immortelle jusqu'à Pindare, la lignée – maternelle – des Inachides (Épaphos né d'Io, Persée de Danaé, Héraclès d'Alcmène). Les Dioscures reçoivent un important culte à Argos et sont, ici comme ailleurs (à Sparte notamment), les protecteurs de concours athlétiques. Cette proximité n'est sans doute pas étrangère à la faveur divine dont bénéficie Théaios et sa famille, prolifique en athlètes victorieux. L'intermédiation de la situation existentielle

5. Dans la note 2, p. 89, le *koppa* de l'inscription archaïque de Théra IG XII 3, 359 (Διόσφοροι) est par erreur retranscrit par un *phi* (Διόσφοροι). De même, p. 92, note 10 : « a *sanctuary of the Dioskouron Anakton* », pour transcrire Paus., II 36, 10 ne fait pas sens ; il faudrait écrire « a *sanctuary of the Dioskouroi Anakes* » ou « a *sanctuary Διοσκούρων Ἀνάκτων* ».

des Dioscures fait d'eux le vecteur de cette faveur divine aussi bien que la cristallisation d'une limite entre mortalité et immortalité que les aspirations humaines les plus élevées ne sauraient franchir.

Le chapitre 4 revient et sur Héraclès et sur les Dioscures, cette fois-ci dans la III^e *Olympique* qui célèbre Théron d'Agrigente (« 4. *Exaltation at Akragas: Herakles, The Dioskouroi and Theron* », pp. 116-151). Cette ode est en effet le lieu de la piété et de la réciprocité entre humains et dieux, mais aussi – c'est sur ce point qu'Eisenfeld se démarque de ses prédécesseurs – de la célébration de la mortalité de Théron. Le chapitre suit ainsi la structure de l'ode, en abordant successivement la protection des Dioscures sur Théron, le jeu de miroir entre les exploits contemporains de Théron et ceux, passés, d'Héraclès, et enfin le thème de la mortalité et de l'immortalité né de la confrontation entre les figures humaines et supra-humaines. L'ouverture de l'ode par une dédicace aux Tyndarides *philoxenoi* fait sans doute allusion à une théoxénie et cible plus généralement le caractère mondain des Dioscures en même temps que la position privilégiée, parmi les mortels, de Théron, ami des dieux. La transition spatiale d'Agrigente à Olympie est aussi temporelle, puisqu'elle ouvre sur les exploits passés d'Héraclès, en premier lieu la fondation même du sanctuaire de Pisa et l'implantation d'oliviers rapportés – c'est l'originalité de la version pindarique du mythe – du pays des Hyperboréens. Héraclès rejoint ensuite les Dioscures à « cette fête (*tautan heortan*) » – tout à la fois les concours d'Olympie fondés par le premier et les possibles théoxénies agrigentine pour les seconds. Héraclès, devenu dieu, confie la protection des concours olympiques aux Dioscures, une autre singularité pindarique. Le statut intermédiaire des Tyndarides ne brouille cependant pas les limites entre mortalité et immortalité : elle les renforce plutôt, et l'occasion est ici donnée d'exalter le caractère mortel de Théron en ce qu'il a atteint le plus haut point possible dans ce mode d'existence. La conclusion de l'ode reprend le thème des colonnes d'Héraclès que Théron atteint « de chez lui (*oikothén*) », comme Mélissos de Thèbes dans la IV^e *Isthmique*, à ceci près que c'est un véritable réseau unissant humains et immortels, Agrigente, Olympie et l'Olympe, que Pindare tisse autour de Théron.

Dans le chapitre 5 (« 5. *The Isolation of Amphiaraos* », pp. 152-199) Eisenfeld montre que dans la IX^e *Néméenne* et dans la VIII^e *Pythique*, Amphiaraos – dont la question de la nature, héroïque ou divine, a été récurrente durant l'antiquité – est caractérisé par une intermédialité telle qu'il ne peut être exalté ni comme humain, ni comme dieu. Ainsi, la IX^e *Néméenne* établit un contraste entre Amphiaraos et son rival Adrastos : alors que la biographie de ce dernier suit le schéma clair d'un roi enraciné dans sa communauté (Sicyone) et héroïsé après sa mort, autrement dit qui suit le mode d'immortalité approprié aux humains, c'est l'ambiguïté qui prime, dans la vie et l'au-delà, pour le premier. Cette ambiguïté passe par une désorientation d'Amphia-

raos qui, en tant que devin, connaît à l'avance l'issue funeste de l'expédition contre Thèbes à laquelle il se voit pourtant contraint, par Eriphyle (son épouse, par ailleurs sœur d'Adrastos), de participer. Il détient ainsi une connaissance divinatoire qui le rapproche du divin, mais reste soumis à la décision des autres mortels et à leur perception limitée des choses : son savoir est ample, mais son agentivité, restreinte. Elle est même réduite à néant lorsque Zeus seul, certes pour lui éviter une mort honteuse, le foudroie et l'ensevelit, l'isolant ainsi de son armée, de sa cité, de l'humanité. Amphiaraios, isolé, se trouve ainsi exclu à la fois des interactions verticales (entre les mortels et leurs protecteurs divins) et horizontales (au sein des groupes humains célébrant ensemble leurs dieux) dont la religion fournit le cadre. Dans la VIII^e *Pythique*, dans laquelle Amphiaraios (depuis son oracle béotien ?) relate lui-même les exploits de son fils Alcméon, la relation père-fils loge dans un entre-deux inconfortable, surtout par comparaison aux filiations divines (Hésychia/Dikè et Apollon/Zeus) et humaines (le vainqueur Aristoménès d'Égine, fils de Xénarkès) évoquées dans l'ode.

Le chapitre 6 est consacré à Asclépios⁶ tel qu'il apparaît dans la III^e *Pythique* (« 6. *Asklepios and the Limits of the Possible* », pp. 200-239), dont le mythe principal cristallise l'enjeu épinién, à savoir la recherche de l'excellence humaine, et sa reconnaissance, sans chercher à accéder à un statut divin. L'ode rappelle en effet comment Coronis a cherché à épouser un mortel alors qu'elle était enceinte d'Apollon et comment Asclépios, fruit de cette union, a tenté de sauver un patient voué à la mort, ce qui a causé dans les deux cas la colère divine. La centralité d'Asclépios dans cette ode (inhabituelle chez Pindare) a, depuis l'Antiquité, été expliquée par la santé présumée de l'honorand, Hiéron de Syracuse : sa victoire aurait compensé, sinon consolé, la maladie. Dans ce chapitre, Eisenfeld met à contribution d'utiles parallèles (les *Hymnes homérique et orphique* à Asclépios) qui auraient toutefois pu être pertinemment confrontés aux péans conservés sur pierre.⁷ Elle argumente ainsi en faveur d'un discours théologique de Pindare sur l'immortalité – le statut d'Asclépios étant, comme celui d'Amphiaraios, marqué par l'ambiguïté – et dès lors, un avertissement lancé à Hiéron. L'ode perturberait en effet la continuité entre l'activité médicale d'Asclépios encore mortel et le culte dont il faisait l'objet. Attention est portée à la naissance d'Asclépios et à l'erreur toute humaine de sa toute humaine mère, dont Pindare fait une figure épiniénienne négative. Par contraste, le statut d'Asclépios, loué comme guérisseur divin recevant un culte et médecin mortel failli est plus ambigu.

6. Le célèbre relief du Pirée MII 405, reproduit par Eisenfeld (p. 206, fig. 6.1), date du IV^e s. plutôt que de la fin du V^e s.

7. Voir Piguet, 2012.

En tant que médecin humain transgressif, il est un contre-exemple épïcien, comme sa mère ; en tant que dieu ou héros guérisseur recevant un culte, il ne peut constituer de modèle pour l'excellence humaine et donc être l'objet de la louange épïcienne. Par contraste, c'est la nature humaine qui concilie les « identités » de Hiéron célébré comme vainqueur et recourant au culte pour être guéri. Dans ces deux chapitres, Eisenfeld montre de façon convaincante qu'Amphiaraos et Asclépios sont traités par Pindare de façon plus ambiguë qu'Héraclès ou les Dioscures et constituent ainsi des cas critiques de *middle ground* entre mortalité et immortalité.

Plus qu'une conclusion, c'est *an invitation* (chap. 7, pp. 240-250), en forme de commentaire de la VI^e *Néméenne*, qui clôt l'ouvrage. L'ode célébrant la victoire du jeune Éginète Alkimidas à la lutte est ainsi analysée en tant que *proof of concept* (p. 240) de ce que Eisenfeld a cherché à démontrer tout au long du livre, à savoir que le projet épïcien de Pindare, dans le traitement qu'il propose des limites entre mortalité et immortalité, est théologique et, par conséquent, que le poète est un penseur, un théologien. L'ouverture de la VI^e *Néméenne* (vv. 1-7), le passage le plus ouvertement théologique du corpus épïcien, affirme en effet une commune origine aux races divines et humaines, tout en affirmant leur stricte distinction en matière de puissance et de connaissance. Eisenfeld retrouve dans l'ensemble de l'ode des motifs développés dans celles étudiées dans les précédents chapitres, l'immortalité d'une famille à travers les générations, l'immortalité poétique, le lien inextricable entre la mémoire et la mort. Cet ultime chapitre se termine par une autre « invitation » à développer une démarche interdisciplinaire, autrement dit à prolonger la tentative d'Eisenfeld de replacer les épïcies de Pindare dans les *landscapes of lived religions* qui sont les leurs, et de confronter la représentation du divin qui s'y déploie à celle visible sur les « vases, sculptures et monnaies » (p. 249).⁸

Cet appel final est à l'image de la démarche d'ensemble du livre. Si le point de départ d'Eisenfeld est clairement littéraire, on ne peut que louer l'usage pertinent qu'elle fait, notamment dans l'introduction, d'importants travaux sur la religion grecque (entre autres sciences sociales, comme la géographie par exemple) et la conciliation globalement heureuse des deux approches. Cela dit, l'analyse des représentations et des pratiques religieuses – au-delà du sujet spécifique des conceptions « théologiques » de la mortalité – n'est sans doute pas aussi structurante que le titre de l'ouvrage pourrait le laisser penser. De plus, on ne peut totalement se départir d'une légère impression d'artificialité dans l'usage d'une expression telle que *landscapes of lived religions*, syntagme-valise de deux concepts ou approches récentes, sinon à la mode,

8. Les épigraphistes pourront regretter que les inscriptions manquent à l'appel.

de l'étude des religions anciennes. Il n'en reste pas moins que le pari d'Eisenfeld de montrer la spécificité de Pindare dans la théologie des modes d'existence est globalement réussi, au moyen d'un réel souci de contextualisation, en mettant à contribution d'autres sources. L'étude ouvre ainsi la voie à une démarche comparative qui reste à déployer à plus grande échelle pour encore mieux souligner les spécificités, inventions, innovations, exclusivités du poète épinicien.

BIBLIOGRAPHIE

- Currie, Bruno (2005). *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press.
- Masson, Olivier (1994). À propos de Théogénès, athlète et héros thasien. *Revue des Études Grecques*, 107, pp. 694-697. <https://doi.org/10.3406/reg.1994.2632>.
- Paul, Stéphanie (2013). *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Piguet, Émilie (2012). Les péans à Asclépios. Innovations et continuités. *Dialogues d'histoire ancienne*, 38, pp. 53-86. <https://doi.org/10.3406/dha.2012.3454>.
- Pouilloux, Jean (1994). Théogénès de Thasos... Quarante ans après. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 118, pp. 199-206. <https://doi.org/10.3406/bch.1994.1665>.
- Scheid, John, & Polignac, François de (2010). Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes. *Revue de l'histoire des religions*, 227, pp. 427-434. <https://doi.org/10.4000/rhr.7656>.

MITHRAS



FEAR, ANDREW (2022). *Mithras*. Gods and Heroes of the Ancient World. Abingdon & New York: Routledge. 224 pp., 96,00 £ [ISBN 978-1-138-49979-9].

LUCINDA DIRVEN
Radboud University
lucinda.dirven@ru.nl

MONOGRAPHS ON MITHRAS ARE FEW AND FAR BETWEEN, so any new publication is eagerly awaited by scholars working in the field. Synthesising studies on Mithras are scarce because recent research seems to have reached a dead end, with much emphasis on local manifestations of the cult and an increasing number of scholars arguing that there was no such thing as a Mithraic religion.¹ Andrew Fear's monograph on Mithras, recently published in Routledge's *Gods and Heroes of the Ancient World* series, which aims to provide the latest critical research on ancient gods and heroes

1. Recent synthesising studies are Clauss, 2000 and Gordon, 2012. Cf. also the introduction by Nicole Belayche to the new edition of Franz Cumont's *Les mystères de Mithra*, cited in the following note. Also of note is the catalogue of the recent Mithras exhibition by Bricault, Vermiers & Amoroso, 2021.

by leading scholars in the field, is therefore a formidable challenge that many specialists in the field would have refused to take on. Fear is a Lecturer in Classics at the University of Manchester and a specialist in Roman Spain and Britain, early Christianity and the Roman army. According to his biography in the book, the author has a long-standing interest in ancient religion and Western esotericism, particularly (as this publication suggests) Freemasonry. The point of view of a relative outsider to the field of Mithraic studies is potentially very interesting, especially given the impasse in which the study currently finds itself. However, the approach is so far removed from my own that I gave serious consideration to not reviewing the book at all. Not only do I find it unsatisfying to be over-critical, but our points of view are so far apart that a fruitful discussion becomes virtually impossible. Let me first say that, like Fear, I cannot conclusively prove my interpretation. This is the great problem with the study of Mithras: our sources are so poor that very little can be established with certainty. But that does not mean that all hypotheses are equally likely, and that research has not progressed over time. I decided to write this review anyway because Fear's book is likely to be used by students as an introduction to the subject (which is indeed the series' target audience). Since much of what is found in this book can also be found on popular sites on the web, it is worth explaining that this book no longer represents current academic opinion, and why this is so. But before discussing the book's main argument, I will first provide an overview of its contents.

The book begins with a short introductory chapter of just eight pages in which Fear explains the appeal of Mithras over the past 150 years, provides a summary of the academic debate on the subject and clarifies his own position. He argues that the cult has attracted so much attention because of its enigmatic and mysterious character and its supposed similarity to, and rivalry with, Christianity in the early centuries of the Common Era. A key role in this respect was played by Franz Cumont, the founding father of Mithraic studies at the beginning of the twentieth century.² Cumont's positivist reconstruction of the available sources dominated the field until the seventies of the last century. Since then, there has been a proliferation of interpretations, which has meant that "Mithras has become much more, not less, mysterious in the last 50 years". Against this, Fear's own approach is largely a return to Cumont, whom "was perhaps closer to the truths than many of his more recent detractors believe" (p. 9).

In the nine chapters that follow, we are offered an impressionistic vision of the cult, in which the sources are discussed along traditional lines. The first three

2. Cumont's oeuvre is currently being republished with extensive critical introductions. On Cumont and Mithras see especially Belayche, 2013.

chapters are socio-historical in nature, beginning with a historical overview of the remains of the cult from the end of the 1st to the end of the 4th century CE, followed by a chapter devoted to reconstructing the sociology of Mithras' worshippers. Chapter 4 is a detailed discussion of the sources for the presumed eastern, Iranian origin of the god and their implications for the Roman cult. Chapters 5 and 6 reconstruct the sacred narrative on the basis of visual material supplemented by literary passages. Much space (pp. 89-98) is devoted to a discussion of the tauroctony, the killing of the bull by Mithras, which is undoubtedly the most important event in this narrative. Chapter 7 deals with the meaning of the mysterious lion-headed god, whom Fear explains as a guardian between different celestial spheres, in line with the presumed Persian origin of the god (pp. 127-130). Chapter 8 describes the sanctuary where the god's rituals are celebrated, and the following chapter focuses on the rituals themselves. Starting from the assumption that this was a mystery cult, much attention is paid to the so-called "grade system" (of which Fear, p. 146, rightly notes that the three literary references to this system are frustratingly inconsistent) and the associated initiation rituals. In addition to initiation rituals, this extensive chapter also deals with the so-called "rituals of association" in the cult, of which the sacred banquet is by far the most important. The available sources on Mithraic rituals are discussed in detail, both iconographic evidence, such as the paintings from the *mithraea* below the Santa Prisca in Rome and Santa Maria in Capua Vetere, and possible (and highly controversial) literary sources, such as a presumed Mithras liturgy and catechism from Egypt (a country where the cult is virtually unattested). A separate section is devoted to the representations on the so-called "Mainz crater", which Roger Beck has interpreted as a performative ritual based on the story of the god, an interpretation that is now widely accepted but which Fear rejects. Finally, chapter 10 reconstructs the credo of the cult, which is defined as a mystery cult, a religion of redemption that, like Christianity, promises its followers immortality.

In keeping with the format of the series, the final chapter deals with the afterlife of Mithras. Although it is relatively short, in the opinion of this reviewer, this is by far the most interesting and original chapter. Although Mithras enjoyed some popularity among Freemasons, the god's role in neo-paganism and the Western esoteric tradition is negligible. Fear points out that the cult of Mithras received surprisingly little attention until Franz Cumont revived the god at the end of the nineteenth century. Although Cumont never said so explicitly, it is clear that he interpreted the cult as a kind of para-Christianity, an originally Eastern religion that preached moral purity and the hope of immortality. This idea was enthusiastically embraced by followers of the *Religionsgeschichtliche Schule* and scholars of comparative religion at the begin-

ning of the 20th century.³ Their publications eventually led to the still widespread idea that Christianity was a religion derived from Mithraism.

Without going into detail, it is clear that Fear, like Franz Cumont and his followers such as the Dutch scholar Maarten J. Vermaseren, sets out to create a normative Mithraism. For Fear, as for Cumont before him, Mithraism is a consciously designed and fixed religious system, with a clear beginning, a fixed sacred narrative, religious practice and a well-defined credo that testifies to its character as a mystery religion and is strongly reminiscent of Christianity. Starting from the idea that Mithraism was a religion of salvation with a fixed creed like Christianity, Fear believes that we can reconstruct at least the outlines of this religion on the basis of some literary testimonies and a large amount of archaeological material. In this reconstruction, the literary sources are considered the main source of information, since the material remains do not speak for themselves, and archaeology can never be more than the handmaiden of history (p. 6).

With this approach, Fear is diametrically opposed to the current trend in most research on Mithras.⁴ In the entire book, only one sentence is devoted to this trend. In discussing alternative interpretations of the cult since Cumont, Fear mentions the strong strand that has stressed the primacy of astrology in Mithraism, as well as “others [who] have doubted whether Mithraism existed as a coherent belief system at all [*sic!*], rather that it was a group of loosely related beliefs held in different ways” (pp. 6-7). The accompanying footnote refers only to studies that support the astrological interpretation, an interpretation that is discussed and rejected in more detail later in the book (p. 180), while ignoring the current trend altogether. In reality, however, the astrological interpretation is currently on the wane, while the idea that there was no such thing as Mithraism is strongly on the rise, both among young scholars and former adherents of the astronomical or neo-Platonic interpretation.

The more recent approach is to doubt that Mithraism existed as a coherent belief system at all, let alone that this system was similar to the religious systems prevalent among early Christian groups.⁵ Instead of looking for a single cult that was the same throughout the empire (as Cumont did and Fear still does), scholars now tend to emphasise the local characteristics of its manifestations. As a result, Cumont’s so-called “orthodoxy” is now largely abandoned, as are the ongoing attempts in mod-

3. On this, see Lannoy, 2023.

4. The literature on Mithras is extensive. For references to recent publications and an overview of the *status quo* of different aspects of the cult by a great many specialists, see Bricault, Veymiers & Amoroso, 2021.

5. Of course, the pluralities of early Christianities should be taken into account as well.

ern scholarship to fill in the gaps and create a normative Mithraism.⁶ To varying degrees, but increasingly, historians stress that there was no central priesthood, no fixed theology, and no set ritual among the worshippers of Mithras. Even the existence of a common, unchanging narrative about the god is now often denied.⁷ In a cultic movement that apparently had no written sources, let alone divinely inspired books, such a fixed, unchanging narrative is highly unlikely. As a result, some historians of religion now question whether the Mithras cult can be called a religion at all.⁸

This new approach has huge implications for the way in which individual monuments can be interpreted. It implies that all research is, by definition, local and must be based on the material found at a particular site. In the case of Mithras, this means that the material culture is the starting point for further research, not the texts. The textual sources are considered unreliable since, apart from a few (barely legible) *dipinti* from the *Mithraeum* below Santa Prisca in Rome, they were all written by outsiders to the cult (a few pagan philosophers and Christian theologians) or by a philosophically inclined former Christian (the 4th century Emperor Julian). I agree with Fear that this modern approach (though methodologically correct in my view) eventually runs into insurmountable problems, but to ignore the latest critical research in a series that aims to provide an overview of such developments is, in my view, a lost opportunity. Moreover, falling back on a theory that was convincingly refuted 50 years ago is certainly not the way forward.⁹ There is no point in repeating all the arguments that have been put forward against Cumont's ideas, but it is worth pointing out a few basic points.

First and foremost, we should assess Fear's idea that Mithraism was a redemptive religion, similar to Christianity. Fear uses three main arguments to support this claim. The first is the open and frequent hostility to Mithras in Christian sources. This vehement hostility, Fear argues, stems from the observation by Christian theologians that the content and practice of the Mithras cult bore strong similarities to Christianity. On reflection, however, the total number of passages in which Mithras is mentioned is very

6. By far the most inspiring new study of late is Adrych *et al.*, 2017.

7. On these scenes and the vexed question whether they represent a sacred narrative, see Gordon, 1979-1980. See now also Dirven, 2015.

8. This approach is heavily influenced by Nongbri, 2013, a work now particularly popular in the USA. While I agree that the cult of Mithras was very different from religion as we know it today (a notion based on Christianity as it developed after the Enlightenment), I do not agree with abolishing the concept altogether. Instead, I suggest that we look for a different, more neutral working definition of religion, and then adapt that definition to the object of study as presented in the ancient sources.

9. Fundamental is Gordon, 1975.

limited. From the second to the sixth century, we have no more than 35 references, many of which are found in the same authors (notably Tertullian and Origen).¹⁰

Secondly, Fear relies on a famous *dipinto* found in the *Mithraeum* under the Santa Prisca in Rome, which, according to its excavator Vermaseren, reads *et nos servasti eternali sanguine fuso* – “you saved us by shedding the eternal blood” –, which was interpreted to mean that the shedding of the bull’s blood by Mithras was in some way a redeeming act. Vermaseren’s reading and interpretation of this *dipinto* (largely inspired by Cumont’s interpretation of the tauroctony) is far from certain, as Fear finally notes on p. 93 when he states that “as things stand, the case is perhaps more suggestive than certain”. This pertinent remark seems to be more of an interpolation from a critical reviewer than Fear’s own opinion, as the entire chapter bears the title of this *dipinto*.

Thirdly, Fear argues that the centrality of the tauroctony in Mithraic sanctuaries proves that it must have been a redemptive act, comparable to the crucifixion. More than once Fear argues that the crucifixion symbolises Jesus’ victory over death in a similar way to the tauroctony. However, although Fear frequently refers to the prominence of the crucifixion in Christian churches, the event appears late in the history of Christian art and always as part of a story with another climax.¹¹ In the early church, the crucifixion does not illustrate Jesus’ victory over death, as his resurrection does. While one can argue for the empty cross as an unvanquished symbol (cf. the cross in Constantine’s dream, as well as the symbol of the cross in 4th-century mosaics and sarcophagi in Rome), this is not true of the event of the crucifixion itself. The equation of Jesus’ crucifixion with the tauroctony is therefore unfounded and it certainly does not follow from this that the tauroctony symbolises victory (although this could be the case in view of the frequent title *Sol Invictus*), let alone victory over death. Interaction between various elective cults and Christianity is of course possible, but in the case of Mithras there is no evidence of interaction with Christianity, let alone that supposed outward similarities between the two testify to a similar creed.¹² The supposed similarities between Mithras and Christ result from the hidden influence of the Cumontian paradigm, that in line with the evolutionistic ideas of his time, presented the mithraic cult as a para-Christianity.

Another important assumption in Fear’s study is that Mithraism was a religion with a fixed sacred narrative, set of rituals and well-defined credo. Part of this argu-

10. Roselaar, 2014.

11. Mc-Gowan, 2018. In the 2nd and 3rd centuries, theologians refer to Christ’s death as a victory, but hardly any representations of the event have come down to us.

12. On this, see Smith, 1990. Also Alvar Ezquerro, 2008, esp. pp. 393-401.

ment is based upon its presumed similarity with Christianity, which should be dismissed. If we abandon the idea of a fixed narrative, there is no reason to assume that the representations of the god's story found throughout the Roman Empire illustrate the same myth. Contrary to early Christianity, there was no written narrative, let alone that such a narrative was divinely inspired and unchangeable. In contrast, the sources bear out that the narrative of the god was fairly flexible and could be adjusted at will. As such, the functioning of the narrative tallies with the character of myths in classical society. Fear's argument that the unique scenes found in the recently discovered *mithraeum* in Huarte show how much of the *mythos* of the religion we have lost (p. 9), should therefore be rejected. In contrast, the material from Huarte is more plausibly interpreted as evidence of the local adaptability of the cult.

The sacred banquet apart, the rituals performed inside these temples also testify to local variation. As Fear himself notes, the three literary testimonies that inform us about the planets in the so-called "grade system" are all different. The graffiti from Dura-Europos, in which unique grades such as *mello leones* (a half-lions), *neo leon* (young lion) and an *antipater* (pre-father) are mentioned, also testify to the local variability of the so-called "system".¹³ All of this, of course, has far-reaching consequences for the reconstruction of the cult's creed, which many scholars today consider an impossible task. The status of Mithras as a mystery cult was already challenged by Walter Burkert in his iconic *Ancient Mystery Cults* (Cambridge 1987), and since then the very concept of mystery cults has been called into question.¹⁴ This debate is in turn related to how we define a mystery cult, which is by no means self-evident since it has become increasingly clear that the cults that are traditionally reckoned among such cults greatly differ among themselves, and that the former definition of cults that centre on personal salvation and personal rebirth cannot be upheld, at least not for all of them. How Mithras fits into this is still debated.¹⁵

Finally, I would like to comment on the presumed oriental origin of the cult (chapter 4). As we know, Cumont was convinced that the cult of Mithras originated in Persia and travelled from there to Anatolia and then to Rome. Although it was adapted to its new environment, Cumont believed that the cult remained essentially

13. On the different grades attested in graffiti from the *mithraeum* in Dura-Europos, see Dirven & McCarty, 2021. Opinions about the empire wide status of the grades differ greatly among scholars. On the grades as canonical, see Clauss, 2000, pp. 131-140; Gordon, 2007, p. 399. Against this: Turcan, 1999. See now also the critical stance of Adrych, 2021.

14. Burkert, 1987, pp. 42, 76, 110, where he notes that compared to other so-called mystery cults, Mithras is the odd one out.

15. See Alvar Ezquerro, 2008, pp. 34-35, n. 12.

Iranian and that he could use Iranian/Zoroastrian sources to interpret the material remains from the Roman Empire. When Cumont was dethroned in the '70, the idea of an Iranian origin was largely abandoned. Although theories of possible Iranian influence continue to surface,¹⁶ most scholars now regard the cult of Mithras as a Roman invention, with a god who was at most inspired by, but very different from, the Iranian god Mithra. They claim that the cult merely plays with exotic Iranian lore (a phenomenon called *perserie* or, more recently, Persianism), but has nothing to do with Iran proper.¹⁷ Fear argues that in antiquity both Mithras' worshippers and his opponents took the god's Iranian origin for granted. If the god's Iranian character had been a recent invention, he argues the latter would certainly have used it to discredit the cult (p. 44). Furthermore, Fear argues that "the weight of evidence for an Asian origin (of Roman Mithras) cannot be dismissed out of hand, and that it would be foolish not to turn to Asia in the search for him" (pp. 46-47). In addition to the generally accepted Iranian character of the god, these testimonies consist first and foremost of the account of Tiridates visiting Nero in Rome (Dio, LXIII 1, 2 – 2, 3), as well as Plutarch's Cilician pirates who worshipped Mithras (*Life of Pompey* 24).

Fear therefore returns to the idea of the god's Iranian origin, albeit in a slightly different way from Cumont. In his detailed discussion of Mitra in Zoroastrian sources (pp. 48-55), he shows that this material differs in important respects from the Western sources and that Cumont was mistaken in this respect. Fear hypothesises the existence of an alternative, non-orthodox Zoroastrianism in Commagene or, more likely, Armenia, where the origins of the Western cult may be found. Although such variations on the later orthodox version of Sasanian Zoroastrianism are indeed a possibility (indeed, recent scholarship argues against Mary Boyce that orthodox Zoroastrianism was in fact a Sasanian creation, and only one of many forms existing in antiquity),¹⁸ there is currently no substantial evidence to support Fear's hypothesis. The early dates of the *mithraea* of Commagene and *Caesarea Maritima* (p. 46) are highly controversial, whereas all testimonies of Mitra in the region differ significantly from Mithras' cult in the West. Although the bull-slaying rituals attested among the

16. Several recent spectacular discoveries of *mithraea* in Syria, notably the *mithraeum* at Huarte and the Syrian cult relief found in Jerusalem a few years ago, have led some scholars to return to the supposed oriental features of Mithraism in Roman Syria. The *mithraeum* at Dura also continues to inspire such ideas. Recently, for example, Gnoli, 2017. Cf. Gordon, 2017, pp. 318-320, who opts for a re-Iranisation of the cult at Dura (and Huarte). For a rejection of such Iranian influences at Dura, see Dirven, forthcoming.

17. On these concepts, see Strootman & Versluys, 2017 in their introduction to their edited volume.

18. See in particular De Jong, 2008; 2015a; and 2015b.

Yazidis in northern Iraq (pp. 60-63) are reminiscent of Mithras' sacrifice in several respects, they are so different overall that they cannot be used as evidence for the origin of the Roman Mithras in these regions. Although I agree with Fear that Mitra may have entered the Roman world via Armenia or Commagene, I doubt that this tells us anything new about the character and cult of the Roman god. People may well have been convinced of the god's Iranian character, but the establishment of his cult in the West probably changed his Asian character considerably. Such a process is not unusual, as the history of modern yoga shows. What we now call yoga is just over 100 years old and is a mixture of Indian yoga and Scandinavian gymnastics. Not many of its practitioners today are aware of this history, nor are they willing to accept it.

It may be clear from the above that this new book on Mithras is at odds with most of what is currently going on in mithraic studies. In itself, this is not a problem, except that there are hardly any footnotes to enable the reader to check the opinions expressed here. This is particularly unfortunate given that the book is aimed at students and a general audience. Equally surprising is the choice of graphics. For a book in which the description of figurative monuments plays such an important role it contains very few pictures and the few pictures there are, are of decidedly uninformative monuments. Virtually all are of monuments in Britain, suggesting that copyright rather than appropriateness of the images was the criterion for selection. I recommend that readers consult the Tertullian Project online, which contains most of the monuments from Vermaseren's *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (CIMRM), supplemented by more recent finds. Finally, it should be noted that the editing of the book by the publisher was not very careful, as it is full of typos and spelling mistakes. Maarten Vermaseren's name, for example, is consequently misspelled as Vermasaren. Surely this would have been a different book if the editors had invested more time before publication.

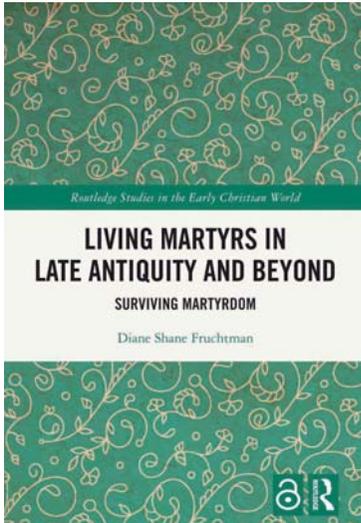
BIBLIOGRAPHY

- Adrych, Philippa, Bracey, Robert, Dalglish, Dominic, Lenk, Stefanie & Wood, Rachel (2017). *Images of Mithra*. Oxford: Oxford University Press.
- Adrych, Philippa (2021). The Seven Grades of Mithraism or How to Build a Religion. In Belayche & Massa, 2021, pp. 103-122.
- Alvar Ezquerro, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myths, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden & Boston: Brill.
- Belayche, Nicole (2013). I^e Partie. L'homme de Mithra. In Belayche & Mastrocinque, 2013, pp. 13-78.

- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (eds.) (2021). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. Leiden & Boston: Brill.
- Belayche, Nicole & Mastrocinque, Attilio (eds.) (2013). *Franz Cumont, Les mystères de Mithra*. Turnhout: Brepols.
- Bricault, Laurent, Vermiers, Richard & Amoroso, Nicolas (2021). *The Mystery of Mithras. Exploring the Heart of a Roman Cult*. Mariemont: Musée Royal de Mariemont.
- Burkert, Walter (1987). *Ancient Mystery Cult*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clauss, Manfred (2000). *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- De Jong, Albert (2008). Regional Variation in Zoroastrianism. The Case of the Parthians. *Bulletin of the Asia Institute*, 22, pp. 17-27.
- De Jong, Albert (2015a). Religion and Politics in Pre-Islamic Iran. In Stausberg & Vevaina, 2015, pp. 85-101.
- De Jong, Albert (2015b). Armenian and Georgian Zoroastrianism. In Stausberg & Vevaina, 2015, pp. 119-128.
- Dirven, Lucinda (2015). The Mithraeum as Tableau Vivant. A preliminary Study of Ritual Performance and Emotional Involvement in Ancient Mystery Cults. *Religion in the Roman Empire*, 1.1, pp. 20-50.
- Dirven, Lucinda (forthcoming). The Roman Cult of Mithras and its Relationship with Iran.
- Dirven, Lucinda & McCarty, Matthew (2021). Dura-Europos. A Community of Experience and Practice. In Bricault, Veymiers & Amoroso, 2021, pp. 357-367.
- Gnoli, Tommaso (2017). Mitrei del Vicino Oriente. Una *facies* orientale del culto misterico di Mithra. *Electrum*, 24, pp. 191-212.
- Gordon, Richard (1975). Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism. In Hinnells, 1975, pp. 215-248.
- Gordon, Richard (1979-1980). Paneled Complications. *Journal of Mithraic Studies*, 3, pp. 200-227.
- Gordon, Richard (2007). Institutionalized Religious Options. Mithraism. In Rüpke, 2007, pp. 392-405.
- Gordon, Richard (2012). S.v. "Mithras (Mithraskult)". *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24, pp. 964-1009.
- Gordon, Richard (2017). *Persae in spelaeis solem colunt*. Mithra(s) between Persia and Rome. In Strootman & Versluys, 2017, pp. 289-325.
- Hinnells, John R. (ed.) (1975). *Mithraic Studies*, I. Manchester: Manchester University Press.
- Jensen, Robin M. & Ellison, Mark D. (eds.) (2018). *The Routledge Handbook of early Christian Art*. Abingdon & New York: Routledge.
- Lannoy, Annelies (2023). Franz Cumont and the Historical-Religious Study of Early Christianity in Late 19th and Early 20th Century Europe. In Lannoy & Praet, 2023, pp. 9-56.
- Lannoy, Annelies & Praet, Danny (eds.) (2023). *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*. Stuttgart: Franz Steiner.

- Mc-Gowan, Felicity H. (2018). Picturing the Passion. In Jensen & Ellison, 2018, pp. 290-307.
- Nongbri, Brent (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Roselaar, Saskia (2014). The Cult of Mithras in Early Christian Literature. An Inventory and Interpretation. *Klio*, 96.1, pp. 183-217.
- Rüpke, Jörg (ed.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Smith, Jonathan Z. (1990). *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stausberg, Michael & Vevaina, Yuhán Sohrab-Dinshaw (eds.) (2015). *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Strootman, Rolf & Versluys, Miguel John (eds.) (2017). *Persianism in Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Turcan, Robert (1999). *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing.

LIVING MARTYRS IN LATE ANTIQUITY AND BEYOND



FRUCHTMAN, DIANE S. (2022).
*Living Martyrs in Late Antiquity
and Beyond. Surviving Martyrdom.*
Abingdon & New York: Routledge.
XIII, 280 pp., 128.00 \$ [ISBN 978-1-03-
226106-5].

AMPARO MATEO DONET
Universidad de Valencia
M.Amparo.Mateo@uv.es

EL TEMA DEL MARTIRIO HA SIDO AMPLIAMENTE TRATADO por la historiografía, pero Diane S. Fruchtmann con esta obra pretende abordarlo desde una perspectiva nueva. Basándose en textos de tres autores cristianos tardoantiguos, desarrolla la opción de concebir y analizar el martirio no desde la muerte, sino desde la vida. La monografía es de fácil lectura, con un texto bien estructurado en diferentes capítulos a modo de artículos que vienen presentados en la introducción y nuevamente al inicio de cada uno y con las notas al final, si bien esto dificulta la consulta de las referencias a los interesados. El libro comienza estableciendo unas premisas, como la inclusión en la categoría de mártir de aquellos que no sufrieron la muerte y la redefinición de los conceptos de mártir y confesor (entendiendo que no son cerrados y que no tuvieron la misma significación en todas las épocas), que servirán de base al resto de la argu-

mentación y planteando una serie de correcciones en el plano histórico, historiográfico y político que deberían ser aplicadas en los estudios de ahora en adelante.

Prudencio es el primer autor analizado en el texto (Capítulos 1 y 2), destacando de su obra los himnos de cinco mártires que no perecieron en su proceso. Quizás aquí sería necesaria una mayor concreción en la terminología, puesto que, en algún caso, como el de Vicente, la muerte sí forma parte de su martirio, lo que no forma parte es la ejecución, ya que muere entre torturas, pero no por la aplicación de una pena capital. Relegando la muerte a un segundo plano, el énfasis se concentra en el testimonio, que no deja de ser el origen etimológico y semántico del concepto. A través del testimonio, Prudencio quiere hacer partícipe a su público del honor del martirio. El oyente se imagina, visualiza, siente el testimonio que escucha y con ello se convierte en mártir. Se adentra así la autora en una tendencia de actualidad que estudia y revaloriza el papel de las emociones en las sociedades antiguas.

El siguiente ejemplo lo proporciona Paulino de Nola (Capítulos 3 y 4) que se centra en defender el estatus de mártir de Félix a pesar de no haber muerto en persecución. Configura el martirio como una consagración de la persona a Dios y se manifiesta a través de otros atributos como el poder de protección, de sanación, etc., es decir, poderes sobrenaturales que son el resultado de esa unión con Dios. En este sentido también intenta trasladar el martirio a sus contemporáneos mediante la imitación de aquellos personajes en la consagración y también en el testimonio. Entiende que no todos conseguirían el objetivo porque es un camino difícil, pero el propósito es que se anime a intentarlo el mayor número posible.

Finalmente, se nos presentan como argumento diversos sermones de Agustín (Capítulos 5 y 6) dedicados a exhortar a la audiencia a alcanzar el martirio en vida y no con la muerte. Esto se traduce en que el martirio puede lograrse manteniéndose firmes frente al pecado, la tentación y los deseos propios del mundo porque lo importante es la causa y no la manera de llevarla a cabo, tal y como dice el propio Agustín “*non poena sed causa*”. Se analizan los recursos retóricos empleados por el hiponense para hacer la vida de martirio una realidad para sus contemporáneos y se plantea la cuestión de hasta qué punto pudo influir en ellos, determinando que es complicado averiguarlo en cuanto a los fieles, pero que es más fácil conocerlo con respecto a otros sacerdotes o autores que repitieron sus palabras o siguieron sus ideas. Ahora, debemos tener en cuenta que estos sermones se compusieron en su mayor parte para acompañar la lectura de las actas y pasiones de los mártires en la festividad de sus aniversarios, luego esas explicaciones que proporciona Agustín tienen el propósito de facilitar la comprensión de esos textos y de acercar a los personajes a los escuchantes, a la realidad que les es familiar y encontrar un elemento práctico en ellos.

El último capítulo se dedica a las conclusiones y en él se retoman las correcciones planteadas en la introducción. En primer lugar, a nivel histórico la autora apunta que Prudencio, Paulino de Nola y Agustín crearon nuevos paradigmas de mártires que no precisaban de la muerte; eso hizo que muchos cristianos entendieran el martirio como algo que podían alcanzar en vida. Hay que tomar con cierta cautela esta afirmación porque, como ella misma indica, de manera más acertada en mi opinión, estos autores trasladan el foco de la muerte hacia otros elementos, pero no desechan su importancia ni consideran que sea innecesaria. En segundo lugar, a nivel historiográfico, insta a los estudiosos a definir el martirio bajo criterios más amplios y no sólo el de la muerte, teniendo en cuenta otras perspectivas y experiencias. Ahora bien, como deja patente en las conclusiones, existen muchas diferencias entre lo que consideran martirio unos autores y otros, así como aquello que rechazan como tal, por tanto, ¿cómo podría llegarse a un entendimiento completo? ¿Y dónde tendríamos que situar los límites? En tercer lugar, a nivel político, amplía los horizontes proponiendo que esta reconsideración del martirio debería superar el contexto tardoantiguo, a través del cambio en los términos de búsqueda, para descubrirlo en otros muchos escenarios y también en culturas y contextos históricos diversos, incluso el contemporáneo. A pesar de estas indicaciones dirigidas a la historia y la historiografía, el estudio está más enfocado al aspecto literario y espiritual, con un análisis detallado de los recursos retóricos que contienen los textos propuestos que muestra el profundo conocimiento de la autora en el campo de la literatura.

Nos encontramos ante una obra que marca un punto de partida. Tomando esta primera aproximación como base, sería interesante ampliar el análisis a otros autores y textos para ver si pueden establecerse pautas o ideas compartidas que permitan que ese cambio de concepción se produzca efectivamente, como ya sucedió con ciertas prácticas extremas de automortificación del cuerpo (respecto a la alimentación, el vestido, el cuidado corporal) que se aplicaban algunas personas en los tiempos en que el cristianismo ya había sido legalizado y, por tanto, no podían sufrir una persecución y ejecución por parte de las autoridades romanas.

VEICOLI CERIMONIALI NELL'ANTICA ROMA



GUIDETTI, FABIO (2023). *Veicoli cerimoniali nell'antica Roma. Contributo a una storia sociale dello spazio urbano*. Pisa: Pisa University Press. 370 pp., 22,00 € [ISBN 9788833397030].

JACOB A. LATHAM
University of Tennessee
spqr@utk.edu

UP THROUGH THE LATE ANTIQUITY, travel in Rome was overwhelmingly on foot. Goods might be transported by animal powered carts, but even the rich and powerful had to make use of foot power, whether they walked on their own feet or were carried in litters or sedan chairs by those who did. As Fabio Guidetti makes clear in this tightly argued volume, to be granted the right to travel by carriage in the city of Rome was an exceptional privilege. More specifically, Guidetti carefully weighs the evidence for *carpenta* and *pilenta* (ceremonial vehicles for matrons) in the Republic wheeled traffic more broadly in the late Republic and early Empire, before taking on *tensae*, the vehicles by which the gods traveled to the circus in the *pompa circensis*, and other vehicles that served in the procession to the racing arena. Aiming to contribute to a social history of urban space, the particular merit of this work is its thorough and

convincing unraveling of particularly knotty textual evidence and its finely grained analysis of iconographic sources.

The book opens with a relatively short chapter on the earliest attestations of vehicular privileges for Roman matrons. Livy backdates the use of *carpenta* (two-wheeled vehicles with arched canopies, drawn by two animals, typically mules or donkeys) by Roman matrons to the earliest days of Rome, in stories in which *carpenta* symbolized authority, stories which Guidetti carefully parses. However, as Guidetti convincingly argues, the privilege of *carpenta* for daily use and *pilenta* (presumably larger four-wheeled vehicles) for festivals really emerged by the end of the 3rd century BCE, when the practice determined lexical choices of Livius Andronicus as he translated Homeric terms for carriage for a Roman Latin audience. And so, only by the last quarter of the 3rd century BCE, had this privilege emerged for Roman women, a privilege with a number of variants of its origin story (from Livy, Verrius Flaccus, Diodorus Siculus, Plutarch, all writing long after its abrogation), stories which Guidetti neatly disentangles – a particular strength of this work.

In the second chapter, Guidetti details at some length the abrogation of the *lex Oppia*, a law issued in 215 BCE, though no direct report survives, that eliminated the right of Roman matrons to *carpenta* for daily travel, though the use of *pilenta* at religious festivals remained as the *pax deorum* was paramount. This law first comes to light during a debate over its repeal in 195 BCE, when Roman matrons besieged the entrances to the Forum to plead their case to incoming senators – ultimately successfully. As Guidetti argues, the law was less concerned with public display or raising funds for the Punic war and more concerned to control matrons, who notably were managing family assets while their husbands were at war. As part of this analysis, Guidetti analyzes in some detail the injunction not to use the vehicles within one mile of the city boundary, which Guidetti argues meant the city gates, not the *pomerium* which become a juridical entity later. A discussion of Livy as a writer of history concludes the chapter – which interests many, but may not be as relevant to those interested specifically in ceremonial vehicles.

Chapter three turns to a broader investigation of urban traffic in the late Republic and early Empire, tackling sources, like Roman comedy as well as especially the *tabula Heracleensis*. Early Roman comedy and other literary sources confirm what the earliest evidence for ceremonial vehicles had already suggested – such vehicles were a privilege and a key component of aristocratic distinction and thus a target for comedic humor. Indeed, the competition for such honors could be intense with some families taking it a bit too far at times. With the *tabula Heracleensis* (a bronze with laws on urban traffic in Rome that Guidetti places in the mid-80s BCE), we enter a different sphere of thinking about urban traffic and a different set of evidence, namely documentary. Concerns

about privilege and luxury give way to concerns about congestion and flow: vehicular traffic within the city and one mile of its border (same terms as the *lex Oppia* discussed at length in the previous chapter) was limited, only construction vehicles were allowed during the day – with the notable exception of ceremonial occasions like the triumph and the *pompa circensis* (discussed in the next chapter). The conceptualization of urban limits and the development of traffic regulations is again discussed in detail not only in the context of the laws on the *tabula Heracleensis*, but also in relation to literary texts like Juvenal's third satire as well as in the works of Galen, texts which witness the continued existence of traffic regulations into the early Empire. The chapter concludes with a look at Artemidorus' dream manual and other 2nd and 3rd century CE sources, ending with a section on the initial appearance of personal and ceremonial vehicles in visual culture with an incisive examination of the early iconography of imagery that will become more common in the late empire as the personal use of vehicles in Rome becomes a more common means of self-representation.

The book concludes with a massive chapter on the sacred vehicles of the *pompa circensis* (*tensa*, *carpentum*, and elephant cart), Rome's most characteristic religious procession (and certainly the most often performed). The chapter opens with an analysis of the *tensa*, the sacred vehicle that carried the *exuviae deorum* to the racing venue where they would be installed in the *pulvinar*. Beginning with Festus' abbreviation of Verrius Flaccus, the earliest description of a *tensa*, a vehicle to transport the *exuviae* of the gods to the circus made with silver and ivory, the sources are in agreement that the *tensae* exclusively carried *exuviae*, despite Servius' 4th century CE contention that the *tensae* transported images of the gods. In support of this argument, Guidetti offers a compelling reading of the only two passages which situate a *tensa* outside the *pompa circensis*: a passage in Titinius (the earliest mention of a *tensa*) was really a rhetorical device to impugn Roman matrons who overstepped the bounds of excess, making their *carpenta* (mule drawn carriages) opulent like the *tensae* of the gods; and Pacatus in the 4th century CE who likewise likened the *carruca* of certain arrogant emperors to a *tensa*.

But what are *exuviae*? Guidetti, following Versnel, argues that *exuviae* were *struppi*, semi-aniconic “puppets” or fetishes made from branches and decorated with clothing and jewelry that were displayed at *lectisternia*. A quite reasonable interpretation, but an indisputable one. If *exuviae* were *struppi*, why duplicate and differentiate the terms? In any case, the *tensae* and their *exuviae* were hedged about by various religious sanctions – rules for those accompanying the vehicle and concerns about the secrecy-sanctity of the *exuviae*. Here Guidetti is particularly good at explaining an incident in 220 BCE when a boy actor rode in the *tensa* of Jupiter *Optimus Maximus* holding the *exuviae*, a seemingly welcome performance at the time that was

later recognized as sacrilege after the disaster at Cannae. As shown on early imperial coinage, and even on the republican coinage of one Rubrius, though the strict profile of his coins seems to have distorted the triangular shape of the pediment, *tensae* were like silver plated temples on wheels.¹

Tensae for the gods in the *pompa circensis* continued in use during the empire, when many newly made imperial gods (*divi*) would be awarded them. In fact, Julius Caesar was the first to have been granted a *tensa* (as well as a *ferculum*, a litter, to carry a statue), among many other honors, whose tangled history Guidetti adroitly unravels, even if that history remains complicated and disputed (for example, when and why did a chariot replace a *ferculum*, if it did?). After Caesar, other emperors received *tensae*, like Augustus. In addition, Augustus and then other select emperors were granted a large cart drawn by elephants, usually four, to bear their statues in procession. Female members of the imperial house were also honored: with *carpenta* but also their own elephant carts, though drawn by two elephants. Marciana even received what seems to be a *tensa* drawn by mules instead of a quadriga of elephants, as Guidetti argues, though it could equally be a mistake by the die maker, depicting a *tensa* where a *carpentum* should have been. Here, Guidetti once again demonstrates keen attention to iconographic detail, offering concise and precise visual analyses of numismatic imagery, including a medallion depicting a *tensa* for the goddess Roma on the 900th birthday of the city, the last extant coin-image of a *tensa*, though *tensae* will appear in other media, like lamps and eventually sarcophagi, but not until Late Antiquity, when the use of personal vehicles changes dramatically.

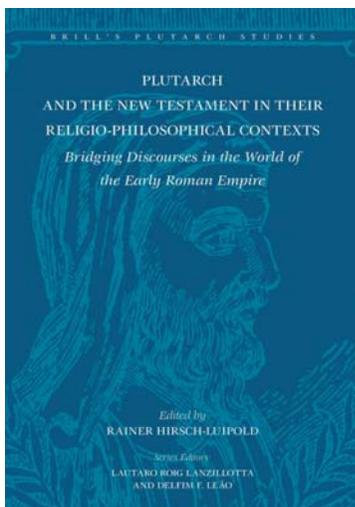
In the end, readers will appreciate the close and careful readings of text and image. The book under review is very successful working up close, carefully parsing rhetoric and iconography, and will prove a great benefit to those working on urban movement and public self-representation.

BIBLIOGRAPHY

- De Angelis, Francesco (ed.) (2020). *Emperors in Images, Architecture, and Ritual. Augustus to Faustina*. Selected Papers on Ancient Art and Architecture, 5. Boston: Archaeological Institute of America.
- Latham, Jacob (2020). *Tensa* or Triumphal Chariot? The Iconography of (Some) Empty Chariots on Roman Imperial Coins. In De Angelis, 2020, pp. 1-16.

1. See also Latham, 2020.

PLUTARCH AND THE NEW TESTAMENT



HIRSCH-LUIPOLD, RAINER (2022). *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts. Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire*. Leiden & Boston: Brill. VIII, 277 pp., 144,00 € [ISBN 978-90-04-50506-3].

ALFREDO SÁNCHEZ BONILLA

Universidad Nacional Autónoma de México

docbrass@gmail.com

ESTE VOLUMEN REÚNE ALGUNOS DE LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES sobre un campo que no ha sido trabajado profundamente, lo cual convierte este texto en una aportación importantísima para quienes se interesan no sólo en los estudios bíblicos, sino también en el Platonismo de los siglos I y II d.C., y en general en el pensamiento de la Antigüedad Tardía. Asimismo, cabe decir que este texto es el fruto de un arduo y prolongado trabajo liderado por Hirsch-Luipold y hereda avances que se fraguaron desde 1970, cuando un grupo de académicos en la Claremont University decidió investigar los escritos teológicos de Plutarco, liderados a su vez por Hans-Dieter Betz. Este trabajo, bajo el apoyo del *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* de la Society of Biblical Literature, demuestra con precisión por qué tiene sentido el estudio de Plutarco para quienes buscan profundizar sus estudios del *Nuevo Testamento*; ambas

tradiciones, la del Platonismo del periodo como la del *Nuevo Testamento*, pertenecen en gran medida al mismo crisol religioso y filosófico que encontramos en los primeros siglos de la Cristiandad. Esta asunción se refina cada vez conforme la lectura de este libro avanza, gracias en gran medida a la organización del mismo.

El libro consta de 3 partes: la primera contiene tres trabajos de carácter principalmente metodológico; la segunda, cinco trabajos que dibujan con suma profundidad las líneas de influencia entre Plutarco, el *Nuevo Testamento* y Filón de Alejandría, cuya relevancia resulta fundamental para trazar dichas líneas de influencia cultural; por último, la tercera parte contiene tres trabajos que exploran cómo estas influencias alcanzan a los Padres de la Iglesia, quienes reciben esta herencia para dar forma a los primeros rasgos de la teología cristiana.

El primer trabajo, del propio Rainer Hirsch-Luipold, titulado “*Plutarch and the New Testament. History, Challenges and Perspectives*”, presenta una serie de postulados de orden metodológico que explican, en primer lugar, la relevancia del pensamiento de Plutarco en los estudios sobre el *Nuevo Testamento* sin que ello suponga una influencia de uno sobre otro. El autor es enfático al decir que no existen buenas razones para sostener que hubiera una influencia directa entre tales tradiciones, ni que Plutarco tuviera un acercamiento hacia el cristianismo, ni tampoco que los autores del *Nuevo Testamento* estuvieran directamente influenciados por Plutarco, sino que ocurre un fenómeno que es frecuente en la historia del pensamiento, en muchas ocasiones encontramos que existe un lecho común que diversos autores comparten sólo en la medida en que son contemporáneos, y de este lecho común surgen ideas compartidas sin que por ello se deba sostener una influencia directa. En este caso, cabría preguntarse entonces por qué estudiar a Plutarco para acercarse a este lecho, en lugar de otros autores. Esto queda firmemente explicado por Hirsch-Luipold en este primer trabajo, en donde agrega también importantes consejos metodológicos para quienes quieran aproximarse a este estudio, del cual aún queda mucho por hacer, no sólo porque se ha trabajado poco el pensamiento religioso de Plutarco, sino también porque la obra de este platónico es extensísima.

El segundo trabajo, de David E. Aune, titulado “*Why Compare Plutarch and the New Testament? The Betz Project and the Form, Function and Limitations of Greco-Roman Parallel Collections*”, trata uno de los puntos antes señalados por Hirsch-Luipold, a saber, la pertinencia del estudio de Plutarco para entender el contexto histórico y cultural en el que surgieron los primeros textos cristianos. De nuevo, encontramos en este trabajo una serie de observaciones metodológicas importantísimas para construir estos puentes entre las distintas tradiciones que nos ocupan, sobre todo para comprender también en qué partes hay comunidad y en cuáles hay discrepancia. Así, luego de diversos apuntes históricos acerca de este tipo de estudios comparativos, encontramos varias

descripciones sobre los métodos utilizados en dichas comparaciones y cuáles podrían ser sus ventajas o desventajas, con el fin de que los interesados puedan discernir sobre los distintos enfoques metodológicos que mejor le convengan.

El tercer trabajo, escrito por Frederick E. Brenk, con el título “*Plutarch’s Monotheism and the New Testament*”, retoma un tema esencial para establecer con seguridad los paralelismos entre ambas tradiciones y comprender el medio cultural en el cual, pese a la presencia imperante del politeísmo en aquellos primeros siglos, pudo establecerse una tradición monoteísta; y de manera similar a Aune, Brenk realiza una breve indagación histórica sobre los trabajos que han tratado el tema, destacando principalmente el texto de Jaques Boulogne, *L’unité multiple de Dieu chez Plutarque*, quien observa en Plutarco una tradición por un lado henoteísta, y por otro lado, monoteísta. Brenk, por su parte, utiliza este punto de partida para discutir en qué sentidos puede tratarse el monoteísmo de Plutarco y cómo este, que refleja una idea medio-platónica recurrente, se distingue en gran medida del politeísmo, o incluso henoteísmo, de las religiones paganas. Con estas ideas en mente, Brenk ofrece los primeros pasos en la tarea mencionada como esencial por parte de Hirsch-Luipold, a saber, comprender mejor la teología de Plutarco para poder establecer los puentes que hay entre este y el *Nuevo Testamento*. Así, Brenk se basa principalmente en los trabajos de Plutarco *Sobre Isis y Osiris* y *Sobre la E en Delfos* para identificar aspectos centrales de su teología, en la cual Plutarco destaca que la idea popular del dios difiere considerablemente del Dios que los platónicos equiparan con el Ser o lo Uno.

La segunda parte del libro, dedicada a la fuerte relación entre Filón de Alejandría, Plutarco y el *Nuevo Testamento*, consta de cinco trabajos donde se exploran varios conceptos que establecen esta cercanía entre el pensamiento de Filón y el de Plutarco, cuyo parentesco no sólo se debe al Platonismo que profesaban, sino también a la práctica religiosa que los identificaba. En el primer trabajo de esta segunda parte (el capítulo cuarto del libro), Zlatko Pleše explica precisamente la manera en cómo ambos autores entienden el impacto de esta práctica religiosa. En su texto, “*‘God Is the Measure of All Things’. Plutarch and Philo on the Benefits of Religious Worship*”, Pleše sostiene que para ambos autores dicha práctica religiosa no sólo tiene fines pedagógicos o sociales, sino que es un requisito elemental para que el individuo pueda alcanzar la virtud y la semejanza con Dios, una de las consignas principales del Platonismo y punto central de la vida dichosa. A partir de este objetivo, Pleše explora las reflexiones de estos autores sobre el impacto de tales prácticas religiosas en la esfera de lo psicológico y lo social, sin perder de vista esta consigna platónica sobre el desarrollo de la virtud.

A su vez, Pleše también destaca tanto de Plutarco como de Filón otra asunción central del Platonismo del periodo; a saber, la idea de que las tradiciones antiguas de

diversos orígenes culturales contienen trazas de conocimiento filosófico y atisbos de verdad. Esta asunción, novedosa si se compara con el propio pensamiento platónico, establece una especie de agenda hermenéutica que ambos autores siguen: Filón lo hará desde el *Antiguo Testamento*; Plutarco desde las antiguas religiones griegas y egipcias. Así, una clave primordial para comprender el rol que estos autores atribuyen al ámbito de lo religioso depende en gran medida de esta asunción y de una hermenéutica coherente con esta. Por ello, tal hermenéutica requiere de la participación de la religión para acercarse adecuadamente a la tradición antigua y de la reflexión filosófica que permita develar esas trazas de verdad contenida en ella. En esta suerte de dialéctica, pueden observarse las reflexiones filosóficas que tiempo después los primeros cristianos retomaron para lidiar con el problema entre la fe y la razón.

En el capítulo 5, Gregory E. Sterling ahonda un poco más en las diferencias entre Filón y Plutarco, con el fin de tener también claridad en los puntos de coincidencia entre ambos autores. En su trabajo titulado “*When East and West Meet. Eastern Religions and Western Philosophy in Philo of Alexandria and Plutarch of Chaeronea*”, Sterling reflexiona justo sobre esta asunción que unifica ambos autores, que debajo de los diversos mitos, ya sean de Oriente o de Occidente, subyace una misma realidad sobre lo divino que puede atisbarse a través de ellos. Con esto en mente, Sterling exhibe algunos de los puntos centrales de ambos autores acerca de este Primer Principio. Luego de una breve revisión de las posturas monoteístas de ambos autores, Sterling señala otro punto de coincidencia: ambos autores proponen una fuerte relación entre el culto, ya sea ancestral o local, y el entendimiento de lo divino, de modo que tal culto es un medio de desarrollo de este último, lo cual explica su defensa por cierta especie de religión filosófica, ya sea partiendo de una tradición monoteísta como lo hace Filón, o como lo hace Plutarco, desde una posición politeísta que llega al monoteísmo gracias a la reflexión filosófica.

El siguiente capítulo, titulado “*Philautia, Self-Knowledge, and Oikeiôsis in Philo of Alexandria and Plutarch*”, de la mano de Gretchen Reydams-Schils, se aleja de la teología para explorar otro punto común entre ambos autores: la *philautía* o amor por uno mismo. En primer lugar, Reydams-Schils destaca el problema y la tensión que hay en el tratamiento de este concepto, pues este amor propio puede fácilmente convertirse en un egoísmo que ambos autores rechazan, pero al mismo tiempo, parece un punto de partida necesario no sólo para el ejercicio socrático del autoexamen (cosa que ambos platónicos están interesados en rescatar), sino incluso para la relación que los seres humanos guardan con otros y con lo divino. En segundo lugar, y para llegar a un mejor entendimiento de esta tensión, Reydams-Schils destaca dos problemas, reconocidos por Platón, alrededor del concepto: en el ámbito moral, la *philautía* previene el mejoramiento moral del individuo, al hacerlo menos suscepti-

ble a la crítica; en el ámbito epistemológico, esta *philautía* puede llevar al individuo a pensar que su opinión es en realidad conocimiento, perdiendo de vista la objetividad del mismo. Así, la autora profundiza en la manera en cómo Filón y Plutarco rescatan esta distinción platónica y la reinterpretan en sus propios contextos, distinguiendo este modo perjudicial de *philautía* de otras actitudes morales derivadas de un genuino autoconocimiento; y más aún, la autora conecta esta discusión con la recepción de los platónicos de la teoría estoica de la *oikeiosis* o apropiación, la cual reflexiona sobre el impacto social que tiene la *philautía* y cómo esta debe medirse según el contexto social en el cual el individuo se desenvuelve.

En el capítulo séptimo, escrito por Athanasios Despotis, titulado “*The Relation between Anthropology and Love Ethics in John against the Backdrop of Plutarchan and Philonic Ideas*”, es posible encontrar un ejemplo de cómo los estudios sobre Plutarco y Filón ofrecen nuevas pistas en la interpretación de ideas encontradas en el *Nuevo Testamento*. Así como el trabajo anterior, donde la autora organiza su estudio como un punto de partida para entender el concepto de *philautía* de las cartas paulinas, en este texto Despotis busca utilizar las observaciones de Plutarco y Filón para comprender detalladamente pasajes del *Evangelio de Juan*. Así, comienza con una revisión de la antropología platónica centrada en la relación del ser humano con lo divino y cómo este, al tener algo de lo divino en él, tiene como objetivo mismo asemejarse en lo posible a Dios. Tanto en Filón como en Plutarco encontramos reflexiones sobre este punto que Despotis analizará en relación con ciertos pasajes del *Evangelio de Juan*. De este modo, Despotis encuentra la noción de logos central para comprender cómo Juan se inserta en el asunto de la participación y semejanza con Dios en este contexto platónico. Asimismo, Despotis explica la ocurrencia de la noción de *phos*, luz, como parte de una analogía recurrente para explicar esta semejanza con Dios, así como también la asimilación con Dios, en una reflexión familiar a las de Filón y Plutarco. Por último, Despotis explora otro puente entre estos autores mediante la noción de amor, expresada en los términos *agapé* y *philia*, según los autores estudiados. Para Despotis, existe una relación semántica importante entre ambos términos, lo cual permite explicar la cercanía entre Juan, Filón y Plutarco.

En el último capítulo de la segunda parte, titulado “*The Mechanics of Death. Philo’s and Plutarch’s Views on Human Death as a Backdrop for Paul’s Eschatology*”, Julian Elschenbroich lleva a cabo un ejercicio similar al de Despotis, pero a través de las indagaciones de Plutarco y Filón sobre el tema de la muerte, en comparación con la obra de Pablo. En primer lugar, Elschenbroich explica con precisión cómo Filón concibe la muerte como el proceso de separación del alma y el cuerpo, siguiendo un lugar común en el Platonismo. Más aún, el autor ahonda en las características de esta separación y en qué sentido el alma es inmortal, o si acaso gana la inmortalidad.

Luego de esto, Elschenbroich expone cómo Plutarco describe estos procesos y en qué se distingue de Filón, aunque siga manteniendo la misma línea platónica común, la cual establece una antropología tripartita, donde cuerpo (*soma*), alma (*psyche*) y mente (*nous*) son los componentes del ser humano, y donde la muerte resulta en última instancia la emancipación de la mente. En este punto, Elschenbroich vincula a estos autores platónicos con Pablo, quien también reconoce una tripartición, sólo que en lugar de *nous*, se refiere al espíritu (*pneuma*). Así, es posible rastrear los lugares comunes en estas diversas tradiciones, dos de ellas unidas por el Platonismo, otra independiente de ellas, pero dentro de un mismo contexto cultural.

