ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME LIII

RITES ET CROYANCES DANS LES RELIGIONS DU MONDE ROMAIN

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS
PAR
CORINNE BONNET, JOHN SCHEID,
NICOLE BELAYCHE, JOHN M. DILLON,
FRANCISCO MARCO SIMÓN, PHILIPPE BORGEAUD,
DANIEL STÖKL BEN EZRA, JEAN KELLENS

Entretiens préparés et présidés par John Scheid

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDŒUVRES – GENÈVE

2007

Les premiers «Entretiens sur l'Antiquité classique» ont eu lieu en 1952, du 8 au 13 septembre. Dans l'avant-propos du volume où ils sont consignés, le Baron Kurd von Hardt en donne la définition. La voici: «Chaque année, au siège de la Fondation à Vandœuvres, auront lieu des 'Entretiens sur l'Antiquité classique', au cours desquels des spécialistes, représentant plusieurs pays, feront des exposés sur un domaine choisi et, au cours des discussions, procèderont à d'enrichissants échanges de vue.»

Conçue et mise au point par des savants tous aujourd'hui décédés – parmi eux Ludwig Curtius, Bruno Snell, Kurt von Fritz, Albin Lesky, Theodor Klauser, Olof Gigon –, l'institution s'est révélée viable. Cinquante-trois fois, des savants de divers pays se sont réunis en été à Vandœuvres; les «Entretiens» ont été régulièrement publiés.

Fr. suisses 70.–

P 23197/53

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

TOME LIII

RITES ET CROYANCES DANS LES RELIGIONS DU MONDE ROMAIN

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

TOME LIII

RITES ET CROYANCES
DANS LES RELIGIONS
DU MONDE ROMAIN

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME LIII

RITES ET CROYANCES DANS LES RELIGIONS DU MONDE ROMAIN

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS
PAR
CORINNE BONNET, JOHN SCHEID,
NICOLE BELAYCHE, JOHN M. DILLON,
FRANCISCO MARCO SIMÓN, PHILIPPE BORGEAUD,
DANIEL STÖKL BEN EZRA, JEAN KELLENS

Entretiens préparés et présidés par John Scheid

VANDŒUVRES – GENÈVE
21-25 AOÛT 2006

290/600 06/08

Schweizerische Nationalbibliothek NB
Bibliothèque nationale suisse BN
Biblioteca nazionale svizzera BN
Biblioteca naziunala svizra BN

ISSN 0071-0822
ISBN 2-600-00753-9

TOUS DROITS RÉSERVÉS
© 2007 by Fondation Hardt, Genève

TABLE DES MATIÈRES

Introduction par John SCHEID VII

I. CORINNE BONNET

«L'histoire séculière et profane des religions» (F. Cumont): Observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIX^e^ et de la première moitié du XX^e^ siècle 1

Discussion 28

II. JOHN SCHEID

Les sens des rites. L'exemple romain 39

Discussion 64

III. NICOLE BELAYCHE

Rites et «croyances» dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale 73

Discussion 104

IV. JOHN M. DILLON

The Religion of the Last Hellenes 117

Discussion 139

V. Francisco Marco Simón

Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View 149

Discussion 178

VI. Philippe Borgeaud

Rites et émotions. Considérations sur les mystères 189

Discussion 223

VII. Daniel Stökl Ben Ezra

Templisierung: Die Rückkehr des Tempels in die jüdische und christliche Liturgie der Spätantike 231

Discussion 279

VIII. Jean Kellens

Liturgie et dialectique des âmes 289

Discussion 301

Indices 309

INTRODUCTION

La relation entre rite et croyance est sans doute l'une des questions les plus importantes, ou du moins les plus intéressantes de l'étude des religions antiques. La raison en est qu'au début de n. è., des formes religieuses, qui se sont développées au Proche-Orient et qui sont fondées sur une révélation écrite, se répandent progressivement dans le reste du monde romain. L'une de ces religions proclame la primauté de la foi et de l'intériorité. Et depuis longtemps, depuis l'Antiquité même, l'opposition entre rite et croyance, entre extériorité et intériorité, a traversé le champ religieux, dans la polémique entre chrétiens et non-chrétiens, et même, au cours de l'histoire, entre les groupes chrétiens eux-mêmes.

Ce n'est pas pour débattre de cette question, surtout sous cette forme brutale, que nous nous sommes réunis à la Fondation Hardt, même si elle hante toujours les esprits de certains historiens qui veulent réduire l'histoire des religions de la Grèce et de Rome à une défense du rite contre la croyance ou vice-versa.

Dans des religions fondées sur les rites et non sur une révélation et sur des dogmes, la question du sens de la pratique religieuse est aussi surprenante pour les Modernes que passionnante pour l'histoire religieuse. Les données paraissent en effet paradoxales. Au cours des services religieux, aucun autre sens que celui de l'obligation rituelle n'est requis ni exposé. Pourtant diverses sources permettent de constater que les célébrants, les prêtres ou les érudits étaient capables d'expliciter le sens littéral des cultes, nécessaire pour répéter ou corriger ceux-ci. D'autre part, les érudits et les philosophes donnaient des rites des interprétations nombreuses et variées, mais souvent contradictoires. Quel est alors la place du sens des rites dans les religions de l'Antiquité? Le sens réside-t-il dans les rites eux-mêmes

ou dans l'appareil exégétique foisonnant construit par l'érudition antique?

L'arrière-plan religieux et philosophique moderne de notre incompréhension est analysé par Corinne Bonnet, qui montre l'importance de l'émotion dans l'appréciation moderne des religions. De Fr. Schleiermacher à R. Otto, le poids du sentiment individuel, des émotions et de la spiritualité a déterminé toute l'historiographie du XIX^e^ siècle, et une bonne partie de celle du XX^e^, face à d'autres tentatives pour réhabiliter et pour comprendre les rites. Une fois le cadre intellectuel du problème planté, une première série d'articles explore les religions antiques, en essayant d'éviter les déterminismes modernes. Le premier, de John Scheid, analyse le paradoxe romain, où la religion ne paraît exister qu'en tant qu'obligation rituelle, mais ne se départit pas d'une floraison incessante d'interprétations contradictoires. Nicole Belayche choisit un cas très significatif dans ce débat, celui des stèles dites de confessions d'Anatolie, pour poser le problème de la pratique religieuse dans les cités hellénophones de l'Empire romain. Son étude est d'autant plus intéressante que les documents qu'elle examine utilisent la notion de la *pistis,* et se fondent sur l'expérience individuelle de la divinité, au point qu'on a pu y voir une des origines de la confession chrétienne. Le mémoire de N. Belayche met en lumière la complexité du dossier, sa parenté avec les religions ancestrales et polythéistes du monde méditerranéen, mais en même temps sa capacité de nous faire réfléchir sur le "sentiment religieux" dans l'Antiquité. Des sentiments et des émotions que les réflexions de Philippe Borgeaud sur les rites et les mystères prolongent, en démontrant à quel point ces émotions sont ritualisées dans ces cultes, à quel point les rites apparaissent en fin de compte comme un dispositif capable de produire et de gérer les émotions. Explorant l'évolution de la pensée religieuse dans le paganisme ancestral, John M. Dillon montre comment le néoplatonisme a su combiner jusque dans l'Antiquité tardive une spiritualité philosophique, qui n'avait rien à envier aux christianismes contemporains, et n'ignorait ni les lieux de culte traditionnels ni leurs

rites. L'équilibre entre pratique et spéculation, entre culte et philosophie est inversé par rapport à ce qu'il était du temps de Cicéron et de Varron, mais c'est toujours à l'intérieur des obligations cultuelles traditionnelles et de leur explicitation que la religion se construit.

À ces études qui puisent dans le dossier des religions ancestrales du monde gréco-romain du début de notre ère, se joignent trois articles qui explorent des aspects complémentaires du sujet. Trois collègues spécialistes de religions réputées extérieures au monde romain, du moins du point de vue religieux, mais qui entretenaient un dialogue évident avec lui, ne fût-ce qu'en raison de l'expansion romaine, réfléchissent sur le même problème. Après la transition marquée par l'article de J. Dillon, ces trois dossiers nous mènent aussi vers les religions du Livre, vers des sytèmes religieux privilégiant la connaissance. D'abord, Francisco Marco Simón évoque à l'exemple des Celtes le cas intéressant du ritualisme des barbares, vu à travers les yeux des Grecs et des Romains. Il s'agit en fait de l'appréciation de traditions proprement livresques, et donc surtout d'un exemple de la manière dont les Romains jugeaient les religions des autres en se référant à la fois aux excès rituels et aux superstitions, c'est-à-dire à une surreprésentation du sens. Central dans notre débat est la religion juive après le désastre de 70 ap. n. è., pour qui les prescriptions de la Loi et leur commentaire remplissent progressivement tout le champ de la vie religieuse. Daniel Stökl Ben Ezra traite de cette question, en examinant le cas significatif de la liturgie sacrificielle qui, depuis lors, marque profondément le judaïsme synagogal aussi bien que les premiers chrétiens. Enfin, Jean Kellens, représentant une "vraie" religion orientale, conclut le volume avec une étude sur les rapports entre liturgie et pensée dans la religion mazdéenne. Entre l'Inde védique et le monde méditerranéen, le mazdéisme fait surgir devant le lecteur la pensée du rite, qui est capable de remplir la vie spirituelle des prêtres ou des célébrants, et offre un bon contrepoint pour penser les ritualismes méditerranéens et leurs exégèses.

Ces présentations ne résolvent évidemment pas tous les problèmes. Nous osons penser qu'elles les posent correctement, et offriront une ample matière à la discussion, aussi copieuse que celle de ces journées, où les "Entretiens" se sont bien souvent prolongés par un séminaire sur tel ou tel aspect mis au jour par l'exposé ou pendant la discussion de celui-ci.

Ces débats n'ont été possibles que grâce au cadre extraordinaire et à la qualité de l'accueil procurés par la Fondation Hardt, par son président Pierre Ducrey, sa secrétaire scientifique, Monica Brunner et son personnel. À toutes et à tous, ainsi qu'à Bernard Grange, qui a assuré l'édition du volume, va notre plus profonde gratitude.

Paris, le 22 juin 2007

I

CORINNE BONNET

"L'HISTOIRE SÉCULIÈRE ET PROFANE DES RELIGIONS" (F. CUMONT): OBSERVATIONS SUR L'ARTICULATION ENTRE RITE ET CROYANCE DANS L'HISTORIOGRAPHIE DES RELIGIONS DE LA FIN DU XIX^{e} ET DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX^{e} SIÈCLE

La formule de Franz Cumont que j'ai placée en exergue a constitué un point de départ pertinent de mon enquête, dans la mesure où l'historien des "religions orientales" est assez représentatif d'un courant de pensée dominant quant au statut du rite dans les religions anciennes. J'utiliserai donc Cumont comme une sorte de boussole historiographique, sans pour autant lui assigner une place centrale dans la nébuleuse intellectuelle qui va nous intéresser; à bien des égards, il reste de fait en marge des grands débats épistémologiques du début du XX^{e} siècle.

Dans un premier temps, je m'efforcerai de clarifier, de l'intérieur, les ressorts de la construction de Cumont et la place qu'occupe, dans celle-ci, la catégorie des "religions orientales" eu égard à la dialectique rites-croyances. Dans un second temps, prenant du recul par rapport à Cumont, mon enquête montrera comment la fin du XIX^{e} siècle voit s'affirmer le concept de "religiosité", c'est-à-dire une certaine forme de psychologisme religieux, qui porte à s'interroger sur l'origine du sentiment religieux; un questionnement qui sollicite davantage les mythes que les rites et qui conduit à une véritable obsession des origines, alimentée aussi par certaines recherches ethnologiques et anthropologiques, en rapport avec le primitivisme. Dans le climat évolutionniste domi-

nant, on s'efforce fondamentalement de reconstruire un parcours linéaire qui conduit de la magie à la religion, puis du polythéisme au monothéisme chrétien, ou de la religion à la science. Si le psychologisme religieux mettait l'accent sur l'expérience individuelle du sacré, en revanche, la sociologie recentre le discours sur les enjeux collectifs et, relayée par l'ethnologie, insiste sur l'option fonctionnaliste qui s'impose au début du XX^e^ siècle et marque toute l'approche des rituels jusqu'à nos jours.

Dans ce parcours complexe et ramifié, on voit se mettre en place une dialectique, tantôt schématique, tantôt subtile, implicitement ou explicitement hiérarchisée, entre croyances et pratiques, mythe et rite, sens et obéissance (sans jeu de mot lacanien!), qui a eu la vie longue et a souvent débouché sur une sorte de "répugnance" à l'égard du rite, le volet "profane et séculier", comme dit Cumont, des religions anciennes. Cette impasse n'a été relevée que récemment et a porté à une réhabilitation du rite, réinvesti de sens et de croyance. Le rite, appréhendé au sein d'une véritable "praxéologie", est désormais décrit et perçu comme une stratégie subtile, qui relève notamment de l'*habitus*, donc de la dialectique intériorisation — extériorisation des données culturelles. Ces apports récents, sans être ici approfondis, faute de temps, serviront de stimulus et de grille de lecture à l'analyse des exégèses d'hier, dans un va-et-vient fécond entre passé et présent, rétrospective et prospective, qui est le propre de la démarche historiographique.

I. *Rites et croyances chez Cumont*

Partons des *Religions orientales dans le paganisme romain*, ouvrage paru en 1906 (4^e^ édition augmentée en 1929).[1] Le

[1] Réédition sous presse chez Nino Aragno Editore (Torino 2006), éd. C. BONNET et Fr. VAN HAEPEREN, avec la collaboration de B. TOUNE (désormais cité *RO*, avec, encore, la pagination de la 4e édition parue chez Geuthner, Paris 1929). Je renvoie à l'Introduction de ce volume pour une présentation historiographique plus approfondie.

rapport rite-croyance est, en vérité, présent dans tous les livres de Cumont, mais c'est ici qu'il joue un rôle véritablement moteur dans la mécanique argumentative. D'où mon choix.

Dès le premier chapitre, après avoir précisé l'apport spectaculaire de l'Orient à Rome dans maints domaines, Cumont convie ses lecteurs à une présentation des sources sur la diffusion des religions orientales en Occident. Confrontés à la disparition des livres liturgiques du paganisme, "profanes relégués à la porte du sanctuaire, nous n'entendons que des échos indistincts des chants sacrés, et nous ne pouvons assister, même en esprit, à la célébration des mystères" (p.10). Notons tout de suite la focalisation sur les mystères, qui est la clé de lecture de tout le livre: les religions orientales sont des religions à mystères, ce qui implique des rites spécifiques, certes, mais surtout des croyances, une morale et une spiritualité nouvelles. Pour les connaître, il faut recourir aux sources littéraires, tradition "peu abondante et souvent peu digne de créance" (p.13), mais qui représente néanmoins le socle de l'œuvre de Cumont, comme le lui reprocha notamment J. Toutain.[2]

C'est que, nous allons y revenir, la religion est, avant tout, pour Cumont, affaire de croyances, d'intériorisation; son objectif, c'est pénétrer l'"intimité de la vie religieuse", qui va de pair avec la "réflexion philosophique", d'où le recours aux sources littéraires. Car, poursuit Cumont, les sources épigraphiques et archéologiques, certes abondantes, et que Toutain, lui, privilégie, fournissent un autre éclairage sur le sujet; elles révèlent "l'histoire séculière et profane de ces religions" (p.14). Par cette étrange expression, Cumont renvoie aux phases et aux aires de diffusion des religions orientales, à leurs adhérents, au

[2] Cf. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain. Première partie. Les provinces latines. Tome II: Les cultes orientaux* (Paris 1911). Sur l'opposition Toutain-Cumont autour des religions orientales, voir R. MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain*, trad. par A SPIQUEL et A. ROUSSELLE (Paris 1987), 10, 185 (éd. originale New Haven & London 1981); C. BONNET, "Franz Cumont recenseur", in *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* (Liège 2001), 330-331.

personnel sacerdotal et au rituel (offrandes et cérémonies) (p.20). Héritier presque inconscient d'une vision judéo-chrétienne de la religion, Cumont sacralise la vie intérieure, la croyance, la conscience, la spiritualité, et rejette le rite du côté du profane. Voilà la dichotomie clairement énoncée; reste à voir comment elle fonctionne dans sa construction historique.

Pour cela, il nous faut d'abord approfondir quelque peu l'équation religions orientales = spiritualité et mystères. À dater de la fin du XVIII[e] et durant le XIX[e] siècle, l'Orient acquiert enfin une prégnance scientifique par le biais de l'archéologie, qui révèle des sites, des textes, des images. Cumont, comme bien d'autres, n'hésite pas à parler de *révolution intellectuelle*:[3] il est urgent de repenser la genèse de la culture classique. Un grand laboratoire comparatiste est mis sur pied, qui investit tout spécialement le champ de la linguistique et de l'histoire des religions. La *Symbolique* de F. Creuzer (1771-1858), parue en Allemagne en 1810-12 et traduite en français entre 1825 et 1851 par J.D. Guignaut, un élève de l'iranisant Ernest Burnouf,[4] connaît un vif succès et impose l'idée que l'Orient, à mi-chemin entre réel et imaginaire, est le berceau des religions, des mythes et des symboles, des mystères et de la mystique.

Le projet de Cumont s'inscrit dans cette perspective: le succès des religions orientales en Occident est décrit, à l'instar du succès du néo-platonisme, comme le "le fait capital de l'histoire morale de l'empire païen".[5] En se plaçant explicitement dans une perspective *morale*, Cumont met d'emblée l'accent sur le

[3] Cf. F. CUMONT, "Les progrès récents de l'histoire grecque", in *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36 (1893), 9-19: cette révolution a "bouleversé toutes les perspectives, élargi tous les horizons"; "Il n'est plus possible de supposer aujourd'hui, comme on le faisait complaisamment autrefois, que la Grèce ait tout ou presque tout tiré de son propre fonds. Elle a été pendant longtemps, fort longtemps à l'école de l'Orient".

[4] M. MÜNCH, *La symbolique de Creuzer, Quinet, Michelet, Flaubert* (Paris 1976). Voir aussi Ph. BORGEAUD, "L'Orient des religions. Réflexion sur la construction d'une polarité, de Creuzer à Bachofen", in *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), sous presse.

[5] Il l'affirme dès la *Préface*, VII.

croire davantage que sur le faire, qu'il ne néglige cependant pas; nous allons y revenir. Son horizon interprétatif est bien, comme chez Hegel,[6] le "triomphe du christianisme", horizon refoulé, "liquidé" en quelques pages dans son Introduction, mais constamment opérant.[7] En fait, à travers le prisme des "religions orientales", Cumont étudie la transition du paganisme au christianisme, des polythéismes au monothéisme, une évolution qui est synonyme de progrès sur le plan moral, puisque les cultes païens font place à "des formes plus élevées et plus profondes de la dévotion". "En faisant de la purification intérieure l'objet principal de l'existence terrestre, ils [= les cultes orientaux] ont affiné et exalté la vie psychique et lui ont donné une intensité presque surnaturelle que, auparavant, le monde antique n'avait pas connue".[8] Ainsi, "l'axe de la moralité" s'est déplacé vers des préoccupations liées au salut individuel: "le salut de l'âme [...] est devenu la grande affaire humaine". Les "religions orientales" font office de passeur entre paganisme et christianisme dans ce scénario fondamentalement linéaire et évolutionniste.

Cependant, à bien y regarder, la vision cumontienne de l'Orient n'est nullement lisse et univoque: si les mystères représentent un apport qualitatif essentiel, l'Orient est aussi le berceau de pratiques polythéistes primitives et abjectes, selon les termes mêmes de Cumont. Pour résoudre cette apparente contradiction, il s'emploie à distinguer deux niveaux de religiosité: la religiosité populaire, sauvage et primitive, immuable, et la religiosité de l'élite, sacerdotale, élevée, toute tournée vers la gnose et la métaphysique, constamment stimulée par les philosophes, donc évolutive.[9] L'ensemble de ces reconstructions est

[6] Pour Hegel, dans le progrès linéaire de l'humanité, l'Orient n'est qu'une étape transitoire vers la "grande journée de l'esprit", naturellement occidentale et chrétienne.

[7] Le vocabulaire est, à cet égard, très significatif. Cumont parle, au sujet des religions polythéistes, de dogmes, de sainteté (ou de rites sanctifiants), de sectes, etc. Le lexique est donc très connoté par cet horizon.

[8] *Préface*, XIV.

[9] Cf., par exemple, *RO* 185.

sous-tendu par une lecture évolutionniste (hégélienne) de l'histoire des religions qui va du primitif au spirituel, du particularisme à l'universalisme, du polythéisme au monothéisme. Des dévotions qu'il appelle "naturistes", zoolâtrie et litholâtrie, caractéristiques d'une humanité sauvage, font place à de "vagues déités", chez les Sémites notamment, des entités qui deviennent ensuite des dieux mal définis et interchangeables, vénérés par des groupes encore peu sociabilisés et sanguinaires, comme les Syriens.[10] Cet extrême morcellement du polythéisme et la confusion qui règne entre les divinités incitent ensuite les dévots à pratiquer des regroupements, à suivre les chemins du syncrétisme, de l'hénothéisme et du panthéisme. On est alors au seuil du monothéisme qui s'impose comme le point d'aboutissement naturel et obligé de l'histoire des religions.

Dans ce schéma interprétatif, évolutionnisme et diffusionnisme participent d'une même logique. C'est parce qu'elles sont "supérieures" aux autres que les religions orientales connaissent un tel succès en Occident. On est là au cœur de la conception que se fait Cumont de la religion, une conception spiritualiste, voire mystique, celle d'une "force vive qui agit dans l'histoire de l'humanité", qui investit le "for intérieur" de chaque individu et qui relève du sentiment religieux. Laissons-le parler, puisqu'on a la chance, par le biais de son corpus épistolaire, de l'entendre s'exprimer sur ce sujet. Le profil de ses interlocuteurs n'est évidemment pas indifférent pour l'exégète de sa pensée (les procédures de communication épistolaire sont subtiles et complexes).

Voici ce qu'il écrit à Alfred Loisy en 1911:

> "*Vous avez bien raison d'insister dans votre préface sur la difficulté qu'on éprouve à définir la religion. J'avais songé autrefois à y voir "tout ce que produit en l'homme l'idée du mystère qui l'environne". Mais je me suis aperçu que cette phrase si longue était encore inadéquate. En réalité nous entendons par "religion" des choses si différentes qu'elles en sont presque contradictoires*".

[10] Cf. *RO* 121.

Et à Salomon Reinach deux ans plus tôt:

> "*Il me serait impossible de discuter en quelques lignes de votre thèse et je me réserve d'en causer avec vous la première fois que j'aurai le plaisir de vous voir. Mais elle me paraît faire complètement abstraction d'un élément positif et essentiel: le sentiment — le sevba"que le spectacle de la nature a inspiré à l'homme depuis que nous pouvons connaître l'homme. — L'objection que je vous faisais dans ma lettre est du même ordre: très souvent ce n'est pas l'utilité sociale qui a assuré la persistance d'un rite: c'est un sentiment. La communion peut être une transformation de l'omophagie, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'y ressemble plus guère. Tout ce côté psychologique de la religion me paraît trop sacrifié dans votre volume et cependant n'est-ce pas là ce qui la rend humaine*".

Conscient de la complexité des réalités qu'il étudie, Cumont, fils de son temps, met l'accent sur le *sentiment*. Il s'inscrit dans un important courant de psychologisme religieux sur lequel nous allons revenir; sans nier l'utilité sociale, il la soumet à la primauté de l'individu. C'est pourquoi, par exemple, dans l'ensemble que constituent les rites, la prière jouit d'un statut privilégié, comme expression de l'"intimité de leur vie religieuse" (p.14) et des "profondeurs de l'âme antique". C'est pourquoi aussi, selon Cumont, les conversions individuelles priment sur les processus sociaux; les adhésions aux cultes orientaux sont de l'ordre de la foi, de la conversion, de la recherche d'un nouvel idéal, bref c'est une "transformation de la personnalité intime des individus" (p.34). On pourrait tenter une première et grossière approximation historiographique: Cumont est plus proche de Rudolf Otto que d'Émile Durkheim. Mais, dans la mesure où une pensée ne peut s'expliquer seulement par les filiations intellectuelles, on ajoutera que Cumont est aussi le produit de son milieu, c'est-à-dire individualiste, libéral, anti-clérical (quoique avec une éducation chrétienne).

Revenons aux rites, trop rapidement relégués dans la sphère du profane par Cumont: non seulement il ne les néglige pas, mais, dans sa construction d'un concept original de "religions orientales", ils jouent un rôle déterminant. D'une part, l'exotisme, pompeux et sensuel, lugubre et triomphant des rituels

venus d'Égypte et d'Orient, leur frivolité — la *levitas* —, leur exubérance comportementale (volontiers orgiastique), constituent, dès les sources anciennes, un contre-modèle de la *fides* et de la *gravitas* romaines, mais, d'autre part, cet exotisme, qui agit sur les sens, attire et séduit, en même temps qu'il répugne. Cumont décrit longuement l'attrait troublant des mystères, qui suscitent effroi et espérance, la pompe, l'éclat des processions, les chants langoureux et la musique enivrante, l'extase mystique, autant d'éléments qui constituent un levier essentiel, au niveau populaire surtout, du succès des religions orientales.

Par ailleurs, et surtout, les religions orientales présentent toutes, dans le schéma de Cumont, des connotations mystériques qui suscitent l'adhésion des fidèles en quête de réponses et d'expériences nouvelles. Ces mêmes connotations constituent, du reste, la passerelle entre paganisme et christianisme puisque "L'Église a fait des emprunts considérables aux conceptions et aux cérémonies rituelles des mystères païens" (p.IX, XII). Attirantes pour les individus certes, mais actives au sein de communautés d'initiés capables de dépasser les anciens clivages sociaux, les "religions orientales" ont donc une vocation universelle qui préfigure le christianisme.

Par opposition, la religion romaine est décrite comme froide et prosaïque (p.36); elle se limite à une stricte exécution de pratiques visant à assurer à l'État la protection des dieux, bref un "contrat synallagmatique" d'où découlent des obligations réciproques: aux sacrifices répondent des faveurs divines. Même les prières, pourtant considérées par Cumont comme le réceptacle privilégié de la spiritualité, se réduisent à des formules sèches et verbeuses comme un acte notarié. La liturgie est procédurière (p.37) comme l'ancien droit civil. Cumont, lecteur de Mommsen et de Marquardt, ne dépense pas un mot pour percer le sens de ces pratiques. "Cette religion se défie des abandons de l'âme et des élans de la dévotion". Tout est dit! Parallèle attendu, celui qui rapproche le ritualisme romain du judaïsme: "les Juifs ont partagé avec les Romains le respect scrupuleux d'un code religieux et des formules du passé", mais parallèle

différentiatoire, puisque, suivant les analyses de Jean Réville, Cumont estime que le second, lui, fait vibrer le cœur.

Les spécificités rituelles des "religions orientales" constituent donc une construction spéculaire par rapport à la religion romaine traditionnelle. La *religio* des "religions orientales" est donc davantage un *lien* qu'une *observance*. Cumont ne prend pas position dans l'épineuse question de l'étymologie de *religio*, mais on dirait qu'il joue implicitement sur le double registre sémantique du terme. Il ne perçoit pas la spiritualité qui se niche au cœur des rituels romains, répétitifs et solennels, et il généralise, à tort du reste, la composante mystérique des "religions orientales" comme clé d'accès à de véritables croyances, à une authentique spiritualité qu'il ne peut concevoir qu'à l'aune du paradigme chrétien. Mais, comme rien n'est simple, Cumont souligne, en même temps, la différence de rapport aux divinités et aux textes sacrés de part et d'autre: le fidèle romain est libre face à ses dieux et n'utilise les livres que comme "instruments de culte", le dévot oriental, lui, est asservi aux divinités, comme un sujet à son roi, aveuglément soumis à l'orthodoxie du discours sacré. Ici, l'opposition qui opère est celle, idéologique, qui distingue un Occident libéral d'un Orient despotique. L'écheveau est décidément difficile à démêler et le travail de l'historien ne peut consister à réduire les apories, à lisser une pensée. Il s'agit plutôt d'essayer de faire parler les divers niveaux de discours, en respectant la marche chaotique de tout processus intellectuel.

II. *L'environnement intellectuel de Cumont: rites et croyances aux XIX^e^-XX^e^ siècles*

Les conceptions de Cumont s'inscrivent dans une réflexion complexe et polymorphe autour du binôme "faire"/"croire". Complexe, car les positions se croisent, se superposent, divergent pour se recomposer partiellement. Polymorphe, parce que participent à ce débat historiens et philosophes des religions,

théologiens, sociologues, ethnologues, anthropologues, comparatistes (sur le plan religieux et linguistique), les approches disciplinaires n'étant nullement figées.[11]

Il me semble que trois éléments méritent d'être soulignés: d'une part, le courant de subjectivisation de la religion, très sensible en particulier dans l'historiographie allemande et anglo-saxonne de l'époque de Cumont.[12] D'autre part, une véritable fascination pour la question des origines de la religion, qui encombre, de manière évidente et dommageable, le champ d'enquête sur les pratiques religieuses et confère au mythe un statut privilégié par rapport au rite. Enfin, à l'intérieur de la catégorie des rites, c'est le sacrifice sanglant qui obnubile les savants, tous de matrice chrétienne.

a) *L'émergence de la religiosité et de l'expérience religieuse*

Dès le XVIII[e] siècle, un mouvement d'inspiration idéaliste et (néo)romantique entend mettre l'accent sur la religion "interne", plutôt que sur les pratiques et les aspects institutionnels, considérés comme "externes". Le chef de file de la théologie réformée d'inspiration romantique est Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Il estime que la religion est avant tout affaire d'intuition et de sentiment. Les dogmes, les doctrines, l'utilité sociale ne sont que des superstructures, le visage "historique" d'une réalité universelle, qui correspond au goût de l'infini, au sentiment de dépendance par rapport à l'absolu. Au centre du discours est donc placé le *Gefühl*, le sentiment reli-

[11] Essentiels pour notre réflexion les deux ouvrages de Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York-Oxford 1992) et *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York-Oxford 1997), en particulier sa première partie, "Theories", ch. 1: "Myth and Ritual", 1-22; ch. 2: "Ritual and Society", 23-60. Voir aussi le très bel essai de Fr. HÉRAN, "Le rite et la croyance", in *Revue française de sociologie* 27 (1986), 231-263. Utile aussi l'entrée "Kult" dans le *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (Stuttgart 1993), 474-488 (B. LANG).

[12] Cf. A. BENDLIN, ""Ein wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise": Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne", in *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), sous presse.

gieux, l'émotionnel.[13] Plusieurs courants de pensée se rattachent à cette vision de la religion: le psychologisme et la psychanalyse, l'irrationalisme et la phénoménologie sont les principaux d'entre eux.

Pour expliquer l'irruption du sentiment sur la scène qui nous intéresse, il faut se reporter à la découverte de l'Orient au XIX^e siècle, que nous évoquions ci-dessus.[14] Terre d'émotions, berceau de l'irrationnel et du mysticisme, symbole d'altérité irréductible pour les Occidentaux, l'Orient, réel et imaginaire tout à la fois,[15] produit des religions qui lui ressemblent. Le *furor orientalis*, bien étudié par Suzanne Marchand,[16] oriente dès lors les études d'histoire des religions vers une histoire du sentiment religieux. F. Creuzer d'abord, puis H. Usener (avec son intérêt pour la *Volksreligion*[17]), ses élèves E. Lehmann (*Mystik in Heidentum und Christentum*, 1908), A. Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1910) et R. Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1910), et encore Fr. Nietzsche, E. Rohde (*Psyche*, 2e éd. en 1898) et U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Der Glaube der Hellenen*, 1931-2), sans oublier W. Warde Fowler (*The Religious Experience of the Roman People*, 19) et l'école dite de Tübingen, la *religionsgeschichtliche Schule* dans toutes ses ramifications[18]

[13] V. KRECH, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Tübingen 2002).

[14] Cf. *supra*, pp. 3 sqq.

[15] Cf. T. HENTSCH, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen* (Paris 1988).

[16] S. MARCHAND, "Philhellenism and the *furor orientalis*", in *Modern Intellectual History* 1/3 (2004), 331-358, avec une critique fine et judicieuse de la lecture "impérialiste" de Saïd. Voir aussi EAD., "From liberalism to neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious turn in *fin-de-siècle* German classical studies", in *Out of Arcadia*, *BICS* suppl. 79 (2003), 129-160.

[17] Sur ce concept, cf. R. SCHLESIER, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800* (Frankfurt/M. 1994).

[18] Cf. *Die "Religionsgeschichtliche Schule". Facetten eines theoligischen Umbruchs*, hrsg. von G. LÜDEMANN (Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996).

(Bousset, E. Troeltsch, etc.), tout ce beau monde entend explorer ou mettre l'accent sur les instances religieuses intérieures, par opposition à l'approche normative — "procédurière" dirait F. Cumont — de Th. Mommsen et G. Wissowa, le second mettant l'accent, dans le titre même de sa synthèse sur la religion romaine,[19] sur le *Kultus*, c'est-à-dire la pratique, comme clé de lecture de la *Religion*. Pour Wissowa, le registre émotionnel n'entre, au fond, en ligne de compte qu'en temps de crise.

Dans la problématique que nous explorons, l'impact des travaux de Freud (1856-1939), de Jung (1875-1961, auteur de *Psychology and Religion*, New Haven 1938, remanié dans *Psychologie und Religion*, Zürich 1940) et des sciences de la *psychè* en général doit être signalé; les notions d'inconscient collectif, d'archétype, d'*imago* vont donc marquer l'approche des phénomènes religieux. Si, pour Freud, la religion est une névrose, pour Jung, en revanche, elle constitue une expérience *sui generis*, qui révèle la dynamique entre conscient et inconscient et donne accès à la vie psychique. A. Adler (1870-1937), disciple de Freud et promoteur de la *Individualpsychologie*, professeur à Vienne puis à New York, publia *Religion und Individualpsychologie* (1933; trad. fr. en 1958), où il définit Dieu comme la suprême *Fiktion* fonctionnant comme un moteur de perfection, un idéal sur le plan individuel et social, un facteur de résolution des conflits.

On touche ici au *psychologisme*, qui met l'accent sur l'empirisme scientifique et sur les expériences, y compris celles qui investissent l'inconscient. Sur les traces de J.F. Fries, le représentant le plus significatif du psychologisme en histoire des religions est Rudolf Otto (1869-1937), théologien protestant, indianiste fortement marqué par la mystique hindoue. Il s'est efforcé de dégager un noyau de religiosité universelle, le *numineux*, qui transcende les contingences historiques, tout en étant influencé par elles. Le "sacré" (*Das Heilige*, 1917) devient ainsi une catégorie *sui generis*, absolument irréductible, à mi-chemin

[19] G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München ²1912).

entre rationnel et irrationnel, théorie et pratique, essence et expérience, attraction et terreur, au sein d'un monde forcément "magique".

L'expérience religieuse se trouve aussi au cœur du *pragmatisme* de William James (1842-1910), auteur de *The Varieties of Religious Experience*, paru en 1902 — un ouvrage qui eut une influence profonde et durable, notamment sur Schiller et Dewey.[20] La religion serait une *praxis* (d'où l'étiquette de pragmatisme) transcendant le réel et le vécu, tendant vers *la possibilité de Dieu*. De Fichte à Hegel, de Herder à Schleiermacher, on s'achemine ainsi vers l'*homo religiosus* de la phénoménologie dans la mesure où l'élan intérieur vers le sacré, terrifiant et magnifique à la fois, est posé comme commun à tous les hommes. Les multiples courants que nous venons de citer trop rapidement, dans leur extrême diversité, ont en commun de partir de l'expérience religieuse, dans sa dimension individuelle et subjective, qui, répétée dans une multitude de sujets, débouche sur un *consensus gentium*, dont "Dieu" serait la traduction.[21] En ce sens, Dieu est empiriquement "vrai". Si les rites, par le biais des observations des ethnologues et des études des historiens, sont souvent pris en compte dans les diverses constructions interprétatives, ils bénéficient pourtant d'un statut "inférieur", celui de révélateur plutôt que de facteur cognitif de la religion. Pour comprendre la religiosité, pour pénétrer au cœur du numineux et pour en comprendre les origines, il faut faire appel au mythe, saturé de sens et d'histoire, véritable clé de la pensée religieuse et fossile de ses origines.

b) *L'apport de l'ethno-anthropologie et de la sociologie*

Pour mieux saisir les enjeux épistémologiques de l'opposition mythe-rite, il faut faire un détour par l'ethno-anthropologie et la sociologie. Ses avancées, à la fin du XIX[e] et au début

[20] G. MAIRE, *William James et le pragmatisme religieux* (Paris 1934).

[21] Les théories de l'élan vital ou mystique chez Loisy et Bergson vont dans le même sens.

du XX[e] siècle, ont fourni une série d'instruments importants à l'analyse de la vie religieuse. Les noms d'A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), E.B. Tylor (1832-1917, *Primitive Culture*, 1871) et A. Lang (1844-1912), qui introduisirent dans le débat des concepts nouveaux, comme celui d'animisme, de *mana* ou de totémisme, et corollairement celui de "survivances", se détachent du lot. Sur la base d'observations faites en Amérique et en Australie surtout, ils s'efforcent de comprendre la vie rituelle des tribus, avec en point de mire le leitmotiv des origines. Tylor, en particulier, en déduit que l'origine de la religion est l'expérience du contact onirique avec les morts que les peuples dits primitifs expliquaient par l'existence d'esprits détenteurs de forces surnaturelles. D'où le concept d'animisme.

Avec Radcliffe-Brown l'ethnologie commence à prendre ses distances par rapport à la question lancinante des origines des pratiques religieuses (notamment en se différenciant de Durkheim) et à insister sur le concept de fonctionnement dans un environnement historique donné. L'objectif prime enfin sur la genèse: le rite a pour objet de préserver l'ordre social. La pratique du terrain, qui constitue un avantage par rapport à Durkheim, oriente Radcliffe-Brown, et après lui Malinowski, vers une approche plus concrète du rituel, et même proprement fonctionnaliste, contre la théorie évolutionniste des stades culturels, appliquée notamment aux phénomènes religieux. Ils insistent sur le rapport entre les rites et leur milieu de production, mais ils ne négligent pas pour autant la dimension psychologique. Dans toutes les sociétés, la fonction symbolique est, en effet, un enjeu important, qui transforme les poussées physiologiques en valeurs culturelles, et produit donc des gestes, des sons, des modes de communication. En particulier, l'angoisse individuelle liée à la précarité de la condition humaine, le besoin de stabilité existentielle et de résoudre les conflits intérieurs donnent vie à la religion et à la magie.

En France, dans l'entourage immédiat de Cumont, c'est assurément l'œuvre de S. Reinach qui est la plus représentative de l'impact de l'ethnologie et de l'anthropologie (voire de la

psychanalyse) sur l'histoire des religions, dans la mesure où il attribue une place de choix aux concepts de totem et de tabou, dans *Cultes, mythes et religions* (1905-1923)[22] et dans *Orpheus* (1909). Comme pratiquement tous les historiens des religions de son temps, Reinach place l'animisme aux origines de la religion: l'homme projette sur celle-ci ses émotions, particulièrement "lisibles" dans les corpus mythologiques; les scrupules ou les freins, eux, donnent naissance aux lois religieuses, que le rite met en scène, avec des prétendues survivances totémiques. Passeur de l'anthropologie anglo-saxonne, Reinach fut mal accueilli par presque tout le monde, sauf peut-être par Freud qui le lut et l'utilisa, comme il lut et utilisa Frazer, pour *Totem und Tabu*, paru en 1913.

Mais en France, c'est surtout l'école sociologique de E. Durkheim (1858-1917), M. Mauss (1873-1950) et H. Hubert (1872-1927) qui doit retenir notre attention. Sans nier les enjeux psychologiques de la vie religieuse, ce courant enquête sur la dimension collective et remet en question le présupposé de l'unité de l'esprit humain. Les conduites religieuses, qui relèvent d'un registre spécifique de la réalité, le sacré étant une dimension qualitativement différente du profane, sont déterminées par une force sociale inconsciente. Dieu existe, en ce qu'il exprime cette force sociale: on pourrait presque dire que Dieu, c'est la société, ou vice versa. La société est à la fois l'origine, la source et l'objectif de la religion. Les pratiques rituelles sont donc spécifiques, en ce qu'elles manipulent une matière particulière, le sacré, et qu'elles visent à lier la société, à sacraliser la structure sociale. Dans *Esquisse d'une théorie générale de la magie* de Mauss et Hubert, paru en 1904, le sens du mythe, comme celui du rite, réside dans sa force sociale, de sorte que point n'est besoin, pour ses acteurs, de les comprendre. L'important est qu'il fonctionne dans le cadre d'une intention générale. Les sociologues ne cherchent pas à fixer une primauté ou une supériorité du mythe sur le rite, mais ils insistent sur la différence de

[22] Réédition par H. DUCHÊNE, dans la Collection Bouquins (Paris 1996).

registre et de fonctionnement: le mythe est pensée, représentation, le rite est action, dynamique. Même quand il est mimétique, c'est-à-dire quand il reproduit une situation connue, notamment une situation liée aux origines, le rite est néanmoins créatif. Il commémore très souvent des situations archétypales parce qu'elles sont, dans la mémoire culturelle du groupe, la garantie de sa cohésion. Le sens du rite est donc évacué vers le passé lointain, le temps des origines. À cet égard, le sacrifice constitue la clé de voûte de la sociologie religieuse durkheimienne, ce qui l'apparente à une "sociologie implicite du catholicisme".[23]

On rappellera que le modèle sociologique de Durkheim n'est pas entièrement neuf: N. Fustel de Coulanges (1830-1889) proposait déjà une lecture de la société romaine, centrée sur l'idée d'une origine rituelle de la culture, au sein de laquelle la dimension sociale et gentilice des rites, l'identité collective jouaient un rôle essentiel. Lien puissant, la religion fonderait le lien social: c'est une vision proto-durkheimienne. Pour enquêter sur ce lien, Fustel privilégia toutefois les institutions, les lois et les coutumes, davantage que les rites. En définitive, à ses yeux, la sacralisation du lien social caractérise les sociétés archaïques tandis que le christianisme a entraîné une libération de la croyance par rapport aux obligations rituelles, de sorte que la fin de la religion antique correspond à une déritualisation. La foi, l'intériorisation des pratiques religieuses est l'aboutissement d'un itinéraire de progrès similaire à celui qui conduit de la matière à l'esprit. On le comprend, dans *La Cité antique*, les cultures ritualistes représentent une altérité dépréciée par rapport au christianisme.[24]

Les apports croisés de l'ethnologie, de l'anthropologie et de la sociologie ont débouché sur une approche fonctionnaliste du

[23] F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire* (Paris 1982), 266-270.

[24] Cf. Fr. HÉRAN, "Le rite et la croyance", in *Revue française de sociologie* 27 (1986), 242-243.

rituel qui, en tout état de cause, a constitué un pas en avant décisif par rapport à la vision idéaliste, romantique de la fin du XIX[e] siècle. Le psychologisme y a trouvé une niche, comme on l'a vu, dans la mesure où la fonction "psychologique" des rituels n'est pas ignorée, mais, progressivement, l'intérêt pour la fonction des rites va porter à les considérer comme des stratégies, et non pas comme la répétition servile et mécanique d'une règle imposée qu'on ne comprend même plus. Le débat est aussi passé d'une approche théorique de *la* religion (et de la question de son origine), qui tendait à amplifier les aspects psychologiques, voire mystiques, à une étude pratique de cas concrets, enchâssés dans des situations historiques précises. Le sens a progressivement réinvesti l'ensemble des pratiques religieuses, de tous les peuples, à toutes les époques.

c) *Du mythe au sacrifice: deux concepts clés*

Dans la perspective néo-romantique de la primauté de l'élan religieux, le mythe apparaît comme la clé d'accès privilégiée à l'*essence* du sacré. La mythologie, qui s'est formée à l'époque moderne comme un discours rationnel et scientifique sur le mythe,[25] privilégie, à partir du XIX[e] siècle, la voie du comparatisme pour faire émerger d'abord des constantes et des invariants, ensuite des variantes significatives dans la manière de formuler l'expérience du divin. Très en vogue au Second Empire, à partir du moment où l'Orient fournit des matériaux de comparaison stimulants (notamment les textes de l'Inde védique), la mythologie comparée s'inspire des sciences du langage. On évoquera ici les noms de F. Max Müller (1823-1900) et de K.O. Müller (1797-1840, pour qui les mythes reflètent les migrations historiques). Prenant modèle sur les linguistes, ces historiens des religions entendent dégager de véritables lois de l'évolution religieuse: le mythe renvoie aux origines, comme une sorte d'étymologie de la pensée religieuse.

[25] Cf. M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie* (Paris 1981).

Même si elle ne fait pas l'unanimité, notamment en France, chez des historiens comme Toutain et Cumont, qui se méfient des disciplines fonctionnant par postulats, les réflexions, à bien des égards convergentes, des comparatistes et des ethnologues ont pour effet principal de focaliser l'intérêt sur la question des origines. Un peu partout, la fièvre de l'animisme et du primitivisme s'empare des intellectuels. Les religions ancestrales, notamment celles de l'Antiquité, usaient surtout de rites magiques, qui étaient le signe d'un stade primitif du rapport aux divinités, les religions supérieures, comme le christianisme, étant, quant à elles, intérieures, spirituelles, versées dans l'*orthodoxie*, et non dans l'*orthopraxie*.

Dans cette perspective, un jeu de miroirs s'instaure entre paganisme et christianisme d'une part, entre religion grecque et religion romaine d'autre part, dans une perspective évolutionniste et classificatoire qui a pour effet de placer la religion ritualiste des Romains au bas de l'échelle.[26] Dès Hegel, du reste, la religion romaine est *geistlos*, sans spiritualité, sans mystère, utilitariste, asservie à des dieux morts et inanimés, encombrée d'une foule de cérémonies et de dieux, bref sans intérêt. L'aversion de l'idéalisme pour le prétendu utilitarisme de la religion romaine se transmettra à des générations de philosophes, théologiens et historiens. L'infériorité esthétique et morale des Romains, par rapport aux Grecs, le *Lieblingsvolk* de la nation allemande en quête d'identité et de légitimité, de Herder à Nietzsche, sera sans cesse réitérée, y compris par Mommsen.

La religion romaine, avec son ritualisme prescriptif et austère, avec son équation *ritus* = *religio*,[27] a donc particulièrement souffert de la survalorisation du mythe. L'œuvre de Wissowa[28]

[26] Cf. J.-L. DURAND - J. SCHEID, "'Rites' et 'religion'. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains", in *Archives de sciences sociales des religions* 39 (1994), 23-43.

[27] Cf. notamment CIC. *leg.* 2, 20-21.

[28] G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München ²1912). Sur Wissowa, cf. *Actes du Colloque Wissowa 2002: cent ans de religion romaine*, éd. par Ph. BORGEAUD - Fr. PRESCENDI, in *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003).

renforce du reste la vision d'une religion romaine désincarnée, sans religiosité, faite de rites complexes et figés dans le respect scrupuleux des règles. Marqué lui aussi par le primitivisme ambiant, Wissowa imagine des rites magiques intuitifs au départ, sans destinataires divins, puis la forgerie d'êtres supérieurs avec des obligations contractuelles, c'est-à-dire de vrais rites sacrificiels (même schéma que Cumont du reste). En bon positiviste, Wissowa refuse néanmoins de prendre en compte les théories (ethnologiques notamment) du sacrifice qui circulaient à son époque. Mais en présentant la religion romaine comme un ensemble stratifié de pratiques héritées de diverses époques, Wissowa a sans doute imposé la vision du rite comme fossile.

Dans ce panorama où le mythe domine, un homme nage à contre-courant, c'est W. Robertson Smith (1846-1894; *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889).[29] Disciple de J.F. MacLennan, le découvreur du totémisme (*Primitive Marriage*, London 1876), il s'intéresse prioritairement au rituel, en particulier au sacrifice qu'il lit à la lumière du totémisme. Évolutionniste lui aussi, il trace un parcours qui va du totémisme primitif aux sacrifices humains, aux sacrifices d'expiation, puis au don, qui implique le recours au feu sacrificiel, l'aboutissement étant les mystères de l'époque hellénistique, qui font sauter les cadres nationaux, préparant ainsi l'avènement de la religion universelle, le christianisme. Il entend réagir contre l'omnipuissance de la mythologie et affirme la primauté du rite, en l'occurrence du sacrifice, accompli non pas pour le salut des âmes, mais pour le bien-être de la société. Le *dromenon*, c'est-à-dire le rite, l'action, est généralement accompagné d'un *legomenon*, un mythe, toujours étiologique par rapport au mythe. L'homme aurait eu d'abord une approche pragmatique, codifiée ensuite dans les dogmes, les mythes. Dans sa pratique rituelle, l'homme suivrait à la fois

[29] Cf. *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, ed. by W. JOHNSTONE, JSOT suppl. 189 (Sheffield 1995); G M. BEDIAKO, *Primal Religion and the Bible: William Robertson Smith and his Heritage*, JSOT suppl. 246 (Sheffield 1997).

des instances rationnelles et irrationnelles: Robertson Smith est, en effet, un pionnier de l'approche anti-intellectuelle du comportement humain; le rite n'est pas tant dicté par une logique "primitive" que par une logique inconsciente ou irrationnelle. En cela, il se rattache au psychologisme évoqué ci-dessus.

On tient là les prémisses de la "Myth and Ritual School" qui aboutit à un véritable "patternisme" mythico-rituel (souvent nourri par la documentation proche-orientale).[30] Dans cette mouvance, l'œuvre de J.G. Frazer (1854-1941) occupe une place singulière, ne serait-ce que par le retentissement qu'elle a connu parmi les spécialistes et auprès du grand public. Son *Rameau d'or* est un exemple fascinant de comparatisme sauvage. Rationalisme et évolutionnisme sont les mots d'ordre d'une analyse qui tourne au patternisme universel, avec la figure du roi omniprésent dans la vie religieuse. De la magie, on passe à la religion et, de celle-ci, à la science. Comme pour Tylor, on suit une évolution linéaire implicite de la sauvagerie à la civilisation. Comme chez Robertson Smith, dont il fut l'élève, l'action et le comportement priment sur le mythe.

On constate aisément que le discours scientifique est monopolisé par deux thèmes, celui des origines, d'une part, qui tend à convoquer davantage le mythe que le rite, celui du sacrifice, d'autre part, qui est la *pars pro toto* de la vie religieuse. Cette obnubilation sacrificatoire — Hubert et Mauss publient leur *Essai sur la nature du sacrifice* en 1899, la même année que les *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith — trouve indubitablement son explication dans la matrice chrétienne de la culture académique. On lit ou relit les religions anciennes, "primitives" ou non, à la lumière de la liturgie chrétienne, centrée sur le sacrifice du Christ.

[30] R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (London-New York 1991).

III. *Repenser le rite*

La méconnaissance, voire le mépris du ritualisme de la part des savants modernes tient assurément à divers facteurs. Francis Schmidt a avancé, à ce sujet, une hypothèse intéressante: "Un archéologue de cette répugnance se devrait de remonter aux conditions dans lesquelles les premières communautés chrétiennes ont construit leur identité, en faisant rupture avec les pratiques cultuelles — tels la circoncision, les sacrifices ou les prescriptions alimentaires — du judaïsme".[31] Il note ensuite que c'est "sur le terrain des croyances, dans le conflit entre orthodoxies et hétérodoxies, qu'elles [= les premières communautés chrétiennes] se sont structurées en Églises". Du reste, les Réformateurs aussi mirent l'accent sur ce qui distinguait leur pratique religieuse du rituel catholique, resté trop "païen". Peu après, les pionniers de l'ethnologie et de l'histoire comparée des religions (John Selden, Edward Herbert of Cherbury, Gérard Jean Vossius ou Jean-Baptiste Laffitau) dressèrent un catalogue bien gênant des similitudes entre les cérémonies et les croyances des peuples sauvages, des païens de l'Antiquité et des chrétiens. Un constat qui donna naissance à la théorie du plagiat et de l'*imitatio diabolica*. Le rite, décidément, posait problème, parce qu'il circulait trop facilement, était trop ouvert aux contaminations. Le sentiment religieux, lui, l'élan vers l'infini, protégé dans l'intériorité de l'individu, que ce soit celui des mystiques ou des adeptes de la religion naturelle, bref le "culte du cœur", était pur de toute formalisation institutionnelle, libéré de tout cléricalisme, donc le véritable réceptacle de la croyance et du sacré. Telle est la vision que le romantisme et le néo-romantisme imposèrent. On tombera donc d'accord avec Fr. Héran sur le fait que "toutes les théories de la religion ont comme programme implicite de déritualiser la croyance".[32]

[31] Fr. SCHMIDT, "Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer à W. Robertson Smith", in *Archives de sciences sociales des religions* 39 (1994), 121-135, spéc. 121.

[32] Cf. Fr. HÉRAN, "Le rite et la croyance", in *Revue française de sociologie* 27 (1986), 232.

Le rite fut donc rejeté du mauvais côté de la religion. Chez certains historiens des XIX^e^ et XX^e^ siècles, comme Mommsen ou Cumont, un brin d'anticléricalisme n'est pas à négliger, voire même d'anti-sémitisme latent, puisque la religion ritualiste par excellence, c'est, après le christianisme, le judaïsme. Le parallélisme entre ritualisme romain et ritualisme juif (souvent incompris l'un et l'autre), déjà présent chez Tertullien, a été largement relayé par les modernes. Or, paradoxalement, le judaïsme est la "prova provata" que le rite est extraordinairement riche de sens. Son interprétation est, en effet, dans la culture religieuse juive, l'objet d'une spéculation infinie, d'une recherche acharnée de sens démultipliés par le biais des strates de commentaires que sont les divers Talmud, et autres exégèses.[33]

Les récents travaux de John Scheid ont contribué, de manière décisive, à repenser la question du sens du rite et de son rapport à la société:[34] "Je pense qu'il est probable que l'institution sacrificielle a fourni à la cité l'atelier conceptuel d'où sont sortis ses principaux étalons de valeur".[35] Le sens des rites réside donc dans le fait d'"établir une hiérarchie entre les hommes et les dieux au cours d'un partage alimentaire dont les hommes prennent l'initiative". La règle rituelle n'est pas seulement affaire d'extériorisation: elle peut être intériorisée, fonctionner comme un énoncé fondamental implicite, donc générer une "spiritualité de la règle".[36] Du reste, le terme *religio* n'évoque-t-il pas un scrupule cultuel qu'il revient à l'homme de moduler? Insuffisant, il dénote une sorte d'impiété, exagéré, il tend vers la superstition. Bien que "silencieux", dépourvus de révélations et souvent de mythes, les rites romains sont au

[33] Cf., dernièrement, sur l'intériorisation de la religion juive, G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* (Paris 2005).

[34] Cf., en dernier lieu, J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005).

[35] J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005), 274.

[36] Cf. J. SCHEID, "Religion romaine et spiritualité", in *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003), 198-209.

centre d'une constante interprétation, reconstruction, resémantisation. Le système fait donc sens, profondément et implicitement, sans "révéler" la nature du rapport hommes-dieux. En définitive, la double étymologie potentielle de *religio* fonctionne: la religion est à la fois scrupule et, par ce biais, lien social, y compris au niveau de l'Empire, où elle unit les divers peuples soumis à la puissance romaine.[37]

Reste à affronter l'importante question de l'investissement intellectuellement réfléchi et thématisé de l'agent dans les rituels, c'est-à-dire la question de la connaissance ou méconnaissance du sens des gestes accomplis, des mots prononcés: *orthodoxie* et *orthopraxie* marchent-elles nécessairement ensemble? Le caractère souvent non-utilitaire, du moins directement, des rites hérités de la tradition fait qu'on a pu imaginer un processus de reproduction inconscient ou mécanique des rites, comme détachés des croyances. De cette question découle celle, tout aussi intéressante, de l'engagement émotionnel, sur le plan mental et physique, de ceux qui participent aux rites.[38]

Ces deux questionnements se rejoignent dans une même perspective, celle des *stratégies* rituelles: le rite implique la règle, mais la règle donne naissance à des stratégies d'action. C'est assurément le mérite des sociologues de la deuxième moitié du XX^e^ siècle d'avoir incité les historiens des religions à repenser le rite en fonction d'une réflexion générale sur la *pratique*. Je n'évoquerai ici que Pierre Bourdieu, non pas qu'il soit représentatif de l'ensemble de la sociologie, mais parce qu'assurément, pour les historiens francophones des religions, il devrait ou pourrait constituer un point de référence.

Le concept d'*habitus*, que Bourdieu[39] reprend notamment à Max Weber, peut contribuer à éclairer le rapport intériorisa-

[37] Cf. l'intervention de J. Scheid ici même et les discussions qui y ont fait suite, pp. 39 sqq.

[38] Cf. la communication de Ph. Borgeaud, pp. 189-229.

[39] Cf., en particulier, P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris 1972); ID., *Le sens pratique* (Paris 1980); ID., *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action* (Paris 1994); selon ses termes, l'*habitus* est "entendu comme un système

tion-extériorisation dans la pratique rituelle. L'*habitus*, dont le rite relève en partie, fonctionne comme un usage inculqué depuis l'enfance, qui peut être réactivé sur commande et qui répond, en somme, à une logique stratégique. Celle-ci est inscrite dans la structure même du rite puisque, comme Bourdieu l'a observé en Kabylie, le rite pose des règles et des limites, et les transgresse en même temps: il apparaît comme une proposition à double ou triple ressort, dans le sens où, dans la pratique même du rite, il existe une certaine distance au rite; ainsi, les signes rituels sont-ils souvent construits, et pas seulement recueillis.

Dès lors, comme dans le formalisme juridique, la marge de manoeuvre dans les pratiques rituelles est considérable; les stratégies politiques, institutionnelles sont très sensibles dans les rites, dans la mesure où elles répondent à une volonté d'accroissement du capital religieux et procurent prestige et estime sociale. La conformité parfaite à la règle peut du reste aussi constituer une stratégie. Influencé par la sociologie situationnelle de Leach, Bourdieu estime que "dans tout système viable, il doit exister un espace où l'individu est libre de faire des choix de manière à faire tourner le système à son avantage".

L'*habitus*, qui véhicule et renforce les positions sociales aptes à agir sur la réalité de manière stratégique, symbolique ou réelle, est donc un produit de l'histoire et, à son tour, il produit de l'histoire, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Les agents rituels sont fondamentalement le produit d'un *modus operandi* dont ils ne sont pas les producteurs: les intentions sont objectives, mais pas nécessairement conscientes. "C'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le

de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une *matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions*, et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produites par ces résultats" (*Esquisse*, 261-262).

savent".[40] La "docte ignorance", la "grammaire semi-savante des pratiques" engendre des formes de conscience partielle, lacunaire ou discontinue. Le passage par l'explicitation de la règle n'est donc nullement une obligation. Les *habitus* des uns et des autres s'harmonisent entre eux, s'ajustent mutuellement et la règle a essentiellement pour fonction de remédier aux ratés de l'*habitus*: elle constitue donc un principe secondaire, un substitut, lorsque le principe premier, celui de l'intérêt pratique, est en défaut. Le rite est un double processus social d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité, qui met en rapport structure et conjoncture.

Au final, l'approche de Bourdieu contribue à élucider une série de questions sur lesquelles les historiens des religions ont longtemps achoppé. Elle conjugue utilement les divers registres pratiques et théoriques, formels et stratégiques, intérieurs et extérieurs, conscients et inconscients, collectifs et individuels, et prend décidément le rite au sérieux, sans le sacraliser, ni le dévaloriser. Le rite n'est plus figé dans un formalisme artificiel: il respire enfin!

Il faudrait évidemment, outre Bourdieu, évoquer Max Weber, mais son œuvre forme un ensemble si structuré et si cohérent qu'on lui fait violence chaque fois qu'on en extrapole un élément sans le lire à la lumière de tous les autres.[41] Pourtant, son objectif général est en rapport direct avec le sujet qui nous retient: il s'agit, en effet, de préciser les modalités selon lesquelles les pratiques sociales sont informées par une vision religieuse. Dans *Économie et société* (paru à titre posthume en 1922), en particulier, Weber, qui répugne à toute monocausalité, essaie de jeter un pont entre l'action rituelle archaïque (le "monde magique") et la procédure bureaucratique moderne. Le rituel, qui confère notamment au charisme une légitimité insti-

[40] P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris 1972), 273

[41] Cf., notamment, J.-Cl. PASSERON, "L'espace wébérien du raisonnement comparatif", Introduction à la *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. GROSSEIN (Paris 1996).

tutionnelle, est, à ses yeux, l'optimisation d'une formule d'investissement, de là son caractère répétitif, ou *stéréotypant*. Il en découle le pragmatisme, si souvent mis en avant dans la religion romaine, qui permet de faire tourner la société et l'économie, sans devoir les recréer sans cesse. Le geste rituel est une capitalisation collective au sein de l'État, qui fonctionne comme une gigantesque entreprise: "L'État est une magie qui a mis toute les chances de son côté".

Pour Weber, une clé essentielle de l'action individuelle réside dans les chances de succès, de sorte que la rationalisation des comportements a pour objectif de stabiliser les chances de succès. Mais l'intention des agents, dans notre cas des agents rituels, est souvent inconsciente, ou partiellement inconsciente. Les virtuoses religieux — les charismatiques —, qui retiennent particulièrement son attention, produisent une religiosité spécifique, la *Erlösungs-* ou *Heilsreligion*, qui travaille sur la tension entre l'homme et le monde. L'expérience de cette tension et de la souffrance qui en découle rend nécessaire la délivrance, qui donnera un sens à la souffrance et qui orientera les adeptes vers des valeurs unificatrices et rationalisées (acquisition de savoir au lieu de biens), et non plus vers la magie: c'est le compromis religieux inhérent aux religions de masse.[42] On se détache de l'*habitus* psychique du ritualisme et l'on s'oriente vers un référent éthique, vers une éthique de la connaissance.

IV. *Conclusion*

Catherine Bell, dans *Ritual Theory, Ritual Practice* et dans *Ritual: Perspectives and Dimensions*, a bien montré que le concept de rituel est une construction moderne, un instrument d'analyse, forcément inadéquat. Dans un paysage intellectuel

[42] Cf. J.-M. Ouédraogo, "Virtuoses, laïcs et compromis religieux chez Max Weber", in *Médiations et compromis. Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, sous la direction de P.-A. Turcotte - J. Remy (Paris 2006), 91-131.

dominé par le positivisme et sa présomption herméneutique, par le scientisme et l'évolutionnisme, la catégorie du "rite" a surtout été sollicitée pour expliquer l'origine de la religion en fonction du sens que les Occidentaux attribuaient à ce concept. Les théories qui sont nées de cet effort de génétique religieuse présentent souvent un caractère circulaire et conduisent à des impasses. Une des erreurs majeures est sans doute de concevoir la modernité comme antithétique par rapport à la religion et au rituel. Le rite serait primitif, la science moderne. Ce genre d'énoncé relève d'une incompréhension fondamentale des opérateurs logiques que furent le mythe et le rite dans les sociétés anciennes.

Le grand mérite des ethnologues et des sociologues a été d'imposer une vision fonctionnaliste et situationnelle des pratiques religieuses, en les ancrant dans des contextes précis, au lieu de les laisser flotter dans un monde idéal de référents universels, en les analysant comme des stratégies, et non pas comme des automatismes figés. Aujourd'hui, avec des savants comme Mary Douglas, Edmund Leach, Niklas Luhmann, Catherine Bell et bien d'autres, les mots d'ordre sont devenus: médiation, communication, réseau. Il faut comprendre non seulement comment fonctionne un rite, mais aussi ce qu'il signifie pour ses acteurs, en fonction des horizons d'attente, des statuts, des stratégies. Le formalisme et le traditionalisme ne sont plus perçus comme des cages, mais au contraire comme des moyens économiques de transmettre des messages sociaux, en terme de hiérarchies, identités, statuts, positions, autorités. Le rite n'est ni vide ni trivial: il véhicule une multiplicité de messages et de croyances enchâssées dans les gestes, les mots, les pratiques, souvent semblables, toujours différentes. L'orthopraxie n'est donc plus une sous-culture de l'orthodoxie.

DISCUSSION

J. Scheid: La revendication de l'émotion pour qualifier une pratique cultuelle de religieuse me fait venir à l'esprit une phrase que U. von Wilamowitz-Moellendorff écrivit à H. Usener à propos de ses *Götternamen*: "Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!" Par là, il voulait stigmatiser une approche de la religion à partir des éléments formels de la pratique. Usener cherchait, en effet, dans la pratique, et notamment dans les invocations, dans le nom des dieux, les premières conceptions du divin. La même surévaluation de l'émotion dans la religion se trouve déjà dans le système dialectique de Hegel.

C. Bonnet: Le débat entre religion du sentiment et religion de l'acte traverse toute l'historiographie du XIX^{e}-XX^{e} siècle. Les partisans du *Gefühl*, parmi lesquels il faut ranger Wilamowitz bien sûr, mais aussi Reitzenstein ou Dieterich, s'inscrivent dans une longue tradition philosophique dont Hegel est l'expression la plus connue (cf. sur ce point, A. Bendlin, "'Ein wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise': Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne", in *ARG* 8 [2006], sous presse). Wilamowitz, qui publiera une synthèse sur la religion des Grecs sous le titre significatif de *Der Glaube der Hellenen* (1931), défendra sans relâche la primauté du sentiment. Cf., par exemple, sa lettre de 1912 à Wissowa, publiée dans L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca* (Bari 1977), 269-272 ("Ich betrachte die originalen Götter überhaupt lediglich als Exponenten eines Gefühls, das aus der Tiefe oder von aussen kommt"), ou encore son échange épistolaire avec M.P. Nilsson [A. Bierl & W.M. Calder III, "Instinct against Proof. The Correspondence between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Martin P. Nilsson on *Religionsgeschichte*

(1920-1930)", in *Eranos* 89 (1991), 73-99]. Cumont a du mal à se positionner par rapport à ce débat: il privilégie certes le sentiment, ou plus encore la morale et la spiritualité, mais en bon élève d'Usener et de Mommsen, et en admirateur de Wissowa, il ne néglige nullement la pratique.

Ph. Borgeaud: Dans ce magnifique itinéraire que tu viens de nous exposer, de l'histoire des religions telle qu'on la voit se constituer autour de l'œuvre de Cumont, on assiste très tôt à l'irruption du sentiment, avec Friedrich Schleiermacher. Cette piste émotionnelle, qui conduit en direction de Rudolph Otto, ne tarit pas. Mais elle se voit violemment contrée par un autre courant d'études, moins psychologisant, plus intéressé à l'histoire ou au social (Wissowa par exemple). Qu'en est-il, de ce point de vue, des tentatives de lier le psychologique au social, que l'on rencontre de manière évidente dans l'école de sociologie française, notamment chez Mauss? Un exemple très frappant d'un possible travail sur cette jointure est observable aussi du côté de l'anthropologie, dans la méthode d'analyse des mythes proposée par A.R. Radcliffe-Brown telle qu'on la rencontre, de manière très concrète, dans sa monographie de 1922, *The Andaman Islanders*. Radcliffe-Brown procède au déchiffrement des récits andamanais en mettant l'accent sur les motifs renvoyant à ce qu'il appelle "social value". Ces motifs agissent comme déclencheurs d'émotion pour les individus qui écoutent les récits dans un cadre ritualisé. C'est à partir de ces images renvoyant à des "social values" que les mythes sont construits comme des récits qui ont pour fonction de raconter les origines ou la mise en place des comportements sociaux qui rendent possible la vie (ou la survie) du groupe. Ce rôle médiateur de l'émotion, à la charnière de l'individu et de la collectivité, me semble plus que jamais d'actualité dans nos études.

C. Bonnet: Chez les sociologues comme chez les anthropologues, on perçoit le souci et la difficulté d'articuler deux dimensions de la vie religieuse, la dimension collective et la dimension

individuelle, qui se recoupent, sans se superposer, avec le registre conscient et inconscient, mais aussi avec la bipolarisation mythe-rite. La prise en compte du social, dans le sens de "normatif", chez Wissowa, que tu cites, conduit à une marginalisation de la psychologie et des émotions; en revanche, dans l'école française de sociologie, Mauss, Hubert et bien entendu Durkheim, les pratiques rituelles fonctionnent comme des règles de conduite collective, sacralisées et donc, en tant que telles, génératrices d'un lien qui n'exclut nullement la prise en compte de la dimension émotive, bien au contraire. Les rituels produisent une sorte d'*effervescence* émotive (le terme est utilisé par Durkheim), qui porte l'individu à prendre conscience d'une dimension qui le dépasse, la dimension sociale et sacrée en même temps. C'est bien d'une "sociopsychologie" qu'il s'agit: les sentiments individuels sont un moteur essentiel du comportement social. D'une certaine manière, on peut considérer que Radcliffe-Brown amplifie la position des sociologues français en considérant fondamentalement le rite comme un élément de la "machinerie sociale" et en tendant vers une vision purement fonctionnaliste qui fait peu de cas de la dimension historique, ce qui était, en fait, une manière de prendre ses distances par rapport aux lectures évolutionnistes ambiantes. L'expérience de vie auprès des Andamans d'Australie, qui l'orienta vers l'analyse de la vie sociale, donc religieuse, des peuples sans écriture, l'amena à assigner au rite une nette priorité: les émotions, positives ou négatives, les croyances ne pouvaient qu'en dériver, et non vice versa. Donc, de part et d'autre, le sentiment, notamment le sentiment de dépendance ou d'interdépendance, joue un rôle essentiel dans la cohésion sociale, mais la jointure, la médiation, comme tu dis, entre ces deux niveaux est différemment pensée.

J. Kellens: Le mazdéisme désapprouve explicitement la manifestation des émotions dans les rites et l'un des objectifs de ceux-ci est de procurer à l'homme la *šiyāti* (équivalent linguistique exact du latin *quies*), c'est-à-dire une confiance sereine en son sort *post mortem*.

N. Belayche: Indépendamment des préjugés historiographiques dont aucune époque ne s'affranchit facilement, comment mesurer l'impact de la nature des sources dont nous disposons? Par exemple, l'accès à une prière révélant l'intimité du dévot dépend largement de la documentation. Nous conservons les textes très formels de prière dans le ritualisme romain (par ex. chez Caton, *De l'agriculture* ou dans les protocoles épigraphiques publiés par J. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt* [Rome 1998]); mais, que savons-nous des prières chuchotées à l'oreille de Jupiter sur le Capitole (Pseudo-Sénèque, *De la superstition*, cité par Augustin, *Ciu.* 6, 10), que le théâtre (Plaute, Térence) rend ridicules — superstitieuses — pour garantir un effet scénique?

Peut-on affiner la valeur argumentaire du rite comme incapable de refléter une authenticité religieuse puisqu'il peut être un plagiat? Il me semble que, dans l'Antiquité romaine, l'argument n'intervient qu'en contexte défensif, chez les apologistes au II^e^ siècle et chez les païens, mais exceptionnellement et seulement au IV^e^ siècle lorsqu'ils sont sur la défensive (par ex. à propos de la polémique sur le repas rituel, Ambrosiaster, *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament* 84, 3).

C. Bonnet: Ce que tu appelles des "préjugés historiographiques" ne le sont, au fond, qu'à nos yeux. Ils étaient alors des instruments de lecture des données historiques, comme nous tentons aussi d'en mettre au point de nos jours. Je veux dire par là que tout ce long cheminement historiographique, ramifié et tortueux, doit être lu comme un tâtonnement intellectuel dont nous faisons aussi partie, en effet, avec nos propres "préjugés", dont nous avons du mal à nous affranchir.

En ce qui concerne les sources, il est évident qu'elles conditionnent largement notre interprétation. Si l'on prend la vieille querelle Cumont-Toutain sur la diffusion des cultes orientaux dans la partie occidentale de l'Empire, on voit bien à quel point les options heuristiques de l'un et de l'autre ont influencé leur lecture des données, au point de déboucher sur une sorte

de dialogue de sourds, très courtois, à coup de comptes rendus. Cumont privilégie les sources littéraires, qui émanent de l'élite sociale, tandis que Toutain utilise plus et mieux l'épigraphie, avec ses pleins et ses creux, symptomatiques d'une diffusion relative. L'amplification que l'on a souvent reprochée à Cumont en ce qui concerne les religions orientales est en bonne partie imputable, à mon sens, à ses stratégies d'enquête. C'est aussi ce que A.D. Nock lui reprocha au sujet du symbolisme funéraire.

L'argument du plagiat apparaît en effet, comme l'a bien montré Philippe Borgeaud (*Aux origines de l'histoire des religions* [Paris 2004]), relativement tard, lorsque le christianisme s'impose comme seul détenteur de la *vera religio*. Ce qui m'intéressait, c'était de voir comment cet argument avait trouvé un écho dans la polémique moderne à l'égard du rite, dans le cadre du comparatisme naissant qui relève, au niveau rituel autant que mythique, des analogies troublantes existant entre paganisme et christianisme.

J. Scheid: À propos d'une autre catégorie de sources, qui donnent une image différente de la religion que les sources littéraires, on peut également mentionner les papyrus magiques. Quand A. Dieterich commença à s'intéresser au type de pratique religieuse révélée par ces documents, il dut cacher son intérêt sous un cours de dialectologie grecque, tant l'opposition était forte.

C. Bonnet: Cumont a connu des réticences analogues lorsqu'il a mis en chantier, en 1898, avec l'aide de Franz Boll, son corpus des manuscrits astrologiques grecs (*CCAG*). Ces grimoires si curieux n'étaient pas assez sérieux! Ce n'était pas non plus assez gréco-grec, c'est-à-dire rationnel, lyrique ou tragique! Cumont a des images très amusantes pour évoquer sa "perversion" astrologique, qui était aussi une façon d'explorer une dimension "autre" des croyances dans l'Antiquité. Cela dit, l'opposition que certains, dont Cumont, manifestèrent à Dieterich était peut-être aussi en partie due au fait que ses

interprétations, notamment de la *Mithrasliturgie*, étaient loin de faire l'unanimité.

J. Scheid: Je voudrais évoquer brièvement l'histoire du manuel de G. Wissowa. Dans un premier temps, le livre devait être une histoire, relativement évolutionniste, très proche des vues romantiques; ce projet devint la première partie du livre. Vers 1887, Wissowa devenait de plus en plus attentif à la pratique, à en juger d'après sa correspondance avec Mommsen, peut-être à l'occasion de la collaboration avec ce dernier à propos de la réédition des *Fastes*. Cet intérêt se traduisit en fin de compte dans la deuxième partie du livre, qui est consacrée aux institutions cultuelles, ce qui justifie le terme *Kultus*.

D. Stökl: Für den Protestant Heiler war in seinem Klassiker über die Phänomenologie des Gebets die höchste Form des Gebets, das individuelle Gebet des Mystikers sowie die spontanen Gebete Einzelner, während eine festgeformte und ritualisierte Liturgie nicht mehr das beinhalten, was in der Folge Schleiermachers für den Kern der Religiosität gehalten wurde, innere Beteiligung, Gefühl.

Wie schätzen Sie den Einfluss protestantischer bzw. katholischer Sozialisation der Forscher auf Ihr Ritualverständnis ein? Gab es da einen Zusammenhang?

C. Bonnet: D'une manière générale, les savants d'origine protestante ont à l'égard du ritualisme une attitude bien plus méfiante que les catholiques. Dans la culture allemande, l'intérêt pour une certaine subjectivisation de la religion, personnelle et intérieure, est logiquement liée à la sphère protestante, bourgeoise, individualiste et libérale, qui plonge ses racines dans une religion reposant sur la lecture des Écritures et la réflexion intérieure. D'où aussi, bien sûr, l'intérêt profond pour la mystique, sensible chez Heiler, mais également chez Lehmann, Windisch, Schutz, etc. Le catholique Wissowa se montre, lui, plus méfiant quant au psychologisme rituel et davantage attentif aux aspects

normatifs ("dogmatiques") de la vie religieuse (voir notamment V. Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* [Tübingen 2002]). Cela dit, comme l'ont montré les analyses de Suzanne Marchand, une autre ligne de partage est tout aussi significative; c'est celle qui sépare les savants de mouvance libérale de ceux qui incarnent le néo-romantisme. Les premiers, si l'on schématise, mettent en avant les aspects rationnels de la religion, notamment de la religion chrétienne, par le biais d'une filiation privilégiée avec la philosophie grecque (par ex.: Harnack), tandis que les seconds insistent sur les emprunts à l'Orient, donc sur la dimension irrationnelle (par ex.: Reitzenstein).

Cumont n'est certes pas protestant, et il a vite été un ex-catholique, mais il a une conception foncièrement individualiste et spiritualiste de la religion, tout en reconnaissant son impact social. En France, il a collaboré avec des historiens des religions de la mouvance protestante (comme Réville), mais il a aussi suivi les cours de Monseigneur Duchesne et il est devenu l'ami du moderniste par excellence, Loisy. Il transcende donc les clivages, y compris l'opposition entre libéralisme et néo-romantisme, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en subit pas les influences. L'attention qu'il porte à la vie spirituelle et aux mystères le situe dans une famille intellectuelle aux contours certes imprécis, mais néanmoins assez identifiables, comme j'ai essayé de le montrer. Pour approfondir ces réflexions, il peut être utile de consulter H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (München 1997) et S. Marchand, "From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the Religious Turn in *fin-de-siècle* German Classical Studies", in *Out of Arcadia, BICS* suppl. 79 (London 2003), 129-160.

J. Dillon: In connection with this tendency among scholars, which you have so well set out, to see a progression from "magic" to "religion", and from ritual to belief, I am interested to observe that the authorities discussed here do not seem to

pay much attention to the religious experience of civilisations of the Far East, such as China and Japan.

I find the Japanese case most interesting in this context, having just spent some time there earlier this year. The Shinto religious tradition does not, so far as I know, demand any dogmatic orthodoxy, but is merely concerned with the correct performance of rites. It is quite compatible with a belief in Buddhism, for example (in any of its many forms). Many sophisticated modern intellectuals are perfectly happy to perform Shinto rituals, as indeed I was myself, and to observe traditional festivals.

I was struck, I must say, with what I conceive to be the analogy to the relation of Greek and Roman intellectuals to their own traditional religious systems.

C. Bonnet: Dans le panorama que j'ai proposé, la figure de Max Weber se détache par sa capacité de pratiquer un comparatisme qui dépasse le cadre culturel familier aux antiquisants, c'est-à-dire, effectivement, le monde grec, romain et proche-oriental. Dans ses travaux de sociologie des religions, le judaïsme tient certes une place importante, mais aussi le taoïsme et le confucianisme (1916) en tant que religions présentant une "éthique" susceptible de déterminer des formes spécifiques de rapports économiques. La pratique d'un comparatisme à 360 degrés pose, malgré tout, aux historiens des religions, un problème méthodologique qui n'est pas mineur, à savoir celui de l'accès aux sources. M. Weber travaille évidemment de seconde main sur les textes chinois, et rares sont ceux qui pourraient faire mieux. Entre les comparatistes qui travaillent sur des aires culturelles historiquement corrélées, en traitant les sources de première main (c'est notamment le cas de la "Scuola romana di storia delle religioni", dans la mouvance de Brelich), et ceux qui comparent l'incomparable au sein d'un laboratoire historico-ethno-anthropologique (cf. M. Detienne), le débat est ouvert et fécond. L'exemple que vous prenez montre, en effet, qu'un détour par l'Extrême-Orient et

par les pratiques contemporaines est instructif pour notre réflexion. J'ajouterai, enfin, qu'il ne faut pas perdre de vue le rôle essentiel que l'Inde védique a joué dans l'émergence d'une étude comparée des religions au XIX[e] siècle.

F. Marco Simón: Rituals of the "oriental religions" were characterized by visual and sound effects that gave an impression of exotism lacking in traditional civic religion (see for example Origenes *Cels.* 3, 16, describing how the playing of flutes and the deafening noise of percussion — *per tympana plangitur Attis* — moved participants to a state of frenzy).

As Philippe Borgeaud pointed out previously — quoting A.R. Radcliffe-Brown — and contrary to what F. Cumont maintained, in those rites religious emotion would have had not so much an individual nature but rather a collective one, as the worshippers were part of a society that defined their (religious) identity: they felt, like the Christians, *hommes de la fraternité*, and it was as members of that collectivity as they experimented religious emotions in the *Tristia* and the *Hilaria* of the Attis festival, for example.

C. Bonnet: Il faut que je précise ici ma pensée, et je te remercie de m'en offrir l'occasion. Si Cumont met généralement en avant la dimension individuelle de la religion, le for intérieur, cela ne signifie pas qu'il ignore pour autant, loin de là, les dynamiques de groupe qui sont à l'œuvre notamment dans les "religions orientales". Évoquant le culte d'Isis ou celui de la Grande Mère phrygienne, à plusieurs reprises, il souligne l'enthousiasme collectif qui s'empare des participants. Il distingue en fait deux niveaux de religiosité: celui de la religiosité privée, d'une part, pour laquelle, en raison de l'état de notre documentation (cf. *supra* la question de N. Belayche et ma réponse), il est amené à privilégier les élites; celui de la religiosité collective, populaire (et extérieure), d'autre part, qu'il décrit à coup de poncifs tirés de la littérature, plus rarement de sources épigraphiques, et qui lui apparaît comme "facile", voire "grossière".

Les enthousiasmes légers (relevant de la *levitas* des cultes orientaux) ne suscitent pas son admiration au même titre que l'élévation de l'âme dans le cadre de la théologie astrale: c'est évident. Il connaît donc les émotions collectives et leur effet "agglutinant", mais il leur attribue un statut inférieur, sur le plan moral, parce qu'il ne va pas au-delà des critiques du Romain conservateur traditionnel qui a peur de ces manifestations ou les méprise. Cumont leur emboîte pratiquement le pas, sans essayer de comprendre vraiment la valeur des émotions religieuses collectives, sinon dans le cadre des mystères.

II

JOHN SCHEID

LES SENS DES RITES. L'EXEMPLE ROMAIN

"*... les rites deviennent intelligibles quand on a compris qu'ils sont ce qui rend le monde intelligible.* "
Ch. Malamoud

L'article qu'A. Momigliano a consacré à "Religion in Athens, Rome and Jerusalem", commence ainsi: "I woke up one winter morning to ask myself: 'What do I know about what people believed in Athens, Rome and Jerusalem' etc."[1] Or, à Rome et à Jérusalem, et même à Athènes, pour nous limiter à ce qui nous intéresse ici, religion avait un sens très différent au I^er^ s. av. n. è. Religion ne signifiait nullement qu'on croyait à quelque chose, elle n'était pas fondée sur la foi. *Religio* désignait, d'après Cicéron, soit le culte pieux des dieux,[2] qui incite à une méticuleuse et pédante attention aux prescriptions du rite,[3] soit, d'après Lactance, un lien existant

[1] A. MOMIGLIANO, "Religion in Athens, Rome, and Jerusalem in the First Century B.C.", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Ser. III, 14, 3 (1984), 873-892 = ID., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Roma 1987), 279-296.