La tercera y última parte del libro consta de tres trabajos que se enfocan en la relación que existe entre la obra de Plutarco, el *Nuevo Testamento* y los primeros filósofos cristianos. Así, el primero de estos trabajos, de la mano de Ilinca Tanaseanu-Doebler, trata el concepto de logos (cuya importancia fue anteriormente señalada) de un modo más acucioso. Titulado, “*The Logos in Amelius’ Fragment on the Gospel of John and Plutarch’s De Iside*”, este capítulo trata un ejemplo raro en la literatura pagana del periodo: un comentario breve al prólogo de Juan desde el Platonismo. Se dice que Amelio, autor de este breve comentario, fue alumno de Plotino, pero su particular modo de interpretar el Prólogo resulta inusual, y asimismo cercano a las observaciones que Plutarco hace de la noción misma de *logos* en su tratado *Sobre Isis y Osiris*. Así, la autora repasa el intrincado contexto metafísico en el cual se inserta la reflexión de Amelio sobre el logos y su lugar en relación con lo Uno y el mundo. Esta profunda revisión permite que el lector observe las principales relaciones conceptuales entre el *Evangelio de Juan* y el Platonismo del periodo, para así después vincularlas con las observaciones de Plutarco en su tratado. Al finalizar, Tanaseanu-Doebler, de manera muy interesante, muestra cómo el *Comentario sobre Juan* de Orígenes sigue en gran medida las pautas marcadas en el comentario de Amelio, por lo cual hace de este último un importante lugar para profundizar en la exégesis del *Evangelio*.

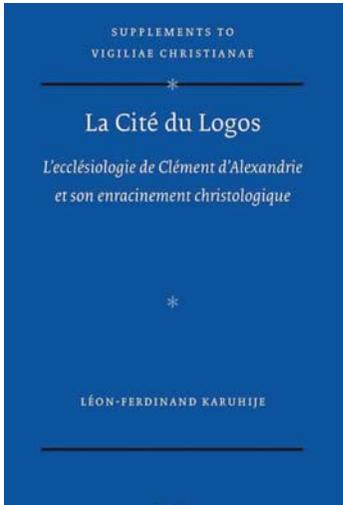
En el capítulo 10, titulado “*Plutarch’s Reception in the Church Fathers*”, Georgiana Huian explora la presencia de Plutarco en el pensamiento de los primeros filósofos cristianos, sin que estos lo mencionen explícitamente. Por ello, el trabajo refleja un tacto metodológico y un cuidado hermenéutico requerido por quienes se interesan en los estudios comparativos de este tipo. Por ello, la autora nos ofrece una muy valiosa guía metodológica y bibliográfica para profundizar en el estudio comparado de Plutarco con algún autor cristiano en particular. Huian nos ofrece como ejemplos algunos estudios de casos: pasajes del *Ad adulescentes* de Basilio de Cesarea, en contraste con el *De audiendis poetis* de Plutarco; del *Orationes* de Gregorio Nacianceno, en contraste con el *De defectu oraculorum*; del *De Inani Gloria* de Juan Crisóstomo, en contraste con algunos pasajes del *Moralia*, y finalmente del *De civitate Dei* de

Agustín, en contraste con el *De defectu oraculorum*. Gracias a estos estudios, Huian muestra el amplio rango de actitudes y supuestos metodológicos que pueden adoptarse en este tipo de trabajos comparativos específicamente con autores cristianos.

El undécimo y último capítulo del libro va de la mano de Lautaro Roig Lanzillotta y se titula “*Plutarch of Chaeronea, Clement of Alexandria and the Bio- and Technomorphic Aspects of Creation*”. En él, Lanzillotta ofrece buenas razones para sostener que Clemente de Alejandría tuvo muy en cuenta las observaciones de Plutarco para entender e interpretar el mito de la creación narrado en el *Timeo*, y específicamente la relevancia de *Timeo* 28c. Ahora bien, dado que se considera, y con razón, que Filón de Alejandría es una de las principales influencias de Clemente de Alejandría, el estudio de Lanzillotta resulta especialmente relevante, en tanto que muestra cómo los autores cristianos, y en particular Clemente de Alejandría, tuvieron una postura crítica de su tradición mientras daban cuenta del cristianismo como verdadera filosofía. Con esto en mente, Lanzillotta explica el modo en cómo Filón interpreta el pasaje del *Timeo* y cómo trata de compatibilizarlo con el *Génesis*. Luego de esta explicación, quedará claro en qué medida Clemente de Alejandría se separa de esta postura y retoma la postura de Plutarco respecto al uso de *pater* (padre) y *poietés* (creador) en *Timeo* 28c. Esta dualidad reconocible en Dios y presente en el Platonismo del periodo representará un parteaguas para que los primeros filósofos cristianos comiencen su reflexión sobre la Trinidad, de suma importancia frente a un Platonismo que, desde el propio Platón, problematiza la relación de Dios con el mundo y por lo cual los cristianos gnósticos conjeturaron una multiplicidad de emanaciones divinas, sin enfatizar la unidad de lo divino que incluso el propio Plutarco sostuvo.

Como puede apreciarse, *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Context* es un libro que, por un lado, es un excelente punto de partida para quienes comienzan estudios de historia de la filosofía centrados en la Antigüedad Tardía, para quienes desean profundizar sus estudios sobre Platonismo Medio y por otro lado, es una magnífica herramienta para quienes, habiendo ya trabajado con profundidad algunos de estos temas, desean examinar en mayor grado alguno de los temas trabajados en los capítulos que componen este texto, tanto por las observaciones de todos los especialistas que se han reunido en la configuración de este libro, como por la enorme bibliografía secundaria que se condensa al reunir la de cada texto en particular, incluyendo los dos índices finales, un *index locorum* y un *index rerum*.

LA CITÉ DU LOGOS



KARUHIJE, LÉON-FERDINAND (2022). *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique*. Leiden & Boston: Brill. XVIII, 646 pp., 25,00 \$ [ISBN 978-90-04-50535-3].

PAOLA DRUILLE

Universidad Nacional de La Pampa
paodruille@gmail.com

LA CITÉ DU LOGOS. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique de Léon-Ferdinand Karuhije es un estudio acerca de la Iglesia clementina a partir de la configuración de la comunidad organizada y situada bajo el gobierno del Logos divino. El libro, que continúa la línea de investigación iniciada por Karuhije en su Proyecto de Tesis de Doctorado *L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie* (2017), radicado en el Centre Sèvres de las *Facultés Jésumites de Paris* y dirigido por el catedrático Michel Fédou, se inscribe en el ámbito de los estudios dedicados a la eclesiología clementina que han proliferado entre los siglos XIX y XX de la mano de teólogos como Johann Adam Moehler (1796-1838), John Henry Newman (1801-1890), Henri

de Lubac (1896-1991) e Yves Congar (1904-1995).¹ Sin embargo, el trabajo de Karuhije marca una diferencia sustancial en relación con esos trabajos pioneros. No se contenta con citar al Padre alejandrino, sino que busca y estudia toda su eclesiología. Según Alain Le Boulluec, el autor del Prefacio que abre el libro (pp. XI-XIV), la originalidad del estudio de Karuhije está en la comprensión del proyecto religioso de Clemente (p. XI), que desarrolla con vistas a elaborar una reconstrucción de su eclesiología (pp. 7-9). Utilizando el método más eficaz para escapar de las representaciones prefabricadas, no ofrece un estudio sistemático de las principales cuestiones de la Iglesia de Clemente, sino que aplica el procedimiento del jardinero ideado por el alejandrino (*Strom.* VII 111, 1-2). Como explica en la introducción general (pp. 1-9), Karuhije toma el *corpus* completo de Clemente como un jardín compuesto de diversas especies que mezclan intencionadamente las plantas estériles con las que dan frutos. Frente a este entramado, el lector asume la difícil tarea de identificar los diversos argumentos eclesiológicos, sin perder de vista que las raíces de estos argumentos pueden estar conectadas con otras de la misma escritura. Karuhije trata así diversos temas eclesiológicos mediante el estudio del modo en que son discutidos en las obras conservadas de Clemente y la comprensión del enfoque religioso al que invita al lector, con citas en ocasiones extensas, con análisis de vocabulario y con referencias a otros autores y corrientes de pensamiento. Esto determina la división del libro en cuatro partes y diez capítulos, que unen los argumentos del alejandrino con las fuentes bíblicas, patrísticas y filosóficas, y cuyas distintas secciones se refieren constantemente entre sí.

La primera parte (pp. 11-74) está compuesta por los capítulos primero y segundo. El capítulo 1 (pp. 15-47) presenta elementos que explican la enseñanza de Clemente sobre la Iglesia, con especial atención a su biografía y a su obra escrita. Karuhije (pp. 35, 64, 73) nota que Clemente se siente en deuda con su maestro Panteno, que aparece como el hombre providencial que la Iglesia local necesitaba para afrontar los problemas causados por la convivencia en su seno de multitud de corrientes y por los ataques externos de adversarios judíos y paganos (p. 35). Siguiendo a su maestro, que permitió que vinieran a él tanto los herejes como los hombres iniciados en la filosofía griega, Clemente parece haber contribuido activamente a la conversión de numerosos paganos al cristianismo y a la reintegración de los antiguos herejes en la Iglesia. Karuhije muestra de esta manera que la historia de Alejandría y su Iglesia local, los elementos de la vida y obra de Clemente, así como las bases teológicas y filosóficas de su discurso sobre la Iglesia arrojan luz sobre las cuestiones eclesiológicas razonadas por el alejandrino y que eran objeto de su preocupación (pp. 42-43). Su discurso

1. Sobre estos autores y sus obras, véase p. 2, nn. 6-8.

reacciona al cuestionamiento de la posibilidad de vivir auténticamente la propia fe en una ciudad cosmopolita como Alejandría, caracterizada por excesos de todo tipo. Alejandría también representa un desafío al carácter universal de la Iglesia, porque la multiculturalidad de la ciudad resalta las particularidades étnicas de los grupos (p. 17). Contra esta mentalidad, la eclesiología de Clemente abre las puertas de la familia cristiana a todos los hombres de buena voluntad y desarrolla un discurso equilibrado sobre la especificidad y universalidad de la identidad cristiana. Con la idea del llamado “universal”² de Dios a la humanidad (*Protr.* X 10, 3), Clemente defiende tesis universalistas similares a las de Justino (p. 41), pero a diferencia de este último, no se limita a una estrategia argumentativa apologética. Su exposición de la fe cristiana encuentra su respuesta en la Iglesia que, en continuidad con la Encarnación, manifiesta “en acción” y “en palabra” el gran “amor a los hombres” del Logos divino (p. 72; *Ecl. Proph.* XXIII 2). La Palabra reveladora de Dios, que es origen de la verdad transmitida por la *Escritura*, se convierte en la clave del pensamiento teológico de Clemente, donde la Iglesia es creada y llevada a su realización por el Logos (p. 47).

El capítulo 2 (pp. 48-74) explora el *corpus* clementino con el fin de identificar esas bases ideológicas de su discurso eclesiológico. Aquí se presenta la doctrina del “compartir” (μετάδοσις) no como exigencia que atañe exclusivamente a la justicia social, sino como la puesta en práctica del “pacto” (συνθήκη) celebrado con el Salvador, que consiste en entregarse por los hermanos y por el Logos divino que dio su vida por la humanidad (p. 50; *QDS XXXVII* 5). Por eso Kurahije considera apropiado vincular el discurso eclesiológico clementino con las tres elipses relacionales identificadas por Eric Osborn:³ 1) entre el Padre y el Hijo, 2) entre Dios y el hombre, 3) entre los hombres entre sí. Las tres elipses relacionales evocadas por Osborn son fácilmente identificables en *Quis Dives Salvetur XXXVII* 1-5, donde las referencias joánicas, mateanas y paulinas se mezclan sutilmente con un vocabulario tomado del gnosticismo heterodoxo. Clemente parte de las relaciones intratrinitarias, “los misterios del amor” (τά τῆς ἀγάπης μυστήρια) (*QDS XXXVII* 2), para luego indicar cómo el misterio de la Encarnación es testimonio del ἀγάπη que está (en) Dios (*QDS XXXVII* 3-4), y para finalmente justificar la importancia de la comunión fraterna en el nivel de la Iglesia (*QDS XXXVII* 4-5) y en pos de la “unidad divina” (p. 73; *Protr.* IX 88, 2; *Ped.* I 6, 42, 1; *Strom.* VII 17, 107, 4-5).

La segunda parte (pp. 77-245) está integrada por los capítulos tercero, cuarto y quinto. El capítulo 3 (pp. 80-105) destaca los títulos, funciones y propiedades cristo-

2. Las traducciones al español, que están ubicadas entre comillas dobles, nos pertenecen.

3. Osborn, 2005, p. 107, citado por Kurahije (p. 48).

lógicas referidos simultáneamente a la actividad económica del Logos y a su relación con el Padre, por lo que el discurso eclesiológico clementino sigue en relación con las tres elipses observadas por Osborn (pp. 47-50). De hecho, Karuhije (p. 142) considera que es el misterio del amor recíproco el que actúa en el corazón mismo de la Divinidad, y que se manifiesta tanto en la salvación concedida a la humanidad como en el amor que los hombres se tienen unos a otros. En este sentido, el advenimiento del Logos en la historia ocupa un lugar importante en el pensamiento eclesiológico de Clemente. Su doctrina de la Encarnación, tributaria del *Nuevo Testamento* y anterior a las controversias teológicas que condujeron a los Concilios, está todavía lejos de abordar este misterio en todas sus implicaciones (p. 80). No obstante, Clemente defiende vigorosamente la Encarnación del Logos divino, ya sea contra el escepticismo de los judíos y los griegos, o incluso ante los errores proferidos por los herejes (p. 81), entendiendo que la Iglesia pertenece al proyecto mismo de la Encarnación, porque es su continuidad (*Ecl. Proph.* XXIII 1). En su análisis de la Pasión de Cristo, Karuhije (pp. 92-105) reproduce múltiples referencias bíblicas usadas por Clemente para demostrar que su eclesiología no ignora la realidad y las consecuencias de la Pasión, que en el capítulo 4 conecta con la metáfora del racimo, cuyas uvas se estrujan para producir vino y permiten establecer un vínculo explícito con el memorial eucarístico.⁴ Esto muestra que la comunidad cristiana no es un elemento pasivo frente a la implicación directa del Logos-Cristo en la salvación de la humanidad. La experiencia ofrecida a la humanidad a través de la Iglesia es ante todo un camino de comunión con Cristo, que hace avanzar a cada cristiano a la contemplación de Dios y guía la Iglesia hasta su pleno cumplimiento escatológico.

El capítulo 4 analiza las metáforas bíblicas que describen la relación de Cristo y de la Iglesia. Con las metáforas eclesiológicas del cuerpo, el templo, la viña y el olivo, Karuhije (pp. 147-148) revela cómo la ἐκκλησία es ante todo “el conjunto de los fieles, la congregación, la asamblea, la comunidad o la unidad de los hombres fieles a la observancia de la ley moral evangélica” (p. 148; nuestra traducción). Estas metáforas bíblicas describen entonces la comunión espiritual de Cristo y la Iglesia. En el resto del capítulo, Karuhije (pp. 148-173) discute las metáforas que describen esta comunión, pero en relación con las diversas facetas femeninas de la Iglesia, representadas por las metáforas de la Virgen, la Madre, la Esposa y la Reina. Estas metáforas extraídas de la *Biblia* le permiten a Karuhije mostrar una idea más clara de la exégesis escritural clementina, pues considera que la feminidad que manifiestan estas imágenes se encuentra profundamente ligada a la manifestación de la φιλανθρωπία

4. Véase p. 100 en relación con pp. 130-133, 137-148.

divina. Sin embargo, advierte que no debemos imaginar que el amor de Dios por los hombres está vinculado exclusivamente a la maternidad o la feminidad, como clasificación sexual humana. Clemente no es tan categórico. Asocia también la paternidad con la ternura y la *φιλανθρωπία* divina, y esto a pesar de los aspectos de miedo y de castigo que conlleva simbólicamente. Así, pues, las metáforas femeninas, junto con las del cuerpo, el templo, la vid y el olivo, concuerdan entre sí para dar una imagen matizada de la Iglesia en el proyecto divino que se manifiesta en la conducción de la humanidad hacia la divinización.

El capítulo 5 (pp. 174-245) señala y estudia los diferentes títulos cristológicos a través de los cuales Clemente explica la asistencia que Cristo brinda a su comunidad: “maestro” (*διδάσκαλος*), médico de almas y gobernador de la Iglesia. Por tanto, este capítulo intenta, a partir de estos títulos, resaltar las diversas “funciones” (*munera*) asumidas por el Logos con la intención de conducir a la comunidad eclesial al “conocimiento” (*γνώσις*) de la verdad y a la “curación” (*ἰασις*) de las pasiones que afectan al alma (p. 174). En primer lugar, las propiedades de Luz y Sabiduría iluminan los aspectos de la función del Maestro (pp. 174-180). Estas propiedades describen a Cristo como el mediador de la salvación, que conecta a la humanidad con el Padre en la instrucción: viene a los hombres, como luz, y los llena de sabiduría capaz de suscitar el crecimiento espiritual (p. 180). Según Karuhije, a esto alude Clemente en un significativo pasaje del *Protréptico* (8, 80, 2-3), donde explica un doble movimiento – descendente y ascendente – que describe el don de la luz divina a la humanidad (*exitus a Deo*) así como su elevación por la sabiduría (*reditus ad Deum*) (p. 181). Karuhije (pp. 198-203) considera además que el discurso de Clemente sobre la enseñanza eclesial se vuelve un poco más claro cuando evoca la “regla” (*κανών*), en la que se basa la formación moral, intelectual y espiritual dada a los cristianos (p. 198). La regla revelada en Cristo es un conjunto de doctrinas que el creyente está comprometido a guardar fielmente ante la Iglesia. En este punto, el enfoque de Clemente es similar al de los demás Padres de la Iglesia de su tiempo, y en particular a Ireneo de Lyon, para quien la regla designaba igualmente la enseñanza de las Escrituras y la doctrina de la Iglesia (p. 203). En segundo lugar, el título cristológico de médico es rico en implicaciones eclesiológicas. A través de la función médica, Clemente revela su visión de la Iglesia, que desea que sea fiel a su Salvador, es decir, misericordiosa y acogedora, por un lado, y firme frente a las pasiones que llevan al hombre al pecado, por otro (pp. 218-219). Teniendo en cuenta esto, Karuhije (p. 219) comprende por qué el proyecto divino de salvar a los hombres se realiza a través de la Iglesia (*Ped.* I 6, 27, 2). La Iglesia está en primera línea en la educación y en la mejora de la humanidad: como escuela, transmite la enseñanza divina que triunfa sobre la ignorancia, y como hospital, ofrece una asistencia capaz de superar las debilidades que ablandan

el alma humana. En tercer lugar, Karuhije explica de qué manera la vocación de la Iglesia consiste en hacer partícipes a los creyentes de la soberanía de Cristo en tanto gobernador de la Iglesia, donde la soberanía del Logos divino revela un cuadro eclesiológico complejo (p. 240). Para Clemente, esta jerarquía se basa sobre todo en un principio de solidaridad: los cristianos más avanzados espiritualmente deben ayudar a sus hermanos y hermanas menos avanzados, según el ejemplo que Cristo les da desde lo alto de la jerarquía. Por el dinamismo de su crecimiento espiritual y por su celo misionero, la Iglesia aparece así como un pueblo que camina hacia su consumación escatológica en la Jerusalén celestial (p. 241). La función de gobierno permite también apreciar la riqueza de las fuentes filosóficas de Clemente y hacernos una mejor idea del modo en que las pone al servicio de su proyecto intelectual.

La tercera parte (pp. 249-424) se compone de los capítulos sexto, séptimo y octavo. En el capítulo 6, Karuhije (pp. 251-329) analiza en profundidad la noción de pueblo de Dios para mostrar los diversos matices que emergen de las obras de Clemente, donde el término “pueblo” (λαός) se refiere frecuentemente a “Iglesia” (p. 251). La identificación de la Iglesia con un pueblo tiene la particularidad de subrayar su dimensión propiamente histórica. La comunidad cristiana es un grupo identificable, procedente de un linaje genealógico y que se distingue de otros pueblos humanos por sus rasgos específicos (p. 251). Aquí los vínculos de continuidad y discontinuidad entre judaísmo y cristianismo son objeto de una atención específica, sin descuidar el paganismo y su tradición filosófica. Karuhije (pp. 317-327) también estudia el problema eclesiológico que plantea la presencia de movimientos sectarios en el seno de la Iglesia en relación con la noción de pueblo de Dios razonada por Clemente y utilizada para diferenciarse de otros pueblos y corrientes religiosas. Karuhije (p. 328) nota que el *corpus* clementino no aborda esta noción de manera uniforme, sino que su escritura muestra un cambio entre *Protréptico* y *Pedagogo*, por un lado, y *Stromata*, por otro. En esta última obra, el discurso del alejandrino ha evolucionado hacia la universalidad de la Iglesia. Según Karuhije, Clemente piensa que la Iglesia es “universal” (καθολική, pp. 253, 275, 288-289, 329) porque se ajusta de manera permanente al Dios único, creador del único “género” (γένος) humano y fuente de la única “verdad” (ἀλήθεια) sembrada en diferentes escuelas de pensamiento.

El capítulo 7 (pp. 330-379) examina los lazos de hermandad y amistad que surgen a partir de la identificación de la Iglesia con el pueblo. Para esto, Karuhije (p. 330) introduce varios principios en su análisis eclesiológico. Entre estos se encuentra el principio de la fraternidad como una nueva forma de vínculo familiar. Los criterios necesarios para integrar la Iglesia no dependen del origen étnico, del lugar de nacimiento, de la lengua, del estatus social, del sexo, sino de cualidades comunes (o accesibles) a todo el “género”. En este marco, el acontecimiento de la Encarna-

ción del Logos funciona como el punto de inflexión histórico que habría permitido la renovación del hombre en su relación con Dios y con el prójimo. Según esta concepción, los cristianos son hermanos no sólo por su condición de pueblo, sino también por el vínculo fraterno que los une a Cristo-hermano (*Ped.* I 9, 85, 2). La comunidad se caracteriza entonces por el apoyo y la buena voluntad de sus pares, y por la posibilidad de progresar espiritualmente hasta convertirse en el hermano, el amigo y el coheredero de Cristo. Así surge otro principio aludido por Karuhije, que es el de la caridad. El vínculo entre fraternidad y caridad ilumina el mandato de “compartir” (κοινωνία) dirigido a los ricos en el *Pedagogo* y en el *Quis Dives Salvetur* (pp. 350-378). Karuhije (p. 378) observa que esa fraternidad y caridad, junto con otros principios que tienen su origen en la doctrina social y de la hospitalidad, le permiten a Clemente el abordaje del problema de la desigualdad de riqueza. El alejandrino razona este problema a partir de la doctrina de la complementariedad de ricos y pobres (p. 370), que desarrolla con bases filosóficas aristotélicas (pp. 366, 373), fundadas en el equilibrio entre la ley y la propiedad privada y el deber de los ricos de compartir, y con la idea de “medida” extraída de Filón de Alejandría (p. 365), basada en la cuestión de la distribución de la riqueza y de la economía divina en proporción a las necesidades y méritos de las personas.

En el capítulo 8 (pp. 380-428), Karuhije se centra en el culto practicado por el pueblo cristiano, con especial interés en la oración y la liturgia de los sacramentos de iniciación. Aquí deja en evidencia que, además de ser un pueblo fraterno y caritativo, la Iglesia es también una comunidad religiosa a los ojos de Clemente, cuya piedad se revela en su modo de celebrar a Dios a través del “culto” (θρησκεία, σέβεις, p. 380). La línea divisoria entre las antiguas alianzas hechas con los griegos y con los judíos y la nueva alianza cristiana se sitúa al nivel de la forma de adorar. La adoración se considera un criterio distintivo, y aunque Clemente aporta pocas referencias sobre las celebraciones culturales cristianas, concede importancia a las prácticas litúrgicas y de oración. A diferencia de los paganos, cuyas formas corruptas de religiosidad impiden conocer y celebrar a Dios auténticamente, los cristianos tienen acceso a un nuevo “modo” (τρόπος) de celebrar, más en sintonía con la dignidad divina; este “culto” les da la oportunidad de perfeccionarse espiritualmente, pues les permite progresar hacia la semejanza con Dios (p. 398). Para Karuhije, está claro que este enfoque de la religiosidad no es incidental en la eclesiología de Clemente, sino que, por el contrario, el “modo” de celebrar es visto como una característica crucial de la Iglesia como pueblo de Dios (p. 380). Así, las especificidades del culto eclesial contribuyen a confirmar la identidad del pueblo cristiano; la oración y la liturgia impregnan toda la vida del creyente y le dan el impulso necesario para progresar en la “perfección” (τελείωσις, p. 408). Cada creyente tiene la oportunidad de dar testimonio individual-

mente de los valores comunes de toda la comunidad y sólo bajo esta condición puede evangelizar y abrir los corazones de sus contemporáneos a Cristo (p. 424).

La cuarta y última parte (pp. 427-540) está formada por los capítulos noveno y décimo. El capítulo 9 (pp. 429-477) explora los diferentes tipos de jerarquía de los fieles que aparecen en la obra de Clemente. Aquí Karuhije analiza la “jerarquía de perfección”, que no indica la “función” (λειτουργία) que un individuo ejerce en la Iglesia, sino su relación con Cristo (p. 431). Toda la vida espiritual del cristiano consiste en progresar en el conocimiento de Cristo para pertenecerle y parecerse más a Él (QDS VII 3). Entre las palabras utilizadas por Clemente en relación con esta temática, Karuhije (p. 431) se detiene en el término “apropiación” (οικείωσις), porque advierte su importancia para el progreso gnóstico. En efecto, mientras el camino espiritual sugerido al inicio del *Pedagogo* insiste en la asistencia que Cristo brinda al creyente como *protréptico*, pedagogo y *didáskalos* (I 1, 1, 1-2), la noción de οικείωσις favorece el abordaje del progreso en el “conocimiento” (ἐπίγνωσις), el “amor” divino (ἀγάπη) y la “ semejanza” (ἕξομοίωσις) desde el punto de vista del individuo. El acento individualista de οικείωσις, sin embargo, tiene un interés eclesiológico en la medida en que mediante esta noción se puede identificar un cierto número de etapas en el crecimiento espiritual. La noción de οικείωσις ofrece por tanto la posibilidad de conciliar las diferentes imágenes utilizadas por Clemente para describir la ascensión espiritual de los creyentes. También justifica las “jerarquías” clementinas “de perfección” y “de funciones”. La concepción de la “jerarquía de perfección” pone especial énfasis en la dimensión ética de la ascensión gnóstica. Así, el progreso en la familiaridad y el conocimiento de Dios consiste en conformarse cada vez más a su voluntad. El objetivo último es crecer en el amor para asimilarse a Él (*Str.* V 3, 17, 1, citado por Karuhije, p. 452). Básicamente, su eclesiología valora la perfección progresiva de los individuos en todos los niveles de su vida. Por eso, la “jerarquía de perfección” tiene un alcance mucho más amplio que la “jerarquía de funciones” (pp. 453-475). El progreso en la perfección no concierne únicamente a una minoría que puede acceder a los cargos ministeriales en la Iglesia, sino que atañe potencialmente a todos los cristianos, desde el momento de su vida terrena hasta después de la muerte y beneficia a la comunidad entera porque contribuye al progreso de los neófitos.

En el capítulo 10 (pp. 478-540), Karuhije se detiene en la figura del gnóstico con miras a comprender mejor el papel eclesial que le asigna Clemente. La complejidad del retrato del gnóstico trazado por el alejandrino incide considerablemente en su reflexión sobre el estatus eclesial de esta figura (p. 512). El gnóstico es descrito como un creyente comprometido, que voluntariamente se coloca por encima de cualquier función o estado de vida específico (pp. 478-511). Y aunque no pronuncia votos, toda su vida permanece bajo el signo de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obe-

diencia. Clemente considera así al gnóstico dentro de una situación de vida eclesial que manifiesta visiblemente el τέλος espiritual hacia el que caminan todos los cristianos, es decir, la τελείωσις (p. 512). En este sentido, se puede hablar de signos precursores de la vida religiosa en Clemente, pues no ignora la aportación positiva de la mujer en la Iglesia en *Stromata* IV (pp. 513-533). Es cierto que, de acuerdo con la opinión dominante de su época, las ve principalmente desarrollando sus talentos en el contexto doméstico, pero su posición está alineada con las voces más “progresistas” de su tiempo, como la de Musonio Rufo (p. 532). Como él, cree que las fragilidades ligadas a la condición femenina no hacen a las mujeres inferiores a los hombres desde un punto de vista intelectual y ético. Además, al utilizar abundantemente el simbolismo femenino en su teología y su discurso eclesiológico, Clemente demuestra su aprecio muy positivo por la feminidad. Por eso anima a las mujeres a poner sus talentos al servicio de los demás, y les otorga su lugar correspondiente en la “jerarquía de la perfección”.

Finalmente, una conclusión general (pp. 541-570), que es subsidiaria de las conclusiones parciales de cada una de las cuatro partes antes comentadas, cierra el libro con una extensa síntesis de los principales ejes de la eclesiología clementina analizada a lo largo del estudio y con una mirada renovadora sobre la recepción del pensamiento de Clemente. Por un lado, Karuhije (p. 541) retoma la metáfora clementina del jardín (*Stromata* VII 18, 111, 1-2) que compara con la imagen del cubo de Rubik para describir el estilo argumentativo de Clemente. Como el cubo de Rubik, la escritura del alejandrino adquiere la forma de un rompecabezas mecánico tridimensional; cuando el lector logra reorganizar los colores, las distintas facetas del cubo siguen conectadas entre sí. Esta manera de entremezclar varias ideas en una misma superficie (en un mismo párrafo) aporta dinamismo a la eclesiología de Clemente. A pesar de un cierto número de convicciones profundamente arraigadas, su visión de la Iglesia permanece matizada y no excluye la posibilidad de una diversidad de enfoques para el mismo problema. De hecho, una lectura atenta de su obra en su conjunto revela la transición hacia una visión eclesiológica más institucional, que busca responder a la pregunta del “por qué” de la Iglesia (p. 546). La insistencia de Clemente en este “por qué” explica el acento específicamente cristológico de su discurso eclesiológico, pues siendo la razón y el ser de la Iglesia principalmente espiritual, su misión se revela a través de los vínculos de reciprocidad que mantiene con el Logos divino (p. 547).

Por otro lado, Karuhije (pp. 533-567) termina la conclusión general con la influencia del discurso eclesiológico de Clemente en la posteridad. Considera que Orígenes (184-253), San Jerónimo (347-420), Eusebio de Cesarea (263-339), Cirilo de Alejandría (376-444), Teodoreto de Ciro (393-460) y Pseudo-Dionisio Areopagita (siglos V y VI d.C.) son prueba de que la obra de Clemente de Alejandría fue leída y apreciada mucho después de su muerte. Esto se advierte especialmente en Orígenes, quien fue un activo

lector de la obra de Clemente (p. 554). Prácticamente todos los temas relacionados con la Iglesia identificados en Clemente se repiten de una forma u otra en la obra de Orígenes, aunque Karuhije (p. 555) advierte que el principal punto común de las eclesiologías de Clemente y Orígenes es su dimensión cristológica. Al igual que Clemente, Orígenes atribuye a Cristo el papel principal en la generación y crecimiento de los fieles. Retoma la idea de Clemente de que existe un solo Logos divino que nutre espiritualmente tanto a los cristianos maduros como a los neófitos. Clemente y Orígenes también coinciden en su visión de la Iglesia como una personalidad colectiva inscrita en la historia de los hombres, a tal punto que Orígenes retoma la noción clementina de “pueblo”. Al igual que su mayor, insiste en que los cristianos tienen antepasados comunes, que contribuye a sostener la continuidad de la revelación contra los herejes que rechazan el *Antiguo Testamento*. Karuhije (p. 559) estima, por último, que el enfoque eclesiológico de Orígenes permanece en continuidad con el de Clemente (p. 560).

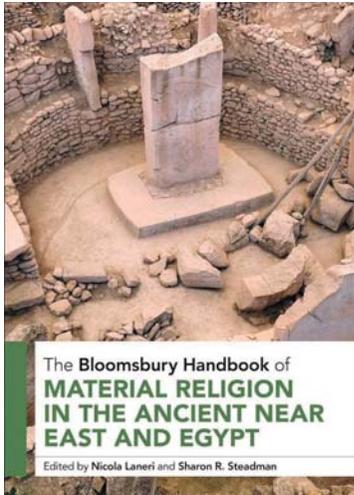
El libro de Karuhije se completa con distintos apartados de gran utilidad para el lector: un detallado índice general, que permite la correcta ubicación del material al interior de la edición (pp. V-IX), una sección de abreviaturas (pp. XVI-XVIII) y otra de bibliografía (pp. 571-598), seguida de un índice de autores modernos (pp. 599-601) y de fuentes (pp. 602-646). También cuenta con notas a pie de página, que incluyen referencias cruzadas a las cuatro partes de la publicación y amplían la investigación a cuestiones no eclesiológicas del pensamiento de Clemente. En estas notas, relaciona afirmaciones dispersas y varios niveles de significado para revelar la polifonía de la eclesiología en Clemente y el motivo dominante que le da coherencia, es decir, el cristocentrismo y la teología del Logos en su dimensión “económica” (p. XI). Lamentablemente no tiene un índice de materias, cuyo listado de palabras o frases hubiese facilitado la localización de temáticas precisas en el interior de una publicación tan extensa.

La *Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique* de Karuhije es, finalmente, un estudio novedoso que trata aspectos poco conocidos del pensamiento eclesiológico de la obra de Clemente y problematiza institucional, sociocultural y relacionalmente nuevos modos de pensar el propósito eclesiológico del alejandrino, junto con las cuestiones teológicas, cristológicas, cosmológicas o antropológicas que atraviesan todo su admirable *corpus*.

BIBLIOGRAFÍA

Osborn, Eric (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

MATERIAL RELIGION IN THE ANCIENT NEAR EAST AND EGYPT



LANERI, NICOLA & STEADMAN, SHARON R. (2023). *The Bloomsbury Handbook of Material Religion in the Ancient Near East and Egypt*. London: Bloomsbury. XVIII, 507 pp., 207,00 € [ISBN 978-1-350-28081-6].

PAOLO XELLA
University of Tübingen
Paolo.xella@klassarch.uni-tuebingen.de

THE VOLUME CONSISTS OF AN *INTRODUCTION* AND SIX PARTS, including 29 contributions by scholars who address the main theme from various angles, with different methods and approaches. Focusing on the overall theme “(...) how archaeological correlates of religious practices and beliefs can be connected”, the specific aim is to provide a method for reconstructing what is termed the materialization of religious beliefs, considered to be the quintessence of any form of ancient or modern religiosity (p. 1). Consequently, the articles “(...) investigate the fundamental importance of a material approach to studying ancient forms of religiosity enacted by ancient Near Eastern communities from prehistoric periods until Late Antique times” (*ibid.*).

It is impossible here to give a detailed account of such a varied panorama of topics and competences. Therefore, I will offer a few unsystematic comments on some

essays within the limits of my expertise in historical-religious methodology, particularly for ancient Near Eastern cultures, apologizing to those authors whose contributions will simply be mentioned.

Part I, “*Material Religion*”, consists of David Morgan’s essay only (“*Chance and Lived Religion. The Material Culture of Transforming Randomness into Purpose*”), a stimulating and insightful methodological introduction to all that follows. From the very beginning of the history of humankind, trying to combat or manage chance, variability and randomness has been the fundamental challenge to survive, in the constant search for hidden meanings or messages to decrypt in natural phenomena and historical events. Among the countless practices devised, which Morgan divides into “destructive”, that tend to eliminate or reduce randomness, and “constructive”, aiming to retrieve information from it – the Author dwells on the latter, and in particular on divination. This is the dimension of *Lived Religion*, where the materiality of problems and anxieties are addressed practically, in the ordinary and extraordinary circumstances of everyday life. Of course, there is a continuous dialectic between the “theoretical”/“intellectual” and “practical” planes, since every type of practice stems from, or presupposes, a theory, of which it is the application. And application and results, in turn, cannot but influence the theoretical basis of such ritual operations. Clearly, it is not the object of study that changes, but the approach to it through a different interpretive path that privileges, in the first instance, the materiality of ritual (which, let it be said *en passant*, does not always fit easily into our concept of “religious”, not to be used always as an all-encompassing general category). Morgan himself implicitly confirms this when emphasising the multiformity and plurality of this dimension: “Lived religion is driven by the need to deal with randomness or chance, and to do so by invoking a *variety of powers* (italics mine) in practices that range across a wide variety of descriptors such as supernatural, magical, occult, theurgic, and miraculous” (p. 11).

Part II is dedicated to “*The Human Body*”, and the complex symbolism it can convey: it is a veritable “laboratory” of ideas and ritual strategies, raw material for witnessing and highlighting beliefs of all kinds.

In this perspective, actual uses made of the body of the living through a whole series of signs and modifications, as well as the various treatments reserved for the bodies of the dead in 3rd millennium Mesopotamia (the case study is the necropolis of Başur Höyük) are investigated by Brenna H. Hassett (“*Material Religion and the Body in the Ancient Near East*”), looking for cases in which it is possible to grasp the materialization of religious belief in the human body, *i.e.* activities that leave traces in bones and teeth, and the final deposition of human remains; in other words, where belief intersects with the biological individual, and how we can trace belief in the

bodies of the past. The body as a locale for adornment and the special powers of jewellery in creating a religious discourse beyond the aesthetic level in ancient Near Eastern cultures form the focus of Zuzanna Wygnanska's contribution (*"Jewelry as a Powerful Tool in the Religious Discourse between Humans and the Supernatural in the Ancient Near East"*). A topic of the greatest interest is the one addressed by Melissa S. Cradic (*"Body Politic. Body-Objects and Necropolitics Past and Present"*): the "archaeo-political" problem of treating the bodies of the deceased found in excavations equally, regardless of their true or presumed ethnicity, in the specific case of contemporary Israel: Canaanite and "Palestinian" bodies treated as cultural artefacts and biological specimens on the basis of their historical, scientific value, and not as potential ancestors. In this regard, one cannot help but take up his appeal for considering all human remains as one universal category, irrespective of origin or identity. Statues as materializations and various manifestations of divine presences in Mesopotamia (Davide Nadali and Lorenzo Verderame, *"Behind the Cultic Statue. The Materiality of Religion in Ancient Mesopotamia"*), or as potential bestowals of healing in Egypt (Michael S. Chen, *"Meanings and Practices in the Design of Objects. What Does Design Reveal about Experiences?"*), and the extraordinary uses of figurines in Hittite magic rituals (Billie Jean Collins, *"The Brief but Spectacular Lives of Figurines in Hittite Ritual"*) complement this section.

Nothing, perhaps, better represents "materiality" in the human/supernatural relationship in a more spectacular way than cultic buildings, as exemplified in Part III, *"The Architecture"*.

Two very different cases – *mutatis mutandis* – show how temple architecture develops and becomes progressively more complex, along with the growth of the state, as a sign and demonstration of growing identity and power: in the kingdoms of Mari (Pascal Butterlin, *"Religious Life, Urban Fabric, and Regeneration Processes at Mari during the Second Half of the Third Millennium BCE"*), and of Urartu (Mehmet Işikli, *"Evidence for an Urartian Belief System. The Institutionalization of Religion in the Mountainous Eastern Anatolian Highland – the Case of Ayanis"*). A special cultural atmosphere is recorded in "border" temples located between Egypt and the Levant, such as Tell el Dab'a, seat of syncretistic processes that creates a rather well-blended amalgam of Egyptian and Levantine architecture and rituals (Danielle Candelora, *"Sacred Space and Immigrant Identity in the Middle Bronze Age. The Case of Tell el Dab'a"*). *Costly Signaling Theory* (or CST: the exhibition of reproductive fitness by animals for potential mates, when a signal decreases the safety of the signaller, but increases benefits for the community and in the long run also for the signaller itself) is applied to the case of the archaeological structures in South Anatolia, and specifically in Göbekli Tepe, to investigate the relationships between architecture (visible

signs) and ritual behaviour and belief (Sharon R. Steadman, “*The Price of Devotion. Costly Signals in Neolithic and Chalcolithic Architecture on the Anatolian Plateau*”). The author’s idea is that signals change over time but they transmit the same indicators: the target audience moves from the multi-communal focus of the monumental and spectacular public architecture of the Neolithic (“earthly realm”) to the supernatural domain of the Chalcolithic, where the Watchers “(...) could easily receive signalled message in the small, private and personally costly acts of piety” (p. 166). In the pre-pottery Neolithic, ritual behaviour moves from more public and visible arenas to activities within the home (domestic). In this case, the activity of maintenance and renovation becomes costly. All this would testify to a transition from a community-wide identity to one based more within individual households. Temple architecture in the Levantine area, both in the North (Stefania Mazzoni, “*Building Temples in the Northern Levant*”) and in the South (Ido Koch, “*Sacred Architecture in Iron II Southern Levant*”), provides the topic for the two closing essays. Mazzoni discusses the origin of the “temple *in antis*” that developed in the northern Levant, in the 3rd millennium, providing a model for the region over the next three millennia: her methodological considerations on the limitations imposed by the absence of texts to understand the relationships between the material nature of archaeological evidence, and the investigation of “immaterial processes” such as rites, cults and beliefs, are of major importance. For his part, Koch emphasises how, in Iron Age II (ca. 950-750 BCE), there is a regional variety in cultic methods and strategies, while at the same time affirming the power and action of the regional leader and highlighting the mediating role of sacred architecture.

The written medium, even beyond the specific text it bears, or in symbiosis with it, is investigated in the articles in Part IV: “*The Written Words*”.

Mesopotamian scribes, for example, copy and recopy ancient Ur III texts that acquire growing authority and respect through their pure materiality, beyond the message they convey (Jennifer C. Ross, “*Scribes in the Temple. Materializing Missing Monuments in Mesopotamia*”). Searching for “hints of religiosity” in the early Iranian material is the difficult (and almost desperate) task undertaken by Jacob L. Dahl (“*The Heraldry of Early Iranian Religion*”). Turning to the Hittite context (Gregory McMahon, “*The Materials of Hittite Magic and Religion*”), it is truly amazing how the practitioners make use of virtually any object in their rituals. In this, as elsewhere in the volume, one must note how problematic is the opposing use of terms/concepts such as “magic” and “religion” as antithetical: in fact, SISKUR and EZEN₄ are complementary, and not opposing conceptual categories, as correctly emphasized by McMahon, talking about “the inextricable link between what we would consider politics and religion” (p. 225). Apart from its content, the Egyptian *Book of the Dead* has an

unmistakable materiality of its own, a physicality interacting with the authority of the text, as demonstrated by Christina Geisen (“*Experiencing the Ancient Egyptian Book of the Dead. A Funerary Text Corpus as a Material Object*”). Inscribing spells on Aramaic incantation bowls turns them into powerful “magical” agents (Marco Moriggi, “*Pottery and Magic. A Glimpse into Late-Antique Mesopotamian Religious Tradition and Its Materiality*”). In biblical tradition, the P[riestly] corpus is an example of a text that introduces a special aspect into the material nature of contemporary ancient Near Eastern cultic practices, namely ritual silence, along the lines of the extraordinary power attributed to the word and to speech (Seth Sanders, “*The Biblical Priestly Tradition as Material Religion. A Comparative Ancient Mediterranean Approach*”). The parallel with other records of a ritual character must take into account the differences between corpora, their function, and the polytheistic context – as in the case of Ugarit – in which they are used. These are important historical distinctions that, it goes without saying, should not give rise to value judgements.

That animals always have a role as absolute protagonists in the symbolic imagery of humankind throughout its history, is even superfluous to point out. Going beyond the sterile level of phenomenological ascertainties, it is interesting to investigate historically which values and functions are attributed to them in the various epochs and societies, and so touching fully on the theme of material religion theorised by Morgan in his introductory article (Part V, “*The Animals*”).

At the sacrificial and/or festive level, for example, species, sex, age and the anatomical parts of animals are from time to time vehicles of specific meanings and particular beliefs (Jwana Chahoud and Emmanuelle Vila, “*Man, Animal, and Gods. Animal Remains as Indicators of Beliefs in the Ancient Near East*”), from the Pre-Pottery Neolithic onwards (Nerissa Russell, “*Resting on Strong Shoulders. The Power of Animal Scapulae in the Near Eastern Neolithic*”; Max Price and Jacqueline Meier, “*Animals and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Southern Levant*”). Certainly, animals contribute powerfully to variously materializing different ideologies, but this is trivial, because what is relevant are the differences found in various societies: that the “talus” is chosen as a medium loaded with symbolism does not tell us much, if we do not delve into where, why, and how it varies over time, and so on.

In terms of method, I would propose to rather use for those ancient societies the term pre-polytheistic, leaving aside the obsolete “Animism” and “Totemism”. The theriomorphic aspects of Hittite deities are well exemplified in Stefano De Martino’s contribution (“*The Theriomorphic Images of the Hittite Gods*”). In the Late Antique period, not animals directly, but hunting served as symbolic visual source for sharing a language of ritual power and domination over nature that continued to be narrated unto the Late Antique periods, from the Sasanian period to Late Roman times and up

to the Ostrogothic period (Marica Cassis, Sydney Burton and Sanaz Safari, “*Sharing Animals. Animal Imagery as Late Antique Intercultural Dialogue*”).

Landscape, territory and natural contexts in general are reworked and experienced in a culturally manageable dimension by the human communities living in them. This takes place in the most varied forms, as shown by the contributions in Part VI, “*The Landscape*”. Here we range from ancient Mesopotamia (Anna Perdibon, “*Material Religion and the Perception of the Sacred Landscape in Ancient Mesopotamia*”) to the ancestral landscape marked by the Kurgans of the Kura-Araxes (Chiara Pappalardo and Nicola Laneri, “*Imagining the Supernatural. The Landscape of Kura-Araxes Sacred Funerary Mounds*”), and to the theme of the desert (Egypt and the Negev: Laurel Darcy Hackley, “*Cultic Aspects of the Egyptian Desert*”, and Steven A. Rosen, “*Deconstructing the Shrine. An Essay in Understanding Desert Cult*”, respectively). While natural elements are not infrequently personified with various attributes and active functions of great social relevance (think *e.g.* of ordalic rituals involving watercourses, or the identification of mountains with supernatural beings, though not on a level of trivial deification, as old theories claimed), even the hostile and deadly deserts can present positive cultural values, albeit within the framework of a characteristic ambivalence. On the one hand, a mire of potential dangers, a chthonian and chaotic environment par excellence, and on the other, a pure place, a refuge and seat of specific deities and cult places, unified in a dialectic between inhabited and uninhabited that mitigates its threatening negativity (one has merely to think of the significance of the desert in biblical tradition!).

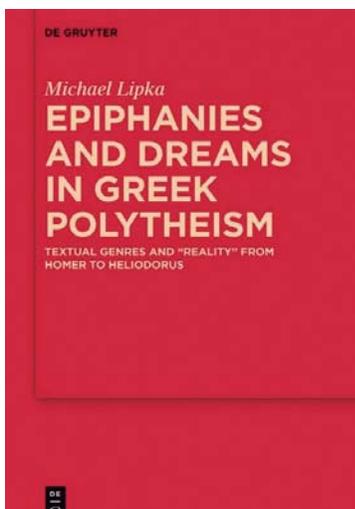
Where the prevailing context of life is the sea, an element with values in some ways not too dissimilar from the desert, human beings elaborate very specific strategies of appropriation, behaviour and worship, as Aaron Brody shows for Phoenician sailors (“*Maritime Viewscapes and the Material Religion of Levantine Seafarers*”). The space of the ship is raised to the role of a sacred place, in which particular deities interact with their worshippers according to specific ritual traditions: among the latter, there was certainly Melqart (a god of expansion and travel, but not of pestilence, as far as I know) and the polyvalent Astarte; and also a “Poseidon” (*interpretatio graeca*, perhaps the marine characterisation of a poliadic Baal, as for example in Arwad). Less evident is this role for the ancient mother goddess Asherah, never mentioned directly in Phoenician sources, hypothetically perhaps only in the 2nd millennium, and also for Tanit (preferably: Tinnit), since the sign that is usually connected to her seems more a symbolic vector of a generic divine sacredness than a symbol connected to that goddess.

Although not all on the same level in terms of method and novelty of theme, the contributions in this volume are generally of great interest and confirm the undeni-

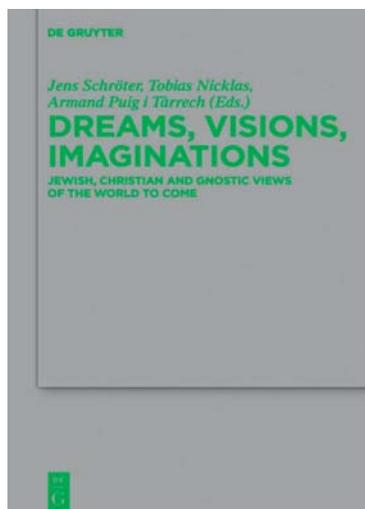
able usefulness of an approach that privileges documentary materiality in research on ancient Near Eastern religions. The volume as a whole is a stimulating contribution and we should be grateful to those who conceived and produced it.

A *caveat* seems appropriate, however, which concerns specifically the use of the term “religion”, both in itself and in the singular form of the noun. We all know more or less what we mean by that term, but equally we should be aware that we cannot apply it *tout court* to societies other than our own (even Latin *religio* does not coincide with our modern concept!). These are societies that did not distinguish between religious and other spheres of culture in the way we do. Instead of a codified and detectable “religion”, they possessed complex traditions shaped by their own conceptual categories and a cosmological vision, in which what we see as religious, political, economic, etc. spheres were organised differently. Moreover, if our approach is difficult when written texts are available, the situation is even worse when they are not. We need to be aware of this, but sometimes the temptation (even unconscious) to reify a “Religion” that belongs only to our own culture risks diverting us and causing us to regress in methodology. It is pointless to extrapolate a religion from a context that does not possess it, either in name or in fact. This does not mean that we should paralyse ourselves, but rather, choose less risky strategies and speak, for example, of “cult” and “ritual”, far more innocent terms; and, above all, always aim to identify emic conceptual and practical realities, although this will never be fully realisable.

EPIPHANIES AND DREAMS IN GREEK POLYTHEISM / DREAMS, VISIONS, IMAGINATIONS



LIPKA, MICHAEL (2022).
Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism. Textual Genres and "Reality" from Homer to Heliodorus. Berlin: De Gruyter. 328 pp., 109,95 € [ISBN 978-3-11-063636-9].



SCHÖTER, JENS, NICKLAS, TOBIAS & PUIG I TÀRRECH, ARMAND (EDS.) (2021). *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come.* Berlin: De Gruyter. 550 pp., 99,95 € [ISBN 978-3-11-071352-7].

NEIL BRONWEN
Macquarie University
Bronwen.neil@mq.edu.au

THE PUBLICATION OF TWO RECENT VOLUMES IN DE GRUYTER reflect the revival of interest in dreams and epiphanies in the ancient world, but also the very different approaches that it is possible to take to the subject. Michael Lipka, a classical philologist

and historian of Greek and Roman religion from the University of Patras, Greece, is the first to take an approach that foregrounds genre as the key to understanding differences in epiphanic representations in literature. *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism* is Lipka's fourth monograph and complements his previous work on Roman deities.¹ Lipka argues that previous scholars of ancient Greek polytheism have neglected generic boundaries in trying to understand epiphanies – visions of deities – and divinatory dreams, those which help the dreamer to understand his/her future.

By drawing attention to the genres of Greek texts in which dreams and visions occur, Lipka highlights those appearances of the divine in human form were rare phenomena in most Greek literature. On the other hand, divinatory dreams were common and a “real part of the ancient Greeks’ lifeworld experience”. He argues that ancient Greeks were not “epiphany-minded”, as suggested by Christianising scholars of the nineteenth century, largely based on their reading of the *Iliad*, *Odyssey* and the *Homeric Hymns*. Lipka covers all the major textual genres from epic to erotic novels, from Homer to Heliodorus. In historical genres and even in novels, epiphanic revelations are always reported as hearsay rather than matters of fact (p. 204). Lipka notes that the magical papyri from Egypt, including the enigmatic Neo-Platonic *Mithras Liturgy*, are the closest that the Greeks came to “epiphany-mindedness”, but argues that they were different from all other genres covered in his study because the epiphanies these texts sought to induce under controlled conditions were not of ordinary Greek deities but “magical” forms of Greek or foreign deities. They were a product of their Egyptian milieu (pp. 244-245).

While there are a few Germanic phrases and spellings in the English text (e.g., “lifeworld”, “occasion-boundedness”, “Whitmarsch”), it is beautifully written and clearly presented. The bibliography goes up to 2020 and contains some omissions, as the author admits, but covers many secondary sources engaging with arguments over anthropomorphism in epiphanies and dreams in ancient Greek literature. He responds to recent studies of Greek epiphanic and divinatory dreams, including Verity Platt and Georgia Petridou, but not the collected essays in Lindsay Driediger-Murphy and Esther Eidinow, which also amplify our understanding of how the Greeks thought the divine world interacted with the human sphere through dreams and visions.²

In *Dreams, Visions, Imaginations*, Jens Schröter, Tobia Nicklas and Armand Puig i Tàrrach have lined up some of the foremost scholars in the area of eschatological revelation about the *Eschaton* or world to come. This volume is comparative,

1. Lipka, 2009.

2. Platt, 2011; Petridou, 2015; Driediger-Murphy & Eidinow, 2019.

as the title suggests, and focuses on prophetic dreams and visions from Jewish, Christian and Gnostic traditions. It is a welcome addition to other recent comparative works that have sought to delineate the common roots of the dreaming and divinatory traditions of Judaism, Christianity and Islam.³ The volume is the proceedings of a conference on the same topic held in Barcelona in May 2019. In a brief introduction, the editors outline the questions posed by the conference organisers, which are addressed in the eighteen chapters that follow (p. 2). These include the purpose of apocalyptic writings, their authors' views on history, a common worldview across religions of the relationship between the heavenly and earthly realms, and the enduring appeal of their predictions of the often violent punishments and destruction awaiting those who oppose God's will.

The contributors take a broad understanding of apocalyptic that extends beyond the genre of "apocalypse" *per se*. Some have focused on gnostic texts from Manichean communities, Nag Hammadi, and Qumran, others on Jewish apocalyptic (e.g., *Daniel*, *Baruch II*, *Enoch*). Other chapters on Jewish-Christian texts (*Visio Pauli*, *Sibylline Oracles*), apocryphal books whose canonicity was debated by Christians (e.g., 1 and 4 *Ezra*, *Shepherd of Hermas*, *Book of Revelation*), show the breadth and flexibility of the apocalyptic genre and its lasting popularity, through the medieval tours of heaven and hell (e.g., *The Greek Apocalypse of Ezra*) and up to the current day.

The editors helpfully identify eight common themes which bind the chapters into a cohesive entity (pp. 2-3). These include the observation that the understandings of time and history that we find in ancient apocalyptic writings are radically different to those of our day. A second *caveat* is that confessional categories (Jewish, Christian, Islamic, etc.) are largely useless for distinguishing between groups of apocalyptic writings – rather, the recurrence of certain motifs or figures that cross religious boundaries may be considered their defining features. Rather than go through each chapter individually, I have singled out three below for special mention.

John J. Collins, a specialist in ancient Jewish and early Christian apocalypticism, treats questions of periodisation, such as the Four Kingdoms framework of the *Book of Daniel*, and concludes that the roots of Jewish apocalypticism lie in the Hellenistic-Roman milieu. Elements that arose in the Seleucid era, such as apocalyptic periodization and popular belief in the resurrection or the judgement of the dead, were symptomatic of the changes of this period, rather than owed to Seleucid influence (pp. 19-21).

3. Neil, 2021, p. 10 adopted the term "ecumenic" for such an approach, following John Lamoreaux.

Building on the evidence presented at greater length elsewhere,⁴ Stephen Shoemaker reveals the many common features of eschatological expectation that were shared by the religions of Judaism, late-antique Christianity and early Islam. He suggests that Muhammad was, like Jesus, an eschatological prophet and that he and his earliest followers were expecting the arrival of the *Eschaton* within their lifetime (p. 463). He shows that Qur'anic eschatological vocabulary of the late seventh to early eighth centuries borrows from the Jewish and Christian biblical matrix and some of it may well pre-date Muhammad. Two interesting divergences from the Christian scriptures' account of the Last Days are the roles played in the Last Judgement by Jesus and the beast in the Qur'an. Apart from these, the Qur'anic accounts of the arrival of the *Eschaton* seem to derive "almost entirely from the biblical tradition" (pp. 483-484).

In the final chapter, Lourdes García Ureña offers a reflection on the elements of visual culture that shaped the biblical *Book of Revelation*, with some interesting reflections on how visual culture, especially the symbolic language of colour, continues to shape the reception of the *Apocalypse* today in cinematic representations (pp. 496-500). Anyone who has enjoyed watching the apocalyptic Spanish series *Warrior Nun* will appreciate this chapter. García Ureña observes that in the new cinematic representation of the 21st century, apocalypse has changed meaning from "revelation" to "destruction" or "end of the world", a change which has in no way detracted from the genre's popular appeal. This is an interesting cultural shift and deserves further research.

Lipka, Schröter, Nicklas, and Puig i Tàrrach have made a significant contribution to the burgeoning field of research on dreams and visions in the ancient world and their religious connotations. They are to be congratulated on bringing a range of exciting new texts to light. Their focus on the literary genres of epiphanies, divinatory dream narratives, and "apocalypses", understood in a broad sense, will certainly provide scholars with many fruitful avenues for further exploration.

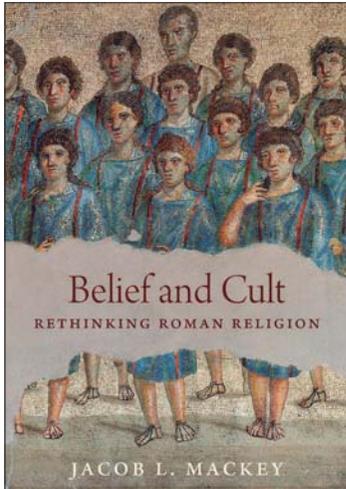
BIBLIOGRAPHY

- Driediger-Murphy, Lindsay G. & Eidinow, Esther (eds.) (2019). *Ancient Divination and Experience*. Oxford: Oxford University Press.
 Lipka, Michael (2009). *Roman Gods. A Conceptual Approach*. Leiden: Brill.

4. Shoemaker, 2018.

- Neil, Bronwen (2021). *Dreams and Divination from Byzantium to Baghdad (400-1000 CE)*. Oxford: Oxford University Press.
- Petridou, Georgia (2015). *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Platt, Verity (2011). *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoemaker, Stephen J. (2018). *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

BELIEF AND CULT



MACKEY, JACOB L. (2022). *Belief and Cult. Rethinking Roman Religion*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, XXI, 468 pp., 38,00 £ [ISBN 978-0-691-16508-0].

VALENTINO GASPARINI
 Universidad Carlos III de Madrid
 vgaspari@hum.uc3m.es

ESTOY CONVENCIDO DE QUE, EN ESTE PRECISO MOMENTO HISTÓRICO, un libro sobre la religión romana difícilmente podría ser más desafiante y controvertido que el que acaba de regalarnos Jacob L. Mackey, Profesor titular de Estudios Clásicos en el Occidental College de Los Ángeles. Asombro, desorientación, irritación, negación, reflexión, admiración: estas son solo algunas de las emociones que, aproximadamente en este orden, la obra de Mackey puede suscitar en el lector (o, al menos, esta ha sido la reacción de quien escribe esta reseña). Se trata de un volumen denso y complejo, que requiere la máxima concentración de la primera a la última página si se quiere apreciar plenamente todo el potencial del cambio de paradigma que supone

y el abanico de matices conceptuales que recoge para dar un fundamento teórico lo más sólido posible a su tesis.

Las raíces de este libro (cuyo núcleo ha constituido la disertación de Mackey en la Universidad de Princeton en 2009) se hunden historiográficamente en algunos estudios antropológicos de los años 70 del siglo pasado, con los cuales se comenzó a estigmatizar con (renovada) fuerza el concepto de *creencia* como predominantemente cristiano.¹ Sobre esta base, en los años 80, empezaron a surgir las primeras posturas explícitamente escépticas (entre las que destacan las de Paul Veyne y Simon R.F. Price) sobre la existencia real de un concepto de *creencia* en la religión grecorromana.² En torno al cambio de siglo, los británicos Mary Beard y John North (juntos con el propio Price), al igual que el francés John Scheid y el alemán Andreas Bendlin, promovieron con decisión la idea de que los romanos no tenían experiencias religiosas propiamente interiorizadas, y que la religión romana se centraba más bien en el desempeño ritual: por tanto, sería más bien una cuestión de conocimiento performativo, de *savoir faire* (“saber hacer”), más que de *croire* (“creer”).³

Con pocas excepciones, la mayoría de quienes se ha ocupado de religión romana en el transcurso del último cuarto de siglo se ha acomodado en esta reconfortante certeza: los romanos simplemente “hacían cosas” sin percibir las creencias religiosas como estructurantes y motivadoras de la práctica religiosa en su totalidad, y mucho menos poseían lo que podemos llamar una *teología*. Pues, no es así. O al menos Mackey construye un sofisticadísimo andamiaje teórico para cuestionar este modelo. Podemos decir que el libro de Mackey es a la religión romana lo que el de Jennifer Larson de 2016 es a la religión griega.⁴ Tenga o no razón, quien en el futuro quiera desafiar esta nueva postura tendrá que hacer no pocos esfuerzos para desmantelar semejante esquema conceptual. Y hasta que eso no ocurra (con o sin éxito), creo que el término “*belief*” está destinado a volver a aparecer frecuentemente en la bibliografía, probablemente puesto de manera cautelosa entre comillas (una especie de “seguro de vida” para quienes no quieren mojarse en estas disputas terminológicas y conceptuales). Mientras tanto, el número de reseñas (mínimo una media docena en el momento de redactar este texto) ya publicadas en el transcurso de menos de dos años desde la aparición oficial del volumen de Mackey en las filas de la PUP (2

1. Needham, 1973; Smith, 1977.

2. Veyne, 1983; Price, 1984.

3. Beard, North & Price, 1998; Scheid, 1998; North, 2000; Bendlin, 2001; Scheid, 2005.

4. Larson, 2016.

de agosto de 2022) es un indicio fiel del impacto que esta obra está teniendo en el estudio de la religión romana.

El libro de Mackey está constituido por dos secciones: la primera (pp. 27-205) consta de cinco capítulos que representan los cimientos metodológicos sobre los que se apoyan los cuatro capítulos de la segunda sección (pp. 209-370), centrados en igual número de estudios de caso. Una introducción (pp. 1-23) y un epílogo (pp. 371-393) enmarcan el volumen, debidamente cerrado por un breve glosario, una abundante bibliografía, un índice completo de las fuentes literarias antiguas y un *index rerum*, este último lamentablemente poco pormenorizado (pp. 395-468).

Al igual que el prefacio (pp. xv-xvii), la introducción (pp. 1-23) es muy contundente acerca de la naturaleza misma del libro que se presenta al lector: “*This is a book about Roman religion. This is a theoretical book. If Roman religion interests you, but theory does not, this book may not be for you*” (p. xv) y, otra vez, “*this is a theoretical book. If you dislike theory, this book may not please you*” (p. 22). Por lo tanto, es muy acertada la queja de Nickolas P. Roubekas, quien, en su reseña de este mismo libro,⁵ no se siente en condiciones de adherirse a las palabras de otra reseñadora (Mary Lefkowitz) según la cual “*I would have found his [scil. Mackey’s] discussion of Roman religion even more persuasive if he had spent more time discussing ancient documents and less time explaining modern theories of belief and practice. Such theories seem too abstract and hypothetical to help us make sense of the fragmented and disparate information we have about the ancient Roman world*”.⁶ El objetivo de Mackey es claro: utilizar una teoría y ponerla a prueba (con una perspectiva *top-down*) en unas fuentes literarias y, de manera mucho más marginal, en algunas representaciones pictóricas antiguas. Quien busque algo diferente en este libro se sentirá decepcionado.

El primer capítulo (“*Losing Belief*”, pp. 27-58) ofrece una rápida (demasiado rápida, según mi personal punto de vista) revisión del *status quaestionis* sobre el tema de la obra, examina la práctica lingüística asociada al término de “*belief*” en los diferentes contextos “pagano” y cristiano, y establece el concepto básico sobre el cual se elabora la estructura del libro, a saber, el de *metacognición* (la capacidad de hacer cognitiva la propia cognición).

El capítulo siguiente (“*Recovering Belief*”, pp. 59-97) añade un segundo concepto fundamental, inspirado en el trabajo del filósofo Tim Crane:⁷ la creencia es un estado

5. *Religion & Theology* 30, 2023, pp. 419-422 (422).

6. *The Public Discourse. The Journal of the Whited Spoon Institute*, 27 de septiembre de 2022 (<https://www.thepublicdiscourse.com/2022/09/84862>, last access 07/09/2024)

7. Crane, 2001.

Intencional. Por *Intencionalidad* (escrita con la “I” mayúscula para distinguirla de la *intencionalidad* como finalidad), el autor entiende la capacidad de nuestras mentes para *representar* (y, por lo tanto, estar *dirigidas a* o tratar *sobre*) objetos, estados de cosas, eventos, situaciones, procesos, propiedades, relaciones, etc. Mackey distingue entre dos tipos de creencias: *belief-that* (“creencia que”) y *belief-in* (“creencia en”). *Belief-that* es una creencia “existencial” (reflexiva o no reflexiva, generada por inferencias o intuiciones, de alta o baja intensidad) por parte de un sujeto mentalizado que tiene como contenido estados de cosas que uno considera que existen (a diferencia de los deseos, que tienen como contenido estados de cosas que uno desearía que existieran). Es precisamente de este tipo de creencias en el mundo romano que trata el libro de Mackey. Por el contrario, *belief-in* es una creencia “axiológica” que implica una actitud positiva de confianza, fe, esperanza o incluso amor, el tipo de creencia subyacente a las palabras de Agustín “*credere in Christum*”.⁸ Mackey no excluye *a priori* que tal *belief-in* sea ajeno a la cultura romana no cristiana, pero piensa que los episodios de *belief-in* son, en todo caso, ocasionales y aislados (el ejemplo utilizado es el de la multitud de fieles de Isis descrita en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo).