[2] CIC. *nat.deor.* 1, 117: *religionem, quae deorum cultu pio continetur*; 2, 8: *religione id est cultu deorum.*

[3] CIC. *nat.deor.* 2, 72: *<i> sunt dicti religiosi ex relegendo, <tamquam> elegantes ex eligendo, [tamquam] <ex> diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.*

entre les dieux et les humains.[4] La *fides* respective des dieux et des humains, leur crédit, résultait d'ailleurs de l'accomplissement correct des gestes prescrits par les coutumes ancestrales. Autrement dit, c'est toujours de conduites sociales, de gestes, d'obligations, c'est-à-dire de rites qu'il est question, et au pluriel *religiones* signifie "rites". Dans le judaïsme, l'équivalent était jusqu'à récemment *da'at*, "connaissance";[5] M. Mendelssohn définit joliment sa religion comme "un simple sens commun qui regarde les choses en face".[6] L'étude de Momigliano est, en fait, une analyse des termes *elpis* ou *fides*, ainsi que l'étude de l'espoir et de la foi dans l'aide divine chez les Juifs du début de n. è. L'idée d'analyser ensemble ces trois lieux, ces trois religions est loin d'être inintéressante, mais sous cette forme, la question était sans doute anachronique.

Notre propos dans ces pages n'est pas de traquer dans les données romaines, grecques ou judéennes des notions nécessairement postérieures, ni de retracer la naissance de la foi et de la croyance telles qu'elles se développeront dans les christianismes. Il s'agit plutôt de chercher à savoir si un système religieux fondé sur le rituel générait des croyances, et comment il le faisait. En d'autres termes, les rites des Romains avaient-ils un sens en eux-mêmes? Les réponses proposées pour cette question se limitent à deux positions. Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel décrivait la religion des Romains comme vide, *geistlos*,[7] ce qu'il interprétait avec la plupart de ses

[4] LACT. *inst.* 4, 28, 2: *Hac enim condicione gignimur, ut generati nos deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum nouerimus, hunc sequamur. Hoc uinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est a relegendo*; SERV. *Aen.* 8, 349; voir M. KOBBERT, *De verborum 'religio' atque 'religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae* (Diss. Königsberg 1910), 54-57.

[5] W.C. SMITH, *Faith and Belief* (Princeton 1979), 14-15.

[6] M. MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (Berlin 1786), 3, 2, 177sqq., cité d'après D. BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne* (Paris 2004), 440.

[7] G.W.Fr. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte.* II, 3: *Die griechische und römische Welt*, éd. A. LASSON, vol. IX (Leipzig 1923), 681 = ID., *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Paris 1963), 223; ID., *Vorlesungen über die Philosophie der*

contemporains comme une conséquence de la décadence religieuse des Romains. Une autre manière de donner la même réponse à notre question consiste à expliquer le ritualisme romain de manière fonctionnaliste par la sécularisation, par une perte de toute intériorité religieuse qui serait due au cynisme des élites romaines.[8] Une interprétation sur laquelle il est inutile de s'arrêter, tant elle dépend directement, elle aussi, d'un jugement de valeur: l'élite romaine n'était ni plus ni moins cynique que n'importe quelle autre élite de l'Antiquité; au contraire, à l'époque des faits incriminés, elle passait même pour la plus bigote du monde.

Il n'a certes pas manqué de savants pour tenter de conférer un sens aux rites. Ceux qu'on peut appeler les évolutionnistes[9] cherchaient le sens du rite dans le passé révolu, soit dans une pratique magique, relativement naïve, soit dans des conduites tout aussi primitives, qui cherchaient à renforcer la divinité à produire la fertilité. Autrement dit, le rite leur servait en fait de porte d'accès vers les strates présumées les plus anciennes de la religion, marquées par la pensée primitive. Des systèmes d'explication plus ambitieux furent donnés par exemple par G. Dumézil ou W. Burkert, qui identifiaient dans les rites des énoncés sur les structures idéales de la société, héritées du passé, ou sur les derniers vestiges du comportement des chasseurs primitifs. Même si ces deux savants ont beaucoup contribué à faire progresser l'analyse des rites, leur démarche reste au fond la même que celle des évolutionnistes, seul le référent change.

Ce n'est pas dans cette optique que cette rencontre a été organisée. La recherche du sens des rites risque en effet de passer à côté de l'essentiel. Non que les rites n'aient pas un sens

Religion, éd. A. LASSON, vol. XIII (Leipzig 1927), 214 = ID., *Leçons sur la philosophie de la religion*, II, 2 (Paris 1959), 173. L. PRELLER, *Römische Mythologie* (Berlin 1858), 25 emploie le même terme.

[8] Pour les théories sur la sécularisation en général, C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York-Oxford 1977), 197-202.

[9] J.-L. DURAND, J. SCHEID, "'Rites' et 'religion'. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 85 (1994), 23-44.

"littéral", qui permet de les répéter année après année, de les combiner et de créer, par l'emploi de tel ou tel segment rituel, des systèmes de rites.[10] Un sacrifice romain, par exemple, représente et réalise l'offrande, par une communauté humaine donnée, d'un banquet plus ou moins opulent à une divinité. Les rites construisent ce cadre et jouent, en une sorte de drame, les différentes étapes de ce banquet, tantôt bien identifiables derrière la segmentation des gestes, tantôt presque illisibles dans les formes les plus concises du rite. Et conformément au rôle des banquets collectifs, qui était d'instituer des groupes hiérarchisés, les humains énoncent par ce rite l'immortalité et la supériorité des dieux ainsi que leur participation, sur terre, à la gestion du monde aux côtés des Romains.[11] Les différents éléments du sacrifice, la libation d'encens et de vin, mais aussi le partage d'un aliment commun avec la divinité, se retrouvent dans d'autres activités religieuses, comme dans les consécrations ou les cérémonies funéraires, et servent à former un système de rites. Parfois les descriptions des rites trahissent la signification littérale de la cérémonie et nous confortent dans la reconstruction des gestes. Ainsi le secrétaire des frères arvales, une confrérie sacerdotale romaine dont les protocoles ont été miraculeusement conservés, résumait-il une offrande sacrificielle par la formule *Matri Larum cenam iactauerunt*,[12] "ils jetèrent son repas à la Mère des Lares"; l'offrande faite à une figure divine honorée au cours du sacrifice était donc qualifiée explicitement de repas, *cena*. Même tournure quatre siècles plus tôt chez Caton l'Ancien, qui évoque, dans son *De agricultura*, une *daps*, un

[10] Pour cette notion BELL, *Ritual*, 173-177.

[11] Qu'on me permette de renvoyer à J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 275 (Rome 1990), 506-676; ID., *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005), 161-188.

[12] J. SCHEID, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma antica, 4 (Rome 1998), n°114 (240 ap. J.-C.), col.II, l.24.

banquet, à Jupiter.[13] En 18 ap. n. è., une petite cité d'Étrurie méridionale invite, par la libation de vin et d'encens, les Puissances divines d'Auguste et de Tibère à venir banqueter sur l'autel.[14] Enfin, il convient de souligner plus généralement que les formules de prière, comme dans les deux derniers exemples, donnent souvent le sens littéral de l'acte accompli. Autant de petits indices, par conséquent, qui prouvent que les Anciens comprenaient bien le sens premier du rite sacrificiel tel que nous le reconstruisons dans nos thèses et manuels. Certes, mais est-ce bien là *le* sens du sacrifice? Peut-on d'ailleurs parler d'un sens du sacrifice, d'un sens du rite, quel que soit le système religieux? Et plus généralement, le sens des rites a-t-il un rapport avec des croyances?

Je ne suis pas certain qu'on puisse répondre de façon aussi sommaire, et c'est cela qui doit constituer le sujet de nos débats. En effet, il faut bien reconnaître que l'écrasante majorité des sources romaines donne des rites, et souvent des mêmes rites, des explications foisonnantes, dont le référent se trouve ailleurs que dans le rite et même la religion. Au fond, les Anciens paraissent procéder comme les historiens modernes qui ne peuvent accepter que l'on croie à la valeur intrinsèque des rites; ils cherchent donc autre chose, une croyance naïve venue du fond des âges, ou des constructions philosophiques raffinées. Les Anciens quant à eux accumulaient tout un fatras d'explications, d'opinions et de croyances. Est-ce donc cela le sens des rites? Dans l'introduction qu'il nous a fait l'amitié d'écrire, il y a douze ans, pour le dossier sur l'oubli des rites, l'indianiste Ch. Malamoud a déjà pointé la difficulté, à la suite d'autres, Fr. Staal pour les rites, C. Lévi-Strauss pour les mythes. Il note que la volonté de chercher le sens des rites ailleurs qu'en eux-mêmes se constate à l'intérieur même de ces religions avec la "tendance à aborder les rites comme s'ils étaient des signifiants dont il y aurait lieu de trouver les signifiés dans d'autres sphères de la

[13] CATO *agr.* 132 (*daps Ioui*).
[14] *CIL* XI 3303 (= *ILS* 154), Forum Clodii.

religion".[15] En se fondant sur l'exemple védique et brahmanique, il conclut que le rite y forme le centre de la religion "mais par des voies distinctes: d'une part, le rite demande explication et pour expliquer le rite et le justifier, le Texte révélé est amené à expliquer (et à expliquer par le rite) toutes les manifestations de l'être; d'autre part le rite n'a pas à être fondé, mais analysé; il est la butée ultime et met l'homme en présence de l'obligation pure, seule certitude".[16] Dans le même ordre d'idées, l'étude que les anthropologues C. Humphrey et J. Laidlaw[17] ont réalisée dans un temple jaïn, démontre qu'il existe une très large autonomie du rite par rapport aux nombreuses interprétations de tout genre dont il est entouré. Le rite constitue dans cette communauté le pivot autour duquel tournent la vie religieuse et la vie méditative, mais pour célébrer ce rituel, personne n'a besoin de le comprendre. Seul l'enchaînement correct des gestes doit être exécuté, au point que les anthropologues eux-mêmes, sans rien savoir de son sens, ont pu participer à la cérémonie et exécuter le rituel libatoire à la satisfaction générale.

Cette question nous mène au coeur de notre enquête. Il est vrai que les sources romaines ne contiennent jamais des explications contraignantes des rites. Les formules des secrétaires sacerdotaux ou les formules de prière qui paraissent fixer la signification du rite ne sont précisément que des formules administratives, des paroles qui trahissent une interprétation littérale du rite. Nulle part, toutefois, n'existe une obligation qui contraindrait les fidèles à interpréter le sacrifice ou n'importe quel autre rite de cette manière-là. En revanche, il existe une foule d'interprétations des rites, et l'explication littérale qui nous attire tant ne jouit aucunement d'une position privilégiée. Ce détail doit rendre attentif. Nous sommes surpris de voir

[15] Ch. MALAMOUD, "Présentation", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 85 (1994), 5-8, notamment 6.

[16] MALAMOUD, "Présentation", 8.

[17] C. HUMPHREY & J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Workship* (New York-Oxford 1994).

qu'un Ancien explique tel rituel par une étymologie audacieuse, par des récits créés *ad hoc* et souvent concurrents, ou par une exégèse philosophique, plutôt que par une sobre évocation du sens gestuel de la cérémonie. Notre perplexité nous pousse à conclure que le sens des rites est enseveli dans le lointain passé, ou bien qu'il correspond aux interprétations que les Anciens en donnaient. Mais quelle interprétation? Que faire du désordre des explications? Combinée avec l'affirmation de la nécessité absolue de célébrer les rites de manière correcte, c'est-à-dire ancestrale, l'infinie variabilité des interprétations que les Romains en donnent prouve qu'au fond le rite a une existence autonome. Dans un monde sans révélation comme la Rome antique, il représente la seule certitude, pour citer Ch. Malamoud, et occupe pour ainsi dire la même place que la Révélation dans d'autres systèmes religieux, mais sans révéler autre chose que l'obligation rituelle. C'est pour cette raison que le rite est inamovible, mais aussi, paradoxalement, qu'il est aisé de faire une restauration religieuse. Prenons l'exemple d'Auguste. Pour prouver sa légitimité, et attester qu'il accomplissait la tâche pour laquelle le Peuple romain l'avait investi de pouvoirs exceptionnels, il restaura entre autres la religion. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifiait qu'il reconstruisait et réparait les temples qui en avaient besoin, qu'il veillait à ce que tous les rites ancestraux fussent célébrés à nouveau, notamment des rites oubliés ou négligés depuis une, deux générations, et qu'il garantissait le fonctionnement des institutions religieuses en faisant réoccuper tous les sacerdoces publics, tout en veillant à ce que rien ne fût changé dans les obligations religieuses des Romains. Jusqu'à Dioclétien, ceux de ses successeurs qui ressentaient le besoin de se légitimer par ce biais agirent de même, et jusqu'à Julien, qui tenta de ranimer des rites qui, cette fois, étaient réellement oubliés depuis une génération ou deux. L'oeuvre augustéenne a suscité beaucoup de sourires et d'incompréhension chez les modernes. Pourtant l'entreprise augustéenne offre une illustration parfaite du statut de la religion et des rites à Rome. Le seul élément certain de la religion

romaine, et peut-être aussi son seul article de foi, pour utiliser un langage chrétien, c'était l'obligation rituelle, c'est-à-dire l'obligation de célébrer tel rituel, en tel jour, dans tel lieu, sous l'autorité de tel collège de prêtres ou de magistrats. Rien d'autre. Et comme il s'agissait d'obligations collectives, dictées par les autorités légales, il était paradoxalement facile de recréer des rites. Il suffisait qu'il existât un consensus sur l'exécution d'une obligation rituelle ancienne pour que l'on pût la ranimer, même si elle était largement oubliée et était en fait une recréation d'antiquaires. Il en existe des exemples à l'époque d'Auguste. Quand il ranima les activités du collège des féciaux, chargés d'annoncer rituellement les décisions du peuple romain aux ennemis, notamment les déclarations de guerre, Octavien reconstruisit tout un cadre pour cette mise en scène hautement politique. Il avait dû remettre en état de fonctionner le collège des féciaux, dont nous n'entendons plus parler depuis le II^e^ s. av. J.-C., organiser des cooptations, demander la réécriture des partitions rituelles, dont n'existaient sans doute plus que les formules ou de courtes descriptions; il a fait reconstruire le temple de Jupiter Feretrius, où les féciaux déposaient leur matériel rituel, et où ils avaient sans doute leur siège; enfin, puisque les féciaux concernent aussi la future victoire légitime, il restaura ou créa un culte archaïsant à Caenina, où Romulus avait remporté sa première victoire, dont il ramena des spolies opimes, et confia ce culte à des prêtres appelés *Caeninenses*. Une grande partie de ces rites a dû être réinventée en combinant avec quelques éléments anciens des segments rituels pris dans d'autres cérémonies homologues, mais pourtant l'ensemble pouvait attester la piété intégriste d'Octavien. On pourrait dire la même chose à propos de la recréation de la confrérie arvale ou des *sodales Titii*, ou encore à propos de l'invention des Jeux séculaires.

Les rites ont donc une existence propre. On les maintient de façon obstinée, on les restaure, même en les réinventant en partie, sans que personne ne s'en scandalise. Ce flegme prouve que d'une part le rite était central, que tout partait de lui, mais de

l'autre qu'il pouvait être modifié et recréé au besoin par voie autorisée. On ne peut manquer de rapprocher ce paradoxe de celui que constituent les Livres Sibyllins. D'après toutes les sources, le contenu de ceux-ci, dicté par un dieu, formait un talisman, un ensemble d'oracles protégeant le peuple romain et lié à sa survie; grâce à ces Livres, l'Etat romain pouvait obtenir des solutions inspirées par les dieux pour sortir de toutes les crises. Or, en 80 av. J.-C., les Livres, déposés au Capitole, furent détruits par le feu. Mais comme P. Veyne l'a déjà noté à propos de l'extinction d'un feu semblable au feu de Vesta chez une population d'Afrique,[18] cette catastrophe n'en fut pas une. Les Romains ne furent pas émus outre mesure. Ils constituèrent une commission qui visita les villes qui avaient eu des Sibylles pour y recopier les oracles conservés; un nouveau recueil fut constitué, qui servit pour la suite, après qu'Auguste l'avait fait réviser et expurger.[19] Une fois de plus le flegme des Romains devant la destruction et la recomposition artificielle, érudite, des Oracles Sibyllins prouve que le rite de leur consultation était important en tant qu'obligation, mais que le dispositif rituel en lui-même n'avait pas une réelle valeur en soi.[20] Il suffisait que tout fût fait pour que la consultation pût avoir lieu, et qu'il y eût consensus à propos de la restauration du rite en question. La vérité, en l'occurrence, réside dans la volonté collective, et non dans le rite lui-même. Vu sous cet angle, le rite n'a pas de sens en lui-même.

L'historien d'aujourd'hui est troublé par la fragilité apparente du seul élément certain et obligatoire de la religion. Le

[18] P. VEYNE, "Conduites sans croyance et oeuvres d'art sans spectateurs ", in *Diogène* 143 (1988), 3-22.

[19] Fenestella et Varron chez LACT. *inst.* 1, 6, 11-14; DION.HAL. 4, 62, 6; TAC. *ann.* 6, 12; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München ²1912), 537.

[20] En ce qui concerne les Livres Sibyllins, cette absence d'émotion provient sans doute de ce que le contenu des vers sibyllins comptait moins que l'oracle construit par les quindécemvirs suivant une technique très particulière et sans rapport avec le sens très général des vers que contenaient les prophéties sibyllines.

sens du rite et la pérennité de sa forme sont pour lui essentiels, car le sens littéral du rite lui permet de savoir ce qui se passait lors d'un acte religieux et de reconstruire la trame gestuelle de la cérémonie. Cet intérêt est justifié, car l'historien doit toujours commencer par reconstruire les scénarios rituels. Son trouble provient de ce que le rite n'est pas aussi inamovible qu'il n'y paraît et que, d'autre part, il a l'impression qu'une autre vie religieuse se déroule au-delà du rite, et qui n'a presque aucun rapport avec lui. Le sens littéral du rite, si important pour l'observateur moderne, n'est qu'un élément des commentaires que les Anciens pouvaient faire d'une cérémonie donnée. Pour se consoler l'historien peut se dire qu'en dépit de tout, les Anciens observaient de près le déroulement de la cérémonie, puisqu'ils relevaient au besoin tout manquement au scénario ancestral et le dénonçaient. L'erreur dans la célébration risquait en effet de donner naissance à un autre scénario, qui, d'après ce que j'ai dit, était susceptible d'autres interprétations, dont il convenait éventuellement de débattre.

Donc nous avons d'un côté des obligations rituelles, immuables et certaines, de l'autre des interprétations, souvent très éloignées du sens littéral des rites, qui s'organisent autour des actes cérémoniels. L'obligation rituelle est porteuse de la croyance qu'elle doit être exécutée à n'importe quel prix. L'histoire du vieil acteur qui continua à danser quand les Jeux Apollinaires furent interrompus par une attaque surprise des ennemis[21] illustre cette nécessité, à laquelle tous croyaient. Célébrer les rites produisait des effets bénéfiques pour le peuple romain. Cet argument fut invoqué longtemps pour justifier le système religieux romain, par exemple par Cicéron.[22] C'est le même argument que l'apologétique chrétienne retournera contre les traditionalistes en l'inversant. Je serais d'avis de considérer cette adhésion à l'obligation rituelle comme le premier article de la

[21] FEST. p. 436-8 Lindsay; SERV. *Aen.* 8, 110.

[22] CIC. *nat.deor.* 3, 5: *mihique ita persuasi, Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae ciuitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum inmortalium tanta esse potuisset.*

foi romaine, si nous adoptons la terminologie d'une religion révélée, une foi équivalente à la croyance en la véracité des livres révélés.

Le rite serait-il donc une simple obligation? À y regarder de plus près, on découvre que l'obligation rituelle ne consiste pas seulement dans la répétition méticuleuse d'une séquence de gestes. Pris dans leur sens littéral, certains grands rites produisent des énoncés religieux qui ne sont pas si éloignés de ceux du shema ou du credo. Les multiples formes du sacrifice aux dieux consistent en une affirmation publique de la supériorité de la divinité honorée, de son immortalité et de la vénération que les Romains lui portent; certains éléments du sacrifice énoncent le même credo gestuel, comme la libation par l'encens et le vin, qui ouvre le sacrifice, scande ses étapes et peut même servir de forme minimale du sacrifice. Les auspices, qui sont pris avant chaque acte de gouvernement important, énoncent l'acceptation de l'ordre républicain par le dieu suprême, et lui accordent le droit de donner son avis avant celui de tous les autres, mais lui imposent aussi une certaine retenue à l'égard de ses faibles concitoyens, puisque le rite ne comporte aucune phase empirique.[23] Et ainsi de suite. Si les sources étaient asssez nombreuses et développées, tous les rites pourraient être déchiffrés, et leurs énoncés définis. Leur obscurité n'est pas structurelle, elle est conjoncturelle.

Il est vrai, toutefois, que ce sens demeurait toujours implicite. Mais il n'en est pas moins vrai aussi que dans une civilisation ritualiste, un observateur moyennement intelligent pouvait comprendre le sens implicite de ces gestes dans leur contexte.[24]

Dans le prolongement direct de cette conscience de l'obligation rituelle s'inscrit la jurisprudence sacrée. À côté de la

[23] Pour le sacrifice, voir ci-dessus note 11; pour les auspices, outre J. LINDERSKI, "The Augural Law", in *ANRW* II 16, 3 (1986), 2146-2312, voir J. SCHEID, "La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux", in *Opus* 6-8 (1987-1989), 125-136.

[24] Il suffit de lire les *Questions romaines* de Plutarque pour se rendre compte de ce qu'un Ancien pouvait déchiffrer dans un ensemble de gestes.

signification littérale des rites, il y a tout le détail de la pratique, qui suscitait régulièrement des problèmes, et nécessitait des corrections. Le travail sur ces règles me paraît également aller un peu plus loin que la simple volonté de respecter la règle, comme j'ai eu l'occasion de l'écrire.[25] Les divers incidents de la célébration devaient nécessairement susciter une réflexion sur le rite en cause, sur son sens littéral et son contexte. On peut citer la jurisprudence concernant l'observation du repos lors des jours néfastes.[26] La discussion de l'oracle Sibyllin pris à la suite du désastre du Lac Trasimène, en 217 av. J.-C., met en évidence le mécanisme de ces débats. C'est au Sénat que l'oracle est discuté et transformé en rites. Les pontifes sont consultés sur les modalités du voeu d'un *uer sacrum*, du sacrifice de tous les animaux à naître au printemps suivant, et donnent leur avis qui est ensuite adopté par le Sénat.[27] Les décrets pontificaux portaient souvent sur des problèmes dans la célébration des services religieux, comme ce décret pontifical, malheureusement mutilé, qui donne aux frères arvales la procédure à suivre, pour remédier à la célébration viciée d'une partie du sacrifice à Dea Dia;[28] ce cas peut illustrer comment les prêtres romains construisaient, au gré des incidents constatés, par le biais de la jurisprudence, le scénario d'un rituel restauré, c'est-à-dire en fait réinventé après des décennies d'abandon. Pour remédier à l'infraction signalée et proposer une expiation, il était nécessaire que les pontifes envisagent le sens littéral du sacrifice à

[25] J. SCHEID, "Religion romaine et spiritualité", in *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003), 198-209.

[26] J. SCHEID, "The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology", in *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions,* ed. by J. ASSMANN and G. STROUMSA, Studies in the History of Religions, Vol. 83 (Leiden 1999), 331-348. À ces discussions, on peut ajouter un décret pontifical sur les lendemains des calendes, nones et ides, GELL. 5, 17, 2.

[27] LIV. 22, 10, 2 sqq.; 33, 44, 1; 34, 44, 1; PLUT. *Fab.* 4, 4-6. Cf. J. SCHEID, "Les incertitudes de la *uoti sponsio*. Observations en marge du *uer sacrum* de 217 av. J.C.", in *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire d'A. Magdelain*, éd. par M. HUMBERT et Y. THOMAS (Paris 1998), 417-425.

[28] SCHEID, *Commentarii*..., n° 9 (Tibère a, sans doute de 27 ap. J.-C.).

Dea Dia, et ici, semble-t-il, celui de la collecte d'épis de blé mûrissants. Deux autres exemples conservent même la forme de l'injonction qui devait être celle de la formule donnée par un décret sacerdotal à une date plus haute, une formule sans doute pontificale sur l'aspersion d'eau,[29] et des *concepta uerba* pour l'installation d'un *templum*, conservés par les augures.[30] L'analyse des rites divinatoires et plus généralement des prières permet de retrouver à l'œuvre dans le droit sacré des principes qui régissaient également le droit civil.[31] Enfin, un exemple presque contemporain de l'arrêt concernant les arvales montre la manière dont les prêtres raisonnaient sur le détail du rite.[32] Quand Auguste voulut accompagner le cortège funèbre d'Agrippa et prononcer son éloge, un problème rituel se posait. Il était en effet interdit à un prêtre romain, à un pontife, et bien entendu au grand-pontife de voir un cadavre; quelques décennies plus tard l'Empereur Tibère rappela cette règle à Germanicus.[33] Le grand-pontife décida, vraisemblablement après en avoir débattu au collège, qu'un voile serait interposé entre lui et le cadavre. De cette manière, la lettre de la loi était respectée.[34]

[29] NON. p.544, 22 M (= p.873 Lindsay): *Aquam manibus pedibusque dato, polybrum sinistra manu teneto, dextera uasum cum aqua.*

[30] VARRO *ling.* 7, 9; voir LINDERSKI, "The Augural Law", 2267-2269.

[31] *Roman Statutes*, ed.by M. CRAWFORD *et alii* (London 1996), II 580, VI, 1 (Loi des XII Tables); Commentary 652-656: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto.*

[32] SCHEID, *Commentarii...*, n° 9 (Tibère a, sans doute 27 ap. J.-C.); ID., *Romulus...*, 605-610: [1] *[– – – – – –]m / [– – – in luc]o dea[e Diae, – – –] / [– – –] mag(ister) fra[trum arualium ad collegium] / [fratrum arualium] rettulit de [– – –] /* [5] *[– – – f]ratrum aruali[um – – –] / [– – –]n adfuissent, qui fr[uges – – –] / [collegium] pontificum decreuit: (vacat) [– – –?] / [Pisone* ou *Basso et] Crasso co(n)s(ulibus) sacrificium, q[uod – – –?] / [a collegio fratru]m arualium factum esset et fr[uges]* /[10] *[– – –]s acceptae essent, placere, piacul[i loco fruges ab?...] / [– – – fra]tri[bu]s [ar]ualibus adferren[tur? – – –].*

[33] TAC. *ann.* 1, 62: *neque imperatorem auguratu et uetustissimis caeremoniis praeditum adtrectare feralia debuisse.*

[34] DIO CASS. 54, 28, 3: παραπέτασμά τι πρὸ τοῦ νεκροῦ παρατείνας. ὅπερ ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα διὰ τί ἐποίησεν, εἴρηται δὲ ὅμως τοῖς μὲν ὅτι ἀρχιερέως ἦν, τοῖς δὲ ὅτι τὰ τῶν τιμητῶν ἔπραττεν, οὐκ ὀρθῶς φρονοῦσιν. οὔτε γὰρ τῶν ἀρχιερέων ἀπείρηται νεκρὸν ὁρᾶν οὔτε τῷ τιμητῆς. Le même règle fut observée lors de la mort d'Octavie (DIO CASS. 54, 35, 4), lors des funérailles d'Auguste (DIO CASS. 60, 13, 3; 56, 31, 3), et de Drusus, le fils de Tibère (SEN. *Consol. ad Marciam* 15, 3).

Pour résoudre des problèmes rituels de ce type, l'autorité compétente devait contempler la règle dans son sens littéral et dans le système rituel complet, pour accéder à l'esprit même du rite concerné, et pour en saisir tous les aspects afin d'être en mesure d'énoncer une règle complémentaire qui ne soit pas en contradiction avec l'ensemble du système. À défaut de livres sacrés et de dogmes, l'autorité religieuse devait produire, par la discussion et l'étude, des fragments d'une jurisprudence sacrée. Mais cette activité ne l'emporte pas sur les autres explications du rite, comme le prouve l'hésitation de Dion sur la raison du rite inventé par Auguste, même s'il donne en fait l'interprétation pontificale. La jurisprudence sacrée est simplement indispensable parce qu'elle permet au système rituel de fonctionner et de se développer. Ces injonctions sacerdotales remplacent à Rome la révélation des autres systèmes religieux. Dans son livre sur l'invention du droit en Occident, A. Schiavone[35] a d'ailleurs souligné le "style oraculaire des réponses formulaires pontificales, révélation de vérités secrètes, indiscutables et non motivées". La règle rituelle affirmée ou développée par les pontifes n'est pas un commentaire du sens littéral du rite. Elle *est* le rite, révélé par l'expert, elle appartient à sa trame ou la développe sans toutefois l'expliquer ou la justifier. La procédure des *responsa* met au jour l'un des traits les plus marquants du ritualisme romain, qui réside dans le fait que la révélation de la loi était continue, pour ainsi dire, et qu'elle était l'oeuvre d'hommes autorisés, et non d'une divinité.

On ne peut manquer d'évoquer ici le parallélisme de la Loi dans la religion juive, en citant la formule de Moses Mendelssohn, que "le judaïsme n'est pas une religion révélée, mais une loi révélée".[36] À cette nuance près que la loi orale romaine fut dictée aux Romains par les fondateurs de la cité, et par les prêtres qui élaboraient progressivement une sorte de Loi orale à

[35] A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente* (Torino 2005), 66; pour les *responsa* en général 65-74; 134-170.

[36] MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings*, 3, 2, 196, cité d'après l'excellent commentaire de D. BOUREL, *Moses Mendelssohn*, 439.

la romaine, mais qui n'a malheureusement jamais été codifiée. Et on doit considérer que certains Romains trouvaient une profonde satisfaction morale et spirituelle dans l'observation de ces règles rituelles et dans la contemplation de leur sens premier.

Après avoir été pendant longtemps les conservateurs des formules du droit sacré et profane qu'il convenait d'employer dans les cérémonies religieuses ou civiles, les pontifes et notamment le grand-pontife devinrent progressivement les commentateurs de ce droit sacré.[37] La répétition de ces décisions prises après débat conduisit progressivement vers une savante casuistique sacerdotale, dont les érudits postérieurs cherchaient les décrets dans les protocoles des différents collèges. Ce sont leurs exégèses qui se trouvent à l'origine du droit civil et du droit sacré qui est malheureusement en très grande partie perdu, parce que les compilateurs chrétiens de l'Antiquité tardive ont jugé inutile d'inclure la casuistique rituelle païenne dans les recueils du droit civil et public. Ainsi sommes-nous réduits à utiliser les fragments de cette casuistique qui ont survécu dans des décrets ou des protocoles sacerdotaux, pour essayer d'imaginer quel pouvait être ce droit. C'est d'ailleurs le droit de faire de la jurisprudence sacrée qui était l'apanage principal de ceux que les Romains appelaient prêtres, *sacerdotes*.

Malgré tout cela, le sens littéral des rites ne représentait pas un article de foi premier, puisqu'il n'était à Rome qu'une croyance parmi d'autres, ainsi que l'hésitation de Cassius Dion le prouve. Il ne faut pas oublier le sens premier, mais il convient de ne pas le surévaluer. Car cette croyance possible se trouve mêlée à un ensemble d'interprétations qui sont très diverses et souvent très éloignées d'un article de foi religieux. Nous constatons, par conséquent, qu'à côté de la foi dans

[37] Voir A. MAGDELAIN, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Saggi di Storia Antica 8 (Roma 1995), 73-75; pour l'évolution SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione* ..., 65-151; J. SCHEID, "Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome", in *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, ed. by C. ANDO & J. RÜPKE, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15 (Stuttgart 2006), 14-33.

l'obligation rituelle, la religion romaine ne connaît au fond qu'un ensemble d'explications et de justifications situées à l'extérieur du rite. Pour comprendre la nature de ces croyances dans leur rapport avec les rites sur lesquelles elles s'appuient, il n'est pas inutile de lire encore les réflexions de Ch. Malamoud sur les interprétations rituelles dans les textes védiques. D'après Malamoud, on trouve deux types d'interprétations dans les Védas, les Traités du sacrifice, les Brāhmaṇa, et les Kalpa-Sūtra, recueils de règles portant sur l'exécution des rites. Les Traités font partie de la révélation du Véda, les Recueils de règles sont des ouvrages techniques attribués à des auteurs humains. Les instructions sur les rites que donnent les Traités du sacrifice "semblent n'être là, écrit Malamoud, que pour servir de cadre ou de base aux développements mythologiques ou spéculatifs destinés à faire connaître la 'signification' et la portée symbolique des gestes du rite".[38] Dans le système védique, ces interprétations mythico-spéculatives foisonnantes, qui comprennent une multitude d'explications concurrentes, enseignent en fin de compte que l'ensemble du système des choses est l'effet et la réplique des schémas rituels. Selon la formule de Malamoud que j'ai mise en exergue, "dans la glose brahmanique des rites, les rites deviennent intelligibles quand on a compris qu'ils sont ce qui rend le monde intelligible". Les Recueils de règles au contraire extraient du Véda, et notamment des Traités du sacrifice, des informations qui ont directement trait aux rites, et donnent des listes de gestes à accomplir. Ces Recueils excluent toute explication et interprétation, mais développent des réflexions sur la structure formelle des cérémonies. Ils constituent une grammaire, et non une sémantique.[39]

Il ne saurait être question de transposer à Rome le système exposé dans les Védas, ne fût-ce que parce qu'à Rome il n'existe ni Révélation ni Livres sacrés. Mais comme toujours, des traités et des recueils antiques sur les rites sont intéressants

[38] MALAMOUD, "Présentation", 7.
[39] Pour tout ceci MALAMOUD, *loc.cit.*

pour l'historien de Rome, parce qu'ils lui révèlent une manière de raisonner (presque) contemporaine des faits qu'il étudie, et qui éclaire souvent le problème, notamment sous la conduite d'exégètes comme Ch. Malamoud. Tel est le cas pour le problème qui nous occupe.

Le premier élément qui nous éclaire concerne la place particulière du sens littéral des rites et des paroles que les Romains employaient au cours du culte. Malamoud rappelle que les Recueils de règles refusent même de prendre en compte le sens des paroles utilisées dans les prières ou les formules de la cérémonie. À la suite des autres spécialistes occidentaux du rituel védique, il l'explique par le fait que ces paroles sont partie prenante du rite et qu'ils n'ont de sens, dans cette approche, qu'en tant qu'ils participent à la combinatoire des actes. De la même manière, pourrait-on dire, tous les éléments du rituel romain qui expriment un sens littéral sont assimilés aux autres parties du rite, en tant qu'ils sont des éléments formels nécessaires pour que le rite, c'est-à-dire son déroulement correct, soit possible, et non en tant qu'ils donnent une explication de celui-ci.

Quant aux interprétations que les Romains donnent de leurs rites, on peut les rapprocher des interprétations mythico-spéculatives telles que les développe l'érudition védique dans les Traités des sacrifices. Les interprétations de tout genre que les Anciens peuvent donner d'une fête ou d'un rite n'ont souvent qu'un rapport lointain avec les rites et les cérémonies dont il s'agit. Ainsi M. Beard[40] a-t-elle pu démontrer à partir des six ou sept interprétations contradictoires des *Parilia* que l'interprétation des données du calendrier rituel des Romains oubliait, au début de notre ère, les données historiques et l'ordre linéaire des célébrations, et les enterrait sous une superposition d'histoires. Ce défilé d'images avait pour première fonction de représenter ce qu'être Romain voulait dire. Le calendrier permettait de découvrir et d'analyser la romanité. Ce

[40] M. BEARD, "Rituels, Textes, Temps: les Parilia des Romains", in *Essais sur le rituel*, éd. par A.-M. BLONDEAU et K. SCHIPPER (Louvain 1988), 15-29.

type de spéculation se faisait dans les livres, mais sans doute aussi dans l'esprit de ceux qui célébraient le culte et celui des assistants, comme le suppose M. Beard. Malheureusement nous n'en avons pas de preuve directe. Toujours est-il qu'au début de l'Empire, quand Octavien-Auguste restaura les devoirs religieux de la manière que j'ai décrite plus haut, l'habitude se diffusa d'orner les lieux publics et les lieux de culte de Rome et d'Italie de calendriers. J. Rüpke a souligné[41] que la plupart de ces calendriers énuméraient les devoirs rituels de l'État romain, et non ceux des colonies et municipes d'Italie; les citoyens romains y trouvaient donc de quoi méditer et discuter, s'ils le voulaient bien, sur leur romanité, telle qu'elle était exposée par l'ensemble des très grandes fêtes romaines qui figuraient sur les fastes, mais non un calendrier rituel pour leur pratique quotidienne. On peut toutefois y voir aussi bien, et en même temps qu'une explication du monde, un affichage de la règle, de l'obligation religieuse romaine, un monument de la piété. À l'époque du retour à la piété et aux devoirs religieux, Auguste et ses conseillers, qui ont été à l'origine de cette coutume, n'ont pas dû oublier cet aspect du calendrier épigraphique. Il affiche l'obligation et sous-entend qu'elle a été accomplie. C'est le cas des frères arvales qui permet de le comprendre. Ceux-ci ont en effet complété le calendrier général affiché dans leur bois sacré rénové par un protocole donnant la date du sacrifice de Dea Dia, qui, mobile, pour cette raison ne pouvait pas figurer sur le calendrier des fêtes fixes. Et avec le temps, la simple indication de la date du sacrifice devint un protocole de sa célébration: les protocoles des arvales et leur calendrier général énonçaient donc aussi que l'obligation rituelle avait été accomplie, conformément au premier acte de foi de tout Romain.

Je viens d'évoquer la décoration des lieux de culte. Celle-ci dépassait largement l'affichage de calendriers. Les murs des

[41] J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom,* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40 (Berlin-New York 1995), 396-416.

bâtiments étaient ornés d'images peintes ou en relief, les différents instruments du culte aussi, sans parler du peuple des statues et des ex-voto qui encombraient les places et les portiques entourant les lieux de culte. Les modernes glosent à l'envi sur ces décors et développent parfois des systèmes d'interprétation très ambitieux, qui se réfèrent à la philosophie et à la métaphysique, comme le fait G. Sauron.[42] Qu'ils s'inspirent de l'histoire, de l'éthique, de la métaphysique ou de l'ésotérisme, les commentaires savants de Sauron reproduisent ceux que des Romains érudits étaient capables de donner d'une frise, d'une fresque, d'une image ou d'un bâtiment, et démontrent que les décors exprimaient une multitude de croyances, de commentaires et d'explications à propos des services religieux qui étaient célébrés dans les temples. Mais une fois de plus, ces interprétations ne doivent être considérées ni comme la justification dernière du culte, ni comme l'exposé de sa signification. Comme les mythes étiologiques ou les étymologies des poètes et des grammairiens, ces interprétations rendent intelligible le monde, mais elles n'expliquent pas le culte et la religion.

En feuilletant les fragments des *Antiquitates rerum diuinarum* de Varron, son *De lingua Latina*, ou bien les ouvrages des poètes, on se rend compte du caractère foisonnant de ces commentaires. Varron établit une hiérarchie dans cette profusion, en évoquant, un demi-siècle après Mucius Scaevola, la tripartition de la théologie.[43] C'est précisément cette théorie qui donne un bon exemple de la valeur des interprétations dans la religion romaine. La démonstration de Varron peut paraître intéressante au lecteur moderne, qui est séduit par le rationalisme hellénistique qui la détermine, et sans doute l'était-elle aussi pour beaucoup de lecteurs de l'Antiquité. Encore faut-il la comprendre. Il convient de ne pas confondre

[42] G. SAURON, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, BEFAR 285 (Rome 1994).

[43] VARRO *Ant.rer.diuin.* fr.6-10 Cardauns.

les croyances qui séduisent Varron avec sa religion.[44] Varron avoue, écrit Augustin dans la *Cité de Dieu,* que, "s'il avait à constituer de nouveau la cité, les dieux et les noms des dieux qu'il voudrait consacrer, il les chercherait plutôt dans les principes de l'ordre naturel. Mais comme ces antiques récits sur les divinités, sur leurs noms et leurs surnoms, ont été admis par les générations passées, il doit, dit-il, s'en tenir fidèlement aux traditions; et l'objectif qu'il se propose dans ses recherches est de porter le peuple à la piété plutôt qu'au mépris pour les dieux".[45] Et Varron d'ajouter qu'il ne suivait pas par inclination personnelle les rites dont il attribue l'institution à la cité, confessant ainsi deux croyances, dont l'une se traduisait par des actes publics, et l'autre se diffusait dans l'élite par ses livres. La première, à laquelle Varron se soumettait malgré ses opinions propres, affirmait que seule pouvait valoir, dans l'*urbs*, dans ce monde-ci, l'explication civique des dieux, autrement dit l'obligation rituelle ancestrale; la seconde, vers laquelle son inclination tendait à le porter, jugeait qu'il y avait beaucoup de choses inutiles dans les croyances sur les dieux, et que la seule croyance défendable

[44] On évoque toujours son inclination vers le pythagorisme, et l'on donne comme preuve le mode de ses funérailles (PLIN. *nat.* 35, 160: ... *quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere, sicut M(arcus) Varro, Pythagorio modo in myrti et oleae atque populi nigrae foliis*). Or cet argument ne peut pas être invoqué pour la religion, puisque les rites funéraires appartiennent au domaine privé et à l'autorité exclusive du père de famille. Varron a respecté les règles obligatoires, en se faisant enterrer et inhumer. Le reste était un choix personnel, qui trahissait certaines croyances, mais non l'abandon de la religion ancestrale.

[45] VARRO *Ant.rer.diuin.* fr.12 Cardauns, *ap.* AUG. *ciu.* 4, 31, p.185, 18-29 Dombart-Kalb: *Quid ipse Varro, quem dolemus in rebus diuinis ludos scaenicos, quamuis non iudicio proprio, posuisse, cum ad deos colendos multis locis uelut religiosus hortetur, nonne ita confitetur non se illa iudicio suo sequi, quae ciuitatem Romanam instituisse commemorat, ut, si eam ciuitatem nouam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitat confiteri? Sed iam quoniam in uetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despicere uulgus uelit.*

par un homme cultivé était l'explication philosophique. Or la première position correspond à cette croyance fondamentale que j'ai mentionnée tout à l'heure, cette croyance sans motivation qui croit fermement à la nécessité de l'obligation rituelle et à ses bienfaits pour la cité. Il correspond au troisième discours sur les dieux de la tripartition varronienne et réside dans le savoir technique de ceux qui célèbrent et contrôlent le culte,[46] autrement dit dans les rites eux-mêmes et dans tout ce qui s'y rapporte. Varron distingue par conséquent entre les croyances de tout genre qui peuvent se développer autour du culte et des dieux, des croyances élevées, des croyances inutiles, et la seule qui lui paraît inéluctable, celle qui consiste dans le savoir technique cultuel, dans ce savoir rituel dont j'ai parlé plus haut.

C'est de la même manière que Cicéron considère qu'on peut avoir de multiples croyances sur la nature des dieux, et en produire les raisons. La seule chose qui n'est pas criticable est la tradition ancestrale, qui n'a pas à donner des raisons.[47] C'est ce même critère qui régit les croyances multiples sur la divination qui sont exprimées par les interlocuteurs que Cicéron met en scène dans le *De diuinatione*. L'homme cultivé peut écouter, développer et critiquer toutes les opinions possibles sur la divination, il peut argumenter pour ou contre la possibilité rationnelle de la divination, mais seule importe dans la pratique religieuse la voie des ancêtres, l'ensemble des rites et des règles rituelles de Rome. Les différentes croyances qu'il peut avoir sont sans conséquence sur sa position à l'égard de la religion ancestrale. "Le sage doit protéger les traditions

[46] VARRO *Ant.rer.diuin.* fr.9 Cardauns: *Tertium genus est ..., quod in urbibus ciues, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice † sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit.*

[47] CIC. *nat.deor.* 3, 6: *Habes Balbe quid Cotta quid pontifex sentiat; fac nunc ego intellegam tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.* Voir C. MOATTI, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République* (Paris 1997), 375, n.51.

des ancêtres en conservant les rites et le culte", conclut Cicéron à la fin du *De diuinatione*.[48]

Un dernier point mérite d'être souligné. Varron et Cicéron insistent sur le fait que les débats sur la nature des dieux ou sur la divination doivent demeurer discrets. L'exégèse sans limites, qui va jusqu'à critiquer les fondements mêmes de la religion et l'existence des dieux, ne doit pas être diffusée dans le peuple. "Il est difficile de nier (que les dieux existent), écrit Cicéron. Je le crois volontiers, si la question est posée dans un rassemblement public, mais dans une conversation, dans une réunion comme celle-ci, c'est facile".[49] Varron écrit la même chose sur la théologie philosophique.[50]

Pourquoi cette précaution? Pourquoi cette discrétion? Comment la justifier s'il n'y a aucune relation entre ces croyances et celle qui porte sur l'essentiel, les *instituta maiorum*? Laisse-t-elle entendre que le peuple de Rome risque de mal comprendre, par son inculture ou sa piété bornée, les discussions et les opinions de son élite? Est-ce pour éviter un scandale, comme Cotta le reproche dans le *De natura deorum* à Velléius, le tenant de la position épicurienne? Est-ce la preuve du cynisme hypocrite de l'aristocratie romaine? C'est difficile à croire. Les discussions et les histoires qu'ils veulent

[48] CIC. *diu.* 2, 148: *Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est*; *nat.deor.* 1, 61: *ego ipse pontifex, qui caerimonias religiones que publicas sanctissime tuendas arbitror*; *nat.deor.* 3, 43: *docebo meliora me didicisse de colendis diis inmortalibus iure pontificio et more maiorum capeduncules his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.*

[49] CIC. *nat.deor.* 1, 61: *Credo si in contione quaeratur, sed in huius modi sermone et in consessu <familiari> facillimum…*

[50] VARRO *Ant.rer.diu.* fr.8 Cardauns: *Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*; fr.21 Cardauns: *multa esse uera, quae non modo uulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse.* Abou Hamid al-Ghazzali écrivait dans le même sens au XI[e] s. que le Coran était bon pour tous, que la théologie au contraire était comme une médecine, bénéfique pour certains, mais mauvaise pour la plupart des gens (cité d'après BELL, *Ritual*, 196).

interdire aux oreilles de la multitude sont en fait depuis longtemps connues de tous à travers le théâtre, la poésie et la philosophie. Le théâtre de Plaute est déjà marqué par la mythologie, et contient même des critiques à l'égard de la religion, et depuis, Rome en a connu d'autres. Depuis au moins un siècle avant Varron et Cicéron, les idées philosophiques de tout genre circulent à Rome. Quand donc Varron se plaint des effets de la théologie poétique, et que, comme Cicéron, il veut empêcher la circulation des idées philosophiques sur les dieux et la religion, se livre-t-il à un combat d'arrière-garde? Est-ce une simple pose, exprimant le mépris pour ceux qui sont incapables de comprendre? Non, car depuis longtemps ces idées ne surprenaient plus personne. Alors pourquoi la précaution? Pour éviter que le peuple ne débatte de la religion? Ce n'était pas non plus une nouveauté. Déjà après les désastres de la Deuxième guerre punique, le peuple de Rome et des environs avait mis en cause la religion ancestrale et envahi le forum avec des pratiques cultuelles inouïes pour l'aristocratie. L'argument n'est pas à mépriser, mais il n'est peut-être pas aussi direct.

À lire les passages de Varron et de Cicéron, on a plutôt l'impression qu'il s'agit moins des croyances philosophiques que de la définition de la religion publique, et d'une restriction presque dogmatique de celle-ci aux rites et coutumes ancestrales. Cicéron précise qu'il combat en fait, non la religion, mais la superstition,[51] une manière exagérée de pratiquer la religion. Les diverses opinions sur la divination sont superstitieuses en ce que, sous l'influence de l'inquiétude devant l'avenir, elles prétendent justifier les rites par des théories savantes et des *exempla*, c'est-à-dire en mélangeant tout. Et c'est cela qu'il faut combattre. Ce que Varron et Cicéron expriment, c'est la primauté absolue de l'obligation rituelle, en dépit des croyances qui peu-

[51] CIC. *diu.* 2, 148: *Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est.*

vent se développer autour des rites et des coutumes. Les rites et le culte, le droit sacré et les petits vases ancestraux laissés par Numa,[52] d'un côté, les discussions, les opinions et les croyances dans le cénacle érudit de l'autre. C'est en fait l'opposition entre les lieux où ces discours doivent se développer qui révèle la raison de la précaution. Car le forum ou la *contio*, le rassemblement public, ou la *schola* et la *uilla*, ne sont pas seulement des lieux, ce sont des lieux dans lesquels la parole de l'élite prend une résonance très différente. Dans le cadre privé, même un consulaire peut dire ce qui lui plaît sans que cela ne porte à conséquence, puisque seules comptent les règles du débat. En revanche, au forum et dans une *contio*, la réunion qui servait généralement de cadre pour le débat politique, la parole de personnes comme Cotta, Cicéron ou Varron prenait un tout autre relief. Dans le cadre d'une réunion publique, même informelle comme une *contio*, l'*auctoritas* et le rôle traditionnel des sénateurs risquaient de conférer à leurs opinions une force presque contraignante. D'autant plus que les sénateurs — et Cotta ou Cicéron étaient en outre prêtres — possédaient depuis toujours le pouvoir de donner des avis autorisés sur des questions religieuses. Un tel débat donnerait l'impression qu'un changement de paradigme religieux s'imposait, et susciterait des querelles. La volonté exprimée au détour d'une phrase par Varron et Cicéron trahit le souci de réserver la spéculation et ses croyances au cadre privé et au loisir. La raison de cette méfiance était non seulement la peur qu'une réforme aussi importante, qu'aucune cité du monde gréco-romain n'a d'ailleurs entreprise, ne mît en danger la cohésion du Peuple romain et de son État, mais encore un attachement que je crois réel à la religion ancestrale, dont le ritualisme immotivé constituait un facteur d'unité et d'intégration sans pareil. La précaution de l'élite romaine trahit en fait tout l'univers du rite et de

[52] Cic. *nat.deor.* 3, 43: *Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis diis inmortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.*

ses modes de communication; elle ne traduit pas la volonté de cacher leurs véritables sentiments. Elle est réactionnaire, mais ce n'est qu'aux yeux des modernes qu'elle est hypocrite. Car ce n'est pas parce qu'ils opposent un système religieux fondé sur l'observance rituelle à des croyances philosophiques que Varron ou Cicéron devaient forcément choisir le camp des croyances contre le rite. Il est piquant de noter que malgré leur choix, leurs traités ne sont parvenus à nous que parce qu'ils exposent les croyances philosophiques sur les dieux et critiquent la religion ancestrale.

De la même manière, bien des siècles plus tard, M. Mendelssohn dut justifier son attachement persistant à la religion juive, contre ceux qui considéraient que ses écrits et convictions philosophiques devaient forcément le détacher de celle-ci. Il dut leur rappeler qu'on ne pouvait pas confondre, dans la religion qui était la sienne, le débat d'idées, la conviction philosophique et la Loi,[53] mais à son époque le lieu d'énonciation des idées personnelles avait changé.

[53] BOUREL, *Moses Mendelssohn*, 224-254, notamment 234-237.

DISCUSSION

N. Belayche: Sur la base de l'exemple romain, peut-on aller jusqu'à modéliser le ritualisme comme étant une technique délibérée de gouvernement dans des sociétés non démocratiques?

Puisque l'installation du Principat sous Auguste a inauguré une période d'immobilisme rituel, quel fut l'effet sur ce plan de la multiplication des colonies romaines sous les Sévères, en particulier en Orient, puis de la transformation sociale impliquée par la *Constitutio Antoniniana* de 212?

J. Scheid: Il est certain que l'un des problèmes généraux qui se posaient à Rome était celui de l'intégration des nouveaux citoyens. Depuis les Guerres sociales, notamment, le nombre de nouveaux citoyens romains allait en croissant. Et le meilleur moyen de maintenir le rôle intégrateur de la religion publique était d'accentuer son ritualisme, puisque par ce biais, la plupart des nouveaux citoyens pouvaient sans problème majeur adhérer aux obligations religieuses collectives. Quant à dire que l'accentuation du ritualisme constituait une technique délibérée de gouvernement, je serais prudent, car je ne crois pas qu'un Etat ou une élite puisse manipuler à ce point les coutumes et l'évolution religieuses. L'élite contrôlait certainement le système religieux tel qu'il était à la fin de la République, mais elle ne l'a pas créé de toutes pièces. Le ritualisme romain est né et s'est développé avec les autres institutions romaines. La *Constitutio Antoniniana* de 212 s'inscrit dans cette continuité, en élargissant encore le cercle des pratiquants de la religion romaine. Et l'on voit que c'est cette évolution générale qui bloque en quelque sorte l'évolution de la religion romaine, puisqu'elle correspond parfaitement à la situation sociale.

Les colonies romaines créées dans le monde hellénophone auront le même effet. Pour les colons romains, elles ne changeaient rien, puisqu'ils étaient déjà soumis aux obligations religieuses romaines; quant aux résidents (*incolae*), autrement dit aux pérégrins, elles leur permettaient de s'intégrer sans problème de conscience dans la cité romaine, puisqu'ils pouvaient conserver leurs propres pratiques religieuses et interpréter leurs nouvelles obligations comme ils l'entendaient.

D. Stökl: Vier Fragen.

1) Wie erreicht man einen Konsensus zur Einführung eines neuen Ritus?

2) Ein Großteil unserer Quellen stammt von der zum Teil skeptischen Oberschicht. Inwiefern beeinflußt die Quellenlage unsere Sicht der Dinge? Vielleicht sieht die *plebs* durchaus Sinn in den Riten.

(Bemerkung: Es ist durchaus möglich, daß viele jüdische Inschriften nicht als solche erkannt werden, weil sie keines der herkömmlichen Merkmale enthalten. Auf diese Weise wird unser Bild des Judentums stärker durch die literarischen Quellen bestimmt. Ich halte es nicht für unmöglich, daß Juden hier und dort in paganen Heiligtümern opferten.)

3) Inwieweit ist die Weitergabe und präzise Ausführung der Riten ein Teil der römischen Identität? D.h. inwiefern ist Römer, wer diese Riten ausüben kann, und inwiefern ist derjenige, der dies nicht weiß, kein "echter" Römer — Religionsunterricht gab es ja wohl kaum.

4) Bei der Arbeit mit neuen "feministischen" Religionen habe ich mir oft die Frage gestellt, wie man an Mythen glauben kann, die man selbst erfunden hat. Wie konnte man nun ein Ritual erfinden/restaurieren, wo doch ein Großteil der Macht von Ritualen in deren Wiederholung und Alter liegt? Ist diese Frage schon beantwortet?

J. Scheid: Le consensus qui aboutit à la création d'un nouveau rite est obtenu de deux manières complémentaires. Je

prends le cas de la religion publique, mais il en va de même dans des communautés plus limitées. D'abord, il suffit que le Sénat romain, la plus haute autorité en matière religieuse, décide de le faire, pour que l'innovation soit définitive. Car il s'agit de la création d'une nouvelle obligation terrestre à l'égard des dieux, et non de la révélation d'un mystère insondable. Dans certains cas, au cours des guerres par exemple, quand l'inquiétude troublait les esprits, le Sénat autorisait la consultation des Livres Sibyllins. La procédure de consultation de ces Livres était très codifiée, et elle se traduisait généralement par la création d'une nouvelle fête ou d'un nouveau culte. Il va sans dire que cet oracle bénéficiait d'un consensus renforcé. D'une manière ou d'une autre, le consensus aboutissait donc à la création de rites, d'obligations rituelles. L'un des moyens de faire évoluer la religion, par ce type de discussion, était de restaurer d'anciens rites. Cette activité passait même pour un signe de piété exemplaire. Une partie des rites qu'Auguste restaura était en fait largement inventée. Mais, dans ce cas, les réformateurs se raccrochaient souvent à une tradition mythologique plus ou moins récente, qui appartenait toutefois, elle aussi, à la coutume.

Y avait-il des Romains qui attachaient d'autres croyances à ces rites? La plèbe? Tous étaient libres de le faire, mais c'était avant tout l'élite qui spéculait. Et celle-ci critiquait les gens simples, qui conféraient un sens trop littéral aux rites; par là ils donnaient l'impression que cette interprétation était le "vrai" sens des rites. Ici, on peut éventuellement parler d'une volonté de conserver le ritualisme de façon rigoureuse. Dans une telle religion, vous avez raison de le souligner, il était sans doute très difficile d'identifier des Juifs ou des Chrétiens, du moins pour nous, car ce qui reste de leurs actes ressemble à ce que laissent les autres Romains. Et, bien entendu, ces traditions rituelles faisaient partie de l'identité romaine. Un récit célèbre le rappelle. Au moment où les Romains envisagèrent d'évacuer Rome menacée par les Gaulois, ils décidèrent en fin de compte que ce déménagement était impossible, puisque ces rites n'avaient de

sens qu'à Rome même. Seuls les citoyens romains avaient le droit de célébrer le culte romain. L'apprentissage religieux ne posait guère de problème, puisque la plupart des religions du monde romain correspondaient à ce modèle, et que par l'observation et par les conseils des différents appariteurs tous pouvaient trouver l'attitude correcte.

Ph. Borgeaud: Si le fondement de la pratique, comme tu l'as montré, réside dans l'autorité, une autorité liée aux lieux et aux statuts, tout déplacement a des conséquences très importantes. On dirait même que tout est question de place, plutôt que de contenu. On pourrait, à partir de cette analyse, reformuler la question de la *superstitio*, comme pratique ou croyance qui n'est pas intrinsèquement différente de la bonne piété romaine, mais qui n'est pas autorisée au même titre qu'elle, se trouvant en quelque sorte "déplacée", ou localisée chez les autres. Alors même que l'on admire, chez ces autres, la très grande antiquité de la tradition, et que l'on reconnaît la possible existence de "sagesses barbares", on ne sombre jamais dans un quelconque relativisme culturel.

J. Scheid: Tu as tout à fait raison. La superstition ne désigne jamais, chez les Romains, une pratique ou une croyance fausses, mais une manière erronée d'apprécier le rôle et le statut des dieux. Et bien entendu, c'est effectivement le lieu et le statut de celui qui célèbre le culte qui donnent son sens à ce qu'il fait et le placent dans la piété, conforme à la *religio*, ou bien en font une *superstitio.* Les coutumes des barbares n'ont pas cours à Rome, elles sont parfaites chez eux. Les sénateurs romains ne peuvent interpréter la religion dans les espaces publics, car en ces lieux leur rôle et leur autorité traditionnelles confèrent pour ainsi dire un sens performatif à leurs affirmations, quelles qu'elles soient.

C. Bonnet: En ce qui concerne le sens à attribuer au rite, ne faudrait-il pas distinguer des niveaux en fonction des strates

sociales, donc aussi des sources qui nous informent? Cicéron, Sénèque ou Varron n'ont sans doute pas la même conception du ou des sens des rites que les célèbres "dévots du Capitole". L'immotivation du rite que tu as relevée dans la religion romaine et que l'on peut confronter à sa "surmotivation" dans la religion juive, n'est-elle pas, en définitive et entre autres, une question de stratégie et d'autorité? Plutôt que de rite "vide de sens", ne serait-il pas préférable de parler de rite dont le(s) sens est/sont potentiel(s)?

J. Scheid: Bien sûr. Je parle d'absence de sens par rapport à la pratique la plus autorisée du culte public, celle des membres de l'élite, et à la constatation que même le sens littéral des rites n'est pas nécessaire au bon déroulement du culte. L'élite préférait ses propres interprétations, qui étaient à ses yeux moins naïves ou grossières que celles de la plèbe inculte, mais sur le fond, on le lit chez Varron, Cicéron ou Sénèque, leurs opinions ne valaient pas plus que les pauvres théories de la plèbe. Ailleurs, j'ai préféré parler du silence des rites ou du culte. Le culte n'affirme que l'obligation et demeure silencieux sur le reste, il laisse, si tu veux, le sens — ou plutôt: les sens — à l'état potentiel.

J. Dillon: It seems to me, from what you say, that the Roman intellectual, like the Greek intellectual in Classical times as well as in Late Antiquity, was able to enter thoroughly into the spirit of the traditional rituals, while reserving the right to interpret them in a 'higher', allegorical sense.

I found your discussion of the position of Varro particularly interesting in this connection. I suppose we must admit — following Momigliano! — that we have no idea what a man like Varro really believed, but we can be sure, from the evidence of his *Antiquitates,* that he was, like Cicero (e.g. *div.* 2. 148, which you quote), concerned to preserve the traditional rites and ceremonies of the Roman people. He himself, on the evidence of Augustine (*civ.* 7. 28, p.311, 7-15 = fr.206 Cardauns),

interpreted the Capitoline Triad of Jupiter, Juno and Minerva, as, respectively, God, or the active principle in the universe, Matter, or the passive principle, and Form, or the Logos, in accordance with the form of Stoicizing Platonism propounded by his spiritual master, Antiochus of Ascalon; but that did not of course mean that one should not continue to worship them in accordance with traditional forms. His position indeed resembles that of another Platonizing intellectual of the period, Philo of Alexandria, whose thorough-going allegorization of Jewish religion did not diminish his reverence for traditional forms of Jewish worship.

J. Scheid: Je ne saurais mieux dire. L'exemple de Philon d'Alexandrie met excellemment en évidence la différence qui existait entre spéculations élevées et pratique religieuse. Il rejoint celui, nettement plus récent, de M. Mendelssohn, que j'ai donné. Les reproches ou les invitations à se convertir que certains de ses contemporains lui firent, permettent de discerner clairement la difficulté pour ses contemporains d'accorder une réelle importance à une religion de la Loi.

F. Marco Simón: With regard to the implicit meaning of the rite, or its apparent lack of meaning, I believe, as C. Bonnet noted previously, that the rite always works as a system of communication. In this respect, the exact, permanent or codified nature of ritual obligation, which John Scheid suggests we see as the nucleus of the Roman religion, comparable to revelation in other religious systems, can be explained, in my opinion, in terms of two basic levels in ritual communication: the learning level, and that of the transmission of religion, with other members of the group as well as with the gods, who together with men make up the poles of this holistic structure that we call *ciuitas*. The better the ritual obligation is codified and the more exact it is, the more technical and easier religious transmission will be, and consequently, the learning of the essential elements of the *mos maiorum*.

According to Scheid's observation, authority in the ritual system of the Romans did not comprise divine revelation but the elite, who also contributed to jurisprudence with their *responsa*. Since these decisions by the elite were imposed in a radically authoritarian manner, and were not open to question, it might be suggested that ritual obligations in ancient Rome performed a function similar to that of the ontological statute of myth in other societies, in Greek antiquity for example (in the sense of an argument imposed by its own authority, with no room for discussion). In this respect, the allegorical interpretations of traditional myths would be equivalent to the various explanations of rites in Rome.

On the other hand, the Augustan view in terms of ritual restoration of what was really an invention or innovation, which examined the vast possibilities of the use of ritual in Rome, perfectly matches, because of its ambiguity, the ideas and political vocabulary of the late Republic and early Principate, as authors such as P. Jal have brought to our attention: *augere* is dependent on *stare*, ever since Ennius (*ann.* fr.500 Vahlen [= 156 Skutsch], *ap.* Aug. *ciu.* 2, 21, p.81, 30 sqq.: *Moribus antiquis res stat Romana uirisque*). In this respect, Augustus wished to be called *optimi status auctor* (Suet. *Aug.* 28,3), the man who increased (in the best way possible) the resources of the greatest state in existence.

J. Scheid: Il est certain, comme je l'ai déjà dit tout à l'heure, que ce système rituel permettait une bonne transmission des coutumes religieuses, puisqu'il pratiquait une codification très poussée. Mais je me demande si cette qualité du système ritualiste est l'effet de la volonté consciente de l'élite romaine plutôt que le résultat de l'évolution de toute la culture romaine. Il est certain que l'élite contrôlait la vie religieuse de manière autoritaire. Mais elle le faisait parce qu'elle contrôlait toute la vie publique de la même manière. Et une fois qu'il est entendu que ces questions se discutaient au Sénat ou entre sénateurs, magistrats et prêtres, il est normal

que leurs opinions et volontés se soient imposées dans la vie religieuse.

Je te remercie pour ton commentaire à l'œuvre et au surnom d'Auguste, qui met bien en lumière l'originalité d'une restauration religieuse qui crée en fait de nouvelles cérémonies. Pour les contemporains d'Auguste, réinventer l'ancien constituait en fait une sorte d'accroissement de la coutume. On s'appuyait sur quelques éléments, un lieu, une fonction, un nom, une vieille formule de prière, qui constituaient l'ancienne coutume, et on leur rendait vie dans le nouveau contexte. Comme les rites, en fait, sont toujours le résultat de constructions imposées par l'autorité, cette redéfinition ne choquait personne.

J. Kellens: Selon le mazdéisme, les dieux n'interviennent pas sur la terre. Celle-ci est l'affaire des hommes. En fonction de cette croyance, le sacrifice signifie entre autres: "Voyez, nous nous donnons de la peine pour préserver l'ordre sur la terre". Que le roi soit le responsable par excellence de cette mission explique le développement du sacrifice royal dès l'époque achéménide.

J. Scheid: On pourrait d'après ce modèle considérer que la cité romaine, sous la direction de son élite, gère les affaires terrestres. La différence, c'est que les dieux romains ont une vie terrestre: ils ont des demeures, ils demandent à être honorés et consultés sur les choses importantes. Mais leur vie terrestre est limitée à cette participation à la vie collective: ils concèdent aux autorités le premier rôle dans la gestion de l'ordre terrestre et leur accordent leur soutien, tant que leur prééminence absolue est respectée, autrement dit affirmée. On dirait que les dieux viennent sur terre, dans les cités, pour faire de la politique, comme le fait chaque citoyen à l'extérieur de sa maison; la vie privée des dieux, en revanche, se passe chez eux, dans l'au-delà, hors de portée de toute compréhension humaine et sans relation avec les affaires terrestres.

III

NICOLE BELAYCHE

RITES ET "CROYANCES" DANS L'ÉPIGRAPHIE RELIGIEUSE DE L'ANATOLIE IMPÉRIALE

En 2003, lors d'un colloque romain "Image et religion", à l'occasion duquel j'étudiais des reliefs gravés sur des stèles dites de confession, j'avais provoqué quelques vives réactions lorsque j'avais parlé de "croyance". N'étais-je pas en train de ranimer de vieux démons de l'histoire des religions et de me couler dans une partition, obsolète, faisant la part belle à des "religions" auréolées des manifestations de foi du régime abrahamique et dévaluant de fait la communication ritualiste avec les puissances supérieures? Bien que rites et croyances s'épaulent et que les attitudes ritualistes ou "spiritualistes" soient des modes différents, mais non exclusifs, de la relation au divin, cette base méthodologique ne va toujours pas encore de soi, tant reste prégnante la tendance historiographique qui a opposé approche ritualiste et approche théologique du religieux, sur la base de la tradition (judéo-chrétienne) qui ancre la croyance sur la foi. J'en veux pour preuve deux exemples récents: le compte-rendu qu'Andreas Bendlin a donné du livre de M. Beard, J. North & S. Price, *Religions of Rome*[1], et les discussions d'un colloque qui s'est tenu très récemment sur *Pagan Monotheism in the Roman Empire (1st-4th cent. AD)*.[2]

L'un des intérêts du titre que John Scheid a choisi pour ces entretiens: "Rites et croyances *dans les religions du monde*

[1] A. BENDLIN, "Rituals or Beliefs? 'Religion' and the Religious Life of Rome", in *SCI* 20 (2001), 191-208, en part. 200-201.

[2] P. VAN NUFFELEN & St. MITCHELL (dir.), Exeter, 17-20 juillet 2006.

romain" est précisément d'ignorer ces catégories orientées (comme il l'a expliqué hier limpidement) et de partir du principe heuristique, que je partage, selon lequel le seul fait qu'il existe une mise en relation avec des instances qui n'appartiennent pas au monde phénoménal postule leur représentation comme étant de l'ordre de l'existence.[3] Les Anciens désignaient cette "évidence" comme *pistis*, *doxa*, *epistemè* selon les cas: opinion individuelle, conviction intime pouvant pousser au prosélytisme, savoir fondé, entre autres, sur la tradition. D'abord, dans les sociétés ritualistes, le lien entre rite et croyance est constitutif de l'activité religieuse, parce que "croire, c'est faire" comme l'écrivait J. Scheid en 1993 — et il a pu depuis renverser la proposition —.[4] Ce lien entre dévotion et "croyance" a inspiré à Lucien de Samosate une facétie tragique, *Podagra*, dans laquelle la déesse Goutte déclare qu'elle sera douce et bien disposée envers celui qui croira à elle en participant à ses mystères (ὁ μεταλαβὼν τῶν ἐμῶν μυστηρίων).[5] Ensuite, la nature même du rite fait qu'il tire son (un de ses) sens en s'appuyant sur la représentation qui en modèle la forme et les modalités: "et vous ferez cela en souvenir de moi" fait-on dire à Jésus. Enfin, le rite installe un mode de communication avec un monde qui peut être dans le cosmos sans être du monde des hommes,[6] ce qui conduit à en construire une représentation. Cette dernière peut devenir une *doxa* lorsqu'elle est institutionnalisée,[7] ou bien

[3] Cf. les réflexions de P. VEYNE, *L'Empire gréco-romain* (Paris 2005), 441-443.

[4] M. LINDER & J. SCHEID, "Quand croire, c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 81 (1993), 47-62; J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005).

[5] Lucien, LoebCL VIII p.340, v.180. G. PETZL, "Lukians *Podagra* und die Beichtinschriften Kleinasiens", in *Metis* 6 (1991), 131-145, a comparé le vocabulaire et l'atmosphère religieuse de la pièce avec les textes "de confession" (137 pour *pistis*).

[6] PLUT. *Amatorius* 13, 756D: le dieu n'est pas visible, mais il est δοξαστὸς ἡμῖν.

[7] Pour Plutarque, *Amatorius* 13, 756B, la *pistis* est une *doxa* (τὰ ἀκίνητα ... τῆς περὶ θεῶν δόξης). Pour les oracles, AESCHYL. *Pers.* 800-801: Εἴ τι πιστεῦσαι θεῶν χρὴ θεσφάτοισιν ("s'il faut en croire les oracles des dieux"); cf. H. BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy* (Cambridge

nourrir la spéculation si l'on pense aux nombreux traités *Sur les dieux* ou *Sur le monde*. Le *nomizein tous theous* des Grecs signifiait tout autant une opinion au sujet des dieux — croire dans les dieux —, susceptible de débat intellectuel[8] ou d'introspection inquiète,[9] que la pratique religieuse conforme à la tradition par nature normative — honorer les dieux —. La πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις s'exprime dans, et par, le culte, comme l'explique Plutarque: "elle est comme une base, comme un fondement commun qui soutient la piété (βάσις ὑφεστῶσα κοινὴ πρὸς εὐσέβειαν)".[10] La croyance ne se juge donc pas à l'aune de l'intériorisation; elle est aussi affaire de connaissance et de jugement dans le contexte de la collectivité. Plutarque répète que ce sont l'*amathia* et l'*agnoia* qui génèrent l'athéisme et la superstition, c'est-à-dire deux mauvaises manières de croire.[11]

Sur la base de ces préliminaires herméneutiques taillés à coup de serpe, il m'a paru fécond d'interroger des témoignages anatoliens des II^e^-III^e^ siècles, car on s'est demandé s'ils indiquaient une modification ou une évolution de la "croyance" dans des milieux païens du fait qu'un certain nombre d'entre eux attestent d'une tendance hénothéiste, ou monothéiste pour

2005), 32: "They [les Athéniens] believed that Apollo spoke through the Pythia, and because they believed it, their actions were intended to propitiate Apollo".

[8] Cf. J. GOODY, *L'homme, l'écriture et la mort* (Paris 1996), 156: "la croyance ne va jamais sans un certain scepticisme", cité par P. VEYNE, "L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion", in *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie* 3 (1996), 254 n. 10.

[9] Cf. EUR. *Hel.* 1137-1139: "Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce qui n'est point Dieu? Qu'y-a-t-il entre ces deux termes? Quel mortel prétendra le savoir à la fin de ses longues recherches?".

[10] PLUT. *Amatorius* 13, 756B; *De Pythiae oraculis* 18, 402E: "ne pas abandonner la piété et la foi de nos pères (τὴν δ'εὐσεβῆ καὶ πάτριον [...] πίστιν)". Cf. P. VEYNE, "Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque", in *RHR* 216 (1999), 432-436.

[11] PLUT. *De superst.* 1, 164E, 2, 165B & 10, 170C. Cf. ORIG. *Cels.* 3, 2, ll. 22-24: "Les nations dont elle [*la nation juive*] était environnée croyaient chacune selon ses traditions ancestrales (ἕκαστον κατὰ τὰ πάτρια ἐπίστευε) recevoir des oracles et des divinations de ceux qu'elles vénéraient comme dieux (νομιζομένων θεῶν)". En revanche, PLAT. *Resp.* 10, 601e, opposait ὁ εἰδώς (celui qui sait) et ὁ πιστεύων (celui qui croit, parce qu'il se fonde sur autrui).

certains savants.[12] La question ne s'adresse évidemment pas à la reconnaissance, ou non, de l'existence des dieux, puisque le théisme était presque unanimement partagé.[13] Elle porte sur la façon dont les puissances supérieures étaient imaginées en fonction des architectures, variées, que les Anciens construisaient pour le monde divin. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi de placer ma communication sous les auspices d'un orant main droite levée pendant une cérémonie religieuse.[14] (fig. 1) Dans les religions antiques, la main levée est le signe de la prière[15], et le geste de tendre les deux mains vers le ciel celui de l'appel aux dieux, du témoignage devant eux,[16] de l'imploration[17] comme l'explicite un texte: [Ὀ]σίῳ τε Δικαίῳ χεῖρας ἀεί[ρω].[18] La

[12] Respectivement: H.S. VERSNEL, Ter unus. *Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leiden 1990) et *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. by P. ATHANASSIADI & M. FREDE (Oxford 1999).

[13] Sur l'existence d'un athéisme, PLUT. *De superst.* (*passim*). Plus généralement, cf. A.B. DRACHMANN, *Atheism in Classical Antiquity* (London 1922, réimpr. Chicago 1977); W. FAHR, Theous nomizein. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen* (Hildesheim-New York 1969); *Nier les dieux. Nier Dieu*, éd. par G. DORIVAL et D. PRALON (Aix-en-Provence 2002).

[14] M. RICL, "Hosios kai Dikaios, I: Catalogue des inscriptions", in *Epigraphica Anatolica* 18 (1991), n° 3.

[15] Par ex. SEN. *epist.* 41, 1 (*ad caelum elevandae manus*); APUL. *mund.* 33 [363]. Le geste est transculturel, cf. *Exodus* 9, 29 & 9, 33; APUL. *met.* 11, 13. Philon de Byblos, *ap.* EUS. *praep.ev.* 1, 10, 7 (= fr.2 BAUMGARTEN [807], p.13, l.23), en applique la pratique aux temps mythiques: "Ils tendirent les mains vers le ciel en s'adressant au soleil". Cf. F.T. VAN STRATEN, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Religions in the Graeco-Roman World 127 (Leiden 1995), figg. 76 (Athènes) et 89 (Délos) et A. CORBEILL, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome* (Princeton 2004), 20-33.

[16] Dans la gestuelle du serment, S. KNIPPSCHILD, *"Drum bietet zum Bunde die Hände". Rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 5 (Stuttgart 2002), 55-63.

[17] Cf. les enfants de Persée suppliant dans le cortège triomphal, PLUT. *Aem.* 33, 6; H. MATTINGLY, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, Vol. II: *Vespasian to Domitian*, p.393 n° 424 (*supplicatio* des *matrones* lors des *ludi saeculares* de Domitien en 88).

[18] J. STRUBBE, ΑΡΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue, IK* 52 (1997), n° 19 = M. RICL, "Hosios", *art.cit.* (n.14), n° 103. Cf. Fr. PREISIGKE, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten* I 1323 (Alexandrie, II^{e} siècle): "Arsinoè, morte

banalité du geste pourrait donc le discréditer pour la présente étude.[19] Je l'ai retenu, car le geste se multiplie sur les reliefs de l'Anatolie lydienne et phrygienne des II^e^-III^e^ siècles pour signifier l'*eulogia*. Sans rompre avec le ritualisme traditionnel exprimé sur le relief par l'offrande à l'autel, il y accompagne souvent des récits d'expériences religieuses originales, de natures rituelles diverses (appel à la justice divine pour les vivants comme pour les morts, rituels d'aveu/de confession, rituels d'eulogie, pratiques d'acclamation de la grandeur des dieux ou de l'"un dieu" / *heis theos*), mais qui ont pour caractère commun ce que j'ai appelé l'exaltation des divinités.[20]

Pour tenter d'éclairer la dynamique entre rites et croyances dans ces expériences singulières, je leur poserai trois questions: 1) La première aura droit à la plus grande ampleur. La *pistis* est-elle une qualité du fidèle plus appuyée dans ces expériences? Sans doute, parce que la place que tiennent les divinités dans la vie quotidienne est celle de maîtres justes, mais tout-puissants. 2) Cette croyance a-t-elle conduit à modifier les rituels par lesquels les fidèles communiquaient avec les instances supérieures et leur rendaient grâce? Je dis modifier, car cette documentation présente des comportements religieux inconnus du polythéisme gréco-romain traditionnel, dans lesquels de nombreux

prématurément, implore mains levées (αἴρει ... τὰς χεῖρας) [...]"; cf. F. CUMONT, "Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate", in *Atti della Pont. Accad. Rom. di Arch., Ser.* III, *Mem.* I 1 (1923), 65-80; ID., "Nuovi epitaffi col simbolo della preghiera al dio vindice", in *Atti della Pont. Accad. Rom. di Arch., Ser.* III, *Rend.* V (1926-1927), 69-78; ID., "Invocation au Soleil accompagnée des "mains supines"", in *Syria* 14 (1933), 385-395.

[19] Pour Plutarque, *De superst.* 9, 169D, les *kateuchai theôn* et les *proskunèseis* sont parmi les choses "les plus agréables pour les hommes". Cf. P. VEYNE, "L'interprétation et l'interprète", *art.cit.* (n.8), 266-267: "La croyance à des dieux est une relation cognitive de nature très particulière; elle est, par essence, accompagnée d'affectivité; on ne peut connaître un dieu sans l'aimer, sans éprouver pour lui de l'adoration, de la crainte, du respect [...]. La croyance aux dieux ne se fait pas suivre d'adoration et de respect par voie de conséquence: elle en est pétrie".

[20] N. BELAYCHE, "*Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain", in *Archiv für Religionsgeschichte* 7 (2005), 34-55 et "Résumé des conférences et travaux", in *Annuaire de l'EPHE, Sciences religieuses* 113 (2004-2005), 187-195.

savants ont voulu reconnaître un terreau propice à la diffusion du christianisme, religion de la foi par excellence.[21] Je n'aurai pas le temps de développer cet examen par des observations sur le lien entre ces modifications rituelles et le contexte sacerdotal. 3) Enfin, il conviendra de réfléchir à la représentation que les dévots se faisaient des instances divines dont ils expérimentaient les pouvoirs. En d'autres termes, en quels types de dieux, multiples ou unique, croyaient-ils?

1) *La* pistis *comme qualité du fidèle*

La clarté de la démonstration m'oblige à rappeler une notion connue. Dans le langage grec, public, mais aussi privé, le lexique de la *pistis* relève du vocabulaire des vertus sociales et des relations diplomatiques; il exprime une qualité de l'homme public, voire des institutions.[22] Le *peithein* était l'un des objectifs de la rhétorique, comme on le voit dans la *captatio beneuolentiae* qui ouvre le *Contre Ctésiphon* d'Eschine: "Pour moi, je me présente ici plein de confiance (πεπιστευκώς), dans les dieux d'abord (πρῶτον μέν τοῖς θεοῖς), ensuite dans les lois (δεύτερον δὲ τοῖς νόμοις)".[23] Comme la *fides* latine, la *pistis* préside à la signature des contrats,[24] qu'il s'agisse de droit privé assorti d'une garantie divine, comme dans les actes d'affranchissement au temple conservés pour Delphes depuis l'époque classique,[25] ou de droit

[21] Cf. une acclamation d'Aphrodisias: Νικᾷ ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν, C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, *JRS* Monographs 5 (London1989), n° 61, II.

[22] Par ex. *Bull.Épigr.* 1989, 841: *Colonia Ulpia Traianè Augusta* Pistè *Lepkis Megalè* (en grec).

[23] AESCHIN. *Ctes.* 1. Pour s'en démarquer, Origène, *Cels.* 1, 62, ll.21-52 (citant Paul, *I Ep.Cor.* 2, 4-5), indique que Jésus a choisi des apôtres non lettrés pour que la foi ne soit pas fondée sur l'éloquence de la démonstration rhétorique, mais sur la puissance de Dieu (ll.35-38); cf. *infra* les "retournements" des dévots des stèles "de confession".

[24] En contexte judiciaire, G. DAUX, "Note sur un décret thessalien pour des juges étrangers", in *ZPE* 16 (1975), 37-38 (les juges sont *kaloi, agathoi, pisteis*); à Kallatis (Mésie), *SEG* 46 (1996), 897, l. 13 (a jugé *pistôs*).

[25] Cf. *SEG* 33 (1983), 424, 428, 430, 431 & 436.

international (le latin dit *in fidem se dedere*), dans les traités signés entre cités ou entre les rois hellénistiques, puis Rome, et des cités.[26] La *pistis* des magistrats et des fonctionnaires est une qualité récurrente de la phraséologie impériale.[27] Dans les inscriptions honorifiques, des formules stéréotypées rendent hommage à la confiance méritée que la cité — voire ses dieux pour des agents rituels — a mise dans les membres de ses élites.[28] Un décret honorifique, daté par J. & L. Robert du III^e^ siècle avant notre ère, célèbre Ménophilos, choisi pour diriger le *manteion* de Claros à la fois par le dieu et par la cité; ses qualités l'ont rendu "digne à la fois de la confiance du dieu (τῆς τοῦ θεοῦ πίστεως) et de l'empressement du peuple (τῆς τοῦ δήμου φιλοτιμίας)".[29] Loyauté et confiance étaient particulièrement recherchées dans la surveillance des activités économiques et financières (agoranomes, responsables de construction[30], etc.). De façon générale, elles structurent les relations sociales,[31] dans les associations ou tout simplement au sein de la maisonnée.[32]

[26] Respectivement: des *pisteis* sont échangés entre Athènes et Chios, *IG* I³ 70 (en 430-420 avant notre ère); à Sardes, dans le sanctuaire d'Artémis, le décret de César confirmant le privilège d'asylie (le 4 mars 44), M.P. DE HOZ, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Asia Minor Studien 36 (Bonn 1999), 7.17, l.36.

[27] Pour un envoyé du préfet d'Égypte, *SEG* 42 (1992), 1599. Dans les *metrokomiai* du Hauran, les "présidents des *pistoi*", *SEG* 49 (1999), 2097; voir aussi *SEG* 36 (1986), 1355 et 46 (1996), 2077.

[28] Cf. par ex. διὰ παντὸς πιστῶς καὶ ἐπιμελῶς τῶν δημοσίων χρείων, *SEG* 38 (1988), 1451 (Lycie, début du III^e^ siècle).

[29] J. & L. ROBERT, "Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros", in *BCH* 116 (1992), 279, ll.14-15 et commentaire p.290. Cf. SOPH. *Trach.* 77 (*manteia pista*) et *IK* 33, *Die Inschriften von Hadrianoi und Hadrianeia*, 24, l.2 (*pistous logous*).