En el tercer capítulo (“*Belief and Emotion, Belief and Action*”, pp. 98-135), Mackey sugiere que 1) las emociones también son estados Intencionales que heredan su Intencionalidad de episodios como la percepción, la anticipación, la memoria y la creencia: en otras palabras, las emociones no solo contribuyen a la formación y fijación de creencias, sino que a menudo dependen de ellas; 2) la acción humana está guiada no solo por las emociones y las creencias, sino también por las normas, es decir, por un conjunto de deberes, permisos, prohibiciones y restricciones que Mackey llama *deontic beliefs* (“creencias deónticas”, lo que equivale al “deber ser de las cosas”). Admitir, por tanto, que la religión romana estaba caracterizada por normas y emociones no puede más que llevar a la conclusión de que estaba caracterizada también por creencias.

En el cuarto capítulo (“*Shared Belief, Shared Agency, Social Norms*”, pp. 136-171), el autor sostiene que *compartir* la Intencionalidad (el *consensus* romano) – y no simplemente *agregar* Intencionalidades individuales – permite también compartir en la acción colectiva (de manera más fuerte – *Intencionalidad conjunta* – o menos fuerte – *Intencionalidad colectiva* –) actitudes doxásticas (es decir, *agency*) tales como percepciones sensoriales, perspectivas, creencias, recuerdos, deseos, emociones, normas e intenciones. A su vez, la *Intencionalidad compartida* también puede ser habilitada por estas modalidades psicológicas. Si hay una consciencia mutua de tal “compartición” activa, como en los rituales romanos, el resultado es una *acción conjunta*.

8. Aug., *Serm.* 144, 2, 2.

El quinto capítulo (“*Shared Belief, Social Ontology, Power*”, pp. 172-205) argumenta que es precisamente la *Intencionalidad compartida* la que “sostiene la *ontología* del mundo social, con sus instituciones, prácticas, posiciones, estatus y poderes deónticos. Compartir Intencionalidad permitió a los romanos crear *colectivamente* instituciones y prácticas, imponer estatus y posiciones a objetos, acciones y personas, y otorgar y reconocer los poderes deónticos de estas instituciones, prácticas, objetos, acciones y personas” (p. 172). Sin ese *common ground*, ninguna institución ni hecho institucional podría existir.

El sexto capítulo (“*Belief and Cult. Lucretius’s Roman Theory*”, pp. 209-243) analiza el primer caso de estudio para poner a prueba el castillo teórico construido a lo largo de los primeros cinco capítulos: se trata de la teoría “cognitivista” del epicúreo Lucrecio y de la explicación de cómo los individuos adquirieron creencias religiosas y desarrollaron relaciones causales entre creencias religiosas y acciones religiosas. En la interpretación de Mackey, el poeta romano considera la acción religiosa (el ritual) como el resultado inevitable de (erróneas) creencias – es decir, formas doxásticas de Intencionalidad – y deseos – es decir, formas prácticas de Intencionalidad – de los primeros humanos, basados en las incipientes manifestaciones de maravillosos seres antropomórficos tanto desde su dimensión psíquica, como físicamente, pero aparentemente inmortales. A su vez, la acción religiosa inspiró en sus participantes episodios afectivos (especialmente *horror* y *metus*) y este asombro religioso motivó más actos de culto.

El séptimo capítulo (“*Ad incunabula. Children’s Cult as Cognitive Apprenticeship*”, pp. 244-290) cuestiona la hipótesis de Teresa Morgan según la cual los niños romanos habrían sido moldeados pasivamente por agentes de socialización o fuerzas externas,⁹ y, por el contrario, sostiene la *agency* cognitiva de los niños romanos (individualmente y colectivamente) en cuanto *aprendices* más que *estudiantes*. En otras palabras, estos niños adquirirían “conocimientos culturales tanto al observar y comprender las acciones de los demás como al cooperar con otros en acciones conjuntas de valor pedagógico calculado o fortuito” (p. 247). El tema del aprendizaje de los niños ofrece a Mackey las herramientas para llegar a conclusiones más amplias sobre la *ortopraxia* que caracterizó la religión romana. El autor argumenta que: 1) las acciones rituales suelen ser *teleológicamente opacas*, es decir, no tienen un objetivo obvio para el cual sirvan como medio; 2) los niños no son receptores pasivos sino agentes activos de su propia aculturación: aprenden al involucrarse y su imitación (*imitation*) no es una mera replicación (*mimicry*) conductual, sino una fuente de hábitos y normas litúrgicas colectivas. Esta “copia de alta fidelidad de acciones que tienen fines oscuros o relevancia causal poco clara” se denomina *sobreimitación*. Mackey concluye que “la

9. Morgan, 1998.

opacidad teleológica y causal de la acción ritual romana, junto con la propensión de los niños y, de hecho, de los adultos a sobreimitar tales acciones, contribuyó a la ortopraxis de la religión romana” (p. 273).

El octavo capítulo (“*The ‘Folf Theology’ of Roman Prayer. Content, Context, and Commitment*”, pp. 291-336) dirige la atención hacia la oración en cuanto práctica que promovía la creencia en y el compromiso con las ideas religiosas del orante. Las oraciones romanas eran *speech acts* a través de los cuales los agentes expresaban en voz alta (menos a menudo en silencio) o escribían sus estados psicológicos y, de este modo, los hacían públicos, afectando así a los oyentes o lectores. Estos *speech acts* podían ser *ilocucionarios* o *perlocucionarios*, es decir, podían tener como objetivo describir, solicitar, comprometer, expresar y cambiar el mundo, o producir un efecto en el destinatario. Cualquiera que fuera el objetivo de las oraciones, tendían a hacer que los estados intencionales del hablante fueran teleológicamente transparentes al proporcionar a los oyentes material para hacer inferencias sobre la *agency* de los dioses invocados. “A diferencia de una religión de credo como el cristianismo, cuyo acto de habla central es el de afirmar verdades creídas y por creer, la religión romana tradicional dejaba a los oyentes cognitivamente autónomos, libres para inferir las creencias de los hablantes a partir de sus oraciones, para acomodar esas creencias o no, y para reflexionar y formar inferencias a partir de ellas, es decir, decidir en qué creían acerca de los dioses, sus poderes causales, sus disposiciones hacia los adoradores, etc.” (p. 302). Además, varios tipos de CREDs (*CRedibility Enhancing Displays*), es decir, acciones que dan credibilidad al contenido de lo que un hablante dice (por ejemplo, un voto o un sacrificio), tenían el poder de “desencadenar” la creencia contenida en las oraciones de los actores religiosos en otros aprendices culturales.

En el noveno y último capítulo (“*Inauguratio. Belief, Ritual, and Religious Power*”, pp. 337-370), el ejemplo del ritual romano de la *inauguratio* permite a Mackey investigar los que el autor llama *constitutive* y *nonconstitutive beliefs* (creencias “constitutivas” y “no constitutivas”). Entre las primeras, Mackey sitúa las modalidades a través de las cuales “los sacerdotes podían realizar las funciones sacerdotales y ejercer sus poderes sociales, políticos y religiosos especiales *en cuanto* representados colectivamente por sus conciudadanos como poseedores de historias rituales que los autorizaban y les conferían conexiones especiales con los dioses” (pp. 363-364). Por el contrario, la intervención de Júpiter en los comportamientos de las aves era una creencia genuina pero no constitutiva, es decir, no era un “hecho institucional” sin el cual el ritual de la *inauguratio* no habría podido llevarse a cabo.

El epílogo (pp. 371-393) no constituye en este caso un resumen final de los diversos temas tratados a lo largo del libro, sino más bien un quinto caso de estudio, el del sacrificio animal, que se apoya en la descripción de los *Ludi Magni* del 490

a.C. en las *Antiquitates Romanae* de Dionisio de Halicarnaso (VII 71-72), comparada con Arnobio (*Adversus Nationes* VII 3) y con César (*De Bello Gallico* VI 16-17). El estudio comparado de las tres fuentes permite a Mackey resaltar tanto el valor émico implícito en estos relatos como el valor ético del discurso escolar sobre la creencia. Finalmente Mackey puede concluir su obra sentenciando con firmeza que los romanos “creían en la creencia. La religión (...) trataba sobre la creencia. Para el politeísta tanto como para el cristiano, *opinio religionem facit*” (p. 385).

Como esta sucinta presentación sugiere de forma diáfana, el libro de Mackey es un libro teórico que utiliza conscientemente y de manera explícita una perspectiva *etic* y *top-down* que, en las intenciones del autor, “nos permitirá apreciar las concepciones émicas romanas de la ontología ‘consensual’ de lo social” (p. 173). Los instrumentos metodológicos utilizados, abundantemente basados en la obra del filósofo John R. Searle, son los propios de la teoría cognitiva (específicamente, de la *Cognitive Science of Religion*, de la *Theory of Mind* y de la *Folk Psychology*). Entre ellos destacan por su importancia los conceptos de *Hypersensitive Agency Detection Device* (HADD), *CRedibility Enhancing Displays* (CREds) y agentes *Minimally CounterIntuitive* (MCI).

El uso concienzudo de tales herramientas teóricas se combina en el volumen de Mackey con un profundo conocimiento filológico, que rara vez omite situar las fuentes literarias en el contexto histórico al que pertenecen y explicar la agenda de sus autores. Además, el libro entero está impregnado de un profundo espíritu didáctico/pedagógico que se manifiesta en la necesidad de guiar al lector mediante una estructura muy clara, constantes resúmenes y recapitulaciones, y precisas referencias intratextuales. Finalmente, el libro está escrito con un estilo muy agradable y los errores formales son poco frecuentes y de poca importancia: por ejemplo, “ageny” en lugar de “agency” (p. 148) o “doctine” en lugar de “doctrine” (p. 219).

Para concluir, no puedo ocultar cierta preocupación respecto a dos aspectos específicos que me han surgido en la lectura del libro de Mackey. En primer lugar, aunque esporádicos, algunos pequeños saltos lógicos y lagunas en la sofisticada cadena conceptual elaborada por el autor generan la sensación de que, en una arquitectura tan cuidadosamente construida, la falta o, mejor, el fallo de un ladrillo podría eventualmente derrumbar todo el edificio. Dicho de otra manera, la mera cuestionabilidad de una sola de las columnas de la tesis del autor podría poner en peligro todo el castillo conceptual construido, y esto, a su vez, genera una sensación de “vulnerabilidad” del edificio.

En segundo lugar, todo el libro se basa en el concepto de *belief* como término genérico y menos marcado para un estado cognitivo. El término *knowledge* (que, al igual que *belief*, representa un estado doxástico) también se le subordina: “conocer algo es una forma de creerlo. (...) si uno sabe algo, lo cree, pero si uno cree algo, no necesariamente lo sabe” (p. 21). Como ya se ha señalado en relación con el capítulo 3

del libro, según Mackey, las emociones también dependen frecuentemente (aunque no exclusivamente) de las creencias. Deseos, intenciones, normas y acciones también están vinculados a creencias, aunque Mackey destaca la diferencia de que el deseo y la intención son modos psicológicos “prácticos” con una dirección de ajuste del mundo hacia la mente, mientras que la creencia es un estado doxástico con una dirección de ajuste de la mente hacia el mundo (pp. 73 y 96). En palabras simples, todo lo que implica una actividad cognitiva dirigida hacia el mundo parece encajar en el concepto de *belief*, y poco parece escapar a esta categoría tan inclusiva. Surge entonces la pregunta de si aquí no se está operando un mecanismo similar al criticado por el mismo Mackey al estigmatizar el concepto de *agency*: “Si todo lo hecho por cualquier persona se categoriza bajo ‘agency’, la categoría se vuelve vacía y carente de importancia analítica” (p. 112). La impresión general es que el concepto de *belief* es tan elástico y amplio en la obra de Mackey que corre el riesgo de abarcar casi toda la actividad cognitiva y emocional humana, convirtiéndose en una categoría analítica innecesaria.

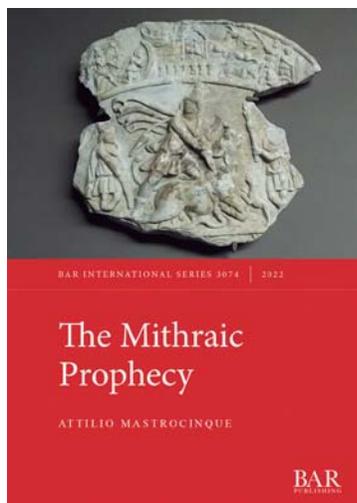
A pesar de tales sensaciones y dudas, por una vez creo que es totalmente adecuado el subtítulo del libro, “repensar la religión romana”, un concepto que a menudo ha sido abusado por quienes (muchos) publican cada pocos años un volumen o un artículo que ambiciosamente pretende revolucionar la forma de pensar sobre la religión romana. Muy pocos cumplen esta promesa. Mackey lo ha logrado y debemos estarle muy agradecidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Beard, Mary, North, John & Price, Simon R.F. (1998). *Religions of Rome, I-II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bendlin, Andreas (2001). Rituals or Beliefs? “Religion” and the Religious Life of Rome. *Scripta Classica Israelica*, 20, pp. 191-208.
- Crane, Tim (2001). *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Larson, Jennifer (2016). *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach*. Londres: Routledge.
- Morgan, Teresa (1998). *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Needham, Rodney (1973). *Belief, Language, and Experience*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- North, John (2000). *Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, Simon R.F. (1984). *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Scheid, John (1998). *La religion des Romains*. Paris: Colin.

- Scheid, John (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris: Aubier.
- Smith, Wilfred Cantwell (1977). *Belief and History*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- Veyne, Paul (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: du Seuil.

THE MITHRAIC PROPHECY



MASTROCINQUE, ATTILIO (2022).
The Mithraic Prophecy. Oxford: BAR
Publishing. VII, 105 pp., 29,00 £ [ISBN
978-1-4073-5913-7].

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

israel.campos@ulpgc.es

CINCO AÑOS DESPUÉS DE QUE ATTILIO MASTROCINQUE publicase su libro¹ donde planteaba una propuesta novedosa y revolucionaria sobre los orígenes del mitraísmo, aparece este volumen dentro de la colección BAR International Series (núm. 3074) con la finalidad de ahondar en su teoría defendida entonces de una vinculación entre Augusto y los inicios del culto de Mitra en Roma. El formato de la publicación parece estar pensado específicamente para facilitar el acceso a la documentación textual e iconográfica que le permita demostrar su hipótesis: que existe una conexión directa entre la *Cuarta Égloga* de las *Bucólicas* de Virgilio que está dirigida a realzar la figura de Augusto y la

1. Mastrocinque, 2017.

narrativa que se encuentra detrás de los paneles que explican la “profecía mitraica”, representada en los relieves que acompañan la escena tauróctona de los mitreos (p. 4). De esta forma, el autor llega a la conclusión de que todo el culto de Mitra sería el resultado de la elaboración de un desconocido profeta que en época augustea habría articulado una modalidad religiosa estrechamente vinculada a la ideología imperial, en la que este dios de origen persa sería considerado como el paralelo de Apolo, que, a su vez, es identificado con el propio Augusto. Y los textos de Virgilio serían la clave de interpretación para entender el simbolismo misterico mitraico.

Para poder desarrollar este constructo, Mastrocinque hace gala de un profuso y bien articulado entramado de citas textuales y referencias iconográficas que se desarrollan ampliamente por las casi cien páginas del libro. De hecho, llama la atención que en una monografía académica sean tantas las páginas que se dediquen a transcribir muchos de los textos que el autor plantea como justificación de su argumento (pp. 55-62), o que algunas imágenes ocupen páginas enteras (pp. 36-39); circunstancia que en ocasiones provoca que se pierda el hilo narrativo de lo que se está planteando. De igual manera, resulta enrevesada también la propia articulación interna del texto. Los tres capítulos en los que se divide el libro, sin contar la introducción que es casi un capítulo más, son algo caóticos en su desarrollo. Esto sucede, en buena medida, porque la propia redacción abunda en párrafos cortos, con ideas redundantes y con un sobre esfuerzo por introducir el mayor número de referencias posibles, en orden de justificar el argumentario que va desgranando de forma circular el autor.

Hay que reconocer, sin embargo, la valentía de Mastrocinque a la hora de defender su hipótesis de trabajo. Desde el convencimiento de que el texto profético de Virgilio sirve como clave interpretativa para entender el significado de los paneles mitraicos, no descansa hasta encontrar argumentos y fuentes que permitan darle un sentido a la cantidad de elementos y matices que deben encajar en esa vía de análisis. Las páginas dedicadas a encontrar los paralelismos entre la descripción de la Edad Dorada que hace Virgilio en su *Cuarta Égloga* y los relieves mitraicos resultan en muchos momentos plausibles (cap. 2). El recurso frecuente de establecer los vínculos entre Mitra-Apolo en el reino de Comagene a través de los restos de Nimrud-Dag resulta un buen punto de apoyo para tratar de encontrar el proceso de traslación de un Mitra de características avésticas a un Mitra reconocible dentro de las fronteras romanas en clave misterica. De igual manera, el esfuerzo por tratar de explicar el sentido del término “*servare*” (p. 40) y la idea de salvación dentro del culto mitraico suponen un argumento interesante en la línea que ya había sido planteada primero

por Marcel Le Glay,² Robert Turcan³ o Israel Campos,⁴ trabajos que no parece haber consultado, y que rechazan cualquier connotación cristiana en el uso de este término.

Frente a esto, la impresión que se va percibiendo a lo largo del libro es que una vez aceptada la premisa augustea, que el autor da por probada en su anterior libro, y defendiendo como marco metodológico la “navaja de Ockham” (p. 96), a través de la cual la solución más simple debe ser la preferida, Mastrocinque busca encajar las piezas del puzle que está componiendo para que la imagen final sea perceptible. Sin embargo, dichas piezas a veces no parecen corresponder al mismo juego. En el abundante aparato textual que maneja el autor, introduce sin una suficiente justificación un importante número de referencias que provienen de la literatura avéstica e, incluso, la védica. De esta manera, trata de presentar la cita perfecta que desde la tradición irania permita justificar un elemento que está atribuyendo al Mitra que se está desarrollando en el contexto romano. Esta situación no es nueva, pues entronca con una tradición iniciada ya a principios del siglo XX por Franz Cumont,⁵ quien entendía el culto de Mitra como un “mazdeísmo romanizado” y que hasta finales del siglo pasado ha establecido una conexión directa entre los elementos que caracterizaban al dios Mitra avéstico con muchos de los elementos que están presentes en el Mitra romano. Aunque esta cuestión no ha quedado resuelta del todo, en los últimos años ha alcanzado más vigor la idea de que el mitraísmo es una construcción enteramente romana⁶ que toma los elementos orientales como un plus de exotismo dentro del marco religioso occidental donde se desarrolla. Por este motivo, cuando Mastrocinque busca en los textos avésticos (p. ej. pp. 71-73 y 76), con independencia de que puedan provenir a su vez de tradiciones literarias separadas en el tiempo, está reforzando una idea de continuidad directa que no es tan evidente de aceptar. Aunque él lo sustenta sobre el protagonismo que concede a un “profeta de Mitra” (p. 69) que tiene un amplio conocimiento del zoroastrismo, resulta difícil asumir que se manejara desde un primer momento un conocimiento tan completo de toda una tradición apocalíptica persa que sirviera para cubrir hasta el más mínimo resquicio de una supuesta nueva creación cultural como será ese mitraísmo romano. No solo estaríamos asumiendo que el culto mitraico que conocemos habría surgido como un todo cerrado desde un primer momento, sino que la propia religión avéstica se habría mantenido estática a lo largo de los siglos de desarrollo. A poco que se profundice en

2. Le Glay, 1982.

3. Turcan, 1982.

4. Campos, 2015.

5. Cumont, 1903.

6. Gordon, 2017.

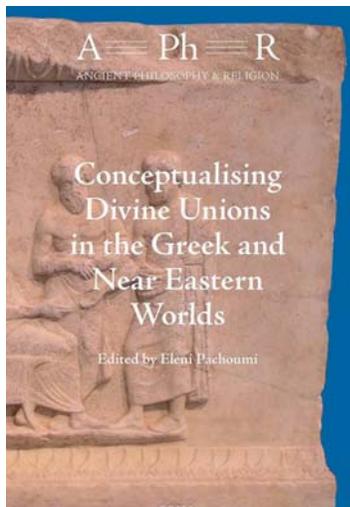
las características que definen al dios Mitra en el contexto iranio, se apreciará cómo su rol y su vinculación con las poblaciones iránias evolucionan y se adaptan a las circunstancias particulares de cada momento.

La lectura de este libro por parte de quienes tengan un cierto conocimiento de historiografía mitraica les supondrá un reto interesante. Por un lado, porque la atrevida propuesta del autor ofrece un estímulo de cara a seguir los amplios y sesudos argumentos que establece. La cantidad de referencias textuales, iconográficas y bibliográficas acuden en auxilio de Mastrocinque, quien demuestra que se ha documentado profusamente a la hora de desarrollar su propuesta. A pesar de lo enrevesado de la redacción y la exposición de los contenidos, es posible seguir la línea argumental. Al mismo tiempo, quienes tenemos un interés cercano a los estudios mitraicos nos sentimos interpelados a la hora de acoger cualquier nueva propuesta que trate de resolver uno de los principales debates no resueltos respecto al mitraísmo: el de los orígenes de este culto. Sin embargo, tras la lectura del libro *The Mithraic Prophecy*, la sensación que queda es la de haber asistido a un ejercicio de lucubración erudita, donde se establecen unas conexiones que el propio autor introduce a través de “*hoping that the comparison will be meaningful*” (p. 13), pero que deja la impresión de que se mantienen las mismas lagunas que ya habían aparecido en su anterior libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Bianchi, Ugo (1982). *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden: Brill.
- Campos, Israel (2015). Vínculos familiares en el contexto mitraico. Las inscripciones pro-salute. *Klio*, 97.5, pp. 671-686.
- Cumont, Franz (1903). *Les mystères de Mithra*. Brussels: Lamertin.
- Gordon, Richard (2017). *Persae in spelaeis solem colunt*. Mithra(s) between Persia and Rome. En Strootman & Verluys, 2017, pp. 289-326.
- Le Glay, Marcel (1982). Remarques sur la notion de Salus dans la religion romaine. En Bianchi, 1982, pp. 427-441.
- Mastrocinque, Attilio (2017). *The Mysteries of Mithras. A Different Account*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Strootman, Rolf & Verluys, Miguel J. (eds.) (2017). *Persianism in Antiquity*. Oriens et Occidens. Stuttgart: Franz Steiner.
- Turcan, Robert (1982). Salut Mithriaque et sotériologie néoplatonicienne. En Bianchi, 1982, pp. 173-191.

CONCEPTUALISING DIVINE UNIONS IN THE GREEK AND NEAR EASTERN WORLDS



PACHOUMI, ELENI (ED.) (2022).
*Conceptualising Divine Unions in the
Greek and Near Eastern Worlds*. Leiden
& Boston: Brill. IX, 324 pp., 138,00 €
[ISBN 978-90-04-50251-2].

ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL
Université de Strasbourg
renduloisel@unistra.fr

LE PRÉSENT VOLUME, INTITULÉ *CONCEPTUALISING DIVINE UNIONS in the Greek and Near Eastern Worlds*, édité par Eleni Pachoumi, est un volume collectif qui porte sur le thème des “unions” entre entités humaines et puissances supra-humaines, dans les mondes orientaux et grecs dans l’Antiquité. Certains des chapitres ont été présentés lors d’un colloque international à North West University en avril 2017. Le spectre chronologique couvert par le volume est particulièrement vaste – allant de l’Assyrie au I^{er} millénaire av. n. è. à Byzance au XIII^e siècle de notre ère. La typologie des sources est tout aussi variée : inscriptions royales, récits mythologiques, écrits philosophiques, etc. Au total, ce sont 13 chapitres correspondant à autant de cas d’études qui sont rassemblées en 314 pages (incluant une introduction) ; le tout est accom-

pagné de dix pages supplémentaires d'index (un index des sources anciennes et un index des thèmes et des termes anciens). Ces index se révèlent très utiles pour le lecteur, peu importe le champ disciplinaire auquel il appartient.

Les neuf pages d'introduction explicitent la structure générale du volume, et propose un résumé pour chacun des chapitres. Vue l'étendue géographique et chronologique et la variété des cultures analysées, il n'aurait pas été possible pour l'éditrice du volume de proposer une historiographie générale exhaustive du sujet. Chaque auteur le fait dans son propre champ de recherches, et cela est suffisant. Que le lecteur ne se trompe pas : malgré le titre « *divine unions* » qui pourrait paraître réducteur, il n'est que très peu question du trop débattu sujet des unions physiques et/ou mariages sacrés dans la documentation de l'Antiquité. Les différentes contributions montrent bien comment chacun peut s'approprier cette thématique de l'union d'une entité supra-humaine avec un humain, et mettre en exergue, dans une perspective heuristique, ce qui est pertinent pour son propre champ disciplinaire. En cela, le volume est une bonne illustration de ce qui peut être fait en matière de comparatisme. On regrettera cependant l'absence de quelques pages conclusives qui auraient pu mettre en valeur les apports de cette mise en perspective comparatiste et qui aurait tisser des liens entre les différents thèmes abordés au cours du volume, à l'instar du thème de la lumière et du soleil qui transparait dans la majorité des chapitres.

Par la variété des approches, ce volume collectif est très riche et développe aussi bien le thème de l'union physique d'une divinité avec un/une mortel(le) dans les narrations mythologiques que celle de l'identification de l'officiant en tant qu'entité divine agissante dans les procédures rituelles magiques, ou encore la construction d'une généalogie divine pour des humains soucieux de se distinguer des membres de leur communauté, à l'instar des rois ou des héros. Il existe donc plusieurs stratégies pour s'unir au divin, avec des intentions et des conséquences qui sont à chaque fois différentes, suivant les contextes d'énonciations des sources soumises à l'analyse.

L'organisation chronologique des chapitres suit aussi une répartition thématique autour de trois sections. On peut dès lors supposer que la nature des sources discutées a participé à cette structuration du volume. Trois grandes catégories thématiques ont été identifiées.

La première section porte sur « *Religion, Kingship and Politics* » et aborde le thème des unions divines en fonction du statut de certaines personnalités politiques au sein de la société, en particulier le roi (Mésopotamie, Perse Achéménide, Égypte et jusqu'à la Rome de Constantin). Trois chapitres y ont été regroupés. Le chapitre de Philippe Clancier porte sur l'Assyrie et la Babylonie au I^{er} millénaire av. n. è. et interroge les rapports entre le pouvoir politique (la royauté) et le monde divin qui s'expriment dans la personne du roi. Celui-ci est doté d'un éclat surnaturel (*melammu*) qui le distingue des

autres humains, mais qui le place toujours dans une position de dépendance vis-à-vis des entités suprahumaines. L'article explore également comment les profonds bouleversements politiques – comme des rois étrangers au pouvoir – de la fin du 1er millénaire ont amené à des négociations et des transformations idéologiques dans la conception des liens qui unissaient le roi et les dieux. L'Iran achéménide est l'objet du deuxième chapitre (Christopher J. Tuplin). L'auteur rappelle que la vision grecque selon laquelle les Perses considéraient leur roi comme un dieu est à nuancer. L'analyse philologique des extraits illustre comment les rédacteurs des inscriptions et des documents iconographiques ont procédé à des choix pour préciser la nature du souverain. Le disque ailé est par exemple une entité transcendante qui tend à refléter le roi. Le troisième chapitre de la section porte sur l'ancienne Égypte (Robert Ritner) où les contextes sont nombreux dans lesquels humains et divins sont réunis. Dans les rituels, les dieux agissent à travers les officiants. Le pharaon endosse les deux aspects – humain et divin – de son vivant et à sa mort ; les autres humains deviennent des « Osiris Untel » à leur mort. L'expression ne doit pas être comprise comme une identification complète avec le dieu Osiris, mais comme le fait d'entrer dans la suite d'Osiris : les défunt ne perdent ni leur personnalité, ni leur identité. Le quatrième (et dernier) chapitre (Mark J. Edwards) de la section est consacré à l'empereur romain Constantin. Par-delà les innovations orientalisantes de la tétrarchie, tout un discours lie Constantin à la lumière. Cet empereur romain a adopté le soleil comme métaphore de la divinité du Christ, visible aussi en iconographie (les pièces de monnaies).

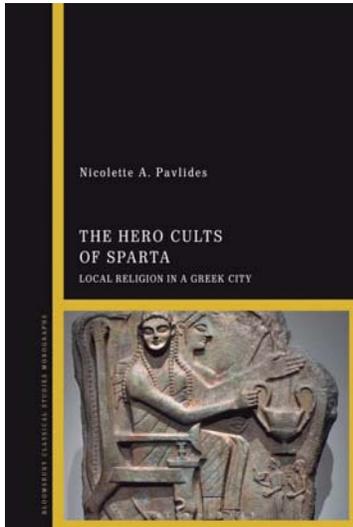
La deuxième section porte sur « *Religion, Sex and Mythology* » et explore, à travers deux études, les unions sexuelles entre divin et humain dans les traditions littéraires mythologiques grecques et proche-orientales. La première (par Elias K. Petropoulos) identifie des topoï dans les traditions littéraires mythologiques grecques (Homère avec Thétis et Pelée) et hurro-hittite (le cycle de Kumarbi) dans le rôle narratif de ces unions. Un syncrétisme culturel en Méditerranée orientale à la fin de l'âge du Bronze semble émerger des sources, tant archéologiques que philologiques. Les héros (Achille, Ullikummi) ont un destin commun qui découle des caractéristiques particulières de leurs parents respectifs. Dans la deuxième étude de la section (par Robert Parker), la grande majorité des unions de la tradition littéraire grecques antique est celle entre un dieu (masculin) et une femme humaine. Tout comme les historiens, les philosophes grecs n'accordent aucune foi à ces histoires, dont la véracité n'a pas besoin d'être réfutée tant le sujet est grotesque. L'auteur va au-delà de la simple question sur la « croyance » à accorder à ces mythes. Pour les contemporains de ces œuvres mythologiques, la narration d'une union divin-mortel remplit d'autres objectifs : elle dessine une généalogie exceptionnelle, et offre un ancêtre divin à l'humain qui en tire un bénéfice qu'il convient d'identifier à chaque fois.

Enfin, la troisième section, intitulée « *Religion, Philosophy and Ritual* », interroge le concept d'union divine par le prisme des interactions religieuses, philosophiques et/ou rituelles. Le premier chapitre de la section est consacré aux lamelles d'or orphiques : Miguel Herrero de Jáuregui explore l'héroïsation et la divinisation du défunt dans ces sources. Une opposition dualiste s'y dégage entre une nature humaine, terrestre et douloureuse et une nature céleste, heureuse et divine. Pour l'initié, la partie humaine meurt au profit de la partie divine. Des stratégies rhétoriques sont identifiables dans les sources, comme le fait pour le défunt de se déclarer de lignée divine. Les témoignages ne sont cependant pas homogènes ; si pour certains, l'héroïsation du défunt suit un développement graduel, pour d'autres, la divinisation serait soudaine. Richard Seaford propose une analyse comparatiste de la thématique de l'union entre la Grèce et l'Inde. L'auteur souligne les similitudes entre l'initiation mystique et la doctrine platonicienne où le sujet (âme ou esprit) s'unit à une entité universelle (divine). Les apparitions sont caractérisées par la pureté de la lumière dans une relation de réciprocité avec les initiés. La source divine unique est à l'origine d'une lumière ubiquiste. On peut observer un développement similaire dans les idées métaphysiques en Inde (du *Rigveda* aux *Upanishads*). Dans le chapitre suivant, Robert Vinkesteyn s'intéresse au concept de daimon dans la tradition platonicienne. Le *daimon* est ce qui fait l'humain si spécial : un être humain mais avec quelque chose de divin qui le transcende. Devenir divin implique de ne s'identifier qu'à notre propre *daimon* ; et pour ce faire, il faut abandonner l'existence physique, les désirs individuels, ses émotions et ambitions. Dans le chapitre suivant, Robbert M. van den Berg analyse la notion *ekplêxis* (à traduire par « confusion ») dans la métaphysique, l'esthétique et la théurgie néoplatoniciennes païennes tardives, au moment où le christianisme était la religion dominante. *L'ekplêsis* est rapprochée des capacités des œuvres d'art à émouvoir et à bouleverser physiquement et psychologiquement le public. Pour Proclus, cet effet est lié à une présence divine. Contempler la Beauté, c'est se mettre en contact avec l'Un ou le Bien. Cette expérience bouleversante de confusion faisait partie des mystères éleusiniens et participait au retournement de l'âme (*épistrophê*). L'expérience émotionnelle (*pathos*) provoque alors un état de *sympatheia* (sympathie théurgique) : bouleversée, émue, l'âme peut alors recevoir les bienfaits divins promis aux seuls initiés. Eleni Pachoumi analyse ensuite la notion de feu et d'union théurgique dans le traité de Proclus tout en le mettant en parallèle avec d'autres textes philosophiques ou magiques. L'attention est portée sur la lumière divine et celle du feu dans la divinisation des mortels. Chez Proclus, on peut identifier un mélange d'actions rituelles autour des objets, des substances et des paroles, mais aussi de concepts, comme la vision ou l'union avec des puissances supra-humaines. Dans le chapitre suivant, Maarten van Houte se penche sur la question de l'interven-

tion divine dans la théologie stoïcienne : le châtement divin serait la justice divine en action. Pour l'auteur, le concept stoïcien de la punition divine est avant tout destiné à renforcer l'affirmation selon laquelle l'action divine est providentielle et bienfaisante envers tous les êtres humains. Enfin, dans le dernier chapitre de la section et du volume, Dmitry Biriukov explore l'emploi de la métaphore « du fer et du feu » dans la théologie paléochrétienne et byzantine. Le fer qui chauffe le feu illustre l'interpénétration des corps divins et humains. S'appuyant sur une doctrine stoïcienne, Origène montre que le Christ est tout entier pénétré par les propriétés divines et les accepte. Un fer chauffé devenant une source de chaleur et de lumière, le Christ est source de chaleur divine pour l'humanité ; de la même façon que le fer est toujours sur le feu, Origène postule de l'immutabilité de l'unité du Christ avec Dieu. Le théologien byzantin Grégory Palamas applique la métaphore de la pénétration de l'air par la lumière qui conserve toutes ses propriétés. Le divin pénètre dans la création, sans que celle-ci ne se fonde entièrement dans le divin. La propre nature du créé est conservée, tout en étant pénétré par les propriétés de la divinité.