[30] Respectivement: *SEG* 42 (1992), 1215, ll.5-6 & *IGBulg.* n° 230bis; en Arabie *Bull.Épigr.* 1993, 642 & *SEG* 46 (1996), 2079.

[31] Cf. les *philoi pistoi* d'une épitaphe d'Édesse (Macédoine), *Bull.Épigr.* 1994, 402. C'est également la qualité des pédagogues, cf. à Cos le *paidonomos* Philippos, τὸν τέκνων πιστότατον φύλακα, *Iscrizioni di Cos*, a cura di M. SEGRE (Roma 1993), n° 214.

[32] Respectivement H. MALAY, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Denkschriften d. Österr. Akad. d. Wissensch., Phil.-Hist. Kl. 237, Ergänzungsbände zu den *TAM* 19 (Wien 1994), n° 354: π(ε)ίστις envers le thiase; à Aphrodisias, Paulus offre un pavement mosaïqué pour son salut, celui de son fils, et de tout son *oikos pistos*, *SEG* 37 (1987), 1291.

Le lexique de la *pistis* n'appartient pas traditionnellement à la rhétorique de la communication religieuse, bien que cette dernière repose sur l'échange contractuel pour la relation votive et que la *fides* soit un pivot des relations sociales. Or, la *pistis*, à défaut de son lexique, tenait une place explicite dans la représentation religieuse.[33] Même si les Athéniens avaient construit un temple de *Pistis* ἐπὶ τῶν πιθανῶν καὶ πιστῶν καὶ εὐόρκων,[34] et si Homère, déjà, qualifiait les *horkia* de *pista*,[35] le lexique de la *pistis* n'entre pas dans les formules de serment d'époque impériale.[36] En revanche, dans le sillage des livres juifs en grec,[37] *ho pistos* désigne habituellement le fidèle chrétien, au point que l'emploi du terme dans une inscription[38] incite généralement les

[33] Pour la sphère latine, G. DUMÉZIL, *Idées romaines* (Paris 1969), 58 ("*Credo* et *fides*"): "Il faut attendre le christianisme pour que, sous l'influence d'originaux hébraïques et grecs, *credo* et *fides* reçoivent les valeurs qui nous sont familières".

[34] DIOGENIAN. 2, 80 (*Corpus Paroemiographorum Graecorum*, edd. E.L. LEUTSCH et F.G. SCHNEIDEWIN, I 209); cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Paris ²1992), 12: "le nom πίστις [...] au sens religieux, désigne exclusivement le respect du serment". Pour la *Fides* romaine, déesse de la foi jurée, G. FREYBURGER, *FIDES. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne* (Paris 1986), 33-35 pour l'analogie de *pistis*. Le traité entre Tarquin et Gabies était conservé dans le temple de *Zeus Pistios* (= Dius Fidius), cf. DION. HAL. 4, 58, 4.

[35] Par ex. HOM. *Il.* 4,157; cf. aussi THUC. 5, 30, 3: "Après s'être liés à ces villes en attestant les dieux (θεῶν πίστεις ὀμόσαντες ἐκείνοις) [...]".

[36] Mais, ceux qui "gardent fidèlement (*pistôs*)" des dispositions testamentaires, J. STRUBBE, ΑΡΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ, *op. cit.* (n.18), n° 50, l.7.

[37] Par ex. *Eccles.* 1, 14; 2, 6, 8, 10.

[38] Cf. un esclave chrétien qualifié de *pistotate*, *SEG* 36 (1986), 367 (III^e^ siècle); Constantin "*en Christôi pistos*", *Bull.Épigr.* 1998, 636 (en écho au *Credo* du Concile de Nicée: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν [...], J. ALBERIGO *et al.* [edd.], *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [Bologna ³1973], 5); "la communauté des *pistoi*" sur des épitaphes de la nécropole de Tyr, J.-P. REY-COQUAIS, *Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974)*. I. *Inscriptions de la nécropole* (Paris 1977); au Mont Nebo, une épitaphe: *apothanousès meta pisteôs*, *SEG* 39 (1989), 1670. Cf. A. LE BOULLUEC, "La foi (*pistis*) entre croyance et savoir selon Origène dans le *Contre Celse*", in *Théologiques* 14 (2006), 59: "Ces termes [*pistis*, *pisteuô*] supposent un pacte entre contractants de puissance inégale qui, dans le christianisme, a donné une expression particulièrement forte à l'autorité qui s'exerce et à la protection sur celui qui s'y soumet, en échange et dans la mesure de sa soumission, en lien avec la doctrine de salut".

commentateurs à supposer une influence chrétienne.[39] La règle n'est pas absolue. Dans la célèbre épitaphe d'Aberkios (*ca.* 200), la *pistis* (l.12) renvoie au vocabulaire des lettres de recommandation.[40] À Patara, une épigramme funéraire écrite pour Tib. Claudius Philoumenos le loue comme μέγα πιστὲ Φιλουμενέ[41] et, parmi les épitaphes de la nécropole de Terenouthis en Égypte (I^{er}-II^{e} siècles), Isidôra est immortalisée comme *hè pistè* (fidèle ou pieuse), que son éditeur comprend comme "une allusion à la fidélité du cœur [plutôt] qu'à celle de la pratique religieuse".[42]

Dans les témoignages lydiens et phrygiens d'époque impériale et dans les sanctuaires thérapeutiques, l'emploi du lexique de la *pistis* est plus fréquent, en liaison, me semble-t-il, avec l'expérience directe, voire quotidienne, que les fidèles faisaient des dieux. On ne manquera pas de remarquer que l'emploi des verbes πιστεύω[43] ou πειθέω intervient presque toujours sous une forme négative (ἀπειθέω) ou avec une négation. C'est lorsque la règle est violée que la mécréance — qui équivaut à la désobéissance aux règlements — est signalée, parce qu'elle a déclenché généralement de tristes conséquences.[44] On rencontre, donc, le

[39] Par ex. une inscription de Claudiopolis (Bithynie) considérée comme "crypto-chrétienne": τοῖς ἀγνοτάτοις καὶ Θεῷ πιστευσάσιν, *Bull.Épigr.* 1953, 194; cf. aussi *SEG* 48 (1998), 1552 (fin du III^{e} siècle) et 49 (1999), 1376 (Rome, *ca.* 250).

[40] R.A. KEARSLEY, "The Epitaph of Aberkios: The Earliest Christian Inscription?", in *New Documents in Early Christianity* 6 (1996), 181 pour le commentaire. Le *SEG* partage l'indexation du lexique de la *pistis* entre "*religious terms*" (le plus souvent chrétiens) et "*important Greek words*" de l'usage social.

[41] *SEG* 49 (1999), 1933. Sur une épitaphe (phrygienne?) du I^{er}-II^{e} siècle (?), le défunt Hilarus est qualifié de *suntrophos pistos* (fidèle compagnon d'éducation), J. KUBINSKA, "Deux inscriptions du Musée national de Varsovie", in *BCH* 111 (1987), 419-421.

[42] G. WAGNER, "Nouvelles inscriptions funéraires grecques de Kom Abu Bellou", in *ZPE* 114 (1996), 124 n° 43; le nom théophore est trop commun pour en tirer un enseignement.

[43] Cf. le règlement de fondation d'un sanctuaire privé à Philadelphie de Lydie (II^{e}-I^{er} siècle avant notre ère) pour les dévots qui respectent fidèlement (πιστεύουσιν) les prescriptions du dieu, F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* 20, l.56 = M.P. DE HOZ, *Die lydischen Kulte*, *op.cit.* (n.26), 1.2.

[44] G. PETZL, "Neue Inschriften aus Lydien (II)", in *Epigraphica Anatolica* 28 (1997), 74: "Das Motiv des Ungehorsams begegnet öfter in den Beichtinschriften".

verbe ἀπειθέω dans des dispositions réglementaires établies par les dieux (des "lois sacrées") au moment d'ouvrir la section des sanctions. À Maionie (Lydie), en 171-172, sur un ordre des dieux, le *hieros doumos*,[45] en vœu, a ordonné "de réciter une prière pendant neuf jours (τηρεῖσθαι ἀπὸ ἡμερῶν θ') pour Zeus Masphalatènos, Mên de Tiamos et Mên Turannos. Εἴ τις δὲ τούτων ἀπειθήσι, il aura à connaître les puissances du dieu [...]".[46] La violation contrevient à l'ordre édicté et manifeste un mépris en acte de ce qu'est la nature des dieux. À l'inverse, l'obéissance est de l'*eusebeia* — que Plutarque appelait "le juste milieu"[47] entre les deux mauvaises manières de croire que sont l'athéisme et la superstition —; et lorsque les dévots l'affichent, c'est le lexique de l'εὐλογία qui est employé. Dans les stèles appelées traditionnellement "de confession", la *pistis* consiste à reconnaître (ὁμολόγειν[48]) la puissance des dieux et à leur offrir les honneurs qui leur sont dus en conséquence. C'est pourquoi Syntychè, volée par la fille de sa voisine et qui en avait appelé au dieu, "ayant caché la puissance du dieu par suite d'une demande de la mère de la jeune fille pour qu'elle n'en dise rien, le dieu s'irrita de cela aussi (ὁ θεὸς τοῦτο ἐνεμέσησε), parce que Syntychè ne le révélait pas (οὐκ ἐξεφάντευσε) et n'exaltait pas (οὐδὲ ὕψωσε) le dieu".[49] Elle fut punie "parce qu'elle a fait davantage cas des hommes que du dieu (ὅτι τὸ τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἐπόησεν ἢ τοῦ θεοῦ)" (ll.22-23). Cette anecdote fournit une belle définition de ce qu'est la *pistis* dans la relation religieuse: rendre aux dieux ce qui leur appartient, ce qui concorde avec le verbe

[45] Une communauté religieuse dont le sens demeure obscur, cf. E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis* III, Études préliminaires aux religions orientales 19 (Leiden 1976), 34-35.

[46] *TAM* V 1, 536 = SOKOLOWSKI, *LSAM* 19 = LANE, *CMRDM* I, 53. Une formule identique dans G. PETZL, "Neue Inschriften", *art. cit.* (n.44), n° 2, l.9, qui prévoit une sanction financière pour l'apaisement des dieux en cas de violation (en 98-99).

[47] PLUT. *De superst.* 14, 171F: ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν.

[48] Une seule fois μαρτύρειν, G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens, Epigraphica Anatolica* 22 (Bonn 1994), 17, l.2.

[49] PETZL, *Beichtinschriften*, 59, ll.17-19.

didômi/apodidômi employé couramment pour l'accomplissement des vœux. À Kollyda en 205, les fils de Tryphon ont été punis "parce qu'ils ont fait violence à leur père, alors qu'il était en train de reconnaître les puissances des dieux (τὸν πατέρα ἐκράτησαν ἐξομολογούμενον τὰς δυνάμις τοὺς θεούς)".[50]

Dans les cas où le lexique de la *pistis* est formellement employé, il désigne le respect loyal de la règle, à plus forte raison lorsqu'elle émane de dieux maîtres de justice. Dans un village phrygien, il arriva que des habitants violent l'interdiction de pâture dans un bois sacré.

> "Alors que les dieux des *Perkénoi*, et Zeus Oreitès, avaient prévenu (ἐπὶ προήνγελαν οἱ θεοί) qu'il ne fallait pas faire paître les troupeaux dans le bois sacré et puisqu'ils [les Perkéniens] n'y ont pas apporté crédit (ἠπείθουσαν), ils [les dieux] ont puni Eumenès le Jeune, fils d'Eumenès; et il [Zeus] l'a fait tomber dans le coma (κατέθηκεν ἰσοθάνατον). Mais, ma Tychè m'a donné espoir (Ἡ δὲ ἐμὴ Τύχη ἐλπίδαν ἔδωκε). Grandes sont les *néméseis* à Perkos/n!" (G. Petzl, *Beichtinschr.*, 7).

La mécréance qualifie la négligence délibérée d'une règle religieuse édictée par le(s) dieu(x) lui-même (eux-mêmes). D'ailleurs, le relief qui surplombe le texte et évoque en image la famille désormais réconciliée représente les parents (de part et d'autre du fils) en adoration, main droite levée. Un relief presque identique (ne serait l'enfant qui fait le geste d'eulogie à l'unisson) accompagne le texte similaire d'un autre dévot, Apollonios, qui habitait dans le sanctuaire et, qui, prévenu par le dieu (παρανγελλομένῳ αὐτῷ ὑπὸ τοῦ θεοῦ), fut incrédule (ἐπὶ ἠπίθησεν).[51] Hélas, le texte est muet sur la nature de la violation qui a justifié sa punition par la mort de ses deux enfants, punition peut-être accentuée du fait qu'il était attaché au sanctuaire. Tel autre dévot, qui avait coupé un chêne de Zeus Didymeitès, fut puni διὰ τὸ ἀπιστῖν.[52] Ces trois cas d'incroyance

[50] P. Herrmann & H. Malay, *New Documents from Lydia* (Wien 2006), n° 85.
[51] Petzl, *Beichtinschr.*, 37.
[52] Petzl, *Beichtinschr.*, 10, l.6. Cf. L. Robert, "Documents d'Asie Mineure. XXVII, 2: Zeus des Chênes Jumeaux", in *BCH* 107 (1983), 515-523.

manifestée par le non-respect de règles religieuses éclairent, à mon sens, celui d'une autre fidèle, qui a offert la stèle d'action de grâce au même Zeus topique des chênes jumeaux.

> "Moi, Claudia Bassa, punie pendant quatre ans et qui ne croyais pas dans le dieu (μὴ πιστεύουσα τῷ θεῷ), j'ai obtenu de comprendre ce pourquoi je souffrais (ἐπιτυχοῦσα δὲ περὶ ὧν ἔπαθα); en signe de reconnaissance, j'ai dressé la stèle".[53]

Le relief (fig. 2) vient conforter — me semble-t-il — la signification de μὴ πιστεύουσα τῷ θεῷ: "moi qui ne reconnaissais pas la puissance justicière du dieu que je subissais". Elle n'est pas à tirer vers l'indication d'une "foi" religieuse de type judéo-chrétienne,[54] mais se coule dans une conception du monde régi par des dieux maîtres du territoire et garants de la justice.[55] Au registre supérieur figurent deux personnages de part et d'autre d'un autel. À droite de l'autel, un personnage masculin barbu tend sa main droite qui tient une couronne; sa main gauche soutient un sceptre dressé, sans le tenir.[56] De l'autre côté, une femme (la dédicante?), en long manteau, offre de sa main droite un objet rond (de l'encens?) sur l'autel. Au registre inférieur, deux personnages masculins, représentés en plus petites dimensions, lèvent la main droite en signe d'eulogie. L. Robert y a reconnu à bon droit "le public de la scène",[57] c'est-à-dire les

[53] PETZL, *Beichtinschr.*, 12; cf. ID., "Ländliche Religiosität in Lydien", in *Forschungen in Lydien*, hrsg. von E. SCHWERTHEIM, Asia Minor Studien 17 (Bonn 1995), 44-45.

[54] Malgré une présence monothéiste forte (juive et chrétienne dès le IIe siècle), dont on s'interroge sur ses relations avec ces témoignages de relations personnalisées avec les divinités, cf. St. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor* II (Oxford 1993), 31-51.

[55] Cf. P. HERRMANN, "Men, Herr von Axiotta", in *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Fr.K. Doerner*, EPRO 66 (Leiden 1978), I 415-423, et N. BELAYCHE, " 'Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...'. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale", in *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, éd. par A. VIGOURT *et al.* (Paris 2005), 257-269.

[56] À la différence du dieu Mên lorsqu'il tient le sceptre. Cf. L. ROBERT, "Documents", *art.cit.* (n.52), 520: "contre son côté gauche et son bras pendant le sceptre du dieu dont il dispose".

[57] L. ROBERT, "Documents", *art.cit.*, 522.

dévots du sanctuaire. Le personnage masculin avec sceptre et couronne est probablement un prêtre. Il apparaît clairement sur le relief d'Athénaios, "châtié par le dieu pour une faute commise par ignorance (ὑπὲρ ἁμαρτείας κατὰ ἄγνοιαν)",[58] dont Plutarque nous a appris qu'elle est un terreau pour la mauvaise croyance.[59] Dans ces textes, l'emploi, original, du lexique de la *pistis*[60] s'éclaire par le contexte des relations inégalitaires entretenues entre les populations villageoises et leurs grands dieux qui sont des justiciers inflexibles. Dans un conflit de voisinage, un certain Hermogénès s'étant parjuré au sujet des troupeaux d'un certain Kaikos, "le dieu fit montre de ses pouvoirs et punit Hermogénès et il lui infligea des dommages en lui tuant ses bêtes, un bœuf et un âne; Hermogénès restant incrédule (ἀπιθοῦντος δὲ τοῦ Ἑρμογένου),[61] il (*scil.* le dieu) lui tua sa fille. Alors il délia le serment [...]".[62] L'obstination d'Hermogénès, qui refuse de comprendre ou d'admettre la cause de la décimation de son troupeau, comme Cl. Bassa précédemment, est une insulte à la nature même du dieu, puisqu'elle revient à nier sa puissance; d'où la vengeance terrible sur sa fille. Un cas similaire est exposé en 118-119, à propos d'Apollonios qui a réclamé à Skollos une somme que ce dernier jure devant les dieux avoir rendue: "et parce qu'il [Skollos] n'avait pas honoré son engagement (μὴ τηρήσαντος αὐτοῦ τὴν πίστιν),[63] Apollonios transféra le litige au

[58] PETZL, *Beichtinschr.*, 11, ll.2-5. Le relief figure à droite Athenaios en adoration (main droite levée); à gauche, main droite tendue tenant une couronne, le prêtre, curateur/épimélète du sceptre, le soutient de son bras gauche. Le sceptre, symbole des dieux et de leur puissance, est posé sur un socle qui le qualifie comme objet cultuel (cf. PETZL, *Beichtinschr.*, 70), à la manière des figurations anatomiques qui expriment ainsi leur qualité d'ex-voto.

[59] Cf. *supra* n.11.

[60] Le mot est également reconnu dans des textes hélas trop lacunaires pour en tirer parti, PETZL, *Beichtinschr.*, 25, l.1 & 26, l.3.

[61] L. ROBERT, *Hellenica* X (Paris 1955), 36, traduit: "Hermogénès n'obéissant pas".

[62] G. PETZL, *Beichtinschr.*, 34, ll.8-14.

[63] PETZL, *Beichtinschr.*, 54, ll.9-11 (trad.: "die Absprache nicht eingehalten hatte"). H.S. VERSNEL, "Les imprécations et le droit", in *RD* 65 (1987), 14, traduit "tenu sa parole".

dieu (παρεχωρήσεν τῇ θεῷ ὁ Ἀπολλώνιος)", ... qui s'empressa de mettre à mort le parjure!

Dans toutes ces historiettes, l'*apistis* (puisque le registre négatif domine) est une conduite sociale ou rituelle déterminée par le mépris ou l'ignorance des dieux. Aussi de nombreux textes de repentis préviennent-ils: " Il [le dédicant] avertit / conjure (παρανγέλλει) tous les hommes de ne pas mépriser (καταφρονεῖν) le dieu".[64] La formule stéréotypée inscrit en mots la toute-puissance des dieux évoquée en miroir par le geste eulogique des dévots.

Le vocabulaire de la *pistis* alimente également la représentation des relations avec les dieux thérapeutes qui ont des pouvoirs de salut analogues. Dans leurs sanctuaires, du moins à Épidaure, les prêtres ont fait graver dans la pierre des expériences d'incrédules destinées à renforcer l'illustration du pouvoir salvateur du dieu. Par exemple, à Épidaure, une certaine *Ambrosia*

> "vint en suppliante auprès du dieu (ἱκέτις ἦλθε ποὶ τὸν θεόν). Faisant le tour du sanctuaire, elle se moquait de certaines guérisons, prétendant qu'il était incroyable et impossible (ἀπίθανα καὶ ἀδύνατα) que des boiteux et des aveugles recouvrent la santé simplement avec un songe (ἐνύπνιον ἰδόντας μόνον). Elle s'endormit dans le sanctuaire et eut une vision (ὄψιν): il lui semblait que le dieu, penché sur elle,[65] lui disait qu'elle recouvrerait la santé, mais qu'elle devait (δεησοῖ), en acquittement (μισθόμ), consacrer (ἀνθέμεν) dans le sanctuaire un porc d'argent en souvenir de sa sottise (ὑπόμναμα τᾶς ἀμαθίας). Ayant ainsi parlé, il incisa l'œil malade et y versa un remède. Le lendemain, elle sortie guérie".[66]

Croyance et incroyance jouent sur le registre du savoir (ou de l'ignorance) et de l'opinion relatifs à des pouvoirs surnaturels.

[64] PETZL, *Beichtinschr.*, 9 et surtout au sanctuaire d'Apollon Lairbènos, par ex. *ibid.*, 106. Cf. T. RITTI, C. SIMSEK, H. YILDIZ, "Dediche e ΚΑΤΑΓΡΑΦΑΙ dal santuario frigio di Apollo Lairbenos", *EA* 32 (2000).

[65] Cf. les reliefs qui figurent Asclépios penché sur un fidèle allongé et le touchant de sa main, cf. F.T. VAN STRATEN, "Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications", in *BABesch* 51 (1976), 3-4.

[66] *IG* IV^2 1, 121 = E.J. & L. EDELSTEIN, *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies* (Baltimore-London 1945/1998), n° 423 A IV (p.222).

Dans le *Philopseudès* (13 & 15), Lucien pose le registre de la *pistis* comme étant une attitude face à la réalité surnaturelle, à ce qui n'appartient pas au registre des possibles. Un autre "incroyant" confirme qu'à Épidaure, comme dans l'Ouest anatolien, les doutes ne concernaient pas l'existence du dieu, mais l'envergure de ses puissances, donc sa théologie.

> "Céphisias [...] ironisait sur les cures d'Asclépios en disant: 'le dieu nous trompe (ὁ θεὸς ψεύδεται) en affirmant avoir guéri des boiteux, car, s'il a ce pouvoir (εἰ δύναμιν εἶχε), pourquoi n'a-t-il pas guéri Héphaistos?' Le dieu n'a pas caché qu'il lui infligeait le châtiment pour son insolence/outrage (ὁ δὲ θεὸς τᾶς ὕβριος ποινὰς λαμβάνων οὐκ ἔλαθε) ". [*il a un accident de cheval et arrive au sanctuaire sur un brancard*] "Par la suite (ὕστερον δέ), après de nombreuses supplications (πολλὰ καθικετεύσαντα), le dieu lui rendit la santé".[67]

Comme dans les stèles dites de confession, douter de la puissance des dieux attire leur colère. Une dévote lydienne "a été punie par les dieux, afin de faire connaître leurs puissances (ἵνα ἀναδίξει τὰς δυνάμις αὐτῶν). Ayant fait la dépense [pour la stèle], elle s'est concilié les dieux (ἱλάσετο τοὺς θεούς) et elle a fait inscrire la stèle et a fait connaître leurs grandes puissances, et désormais elle rend grâce".[68] Les dieux, c'est-à-dire les prêtres qui les servent, réclament qu'on les exalte. À Épidaure à nouveau, l'histoire d' Ἄπιστος — le bien nommé par le dieu — est encore plus exemplaire. Ayant quatre doigts paralysés, cet homme vint en suppliant au sanctuaire, tout en ne croyant pas (ἀπίστει) aux récits des tablettes qui en appelaient aux soins divins et en se moquant des textes de reconnaissance; un exemple typique de fidèle qui croit mal. En rêve, il se vit guéri. Le dieu lui demanda s'il continuerait de douter (εἰ ἔτι ἀπιστ-ησοῖ) et l'affubla alors de son sobriquet.[69] Ce n'est pas un hasard si ce récit précède immédiatement celui d'Ambrosia; à

[67] E.J. & L. EDELSTEIN, *Asclepius*, n° 423 B XXXVI (p.228). Les supplications tiennent ici la place de la confession dans les stèles anatoliennes.

[68] G. PETZL, *Beichtinschr.*, 33, ll.3-13.

[69] E.J. & L. EDELSTEIN, *Asclepius*, n° 423 A III (p.222).

cet endroit de la collection, les prêtres filaient le thème de l'incroyance. Ces comptes-rendus du IV^e^ siècle avant notre ère, écrits à la troisième personne, rassemblent des morceaux choisis d'expériences que les prêtres ont fait graver dans un but promotionnel. Le contexte médiatique est le même que dans les stèles anatoliennes. C'est pourquoi, comme au sanctuaire romain de l'île tibérine, les textes signalent que la foule applaudit à la guérison et que l'action de grâce fut publique. "À Lucius, qui souffrait de pleurésie et dont les hommes jugeaient qu'il était perdu, [...] et il guérit et rendit publiquement grâces au dieu (δημοσίᾳ ηὐχαρίστησεν)".[70]

Il existe un parallèle à ces témoignages épigraphiques, d'une concision remarquable: c'est un objet de protection (fig. 3), une gemme conservée au Musée de Cologne (du II^e^ siècle?). On y voit côte à côte deux images de Sarapis: un Zeus-Sarapis debout appuyé sur un sceptre et la main gauche levée et un Sarapis-Hadès trônant avec Cerbère à ses pieds. L'amulette est légendée: ὁ πιστός · εἰ[ατ]ήριον, qu'on peut traduire comme un slogan: "le croyant; son remède", et qu'on peut gloser par: "celui qui met sa confiance dans le dieu guérisseur".[71]

Ces divers emplois du lexique de la *pistis* se rencontrent toujours dans des cas d'épiphanie divine, d'intervention — spontanée ou réclamée — des dieux dans la vie quotidienne, donc dans des relations individuelles, même lorsque le fidèle est encadré par le sanctuaire. On en connaît des parallèles en monde ouest-sémitique non monothéiste. En Jordanie, au nord du Mont Nébo, une dédicace à un empereur ("Pour le

[70] *IG* XIV 966 = E.J. & L. EDELSTEIN, *Asclepius*, n° 438 (pp.250-251). Certaines inscriptions rapportent l'intensité de l'acclamation, cf. à la suite d'une épiphanie salvatrice de Zeus Panamaros, *IK* 21, *Die Inschriften von Stratonikeia*, I: *Panamara* 10, l.13: μεγάλῃ τῇ φωνῇ Μέγαν εἶναι Δία Πανάμαρον ; cf. P. ROUSSEL, "Le miracle de Zeus Panamaros", in *BCH* 55 (1931), 95-99. L'ambiance de la scène est la même que dans les arétalogies, par ex. à Délos *RICIS* 202/0101, ll.90-91.

[71] R. MERKELBACH, "EIATHPION", in *ZPE* 102 (1994), 296 ("Der Gott, auf den man sein Vertrauen setzen darf; das Mittel zur Heilung (oder: der Gott der Heilstätte)") = *Bull.Épigr.* 1995, 129.

salut et la victoire de César [...]") a été offerte par un prêtre (b, l.3), Zaidallas (d'onomastique nord-arabique), fils d'un bouleute de Madaba (a, ll.4-7). Pour autant qu'on puisse approcher le sens du texte tant il est lacunaire, on devine une relation entre souffrance (ἔπαθον, a, l.8), croyance (καὶ ἐπιστεύσα, a, ll.9-10) très vive (με[γίσ]την πίστεν, b, l.6), et activité rituelle (ἀρ[χ]ιεράων τὰ θεῖα, b, ll.3-4). Son éditeur rapproche ce texte des confessions d'Anatolie du fait de la mention de la souffrance.[72] Ce document entre dans une tendance religieuse très largement diffusée dans l'Empire, qui manifeste d'autant plus sa confiance / "croyance" que la divinité fait preuve de bienveillance et d'écoute. Bien que toutepuissante, la divinité se préoccupe du monde des humains:[73] elle est ἐπήκοος et le fidèle ἐπακουσθεῖς.[74] Les dédicaces rendent alors hommage à la qualité providentielle du dieu et à son pouvoir salvateur sur un mode positif,[75] avec, en monde sémitique, l'expression originale d'une miséricorde divine, comme dans une dédicace, retrouvée dans le temple de Bêl à Palmyre, à la gloire du "dieu un, seul, miséricordieux (ἑνὶ μόνῳ ἐλεήμονι)".[76] À Palmyre encore, une inscription est dédiée, en palmyrénien, au dieu anonyme (qui est Zeus *hypsistos* en grec, sans doute Baalshamîm), "parce qu'il l'a invoqué dans l'angoisse et qu'il l'a exaucé (en le mettant) au large".[77] Ces textes "eucharistiques" au sens étymologique du terme immortalisent publiquement une détresse apaisée en rendant grâce à une puissance de bonté, de réconfort, "Saint refuge (Ἅγεια καταφύγη)" comme l'appelle une inscription

[72] P.-L. GATIER, *IGLS Jordanie* 20/2, 64 (pp.79-80).

[73] C'est l'une des qualités d'Isis, cf. *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, éd. par Y. GRANDJEAN, EPRO 49 (Leiden 1975), ll.6-7 = *RICIS* 114/0202.

[74] Cf. O. WEINREICH, "ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ", in *MDAI(A)* 37 (1912), 46 ssq.

[75] *Ibid.*, n° 21, 38, 40, 43 & 70.

[76] H. SEYRIG, "Antiquités syriennes XIV", in *Syria* 14 (1933), 269-270, n°5 (en 200).

[77] *CIS* II 4100 (trad. J. STARCKY) et M. GAWLIKOWSKI, *Recueil d'inscriptions palmyréniennes* (Paris 1974), 57 n° 119. Cf. *Pss.* 117, 5: "De mon angoisse, j'ai crié vers Yahvé; / il m'exauça, me mit au large".

pisidienne.[78] Elle évoque d'autres dédicaces, phrygiennes. À Aezanoi, "Aurelius Asclepiadès, pris en pitié pour la profondeur de ses souffrances (ἐλεηθεὶς ἀπ ' ὅλων τῶν παθημάτων), ayant fait un vœu (s.e. a fait une consécration) au dieu hypsistos avec les siens".[79] Ce n'est pas le lieu ici pour entrer dans le débat sur l'influence proche-orientale, et plus spécialement juive, sur l'évolution de la religiosité dans l'Anatolie impériale.[80]

2) *Quelle modification des rites avec la nouvelle conception exaltée de la divinité?*

Les témoignages utilisant le vocabulaire de la *pistis* de façon explicite renvoient tous à une expérimentation directe, et souvent dramatique, de divinités actives dans le monde des hommes, manifestant leurs pouvoirs justiciers, donc salvatrices pour le/la *pistos/è*. Pour gérer la relation avec ces figures terribles, des rituels spécifiques existent, comme l'appel à la justice divine — généralement mortelle pour le parjure[81] — et l'aveu que Plutarque range dans la superstition: "confessant certaines fautes (ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ) et erreurs qu'il a commises".[82]

[78] Cf. G.E. BEAN, "Notes and Inscriptions from Pisidia. II", in *Anatolian Studies* 10 (1960), 67 n°122 & pl.IX, fig. c. À cette dédicace (juive?), qui reprend une formule vétérotestamentaire, on peut opposer celle de Laodicée à la synagogue de Délos, qui utilise, pour sa part, un formulaire païen, *IDélos* 2330 (σωθεῖσα ταῖς ὑφ ' Αὐτοῦ θαραπήαις).

[79] *MAMA* IX (1988), P67 p.180. À Nacoleia, des suppliants sont entendus par un Hélios secourable (ἱκέταις ἐπάκουε κὲ εἵλεος), *SEG* 51 (2001), 1801, ll.12-13. Cf. les acclamations "Heis Zeus Sarapis sois secourable (εἱλέως/ἐλεησον)...", *SEG* 31 (1981), 663 & *IG* XIV 2413, 4.

[80] Cf. St. MITCHELL, *Anatolia* II, *op.cit.* (n.54), 36-37 & 48-51.

[81] H.S. VERSNEL, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers" et J.H.M. STRUBBE, "Cursed be he that moves my bones", in Magika Hiera. *Ancient Greek Magic and Religion*, ed. by C.A. FARAONE & D. OBBINK (Oxford 1991), 60-95 et 33-59. Cf. M. RICL, "The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions", in *Forschungen in Lydien*, hrsg. von E. SCHWERTHEIM, Asia Minor Studien 17 (1995), 67-76, et A. CHANIOTIS, "Under the Watchful Eyes of the Gods: Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor", in *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, ed. by St. COLVIN, *Yale Classical Studies* 31 (2004), 1-43.

[82] PLUT. *De superst.* 7, 168D.

On notera que les fautes qu'il relève, prescription alimentaire et violation d'une règle divine, sont rituelles. Ces "confessions" du superstitieux plutarchéen n'ont une ressemblance que formelle avec les témoignages lydiens et phrygiens, car pour lui, les dieux sont méchants et injustes, alors que pour les dévots d'Anatolie, la première qualité des dieux est leur justice, leur *némésis*,[83] et c'est pourquoi elle génère une nouvelle attitude d'eulogie, d'action de grâce permanente. Il me semble donc que ces pratiques sont à distinguer de la "vague de fond" superstitieuse dénoncée par Plutarque chez certains lettrés de son temps et que P. Veyne reconnaît chez Aelius Aristide par exemple.[84] Deux siècles plus tard, lorsqu'Ammien Marcellin décrit l'empereur Julien comme *fidentissimus*, l'interprétation peut balancer entre le fidèle restaurateur du culte des dieux et le dévot discrédité par sa frénésie rituelle, en particulier sacrificielle.[85]

Parmi ces pratiques d'eulogie, amplement attestées dans les textes dits de confession et sur les reliefs, celle de Glykon et de sa femme Myrton est exemplaire. Après une adresse classique, en forme d'*ekboèsis*, à la Mère de Mên Axiottenos et à Mên Ouranios lui-même (qualifié dans une autre acclamation de *heis theos*[86]), le couple offre une prière (*eulogia*) à Mên et célèbre en forme de litanie (ll.8-12) sa grande sainteté (μέγα σοι τὸ ὅσιον), sa justice (μέγα σοι τὸ δίκαιον), son pouvoir victorieux (μεγάλη (ἡ) νείκη), ses puissances (μεγάλαι (αἱ) σαὶ νεμέσεις) et la grandeur des douze dieux qui partagent probablement avec lui le sanctuaire local (μέγα σοι τὸ δωδεκάθεον τὸ

[83] Cf. P. Herrmann & H. Malay, *New Documents*, *op.cit.* (n.50), n° 51 (en 102 de notre ère): Meis est acclamé comme κριτὴς ἀλάθητος ἐν οὐρανῷ.

[84] P. Veyne, "Prodiges", *art.cit.* (n.10), 442 & 438 n.195. La soumission aux dieux (cf. H.W. Pleket, "Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World", in *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, ed. by H.S. Versnel [Leiden 1981], 159-171) n'est superstitieuse que si elle se fait une fausse idée d'eux.

[85] Amm. 25, 1, 16. Cf. N. Belayche, ""Partager la table des dieux". L'empereur Julien et les sacrifices", in *RHR* 218 (2001), 457-486.

[86] Cf. *infra* n.106.

παρὰ σοὶ κατεκτισμένον).[87] La narration de ses malheurs par le dédicant, malmené par un neveu ingrat (ll.12-18), n'est pas une confession; elle entend administrer la preuve de la grandeur du dieu. Et le texte se clôt par une nouvelle acclamation du dieu sauveur et par une eulogie exprimée au présent de durée: εὐλογῶ ὑμεῖν (ll.18-20).[88] Cet éloge acclamatoire des qualités du dieu en rappelle un autre retrouvé près d'Ephèse, dans lequel l'abstraction de la divinité au nom de puissance s'accorde avec une communication onirique: Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, | μέγα τὸ ὅσιον, | μέγα τὸ ἀγαθόν | κατ'ὄναρ.[89] Cette forme d'adoration appartient autant au registre de la communication avec les dieux qu'à celui de la publicité auprès des hommes, puisque ces hommages ritualisés étaient publics et immortalisés par les reliefs dans les sanctuaires. Elle s'adresse toujours à des dieux de l'expérience religieuse, des dieux qui sont dans le monde et non transcendants. Même le *theos hypsistos* qu'honore Chrômatis à Oenoanda, et que l'extrait d'oracle apollinien présente comme un dieu ineffable et transcendant des spéculations les plus spiritualistes et extra-mondaines, est honoré par la dévote, sur un autel traditionnel, selon un mode votif d'offrande, certes non sanglante.[90] Le même

[87] H. MALAY, "A Praise on Men Artemidorou Axiottenos", in *EA* 36 (2003), 13-18. La présence de collectivités divines topiques dans les sanctuaires de grands dieux est fréquente. A. CHANIOTIS a mis en évidence l'existence d'un "council of the gods (*sunklètos tôn theôn*)", sur la base de G. PETZL, *Beichtinschr.*, n° 5, l.22 (et, désormais aussi, de P. HERRMANN & H. MALAY, *New documents*, n° 85), "'Tempeljustiz' im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens", in *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1995)*, hrsg. von G. THÜR und J. VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS, Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 11 (Köln 1996), 353-384 et ID., "Under the Watchful Eyes", *art.cit.* (n.81).

[88] Cf. PLUT. *De commun.notit.* 22, 1069C: les dévots disent les mérites et la grandeur du dieu.

[89] *IEphes.* 3100 = M. RICL, "Hosios", *art.cit.* (n.14), n° 105; cf. aussi n°111 (à Thasos); à Aizanoi, *SEG* XLII (1992), 1192.

[90] Cf. St. MITCHELL, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians", in *Pagan Monotheism*, *op.cit.* (n.12), 81-92, dont l'interprétation diffère.

souci d'inscrire la dévotion à des figures exaltées dans un contexte ritualiste traditionnel est remarquable sur une dédicace lydienne qui pérennise la consécration faite par un certain Stratonikos, prêtre du dieu Un et Seul et de Hosios et Dikaios (τοῦ Ἑνὸς καὶ Μόνου Θεοῦ ἱερεὺς καὶ τοῦ Ὁσίου καὶ Δικαίου) (fig. 4).[91] Nous savons, en effet, par l'épigraphie que le dieu Mên, qui est acclamé comme *heis theos*, est généralement entouré d'autres dieux, même lorsqu'il est exalté pour ses puissances et acclamé pour sa grandeur. Stratonikos, agent cultuel de manifestations diffractées des qualités ontologiques divines (exception, sainteté, justice), a tenu à manifester sa fidélité à la tradition rituelle du polythéisme, qui s'accorde avec la relation votive, contractuelle, qu'il a instaurée en compagnie de sa femme (εὐξάμενοι ... εὐχαριστοῦντες, ll.4 & 5). Il s'est fait représenter avec elle de part et d'autre d'un autel sur lequel Asclèpiaia offre une libation d'encens, suivant le patron iconographique habituel des honneurs à rendre aux dieux. Il est légitime de penser que le destinataire du rituel est *Hosios kai Dikaios*, représenté ici comme une entité solidaire sous la forme du dieu cavalier qui orne le fronton de la stèle, en place de la représentation plus fréquente d'un couple d'instances divines reconnaissables au sceptre et à la balance.[92] Quelle que soit la définition transcendante qui peut être donnée du dieu Un incréé résidant dans l'au-delà du cosmos, elle n'abolit pas la croyance dans les dieux qui agissent sur et dans le monde. Leur représentation conserve les traditions ancestrales, tant dans leurs théonymes personnalisés que dans leur identité généalogique (par ex. Apollon est fils de Zeus), et dans les hommages qu'ils reçoivent, puisés dans l'arsenal rituel traditionnel et dans celui de la communication sociale (par ex. par l'acclamation de leur caractère exceptionnel). Tout au plus, la réflexion sur le

[91] *TAM* V 1, 246 = M. RICL, "Hosios", *art.cit.* (n.14), n° 2. Cf. H.S. VERSNEL, *Ter Unus*, *op.cit.* (n.12), 235 n.145. *Contra* St. MITCHELL ("Theos Hypsistos", *art.cit.* [n.90], 103-104): "... no doubt that he [Stratonicos] be identified as a believer in the monotheistic theology of the Oenoanda oracle".

[92] M. RICL, "Hosios", 93-97.

divin permet-elle d'en mieux cerner l'ontologie, dans ce mouvement d'interaction entre religion et philosophie caractéristique de la Seconde Sophistique.

3) *Les polythéistes ont-il cru à un seul dieu?*

Ce n'est que la nécessité de l'exposition qui nous fait séparer conception théologique et rituels. Leur interaction est particulièrement patente pour les acclamations "*heis theos*" qui interviennent toujours dans le contexte d'une relation religieuse intense: *ekboèseis* pérennes gravées dans la pierre ou portées sur soi en guise d'amulettes, adresses aux dieux en forme d'hymne comme pour les divinités du cercle isiaque ou dans les documents orphiques. La forme rhétorique pousse par elle-même à l'amplification: litanique, elle joue, par exemple, sur les listes de qualités et sur l'accumulation des épiclèses de nature et renchérit de ce fait sur l'emphase donnée à la représentation du dieu.

Peut-on préciser la représentation que les dévots se faisaient de ces instances divines dans lesquelles ils croyaient ... ne serait-ce que pour les avoir expérimentées? Leur panorama a déjà été dessiné par plusieurs bons travaux, initiés par "l'école de Leyde" et poursuivis par Paul Veyne principalement.[93] Je ne m'attarderai donc pas sur leurs figures de divinités maîtresses du territoire, toutes-puissantes, toutes-voyantes, puissances/ *dynameis* de contrôle et de régulation des vies quotidiennes, déclenchant des attitudes de soumission, d'obéissance, de *pistis*, pour qui veut prévenir leur colère. Je me limiterai à des documents qui s'adressent à l'"un dieu / *heis theos*", puisque plusieurs témoignages de *pistoi* ou d'*apistoi* concernent deux dieux qui furent ainsi exaltés (Mên et Asclépios).

[93] En part. H.W. PLEKET, "Religious History as the History of Mentality" et H.S. VERSNEL, "Religious Mentality in Ancient Prayer", in *Faith, Hope and Worship*, *op.cit.* (n.84), 159-171 et 1-64; malgré le titre de l'ouvrage, il n'y a pas d'étude des occurrences de *pistis* dans les documents religieux. P. VEYNE, "Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice ou piété des dieux, leurs ordres et 'oracles'", in *Latomus* 45 (1986), 259-283, rééd. *La société romaine* (Paris 1991), 281-310.

Pour mettre l'accent sur la qualité unique, exceptionnelle, d'une divinité, la palette des moyens était large, à la fois théologique et rituelle: depuis le choix d'une épiclèse superlative exprimant à elle seule son caractère exceptionnel (*megistos*, *aristos*, *hypsistos*) jusqu'à l'accumulation des épiclèses et qualités ontologiques,[94] en passant par l'accumulation des théonymes (Zeus Hélios Sarapis est le plus courant),[95] par des néologismes qui exacerbent la compétition (πανύψιστος pour Zeus dans une dédicace votive phrygienne[96]), par la confiance mise dans l'intervention prompte des dieux (ἐν τάχι),[97] qui fait écho à l'impatience des dieux à ce qu'on les serve,[98] enfin par une rhétorique d'intensité pour leur éloge (acclamation, psalmodie des qualités en forme d'arétalogie). Au sein de cette palette, les acclamations d'un *heis theos* pourraient trahir à ce point une simplification du panthéon qu'il en deviendrait monothéiste.[99] Les témoignages d'une dévotion à un seul dieu ne sont pas

[94] Par ex. Ch. MAREK, "Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien", in *EA* 32 (2000), n° 2 ("*theos hypsistos* qui ne peut être vu, mais qui voit tout"; on reste pourtant dans une représentation traditionnelle, puisque la dédicace est faite sur ordre d'Apollon, certes nommé par une périphrase) & n° 1 (*theos aristos megistos epèkoos sôter*, pour un vœu classique "pour lui, ses enfants et ses bœufs").

[95] *CIMRM* I 463 (au *mithraeum* des thermes de Caracalla à Rome): face A: Εἷς Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος. Face B: Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι σωτῆρι πλουτοδότῃ ἐπηκόῳ ἀνεικήτῳ Μίθρα χαριστήριον. Le texte cumule les procédés: l'accumulation des épiclèses et des théonymes (sur la base de l'identité de fonctionnalité de dieux appartenant à des traditions culturelles différentes) vient renforcer l'intensification exprimée dans l'acclamation. Les deux faces de l'autel combinent deux formes rituelles: la communication traditionnelle par le voeu et la forme intensifiée de l'acclamation.

[96] Th. DREW BEAR, C.M. THOMAS, M. YILDIZTURAN, *Phrygian Votive Steles*, The Museum of Anatolian Civilizations (Ankara 1999), n° 374 et commentaire p.49. Le correspondant latin serait *exsuperantissimus*, cf. F. CUMONT, "*Jupiter Summus Exsuperantissimus*", in *ARW* 1906, 323-336.

[97] Ch. MAREK, "Der höchste ", *art.cit.* (n.94), n° 3, l.13 et commentaire p.142.

[98] G. PETZL, *Beichtinschr.*, 57 et H. MALAY & M. HAMDI SAYAR, "A New Confession to Zeus 'From Twin Oaks'", in *EA* 37 (2004), 183-184.

[99] Certaines de ces réflexions ont été présentées au colloque d'Exeter (*Pagan Monotheism in the Roman Empire, 1st-4th cent. AD*) le 19 juillet 2006: "Les acclamations "'ΕΙΣ ΘΕΟΣ ": pratiques eulogiques et représentation du panthéon".

cantonnés à l'Anatolie, même si on en trouve un bon nombre, par suite de l'expérience extrême qu'on y faisait des dieux. L'acclamation qui exalte Meis ou Mên comme *heis theos en ouranois/ôi* se rencontre aussi à Delphes pour Apollon.[100] Sur une gemme du Musée du Caire, la formule "un seul dieu dans le ciel (μόνος θηὸς [sic] ἐν οὐρανῷ)" accompagne l'image de trois divinités habituées à cohabiter, Zeus, Asclépios et Hygie.[101] Ces formules sont généralement étudiées à la lumière des développements spéculatifs ou philosophiques, qui, dès l'Antiquité, ont alimenté les réflexions sur un éventuel monothéisme païen, alors que les auteurs anciens déjà faisaient la distinction entre *hermeneia* philosophique et réalité cultuelle.[102]

Les acclamations païennes *heis theos* sont moins nombreuses que l'acclamation par la grandeur de tel ou tel dieu,[103] dont Bruno Müller avait donné un premier recensement en 1913.[104] La formule a surtout été adoptée par des milieux juifs, samaritains et chrétiens à partir du III[e] siècle; du fait que l'*ekboèsis* est

[100] Pour Mên, cf. *infra* n.106. Pour Apollon, F. QUEYREL, "Les acclamations des inscriptions peintes du xyste", in *Delphes. Centenaire de la Grande fouille réalisée par l'EFA (1892-1903)*, éd. par J.-F. BOMMELAER, Travaux du CERPOGA 12 (Leiden 1992), 333-348.

[101] LEFEBVRE, *Recueil* n° 783. Ce jeu de l'un et du multiple se retrouve sur la stèle d'Isis à Maronée (cf. *supra* n.73); cf. aussi la stèle de Cyrène qui, bien que dédiée à Isis et Sérapis, célèbre Isis comme seule maîtresse (*mia* et *monè*) qui détient le pouvoir, *RICIS* 701/0103. À comparer avec la traduction qui est désormais donnée par les historiens de *Dt.* 6, 4 ("Écoute Israël ton Dieu Yahvé, Yahvé seul").

[102] Cf. MACR. *Sat.* 1, 20, 18: Sarapis est "*heis to pan* (le tout unique)", mais "Isis lui est associée dans le culte (*Isis iuncta religione celebratur*)"; voir aussi 1, 24, 2: l'*hermeneia* des choses divines (1, 19, 9) relève de la culture et de la rhétorique, c'est-à-dire d'une activité dialectique qui ne prenait en compte l'expérience de la communication rituelle que déjà digérée par une tradition interprétative et sacerdotale. Cf. W. LIEBESCHUETZ, "The Significance of the Speech of Praetextatus", in *Pagan Monotheism*, *op.cit.* (n.12), 185-205.

[103] Cf. l'exemple célèbre d'Artémis d'Éphèse, *Ac.* 19, 34 (*Megalè Artemis Ephesiôn*).

[104] B. MÜLLER, *ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ* (Halis Sax. 1913); désormais A. CHANIOTIS, "Megatheism: The Search of the Almighty God and the Competition of Cults", in *Concepts of Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. by P. VAN NUFFELEN & St. MITCHELL (Oxford), parution retardée.

une arme de la compétition, elle a pu être utilisée dans la définition identitaire, lorsque les camps se radicalisent au IV^e^ siècle. Cela peut expliquer une tendance de l'historiographie à les examiner à travers le prisme d'une représentation monothéiste du divin.[105] *Heis* (comme *monos*) entrent dans une expression du privilège, de l'intensité et de l'exaltation, et non dans une revendication d'unicité. Εἷς θεός ἐν οὐρανοῖς, μέγας Μὴν Οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ.[106] Cette acclamation lydienne, régulièrement citée, combine les deux formules acclamatoires ("un est ..." et "grand est ..."). Elle définit explicitement Mên en tant que dieu du monde cosmique, dont les hommes expérimentent la puissance. En fonction du choix du dédicant, c'est Mên qui peut être vécu comme exceptionnel, grand et céleste, comme puissance expérimentable par l'homme du monde supérieur, donc à honorer, ou bien Némésis, ou bien Corè.[107] C'est ce Mên cosmique qui est acclamé comme *heis theos*, alors que la tradition spéculative, comme l'herméneutique monothéiste, réserve cette qualité au dieu ineffable et transcendant, représenté dans l'acclamation citée par "le dieu immortel".

[105] Cf. E. PETERSON, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 24 (Göttingen 1926, rééd. C. MARKSCHIES, Würzburg 2005); C. MARKSCHIES, "Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson", in *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson (Symposium Mainz)*, hrsg. von B. NICHTWEISS, Religion-Geschichte-Gesellschaft 16 (Münster 2001), 38-74; ID., "Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum", in *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, hrsg. von M. KREBERNIK & J. VAN OORSCHOT, AOAT 298 (Münster 2002), 209-234; L. DI SEGNI, "ΕΙΣ ΘΕΟΣ in Palestinian Inscriptions", in *SCI* 13 (1994), 94-115. Certains emplois païens, tardifs, semblent refléter une influence des formulaires chrétiens; ainsi, la formule de protection *Heis theos boèthei* (un dieu protège) est-elle exceptionnelle en contexte païen et trahit-elle la perméabilité des milieux confessionnels.

[106] *CMRDM* I 83 = *TAM* V 1, 75.

[107] Respectivement: sur une acclamation romaine, *CIL* VI 532 (Μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα τοῦ κόσ(μου)); à Sébastè de Samarie: Εἷς θεός, ὁ παντῶν δεσπότης, Μεγάλη Κόρη, ἡ ἀνείκητος (Un dieu, le maître de toutes choses, Grande Korè, l'invincible), D. FLUSSER, "The Great Goddess of Samaria", in *IEJ* 25 (1975), 13-20 = L. DI SEGNI, "ΕΙΣ ΘΕΟΣ", *art.cit.* (n.105), n° 17 p.100.

La formule acclamatoire la plus fréquente et la plus ancienne est *Heis Zeus Sarapis* (ou *Serapis*);[108] il est probable que c'est sur elle que la formule *Heis theos* s'est modelée. Cette acclamation courte, qui proclame l'identité de deux grands dieux de traditions culturelles originellement différentes, indique que la formule sert à définir tel ou tel dieu, mais ne se préoccupe pas de l'architecture de l'édifice divin. La tradition des *ekboèseis*, *euphèmiai*, *acclamationes* en latin, s'est développée depuis l'époque hellénistique comme un des modes de la communication socio-politique, d'où son adoption par les chrétiens, dans plusieurs vies de saints et dans les réunions ecclésiales (élection d'évêques, conciles). Dans les sociétés compétitives civiques et impériales, ces démonstrations illustrent et légitiment la *timè* reconnue à un individu, ou à une divinité qui a montré sa *dynamis* et dont on loue l'*arétè* (ou les *arétai*) plus ou moins spontanément.[109] A. Chaniotis a relevé les acclamations des vainqueurs aux jeux pythiques d'époque impériale saluant la grandeur d'Apollon et de la Tychè des Delphiens comme *megas/alè*, *megistos*, *heis theos*, aux côtés d'autres divinités.[110] Ces formules étaient suffisamment stéréotypées pour que le diacre qui a écrit la *Vie de l'évêque Porphyre de Gaza* au début du V^e^ siècle les mette dans la bouche de la foule qui crie au miracle et acclame le saint homme à la hauteur de Dieu: "Et tous les assistants, stupéfaits, s'écrièrent (ἔκραξαν): 'Grand est le Dieu des chrétiens (Μέγας ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν), grand le prêtre Porphyre (μέγας ὁ ἱερεὺς Πορφύριος)!'").[111] À partir du

[108] L. Di Segni, "ΕΙΣ ΘΕΟΣ", n° 28 (un petit médaillon de bronze aniconique du I^er^ siècle, retrouvé dans les environs de Jérusalem): Εἷς Ζεὺς | Σαράπις | μέγας ὁ | ἐπήκοος | Σαράπις (Un est Zeus-Sarapis, grand est Sarapis attentif aux prières). Cf. L. Bricault, "Zeus Hélios Mégas Sarapis", in *Michel Malaise* in honorem, *Acta Orientalia Belgica* 18 (Bruxelles 2005), 243-254.

[109] G. Petzl, *Beichtinschr.*, 50 (le dieu a ordonné d'inscrire son ἀρετή, c'est-à-dire sa puissance manifestée qui indique son essence).

[110] A. Chaniotis, "Megatheism", *art.cit.* (n.104); cf. F. Queyrel, "Inscriptions et scènes figurées peintes sur le mur de fond du xyste de Delphes", in *BCH* 125 (2001), 356-357, n° 10 (Apollon Pythien, la Tychè des Delphiens, Artémis, Hécate).

[111] Marc.Diac. *v.Porph.* 31, 2. À comparer avec "*Megalè Artémis Prothraia. Megas hagios Palemôn*", F. Queyrel, *art.cit.* (n.110), 357-358, n° 11.

III^e siècle, la formule s'est déployée surtout sur des amulettes et sur des gemmes.[112] Ces objets de protection, portés en bagues ou autour du cou, et dont Pline constate l'engouement dès la deuxième moitié du I^er siècle de notre ère, étaient des supports parfaits pour la diffusion du slogan.

Comme les applaudimètres de nos sociétés contemporaines, l'acclamation contribue à montrer aux yeux de tous la place hiérarchique de ses membres; elle appartient donc éminemment à un monde du relatif, de l'illustration des uns par rapport aux autres; elle classe sans rejeter. Or, tout rituel religieux commence précisément par la reconnaissance de la *timè* supérieure de l'instance divine à laquelle on s'adresse. Tel est le sens de la *praefatio* dans le rituel public romain et celui des reliefs de divinités tenant une phiale.[113] Dans la communication entre hommes et dieux telle qu'elle est conçue dans les polythéismes grec et romain, l'acclamation épigraphique des dieux apparaît comme l'intensification d'une pratique d'hommage saluant l'interlocuteur ontologiquement différent, d'autant plus appuyée une fois qu'on en a fait l'expérience.

Un papyrus conserve le compte-rendu de l'entrée triomphale de Vespasien à Alexandrie au début de l'année 70.[114] Bien que ce document soit très lacunaire, on lit encore l'expression des vœux de santé que l'empereur reçoit à l'hippodrome. Il y est acclamé comme "Seigneur César Vespasien unique sauveur et bienfaiteur", "Seigneur Auguste", protégé ou aimé (de Sarapis probablement), "fils d'Ammon" selon la conception pharaonique, "dieu César Vespasien". L'acclamation qu'il reçoit comme unique

[112] Par ex. B. LIFSHITZ, "Einige Amulette aus Caesarea Palaestinae", in *ZPalV* 80 (1964), 81, n° VIII: Εἷς Ζεὺς Σάραπις; E. SANZI, "Magi e culti orientali", in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, a cura di A. MASTROCINQUE (Bologna 2002), 219 (malgré la formule inscrite *Heis Zeus Serapis*, c'est un Harpocrate solaire qui est représenté, donc une divinité du cercle du dieu exalté).

[113] Respectivement, J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire, op.cit.* (n.4), 44-50 et P. VEYNE, "Images de divinités tenant une phiale ou patère. La libation comme 'rite de passage' et non pas offrande", in *Metis* 5 (1990), 17-28.

[114] *Acta Alexandrinorum*, ed. H. MUSURILLO (Leipzig 1961),V B, p.21.

et sauveur[115] s'inspire des qualités et épiclèses de Sarapis qui lui a transmis ses pouvoirs, en particulier thaumaturgiques. L'acclamation sort quelqu'un, homme ou dieu, du lot, du régime commun, le rend incomparable, donc "unique", *heis*. L'acclamation est un mode d'hommage pour des figures exceptionnelles (l'Empereur et les dieux évidemment); elle peut de fait servir d'outil dans les rivalités ou conflits, d'indicateur d'opinion pour parler comme les sociologues. Elle est donc par nature un procédé d'expression publique. Il n'y a pas, me semble-t-il, de différence de nature selon que la divinité est acclamée comme grande (*megas/alè*) ou qu'elle est acclamée comme unique, *heis*. Comme l'écrivait L. Robert à propos de l'inscription lydienne que j'ai déjà citée, et qui exalte Mên à la fois comme *heis theos* et comme *megas*, "εἷς est l'acclamation au superlatif ... elle n'implique pas une tendance au monothéisme".[116] C'est un intensificateur comme on l'a vu à Alexandrie, où Vespasien *heis, sôter, euergetès, theos* n'éclipse pas la qualité salvatrice de Sarapis dont il participe de la puissance, comme les pharaons. Chez Aelius Aristide pareillement, son Asclépios *heis* ne fait que dominer un panthéon pluriel: "Je crierai: 'Un seul!', voulant dire le dieu".[117] La formule superlative permet de publier la relation particulière que le fidèle entretient avec tel ou tel dieu. Il n'y a pas davantage, semble-t-il, de différence de nature selon qu'on exalte *heis theos* ou *heis Zeus Sarapis*. L'expression formulaire *heis theos* peut être suivie d'un théonyme personnalisé (comme on l'a vu pour Mên et Corè) et les divinités honorées sous des appellations non personnalisées étaient parfaitement identifiées par leurs dévots.[118] L'acclamation *heis* renforcée par une liste de noms

[115] Cf. un décret honorifique relevé par A. CHANIOTIS, "Megatheism", *art.cit.* (n.104), n.108: *IG* VII 2712, l. 55: *heis philopatris kai euergetès*.

[116] L. ROBERT, "Documents", *art.cit.* (n.52), 583 n.1. Même analyse de H.S. VERSNEL, *Ter Unus*, *op.cit.* (n.12), 235 ("*the elative, not the unifying force of the word* εἷς").

[117] ARISTID. *Or.* 26 Dindorf (= 50 Keil), 50.

[118] À mon sens, le *theos hypsistos* est le dieu Mên à Andeda (*CMRDM* I 129) ou l'Apollon de Didymes à Milet, dont Ulpios Carpos est le prophète (*OGIS* II 755-756).

divins (Zeus-Sarapis généralement, mais aussi Hélios ou Asclépios) proclame, selon le processus polyonymique bien attesté, l'assimilation de figures prééminentes du panthéon dont les théonymes diffèrent, sur le modèle des arétalogies dans lesquelles Isis est célébrée selon les noms des grandes divinités féminines des différents peuples.[119]

Le εἷς θεός, "seul/unique" signifie seul dans son genre mais pas en tant que dieu,[120] à la manière dont, en monde chrétien, des Vierges locales sont jugées plus efficaces que la figure unique de la Mère de Dieu. Il est l'équivalent d'une forme superlative relative destinée à affirmer le caractère in-ouï du dieu célébré. Ces acclamations, qui sont des formes intensifiées de l'action de grâce, font cortège avec les autres formes rituelles d'exaltation répertoriées plus haut, par exemple le recours contemporain à des épiclèses ou des théonymes de glorification et d'éloge. Le polythéisme n'obligeait pas à rendre exclusif le *heis theos*. Bien plus, l'exaltation d'une divinité ne prenait toute sa valeur que dans un contexte pluriel. On retrouve ici une caractéristique intrinsèque du polythéisme, pluraliste et capable d'organiser le panthéon selon des hiérarchies diverses en fonction du contexte.[121] Les témoignages rituels acclamant un εἷς θεός posent assurément la question d'une évolution de la représentation du divin dans un sens monothéiste. Mais, si la croyance était cette opinion manifestée dans une pratique dont parlait Plutarque, une opinion faite à la fois d'un savoir fondé empiriquement (les dieux interviennent) et d'une tradition

[119] Cf. MACR. *Sat.* 1, 17, 1 et 7 pour les jeux spéculatifs sur les noms des dieux; déjà chez CIC. *nat.deor.* 2, 67-69.

[120] Cf. C. BONNER, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor 1950), 174: "When used of a pagan god, εἷς expresses the great power or the preeminence of the deity, rather than definitely monotheistic belief".

[121] L'absence d'exclusivité théologique dans une formule comme l'*Heis Zeus Sarapis* est également confirmée dans les papyrus magiques: cf. *PGM* IV 1708-1715, qui illustre une des utilisations rituelles des amulettes inscrites et éclaire la subtilité des relations entre les figures divines. L'*heis Zeus Sarapis* n'est pas ici le dieu suprême créateur; intra-cosmique, il est celui qui, par l'acclamation de sa gloire selon un formulaire établi, garantit l'accomplissement de l'opération rituelle.

ancestrale de représentation, même les païens qui ont spéculé le plus avant sur l'unicité du divin n'ont pas cessé de croire en une multitude de dieux, même lorsque, dans telle ou telle occasion de relation, un seul leur importait: une affaire de "champ de vision" expliquait Max Müller.[122]

Conclusion

Malgré le caractère exploratoire des analyses que je viens de proposer, est-il possible d'avancer des points de conclusion? Deux peut-être, au moins. Ces relations d'expériences religieuses originales, attestées dans l'Ouest anatolien impérial principalement, conservent, à n'en pas douter, la structure traditionnelle de la relation contractuelle avec les divinités. D'ailleurs, les mentions de vœux avec leurs acquittements sont fréquentes, de même que les procédures rituelles de serment ou d'imprécation, qui activent les "sceptres" des dieux — indéliables (τὰ ἄλυτα σκῆπτρα)[123] pour les impiétés majeures — dans les temples. C'est pourquoi, les mentions de la *pistis*, dans ses diverses variations lexicales, renvoient au respect (ou à la violation) d'un ordre garanti ou imposé par les dieux, selon la signification traditionnelle.

Pourtant, si l'on excepte des témoignages de l'*Asclepieion* d'Épidaure qui remontent au IV^e^ siècle avant notre ère, et qui préfigurent une relation fidèle-dieu comparable, les documents d'époque impériale utilisent désormais explicitement le lexique de la *pistis* dans des récits d'expérience des dieux. Le fait n'est

[122] Dans une conférence publiée en 1859, citée par E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple* (Paris 1986 [1971]), 215: "Il est perçu à ce moment comme une divinité [...] suprême et absolue, en dépit des limitations nécessaires qu'une pluralité ne manque d'imposer à chaque dieu en particulier, dans notre esprit. Tout le reste disparaît du champ de vision".

[123] *TAM* V 1, 63 B 3, l. 10. R. GORDON, "Raising a sceptre: confession-narratives from Lydia and Phrygia", in *JRA* 17 (2004), 177-196, conduit une analyse sociologique.

pas fortuit: il trouve son origine, me semble-t-il, dans la représentation qu'on se fait de divinités dont on a pris la mesure dans des circonstances généralement dramatiques, dans la place qui leur est attribuée dans le gouvernement des collectivités et, conséquemment, dans le mode de relation à instaurer avec elles. À lire et regarder les stèles "de confession", les malédictions gravées sur les tombes pour les protéger, ou simplement les ex-voto des paysans phrygiens, les dieux y sont vécus comme des *basileis* tout-puissants, grands, maîtres du territoire, justiciers saints prompts à l'épiphanie. Exigeants, ils mettent un point d'honneur à ce qu'on reconnaisse leur pouvoir. Une dévote qui a perdu des objets a confié l'enquête à la déesse, afin "qu'elle punisse ceux qui les détiennent conformément à sa puissance et que jamais elle ne soit méprisée".[124] Ces figures supérieures sont donc acclamées à leur juste place continûment et leurs fidèles en assurent la promotion sous l'influence d'un encadrement sacerdotal. Elles constituent un panthéon de figures uniques, tant leur pouvoir d'action dans le monde est grand. Leur présence de tous les instants et la conviction que leur champ d'action est universel déclenchent des comportements rituels "piétistes" dans lesquels s'exprime cette croyance.

[124] *SEG* XXVIII (1978), 1568.

Les figures mentionnées aux pages 76, 84, 88 et 93 se trouvent à la fin du volume, aux pages 331 à 334.

DISCUSSION

J. Scheid: Ce qui m'a particulièrement intéressé dans ton exposé, c'est le fait que le manque de *pistis* concerne la violation de règles rituelles ou l'atteinte à la dignité du dieu, c'est-à-dire à sa position sociale. Cette conception de l'impiété trouve un correspondant exact dans l'*impietas* romaine, qui réside elle aussi dans l'atteinte à la *dignitas* et à la *maiestas* de la divinité. Cette attitude est traduite par le mépris des règles rituelles ou l'atteinte à la propriété divine. Seras-tu d'accord avec l'idée que le manque à la *pistis* répond, de manière inversée ou négative, aux principes qui régissent la relation entre rite et croyance: l'impiété ne porte nullement sur les opinions ou croyances du criminel, mais sur l'expression publique et active de ce mépris? La seule attitude intérieure qui est prise en compte est le caractère volontaire ou involontaire de l'infraction.

D'autre part, je ne peux pas m'empêcher de penser aux aspects et à la procédure du crime de majesté de l'époque impériale.

N. Belayche: Tu as raison: les débats autour de la *pistis* ne concernent pas la latitude des croyances, mais des croyances estampillées comme mauvaises puisque leur manifestation nie la *timè* du dieu. La violation de la *pistis* ressortit donc toujours à l'*asebeia*, à l'irrespect attesté d'une règle. Je ne crois pas que ces inscriptions puissent soutenir l'idée d'une moralisation de la vie religieuse, comme P. Veyne a pu en faire l'analyse encore récemment dans *L'Empire gréco-romain* (Paris 2005, ch. 8), mais en se fondant essentiellement sur une documentation littéraire (dont des traités moraux précisément). Tout au plus indiquent-elles une "moralisation" de la vie sociale, puisque plusieurs stèles dites de confession concernent des conflits de voisinage (vols, détournement d'héritage, etc.). Néanmoins,

l'*agnoia*, qui signifie le défaut d'intentionnalité, ne déculpabilise pas le délinquant (comme l'indique un texte cité *supra*), à la fois parce que la piété fait partie du savoir transmis socialement partagé et parce que les médiocrités personnelles des dévots (ignorance ou étourderie en l'occurrence) n'ont pas de place dans un ordre édicté par les dieux. Similairement, aux *Parilia*, donc dans la tradition romaine publique, le berger anticipe par un rituel piaculaire la punition que lui vaudrait une faute de ses brebis *inscia* (Ovide, *fast.* 4, 750); et dans le règlement du bois sacré de Spolète, une colonie romaine (*ILLRP* 505, 10-17), la violation religieuse est réparée par un sacrifice expiatoire, mais l'intentionnalité (*seiquis scies uiolasit dolo malo*) est punie, en plus, par la loi (une amende) qui a été violée.

Je te remercie pour le parallèle avec la *maiestas* impériale qui est en tous points pertinent. Les dieux font comprendre violemment (à Syntychè par ex.) que c'est la visibilité de leur *timè* qui leur importe; la nouvelle attitude des dévots réconciliés, l'eulogie permanente, est un hommage rituel aux puissances divines; et la pratique des *acclamationes* de l'Empereur victorieux, donc supérieur, se généralise aux II^{e}-III^{e} siècles (Dio Cass. 72, 20, 2, pour Commode; Hist.Aug. *Diad.* 1, 6-7; *Gord.* 8, 4; deux autels, à Alexandrie d'Égypte, pour Dioclétien et Galère, *ILS* 8930 & 8931; etc.). Ta remarque confirme la lecture sociale que nous devons faire de ces pratiques.

C. Bonnet: Je suis frappée par la prégnance du vocabulaire du "savoir" dans les inscriptions que tu viens de nous présenter. L'expérience religieuse y est décrite en termes de ce que l'on pourrait appeler un "savoir empirique", ce qui est fort intéressant pour notre réflexion sur l'articulation entre rite et croyance. On expérimente le dieu, donc on le connaît (physiquement et intellectuellement?) et on y croit. Un rapprochement avec l'expérience des mystères est-elle pertinente, où le dieu se donne à voir et initie les participants dans une cérémonie qui relève à la fois des sens et de la connaissance? "Voir pour croire", aurait-on presque envie de dire...

Par ailleurs, face à ces divinités souveraines dont on exalte les puissances, qui tiennent le sceptre et la balance, n'est-il pas indispensable de s'interroger sur les substrats locaux qui pourraient nourrir les représentations du divin et les modalités de communication cultuelle, y compris à l'époque romaine?

Enfin, la tendance hénothéiste qui se dégage est-elle — vieille question qui resurgit une fois de plus — à mettre en rapport avec la conception évolutive de la souveraineté politique à l'époque impériale?

N. Belayche: Dans ces récits singuliers, l'expérience du dieu, reconnu comme l'auteur des maux ou identifié dans une épiphanie onirique (par ex. G. Petzl, *Beichtinschr.*, n° 1, 11 & 106), est effectivement la charnière du "retournement" de l'attitude religieuse. Mais, ces expériences sont subies (d'où l'étape de la *homologèsis*, l'*appraisal* dirait Ph. Borgeaud) et non désirées ou attendues avec impatience (comme par le Lucius d'Apulée par ex.). Cela les place dans un contexte et un état d'esprit différents de celui de l'initiation, même si, sur le plan cognitif, les expériences de la divinité peuvent présenter des points communs. En outre, ces stèles ne sont que la face émergée de l'iceberg: elles n'immortalisent que les dévots qui se sont départis de l'attitude qu'ils auraient dû avoir sur la base d'une "connaissance" transmise principalement par la tradition (pour Platon, ce n'est pas un "savoir", car le *pisteuôn* se fonde sur autrui). Les prêtres veillaient à cette transmission qui confortait leur pouvoir, à en juger par les avertissements des intéressés repentis "à ne pas mépriser le dieu".

Ta question sur les substrats locaux (traditions hittito-anatoliennes d'une Mère, puis mèdes chez une Artémis Anaitis/Anahita) est bienvenue et ... exigerait à elle seule un volume entier! Elle sollicite d'autant plus les chercheurs qu'elle est délicate, la principale difficulté provenant d'un hiatus documentaire (littéraire, épigraphique et archéologique) entre le VIII[e] siècle avant notre ère et l'installation des Romains. Pour l'organisation religieuse, une recherche en cours sur ce que la tradition historio-

graphique appelle les "principautés sacerdotales / États-temples" permettra peut-être de clarifier l'influence proche-orientale qui a pu inspirer les formes théocratiques attestées dans ces textes. En matière cultuelle (et en me limitant à un exemple), les pratiques de chasteté chez les sectateurs de Cybèle (que Ph. Borgeaud connaît bien, cf. *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* [Paris 1996]) invitent, comme vient de le faire V.E. Hirschmann (*Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Historia Einzelschriften 179 [Stuttgart 2005]), à les mettre en regard avec des groupes religieux géographiquement voisins comme les Montanistes / "la Nouvelle Prophétie" (dont le "monastère" de Pepouza en cours de fouilles), groupes dont l'identité religieuse et rituelle s'organisait autour de l'esprit prophétique, l'enthousiasme et l'ascétisme.

L'influence possible, bien qu'encore obscure du fait de l'état de la documentation, de ces substrats n'est pas la seule à prendre en considération. Comme tu le rappelles, le parallèle entre organigramme politique et représentation monarchique du monde divin existe et il y a sans nul doute une interaction entre les représentations des deux mondes. Mais, elle est antérieure à l'époque impériale (comme l'a magistralement démontré H.S. Versnel pour Isis, *Ter Unus* [Leiden 1990]) et, dans les panégyriques latins, il semble que c'est plutôt la figure de l'Empereur qui en tire profit.

Ph. Borgeaud: Dans ton analyse extrêmement pertinente, à laquelle je souscris sans réserve, tu mets l'accent sur la problématique du divin en termes de polythéisme. Tu ne veux pas que l'on parle d'une évolution en direction d'un prétendu "monothéisme païen". Et tu donnes les arguments les plus convaincants sur ce point capital. Mais cela implique-t-il qu'il n'y ait pas évolution, d'un autre ordre: évolution du sentiment religieux? Que se passe-t-il, notamment, du côté de ces divinités qui deviennent compatissantes, sujettes à la pitié, une passion que la tradition classique, pour sa part, semble réprouver?

N. Belayche: Les diverses formes de "sentiment religieux" donnent un reflet psychologique de la conception que les fidèles se font de la relation, égalitaire ou non, qu'ils peuvent établir avec la/les puissance(s) supérieure(s). Sur ce terrain, et sans en revenir à l' "age of anxiety" d'A.D. Nock, tu as raison de mettre l'accent sur les évolutions d'époque impériale pour les adhésions choisies, que nous suivons plus facilement dans la partie hellénophone de l'Empire. Dans sa belle contribution à *Faith, Hope and Worship* (ed. by H.S. Versnel [Leiden 1981), H.W. Pleket avait indiqué que le lexique de la pitié (εὐίλατος, ἵλεως) n'était pas si étranger aux "purely Greek texts" (191-192). Quant aux inscriptions anatoliennes que j'ai retenues pour illustrer la pitié et la miséricorde divines, elles trahissent assez clairement une influence juive. D. Stökl a utilement observé que nous sous-estimons probablement le nombre d'inscriptions juives, parce que notre reconstitution du judaïsme d'époque impériale repose avant tout sur des textes normatifs. Il n'est pas fortuit, non plus, que la dédicace de Zaidallas provienne aussi d'un milieu sémitique. Pour un parallèle géographiquement et culturellement plus proche, j'aurais pu citer les lignes 7-8 de la prière gratulatoire adressée à Mên Axiotténos que j'ai mentionnée (cf. n.87): "Because they showed mercy upon me (ἠλέησες), o Lord, when I was emprisoned" (trad. H. Malay). Dans les textes "de confession", ce même dieu est apaisé — et le dévot réconcilié (εἱλασάμενος) — parce qu'il est satisfait de se voir reconnu et honoré à sa juste place lors d'une procédure rituelle dans laquelle la *homologèsis* / "confession", probablement en public dans le temple, tient une place déterminante. Dans certains cas, elle est assortie d'offrandes, comme dans les procédures expiatoires du ritualisme grec et romain traditionnel. Ces dieux sont donc moins compatissants qu'implacablement justes et jaloux de leur statut. Sur la stèle de Theodoros (G. Petzl, *Beichtinschr.*, 5, ll.22-23), Zeus relie explicitement son indulgence/bienveillance à une offrande rituelle: "Je suis secourable (εἵλεος) [Petzl: "gnädig"; Chaniotis: "kindly disposed"], puisque la stèle m'a été dressée au jour que

j'ai prescrit". Si espoir il y a, c'est la Tychè individuelle qui le porte, comme le dit Euménès.

J. Kellens: Je signale anecdotiquement que la monolâtrie et la relation intime de piété qui se développent vis-à-vis du dieu Indra dans l'Inde védique semblent susciter un triple malaise. Ceux qui n'acceptent pas ce culte exclusif ne cessent de le dénigrer, ceux qui le prônent de se justifier. Et Indra est un dieu dépressif.

N. Belayche: Les dieux tout-puissants qui déclenchent ces attitudes de soumission et d'action de grâce de la part des dévots qui souhaitent retrouver leur paix (les autres sont généralement morts!) n'ont pas d'états d'âme. Ces seigneurs ne sont ni arbitraires, ni capricieux, mais capables de l'impossible (*ta adunata*) aux yeux des hommes, comme les dieux guérisseurs. Ceux qui les méprisent ou en doutent (les *apistoi*) sont forcés par les faits (souffrances prolongées, morts en série parfois) de reconnaître leur pouvoir.

J. Dillon: I found your discussion of the function of *pistis* in Anatolian (and indeed other) inscriptions most interesting and thought-provoking. I think that *pistis* has a definite role in the mentality of late Hellenic intellectuals, though generally connected with processes of reasoning, of which it is the result, not always, however. I note a nice usage of the verb *pisteuo* in Marinus' *Life of Proclus* (28 & 36), where Marinus tells us that Proclus came, as a result of a dream, to believe that he had inherited the soul of the Pythagorean Nicomachus (of Gerasa) — ὅτι τὴν Νικομάχου τοῦ Πυθαγορείου ψυχὴν ἔχοι ὄναρ ποτὲ ἐπίστευσε — though of course Proclus would regard this as a rational reason for belief! This would tie in with the many instances of belief (and cure) in sanctuaries of Asclepius, as a consequence of dreams — and Proclus was greatly devoted to Asclepius. It does seem, though, from your many examples, that *pistis,* for the people who dedicate these inscriptions, was

both bound up with the correct performance of ritual (and conversely, *apistia* related to the neglect of ritual, or even of mocking the powers of the god); and that it was based on evidence of some sort. Would I be right in assuming that these 'believers' are rather in the position of Doubting Thomas than of the other apostles: they believe on the basis of evidence, not through faith alone?

On the question of monotheism/henotheism, I found your remarks very apt. Of course, if one is a philosopher, like Julian or Proclus, one can worship one particular god or goddess while recognising that they are simply manifestations, at one level or another, of a Supreme Principle. But the people who made these dedications, or uttered these acclamations, that you quote were hardly likely to be philosophers. Perhaps, as you suggest, all that *heis theos* means for them is a sort of superlative: "X is the one!", or "X is the one for me!"?

N. Belayche: Dans les documents religieux que j'ai répertoriés parce qu'ils utilisaient le lexique de la *pistis*, l'événement de l'expérience de la divinité est effectivement déterminant, parce qu'il s'agit d'incroyants ou de mauvais croyants. Leur "croyance" en sort restaurée, renforcée ou nouvelle; et ce sont les prêtres, me semble-t-il, qui mettent l'accent sur ces aventures, parce que les récits d'épiphanie divine sont de nature à susciter l'admiration (dans les arétalogies, elles relèvent du *thauma*). Et c'est pourquoi nous les connaissons, comme les ex-voto de naufragés à Samothrace dont Diagoras disait qu'ils conservaient le souvenir des rescapés, mais pas de tous ceux qui avaient péri (*ap.* Cic. *nat.deor.* 3, 89)! Nous sommes plus ignorants sur le commun des dévots qui se comportaient πεπιστευκώς envers les dieux, et qui n'expérimentaient que leurs bienfaits, à en juger par la multitude des témoignages votifs ou gratulatoires offerts à ces mêmes grands dieux. Leur *pistis* pouvait reposer sur une expérience antérieure des *dynameis* des dieux ou sur une conviction partagée, héritée par

tradition. Ces documents, autant que les acclamations "*heis theos*", nous obligent à être très attentifs à la nature et aux contextes des sources.

F. Marco Simón: I fully agree with Nicole Belayche when she says that the exaltation of the deity through *ekboèseis*, eulogies or adulation, as with the accumulation of epiclesis or theonyms, only reaches its full significance in the framework or context of polytheism.

With regard to the intracosmic nature of the deities mentioned in the Anatolia texts, specifically in connection with the well-known formula *Heis Zeus Sarapis* (or *Serapis*), I would like to know your opinion about an inscription attested at the other end of the Mediterranean, in Quintanilla de Somoza (León), in *Tarraconensis*. This is a votive stele which has, beneath a triangular pediment with an astral image, an epigraph in Greek characters which reads *Heis Zeus Sarapis* and below that, in the palm of a large right hand, in much bigger letters, *Iao*. Is this the syncretic expression of an intracosmic deity that unites Zeus, Serapis and Iao? Or is Iao the clearly dominant one, with Zeus and Serapis as a sort of *synnáoi theoi*, or more specific and "intracosmic" manifestations, in a typically henotheistic type of worship, as certain magic gems with the same dominant theonym seem to suggest? We are talking here about a document whose context we are not sure about, but which obviously involves the presence of eastern elements in the area, documented by other texts.

Furthermore, the syncretic use of the accumulation of theonyms, a typical feature in Anatolian inscriptions, was also to be found in various western areas of the Roman Empire. One only has to recall as an example a stone in *Noricum* dedicated to *Marti Latobio Marmogio Sinati Toutai Mog[e]tio* (*CIL* III 5320).

N. Belayche: Je te remercie de me permettre de préciser que ces pratiques d'accumulation des théonymes à fin de

glorification ne sont pas propres au monde hellénophone, même si elles y sont mieux attestées. D'ailleurs, le beau document que tu cites est en grec. La pratique mystérique d'apposer plusieurs noms de grands dieux (Zeus, Hadès, Hélios, Dionysos, Sarapis), pour dire la totalité du divin par-delà la diversité de ses manifestations, n'est pas rare (cf. un vers orphique cité par Macr. *Sat.* 1, 18, 18 et Julien, *or.* 4 [*Helios Roi*], 10, 136a). La pierre que tu évoques, analysée dernièrement comme apotropaïque (M.P. de Hoz, in *ZPE* 118 [1997], 227-230) rappelle très directement un oracle de l'Apollon clarien cité par Macrobe (*Sat.* 1, 18, 20) dans lequel Iaô est à la fois "le plus grand (ὕπατον) de tous les dieux" et celui qui préside à l'automne; et Macrobe de gloser: "un nouveau nom est encore ajouté (*adicitur*) au soleil" (*ibid.*, 19). En soi, le procédé n'est pas différent de la polyonymie bien connue attribuée à Isis: "... Mais tu es, toi seule, celle que les Égyptiens appellent Thioui (l'Unique) ...".

Quant à la distinction entre divinité intra-cosmique et divinité transcendante, elle ne me semble pas seulement d'ordre théologique. Elle est aussi fonction de la nature de l'expérience vécue par le fidèle et, à ce titre, elle est mouvante. Dans les papyrus magiques, le nom de Iaô, le Yahvé de la tradition juive, fait partie des noms de puissance convoqués par l'opérateur cultuel; aussi, dans un hymne (*PGM* I 300), Iaô est-il "le premier ange du dieu". Si je tente une comparaison avec l'acclamation de Sattai, il est donc dans la même position que Mên, μεγάλη δύναμις de l'ἀθάνατος θεός. En contexte rituel, même "magique", les dieux sollicités, à quelque degré d'exaltation qu'on les porte, relèvent de l'ordre cosmique, tel un *Heis Zeus Sarapis* acclamé sur un anneau magique utilisé lors d'un rituel qui implore "le grand dieu créateur de tout SAROUSIN" (*PGM* IV 1708-1715).

D. Stökl: Wo würden Sie den Unterschied zwischen der in Ihren Quellen und der im frühen Christentum faßbaren Religiosität sehen?

N. Belayche: Vaste débat … qui est loin d'être tranché, et qui implique à la fois de comprendre l'originalité du christianisme naissant par rapport aux conceptions religieuses du monde ambiant et, conséquemment, de poser la question, chère à F. Cumont, des raisons du "triomphe" du christianisme. Je suis bien incapable, hélas, d'y répondre. Je signalerai, néanmoins, trois différences majeures — et, je crois, irréductibles — dans la conception théologique: 1) Les divinités qui agissent d'après ces textes sont éminemment mondaines, à quelque degré qu'elles soient élevées. 2) La représentation plurielle du panthéon ne disparaît qu'exceptionnellement, dans des relations de type "mystique" (par ex. les unions avec l'Un de Plotin). 3) Les formes rhétoriques variées qui exaltent les puissances supérieures empruntent aux modes de communication de sociétés hiérarchiquement structurées, donc compétitives, et dans lesquelles l'illustration publique consacre l'*honos* et l'*arétè* des hommes comme des dieux. Sur le plan historique, les christianismes anatoliens ont longtemps cohabité avec ces formes de religiosité: la dernière stèle "de confession" publiée à ce jour date de 263/4 et le "monastère" montaniste de Pepouza a été identifié dans la région. Enfin, le prêtre Pionios martyrisé à Smyrne en 250 donne comme ὑπόδειγμα ἀσεβῶν la Lydie "brûlée (κατακεκαυμένη)", dont proviennent beaucoup de ces textes et dont il compare la géographie à Sodome (*Mart. Pion.* 4, 21).

D. Stökl: Vielleicht könnte man eine zumindest teilweise ähnliche Auffassung in der Volksliteratur, den apokryphen Apostelgeschichten finden. Ist es in „paganen" Vorstellungen möglich, daß Jupiter Dolichenus dem Jupiter Optimus Maximus begegnen kann? Hier würde meiner Meinung nach ein Unterschied zu christlichen Konzeptionen liegen, wo die Maria von Tschenstochau nicht z.B. die Maria von Blachernen treffen kann.

N. Belayche: Les multiples Jupiter, différemment épiclésés, ne se superposent pas, puisque leurs champs d'action sont différents et dépendent du *kairos*, pourrait-on dire. En revanche,

ils peuvent cohabiter (par ex. *Zeus hypsistos* et *Zeus Kapetolios* dans une dédicace à Panamara, *IK* 21= *Stratonikeia* I, 330) et s'équivaloir dans des cultures différentes (par ex. *Zeus hypsistos* est en latin *IOM* pour un soldat — arabe — à Palmyre, *SEG* 34 [1984], 1456).

J. Scheid: L'un des points passionnants de ton analyse concerne le sens du terme *megas*. Tu pourrais utiliser à ce propos et à titre comparatif le parallèle de Jupiter Optimus Maximus, qui est aussi le dieu de la *fides* et de la justice. Un article de G. Radke, "Iuppiter Optimus Maximus, dieu libre de toute servitude", in *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 64 (1986), 1-17, s'interroge sur le sens de ces superlatifs et conclut qu'ils traduisent le fait qu'il est libéré de toute servitude. Est-ce que cette qualité ne pourrait pas s'appliquer à *megas*? Pour signifier qu'au moment où il agit, le dieu est absolument libre et puissant, et ne peut être freiné par personne?

N. Belayche: Merci pour ce parallèle qui affine notre compréhension de *megas*, à cette différence près que plusieurs divinités peuvent être "grandes" simultanément (par ex. *SEG* 39 [1989], 1278) et manifester ensemble leurs puissances (par ex. *TAM* V 1, 317). Ce qui est remarquable dans ce monde divin de Lydie et Phrygie, et plus généralement dans les formes variées par lesquelles on a glorifié les puissances supérieures, c'est la cohabitation et collaboration de divinités également maîtresses et exaltées. N'est-ce pas une autre preuve que, dans la documentation rituelle, l'hénothéisme est une des multiples configurations possibles d'un monde divin pluriel et non une étape vers un "monothéisme païen"?

A.F. Jaccottet: L'accumulation des épiclèses ou des théonymes pour qualifier une divinité peut-elle être interprétée, au-delà des effets rhétoriques, comme une façon de présenter cette divinité sous divers niveaux d'identité? Une identité très générale d'abord, sorte de carte de visite que chacun est capable de

décrypter dans la sphère culturelle gréco-romaine, puis une ou plusieurs spécifications qui donnent à la divinité son caractère exceptionnel, son identité locale tout en exaltant son pouvoir illimité? On aurait alors une double dynamique dans ses dénominations multiples: une dynamique centrifuge, d'une part, qui vise à traduire en langage universel une divinité particulière à une région donnée ou à un groupe donné; d'autre part, une dynamique centripète qui insiste sur les caractéristiques locales et donc la spécificité de la divinité. Ce qui reviendrait à reconnaître une double revendication dans ces nomenclatures multiples, celle du particularisme local et celle de la puissance universelle.

N. Belayche: L'hypothèse suppose que ces textes aient eu un objectif d'auto-présentation; elle invite, donc, à examiner ce que nous appelons leur lectorat et induit, de façon plus large, la question de la fonction de ces gravures. La fréquentation des sanctuaires ruraux de Lydie et Phrygie n'était que villageoise, d'où la multiplicité des lieux de culte et des puissances topiques. Les amulettes sont personnelles. Qui pouvait lire, par ex., la dédicace du *mithraeum* des thermes de Caracalla? Lorsque la divinité est nommée de façon impersonnelle (par ex. *theos aristos megistos epèkoos sôter*, cf. n.94), qui d'autre que le dévot … et son dieu pouvait l'identifier? Plus que jamais, la contextualisation au cas par cas s'impose.

Figure 1. Stèle votive en marbre blanc à fronton galbé occupé par un dieu cavalier, datée de 257-258; origine lydienne. Conservée au Musée de Manisa, Turquie (Inv. n° 1945).
Photo tirée, avec courtoisie de l'éditeur, de M. RICL, "Hosios kai Dikaios", in *EA* 18 (1991), n° 3, pl. 1, fig 3.

Figure 2. Stèle "de confession" à fronton triangulaire garni d'acrotères, datée de 253-254. Conservée à Paris (Collection Lydia Varsano). Photo tirée, avec courtoisie de l'éditeur, de G. PETZL, "Die Beichtinschriften Westkleinasiens", *EA* 22 (1994) n° 12, p. 21.

Figure 3. Gemme inscrite représentant Sarapis sous deux formes (debout et trônant). Conservée à Cologne, Allemagne (Coll. de l'Institut für Altertumskunde).
Photo tirée, avec courtoisie de l'éditeur, de R. MERKELBACH, "EIATHRION", in *ZPE* 102 (1994), p. 296.

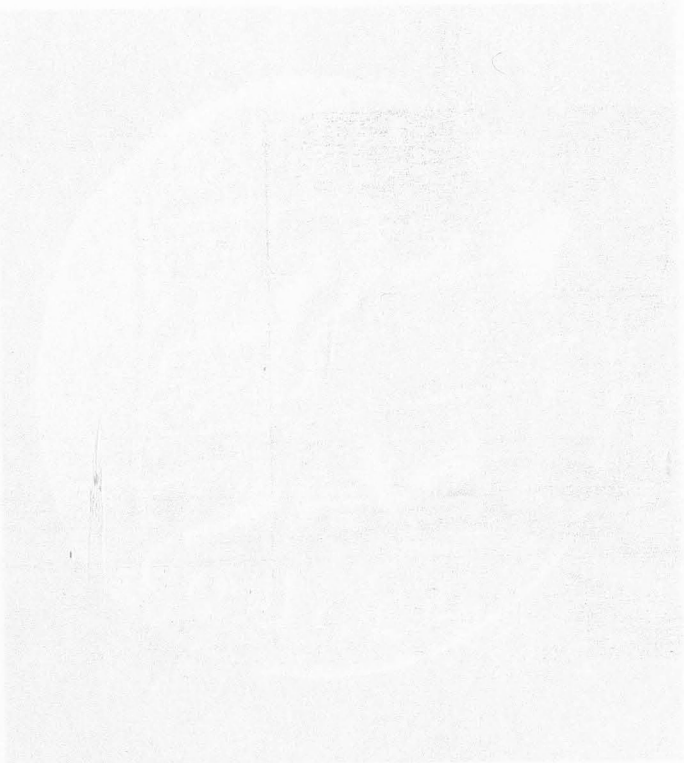

Figure 4. Stèle votive de marbre blanc avec fronton en forme d'arc outrepassé occupé par un dieu cavalier, datée de 256-257; origine lydienne. Conservée au Musée de Manisa, Turquie (Inv. nº 1948). Photo tirée, avec courtoisie de l'éditeur, de M. RICL, "Hosios kai Dikaios", in *EA* 18 (1991), nº 2, pl. 1 fig. 2.

IV

JOHN M. DILLON

THE RELIGION OF THE LAST HELLENES

There is a rather touching scene from Marinus' *Life of Proclus* with which I would like to begin my consideration of this theme.[1] The young Proclus has just arrived in Athens from Alexandria, in the early autumn of 431 C.E., and, evading the attentions of numerous touts for the various prominent teachers of rhetoric, has, with the help of his friend and fellow-Lycian student Nicolaus, who meets him at the Piraeus, made his way to the residence of Syrianus, head of the Platonic Academy, with the aim of enrolling in that great institution. Syrianus and his assistant Lachares receive the young man civilly, but, when sunset arrived and the moon appeared in the sky, they moved to end the interview, "seeing as he was a stranger".

Now why would they be concerned to do that? Well, the reason, as it turns out, was that they wished to make their usual reverence to the moon-goddess on her appearance at the start of new month,[2] and they were not sure whether this young

[1] MARIN. *Procl.* 11. I am much indebted here to the excellent recent edition of the *Life* by H.-D. SAFFREY and A.-Ph. SEGONDS, in the Budé series, *Marinus: Proclus, ou sur le bonheur* (Paris 2001). I have also found useful as a background to this essay A.-J. FESTUGIÈRE, "Proclus et la religion traditionnelle", in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol* (Paris 1966), III 1581-90.

[2] Marinus' rather allusive phraseology ("the Moon had just made her first appearance, after parting from conjunction with the Sun") would suggest that this was actually the beginning of the lunar month, and thus the feast of the New Moon, or Noumenia, which was an important occasion in Athenian religious life, even in the fifth century C.E. By this time, however, it presumably had to be a private affair, for adherents of the Old Faith.

man was of the old faith or the new. One could not be too careful in the Athens of the early 430s. However, they were greatly heartened to see Proclus, "after proceeding just a short distance, and himself observing the moon appearing from her house", stopping in his tracks, taking off his shoes, and making his prayer to the goddess.[3]

So all was well on that count. Proclus was accepted into the inner circle of the Academy — and the rest, as they say, is history. Had he in fact been a Christian, however — like the mysterious 'Dionysius the Areopagite', or John Philoponus, over in Alexandria — he might well have been accepted for the purpose of taking lectures, but he would have had to have been tactfully excluded from a certain aspect of the life of the School, to wit, the aspect of Platonism as a religion.

Let us consider a moment longer, however, this prayer to the moon-goddess. Who or what may we imagine that Syrianus, Lachares and Proclus are really worshipping here? Are we to take it that they are indulging in straight-forward — or perhaps better, traditional — moon-worship?[4] The Moon herself, after all, is a rather minor deity in the Neoplatonic pantheon, being in effect only the manifestation at the celestial level of a much more exalted divinity — ultimately Hekate herself, as the supreme female principle of the Chaldaean system. If one turns to the Emperor Julian's *Hymn to the Mother of the Gods,* we find another deity also, Cybele, the Mother of the Gods, identified as the highest member of the chain of which the Moon is the lowest (*Or.* 5, 166 AB):

[3] As we learn later from Marinus (*Procl.* 19), Proclus' devotion in later life to the celebration of the Noumenia was very great, but even at this early age he had plainly acquired good habits.

[4] Not that the Moon herself (apart from the celebration of the new moon) was a particular object of worship in traditional Greek religion (except as Hekate, and to some extent Artemis), but there was a multiplicity of moon-goddesses worshipped around the Middle East, who would come within the ambit of a late Hellenic intellectual's concern.

> "Who, then, is the Mother of the Gods? She is the source (*pege*) of the intellective and demiurgic gods,[5] who in their turn guide the visible gods; she is both the mother and the spouse of mighty Zeus; she came into being next to and together with the great creator; she is in control of every form of life and the cause of all generation... she is the motherless maiden (*parthenos ametor*),[6] enthroned at the side of Zeus, and in very truth is the Mother of all the gods. For having received into herself the causes of all the gods, both intelligible and hypercosmic, she became the source of the intellective gods" (transl. W.C. Wright, slightly emended).

Julian here, without mentioning the Moon as such, postulates a sequence of deities, from the intelligible level of reality, down through the intellective and demiurgic, to the encosmic and visible. Cybele resides properly at the intelligible level, but manifests herself as Athene at the intellective level, and in fact Selene, or the Moon, at the encosmic level. Selene does not actually rate a mention here, but Julian alludes to her in his *Hymn to King Helios* (*Or.* 4, 154 D), as ruling over the visible world, in conjunction with Helios. Selene, Julian tells us, received the soul of Romulus, or Quirinus, when it was sent down to earth by her avatar at the intellective level, Athene, and returns his soul in due course to where it came from, even as Cybele, in her role as the transcendent Providence (*pronoia*) of the cosmos, does to Attis, who is the demiurgic Logos who descends into the material realm in order to impose form upon it (cf. *Hymn to the Mother of the Gods, Or.* 5, 166C-168 C).

So when the Neoplatonic philosophers saluted the moon, they were in fact doing reverence to the whole chain of generative female principles descending from Hecate or Cybele.[7] And so it would be, I would suggest, with their worship of any other member of the traditional pantheon.[8]

[5] Implying that she herself is at the level of the intelligible gods (*noetoi theoi*).

[6] A basic characterisation of Athene. — so she is also the daughter of Zeus.

[7] Proclus himself had a particular devotion to the Mother of the Gods, as we shall see below.

[8] Proclus was also, of course, much devoted to the Sun. Marinus tells us (*Procl.* 22) that he was accustomed to salute (προσκυνῆσαι) the sun three times a day, at its dawning, at mid-day and at its setting. No doubt the same theoretical

The last few generations of Hellenic philosophers, indeed, can be seen as remaining true, in matters of religion, to the position of their master Plato. Plato, after all, in the *Republic,* and more clearly still in the *Laws,* insists on scrupulous religious observance in his ideal state. The traditional gods of the Olympian pantheon, though stripped of all unsuitable stories about them, are to be worshipped in the traditional manner, and so are a host of lesser divinities, daemons, heroes and even nymphs. In Book V of the *Laws* (738 c-d), he insists that all traditional ceremonies and sacrifices should be performed, and that all the citizens should attend the festivals. There is to be a full set of temples on the acropolis of the central town, and other precincts of the gods in each of the twelve divisions into which the state is divided (745 b ff.).

On the other hand, it is plain that Plato himself does not believe in the gods in their traditional forms, and he does not seem to expect the rulers of either of his ideal states to do so either. The true ruling principle of the universe emerges in Books VI-VII of the *Republic* as the Good, and in Book X of the *Laws* as a rational World-Soul,[9] and the Guardians and the members of the Nocturnal Council are quite well aware of this, but they are expected both to enforce the performance of all the traditional rites, and participate in them enthusiastically themselves.

This is not necessarily a manifestation of hypocrisy, or of the promotion of religion as an 'opium for the people'. It would be Plato's belief that the gods are really there, even if only as particular manifestations of the World Soul, and that the maintenance of their traditional modes of worship will preserve the

baggage lay behind this simple ceremony as lay behind the worship of the moon; for which one may consult Julian's *Hymn to King Helios.* Cf. also H.-D. SAFFREY, "La dévotion de Proclus au soleil", in ID., *Le néoplatonisme après Plotin* II (Paris 2000), 179-191.

[9] How far these two entities are compatible is a nice point, on which I have had a certain amount to say elsewhere. See "Philip of Opus and the Theology of Plato's *Laws*", in *Plato's Laws. From Theory into Practice*, ed. by S. SCOLNICOV and L. BRISSON (Sankt Augustin 2003), 304-311.

balance and good order of the world. That is still Julian's view, in the mid-fourth century, and it is a view endorsed by Proclus, in the fifth, and Damascius in the sixth. Looking back on the development of what we would term Neoplatonism from the perspective of (probably) the 520's, Damascius, expressing the situation in terms of a contrast between philosophy and theurgy, has this to say:[10]

> "There are those who prefer philosophy, like Porphyry and Plotinus and many other philosophers, and those who prefer theurgy, like Iamblichus and Syrianus and Proclus and the rest of the hieratics. But Plato, realising that strong arguments can be advanced from both sides, united them in one single truth by calling the philosopher a Bacchus.[11] For indeed if the man who has freed himself from the realm of generation were to stand in the middle, he would pull both to himself. And yet it is clear that he calls the philosopher a Bacchus in his desire to exalt him, in the same way in which we would call Intellect a god, or the physical light spiritual light".

Damascius, then, sees the true philosopher as one who combines philosophical theory with religious observance. With this in mind, let us look a little more closely at the religious practice of a philosopher such as Proclus, as related to us by the faithful Marinus. The specifics of religious practice is a subject not much dwelt on by modern students of Neoplatonism, partly, perhaps, because it is part of the process of rehabilitating the later Platonists as philosophers — a process with which, I may say, I am thoroughly in sympathy — to downplay an aspect of their activity which was of basic importance to them, but not much in favour in modern philosophical circles, the performance of religious rituals, and other ways of relating to the gods. This tendency, however, well-meant though it may be, may lead to a serious distortion of our perspective.

[10] In his *Lectures on the Phaedo* I 172, p.105 Westerink. These are, admittedly, the transcripts of a student, but they doubtless express his views well enough.

[11] A reference to *Phaedo* 69 c, where Plato makes Socrates quote the Orphic tag, ναρθηκόφοροι μὲν πολλοὶ Βάκχοι δέ τε παῦροι, in relation to the relative rarity of true philosophers.

The totality of this aspect of the lives of late antique Platonists may be summarized in the term 'theurgy,' activity in relation to the Gods, which is really no more than the Hellenic equivalent of Christian religious observance, or sacramental theology. It is only when Marinus, in the course of his ascent through the seven Iamblichean levels of virtue which provides the armature of his biography of his Master, ascends to a description of Proclus' theurgic virtues, that we learn some interesting details about this aspect of Proclus' life.

If one was a philosopher in the 'theurgic' tradition of Iamblichus, as opposed to the 'theoretic' tradition of Plotinus and Porphyry, then there were two levels on which one operated. First of all, one was concerned to observe all the rituals of traditional religion, including the major festivals, such as the Panathenaea, and such civic cults as the Eleusinian Mysteries; but there was also a more private, esoteric level of worship that might be observed, rituals associated with the *Chaldaean Oracles* or other mystery cults, such as Orphism or Mithraism.

In the case of Proclus, we learn in ch. 28 of Marinus' *Life* that "he observed the 'communions' (*systaseis*) and 'intercessions' (*entykhiai*) of the Chaldaeans, and employed the divine and secret (*aphthengtoi*) ritual wheels (*strophaloi*)".[12] He also

[12] There is a certain amount of technical terminology here, which reveals a considerable level of theurgic expertise on Proclus' part — an expertise, one might add, which could result in such notable achievements as causing rain and warding off earthquakes (*loc.cit.*)! *Systasis,* in Chaldaean ritual, implies the achievement of union with the divinity on the part of a practitioner. The word is used by Iamblichus in the *De mysteriis* (3, 14, 132) quoting Porphyry, but he then goes on to detail how a *systasis* is provoked, namely by the spiritual exercise known as 'drawing down the light', or *photos agoge.* This was plainly a magical procedure as well, as evidenced by a number of passages in the *PGM,* e.g. III 197-198; IV 778-779; VII 505ff.). It is also used by Proclus (e.g. *In Tim.* II 89, 16-20), and Damascius (*In Phd.* I 167, 2, p.101 Westerink). As for *entykhia,* it is mentioned by Iamblichus just before this, in 3,13, 131, in a context which suggests that it is also a theurgic procedure, probably involving prayer for a favour. Lastly, the *strophalos* was an elaborate wheel, with rattles on it, which one turned with a bull's-hide thong, to summon Hekate, cf. Psellus, *In or.Chald., Philosophica Minora* II, *Opusc.* 38, pp. 126-146 O'Meara.

practised the proper modes of enunciation (*ekphoneseis*)[13] and all their other rituals, as taught to him by Asclepigeneia, the daughter of his spiritual 'grandfather' Plutarchus, who had in turn learned all these secrets from his father Nestorius.

Here we seem to have a veil lifted upon the secret spiritual life of at least some strands of the Hellenic intelligentsia. Nestorius is a rather mysterious person, but as well as being the conduit, it would seem, for the transmission of the Iamblichean brand of Neoplatonism to Athens,[14] he, as well as his own father, also Nestorius,[15] was a hierophant of the Eleusinian Mysteries, and thus an authority also on traditional religion. He plainly bequeathed a proficiency in these theurgic practices to his son, who in turn bequeathed them, not to his son,[16] but — interestingly — to his daughter, who in turn communicated the secrets to Proclus.

It is plain from Marinus' narrative, as well as from many indications in Proclus' own writings, that what we would regard as religion rather than philosophy was an integral part of his life. He himself would not have made quite such a distinction as this; he would have made one, perhaps, between *theoria* and

[13] These *ekphoneseis* were the utterances of sacred names, of barbarian (often Egyptian, but sometimes Semitic) origin, or otherwise meaningless successions of syllables (even sequences of vowels), another feature which theurgy shared with 'vulgar' magic, cf. IAMBL. *Myst.* 7, where the power of 'barbarian names' is discussed at length. Damascius gives an amusing description of Isidore indulging in this Chaldaean practice in Proclus' presence, but confusing Proclus by imitating bird calls (*Phil. Hist.* 59E Athanassiadi).

[14] The precise steps of this transmission is something of a mystery, on which H.D. SAFFREY and L.G. WESTERINK have had a certain amount to say, in the introduction to their Budé edition of Proclus' *Platonic Theology*, pp.xxvi ff.

[15] On whom see SAFFREY-WESTERINK, *op.cit.*, pp.xxviii-xxix. Grandfather Nestorius, it seems, prevented an earthquake in 375 A.D. affecting Athens and Attica by prescribing a judicious sacrifice to Achilles, cf. ZOS. 4, 18, p.172,27 – 173,20 Mendelssohn. He was also a master of astrology, as Proclus testifies in *In R.* II pp.64,5 – 66,3 Kroll. The family would also seem to have had a particular reverence for Asclepius, which Proclus inherited.

[16] The son, Hierius, may not have been a very satisfactory person, though Damascius describes him as 'philosophising under Proclus' (*Phil.Hist.* 63B Athanassiadi) At any rate, he does not seem to have been entrusted with passing on the family's sacred lore.

praxis — though without ever separating the latter entirely from the former. Under the rubric of *praxis,* however, Proclus plainly pursued a pretty active life. He had, it seems, worked out that he belonged to the 'chain' (*seira*) of Hermes.[17] This, on the intellectual level, might simply mean that he discerned his chief philosophical talent to be in the area of exegesis (*hermeneia*), which indeed it probably is, but there was a spiritual aspect to this as well, and it resulted in a special devotion to Hermes' son, the god Pan, as Marinus tells us in ch. 33, through whom "he gained much goodwill and salvation for Athens from the god" (πολλὴν εὐμένειαν καὶ σωτηρίαν... Ἀθήνησι παρὰ τοῦ θεοῦ). This no doubt involved many visits to the civic shrine of Pan at the foot of the Acropolis, and conducting sacrifices there.[18]

Another major object of devotion for Proclus, as mentioned above, was Cybele, the Mother of the Gods. Marinus tells us (33) that he was the recipient of great good fortune (*eumoiria*) at her hands, receiving benefits from her almost daily, and that this was a great source of joy to him. Indeed, one of the clues that the substantial late-antique villa uncovered to the south of the Acropolis is in fact that of Proclus, and of the School, is the presence of a small shrine on the premises dedicated to the Mother, which still contained, when discovered, a statue of Cybele.[19]

[17] MARIN. *Procl.* 28. Whether this was the outcome of some form of theurgic ritual Marinus does not make clear; he simply says σαφῶς ἐθεάσατο, 'he saw clearly'.

[18] This devotion of his, we may note, was shared by the distinguished Athenian patrician Nicagoras the Younger, who happened to be eponymous archon of Athens in 485, the year of Proclus' death (MARIN. *Procl.* 36). We have an inscription erected by him (*IG* II² 4831) testifying to fully twelve visits by him to the shrine of Pan on Mt. Parnes. Doubtless he did not neglect to visit the Acropolis shrine as well. Such an inscription serves to indicate the degree to which a prominent Athenian could still openly, if discreetly, profess Hellenism in the latter part of the fifth century.

[19] See A. FRANTZ *et alii*, *The Athenian Agora* XXIV: *Late Antiquity, A.D. 267-700* (Princeton 1988), 44 (with plate, 44b), and A. KARIVIERI, in *Post-Herulian Athens*, ed. by P. CASTRÉN (Helsinki 1994), 119-24, 132-6, and plate 18. Some scepticism has been directed against this identification, as a number of other villas have been uncovered in the area as well, but such scepticism seems to me somewhat excessive. The building is very much in the right area, on the basis of Marinus' description of it.

Proclus' devotion to Cybele, however, while plainly deeply religious in nature, was also buttressed by philosophical *theoria.* Marinus tells us that he composed a book on the Mother (*Metroake biblos*), which cannot, I think have been very different in content from Julian's *Hymn,* except possibly in the degree of elaboration of the metaphysical scheme presented. We may, I think, therefore safely take it that Julian's identification of the Mother as the supreme 'female', emanative, and productive element in the universe, with Attis (also highly honoured by Proclus) as the demiurgic Logos which descends to generate the physical realm, based as this is in turn on the theology of Iamblichus,[20] substantially represents the position of Proclus himself.

We are not here concerned with theory, however, but rather with practice. It is plain that Hellenic religion was real for Proclus. The Mother spoke to him, and granted him constant favours. Athene — herself, theologically, a lower manifestation of the Mother[21] —, at the dreadful time when the Christians decided to remove her statue from the Parthenon and take it to Constantinople as a sort of trophy,[22] appeared to him in a dream and told him to prepare his house, since she wished to come and live with him (ἡ γὰρ κυρία Ἀθηναία παρὰ σοὶ μένειν θέλει, Marinus, *Procl.* 30).

His dealings with Asclepius were also intimate and extensive. The special relationship seems to have begun in his teenage

[20] Julian does not, admittedly, acknowledge Iamblichus by name in this hymn, but he does in the *Hymn to King Helios,* in a quite comprehensive manner (*Or.* 4,146A: "Iamblichus of Chalcis, who through his writings initiated me not only into other philosophical doctrines but these also").

[21] In her capacity as a tutelary deity of a city-state (*polioukhos thea*), she would actually be a rather lowly, sublunar manifestation of Athena proper, but none the less worthy of reverence for that.

[22] Athena was also, admittedly, the patron goddess of Byzantium/Constantinople, but that would hardly be the reason why the Christian regime would carry off her statue thither. This event, along with the 'troubles' that beset Proclus (MARIN. *Procl.* 15), and caused him to leave town for a year, are generally agreed to have taken place at some time in the late 450's.

years back in Xanthus, in his homeland of Lycia, when he fell ill of a serious disease, the nature of which is not specified further by Marinus (*Procl.* 7), but probably involved fever and delirium.[23] It seems that Proclus, at the crisis of this illness, received a vision of a beautiful child, who turned out to be Asclepius' son, Telesphorus.[24] The divinity appeared in his bedroom, touched the young Proclus gently on the head, the fever left him, and he was healed. Proclus was blessed with good health for most of his life after that.

This special relationship with Asclepius continued for Proclus all through his life. A notable occasion, from his later years, is given prominence by Marinus in *Procl.* 30. It involves the serious illness of the granddaughter of his instructress in theurgy, Plutarch's daughter, Asclepigeneia — herself also Asclepigeneia.[25] The doctors had despaired of her, but Proclus, accompanied by his colleague Pericles of Lydia, went up to the civic shrine of Asclepius in Athens (the Asclepieion),[26] and interceded with the god "according to the traditional rites" (τὸν ἀρχαιότερον τρόπον, 29), whereat the young lady was instantly healed. Marinus notes, significantly, in this connection that Proclus did this without any fanfare, in such a way as to give no pretext to "those who were inclined to conspire against him" (οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλουσι παράσχων, 29),

[23] This is perhaps a good opportunity to note that, in view of the perspective of this paper, scepticism in face of Marinus' many reports of miraculous happenings is hardly appropriate. It matters little whether these events happened as reported. What is important is what people believed to be the case; and there is no real reason to doubt that, despite the encomiastic nature of this narrative, either Marinus or his audience disbelieved these stories.

[24] This youthful divinity, in a Lycian context, may be discernable as the Phoenician deity Eshmun, who was identified with Asclepius. Cf. DAM. *Phil.Hist.* 142B Athan. Certainly Proclus would be alert to such connections.

[25] She was the daughter of Archiadas and Ploutarche, and wife of Theagenes, an important patron of the School.

[26] On this distinguished shrine, see J. TRAVLOS, *A Pictorial Dictionary of Ancient Athens* (London 1980),127-137. At some time towards the end of Proclus' life, it was transformed by the Christians into a church — a misfortune to which Marinus makes reference here.

indicating thus how precarious it was in later fifth-century Athens for a prominent Hellene such as the head of the Academy to make any public show of the performance of traditional rites.

On a more personal level, though, Asclepius, he felt, had even shielded him from developing the gout[27] that had afflicted his father, and which, as he got older, he came to feel, for that reason, was likely to take a grip on him (*Procl.* 31). Having already suffered from some twinges of it, he had initially been advised to put a plaster on the affected foot, but as he was resting on his bed with the plaster, a sparrow flew down and snatched it away. Since sparrows are under the protection of Asclepius.[28] Proclus took this for a sign of divine guidance, and he prayed to the god, who sent him a dream, in which a young man came to him from the direction of Epidaurus (the God's chief sanctuary), and, approaching him, kissed his legs and knees.[29]

This incident (which seems to have cleared up the gout problem) directs our focus once again to the role of dreams and visions in Proclus' spiritual life. He was perhaps, in this matter, somewhat more subject to influence than one would expect in a philosopher, but probably not far from the average among intellectuals of his time; and one might be forgiven for feeling that on occasion the dreams occurred a little too conveniently to be quite credible. That on the other hand, might not be quite fair, since the subconscious is quite capable of taking the

[27] This is presumably what the *arthritis nosos* that Marinus refers to is, since it is afflicting his foot.

[28] Cf. AELIAN. *VH* 5, 17, where the story is told of how the Athenians put to death a certain Atarbes because he had killed a sparrow (*strouthos*) sacred to Asclepius. Aelian's terminology (τοῦ Ἀσκληπίου τὸν ἱερὸν στρουθὸν ἀπέκτεινε) seems rather to imply that *some,* not all, swallows were sacred to Asclepius — presumably those which frequented his sanctuary — which would seem more likely.

[29] Asclepius also had a role in his final illness, appearing to him (in a twilight zone between dozing and wakefulness) as a snake coiling round his head, just before his declination into total *paresis* (MARIN. *Procl.* 30).

initiative in interesting ways, especially in a milieu where prophetic dreams, both from divine and from (deceased) human sources, were a secure part of the cultural tradition.

At any rate, many of Proclus' major decisions in life were directed, or influenced (on his own account), by dreams. First of all, when he was still a young student of rhetoric, accompanying his mentor, the sophist Leonas, on a political mission from Alexandria to Constantinople, the goddess Athena appeared to him in a dream and urged him to turn his attention to her favourite city, Athens, and her particularly favoured pursuit, philosophy (*Procl.* 9). This can of course be seen as the culmination of a process of intellectual development which was leading him away from rhetoric and the law (his father's profession), and a career in imperial administration, towards more abstract and rarefied interests, but the crucial occurrence of a dream cannot be entirely discounted. Again, we learn from Damascius (*Phil.Hist.* 56 Athan.), rather than from Marinus, that Proclus took refuge in some divine warning (εἰ μὴ θεῶν τις ἀπεκώλυσεν) — probably a monitory dream — to discourage Syrianus from betrothing to him his relation (niece?) Aedesia.[30] Rather later in his career, he was the recipient of prophetic or monitory dreams from both of his mentors, Plutarch and Syrianus, on various topics. Plutarch appeared to him, on the completion of five years' work on a vast commentary on the *Chaldaean Oracles,* to tell him that he would live for as many years as the work possessed quaternions (*Procl.* 26), and on counting, there turned out to be seventy of these. The purpose of Plutarch's apparition here is presumably congratulatory, and prophetic. In fact, Proclus lived slightly longer than 70, but, as Marinus specifies, his last few years might be taken not to count, as he was really not in command of his powers — possibly Alzheimer's was the problem; Marinus describes it as a

[30] Proclus would, of course, have been no more than 25 or so at this time (Syrianus died not long after 437), but it seems that in general he had no interest in marriage. Aedesia was subsequently married off to Proclus' fellow-student, Hermeias, and founded a philosophical dynasty in Alexandria.

paresis, a sort of paralysis. A monitory dream, on the other hand, came to him in his later years from Syrianus, when Proclus was pondering the propriety of being buried in the same tomb with his master,[31] as Syrianus had prescribed at his death (*Procl.* 36). Syrianus appeared to him, and threatened him with unspecified consequences for even thinking about it!

These dreams are no doubt only the tip of an iceberg. They are phenomena occurring to a man who felt himself, no doubt, to be close to both the divine world and to the world of the illustrious dead, so that there was nothing strange in communications coming to him from either quarter. A belief in prophetic dreams and portents, after all, is something that would not separate Hellenes from Christians — the issue between them would only be deciding on the proper source of such phenomena. Proclus himself is not unusual, among late Hellenic intellectuals, in his reliance on dreams. Many of the major figures in Damascius' *Philosophic History*[32] are reported to have experienced both dreams and waking visions, and to have guided their actions accordingly;[33] and of course a well-respected and widespread method of healing at the hands of Asclepius involved incubation in one or other of his shrines. Indeed, we have a rather nice (and characteristically waspish) story relayed by Damascius (*Phil.Hist.* 89) about Plutarch of

[31] He was worrying whether it might not be "contrary to propriety" (παρὰ τὸ καθῆκον) — presumably to break open a tomb and put in someone else unrelated to the inhabitant(s). It may be relevant, in this connection, to call to mind the many fearsome imprecations on Lycian tombs (of which so many fine examples still exist in that country) against re-using a given tomb to house any alien body. Proclus was Syrianus' 'spiritual child', but he was not a blood relation.

[32] Formerly known as *The Life of Isidore,* but I think now more properly designated, by its latest editor, Polymnia Athanassiadi, as *The Philosophic History.* Certainly Damascius' teacher Isidore is a major figure in the work, but it is really a rather wide-ranging history of the last few generations of the Hellenes, covering a wide swathe of the fifth century.

[33] Examples are Isidore (9, 11, 27), Aedesia (56), Domninus (89), Severianus (108), and Damascius himself (87A). Some of these, admittedly, such as that of Severianus (he is riding the ridge of a mountain as if it were a chariot), seem to bubble up from the subconscious, rather than to be sent down from the gods, and would be of much interest to Freud.

Athens and his pupil Domninus, both of whom were in bad health at a certain point, and both of whom sought a cure from Asclepius by means of incubation. Asclepius duly appeared to each of them, and by way of prescription told them to eat plenty of pork. At this Plutarch protested (to the cult statue of Asclepius directly!), and Asclepius actually spoke forth most melodiously from his statue, and gave him a different prescription. But Domninus, Damascius reports disapprovingly, ate the pork, though he was a Syrian, and it was against his ancestral traditions. This cured him, it seems, but he then had to go on eating pork indefinitely. If he ever left off even for a day, the symptoms returned.

Talk of dreams, however, brings us to the question of the cult of the dead, who so often appear in dreams. In this area Proclus was perhaps a little unusual in the assiduity of his practices. Marinus describes these as follows (*Procl.* 36):

> "More than anyone else, this blessed man was cognisant of, and put into practice, the rites due to the departed. For he neglected none of the dates when they are habitually honoured, but each year, on certain fixed days, he made the rounds, not only of the monuments of the Attic heroes, but also of the tombs of past philosophers, and more generally of his other friends and acquaintances, and he performed, not by proxy but in person, the traditional rites. And after having rendered the relevant services to each, he went off to the Academy,[34] and, in a certain particular spot, he propitiated the souls of his ancestors and in general those of his race (τὰς τῶν προγόνων καὶ ὅλως τὰς ὁμογνίους ψυχάς)."

Now one might find this behaviour all very odd. Why would Proclus, as a Lycian, feel it necessary to go about Athens, honouring not only those belonging to him, but the Attic heroes? And who are the ancestors that he is propitiating in the Academy? Saffrey and Segonds feel that this must refer to his spiritual ancestors in the Platonic tradition,[35] and this does

[34] Which was, of course, at this time only a public park.

[35] *Marinus, ou Sur le bonheur,* p.42 n.5.

indeed seem the most reasonable interpretation; but Marinus' terminology remains somewhat bizarre. In general, though, the best explanation for this extraordinary assiduity is perhaps to recall Proclus' own dictum that the philosopher must become the hierophant of the whole world. If someone like him, in the latter part of the fifth century, was not prepared to perform these rites and ceremonies for the distinguished dead, then who would? And if this were not done, then that continuity with previous generations which would ensure the spiritual health of the community would be broken.

But it is perhaps time to pull all these reflections together, and to attempt some more general characterization of late antique religion in the Hellenic tradition. I would be inclined to characterize it under three headings: antiquarianism, syncretism, and allegorization. Each of these characteristics can be explained by the nature of the religious tradition that had been bequeathed to the last Hellenes, and the challenges that beset them, specifically from the Christian establishment.

1) *Antiquarianism.* Under this heading, I would class all efforts by late antique Hellenic intellectuals to identify and preserve ancient cults and cult-sites both in their own cities and elsewhere in the world. The rationale for this activity would be the belief that ancient rites were bequeathed to men either by the gods themselves or at least by sages directly inspired by them, and that the neglect of such rites risked alienating the gods, and other more minor deities, from humanity, with consequent risks to the fabric of society and even to the balance of nature. It would be some considerations of this sort that led Proclus, for example, to do the rounds of the Attic heroes. Over in Alexandria, to adduce another example, Asclepiades, the father of Horapollon, is presented by Damascius (*Phil.Hist.* 72D Athan.) as a notable religious antiquarian, with a particular interest in the antiquities of Egypt.

> "As for Asclepiades," he says, "who had been educated mainly in Egyptian literature (ἐν τοῖς Αἰγυπτίοις βιβλίοις), he had a more accurate knowledge of his native theology,[36] having investigated its principles and methods and having enquired closely into the absolute infinity of its extreme limits, as one can clearly see both from the hymns that he composed to the Egyptian gods and from the treatise that he set out to write on the agreement of all theologies.[37] He also wrote a work dealing with Egyptian prehistory (Αἰγυπτίων ὠγυγίων πράγματα), which contains information covering no less than thirty thousand years, indeed slightly more" (transl. Athanassiadi).

This same Asclepiades is also reported by Damascius to have ascended Mount Lebanon in the area of Heliopolis to view the *baitylia,* or aniconic phallic pillars, that were objects of worship there, so he was also a practitioner of religious tourism.

2) *Syncretism.* This, at any rate brings us to the next salient characteristic of Hellenic religiosity, a concern to link up into a coherent system, if possible, all divinities worshipped anywhere in the known world. It was by the time a matter of considerable sensitivity — since it had long been a main plank of Christian anti-polytheist propaganda — that traditional religious worship was irreducibly chaotic, since apparently co-ordinate supreme divinities (as well as a plethora of lesser ones) flourished in various parts of the world, none being observably subordinate to any other. It was therefore a major concern of Hellenic intellectuals to identify as far as possible all such deities, showing them to be merely national manifestations of one and the same supreme god, whether Zeus or Jupiter or Amun-Re or Marduk; and similarly at lower levels. Thus, the god of the Jews could be

[36] This need not, I think, imply that Asclepiades had actually mastered Egyptian, or the system of hieroglyphs, or indeed that he was of native Egyptian stock. His son Horapollon, after all, composed a (still-extant) book on the hieroglyphs which makes it clear that he did not understand them.

[37] This, of course, relates more to our second category, that of syncretism; but the categories overlap. We know more of this treatise from Damascius' treatise *On First Principles,* III p.167 Westerink-Combès.

satisfactorily identified with Dionysus, and in turn with Osiris, Bel with Cronus, or Isis with the Moon.

Many more exotic figures had to be fitted in as well, however. We find Proclus for instance, engaging in an interesting investigation of this sort during his enforced period of withdrawal from Athens in the late 450's (Marinus, *Procl.* 32), when he came to visit the god in Adrotta in Lydia, as part of his antiquarian/syncretic tour of Asia Minor, in an attempt to identify just which of the known gods he was. The god, Marinus tells us, welcomed Proclus warmly when he visited his temple, and manifested himself to him personally, though initially without identifying himself further. Opinion among the locals, it seems, was divided as to his identity. A majority favoured Asclepius, on the basis of various observed similarities, but there was a dissident school of thought influenced by the reported sightings of a pair of young horsemen riding the road towards Adrotta, who were thought to be the Dioscuri — who might indicate, if anything, an identification with Zeus (their father). To solve the problem, Proclus prayed to the god himself, who then appeared to him in a dream, making the remarkable statement: "What then? Have you not hearkened to Iamblichus telling who these two are, and celebrating Machaon and Podalirius?" — that is to say, the two medical sons of Asclepius, who served at Troy.[38]

There is much that is remarkable about this anecdote, but for our purposes it demonstrates well how much of a concern it was to intellectuals like Proclus to fit all local divinities into the system. That is part of what is meant by being a 'hierophant for the whole world'.

[38] It is most remarkable for a god to make a 'literary' reference of this sort, basically referring Proclus to a treatise, or possibly hymn, of Iamblichus', but it serves to indicate the status of Iamblichus (in Proclus' subconscious!) as an authority on syncretism. We may recall the Emperor Julian's tribute to Iamblichus in the same connection, in the *Hymn to King Helios* (*Or.* 4, 150D), giving him due credit for the identification of the Emesan deities Monimos and Azizos with Hermes and Ares respectively.

3) *Allegory.* The third 'pillar', so to speak, of late Hellenic religiosity is a concern to allegorize disreputable or irrational features of traditional mythology in such a way as to draw out the hidden and edifying significance of them, and neutralize ill-natured criticisms of the myths, initially by philosophers, sophists, or simply 'enlightened' laymen, but later by Christian controversialists. This allegorizing tendency goes back a long way, even to the fifth century B.C.– we see an ironic reflection of it at the beginning of Plato's *Phaedrus* (229 b-e) — but it picked up momentum in the Hellenistic era with the Homeric exegesis of the Stoic-influenced School of Pergamum, reflected both in the *Homeric Allegories* of Heraclitus (or Pseudo-Heraclitus?) and the systematic allegorical exegesis of the *Pentateuch* by Philo of Alexandria.

However, for a nice example which would have particular resonance for our late Hellenic intellectuals, we may turn to Julian's *Hymn to the Mother of the Gods,* and specifically to a passage where he is interpreting the self-castration of Attis (*Or.* 5, 168Cff.). Attis is in effect, as has been mentioned earlier, the demiurgic Logos, projected upon matter by the Mother, who is transcendent divine Providence, but which must be recalled to the intelligible realm — that is, 'castrated' — before it becomes completely diffused and corrupted in the material realm:

> "Therefore, immediately after the castration, the trumpet sounds the recall for Attis[39] and for all of us who once flew down from heaven and fell to earth. And after this signal, when King Attis stays his limitless course (ἱστησι τὴν ἀπειρίαν) by his castration, the god bids us also root out the unlimited in ourselves and imitate the gods our leaders and hasten back to the defined and uniform (ἐπὶ τὸ ὡρισμένον καὶ ἑνοειδές), and if it be

[39] The sounding of trumpets was a feature of the Hilaria, the feast of the castration, celebrated on March 23-25 each year — very much at the time of the Christian Easter. Indeed, Julian in his discussion of Attis seems continually to be casting sidelong, ironic glances at the Christian doctrine of the passion and resurrection of Christ. It was doubtless part of Julian's plan for creating a religious counterweight to Christianity to set up Attis, duly allegorized, as a 'rational' equivalent of Christ.

> possible, to the One itself. After this, the Hilaria must by all means follow. For what could be more blessed, what more joyful than a soul which has escaped from limitlessness and generation and inward storm, and has been translated up to the very gods?" (transl. Wright).

This piece of exegesis, however, leads Julian to some more general reflections, provoked initially by the thought that there might appear to be any degree of inconsistency or change of mind in the actions of the Mother, something that would be quite unworthy of a divinity (169Dff.):[40]

> "But let no one suppose my meaning to be that this was ever done or happened in a way that implies that the gods themselves are ignorant of what they intend to do, or that they have to correct their own errors. But our ancestors in every case tried to trace the original meanings of things, whether with the guidance of the gods or independently — though perhaps it would be better to say that they sought for them under the leadership of the gods — then when they had discovered those meanings they clothed them in paradoxical myths. This was in order that, by means of the paradox and the incongruity, the fiction might be detected and we might be induced to search out the truth".

This becomes quite an important, even if far from original, statement of the rationale of the allegorization of myths. It is precisely the inconsequentiality of certain stories, or details of stories, that should lead us to discern that there must be a higher level of meaning involved; and to go back a further stage, to the dawn of history, we must assume that these stories were consciously cast into these absurd forms by primordial sages (including the inspired poets, such as Homer and Hesiod), with the help of the gods themselves, to separate the sheep from the goats — or rather, the intellectuals from the *simpliciores.*

Proclus, as we have already seen, also composed a treatise in honour of the Mother of the Gods (including, inevitably, the

[40] Interestingly, this is a major concern of Philo of Alexandria also, provoking from him a whole treatise — *That God is Immutable.*

myth of Attis), and no doubt allegorized it along very much the same lines as does Julian here. That the Attis myth had considerable resonance for other Neoplatonists as well is indicated by a tale that Damascius tells about himself in the *Philosophic History* (87A Athan.). In the course of his peregrinations from Alexandria to Athens in 489/90, he calls into the sanctuary of Apollo at Hierapolis in Phrygia for an incubation and has a significant dream, "in which I was Attis and, at the instigation of the Mother of the Gods, I celebrated the feast of the Hilaria, which signified my salvation from death". He declines to specify, we may note, whether he also dreamed of self-castration!

These, then, I should say, are the chief *external* characteristics of late Hellenic religion. On the internal, spiritual level, however, we may note in the such a typical case as that of Proclus a mode of life filled with rituals of one sort or another, both public and private, and within that again, a practice of prayer which exhibits considerable elaboration. I have discussed this elsewhere, in a paper entitled "The Neoplatonic Philosopher at Prayer",[41] but some brief remarks are called for here. Iamblichus, in *De mysteriis* 5, 26, sets out a theory of theurgic prayer (picked up on later, and somewhat elaborated, by Proclus, in *In Ti.* I p.207,23 — p.209,1 Diehl), in which he sets out three stages of prayer, beginning with the 'introductory' (συναγωγόν), "which leads to contact and acquaintance with the divine", and culminating in "ineffable unification" (ἄρρητος ἕνωσις), "which establishes all authority (*sc.* over our spiritual life) in the gods, and provides that our souls rest completely in them". For Proclus (*In Ti.* I p.211,24ff.), the equivalent state is "unification", which establishes the "One' of our

[41] In *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg,* hrsg. von Th. KOBUSCH und M. ERLER, Beiträge zur Altertumskunde 160 (München-Leipzig 2002).

soul in the very 'One' of the gods, and brings about a single activity of ourselves and the gods, in virtue of which we are not in control of ourselves, but in that of the gods, coming to rest in the divine light and completely enveloped by it".

Behind these inevitably rather allusive characterisations of the highest level attained in prayer, with their references to the 'One' of the soul, and to divine 'fire' and 'light', there lies, I would suggest, a considerable quantum of intense spiritual experience, culminating in an at least quasi-ecstatic state, involving a vision of 'fire'. There are spiritual exercises lurking here, of which we are not going to be given the details, but of which I think we may safely assume the existence. Proclus, we know from Marinus (*Procl.* 24), slept comparatively little during the night, regarding sleep, in the best Platonic manner, as "a sort of laziness of the soul" (ἀργίαν τινὰ τῆς ψυχῆς), so he spent much of the night in prayer or the composition and chanting of hymns. Proclus' surviving hymns[42] have the appearance, to a modern eye, of pretty turgid compositions, but they plainly meant a lot to him as aids to prayer and meditation. In his last illness, we are told (*Procl.* 20), even when no longer retaining much consciousness of anything else, he greatly valued his disciples' chanting of hymns to him, and was even able to join in himself to some extent.

With this reference to the Neoplatonic philosopher at prayer I will end my survey. Of course there is a great deal more that could be said, and many more examples that could be adduced, but I hope that I have been able to show that it was possible for a late Hellenic intellectual to enjoy a spiritual life which was every bit as genuine and as coherent as that of his Christian counterpart. The world was indeed still full of gods, even if "the current atheism" (as Proclus would term it) was intent on driving a wedge between humanity and its sources of spiritual

[42] Recently edited, with a fine introduction and commentary, by R.M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns*, Philosophia Antiqua 90 (Leiden 2001).

support, and it was still possible, at least up through the early decades of the sixth century, to accord them proper, if discreet, worship — but even that, by reason of the dogmatic zeal, of the Emperor Justinian, was destined not to be possible much longer. Around two centuries after Constantine had declared Christianity the official religion of the Empire, the old faith had finally to go completely underground, only to re-emerge in later centuries, with various degrees of deviousness, in such figures as Michael Psellus and George Gemistus Pletho.

DISCUSSION

J. Scheid: J'ai trouvé votre exposé aussi fascinant que délicieux. Ce sont notamment les parties sur l'antiquarisme et le syncrétisme qui m'ont fait réfléchir. Je n'avais jamais fait attention au fait que le texte de Marinus décrit de façon aussi précise les pratiques cultuelles de Proclus. J'ai cru voir réalisée, en vous entendant, cette union entre la *theoria* et la pratique cultuelle telle que Varron ou Cicéron la recommandaient. J'aimerais en savoir davantage sur l'ancienneté de cette conduite. Les Anciens visitaient les lieux de culte connus, comme on le sait de Pompée, Tibère, Pline le Jeune, Hadrien, Marc-Aurèle ou encore Apollonios de Tyane. Mais il y a une grande différence entre la curiosité des visiteurs et la conduite de Proclus.

Celui-ci se déplace d'un sanctuaire à l'autre, comme Pausanias ou les philosophes dans leurs panoramas des formes divines, non pour dresser un inventaire, mais pour y rendre un culte. Quel culte rendait-il? Le culte local, ou un culte générique censé satisfaire à toutes les obligations? On comprend en tout cas, en vous écoutant, pourquoi Justinien a fermé l'Académie.

J.M. Dillon: Yes indeed, Justinian was no doubt right, from his own perspective, to suppress them! I should say that there was a great concern for continuity in cult practices among late Hellenic intellectuals. That would have been part of their pervasive antiquarianism. But of course how far they achieved that is another matter. We can observe them, at the same time as they are concerned to preserve the old ways, also showing great loyalty to rather more exotic cults such of those of Mithras and the Great Mother, and of course to theurgic practices. But

everything was given at least a veneer of antiquity. This is certainly what Julian is trying to do (e.g. in assimilating Mithras to Helios and to Apollo), and Proclus also, in his way.

F. Marco Simón: Like J. Scheid, I too was struck by this — might one say "structural"? — duality, already documented in Varro or Cicero, in the latest Hellenic authors analyzed by J. Dillon, from Proclus to Damascius: a first level of ritual, compulsorily enforced, with regard to traditional religion, and another level of speculation or philosophical theory (or, in the case of theurgy, of esoteric knowledge). We find here, once more, the same contrast between the public aspect (ancestral ritual which must be maintained and which, as N. Belayche showed, was expressed in the world of the "confession stelae" in Anatolia through ritual obligation) and the private aspect (religious or philosophical speculations; *gnosis* as against *pistis*, as it were). These two levels, which partly correspond to the intellectuals and *simpliciores* mentioned by J. Dillon with regard to the interpretation of allegory, are, I believe, expressed in various documents. I shall give an example of a type of source which, in my opinion, contains a message whose meanings and complexity depended on the cultural level of the recipient.

In the time of Julian, certain coins were minted at the end of 362, in other words, just before the fateful expedition to Persia, whose reverse showed a new and original iconography in comparison with those already in existence: a bull facing the right with two stars above it, surrounded by the inscription *Securitas Rei Pub(licae)*. Elsewhere I have argued (*Athenaeum* 87 [1999], 201-214) as against identification of the animal as the ox Apis or the Mithraic bull, for an iconic ambivalence, aimed at ideological persuasion by the emperor, with two distinct levels of interpretation, which can be explained in the context of the emperor's neo-Platonic circles. One interpretation, more open, linked to the sacrifice of a bull as a ritual expression of the traditional religion of

romanitas as opposed to Christianity (hence the implicit relationship established in the epigraph between the security of the *Res publica* and the need to carry out sacrifices as a necessary condition); and a second level, represented by the two stars which, judging from Julian's *Hymn to the Mother of the Gods*, might be considered to be symbols of the two gates of the Sun, Cancer and Capricorn, through which the descent and ascent of Attis came about (an *epanodos* which symbolizes and makes possible the soaring of the souls of initiates to heaven).

In addition, with regard to what is being said here about bull sacrifice, I would like to give an example of what I believe to be a ritual that was manifested in two different ways, one epigraphic and the other iconographic, on either side of the western Pyrenees. *Lactara* (Lectoure) has the greatest concentration of bull taurobolic inscriptions in the western part of the Roman Empire. Now, in the territory of the Vascones, on the southern side of the Pyrenees, a series of reliefs has been found with bulls' heads (some with stars between the horns) and also sacrificial scenes. Recent excavations in the Roman town of Las Musas in Arellano (Navarre), by the River Ebro, have unearthed a rectangular construction with a large amount of ashes, interpreted as being evidence of sacrifices. Access to this construction was between two stone blocks with representations of bulls' heads.

The archaeologists on this dig have interpreted this as evidence of bull sacrificing activities. As I have pointed out elsewhere (*Gerión* 15 [1997], 297-319), it may be no coincidence that the most detailed description of this ritual — albeit in a derogatory context — is to be found in Prudentius (*Perist.* 10, 1006-1050), a native of *Calagurris*, a town adjoining the area of the dig, who was writing during the same period as the date of these remains. At any event, the date of these finds, the beginning of the 5th century CE according to the coins, documents the survival of this ancestral sacrificial ritual among the rural aristocracy of this area

of *Tarraconensis* to a relatively late period, as with the Aquitanian altars at *Lactara*.

J.M. Dillon: Yes indeed, there is this dualism between ritual and philosophical belief, though I do not think there is necessarily an incoherence. Your adducing of the example of the coin of Julian is most interesting, since it shows, in my view, how concerned Julian was to assimilate his undoubted devotion to Mithraic ritual with both his Platonist philosophical convictions and with the forms of traditional Roman religion. I believe that very many late Hellenic intellectuals achieved this delicate balancing act between the rather exotic rites that they might be indulging in and the maintenance of traditional religious forms. Your report of the recent discovery of Mithraic inscriptions and monuments in Spain is indeed most interesting, and perhaps indicates how widespread was the syncretistic adoption of such cults among the intelligentsia.

Ph. Borgeaud: J'ai été vivement intéressé par la manière dont vous mettez en évidence, dans la pratique des néoplatoniciens, ce souci extrême de maintenir en vie la tradition. Je pense que vous avez absolument raison, même à propos de ce rêve où Damascius se voit transformé en Attis, sans pour autant passer par une quelconque castration: la tradition n'exigeait pas, en effet, de castration pour celui qui, sans être galle, pratiquait jadis (jadis par rapport à Proclus ou Damascius) le rite. Les autels tauroboliques, sur ce point, sont clairs: on manipulait les *vires* de l'animal sacrifié (taureau ou bélier), cela suffisait. Point n'était besoin de se mutiler.

À propos de ces tauroboles ou crioboles, d'ailleurs, on voyait déjà se constituer une sorte de canon rituel, du côté de la "résistance païenne", un phénomène qui confirme lui aussi tout ce que vous nous avez dit: il suffit de lire la liste des initiations pratiquées dans l'entourage très aristocratique de Prétextat, de Pauline et de leurs amis, à la fin du 4ème s. On y voit figurer, à côté de la Mère des dieux, Vesta, Mithra, Sol, Hécate, Liber et

Isis. L'influence de ce milieu se laisse observer non seulement dans la région de Rome, mais jusqu'en Grèce. Prétextat lui-même fut proconsul d'Achaïe, et il a sans doute profité de cette occasion, tout comme son épouse, pour se faire initier aux mystères de Iacchos et de Coré à Eleusis, de Dionysos à Lerne, d'Hécate à Egine. Une quinzaine d'années plus tard, sous le mandat d'un autre proconsul vraisemblablement lié au même milieu, Phosphorius, le dénommé Archéleos se fait initier en Argolide aux mystères de Dionysos de Lerne et en Attique, à Phlya, à ceux d'Attis et de Rhéa par taurobole.

Pour revenir à la pratique des néoplatoniciens, et ce sera ma seconde remarque, ce que vous avez dit de leurs possibles visites dans la grotte de Pan au flanc du Parnes rejoint de manière surprenante le récit que l'on rencontre dans la *Vie de Platon* attribuée à Olympiodore, que l'on trouve en introduction à son commentaire de l'*Alcibiade*. Après la naissance (miraculeuse) de Platon ses parents prirent le bébé et le déposèrent sur les pentes de l'Hymette, l'abandonnant momentanément, pendant qu'ils sacrifiaient pour lui aux dieux de l'endroit, à savoir Pan, les Nymphes et Apollon *Nómios* (l'Apollon pastoral). Des abeilles, s'approchant de l'enfant qui reposait, emplirent sa bouche de rayons de miel. On s'accorde généralement à reconnaître ici une allusion à la grotte de Vari, où Apollon était vénéré à côté des Nymphes et de Pan, et où des inscriptions conservent le souvenir de phénomènes de nympholepsie (de transe causée par les Nymphes). A moins qu'il ne s'agisse d'une autre grotte du même secteur, la grotte dite du lion près de Liopesi. Les néoplatoniciens, qui ont une véritable passion pour les antres et les gouffres mystiques, devaient effectivement s'y rendre en excursions ou pèlerinages, et y pratiquer de petits sacrifices, tout en rattachant, en l'occurrence, leurs rituels au souvenir de Platon.

J.M. Dillon: Many thanks for those remarks. First of all, as regards Damascius' dream: I quite agree — of course, 'castration' could be allegorized as spiritual castration; and indeed there is

no evidence that any late Greek philosopher considered castrating himself. The only man I can think of who may have done this (if we can believe Eusebius) is the Christian theologian Origen, and he was rather young at the time — nor is he likely to have been influenced by the worship of the Great Mother!

Secondly, I am very glad to have the information about Praetextatus and other Roman nobles. It amplifies my remarks about late Greco-Roman intellectuals in a most welcome manner!

Lastly, as regards the devotion of Proclus (and others) to Pan, that is indeed a most interesting report by Olympiodorus about Plato (the detail about the bees, however, probably borrowed from a similar story about the infant Pindar!), and no doubt it would be known to later Platonists generally, and would have deepened their reverence for Pan.

N. Belayche: Les pratiques rituelles de ces néo-platoniciens ne sont-elles pas encore plus traditionnelles que celles des dévots anatoliens des II^e^-III^e^ siècles? Elles intègrent aussi bien des pratiques divinatoires tardives (la "roue d'Hécate" attestée chez Ammien Marcellin 29,1, 29-33 et par un *divinatory kit* publié par A. Mastrocinque, in *JRA* 15 [2002], 174-187) qu'une réglementation traditionnelle sur l'occupation des tombeaux, tout comme des références culturelles évidentes (cf. les reliefs grecs où Asclépios touche l'épaule du malade, cf. *supra* n. 65). En revanche, la négociation avec le dieu sur le porc serait impensable dans la relation éminemment inégalitaire des dévots anatoliens avec leurs seigneurs divins, alors qu'elle rappelle des conduites de transaction exemplifiées par l'épisode de Jupiter et Numa pour la procuration des foudres (Ovide, *Fast.* 3, 333-348).

Le tour des sanctuaires fait par Proclus en Asie Mineure pose un problème chronologique. Quelle valeur historique peut-on attribuer à cette information, si l'on admet l'analyse de St. Mitchell (*Anatolia.* II: *The Rise of the Church* [Oxford 1993], 62-64), qui conclut que l'Asie Mineure est largement christianisée dès le IV^e^ siècle, voire majoritairement chrétienne dans certaines régions dès le milieu du III^e^ siècle?

L'expérience du "feu" divin m'évoque l'oracle de Claros sur le dieu ineffable, gravé sur la muraille de la cité lycienne d'Oenoanda ("le feu est son séjour [*en puri naiôn*]", l. 3). Comment fonctionnait l'articulation entre le ritualisme hyper-traditionnel pratiqué par Proclus et ce *highest level* d'expérience spirituelle, et est-ce que ces deux formes de pratiques trahissent des niveaux différents de "croyance"?

J.M. Dillon: I would have no doubt that the Neoplatonist philosophers would in fact be far more traditionalist in their practices than the devotees of the various Anatolian and other cults whom you have presented to us in your most enlightening paper, mainly because they were more conscious of what they were doing, which was to preserve tradition. Even Proclus' involvement with Chaldaean rites (inherited from his master Plutarch) could be seen as sanctioned by the gods themselves, and so of timeless antiquity.

As regards Proclus' remarkable tour of inspection in Anatolia, which is generally dated to the mid 450's or early 460's, I can see no basis for doubting the basic historicity of Marinus' testimony. If Mitchell is right, therefore, about the advanced state of Christianization of the region by this time, we can only assume at the same time a network of shrines which held out as centres of the old religion, of which Proclus was well informed. Damascius, after all, about forty years later, is still able to visit quite a number of centres of Hellenic worship in Anatolia (particularly in the vicinity of Aphrodisias), as well as over the rest of the Near East. So the triumph of Christianity was not quite so uniform as it may appear by this time.

As for the 'divine fire', your adducing of the evidence of the oracle of Claros is most interesting. It is certainly a Chaldaean concept, but plainly far more widespread than that.

D. Stökl: Warum hat Proklus *barfuß* gebetet? *Bemerkung*: Der hellenische Antiquarianismus erscheint etwas später als das, was ich in meinem Beitrag als jüdische Tempelnostalgie bezeichnet habe.

J.M. Dillon: Your question is a most interesting one, and I'm not sure that I have an answer for it, though others may. It is certainly my recollection that it was a Pythagorean practice to enter sanctuaries, and to pray, barefoot, but I am uncertain how far it was a general Hellenic practice. Perhaps someone could help me with that?

As for your remark about the coincidence of the growth of antiquarianism among the Hellenic intelligentsia with Jewish nostalgia for the Temple, that is also most interesting, and perhaps symptomatic of a similar situation in either case.

C. Bonnet: Dans le texte que vous avez si judicieusement analysé pour nous, Marinus présente Proclus comme une sorte de "saint païen". L'historien peut-il utiliser ce texte comme un "portrait" fidèle de la religiosité du philosophe, et par extension des "derniers philosophes", ou ne faut-il pas préalablement s'interroger sur les modèles suivis par l'auteur, par exemple celui de Pythagore, ou d'Apollonios de Tyane? Ne serait-il pas utile de cerner les contours du projet biographique de Marinus? À quelle occasion rédige-t-il cette biographie? Pour quel lectorat? Utilise-t-il des *topoi*? Quel impact recherche-t-il sur son public? On sait, depuis Plutarque au moins, que les récits biographiques répondent à une sélection et à un arrangement narratif des faits. Comment Marinus a-t-il construit la mémoire de Proclus? N'entend-il pas mettre en scène une ritualité païenne exemplaire qui fasse contrepoids aux modèles proposés par l'hagiographie contemporaine?

J.M. Dillon: Yes, it is quite true that Marinus' 'Life' of his master is a thoroughly formalized production, probably composed to be read at a memorial service for Proclus on the first anniversary of his death, and presented to a gathering of his former pupils and admirers. It does therefore partake of the genre of hagiography. However, I think that it is quite possible to read between the lines, and to discern the factual substratum. Certain stories, however embellished, could not be told at

all to an audience who knew the facts, had there not been some factual basis for them. Incidents such as dreams or miraculous occurrences, of course, have to be taken *cum grano salis,* but I adduce them primarily as evidence for the sort of thing that people *believed.*

J. Kellens: Il faut préciser qu'il n'y a jamais eu de culte du feu en Iran, même si le feu joue un rôle central dans le sacrifice. Car le feu n'est pas la cible du sacrifice, il est le moyen du sacrifice.

J.M. Dillon: You surprise me greatly with that information. The one thing that I would have thought I knew about Zoroastrianism, or Iranian religion in general, was that fire was a primary object of worship! But there it is — one lives and learns. In the tradition from which the *Chaldaean Oracles* derive, at any rate, fire is very much the medium in which the gods have their being, though I am not sure that it is an object of worship as such. Union with a (spiritual) fire, however, does appear as the culmination of Neoplatonic theurgic prayer.

V

FRANCISCO MARCO SIMÓN

CELTIC RITUALISM FROM THE (GRAECO)-ROMAN POINT OF VIEW

I

Religion and, more specifically, ritualism appears as one of the defining elements of how the Hellenic world pictured itself in a well-known passage by Herodotus: "Then there is the Greek world, with its racial and linguistic identity, with its community of sanctuaries and sacrifices to the gods, and with similar habits and customs..." (8, 144, 2). But religion is also one of the key components of exogenous identity. Pliny wrote that the Celts that inhabited the *Baeturia*, the Hispanic area between the Rivers Guadiana and Guadalquivir, came from the Celtiberians through Lusitania, as shown by their rituals, language and names of towns.[1]

Let us start with two well-known quotes in order to illustrate the ambiguities and difficulties in our documentation. The first is by Caesar: *Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus* (Caes. *Gall.* 6, 16, 1). The second, by Pliny: *Druidae... ita suos appellant magos...* (Plin. *nat.* 16, 249). I feel that these two quotes clearly illustrate the importance of Celtic ritualism in the construction by the Greeks and Romans of an exogenous identity for these "northern barbarians", these "Titans of the West"

[1] PLIN. *nat.* 3, 13-14: *Celticos a Celtiberis ex Lusitania advenisse manifestum est sacris, lingua oppidorum vocabulis.*

(Call. *Hymn.*4 [*Del.*], 171-175) characterised by their *feritas* as opposed to Roman *humanitas*.[2]

This negative stereotyping explains the interpretation of Druidism in terms of magic, as illustrated by the Pliny passage. But the Caesar quote acknowledges that the Gauls were particularly religious. The first problem arises with what Caesar really meant by the term *religiones* which has received a wide range of translations,[3] clearly illustrating in my opinion the basic problem when attempting to study the assortment of rituals of Celtic peoples through Graeco-Latin authors: the existence of a two-fold mediation or, if you like, a two-fold *interpretatio*: the ancient, due to the comparative thought of intellectuals who realised that there were different religious systems within the concept of religion as a whole, and a second interpretation that we modern historians have made of Graeco-Latin texts, and that also poses major problems, which can only be solved, in my opinion, by constantly giving priority consideration to the *chronology*, and above all, the *context* in which the information comes to us. To cite an example that is relevant to the theme we are dealing with here, Cicero's perception of the religion of the Celts is far from unequivocal; on the one hand he demonises it as essentially barbarian (a device highly effective for an audience used to the *metus Gallicus*) as borne out by the human sacrifices practised by the Gauls who had accused his client, Fonteius, the governor of Narbonensis,[4] while on the

[2] F. MARCO SIMÓN, "*Feritas Celtica*: Imagen y realidad del bárbaro clásico", in *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, E. FALQUÉ, F. GASCÓ, eds. (Sevilla 1993), 141-166; B. KREMER, *Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit. Studien sur Instrumentalisierung eines antiken Feinbildes bei griechischen und römischen Autoren* (Stuttgart 1994).

[3] "Kultus", "Religiöse Dinge", "Glaubenvorstellung", "Aberglaubische Scheu", "Religion", "Ritual observances", "Religious superstition", "Pratiques religieuses", "Choses divines"... (See A. HOFENEDER, *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen* I [Wien 2005], 176).

[4] CIC. *Font.* 31: *Quis enim ignorat eos usque ad hanc diem retinere illam immanem ac barbaram consuetudinem hominum immolandorum?* See now A. HOFENEDER, "Cicero als Quelle für die keltische Religion", in *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung*, hrsg. von M. HEINZMANN (Wien 2007), 155-182.

other hand, in one of his books on divination, he acknowledges the wisdom of Diviciacus, the Aeduan Druid, with whom he discussed divine, natural and human matters during his stay in Rome (Cic. *div.* 1, 90).

The information we have at our disposal is fragmentary, unbalanced, and therefore inadequately contextualised, and prompted by criteria of homogenisation (through an idealising or demonising perspective that accentuated the negative features, as a result of the more intimate contact with, and knowledge of, the peoples of the north-western periphery of the Mediterranean) and generalised descriptions that characterized ancient ethnographers. The imperial and colonialist view of the Graeco-Latin writers gave the idea of barbarian peoples "with no history" who made progress thanks to the civilising influence of Rome.

As opposed to this all-inclusive view of a Celtic religion whose key aspects would have been pan-Druidism and human sacrifices, as well as belief in the immortality of souls, I feel that the archaeological texts in fact emphasise a diversity of times and spaces for Celtic religious systems before the Roman conquest. Caesar himself said (*Gall.* 1, 1) that the elements that distinguished the *Aquitani*, *Galli* and *Belgae* were their language, institutions and laws. One cannot help but think that the word *instituta*, referring to traditional customs and habits, also includes the concept of religion, in view of the fact that the Greeks included religious beliefs and rites in the *nomoi* and *nomaia*, the traditional customs that varied according to the people.

In general, what we know suggests a variable perception of "religious spaces" among the Celts. To talk of the "Celtic religion" is no more than an elusive generalisation, which does not preclude distinguishing in Celtic religious systems a series of unitary elements, without which this paper would have no *raison d'être*. Addressing the key aspects of Celtic ritualism as viewed by Graeco-Latin authors, and seeing to what extent these aspects are confirmed by first-hand documentation through "internal" data provided by archaeology, constitute the aim of this contribution.

II

The Graeco-Roman perspective does not provide information on Celtic ritualism in the same degree as what we know about initiation rituals in the Greek world, for example, or the rituals of the Roman calendar. Indeed, most of the information we have centres on two semantic hubs that, in fact, can be resumed into one: the combative and bellicose ethic, and ideas concerning death as found in beliefs as well as in rituals. These are hubs that express better than anything else the "ritual density" of the Celts, to use a well-known formula of Bell.[5] They conform a "sub-system" within the wider Celtic ritual system, which had a paramount importance in the daily life: According to Caesar, the prohibition against making sacrifices was the heaviest penalty that the druids could impose.[6]

Let us take a look firstly at two passages of Strabo and Pliny that I feel document the distinct nature of Celtic ritualism in two of its essential components: space and time. According to Strabo (3, 4, 16, p.164), the Gallaecians were atheists, while the Celtiberians and their northern neighbours worshipped a nameless god, in honour of whom they danced all night, when there was a full moon, with all the family outside their houses.

Firstly, we find in this text a clear contrast between the "domestic" (or non-specialized) ritual space of the *Hispani*, in the doorways of their houses, and the specific space of the sanctuaries, defined by a *temenos,* characterising the peoples of the Mediterranean area. The Hispano-Celts do not have sanctuaries. Secondly, these dances took place at night, at full moon, not by day, as was usual.[7] As for the claim that the *Gallaeci* (who

[5] C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York-Oxford 1997), 173.

[6] CAES. *Gall.* 6, 13, 5-6: *Si qui aut privatus aut populus eorum decreto non stetit, sacrificiis interdicunt. Haec poena apud eos est gravissima.*

[7] I believe we can rely on iconographic evidence in that respect. See for example the scenes of a collective dance under a star on a Celtiberian funerary plaque from Alpanseque (Soria) datable to the third or the second century B.C.: A. JIMENO *et alii*, *La Necrópolis celtibérica de Numancia*, Memorias Arqueología en Castilla y León 12 (Soria 2004), 211, fig.149,5.

lived in the northwest of the Iberian peninsula) were atheists and that the god of the Celtiberians and their neighbours did not have a name, this is thoroughly refuted by archaeological sources: in fact, we know of a large number of theonyms from Roman inscriptions in these areas. So what is the explanation for this detail in Strabo's text?

Here it is worth remembering the explanation given by Herodotus regarding the progressive formation of Greek religion (Hdt. 2, 52 sqq.): the Pelasgians worshipped gods, but did not give them any names; they called them "gods" collectively, as the masters of everything that existed; later they learnt their names from Egypt, and the early poets, Homer and Hesiod, helped to give them form and a history and to place in genealogical order those gods who could then be distinguished by name. Analysing the Strabo text from this perspective, we find that he used the atheism of the *Gallaeci* (and the anonymity of the god of the Celtiberians and their northern neighbours) precisely to show the barbarism of these peoples, presented via two aspects (the lack of gods, and nameless gods) in terms of the distance that separated them from the civilised Mediterranean. These were peoples that inhabited a distant mountainous north and northwest, and we know that in the mental landscape of the Greeks, mountain territory (*oros*) was a territory that was essentially not only the antithesis of the plain and the city, but also the domain of bandits.

III

The second text, the Pliny one, begins with the reference to the Druids, as I remarked before. The Druids were the lead players in Celtic ritualism, at least in Gaul and Britannia (as I do not think that pan-Druidism in the Celtic world can be argued for today), and Druidism appears in our sources in two well-defined yet, to a certain extent, contradictory guises: human sacrifice and belief in the immortality of souls.

According to Pliny the Druids have nothing more sacred than mistletoe and the tree that bears it; they only choose oak forests and celebrate no rite without the presence of a branch of this tree, and so it is possible that their name comes from the Greek *drus*, "oak tree".[8]

The text goes on to refer to the gathering of mistletoe in the moonlight. The forest and the night were the space and the time for this ritual, as against temple buildings and daylight which typified Mediterranean rituals.[9]

[8] PLIN. *nat.*16, 249: *Nihil habent druidae — ita suos appellant magos — uisco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius. Iam per se roborum eligunt lucos nec ulla sacra sine earum fronde conficiunt, ut inde appellati quoque interpretatione Graeca possint druidae uideri. Enim uero quidquid adgnascatur illis e caelo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris.*

[9] Pliny's association of the Druids and the forest seems to be confirmed by a few quotes such as one by Maximus of Tyre (*Dissert.* 2, 8), who said that the oak tree was the visible expression of divinity. However, most scholars prefer to interpret the name of these priests (*dru-uides*) as "very wise" or "highly clairvoyants". But in Celtic languages there is a link between the root meaning "knowledge" (**wid-*) and the term that means "tree" or "wood" (*vidu-*): See F. LE ROUX, C. GUYONVARC'H, *Les druides* (Rennes 1978), 37. If the Druids, "very wise", were also the "tree men", their teachings and rituals in the sacred grove in the forest (*nemeton*) would be transparent in their very etymology.

The occasional author has emphasised the contrast between Caesar's outlook (with no particular hostility towards the Druids, interpreters of an arcane wisdom) and the way Pliny, Mela (3, 2, 18), Suetonius (*Claud.* 25, 5), and Tacitus (*Hist.* 4, 54, 2) dealt with them, stressing that the abolition of human sacrifices marked the advance of Roman *humanitas* as opposed to the Druidic *magia* and *superstitio*.

The existence of a hierarchy among the Druids was clearly demonstrated by Caesar when he noted (6, 13, 10) that they would meet once a year somewhere in the land of the *Carnutes*, which they took to be the centre of Gaul, and anyone who had a complaint would go there to have their case heard by the Druids. Based on information such as this, authors such as J. HARMAND ("Une composante scientifique du Corpus Caesarianum: le portrait de la Gaule dans le De Bello Gallico I-VII", in *ANRW* I 3 [Berlin–New York 1973], 523-595) or G. ZECCHINI (*Los druidas y la oposición de los celtas a Roma* [Madrid 2002]) have stressed the role of Druidism as a factor in the unification of Gaul or a catalyst for anti-Roman resistance.

The British origin of Druidic doctrines seems to agree with Irish texts, which indicate that many young people — or mythical characters such as Cúchulainn — went to be initiated in Britania, and also with information such as that handed down by Caesar (*Gall.* 5, 6, 3) on the religious scruples (*religionibus*) that prevented Dumnorix from accompanying him to Britania.

The teaching — oral, secret and in hidden locations — and preservation of their tradition, and their judicial authority were Druidic duties, as was sacrifice, as we shall see later. And as masters of time it was also their responsibility to administer and set the calendar. What characterised the Druids above all was their eminently social nature. When the *Aedui* chose Cotus as the supreme magistrate and replacement for the king, Caesar, for political reasons, "obliged Cotus to renounce his power and restore authority to Convictolitavis, who had been named by the priests for the vacant magistracy, according to the customs of the city" (*Gall.* 7, 33, 3-4). This all-embracing nature of Druidism explains the persecution and suppression it was subjected to for clearly political reasons, and contrasts with the functional specialisation of various Roman priestly duties, although ambiguities are posed by some authors splitting the Celtic priesthood into three groups, Druids, Vates and Bards, or by the term *gutuater* in the eighth book (38, 3) of Caesar or in certain Gallo-Roman inscriptions. This splitting into three, noted by Diodorus of Sicily (5, 31, 2-5) and Strabo (4, 4, 4, p.197), was also to be found in Timagenes of Alexandria (in Ammianus Marcellinus, 15, 9, 8), but not in Caesar, who left us a global account in Book VI of his *Commentaries* (but, paradoxically, Druids do not appear in the conquest episodes, as one might expect).

The link between Druids and woods is attested in ancient sources. Lucan, for example (1, 452 sqq.), stated that the Druids lived deep in the woods (*nemora alta*), where they worshipped the gods *without using temples*. He was referring to the open-air sanctuaries, designated by Caesar by the term *locus consecratus* (*Gall.* 6, 13, 10 and 6, 16), and by Dio Cassius as *hiera* (7, 3). Pomponius Mela refers to Druidic teachings in remote woods, lasting for as long as 20 years (*De Chorogr.* 3, 2, 18-19), a detail in which he agrees with Caesar. Tacitus mentions the sacred groves of the island of *Mona* (Anglesey), almost certainly a Druidic sanctuary, and Queen Boudicca made her sacrifices to *Andrasta* in a grove as well. Elsewhere I

have examined one of the essential characteristics of Celtic ritual, in my opinion: the existence of a process of "individualization" of the sacred space, the *nemeton*, which is reflected in theonyms such as *Nemedus* among the Celts of Hispania or *Nemetona* among the Treveri, for example.[10] Within the uncertainties that characterise iconographic language, perhaps this "individualization" of the ritual landscape is partly responsible for scenes such as the human figure with a tree on his head inside a temple-like structure on a beaker from Celtiberia: an image that might be the sacred image of the deity, better than the representation of a priest who, like the Druids, is imparting his wisdom in the forest. Strabo mentions the three Celtic peoples of Galatia whose judicial council met in *Drunemeton* (12, 5, 1, p.567), "the sanctuary of the oak trees". And as late as the 4th century, Ausonius (*Mosella* 48) stated that the "old sacred groves are the glory of the *pagi*".[11]

This importance of the forest as an essential space in which to celebrate rites was not exclusive to the Celts; it was also a feature of the Germani, as admirably expressed by Tacitus (*Germ.* 9). Strabo also, in connection with his description of the sanctuary of Onchestus (9, 2, 33, p.412), notes that the poets called all sanctuaries sacred groves, even if there were no trees. The Greek term *alsos*, like the Latin terms *lucus*, *nemus*, denotes the forest as a typical location for a sanctuary. But the difference is that the Celts still celebrated their rituals in these natural spaces which, while still sacred for the Greeks and Romans, had been replaced by new ritual locations. Pliny — indirectly — was clear about this (*nat.* 12, 3):[12]

[10] F. MARCO SIMÓN, "La individuación del espacio sagrado. Testimonios cultuales en el Noroeste hispánico", in *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y sociedad en Occidente", Tarragona 1989*, ed. by M. MAYER, J. GÓMEZ PALLARÉS (Sabadell 1993), 317-324.

[11] That Ausonius'grandfather's name, *Arborius*, can be a possible reference to the traditional Celtic tree cult has been proposed by ZECCHINI 2002, 137.

[12] *Haec fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo precellentem arborem dicant.*

> "Formerly, trees were the temples of the gods, and in line with the primitive ritual in simple rural areas, an unusually tall tree is even now still dedicated to a god".

These references to "formerly" and "even now" give us a clue to the differences between Celtic and Hellenistic-Roman ritualism as far as the place of worship was concerned. Indeed, the absence of formal buildings for religious purposes was what registered by the classical writers, as well as the siting of the *locus consecratus* outside the city.

The contrast of the Celtic ritual spaces at the time with those of the Mediterranean world came to a head in the famous *ékphrasis* of Lucan describing the forest outside Marseille.[13] As opposed to the usual description of the *locus amoenus*, we find the elements of a *locus horridus,* provoking a feeling of fear, horror and mystery of the supernatural; negative feelings that systematically overturn the perception of Italian groves so often represented in Augustan poetry.[14] It has been said that in his description of these rites, Lucan was deliberately attempting to subvert the traditional *pietas* and religion practised as a form of state organisation, while at the same stressing — and attacking — the impiety of Caesar (*Lucus erat numquam violato ab aevo*), accentuated by the use of an iron axe: never before had the forest been violated due

[13] LUCAN. 3, 399-417: *Lucus erat longo numquam uiolatus ab aeuo / obscurum cingens conexis aera ramis / et gelidas alte summotis solibus umbras./ hunc non ruricolae Panes nemorumque potentes/ Siluani Nymphaeque tenent, sed barbara ritu / sacra deum; structae diris altaribus arae / omnisque humanis lustrata cruoribus arbor. 405 / siqua fidem meruit superos mirata uetustas, / illis et uolucres metuunt insistere ramis / et lustris recubare ferae; nec uentus in illas / incubuit siluas excussaque nubibus atris / fulgura: non ulli frondem praebentibus aurae / arboribus suus horror inest. tum plurima nigris / fontibus unda cadit, simulacraque maesta deorum / arte carent caesisque extant informia truncis. / ipse situs putrique facit iam robore pallor / attonitos; non uolgatis sacrata figuris / numina sic metuunt: tantum terroribus addit, / quos timeant, non nosse, deos.*

[14] C.O. TOMMASI MORESCHINI, "Lucan's Treatment of Celtic Religion: Ethnographic Interests and Ideological Purposes", in *Dieux des Celtes/Goetter der Kelten/Gods of the Celts,* ed. by Ch.M. TERNES, H. ZINSER (Luxembourg 2002), 193-194.

to its sacred horror. In the *nemeton* at Marseille, no bird flew, nor were there clear streams or nymphs, just strange blood-thirsty rites to mysterious unknown deities, who were offered not garlands but men. The mention of *nemora alta remotis / incolitas lucis,* is in line with what other sources tell us about the nocturnal nature of Celtic rites, and the mention of the *simulacra maesta deorum / arte carent caesisque extant informia truncis* not only faithfully reflects the perception of Celtic art, but is also borne out by the wooden sculptures found in Celtic sanctuaries.