En conclusion, c'est un beau volume qui nous est donné à lire, conçu dans un esprit comparatiste heuristique à travers des études toujours ancrées dans un contexte culturel et énonciatif précisément définis. On appréciera comment chacun des auteurs s'est approprié le thème dans son propre champs ; les études sont aussi variées que le sont les types d'unions divines. Ainsi il s'agit bien d'unions au pluriel. Beaucoup de sources (notamment iconographiques) pourraient encore être convoquées dans l'analyse. On ne peut que souhaiter vivement la parution d'autres volumes sur ce thème particulièrement riche.

THE HERO CULTS OF SPARTA



PAVLIDES, NICOLETTE A. (2023). *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*. London: Bloomsbury. 304 pp., 85.00 £ [ISBN 978-1-350-19805-0].

STEFANIA GOLINO
 Sapienza Università di Roma
 s.golino@uniroma1.it

IL VOLUME *THE HERO CULTS OF SPARTA. Local Religion in a Greek City* esplicita, sin dalle prime pagine, l'intento di approfondire le dinamiche sociali e religiose legate ai culti eroici spartani, con particolare riferimento ai periodi arcaico e classico. La metodologia di ricerca impiegata si avvale di un'interazione tra indagine archeologica, filologica, epigrafica e storica, con un approccio olistico volto ad esplorare criticamente le idiosincrasie locali di un fenomeno panellenico sviluppatosi, sotto certi aspetti, differentemente a Sparta rispetto alle altre *poleis* greche.¹

1. Si veda, per un'introduzione generale sulla cd. "religione spartana": Parker, 1989; Flower, 2009; Richer, 2012; Flower, 2018, con bibliografia pertinente.

I culti eroici – la cui attribuzione varia da anonime personalità locali a personaggi storici (re, l'eforo Chilone, valorosi spartati), sino ai più conosciuti protagonisti del mito e dell'epica omerica (*in primis* Elena, Menelao, Agamennone, Alexandra/Cassandra, Oreste, Tisameno, Hyakinthos, Dioscuri) – sono quindi indagati alla luce della loro pervasività nel territorio spartano. Il fenomeno, dalla comprovata diffusione, spazia dalla città antica estendendosi a tutte le *komai* e alla sua *chora*, ove sono collocati i complessi santuariali maggiori: il *Menelaion* presso Terapne, il santuario di Agamennone e Alexandra/Cassandra, nonché l'*Amyklaion*, entrambi ad Amicle. Tali luoghi riflettono la capacità di riunire nel culto l'intera collettività, comprensiva della comunità dei perieci, detenendo altresì il ruolo di demarcazione del territorio spartano, come pure di centri di produzione.

Per tale ragione, il volume si configura come un tentativo di elaborazione dei contesti in cui tali culti si sono evoluti. Cionondimeno, l'Autrice precisa di svincolarsi da motivazioni politiche o esterne a Sparta, privilegiando un approccio primariamente di tipo etnico, volto ad indagare il ruolo dei culti eroici come elementi forgiatori dell'identità civica della *polis*.

La struttura dell'opera segue una solida logica interna che ne accentua l'unitarietà di intenti attraverso una suddivisione in sei capitoli diversificati per argomento e, al contempo, intrinsecamente legati gli uni agli altri. Lo sfaccettato *pantheon* di culti eroici spartani è quindi esplorato nelle sue componenti cultuali (con una grande attenzione al regime delle offerte votive), ma anche topografiche e architettoniche, con continui e puntuali rimandi alle fonti archeologiche e letterarie.

Il volume è introdotto da un'attenta disamina concernente i pionieristici studi sugli eroi e sulla diffusione del loro culto in Grecia ("*Early Heroes and Hero Cult*", pp. 11-27),² senza tralasciare un'analisi semantica del termine ἥρωες. Le fonti antiche, in particolare Omero, Esiodo e gli autori greci del VI e V sec. a.C., parimenti al successivo lavoro descrittivo di Pausania il Periegeta e degli scrittori più tardi, agiscono come il *fil rouge* dell'intera opera e affiancano la discussione archeologica che, in questa prima parte, ripercorre l'origine del fenomeno non solo a Sparta, ma più in generale nel mondo ellenico, a partire dall'*heroon* di Lefkandi.

In questo primo capitolo è affrontato anche il tema del *tomb-cult* nell'Età del Bronzo,³ particolarmente nella vicina Messenia, come pure del *true hero-cult*,⁴ con riferimento alle tombe di quegli individui che sono divenute luogo di culto dopo la

2. Farnell, 1921; Rohde, 1925.

3. Antonaccio, 1995.

4. van den Eijnde, 2010.

loro morte, segnatamente nel periodo Proto-Geometrico e Geometrico, per le quali non mancano confronti pertinenti. I culti degli eroi dell'*epos* sono, inoltre, esplorati anch'essi da un punto di vista archeologico e letterario, producendo evidenze a partire dall'VIII-VII sec. a.C., unitamente alle manifestazioni culturali in onore degli *oikistai*.

Il quadro sostanzialmente eterogeneo della varietà di eroi che ne consegue, fornisce il modello di riferimento per l'interpretazione del fenomeno in ambito spartano, che viene coerentemente sviluppato nei successivi capitoli in cui l'opera è articolata.

Un'ampia trattazione è dedicata ai criteri utili alla ricognizione dei luoghi di culto eroico ("*Heroic Sites in Sparta. The Archaeological Evidence*", pp. 29-59), questi ultimi precedentemente definiti come "*a natural spot, built structure or sacred zone that creates a boundary zone between the mortal and the 'supernatural' world, includes the presence of a deity/hero and involves the participation of an individual or group*" (p. 8). Pavlides fa qui riferimento a strutture appartenenti a possibili tombe, a iscrizioni e, in particolar modo, ai peculiari materiali votivi noti come *Laconian hero-reliefs*. La consuetudine, tutta spartana, di dedicare rilievi eroici in pietra locale – più raramente in marmo – o terracotta, particolarmente attestati a partire dal VI sec. a.C., funge quindi da perno per la discussione sulle evidenze archeologiche e conduce ad una prima, concreta esplorazione dei siti eroici lacedemoni, distinti sulla base dei criteri menzionati e delle testimonianze materiali del culto. In una continua interazione tra fonti letterarie antiche e archeologiche, Pavlides effettua una lunga e particolareggiata esposizione di circa trenta luoghi, taluni dei quali parzialmente inediti. Specificamente curato, in questa sezione, è, inoltre, il correlato e ricco apparato illustrativo.

Il regime delle offerte è esplorato in una separata e dettagliata discussione ("*The Hero Shrines. Votives, Architectural Evidence, Topography*", pp. 62-101, part. 62-84), dalla quale si evince un'eterogeneità di doni votivi, rinvenuti in depositi presso le strutture santuariali maggiori, così come nei centri minori. Da un punto di vista antropologico, le offerte riflettono una diffusa partecipazione da parte di tutta la comunità spartana, senza alcuna distinzione sociale, in particolar modo in occasione delle feste comuni (*Hyakinthia*, *Karneia*, *Gymnopaïdai*) che si tenevano periodicamente nei luoghi di culto più importanti.

Nella seconda parte del capitolo, con un tentativo di contestualizzazione dei siti eroici nel quadro urbano, Pavlides prende in considerazione dati di carattere topografico, sottolineando, altresì, la difficoltà di identificazione di tali luoghi di culto a causa della sovrapposizione del moderno tessuto urbano (e prima ancora, delle modificazioni di età romana e bizantina). Le sopravvissute membrature architettoniche, infatti, contribuiscono solo parzialmente alla ricognizione, ma consentono al tempo stesso, non senza criticità, di cogliere una manifestazione dell'ecclettico gusto

architettonico che contraddistingue Sparta dalle altre *poleis* greche, soprattutto in termini di monumentalizzazione delle più importanti strutture santuariali tra il VI e il V sec. a.C., con particolare riguardo al *Menelaion* e alle sue diverse fasi edilizie.

Segnatamente, il luogo sacro di Elena e Menelao apre il successivo capitolo (*“Heroes and Immortality”*, pp. 103-134), che esplora in maniera particolareggiata i culti di quelle personalità eroiche che, a Sparta, hanno ottenuto l’apoteosi, vale a dire la coppia eroica venerata a Terapne, Hyakinthos e i Dioscuri, nonostante i luoghi di culto di questi ultimi siano testimoniati da tombe – quella di Hyakinthos, che funge da base per il trono di Apollo ad Amicle, e quella di Castore, nell’*agorà* spartana⁵ –, in un continuo dualismo tra vita mortale/immortale. In questa sezione, Pavlides fa un uso acuto e sapiente del dialogo tra fonti materiali e letterarie, prendendo in esame oggetti votivi, iscrizioni, resti architettonici, concludendo con dotte osservazioni circa l’adeguamento della natura e del culto di questi eroi alle richieste della collettività, rivelando *“the permeable boundaries of mortality, immortality and divinity”* (p. 134). Ampio spazio è dato, quindi, alla riflessione sulla peculiarità spartana di “divinizzare” eroi del mito tradizionalmente mortali (Elena e Menelao, Hyakinthos), in accordo con tradizioni e valori evolutisi in seno alla comunità, che attestano l’originalità della *polis* laconica nello sfaccettato panorama religioso del mondo ellenico.

Nell’ambito degli onori riservati a personalità storiche, il complesso rapporto tra la venerazione dei defunti e il culto eroico (*“Honouring the Dead”*, pp. 135-156) è esplorato alla luce delle tradizioni funerarie desunte dalle fonti antiche, presentando uno scenario uniforme di attività cultuali nei confronti dei re spartani, come pure dei valorosi guerrieri deceduti in battaglie di cruciale importanza – Termopili – e di personalità storiche di spicco della *polis*.

Il tema della diarchia spartana è stato ampiamente oggetto di riflessioni in tempi recenti,⁶ per via degli speciali culti istituiti per i reggenti, onorati, secondo Senofonte, durante i riti funebri come eroi (*Const. Lac.* XV 9). Il funerale stesso diviene, quindi, un rito pubblico volto all’istituzione del nuovo culto, coinvolgendo tutta la comunità.

Attraverso un continuo riesame degli autori antichi, si evince che, insieme ai re, la popolazione spartana venerasse anche personaggi storici eroizzati successivamente al loro trapasso, come nel caso del dibattuto legislatore Licurgo, o dell’eforo e mentore Chilone, destinatario di un *heroon* sull’acropoli (Paus., III 16, 4). Quest’ultimo culto,

5. Per completezza, va ricordato anche il luogo di culto dei gemelli divini presso il *Phoibaion* di Terapne, collocato al di sotto del *Menelaion* (Paus., III 20, 2).

6. *Vid.* Millender, 2018, con bibliografia precedente.

in particolare, sembrerebbe presumibilmente avvalorato da un rilievo di tipo eroico del VI sec. a.C. che presenta sul retro l'iscrizione [X]IAON (IG V 1.244).

I poeti spartani del VII-VI sec. a.C., Tirteo e Simonide, inoltre, offrono a Pavlides la possibilità di esplorare l'ambito degli onori riservati alle valorose vittime della battaglia delle Termopili, *in primis* il re Leonida e gli spartiati Alpheus e Maron. Sebbene non vi sia certezza di una reale eroizzazione dei caduti in battaglia, è ancora una volta il Periegeta (III 12, 8) a descrivere un'area commemorativa a Sparta comprensiva della tomba di Leonida e di una stele con i nomi dei deceduti alle Termopili, destinatari di onori annuali.

Alla luce di quanto sinora esposto, appare evidente che il labile confine tra *tomb-cult* e *hero-cult* renda difficile oggettivare il fenomeno, soprattutto nelle sue fasi più antiche. Per tale ragione, l'ultima sezione del volume ("*Burials and Hero Cults. Three Case Studies*", pp. 157-170) è dedicata alla presentazione di tre casi di studio relativi a rituali di culto eroico presso tombe, specificatamente a *odos* Stauffert (periodo Geometrico), nel sito ellenistico di *Ergatikes Katoikie*, ai piedi dell'acropoli, e in quello di epoca romana nel settore Stavropoulos (prima costruzione risalente al VI-V sec. a.C.), che manifestano una persistenza dei culti eroici in un arco cronologico molto ampio, determinata dal retaggio culturale dei periodi precedenti.

In conclusione, l'opera, frutto di oltre un decennio di ricerche condotte da Pavlides,⁷ s'inserisce pienamente nella corrente di rinnovato interesse verso i culti eroici e la *polis* laconica che, segnatamente, negli ultimi anni è stata oggetto di sistematiche e approfondite riflessioni volte a ricostruirne le componenti non solo culturali, ma anche sociali, politiche ed economiche.⁸

In generale, si desume che i culti eroici lacedemoni abbiano seguito l'estensione cronologica del fenomeno nel mondo greco, con una notevole diffusione soprattutto tra il periodo arcaico ed ellenistico. Tuttavia, essi assumono a Sparta una specifica dimensione sociale che distingue il loro sviluppo rispetto alle altre *poleis* greche, istituendo una tradizione unica presente solo nella città laconica.

Nel caso di Sparta, difatti, il fenomeno del culto eroico appare largamente diffuso e intrinsecamente connesso alla definizione e periodica corroborazione dell'identità collettiva urbana sin dalla sua formazione. Cionondimeno, la città antica e la sua *chora* hanno restituito limitate evidenze architettoniche, seppur compensate da ingenti ritrovamenti di offerte votive; in taluni casi (ad esempio, per i cenotafi di Oreste e Tisameno nell'*agorà*, o relativamente agli onori tributati ai re ed altri per-

7. Tra i più recenti: Pavlides, 2011; 2018; 2021.

8. Si veda, non da ultimo, Hodkinson, 2009; Powell, 2018; Piras & Sassu, 2022-2024.

sonalità storiche), i dati materiali sono invece nulli e le sole testimonianze letterarie degli autori antichi ne avvalorano la presunta esistenza.

Pavlidis ricostruisce, quindi, la pervasività dei culti eroici spartani attraverso un approfondito lavoro di indagine archeologica, in un costante dialogo con le fonti. Il risultato è uno studio acuto e dettagliato, nel quale le eventuali criticità sono principalmente dettate dalla difficoltà di reperimento di ulteriori dati, soprattutto di carattere topografico ed architettonico, relativi ai contesti esaminati.

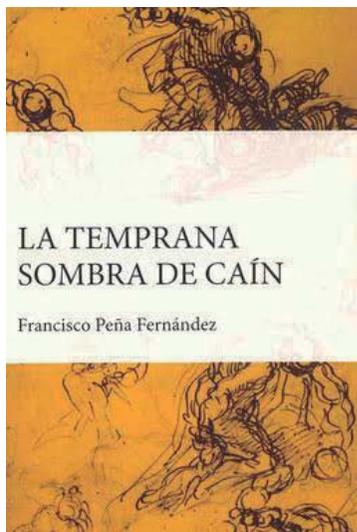
Cionondimeno, rappresentando un importante aggiornamento dello stato attuale degli studi, il volume si presta a divenire un valido strumento per la ricerca, suggerendo, al contempo, nuove riflessioni per il dibattito sull'argomento che, correntemente, appare tutt'altro che esaurito.

BIBLIOGRAFIA

- Antonaccio, Carla M. (1995). *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Cavanagh, Helen, Cavanagh, William & Roy, James (eds.) (2011). *Honouring the Dead in the Peloponnese. Proceedings of the Conference held in Sparta on the 23rd-25th of April 2009*. Nottingham: The University of Nottingham. Centre for Spartan and Peloponnesian Studies.
- Farnell, Lewis R. (1921). *Greek Hero Cults and Idea of Immortality*. Oxford: Clarendon Press.
- Flower, Michael A. (2009). *Spartan "Religion" and Greek "Religion"*. In Hodkinson, 2009, pp. 193-230.
- Flower, Michael A. (2018). *Spartan Religion*. In Powell, 2018, pp. 423-451.
- Hodkinson, Stephen (ed.) (2009). *Sparta. Comparative Approaches*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Millender, Ellen G. (2018). *The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' "Divine" Dyarchy*. In Powell, 2018, pp. 452-479.
- Parker, Robert (1989). *Spartan Religion*. In Powell, 1989, pp. 142-172.
- Pavlidis, Nicolette A. (2011). *Worshipping Heroes. Civic Identity and the Veneration of the Communal Dead in Archaic Sparta*. In Cavanagh, Cavanagh & Roy, 2011, pp. 551-576.
- Pavlidis, Nicolette A. (2018). *The Sanctuaries of Apollo Maleatas and Apollo Tyritas in Laconia. Religion in Spartan-Perioikic Relations*. *Annual of the British School at Athens*, 113, pp. 279-305.
- Pavlidis, Nicolette A. (2021). *Heroes, Politics and the Problem of Ethnicity in Archaic Sparta*. *Kernos*, 34, pp. 9-53.
- Piras, Giorgio & Sassu, Rita (eds.) (2022-2024). *The Historical Review of Sparta, vols. 1-3*. Rome: Sapienza Università Editrice.
- Powell, Anton (ed.) (1989). *Classical Sparta. Techniques behind Her Success*. London: Routledge.

- Powell, Anton (ed.) (2018). *A Companion to Sparta*. 2 vols. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- Richer, Nicolas (2012). *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres.
- Rohde, Erwin (1925). *Psyche. The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*. London: Routledge.
- van den Eijnde, Floris (2010). *Cult and Society in Early Athens. Archaeological and Anthropological Approaches to State Formation and Group Participation in Attica*. PhD dissertation: University of Utrecht.

LA TEMPRANA SOMBRA DE CAÍN



PEÑA FERNÁNDEZ, FRANCISCO
(2022). *La temprana sombra de Caín*.
Córdoba: Almuzara Universidad. 184
pp., 21,95 € [ISBN 978-84-11311-62-5].

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
pgimsie@upo.es

PRUEBA DEL PODER SEDUCTOR DE LA FIGURA DE CAÍN en la moderna civilización occidental son las obras literarias que se le han dedicado, como *Las memorias de Caín* de Lars Gyllensten (1963), *Balada de Caín* de Manuel Vicent (1987) o *Caín* de José Saramago (2009), por no hablar de relatos cortos y poemas de escritores románticos y contemporáneos como Joseph Conrad, Antonio Machado o Pedro Salinas. Más allá de la literatura, pero desde un punto de vista metalingüístico o metaliterario, se ha aproximado a esta figura bíblica el profesor Francisco Peña Fernández, que en la British Columbia University enseña Literatura bíblica, Mitología comparada e Historia de las religiones, y que dirige el programa “World Literatures and Intercultural Com-

munications”, así como el proyecto de investigación “The Confluence of Religious Cultures in Medieval Historiography” del canadiense Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades (SSHRC).

La obra consta de dos partes: la primera se titula “*Biblia y literatura*” y la segunda “*Biblia, memoria y proto-historia de España*”. Desde el punto de vista de las religiones y sociedades de la Antigüedad, nos interesa especialmente la primera parte, en la que el autor analiza el texto bíblico mediante un método no sólo filológico, sino también literario, que permite ir más allá de las conclusiones de la crítica exegética tradicional, tanto la que abordó el *Génesis* mediante métodos como la crítica de las formas o la crítica de la redacción como la que lo hizo con métodos interdisciplinares propios del siglo XXI. En efecto, frente a la conclusión tradicional de los exégetas que explicaban las contradicciones, duplicaciones y vacíos explicativos del texto bíblico como consecuencia de la labor compositiva de los escribas judíos que intentaron unir de manera un tanto tosca tradiciones literarias de orígenes diversos (elohísta, yahvista, deuteronomista, sacerdotal...), Francisco Peña estudia el *Génesis* desde el punto de vista de los expertos en literatura bíblica que aprecian la “exhaustividad y minuciosidad de su construcción como conjunto narrativo. A pesar de que atributos como la inconclusión, la contradicción y la repetición de información no casan normalmente con la idea de una esquemática y cuidadosa organización, en un relato como el *Génesis* sí lo hacen. El primer libro del *Pentateuco* “acoge y da morada a incoherencias, duplicaciones y vacíos con absoluta conciencia” (p. 9).

En este sentido, es interesante destacar que la mayoría de los exégetas, pero también muchos filólogos e historiadores que estudian los textos bíblicos, cometen el anacronismo de considerarlo como una obra con pretensiones de dogma de fe, algo que es evidentemente erróneo porque en la Antigüedad no existía la categoría conceptual moderna de “religión” que incorpora junto a los rituales y las prácticas morales y éticas un sistema de creencias ordenado y dogmático. Los judíos de la época de redacción del *Génesis*, que carecían en el hebreo bíblico de una palabra para designar tal categoría, como también carecían de la palabra “judaísmo”, consideraban los relatos religiosos de la misma forma que los griegos, romanos, egipcios, fenicios, babilonios y otros pueblos de la Antigüedad: como teopoesía. En este sentido, conviene leer la obra de Francisco Peña al mismo tiempo que la del filósofo alemán Peter Sloterdijk (*Hacer hablar al cielo: la religión como teopoesía*) publicada en España por editorial Siruela el 8 de junio de 2022, pocos días después del lanzamiento por Almuzara Universidad del ensayo de Francisco Peña, el 20 de mayo de 2022. Sólo comprendiendo que los autores de los textos míticos de la Antigüedad, tanto los grecorromanos como los judíos, no eran teólogos sino teopoetas, pueden racionalmente comprenderse obras literarias como el *Génesis*. Y eso es lo que hace Peña con el pasaje bíblico dedicado a Caín que tantas

incógnitas plantea al lector racionalista moderno cuando se aproxima a él por primera vez con ojo crítico: ¿por qué Dios pone una marca en la frente de Caín para que sirva de advertencia al que intente matar al homicida de que recibirá un castigo siete veces mayor? ¿De dónde salen los posibles asesinos a los que teme Caín así como su misteriosa esposa si en la Tierra tan sólo vivían Adán, Eva y Caín tras la muerte de Abel? ¿Por qué se otorga a Caín el ostentoso título de constructor de la primera ciudad? ¿Por qué se dice que Jabal fue el primer pastor cuando antes se había atribuido a Abel dicho rol? Y, en definitiva, ¿qué razones tiene el narrador para presentar los orígenes de la Humanidad de una forma tan confusa? La respuesta de Peña es clara: las razones son literarias, no dogmáticas. El autor no estaba buscando una explicación científica ni completa de los orígenes del universo, sino que pretendía tan sólo crear un relato poético que intrigase y captase al lector, un relato que tuviese éxito de público. ¡Y vaya si lo tuvo! Se sorprendería el autor no sólo de las repercusiones mundiales que tuvo su texto, sino del hecho de que generaciones y generaciones de seres humanos lo considerasen como la interpretación veraz e indiscutible de los orígenes. La teología, rama del saber que intenta explicar lo metafísico mediante argumentos racionales, nació tras el encuentro entre judaísmo y filosofía griega pero sólo se consolidó con el triunfo del cristianismo. Antes, en lugar de teología, había teopoesía.

En su obra, Peña comienza comparando el texto del *Génesis* con otros relatos primordiales de civilizaciones antiguas en los que aparecen fratricidios similares, así como con otros relatos bíblicos de enfrentamientos entre hermanos, como los de Esaú, Saúl y Absalón, para a continuación, en el capítulo segundo, realizar un estudio de la literatura parabíblica judía conectada con el tema de Caín que, en mi opinión, constituye un auténtico divertimento para el autor. Obras como el *Libro Primero de Enoc* (cap. 22), el *Testamento de los Doce Patriarcas* (cap. 7), el *Libro de los Jubileos* (cap. 31), la *Vida de Adán y Eva* (cap. 9-12), el *Targum Pseudo-Jonathan*, el *Pseudofilón* y algunos escritos del auténtico Filón de Alejandría (*Ant.* I 52), añaden información a la historia de Caín para intentar solucionar problemas teológicos que el *Génesis* planteaba para una interpretación racional de las *Escrituras*. Así, en unas ocasiones se hacía a Caín hijo de Satanás en lugar de hijo de Adán, al que se salvaba de este modo de haber engendrado semejante linaje; en otras, se nombraba a las hijas de Adán y Eva, como Awan y Azura. Y digo “divertimento” en el mejor sentido, porque Peña parece disfrutar con este recorrido erudito que demuestra su amplio conocimiento de la literatura judeocristiana y hace disfrutar al lector con su prosa cuidada, pero lo hace de modo plenamente científico demostrando así que, a medida que los intelectuales judíos y cristianos de época helenística y romana experimentaban la influencia de la filosofía, sentían la necesidad de corregir el relato bíblico porque su forma lite-

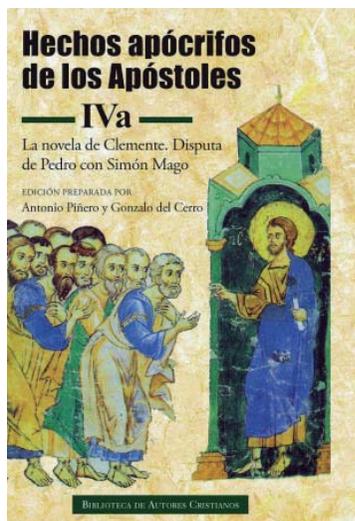
raria no se ajustaba a una interpretación racional de los orígenes de la Humanidad y dejaba en el aire cuestiones enigmáticas que se veían obligados a responder.

Lo mismo cabe decir de la literatura cristiana, analizada en el capítulo 3, donde Peña parte de pasajes como la *Carta de Santiago*, *Jn* 3.8-15 o *Mt* 23.35-36, que todavía pueden considerarse textos en clave judía, para aproximarse después a obras antijudías como el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir (*X* 3; *XIX* 2; *XCVI* 2), que afirmaba que la circuncisión era la marca de Caín y que los judíos eran por tanto descendientes del hijo maligno de Adán, mientras los cristianos descendían de Set, el tercer hijo de Eva, idea que también utilizarían los gnósticos, idea que puede parecer sorprendente, pero que enlaza su argumentario con un texto neotestamentario: *Jn* 11.47-53. La idea de Caín como hijo del diablo y padre de los judíos fue retomada por san Isidoro de Sevilla en *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento*, siguiendo la lógica antijudía de san Ambrosio de Milán, san Juan Crisóstomo, san Agustín de Hipona, Eugipio o Maximino Arriano. Se dedican bastantes páginas de este capítulo al antijudaísmo de san Isidoro, el obispo tardoantiguo de la ciudad donde Francisco Peña estudió su licenciatura.

Sirve además la figura de san Isidoro de enlace al cuarto y último capítulo, titulado “Caín y el recuerdo de reyes fratricidas”, ambientado en la España medieval: desde el asesinato de Sancho por su hermana Urraca en el siglo XI narrado por Jiménez de Rada con alusiones a Caín hasta el de Pedro I por su hermanastro Enrique interpretado por López de Ayala, pasando por la cainización de Alfonso X el Sabio en la obra de don Juan Manuel. El recurso literario del fratricida bíblico no sólo era un instrumento explicativo, sino que además experimentó expansiones literarias interesantes, en la línea ya iniciada por las obras parabíblicas de la Antigüedad. La traición del cronista López de Ayala a Pedro I, llamado el Justiciero por sus partidarios (burgueses, judíos y musulmanes) y el Cruel por sus detractores (nobleza y clero), que le otorga el papel de Caín a pesar de su asesinato en pleno duelo con el bastardo fundador de la dinastía Trastámara, hace las delicias del lector sevillano, pero quizás sea demasiado lejana en el tiempo para otros lectores, especialmente los historiadores de la Antigüedad, que hubieran apreciado más la obra si hubiera finalizado en época de san Isidoro.

En cualquier caso, la obra de Francisco Peña no es sólo una magnífica incursión en el análisis de los textos bíblicos y parabíblicos en clave teopoética, sino también una interesante reflexión sobre el cainismo, un comportamiento que, como el mismo autor comenta, refleja “la predisposición dual y gregaria de la sociedad española” (p. 156). Algo que, en estos tiempos de extremismos viscerales, deberíamos tener siempre presente para no caer en los mismos errores que nuestros ancestros.

LA NOVELA DE CLEMENTE. DISPUTA DE PEDRO CON SIMÓN MAGO



PIÑERO SÁENZ, ANTONIO & DEL CERRO CALDERÓN, GONZALO (EDS.) (2023). *Hechos apócrifos de los Apóstoles, IVa. La novela de Clemente. Disputa de Pedro con Simón Mago*. Madrid: BAC. 888 pp., 45.95 € [ISBN 978-84-220-2316-6].

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
 Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
 pgimsie@upo.es

LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS (BAC) HA PUBLICADO por fin en noviembre de 2023 el primero de los dos volúmenes dedicados a las *Pseudoclementinas* dentro de la colección *Hechos apócrifos de los Apóstoles* (vol. IVa). En este primer volumen se incluye la “Introducción General” (hasta la página 254) y la edición del texto griego y su traducción al español de las *Homilías Pseudoclementinas* (hasta la página 867). Sólo el fino papel de la BAC y su tipo de letra reducido permite incluir tanto en un solo tomo. El próximo volumen editará el texto latino y su traducción al español de las *Recognitiones Pseudoclementinas*.

Respecto a la traducción, poco hay que decir, porque los autores son expertos de reconocido prestigio internacional y han realizado un trabajo impecable que puede leerse con fluidez. El texto griego, como es habitual, está basado en la *editio princeps* de Rehm.

En cuanto a la “Introducción”, por su extensión hubiera sido ya digna de un libro monográfico porque es, de hecho, el estudio más profundo que se ha realizado en español sobre la literatura pseudoclementina. Los editores han utilizado el término “novela” en el título porque ciertamente el *Escrito Básico* (en el que se basaron los autores-compiladores de la obra griega *Homilías Clementinas* y del libro latino *Clementis Romani Recognitiones*) es “la primera gran novela cristiana” y tiene claras influencias de novelas helenísticas como la anónima *Historia de Apolonio, rey de Tiro*, las *Aethiopica* de Heliodoro, *Habrócomes* y *Antía* de Jenofonte de Éfeso o *Dafnis y Cloe* (capítulo 7 de la “Introducción”). En esas obras también hay *recognitiones* o reconocimientos similares a los que experimenta Clemente al final de la novela, cuando se encuentra con sus padres y sus hermanos, a los que había perdido de niño. En las ocho páginas del capítulo 3 de la “Introducción” se resume la trama y en el capítulo 5 se describen los personajes más importantes: Adán, Pedro, Clemente, Santiago, Simón Mago, Juan Bautista y Pablo (aunque Adán, Juan Bautista y Pablo no son propiamente personajes de la obra, pero sí referentes a los que se alude a menudo). Pero, en mi opinión, sería más exacto calificarla de “gran novela judeocristiana”.

El capítulo 6, “El judeocristianismo de las Clementinas” es interesante y concienzudo. Aunque Antonio Piñero Sáenz y Gonzalo Del Cerro Calderón se hacen eco de cierta crítica contemporánea al término “judeocristianismo” como un constructo historiográfico sin referentes en la Antigüedad, explican con claridad que lo cierto es que, desde Justino Mártir al menos, se distingue a los cristianos judíos de los cristianos gentiles, por lo que es irrelevante utilizar el adjetivo “judío” antes o después de la palabra “cristiano” para referirse a aquellos que, aún creyendo en Cristo, seguían considerándose judíos y practicando todos los *mizvot* o mandamientos de la *Torá*, porque no cabe duda de que ese tipo de cristianos existió y tenía identidad diferenciada respecto a los cristianos gentiles de la Gran Iglesia desde el siglo I d.C.

Quizás el problema de los que han criticado el uso del término “judeocristianismo” es precisamente que utilizan categorías conceptuales anacrónicas como “religión”, “judaísmo” y “cristianismo”, que no existían en los siglos II-III d.C., como han explicado entre otros Talad Asad, Steve Mason, Daniel Boyarin y yo mismo. La gente del siglo III d.C. – cuando se escribió el *Escrito Básico* (EB) pseudoclementino – no utilizaba sustantivos abstractos para definir los sistemas religiosos de creencias y prácticas clasificando a las personas en grupos cerrados. El término “judío” era de carácter étnico y el término “cristiano” hacía alusión a una escuela filosófica o rabínica y, sólo a partir del siglo IV d.C., a una religión en el sentido moderno del término. De ahí que para el autor del EB fuera perfectamente compatible ser judío y cristiano, así como el hecho de que no estuviera en contra de la conversión de los gentiles cristianos, que no tenían por qué cumplir los *mizvot* de la *Torá* de los judíos.

En cuanto a la cuestión de los diversos tipos de judeocristianos, los autores de la “Introducción” tratan de los ebionitas y los elcasaitas, pero no de los nazarenos. Me parece una ausencia relevante porque, en mi opinión, tanto el autor de EB como el de su desarrollo latino, *Recognitiones*, estaban más cerca de esta corriente, considerada por Epifanio y Jerónimo menos herética o más cercana a la Gran Iglesia Católica. Aun así, comparto con ellos y con Boyarin – al que citan en la p. 8 – que los límites entre unas corrientes y otras no eran tan rígidos como tienden a considerar a menudo los historiadores de las religiones, con esa “taxonomanía” o manía clasificatoria que tiene su origen en la biología y se ha utilizado durante siglos con un afán positivista que pretende ordenar los fenómenos religiosos en taxones y clados como si se tratase de animales o vegetales. La gente de los siglos II-IV d.C. no tenía tan claro lo que significaba ser ebionita o elcasaita y podía coincidir con un austero ebionita vegetariano en algunas cuestiones, con ideas del *Libro de Elcasai* en otras completamente distintas y con opiniones diferentes de un nazareno amigo de los cristianos gentiles de la Gran Iglesia. Lo mismo ocurre con las ideas gnósticas, tema en el que estoy totalmente de acuerdo con el juicio de Piñero, uno de los máximos expertos a nivel internacional en gnosticismo, que – aun apreciando la presencia de algunos temas propios de la gnosis en las *Pseudoclementinas* – concluye con argumentos rotundos que la obra no puede considerarse gnóstica.

El *Escrito Básico* (EB) probablemente fue escrito entre 212 y 224 d.C., mientras que el autor de *Homilias* (H), un ebionita, y el de las *Recognitiones* (R), un judeocristiano de menor complejidad teológica, debieron publicar sus versiones ampliadas del EB por separado a finales del siglo IV d.C. (cap. 12). Los tres escribieron probablemente en Siria (cap. 13). Piñero y Del Cerro explican bien cómo los investigadores han reconstruido EB comparando los pasajes más o menos idénticos de H y R, e incluyen un cuadro sintético muy clarificador en las páginas 159-161 (cap. 8).

Su postura respecto al debate historiográfico relativo a la inclusión en EB de la *Epístola* de Clemente, presente sólo en algunas ediciones, o el largo pasaje H, IV 6,2 - VI 26,1 (debate entre Clemente y Apión sobre la cultura griega), se acomoda al consenso actual, que tiende a incluirlos.

Entre las fuentes utilizadas por el autor del EB, hay que considerar en primer lugar los *Períodoi Pétrou* y los *Kerygmata Pétrou* mencionados por Jerónimo y Epifanio a finales del siglo IV, las *Anabathmoi Iakóbou*, las obras de Bardasanes de Siria y la antigua fuente judeocristiana que hay detrás de R, I 27-72.

La postura de Piñero y Del Cerro respecto a R, I 27-72 (que Rius Camps, Jones y yo mismo consideramos una fuente judeocristiana más antigua interpolada sólo en *Recognitiones* y no en *Homilias*) es algo incoherente, porque en la página 168 dicen en un pequeño párrafo que perteneció al EB, mientras que en el capítulo 9, al detallar las

peculiaridades de R y H, argumentan que el autor de R modificó al EB en R, I 27-72 porque “olvida que el sentido de toda la obra es una relación a Santiago de las prédicas de Pedro. Por ello es un tanto extraño que no haya caído en la cuenta de que dentro de lo enviado van incluidas unas escenas de la vida de Santiago en Jerusalén. No es normal que Pedro le cuente a Santiago su propia vida” (pp. 172-173). Además, en las conclusiones (p. 232) admiten que la mayoría de los investigadores acepta la existencia de dicha fuente judeocristiana más antigua que EB. Tampoco entran a analizar los múltiples argumentos utilizados en mi libro y el de Jones sobre la independencia de dicha fuente (que yo, frente a Jones, limito a R, I 27-42). En cualquier caso, se comprende que para ellos sea un asunto menor en el conjunto de las *Pseudoclementinas*, dada la inmensidad de estas dos obras.

Más relevancia han otorgado a otro asunto tratado en un capítulo de mi libro *“La Historia de la Salvación”, una antigua fuente judeocristiana*, ya que le han dedicado todo un apéndice titulado “La tradición de la huida de la comunidad primitiva de Jerusalén a Pella” (pp. 236-245). Aunque han resumido algunos de mis argumentos, en mi opinión no lo han hecho suficientemente, por lo que remito al lector de esta reseña interesado en el tema – para no cansarlo ahora – al mencionado capítulo de mi libro. Tan sólo me permito aquí sugerir que, si Piñero y Del Cerro acaban concluyendo que “la cuestión de la huida a Pella queda, pues, en suspenso, aunque nos inclinamos por la no historicidad del evento, al menos no con la importancia que le concede Eusebio y, tras sus pasos, Epifanio. Y la razón básica: profunda desconfianza hacia nuestros informantes”; yo me inclino más bien por desconfiar de los teólogos católicos y evangélicos que, por desprestigiar al judeocristianismo primitivo, tienden a rechazar el hecho histórico de la huida a Pella de la comunidad cristiana judía de Jerusalén con el fin obvio de eliminar de un plumazo a dicha comunidad, que era sin duda la más cercana a Jesús, a los Apóstoles e, incluso me atrevería a decir también que la más cercana al judío cristiano Pablo de Tarso (a pesar del supuesto antipaulinismo de las *Pseudoclementinas* que hay que matizar claramente como antimarcionismo o, al menos, con un rechazo del Pablo imaginado por Marción). Mucho más cercana, sin duda, que la comunidad de gentiles cristianos defendida por Justino Mártir frente a la de los cristianos judíos por él mencionados. Mi punto de vista es el de un historiador aconfesional, mientras que el de algunos exégetas cristianos es claramente subjetivo porque se identifican con el cristianismo gentil frente al cristianismo judío. Punto aparte merece el caso de Samuel Brandon, capellán anglicano en la Segunda Guerra Mundial claramente inclinado por los judíos e Israel, al que se debe la mayor parte de los argumentos en contra de la historicidad de la huida a Pella (por cierto, poco examinados por Piñero y Del Cerro). Pero su argumentación es claramente apriorística: tenía que demostrar la cercanía de Jesús y sus discípulos

hacia los celotes, por lo que le estorbaba el hecho de que los judeocristianos de Pella fueran desertores que abandonaron Jerusalén antes de su caída. Por otra parte, no entiendo por qué habría que desconfiar de Eusebio y Epifanio que no eran precisamente judeocristianos, sino que por el contrario criticaban en algunos pasajes con dureza a ebionitas y elcasaítas. Finalmente, no creo que pueda utilizarse la lista de obispos de Jerusalén de Eusebio como un argumento contra la huida a Pella, porque es obvio que Jerusalén fue arrasada y transformada en campamento de la *Legio X Fretensis* sin presencia judía ni judeocristiana desde el 74 hasta el 132 d.C., como ha demostrado la arqueología, tema al que he dedicado al menos dos artículos académicos. Aparte de que el monoepiscopado no existía aún en las últimas décadas del siglo I d.C., por lo que aquí sí que hay que desconfiar de Eusebio de Cesarea, que o bien se inventó la lista o bien se creyó a los que la inventaron. En cualquier caso, el tema de la huida a Pella es un debate historiográfico que merece un desarrollo mayor en otro momento. Y he de agradecer a Piñero y Del Cerro la relevancia que le han otorgado.

Por último, hay que comentar el capítulo 4 de esta magnífica “Introducción”, el más extenso, titulado “Contenido teológico”. Lo he dejado para el final porque me parece el más importante y creo que puede ser el que más despierte el interés del lector de esta reseña. Se trata de una síntesis magistral del pensamiento religioso judeocristiano de los autores de las *Pseudoclementinas*. Resumiéndolo mucho, los autores distinguen once grandes ideas:

- La unidad divina. Solo hay un Dios. La naturaleza de Dios. La insistencia de las *Pseudoclementinas* en que Uno solo es Dios sólo tiene rival en el *Corán*. No creo, sin embargo, que exista la contradicción que aprecian Piñero y Del Cerro entre este monoteísmo riguroso antitrinitario y una fórmula bautismal en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ya que – como ellos mismos explican – los judeocristianos creían en el Hijo, pero de carácter exclusivamente humano, y en el Espíritu, pero como un modo de Dios similar al del judaísmo de *Proverbios* o *Sabiduría* (H, XVI 12, 1). A este Dios único y trascendente sólo se le podía conocer por revelación natural o lógica y por revelación sobrenatural, ya sea por medio de las Escrituras o por la enseñanza del Verdadero Profeta.
- La providencia divina. Frente a la defensa filosófica del azar como causa universal y la superstición respecto a las estrellas que marcan desde el nacimiento el destino humano, se argumenta a favor de la omnipotencia divina que todo lo ha previsto, conocido y predestinado, idea que se hace compatible con el libre arbitrio de los elegidos.

- La naturaleza de Jesús como Mesías. El Profeta Verdadero. Jesús es el Hijo de Dios en sentido judío, como pudo serlo David o el Sumo Sacerdote, es decir, un ser humano. No es Dios. La creencia en la preexistencia de Cristo no es incompatible con esto, puesto que Cristo es “el Nombre del Mesías”, una de las siete cosas preexistentes a la creación según la tradición rabínica (las otras eran *Torá*, Paraíso, Infierno, Arrepentimiento, Templo y Trono de Gloria). Ese Cristo preexistente se manifestaba como el ser angélico de *Gen* 18,1 que en *R I*, 33, 1 se denomina “el Verdadero Profeta”, una entidad que aparece en múltiples ocasiones en las *Pseudoclementinas* encarnándose en diferentes seres humanos de cada generación según unos pasajes y sólo en siete grandes profetas antecesores de Jesús según otros pasajes: Adán, Henoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés. Esta cristología se situaba más cerca del arrianismo que del catolicismo y, de hecho, en *H*, XVI 16, 2-3, se dice claramente que Jesús no tiene la misma esencia que el Padre (aunque en *H*, XX 7, 6 se menciona el término católico *homooúsios*, pero advirtiendo que Jesús no tiene el mismo poder que el Padre). Las contradicciones, obviamente, proceden de las múltiples manos que escribieron las *Pseudoclementinas* en la forma que nos ha llegado.
- El dualismo del universo presente y futuro. Ley de los pares o sicigías. La idea de que la creación divina está organizada según pares o sicigías está presente en la literatura gnóstica y, sin duda, hunde sus raíces en el dualismo judío de época helenística con influencia persa que se manifiesta, por ejemplo, en los textos qumránicos que hablan del Camino de la Luz y el de las Tinieblas. Ese dualismo tiende a considerar lo femenino como maligno, aunque el bautismo permitía a las mujeres escapar del Mal.
- La Ley de Moisés. La *Torá* había que cumplirla y respetarla, como lo hacían los demás judíos no cristianos, pero en las Escrituras judías existían perícopas falsas que había que descartar, porque habían sido introducidas por escribas ignorantes. La verdadera Ley era la *Torá Oral* que Dios transmitió a Moisés, no la que había llegado por escrito, corrupta por interpolaciones. En cualquier caso, hay que cumplir los *mizvot* o mandamientos de la *Torá* de Moisés, incluyendo la circuncisión o la abstención del cerdo. De hecho (y en esto coinciden con el Pablo de la *Carta a los romanos*), los judíos que cumplan la *Torá* y no crean en Jesús se salvarán, como también se salvarán los gentiles que crean en Jesús pero no cumplan la Ley de Moisés. Ahora bien, la verdadera perfección radicaba en cumplir la *Torá* y creer en Jesús (*H*, VIII 6, 5).

- La salvación. El bautismo. La salvación de los gentiles se produce merced al bautismo, instituido por Jesús, no por el Bautista, para sustituir a los sacrificios templarios. Se realizaba con la fórmula trinitaria en aguas vivas tanto dulces como saladas, para vencer al fuego demoníaco.
- El pecado y su origen. Retribución divina. El pecado no fue introducido en el mundo por Adán y Eva, como dicen perícopas falsas de las Escrituras, sino por la falta cometida por los Hijos de Dios con las Hijas de los Hombres, que supuso la introducción de los sangrientos sacrificios rituales.
- Las Escrituras en las *Clementinas*. La única forma de discernir qué perícopas de la Ley escrita eran falsas, consistía en la interpretación de las Escrituras según la tradición judía sin utilizar textos ajenos a las mismas, así como en la revelación del último Verdadero Profeta, Jesús, transmitida igualmente de forma oral a sus discípulos. En cualquier caso, todo lo que en las Escrituras denigre a Dios es falso. Esta idea de las perícopas falsas no va sólo contra la exégesis del marcionismo y el gnosticismo gentil, sino también contra la de los rabinos de la *Misná*. La forma de interpretar la *Torá* por parte de las *Pseudoclementinas* es radical: vegetarianismo frente a sacrificios rituales, exaltación de los pobres frente a los ricos, riguroso rechazo de los juramentos, etc. Las Escrituras que utilizaban los autores de las *Pseudoclementinas* eran las de los Setenta, en griego.
- Ética práctica de acuerdo con la Ley y las buenas costumbres del Imperio. Las *Pseudoclementinas* no sólo insisten en la ética práctica del Decálogo, sino también en las normas morales judías relativas a la pureza ritual: no mantener relaciones sexuales nada más que con la esposa legítima excepto cuando tiene la menstruación, lavarse tras el coito, practicar baños rituales con frecuencia, abstenerse de comer con los no bautizados (solución atribuida a Pedro del enfrentamiento entre Pablo y los enviados de Santiago el hermano de Jesús respecto a comer con incircuncisos relatado en *Gálatas*).
- Antropología. El alma humana. El cuerpo. El ser humano está compuesto de espíritu, alma y cuerpo según unos pasajes o simplemente de alma y cuerpo según otros, pero aunque el ser humano resucitará en cuerpo y alma, sólo el espíritu es inmortal y el cuerpo tras la resurrección será de luz, como el de los ángeles. Los cuerpos y las almas de los pecadores, tras sufrir suplicio por un período, serán aniquilados.
- Ángeles y demonios. Los ángeles y los demonios son espíritus con una naturaleza corpórea similar al fuego. Los demonios son las almas de los gigantes o hijos de los ángeles caídos que fornicaron con las hijas de los hombres. Dios los utiliza para castigar a los pecadores. A ellos se debe la introducción

del rito de los sacrificios. Sin embargo, al Final de los Tiempos, incluso el Maligno, que cumplía una misión divina, se convertirá y será salvado.

Animo a los lectores de *ARYS* no sólo a disfrutar de esta gran novela judeocristiana y a aprender de la magnífica “Introducción” de Piñero y Del Cerro, sino también a investigar los múltiples debates que aún existen sobre la literatura pseudoclementina, así como los sugerentes temas que pueden trabajarse a partir de estos textos como temas monográficos, comparándolos con otros escritos de la época.

LA CITTÀ DEL SILFIO



ROSAMILIA, EMILIO (2023). *La città del silfio. Istituzioni, culti ed economia di Cirene classica ed ellenistica attraverso le fonti epigrafiche*. Pisa: Edizioni della Normale. 453 pp., 40,00 € [ISBN 978-88-7642-736-7].

PABLO RODRÍGUEZ-VALDÉS
Universidad Carlos III de Madrid
pablorod@hum.uc3m.es

QUESTA NUOVA OPERA DI EMILIO ROSAMILIA è un contributo imprescindibile per lo studio e la comprensione di Cirene da una prospettiva integrale. Attraverso un'analisi rigorosa delle testimonianze epigrafiche conservate, sia pubbliche che private, offre al lettore una visione completa delle istituzioni, dell'economia e, in particolare, della religione nelle epoche classica ed ellenistica. Il libro, basato in parte sulla tesi di dottorato di Rosamilia,¹ copre cinque secoli di storia distribuiti in quattro capitoli, che sono completati da una selezione critica di 120 iscrizioni rieditate e da una piccola sezione fotografica ad alta risoluzione e qualità.

1. Rosamilia, 2016.

Il primo capitolo (“*Cirene, la città del silfio*”, pp. 15-40) offre nelle sue pagine un quadro generale della fase preromana di Cirene, con un breve riassunto dei principali studi degli ultimi due secoli, dove mancano alcuni contributi come l’opera di Sophie Marini.² In ogni caso, si afferma che “lo studio di Cirene e della Cirenaica conosce oggi un momento di grande vitalità” (p. 16), ma soltanto si menziona la pubblicazione di tre *corpora* online di epigrafia. Nelle tredici pagine seguenti, si presentano le vicissitudini della regione, dalla fondazione della colonia da parte dei Terei negli ultimi anni del VII secolo a.C. fino alla morte dell’ultimo re lagide, passando anche per la monarchia battiade, il periodo democratico e i periodi di rivolte sociali (*staseis*). Già dalle prime pagine (p. 17), devo segnalare che si cade nella pratica così diffusa nella tradizione italiana di denominare la provincia “Creta e Cirenaica”, quando le fonti epigrafiche sono chiare al riguardo e trasmettono sempre il nome di “Creta e Cirene” quando non dipende del sostantivo “provincia”.³ Le note del libro, numerose e ricche di informazioni, si trovano purtroppo alla fine di ogni capitolo anziché a piè di pagina, interrompendo così una lettura fluida e continua dei paragrafi e rendendo difficile per un lettore specialista ricorrere rapidamente e facilmente alle fonti o alle informazioni complementari.

Il secondo capitolo (“*Epigraphic habit’ nella Cirene greca*”, pp. 43-89) è diviso in cinque sezioni, in cui si ripercorre l’evoluzione della scrittura cirenea, con particolare attenzione alle varietà alfabetiche e dialettali. Inoltre, l’autore dedica le quattro sezioni successive alle diverse tipologie della produzione locale: i documenti ufficiali e amministrativi (soprattutto, le normative rituali e i conti dei demiurghi); le numerose liste di antroponomi, militari e altri incarichi civici; le iscrizioni dedicatorie, edilizie e sugli altari (a loro volta divise in pubbliche e private); e infine le testimonianze funerarie, di cui si offre solo una succinta presentazione (mezza pagina), poiché, anche se sono estremamente numerose nella regione, si afferma che la loro “estrema brevità e la datazione solo su base paleografica costituisce un ostacolo insormontabile, almeno allo stato attuale della documentazione” per gli obiettivi della monografia (p. 89).

I due capitoli successivi sono quelli che veramente danno senso all’opera, poiché offrono una panoramica dei culti e dell’economia nella regione. Nel primo di questi (“*Culti e sacerdoti a Cirene*”, pp. 93-133), l’autore realizza una (assai) breve rassegna degli studi sulla religione cirenea nel XX secolo a livello epigrafico e letterario

2. Marini, 2013.

3. Si vedano, per esempio, nella base epigrafica della regione (<http://ircyr2020.inslib.kcl.ac.uk>), le seguenti testimonianze: *IRCyr* C.101 (= *SEG* IX 8, l. 37): ὄσοι Κρήτης καὶ Κυρήνης στρατηγῆσοισι; *IRCyr* C.163 (= *SEG* XXVIII 1566, l. 72): τῆς τε Κρήτης καὶ τῆς Κυρήνης. Le forme latine sono per lo più ricostruzioni, motivo per cui non sono state inserite qui.

(p. 93). Successivamente, vengono presentati i principali culti, in particolare quelli che hanno lasciato un ricco registro epigrafico: liste di sacerdoti eponimi e di Apollo, e quelle trovate nel uadi Bel Gadir, uadi El Aish e nell'*agorà*. Queste liste sono completate da una breve sezione finale che raccoglie elenchi frammentari di antropónimi, presumibilmente di sacerdoti (pp. 132-133). Fino ad oggi, sono stati confermati sacerdoti legati ad Apollo, Artemide, Era, e quasi sicuramente ad Ammone e Dioniso. In anni molto recenti, sono stati trovati frammenti dedicati all'*Anax*, che l'autore propone di identificare tentativamente con un paredro ctonio di Demetra, forse il Zeus *Hyperphoreus* di una normativa sacra della città o Zeus *Melichios* (p. 116). In ogni caso, nello stesso luogo in cui è attestata questa divinità, nel tempio periptero della cintura sacra extraurbana, sono stati trovati otto frammenti appartenenti a una successione di antropónimi simile a una tipica lista di sacerdoti, il che confermerebbe l'esistenza di un ulteriore sacerdozio di cui non si aveva evidenza scritta. Il secondo di questi capitoli ("*Iscrizioni ed economia a Cirene*", pp. 137-215) è il più lungo di tutto il libro. È diviso in dodici sezioni: sistema monetario; notazione acrofonica e la sua evoluzione; fase degli *hieromnamones* (responsabili dei registri e delle proprietà dei templi); introduzione ai conti dei demiurghi e cinque sezioni sulla loro cronologia, inclusa una sui ricavi e le spese registrate; i beni di Apollo e delle altre divinità, soprattutto le *dekatai* (decime); i pochi registri delle finanze pubbliche non sacre, conosciuti solo tramite riferimenti indiretti e piccoli indizi; e altri documenti economici ellenistici (la stele dei *syla* e due elenchi di sottoscrittori della città). L'ultima sezione è un'appendice di nove pagine che tratta delle finanze sacre dell'epoca romana, quando i demiurghi scompaiono dall'epigrafia e inizia l'attività economica ed evergetica del gruppo di sacerdoti di Apollo (sia quelli in carica sia i loro predecessori).

Brevi conclusioni chiudono questa prima metà del libro (pp. 217-222), riassumendo alcune delle principali idee finora accennate, come l'*epigraphic habit* della città di Cirene dalla sua fondazione fino alla fine dell'epoca ellenistica, l'assenza di decreti iscritti, a eccezione del decreto dei fondatori, il ricco dossier di documenti amministrativi conservato, o le *dekatai* per Apollo, tra le altre cose. Successivamente, si introduce il nucleo della monografia, il "*Delectus Inscriptionum Cyrenaicarum*" (pp. 225-390). Questa collezione epigrafica include i seguenti documenti: decreti e documenti ufficiali; elenchi di sacerdoti eponimi di Apollo; elenchi di sacerdoti non eponimi; frammenti di elenchi di sacerdoti incerti; normative rituali; laminette plumbee dell'*agorà*; i conti dei demiurghi in quattro fasi temporali (classica dell'*agorà* e frammenti del IV a.C., fase di Magas, fase di transizione ed epoca ptolemaica); altari; elenchi di sottoscrittori; elenchi di militari (anche chiamati semplicemente antropónimi); elenchi del ginnasio; dediche pubbliche dei cirenei; dediche dei proventi di uccelli e cani; dediche degli efori; dediche degli spettatori; dediche militari; dediche

di sacerdoti; dediche dei *telesphoroi*; dediche di *napoiai*; decime private; dediche private; e registri di ostracismo.

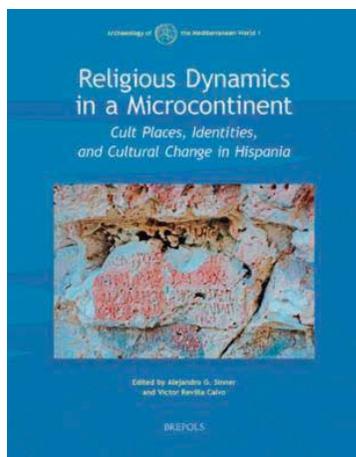
Completano il volume una aggiornata bibliografia in varie lingue che raccoglie i principali contributi sull'economia, la società e la religione Cirenea dell'epoca preromana, e due indici che saranno molto utili per lo specialista che desideri consultare un riferimento specifico e le sue corrispondenze. Il primo di essi offre tutte le iscrizioni cirenee menzionate nella monografia, mentre il secondo include altre fonti da cui sono stati tratti i documenti. Infine, si includono un elenco di concordanze tra l'appendice epigrafica e le altre edizioni e un'appendice di immagini dei registri scritti più rilevanti.

In definitiva, lo studio epigrafico condotto dall'autore rispetta gli standard scientifici previsti, poiché tutti i documenti includono, dopo un'introduzione al contenuto, la loro contestualizzazione e trascrizione, una sezione di riferimenti, una traduzione e un commento filologico, storico e di contenuto. Inoltre, ove possibile, si fornisce una prosopografia completa delle persone menzionate nelle iscrizioni, il che contribuisce a una migliore comprensione dei legami sociali, economici e religiosi della cittadinanza Cirenea, specialmente quella legata al culto del dio Apollo. Per tutto ciò, in generale, questa monografia costituisce un'opera di enorme interesse per lo studioso della regione nella sua epoca greca, senza la quale non si possono comprendere le strutture e le particolarità dell'epoca romana. Trascurando le poche critiche negative, il libro costituisce un contributo molto prezioso nel campo della religione Cirenea.

BIBLIOGRAFIA

- Marini, Sophie (2013). *Greco et Romains face aux populations libyennes. Des origines à la fin du paganisme (VIIe s. av. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.)*. Paris: Université Paris-Sorbonne.
- Rosamilia, Emilio (2016). *Cirene nel periodo dell'indipendenza (440-320 a.C.). Un'élite cittadina e il suo mondo*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

RELIGIOUS DYNAMICS IN A MICROCONTINENT



SINNER, ALEJANDRO G. &
REVILLA CALVO, VÍCTOR (EDS.)
(2022). *Religious Dynamics in a
Microcontinent. Cult Places, Identities,
and Cultural Change in Hispania*.
Turnhout: Brepols. 247 pp., 110,00 €
[ISBN 978-2-503-59545-0].

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ
Universidad Pablo de Olavide
calaher@upo.es

LA OBRA EDITADA POR ALEJANDRO G. SINNER Y VÍCTOR REVILLA CALVO tiene como objetivo principal el análisis histórico de los fenómenos religiosos en Hispania para entender el cambio cultural y social de sus comunidades durante su conquista, así como las respuestas individuales y colectivas a los procesos derivados de la misma (p. 16). Como señalan ambos autores en la introducción de la obra, las transformaciones, principalmente culturales, que experimentan las comunidades hispanas entre los siglos III a.C. y I d.C. son estudiadas de acuerdo con las aportaciones de las teorías post-coloniales. En este sentido, se atiende a la construcción de la memoria de estas sociedades, y sus narrativas sobre el pasado, como elementos fundamentales en la elaboración de identidades que, a su vez, son respuestas, colectivas e individuales, a las vicisitudes del contexto. El espacio marco de estudio, la península ibérica, es definida como un “micro-continente”; un campo de análisis privilegiado no sólo por la duración del pro-

ceso de conquista en su territorio sino también por la diversidad cultural y geográfica que presenta, que permite identificar diversas formas de interacción religiosa y en distintos niveles: local, regional, provincial e, incluso, interprovincial.

Además de la introducción, el libro está compuesto por doce capítulos – divididos en dos partes –, una bibliografía final muy completa, un índice de fuentes – epigráficas y literarias – y un índice de nombres – personas, deidades y lugares –.

La primera sección de la obra, “*Rituals in Context. Spaces, Scenarios, and Landscapes*”, comprende los capítulos del 2 al 7, en los que sus autores analizan espacios y escenarios de interacción religiosa desde una perspectiva interdisciplinar. A lo largo de esta primera parte se observa la relevancia del paisaje religioso en la organización espacial del territorio y en la expresión de identidades colectivas.

En el capítulo 2 (“*Ritual Practices and Sacred Landscapes. Identity and Territorial Organization in Late Iron Age and Early Roman Eastern Iberia*”, pp. 27-36), Ignasi Grau Mira lleva a cabo una aproximación a testimonios arqueológicos vinculados a acciones rituales en el sureste de la península ibérica – concretamente en La Malladeta (La Vila Joiosa, Alicante), La Serreta (Alcoi-Cocentaina-Penàguila, Alicante), el Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete), el Cerro de la Ermita de la Encarnación (Caravaca, Murcia) y el Santuario de La Luz en Verdolay (Santo Ángel, Murcia) –. El autor analiza la creación de paisajes sagrados, a través de prácticas rituales, como parte de la consolidación de identidades, y evalúa la variabilidad de las respuestas locales a la implantación del poder romano, así como la reinención, resignificación o negociación de sus tradiciones culturales previas. Como señala Grau Mira, este estudio entiende el papel de la cultura material, no únicamente como vector para evaluar el cambio histórico, sino como un medio activo de transformación social (p. 35).

Thomas G. Schattner escribe el capítulo 3 (“*The Sacred Landscape of Western Hispania in the Roman Period*”, pp. 37-51), y dirige su análisis al otro extremo de la península ibérica: principalmente santuarios y depósitos votivos del suroeste hispano durante el periodo prerromano y la etapa posterior a la conquista. El autor, aun partiendo de un concepto dinámico de paisaje sagrado – el espacio como un elemento de construcción social y cultural –, establece una tipología de los antiguos santuarios de este territorio, aunque también atiende a otros del oriente peninsular, como Montaña Frontera (Sagunto) o Cerro de los Santos (Albacete), con el objetivo de clarificar el panorama tipológico. El análisis arqueológico de las características arquitectónicas, la organización interna de los espacios o las ofrendas encontradas le sirven para establecer la tipología que presenta (Tabla 3.1, p. 39).

A continuación, en “*Rock Sanctuaries and Roman Epigraphy*” (pp. 53-64), Marc Mayer Olivé analiza testimonios epigráficos latinos en una serie de “santuarios rupestres” hispanos bien conocidos. Ciertamente, examina diversos casos de estu-

dio – Cueva de Román de Clunia, Cueva de la Griega en Pedraza, Cueva del Puente en Villalba de Losa o el Santuario de Diana en Segóbriga – que ilustran las distintas razones por las que se visitaron estos espacios. Además, se pregunta por el significado de la presencia de determinados magistrados locales en lugares como el Santuario de Cales Coves (Menorca) – abordado en otros capítulos del volumen –. Asimismo, estudia el conjunto de *tituli picti* de la Cueva Negra en Fortuna (Murcia), con textos de un valor extraordinario. El análisis epigráfico se hace desde la perspectiva de la *agency* de los devotos y destaca las diversas motivaciones, individuales y colectivas, de la visita de estos espacios de culto, así como la relevancia de la difusión de la escritura en contextos culturales y su vinculación con los procesos de cambio cultural.

Posteriormente, en el capítulo 5, “*Religious Practices and Rural Cult Sites in Hispania Citerior. Some Reflections*” (pp. 65-78), Alejandro G. Sinner y Víctor Revilla Calvo abordan las dificultades conceptuales y metodológicas que plantea el estudio de los espacios de culto rurales en Hispania (p. 65). Como señalan los autores, la complejidad radica, por un lado, en las características de los testimonios arqueológicos y epigráficos de acuerdo con el modo en el que se llevaron a cabo las prácticas rituales; pero, sobre todo, la dificultad se debe a las consecuencias de la hegemonía de un paradigma centrado en el mundo urbano, y derivado de los modelos de centro-periferia, que define los contextos rurales como esencialmente conservadores. El capítulo muestra cómo los santuarios constituyen espacios que ofrecen oportunidades de comunicación e interacción social, en los que se construyen y negocian identidades, y en los que se generan procesos de integración política y cultural.