As opposed to the importance of forests, text references to springs, streams or lakes as *foci* of ritual activity are extremely scarce,[15] and also the data about ritual orientation.[16] Perhaps the best known reference is connected with the *aurum Tolosanum* looted by the Romans under Q. Servilius Caepio in 106 BCE which, according to one of the interpretations, contained the gold looted in Delphi by the *Volcae Tectosages* (Cic. *nat.deor.* 3, 74; Iust. 32, 3, 9-11). But there has been no documentation from the periods prior to the conquest for enclosures such as *Fontes Sequanae* in Burgundy, or Chamalières, near Clermont-Ferrand, with its wooden sculptures and extremely interesting texts, which we now know date from the 1st century CE at the earliest.[17]

IV

Human sacrifice is a central element in the "underlying discourse (...) about civilization and barbarism", acting as a

[15] R. BRADLEY, *The Passage of Arms* (Cambridge 1990); C. BOURGEOIS, *Divona.* I: *Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau* (París1991); ID., *Divona.* II: *Monuments et sanctuaires de culte gallo-romain de l'eau* (Paris 1992).

[16] Contrasting the information of Posidonius ("to the right") and Pliny (*nat.* 28, 25: "to the left"). We are ignorant of the direction of Vercingetorix's circumambulation before Caesar (PLUT. *Caes.* 27).

[17] BOURGEOIS 1991 & 1992; *Catalogue de l'exposition "Dieux guérisseurs en Gaule romaine"*, éd. par Chr. LANDES (Lattes 1992).

"particularly efficient marker".[18] At the same time, it was human sacrifice that concentrated in a most spectacular manner the violence and the sacredness inherent in ritual killing, as stressed by authors such as Burkert, Girard and Smith.[19]

The testimonies of ancient authors as a whole coincide in stressing the practising of human sacrifices as the essential feature characterising the religious alterity of the Celtic peoples.[20] While nobody better than the Celt represented the paradigm of a barbarism that threatened the Greeks and the Romans, dramatically augmented in the attack on Rome in 390 or the march on Delphi in 279, there is no doubt that human sacrifice was highlighted as a powerful expression of the *feritas celtica*,[21] as a distinctive sign of a barbarian otherness conceived above all as an expression of moral degradation and inversion of the Graeco-Roman *ethos*.

There is a text by Pliny that convincingly illustrates the feeling of repugnance that the Romans seemed to feel towards the practice of human sacrifice. There are no words, he said, to laud the merit of the Romans in putting an end, in the time of Tiberius, to monstrous practices whose most religious act was to kill a man and whose most healthy act was to eat him; they were prohibited in Rome by a Senate decree in 97 B.C. (Plin. *nat.* 30, 13).

Around 300 B.C. Sopater of Paphos begins a series of testimonies from the Hellenistic era that made up the stereotype of

[18] J. RIVES, "Human Sacrifice among Pagans and Christians", in *JRS* 85 (1995), 65-85, 68. See also J.H.M. BEATTIE, "On understanding Sacrifice", in *Sacrifice*, ed. by M.F.C. BOURDILLON, M. FORTES (London 1980), 29-44.

[19] *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. by R.G. HAMERTON-KELLY (Stanford 1987); W. BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge, Mass./London 1996).

[20] F. MARCO SIMÓN, "Sacrificios humanos en la Céltica antigua: del estereotipo literario y la evidencia interna", in *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), 1-15; M.J. Aldhouse GREEN, *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe* (Stroud 2001).

[21] F. MARCO SIMÓN, "*Feritas Celtica*" (*supra* n.2); B. KREMER, *Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit* (*supra* n.2).

Celtic *ferocia* with human sacrifice as a key element. Among these testimonies were those of Varro, Dionysius of Halicarnassus, Pliny and Lucan, as well as Plutarch and the Christian authors Minucius Felix, Tertullian and Lactantius. And of course, Cicero in his defence of Fonteius.[22] However, the bulk of our information comes from Caesar and the authors who disseminated the writings of Posidonius of Apamea, Diodorus and Strabo.

According to Caesar, the Gauls practiced human sacrifice — presided over by the Druids — erecting vast wicker figures filled with human victims which they then set fire to; thieves and bandits were the gods' favourite offerings, and they consecrated them all to Mars, thereby forming vast heaps of remains in consecrated locations.[23]

Diodorus of Sicily relates, for his part (5, 31, 2-4), a variant of divinatory sacrifice reserved for important occasions: having consecrated a man, they would stab him in the stomach with a sacrificial knife and divine the future by the way the body fell, the trembling of the body and the flow of the blood, in an ancient ritual that could not be celebrated without the presence of a Druid. The same information is provided by Strabo (4, 4, 5, p.198), or Tacitus (*Ann.* 14, 30 — referring to the Britons).

[22] References in MARCO SIMÓN 1999 (*supra* n.20).

[23] CAES. *Gall.* 6, 16-17: *Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam, qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolaturos vovent, administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse aliter deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia. alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. supplicia eorum, qui in furto aut in latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi, gratiora dis immortalibus esse arbitrantur. sed cum eius generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt. (...). Huic* (Mars), *cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint, plerumque devovent; cum superaverint, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum extructos tumulos locis consecratis conspicari licet; neque saepe accidit ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est.*

Strabo also extends this divinatory sacrifice to the *Lusitani* in Hispania (3, 3, 6, p.154),[24] and the *Cimbri* (7, 2, 3, p.294). Diodorus adds (5, 32, 6) that the Gauls imprisoned criminals for five years and later impaled (or crucified) them in honour of the gods.[25]

Although not in connection with the human sacrifice, Diodorus (5, 29) and Strabo refer (4, 4, 5, p.198) to the Gallic custom of beheading the defeated foe (excellently illustrated on Hispanic brooches showing horsemen and their mounts)[26] and Strabo (3, 3, 7, p.155) notes that the mountain-dwellers of the north of the Iberian Peninsula would sacrifice to Ares a goat, prisoners of war and horses,[27] and Livy refers to the Lusitanian custom of sealing a pact by sacrificing a man and a horse (*Perioch.* 49). Pomponius Mela, for his part, points out (3, 2, 18) that in other times (*vestigia feritatis jam abolitae*), the Gauls were so savage that they believed man was the best sacrificial victim for the gods, and Tacitus and Cassius Dio mention that the Britons practised human sacrifice in a sacred grove on the

[24] M.V. García Quintela, "El sacrificio lusitano. Estudio comparativo", in *Latomus* 51 (1992), 337-354.

[25] It might be worth mentioning here that in the Roman religion, the *lustrum* (five-year period) had a special significance also (F. Marco Simón, "Ritual participation and collective identity in the Roman Republic: *Census* and *lustrum*", in *Repúblicas y ciudadanos. Modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, ed. by F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez [Barcelona 2006], 153-166), and that Herodotus (4, 94) had previously pointed out that every five years the *Getae* would consecrate a human victim to Zalmoxis. One reason to explain the incarceration of the wrongdoers for long periods of time, as recorded by Diodorus for the Gauls, may have been the symbolic accumulation of value invested in these social outcasts as represented by their maintenance — particularly the provision of food —, as in the case of the sacrifice of aged cattle in Gournay or the pampering of the *pharmakos* before his expelling from the city (Aldhouse Green 2001, 167-68).

[26] M. Almagro-Gorbea, M. Torres, *Las fíbulas de jinete y caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica* (Zaragoza 1999). See also Liv. 10, 26 (battle of *Clusium*), 23, 24, 11 (decapitation of the Roman general Postumius by the Cisalpine Boii in 216 B.C.), or Hdt. 5, 63-66 for Scythian parallels.

[27] Also in Scythia is attested the practice of slaughtering war-captives to Ares (Hdt. 4, 62).

island of *Mona* and in another consecrated to *Andrasta*, respectively (Tac. *Ann.* 14, 29-30; Dio Cass. 62, 7, 2).

In the last twenty years, archaeological discoveries have revealed data regarding sacrificial rituals that would have been unthinkable until recently, in the Belgian sanctuaries in northern Gaul (characterised by an enclosure with a pit and stakes, and with a wealth of material remains — weapons and animal and human bones —: Gournay-sur-Aronde, Ribemont-sur-Ancre),[28] as well as in ritual pits (such as those at Acy-Romance, in the Ardennes)[29] or various discoveries connected with foundation rituals and, of course, the famous discovery of "Lindow man", subjected to a "triple death"[30] (strangled with a rope, throat cut, and drowned) which recalls the Berne Commentary on Lucan referring to the various forms of sacrifice to appease *Teutates*, *Esus* and *Taranis*.[31]

[28] J.L. BRUNAUX, P. MÉNIEL, F. POPLIN, *Gournay.* I: *Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*, *Revue Archéologique de Picardie* 1985; *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, éd. par J.L. BRUNAUX (Paris 1991); J.L. BRUNAUX *et alii*, "Ribemont-sur-Ancre (Somme), Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses", in *Gallia* 56 (1999), 177-283; J.L. BRUNAUX, "Les dieux souterrains des Celtes et leur culte en Gaule du Nord", in *Dieux des Celtes/Goetter der Kelten/Gods of the Celts* (*supra* n.14), 221-264.

[29] B. LAMBOT, "Les morts d'Acy-Romance (Ardennes) à la Tène finale. Pratiques funéraires, aspects religieux et hiérarchie sociale", in *Etudes et Documents Fouilles*, 4: *Les Celtes. Rites funéraires en Gaule du Nord entre le VI^e^ et le I^er^ siècle avant Jésus-Christ* (Namur 1998), 75-87; B. LAMBOT, P. MÉNIEL, "Le village gaulois d'Acy-Romance (Ardennes, France). Morts et vivants, rites et sacrifices humains chez les Rèmes", in *Studien sur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa: Alfred Haffner zum 60. Geburstag gewidmet*, hrsg. von A. MÜLLER-KARPE *et alii* (Rahden/Westf. 1998), 361-387.

[30] ALDHOUSE GREEN 2001 (*op.cit.* n. 20), 124-125, with references; D.J. WARD, "The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?", in *Myth and Law among the Indoeuropeans*, ed. by J. PUHVEL (University of California Press 1970), 123-142.

[31] Lucani *Commenta Bernensia*, *ad* 1, 445 ff.: *Sanguine diro Teutates horrensque feris altare: Mercurius lingua Gallorum Teutates dicitur, qui humano apud illos sanguine colebatur. Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium homo in caput demittitur, ut ibi suffocetur. Hesus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur, usque donec per cruorem membra digesserit. Taranis Ditis pater hoc modo aput eos placatur: in alveo ligneo aliquod homines cremantur.*

From an analysis of the anthropological remains and their archaeological context, one might conclude that the classical authors have interpreted as sacrificial evidence data whose nature is far from confirmed, but also that the Celts did indeed practice sacrifices.[32] But beyond any explanations we might give regarding human sacrifice among the Celts, I believe we must conclude that ceremonies involving the death of human victims constitute an exceptional resource (Diodorus — 5, 31, 3 — spoke of "transcendental matters"). These were situations that called for "high intensity communication" with the supernatural powers, as Platvoet puts it.[33] But it is not as if the Romans did not make use of this ritual, if we remember the burying alive of Gauls and Greeks in the *Forum Boarium*, or the sacrifice of two men in the *Campus Martius* in the presence of the pontiffs and the *flamen Martialis* in 46 B.C. mentioned by Cassius Dio (43, 24, 4).[34]

[32] It has been suggested that the linkage between the primary use of pits for many pits for storing seed-corn and their secondary function as (sacrificial) graves is associated with fertility-rites and the desire to propitiate the chthonic gods, into whose space the pits had penetrated: B. CUNLIFFE, *Fertility, Propitiation and the Gods in the British Iron Age*, Amsterdam, Vijftiende Kroon-Voordracht: Gehouden voor de Stichting Nederlands Museum voor Anthropologie en Praehistorie te Amsterdam Op 26 November 1993, 9-13. See also BRUNAUX 2002 (*supra* n.14), on the cult to the gods of the underworld in the sanctuaries of northern Gaul. The fertility purposes of some human sacrifice are attested by some sources (for example, DIOD. 5, 32-36). Some tools found in graves have been interpreted as sacrificial equipment belonging to Iron Age priests. This is the case of a set of bronze razors and a knife from a rich inhumation grave at Saint-Georges-lès-Baillargeaux (Vienne) found in 1998 and datable to the second century BC (ALDHOUSE GREEN 2001, pl.26). And it has been suggested that the deliberate destruction of wine amphorae — on the base of the resemblance between flowing blood and silt red wine — or the purposely damaged Iron Age swords can be interpreted as mimicry of ritual murder. According to the same principle of substitution or surrogacy, persons considered of a lesser worth were sacrificed in place of the sacrificer (ALDHOUSE GREEN 2001, 139-40).

[33] Cited by J. VAN BAAL, "Offering, sacrifice and gift", in *Numen* 23 (1976), 168.

[34] F. MARCO SIMÓN, "*Romano sacro*. Las ceremonias de septiembre y la apertura del *mundus*", in *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio español sobre Plutarco*, ed. by C. SCHRADER, V. RAMÓN, J. VELA (Zaragoza 1997), 271-281; B.L. TWYMAN, "*Metus gallicus*. The Celts and Roman Human Sacrifice", in *The*

V

The abandoning of the corpses of dead warriors on the battle-field to be devoured by the birds of prey was an exposure ritual whose otherness shocked the Greeks who witnessed it in Hellas[35] and which Silius Italicus[36] and Aelianus (*De nat.anim.* 10, 22) said was typical of the Celtiberians. This ritual (actually a heroic death that gave access to Paradise, with birds as psychopomps) was the antithesis of the Roman *funus* and was thus, for the classical authors, a feature of extreme barbarity. However, it is one of the clues leading us to another of the typical elements of Celtic ritualism: the belief in the immortality[37] of the soul. Lucan notes that it was the eulogy of the bard that, in a hymn to the feats of the warrior, led his soul to immortality (and he adds an enigmatic *regit idem spiritus artus orbe alio*, in what appears to evoke a parallel cycle of existence[38]), and Aelianus (*VH* 12, 23) wrote that the Cisalpine Gauls sang the deeds of those who had found in the war a "belle mort".

Connected with these ideas is the institution of the duel or single combat (Diod. 5, 29, 2-3; Liv. 6, 42, 5; etc.), one of the ideals of the Celtic warrior ethic, which sources attribute to Gauls and Celtiberians alike. This monomachy as a model is in

Ancient History Bulletin 11 (1997), 1-11. Even as late as the third-century, the emperor Aurelianus is alleged to have demanded that a supply of foreign prisoners from different nations be kept in case of sacrificial need according to the *Scriptores Historiae Augustae* (VOPISC. *Aurelian.* 20, 7).

[35] But see also their surprise when they noticed that the Celts did not make propitiatory sacrifices before the battle of Thermopylae (PAUS. 10, 21, 7).

[36] 3, 341-343: *His pugna cecidisse decus, corpusque cremari / tale nefas: caelo credunt superisque referri, / impastus carpat si membra iacentia uultur.*

[37] For the *metempsychosis* and relation to Pythagorism, DIOD. 5, 28, 5 sqq. But the concept of *metamorphosis* suits better to Celtic thought.

[38] 1, 447-458: *Vos quoque, qui fortes animas belloque peremptas /laudibus in longum uates dimittitis aeuum, /plurima securi fudistis carmina, Bardi. / Et uos barbaricos ritus moremque sinistrum / sacrorum, Dryadae, positis repetistis ab armis./ Solis nosse deos et caeli numina uobis / aut solis nescire datum; nemora alta remotis / incolitis lucis; uobis auctoribus umbrae / non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi / pallida regna petunt: regit idem spiritus artus / orbe alio; longae, canitis si cognita, uitae / mors media est.*

clear contrast with the idea of war as a collective exercise involving peasant-citizens, and therefore in line with a cultural situation that had already been superseded in classical times by the application of the hoplite tactic, in other words, regular war subject to rules that contrasted with the guerilla tactics of inferior peoples such as the Celtiberians. But this warrior *ethos* was part of the ideal of a beautiful death in combat, since, as Lucan wrote (1, 457-458), for the Celts, *mors in media vita est*: death was merely the halfway point in a long life. There are very few examples to be found that illustrate better this common ritual claim that death and birth are the same thing.

The Celts went into battle singing, they fought naked, with only their weapons or a torque — the highest expression of a status of heroic excellence — around their necks,[39] and this is how the Gauls appeared in Greek sculpture. The Celts' disdain for death was noted as far back as Aristotle (*Pol.* 7, 17, 3, 1336 a 15-21; *Eth. Nicom.* 3, 7, 7, 1115 b 24-29; *Eth.Eudem.* 3, 1, 25, 1229 b 23-30), and later by Posidonius (Strab. 7, 2, 1, p.293), Nicolaus Damascenus (*FGrHist* 90 F 109, *ap.* Stob. 3, 7, 39 Hense), or Aelianus (*VH* 12, 22), in the "struggle against the waves", a mytheme that came possibly from Ephorus.

VI

When Strabo noted that the *Vettones* only conceived of man as waging war or resting (3, 4, 16, p.164), he was pointing out two poles that seemed to dominate both extremes of the system of values (*ethos*) of these people: war and feasting, which served to celebrate hospitality and which brings us to another essential nucleus of Celtic ritualism.

Their immoderate taste for wine and drunkenness was one of the essential components defining Celtic barbarity according to ancient sources, from Plato in the 4th century BCE (*Lg.* 1,

[39] PLB. 2, 28, 6-10; 3, 114, 4; STR. 4, 4, 5, p.197-198; DIOD. 5, 27.

637d) to Clement of Alexandria (*Paed.* 2, 2, 32) and Aristides Quintilianus (*Mus.* 2, 6, p.63 Winnington-Ingram). The "Celtic thirst" for wine was a recurrent theme, the impulse for adventures and invasions, as shown by the myths of Helicon and Arruns of *Clusium* (Dion. Hal. 13, 10-11; Plin. *nat.* 12, 5). This wine, of course, was not mixed with water. The pecking order in the serving of the wine as emphasised by Posidonius is reminiscent of what Herodotus said when he noted that the right of access to the wine bowl was proportional to the number of enemy slain (4, 66).

In my opinion, it is important to stress that, unlike the Greek *symposion*, the banquet and the drunkenness that went with it were related to the *consilium armatum* of Caesar (*Gall.* 5, 56) and the rituals prior to the commencement of war operations, as noted by Trogus Pompeius (*Hist.Philipp.Epit.* 24, 7-8), Tacitus (*Hist.* 4, 29, and also in connection with the Germani in *Germ.* 22, 1) and Dio Cassius (39, 45).

This drunkenness unleashed warlike frenzy in all its mortal amplitude. The refusal to drink wine with water[40] was not only a sign of resistance against Dionysian civilisation, but also the desire to ingest a "magic potion" and for an invulnerability beverage comparable to the Greek ambrosia, as Dumézil notes, a beverage for which, unlike in the Greek *symposion*, in which each participant had his own drinking vessel, the Celts handed round a common vessel. Both Celtic and Graeco-Roman systems of values appear therefore "inverted" regarding the war and the banquet: while monomachy is the model of Celtic *ethos* vs. the collective fighting of Mediterranean peoples, collective drinking contrasts with the individual vessels of the *symposion*.

This relation of drinking to war can explain why the Numantines took their last meal with *caelia*, a wheat beer.[41] Our sources systematically associated the drinking of wine with madness:

[40] DIOD. 22, 9, 2; PLUT. *Marius* 19, 4; ATHEN. 10, 436; PAUS. 10, 22; AMM. 15, 12, 4.

[41] FLOR. *epit.* 1, 34, 12; OROS. *hist.* 5, 7, 12-14.

delirium (*manía*), unconsciousness (*alogía, obtunsis sensibus*), voluntary dementia (*furoris species voluntaria*), confusion and rambling (*ataxía, discursibus vagis*), blind violence (*lábros, orgê*), "anti-symposium" and in fact, total lack of *paideia*, as Villard points out.[42]

This context of alcohol is probably associated with certain ethnonyms, such as that of the Cantabrian *Orgenomesci*, a name seemingly made up of *orgeno*, "to kill", and *mesco*, "drunkenness",[43] to be found in the Irish tale of "The Intoxication of the Ulaid" (*Mesca Ulad*). The name of the Cantabrian tribe (which would bring together the two extremes of the banquet and war, pointed out earlier) would mean something like "The drunks who kill".

The relationship between suicide and alcohol is clearly highlighted in the episode of the death of the chieftain Brennus in *Herakleia* and 20,000 of his men "after drinking undiluted wine",[44] as well as in the collective suicide of the Cantabrians, which Strabo interpreted, in relation to drunkenness, as a feature common to Celts, Thracians and Scythians (3, 4, 17, p.164-165).

In this warlike frenzy and ritual devotion there was a disdain for death which invoked another element of banquets and drunkenness highlighted by our sources: suicide as a "voluntary sacrifice", which can be rightly associated with the immortality of the soul. Posidonius (*FGrHist* 87 F 16, *ap.* Athen. 4, 154 a-c) attests the "agonistic" suicide of the Gallic chiefs during ritual banquets when the hero, faced with the impossiblility of matching the gifts he received with others of at least equivalent value, paid with his life (*in theatro*, in full view of everyone), thus evading reciprocation and dishonour.[45]

[42] M.P. VILLARD, "Les barbares et la boisson", in *Archéologie de la vigne et du vin. Actes du colloque 28-29 mai 1988* (Paris 1990), 247-252.

[43] X. DELAMARRE, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux celtique continental* (Paris 2001), 244.

[44] DIOD. 22, 9, 1-3; PAUS. 10, 23, 12.

[45] B. BOULOUMIÉ, "Le vin et la mort chez les Princes celtes", in *L'imaginaire du vin. Actes du colloque pluridisciplinaire, 15-17 octobre 1981*, ed. by M. CHATELAIN (Marseille 1983), 15-25.

Other information serves to complete the association of wine with ritual in the religion of the Celts. For example, two passages by Pliny mention the sacrifice of bulls and the ritual feasts prior to the mistletoe harvest under the very tree that hosted it by the Druids,[46] and the harvest of the plant called *selago* by the Gauls, with ablutions and libations of wine beforehand (*nat.* 24, 103-104). One particularly significant piece of information, noted by Livy (23, 24, 6-13), was the use of the skull of the Roman consul Aulus Postumius, defeated by the Cisalpine *Boii* in the *Litana* forest in 216, to make a beaker which, covered in gold, was used to offer libations in traditional feasts (the *Boii* used the stratagem of cutting down the trees so that they fell on the Roman army, an episode that some authors interpreted as a Celtic myth of the "fighting trees", which was to persist up to modern times, including in Shakespeare's *Macbeth*).

One of the essential functions of the banquets was to consolidate the links between the main group of men-at-arms, as well as to constitute a genuine redistribution of war trophies and agricultural products. The information supplied by Phylarchus of Samos (*FGrHist* 81 F 2 & 9), a 3rd-century BCE Greek writer, or Posidonius (*FGrHist* 87 F 18), noted by Athenaeus (4, 150 d-f; 4, 152 d-f), concerning the distribution of the meat of sacrificed animals and large quantities of wine in special enclosures, by the Galatian Ariamnes, as well as Lovernius, is in line with the stories of great banquets (*bruidne*) of Irish epic poetry in the context of assemblies (*oenach*) which were held at regular intervals as a means of redistributing wealth.

[46] PLIN. *nat.* 16, 250-251: *Est autem id rarum admodum inuentu et repertum magna religione petitur et ante omnia sexta luna, quae principia mensum annorumque his facit et saeculi post tricesimum annum, quia iam uirium abunde habeat nec sit sui dimidia. Omnia sanantem appellant suo uocabulo. Sacrificio epulisque rite sub arbore conparatis duos admouent candidi coloris tauros, quorum cornua tum primum uinciantur. Sacerdos candida ueste cultus arborem scandit, falce aurea demetit, candido id excipitur sago. Tum deinde uictimas immolant precantes, suum donum deus prosperum faciat iis quibus dederit. Fecunditatem eo poto dari cuicumque animalium sterili arbitrantur, contra uenena esse omnia remedio. Tanta gentium in rebus frivolis plerumque religio est.*

In the last few decades, archaeology has been unearthing a series of structures that seem to document the sacred nature of these feasts and their place in an ethical-religious context. For example, the quadrangular enclosures (*Viereckschanzen*), initially considered to be sanctuaries, seem to have been temporary constructions that were used in the feasts described by Posidonius, as no traces of occupation have been found, according to authors such as Berger or Buchsenschutz.[47] In various places, trenches have been excavated revealing amphorae that have been systematically found next to metal tableware and animal bones, on the occasion of meetings of the "people in arms" (*corios*, *oikos*) in meeting places, and linked to bonding rites,[48] and also in *Baeturia*, in Celtic Hispania, the remains of Castrejón de Capote have revealed evidence of feasts with sacrificial victims in time of war,[49] apparently, in ceremonies documented by the iconography of bronzes, such as the one from Costa Figueira (Vilela, Portugal).[50]

In short, collective banquets and warrior rites achieved in Celtic societies what Durkheim called "effervescence" and Turner *comunitas*, in other words, a mental and social state generated by ritual, very different to the organisation and thought dominated by reason that prevailed in day-to-day life, with a very different tempo and rhythm.[51] A wine amphora appears as a typical iconographic feature on the coins of the

[47] L. BERGER, "Poseidonios Fragment 18. Ein Beitrag zur Deutung der spätkeltischen Viereckschanzen?", in *Ur-Schweiz* 27 (1963), 26-28; O. BUCHSENSCHUTZ, "Viereckschanzen", in *Les sanctuires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, éd. par J.L. BRUNAUX (Paris 1991), 106-111.

[48] M. POUX, "Festins sacrés, ivresse collective et cultes guerriers en Gaule celtique", in *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, éd. par S. VERGER (Rome 2000), 305-333, 330-332; ID., "Espaces votifs — espaces festifs. Banquets et libations en contexte de sanctuaires d'enclos", in *Revue archéologique de la Picardie*, mai 2000, 1/2, 217-231.

[49] L. BERROCAL RANGEL, *El altar preromano de Capote* (Madrid 1994).

[50] X. LOIS ARMADA & O. GARCÍA-VUELTA, "Symbolic Forms from the Iron Age in the North-West of the Iberian Peninsula", in *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, ed. by M.V. GARCÍA QUINTELA *et al.* (Budapest 2006), 163-178.

[51] See also B. ARNOLD, "'Drinking the Feast': Alcohol and Legitimation of Power in Celtic Europe", in *Cambridge Archaeological Journal* 9 (1999), 71-93.

Gaulish *Arverni* precisely beneath a horse,[52] thereby reiterating this duality of the banquet and war that we have seen as a characteristic of Celtic anthropology. Thus, as in the *potlatch* of the Tlingit, the banquet appears in the Celtic world as an institutionalised form of social regulation.

VII

Dangerous excess was one of the essential features of the Celts as portrayed by Graeco-Latin sources, expressed not just in a series of psychological features (ranging from rashness to passion and belligerence) but also in the excessive size of the Gauls and, above all, in the vast bulk that they comprised. The huge mass of Celts moving in battle, the hundreds of thousands of combatants who had to face the tough Roman legionaries, was comparable to the vast mass of Celtic migrations: these tribes were in perpetual movement which seemed to be a definition of confusion, disorder and inefficiency as opposed to life in the city. Also the Celts' clothes, the characteristic *bracae*, were scorned by the toga-wearers. Cicero referred to the provincial witnesses against his client Fonteius as "giants with breeches" (*Font.* 33; also, *Pis.* 53).

Livy explained (5, 34) the installation of the Celts in Cisalpine Gaul through a migration saga which he situated in the time of Tarquin the Elder.[53] Because of overpopulation in his prosperous kingdom, Ambigatus, the king of the *Bituriges*, who at that time held sway over all the Celts, sent his nephews Belovesus and Segovesus to lead the detachments they deemed fit to settle in the places that the gods indicated with their auguries. Fortune decreed that Segovesus went to the forests of *Hercynia*, while the gods showed Belovesus the way to Italy. Having helped the

[52] POUX, "Festins sacrés" (*art.cit. supra* n. 48), 327, fig.3.

[53] F. MARCO SIMÓN, "La *iuventus* céltica y la mística del centro", in *Las edades de la dependencia en la Antigüedad*, ed. by M.M. MYRO *et al.* (Madrid 2000), 349-362.

recently installed Phocaeans of Massalia against the Salians, they crossed the Alps, defeated the Etruscans at the River Ticino and founded *Mediolanum.*[54] For his part, Pompeius Trogus (in Justinus' *Epitomè*) compared the Gaulish migration to a "sacred spring", in which one part of the expedition penetrated Italy and the other, guided by birds, went to Pannonia.[55]

Livy's account expresses what F. Le Roux called a "central" conception of the origins.[56] The *Bitu-riges* were, etymologically speaking, the "Kings of the World" according to Zeuss (or "The People of the King of the World", as Pokorny would rather have it), but also the "Perpetual Kings", as interpreted by d'Arbois de Jubainville, and in their territory was to be found the toponym that best expressed the "mystique du centre" in ancient Celtica:

[54] LIV. 5, 34: *De transitu in Italiam Gallorum haec accepimus: Prisco Tarquinio Romae regnante Celtarum, quae pars Galliae tertia est, penes Bituriges summa imperii fuit; ii regem Celtico dabant. Ambigatus is fuit, uirtute fortunaque cum sua tum publica praepollens, quod in imperio eius Gallia adeo frugum hominumque fertilis fuit, ut abundans multitudo uix regi uideretur posse. hic magno natu ipse iam exonerare praegrauante turba regnum cupiens Bellouesum ac Segouesum, sororis filios, inpigros iuuenes, missurum se esse in quas dii dedissent auguriis sedes ostendit; quantum ipsi uellent numerum hominum excirent, ne qua gens arcere aduenientes posset. tum Segoveso sortibus dati Hercynii saltus; Bellouesо haud paulo laetiorem in Italiam uiam di dabant. is, quod eius ex populis abundabant, Bituriges, Aruernos, Senones, Haeduos, Ambarros, Carnutes, Aulercos, exciuit. profectus ingentibus peditum equitumque copiis in Tricastinos uenit. Alpes inde opposite erant; quas inexsuperabiles uisas haud equidem miror nulladum uia, quod quidem continens memoria sit, nisi de Hercule fabulis credere libet, superatas. ibi cum uelut saeptos montium altitudo teneret Gallos circumspectarentque, quanam per iuncta caelo iuga in alium orbem terrarum transirent, religio etiam tenuit, quod adlatum est aduenas quaerentes agrum ab Salluuium gente oppugnari. Massilienses erant ii nauibus a Phocaea profecti. id Galli fortunae suae omen rati adiuuere, ut, quem primum in terram egressi occupauerant locum, patientibus Salluuiis communirent. ipsi per Taurinos saltus <uallem>que Duriae Alpis transcenderunt fusisque acie Tuscis haud procul Ticino flumine, cum in quo consederant agrum Insubrium appellari audissent, cognominem Insubribus, pago Haeduorum, ibi omen sequentes loci condidere urbem; Mediolanium appellarunt.*

[55] IUST. *Hist.Philipp.Epit.* 24, 4, 1-3: *Namque Galli abundante multitudine, cum eos non caperent terrae, quae genuerant, CCC milia hominum ad sedes nouas quaerendas uelut uer sacrum miserunt, ex his portio in Italia consedit, quae et urbem Romam captam incendit, et portio Illyricos sinus ducibus auibus (nam augurandi studio Galli praeter ceteros callent) per strages barbarorum penetrauit et in Pannonia consedit.*

[56] F. LE ROUX, "Le *Celticum* d'Ambigatus et l'*omphalos* gaulois. La royauté suprême des *Bituriges*", in *Celticum* 1 (1961), 159-184.

the name of *Mediolan(i)um*, containing not only the notion of *méson*, but also that of *omphalos*, the centre at once real and ideal, capital of the country in which religious completeness was accomplished. As well as *Mediolanum Biturigum* (today Chateaumeillant) and Cisalpine *Mediolanum*, the ancient toponym was also to be found in other places in Gaul, Britannia, Germania, Moesia and, perhaps, Celtiberia (*Mediolon*: mentioned in Ptolemy, *Geog.* 2, 6, 58), with the variant *Medionemeton* in Scotland. According to Loth's theory,[57] each of the known Mediolanums considered itself a "commemoration of the central national sanctuary", an idea quite close in my opinion to that of Rome herself, whose cosmocentric and perpetual *maiestas* was supposedly recreated whenever a colony was set up in a ritualised space perceived as an extension of the *Urbs*.

VIII

Like other peoples, the Celts experienced a fundamental duality in their perception of time, based on the alternation of day and night, light and dark. However, the precedence of night over day was a key element in the Celtic idea of time, according to a passage of Caesar, that we might evaluate as the expression of anthropogonic myth among the Celts: the Gauls claimed to have descended from *Dispater* (in other words, the infernal deity of the Celts identified with this Latin god), and said that this had been revealed to them by the Druids, which is why they divided all their seasons not by the number of days but by the number of nights; they observed their anniversaries and the beginnings of the months and years by the night that preceded the day.[58]

[57] J. LOTH, "L'omphalos chez les Celtes", in *REA* 17 (1915), 193-206.

[58] CAES. *Gall.* 6, 18, 1-2: *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt. ob eam causam spatia omnis temporis non numero dierum, sed noctium finiunt; dies natales et mensum et annorum initia sic observant, ut noctem dies subsequatur.* The Celts could be seen as the sons of the god of the night; night bears the day, as Not-Being bears the Being (LE ROUX

Caesar's information is emphatically clearly confirmed by the Gaulish calendars or the holding of certain key Celtic religious rituals, such as the moonlight dancing by the Celtiberians and their neighbours in the previously-mentioned Strabo passage (3, 4, 16, p.164), or Pliny's description (*nat.* 16, 249-251) of the harvesting of mistletoe. There is no way of knowing by what name the Celts designated the god interpreted as *Dis Pater* by Caesar (if indeed, and this is by no means certain, they used just one theonym). Perhaps it was *Sucellos*, although I do not intend to go into that now.

The Celts were the children of the god of night, and it was night that engendered the day. Counting by nights was also known among other peoples, such as the *Germani* (Tac. *Germ.* 11, 1). This day-night duality, this idea of time as an alternation of opposites, light and dark, hot and cold, life and death, displayed itself in the two halves of the year, marked by the great feasts of November 1st (*Samain*) and May 1st (*Beltaine*) as they appear in Irish texts, and is incomparably documented in the Gaulish calendar of Coligny (Ain), today in the Lyons Museum, the longest Celtic inscription still in existence, documenting the survival of the native language two and a half centuries after the conquest of the Gauls.[59]

and GUYONVARC'H 1978 [*supra* n.9], 246). These conceptions remind some modern visions of ritual as a "pure action, bound to produce whatever it represents because it is situated at the very beginning of things, it deals with things in their "state of not yet being"" (J. PODEMANN SORENSEN, "The Rhetoric of Ritual", in *Ritualistics. Based on Papers Read at the Symposium on Ritualistics Held at Abo, Finland, on the July 31-August 2, 2002*, ed. by T. AHLBÄCK (Turku 2003), 149-161, 158.

[59] P.M. DUVAL and G. PINAULT, *Les Calendriers (Coligny, Villars d'Heria). RIG III* (Paris, 1986); J.M. LE CONTEL, P. VERDIER, *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny* (Paris 1997). A large proportion of the abbreviations filling this great bronze inscription cannot be interpreted with complete certainty, but the general structure seems clear enough. This is a calendar covering five years (the five-year period was a significant one in Gaulish society, judging by the literary sources such as Diodorus Siculus writing about human sacrifices of a penal nature every five years: 5, 31). This same dualism of night and day, of the two six-month periods of the year, is to be found again in the distinction between *mat* and *anmat* days (with a meaning probably similar to lat. *fastus* and

The importance of the nocturnal universe in Celtic rituals and the way they counted time may explain the remarkable piece of information provided by Eudoxus of Rhodes, a 3rd-century BCE historian, commented on in the first half of the

nefastus) and in the structure of the months. Each month is divided into two fifteen-day periods, one light and the other dark. The Pliny text that we examined earlier concerning the harvesting of mistletoe (*nat.* 16, 249-251) indicates the fundamentally lunar nature of the Gaulish calendar: the Druids would begin their months with the sixth day of the moon (after the first quarter of the monthly cycle), in other words, in the light part, counting from the new moon. But the notions of *lustrum* and century are solar notions. Pliny's *saeculum*, to which he gives a duration of 30 years (almost certainly related to the original meaning of the term in Latin denoting, like **saitlon* in the Britonic language, a generation), would have indicated a cycle of 6 lustrums enabling, at the end of 30 lunar years, a return to a fixed yearly system on the sixth day of the moon. Between the two fifteen-day periods of the months on the Coligny calendar, the word *atenoux* is inscribed (interpreted as "rebirth" or else "the returning night"): *atenoux* almost certainly indicates the night of the full moon, equivalent to the Roman *idus* (let us remember that English refers to a 'fortnight', a period of fourteen nights, in Welsh, *pythefnos*). The religious importance of the transition from one fortnight to another is clearly shown in an inscription written in Latin found in a locality near Coligny, Guélignieux (Ain). This epigraph prescribes a ritual funeral meal every fourteenth day of a 30-day month, but this is expressed in Gaulish: *petrudekameto* (Lat. *quattuordecimo*) *trikontis*, in an extremely interesting case of bilingualism that helps to explain the survival of the Celtic language in the conservative ceremonial sphere of the calendar as well as in the private context, in the same way as the Coligny calendar does so in the public religious context (*CIL* XIII 2454). The reason I mention these epigraphic texts here is because they throw more light on those nocturnal rites under a full moon mentioned by Strabo (3, 4, 16, p. 164) in connection with the Celts in Hispania.

The second day of the second fortnight of the month of *Samon(ios)* in the first year bears the inscription *trino(x) samoni*, unanimously interpreted as "The three nights of Samonios". This was a feast whose ritual features we know nothing about, although it is reminiscent of the Irish *samain* night, the beginning of the Celtic year in November, when everything supernatural rushed forward, ready to invade the human world (F. Le Roux, C. Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques* [Rennes 1995], 35sqq. and 183-186, with references). During this night of chaos, the conditions of the mythical world were recreated and communication was established between the two worlds, similar to when the *mundus*, the pit that led to the subterranean world, was opened in Rome on the three set dates, 24th August, 5th October and 8th November. We might add here that Diodorus gives us the only reliable information in the context of ancient Celtica regarding communication between the inhabitants of this world and the other (5, 28): in the course of their funerals, they would throw letters written to their dead relatives onto the pyre, as if they were able to read them.

2nd century BCE by Apollonius (*Hist.mir.* 24), that one of the tribes of the *Keltiké* could not see by day, but they could at night (*FGrHist* 79 F 2).

Night time is also when the last aspect I would like to mention took place: access (*Durchgang*) to the Beyond, which occurred especially across water. In an aside devoted to *Britia* in his eighth book on wars Procopius of Caesarea notes something (8 [= *Goth.* 4], 20, 47 sqq.) which he claims to have heard first-hand from people living there and which he does not take very seriously: in the ports facing the island of *Britia* there were people that had been liberated from the slavery that had been imposed on them by the Franks for providing a service consisting of transporting the souls of the dead to this island. When summoned and aroused from their beds at the dead of night, these oarsmen would go to the beach and find some skiffs that were different from theirs, and after a surprisingly swift voyage (just under an hour, as opposed to the day and night it took them in their own boats) they would disembark in Britia. A voice would say the names of the phantom passengers, as well as those of their parents and the trades they had exercised in their life, and if there were any women, their husbands' names were also mentioned.[60]

The 12th-century Byzantine author Tzetzes was to refer to this same passage in his commentary on Lycophron's *Alexandra* (1204), but referring to the island as *Britannia*. The association of the Britannic environment with death was also noted by other writers, such as Solinus (22, 8) or Claudian (*In Rufin.* 1, 123-128).

Procopius' *Britia* was one of the group of those islands in the north of the world associated with exceptional or wondrous elements that drew the attention of authors such as Caesar (remember the Britannic origin of Druid doctrines, *Gall.* 6, 13, confirmed by Druidism's nordic connections in Irish sources),

[60] See F. MARCO SIMÓN, "Procopio, *Bell.* 8, 20, 42 ss.: El pasaje de los muertos", in *Chaire. II Reunión de historiadores del mundo griego (Sevilla, 18-21 diciembre de 1995). Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, ed. by J. PRESEDO VELO *et alii* (Sevilla 1997), 497-511.

Plutarch and Antonius Diogenes. The *Ora maritima* (108-112) mentions already an *insula sacra* that is identified with Ireland.

One of the most important literary genres in Insular Celtic literature was the accounts of wondrous voyages (*immrama*) to some islands situated in the Ocean to the west, whose characteristics converted them into places in the Other World, the *Sidh*. This set of beliefs was also embodied in the funeral boats which were deposited in tombs and survived until recently in the Irish "building of the boat" funeral ceremonies.[61] The outstanding item in the Broighter Gold Hoard, found on the shore of Lough Foyle, in Northern Ireland, dating from the 1st century, is the well-known golden boat with nine benches equipped with oars, possibly an offering to a sea god.[62] A vessel as a symbolic element facilitating *Durchgang* to the "Other World", and the sea crossing to the beyond can be found, in my opinion, in the exceptional iconography of the golden diadems from Moñes, in the north of the Iberian Peninsula.[63]

There apparently belong to this same semantic nucleus various pieces of information transmitted by our sources that reflect realities that were not always understood by Graeco-Latin authors. Strabo (7, 2, 1, p.293) cites the "combat against the waves" using information from Ephorus. And according to Timaeus of Tauromenium (in Diodorus 4, 56, 4), the ocean Celts worshipped above all the *Dioscuri*, who came from the sea, in a passage that, in my opinion, might be related to something Plutarch said in his biography of Sertorius, concerning the belief of the natives of Hispania that there was an island of the blessed in the middle of the sea, which also suggests the western ocean (Plut. *Sert.* 8-9).

*

* *

[61] A. REES and B. REES, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales* (London 1961), 318.

[62] R.B. WARNER, "The Broighter Horad", in *The Celts*, ed. by S. MOSCATI (Milano 1991), 617.

[63] F. MARCO SIMÓN, "Heroización y tránsito acuático", in *Homenaje a J.M. Blázquez*, ed. by J. MANGAS and J. ALVAR (Madrid 1994), 319-348.

As R. Rappaport pointed out, "ritual contains in its interior not simply a symbolic representation of the social contract, but the social contract itself. Thus, the ritual that also establishes, keeps and crosses the limits between public systems and private processes is *the* basic social act".[64]

Through the texts I have chosen, I have attempted to underline what I feel are certain fundamental elements of Celtic ritualism in the view of Graeco-Latin authors. We know that archaeology has proved the genuine ubiquity of ritual in Iron Age life, acknowledging the essentially local context of the cults; perhaps "local variation in a shared tradition"[65] would be a good way of describing the existing reality. This ubiquity of ritual is also acknowledged by our sources, which we should interpret with care, in an attempt to distinguish between the ethnographic interests and ideological purposes that guided the classico-centric analyses of non-classical rituals. At any event, Celtic ritualism appears as an *essential* element in the construction of the exogenous identity of the Celts by those who had the *power* to represent them. The result, as we have seen, is a view of a religious otherness that differs from the Graeco-Roman systems of values in spaces (natural landscape), times (fundamentally night-time) and types of ritual (with the human sacrifice and the exposure ritual of the corpse as main negative criteria[66]), although also in key beliefs related to some of those rituals, such as immortality reserved at least for the brave warriors, which could explain some key elements of the *ethos*. Unfortunately we lack of one of the basic principles of Luhmann's system-theory: the Celtic "self-reference",[67] the unity that their ritual system constitutes for themselves as distinct from the unity it constitutes to an outside view such as that Graeco-Roman which has been the topic of this paper.

[64] *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (Madrid 2001), 207-208.

[65] As G. WOOLF, *Becoming Roman* (Cambridge 1998), 210, has suggested.

[66] But see also the female protagonism in the prophecy (TAC. *Ann.* 14, 32, 1; *dryades* in the *SHA*: *Alex.* 60, 6; *Aurelian.* 44, 3-5; *Car.* 14-15).

[67] N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundiss einer allegemeinen Theorie* (Frankfurt am Main 1987), 57-60.

DISCUSSION

J. Scheid: Le problème des cultes celtes est un beau sujet d'étude pour une rencontre comme la nôtre. L'analyse que tu nous as présentée met bien en évidence à quel point l'observateur extérieur interprète une religion donnée en fonction de croyances, ici les croyances des Grecs et des Romains. Je n'ai pas pu éviter de penser au débat sur la *feritas* des Gaulois. Il y a vingt-cinq ans, un article de l'historien français M. Rouch, qui avait rappelé ce thème, souleva un tollé, en fonction de nos croyances sur nos ancêtres les Gaulois. Quelques ans plus tard, Brunaux, Lambot et Méniel publièrent la fouille de Gournay, Ribemont était en cours, et des rites étranges apparurent, qui ne sont pas encore entièrement "digérés" par certains celtisants, qui essaient toujours de les décrire en fonction de croyances modernes. À propos des Druides, peut-on les considérer uniquement comme des érudits, qui n'avaient aucun rapport avec les rites?

F. Marco Simón: Our knowledge of Celtic ritualism is faced by a large barrier arising from this two-fold measurement that I have mentioned. As well as the first measurement established by ancient authors who *represented* the Celts in terms of their own parameters because they had the power to do so, there is the second constraint of the modern interpretation of these same ancient texts, that are open to widely diverse interpretations. In the case of the Celts, the ideological constraints ("Nos ancêtres les Gaulois") are revealed in very distinct ideas of identity, underlining rupture or continuity in the process of religious Romanisation (staying with French historians, compare the views of C. Jullian and D'Arbois de Jubainville). As opposed to the romantic historical view of the "imagined

Druid" (A.L. Owen, *The famous Druids. A survey of three centuries of English literature on the druids* [Oxford 1997]) as the central element of Celtic rites and the idea of a timeless and immutable Celtic spirit, modern archaeology has unearthed spectacular finds such as the Picardian sanctuaries that you mention, with strange rites that have not been entirely accepted by certain scholars, but which seem to document, at least in Ribemont-sur-Ancre, the consecration to the gods of the "live booty" mentioned in various sources (Caes. *Gall.* 6, 17; Diod. 5, 32). What is clear is that this is a type of sanctuary, of major historical importance in the identity-building of the *Belgae* tribes, which cannot be extended to include other areas of the vast Celtic world (this is another problem linked to the ancient literary sources), and whose emergence, as Brunaux has pointed out, would have been in the 3rd century BCE at the earliest.

With regard to the Druids, my opinion is that they cannot be considered as mere intellectuals ("philosophers" teaching about the gods or the immortality of the soul and the overcoming of the fear of death, the stars and nature) without a genuine connection to a ritual that might have been performed by other specialists mentioned in the texts (*gutuater*, *antistes*, *vates*). What characterised the Druid was precisely the integral nature of his duties (religious, legal, teaching) and, while it is true that Posidonius (*FGrHist* 87 F 116,31, *ap.* Diod. 5, 31, 2-5, and Strab. 4, 4, 4, p.197) specifically related sacrifices to the *vates*, it is also true that these categories of priest are only documented in the writings of those who depended on Posidonius, and reflect an ancient viewpoint from around 100 BCE. It is possible that the duties of the *vates* or bards were absorbed by the Druids, or else that they were simply internal subdivisions of the Druids. At any event, later sources, from Caesar (*Gall.* 6, 13; 6, 16) and Cicero onwards, did emphasise —Tacitus, Lucan, Suetonius — the Druids' relationship with rituals, whether sacrificial (portraying them as being responsible for heinous human sacrifice) or not (e.g. Plin. *nat.* 16, 249). The

Druid's presence was also an indispensable condition for the extraordinary sacrifices mentioned by Diodorus (5, 31, 2-4).

D. Stökl: Wie wurde man Druide?

F. Marco Simón: Despite a later passage by Ausonius on the rhetor Attius Patera, with regard to a "family of Druids" (*Commemoratio Professorum Burdigalensium* 5, 7), the recruitment of Druids does not seem to have been a hereditary process, at least at the time of the Roman conquest; instead, entry, which seems to have been restricted to the sons of nobles, was effected by virtue of the skill demonstrated during a long period of learning lasting 20 years, and in contrast to the eminently urban environment of the training of priests in Greece or Rome, took place in isolated locations, in groves or caves. The oral nature of this training was a key element in preventing the spread of their teachings to the common people (although, as Caesar adds — *Gall.* 6, 14, 3 — they used Greek writing in other public and private activities — and indeed, these Greek characters, which document inscriptions in the Gallic language found particularly in Narbonensis, might be considered the "national script", in the same way as the Celtiberians used Iberian as their "national" script, as opposed to Latin script). This pre-eminence of the oral over the written was also to be found in the eloquence, not the physical strength, that characterised *Ogmios*, the Gallic Herakles, according to what Lucianus of Samosata (*Prol. Heracles* 1) learnt from a "philosopher", in other words, a Druid. Caesar himself noted (*Gall.* 6, 13) that on the death of the supreme Druid, he was succeeded by one who was pre-eminent in dignity, and if there was no such figure, an election was held, as in the Roman pontifical college. The grouping of Druids into sodalities or brotherhoods, a feature mentioned by Timagenes of Alexandria (*FGrHist* 88 F 2, *ap.* Amm. 15, 9), had been contrasted by S. Reinach with the situation of the priest in the Greek world, in charge of the worship of a

deity in a particular sanctuary without being part of a brotherhood or a hierarchised priestly class.

D. Stökl: Fand Menschenopfer nur in Ausnahmeriten (emergency rites) statt oder war es Teil eines regelmäßigen Festkalenders?

F. Marco Simón: The increasing number of details provided by archaeological excavations and the growing sophistication in analysis techniques in physical anthropology have meant a spectacular growth in the amount of information on sacrificial rituals with human victims, in various contexts (see, for example, M.J. Aldhouse Green, *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe* [Stroud 2001]). However, a significant proportion of the evidence is elusive and has not been interpreted in the same way by everyone. At any event, the comparison that I myself have made between this new information and the information from Graeco-Latin authors leads to some fairly clear conclusions: the Celts certainly did perform human sacrifices, but not as a general rule, or at least not so systematically as the Graeco-Latin authors would have it. With the exception of Diodorus of Sicily (5, 32, 6), who mentioned the impaling of criminals every five years, and Strabo (4, 4, 6, p.198), who documented the annual ritual of unroofing and roofing "Dionysus"' temple on the small island off the mouth of the river Loire (with the woman whose load falls out of her arms rented to pieces), our literary sources do not give clear evidence of the establishment of such sacrifices on a regular basis. In fact, it was Diodorus (5, 31, 2-4) who noted that adivinatory human sacrifice was reserved for really important occasions, something which also occurred in the Graeco-Roman world (one only has to recall the burials of a Gallic couple and a Greek couple in the *Forum Boarium*, or the human sacrifice of one of Caesar's soldiers before the *Flamen Martialis* in 45 BCE). Literary sources say that "regular" victims were prisoners of war and criminals (there has also been a

not very convincing claim for the gradual disappearance of human sacrifices from the 3rd century BCE due to the influence of Druidic doctrines and their replacement as punishments — Brunaux 1996, 132-133), and the inferior rank of the victims has been defended for the archaeological finds of Danebury (Hampshire) or Acy-Romance. This two-fold link can be explained: as power in the ancient world was substantially legitimised through the deity, it is understandable that the two highest manifestations of political power, the law and war, would include the deaths of people as a ritual sanctioned by the gods (A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* [Missoula 1975], 202). And although regular ceremonies have been suggested at places like Gournay or Acy, the archaeological documentation throws up data that is mostly characterised by ambiguity, and which in any case needs to be interpreted more as "emergency rituals".

J. Kellens: La démarcation n'est pas toujours claire entre le sacrifice humain et l'exécution capitale: voir E. Pirart, "Le sacrifice humain dans l'Avesta", in *Journal Asiatique* 284 (1996), 1-36.

Ph. Borgeaud: Pour le sacrifice humain du côté des Grecs, il convient, comme l'ont fait remarquer, chacun à sa manière, Albert Henrichs et Pierre Bonnechère, de bien considérer la distance qui sépare un discours mythologique et exégétique surabondant, d'un côté, et les très rares allusions "historiques", qui semblent ne concerner que des situations extrêmes (récit de Plutarque *Them.* 13, 2-5, très discuté, sur le sacrifice de trois frères perses avant la bataille de Salamine). Mais de telles situations ont vraisemblablement existé. Les réflexions critiques et lucides de Stella Georgoudi, qui reprend l'ensemble de la bibliographie, demeurent très utiles: "A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques", dans le numéro consacré à ce thème sous un angle comparatiste par l'*Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), 61-82.

J. Dillon: I found many aspects of your exposition of Celtic rituals fascinating, but have just two comments to make. One concerns human sacrifice, and in particular, the burying of sacrificed victims in bogs. A number more of these have been discovered in Ireland recently, and I have seen it suggested that they may have been placed where they are in order to mark and consecrate boundaries between tribes. Have you heard anything of such an idea?

The other matter that particularly interested me is this business of suicide in connection with gift-exchange. As I read the passage from Athenaeus that you quote (4, 154 a-c), what is actually going on is rather that the person concerned is 'wagering' his suicide against a substantial gift to his family and friends — which I found quite bizarre, but most interesting.

F. Marco Simón: Some scholars think that the Iron Age bog-bodies may have been deliberately placed in uncultivable locations that were seen as boundary places (half water, half land, what might be envisaged as half earthworld, half spiritworld: see Aldhouse Green 2001, 157) which were also ideal to serve as watery graves to mark and defend the boundaries between different tribes. And, on the other side, some sanctuaries were this type of dramatic sacrifices seems to be attested, are placed near the confines among different peoples (for example, Gournay seems to be in the territory of the Bellovaci, but close to the boundaries of the Viromandui and the Ambiani).

As regards Athenaeus' passage, his information helps to underline the differences between the Celtic and Graeco-Roman *ethos*. Indeed, suicide, which was an act characterised in Rome for its intimacy and individual nature, appeared by contrast in the Celtic world described by Poseidonius (through Athenaeus) as an act performed in full view of all, as if it were a performance in a collective atmosphere (*in theatro*). But at the same time, in the Celts' system of values, it was a supreme example of *belle mort* and what Marcel Mauss called a *fait social total*.

C. Bonnet: L'exemple celte que tu viens de nous exposer se prête remarquablement à une réflexion comparative. Je serais tentée d'évoquer le cas de Carthage qui est très similaire sur le plan méthodologique, avec un fort éclairage classique. Ainsi, les sacrifices d'enfants sont-ils également nocturnes selon certains auteurs gréco-romains. Ils relèvent, en définitive, du même registre de l'altérité. Au sujet des sacrifices humains, estimes-tu que la distinction opérée jadis par Angelo Brelich entre "sacrificio umano" et "uccisione rituale", la première régulière, la seconde exceptionnelle, soit utile pour comprendre les phénomènes que tu as évoqués pour le monde celtique? N'as-tu pas aussi l'impression que les sources classiques, obnubilées par la nécessité de départager identité et altérité, focalisent leur attention sur ce qui semble "exceptionnel" et néglige du coup de nous informer sur le culte "normal"? Faut-il en déduire qu'il était absolument similaire à ce que l'on connaît dans le monde classique?

F. Marco Simón: Certainly. Classical sources, emphasising at all times, albeit unconsciously, the otherness of the rituals and beliefs of the Celts, included as "regular cults" what appeared, as in the case of human sacrifice, through archaeology as "problem-oriented or crisis rituals". And, paradoxically, they did not mention the most typical sacrificial ritual of the Celtic peoples according to information revealed by archaeological digs: the placing of animal offerings in ritual pits and trenches. And it seems clear that the "regular" cases emphasised by the sources correspond more to variants of "ritual killing" than to sacrifices in the strict sense of the word.

N. Belayche: Au-delà du débat entre rite et foi (plus que croyance d'ailleurs) s'étend l'enjeu politique de l'universalisme. Si le ritualisme est un marqueur d'identité, à quelle(s) condition(s) peut-il être porteur d'universalisme?

L'attitude face à la dénomination des dieux apparaît également comme une ligne de frontière identitaire. La tradition

historiographique depuis Usener — et le christianisme antique avant elle (par ex. Minucus Felix, *Octavius* 18, 10-11) — a tendance à considérer que l'anonymat divin (par ex.: "Celui qui est béni dans l'éternité" à Palmyre) ou bien la dépersonnalisation des théonymes (par ex.: *theos hosios, theos hypsistos, to theion*, etc.) trahit une évolution spiritualiste de la conception du divin. Quels éléments d'appréciation le monde celte peut-il verser à ce dossier?

F. Marco Simón: Your observation is very interesting because it addresses the diverse significance shown by the mention of the anonymous god in terms of various spaces and functions. I believe that while divine anonymity or the depersonalisation of theonyms in the examples you mention generally act as elements of a particular identity (in this respect, the spiritualistic evolution of the idea of the divine is part of autorepresentation), the nameless god of the Hispanic Celts was an element used to build an exogenous identity, *ethic* if you prefer. Quite another matter is the theory proposed by some historians (for example, Benoit, Lambrechts, Thévenot, Le Roux and Guyonvarc'h, with varying nuances) that the Celts had, in the highest level of the priestly class, a universalistic idea of the divinity, which would fit in with Druidic thought that was more "monistic" than "polytheistic" in the strictest sense, with a polyfunctional divinity that would have split into a series of specialist gods on contact with Graeco-Roman ideas, an idea that would have been expressed in the aniconism and abstraction of Celtic art, or episodes such as the mirth that the images of the gods in Delphos caused Brennus (Diod. 22, 17). However, it seems to me that these ideas are not backed up by the epigraphic or even literary data (Caes. *Gall.* 6, 16; Lucan. 1, 440 sqq.).

Ph. Borgeaud: Marco Simón nous fait comprendre que ce que les Romains pensent des Celtes relève en partie au moins d'une rhétorique générale de l'altérité. Pour revenir au passage

de Strabon (3, 4, 16, p.164) qui oppose les Kallaikoi athées aux Celtibères qui sacrifient à un dieu anonyme, les nuits de pleine lune, ne doit-on pas attribuer un sens fort, et une coloration quasi transitive, à "athées"? Les athées, ce ne sont pas d'abord ceux qui seraient dépourvus de dieux, ce sont ceux qui menacent les dieux des autres, qui sont agressifs à leur égard, comme on le rapporte par exemple, du côté de l'Egypte, des Perses (Cambyse) ou des Judéens (Moïse destructeur des temples selon Manéthon). Sous cet angle, le fait d'opposer aux Kallaikoi un peuple pieux qui ne donne pas de nom à son dieu, mais le vénère à ciel ouvert, revient à dessiner un contraste très fort entre une sauvagerie maximale qui consiste à agresser les dieux, et une forme de sagesse primitive qui consiste au contraire à adopter, par rapport au divin, une conception philosophique proche de celle du jeune Aristote (*De la philosophie* fr. 13 Ross), appelant à vénérer le ciel, ou un dieu cosmique. Le regard gréco-romain sur le judaïsme hésite entre ces deux extrêmes. Mais ce peuvent être ailleurs, à l'intérieur d'une même culture, deux pôles synchroniques: ainsi, chez les Thraces, dont la violence est généralement soulignée, on rencontre des exceptions comme Orphée, ou Zalmoxis. Ce contraste, ou cette oscillation, que l'on observe dans le discours ethnologique pourrait faire l'objet d'une recherche comparatiste, dans laquelle les Celtes auraient certainement une place de choix.

F. Marco Simón: I am interested by your point that the ethnologic discourse swings between the use of the concept of "atheism" to denote a threatening system of religious otherness, and "divine anonymity" to denote an "alien wisdom" typified by a quasi-philosophical idea of the divine. Indeed, the two similar views were applied in the Celtic world to the Druids, for example, positively stylised and related to Pythagorism by a pre-Posidonian current that highlighted their "philosophical" speculations, later clearly demonised by other authors with regard to ritual through human sacrifice.

But I do not think that this is the case with the Strabo text mentioned. Here, what is addressed is not the contrast between the extreme barbarism of the godless Gallaeci and a barbaric wisdom of the Celtiberians who worshipped a nameless god, but the contrast between two systems of barbarism in terms of the distance separating them from the Mediterranean. The Gallaeci, in the western *Finisterrae* of the Empire, had no gods (something categorically refuted by Latin inscriptions), while the Celtiberians, who were nearer, did have them, but (as was the case with the Pelasgi, in Herodotus' view of the formation of Greek religion: 2, 52 sqq.) they had not yet learnt to give them names. The third evolutionary stage, not mentioned by Strabo but implicit in his discourse, would have been the Hispanic peoples who, like the Iberians who inhabited the Mediterranean coasts and the south of the Peninsula, had — as a result of colonisation by the Greeks and Romanisation — gods with names (obviously adapted from the names of Graeco-Roman gods). What Strabo did, in my opinion, was to adapt his view, following the procedure of *exokeanismos*, to the schemes of Aristotle, shaded by Stoic pragmatism (finally, on Strabo, see *Strabo's Cultural Geography. The Making of a kolossourgia*, ed. by D. Dueck, H. Hugh Lindsay, S. Pothecary [Cambridge 2005]). Quoting Plato, Strabo marked as factors of civilisation the habitat and distance from the sea (13, 1, 25, p.592), as well as greater or lesser proximity to the Greeks (17, 1, 3, p.786-788: the nomadic life and lack of resources of the Ethiopians was due not only to the climate or lack of water, but also the vast distance separating them from "us Greeks").

J. Kellens: L'exposition des cadavres, qui est un trait si frappant du mazdéïsme, est justifié dans certains commentaires moyen-perses par le fait que l'on accède plus facilement au paradis quand on voit le soleil: voir F. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie Centrale sédentaire* (Paris 1984), 39-40.

F. Marco Simón: Perhaps a similar idea among the Hispanic Celts was the basis for the iconography on a pair of beakers from Numantia, showing warriors' corpses below large images of the sun (G. Sopeña Genzor, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos* [Zaragoza 1995], 307, figs. 52-54).

VI

PHILIPPE BORGEAUD

RITES ET ÉMOTIONS. CONSIDÉRATIONS SUR LES MYSTÈRES

Mouisse eos Camillus cum alia oratione, tum ea quae ad religiones pertinebat maxime dicitur
(Liv. 5, 55, 1)

Il existe, nous dit-on aujourd'hui, un consensus scientifique établi depuis plusieurs décennies pour confirmer la thèse soutenue par Charles Darwin dans son mémoire de 1872 (*L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*). Il semble que l'on puisse affirmer, à la suite notamment des études de Paul Ekman, que l'expérience psychologique et les réactions corporelles exprimant quelques émotions de base sont bel et bien partagées par toutes les cultures.[1]

[1] Ces émotions primaires, ou de base, ont été repérées par Darwin en 1872 (cf. Ch. DARWIN, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* [Paris 2001]): la peur apparaît à côté de la colère, du dégoût, de la surprise, de la tristesse et du bonheur (ou la joie). Dans le prolongement de Darwin, l'approche classique de la reconnaissance "universelle" de l'expression faciale des émotions de base est celle de Paul Ekman. Cf. notamment *Emotions in the Human Face*, ed. by P. EKMAN (Cambridge and Paris ²1982); P. EKMAN, "An argument for basic emotions", in *Cognition and Emotion* 6 (1992), 169-200; ID., "Facial expression of emotions: New findings, new questions", in *Psychological Science* 3 (1992), 34-38; A. DAMASIO, *Spinoza avait raison* (Paris 2003), 51-52. On relèvera toutefois que la liste des émotions de base change d'un auteur à l'autre, comme K. SCHERER le relève dans: "What are Emotions? And how can they be measured?", in *Social Science Information* 44 (2005), 695-729.

Un doute subsiste malgré tout, notamment concernant les expressions faciales. Dans un article intitulé "The Cultural Basis of Emotions and Gestures", paru en 1947, Weston La Barre pose du point de vue anthropologique une question très féconde qui fut déjà, sur un registre voisin, celle de Marcel Mauss interrogeant les "Techniques du corps",[2] et qui est encore aujourd'hui celle que se posent les sciences dites affectives, sur le rapport du physiologique ou du biologique au social et au culturel. L'anthropologue américain rappelait tout simplement que le rire d'une adolescente et le rire d'un président de conseil d'administration ont beau être, sous l'angle du comportement physiologique, des phénomènes synchroniques et comparables, ils n'en demeurent pas moins le plus souvent, de par leur signification, des choses très différentes. Une seule et même émotion (telle qu'elle est neurologiquement, physiologiquement définie) peut revêtir des fonctions culturelles variées. Et même à l'intérieur d'une seule culture, une grande diversité est observable. Il n'y a donc pas de "langage naturel des gestes émotionnels".[3]

Il en va des émotions comme des couleurs: les repérages, les découpages, les nuances et les combinatoires sont des variables culturelles construites sur un fond commun certes, mais qu'il serait dangereux de vouloir réduire sans prudence à des universaux, pourtant signifiés par les réactions corporelles.[4] Le

[2] M. MAUSS, "Techniques du corps", in *Journal de Psychologie* 32, nos 3-4, avril 1936 (repris dans: M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie* [Paris 1950], 363-386).

[3] *Journal of Personality* 16 (1947), 52, 55 (cité par J. CORRIGAN, in *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, ed. by J. CORRIGAN [Oxford-New York 2004], 10).

[4] Sur l'analogie couleurs / émotions, dans le cadre d'une approche comparatiste, cf. le précieux développement de D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks* (*op.cit.* n.6), 5-7. Il est indéniable que les symptômes physiques de la peur, par exemple (frisson, sueur, pâleur, tremblement, soif intense, contraction des organes sexuels, relâchement des boyaux, pour ne citer que ceux qu'Aristote a relevé), semblent bien être des phénomènes universels. Mais la peur sera ressentie tantôt comme épouvante, tantôt comme effroi, comme crainte ou stupéfaction, ou encore appréhension; elle sera plus ou moins solidaire d'autres émotions. On

vocabulaire des émotions est non seulement extrêmement riche et complexe, il est le plus souvent quasiment intraduisible, d'une culture à l'autre, sans explication.[5] C'est d'ailleurs ce qui rend si utiles des études comme celles de William Fortenbaugh, Martha Nussbaum, Douglas Cairns, David Konstan et Robert Kaster, pour rester dans le domaine classique et ne citer que quelques acteurs essentiels de la révolution affective qui semble avoir éclaté depuis quelque temps dans ce secteur aussi.[6]

Bien qu'évidemment tiré du latin, le mot émotion n'appartient pas au lexique de la langue classique. Les anciens disposaient d'un autre vocabulaire que nous pour exprimer ce processus affectif transitoire, marqué par des signes neuro-endocrino-physiologiques universellement repérés (tremblement, rougeur, pâleur, sueur, rictus ou autre), que les psychologues d'aujourd'hui se plaisent à décrire comme un "épisode" ou, d'une manière plus imagée, comme une "vague" puissante mais bientôt refluée.

peut prendre plaisir à se faire peur. La complexité des catégories indigènes qui visent à définir le sentiment qui découle d'une émotion est telle qu'elle rend très difficile l'exercice de la traduction, d'une langue à l'autre. La peur, comme émotion, semble avoir été reconnue dans toute civilisation, et dans toutes les langues. Mais les dosages et les alliages sont chaque fois spécifiques. On soupçonne qu'une morphologie comparée des gestes et des expressions émotionnels n'implique pas l'adéquation rigide de cette morphologie à une sémantique. Ce qui se transmet d'une région à l'autre, d'une culture à l'autre et d'une génération à l'autre, cela peut être formellement fixé, sans que cela implique la permanence d'un sens.

[5] Pour une approche comparatiste, cf. cependant A. WIERZBICKA, *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations* (New York 1992); ID., *Emotions Across Languages and Cultures* (Cambridge 1999).

[6] W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion* (London 1975); D.L. CAIRNS, *Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford 1993); *The Passions in Roman Thought and Literature*, ed. by S. MORTON BRAUND and Chr. GILL (Cambridge 1997); D. KONSTAN, *Pity Transformed* (London 2001); M. NUSSBAUM, *Uphaevals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge 2001); *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, ed. by S. BRAUND and G.W. MOST (Cambridge 2003); R.A. KASTER, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome* (Oxford 2005); M. BARDEN DOWLING, *Begging Pardon: Clemency and Cruelty in the Roman World* (Ann Arbor 2006); D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto 2006).

Les *pathé*, en grec, sont à la fois des passions et ce que nous appelons des émotions. Chez Platon, l'âme passionnelle est comparée à un cheval fougueux. L'auteur du *Phèdre* considère les *pathé*, ou *pathémata*, comme des affections dangereuses, dans la mesure où elles représentent un obstacle à la raison (aux compétences rationnelles). Elles sont, pour lui, des affections de nature maladive.

Pour Aristote, les émotions (*pathé*), qu'il distingue des "dispositions" (*hexeis*), sont envisagées comme réactions à des événements ou à des situations particulières.[7] Au contraire de Platon, il ne les considère pas comme étant nécessairement (ou exclusivement) irraisonnables. Elles sont certes accompagnées d'une sensation difficilement contrôlable de souffrance ou de plaisir (parfois des deux à la fois). Mais elles comportent aussi un moment d'arrêt sur image, un moment réflexif, de jugement, qui détermine le sujet à prendre une décision plus ou moins proportionnée, plus ou moins équilibrée et pertinente.[8] On sait qu'Aristote élabora une philosophie pratique des passions (ou des émotions): son projet, rhétorique et moral, fut de rendre accessible une gestion et même une "manipulation"[9] de l'affect. C'était un projet intéressé, de nature on peut dire politique, dans la mesure précisément où les émotions sont de puissants opérateurs de choix décisionnels. Cette chimie aristotélicienne de la persuasion devait rencontrer, sur le terrain de la *Poétique*, l'un des plus anciens instruments d'observation et d'analyse des émotions, la mythologie, dont les récits, on le sait, sont étrangement persuasifs. Les mythes, pour Aristote, vont précisément constituer le réservoir privilégié des intrigues

[7] Cf. *EN* 4, 15, 1128 b 10 sqq., à propos de la pudeur (*aidôs*), elle-même assimilée à une forme de peur (*phóbos*).

[8] *Rh.* 2, 1, 1378 a 19-22: les *páthe* sont définies comme tout ce qui transforme le sujet en l'entraînant à modifier son jugement; elles sont accompagnées de tristesse ou de plaisir; il s'agit notamment (dans cette définition préliminaire) de la colère, de la pitié, de la peur et de leurs contraires.

[9] J'emprunte cette expression à la fois à D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks*, 34, et à G. SISSA, "Pathos, Perturbatio", in *Vocabulaire européen des philosophies*, éd. par B. CASSIN (Paris 2004), 902-907 (ici 902 col. 2).

nécessaires à la fabrique de la tragédie, cette mise en spectacle, par l'imitation, d'une action héroïque inspirant la peur (*phóbos*) et la pitié (*éleos*), dans le but d'accomplir une purification (une *catharsis*) de ces deux émotions.

L'Aristote de la *Poétique* révèle ainsi la possibilité d'un usage homéopathique des émotions représentées, jouées, théâtralisées. Avant même de mettre en lumière cet usage poétique, dans la tragédie (mais la tragédie n'est-elle pas elle aussi une performance rituelle?), Aristote, dans une œuvre de jeunesse, n'avait pas manqué de relever un usage religieux, qu'il découvrit à propos des mystères. Ce qu'il en dit alors, dans son *Perì philosophías* (fr.15 Ross), nous est parvenu à travers une citation donnée beaucoup plus tard par Synésius de Cyrène, le correspondant d'Hypatie. C'est peu de chose, c'est fortement médiatisé, mais c'est fondamental comme l'avait bien relevé en son temps Jeanne Croissant.[10] La citation se trouve dans le *Dion*, un traité pédagogique qui défend notamment la pratique grecque des belles-lettres considérée comme un exercice de la raison, opposé aux pratiques mystiques (non graduelles) de ceux que Synésius appelle les Barbares, à savoir les moines, qui préfèrent cultiver une aptitude irrationnelle pour atteindre d'un bond l'intelligence. Or seuls des êtres vraiment exceptionnels peuvent se passer d'étude. Regardons comment Synésius introduit la citation d'Aristote: "Mais les autres [les Barbares] ont suivi la seconde voie, celle que l'on juge adamantine. Admettons, ce qui est vrai, que quelques-uns atteignent leur but. Eh bien! pour moi, ils ne semblent pas même suivre une voie: comment le pourraient-ils en effet quand n'y apparaît aucune progression graduelle, ni début ni suite, ni aucun ordre? Non, leur entreprise ressemble à un transport bachique et, en quelque sorte, au bond d'un véritable insensé, porté par les dieux: c'est atteindre le but sans avoir couru et dépasser la raison sans avoir agi selon la raison. Ce n'est même pas une sorte

[10] J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Fasc. 51 (Liège et Paris 1932).

de prédominance de la connaissance ni une démarche dialectique de l'intelligence que cette entreprise sacrée, ni non plus une quelconque différenciation, mais, pour formuler une grande affaire en quelques mots, tout se passe comme le dit Aristote quand il affirme que ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir".[11]

Synésius commente en faisant valoir que cette intelligence "subitiste" (comme pourraient dire certains bouddhistes) est difficilement conciliable avec la routine de la vie d'un moine qui n'est pas toujours en état de pure contemplation. Le retour au quotidien, aux activités traditionnelles et banales (comme la vannerie par exemple), ressemble à une chute. Synésius préfère, à cette démarche en dents de scie, la voie moyenne, celle des études et de la progression par degrés.

On retrouve une allusion à ce passage du jeune Aristote cité par Synésius chez Michel Psellus, dans son *Commentaire à Jean Climaque.*[12] Psellus opère une distinction entre le didactique et le télestique, entre ce que l'on peut apprendre en écoutant et ce que l'on ressent à l'occasion d'une illumination. Cette dernière expérience, nous dit Psellus, Aristote la nomme "mystérique" (*musteriôdes*) et il la dit semblable aux rites éleusiniens, car dans ceux-ci celui qui est initié est marqué par des visions [litt.: "frappé au sceau de certaines visions"], mais ne reçoit pas d'enseignement (*en ekeínais gàr tupoúmenos ho teloúmenos tàs theôrías ên, all' ou didaskómenos*)".[13]

[11] SYNES. *Dion* 8, 5-8, traduction, légèrement modifiée, de N. AUJOULAT, in *Synésios de Cyrène*, Tome IV: *Opuscules* I (Paris 2004).

[12] *Catalogue des Manuscrits alchimiques grec*, VI, *Michel Psellus*, éd. par J. BIDEZ (Bruxelles 1928), 171.

[13] Le dossier des textes relatifs aux mystères est commodément réuni dans P. SCARPI, *Le Religioni dei Misteri*, 2 vols. (Fondazione Lorenzo Valla 2002). Selon CLEM.AL. *Strom.* 5, 11, 71, 1-2, l'enseignement a lieu durant les Petits Mystères; dans les Grands Mystères, l'enseignement cède la place à l'époptie (*epopteúein*), à savoir la contemplation conçue comme pensée (*perinoeîn*) de la *phúsis* et des *prágmata*. Pour l'époptie et l'illumination qui donne à toucher et à voir, cf.

Le vocabulaire et les images, les termes "*mustêriôdes*", *múein*, "*éllampsis*", dans cette citation, conduisent en direction d'Eleusis et de la nuit illuminée de l'*anáktoron*, quand le hiérophante appelle Coré (ou Brimo) et dévoile les *hiera*. Les néoplatoniciens aiment à reprendre ce motif d'une illumination soudaine à propos des symboles et des mots de passe éleusiniens, qui fonctionnent selon eux comme des réponses pénétrant d'un seul coup dans l'esprit.[14]

La question qui se pose, et que pose Aristote, est celle de la préparation à recevoir de telles émotions. Ce qu'il convient d'examiner, c'est la mise en condition du *pathein*. Qu'est-ce qui peut conduire à un tel état? Par quel moyen cela était-il réalisé, à Eleusis notamment?

La question est explicitement abordée dans un ensemble de textes d'inspiration platonicienne, qui commentent une expérience à laquelle ont aussi fait allusion des auteurs moins philosophiques, comme Aristophane et Lucien.

Proclus, dans son *Commentaire à l'Alcibiade* (*in Alc.* 61 [103 A6]), affirme que "dans les plus saints des rites (*hai hagiôtátai tôn teletôn*), avant que les dieux n'arrivent, les émanations de démons chthoniens deviennent manifestes et des visions

ARIST. *Eudemus* fr.10 Ross (= SCARPI E 29). Pour la succession des étapes, cf. THEON SM. *De utilitate mathematicae*, p.14-15 Hiller (= SCARPI E 7): 1) purification (*kátharsis*), 2) transmission de la teletè, 3) époptie, 4) couronnement (attachement et dépôt des bandelettes, *stemmátôn*), 5) le bonheur dans la fréquentation des dieux. Voir aussi CLEM.AL. *Strom.* 4, 1, 3, 1; SYNES. *Dion* 10, 9 (= 52 C Terzaghi = SCARPI E 18).

[14] F. CREUZER, dans sa *Symbolik*, s'appuie sur ces données néoplatoniciennes (il est lui-même éditeur des néoplatoniciens): "Ce qui est propre au symbole, c'est ce qu'on pourrait nommer une *révélation instantanée*. En effet, le symbole est un signe ou une parole qui donne instantanément une conviction profonde, qui vit dans la mémoire et lui rappelle une grande idée. Ce mot, dans la religion populaire, s'applique à diverses parties du culte des dieux; mais il a des rapports plus intimes avec la doctrine secrète et le culte supérieur pratiqué dans les mystères. Différents emblèmes et différentes formules employés par les initiés, les mots d'ordre et les signes au moyen desquels ils se reconnaissaient entre eux, toutes les choses de ce genre portaient le nom de *symboles* ou un nom analogue [les fameux *sunthèmata* éleusiniens]": cf. F. CREUZER, *Religions de l'Antiquité*, trad. et éd. par J.D. GUIGNAUT, tome 1, 2ème partie (Paris 1825), 528-536.

effraient les initiés, les distrayant des bonnes choses que les dieux ont à offrir".

Le même Proclus, dans sa *Théologie Platonicienne* (3, 18, *in fine*) reprend ce motif: " ... de même que, dans les plus saints des mystères, les visions mystiques sont précédées de visions stupéfiantes pour ceux qui vont être initiés, de même aussi dans le monde intelligible: avant la participation au Bien se manifeste d'abord la beauté qui stupéfie les spectateurs, qui convertit leur âme et qui, installée *dans le vestibule*, montre quelle est la nature du Bien qui reste caché à l'intérieur du sanctuaire" (trad. Saffrey-Westerink).

On peut mettre ces témoignages en relation avec une information que Plutarque nous donne indirectement dans son traité *Sur les progrès dans la vertu*: "Comme ceux qui pratiquent le Rite, ils s'assemblent d'abord dans le tumulte et en désordre, ils poussent des cris confus, se heurtent les uns les autres. Mais quand les *hierá* ont fait l'objet d'une action et ont été montrés, ils se tiennent dans la crainte et le silence. Ainsi au début, devant la porte de la philosophie, ce n'est ordinairement que tumulte, bruit, et impulsivité: la plupart des jeunes gens, par un vain désir de gloire, s'y portent avec violence, de manière non civilisée; mais celui qui est entré, quand il voit une grande lumière, alors, comme à l'ouverture de l'*anaktoron*, il change de contenance: pénétré d'une crainte religieuse, il suit la raison (le *lógos*) en silence, dans un maintien grave et modeste, comme s'il suivait un dieu".[15]

Dans un autre développement métaphorique, que Stobée tire d'une œuvre perdue, Plutarque précise ce qu'il en est de ce tumulte éleusinien initial, qui lui sert à expliquer, en termes très précisément, et même techniquement émotionnels, ce que l'âme ressent au moment de la mort:

[15] *De progrediendo in virtutem* 10, 81 E (traduction d'A. PIERRON, *Traités de morale de Plutarque* [Paris 1847], fortement modifiée).

"L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux Grands Mystères. Le mot et la chose se ressemblent; on dit *teleutân* et *teleîsthai*. Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante.[16] Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les Mystères, une couronne sur la tête; il vit avec les hommes purs et saints; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'écraser et se presser dans le bourbier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas".[17]

Le passage obligé par une expérience contrôlée de la peur et de l'angoisse semble bien avoir été un élément constitutif du rituel éleusinien. Platon, dans le *Phèdre* (251 a 4) fait allusion aux *deímata*, accompagnés de frissons et de vagues de chaleur, précédant la vision divine (incarnée, en l'occurrence, dans la beauté d'un jeune garçon). Le cri du hiérophante appelant Coré ou Brimô, au moment où la lumière jaillit dans la nuit de l'*anáktoron*, est décrit, dans le *Perì theôn* d'Apollodore d'Athènes, comme étant accompagné d'un coup de gong (*echeîon*).[18] Dans

[16] *Phríkê*, frisson de la peau, ou hérissement des poils ou des cheveux; *trómos*, tremblement; *idrôs*, sueur; *thámbos*, mélange de terreur et de stupéfaction.

[17] PLUT. fr.178 Sandbach, *ap.* STOB. 4, 52, 49, V p.1089,5-23 Hense. Je reproduis la traduction de P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis* (Paris 1914), 393.

[18] Le gong, chez Apollodore d'Athènes, *FGrHist* 244 F 110b; cf. PHILOSTR. *Vit.Soph.* 2, 20; et *IG* II² 3811, 1-2; 4-10; HIPPOL. *Haer.* 5, 8, 40 (Brimo). Les rites d'épouvante sont mentionnés dans d'autres contextes qu'Eleusis. Par exemple à Samothrace (*Schol. ad* ARISTID. 189, 6, III p.324 Dindorf = SCARPI C 3). Dans un contexte de rituel funéraire réservé à des initiés, une lamelle d'or orphique de Thourioi (ZUNTZ A 4) proclame: "Réjouis-toi ayant souffert une souffrance que jamais auparavant tu n'as souffert" (*chaîre pathòn tò páthêma tò d'oúpô prósthe epepóntheis*). Dans les rituels macédoniens de type dionysiaque, les femmes se plaisent à manipuler de grands serpents qui sortent du lierre ou des vans mystiques, s'enroulent aux thyrses et aux couronnes et terrorisent les hommes: PLUT. *Alex.* 2, 7-9; cf. ATHEN. 5, 198 e.

les *Grenouilles* d'Aristophane (288-300) la rencontre du chœur des initiés est précédée par l'apparition fantasmatique d'Empuse, un fantôme-épouvantail unijambiste que Lucien introduit lui aussi, comme un obstacle, dans le périple infernal du *Cataplous* (22).

Walter Burkert, qui a attentivement parcouru l'ensemble de ce dossier, a pu écrire: "Le caractère allusif de ces textes stimule l'imagination. Bien qu'ils ne parviennent pas à fournir un ferme témoignage, ils fournissent bel et bien un cadre pour saisir l'émotion, sinon pour comprendre ce que les mystères peuvent avoir signifié pour les participants, comme expérience antithétique de déplacement entre les extrêmes de la frayeur et du bonheur, de l'obscurité et de la lumière".[19]

*
* *

A Rome, les émotions mesurées et plus ou moins contrôlées d'Aristote n'eurent pas bonne presse. La position platonicienne ou stoïcienne est nettement préférée, notamment par Cicéron, même si celui-ci, par ailleurs, demeure un rhéteur désireux de susciter chez son public *amor*, *odium*, *iracundia*, *invidia*, *misericordia*, *spes*, *laetitia*, *timor* ou *molestia*, selon la liste qu'il dresse dans son dialogue *De l'orateur* (2, 206).[20] A l'occasion d'un développement que l'on rencontre dans les *Tusculanes*, les passions, toutes les passions, sont présentées, d'emblée, sous la rubrique de l'*insania*, de la folie. Ce sont des "mouvements de l'âme qui n'obéissent pas à la raison". J'aurais pu traduire, nous dit Cicéron, ce que les Grecs appellent *páthê* par "maladies" (*morbos*), ce qui eût été littéral. En latin, remarque-t-il, cela ne peut cependant pas se dire ainsi. On préférera parler, pour ces

[19] W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. B. DEFORGE et L. BARDOLLET (Paris 1992), 84. Burkert renvoie, pour ce passage émotionnel d'un contraire à l'autre, à ARISTID. *Or.* 22, 2, ainsi qu'à AESCH. fr.387 Radt.

[20] Cf. aussi *de orat.* 2, 211; *inv.* 1, 108.

maladies qui sont des maladies de l'âme, de "troubles" (*perturbationes*).[21] Un peu plus loin Cicéron insiste à nouveau sur le fait que "nous" (les Romains) appelons "troubles" (*perturbationes*), plutôt que maladies, ce que les Grecs nomment *páthê*. Il précise alors qu'il reprend pour l'explication de ces *páthê*/*perturbationes* (ailleurs désignées comme des *motus*, ou des *adfectiones*) la vieille distinction établie par Pythagore, puis par Platon, qui divisent l'âme en deux parties, l'une participant à la raison, l'autre dépourvue de raison: "Dans celle qui a la raison ils situent la tranquillité, c'est-à-dire un état d'équilibre calme et paisible, dans la seconde, les mouvements désordonnés, et de la colère, et du désir, mouvements qui sont opposés et hostiles à la raison. Partons donc de cette base, tout en recourant, pour classer les passions (les *perturbationes*), aux définitions et aux partitions des Stoïciens qui, à mon avis, déploient dans cette question l'esprit le plus pénétrant" (trad. Jules Humbert, CUF).[22] Plus loin encore (4, 38-41), Cicéron critique la thèse péripatéticienne des passions moyennes: "Ces philosophes regardent les passions comme nécessaires, mais leur fixent une limite qu'il faudrait ne pas dépasser [...] Chercher une limite au vice c'est raisonner comme si l'on admettait qu'un homme, sautant dans le vide du haut du cap Leucate, pouvait arrêter sa course quand il le voudrait" (trad. Jules Humbert, CUF). À propos de vices et de passions, ce n'est pas au hasard que Cicéron choisit son exemple. Strabon (10, 2, 9, p.452), parlant du sanctuaire d'Apollon Leucatas situé au sommet d'une falaise blanche de l'île de Leucade, sur la côte qui fait face à Céphallonie,[23] rappellera, quelque temps plus tard, la forme traditionnelle prise par le rite qui a fait la réputation du lieu, un rite probablement négligé depuis longtemps, qu'il décrit en effet au passé, mais qui concerne directement le vice et la souillure, présenté qu'il

[21] *Tusc.* 3, 7-11. Cf. *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4, transl. and with commentary* by M. GRAVER (Chicago 2002).

[22] *Tusc.* 4, 10-11.

[23] Non loin d'Actium, sur la côte acarnanienne, où se dresse un autre sanctuaire d'Apollon.

est comme un scénario d'expulsion du *pharmakos*: chaque année, on précipitait de la falaise un repris de justice, pour détourner le malheur de la cité. On prenait le soin d'attacher des plumes et même des oiseaux vivants à ce malheureux, et les marins rapprochaient leurs barques pour le repêcher, si possible, et le conduire hors des frontières. Il semblerait qu'Apollon, dans ce rite, ait été associé aux Vents et à Poséïdon.[24] Nous savons par Elien (*NA* 5, 17) que ce saut prenait place dans le contexte plus large d'une fête, à l'occasion de laquelle d'autres rites étaient aussi accomplis. On pratiquait notamment le sacrifice d'un bœuf pour faire disparaître les mouches, gavées du sang de la victime. Il s'agit, là encore, d'un rite d'expulsion de l'impur. Le lexique de Photius (s.v. *Leukátes*) semble faire sauter les prêtres eux-mêmes. Mais il a semblé judicieux de corriger les *iereis* (les prêtres) en *erastai* (les amoureux), comme Nilsson le rappelle dans ses *Griechische Feste*, à la suite d'autres philologues qui avaient relevé que la mention de ce saut précède immédiatement, dans la même notice de Photius, le récit des amours de Sappho et Phaon.[25]

Bien qu'il soit conduit à décrire un scénario sans rapport avec la passion amoureuse, Strabon introduit sa présentation du sanctuaire d'Apollon de Leucade en parlant de ce "saut dont on croit qu'il met fin aux désirs amoureux (*tò hálma, tò toùs érôtas paúein pepisteuménon*)". Au saut de Leucade en effet a été attribuée comme fonction première, en littérature, de mettre fin (*paúein*) à la passion amoureuse excessive, à moins simplement que cette passion, dont la violence occupe toute l'âme, ne vienne effacer la peur du saut dans le vide et rende celui-ci possible. L'usage métaphorique de Leucade chez Anacréon (la source la plus ancienne) va dans ce sens. Il n'implique pas à

[24] CIC. *Tusc.* 4, 72-73, reprend une fois encore le motif du saut de Leucade, en citant *La Leucadienne* de Sextus Turpilius (fr.118-120 Ribbeck): "Ô toi, Apollon vénérable, et toi, Neptune, roi des eaux, je t'invoque, et vous encore, ô Vents [...] mais j'aurais tort de m'adresser à toi, Vénus".

[25] M.P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen* (Leipzig1906), 110-111 (cf. 111, note 1).

proprement parler une catharsis amoureuse, mais sert plutôt à exprimer un état extrême de la passion: "J'ai gravi une fois encore la falaise et de la roche de Leucade dans la vague grise d'écume je plonge, ivre d'amour".[26] Il semble que Silène, dans le *Cyclope* d'Euripide, détourne ce motif anacréontique quand il déclare qu'il serait prêt à sauter dans la mer du rocher de Leucade, pour peu qu'on lui donne enfin à boire et que son ivresse, érotique elle aussi, le déleste de tout souci autre que "palper un sein ou caresser des deux mains une prairie offerte, quand se tient haut celui que je tiens là".[27] Gregory Nagy a remarqué que le saut de Leucade, aussi bien chez Anacréon que chez Euripide, équivaut à une perte de conscience liée à une stupeur émotionnelle, "a swoon".[28] Ovide, dans la 15ème *Héroïde* (176),

[26] ANACR. fr.31Page = *PMG* 376 (dans une traduction d'Y. BATTISTINI, *Lyra Erotica* [Paris 1992], 247). Il s'agit d'une variante formulaire, à mettre en rapport avec le fr.68 Page = *PMG* 413 du même Anacréon: "A nouveau Eros m'a frappé de sa longue cognée, tel un bronzier, et il m'a plongé dans un torrent glacial" (trad. Calame). La formule est attestée chez Sappho elle-même: "Eros à nouveau m'agite, lui qui rompt les membres, le doux piquant, l'impossible animal" (fr.130, 1-2 Voigt, trad. Calame). Cf. Cl. CALAME, "La katharsis érotique dans la poésie mélique des cités grecques" (inédit); cf. ID., "Diction formulaire et fonction pratique dans la poésie mélique archaïque", in *Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique*, éd. par F. LÉTOUBLON (Amsterdam 1997), 215-222. Je remercie Claude Calame de m'avoir amicalement autorisé à citer ses belles traductions, tirées d'un texte encore non publié, qui fit l'objet d'une présentation dans le cadre d'un séminaire genevois.

[27] EUR. *Cycl.* 163-172. Je paraphrase, en m'inspirant de la traduction de Marie DELCOURT (Bibliothèque de la Pléiade).

[28] G. NAGY, "Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas", in *HSCPh* 77 (1973), 137-177 (en particulier 142 et 147) met en relation la falaise de Leucade avec d'autres roches blanches de la tradition archaïque: "In sum, the White Rock is the boundary delimiting the conscious and the unconscious — be it a trance, stupor, sleep, or even death" (147). Sur le rite de Leucade, cf. K. MEULI, "Leukates-Leukatas", in *RE* XII 2 (1925), col. 2259; H. DÖRRIE, *P. Ovidius Naso, Der Brief der Sappho an Phaon*, Zetemata 58 (München 1975), 36-49. Pour situer ce rite dans le contexte plus large (sacrificiel, juridique, cathartique ou autre) des rites grecs du jeter, rejeter, précipiter, on se référera à R. KOCH PIETTRE, "Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne", in *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, éd. par S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE et F. SCHMIDT, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Sciences religieuses, vol. 124 (Turnhout 2005), 77-100.

fait dire à Sappho, à qui une Naïade conseille de pratiquer le rite: *Sit procul insano uictus amore timor* ("Que la peur s'en aille, vaincue par cet amour insensé"). L'amour insensé est celui que Sappho voue à Phaon, le jeune passeur de Lesbos, séducteur irrésistible car parfumé par Aphrodite en personne. Phaon a quitté sans explication la malheureuse poétesse, remarquable amante pourtant, mais dont le teint basané souligne un physique quelque peu ingrat.[29]

Strabon (10, 2, 9, p.452), pour sa part, mentionnait des vers de Ménandre (fr.258 Koerte), tirés d'une pièce intitulée *Tà Leukadia*, faisant de Sappho poursuivant Phaon la première pratiquante de cette sorte d'ordalie émotionnelle. Le fait que la Basilique souterraine de la Porta Maggiore, à Rome, n'est vraisemblablement pas pythagoricienne[30] n'enlève rien à la beauté, ni à l'importance, du stuc représentant Sappho tenant la lyre, accompagnée d'un Eros, sautant dans la mer face à l'archer Apollon, bien campé, lui, au sommet de la falaise. Cette scène qui correspond de manière frappante à l'évocation de Sappho à Leucade chez Ovide ne peut, selon de nombreux commentateurs dont, en dernier lieu, Filippo Coarelli, que "signifier la libération de l'âme du poids de la matière", quel que soit le contexte, funéraire ou autre on ne

[29] Pour Sappho, cf. ce qu'Ovide lui fait dire. Pour Phaon: PLAUT. *Mil.* 1246-1247, et M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis* (Paris 1972), 133-138 avec dossier. PTOL.HEPH. (= PTOL.CHENNUS), dans son *Histoire Nouvelle* (citée par PHOT. *Bibl.* 190, 153 a 7 - b 22), donnait une liste de tous ceux dont la passion amoureuse fut guérie par le saut. Cette liste ne comprend pas Sappho. Mais elle débute par le récit d'origine selon lequel Zeus aurait été guéri de son amour pour Héra en s'asseyant sur le rocher. Tous les autres (y compris Aphrodite en deuil d'Adonis, sur le conseil d'Apollon) sautent. Certains en meurent. Selon SERV. *Ecl.* 8, 59, le saut peut avoir différentes motivations: [...] *apud Leucaten soliti erant se praecipitare qui aut suos parentes invenire cupiebant aut amari ab his desiderabant quos amabant.*

[30] Cf. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis* (Paris 1972), 137 note 2 renvoyant à J. ANDRÉ, "Pythagorisme et botanique", in *RPh* 84 (1958), 218-243 contre J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris 1927). Cf. P. MINGAZZINI, "Sul preteso carattere religioso della cosidetta basilica sotteranea di Porta Maggiore", in *Festschrift E. von Mercklin* (Waldsassen 1994), 90 sqq.

sait. Une catharsis émotionnelle, pourquoi pas, dont on soupçonne qu'elle fonctionne comme une variation subjective sur le thème du scénario de catharsis collective exprimé par le motif du *pharmakós*. Mais cette ritualisation des émotions, individuelles ou collectives, reste bel et bien, sous l'Empire romain, un lointain souvenir devenu une affaire purement littéraire ou iconographique.[31]

Pour essayer de percevoir ce qui aura été reconnu par les Anciens, et à Rome plus particulièrement, comme une fonction réellement rituelle de l'émotion, il n'aura pas été inutile, néanmoins, de regarder du côté du jeune Aristote et de nous pencher sur cette image de Sappho en proie à la passion. Dans la 15ème *Héroïde* la Naïade qui jaillit de sa source convie la poétesse à se déplacer. Sappho doit quitter Lesbos et se diriger vers Leucade, avant de se précipiter dans la mer. Le mouvement intérieur déclenché par la passion, cette souffrance, cette *perturbatio* dont parle Cicéron, devient alors littéralement un déplacement spatial. Si le mot émotion (dérivé d'*emovere*, impliquant un déplacement) est absent du vocabulaire latin et n'apparaît, dans un tout autre contexte, qu'à la Renaissance,[32] la *perturbatio* émotionnelle, qui peut aussi se dire *motus*, est bel et bien le contraire du calme ou de l'immobilité. Une étymologie audacieuse de Varron (*ling.* 6, 48, et 45) rapproche la peur, *metus* (une "émotion" fondamentale), du mouvement *motus*; une autre peur,

[31] Pour une bonne reproduction photographique du saut de Sappho sur un stuc de la Basilique de Porta Maggiore, voir J. CARCOPINO, *De Pythagore aux apôtres* (Paris 1956), planche 1, entre les pages 46 et 47. Pour une synthèse du dossier, cf. F. COARELLI, *Roma* (Roma [4]2004), 239. Voir aussi E. STRONG and N. JOLLIFFE, "The Stuccoes of the Underground Basilica Near the Porta Maggiore ", in *JHS* 44 (1924), 65-111. Pour les anciennes interprétations en termes de rite de passage de nature cathartique, cf. J. HUBAUX, "Ovidiana I. Ovide et Sappho", in *Musée Belge* 30 (1926), 197-219; ID.,"La 'fatale' Basilique de la Porta Maggiore", in *L'Antiquité Classique* 1 (1932), 375-394; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* (Lille 1939), 326 (qui fait un rapprochement avec le saut de Psyché, chez Apulée), sans parler, bien sûr, de Jérôme Carcopino.

[32] Pour désigner un déplacement de population, une déportation. Le sens actuel devra, pour émerger (aussi bien en anglais qu'en français), attendre le 19ème siècle.

timor, est rapprochée du tremblement. Cette explication est révélatrice d'une conception bien plus générale.[33]

On sait que Zeus, lui, ne bouge pas. "Zeus précipite les mortels du haut des remparts de l'espoir, il les massacre sans s'être armé d'aucune violence. Le divin ne connaît pas l'effort. Assis, sans bouger de son siège pur, il accomplit aussitôt ce qu'il médite", nous dit Eschyle.[34] L'émotion, elle, est un déplacement, et du même coup un défaut, une souffrance.

En tant que telle, l'émotion serait-elle étrangère au divin? Les dieux seraient-ils dépourvus de passion? À cette question la pensée épicurienne répondra d'une manière résolument claire et positive, mais cette réponse ne correspond pas nécessairement à la donnée la plus traditionnelle. Le Zeus d'Eschyle ne représente qu'un aspect du divin. Le dieu souverain qui trône sur l'Olympe n'est pas un voyageur, certes, mais il est capable d'émotions, notamment d'amour et de colère. Et l'on sait qu'il existe, à côté de lui, des dieux itinérants, et même errants. Des dieux innombrables parcourent la terre et observent les comportements humains, nous dit Hésiode. On rencontre même des dieux souffrants, emportés par l'errance: Dionysos en sa folie, ou Déméter en colère et en deuil.[35] Sans parler d'Adonis. Clément d'Alexandrie (*Protr.* 2, 12, 2) parle d'une quête, d'une recherche dans l'errance (*planè*) effectuée par une divinité en deuil: "Deo et Coré sont devenues l'objet d'une dramaturgie secrète, et Eleusis met en scène, pour elles, sous la direction du dadouque, l'errance, le rapt et le deuil".[36] Proclus, dans son *Commentaire à la République de Platon* (I p.125, 3-22 Kroll), parle des *hieroi thrènoi*, les saintes lamentations, transmises en secret dans les *teletai* de Déméter et de Corè.

[33] Il faudrait relire tout le développement de Varron, *loc. cit.*, sur les émotions.

[34] AESCH. *Supp.* 96-103 (trad. personnelle).

[35] S. MONTIGLIO l'a bien vu, dans *Wandering in Ancient Greek Culture* (Chicago and London 2005), 62. Sur le passage du deuil à la colère, cf. N. LORAUX, *Les mères en deuil* (Paris 1990), 67-68.

[36] Cf. LACT. *Inst.* 1, 24.

La question se pose de savoir si l'on est autorisé à parler de "mystères" à propos de ce type de rituel que les Romains, on va le voir, ne semblent guère apprécier. Mystère, un mot qui concerne essentiellement Eleusis, signifie rite secret. Denys, en tout cas, dans un passage que nous allons aborder, sur les rites de deuils divins, n'utilise pas ce mot. Et tous les rituels de deuil ne sont pas secrets. On n'est pas non plus dans un registre d'initiation au sens tribal, ésotérique ou éliadien, impliquant un pseudo-scénario de mort et de résurrection. On ne peut plus aujourd'hui adopter la position d'un Alfred Loisy qui, dans *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 1914, 196-203), voulait faire de tous ces dieux qui souffrent des préfigurations du Christ, y compris Mithra lui-même qui meurt, nous dit-il, sous la figure du taureau qu'il se sacrifierait à lui-même.[37]

Il est vrai qu'il existait des rituels secrets ou réservés (ainsi la part féminine dans les fêtes officielles de Cérès, et dans les sacrifices nocturnes mais *pro populo* à Bona Dea) et le motif de la mort et de la renaissance (appliqué aux adeptes, et non au dieu) semble avoir figuré dans certains rites mithraïques, si l'on songe aux inscriptions de Santa Prisca. Et certains témoignages indirects suggèrent la pratique de mises en scène effrayantes. Les sculptures d'un léontocéphale ailé, dont le corps est parfois entouré par la spirale d'un serpent, présentent un crâne troué et une bouche creuse, probablement destinés à émettre du feu.[38] Dans l'*Histoire Auguste*, le biographe (Lampridius) de l'Empereur Commode (*Comm.* 9, 6) raconte que celui-ci aurait effectivement souillé les mystères de Mithra par un sacrifice humain réel, alors que "d'ordinaire on se limite à raconter ou simuler quelque scène capable d'inspirer l'effroi". Une scène de ce type

[37] Cf. la critique de G. SFAMENI-GASPARRO, *Misteri e Teologie* (Cosenza 2003), 221 note 31. Sur la présence (rare, mais attestée) de "mystères" à Rome et la difficulté de distinguer ces "mystères" de ce que le latin appelle des *initia*, cf. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République* (Paris 1958), 423-438.

[38] M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*, translated by R. GORDON (New York 2001), 163.

est représentée sur une fresque du mithreum de Santa Maria Capua Vetere.[39] Dans un mithreum de Germanie, les fouilles auraient dégagé une épée truquée. Selon Vermaseren repris par MacMullen, la poignée et la partie supérieure de la lame sont fixées sur un demi-cercle métallique qui se termine par le reste de la lame: ainsi, ce demi-cercle fixé autour de la poitrine, un acteur pouvait sembler avoir été transpercé par la lame, et encore vivant. On a pensé à des dispositifs scéniques permettant de relever ou d'abaisser des rideaux, de faire pivoter des socles. Des trucages raffinés ont pu permettre des éclairages inattendus, dans ce qui par ailleurs était parfaitement obscur en raison de l'absence de fenêtres. "La chapelle souterraine éveillait de puissantes associations: la mort, la nécromancie et tout un étrange univers de divinités et d'esprits".[40] Tout cela, qui reste hypothétique, concerne au mieux les émotions mises en scène par et pour les acteurs du culte. Mithra lui-même, quoi qu'en dise Loisy, n'est pas un dieu souffrant.

À Rome, d'ailleurs, on ne peut pas dire que ce motif du dieu souffrant ait fait l'objet d'une réception très positive. Il suffit de rappeler ce que Denys d'Halicarnasse rapporte (2, 19, 2), en exagérant, il est vrai, sur le pathos et la "passion" des dieux, dans des rituels particuliers: "On ne célèbre pas chez les Romains ces journées de deuil où des femmes vêtues de noir se frappent la poitrine et gémissent sur la disparition de divinités, comme le font les Grecs pour l'enlèvement de Perséphone, les malheurs de Dionysos et tous les autres mythes de ce genre.[41] On ne verrait pas non plus chez eux — malgré la corruption des mœurs qui règne désormais — ni transports extatiques, ni

[39] Cf. M.J. VERMASEREN, *Mithriaca* I (Leiden 1971), pls. XXV, XXVIII; W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (*supra* n.19), fig. 12.

[40] R. MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain* (Paris 1987), 198-199. Walter Burkert signale qu'une explication différente a été avancée par W. LENTZ et W. SCHLOSSER, dans les *Hommages à M.J. Vermaseren* (Leiden 1978), 591 sq.

[41] Denys force le trait: il existait depuis longtemps des fêtes où le deuil précède le retour à l'allégresse, notamment le *sacrum anniversarium Cereris*, réservé aux femmes: cf. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome* (*supra* n.37), 400-423.

délires corybantiques, ni tournées de quêteurs, ni fureurs bacchiques, ni rites à mystères, ni de ces veilles où hommes et femmes passent toute la nuit ensemble dans des temples, ni, en un mot, aucune des impostures de cette espèce. Au contraire, chacun manifeste dans ses gestes comme dans ses paroles un respect pour les dieux qu'on n'observe ni chez les Grecs ni chez les Barbares" (trad. V. Fromentin et J. Schnäbele, Les Belles Lettres, "La Roue à Livres").

Parmi les autres faits ou impostures du même ordre suggérés par Denys (qui oublie intentionnellement Cérès), on pourrait bien sûr, à côté des plaintes rituelles adressées à Adonis, évoquer le mythe d'Osiris tel qu'il sera bientôt rapporté par Plutarque, dans une version faisant passer les traditions égyptiennes dans un filtre éleusinien. En ce qui concerne Attis, qui meurt bel et bien, et dont la mort suscite la colère de la Mère qu'il faut apaiser, Denys suggère que cette affaire ne concerne que la partie phrygienne de son rite, la partie effectuée par les galles, c'est-à-dire des prêtres venus d'ailleurs.

Il sera utile, sur ce point, de considérer que Denys d'Halicarnasse introduit Attis, précisément, comme exemple de la retenue romaine par rapport aux rituels émotionnels et aux mythes qui les accompagnent. Attis, souligne-t-il, fait l'objet, à Rome, de la part des citoyens qui l'ont introduit, d'un ensemble de rites distincts de ceux des galles, des rites particulièrement sobres et respectables, contrairement aux pratiques grecques et anatoliennes du culte de la Mère des dieux.

Dans les *Fastes* d'Ovide, le récit de l'introduction du culte de la Mère des dieux est focalisé sur la figure de Claudia Quinta, une figure de matrone dépourvue de tout excès émotionnel. Pourtant, au niveau du mythe, Attis est présenté comme l'exemple type de l'agitation émotionnelle (comme il l'était d'ailleurs déjà chez Catulle). Il devient fou au moment de son mariage. Le toit de la chambre nuptiale se met à vaciller comme le palais de Cadmos dans les *Bacchantes* d'Euripide. Halluciné, il s'enfuit au sommet du Dindyme. Attis voit des torches et des fouets, il se croit talonné par les

"déesses palestiniennes".[42] Il se lacère le corps avec une pierre tranchante, pratiquant sur lui-même la mortification sanglante que pratiquent les galles. Il laisse traîner à terre sa longue chevelure, désignant ainsi la souillure de sa virginité trahie. Et on l'entend proférer: "J'ai mérité, je paie de mon sang le juste prix de ma faute, ah! que périssent les parties qui m'ont fait ce tort, oui, qu'elles périssent! Il s'enlève le fardeau de l'aine et aussitôt ne subsiste plus aucun signe de sa virilité".[43]

Dans la version rapportée bien plus tard par Arnobe, les mêmes motifs sont repris. Attis empli de démence parvient aux limites extrêmes du bacchant. La scène, comme chez Ovide, a lieu à l'occasion de son mariage avec une mortelle, ce qui est ressenti comme un sacrilège par la Mère des dieux (ici redoublée en Agdistis et Mère des dieux[44]). Attis s'élance en gesticulant avant de se trancher les organes génitaux sous un pin, en proclamant: "Garde pour toi, Agdistis, ces choses à cause desquelles tu as mis en branle de si grandes agitations de folie dangereuse" (*nat.* 5, 7: *Tibi Acdesti haec habe, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti).* La vie s'échappe avec les flots du sang, mais la Mère des dieux recueille les organes, qu'elle lave et qu'elle recouvre de terre, les ayant revêtus du costume des morts. Du sang répandu naissent des violettes, dont on couronne le pin. La jeune épouse, nommée Ia ("Violette"), se suicide après avoir recouvert la poitrine du mort de laine tendre, et pleuré en compagnie d'Agdistis. Le sang d'Ia mourante se transforme en violettes pourpres. La Mère des dieux éclate elle aussi en sanglots, et de ses larmes naît un amandier signifiant l'amertume du deuil. Elle emporte dans son antre le

[42] Cf. J.L.P. BUTRICA, "Attis and the 'Palestinian' goddesses (Ov. *fast.* 4. 236)", in *Exemplaria Classica. Revista de Filologia Clasica* (Huelva) 8 (2004), 59-67, qui passe en revue toutes les interprétations avancées de ce passage énigmatique, avant de proposer de corriger les déesses "palestiniennes" en furies "*pallentes*".

[43] OV. *Fast.* 4, 223-244.

[44] Sur l'ensemble du dossier de la Mère des dieux, Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* (Paris 1996): cf. p.85, sur ce redoublement.

pin sous lequel Attis a perdu sa virilité, et mêle ses plaintes à celles d'Agdistis. Elle se frappe la poitrine en tournant autour de l'arbre, un arbre dont on précise qu'il est maintenant immobilisé. Zeus, à qui Agdistis demande qu'Attis revive, ne le permet pas; mais il accorde que le corps d'Attis ne pourrisse pas, que ses cheveux poussent toujours, que le plus petit de ses doigts vive et soit agité, seul, d'un mouvement incessant. Satisfait, Agdistis consacra le corps à Pessinonte, où il le fit honorer par des prêtres spéciaux, en des cérémonies annuelles.

Le rite annuel, dont on ne dit pas qu'il serait un mystère, est construit comme un dispositif destiné à reproduire, à mettre en scène cette agitation extrême culminant dans une double automutilation conduisant à la mort, pour en réduire et en contrôler le mouvement, en ritualisant (collectivement) l'émotion. C'est le rite pratiqué par les galles.[45]

[45] Ce processus de ritualisation émotionnelle mériterait d'être comparé aux techniques de théâtralisation de la transe analysées par Michel LEIRIS (*La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* [Paris 1989]) et Alfred MÉTRAUX ("La comédie rituelle dans la possession", in *Diogène* 11 [1955], 26-49). Quant au motif de l'agitation furieuse et sexuelle, qu'il faut réduire à tout prix, on le retrouve dans un autre récit romanesque, chrétien cette fois, les *Actes de Jean*. Aveuglé par le désir qui le porte vers une femme mariée, un jeune homme de la région d'Éphèse assassine son père qui s'oppose à ses projets. Converti par Jean, qui ressuscite le père, le "héros" saisi de remords se châtre comme un Attis, avant d'accompagner l'apôtre dans son oeuvre d'évangélisation. On retiendra la manière (chrétienne, faisant appel au Diable, mais modérément "encratite") dont Jean commente ce traitement exagéré de l'agitation: "Jeune homme, celui qui t'a mis en tête de tuer ton père et de devenir l'amant de la femme d'autrui, c'est lui qui t'a également dépeint comme une œuvre juste de couper les membres importuns. Or, tu aurais dû éliminer, non pas les parties naturelles, mais la pensée qui, par leur intermédiaire, s'est révélée malfaisante. Car ce ne sont pas les organes qui sont nuisibles pour l'homme, mais les sources invisibles sous l'action desquelles toute impulsion honteuse se met en mouvement et vient au grand jour" (*Ou gàr tà órganá esti blaptikà tôi anthrópoi all' hai aphaneîs pegaì di' hôn pâsa kínesis aischrà kineîtai kaì eis tò phaneròn próeisin.* Trad. E. JUNOD et J.-D. KAESTLI [edd.], *Acta Iohannis* 54, in *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 1, 236). Les termes qui décrivent dans ce texte l'agitation causée par le désir sexuel, agitation ici ramenée à l'action de Satan, sont remarquablement proches de ceux qui sont placés dans la bouche d'Attis au moment de la castration, dans le récit d'Arnobe (*haec* [...] *propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti*). La scène, dans les *Actes de Jean*, est localisée elle aussi en Phrygie.

Dans un autre mythe phrygien, Attis est appelé Papas, d'un nom que les Naassènes, qui rapportent ce récit, interprètent comme étant dérivé du verbe *pauein*, "mettre un terme, faire cesser". On se souviendra que ce même verbe a déjà été rencontré à propos du saut de Sappho à Leucade.[46] La tradition naassène dit que l'on nomme Attis "Papas parce qu'il a mis fin (par sa castration) à tout ce qui, avant sa manifestation, était mû de manière désordonnée et dissonante". L'allusion aux mouvements désordonnés qui précèdent la castration (castration ici interprétée de manière positive) doit être référée à cette donnée du mythe d'Attis qu'on trouve déjà dans la version d'Ovide, bien avant celle d'Arnobe.

Ce dont il est question ici, sous différentes colorations (chrétiennes ou autres), c'est d'un contrôle, d'une maîtrise du mouvement. Il s'agit de calmer une agitation, de la réduire, rituellement. Au fond, toutes ces histoires de castrations apparaissent comme des variations (sexuellement orientées, et impérialement datées) sur un motif bien plus ancien, celui de la catharsis des émotions telle qu'on l'a rencontrée chez Aristote. Denys d'Halicarnasse, d'ailleurs, faisait précéder son compte-rendu de l'hostilité des Romains envers les rituels de deuil d'une considération sur les usages du mythe où l'on reconnaîtra, sans peine, une allusion au passage de la *Poétique* d'Aristote concernant le *muthos* comme intrigue tragique: "[Certains mythes], dit Denys, soulagent les âmes en proie au trouble et à la crainte et les purgent de leurs opinions viciées": *hoi dè tarachàs exairoúmenoi psuchês kaì deímata kaì dóxas kathairoûntes ouch hugieîs*.[47]

Cette affirmation nous ramène à la fameuse définition aristotélicienne de la tragédie comme imitation du mythe à des

[46] Sur le champ sémantique de *paúein*, cf. P. ELLINGER, *La fin des maux d'un Pausanias à l'autre. Essai de mythologie et d'histoire* (Paris 2005), 145-151.

[47] DION.HAL. 2, 20, 1, trad. V. FROMENTIN et J. SCHNÄBELE (Paris, Les Belles Lettres, collection "La Roue à Livres").

fins de catharsis des émotions, et plus précisément de la peur et de la pitié.[48]

*
* *

L'intérêt des Anciens pour les émotions aura été immense et leurs réflexions demeurent encore d'actualité. La référence essentielle est Aristote, évidemment (et plus particulièrement celui de la *Rhétorique*), comme vient encore de le confirmer le livre important de David Konstan sur les émotions grecques.[49] Dans la mesure où Aristote a développé une théorie de la rationalité des émotions, il reste en effet d'un intérêt très actuel. Mais il ne faut pas négliger l'apport platonicien, puis stoïcien, épicurien et sceptique. Les Stoïciens notamment insisteront de manière remarquable sur le contraste entre l'aspect physiologique et l'aspect cognitif du processus émotionnel. C'est ainsi que Sénèque montre bien, à propos de la colère définie comme un désir de vengeance consécutif à un sentiment d'injustice, qu'un moment de réflexion, décisive, accompagne nécessairement ce qu'il appelle le mouvement physique: "Je tiens, moi, que la colère n'ose rien par elle-même et sans la permission de l'âme. Car entrevoir l'injure et en désirer la vengeance; faire la double réflexion qu'on ne doit pas être offensé, et qu'on doit punir l'offenseur, cela ne tient pas au mouvement physique, qui devance en nous la volonté. Celui-ci est simple; l'action de l'esprit est complexe et renferme plus d'un élément. Notre esprit a conçu quelque chose qui l'indigne, qu'il condamne, qu'il veut punir, et rien de tout cela ne peut

[48] ARIST. *Poet.* 6, 1449 b-1450 a: "Une tragédie, c'est donc l'imitation d'une action sérieuse et aussi complète, ayant une certaine longueur, dans un langage assaisonné de manière bien distincte selon les différentes parties de l'œuvre; cette imitation, réalisée par des personnages en action et non dans le cadre d'un récit, a pour effet de conduire, à travers la pitié et la peur, jusqu'à la purification de telles émotions [...] C'est le mythe qui est l'imitation des actions. J'appelle en effet mythe [à savoir l'intrigue tragique, l'argument] l'assemblage des actions accomplies".

[49] D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks* (*supra* note 6).

se faire, si lui-même ne s'associe à l'impression des sens".[50] Ce que Sénèque appelle le mouvement physique correspond à ce que les Stoïciens considèrent généralement comme la première réaction aux *phantasíai* qui viennent frapper l'esprit sans qu'on y puisse rien. Ce mouvement équivaut bel et bien à une émotion. Et pourtant, ce mouvement n'est pas, en soi, le tout de l'émotion. Il en est tout au plus l'un des symptômes, et plus précisément un signe annonciateur (*propátheia*).

Il convient de relever à quel point les Stoïciens ont fort bien observé, et même analysé, ce phénomène. Martha Nussbaum, récemment, a pu construire sur les prémisses stoïciennes une théorie purement cognitive des émotions, selon laquelle l'émotion elle-même coïncide avec le jugement.[51]

Je me contenterai de souligner que les Stoïciens ont parfaitement repéré et analysé une des étapes essentielles du processus émotionnel, la phase que les modernes appellent aujourd'hui l'*appraisal* (estimation, évaluation), qui suit le stimulus, la cause externe ou interne, événementielle, déclenchant une réaction neuro-physiologique ou neuro-endocrinale. Le stimulus serait bien sûr sans conséquence s'il ne touchait à quelque chose que le sujet considère comme très important, vital, quelque chose qui le concerne de manière essentielle. Ce mécanisme complexe d'estimation et de reconnaissance (*appraisal*) précède la décision de donner suite sous la forme de la colère, de la joie, de la tristesse, de la honte etc....[52]

[50] SEN. *De ira* 2, 1, 4, traduction française de la Collection Panckoucke, par M. CHARPENTIER et F. LEMAISTRE, *Les Oeuvres de Sénèque le Philosophe* ----II (Paris 1860).

[51] M. NUSSBAUM, *Uphaevals of Thought: The Intelligence of Emotions* (*supra* n.6), litt. "bouleversements de pensée, intelligence de l'émotion". D. KONSTAN (*The Emotions of the Ancient Greeks*, 21) critique cette approche: "One may question wether the intensity characteristic of certain kinds of judgments — namely those concerning matters that are important for our life goals — can be simply folded into the judgment itself, as opposed to constituting an additional element carrying precisely the affective charge that we associate with the category of emotion".

[52] Cf. K. SCHERER, "Feelings Integrate the Central Representation of Appraisal-Driven Response Organization in Emotion", in *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*, ed. by A.S.R. MANSTEAD, N.H. FRIJDA and A.H.

Un témoignage très intéressant sur la manière dont les Stoïciens ont traité cette étape de l'*appraisal*, se trouve chez Aulu-Gelle, dans les *Nuits attiques* (19, 1). Il s'agit d'un récit de voyage en mer. Un orage éclate, qui menace de faire sombrer le navire. Il y avait, parmi les passagers, un philosophe célèbre de l'école stoïcienne. Le narrateur raconte comment, au plus fort du danger, il se mit à observer le philosophe, curieux qu'il était de connaître l'état de son âme et de voir s'il demeurait ferme et inébranlable. Au milieu des cris et des gémissements, le Stoïcien resta calme, courageux. Pas de larmes, ni de plainte. Mais par la pâleur et l'altération du visage, il n'était toutefois pas différent des autres. Enfin, le ciel s'éclaira, la mer s'apaisa, et le danger disparut. Un personnage riche et prétentieux se moqua alors du philosophe, lui demandant comment il avait pu craindre et pâlir alors que lui était resté impassible. Le philosophe réfléchit, puis répondit ce qu'aurait répondu, dans une situation analogue, un disciple d'Aristide: "C'est que nous ne sommes pas l'un et l'autre dans la même position: tu dois être peu inquiet de l'âme d'un méchant vaurien; tandis que moi, je crains pour une âme formée à l'école d'Aristippe". Cette esquive ne satisfait pas le narrateur de notre histoire. Attendant la bonne occasion, il demande au philosophe la vraie raison de son attitude. Le philosophe, avec calme et douceur, tire de son bagage le cinquième livre des *Dissertations* du philosophe Épictète, mises en ordre par Arrien, et conformes sans aucun doute à la doctrine de Zénon et de Chrysippe, et lui fait lire le passage suivant: "Les visions, appelées par les Grecs *phantasíai*, imagination, qui viennent tout d'un coup

FISCHER (Cambridge 2004), 136-157. ID., "What are Emotions? And how can they be measured?", in *Social Science Information* 44 (2005), 695-729. Une remarque de David Konstan est utile dans ce contexte: "The role of evaluation in emotion is [...] not merely constitutive but dynamic: a belief enters into the formation of an emotion which in turn contributes to modifying some other belief or, perhaps, intensifying the original one. In the latter case, the emotion would act on belief in such a way as to confirm the emotion itself" (*op.cit.*, 37 n.51).

frapper l'âme et l'ébranler, ne dépendent pas de notre volonté et de notre libre arbitre: par une force qui leur est propre, elles s'imposent à la connaissance de l'homme. Mais les consentements [après examen, *probationes*], appelés *sugkatathéseis*, qui, en acquiesçant à la sensation, nous la font discerner, sont des actes volontaires et libres. Ainsi un bruit formidable dans le ciel, le fracas d'une ruine, la nouvelle subite et inattendue d'un danger, ou toute autre chose semblable, ont pour effet nécessaire d'ébranler l'âme, de la resserrer et de la faire en quelque sorte pâlir. Le sage lui-même ne saurait s'en défendre; cet effet n'est point produit par la peur réfléchie d'un mal, mais par des mouvements rapides et involontaires qui préviennent l'usage de l'intelligence et de la raison. Mais, revenu à lui-même, le sage ne donne pas son assentiment à ces imaginations, à ces visions pleines de terreur (*ou sugkatatíthetai, oudè prosepidoxázei*); il n'y acquiesce pas, il n'y consent pas; au contraire, il les écarte, il les repousse; il ne voit rien là dont il doive avoir peur; et c'est ce qui distingue le sage de l'homme vulgaire. L'homme vulgaire, dans le trouble de la première impression, a cru ces objets terribles et effrayants; après réflexion, il les juge tels qu'ils lui ont paru d'abord. Il abonde dans sa vaine frayeur; il acquiesce à la sensation, *prosepidoxázei*: c'est le mot dont se servent les Stoïciens. Le sage, après une altération passagère qui n'a fait qu'effleurer son visage, ne consent pas, *ou sugkatatíthetai*; il se tient fermement attaché à l'opinion qu'il a toujours eue sur ces sortes de visions; elles n'ont rien d'effroyable; une apparence trompeuse, une crainte vaine l'avaient surpris à l'improviste".[53]

[53] EPICT. fr.9 Schenkl. La traduction ici reproduite est celle de MM. E. DE CHAUMONT, F. FLAMBART et E. BUISSON, *Oeuvres complètes d'Aulu-Gelle* II (Paris 1920). Au quatrième chapitre de son livre *Stoicism and Emotion*, à paraître (Chicago 2008), Margaret GRAVER consacre quelques pages très denses, qui m'ont été très utiles, à l'analyse de ce témoignage illustrant de manière surprenante la distinction stoïcienne entre pré-émotion (*propátheia*) et émotion. Je la remercie vivement de m'avoir permis de lire et de citer cette étude encore inédite.

Il valait la peine de s'arrêter sur cette description de l'*appraisal* telle qu'elle est présentée et commentée par un philosophe stoïcien. Elle peut en effet permettre, me semble-t-il, de jeter une lumière originale sur quelques aspects par ailleurs bien connus de la religion romaine. Le témoignage d'Aulu-Gelle apparaît comme un témoignage "en creux", puisque le philosophe dont il raconte le voyage en mer refuse de donner suite à l'émotion. Mais ce refus de donner suite, cette manière somme toute très romaine de se donner le temps d'hésiter avant de prendre une décision sur la suite à donner ou à ne pas donner à tel ou tel signe, à tel ou tel événement redoutable, nous invite à regarder ce qui se passe, de façon très semblable, en matière religieuse aussi.

Ce récit d'une aventure individuelle et philosophique débouchant sur l'exposé d'une technique de maîtrise de l'émotion soulève une question qui se pose aussi, mais au niveau collectif et institutionnel cette fois, à Rome, dans le champ de la *religio* conçue comme scrupule et relecture. C'est alors de nouveau la question de la place occupée et du rôle joué par l'affect dans les rites qui est concernée, et plus précisément de la perturbation qu'il pourrait introduire.

Il ne s'agit pas, ici, de la relation à "dieu", comme on pourrait avoir tendance à s'y attendre. Dans la pensée moderne, à la suite des essais de William James et de Rudolph Otto, on a eu tendance en effet à vouloir réduire l'étude de l'émotion religieuse à une phénoménologie de la théophanie, ou de l'expérience mystique.[54] Malencontreusement posée en ces termes, la

[54] W. JAMES (*L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. par F. ABAUZIT [Paris 1931], 41) écrit: "Comme l'amour, la colère, l'ambition, la jalousie, comme toute impulsion instinctive, elle [la religion] illumine la vie d'un éclat enchanteur qui se suffit à lui-même et qu'on ne peut expliquer par rien d'autre. On l'a, ou on ne l'a pas [...] C'est un don de notre organisme diront les physiologistes; un don de la grâce divine, diront les théologiens". L'idée de R. OTTO (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [Gotha 1917]), c'est que les prédicats à l'aide desquels la philosophie et la théologie s'efforcent d'exprimer "dieu" visent une réalité qui leur est par essence inaccessible; la religion ne s'épuise pas dans des énoncés rationnels. Il convient, selon Otto, d'examiner les expressions philosophiquement les moins

question est beaucoup trop christiano-centrée. La *religio* romaine n'est pas d'abord concernée par les modalités d'une relation (intime) à la divinité. Même si les poètes peuvent se livrer à d'intéressantes analyses émotionnelles à propos du surgissement de telle ou telle divinité. Ovide se plaît à imaginer sa rencontre avec Janus (*Fast.* 1, 95-101): le vénérable personnage (qualifié de *sacer*, ce qui est étrange pour un dieu) affiche devant ses yeux son double visage: "Je fus saisis de peur, je sentis mes cheveux se dresser de frayeur et un froid subit glaça mon cœur". On pourrait comparer ce texte avec toute une série d'épiphanies romaines, grecques et d'ailleurs aussi. Le Naufragé du conte égyptien rencontre le dieu serpent, sur une île enchantée, qui lui dit: "Qui t'a amené, petit? Si tu tardes à me dire qui t'a amené dans cette île, je ferai que tu t'aperçoives, ayant été réduit en cendres, que tu es devenu quelque chose qu'on ne peut plus voir". Le Naufragé répond: "Tu me parles et moi je ne saisis pas: je suis devant toi et j'ai perdu le sentiment" (trad. Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* [Paris 1982], 35). Le pâtre qui rencontre une déesse, dans une autre histoire égyptienne, est plus effrayé qu'Anchise dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*: ses cheveux se hérissent, et la peur qui l'envahit ne quitte plus son corps (Lefebvre, 27). Vu à grande échelle, on a affaire à un "universel", du genre *awe*, ou *Ehrfurcht*. Mais il convient de regarder ce type de phénomène de manière plus précise et contextuelle. Dans la pratique religieuse antique, à de rares exceptions près, on ne rencontre pas la divinité. On cherchera plutôt, normalement, à éviter une telle rencontre. A moins qu'on ne devienne dieu soi-même.

élaborées, les plus primitives, les plus proches de l'émotion. On y perçoit quelque chose qui est plus que la mise à l'infini des attributs habituels ou rationnels de dieu (beauté, bonté, etc.), un "surplus dont nous avons le sentiment et qu'il s'agit de considérer" (20). Otto ajoute: "Nous invitons le lecteur à fixer son attention sur un moment où il a ressenti une émotion religieuse profonde et, autant qu'il est possible, exclusivement religieuse. S'il en est incapable ou s'il ne connaît pas de tels moments, nous le prions d'arrêter ici sa lecture" (p.22 de la traduction française chez Payot).

D'autre part, la divinité elle-même a changé de statut. Le dieu chrétien est un dieu passionnel qui connaît l'incarnation. Avec comme corollaire, entre autres, que la pitié (l'*éleos* aristotélicien), une émotion dont les polythéistes nous disent qu'il faut se purger, devient à la fois une vertu du pratiquant (qui imite le dieu) et un attribut de la divinité, sous les espèces respectivement de l'aumône et de la miséricorde. Le *kyrie eleison*, qui n'apparaît pas avant la fin du 4ème s., est le résultat d'une transformation radicale de ce rapport du religieux à l'émotion.[55]

Mais cela ne signifie pas que l'émotion ait été négligée par la religion antique. On la rencontre d'ailleurs dans le concept même de religion. Il existe, entre la crainte et la religion, un lien polymorphe. La peur des dieux (*deisidaimonia*) ne conduit pas seulement en direction de la *superstitio*. Bien qu'elle soit le plus souvent réprouvée, cette crainte est constitutive de la *religio* elle-même.[56]

Mais c'est ailleurs encore, en dehors des spéculations poétiques ou théologiques, qu'il convient de repérer l'importance religieuse de l'émotion. On est alors ramené à la question de l'*appraisal*, et à celle de la maîtrise de l'agitation. L'émotion, à Rome surtout, il convient de la percevoir dans l'accomplissement régulier et harmonieux des rites, dans la maîtrise des affects que suppose la gestion de la paix avec les dieux.

John Scheid nous a rappelé qu'à Rome, "*toutes* les atteintes volontaires aux objets sacrés, *toutes* les infractions religieuses,

[55] Cf. L. KUNZ, "Kyrie eleison", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., VI (Freiburg 1986), col.705-706; W.T. FLYNN, "Kyrie eleison", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., IV (Tübingen 2001), 1919. Le *kyrie eleison* n'apparaît pas avant le 4ème s., et encore! Voir aussi H. PÉTRÉ, "*Misericordia*: histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme", in *REL* 12 (1934), 376-389; et D. KONSTAN, *Pity Transformed* (*supra* n.6), 105-124 ("Divine Pity").

[56] Pour le lien crainte et religion: cf. SERV. *Aen.* 7, 60 (à propos d'un laurier sacré, conservé dans le palais depuis un temps lointain, protégé par la crainte: Servius traduit crainte [*metus*] par *religio*); et 8, 349 (*religio id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio*).

n'acquièrent pas *ipso facto* le statut d'impiété. Pour que le délit religieux existe, il faut que la communauté religieuse l'assume publiquement. [...] Rome était toujours maîtresse de sa conduite".[57] En ce qui concerne la médiation sociale indispensable au système des auspices, à savoir le traitement des *obnuntationes*, Scheid a insisté sur ce qu'il appelle "la contingence de l'acte impie".[58] Ce qui est considéré comme impie d'un côté du Rubicon peut ne pas l'être de l'autre, dit-il. Mais les règles, de chaque côté, sont respectées. On sait que le magistrat responsable (le préteur) peut refuser de recevoir une information qu'on lui transmet sur les signes oraculaires concernant la république. La décision de traiter ou non les prodiges appartient ensuite au Sénat. Il en va de même pour les *auguria oblatiua* (tout signal éveillant un doute sur une action entreprise ou en voie d'être entreprise: parole entendue au hasard, bruit accidentel, éternuement, faux pas, comète, tremblement de terre, foudre, éclipse ou autres). On peut essayer de les détourner; ce que fit Scipion qui, ayant trébuché en débarquant en Afrique, s'écria: "Maintenant, je tiens l'Afrique!" (Frontin. *Strat.* 1, 12, 1[59]). Les épisodes fameux de la tête du Capitole, de la génisse du Sabin, du quadrige de Véies, ont pour fonction de montrer comment, par un traitement convenable de l'oracle, on peut en déplacer sur Rome l'efficacité positive.[60] On peut aussi, en cas de crainte,

[57] J. SCHEID, *Religion et piété à Rome* (Paris 1985), 27.

[58] *Ibid.*, 28.

[59] FRONTIN a laissé, dans ses *Stratagèmes* (1, 12) une liste d'anecdotes relatives à la manière de dissoudre la peur que peuvent susciter chez les soldats des *omina* négatifs (*De dissolvendo metu quem milites ex adversis conceperint ominibus*). Il n'y a malheureusement pas grand-chose à tirer de cette énumération de "bons mots". Cf. CIC. *div.* 2, 83-84.

[60] Doit-on penser qu'à Rome, les délices de l'efficacité et la science du détournement occupent la place du discours grec sur l'impossibilité de contourner l'oracle? Cf. pour l'idéologie grecque A. MOREAU, "Déjouer l'oracle ou la précaution inutile", in *Kernos* 3 (1990), 261-279; pour Rome Ph. BORGEAUD, *Exercices de mythologie* (Genève 2004), 57-67 ("La tête du Capitole").

éviter tout simplement de percevoir certains signes, et donc éviter d'avoir à les traiter. Les techniques les plus fameuses, dans le contexte rituel, sont celles du sacrifice dit "à la romaine", la tête voilée (pour ne rien voir d'autre); et aussi l'exigence du *silentium*. On peut aussi mentionner certaines précautions rituelles prises par le flamine majeur (Gell. 10, 15). Le consul Marcus Marcellus, augure éminent, quand il s'apprêtait à partir en expédition, se déplaçait dans une litière fermée, afin de ne pas être dérangé par des signes (cf. Cic. *div.* 2, 77).

Tout comme les auspices oblatifs, les prodiges n'existent que si on les reconnaît comme tels, dit explicitement Sénèque (*nat.* 2, 32, 6): *auspicium observantis est*. Les signes fortuits et funestes, les *dirae*, par exemple une crise d'épilepsie survenant au cours des comices, risquent à tout moment d'interrompre l'action politique, ou l'entreprise individuelle (surtout si l'individu est superstitieux). Mais comme le dit Servius (*Aen.* 12, 259): "Il appartient à celui qui voit un signe fortuit de décider si ce signe le concerne, ou s'il le refuse et détourne l'omen" (*in oblativis auguriis in potestate videntis est, utrum id ad se pertinere velit an refutet et abominetur*). L' "abomination" est en effet possible. Pline l'Ancien (*nat.* 28, 17) commente: "En voilà assez pour montrer que l'efficacité des présages est en notre pouvoir et qu'il n'agissent que suivant la façon dont on les accepte. Du moins, la doctrine augurale enseigne que ni les signes fâcheux, ni les auspices en général ne comptent pour ceux qui, au moment d'entreprendre quelque chose, déclarent ne pas les avoir observés; et il n'y a pas de trait plus frappant de la complaisance divine" (*in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos, quicumque rem ingredientes observare se ea negaverint*).[61] Les expression répertoriées par Bouché-

[61] Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (Grenoble 2003; reproduction en un volume de l'éd. en 4 tomes, Paris 1879-1882), 913 pour la traduction et un premier dossier.

Leclercq sont: *accipere omen*, ou *improbare*, *exsecrari*, *refutare*, *abominari omen*.[62]

Selon Annie Vigourt,[63] ce qui fait d'un prodige un prodige, c'est l'émotion suscitée dans le peuple par son apparition: "L'émotion produite étant ce qui distinguait le signe omineux d'un phénomène sans signification particulière, tout essai pour énumérer les types de signes acceptés comme véritables est voué à l'échec. [...] Un présage ne signifie pas une "chose" précise: il suscite une réaction, évoque chez ceux qui en sont témoins des souvenirs ou des rites connus, et acquiert ainsi une valeur propre" (p.93). La question du contrôle des signes (facteurs d'émotion, qui pourraient "émouvoir") repose donc la question des modalités de l'*appraisal*, cette étape essentielle et complexe de l'épisode émotionnel, qui fait intervenir la mémoire et les valeurs.[64]

Le rite peut être considéré comme étant d'abord une tentative de maîtrise (toujours précaire, toujours remise sur le métier) d'un déséquilibre potentiel. La fonction même du rite, son formalisme, son aptitude à la répétition, semblent aller à l'encontre du processus émotionnel. Toute gestion de l'aléatoire demande une mise en ordre préalable, et donc du calme.

L'émotion la plus vive surgit d'ailleurs à la seule évocation d'une menace qui pourrait peser sur l'accomplissement scru-

[62] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op.cit.*, 946; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München 1971, Nachdruck der 2. Aufl. 1912), 531; cf. aussi R. BLOCH, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Paris 1963), 120-129 (sur la *procuratio* des prodiges).

[63] *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien* (Paris 2001), 91-94. Je dois à Francesca Prescendi de m'avoir rendu attentif à cette remarque. Cf. F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, thèse de doctorat manuscrite (Université de Genève/Paris EPHE 2005) à paraître à Stuttgart en 2007 (*Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*): voir en particulier le riche et très pertinent développement sur "Une prophylaxie contre les mauvais auspices", mss. 111-117.

[64] Pour le rapport de l'émotion (comme information qu'il faut traiter, évaluer) à la mémoire, Annie VIGOURT renvoie à D. SPERBER, *Le symbolisme en général* (Paris 1974), 12-125.

puleux des règles religieuses. Tite-Live (5, 55, 1) souligne que Camille, pour parvenir à ses fins, n'hésite pas à user de l'argument le plus puissant: il rappelle précisément les *religiones* liées à la topographie sacrée de Rome (la cabane de Romulus, le feu de Vesta, la tête du Capitole, les anciles de Mars), pour susciter l'émotion dans le peuple et démontrer sans appel la nécessité de maintenir Rome dans Rome, malgré les ruines laissées par les Gaulois, et malgré la possibilité d'aller s'installer sur le territoire de Véies.

L'émotion, du point de vue du rituel lui-même, ne peut être qu'une perturbation. Mais le rite, fatalement, doit s'en préoccuper. La gestion des émotions est en effet constitutive du rituel dans la mesure où, le plus souvent, celui-ci prétend répéter et commémorer, en le transformant, en le rendant inoffensif, l'acte même qu'il est censé corriger, le traumatisme initial qui aurait rendu nécessaire son instauration. Une séquence rituelle peut comporter la mise en scène d'un acte qui risque de susciter une émotion. L'abattage rituel d'une victime sacrificielle, par exemple, ou les lamentations qui s'élèvent au rappel d'un deuil divin, situent de la violence, et de l'émotion potentielle, à l'intérieur même du rite.

L'émotion constitue ainsi ce qu'on pourrait appeler la part maudite du rituel. Elle en manifeste, négativement, la sacralité. Cela explique peut-être pourquoi les Anciens ont été à ce point fascinés par la mise en scène de certains épisodes émotionnels dans des rituels très particuliers, ceux des mystères d'Eleusis, ou dans d'autres cérémonies métaphoriquement ramenées à l'expérience éleusinienne. Mais la phase émotionnelle de cette expérience, ils l'ont dit et répété, est de nature propédeutique et cathartique. Ils ne l'ont point valorisée pour elle-même.[65]

[65] L'émotion travaille sur ce que les Néoplatoniciens, on l'a vu, ont appelé l'"époptique" ou le "télestique", pour l'opposer au dialectique ou didactique. Renouant implicitement avec cette tradition revalorisée jadis par la *Symbolik* de

Creuzer, Harvey Whitehouse a formulé toute une théorie sur le fonctionnement du symbole rituel, selon ce qu'il appelle un "mode imagistique" (imagé, imaginal), pour le distinguer du mode discursif; ce mode ou ce régime du rituel selon lui permet d'articuler l'expérience individuelle à l'ensemble des représentations et des valeurs collectives. Les rites de terreurs, notamment, auraient une efficacité mémorielle qui expliquerait leur importance dans les rites d'initiation. La peur fixerait, en quelque sorte, l'enseignement des valeurs religieuses et sociales effectué lors des rites. Cf. H. WHITEHOUSE, "Rites of Terror: Emotion, Metaphor, and Memory in Melanesian Initiation Cults", in *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, ed. by John CORRIGAN (Oxford - New York 2004), 133-148. Cf. ID., *Inside the Cult: Religious Experience and Innovation in Papua New Guinea* (Oxford 1995); *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Lanham, MD 2004). Voir aussi *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, ed. by H. WHITEHOUSE and J. LAIDLAW (Lanham, MD 2004); bien que le rite, en Grèce ou à Rome, n'ait pas une fonction catéchétique, éducative ou normative évidente, les propositions de Whitehouse inspirent les travaux de quelques hellénistes actuels, notamment Martin Luther: cf. *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, ed. by M. LUTHER and H. WHITEHOUSE (Lanham, MD 2004).

DISCUSSION

J. Scheid: Cet exposé est central dans notre enquête. Dans les rites mystériques, l'émotion peut être identifiée au rite lui-même. Est-ce que tu serais d'accord si je conclus de ton analyse que le rite constitue un moyen d'exclure l'émotion violente, connotée négativement, du culte: c'est en introduisant l'émotion, en la ritualisant qu'on arrive à la tenir à distance? Ne pourrait-on dire que la religion est une façon rituelle de penser l'émotion?

Ph. Borgeaud: Je suis entièrement d'accord avec cette conclusion. Le rite peut être considéré comme un dispositif apte à générer et à gérer l'émotion, à la mettre en scène autant qu'à distance. La manière dont Rome organise le culte de la Mater Magna, un culte effectué très officiellement, en partie au moins, par les Galles, en serait un bon exemple. Il conviendrait de revisiter aussi, de ce point de vue, la question de la violence et des émotions qui y sont ou n'y sont pas liées, dans le vieux débat entre Jean-Pierre Vernant et Jean Rudhardt, d'un côté, et Walter Burkert de l'autre, autour de l'abattage rituel et du sang versé dans le sacrifice: cf., sur ce point, la discussion remarquable entre les trois savants cités, qui fait suite à la conférence de J.-P. Vernant sur "Théorie générale du sacrifice et mise à mort", in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens sur l'Antiquité Classique 27 (Vandoeuvres 1981), 25-31. La question a été récemment reposée par Stella Georgoudi, "L'occultation de la violence dans le sacrifice grec: données anciennes, discours moderne", in *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, éd. par S. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 124 (Turnhout 2005), 115-147. Il

me semble que ce débat mériterait qu'on la reconsidère du point de vue de l'étude des émotions.

N. Belayche: Dans quelle mesure le récit des émotions dans les mystères d'Éleusis n'est-il pas devenu une "figure imposée" du discours (langagier ou figuré à plus forte raison) sur toutes les initiations? Je suis, en effet, frappée par les similitudes entre le parcours émotionnel du myste éleusinien que tu as relaté et les étapes de l'initiation mithriaque telles qu'on peut les comprendre à partir des fresques du *Mithraeum* de Santa Maria Capua Vetere (M.J. Vermaseren, *Mithriaca* I [Leiden 1971]). Dans de telles conditions de formalisation rhétorique, qui constituent autant de filtres, quelle réalité émotionnelle, quelle "spontanéité", l'historien est-il en mesure d'appréhender? Si je compare avec un registre autre d'expérience: les acclamations à la gloire des dieux, leur nature formulaire, dont on peut même suivre la genèse, à défaut d'identifier sûrement une origine (sacerdotale?), attestent assurément des modes sociaux de relation; mais ne voilent-t-elles pas l'émotion religieuse du dévot?

Ph. Borgeaud: La remarque que tu fais sur le rituel éleusinien comme "figure imposée", ou même paradigme pour d'autres cultes, est importante. Elle entraîne en effet la question du "paradoxe du comédien", ou celle de la "comédie rituelle" comme disaient, plus récemment que Diderot, les ethnologues (Michel Leiris, Alfred Métraux notamment). On peut pleurer sur commande, dans certains rituels de deuil.

D. Stökl: Schließlich gibt es im Judentum die bekannte, viele Generationen währende Diskussion inwieweit ein Gebet frei, d.h. aus eigenem Ansporn gesprochen werden kann/muß, oder in die kleinsten Wortfragmente fixiert ist (z.B. mBer 4:4). Dabei spielt die Frage der Möglichkeit bzw. der Notwendigkeit innerer emotioneller Beteiligung bei beiden Formen eine große Rolle, z.B. im Konzept der *kavvana*.

N. Belayche: La prêtrise, dans le mythe étiologique du culte des Galles rapporté par Arnobe, apparaît comme le prolongement du sort d'Attis, dont l'agitation extrême se trouve réduite et contrôlée: cadavre imputrescible, cheveux qui poussent, et petit doigt (partie pour le tout) qui seul bouge toujours... Y aurait-il un parallèle possible avec l'*os resectum*?

Ph. Borgeaud: En ce qui concerne le doigt d'Attis, partie pour le tout, il conviendrait de reprendre l'ensemble du dossier. On rencontrerait, entre autres exemples, la tombe du doigt qu'Oreste matricide s'est tranché pour calmer les Erinyes qui le rendaient fou. On montrait le tombeau de ce doigt, du temps de Pausanias (8, 34, 2), en Arcadie. On montrait aussi, à Sparte, le tombeau du doigt d'Héraclès, victime du lion de Némée (Ptol.Heph. 2, pp.14-15 Roulez). Le folkloriste Felix Liebrecht a réuni toutes sortes de parallèles dans son étude "Deutscher Aberglaube" (texte repris dans *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze* [Heilbronn 1879], 343-344).

F. Marco Simón: With regard to the Roman custom mentioned here of taking time to reflect before embarking on the action to follow, the idea of *religio* as a "re-reading" or "reflection" and the importance of *probationes*, I started thinking about the significance of the replacement, after the disaster at Lake Trasimene of T. Flaminius — the embodiment of rashness, *thrasos* — by Q. Fabius Maximus *Cunctator*, in whom one might see, in this respect, an embodiment of the Roman *appraisal* which attempted to control the *perturbationes*.

For the control of emotion, the *metus*, the Romans were ready, in equal measure, to act freely, act with initiative and to have dealings with the gods as citizens, not subjects. The well-known dialogue between Numa and Jupiter (Ov. *Fast.* 3, 339 ff.) was mythically expressing that the Roman religion was founded as a historical overcoming of the emotional state of fear (Stat. *Theb.* 3, 661: *Primus in orbe deos fecit timor*), thus confirming, through the offering of the onion, or the sacrifice

of the fish, the rejection of human sacrifice demanded by the god. This was a clear mythical example of the need to overcome the *phríke* of the divine (that *mysterium tremendum et fascinans* of R. Otto).

Although the strong emotional component of Graeco-Roman rites is clear, I believe we cannot completely discount the same emotional nature of certain Roman rituals which were carried out in extraordinary circumstances. Think, for example, of the massive *supplicationes* that were carried out in the context of the 2nd Punic War, or the sacrifices in the *Forum Boarium* of Gauls and Greeks, the traditional enemies of Rome to the north and south.

In my opinion, this larger emotional content documented in the more "theatrical" rituals of the Graeco-eastern religions has something to do with the dramatic circumstances of the deity, to be seen clearly in the case of Attis or Dionysos, whose ritual restyling was to leave a deep psychological impression on the faithful.

J. Dillon: I was most interested in your discussion of the problem of emotions, as an inevitable accompaniment of ritual. Emotion, of course, is a problem for philosophers in particular. In that connection, your adducing of the passage from Aulus Gellius (19, 1) about the Stoic philosopher in the storm at sea is most apt. The Stoics permit themselves much irony about the Aristotelian doctrine of the moderation of the passions (*metriopatheia*) — cf. the image of trying to stop half-way if one has jumped off the Leucadian Rock! — but they themselves were constrained to propose what they termed *eupatheiai,* rational equivalents of the *pathé,* and *propatheiai,* preliminary intimations of passions, neither of which, however, involved the assent (*synkatathesis*) of the reason. What our philosopher on the boat is having is a *propatheia,* and that is all right.

In later antiquity, Platonists, I think, picked up on this Stoic concept, and combined it with the Aristotelian, in such a way that a philosopher can *entertain* a passion, while always keeping

it under the control of the rational part of his soul. Thus, it seems to me, someone like Proclus, Damascius, or the Emperor Julian, can attend the Eleusinian Mysteries, or such a festival as the Hilaria, and join in the general wave of emotion, while still maintaining rational control of themselves. Or that is how I would see it.

N. Belayche: L'interprétation du rite comme moyen de maîtriser un déséquilibre potentiel provoqué par l'émotion me semble particulièrement précieuse. C'est une clef de compréhension qui pourrait compléter la lecture politique de l'épisode bien connu de la consécration du Capitole par Horatius (Liv. 2, 8, 6-8 et Plut. *Publ.* 14, 6-8: bien qu'on vienne lui annoncer la mort — fausse — de son fils, le consul déclare seulement: "qu'on l'enterre", et poursuit la consécration). Dans les stèles dites de confession, l'*appraisal*, cette étape d'évaluation, correspond à l'aveu, mais elle est très largement encadrée par les prêtres. Comment intégrer le rôle de ces instances dans le processus émotionnel?

Ph. Borgeaud: Il faudrait en effet creuser cette question, qui rejoint celle de la théâtralisation. Un bel exemple de l'importance du rôle des prêtres serait, dans un rituel hautement émotionnel, celui de la consultation de Trophonios tel que Pausanias la décrit. Le consultant, fortement ébranlé, jusqu'à perdre l'usage du rire pour une durée relativement longue, est pris en charge, avant et après son expérience, par un clergé qui semble particulièrement compétent pour interpréter (en termes de divination) ce qu'il a ressenti.

D. Stökl: In der Filmindustrie gibt es "emotional engineers". Es ist also spannend zu verfolgen, welche Mittel in Riten dazu eingesetzt werden, um bestimmte Gefühle zu erwecken.

In der *Mischna* wird verlangt, man müsse *mitokh koved rosh* beten, schwierig zu übersetzen, wörtlich: "aus einem beschwertem Kopf" (mBer 5:1). Als Beispiel wird dann angegeben, daß einige Rabbinen eine Stunde vor und eine Stunde nach dem

Gebet sich auf das Gebet konzentrierten. Trauergefühle sind im Judentum kalendarisch mit den Ritualen der Fasttage verbunden. Zu Pessach wird im verbalen Ritual ganz konkret wörtlich rezitiert, ein jeder müsse sich an Pessach so fühlen, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen. Für das Christentum hat Michael Penn gerade eine interessante ritualwissenschaftliche Arbeit über den Friedenskuß veröffentlicht, der ein äußerst ambivalentes Ritual war, wo von Kirchenvätern durchaus verlangt werden konnte, *nicht* mit zuviel Gefühl (auf den Mund!) zu küssen. Daß dieses rituelle *emotional engineering* durchaus "Erfolg" hatte, kann man an den gerade zu Ostern häufigen christlichen antijüdischen Pogromen nachlesen. Zu jüdischer Gewalt an Purim hat Horowitz soeben ein Buch veröffentlicht.

C. Bonnet: Cet exposé magnifique sur les émotions ouvre des discussions infinies. Si je te comprends bien, les émotions sont nécessaires, en ce qu'elles sont cathartiques, mais en abuser conduit à la superstition, qui est une perversion cultuelle. Trop souvent ou trop fort, c'est aussi répréhensible que trop peu: l'équilibre dans la pratique cultuelle délimite un territoire dont sont exclus, comme à l'accoutumée et sauf exception, femmes et étrangers. On retrouve ici la question de l'ordre et du désordre, cette sorte d'obsession de la stabilité qui semble animer les Romains sur le plan politique, mais aussi culturel en général. Face à un empire en constante dilatation, confrontée à un territoire mouvant, Rome n'a eu de cesse d'ancrer les pratiques cultuelles dans un traditionalisme qui n'est nullement passif ou réactionnaire, mais fonctionne comme une puissante instance régulatrice. Logiquement, on remarque que les émotions émergent dans les moments de menace collective (ce que Wissowa avait parfaitement souligné), lorsque la République est en danger: c'est alors, durant la II^{e} Guerre Punique notamment, que l'on introduit la *Magna mater* phrygienne dans le patrimoine cultuel romain. Sur le plan historiographique, un tel tableau, qui mêle subtilement raison politique et sentiment religieux, ne nous reconduit-il pas, d'une certaine façon, au scé-

nario de Cumont? Je veux dire par là: d'une part les religions orientales comme cultes "chauds", d'autre part la religion romaine, "froide". Avec une interrogation pour terminer: quelle est la valeur de l'émotion dans les cultes, notamment les cultes à mystères dont tu es parti? A-t-elle également une valeur *morale*, d'élévation de l'esprit comme le prétend Cumont?

Ph. Borgeaud: Il me semble que l'émotion s'élève quand se trouve menacée la pratique rituelle normale, et donc la paix avec les dieux. Les cultes que l'on peut alors introduire font usage de l'émotion à titre cathartique. De ce point de vue, je ne parviens pas à opposer une religion qui serait "froide" à d'autres religions qui seraient "chaudes". La Grèce, bien qu'"orientale", n'est guère différente de Rome.

Mais il est vrai que j'ai surtout laissé s'exprimer, pour Rome, le côté institutionnellement le plus contrôlé. Il faudrait bien sûr considérer de plus près tout ce qui concerne, à la fois dans leurs ressemblances et leurs spécificités, les pratiques émotionnelles que l'on rencontre du côté de Cérès, de la Mère des dieux, d'Isis. C'est là qu'on rencontre parfois des émotions moralement valorisées (dans les hymnes et les arétalogies, notamment).

F. Marco Simón: What role was played by emotion in conversion processes (*metanoia*)? The examples of Paul of Tarsus or Lucius' conversion to Isiacism seem to suggest that emotion played a major role...

J. Kellens: Le culte inspiré par une illumination, vision (Paul de Tarse) ou rêve (Apulée), n'est pas un fait rituel historiquement institué, mais un ressort dramatique de la littérature mythologique. Ce n'est pas le même registre.

VII

DANIEL STÖKL BEN EZRA

TEMPLISIERUNG: DIE RÜCKKEHR DES TEMPELS IN DIE JÜDISCHE UND CHRISTLICHE LITURGIE DER SPÄTANTIKE*

Religion heißt in der römischen Welt zunächst einmal immer auch Opfern.[1] Wer will mag auch beten oder Votivgaben spenden, doch abgesehen von den Auffassungen extremer Kritiker läuft antike Religiosität primär über das Opfer und zwar gewöhnlich in Tempeln. Aus diesen Gründen mutete eine Religion ohne Darbringung von blutigen Opfern, eine Religion ohne Tempel den Alten vielleicht ähnlich an wie modernen Menschen eine Religion ohne Gebet oder Mythos oder eine Religion ohne Gott. Und das Fehlen des zentralen Charakteristikums dessen, was Religion als solche kenntlich

* Rabbi Zeev Gotthold in tiefer Dankbarkeit zum neunzigsten Geburtstag. Ad multos annos!

[1] In seinem *Homo necans* hat Walter Burkert daraus gar eine Grundkategorie menschlicher Existenz gemacht. W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32 (Berlin 1972). Für Bibliographie zum religionswissenschaftlichen Hintergrund von Opfer, siehe H. SEIWERT, "Opfer", in *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1998), 268-284, sowie P. GERLITZ, "Opfer", in *Theologische Realenzyklopädie* 25 (2000), 253-258.

Ich möchte an dieser Stelle den Organisatoren und Teilnehmern der Konferenz und dem Team der Fondation Hardt meine große Dankbarkeit für die Einladung zu einer menschlich wie fachlich unvergeßlichen Woche mit äußerst lebhaften Diskussionen aussprechen, durch die mir so manches geistige Tor aufgetan worden ist. Darüber hinaus haben mich auch Oded Irshai, Clemens Leonhard, Günter Stemberger, Guy Stroumsa und Israel Yuval nach Lektüre unterschiedlicher Fassungen dieses Artikels auf zahlreiche neue Aspekte hingewiesen und mich vor manchem Fauxpas bewahrt. Ihnen sei herzlich gedankt.

macht, weckt allzuleicht Befremdung, Unverständnis, Geringschätzung.[2]

Der revolutionäre Ansporn des antiken Judentums und Christentums, in ihren Gottesdiensten blutigen Opfern zu entsagen und keine Tempel zu errichten, ist viel besprochen worden. Zwar ist die (vorerst) endgültige Absage des Judentums an den Tempelkult das Ergebnis der Tempelzerstörung, erfolgt also im Gegensatz zum Christentum zumindest teilweise *nolens volens*. Doch ändert dies nichts am Resultat, daß die Einsetzung einer von Blut freien Liturgie als Hauptkult von zwei Religionen des römischen Imperiums einen Paradigmenwechsel eingeläutet hat. Sie verwirft das damals gültige Rational des grundlegenden religiösen Aktes und führt, wie jüngst von Guy Stroumsa in *La fin du sacrifice* wieder so eindrucksvoll herausgestellt, zu einem völlig neuen Verständnis dessen, was Religion ausmacht.[3] Doch verläuft dieser Paradigmenwechsel nicht geradlinig. Weder der jüdische noch der christliche Kult sollten es schließlich schaffen, Tempel oder Opfer völlig zu entmachten. Im christlichen Mythos nimmt das Opfer von Anfang an einen zentralen Platz ein. Hätte man es bei dieser *konzeptuellen* Stellung belassen können? Ein Verständnis der Eucharistie und des Gebets als Opfer öffnet dann die Türen, durch die sich viele andere Kategorien des Tempelkultes wieder einschleichen, speziell mit der Imperialisierung des Christentums. Auch im Judentum, für welches die Tempelzerstörung die Frühlingssonne zum Aufblühen einer weitgehenden Demokratisierung, Mobilisierung und Dezentralisierung bedeutet, kehren der Tempel und sein Kult als Interpretamente des Wortgottesdienstes ein. Dabei hat wohl nicht zuletzt das Ansehen der Tempelkultur in der römischen Welt seine Katalysatordienste geleistet. Im Folgenden will ich skizzenhaft darstellen, wie diese Applikation von Tempelkategorien auf den synagogalen Kult, ein Prozeß, den ich nach Steven Fine als

[2] Vgl. die Worte von Porphyrius und Arnobius im vorletzten Abschnitt unten.

[3] G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Collection du Collège de France (Paris 2005).

"Templisierung" bezeichne, eventuell mit dem parallelen Phänomen im Christentum zusammenhängen könnte.[4] Des Weiteren möchte ich eine rudimentäre Typologie aufstellen, auf welche Weise im Judentum und Christentum templisiert worden ist.

Kollektive Identitäten sind oft nur schwer zu fassen, doch scheint mir ihre Untersuchung als vornehmstes Ziel der Religionswissenschaft. Texte geben im allgemeinen die Ideen eines einzigen Verfassers wieder. Kollektive Rituale, in denen sich viele Beteiligte *einem* Handlungsschema unterwerfen, können hingegen einen ausnehmend guten Zugang zu kollektiven Identitäten ebenso wie kollektiven Vorstellungen bieten. Nach wie vor werden Rituale im Vergleich zu theologischen Konzeptionen viel seltener untersucht. Religionswissenschaft ist vielfach mehr an den bahnbrechenden Ideen überragender Individuen interessiert und wird so zu einer Teildisziplin der Philosophie. Dies ist zum einen das logische Resultat der Position des Faches innerhalb der *geistes*wissenschaftlichen Intelligenzija und zum anderen eine Folge der Quellenlage, die den des Schreibens mächtigen Eliten eine ungleich größere Möglichkeit einräumt, der Nachwelt ihr Innenleben als *das* Innenleben weiterzugeben. Natürlich läuft auch unser Zugang zu antiken Ritualen zunächst immer wieder über Texte. Daher werde ich es heute wagen, als Nichtarchäologe, Teile meiner Untersuchung auch auf archäologische Quellen, v.a. die weit über 100 ausgegrabenen Synagogen, zu bauen. Selbst wenn diese Synagogen, ihre Struktur, ihre Gegenstände und Inschriften natürlich weiterhin in erster Linie die finanzielle und soziale Elite reflektieren, geben sie uns doch einen weiten und einen im Gegensatz zu den schriftlichen Quellen von den

[4] S. FINE, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Christianity and Judaism in Antiquity 11 (Notre Dame, Ind. 1997). Die vorliegende Studie ist insofern thematisch (nicht aber von der behandelten Zeitperiode) sehr viel begrenzter als Francis SCHMIDT's anregendes *La pensée du temple* (Paris 1993), in welchem er die Bedeutung des Tempels als Denk- und Organisationskategorie im Judentum der römischen Epoche überhaupt untersucht hat.

Widrigkeiten der Traditionsgeschichte unbehelligten Einblick in die Vielfalt des antiken Judentums.

Doch lassen Sie mich kurz einige Worte zu den behandelten jüdischen Quellen verlieren, da mancher Leser sich vielleicht nur hier und da mit ihnen beschäftigt und da sie alle ihre eigenen methodologischen Klippen in sich bergen. Es handelt sich um die Schriften aus den Höhlen von Qumran, den rabbinischen Quellen, liturgischen Hymnen (Pijjut) sowie archäologischen Ausgrabungen. Bei allen stellt sich zunächst die Frage, wen sie repräsentieren. Die Rollen von Qumran werden gewöhnlich dreigeteilt, in biblische Schriften, Bücher mit sektenspezifischer Terminologie und Bücher ohne derartige sektenspezifische Terminologie. Zahlreiche Werke der letzten Kategorie werden priesterlichen Kreisen zugeordnet. Bis vor wenigen Jahren galten die rabbinischen Quellen[5] zumeist als repräsentativ für *das* Judentum nach, teilweise sogar vor der Tempelzerstörung im Jahre 70 u.Z. Nach den ersten — überzogenen — Anfragen durch E. Goodenough ist dieser Konsens spätestens seit den Arbeiten von Jacob Neusner, Martin Goodman, Shaye Cohen, Catherine Hezser und Seth Schwartz eingebrochen.[6] Bis mindestens zum dritten nachchristlichen Jahrhundert gilt

[5] Die rabbinischen Quellen bestehen aus den thematisch geordneten quasi juridischen Schriften der Mischna, Tosefta, palästinensischer und babylonischer Talmud, sowie die an der Bibel orientierten genannten Midraschim (Auslegungsschriften). Zu den frühen tannaitischen Schriften (bis zum 3. Jh/4. Jh) werden Mischna und Tosefta sowie die sogenannten halakhischen Midraschim gerechnet. Zu den späten, amoräischen zählen der palästinensische oder Jerusalemer Talmud und der babylonische Talmud sowie ein Großteil der "aggadischen", d.h. erbaulichen Midraschim bis etwa zum Aufkommen des Islams. Ein Schlüssel zum hier verwendeten Abkürzungssystem für die rabbinischen Schriften findet sich in G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München [8]1992).

[6] S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 BCE to 640 CE* (Princeton 2001); C. HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*,TSAJ 66 (Tübingen 1997); M. GOODMAN, *State and Society in Roman Galilee, AD 132-212* (Totowa, NJ 1983); S. COHEN, "Epigraphical Rabbis", in *Jewish Quarterly Review* 72 (1981), 1-17; E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 Bde (New York 1953-1968); M. SMITH, "Goodenough *Jewish Symbols* in Retrospect", in *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 53-68.

die Gruppe der Rabbinen als eher marginal. Eine weitere Schwierigkeit ist der kollektive Charakter der rabbinischen Quellen bei der gleichzeitigen Infragestellung der Gültigkeit namentlicher Zuschreibungen von Aussagen an bestimmte Rabbinen. Vielfach enthalten die Catenen-artigen Texte sich gegenseitig widersprechende Aussagen. Für welchen Bevölkerungsanteil des jüdischen Palästina und Babylonien stehen die rabbinischen Quellen also? Wo ist die Stimme der anderen Juden Palästinas? Manch einer findet sie in den in archäologischen Ausgrabungen gefundenen Synagogen und stellt dem rabbinischen Judentum ein "synagogales" gegenüber. Zahlreiche Synagogen enthalten Mosaike mit bildlichen Darstellungen wie z.B. Helios oder architektonische Eigenheiten, die mit den rabbinischen Quellen nur schwer in Einklang zu bringen sind. Doch sind die meisten Synagogen "stumm" und es stellt sich hier die methodologische Frage, ob die Disparität nicht in erster Linie darauf beruht, daß wir hier von zwei grundlegend verschiedenen Quellenarten sprechen.[7] Unter den schriftlichen Quellen finden sich dann als nächste Gruppe die Texte der jüdischen Liturgien. Doch sind die überlieferten Gebetstexte der traditionellen Liturgien im Wortlaut handschriftlich zumeist erst im frühen Mittelalter (10. Jh.) belegt und kommen daher für unsere Untersuchung nur in Ausnahmefällen in Betracht.[8] Dafür ist in den letzten Jahren eine weitere spätantike Quellengruppe stärker in den Vordergrund gerückt, der sogenannte Pijjut, kunstvoll kodierte liturgische Hymnen teilweise erheblicher Länge, darunter die frühesten aus dem vierten oder fünften Jahrhundert.[9] Manche sehen in ihnen das

[7] L. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (New Haven und London 2005).

[8] Paradoxerweise sind es gerade die Ritualtexte, für die oft der Anspruch hohen Alters erhoben wird, die stärker als jedes andere Genre Gebrauchstexte sind und dem jeweils gerade geltenden Wortlaut angeglichen werden.

[9] Dazu s. v.a. die Werke des bedauerlicherweise gerade verstorbenen Ezra FLEISCHER, sowie die Arbeiten von Aaron MIRSKY, *The Piyyut. Its Development in Israel and the Diaspora* (Jerusalem 1990) (Hebr.); J. YAHALOM, *Poetry and Society in the Jewish Galilee of Late Antiquity* (Tel Aviv 1999) (Hebr.). Leider wird zu

literarische Vermächtnis eines wieder erstarkten Priestertums. Doch dazu später. Beginnen wir unsere Untersuchung zunächst mit der Zeit, in der die Priester noch im Jerusalemer Tempel dienen können.

1. *Zweiter Tempel*

Der Ursprung der Synagogen liegt im Dunkeln, und es ist auch nicht so sehr die Geburt dieser Institution, die uns heute interessiert, sondern ihre faßbarere Geschichte.[10] Das Buch *Deuteronomium* verbietet den Bau von Tempeln und die Darbringung von Opfern außerhalb Jerusalems: "Nimm dich in Acht! Verbrenn deine Brandopfertiere nicht an irgendeiner Stätte, die dir gerade vor die Augen kommt, sondern nur an der Stätte, die der Herr im Gebiet eines deiner Stämme auswählt".[11] Natürlich ist dies ein Präskriptiv, kein Deskriptiv. Bekannterweise finden wir in der Spätantike einige (wenige) jüdische Tempel auch außerhalb Jerusalems, so in Ägypten in Leontopolis, vielleicht auch in Jordanien und Syrien.[12] Doch war die Bedeutung dieser Institutionen wohl eher gering. Im großen und ganzen spielten Tieropfer im religiösen Leben der Diasporajuden schon in hellenistischer Zeit höchstens eine

diesem Bereich fast ausschließlich auf Hebräisch publiziert, doch vgl. nun die englische Anthologie mit ausführlicher Einleitung des letztgenannten Autors zusammen mit M. SWARTZ, *Avodah. Ancient Poems for Yom Kippur* (Philadelphia 2005). Zur mystischen (und daher für Studien des kollektiven Rituals weniger geeigneten) Hekhalotliteratur vgl. unten.