En el capítulo 6, “*Roman Colonies and Local Cults. The Example of Augusta Emerita (Mérida) in Lusitania*” (pp. 79-99), Jonathan Edmondson desarrolla un estudio de la compleja y multifacética actividad cultural en el centro urbano y en el territorio de *Augusta Emerita* durante los siglos I-III d.C. El autor incorpora los testimonios de las inscripciones votivas de sendos contextos para ilustrar su argumentación (Tab. 6.1-2). La fundación y organización de esta comunidad privilegiada supuso el desarrollo de los cultos oficiales que se esperarían en una colonia romana, como los vinculados a *Domus Augusta*. No obstante, Edmondson también muestra cómo, en este contexto provincial, la ciudad presenta un panteón religioso apropiado a su particular entorno geográfico y cultural (p. 91). Es especialmente interesante su examen del impacto colonial sobre dos deidades locales, *Ataecina* y *Endovellicus*, convertidas por las autoridades romanas en parte del nuevo mundo cultural lusitano, permitiendo tanto a romanos como no romanos afirmar sus identidades distintivas.

El último capítulo que cierra la primera parte del volumen es la contribución de María Pérez Ruiz (“*Private Beliefs, Domestic Religion, and Identity in Hispania*”, pp. 101-113). La autora aborda la identidad religiosa y el cambio cultural, entre los

siglos III a.C. y I d.C., en el ámbito doméstico desde la perspectiva de la *agency* individual de los devotos. Como señala Pérez Ruiz, las manifestaciones religiosas en los contextos domésticos permiten observar las creencias individuales, expresadas con bastante libertad en estos ámbitos (p. 101). Asimismo, se analizan una serie de testimonios materiales (altares, depósitos, *lararia*, etc.) que informan de las variadas prácticas rituales asociadas a diferentes tradiciones culturales. Por este motivo, se emplea el concepto “hibridismo” para referir la continuidad de algunos ritos específicos – como los enterramientos infantiles y los depósitos votivos – que, incluso con modificaciones, coexisten con elementos característico romanos como los *lararia* (p. 113), especialmente durante el periodo republicano – como se observa en el *vicus* de El Camp de les Lloses (Tona, Barcelona) –. En definitiva, el capítulo revela el complejo panorama de las manifestaciones de cultos domésticos en Hispania.

La segunda parte de la obra, “*Strategies, Mechanisms, and Practice. Collective Identities and Private Agency*”, aborda los procedimientos empleados en la construcción de identidades, en la que se observa tanto la acción de las élites como las iniciativas individuales. En el primer capítulo de la sección, “*Religion and Identity on a Microcontinent*” (pp. 117-124), Greg Woolf plantea una reflexión sobre la validez heurística del término “Mediterráneo”. En este sentido, señala que, aunque algunos autores vean el Mediterráneo como una estructura que podía promover la conectividad, sin embargo, su marcada diversidad regional también complicó la interacción entre comunidades. Por este motivo, en su opinión, Hispania es un caso de estudio privilegiado; un “micro-continente” en el que la geografía también impuso cierta fragmentación cultural, con consecuencias políticas, que promovió la construcción de identidades colectivas, principalmente, a nivel local (p. 122).

En el capítulo 9 (“*Coinage and the Religious Beliefs of the Peoples of Hispania. Tradition and Foreign Influences*”, pp. 125- 138), Marta Campo Díaz examina los elementos religiosos que presentan determinadas acuñaciones de la península ibérica entre los siglos VI a.C. y I d.C., así como su potencial para definir procesos de interacción cultural entre comunidades y su valor en la construcción de identidades. La diversidad de diseños y leyendas muestra las características étnicas y culturales de las diferentes comunidades, sin embargo, la interpretación de su riqueza iconográfica presenta muchas dificultades (p. 138). Asimismo, la autora señala el papel de las élites en la elección de los motivos incluidos en los diseños, reflejo de su control sobre las comunidades.

A continuación, en “*Rome’s Memory and Ritual in Hispania*” (pp. 139-150), Ana Mayorgas explora la construcción de la memoria cultural de Roma en Hispania mediante el análisis de una serie de testimonios que, como afirma la autora, no parecen reflejar una estrategia oficial del Estado romano, sino iniciativas locales aisladas.

Mayorgas señala la complejidad que supone la transferencia y adaptación de la memoria cultural de Roma al contexto provincial hispano; sin embargo, hace referencia a la presencia del sacerdocio de los *salii* en *Saguntum* o testimonios como el que refiere al prodigio de la cerda y los treinta lechones. No obstante, con la posible excepción de las prácticas culturales del Santuario de Cales Coves (Menorca), las evidencias apuntan a una contemplación del pasado de Roma a través de determinadas construcciones públicas más que mediante celebraciones rituales regulares (p. 150). Este capítulo llama la atención sobre la interconexión entre pasado, mito y memoria, su uso por parte de las élites hispanas y su relevancia en los procesos de construcción de identidades.

En el capítulo 11 (“*Roman Past and Local Identities. The Case of Saguntum*”, pp. 151-166), Víctor Revilla Calvo plantea una interesante reflexión y análisis sobre el proceso de construcción de la memoria histórica de una ciudad hispana concreta, *Saguntum*. El autor examina el papel de dicha memoria como elemento fundamental de una identidad política que permitió definir la posición de la comunidad – principalmente de sus élites, bajo cuyo control se creó una explicación concreta del pasado de *Saguntum* – frente a otras ciudades en el ámbito regional y provincial, así como ante el poder imperial. La memoria del pasado de esta comunidad se construyó apelando al origen de sus primeros pobladores y a la alianza con Roma en su enfrentamiento contra Cartago, resaltando la condición de *Saguntum* como una entidad política autónoma (p. 154). Así, la confluencia de tradiciones culturales locales, griegas y romanas permite evaluar los mecanismos y elementos empleados en la creación de su identidad cívica.

Posteriormente, en “*The Imperial Cult and Consensus Rituals in Hispania. First Century BCE-First Century CE*” (pp. 167-176), Francisco Marco Simón presenta un panorama muy completo sobre los “cultos imperiales” – como él mismo señala “*worship of emperor was not uniform*” (p. 167) – en Hispania. El autor muestra el estado de la cuestión, principalmente, en las tres capitales provinciales, aunque examina testimonios de otras ciudades de la Tarraconense – Segóbriga, *Caesaraugusta*, *Cartago Nova* –, Lusitania – Salacia (Alcácer do Sal) – y la Bética – *Colonia Augusta Firma Astigi* (Écija, Sevilla), incluyendo la *votorum nuncupatio* que, según las últimas investigaciones, debió referir al emperador Cómodo¹ –. Además, dedica un epígrafe concreto al estudio de los rituales vinculados a los cultos imperiales en el noroeste peninsular. A pesar de la diversidad de los testimonios, Marco Simón sostiene que las prácticas tenían un elemento común: la exaltación de un consenso que expresaba la lealtad al emperador. En sus argumentaciones se observa la lectura de algunas teorías

1. Saquete, Ordoñez & García-Dils, 2011.

de Fernando Lozano y Jaime Alvar Ezquerro sobre el origen y el advenimiento de estos rituales en Hispania.²

Finalmente, en el capítulo 13 (“*Localizing ‘Oriental Cults’ in Roman Iberia. Relationality, Power, and Place*”, pp. 177-192), Matthew M. McCarty y Kimberly Edher reflexionan sobre la explicación de la difusión de los denominados “cultos orientales” de acuerdo con los orígenes culturales de las personas que los promovieron en la península ibérica, principalmente, a través del examen de los casos de Mitra e Isis. Frente a esta explicación, los autores ponen el acento en la *agency* de los individuos y las iniciativas privadas. El trabajo se alinea con el marco teórico que propone la *Lived Ancient Religion*. En efecto, el capítulo aborda cuestiones tratadas previamente por otros autores como Alvar Ezquerro o Valentino Gasparini.³

En definitiva, *Religious Dynamics in a Microcontinent. Cult Places, Identities, and Cultural Change in Hispania*, en buena medida, apuesta por el análisis de los fenómenos religiosos en línea con las herramientas que proporciona la *Lived Ancient Religion*. Aunque en determinados capítulos se analiza el papel de las élites locales en la configuración de ciertas manifestaciones rituales y su relevancia en la construcción de identidades – quizás, desde una perspectiva más en consonancia con la religión cívica –, la obra examina la *agency* personal y los intereses específicos de los devotos. Ciertamente, se proponen enfoques teóricos más complejos que tienen en cuenta elementos de negociación, mecanismos de selección, resignificación y reinterpretación. Así, frente a las perspectivas que privilegian la uniformidad y la homogeneidad, se pone el acento en el carácter local de ciertos fenómenos religiosos que reflejan la heterogeneidad de este “micro-continente” bajo el nuevo orden romano. Personalmente, hubiera evitado el empleo de “*Roman Spain*” – usado en algunos capítulos – para referir la península ibérica en época romana. No obstante, estamos ante una obra que es una contribución fundamental para enriquecer el análisis histórico de la actividad cultural que presenta este territorio y su relevancia en las transformaciones sociales y culturales. Además, su publicación en inglés probablemente dé a conocer a una audiencia internacional más amplia un conjunto de evidencias especialmente interesantes pero que, sin embargo, posiblemente como consecuencia de su publicación principalmente en español, a veces no ha recibido la atención que hubiera merecido.

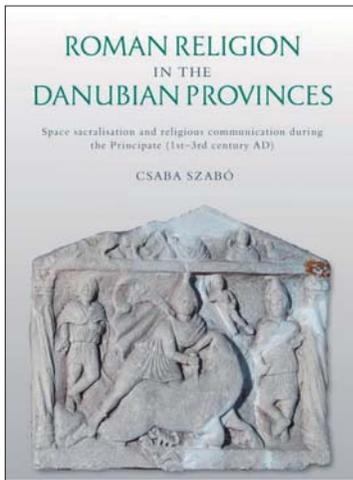
2. Lozano Gómez & Alvar Ezquerro, 2009; Lozano Gómez, 2011.

3. Alvar Ezquerro, 2019; Alvar Ezquerro & Gasparini, 2020.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvar Ezquerro, Jaime (2019). *El culto de Mitra en Hispania*. Madrid: Dykinson.
- Alvar Ezquerro, Jaime & Gasparini, Valentino (2020). The “*gens isiaca*” in *Hispania*. Contextualising the *Iseum* at *Italica*. In Bricault & Veymiers, 2020, pp. 15-44.
- Andreu Pintado, Javier, Cabrero Piquero, Javier & Rodà de Llanza, Isabel (2009). *Hispania. Las provincias hispanas en el mundo romano*. Tarragona: ICAC.
- Bricault, Laurent & Veymiers, Richard (eds.) (2020). *Bibliotheca Isiaca, IV*. Bordeaux: Ausonius.
- Iossif, Panagiotis P., Chankowski, Andrzej S. & Lorber, Catharine C. (2011). *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*. Leuven: Peeters.
- Lozano Gómez, Fernando (2011). The Creation of Imperial Gods. Not Only Imposition versus Spontaneity. In Iossif, Chankowski & Lorber, 2011, pp. 475-519.
- Lozano Gómez, Fernando & Alvar Ezquerro, Jaime (2009). El culto imperial y su proyección en *Hispania*. In Andreu Pintado, Cabrero Piquero & Rodà de Llanza, 2009, pp. 425-437.
- Saquete, José Carlos, Ordoñez, Salvador & García-Dils, Sergio (2011). Una *votorum nuncupatio* en *Colonia Augusta Firma* (Écija, Sevilla). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, pp. 281-290.

ROMAN RELIGION IN THE DANUBIAN PROVINCES



SZABÓ, CSABA (2022). *Roman Religion in the Danubian Provinces. Space Sacralisation and Religious Communication during the Principate (1st-3rd Century AD)*. Havertown: Oxbow. 312 pp., 55,00 \$ [ISBN 978-1-78925-783-0].

DAVID SORIA MOLINA
Independent Researcher
davidparmenio@yahoo.es

LA RELIGIÓN Y SUS EXPRESIONES EN LAS PROVINCIAS DANUBIANAS del Imperio romano, durante el periodo que entendemos como Principado o Alto Imperio, son el proclamado objeto de estudio de esta monografía obra de Csaba Szabó, joven referente académico en este particular y apasionante rincón de la Historia de las Religiones de la Roma Antigua. Para ello, el autor aplica una metodología y enfoque innovadores, que pretenden, por una parte, romper con determinadas problemáticas que, según su criterio, ha venido arrastrando el estudio de la religión romana en este espacio, así como completar un vacío historiográfico crítico – en parte fruto de las

limitaciones de la historiografía de los países danubianos y de la proyección de sus resultados a nivel internacional –.

Así, la extensa introducción al libro sirve a Szabó para poner en situación al lector en lo que al espacio danubiano en el mundo romano se refiere, y sobre las distintas tendencias historiográficas, pasadas y sobre todo presentes, en relación a la concepción de dicho espacio. Aunque el autor cae en lo que, a nuestro entender, no es sino el error de concebir el *limes* como una frontera en el sentido estricto (y moderno) del término – ¡también a nivel cultural! –, resulta fundamental el hecho de que subraye, desde un principio, que la cuenca del Danubio y el conjunto de provincias del mismo nunca constituyeron una unidad política ni administrativa en el Imperio: se trata, tal y como enfatiza con gran acierto, de un constructo historiográfico moderno, ajeno a la realidad de los habitantes de dichas provincias y del poder romano del momento. En realidad, según su criterio, ni los propios límites provinciales fueron capaces de afectar de forma relevante al comportamiento y evolución de la religión en esta región. Esta sección incorpora, además, un interesante – y útil – recorrido crítico sobre los distintos estudios previos sobre el contexto del ámbito danubiano en época altoimperial, en general, y sobre la religión romana en el marco del mismo, en particular.

Esta sección viene sucedida por un primer capítulo, consagrado al estudio de las religiones prerromanas del espacio danubiano, sus peculiaridades regionales y cómo dichas realidades afectaron a los primeros pasos de la romanización y al posterior desarrollo de la posterior religiosidad romana implementada en cada una de las áreas distintivas de esta extensa región. Entre los múltiples aspectos señalados, resulta de especial interés el caso singular de Dacia, cuyo análisis a manos de Szabó corrobora la constatación de una marcada y singular falta de continuidad de los cultos dacios prerromanos y de sus espacios sagrados, subrayando el carácter anómalo de las realidades de esta provincia en este sentido. En síntesis, el capítulo aborda, a través del interesante enfoque metodológico planteado de inicio por el autor, un análisis de múltiples aspectos no siempre objeto de un apropiado estudio por parte de la historiografía precedente.

El segundo capítulo propiamente dicho del libro versa sobre el análisis de las manifestaciones religiosas en las provincias danubianas en época romana, si bien a una escala macroespacial. En este sentido, se abordan los distintos espacios públicos y la multiplicidad de jerarquías superpuestas intervinientes en los mismos, entidades supraprovinciales como departamentos aduaneros, rutas comerciales o – como no podía ser de otro modo – sistemas fluviales. Llama así la atención, por ejemplo, el papel de los *officia* y de los *beneficarii* de los ejércitos desplegados en el territorio, como agentes de diseminación de ideas religiosas, de las propias instituciones adua-

neras del Imperio y sus integrantes, en este caso el *publicum portorii Illyrici* y, por supuesto, de las rutas de peregrinación que recorrían el territorio, cuidadosamente abordadas por el autor.

Seguidamente, descendiendo en el enfoque del estudio, Szabó dedica el tercer capítulo a un análisis de enfoque mesoespacial, esto es, los templos y lugares públicos que poblaban ciudades, poblaciones y campamentos militares de toda clase, como espacios de culto compartidos por una misma comunidad. Dentro de esta categoría, este estudio desvela la existencia de una gran variedad de particularidades, no solo en las grandes aglomeraciones urbanas como *Aquincum* o *Carnuntum*, sino en asentamientos de menor categoría. Del mismo modo, religiones enfocadas al ejercicio del culto por parte de grupos más reducidos presentan uno de los sistemas de mayor complejidad en el marco espiritual de las provincias danubianas, resultando incluso un fenómeno distintivo de esta amplia región.

Un último capítulo se dedica al estudio de los espacios religiosos a nivel microespacial. Sin embargo, a pesar del interés de los análisis vertidos sobre este aspecto en el mismo, y a diferencia de los capítulos previos, este no solo resulta sorprendentemente sucinto sino, incluso, relativamente deslavazado, especialmente teniendo en cuenta las particularidades y la riqueza de las manifestaciones religiosas a dicha escala, no ya en el espacio Danubiano, sino en el conjunto del orbe romano. A pesar de ello, sin embargo, el capítulo constituye una síntesis apropiada sobre las perspectivas planteadas por el autor sobre la materia a partir de su particular perspectiva metodológica, síntesis en la que, como decimos, esperamos profundice en próximos estudios.

Cierran el volumen, finalmente, unas conclusiones transversales a todo el libro que, por una parte, permiten recapitular los principales logros y avances planteados por esta obra, a la par que, sobre todo, incorporan toda una serie de reflexiones en torno a la historia de las religiones del mundo romano, su evolución en el contexto europeo centro-oriental y su futuro académico.

Desde un punto de vista eminentemente editorial, nos encontramos ante un volumen eminentemente académico, redactado con gran profesionalidad y, a la par, con un lenguaje extraordinariamente técnico que, sin embargo, consideramos podría haber sido mejor resuelto en su traducción, en busca de lograr una lectura más accesible. En efecto, la misma resulta densa incluso para el lector especializado, en tanto el traslado de las abundantes – si bien no siempre suficientemente explicativas o aclaratorias – notas al final de cada capítulo dificultan enormemente su consulta, haciendo el trabajo en profundidad con esta obra una labor particularmente incómoda, cuestión que, quizás, debiera haber sido tenida en cuenta por la editorial. Del mismo modo, el aparato cartográfico resulta un tanto decepcionante y, sobre todo, sorprende encontrar algún mapa sin traducir al inglés. Afortunadamente, se trata de casos ais-

lados. No así el aparato gráfico, tablas e imágenes, especialmente útiles, aclaratorias e ilustrativas, dispuestas con gran sagacidad para acompañar en todo momento al discurso. Particularmente interesantes son los apéndices incluidos por el autor al final de la obra, recurso inestimable para el investigador especialista y hasta para el lector ocasional que desee aproximarse con mayor detalle a algunas de las conclusiones clave vertidas por Szabó en estas páginas.

En síntesis, nos encontramos ante un libro de no escaso interés y que, de no ser por las puntuales y menores carencias – de fondo las menos y, por supuesto, por entero subsanables mediante ulterior producción científica; las más de forma y orden editorial –, aspiraría a convertirse en un hito historiográfico. Ello no niega el marcado interés del mismo, concretamente para el académico especialista en la materia e, incluso, para investigadores consagrados al estudio de otros aspectos de la historia romana del ámbito danubiano.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN ARYS

1. *ARYS* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos. La fecha de publicación es diciembre.

2. El Consejo de Redacción de *ARYS* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *ARYS* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los originales deben presentarse en un correcto registro lingüístico de la lengua empleada, incluidos los resúmenes. El uso incorrecto sintáctico u ortográfico podrán causar el rechazo del artículo.

5. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

6. La revista incentiva a los autores a entregar textos que tengan una extensión mínima de no menos de 3000 palabras (para artículos) y 1000 palabras (para reseñas) y que no superen las 25.000 palabras. Es conveniente que se mencione, en la medida de lo posible, la metodología utilizada en el artículo.

7. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

8. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 13).

9. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

10. Recomendaciones para el uso de un lenguaje inclusivo:

La revista *ARYS* está comprometida con la lucha contra todo tipo de discriminación por razón de sexo o género, orientación sexual, etnia, discapacidad, estatus socioeconómico, ideología y creencias. Por ello, apuesta por investigaciones precisas, libres de sesgos, estereotipos o prejuicios asociados a estas variables y sensibles a la complejidad y amplitud de los contextos sociales, culturales, económicos y biológicos en estudio.

Así, los manuscritos presentados a la revista deberán emplear un lenguaje inclusivo que trate con igual respeto a todas las personas, evitando la estigmatización y discriminación de individuos o grupos. Para ello, los trabajos se abstendrán de utilizar etiquetas para designar a un conjunto de personas, como si se tratase de un grupo ajeno a la sociedad, por cuanto esto contribuye a perpetuar estereotipos, así como de emplear terminología y expresiones condescendientes en relación con las personas con discapacidad. En lo que respecta a la etnia, son inapropiados los esencialismos, la referencia a “minorías” y las comparaciones sesgadas entre grupos. Asimismo, es inadecuado ofrecer información sobre las personas que sea irrelevante para la investigación, como también lo es ignorar las diferencias y las características específicas de los sujetos cuando estas existen y afectan a los resultados del estudio.

11. Recomendaciones para el uso de un lenguaje no sexista:

Como buena práctica editorial en igualdad de género, se evitará la ocultación de las mujeres detrás del uso de iniciales en las citas bibliográficas, en las que se desarrollarán los nombres completos (nombre y apellido) de los autores y las autoras, así como detrás del masculino genérico. El uso de este último, reconocido por la Real Academia Española como género no marcado para menciones colectivas, no es siempre inadecuado ni discriminatorio. Su empleo es válido y se aleja de una interpretación sexista si, por ejemplo, nombramos además a la persona o personas a las que se refiere, aclarando así su sentido universal (ej. Los agentes rituales, hombres y mujeres, desempeñaban funciones distintas en el sacrificio). No obstante, frente al masculino genérico se deberá priorizar el empleo de fórmulas lingüísticas inclusivas que den cabida y visibilicen a las mujeres y a las personas no binarias.

Por ejemplo, se aconseja el uso de sustantivos genéricos o epicenos (persona, sujeto, individuo, personaje, miembro, etc.), colectivos (ciudadanía, alumnado, equipo) y abstractos (arqueología por arqueólogo/a, autoría por autor/a, dirección por director/a). Las perífrasis y los sintagmas favorecen también fórmulas más igualitarias (personal investigador en lugar de investigador/a; o titular de una beca en lugar de becario/a), así como los pronombres sin marca de género: formas neutras frente a los pronombres que se acompañan de un artículo masculino o femenino (el que o la que por quien); fórmulas genéricas – pronombres sin marca de género – en lugar de pronombres indefinidos (en vez de uno o una, convendría usar alguien o nadie). También son preferibles los adjetivos sin marca de género (por ejemplo, diferente, en lugar de distintos y distintas; ilustres, insignes, excelentes, célebres, en lugar de prestigiosas o prestigiosos; cualquier o cada, en lugar de todo, etc.).

Se podrá utilizar la impersonalidad, la omisión del sujeto y el uso de la primera persona del plural y es aconsejable sustituir los verbos pasivos por verbos activos o formas impersonales con se.

Los desdoblamientos se utilizarán de forma prudente y no abusiva, pues pueden provocar la pérdida de economía del lenguaje y de agilidad de la lectura. En su uso, se aconseja alternar la forma femenina y la masculina en el primer lugar a lo largo del texto.

Cuando se hable de un colectivo integrado por mujeres y hombres, se utilizarán tanto el femenino como el masculino, comenzando por el femenino si se sabe que el grupo está integrado mayoritariamente por mujeres y viceversa, o por cualquiera de los dos géneros si se desconoce el grado de participación de hombres y mujeres.

Estas recomendaciones no agotan, por supuesto, la variedad de posibilidades por las que se puede optar para evitar el sexismo en el lenguaje. Para más información y ejemplos, aconsejamos la consulta de la Guía de comunicación no sexista, Madrid, Aguilar, 2011 (nueva edición 2021), editada por el Instituto Cervantes, de la Guía para un lenguaje no sexista de la lengua de la Universidad Autónoma de Madrid, 2019, y del documento Buenas prácticas para el tratamiento del lenguaje en igualdad de la Universidad Carlos III de Madrid, 2016.

12. Las referencias bibliográficas se atenderán al modelo APA, así como explicado en detalles en el siguiente enlace: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA

Cambio en las normas de cita: como buena práctica editorial en igualdad de género, es necesario identificar la autoría de los trabajos, por ello ARYS adopta un cambio en las normas de cita consistente en el desarrollo completo del nombre personal de los autores en la bibliografía, frente a lo indicado hasta ahora que requería solo la inicial.

13. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del Oxford Classical Dictionary, el Thesaurus Linguae Latinae o el Diccionario Griego Español, como ejemplos.

14. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

15. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

El/la autor/a declara que el material gráfico que aporta está libre de derechos y en el texto cita su procedencia. Si está sujeto a derechos de autor o reproducción, el autor/a aporta las autorizaciones correspondientes en archivo adjunto.

16. La publicación en ARYS no da derecho a la percepción de haberes. Los autores conservan los derechos de autor de sus textos y todos los derechos de publicación sin restricciones.

17. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista ARYS en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

ARTÍCULOS

Se publicarán en esta sección artículos de investigación relacionados con la temática del volumen monográfico anual, sujetos a revisión por pares.

Las políticas editoriales de la revista establecen que los números impares constituyen las actas de los congresos organizados cada dos años por la Asociación ARYS,

mientras que los números pares representan volúmenes monográficos encargados a uno o más editores sobre un tema específico decidido y aprobado previamente por la Asociación. Los editores son seleccionados en función de su experiencia académica, reputación en el campo y su capacidad para gestionar el proceso editorial de manera ética y eficiente. Esta estrategia editorial se implementa para diversificar las perspectivas temáticas y enriquecer la revista con enfoques innovadores. Los editores invitados son los directos responsables de la selección de los autores. Todos los números, incluidos aquellos con editores invitados, utilizan un sistema de revisión por pares doble ciego, donde los revisores externos evalúan de manera anónima los manuscritos. A lo largo de todo el proceso, el comité editorial, bajo la supervisión del editor científico, mantiene un control riguroso sobre las decisiones y procedimientos editoriales de los editores invitados, asegurando que los estándares de la revista se mantengan consistentemente altos.

VARIA

En esta sección se podrán publicar artículos no relacionados con el tema monográfico de cada volumen, pero sí con la orientación general de la revista, y asimismo estarán sometidos a la revisión por pares.

AVISO DE DERECHOS DE AUTOR/A

Los autores conservan los derechos de autor de sus textos y todos los derechos de publicación sin restricciones.

Los documentos incluyen desde 2021 la licencia Creative Commons 4.0: Atribución–No Comercial–Sin Obra Derivada (CC BY-NC-ND 4.0). Los documentos anteriores incluyen la licencia Creative Commons 3.0: Atribución-No Comercial-Sin Obra Derivada (CC BY-NC-ND 3.0)

PUBLICATION GUIDELINES

1. *ARYS* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers. The publication date is December.
2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.
3. *ARYS* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.
4. Originals must be submitted in the correct linguistic register of the language used, including abstracts. Incorrect syntax or orthography may result in the rejection of the article.
5. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.
6. The journal encourages authors to submit texts that have a minimum length of no less than 3,000 words (for articles) and 1,000 words (for reviews) and that do not exceed 25,000 words. It is advisable to mention, as far as possible, the methodology used in the article.
7. For ancient Greek, Unicode font will be used.
8. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 13).

9. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the on application as an author.

10. Recommendations for the use of inclusive language:

ARYS is committed to fighting all forms of discrimination based on sex or gender, sexual orientation, ethnicity, disability, socioeconomic status, ideology and religious beliefs. It thus advocates precise research, free of bias, stereotypes or prejudices associated with these variable factors, and sensitive to the complexity and breadth of the social, cultural, economic and biological contexts under study.

Therefore, manuscripts submitted to the journal shall use inclusive language that treats all people with equal respect, avoiding stigmatisation and discrimination of individuals or groups. To this end, papers will refrain from using labels to designate a group of people, as if it were a group alien to society, as this contributes to perpetuating stereotypes. Likewise, they will not employ condescending terminology and expressions in relation to people with disability. With regard to ethnicity, essentialisms, references to “minorities” and biased comparisons between groups are inappropriate. It is also improper to provide information about people that is irrelevant to the study, as well as to ignore differences and specific characteristics of the subjects when these exist and affect the results of the research.

11. Recommendations for the use of non-sexist language:

As a good editorial practice in gender equality, women must not be hidden behind the use of initials in bibliographic citations, in which the full names (name and surname) of the male and female authors must be developed, nor behind the generic masculine. The use of the latter, recognised by the Royal Spanish Academy as a non-marked gender for collective mentions, is certainly not always inappropriate or discriminatory. Its use is valid and moves away from a sexist interpretation if, for example, we also name the person or persons to whom it refers, thus clarifying its universal meaning (e.g. The ritual agents, men and women, played different roles in the sacrifice). However, in contrast to the generic masculine, priority should be given to the use of inclusive linguistic formulas that comprise and give visibility to women and non-binary people.

For papers written in English, we refer to the guidelines for non-sexist use of language published by the American Philosophical Association.

12. Bibliographical references shall follow the APA format, as explained in details at the following link: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA.

Change in quotation norms: *ARYS* considers a good editorial practice in gender equality to fully identify the authorship of the works quoted in the published articles. Therefore *ARYS* adopts a change in the quotation norms consisting of the mention of the full personal name of the authors mentioned in the bibliography, and not only of its initial letter.

13. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such as those in the Oxford Classical Dictionary, the Thesaurus Linguae Latinae or Diccionario Griego Español, for example.

14. To make divisions and subdivisions in articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include a second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

15. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality 300 pixels per square inch and be in jpg format, preferably.

The author declares that the graphic material that he contributes is free of rights and in the text he cites its origin. If it is subject to copyright or reproduction, the author provides the corresponding authorizations in an attached file.

16. The publication in *ARYS* is not eligible for a salary payment. Authors retain the copyright of their texts, and full publishing rights without restrictions.

17. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the *ARYS* Journal's Open Journal System, through the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

ARTICLES

This section will publish research articles related to the theme of the annual monographic volume, subject to peer review.

The editorial policies of the journal establish that odd-numbered issues constitute the proceedings of conferences organized biennially by the ARYS Association, while even-numbered issues represent monographic volumes assigned to one or more editors on a specific topic previously decided and approved by the Association. Editors are selected based on their academic expertise, reputation in the field, and their ability to manage the editorial process ethically and efficiently. This editorial strategy is implemented to diversify thematic perspectives and enrich the journal with innovative approaches. Guest editors are directly responsible for the selection of authors. All issues, including those with guest editors, use a double-blind peer review system, where external reviewers anonymously evaluate the manuscripts. Throughout the entire process, the editorial committee, under the supervision of the scientific editor, rigorously oversees the decisions and editorial procedures of the guest editors, ensuring that the journal's standards remain consistently high.

VARIA

In this section it is possible to publish articles not related to the monographic theme of each volume, but with the general orientation of the journal. They will also be subject to peer review.

COPYRIGHT NOTICE

Authors retain the copyright of their texts, and full publishing rights without restrictions.

Since 2021, the documents include the Creative Commons 4.0 license: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND 4.0). Previous documents include the Creative Commons 3.0: Attribution-NonCommercial-No Derivative Works license (CC BY-NC-ND 3.0)

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 23 - 2025



RELIGIOUS MOBILITY IN THE
ANCIENT WORLD

Foreword

**JAIME ALVAR EZQUERRA, FRANCESCO
MASSA & BEATRIZ PAÑEDA MURCIA**

Nicole Belayche à la recherche des
puissances divines du polythéisme
**BEATRIZ PAÑEDA MURCIA, FRANCESCO
MASSA & JAIME ALVAR EZQUERRA**

Zeus en famille. Regards onomastiques
sur un système de parenté
**DANIELA BONANNO &
CORINNE BONNET**

Litanies, parenté et jeux de rôles.
Les dieux en réseaux dans les traités
thérapeutiques latins
NICOLAS CORRE

The *Aedes Concordiae Pantheae Augustae*
and the “Pantheon” of *Gigthis*. A Possible
Reading of *CIL VIII 22692* (2nd c. CE)
GINEVRA BENEDETTI

Deos spernere. Lorsque les dieux
romains vengent le mépris de leurs
auspices et de leur puissance
YANN BERTHELET

Emmurer les mystères ? Quelques
réflexions sur les présupposés à l'œuvre
dans l'analyse des mystères et de leur
mise en espace
ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET

Mithra en contexte. Les débuts du culte
à *Poetovio* au II^e siècle de notre ère
FRANÇOISE VAN HAEPEREN

Porphyre sur le végétarisme, les
sacrifices et l'âge d'or
ANDREI TIMOTIN

Abstinence et marginalité
PHILIPPE BORGEAUD

Les procès de « magie » d'Asie
Mineure. Retour sur quatre *Cold Cases*
(Ammien Marcellin, XXIX 2, 24-28)
**THOMAS GALOPPIN & ROMAIN
LORIOI**

Idolâtres, hérétiques et juifs. L'ombre
du diable et l'Histoire des Religions
DANIEL BARBU

Paganisme hénouthésisant et religion
d'Abraham dans l'Antiquité Tardive
GUY G. STROUMSA

VARIA

El *Nachleben* del tratado *De Vita
Contemplativa* de Filón de Alejandría
DIEGO ANDRÉS CARDOSO BUENO

Excommunication and the Politics of
Piety in Ambrose of Milan
DAVID NATAL VILLAZALA