[10] Ganz richtig spricht Seth Schwartz von einer immer noch viel zu präsenten "obsession of origins". Nicht zuletzt wohl ein protestantisches Erbe. Um diesen Artikel nicht unnötig mit bibliographischen Angaben zu überfrachten verweise ich auf die im maßgeblichen Werk von L. Levine diskutierte Bibliographie.

[11] *Deut.* 12, 13-14.

[12] Siehe z.B. die Diskussion in A. RUNESSON, *The Origin of the Synagogue*, CBNTS 37 (Stockholm 2001). Wenn allerdings Runesson den Ursprung der Synagoge in derartigen jüdischen Tempeln sieht, so geht dies gerade am ägyptischen Befund vorbei. Zur Kritik siehe die Rezension von S. REIF, in *Journal of Theological Studies* 54 (2003), 657-660.

untergeordnete Rolle.[13] Selbst von Galiläa aus muß die Reise nach Jerusalem zu aufwendig gewesen sein, um sie regelmäßig zu unternehmen. Daneben gab es ganz in der nähe Jerusalems Gruppen, die aufgrund von Problemen mit dem priesterlichen Establishment Jerusalems den Tempel mieden, so die Gemeinschaft von Qumran. Wer von all diesen Gruppierungen nicht auf religiösen Kultus verzichten wollte, dem blieben nur Gebet und kollektive Bibellesung — soweit Schriftrollen und des Lesens kundige Fachleute vorhanden waren.

Gegenüber dem herkömmlichen Modell der Substitution des Tempels durch die Synagoge,[14] sieht heute manch einer im Tempel den möglichen Ursprung der fixen kollektiven Gebetsliturgie, v.a. der stark von priesterlichen Traditionen geprägten Gemeinschaft in Qumran.[15] Das sogenannte "Haus der Pro-

[13] Auch wenn explizite Nachrichten für die Benutzung von paganen Tempeln durch Juden größtenteils fehlen (wie sollten sie auch aussehen!), kann ich es mir anthropologisch nicht vorstellen, daß *alle* Juden der Diaspora entweder permanent kultlos lebten bzw. *alle* sobald sie Judäa verlassen hatten sogleich nur noch Gebetsliturgien vollzogen. Zumindest ist es den griechischen und römischen Autoren bis zur Tempelzerstörung nicht aufgefallen, daß Juden nur in Jerusalem opfern.

[14] Am bestechendsten ist S. TALMON, "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature", in *The World of Qumran from Within. Collected Studies* (Jerusalem/Leiden 1989), 200-243.

[15] D. FALK, "Qumran Prayer Texts and the Temple", in *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies. Published in Memory of M. Baillet,* ed. by D. FALK, F. GARCÍA MARTÍNEZ and E. SCHULLER (Leiden 2000), 106-126. Vgl. die differenzierten methodologischen Ausführungen von J. MAIER, "Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde", in *Revue de Qumrân* 14 (1990), 543-586, der bei allem möglichen Einfluß den Unterschied der laienorientierten rabbinischen Liturgie zur Tempelliturgie schön herausarbeitet. Nach *Daniel* 6, 10 beteten manche Juden schon zu Zeiten des zweiten Tempels dreimal täglich, vermutlich individuell. Vgl. *Psalmi* 55, 18, wo von abends, morgens und mittags die Rede ist. Aber dies ist wohl nur ein Ausdruck für "den ganzen Tag" beten. Zu welchen Stunden wissen wir nicht genau. Die in Qumran gefundenen doch vermutlich nicht qumranischen "täglichen" Gebete (4Q503) sollten morgens bei Sonnenaufgang und abends (bei Sonnenuntergang?) rezitiert werden. Verbindungen zu Opfern oder Tempel sind hier nicht sicher zu erschließen: E. CHAZON, "Prayers from Qumran and Their Historical Implications", in *Dead Sea Discoveries* 1 (1994), 265-284, hier 281-282. Allerdings benutzen sie den 364-Tage Kalender und gehören insofern kalendarisch zur gleichen (priesterlichen) Branche wie Qumran, den Autoren der Tempelrolle, *1Henoch* und dem *Jubiläenbuch*.

stration" im *Damaskusdokument* wird von einigen Forschern als eine Kurzbeschreibung einer synagogenähnlichen Einrichtung mit engen Tempelbezügen verstanden.[16] Nach der Mischna war das morgendliche tägliche Opfer im Tempel mit Gebeten gekoppelt, die mit den späteren Synagogenliturgien verwandt waren.[17] Da es zu viele Priester gab, als daß sie gleichzeitig hätten im Tempel Dienst tun können, und da nicht alle in Jerusalem lebten, waren sie in 24 Wachen (*mishmarot*) eingeteilt, die

[16] "[Alle, die] das Haus der Prostration [betreten], sollen nicht im Zustand der Unreinheit kommen, die eine Waschung verlangt. [Und wenn die Trompeten der Gemeinschaft erschallen soll er vor]treten oder zurücktreten und sie sollen nicht die [ganze] Liturgie anhalten [denn es ist ein heiliges Haus]" (4Q471 5 i 15-17 ergänzt nach CD-A XI 21 – XII 1). Annette STEUDEL, "The Houses of Prostration CD xi 21-xii 1 — Duplicates of the Temple", in *Revue de Qumrân* 16 (1993), 49-68 hat am stärksten argumentiert, daß mit dem Haus der Prostration nicht der Jerusalemer Tempel sondern eine alternative Gebetsstätte der hinter dem Damaskusdokument stehenden essenischen Gruppe gemeint ist. Es bleibt jedoch weiterhin unsicher. Das vorhergehende Zitat aus *Proverbia* 15, 8 stellt jedenfalls dem verachteten Schlachtopfer der Schurken das Gebet der Gerechten gegenüber, welches noch dazu dem angenehmen Speiseopfer gleichgestellt wird. Maßgebliches Charakteristikum scheint das Sich-Niederwerfen zu sein, das dem Gebäude seinen Namen gibt. Prostration ist ein zentrales Ritual im Tempelgottesdienst. Gebetet wird normalerweise eher stehend. Wie im Tempel wird rituelle Reinheit verlangt und es erschallen Trompeten. Die Liturgie wird wie der Tempeldienst als Avoda bezeichnet und dem Gottesdienstgebäude wird Heiligkeit zugeschrieben. Sollte es sich um Templisierung handeln, wird sie durch die Übertragung von Begriffen (*avoda, bet qodesh, minha, qahal*) und Verhaltenstabus (Reinheit) und der Weiterverwendung von Gegenständen (Trompeten) und rituellen Akten (niederwerfen, Trompeten blasen) erreicht. Wenn hier tatsächlich eine "Synagoge" gemeint sein sollte, dient die Templisierung wohl dazu, der neuen Gottesdienstform eine ähnliche Autorität wie der herkömmlichen im Tempel zu verschaffen. Räumlichkeiten, die einem Gebetsgottesdienst hätten dienen können, gäbe es in Qumran, doch haben wir nicht genügend Kriterien wie denn ein derartiger Raum hätte aussehen sollen. Sollte Alexander ROFÉ "Notes to the Damascus Document 5:15 and 6:14", in *Megillot* 4 (2006), 207-214, darin recht haben, daß CD-A VI 14 - VII 6 eine Liste von alternativen Tätigkeiten zum Opferkult darstellt, unter denen gerade das Gebet fehlt (!), würde dies m.E. auch eher gegen Steudel's Vorschlag sprechen.

[17] mTam 5:1. U.a. enthielten sie eine Rezitation der zehn Gebote, des *Shma'* und Segenssprüchen sowie den Priestersegen. Nach talmudischen Traditionen waren die zehn Gebote auch Teil der aussertemplischen Tagzeitenliturgie. Sie erscheinen in Verbindung mit dem *Shma'* auch auf dem berühmten Nash-Papyrus. Von ihrer Rezitation wurde abgesehen, als Häretiker (*Minim*) behaupteten, sie wären die einzigen gottgegebenen Gebote (yBer 1:5, bBer 12a).

wechselweise Dienst taten. Diese Wachen waren in lokale Mannschaften (*ma'amadot*) geordnet, denen sich auch nicht-Priester anschlossen, die jedoch nicht in den Tempel zogen, sondern statt dessen in ihren Ortschaften parallel zum Opfer Wortgottesdienste abhielten.[18] Dabei wird der Unterschied zwischen derartigen dezentralen Gebetsgruppen und ihren Lokalitäten zum Tempel eindeutig gewahrt. Nur selten wird für sie der Begriff Tempel verwendet.[19] Bezüge werden zunächst über die Gebetsausrichtung hergestellt.

Die jüdische *Qibla*, die Hinwendung des Körpers beim Gebet in Richtung Jerusalem, bzw. zum Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels ist relativ früh bezeugt.[20] Wie stark sie allerdings verbreitet war, ist unbekannt. Vereinzelt finden wir auch Nachrichten über ein Gebet nach Osten.[21] Eine konzentrische Gebetsausrichtung hilft, eine durch die zu Jerusalem alternativen Kultorte verursachte Dezentralisierung zu relativieren. Zwar ist Liturgie, oder zumindest der verbale Teil der Liturgie, nun auch außerhalb des Kultzentrums möglich, doch ordnet die *Qibla* die Peripherie dem Zentrum unter.

Die faszinierendste Beziehung zwischen Tempel- und Synagogengottesdienst des zweiten Tempels ist jedoch ohne Zweifel die Fusion irdischer und himmlischer Liturgie in den berühmten Sabbatopferliedern,[22] welche wohl Teil der qumranischen

[18] mTaan 4:1-4.

[19] Z.B. TAC. *Hist.* 5. 4, 4; JOS. *BJ* 4, 408; 7, 44-45; 7, 144, vielleicht auch *Ap.* 1, 209; vielleicht auch TERT. *ieiun.* 16.

[20] *1Könige* 8, 38.44, *2Chronik* 6, 34.48 sowie *Daniel* 6, 11.

[21] Z.B. JOS. *BJ* 2, 128 zu den Essenern, *Sapientia Salomonis* 16, 28. Dazu vgl. M. WALLRAFF, "Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?", in *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, hg. von A. GERHARDS und H.H. HENRIX, Quaestiones Disputatae 208 (Freiburg i.Br. 2004), 110-127.

[22] Zu diesen Texten und der relevanten Sekundärliteratur, siehe z.B. nun H. ESHEL, "When Were the *Songs of the Sabbath* Sacrifice Recited?", in *Megillot* 4 (2006), 3-12 (Hebr.). Vgl. auch R. BOUSTAN, "Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature. Formalism, Hierarchy and the Limits of Human Participation", in *The Dead Sea Scrolls as Background to Post-biblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. by J. DAVILA (Leiden 2003), 220-247.

Sabbat-Liturgie waren.[23] Diese Hymnen enthalten u.a. an die Engel adressiertes Gotteslob und Beschreibungen des himmlischen Tempels und der dort dienenden Engel und ihres Gottesdienstes. Diese Beschreibung eines himmlischen Gottesdienstes im irdischen Gottesdienst ist am ehesten mit der Rezitation des Sanctus oder Trishagion der christlichen und der Qedusha in der jüdischen Liturgie vergleichbar. Diese rituelle Rezitation einer komplexen Kosmologie konstruiert gewissermaßen ein virtuelles Heiligtum, seine Liturgen und seinen Gottesdienst — eine Methode, die Grenzen zwischen Himmel und Erde, Ideal und Wirklichkeit zumindest temporär verschwimmen zu lassen. Die Rezitierenden werden Teil der himmlischen Liturgie und umgekehrt. Daher würde ich diesen Typ der Templisierung als Fusion oder Verschmelzung (der himmlischen und irdischen Liturgie) bezeichnen.

2. *Mischna*

Auch in der Mischna, redigiert zu Beginn des dritten Jahrhunderts, bleiben eindeutige Verknüpfungen von Tempel und Synagoge zumeist noch implizit und betreffen hauptsächlich die Performanz des Rituals, nicht aber das Synagogengebäude und nur selten dessen Gegenstände. Dabei möchte ich vier Arten unterscheiden, Tempel und Synagoge zu verbinden: Transfer, Synchronisierung und Verbalisierung von Ritualelementen sowie Metaphorisierung von Tempelterminologie.

[23] Da sie keine sektenspezifische Terminologie aufweisen und eine Kopie in Masada gefunden worden ist, ist nicht klar, ob diese Lieder selbst essenisch sind oder von einer anderen Gruppe komponiert wurden. Vielfach werden priesterliche Kreise als Ursprung angesehen. Die ältesten Kopien dieses Werkes sind paläographisch auf das erste vorchristliche Jahrhundert datiert worden. Die große Zahl der Kopien deutet auf liturgische Verwendung. Da die Texte auf bestimmte Jahrestage datiert sind und die erste Person Plural verwenden, sind sie als Inkantationen einzelner Mystiker undenkbar. Ursprünglich umfaßte dieses liturgische Werk 13 Lieder für 13 Sabbate. Da das Jahr nach dem 364-Tage Kalender in vier Einheiten zu genau je 13 Wochen eingeteilt war, decken diese Lieder das gesamte liturgische Jahr ab, wie Eshel schön gezeigt hat.

A) *Transfer*:[24] Im Vergleich zum priesterlichen Tempelkult ist der Synagogenkult demokratischer organisiert. Die Rolle der durch Vererbung weitergegebenen Ämter der Tempelhierarchie also Priester und Leviten, wird stark zurückgedrängt,[25] der Hohepriester verschwindet ganz.[26] Einige wenige aber nicht unwichtige Amtshandlungen bleiben Priestern vorbehalten. Zunächst wird der Priestersegen (*Num.* 6, 24-26), dem vielfach quasi magische Verehrung angetragen wurde, aus der Begleitliturgie des täglichen Opfers (*Tamid*) in den Synagogenkultus übernommen.[27] Es werden dazu jedoch rituelle Gesten hinzugefügt, die den Segen außerhalb des Tempels, d.h. in Synagogen, von demjenigen im Tempel nicht nur unterscheiden sondern ihm klar unterordnen (mTam 7:2). Darüber hinaus erhalten Priester und Leviten bei der Toralesung eine Ehrenrolle (mGit 5:8). Doch sind wir damit ziemlich am Ende der von der Mischna Priestern und Leviten weiterhin zugebilligten religiösen Funktionen angelangt.[28] Die Vorherrschaft des

[24] Im unveröffentlichten Aufsatz "Beobachtungen zur Liturgieinterpretation in rabbinischen Texten — Mimesis, Legitimation, Polemik" bezeichnet C. LEONHARD diese Kategorie treffend als "Spolia".

[25] D. TRYPHON, "Did the priestly watches move from Judea to Galilee after the Bar Kokhba revolution?", in *Tarbiz* 59 (1990), 77-93 (Hebr.).

[26] Dieses Amt wird ja im Gegenteil zum Priestertum nicht durch Vererbung weitergegeben (Hinweis von C. Leonhard).

[27] mTam 5:1; mBer 5:4; mRH 4:5.

[28] Dazu gibt es noch z.B. den rituellen Loskauf von Erstgeborenen. Eine schwierige Passage im Traktat *Megilla* scheint nahezulegen, daß Priester als Ritualexperten auch weiterhin oft zahlreiche liturgische Funktionen übernahmen: "Wer die Prophetenlesung rezitiert, trägt auch das *Shma'* mit seinen Segenssprüchen vor; und er geht vor den Toraschrein [als Vorbeter] und erhebt die Hände [zum Priestersegen]. Wenn er minderjährig ist, möge sein Vater oder Lehrer an seiner Stelle vor den Toraschrein gehen" (mMeg 4:5). Nach dieser Stelle würde der Lektor der Prophetenperikope gewöhnlich aus dem Kreise der Priester erwählt, den einzigen, die zum Priestersegen die Hände heben dürfen. Dazu würde dieser dann als Vorbeter fungieren. Dies paßt nicht zu anderen Informationen über Vorbeter und Leser aus der Mischna. Die traditionellen Kommentatoren bieten harmonisierende aber wenig überzeugende Lösungen an. Eine Hermeneutik des Verdachts, daß sich hier eine mit dem Rest der Mischna unstimmige Tradition eingeschlichen hat, könnte diesen Text auch andersherum lesen: Wer die Prophetenlesung rezitiert, darf den Priestersegen sprechen, *selbst wenn er kein Priester ist.* Diese unwahrscheinliche Deutung beinhaltet eine Übertragung eines priesterlichen Vorrechts

erblichen Priestertums über den jüdischen Kultus scheint endgültig gebrochen. Die Leiter der Synagogen heißen jetzt Versammlungsvorsteher (*rosh haknesset,* vgl. *archisynagogos*), *Hazzan* oder Vorbeter, wörtlich Abgeordneter (*shaliah tsibbur*), ein zeitlich auf den jeweiligen Gottesdienst beschränktes Amt.[29] Nun erwähnt die Mischna einen *Rosh Knesset* und einen *Hazzan* zwar auch als Teil der Tempelhierarchie,[30] doch wäre hier zu fragen, ob nicht vielleicht eher eine "Synagogalisierung" des Tempelgottesdienstes vorliegt, d.h. die Projektion von Elementen des Synagogengottesdienstes in die Annalen des Tempelgottesdiensts.[31] Josephus, ein Priester, erwähnt jedenfalls weder einen *Rosh Knesset* noch einen *Hazzan* unter den Funktionsträgern des Tempels. Wie dem auch sei, anscheinend nützte es der Autorität zeitgenössischer Ämter, in die Aura des Tempels gestellt zu werden.

Einige Tempelrituale werden mehr oder weniger komplett in die Synagoge transferiert. Dieses Geschehen ist am einfachsten nachzuvollziehen bei ohnehin verbalen Ritualen wie der Rezitation des Hallel oder dem schon erwähnten Priestersegen.[32] Doch finden wir auch musikalische und materielle Aspekte des Tempelkults in der Synagogenliturgie, z.B. das Blasen des *Shofarhorns* v.a am Neujahrstag und das rituelle Tragen des Feststraußes (*Lulav*) am Laubhüttenfest. Bemerkenswerterweise werden sowohl bei der *Lulav*-Prozession als

auf nicht-Aaroniten und entspräche christlichem Verständnis. In rabbinischer Tradition findet sich derartiges nur in der Übertragung der priesterlichen Zehnten-Forderung auf Rabbinen.

[29] *Versammlungsvorsteher*: LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 415-427; *Hazzan: ibid.*, 435-442. Die Nomenklatur in nicht-rabbinischen Texten und Inschriften ist natürlich vielfältiger. Das wichtigste Amt ist das des Ältesten (*zaqen, presbyteros*): *ibid.*, 432-434.

[30] mYom 7:1; mSot 7:7.8; mTam 5:8; mSuk 4:4.

[31] FINE, *This Holy Place*, 50; doch vgl. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 420f., 438f.; vgl. auch Gebet und Lesung im Ritual von Yom Kippur tYom 3:18

[32] *Hallel*: mRH 3:7; tMeg 10:8; *Psalmen*: mTam 7:4, cf. später bRH 31a; *Priestersegen*: mMeg 4:3.6.7. Zu den täglichen Psalmen (mTam 7:4) siehe I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt a.M. 1931; repr.Nachdr. Hildesheim 1995), 80.

auch beim *Shofar*-Blasen Rituale übernommen, für die spezielle Gegenstände notwendig sind.[33]

Eine einzige Passage scheint das Synagogengebäude in die Nähe des Tempels zu rücken. Sie spricht dem Gebäude auch nach seiner Zerstörung eine bleibende Heiligkeit zu und wendet einen Bibelvers, der von Tempeln im Plural spricht, auf Synagogen an: "Rabbi Jehuda sagte: In einer zerstörten Synagoge werden keine Traueransprachen gehalten, keine Seile gespannt, keine Fangnetze aufgestellt oder Früchte auf ihrem Dach getrocknet noch werden sie als Abkürzung benutzt, wie gesagt ist: ‚Und ich werde Eure Tempel/Heiligtümer (*miqdasheikhem* = Plural!) verwüsten.' (*Lev.* 26, 31) — Obgleich sie verwüstet sind, haben sie doch Heiligkeit".[34] Terminologisch werden Synagogen hier mit dem gleichen Terminus wie Tempel bezeichnet. Dazu scheinen sie auch über ihre Nutzungszeit heilig und mit gewissen Tabus belegt.[35]

[33] Dabei mag der Transfer für das *Shofar*-Blasen schwieriger gewesen sein, war es doch zumeist eine priesterliche Tätigkeit. Der *Lulav* wurde ohnehin schon in der Zeit des Zweiten Tempels von vielen nicht-Priestern getragen. Vgl. mRH 3:3.7, 4:1-8. Das Ende des Sabbats wurde durch den Trompetenstoß eines Priesters bekanntgegeben (JOS. *BJ* 4, 582; vgl. mHul 1:7, tHul 1:26). Nach der Tosefta wird der Anfang von Festtagen und das damit verbundene Arbeitsverbot wie im Tempel durch einen *Shofarhorn*stoß angekündigt (tSuk 4:10-12). Auch die Verwendung in Notgottesdiensten wird mit dem Tempel verglichen (tTaan 1:13): vgl. G. ALON, *Jews, Judaism and the Classical World* (Jerusalem 1977), 129. Die Problematik der Übertragung des *Shofars* scheint mir auch aus der bekannten Passage in mTaan 2:5 (und der erweiterten Version in tTaan 1:14) hervorzugehen, in der "die Weisen" für die Synagoge ablehnen, das *Shofarhorn*-Blasen speziell den Priestern zuzuweisen und dies auch in den Segenssprüchen zu deklamieren. Doch vgl. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 205-206.

[34] mMeg 3:3, vgl. *Sifra Behuqqotai* 1 und 2 zum Vers. Vgl. tMeg 2:18 für weitere Verhaltensregeln in Synagogen.

[35] Als weitere philologische Beobachtung wird die Verbindung von Tempel und Synagoge dadurch gestützt, daß in der tannaitischen Literatur das seltene Wort *qappendaria*, hebräisierte Form des lateinischen Wortes für Abkürzung *compendiaria*, nur hier (im Bezug auf ehemalige Synagogen) und in einer anderen Passage erscheint, die verbietet, den Tempel als Abkürzung zu benutzen (mBer 9:5). Stehen wir hier vor römischem Einfluß? Nach römischem *usus* blieb das einmal für einen Tempel konsekrierte Land heilig. Nur in seltenen Ausnahmefällen, meistens als absichtliche Entweihung wurde das Land eines zerstörten Tempels anderen Zwecken zugeführt, vgl. J.E. STAMBAUGH, "The Functions of Roman Temples", in *ANRW* II 16, 1(Berlin-New York 1978), 567-568.

B) *Synchronisierung*: Soweit das nicht ohnehin schon vor der Tempelzerstörung der Fall war — unsere Quellen geben darüber nicht viel her — werden viele zeitliche Aspekte der Synagogenliturgie mit dem Tempelkult synchronisiert. Wie uns selbstverständlich erscheinen mag, werden die biblischen Bestimmungen für den Kalender des Tempelkults mit seinen Sabbaten, Neumonden und Festtagen im Großen und Ganzen übernommen und reichlich weiterentwickelt. Zum soeben erwähnten *Lulav* sagt die Mischna: "Ursprünglich trug man den *Lulav* im Tempel sieben Tage lang und in der Provinz (*bamedinah*) einen Tag lang. Seitdem der Tempel zerstört ist, hat Rabban Johanan ben Zakkai festgelegt, daß der *Lulav* (auch) in der Provinz sieben Tage lang getragen wird, als Andenken an den Tempel (*zekher lamiqdash*)".[36] Hier wird also anscheinend eine schon zu Zeiten des Tempels außerhalb der Tempelliturgie (angeblich) in kleinem Rahmen parallel ablaufende Liturgie nach der Tempelzerstörung dem nun fehlenden Tempelritual weiter angeglichen. Dies wird als bewußte, von oben gesteuerte Reform ausgegeben.[37]

Die Mischna verknüpft die kollektive Tagzeitenliturgie noch *nicht* mit dem Tempel. Synchronisiert wird nur das abendliche *Shma'*, zu jener Zeit wohl noch ein Privatgebet.[38] Dieses darf rezitiert werden, "sobald [etwaig verunreinigte] Priester [nach einem Reinigungsbad mit dem Sonnenuntergang rein geworden sind und ihre] Hebe essen" können (mBer 1:1). Den Anbruch des Abends hätte man kaum komplizierter definieren können. Um die zeitlichen Aspekte zu beschreiben benutzt die Mischna hier also kultische (doch nicht zum Opferkult im strengen

[36] mSuk 3:13=mRH 4:3.

[37] Nach der formgeschichtlichen Typologie in J. HEINEMANN, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im. Its Nature and Its Patterns* (Jerusalem 1966) (Hebr.), 89ff., sind alle Litaneien templischen Ursprungs.

[38] Sonst wäre z.B. die Kontroverse zwischen Beit Shammai und Beit Hillel über die Gebetshaltung nur schwer verständlich (mBer 1:3) — ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 99-100.

Sinne gehörende) Terminologie anstelle von astronomischen Angaben wie Sonnenuntergang.

Neben der zeitlichen Bezugnahme auf den Tempel, wird in der Gebetsausrichtung auch der örtliche Aspekt mit dem Tempel verbunden. Die Mischna bezeugt nun eine doppelte Übertragungsstufe für die Gebetsorientierung nach Jerusalem. Wer sich nämlich beim Gebet *nicht* zum Tempel wenden kann, z.B. weil er sich auf einem Schiff befindet und die Richtung nicht weiß, soll "sein *Herz* in Richtung Allerheiligstes wenden" (mBer 4:5 und 4:6). Hier wird also die Gebetsausrichtung selbst spiritualisiert. Dies unterstreicht nur noch mehr ihre Wichtigkeit. Zum einen erfüllt eine derartige Gebetsrichtung einen anamnetischen Zweck, zum anderen kann sie nach den biblischen Texten darauf hindeuten, daß das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels immer noch als speziell wirksamer Draht zu Gottes Ohr gilt.[39]

C) *Verbalisierung*: Dazu kommt die didaktische und liturgische Spiritualisierung kultischer Vorschriften.[40] Vielfach werden handlungsreiche Rituale wie Opfer eingehend verbalisiert, indem ihre Regelungen weiter tradiert und studiert werden. Dieser Vorgang ist für eine Ethnie, die ihr Kultzentrum gerade verloren hat, alles andere als selbstverständlich. In Jerusalemer Priesterschulen des zweiten Tempels oder auch kurz nach der Tempelzerstörung wäre dies noch eher begreiflich. Doch warum sollte man die minutiösen Regelungen für ein *ehemaliges* Ritual noch dazu unter *nicht* zu seiner Ausführung Berechtigten weiter rezitieren, memorisieren, diskutieren und verfeinern? Die Kultur hinter der Mischna und ihren Nachfolgern und Gefährten Tosefta, Talmudim und halakhischen Midraschim setzt genau dies als wichtigsten Punkt auf die Tagesordnung. Immerhin füllen die Ordnungen für Festtage und Opfer,

[39] Der Sinn der Qibla läge somit darin, beim Adressaten für besseres Gehör zu sorgen — wie im Tempel, siehe B. BOKSER, "The Wall Separating God and Israel", in *JQR* 73 (1983), 349-374, hier 368.

[40] Dies ist grundsätzlich keine neue Erfindung — schon Jesus Sirach setzt das Studium mit dem Tempelkult gleich — *Sir.* 4, 14.

die sich beide zum Großteil mit dem Tempel befassen, etwa ein Drittel der Mischna. Diese Verbalisierung wird nun wiederum mit dem (ehemaligen) Tempelkult synchronisiert, indem Studium oder Lesung chronologisch auf gerade diejenigen liturgischen Zeiten festgelegt wird, an denen das Ritual früher im Tempel stattfand. Nach der Mischna dienen z.B. biblische Passagen über den Opferkult des jeweiligen Festtages als Lesung und damit als Ausgangspunkt des Studiums.[41] Dies ist quasi eine Fusion des historischen Tempelkultes mit der synagogalen Liturgie.

D) *Metaphorisierung*: Eine weitere Art der Templisierung ist es, Tempelterminologie für Dinge zu verwenden, die mit dem Tempel an sich nichts zu tun haben, um so die an sich opferlose Liturgie mit dem Assoziationsfeld des Opferkults zu versehen. Diese Technik macht die über die zeitliche Synchronisierung versuchte Korrelation von Gebet und Opfer, die ja nur für Eingeweihte verständlich ist, jedem augenfällig, der oberflächlich mit den Opferbestimmungen der Bibel vertraut ist. Allerdings ist der diesbezügliche Befund nicht eindeutig für die Zeit der Mischna. Einige Namen der Gebetsstunden ähneln zwar denen der Opfer, sind jedoch zu unspezifisch (morgen, abend — *Shaharit, Aravit*) als daß hieraus Schlüsse gezogen werden können. Dies gilt auch für das Zusatzgebet/opfer (*Musaf*) an Sabbaten und Festtagen. Am ehesten können wir in Bezug auf die nachmittägliche *Minha* (eigentlich Speiseopfer) von Metaphorisierung sprechen, doch ist unklar, inwieweit dieser Begriff nicht sekundär eine Bezeichnung für "Nachmittagsstunde" übernahm, die schon auf breiterer Basis aus dem Opferkult übernommen worden war und nicht nur für die

[41] Traktat *Megilla* gibt als Lesungen für die drei großen Wallfahrtsfeste Pesah, Shavuot (Pfingsten) und Sukkot (Laubhüttenfest) die biblischen Opferbestimmungen an (mMeg 3:5-6), also nicht etwa den ätiologischen Mythos mit der Beschreibung des Auszugs aus Ägypten. Darüber hinaus ist festzuhalten, daß der ursprüngliche Sitz im Leben der Mischna zu Yom Kippur eventuell eine liturgische Rezitation der Vorschriften des Tempelkultes innerhalb des Synagogengottesdienstes an eben jenem Tag war.

Gebetsliturgie galt.[42] Auch für das Schlußgebet, Neila, ist die Lage zweideutig.[43]

Fazit: Mit der Ausnahme einiger weniger Kultgegenstände (*Shofar, Lulav*) und gewisser Rollen für die Ritualexperten beschränkt sich das Ergebnis der Templisierung in der Mischna auf *nicht*-materielle Aspekte der Ritualhandlung. Z.B. werden weder Schaubrote noch Priestergewänder auf die Synagogenliturgie übertragen. Bezeichnenderweise gibt es *keinen* Opfer- oder Weihrauchaltar.[44] Auffällig ist auch, daß das Gebäude der Synagoge in der Mischna praktisch keine Rolle spielt — im Gegensatz zum Tempel, dessen detaillierter Beschreibung ein ganzer Traktat (*Middot*)[45] gewidmet ist. Die Synagoge erscheint nicht mehr als ein gutes Dutzend Mal (bei Hunderten von Seiten). Eine einzige Passage scheint das Gebäude der Synagoge in die Nähe des Tempels zu rücken. Nichts jedoch über etwaige architektonische Bestimmungen, ganz zu schweigen von Bezügen auf den Tempel — Lokalisierung, Aufbau, Orientierung, Maße, Aufteilung in verschiedene Heiligkeitsbezirke, o. ä. Dies finden wir erst in der Tosefta, der jüngeren Schwester der Mischna.[46]

[42] *Minha* z.B. mBer 4:1; *Musaf*: vielleicht mMeg 4:2.

[43] "Zu drei Anlässen im Jahr erheben die Priester ihre Hände (zum Priestersegen) viermal am Tag — zu *Shaharit, Musaf* und *Minha* und *Ne'ilat She'arim* — am kollektiven Fasten, und an den *Ma'amadot* und am Yom Kippur". mTaan 4:1. Bezüglich der *Ne'ila* als Name des Schlußgebets am Yom Kippur gibt es in der amoräischen Literatur zwei Ableitungen — Schließung der Tore des Himmels und Schließung der Tore des Tempels (yBer 4:1 [7bc]; yYom 8:8 [45c]; bYom 87b).

[44] Dabei hätte der Vers "Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe; ja, mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere" (*Mal.* 1,11) ein wunderbarer *prooftext* für Weihrauchopfer außerhalb des Tempels sein können.

[45] Vgl. auch den Traktat *Baraita deMelekhet HaMishkan* über das Bundeszelt, die vielfach ins dritte oder vierte Jahrhundert datiert wird, dazu R.S. KIRSCHNER, *Baraita DeMelekhet ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation* (Cincinnati 1992).

[46] Vielleicht waren die meisten Synagogen des zweiten Jahrhunderts noch "Hauskirchen" oder "Vereinslokale". Dies könnte zumindest auch den mageren archäologischen Befund erklären.

3. *Tosefta*

Im Vergleich zur Mischna geht die Tosefta mit der Templisierung sehr viel weiter. Dies gilt zunächst für den Transfer von Ritualaspekten: Zu *Lulav* und *Shofarhorn* fügt die Tosefta die Menora als Kultgegenstand dazu;[47] in der Nacht vor Yom Kippur wird in Erinnerung an die Nachtwache des Hohenpriesters durchgewacht.[48] Daneben wird auch die zeitliche und örtliche Koordinierung sehr viel expliziter als in der Mischna. Das Morgengebet wird zur Zeit des Morgenopfers gebetet, die nachmittägliche Minha zur Zeit des Minhaopfers. Selbst daß das Abendgebet *keine* festgelegte Zeit hat, wird templisch begründet: bestimmte Opferteile werden die *ganze* Nacht weiter verbrannt (oder bis zur Zeit der Schließung der Tempeltore). Ebenso bleibt auch die Uhrzeit des Musafgebets offen,

In seinem unveröffentlichten Aufsatz "Beobachtungen zur Liturgieinterpretation in rabbinischen Texten — Mimesis, Legitimation, Polemik" stellt C. LEONHARD fest, daß bei besonders eminenten Liturgiebausteinen, wie Priestersegen und Versöhnungstag, der explizite Hinweis fehlt, daß diese dem Andenken des Tempelkultes dienen, während dieser Zusammenhang bei der Tagzeitenliturgie gerade betont wird. Er führt diesen Unterschied darauf zurück, daß bei ersterem die Kontinuität für den Kenner evident ist, während sie bei letzterem erst konstruiert werden muß.

[47] Ob die Tempelmenorah oder eine profane Lampe gemeint ist, ist allerdings nicht eindeutig. "Wer eine Menorah oder eine Lampe für eine Synagoge stiftet (*ha'osseh*): Bis der Name der Spender (*be'alim*) unleserlich geworden (*'ad shelo nishtaqea'*) ist, darf man sie [nicht] für etwas anderes benutzen. Sobald der Name der Spender unleserlich geworden ist darf man sie für etwas anderes benutzen": tMeg 2:14, LIEBERMAN, 352:43-45; vgl. yMeg 3,2[1], 74a [dort: in "Vergessenheit geraten ist", und "einen anderen Ort"], vgl. auch bAr 6b [dort längere Diskussion, die zwischen einem jüdischen und einem nicht-jüdischen Spender unterscheidet]. Zum ganzen vgl. auch L. LEVINE, "The History and Significance of the Menorah in Antiquity", in *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, ed. by L. LEVINE and Z. WEISS, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series (Ann Arbor 2000), 131-153 und FINE, *This Holy Place*, 46-48. Zu den zahlreichen aufgefundenen dreidimensionalen Menorot werde ich bei der Diskussion der archäologischen Funde zurückkommen.

[48] tYom 1:9, vgl. bYom 19b, dazu das unveröffentlichte Paper von C. LEONHARD, "Beobachtungen zur Liturgieinterpretation in rabbinischen Texten — Mimesis, Legitimation, Polemik".

weil (angeblich) auch das Musafopfer zeitlich unbestimmt war.[49] Im Gegensatz zur Pseudo-Synchronisierung des Abend-*Shma'* ist hier von einer wirklichen Synchronisierung zweier kollektiver liturgischer Abläufe die Rede. Über die Tagzeitenliturgie hinaus verbalisiert und synchronisiert die Tosefta auch die Festopfer.[50] Die Gebetsorientierung nach Jerusalem wird wesentlich ausführlicher beschrieben und auch, was interessanter ist, begründet als daß "so ganz Israel zu einem Platz hin betet" (tBer 3:15f.). Durch die koordinierte Gebetsausrichtung im dezentralisierten Kult soll also Einheit suggeriert werden. Gewissermaßen wird die Einheit des Ortes durch die Einheit der Perspektive ersetzt.

Qualitativ neu sind die architektonischen Tempelanklänge in den Regelungen für den Synagogenbau. Die Türen einer Synagoge sind immer zu osten, "wie auch der Tempel gen Osten offen war, wie gesagt ist , die östlich vor dem Tabernakel kampierenden, vor dem Stiftshütte gen Osten' (*Num.* 3, 38)".[51]

[49] tBer 3:1.2, so auch in yBer 4:1 zur Stelle. Vgl. dort auch die Gleichsetzung des Gebets mit Weihrauch im Anschluß an *Pss.* 141:2. Vgl. dagegen mBer 4:1, wonach das Morgengebet irgendwann bis zur Mittagsstunde (oder nach abweichender Meinung bis zur vierten Stunde), das Nachmittagsgebet irgendwann bis zum Sonnenuntergang (nach abweichender Meinung bis *bein ha'arbaiyim*) und das Abendgebet und *Musaf* zu jeglicher Stunde gebetet werden dürfen.

[50] "Man hinterfragt die Halakhot für Pesah an Pesah und die Halakhot für Shavuot an Shavuot und die Halakhot für Sukkot an Sukkot...": tMeg 3:5.

[51] tMeg 3:22; LIEBERMAN, 360, 82-85 zitiert *Num.* 3, 38. Die vorhergehende Tosefta (3, 21) beschreibt relativ detailliert eine synagogale Sitzordnung, in der die Ältesten an der nach Jerusalem gewandten Wand mit dem Gesicht zur Gemeinde sitzen. Nach FINE, *This Holy Place*, 46 wird der Hazan über die Schriftbegründung *Lev.* 8, 4 mit Moses gleichgesetzt. Vgl. jedoch yBik 3:2 (65c), wo die Ältesten weggelassen werden und die post-amoräische Tradition aus dem *Sefer Hahiluqim* (Buch der Unterschied), wo als einer der Differenzen zwischen Babylonien und Palästina hervorgehoben wird, daß in Palästina, die Ältesten wie die Gemeinde in Richtung Toraschrein schauen. In Ausgrabungen wurden jedoch Bänke auf der Jerusalem bzw. dem Toraschrein zugewandten Seite gefunden, vgl. zum ganzen FINE, *This Holy Place*, 73. Die nächste Tosefta (tMeg 3:23) verlangt, daß Synagogen auf dem höchsten Punkt des Ortes gebaut werden. Da diese Tosefta dies mit einer Tradition begründet, die auf die Weisheit nicht aber den Tempel deutet (*Prov.* 1, 21), würde ich hier gegen Fine (93 u.ö.) *nicht* von Templisierung sprechen.

Hier wird also klar gefordert, daß eine Synagoge die Ausrichtung des Tempels nachzuahmen hat. Dies ist gewissermaßen eine *imitatio Templi*.[52] Die Synagoge wird selbst zum Zentrum.[53]

Schließlich findet sich der früheste Hinweis auf die Rezitation der Qeduscha, das jüdischen Sanctus, in der Liturgie.[54] Der Kontext der in der Qedusha zitierten Bibelstellen legt diese in den Mund von Engeln und anderen Himmelsbewohnern und der Schluß liegt nahe, daß sich der Rezitierende liturgisch in diesen Chor der Engel einreiht. Dies wäre die einzige mir bekannte Stelle in der tannaitischen Literatur, wo irdische Liturgie zumindest implizit mit himmlischer in Beziehung gesetzt wird.

Fazit: Die Tosefta ist in ihrer Templisierung sehr viel expliziter und weitgehender als die Mischna. Bedeutsam ist die architektonische Templisierung als auch die Fusion der irdischen mit der himmlischen Liturgie. Die meisten Templisierungstraditionen sind anonym und gehören insofern wohl zur Redaktionsschicht im späten dritten oder frühen vierten Jahrhundert, also nach der Mischna.[55]

[52] Vgl. hierzu auch die Beschreibung der Synagoge Alexandriens in tSuk 4:6, die sie dem Tempel sehr ähnlich macht. Wiederum wäre hier zu fragen, ob die Synagoge auf den Tempel projiziert wird ("Synagogalisierung") oder sie den Tempel nachahmt (Templisierung). Doch ist es kaum möglich hierauf eine Antwort zu finden, vgl. FINE, *This Holy Place*, 37, 43-44 und LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 91-96.

[53] Dazu bei der Diskussion der archäologischen Daten mehr.

[54] "Rabbi Jehuda antwortete zusammen mit demjenigen, der den Segensspruch sprach ‚Heilig, heilig, heilig ist JHWH Zevaot. Das ganze Land ist seiner Erde voll' (*Isai.* 6:3) und "Gelobt sei die Ehre JHWHs von seinem/ihrem Orte" (*Ezr.* 3:12). Alle diese Segenssprüche sagte Rabbi Jehuda zusammen mit dem Segnenden" (tBer 1:9).

[55] G. STEMBERGER, *Einleitung*, 161. Besonders in jüngerer Zeit wird das Verhältnis von Mischna und Tosefta stark diskutiert. S. FRIEDMAN und J. HAUPTMAN möchten es — ganz (Hauptmann) oder in manchen Traktatsteilen (Friedman) umdrehen. Zu den Schwierigkeiten im Entwurf von Hauptmann vgl. die Rezension von J. SCHWARTZ in *Review of Biblical Literature* 09/2006 (online).

4. *Amoräische Literatur*

In der amoräischen Literatur wird im Allgemeinen mehr templisiert als in der tannaitischen. Am deutlichsten wird dies in der Metaphorisierung, z.B. in der berühmten Anwendung des Terminus *Miqdash Me'at*, d.h. "kleiner Tempel" aus *Ezek.* 11, 16 auf das Synagogengebäude.[56] Wenn Steven Fine nun behauptet, daß die amoräische Literatur im Gegensatz zur tannaitischen der Templisierung *keine* Grenzen setze,[57] so muß man doch in Betracht ziehen, daß mit der Verwendung der Metapher *Miqdash Me'at* trotz einer gewissen Äquivalenz zugleich die Unterordnung der Synagoge unter den Tempel klargestellt wird. Synagogen und ihr Kult sind also allenfalls temporärer und zweitrangiger Tempelersatz.[58] Darüberhinaus werden mindestens die Namen von zwei weiteren zentralen Objekten des Tempelgottesdienstes explizit auf zentrale Funktionsträger der Synagogenliturgie übertragen. Dies ist zum einen der Toraschrein, welcher statt vorher *Teva* nun mit dem Begriff *Aron* (bzw. aramäisch *Arona*) wie die im Allerheiligsten aufbewahrte Bundeslade bezeichnet wird.[59] Zum anderen kann ein Vorhang vor diesem Schrein *Parokhet/Parokhta* genannt werden, wiederum wie der Vorhang vor dem Allerheiligsten in Jerusalem.[60] Es sind nicht irgendwelche Elemente des Tempel-

[56] bMeg 29a — und auf Studienhäuser (*Battei Midrash*).

[57] FINE, *This Holy Place*, 81.

[58] Doch auch im Himmel bzw. der zukünftigen Welt scheinen Synagogen zu existieren (yBer 5:1 [8d]).

[59] Im mythologischen Allerheiligsten, muß man dazu sagen, da die Bundeslade im Zweiten Tempel bekannterweise nicht mehr vorhanden war. Rav Huna von Sepphoris in yTaan 2:1, 65a: "Unsere Väter bedeckten [die Bundeslade] mit Gold, wir hingegen [bedecken den Toraschrein beim öffentlichen Fasttag] mit Asche".

[60] "Rabbi Yose gab Bar 'Ulla, dem Bediensteten der Synagoge der Babylonier, die Anweisung: Wenn nur eine Tora(-Rolle zur Verfügung steht), rolle sie hinter dem Vorhang (weiter). Wenn es zwei sind, bringe die eine weg und hole die andere hervor": Übers. F. AVEMARIE von yYom 7:1 (44b)=yMeg 4:5 (75b)=ySot 7:6 (22a). Sonst wird auch *kil* gebraucht, z.B. yMeg 3:1, 73d; yShab 20:1, 17c. Beide Begriffe fehlen im Bavli.

gottesdienstes, deren Terminologie auf die Synagoge übertragen wird, sondern gewissermaßen die Crème de la Crème.[61] Schließlich werden nun, zumindest in einigen Gruppen, weitere Tabus bzw. Reinheitsregelungen vom Tempel auf die Synagoge appliziert.[62]

Die Verbindung von Gebetsliturgie mit Opfern wird durch vermehrte explizite Gleichsetzung weiter verstärkt.[63] Sie heißen nicht nur gleich und geschehen zur selben Zeit, sondern erfüllen auch denselben Zweck bzw. das gleiche Gebot. "Wer in der Synagoge das Gebet verrichtet, wird so angesehen, als ob er ein reines Speiseopfer darbringen würde (*ke'illu maqriv minha tehora*)".[64] Auch die bekannte Anwendung von *Hosea* 14, 3 auf die Gleichsetzung des Gebets der Lippen mit dem Opfer von

[61] Auf beides werde ich bei der Darstellung der archäologischen Funde zurückkommen.

[62] So darf nicht gespuckt werden — yBer 3:5, 6d — bBer 62b. B. BOKSER, "Approaching Sacred Space", in *HThR* 78 (1985), 279-299, hier 290 liest dies bereits in die Mischna mBer 9:5. Postamoräisch ist die Regelung in *Hilkhot Eretz-Israel*, daß Schuhe ausgezogen und Reinigungsbecken eingerichtet werden sollen. Doch schlägt FINE, *This Holy Place*, 83 vor, daß die Nähe von Reinigungsbädern zu Synagogen (z.B. Ein Gedi) vielleicht darauf hindeute, daß einige jüdische Gruppen diese Regelungen schon in der Antike anwandten. Nach der *Baraita deNiddah* (6. oder 7. Jh. aus Palästina) war es menstruierenden Frauen oder Frauen die gerade entbunden hatten, untersagt, Synagogen zu betreten (Ausgabe HOROWITZ, Fassung 1, 1:2; 3:4 [30-33]). Die (christliche) Didaskalia aus Syrien des dritten Jahrhunderts wettert gegen Frauen, die sich aufgrund jüdischer Einflüsse während ihrer Periode für eine Woche zurückziehen (Ausgabe VÖÖBUS 180:238f; transl. 179:238f).

[63] Dabei ist Traktat Avot 3:3 noch eine recht schwache Belegstelle, da er vermutlich sehr viel später entstanden ist als die anderen mischnischen Traktate, s. verschiedene Veröffentlichungen von G. STEMBERGER zuletzt in "Mischna Avot; frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?", in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 96 (2003), 243-258. Dagegen A. TROPPER, *Wisdom, Politics and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East* (Oxford 2004), 88-106.

[64] R. Pinchas im Namen des R. Hoschaja, yBer 5:1 [8d], Übersetzung HOROWITZ 1975, 140. Vgl. auch "R. Pinchas, R. Levi, R. Jochanan (sagten) im Namen Menachems aus Gallaja: Demjenigen, welcher vor den Torahschrein (*teva*) tritt um vorzubeten, sagt man nicht: Komm' bete vor! sondern: Komm' nahe heran (*qarev*), bring unsere Opfer dar (*'ase qorbaneynu*), sorge für unseren Bedarf, führe unseren Kampf, suche (Gott) unseretwegen zu besänftigen" (yBer 4:4, 8b, Übersetzung HOROWITZ 1975, 129).

Stieren findet sich erst jetzt.[65] Diese Verbindungslinien finden sich nicht nur konzeptuell oder verbal[66] sondern auch in der Gestik, wie Uri Ehrlich in seiner grundlegenden Untersuchung über die liturgischen Gesten in der rabbinischen Liturgie sehr anschaulich herausgearbeitet hat. Hier initiiert die Körpersprache eine Fusion zwischen himmlischem Gottesdienst, Jerusalemer Tempel und synagogalem Gottesdienst.[67] Mit einer dramatischen Reritualisierung einer bereits verbalisierten Tempelliturgie wird eine neue qualitative Stufe der Templisierung erreicht. Ein Beispiel dafür ist der berühmte *Seder Avoda*, ein äußerst kunstvoller liturgischer Hymnus für Yom Kippur, der die Heilsgeschichte von der Schöpfung über die Urväter bis zu Aaron und der Gründung des Hohenpriesteramts erzählt, um dann zu einer äußerst detaillierten Nacherzählung des von ihm vollzogenen Versöhnungsgottesdienstes überzugehen. Durch Zusammenarbeit des Vorbeters mit der Gemeinde in Worten und Gestik wird die Rezitation dramatisiert, in der die Gemeinde in einen virtuellen Tempel hineinversetzt wird.[68] Zwei mehrfach wiederholte Passagen sind durch ihren Prosastil und ihre Inszenierung besonders herausgehoben. Zum einen als der Hohepriester das Blut von Bock und Farren sieben plus einmal an den Vorhang des Allerheiligsten sprengt

[65] ShirR zu *Cant.* 4, 4 (siman 9). Vgl. bMeg 31b=bTaan 27b (das Lesen einer Perikope mit Opferbestimmungen wird "ihnen" angerechnet als hätten "sie" das Opfer selbst dargebracht). Vgl. D. STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, WUNT 163 (Tübingen 2003), 133.

[66] Nach dem Jerushalmi wurde in den Musafgebeten nun die Rezitation der Opferbestimmungen für die jeweils geforderten Musafopfer jenes Tages eingeführt — yBer 4:6, 8c; die Opferlesung ersetzte den vorher üblichen Abschnitt *Deuteronomium* 32 — bRH 31a; vgl. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 116.

[67] U. EHRLICH, *The Non-Verbal Language of Jewish Prayer* (Jerusalem 2003) [Hebr.]. Nun auch in Englischer Übersetzung erhältlich: *The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach to Jewish Liturgy*, Texts and Studies in Ancient Judaism 105 (Tübingen 2004); zum Stehen beim Gebet, s. S.24-29 (Hebr. Ausgabe) in Bezug auf yBer 1:1 (2c) und BerR 65:21 [738].

[68] Diese Dramatisierung unterscheidet sich in der Hinsicht von einem wirklichen Theater, daß Gemeinde und Vorbeter an den entscheidenden Stellen den *gleichen* Text deklamieren, die Rollen also nicht verteilt werden.

und die Gemeinde dies mitzählt. Zum anderen das dreimalige Sündenbekenntnis des Hohenpriesters über Böcken und Farren, das von jedem mitgesprochen wird, wobei von allen eine Proskynesis vollzogen wird. Hierdurch versetzt sich jeder Mitbetende simultan in die Rollen des Hohenpriesters und der Gemeinde im Tempel.[69] Ein weiteres Beispiel dieser Reritualisierung ist die Einführung einer *Lulav*-Prozession wie im Tempel an Sukkot. Beschränkt sich die Mischna (und alle mir bekannten spätantiken rabbinischen Quellen) noch auf das "Tragen" des *Lulavs* und die Worte der Begleitliturgie, kommt hier also auch eine Adaptation der Prozession, also der Choreographie, dazu.[70] Schließlich wären noch die Kapparot zu nennen, ein Yom Kippur Ritual das zuerst im siebten Jahrhundert bezeugt ist, aber dort schon als alt beschrieben wird, also eventuell aus amoräischer Zeit stammt. Bei diesem Ritual wird ein Tier, heute zumeist ein Huhn, als Ersatz für die Strafe der eigenen Sünden getötet.[71] Hier kommen wir dem realen Tempelkult am nähesten. Vielfach wurde es wohl gerade deshalb von den halakhischen Autoritäten bekämpft. Dennoch hat dieses Ritual sich durchgesetzt.

Fazit: In amoräischen Quellen erreicht die Templisierung durch weitergehende Metaphorisierung von Tempelterminologie sowie über die Reritualisierung ein neues Niveau. Sogar ein

[69] Das erste sichere Zeugnis für die Existenz eines solchen Seder Avoda legt der babylonische Talmud (bYom 56b) in die Zeit Ravas, d.h. die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts. Glücklicherweise haben sich mehrere alte palästinische Exemplare dieser Hymnen erhalten oder wurden in den Kairoer Genizot neu entdeckt.

[70] Natürlich kann eine derartige Reritualisierung nicht ohne Transformation, ohne die Anpassung an die neuen Örtlichkeiten geschehen. So vollzieht sich die *Lulav*-Prozession nicht mehr um den Altar (mSuk 4:5), sondern um den Toraschrein *wie* einst um der Altar. Da jedoch erst späte Quellen uns Zeugnis geben, wie diese Transformation wirklich aussah, ist es wahrscheinlich, daß diese *Imitatio Templi* frühestens in den letzten Generationen der talmudischen Weisen aufkam, wenn nicht sogar erst sehr viel später. So nach *Siddur Rav Sa'adiah Ga'on* (Ausgabe DAVIDSON, ASSAF und JOEL), 238. Die Sukkotprozession ist explizit auf den Tempel bezogen im Midrasch zu *Psalm* 17:5 (64b-65a) — besprochen in LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 378.

[71] STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur*, 65-67.

quasi-Blutopfer wird neu eingeführt. Doch auch hier fehlen Elemente, die man hätte erwarten können. Mir ist z.B. kein Ritual zur Einweihung einer Synagoge bekannt. Und überraschenderweise findet die in der Tosefta erwähnte architektonische Templisierung *keine* Fortsetzung. Im babylonischen Talmud wird eine *imitatio Templi*, d.h. ein Gebäude im Stile des Tempels zu bauen oder auch eine dreidimensionale Menora anzufertigen, gar explizit verboten.[72] Die Entwicklung ist also nicht geradlinig.

5. *Archäologie*

Natürlich sind die rabbinischen Quellen nicht deckungsgleich mit *dem* spätantiken Judentum, nicht einmal demjenigen in Palästina. Doch sind sie im vierten Jahrhundert zumindest repräsentativer als im zweiten. Glücklicherweise haben wir dank der umfangreichen archäologischen Entdeckungen der letzten 70 Jahre eine weitaus bessere empirische Vergleichsbasis als den ersten Synagogenforschergenerationen zur Verfügung stand. Selbst in den letzten Jahren sind einige bedeutende Funde gemacht worden, allen voran Sepphoris.[73] Die archäologischen Funde verkomplizieren das Idealbild der rabbinischen Quellen nicht unerheblich. Weit über 100 ausgegrabene Synagogen in Palästina und etwa 15 in der Diaspora stellen uns ein wenig vor die Qual der Wahl, denn die Vielfalt ist beträchtlich. Die vor einigen Jahren aufgeflammte Diskussion um die Datierung und um die damit ursprünglich verbundene Typologie der Synagogen macht es nicht leichter, ein chronologisch und geographisch nuanciertes Bild zu zeichnen.[74] Eine detaillierte

[72] bMen 28b = bRH 24a-b = bAZ 43a. Allerdings ist es bemerkenswert, daß die palästinischen Quellen diese Tradition nicht enthalten.

[73] Z. WEISS, *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts* (Jerusalem 2005).

[74] So widerspricht J. MAGNESS der ursprünglichen Datierung der ersten Synagoge von Khirbet Shema durch Meyer und Strange ins dritte Jahrhundert und datiert sie statt dessen ans Ende viertes, Beginn fünftes Jahrhundert: "The Question of the Synagogue. The Problem of Typology", in *Judaism in Late*

Untersuchung würde ein eigenes Buch und zunächst einmal die Sammlung des weit verstreuten Materials erfordern.[75] Daher kann ich hier nur auf einzelne Beobachtungen eingehen.

Mir sind fünf unterschiedliche Möglichkeiten architektonischer Templisierung aufgefallen.[76] Zunächst die Orientierung des Gebäudes nach Jerusalem, ähnlich der oben genannten "Synchronisierung". Dann, die *imitatio Templi* durch die Konstruktion des Gebäudes Richtung Osten oder durch den inneren

Antiquity. Part Three. Where We Stand. Issues and Debates in Ancient Judaism. Volume 4: *The Special Problem of the Synagogue*, ed. by A. AVERY-PECK and J. NEUSER, Handbuch der Orientalistik 1, 55, 3, 4 (Leiden 2001), 1-48, dort auch Antwort durch MEYER und STRANGE und wiederum MAGNESS' Entgegnung). Für Gush Halav differieren die Datierungen gar um 300 Jahre (Magness: zweite Hälfte fünftes bis siebtes Jahrhundert; Meyer: drittes Jahrhundert). Auch die Datierung der frühen Synagogen in Nabratein und Khirbet Sumaqa ins zweite Jahrhundert ist äußerst umstritten.

[75] Die Synthese von LEVINE, *The Ancient Synagogue*, ist zwar ausgezeichnet, doch verschafft sie nur mit Mühe Zugang zu den ihr zugrunde liegenden Daten. Die Materialsammlungen von Z. ILAN, *Ancient Synagogues in the Land of Israel* (Tel Aviv 1991) und Frowald HÜTTENMEISTER und Gottfried REEG, *Die antiken Synagogen in Israel*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 12.1 (Wiesbaden 1977) sind wiederum äußerst hilfreich, doch gerade in der Frage der Datierung viel zu dünn. Interessante Beobachtungen zum Synagogenbau auch in G. STEMBERGER, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century* (Edinburgh 2000), 121-160.

[76] Die raumplanerische und geographische Lokalisierung des Gebäudes (im Zentrum oder in der Peripherie, auf dem höchsten Hügel der Stadt oder irgendwo) erscheint mir aus zweierlei Gründen als ungeeignet, um die Templisierung zu verfolgen. Zum einen ist die Lokalisierung des Jerusalemer Tempels selbst zweideutig. Der Jerusalemer Tempel stand auf dem höchsten Berg des östlichen Randes der Stadt, also nicht im Zentrum und nicht auf dem höchsten Berg in Jerusalem an sich. Zum anderen fordert die oben erwähnte Passage aus der Tosefta (tMeg 3:23) zwar dazu auf, Synagogen auf dem höchsten Punkt der Stadt zu errichten, doch *ohne* dies auf den Tempel zu beziehen, sondern mit einem nur schwerverständlichen Verweis auf die Weisheit. Schließlich ist meine Datenbasis für diese Kategorie nicht genau genug. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 315, spricht einmal von "many synagogues" ein anderes mal von "not all" doch auch von "sporadic" (199). Dabei nennt er Meron, Kanaf sowie Hammat Gader. Gerasa ist auch sehr hoch. Teilweise errichtete man Synagogen auch auf künstlichen Plattformen wie viele griechisch-römische aber auch der Jerusalemer Tempel — Susiya, Merot, Kapernaum und Chorazim (LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 315), vgl. STAMBAUGH, "The Functions of Roman Temples", 568; W. BURKERT, "The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece", in *Temple in Society*, ed. by M.V. FOX (Winona Lake, Ind. 1988), 27-47, hier 35.

Aufbau der Synagoge, z.B. in verschiedene voneinander getrennte Zonen, eine Apsis, eine Bema oder eine Empore. Drittens, den Transfer von rituellen Objekten, die wir aus dem Tempel kennen, wie z.B. Menora.[77] Viertens die künstlerische Darstellung des Tempels oder seines Kultes bzw. der damit verbundenen Personen und Gegenständen in Mosaiken, Fresken oder Friesen, die der Verbalisierung am nächsten kommt. Und schließlich, ähnlich der oben erwähnten Metaphorisierung, die Verwendung von Tempel-Terminologie in Inschriften.

Die interessanteste Beobachtung betrifft vielleicht die Orientierung des Gebäudes, v.a. der Umsetzung der Vorschrift der Tosefta, nur nach Osten Türen zu bauen, wie es auch im Tempel der Fall war. Nach Lee Levine, vielleicht der führenden Autorität für antike Synagogen heute, sind die meisten Synagogen nach Jerusalem ausgerichtet.[78] Unter den anderen Synagogen gibt es vielleicht Regionaltypen, z.B. im Golan.[79] In Südjudäa ist die Menge der Synagogen, die nach der Vorschrift der Tosefta mit den Türen nach Osten konstruiert sind ("geostete Synagogen"), auffällig groß.[80] Wenn wir nun, vorsichtig,[81] nicht nur die geographische sondern auch die chronologische Verteilung

[77] Die Verwendung von Spolia, eine ansonsten weit verbreitet Möglichkeit, Heiligkeit von einem Kultbau an einen anderen zu übertragen, kam aus verständlichen Gründen für den Tempel nicht in Frage, wurde für die Übertragung von Baumaterial von einer Synagoge zur anderen mehrfach diskutiert. Die Kapitelle der Synagoge aus Kapernaum könnten ein Beispiel dafür sein.

[78] LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 326-330.

[79] Abgesehen von Gamla und Deir Aziz sind alle Synagogen des Golan nach Süden oder Westen ausgerichtet, nicht aber nach Jerusalem (Südwesten). Eine befriedigende Erklärung dafür gibt es noch nicht. Die Orientierung nach Westen könnte auf dem Hintergrund der klassischen Quellen als in Richtung Heiliges Land erklärt werden: LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 327.

[80] LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 199. Dazu speziell D. AMIT, "Priests and Commemoration of the Temple in the South-Judean Synagogues", in *Continuity and Change*, ed. by L. LEVINE (Jerusalem 2004), 143-154 (Hebr.).

[81] Ich rechne hier nur Synagogen, von denen mir eindeutige Lagepläne vorliegen und die einigermaßen sicher datiert sind. Daher fehlen hier u.a. Gush Halav, Khirbet Shema und Nabratein, die aber nichts am Ergebnis des Befundes ändern würden. Quelle für die Datierung ist ILAN, *Ancient Synagogues* ergänzt durch LEVINE, *The Ancient Synagoge* (2005).

analysieren, stellen wir fest, daß geostete Synagogen vom Ende des dritten Jahrhunderts und durch das vierte hindurch wesentlich häufiger erbaut worden sind als davor oder danach.[82] Dies gewinnt aber erst mit der zusätzlichen Beobachtung an Bedeutung, daß die Bauzeiten für nicht-geostete Synagogen viel gleichmäßiger verteilt sind.[83] Wenn — und dieses "wenn" ist bis zu einer Überprüfung aller Datierungen ein echtes "wenn" — wenn wir uns also im Großen und Ganzen auf die Datierungen verlassen können, ergäbe sich hieraus, daß im Zeitraum vom Ende des dritten zum Ende des vierten Jahrhunderts geostete Synagogen *nicht* die große Ausnahme sind, sondern etwa 50% des Befundes darstellen.[84] Architektonische *imitatio templi* wäre also zwar nicht die Regel aber doch sehr verbreitet, um dann relativ plötzlich außer Mode zu geraten. Im Abschnitt über das Christentum werde ich ein wenig über die Gründe spekulieren.[85]

[82] 3. Jh.: Khirbet Sumaqa; 3.-4. Jh.: Bala-Maoz Hayim, Yafia, Khirbet Rimon A; 4. Jh.: Khirbet Natur, Arbel A, Bet Shean N, Eshtemoa, Khirbet Anim; 4.-5. Jh.: Maon Yehuda; 5. Jh.: Susiya; 5.-6. Jh.: Sasa. Außerdem wurde Arbel B vielleicht gegen Ende des 6. Anfang des 7. Jh. gebaut. Insgesamt also 12 geostete Synagogen. In der Diaspora vgl. auch z.B. Sardis (doch wurde die Richtung natürlich vom älteren nicht-jüdischen Bau übernommen) und Delos, etwas ungenauer auch Ostia.

[83] 2. Jh. oder früher: Gamla, Masada, Qiryat Sefer, Modiin; 3. Jh.: Meiron, Khirbet Ammudim, Hammat Tiberias Nord A, Hammat Tiberias Süd, Bet Shearim, En Gedi; 4. Jh.: Hammat Tiberias Nord B; Rehov, Merut, Khirbet Rimon B; 4.-5. Jh.: Baram 1 und 2, Khirbet Daka, Chorazim; 5. Jh.: Ein Nashut; Beit Alpha, Sepphoris, Bet Shean, Usfiya; 5.-6. Jh.: Um el-Kanatar, Gaza; 6. Jh.: Deir Aziz, Khirbet Kanaf, Asaliye, Qazrin, Kapernaum, Naaran; 7. Jh. oder später: Tiberias, Jericho. Insgesamt also 27 nicht geostete Synagogen vom 3. Jh. bis zum 6. Jh.

[84] Der relative Anteil an nicht geosteten Synagogen verläuft folgendermaßen: 3. Jh.: 14%. 3-4. Jh.: 100%. 4. Jh.: 56%. 4-5. Jh.: 20%. 5.Jh.: 17%. 5.-6. Jh.: 33%. 6. Jh.: 0%. Insgesamt beträgt ihr Anteil etwa 31%. Doch sind diese Zahlen mit Vorsicht zu nehmen!

[85] Wilkinsons Versuche, christliche Kirchenarchitektur und Synagogen mit den Proportionen des Tabernakels oder von Solomons oder Ezechiels Tempel und speziell deren Allerheiligstes zu korrelieren, können allerdings nur ins Reich der Fabel verwiesen werden, s. z.B. J. WILKINSON, "Christian Worship in the Byzantine Period", in *Ancient Churches Revealed*, ed. by Y. TSAFRIR (Jerusalem 1993), 17-22; oder nun *From Synagogue to Church* (London 2002); zur Kritik vgl. z.B. Stephen ROSENBERGs Rezension in *Palestine Exploration Quarterly* 136 (2004), 190-193.

Bei der Aufteilung der Synagoge sind die Merkmale wichtig, die verschiedenen hierarchische Heiligkeitsbereiche mit dem Tempel korrelieren, v.a. Vorraum, Apsis, Bima und *cancelli.* Die Apsis assoziiert die Synagoge in erster Linie natürlich nicht mit dem Jerusalemer Tempel sondern mit säkularen und christlichen Basiliken und einigen wenigen anderen Heiligtümern[86] ihrer Zeit, die in ihrer Apsis gewöhnlich die Statue der Gottheit bzw. den christlichen Altar beherbergten. In Synagogen werden Apsiden und Nischen erst nach und nach fester Bestandteil, vielfach in sekundären Umbauten.[87] Zumeist fand hier wohl der Toraschrein seinen Platz. In der Nähe finden sich viele Inschriften, die gerade diesen Ort als (besonders) heilig auszeichnen.[88] In einer Synagoge wurden hier eine Anzahl magischer Texte gefunden, die wohl hier versteckt wurden, weil dieser Ort als besonders wirkungsvoll angesehen wurde.[89] Auch aus der Struktur der Bodenmosaike ist leicht zu erkennen, daß hier ein optischer und liturgischer Brennpunkt war. Insofern besteht doch wiederum ein Bezug zum Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel, denn in diesem hatte nach der Tradition einmal die Bundeslade mit den Tafeln der Zehn Gebote gestanden. *Cancelli,* Balustraden um Toraschrein und/oder Bema, finden wir ab dem sechsten Jahrhundert in Synagogen.[90] In der rabbinischen Literatur werden sie nicht erwähnt.[91] Auch sie

[86] Z.B. der Tempel von Mars Ultor.

[87] LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 202. FINE, *This Holy Place*, 111, verweist auf die Entwicklung in Maoz Hayim von apsisloser Basilika mit Toraschrein (1) zu Ergänzung einer Apsis mit Toraschrein (2), die dann durch ein Podium noch erhöht wird.

[88] FINE, *This Holy Place*, 100.

[89] Maon (Nirim), vgl. FINE, *This Holy Place*, 73-74.

[90] Z.B. in Sardis, Bet Shean Nord (Samaritanisch?), Hammat Gader, Rechov, Maoz Hayim 3, Ein Gedi 2, Khirbet Susiya, wohl auch Gaza, Hammat Tiberias, Ashkelon, Ashdod, Caesarea, vielleicht auch Maon und vgl. Beth Alpha und Syracus.

[91] Aber siehe den frühmittelalterlichen Text in S. FINE, ",Chancel' Screens in Late Antique Palestinian Synagogues: A Genizah Source", in *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, ed. by H. LAPIN (College Park, Md 1999), 67-85.

wurden wahrscheinlich aus der Kirchenarchitektur übernommen[92] und dienten dazu, das Gebiet des Toraschreins herauszuheben und die dortigen Liturgen vom Rest der Gemeinde zu scheiden. Unbestreitbar christlicher Einfluß war wohl begleitet vom Vorbild der Raumaufteilung des Jerusalemer Tempels.[93] Wer eine liturgische Funktion der Schranke mit der Begründung ablehnt,[94] daß der jüdische Gottesdienst demokratischer war als der christliche, hat nur teilweise Recht. Sicher galt in (manchen) christlichen Kirchen seit dem Laodizenser Konzil 368, daß nur Kleriker die *Bema* betreten dürfen. Doch betont Joan Branham richtig, daß auch in der Synagoge eine derartige Raumtrennung über die *temporäre* Unterteilung der Gemeinde in Liturgen und Teilnehmer und sowieso über ihre Optik verschiedene Heiligkeitsbereiche konstruiert, die eventuell auf eine Verbindung zum *Soreg* des Tempels hinweisen.[95]

Unter den rituellen Objekten wurde vor allem der Toraschrein der Templisierung unterworfen, dann auch der Vorhang.[96] Beide sind archäologisch nur indirekt bezeugt, da sie zumeist aus Holz und Stoff bestanden, aber zahlreiche Abbildungen auf Mosaiken und Fresken belegen eine enge Verbindung zum Tempel. Außerdem wurden Bruchstücke großer dreidimensionaler Menorot (und auch kleine vollständige Menorot) aus Stein und Metall gefunden, die eindeutig liturgischen Zwecken dienten und nach den Abbildungen in Mosaiken wohl

[92] L. HABAS, "The *bema* and chancel screen in synagogues and their origin", in *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, ed. by L. LEVINE and Z. WEISS, Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series Number 40 (Portsmouth, Rhode Island 2000), 111-130; G. FOERSTER, "Decorated marble chancel screens in 6th-c. synagogues in Palestine and their relation to Christian art and architecture", in *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne* 11, 2 (1989), 1809-1820 (*non vidi*).

[93] J. BRANHAM, "Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches", in *The Art Bulletin* 74 (1992), 375-394.

[94] LEVINE, *The Ancient Synagogue,* 617-618 oder HABAS, *passim.*

[95] BRANHAM, "Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches", *passim*; FINE, ",Chancel' Screens", 68.

[96] Reste von *Lulav* und *Shofarhorn* sind in archäologischen Ausgrabungen natürlich nur schwer zu entdecken. Abgebildet wurden sie unzählige Male.

oft rechts und links neben dem Toraschrein standen.[97] Als dreidimensionales Kultobjekt, das angezündet werden kann, kann die Menora über die symbolische, anamnetische, edukative und dekorative Funktion auf Abbildungen in Mosaiken, Fresken und Friesen hinaus auch ganz konkret liturgische Rollen erfüllen. Ihr Licht erhellt z.B. den Toraschrein und zeichnet diesen Bereich als besonders wichtig aus. Auch die Menora im Tempel stand nicht weit von der Bundeslade links neben dem Vorhang vor dem Allerheiligsten.[98] Schließlich gibt es einige wenige Anzeichen dafür, daß in einzelnen Synagogen Weihrauch verwendet wurde.[99]

In künstlerischen Darstellungen, z.B. auf Friesen, erscheinen unzählige templische Motive: Menorot, *Shofarhörner*, *Lulavim* mit *Etrogim* sowie Weihrauchschaufeln.[100] Verschiedene Interpretationen sind möglich. Die Menora avancierte schon früh zu *dem* jüdischen Symbol schlechthin als Pendant zum Kreuz.[101] Die meisten Symbole könnten auf ein Fest

[97] Sardis, Hammat Tiberias A, Eshtemoa, Maon, Khirbet Susiya und Ein Gedi. Letztere Menora ist zu klein um eine große Fläche zu beleuchten. Inschriften und schriftliche Quellen erwähnen weitere Menorot: tMeg 2:14; yMeg 3:2 (74a); bAr 6b. Vgl. auch die Inschrift von Side in *CIJ* II 781 zu den beiden gestifteten Menorot. Zum ganzen, s. R. HACHLILI, *The Menorah. Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance* (Leiden 2001).

[98] FINE, *This Holy Place*, 115.

[99] Dies wird nicht in rabbinischen Texten bezeugt, kann aber eventuell aus der Abbildung eines Weihrauchfasses von einer Menora auf dem Mosaik der Synagoge von Bet Shean, des weiteren aus einem Weihrauchfaß, welches in einem Seitenraum der anderen, vielleicht samaritanischen Synagoge in Bet Shean gefunden worden ist, sowie aus einem Weihrauchfaß mit Menora aus Ägypten (JIGRE 134) aus dem vierten oder fünften Jahrhundert geschlossen werden. Vielleicht deutet auch die häufige Abbildung der Weihrauchschaufel darauf hin, zumindest finden sich die anderen Hauptsymbole *Shofarhorn*, *Lulav*strauß und Menora sicher in liturgischem Gebrauch. Vgl. L.V. RUTGERS, "Incense shovels at Sepphoris?", in *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*, ed. by E.M. MEYERS (Winona Lake, Ind. 1999), 177-198.

[100] Zitrusfrüchte, die zum *Lulav*-Feststrauß dazu getragen werden und zum Sukkotritual gehören.

[101] Z.B. ist die Menora in den Synagogen Gazas und Maons am gleichen Ort des Mosaiks, wo in der Kirche im benachbarten Shellal das Kreuz ist: LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 230.

deuten.[102] Sicher aber ist jedes von ihnen ein Element des Tempelopfergottesdienstes und somit eine Art Denkmal. Eine Untersuchung der Templisierung in Mosaiken und Fresken[103] — im Kontext der jüdischen, der "paganen" / säkularen und der christlichen Kunstgeschichte — verlangt wiederum nach einer eigenen nuancierten Monographie durch einen Kunsthistoriker. Glücklicherweise wird Rina Talgams hoffentlich in kürze erscheinende Arbeit zu Mosaiken auch dieses Thema grundlegend bearbeiten.[104] Aus ihr wird deutlich, daß die Künstler in den vielen Darstellungen, bewußt offen lassen, ob sie z.B. den Eingang und Vorhang zum Tabernakel, zum Jerusalemer Tempel, den erhofften zukünftigen Tempel, den "kosmischen" Tempel oder einen Toraschrein abbilden. Alle drei Zeitebenen werden so fusioniert.[105]

Zahlreiche Inschriften in Palästina und in der Diaspora schließlich bezeichnen Synagogen — wie den Tempel — als

[102] *Shofar* für Neujahr, Weihrauchschaufeln für Yom Kippur, *Lulav* und *Ethrog* für Sukkot. Die Schwierigkeit wäre hier, daß die Menora leer ausgeht und das Wallfahrtsfest Pessach ebenso. Shavuot könnte durch die (seltener dargestellten) Erstlingsgabenkörbe repräsentiert sein.

[103] Fresken gab es nicht nur in Dura Europos, sondern zumindest auch in Sardis. Leider hat sich in Sardis nichts erhalten.

[104] Ich bin Rina Talgam sehr zu Dank verpflichtet für die Gunst, ihre Arbeit schon in diesem frühen Stadium vor der Veröffentlichung einsehen zu dürfen.

[105] Wenn bei der Aqeda Abraham barfuß abgebildet ist, so kann auch dies eine Brücke zwischen dem Tempelberg, auf dem die Aqeda stattgefunden haben soll und der nur barfuß zu betreten ist, und Synagogengottesdienst sein, der teilweise auch barfuß stattfand. S. Fußnote 62 oben. Ich danke Günter Stemberger für diesen Hinweis. Auch nach Z. WEISS will der Künstler bewußt Synagoge mit (Jerusalemer) Tempel und Toraschrein verbinden, *The Sepphoris Synaogogue*, 236. Jodi MAGNESS' These ("Heaven on Earth. Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues", in *Dumbarton Oaks Papers* [i.E.]), die Helios-Sternzeichen Mosaiken auf dem Hintergrund der (priesterlichen) Metatron-Traditionen zu erklären, erscheint mir zwar schön doch wenig wahrscheinlich. Z.B. gibt es m.E. keine Verbindung zwischen den 24 Priesterwachen und einer Aufteilung des Jahres in zwölf Monate, da sich diese, wie die Qumrantexte belegen, jedes Jahr verschiebt. Die Namen der Priesterwachen erscheinen nicht auf den Mosaiken. Helios erscheint nicht in der Hekhalotliteratur, doch s. R. LEICHT, "Qedushah and Prayer to Helios. A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob", in *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999), 140-176. Ich möchte mich herzlich bei Jodi Magness bedanken, mir das Manuskript vor der Veröffentlichung zugänglich gemacht zu haben.

"heiligen Ort",[106] was aber noch nicht präzis genug auf Templisierung hindeutet. In Apamea jedoch wird im Jahre 392 *naos* verwendet.[107] Dazu benennen zwei weitere diasporale Inschriften aus dem 4. und dem 5.-6. Jahrhundert den Vorraum oder Vorhof einer Synagoge *pronaos/pronaon*.[108] Letztere nennt die Synagoge *hagiasma* — wie in der Septuaginta und bei Julian der Tempel und in späteren christlichen Schriften manchmal das Kirchengebäude.[109] Epigraphisch findet die Templisierung nach dem bisherigen Befund also relativ wenig Ausdruck.

Zwischenfazit

Steven Fine unterscheidet bezüglich der Templisierung zwischen der tannaitischen und der amoraitischen Periode.[110] Im Gegensatz zu früheren Generationen, waren die späteren weniger besorgt, die Synagoge könnte dem Tempel *zu* ähnlich werden.[111] Er führt diese Entwicklung zum einen auf den Rückgang des Ansehens von Tempeln in der nicht-jüdischen Welt zurück, zum anderen auf den Erfolg des rabbinischen Judentums an sich und zum dritten auf die wachsende Kluft zum immer mehr verherrlichten Jerusalemer Tempel, durch die Synagogen nicht mehr in Gefahr standen, als Tempelersatz gedeutet zu werden. Templisierung versah die Synagoge mit Heiligkeit und ihre Liturgie mit Legitimität. Die gleichzeitige äußere *Un*ähnlichkeit von Synagogen und ihrer Inneneinrichtung zum Tempel und seinen Utensilien machte deutlich, daß sie nicht danach strebte, mit dem Tempel in Konkurrenz zu treten oder ihn gar zu ersetzen.

[106] Dazu FINE, *This Holy Place*, *passim*.

[107] *IJudO* III *Syr* 58.

[108] *IJudO* I *Ach* 54 (Mantinea); und eine Inschrift unbestimmter Herkunft W. AMELING, "Eine jüdische Inschrift im Metropolitan Museum, New York", in *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 241-255, hier besonders 249-251.

[109] *Exod.* 15, 17; 25, 8; *1Chron.* 22, 19; 28, 10; *2 Chron.* 20, 8; 26, 18; 30, 8; *1Makk.* 1, 21. I 36ff.; 5, 1; *Ecclus.* 36, 15; 49, 8; 50, 12; *Test.Dan.* 5, 9; IULIAN. *Gal.* Fr.72, *ap.* CYRILL. *Iuln.* 9, 306A. Für die christlichen Stellen: *Vita Eutychii* 13 (*PG* 86, 2289B) (6. Jh.); vgl. auch *Protoevangelium Jacobi* 6, 1.

[110] Ähnlich auch LEVINE, *The Ancient Synagogue*.

[111] FINE, *This Holy Place*, 92-94, 161.

In dieser Argumentation sehe ich die folgenden Probleme. Zum einen kann man, glaube ich, zu Beginn der amoräischen Epoche, d.h. Mitte des dritten Jahrhunderts noch nicht von einem Niedergang der griechisch-römischen Tempelkultur sprechen. Zum anderen scheint mir schon die Tosefta zu den stärker templisierenden Quellen zu gehören. Ich würde dementsprechend nicht von einer Kluft zwischen tannaitischer und amoräischer Templisierung reden, sondern die Tosefta und den mit ihr verbundenen archäologischen Befund v.a. des vierten Jahrhunderts herausnehmen. Auch sehe ich in der amoräischen Literatur weiterhin das Bedürfnis, Templisierung zu begrenzen.[112] Schließlich scheint mir Fine — im Gegensatz zu Oded Irshai, Lee Levine, Rina Talgam oder Zeev Weiss — den Aufstieg des Christentums und die christliche Templisierung als Faktor zu vernachlässigen.[113] Nach Talgam hat die parallele Entwicklung der Tempelmotivik im Christentum einen starken Einfluß auf die Menge und Art der Darstellung des Toraschreins/Jerusalemer Tempels ausgeübt. Sobald christliche Enterbungs-Ideologie architektonisch und künstlerisch sichtbar wurde, mußte man ihr auch konkret greif- und sichtbar entgegnen.

Seit einigen Jahren ist es *en vogue*, hinter dem Anstieg priesterlicher Traditionen in der jüdischen Spätantike einen sozialen und machtpolitischen Aufschwung des jüdischen Priestertums, der in etwa mit dem Niedergang der Institution des Patriarchats einherginge, zu vermuten.[114] Ich lehne dieses Erklärungsmodell nicht grundsätzlich ab. Es könnte auch zusammen mit dem hier vorgetragenen Argument von einem

[112] S. oben bMen 28b.

[113] Auf S. 62 schreibt FINE daß die Templisierung "may have been intensified in some quarters in response to Christian interest in the Palestinian ‚holy places', a phenomenon whose origins can be traced only to the latter fourth century". Dieses Argument taucht jedoch im Rest des Buches nicht mehr auf.

[114] Z.B. die oben genannten Werke von YAHALOM, sowie R. ELIOR, *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Littman Library of Jewish Civilization (Oxford 2004) und v.a. Oded IRSHAI, "On the Place of the Priesthood in the Jewish Society of Late Antiquity", in *Continuity and Change*, ed. by L. LEVINE (Jerusalem 2004), 67-106 (Hebr.). Zum Patriarchen, vgl. die in der Diskussion angegebene Literatur.

Wettlauf mit dem byzantinischen Christentum helfen, die Templisierung des fünften und sechsten Jahrhunderts zu erklären. Doch bin ich bislang noch nicht davon überzeugt, daß ein derartiger sozialer Aufstieg des Priestertums tatsächlich stattgefunden hat. Die Quellenlage dafür ist nämlich weiterhin dünn.[115] Dies ist zum einen die verstärkt "priesterliche" Motivik in den *Pijjutim* und in der *Hekhalot*-Literatur.[116] Doch hat Steven Fine zurecht davor gewarnt, literarische und soziologische Entwicklung gleichzusetzen. Auch meine eigenen Untersuchungen hierzu weisen eher auf ein Bestreben verschiedener Autoren, *wie* Priester aussehen zu wollen, als auf tatsächliche priesterliche Abstammung mit der damit eventuell verbundenen Vertrautheit von angeblich noch hunderten von Jahren nach der Tempelzerstörung vorhandenen esoterischen Traditionen.[117] Daneben hat diese These zwei weitere Standbeine: Zum einen, wie v.a. von Oded Irshai schön herausgearbeitet, christliche Texte.[118] Deren Aussagen können jedoch auf einem Mißverständnis beruhen.[119] Zum anderen gibt es einige Inschriften zu Priestern in Galiläa und Jemen sowie eine aus Hymnen rekonstruierte (!) *Baraita der vierundzwanzig Priesterabteilungen.*[120] Beide können als hagiographisches Material

[115] Vgl. S. FINE, "Between Liturgy and Social History: Priestly Power in Late Antique Palestinian Synagogues", in *JJS* 56 (2005), 1-9.

[116] Dabei sind v.a. das opus von J. YAHALOM und M. SWARTZ für die Pijjutim, und R. ELIOR für die Hekhalotliteratur zu erwähnen.

[117] Vgl. STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur*, 134-139, sowie das neue Buch von Raanan BOUSTAN, *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, TSAJ 112 (Tübingen 2005). Auch sind die nichtpriesterlichen rabbinischen Quellen, z.B. die Traktate, die sich mit dem Opferkult befassen, an sich schon voll "priesterlicher" Traditionen. Stellt sich dann aber nicht die Frage, ob Priester im zweiten oder dritten Jahrhundert gesellschaftlich und religionspolitisch nicht ebenso gut standen wie im fünften oder sechsten?

[118] IRSHAI, "On the Place of the Priesthood".

[119] Diese erfordern jedoch noch eine detailliertere Entgegnung als Fußnote 32 in FINE, "Between Liturgy and Social History", 6.

[120] R. DEGEN, "Die hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen", in *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* 2 (1974), 111-116, 166-167; E.E. URBACH, "Watches and Maamadot", in *Tarbiz* 42 (1973), 304-327 (Hebr.) und ID., "Again on Watches and Maamadot", in *Tarbiz* 43 (1974), 224 (Hebr.).

erklärt werden, deren Zweck war, der jüdischen Kultur in der Peripherie die notwendige Aura einer vom Tempel her sanktionierten Heiligkeit zu verleihen.[121] Wie wir festgestellen haben, fängt die Templisierung der jüdischen Liturgie längst *vor* dem (angeblichen) Aufstieg des Priestertums im fünften Jahrhundert an und zwar auf dem Höhepunkt rabbinischer, also angeblich antipriesterlicher Macht. M.E. ist der Aufstieg des Priestertums im byzantinischen Palästina imaginär, hervorgerufen durch den Versuch, sich über den Bezug auf priesterliche *mytholegoumena*, Autorität zu verschaffen, um mit dem Christentum gleichzuziehen. Und diesem Thema will ich mich im Folgenden widmen.

6. *Christentum*

Eine differenzierte Untersuchung des Phänomens der Templisierung im Christentum würde ein eigenes Buch, zumindest aber eine eigene Session erfordern. Hier beschränke ich mich daher größtenteils auf einige wenige grundlegende Beobachtungen zu den Kerntermini Opfer, Priester, Tempel, Altar in ihrer Anwendung auf christliche *liturgica* mit dem Ziel, die jüdische Templisierung besser verstehen zu können.

Während die Eucharistie spätestens im zweiten Jahrhundert als Opfer verstanden wird, bleiben Leiter christlicher Rituale wesentlich länger, bis zum dritten Jahrhundert, Älteste (*presbyteroi*) oder Aufseher (*episkopoi*), also praktisch ohne jegliches priesterliche Ambiente. Der mythologisierte himmlische Christus ist mit ganz wenigen Ausnahmen der einzige Priester und Hohepriester.[122] Dabei spielte wohl der *Hebräerbrief* eine nicht

[121] D. TRYPHON, "Did the priestly watches move from Judea to Galilee after the Bar Kokhba revolution?", in *Tarbiz* 59 (1990), 77-93 (Hebr). und wiederum FINE, "Between Liturgy and Social History".

[122] Zu den Ausnahmen siehe STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 244-257.

unbeträchtliche Rolle.[123] In der Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir dann zeitgleich an unterschiedlichen geographischen und kulturellen Orten christliche Dienstträger als *hiereis*, *sacerdotes* und *kohane*: Sowohl Cyprian und Origenes als auch die syrische *Didaskalie* christianisieren die alttestamentliche priesterliche Terminologie.[124] Nach gegenwärtiger Forschungsmeinung waren dabei unter anderem die Ausbildung von Hierarchie und das Streben nach finanzieller Unterstützung wichtige Faktoren.[125] Nicht von ungefähr geht dieser Wandel simultan zum Weg des Christentums von der privaten zur öffentlichen Religion und zur Ausbildung vom eigenständigen christlichen Kultbau von sich.

Die älteste archäologisch untersuchte Kirche ist Dura Europos, noch ein umgewandeltes Privathaus, *domus ecclesiae.* Doch finden wir in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts die ersten literarischen Zeugnisse für eigenständige Kirchenneubauten,[126] die nun auch durch die archäologischen Daten der im letzten Jahr entdeckten Kirche in Megiddo untermauert werden.[127] Am bekanntesten ist als nächstes die Nachricht über die Kirche in Sichtweite des Palastes von Diokletian in Nikomedien,

[123] Dies ist selbst im lateinischen Westen so, wo der Brief weniger angesehen war als im Osten.

[124] ORIG. z.B. *Hom. 5 in Lev.* 8; *Hom. 2 in Jos.* 1 (*GCS* VII p.296, 20-24). Zu Ritual in Origenes, s. die detaillierte Arbeit von H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Innsbrucker Theologische Studien 74, 2 Bde (Innsbruck 2005), die noch viel mehr Material enthält als ihr bescheidener Titel verspricht.

[125] K. TORJESEN, "The Episcopacy — Sacerdotal or Monarchical? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the *Didascalia*", in *Studia Patristica* 36 (2001), 387-406; vgl. zu möglichen Wechselwirkungen mit dem Judentum O. IRSHAI, "The Role of the Priesthood in the Jewish Community in Late Antiquity. A Christian model?", in *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext*, hrsg. von C. CLUSE, A. HAVERKAMP, I. YUVAL (Hannover 2003), 75-85.

[126] Im sogenannten Toleranzedikt des Gallienus *ap.* EUS. *h.e.* 7, 13 ist von ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων die Rede.

[127] Im National Geographic finden sich einige Photos der Mosaike: http://news.nationalgeographic.com/news/2005/11/1107_051107_oldest_church.html. Ein weiterer Kandidat für eine vorkonstantinische Kirche ist das 1998 in der Nähe von Aqaba in Jordanien entdeckte Gebäude, sowie die Bauten in Salona und Aquileia.

die schon auf recht repräsentative Architektur schließen läßt.[128] Porphyrius (oder ein aus ihm schöpfender Kritiker des Christentums) beschwert sich, daß die Christen Tempel imitieren, wenn sie gewaltige *Häuser* bauen, obgleich ihr Gebetskult doch in Privat*häusern* bestens aufgehoben wäre.[129] Einerseits fehlt christlichen Kirchengebäuden in den Augen der paganen Mehrheit offensichtlich das, was sie zu wirklichen Tempeln machen würde. Andererseits sind sie Tempeln äußerlich schon ähnlich genug, um den Vergleich und auch ein wenig Neid auf sich zu ziehen.

Zeitgleich mit der Konstantinischen Wende erlebt auch die christliche Kultsprache einen grundlegenden Wandel. Noch um die Jahrhundertwende heißt Arnobius Tempel und Christentum unvereinbar.[130] Doch nur eine Dekade später liefert Eusebius den vielleicht eindrücklichsten Text zu frühchristlicher Templisation, vor allem Metaphorisierung von Tempelterminologie. Im letzten Buch seiner *Kirchengeschichte* schildert er die Einweihung des neuen Baus in Tyrus im Jahre 314 mit der von ihm selbst gehaltenen Ansprache, die von templischer Sprache offensichtlich ganz bewusst nur so strotzt. Lassen Sie mich aber gleich festhalten, daß Tyrus nicht die einzige dem himmlischen und dem Jerusalemer Tempel gleichgestellte Kirche ist.[131]

[128] LACT. *mort.pers.* 12, 3.

[129] *Adv.Chr.* Fr.76 Harnack, *ap.* MAC.MAGNES, *Apocr.* 4, 21b, 5: ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὔχονται,καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος.

[130] *In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis adfigere, quod neque aedes sacras venerationis ad officia construamus, non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam, non altaria fabricemus, non aras, non caesorum sanguinem animantium demus, non tura neque fruges salsas, non denique vinum liquens paterarum effusionibus inferamus. Quae quidem nos cessamus non ideo vel exaedificare vel facere…(nat.* 6, 1).

[131] Bekannt ist das Martyrion, die Basilika der 335 eingeweihten "Grabeskirche" in Jerusalem (dazu STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur*, 290-303). Ihre *Enkainia* wird zu einem auch außerhalb Jerusalems begangenen Fest, das eindeutig auf Sukkot, das Weihfest von Salomos Tempel bezug nimmt. Außerdem werden Legenden vom Tempelberg auf die Grabeskirche übertragen. Das Tagebuch der Wallfahrerin Egeria mit den Schilderungen der Grabeskirche Ende

Zunächst übernimmt Eusebius den Ausdruck *Weihe*feste (*egkainiôn heortai*), der vor ihm für jüdische und pagane Gotteshäuser reserviert war.[132] Christlicher Gottesdienst wird als *hierourgiai* bezeichnet.[133] Den Bauherrn, Bischof Paulinus, stellt Eusebius in eine Reihe mit den alttestamentlichen Erbauern des Tabernakels und der beiden Jerusalemer Tempel. Ganz augenfällig wird schließlich die Adoption templischer Sprache in der expliziten Anwendung von "Tempel" (*naos*) auf die neue Kirche.

> Freunde Gottes und Priester, die ihr das lange heilige Gewand und die himmlische Krone der Ehre traget, gesalbt mit göttlichem Öle und angetan mit dem priesterlichen Kleide des Heiligen Geistes! Und du, jugendlicher Stolz des heiligen Gottestempels, von Gott mit ehrwürdiger Weisheit begabt, gefeiert ob der prächtigen Werke und Taten, die deine jugendlich frische Kraft vollbracht, dem Gott selbst, der die ganze Welt umfaßt, die besondere Ehre verliehen, daß er das irdische Haus baue und erneuere für Christus, sein eingeborenes und erstgeborenes Wort, und dessen heilige und gotteswürdige Braut! Soll man dich einen neuen Beseleel, den Erbauer des göttlichen Zeltes, oder Salomon, den König des neuen und viel besseren Jerusalem, oder gar einen neuen Zorobabel nennen, der dem Tempel Gottes noch weit größere Herrlichkeit verlieh, als sie früher ihm eigen?[134]

Ein Zeichen der christlichen Vereinnahmung von "Tempel" ist auch, daß dieses Wort nicht selten qualifiziert werden muß, wenn es sich denn auf *pagane* Tempel beziehen soll.[135]

des vierten Jahrhunderts bezeugt, daß diese Vergleiche nicht auf den Bereich der theologischen Elite beschränkt blieben. Zum Beispiel SOZOMENOS (*h.e.* 2, 2) nennt aber auch die Geburtskirche in Bethlehem und die Eleona auf dem Ölberg "Tempel" (*naos*) und allgemein alle in größeren Städten erbaute Kirchen (*h.e.* 2, 3).

[132] EUS. *h.e.* 10, 3, 1. Vgl. L. KITSCHELT, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, Münchener Beiträge zur Kunstgeschichte 3 (München 1938), 57 n.56.

[133] An anderer Stelle mit πνευματικαὶ ergänzt, hier jedoch allein stehend. Schon Origenes nennt Gebet ein λογικὴν ἱερουργίαν (*or.* 11).

[134] *H.e.* 10, 4, 2-3, Übersetzung Ph. HAEUSE/H.A. GÄRTNER p.413.

[135] Z.B. SOZ. *h.e.* 2, 3, 7 über Konstantinopel: οὔτε βωμῶν οὔτε Ἑλληνικῶν ναῶν ἢ θυσιῶν ἐπειράθη.

Obgleich *naos* weder *ekklêsia* ersetzt noch zur dominanten Bezeichnung für Kirchengebäude wird, so ist doch ab dem vierten Jahrhundert zum einen der Tempel christianisiert und zum anderen über die immer mitschwingenden Assoziationen das ehemals tempellose christliche Kultwesen templisiert. Es ist die neue imperiale Stellung des Christentums, die diese Sprachkonventionen verlangt. Religiöse Sprachkonventionen fügen sich willig den Gebräuchen der Sprache der Macht — beiden Seiten ist damit gedient.

> Welcher König ist so stark und befehligt nach dem Tode noch ein Heer und errichtet Siegeszeichen wider die Feinde und füllt bei Griechen und Barbaren jeden Ort, Dorf wie Stadt, mit den Weihegaben seiner königlichen Paläste und göttlichen Tempel an, wie wir es in den kostbaren Schätzen und [Weihe-]Gaben dieses Heiligtums sehen? Erhebend wahrhaftig und groß sind diese Dinge, würdig des Staunens und der Bewunderung, augenfällige Zeugen für die Herrschermacht unseres Erlösers.[136]

Im Weiteren erwähnt Eusebius das herkömmliche Motiv der Gemeinde als Tempel, um dann Paulinus als vom himmlischen Hohepriester Christus eingesetzten hohepriesterlichen Stellvertreter, als neuen Aaron und Melchisedek zugleich, auszuzeichnen.[137] Das Urbild des christlichen Tempels ist nicht nur der alttestamentliche Tempel sondern auch dessen himmlischer Typos (vgl. *1 Chron.* 29, 11-19), wir schauen gewissermaßen auf ein Dreiecksverhältnis (*h.e.* 10, 4, 26).

Endlich erfahren wir nun auch etwas über den Aufbau des reichgeschmückten Gebäudes selbst — und das damit verbundene Rational. Es war von einem *peribolos* umgeben und hatte einen hohen Torbau nach Osten (*h.e.* 10, 4, 37-38). Die Pracht soll Bewunderung erwecken und dadurch Neugierige und potentielle Konvertiten anziehen (*h.e.* 10, 4, 38). Vor dem

[136] *H.e.* 10, 4, 20, Übersetzung HAEUSE/GÄRTNER 417.

[137] *H.e.* 10, 4, 24. Vgl. zum Bischof als Hohepriester auch den Kommentar zum Bischofsordinationsgebet in *Traditio Apostolica* 3, das viel hohepriesterliche Sprache verwendet, in P. BRADSHAW, M. JOHNSON & L. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition*, Hermeneia (Minneapolis, MN 2002).

Kirchbau ist ein von Säulengängen umgebenes Atrium mit Reinigungsbrunnen (*h.e.* 10, 4, 39). Drei Türen in der Ostwand ermöglichen den Eingang zum "Tempel" selbst, der von einigen Anbauten umgeben ist, u.a. wohl einem Baptisterium (*h.e.* 10, 4, 45). Viele der christlichen Monumentalbauten des vierten Jahrhunderts waren gen Osten offen, also "eingangs-geostet".[138] Im Innern strukturieren Throne und Bänke die Hierarchie der Sitzordnung und eine hölzerne Balustrade (*tois apo xulou diktuois*) schützt den in der Mitte gelegenen Altar (*thysiastêrion*), vor dem Zutritt der Menge (*tois pollois*) (*h.e.* 10, 4, 44-45). *Thysiastêrion* für den christlichen "Altar" finden wir m.W. zuerst hier.[139] Die ersten drei Jahrhunderte wurde die Eucharistie auf einer unverfänglichen *trapeza* gefeiert.[140] In seiner Rede bezeichnet Eusebius diesen Altar nun gar als das Allerheiligste (*to tôn hagiôn hagion thysiastêrion*). In *Vita Constantini* wendet Eusebius diesen Begriff auf die Grabeshöhle neben dem Jerusalemer Martyrion, dem Vorläufer der Grabeskirche, an.[141] Nur wenig jünger als Eusebius sind die ersten ausdrücklichen Zutrittsverbote dieses Bereichs der Bema[142] für Frauen, bzw. Laien in Konzilsbeschlüssen.[143]

[138] Neben Tyros, z.B. Lateran, Vatican, Martyrion, nicht jedoch die Geburtskirche in Bethlehem und die Eleona auf dem Ölberg, vgl. M. WALLRAFF, "Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111 (2000), 169-184. Vielleicht ist auch die eingangsgeostete Kirche in Heliopolis (Baalbek) zu den Konstantinischen Bauten zu rechnen.

[139] Die Verwendung bei IGNATIUS (*Philad.* 4; *Eph.* 5, 2; *Trall.* 7, 2) ist sehr viel allgemeiner als Ort der Eucharistiefeier und findet m.W. keine Nachahmung. Ihm geht es hier um die Einheit und um die Eucharistie als Opfer, nicht um eine weitergehende Tempeltypologie. Das wird auch daran klar, daß die Leiter der Eucharistiefeier weiterhin *Episkopos* bzw. *Presbyteros* heißen. Seit dem vierten Jahrhundert haben wir Nachrichten über das Ritual der Altarweihe bei Ephrem und Ambrosius. Man soll dem Altar nicht den Rücken zuwenden.

[140] Siehe A. STUIBER, "Altar II. Alte Kirche", in *TRE* 2 (1978), 308-318; H. LECLERCQ, "Autel", in *DACL* I 2 (1924), 3155-3189.

[141] EUS. *V.Const.* 3, 28 (*GCS* I p.96).

[142] Manchmal auch *hierateion, thysiastêrion* oder *presbyterion* genannt, s. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon, s.v.*

[143] *C. Laod.* 19, 56 (368 A.D.).

Zum Ende der Rede des Eusebius wird die architektonische Struktur der tyrischen Kirche schließlich Punkt für Punkt ideologisch auf die Gemeinde gedeutet (*h.e.* 10, 4, 63-70) bis er schließlich dazu kommt zu erklären, was denn im himmlischen Heiligtum dargebracht wird: die Opfer und Weihrauch gleichgestellten Gebete.

> Und was sollte der ehrwürdige und große und einzige Altar (*thysiastêrion*) anderes sein als das fleckenlose Allerheiligste der Seele (*to eilikrines hagiôn hagion*) des gemeinsamen Priesters aller? Ihm zur Rechten steht der große Hohepriester des Alls, Jesus selbst, der Eingeborene Gottes, und nimmt von allen den wohlriechenden Weihrauch (*euôdes thymiama*) und die unblutigen und geistigen Opfer der Gebete (*tas di'euchôn anaimous kai aulous thysias*) mit heiterem Blick und offenen Händen entgegen und übergibt sie dem himmlischen Vater und dem Gott des Alls, indem er zuerst selbst ihn anbetet und allein dem Vater die schuldige Verehrung erweist, dann aber ihn bittet, daß er uns allen für immer gnädig und wohlwollend bleibe (*h.e.* 10, 4, 68).

Mit dieser Szene sind wir wieder bei dem Dreieck Jerusalem–Himmel–Kirchengebäude angelangt, genauer gesagt beim Schenkel Himmel-Kirche.[144] Die einflußreichen Liturgie-Erklärer Narses von Edessa (399-502), Pseudo-Dionysius (*floruit* um 500) und Maximus Confessor (580-662) templisieren die christliche Liturgie im Hinblick auf den himmlischen Tempel.[145] Narses erklärt "Hear, O priest, whither thou hast been advanced by

[144] Hierzu KITSCHELT, *Die frühchristliche Basilika*, v.a. 51-68.

[145] Diese Verbundenheit von irdischer und himmlischer Liturgie wird früh treffend von Johannes CHRYSOSTOMUS ausgedrückt: "Es erscheint nun aber notwendig, dass er [der Priester] selber über alle, für welche er bittet, in jeglicher Beziehung so sehr hervorrage, wie dies bei einem Vorgesetzten im Verhältnis zu seinen Untergebenen selbstverständlich ist. Wenn er gar den Hl. Geist herabruft, das schauererregendste Opfer vollbringt, und den Herrn, das Gemeingut aller, beständig berührt, auf welche Rangstufe, sage mir, setzen wir ihn da erst? Welch peinliche Reinheit und welch ausnehmende Gewissenhaftigkeit müssen wir da von ihm fordern? Bedenke doch, wie beschaffen die Hände sein müssen, die solchen Dienst verrichten, wie beschaffen die Zunge, die solche Worte ausspricht, wie die Seele, die solchen Geist in sich aufnimmt, reiner und heiliger sein muss als die jedes anderen! Zu dieser Zeit umringen selbst Engel den Priester; das ganze Heiligtum und der Raum um den Altar ist angefüllt mit himmlischen

reason of thine order. Stand in awe of thy Lord, and honour thine order as it is fitting. See, thou hast been exalted above cherubim, above seraphim..."[146] Und "A holy temple the creator built fort hem of earth, that in it they might offer the worship of love spiritually. A holy temple and a holy of holies He adorned, He fashioned: a sanctuary on earth and a holy of holies in the heavens above. In the earthly sanctuary He commanded that (men) should perform the priestly office mystically; and in the heavenly also with the same works, without doubt".[147] Und wiederum "After His likeness He taught them to perform the priest's office; for He (performs it) in heaven, and they on earth mystically".[148] In einer der ältesten Liturgien, verbreitet unter dem Namen St. Jakobus, spricht der Priester beim Eingang in die Kirche "O Gott, wenn ich diesen heiligen Tempel Deiner Ehre betrete" und bittet wenig später um Segen für das Opfer, "das auf den himmlischen Altar gelegt wird".

Synthese: Spiritualisierung ist nicht Entritualisierung

Christliche Theologen korrelieren sehr häufig die irdische kirchliche Liturgie mit der im himmlischen Tempel. Es ist nicht einfach eine Imitation des himmlischen Bildes, sondern ähnlich wie in den Sabbatopferliedern und der Qedusha eine Fusion.

Heerscharen, dem zu Ehren, der auf dem Altare liegt. Es ist das an und für sich schon genügend glaubwürdig bei Berücksichtigung alles dessen, was in dem genannten Zeitpunkte auf dem Altare vor sich geht. Zudem habe ich einmal jemanden erzählen hören, es habe ihm ein Greis, ein angesehener Mann, der Erscheinungen zu sehen gewohnt war, berichtet, er sei eines derartigen Gesichtes gewürdigt worden; er habe nämlich in jenem Augenblicke plötzlich, soweit es ihm überhaupt möglich war, eine Menge Engel erblickt, eingehüllt in glänzende Gewänder, rings um den Altar, sich zu Boden neigend, wie man Soldaten dastehen sehen kann in Gegenwart des Königs. Ich wenigstens glaube das auch". *Sac.* 6, 4 (NAIRN 147, 18), Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter Bd. 27, S.226-227.

[146] *Hom.* 17 (A) "An Exposition of the Mysteries", transl. R.H. CONNOLLY (Cambridge 1909), p.4.

[147] *Hom.* 32 (D) "On the Church and on the Priesthood", p.62.

[148] *Hom.* 32 (D), p.63.

Nach dieser Vorstellung werden in einer Art Doppelbewegung die Teilnehmer Teil des Engelchores, während die Engel angerufen werden, am irdischen Gottesdienst zu partizipieren. Es ist hier, wo eine unterschiedliche Gewichtung zum rabbinischen Judentum prägnant wird. Zwar finden wir den Bezug des synagogalen Gebets zum himmlischen Tempel und seinen Heerscharen nicht selten auch in der rabbinischen Literatur,[149] doch ist die Gewichtung dieses Aspektes geringer als die häufigen Relationen zum ehemaligen Jerusalemer Tempel. Hingegen treffen wir im Christentum seltener Transfer, Synchronisation und Verbalisierung von Opferriten des Jerusalemer Tempels. Man könnte also vielleicht vorsichtig christlich-utopische und rabbinisch-nostalgische Templisierung gegenüber stellen. Dabei wären sowohl Utopie als auch Nostalgie eine Art von Heimweh, wobei dann das "Heim" jeweils anders lokalisiert ist. Ich möchte jedoch betonen, daß Nostalgie gerade nicht auf die Vorzeit beschränkt ist, strebt sie doch danach, die idealisierte Vergangenheit wieder zu realisieren, manchmal so schnell wie möglich, manchmal eher später. Eschatologische Hoffnung auf die Wiedererrichtung des Tempels ist also Teil der Nostalgie. Es ist, überspitzt gesagt, eine Überbewertung der Vertikalen (himmlischer Tempel-Kirche/Synagoge) über die Horizontale (Jerusalemer Tempel/Tabernakel-Synagoge/Kirche), die die christliche Templisierung von der jüdischen differenziert. Alle drei Schenkel des Dreiecks Himmel-Jerusalem-augenblicklicher Kultort (Synagoge/Kirche) sind in beiden Religionen präsent. Allerdings ist das Verhältnis von irdischem Tempel zu Synagoge bzw. Kirche in Judentum (egal ob "rabbinisch" oder "synagogal") und Christentum diametral entgegengesetzt. Im Judentum ist die Synagoge bestenfalls Ersatz, zumeist zweitrangiger Ersatz des

[149] Z.B. der Klassiker von V. APTOWITZER, "The Celestial Temple in the Aggadah", in *Binah. Studies in Jewish Thought*, ed. by J. DAN, II (New York 1989), 1-29 — Übersetzung der hebräischen Fassung erschienen in *Tarbiz* 2 (1931). M.E. gehört die Hekhalotliteratur *nicht* in diesen Zusammenhang, da sie die mystischen Erfahrungen und Rituale *einzelner Spezialisten* austauscht und keine Massenliturgie darstellt.

Jerusalemer Tempels, der ein Abbild des idealen Tempels darstellt und hoffentlich in der nahen oder fernen Zukunft wieder errichtet wird.[150] Die irdische Kirche und ihr Gottesdienst hingegen ist eine Kopie des himmlischen Tempels, von der der Jerusalemer Tempel und das Tabernakel nur unvollkommene vorläufige Skizzen waren.[151]

Auch die zumeist unterschiedliche Ausrichtung jüdischer und christlicher Sakralbauten paßt zu diesem Bild. Wer seine Heiligtümer konzentrisch auf eine *axis mundi* ausrichtet, der Zerstörung dieser *axis* gedenkt und in jedem Gebet ihre Wiedererrichtung erfleht, betont einen konkreten geographischen Ort, und die Mitglieder der globalen Betgemeinschaft schauen sich, metaphorisch gesprochen, gegenseitig an. Auch ganz konkrete irdische eschatologische Hoffnungen können hier betont werden. Wer hingegen seine Heiligtümer nach Osten (oder in eine andere Richtung) orientiert, schaut über die irdische Sphäre hinaus auf das Paradies, wie viele frühchristliche Quellen als Erklärung herbeiziehen, oder auf die Sonne als Zeichen Christi.[152]

Kommen wir zurück zur Frage des Hintergrundes der jüdischen Templisierung. Meiner Meinung nach kann man christliche und jüdische Templisierung als eine Art Wettrüsten verstehen. Der Fokus der christlichen Templisierung liegt auf dem Altar, dem einzigen Element, das im synagogalen Gottesdienst durch völlige Abwesenheit glänzt.[153] Im Judentum nimmt der

[150] Zu den unterschiedlichen Antworten im rabbinischen Judentum vgl. S. COHEN, "The Temple and the Synagogue", in *The Temple in Antiquity*, ed. by T. MADSEN (Provo, UT 1984), 151-174 (und auch in *Cambridge History of Judaism* 3, ed. by W. HORBURY, W.D. DAVIES, J. STURDY [Cambridge 1999], 298-325); a) keine Verbindung zwischen Opferkult und Gebet; b) Gebet als minderwertiger Ersatz vom Opferkult; c) Gebet als vollwertiger oder überlegener Ersatz (163).

[151] Also vereinfacht: himmlischer Tempel > Kirche > irdischer Tempel versus himmlischer Tempel > irdischer Tempel > Synagoge.

[152] Martin WALLRAFFs Überlegungen zum Islam ("Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung") wären hier zu korrigieren. Konzentrische und parallele Ausrichtung unterscheiden nicht zwischen Weltreligion und lokaler Religion, wie der Islam sofort belegt.

[153] Hingegen wird der Eßtisch zum Altar, s. Fr. SCHMIDT, *La pensée du temple* (oben, Anm.4), 191-235.

Toraschrein seine rituelle Funktion und hierarchische Stellung ein. Beide sind durch eine Bima hervorgehoben, oft durch *cancelli* geschützt und manchmal sogar durch einen Vorhang oder eine *aedicula*. Später befinden sich beide in der Apsis und erfüllen ihre Funktion im Höhepunkt beider Liturgien. Während die Klimax im christlichen Gottesdienst die Eucharistiefeier ist, ist es im jüdischen die Toralesung. Die christliche Eucharistie kommt — wenigstens rudimentär — einem stilisierten gemeinschaftlichen Speiseopfer nahe, während der synagogale Kult, normalerweise,[154] durch und durch verbalisiert oder intellektualisiert ist. Die Kategorie des Opfers ist also sowohl durch den Altar als auch durch Brot und Wein im Christentum greifbarer, schmackhafter als im Judentum, wo das Opfer allenfalls in einem Text erwähnt wird oder nur indirekt durch die Verknüpfung von Opfer und Gebet präsent ist. Ich schließe mich Israel Yuval an, daß u.a. die Wahrnehmung dieses Unterschiedes als Defizit für die Reritualisierung des Tempelkultes im *Seder Avodah* am Yom Kippur gesorgt haben kann. Eventuell ist auch die explizite Gleichstellung von Opfer und Gebet eine Antwort auf die christliche Herausforderung. Wir treffen sie im rabbinischen Judentum erst im späten dritten oder vierten Jahrhundert.[155] Religionsphänomenologisch gesprochen ist die reine Intellektualisierung in den entscheidenden tiefgreifendsten Ritualen für viele nicht stark, nicht wirkungsvoll genug. Selbst die Gleichstellung von Gebet mit Opfer ist hier unterlegen. Daß die Kapparot, das einzige quasi-Opfer im Judentum, alle Widerstände der halakhischen Hierarchien überlebt hat, ist meiner Meinung nach auf diesem Hintergrund zu verstehen. Echtes Blut hat auf manchen eine unvermitteltere Wirkung als spiritualisiertes. Insofern stellt Walter Burkert's *Homo necans* auch im Zusammenhang der Templisierung eine entscheidende Beobachtung dar.

[154] Abgesehen vom Blasen der *Shofarhörner*, den Sukkot-Prozessionen, u. ä. Riten, die jedoch nicht in jedem Gottesdienst vorkommen.

[155] Die früheste Belegstelle scheint mir *Sifre Devarim* 41 zu *Deut.* 11, 13, zitiert auch in bTaan 2a.

Beim "Wettrüsten" zwischen Christen und Juden ging es zum einen um die eigenen Stammkunden, in einer von Tempeln beherrschten Welt. Wie die Übernahme alttestamentlicher Motivik in Eusebius Einweihungsrede zeigt, ist der radikale Wandel im Christentum des vierten Jahrhunderts auch vor der Herausforderung des Judentums zu verstehen, welches spätestens seit dem dritten Jahrhundert zunehmend intensiv Tempelmotivik in die Synagoge übernahm. Die Wahrnehmung der jüdischen Templisierung als Bedrohung wird überdeutlich in den Tiraden des Johannes Chrysostomus gegen Ende des vierten Jahrhunderts, nicht lange nach Julians Versuch, den Jerusalemer Tempel wieder zu errichten:

> Überhaupt, was für eine Lade steht jetzt bei den Juden, wo es keinen Sühneort gibt, kein Orakel, keine Bundestafeln, kein Allerheiligstes, keinen Vorhang, keinen Hohepriester, kein Rauchopfer, kein Brandopfer, kein Schlachtopfer, nichts von alledem, was jene Lade damals verehrungswürdig machte?... Einen Tempel willst du sehen? Lauf nicht in die Synagoge, sondern werde du ein Tempel![156]

Schließlich ist auch der plötzliche Aufstieg und Niedergang des Synagogentyps mit Türen im Osten im vierten Jahrhundert besser zu verstehen, wenn wir ihn mit der simultanen imperialistischen Templisierung in Beziehung setzen. Diese hat vor allem auch in Palästina für große Umwälzungen gesorgt und die sakrale Landschaft grundlegend und für jeden sichtbar verändert hat. Der gescheiterte Versuch den Tempel wiederzuerrichten kann dazu beigetragen haben, daß es unpopulär wurde, Synagogen im Stile des Tempels zu bauen. Das explizite Verbot, Gebäude im Stile des Tempels zu errichten, welches wir in

[156] *Adv.Iud.* 6, 7, Übers. VEGHER-BUCHER (BRÄNDLE), 185f. CHRYSOSTOMUS stellt hier der Synagoge als Tempel nicht die Kirche als Tempel gegenüber, doch verlangt er die Teilnahme am christlichen Ritual anstelle des synagogalen. Vgl. z.B. auch *Adv.Iud.* 1, 6 (im paganen Tempel ist der Götzendienst offensichtlich, in der Synagoge ist es viel subtiler und daher verführerischer), 1, 7 (die Gemeinde heiligt den Tempel und nicht der Tempel oder seine Gegenstände wie die Arche die Besucher) oder auch 4, 7 (gg. das *Shofar*blasen).

(späten) babylonischen[157] Quellen finden, habe ich ja oben schon zitiert. Jüdische Templisierung wurde nun wieder zurück in das Innere verlegt. Objekte und Rituale waren weniger provokant als die von außen einsichtliche Silhouette.[158]

Außerhalb von Palästina spielte aber vielleicht auch das Bestreben eine Rolle, neue Klientel aus paganen Kreisen anzuwerben.[159] Seit jüngster Zeit werden die berühmte Inschrift aus Aphrodisias über Gottesfürchtige[160] und die monumentale Synagoge aus Sardis,[161] die ebenfalls eine Anzahl wichtiger Inschriften von Gottesfürchtigen enthält, von einigen spät, d.h. ins fünfte (Aphrodisias) bzw. sogar sechste Jahrhundert (Sardis) datiert. In diesem Fall wäre das Phänomen von *fellow-travelers* des spätantiken Judentums bis ins sechste Jahrhundert zu verlängern. Um potentielle *fellow-travelers* anzuziehen, war es nötig, ihnen zum einen verständliche Bilder vorzuführen, also nicht auf Tempel, Priester, Opfer, etc. zu verzichten, sondern sie zu metaphorisieren. Zum anderen war es der Versuch, im Wettstreit mit dem Christentum, die Heiligkeit des Jerusalemer Tempels[162] zu beerben und in die letzten Winkel der Welt zu übermitteln. Tempel, Opfer, Priestertum waren über die Macht des Wortes, des Bildes und der Vorstellung in unterschiedlichen Formen und Maßen in die Liturgie beider Religionen zurückgekehrt.

[157] Doch scheint es nach dem archäologischen Befund ja auch in Palästina seine Auswirkungen gehabt zu haben.

[158] Im Christentum wird das Bestreben, beim Gebet nach Osten dem allmählich immer mehr in der Apsis befindlichen Altar nicht den Rücken zuzuwenden, die 180° Wende im Kirchenbau mitbestimmt haben, vgl. dazu die Arbeiten von M. WALLRAFF.

[159] Bislang sind in Palästina keine Inschriften gefunden worden, die Gottesfürchtige erwähnen.

[160] A. CHANIOTIS, "The Jews of Aphrodisias. New Evidence and Old Problems", in *Scripta Classica Israelica* 21 (2002), 209–242. Aber vgl. G. GILBERT, "Jews in Imperial Administration and Its Significance for Dating the Jewish Donor Inscription from Aphrodisias", in *JSJ* 35 (2004), 169–184.

[161] J. MAGNESS, "The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence", in *AJA* 109 (2005), 443-475.

[162] Vielleicht kann man ab dem späten fünften Jahrhundert auch vom Versuch, den Status der paganen Tempel zu erben, sprechen.

DISCUSSION

J. Scheid: La transcription en rites de données temporelles et spatiales concernant le Temple est passionnante. À titre de comparaison, je peux citer l'évolution de la religion et même la culture romaines à partir de l'Empire. La religion collective de tous les citoyens romains ne pouvait être célébrée qu'à Rome et sur le territoire de Rome (*ager* Romanus), autrement dit en Italie. Or, de plus en plus, les citoyens romains vivaient dans les provinces et ne se rendaient peut-être jamais en Italie et à Rome. De ce fait, les traditions cultuelles romaines commencèrent à se transformer en une sorte de référence commune, et les autorités construisirent des fictions juridiques pour rendre la pratique possible dans les provinces. Mais le processus n'a jamais été aussi radical qu'à Jérusalem, et de surcroît il a été interrompu aux IV^e^ et V^e^ s.

À propos du souci d'éviter la forme du temple, je voudrais attirer votre attention sur le fait que certaines synagogues avec leur abside évoquent tout de suite les portiques ou basiliques avec l'abside pour la statue du Prince. N'est-ce pas une contradiction?

D. Stökl: Eine spannende Frage. Im Jerusalemer Tempel gab es natürlich keine Apsis aber das Allerheiligste. Die Apsis taucht im Synagogenbau nach allgemeiner Meinung erst relativ spät auf (6. Jh.) und wird gewöhnlich christlichem Einfluß zugerechnet. Dabei übernimmt ein eventuell in der Apsis vorhandener Toraschrein gewissermaßen die raumordnende rituelle Funktion des Kreuzes oder der Statue oder aber, wie auch der Name *Aron* impliziert, der Bundeslade im ersten Tempel. Ich würde aber die Möglichkeit ins Auge fassen, daß Synagogen, die im sechsten Jahrhundert christliche Kultarchitektur

imitieren, dies eventuell auch tun, weil zu dieser Zeit die christliche Basilika den Tempel als das am weitesten verbreitete Modell eines Gotteshauses bereits abgelöst hat. Wenn das Verbot des babylonischen Talmuds, Tempelarchitektur zu imitieren, so tatsächlich auch in Palästina galt, so würden sich auch Synagogen mit Apsiden daran halten, zumindest dem Buchstaben nach, und doch zugleich die Tempelsymbolik in der zeitgenössischen bereits christianisierten Sprache weiter vertiefen.

C. Bonnet: J'aimerais mieux comprendre les motivations de ce processus de *Templisierung* qui me semble si important pour comprendre l'articulation entre l'espace et le temps, c'est-à-dire entre le ciel et la terre d'une part, le passé et le présent d'autre part, le centre et la périphérie enfin. Est-ce que le processus d'unification sensible dans la Tosefta est à mettre en rapport avec la construction d'une identité diasporique ou est-ce un phénomène purement palestinien?

D. Stökl: Diese Frage würde ich gerne beantworten können, ist doch die Quellenlage für das Judentum der byzantinischen Diaspora des vierten Jahrhunderts eher mager, v.a. bezüglich der schriftlichen Quellen. Ein Einfluß rabbinischer Quellen wie z.B. der Tosefta auf die westlichen Diaspora läßt sich für diese Zeit nicht nachweisen. Auch spielt andersherum z.B. Kleinasien in den rabbinischen Texten quasi keine Rolle. Archäologisch sprechen wir nach dem heutigen Stand von etwa 15 Synagogen. Da für den westlichen Mittelmeerraum, Jerusalem im Osten liegt, können wir oft nur schlecht unterscheiden, ob eine Synagoge nach Osten oder nach Jerusalem gerichtet ist. Die Türen feststellbar im Osten haben, wenn ich mich recht erinnere, z.B. Delos (I BC – II AD; vielleicht samaritanisch), Dura-Europos (III AD) und die monumentale Synagoge in Sardis (von der Vorhalle zum Saal; zur Datierung s.o. n.161). Doch finden sich Menorot und andere Tempelutensilien in mehreren Mosaiken (Gerasa, Apamea, Plovdiv, Bova Marina, Saranda), Reliefs (Priene) und Fresken (Dura); eine stattliche

dreidimensionale Menora aus Marmor wurde in Sardis gefunden, eine *cancella* in Bova Marina. Die Templisierung ist also kein rein palästinisches Phänomen, doch ist hier noch weitere Arbeit nötig, v.a. auch für die Aussagen der frühen Quellen über die Diaspora in Persien. Sardis kommt dem Anspruch eines Tempels auch in seinen Dimensionen vielleicht am nächsten, doch wurde hier die Ausrichtung vom vorigen nichtjüdischen Bau übernommen. Unter Umständen könnte man eine stärkere Templisierung in Palästina auf die größere Realität und Macht des Tempelberges als *genius loci* hinweisen (dazu mehr in der Diskussion zu "Ortsgeist" in meiner Monographie).

N. Belayche: La multiplication des représentations iconographiques du Temple, sous la forme d'un temple gréco-romain sur podium, avec colonnes et fronton, n'appartient-elle pas à une koinè culturelle (cf. la figuration de trois-quarts d'un des temples du tombeau des Haterii à Rome [Vatican, Musée du Latran, début du II^{e} siècle] qui évoque celle de la synagogue de Doura Europos)?

D. Stökl: Ich denke schon. Auf Synagogenmosaiken findet sich die angedeutete Form viel, wie auch auf nicht-jüdischen Münzen und Abbildungen (Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue* [s. n.72], 72). Auch die Außenfassade mancher Synagoge wird einem gegiebelten Tempel (doch ohne Säulen) auf einem Podest ähnlich gewesen sein. Die Münzen Bar Kochbas bilden hingegen bekannterweise den Jerusalemer Tempel mit vier Säulen mit Kapitellen auf einem Podest und mit einem umstrittenen Gegenstand (Bundeslade, Schaubrottisch, Toraschrein?) in der Mitte zwischen den Säulen aber ohne Giebel ab (Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins* [Jerusalem 2001], 143-145). Beide verweisen vermutlich auf die gleiche Struktur, den ehemaligen und zukünftigen Tempel. Vielleicht ist die Symbolwirkung mit dem von heutigen Straßenschildern zu vergleichen, die antiquierte Symbole verwenden. Z.B. ist ein rot umrandetes Dreieck mit einer Dampflokomotive noch jedem verständlich,

auch wenn die heutigen Züge doch sehr anders aussehen. Doch ist dieses Zeichen wohl mit gutem Grund vor kurzem mit einer elektrischen Lokomotive versehen worden. Wenn die Synagogenmosaike nicht auf die gleiche Abbildung wie die Münzen von Bar Kochba zurückgreifen, so tun sie dies unbewußt, um so ein allgemein verständliches Zeichen zu verwenden. Die Giebelfassade (nicht die Säulen) stellen zusätzlich eine Verbindung zu gegenwärtigen Synagogenfassaden dar. Doch schneidet Ihre Frage ein noch detaillierter zu bearbeitendes Thema an. Der angedeutete jüdisch-christliche Dialog ist natürlich ein Trialog mit dem "Heidentum" (in emischer christlich-jüdischer Perspektive) oder ein "Polylog" mit den umliegenden antiken Religionen (unter etischem Blickwinkel). Gerade für Palästina und Syrien müßte man vielleicht nicht nur die griechischen und römischen Bauten sondern auch die lokalen architektonischen Traditionen berücksichtigen, mit denen ich jedoch noch nicht vertraut bin.

N. Belayche: Peut-on établir une relation chronologique entre la succession des supports sur lesquels est construite la "templarisation" dans les différents corpus de textes et l'évolution des instances d'autorité religieuse dans la Palestine des II^e^-IV^e^ siècles quand s'affirme le Patriarcat?

D. Stökl: Ich würde diesbezüglich vorschlagen, zwischen verschiedenen Formen der Templisierung zu differenzieren, denn die Templisierung hat sich vom zweiten zum sechsten Jahrhundert ja nur verstärkt, wie bereits Fine herausgearbeitet hat, während z.B. das Phänomen der Synagogen mit Türen gen Osten zeitlich begrenzt wäre. Zum angeblichen Aufstieg des Priestertums habe ich mich ja oben schon geäußert. Das Patriarchat nun steigt im dritten und vierten Jahrhundert als zentrale jüdische Macht in Palästina auf, um Anfang des fünften Jahrhunderts von den kaiserlichen Autoritäten erst entmachtet (*Cod. Theod.* 16, 8, 22) und dann abgeschafft zu werden (*Cod. Theod.* 16, 8, 29) (s. z.B. S. Stern, in *Journal of Jewish Studies* 2003 und

die dort angeführte Literatur sowie Levine, *The Ancient Synagogue*, 454ff. und Kapitel 9 in G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land* [Edinburgh 2000]). Der Zenith des Patriarchats fällt also ungefähr mit dem Phänomen zusammen, Synagogen mit den Türen gen Osten zu bauen. Doch sehe ich hier keinen notwendigen Zusammenhang. Maßgeblicher Zeuge ist die Synagoge von Hammat Tiberias, in welcher Inschriften eine Nähe der Verantwortlichen zum Hof des *lamprotatos* Patriarchen bezeugen. Zeev Weiss hat in einer Uminterpretation der von M. Dotan publizierten Grundrisse zwar vorgeschlagen, die Synagoge habe ursprünglich eine Tür nach Osten gehabt (*Eretz Israel* 23 [1992], 320-326; hebr.; in der demnächst erscheinenden Festschrift für Sean Freyne auch auf Englisch), doch würde ich hier von Nordosten reden.

J. Scheid: Il est évident, comme vous le soulignez, que la spiritualisation des règles du Temple ne correspond pas à une déritualisation, comme le démontre le passage sur le plan privé d'un certain nombre de rites.

D. Stökl: Ja, und dies gilt für Christentum und Judentum gleichermaßen. Natürlich gibt es auf beiden Seiten Gruppen, die mehr oder weniger Bedeutung auf Ritual legen. Doch weist man fälschlicherweise oft das Christentum dem Glauben, der Orthodoxie, das Judentum dem Ritus, der Orthopraxie zu. Z.B. dreht sich einer der ersten größeren Auseinandersetzungen zwischen zwei kirchlichen Zentren, Rom und Kleinasien, um den Ostertermin, also einen zentralen Aspekt der Ritualausführung. Die späteren Kirchenordnungen sind auch als Versuch, den Ritus festzulegen zu verstehen. Vor allem im Vergleich mit der römischen Religionsauffassung, fügt das Christentum allerdings eine Betonung auch der Glaubensanschauungen *hinzu*.

F. Marco Simón: With regard to the celestial temple, the archetypal deities and the ritual space, the vertical and horizontal dimensions, perhaps it would not be irrelevant to mention

here the basilica of Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna and the *mithraeum* as examples of ritual spaces in which a vertical ascent was achieved (communication between the human world and the divine) through the symbolic travelling along a "horizontal" route. This horizontal dimension was expressed in one case through the divisions corresponding to the 7 horizontal feasting spaces of initiation and, in the second case, the two-fold procession of virgins and martyrs going from the port and the city towards the Virgin with Child and Christ through sacrificial martyrdom. As J. Elsner (*Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from Pagan World to Christianity* [Cambridge 1995], 222 ff.) pointed out in connection with Ravenna, the mediation between the present world and the sacred horizon, between the temporal and the eternal, was carried out in visual terms through a procession (the same, by the way, as in the *Ara Pacis Augustae*) or a horizontal feasting space in the case of the *mithraeum*, but in both cases, this mediation restyled mythical sacrifice in ideological terms.

D. Stökl: Für synagogale Mosaike oder Fresken ist eine Sequenzialität m.E. noch nirgendwo schlüssig erwiesen, auch wenn vorgeschlagen worden ist, Bet Alpha und Sepphoris als Aufstieg von Aqedah über die Tierkreiszeichen zum himmlischen Heiligtum bzw. die irdische Synagoge zu interpretieren (z.B. S. Schwartz, *Imperialism,* 248-259). Allerdings befinden sich die Repräsentationen des Tempels oder die *cancella* zumeist nahe des Toraschreins, insofern bestünde durchaus ein qualitativ aufwertender Übergang im Weg vom Eintritt in die Synagoge zum Toraschrein/Gebetsrichtung. Dies imitiert lose die Hierarchie der heiligen Bereiche im Tempel bis zum Allerheiligsten, in dem Gott präsent war.

Ph. Borgeaud: Vous avez très bien montré comment la prière, ou la lecture de la Bible, peut devenir une forme de sacrifice. J'ai été frappé, de ce point de vue, non seulement par ce remplacement du sacrifice par la lecture des ordonnances

sacrificielles, mais aussi par la manière dont la Qedusha agit comme un rite destiné à rendre présent le divin, en rendant présent le chœur des anges qui s'adressent à Dieu. Pourrait-on comparer ce mécanisme à ce qui se passe dans certaines formes de prières antiques qui accompagnaient des offrandes? Je pense aux *Hymnes orphiques*, qui appellent le dieu à participer au rite, un rite que l'hymne lui-même constitue, accompagné qu'il est de quelques fumigations.

D. Stökl: Das Besondere an der Qedusha scheint mir in der performativen Sprache zu liegen. Es wird nicht so sehr die Gottheit herabgerufen wie bei einer Invokation, sondern der Sprecher wird in der Rezitation des Gotteslobes der Engel diesen gleich oder (was nicht das gleiche ist) mit ihrem Chor vereint. Wie die *Orphischen Hymnen* ist die Qedusha keine das Opfer begleitende Nebenhandlung, sondern der Hauptakt, und dies in einer Gesellschaft, in der sonst das Opfer Hauptausdruck der Religiosität ist. Die Qedusha kann durch Gesten (oder im Falle der *Orphischen Hymnen* durch Weihrauchopfer) noch weiter unterstützt und hervorgehoben werden. So hebt man die Hacken bei der Rezitation der Qedusha leicht hoch und erhebt sich so zu den Engeln bzw. imitiert sie. Doch betrachten Sie also bitte meine Antwort als äußerst vorläufig angesichts meiner oberflächlichen Kenntnis der *Orphischen Hymnen*.

J. Kellens: Ma contribution envisagera, pour le mazdéisme, l'influence des rites sur le sort réservé aux textes.

J. Scheid: À propos du temple céleste, vous pourriez trouver des parallèles dans la pratique augurale romaine. Dans cette technique, l'espace divinatoire terrestre est la projection d'un espace céleste. Voyez à ce propos les pages de J. Linderski ("The Augural Law", dans *ANRW* II 16, 3 [1986], 2146-2312).

J. Dillon: A propos of the existence or non-existence of a Temple to constitute the centre of one's worship, it occurs to

me that there can be advantages as well as disadvantages involved in losing such a centre, and that the Christians may have derived such an advantage, in their drive to become a world religion, through not being tied to a particular site — though, of course, the reverence for Jerusalem never ceased.

D. Stökl: Es ist eine spannende Frage, ob das Judentum nach 70 u.Z. durch den *Verlust* des Tempels als konkretes geographisches Kultzentrum für potentielle Konvertiten attraktiver wurde. Zumindest haben wir wesentlich mehr Nachrichten über Konversionen zum Judentum und Gottesfürchtige aus dem Zeitraum vom 2.-5. Jahrhundert, also nach diesem Ereignis. Ich weiß jedoch nicht, ob wir die Lösung von der Bindung an einen konkreten geographischen Ort direkt mit dem Drive zur Weltreligion und dem Erfolg als solcher verknüpfen können. Im Islam ist der Fokus auf einen konkreten Ort, Mekka, über die Gebetsrichtung und die Wallfahrt gleich in zwei der fünf Säulen gewissermaßen im Fundament einer Weltreligion ritualisiert. Vom religionsphänomenologischen Standpunkt wird sich jedoch ihre Anfrage verstärkt stellen, sobald die Menschheit ihre Existenz auch auf andere Himmelskörper ausdehnen wird — und ich bitte diese Möglichkeit durchaus ernst zu nehmen — ist doch eine Wendung nach Jerusalem oder Mekka dann viel schwieriger zu realisieren als ein Gebet gen Sonnenaufgang oder "Osten".

J. Dillon: As regards the Temple as an idea, I find it interesting that Philo of Alexandria, steeped as he was in Platonism, propounds the concept of an Idea or Form of the Temple, which, like the Sun, or the phoenix-bird, is only exemplified once. It does seem, though, from what you say that there was some warrant for that in Jewish thought, which he could be picking up on. Would I be right?

D. Stökl: Philo konnte in der Tat auf die biblische Vorstellung zurückgreifen (z.B. *Legum Allegoriae* 102), nach dem es

ein göttliches Modell (LXX: *paradeigma*) der Stiftshütte gibt (z.B. *Exodus* 25, 9; 40; *1 Chronik* 28, 11-12; 18-19). In der frühjüdischen Literatur ist das himmlische Heiligtum Gottes ein weitverbreiteter Topos, v.a. in der apokalyptischen Literatur (z.B. *Ezechiel* 40-48; *1 Henoch*; *Testament Levis*). Durch die Übertragung des zeitlich orientierten jüdisch-apokalyptischen Modells in platonische ontologisch orientierte Denkkategorien entsteht in dem auf niedrigerer Ebene platonisierenden *Hebräerbrief* eine Spannung, der z.B. G.E. Sterling nachzugehen versucht (in *Studia Philonica, Annual* 13: *In the Spirit of Faith. Studies in Philo and Early Christianity in Honor of David Hay* [Leiden 2001], 190-211). Doch beschreitet Philo insofern einen anderen Weg, indem er den Tempel einerseits mit dem Universum, in dem der Logos als Hohepriester dient, und andererseits mit der rationalen Seele, in der der zur Wahrheit orientierte Mensch den Hohepriesterdienst versieht, vergleicht (z.B. *De somniis* 1, 215).

VIII

JEAN KELLENS

LITURGIE ET DIALECTIQUE DES ÂMES

Avant environ l'an 1000 de l'ère commune, l'Iran fut toujours avare d'écriture. On ne peut donc s'étonner que la vaste durée qui va du début de l'empire séleucide (- 330) à la fin du sassanide (651) s'inscrit dans un creux documentaire de l'histoire du mazdéisme ou zoroastrisme, qui fut la religion nationale de l'Iran préislamique. Les vieux textes de cette religion réunis dans l'*Avesta* sont probablement de très loin antérieurs à la fondation de l'empire achéménide et leurs commentaires en moyen-perse, qui ont dû avoir leur version sassanide, nous sont parvenus dans une nouvelle rédaction du IX[e] s., donc postérieure de deux siècles à la conquête arabe. Le seul témoignage religieux d'envergure qui émane authentiquement de l'époque sassanide sont les grandes inscriptions du mage Kirdīr.[1] Cet homme, à qui son extrême longévité a permis d'être le "pape" du mazdéisme un temps insolemment long, les a consacrées à mettre l'accent sur les doctrines concernant le sort *post mortem* de l'âme. Nous en reparlerons.

Néanmoins, à défaut d'écrits, la religion sassanide est éclairée par la nature de ses entreprises, qui font de l'*Avesta*, en dépit de sa haute antiquité, un témoin de premier plan. Sur la composition des textes avestiques, mais aussi sur leur transmission et leur utilisation liturgique antérieures à l'époque sassanide, nous ne savons strictement rien (mises à part les conjectures

[1] Ph. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr* (Paris 1991).

que veulent bien nous inspirer quelques spéculations philologiques). Les textes avestiques n'ont d'histoire qu'à partir de l'empire sassanide. Durant le règne des premiers rois, les protagonistes du clergé mazdéen, Ādurbād et son successeur Kirdīr, ont mené à bien deux entreprises peut-être entamées sous un roi arsacide Vologèse (donc entre 54 et 191).

La première a consisté à rassembler tous les textes avestiques qui étaient encore connus par les prêtres de l'époque, à les organiser en un canon bien structuré (trois divisions de sept livres) et à prendre les mesures nécessaires pour garantir leur indiscutable orthodoxie. Nous conclurions facilement qu'il y a eu volonté délibérée de constituer un livre sacré si celui-ci n'était resté pour nous lettre morte. L'opération est rapportée par un livre moyen-perse du IX^e^ s., le *Dēnkard*. Comme ce témoignage ne comporte aucune invraisemblance, nous n'avons aucune raison de le mettre en doute, mais comme il est unique, nous n'avons non plus aucun moyen de le vérifier, et les sceptiques feront remarquer qu'il provient d'une époque où les mazdéens, sous le pouvoir musulman, avaient intérêt à se présenter comme des "gens du livre". Le *Dēnkard* s'exprime aussi de telle sorte qu'il ne permet pas de percevoir la différence entre une recension écrite et une recension cataloguée d'une manière ou d'une autre par voie orale. Si la collection sassanide fut jamais mise par écrit, ce fut au plus tôt sous Xosrō I (fin VI^e^ s.), plus sûrement après la conquête arabe, et elle disparut soit matériellement, soit de la mémoire des prêtres, c'est selon, peu après le IX^e^ s. (peut-être au XI^e^ s., avec les invasions seldjuks et mongoles). Nous ne possédons donc rien de l'*Avesta* complet collecté sous les Sassanides.

La seconde entreprise, elle aussi peut-être d'origine arsacide, a consisté à assembler quelques textes avestiques pour en faire des récitatifs liturgiques. Cette opération-là, aucun témoignage ne l'a décrite, mais nous en possédons le résultat. Ces textes, dont la paléographie nous impose de situer la mise par écrit aux époques postulées plus haut, nous sont parvenus par le truchement de manuscrits dont le plus ancien a été achevé le

26 janvier 1323,[2] et l'édition en a été faite par Karl Friedrich Geldner entre 1889 et 1896.[3] C'est par référence à cette œuvre que je parlerai d'*Avesta-Ausgabe* pour désigner la bien réelle collection liturgique et la distinguer de la collection virtuelle de l'*Avesta sassanide*. Les cinq livres de l'*Avesta-Ausgabe* se distribuent en deux volets dont chaque manuscrit livre l'un ou l'autre, mais jamais les deux ensemble. Le premier volet peut être désigné comme le "récitatif de la liturgie longue", le second comme le "recueil des liturgies brèves", car il rassemble une multitude de rites saisonniers ou privés et des hymnes sacrificiels pour les dieux autres qu'Ahura Mazdā.

Le récitatif de la liturgie longue a été constitué pour accompagner le grand sacrifice solennel de l'époque sassanide. Il a pour pivot le livre appelé *Yasna*, titre qui signifie simplement "sacrifice". Ses 72 chapitres se disposent en double écrin. Des textes rédigés dans une langue plus récente (l'avestique récent) servent d'écrin à des textes rédigés dans une langue plus ancienne (le vieil-avestique). D'entre ceux-ci, les textes en vers, les *Gāthās* ou "chants", qui occupent les chapitres 28 à 34 et 43 à 53, servent d'écrin à un texte en prose, le *Yasna Haptaŋhāiti* "sacrifice en sept chapitres" (35 à 41), qui apparaît comme le noyau du rite.[4] En effet, il semble bien que, dans le rituel d'époque sassanide, la récitation du corpus vieil-avestique correspondait aux opérations de l'immolation animale (laquelle est aujourd'hui rare ou réduite à d'humbles victimes).[5] Une telle structure suscite d'emblée une question: à quoi correspondent les 27 chapitres précédant l'*Avesta* ancien et qui représentent plus du tiers du *Yasna*?

[2] Avec une possible exception à situer entre 1257 et 1287. La mémoire des copistes échoue sur un modèle perdu dont l'auteur était actif aux environs de 1020.

[3] K.F. GELDNER, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, 3 vols. (Stuttgart 1889-1896).

[4] Y35.1, 42 et 52 sont des intercalations récentes. Par contre, Y27.13 et 54.1 sont vieil-avestiques.

[5] M. BOYCE, "Haoma, priest of the sacrifice", in *W.B. Henning Memorial Volume* (London 1970), 68-69.

Des recherches en gestation, et dont j'ignore par conséquent le sort qui leur sera réservé, laissent à présent soupçonner que le *Yasna* ne compose pas un double, mais un triple écrin. Les chapitres 11 partim à 15 et 55 à 60 sont rédigés dans une langue intermédiaire entre le vieil-avestique et l'avestique récent et pratiquent la traduction-adaptation de textes anciens, deux traits qui invitent à les définir comme "moyen-avestiques".[6] Or, la "liturgie longue" est un rite à géométrie variable. Le livre *Yasna* peut être allongé des intercalations de deux autres livres, le *Visprad* "(énumération de) toutes les normes" et le *Vidēvdād* "loi de rupture avec les démons". Il se fait que les intercalations du *Visprad* permettent de comprendre le processus rituel qui se déroule dans la zone moyen-avestique, de Y11.16 à 15, et de percevoir que les 27 premiers chapitres du *Yasna* constituent massivement les préliminaires du sacrifice. Nous pouvons donc formuler notre question d'une manière plus précise: pourquoi le rituel sassanide exige-t-il des préliminaires aussi longs et que signifient ces préliminaires?

Les chapitres 1 à 7 du *Yasna* consistent à énumérer les dieux (*yazatas*) auxquels le sacrifice va être rendu, et cela de deux manières successives. La première énumération les associe aux temps rituels qui leur sont réservés et la seconde au titre des textes sacrificiels qui leur sont consacrés. Cette double opération est fondée sur le fait que les temps rituels et les textes sacrés sont pareillement désignés par le mot *ratu*. Celui-ci donne d'ailleurs son titre à la section: "Tous les *ratus*". Chaque chapitre applique à la double énumération un procès rituel spécifique en une succession qui introduit progressivement dans l'univers sacré du sacrifice.[7]

(Y1) Le sacrifice est annoncé (*ni* + *vid*) et la volonté de l'organiser affirmée (*haṇ* + *kar*). Il importe de noter que l'acte

[6] X. TREMBLAY, "Le pseudo-gâthique", à paraître dans les Actes du V^e^ Congrès de la *Societas Iranologica Europaea*, 221-269.

[7] J. KELLENS, "Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna", in *Journal Asiatique* 284, 1 (1996), 37-108.

initial, l'invitation préalable au sacrifice, prolonge un très vieux concept rituel indo-iranien, la *nivíd*.

(Y2) L'énumération est associée à deux éléments fondamentaux de la cérémonie, le *barəsman*, faisceau de baguettes que l'officiant tient à la main et déploie, et la *zaoθrā*, l'offrande liquide (sans doute l'eau et le beurre fondu des libations).

(Y3) L'énumération est établie avec d'autres éléments du rite: le *draonah*, l'offrande solide (dont sans doute la ou les victime(s) animale(s)), le haoma, sous forme de plante et sous forme de liqueur, et les ingrédients qui contribuent à sa préparation (l'eau pour laver la plante, le lait qui sera mêlé à son suc et le jus de grenade qui fera cailler l'ensemble), le bois pour entretenir le feu rituel et le parfum qui lui sera donné à brûler, enfin, dans l'ordre de l'abstrait, l'art de la récitation et le souci de respecter les normes.

(Y4) Les offrandes qui ont été introduites sont consacrées (*ā* + *vid*) aux divinités qui ont été introduites.

(Y6) Après la récitation d'un texte repris à l'*Avesta* ancien et qui sert à légitimer tant l'opération en cours que la sélection des divinités (Y5), la réalité du sacrifice est constituée. L'officiant peut placer ses énumérations sous la déclaration *yazamaide*, "nous sacrifions".

(Y7) De même, la réalité du don des offrandes est affirmée par la déclaration *daδąmi*, "je donne".

Après l'énumération des *yazatas* et des *ratus*, objets de l'invitation, puis de l'offrande, le moment est venu de boire la liqueur sacrée *haoma* (le *sóma* indien). Le texte qui y correspond (Y9 à 11 partim) est peut-être le plus beau et sans doute l'un des plus anciens de l'*Avesta* récent.[8] Il semble qu'il ait été primitivement un hymne destiné à accompagner le rituel du pressurage, depuis la cueillette de la plante jusqu'à la consommation de son colostrum. Mais, intégré au rituel du *Yasna*, nous ne pouvons plus le prendre tel quel. Le temps imparti à la

[8] J. KELLENS, "L'éloge mazdéen de l'ivresse", in *Annuaire du Collège de France 2002-2003* (2004), 815-845.

récitation de ces 63 strophes est trop bref pour qu'on se livre aux opérations décrites (dans le rite d'aujourd'hui, il y a suspension des manipulations, comme lors de la récitation de l'*Avesta* ancien, qui correspond aux diverses phases de l'immolation). Le haoma consommé a été préparé préalablement, hors cérémonie. Restent les deux ingestions par les prêtres officiants (il n'y en a plus qu'une aujourd'hui). La première a lieu tandis que le texte (Y10.14) célèbre l'exaltation de la pensée qui en est le résultat. La première gorgée confère à l'officiant une connaissance ésotérique qui l'introduit au plus secret des textes sacrés. Elle est la mise en condition de la pensée pour le sacrifice. La pensée (*manah-*), de banale pensée d'homme, est transcendée en l'allégorie divine Vohu Manah, la Bonne Pensée, qui constitue le premier niveau du comportement sacrificiel avant de se réaliser dans le mot (*vacah-*) des récitations et le geste (*šiiaoδna-*) des manipulations. La triade du comportement rituel est à présent opératoire. La seconde gorgée, qui clôture le texte (Y11.10), a une fonction eschatologique. Il est demandé à Haoma qu'il accorde l'état de ceux qui méritent le paradis. C'est à ce moment que le but essentiel du sacrifice est dévoilé: il doit garantir à son commanditaire et à ceux qu'il représente socialement l'accès *post mortem* à l'au-delà.

À ce stade déjà avancé des préliminaires (10 chapitres sur 27), quelque chose manque à l'évidence. Les personnalités humaines, à savoir les officiants et le cercle social du commanditaire, n'ont pas été introduites dans l'univers sacrificiel. L'opération va maintenant avoir lieu, mais le *Yasna* proprement dit n'y fait qu'une allusion discrète, qui nous serait incompréhensible sans les intercalations du *Visprad* (Vr3-4).

Bien entendu, le philologue de l'*Avesta* que je suis doit se poser la question de savoir si le *Yasna* n'est pas l'assemblage de deux préliminaires à l'origine distincts, mais non nécessairement concurrents, car le *Yasna*, qui est en soi une entreprise d'unification du rituel, a pu juxtaposer les préliminaires de deux rites particuliers, l'un centré sur *ni* + *vid*, l'autre sur *fra* + *var*. L'intronisation tardive des officiants est un indice de collage parmi

quelques autres, dont certains sont plus probants. Mais ce n'est pas le lieu d'en discuter, car notre propos est de rendre compte du rituel du *Yasna* tel que l'ont conçu ses arrangeurs.

Les officiants reçoivent, en préliminaire des préliminaires (il y a un chapitre O du *Yasna*), une investiture provisoire qui leur permet d'entamer la cérémonie. C'est la première gorgée de haoma, avec son effet transcendant sur la pensée, qui leur donne la dignité d'être pleinement investis de la charge sacrificielle. L'opération a lieu juste avant la seconde gorgée, car la prière eschatologique à quoi elle correspond exige que le collège des officiants et le cercle du commanditaire soient parfaitement organisés pour en recueillir le bénéfice.[9]

Le processus est le suivant. Un locuteur indéterminé "installe" (*ā* + *stā*) le collège sacrificiel: successivement le prêtre "qui actionne le pressoir", celui "qui fait grandir le feu", celui "qui présente (l'offrande)", celui "qui apporte l'eau", celui "qui nettoie (les ustensiles)", celui "qui fait les mélanges" et celui "qui assure l'écoute". Chacun "accepte" (*vis*) la charge qui lui est confiée, mais il n'est encore rien dit du prêtre principal, le "libateur" (*zaotar*). L'importance finale accordée à celui "qui assure l'écoute" semble indiquer que c'est lui qui va maintenant parler. Il stratifie l'assistance selon les critères de la fonction spécialisée (prêtre, guerrier, paysan), du cercle de l'appartenance sociale (famille, clan, tribu, nation) et du sexe (homme, femme). Puis il "installe" le sacrifiant commanditaire avec son épouse et assigne des "modèles" (*ratus*) aux membres de l'ensemble ainsi constitué. Il passe alors la parole à celui "qui fait grandir le feu". Celui-ci investit officiellement le *zaotar*, qui l'accepte, de la charge de récitation. Le collège sacerdotal réuni prononce une formule propitiatoire pour la pensée du *zaotar* et "consacre" (*ā* + *vid*) celui-ci au monde sacrificiel tout en annonçant la suite de la récitation. Les dépositaires du pouvoir de parler sont donc successivement un inconnu (mais qui n'est probablement autre que le *zaotar* potentiel), le responsable de

[9] Bien vu par J. DARMESTETER, *Le Zend – Avesta* I (Paris 1892), 452.

la récitation, le responsable des préparatifs et le *zaotar* officiellement investi, patron définitif de la cérémonie. Ce petit jeu de relais, voire de cache-cache, entre trois ou quatre personnes exprime évidemment la complexité méticuleuse du processus d'entrée dans l'univers sacré du rite.

C'est à ce moment-ci que nous atteignons la couche moyen-avestique, que je proposerai d'intituler "zone des déclarations" (Y11.16 – Y15). Elle se présente en bloc comme une succession de formules brèves à la 1ère du singulier, où l'on distingue: 1) des déclarations d'organisation du rite (j'installe, je désigne, j'accepte) parallèles à celles du *Visprad*; 2) des déclarations de bonne disposition mentale; 3) des déclarations d'allégeance sacrificielle aux dieux.

Puis tout, semble-t-il, recommence. L'officiant répète les opérations menées avant son investiture officielle: litanie énumérative des dieux invités (Y16-17), illustration de sa compréhension ésotérique des textes sacrés (Y18-21) et pressurage de haoma (Y22-27 partim). Inversement au premier pressurage, le collège sacerdotal prépare du haoma et ne le boit pas. Celui-ci est destiné à être absorbé par la nature, lorsque le reste des offrandes liquides est restitué après la cérémonie.[10] Le récitatif de ce pressurage est mêlé de longs développements apparemment hétérogènes consacrés aux *frauuašis*, disons provisoirement les âmes des ancêtres. C'est la clé de voûte conceptuelle des préliminaires.

Il faut savoir que, selon le mazdéisme, l'homme a cinq âmes.[11] La faculté de perception (*baoδah*) et celle de mouvement autonome (*uštana*) disparaissent avec la vie. Restent trois principes. Il y a l'*uruuan*, l'âme intra-corporelle qui produit le sentiment du moi et que la mort expulse du corps, et la *frauuaši*, l'âme céleste et préexistante, qui demeure éternellement auprès des dieux. Entre les deux, un trait d'union: la

[10] J. DARMESTETER, *op.cit.*, LXXXI.

[11] Sur la psychologie avestique, voir J. KELLENS, "L'âme entre le cadavre et le paradis", in *Journal Asiatique* 283. 1 (1995), 19-56.

daēnā, qui est l'âme voyante et pérégrinante, l'âme du chemin. Un fragment avestique hors *Avesta-Ausgabe*, le *Hādōxt Nask 2*, raconte les événements qui se situent entre la mort et l'accès au paradis. L'*uruuan* reste trois nuits auprès de la tête du défunt, incapable de percevoir, d'être perçu et de se mouvoir. À l'aube du troisième jour, la *daēnā* lui apparaît, partage avec lui ses facultés de vision et de mouvement et le guide vers l'au-delà. Ahura Mazdā adresse d'emblée au nouveau venu le vocatif de *ašauuan* ou *druuaṇt*. Ce jugement succinct, fondé sur l'attitude que l'homme vivant eut envers l'ordre du monde, identifie l'âme, officiellement et définitivement, comme hôte du paradis ou hôte de l'enfer. Le processus d'accès à l'au-delà a pu être enclenché parce que l'*uruuan* a pu exercer sa faculté résiduelle, la pensée, et la piété acquise lui a suggéré, au moment de la plus absolue déshérence, de réciter le texte adéquat, la première strophe du premier chapitre de la deuxième *Gāthā* (Y43). À partir de ce moment, l'âme jouit de la même "sérénité" (*šāitī*) que la piété avait procurée à l'homme vivant. Ce sentiment comporte trois aspects: la paix du sommeil pendant les trois nuits de la mort, la confiance absolue en ce qui va advenir et aussi les plaisirs de l'amour. La *daēnā* est une jeune fille qui vient d'atteindre l'âge de la nubilité (15 ans) et l'*uruuan* un jeune homme que la mort vient d'y ramener. La terminologie par laquelle ils s'identifient et se saluent révèle discrètement et sûrement le caractère matrimonial de leur rencontre. La mort mazdéenne apparaît ainsi comme un mariage avec soi-même. Ce mythe du sort de l'âme a dû revêtir une importance considérable à l'époque sassanide. Le grand-prêtre Kirdīr raconte, dans ses inscriptions, comment lui, vivant, a pu assister à ce processus d'accès à l'au-delà et certifie sa réalité. Ce souci de proclamation officielle, dans une civilisation si avare d'écrits, révèle à coup sûr la vigueur du schème eschatologique dans la religion du temps.

Par ailleurs, la cérémonie du *Yasna*, comme tout sacrifice indo-iranien, repose sur le rapport triangulaire entre les dieux cibles, le commanditaire du sacrifice et l'officiant technicien.

En raison de difficultés terminologiques, ces différents acteurs ne sont pas toujours faciles à identifier dans les différents secteurs de l'*Avesta*. Par contre, dans la zone des déclarations et les préliminaires qui la prolongent, les choses sont limpides. Les dieux sont désignés comme *amə̊šas spə̨ntas* ("immortels bienfaisants", mais "bienfaisant" est une approximation), le commanditaire comme *nar aṣauuan* ("homme partisan de l'Ordre") et l'officiant comme *saošiiaṇt* (littéralement, "celui qui va gonfler", évocation métaphorique de la propagation irrésistible de l'aurore). Non seulement les acteurs sont identifiés, mais aussi l'effet que produit sur chacun le processus des préliminaires est aisément intelligible.

L'officiant applique aux dieux le triple procès d'annonce (Y1: *ni* + *vid*), de sélection (Y12: *fra* + *var*) et d'invitation (Y15: *ā* + *zbā*, suivi d'énumérations litaniques). Dès le deuxième procès, les dieux consentent alors à se placer sous le "pouvoir" (*xšaθra*) du sacrifiant, ce que j'appelle l'emprise rituelle, et à accéder à ses demandes. C'est le sens de Y13.4: dès lors que la sélection a été effectuée, les dieux peuvent être qualifiés de *huxšaθrā hudå̊ŋhō*, c'est-à-dire qu'ils concèdent la bonne emprise rituelle et sont enclins à se montrer généreux.

Le cercle du commanditaire n'apparaît que tardivement dans le processus des préliminaires. Son intronisation par le prêtre "qui assure l'écoute" (Vr 3.2-5) a lieu entre celle du collège sacerdotal et celle du *zaotar*. Avec elle, nous rejoignons la configuration des âmes et la fonction eschatologique du sacrifice est évoquée pour la première fois, juste avant d'être concrétisée par la seconde gorgée de *haoma*. Lorsque l'assemblée est stratifiée en fonction du sexe (Vr 3.3), les hommes et les femmes, ramenés à un exemplaire unique, sont représentés, dans le formulaire exact de *Hādōxt Nask 2*, respectivement comme l'*uruuan-* jeune homme que la mort a séparé du corps et la *daēnā* – jeune fille qui va lui apparaître, l'épouser et le guider vers le paradis.

Mais, surtout, les préliminaires sont consacrés à la mise en condition sacrificielle de l'officiant, en une succession complexe de phases que je numéroterai pour la clarté du propos.

1) La première gorgée de *haoma* (Y10.14) transcende sa pensée et la rend opératoire dans le cadre de la triade rituelle pensée-mot-geste. Quant à son corps, l'officiant l'offre à Haoma qui, pressuré, n'a plus de corps. Le corps est aliéné et l'être réduit à la seule pensée. Or, la dissociation du corps et de la pensée est, selon le mazdéisme, la définition même de la mort. La première gorgée de *haoma* fait de l'officiant un mort symbolique et, dans l'ordre du symbole, il y a sacrifice humain. En abandonnant son corps au dieu, l'officiant s'est immolé lui-même.

2) L'état de mort symbolique rend l'officiant digne de recevoir l'investiture officielle (Vr 3 – Vr 4) et, en une seconde immolation de lui-même, d'avaler une seconde gorgée de *haoma* en formulant la demande eschatologique collective. Ainsi, à chaque immolation correspond une résurrection. La première ressuscite le dieu tué par le pressurage et la seconde vise à obtenir de lui la résurrection finale du genre humain.

3) L'officiant peut alors propitier la triade rituelle qu'il va exercer (Y11.17) et l'applique à l'offrande aux dieux de ses âmes mortelles (Y11.18). La bonne pensée, le bon mot et le bon geste sont les caractéristiques mêmes qui, selon le *Hādōxt Nask 2*, identifient l'*uruuan* comme quelqu'un qui mérite le paradis. L'officiant n'est plus seulement un mort, il est un bon mort qui a réussi l'examen d'entrée devant les portes de l'au-delà.

4) Ce niveau supérieur de dignité rituelle lui permet de procéder à la sélection des divinités cibles (Y12.1-7). Il est permis de penser qu'à l'origine, l'officiant configurait le panthéon du sacrifice en cours. Mais, dans le rite du *Yasna*, il est bien sûr que l'officiant n'est plus libre de choisir son panthéon. Celui-ci est définitivement figé dans les litanies énumératrices de Y1-Y7 ou de Y16-Y17. Il ne s'agit plus que d'affirmer, dans le style *praise and blame*[12] le plus ferme, que le sacrifice est réservé aux dieux et refusé aux démons. Quoi qu'il en soit, l'opération

[12] Sur la rhétorique *praise and blame*, voir P.O. SKJAERVØ, "Praise and blame in the Avesta: the poet-sacrificer and his duties", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002), 29-67.

confère un nouveau surcroît de dignité rituelle qui se traduit par l'adjectif *frauuarəta*, "en l'état de celui qui a prononcé la sélection" (Y12.8).

5) L'officiant a maintenant constitué son pouvoir sacrificiel et est en mesure de l'exercer envers les commanditaires, dont il propitie la rencontre future de l'*uruuan* et de la *daēnā* (Y12.9), et envers les dieux, avec qui il entame l'échange verbal (Y13.4 sqq.).

6) À présent que l'univers sacrificiel a trouvé son état de perfection, il faut tout recommencer, afin de donner à chaque phase du processus la légitimité de la perfection: il faut énumérer les dieux invités, démontrer le pouvoir ésotérique de sa pensée et pressurer du *haoma*, cette fois destiné aux dieux.

7) L'évocation, à la fin des préliminaires, de la troupe des âmes célestes des hommes passés, présents et à venir tient au fait que le nom qui désigne ces entités, *frauuaši*, est le nom d'action dérivé de la même racine *fra* + *var* qui exprime la sélection sacrificielle des dieux. La troisième âme immortelle est l'allégorie du choix rituel. En procédant à celui-ci, l'officiant a renouvelé le choix du principe mental des hommes à venir qui ont soutenu les bonnes divinités en sacrifiant tandis qu'elles ordonnaient le monde contre les forces du chaos, de la même manière que par son titre de *saošiiaṇt*, il préfigure la troupe des bienheureux revenant au monde pour la résurrection finale. Cérémonie après cérémonie, l'officiant tisse la permanence rituelle qui va du sacrifice des origines à celui de la fin. Maintenant qu'il est connecté à son âme céleste et a pris place dans la durée ininterrompue du rite, la récitation de l'*Avesta* ancien et les actes de l'immolation peuvent commencer.

DISCUSSION

J. Scheid: Les prières que tu nous as présentées traduisent une pensée du rite, qui fait rêver le spécialiste des prêtres et jurisprudents romains, dont la pensée est presque entièrement perdue. Ton exposé confirme ce que tous ceux qui étudient les sources sur la pratique rituelle découvrent: l'extrême complexité des processus rituels. Dans le cas des frères arvales, par exemple, ce qu'on appelle sacrifice à Dea Dia s'étend sur trois jours et comprend quatre sacrifices, un commencement, une expiation, un sommet rituel, et une sortie. Je voudrais te demander à ce propos si ces prières ont été prises par les spécialistes du mazdéisme comme les preuves que celui-ci était une religion sans rites; de même qu'ils considéraient cette religion comme polythéiste.

J. Kellens: Le rejet des rites, principalement l'usage du haoma et l'immolation animale, et le dilemme "polythéisme ou monothéisme" sont des questions qui ne sont agitées que pour l'*Avesta* ancien en tant que tel. Le *Yasna* constitué est de toute évidence un récitatif liturgique adressé à un panthéon hiérarchisé et qui accorde une importance considérable au haoma. L'immolation animale n'est pas directement détectable parce qu'elle est cryptée par une rhétorique d'antiphrase ("travailler à la pâture de la vache" veut probablement dire "saigner l'animal"). Mais les textes de prescriptions rituelles (*Nirangistān*) ne laissent planer aucun doute sur son existence.

J. Scheid: Est-ce qu'il existe des images représentant des actes actuels?

J. Kellens: Des reliefs d'époque achéménide montrent des mages (les officiants) ou le roi (le commanditaire) en train de

sacrifier. Ils attestent clairement le rôle central de l'autel du feu, l'usage du *barəsman* et la réalité de l'immolation, mais ils sont anachroniques, plus récents que la composition des textes et plus anciens que la liturgie du *Yasna*.

C. Bonnet: S'agissant d'un corpus documentaire se référant à un grand sacrifice solennel, y trouve-t-on des références mythiques, c'est-à-dire des passages où le rituel est fondé sur des épisodes en rapport avec l'*illo tempore* du mythe comme moment fondateur des pratiques cultuelles? Si la réponse est négative, comment expliquez-vous cette apparente autonomie du rite par rapport au mythe? Les mythes, à leur tour, font-ils allusion aux pratiques rituelles?

Par ailleurs, j'aimerais connaître votre avis sur la vision des mages chaldéens de Cumont, ces opérateurs rituels d'origine iranienne, vecteurs du mazdéisme, teintés de culture religieuse babylonienne, qui auraient été un vecteur primordial de la prétendue nouvelle spiritualité religieuse exportée en Occident. Ce scénario vous semble-t-il encore défendable?

Ph. Borgeaud: Rencontre-t-on en Iran ancien un discours sur le sacrifice, un commentaire d'ordre mythique? Les mythes ont-ils pour fonction de commenter les rites?

J. Kellens: Le seul point de connexion entre le mythe et le rite que l'on observe dans l'*Avesta* se situe dans les hymnes aux dieux autres qu' Ahura Mazdā (*Yašts*). Quatre de ces textes sont partiellement consacrés à dresser la liste des héros du passé qui ont sacrifié à la divinité titulaire, un schème rhétorique qui a été défini comme "catalogue des sacrifiants". Chaque catalogue comporte la même teneur informative: il dit qui a sacrifié (la liste est variable), dans quel ordre chronologique (il est immuable), en quel lieu (généralement mythique ou fantasmagorique), comment (avec ou sans immolation), dans quel but (spécifique) et avec quel résultat (positif si le héros est positif). Il n'y a rien de tel dans le *Yasna*, mis à part le bref catalogue des

pressureurs au début de Y9. La différence tient probablement à la nature des sacrifices. Les sacrifices des *Yašts* sont des sacrifices de demande et ils donnent en exemple ceux par lesquels les héros du passé ont obtenu d'accomplir l'exploit qui fonde leur importance respective dans l'histoire du monde. La succession des exploits héroïques de maintenance et la permanence rituelle, du début à la fin des temps, où s'inscrit le grand sacrifice eschatologique du *Yasna* correspondent à deux perceptions distinctes, mais complémentaires, de l'histoire mythique.

Pour ce qui est des mages chaldéens, je ne sais pas. Je ne suis pas compétent.

N. Belayche: Depuis F. Cumont, *TMM* II, p. 33-34, on a souvent convoqué pour le mithraïsme un passage de Plutarque mentionnant l'haoma (*De Is.* 46, 369EF: "Zoroastre a aussi enseigné aux hommes comment faire les offrandes votives et les offrandes de remerciements à Horomazès (=Ahura Mazdā) et comment faire les offrandes apotropaïques et de lamentations à Ahriman. Dans un mortier, ils pilent une certaine plante qu'ils appellent *omomi* (= haoma) et en même temps, ils invoquent Hadès et les ténèbres; ensuite ils la mélangent avec le sang d'un loup qu'ils ont sacrifié et emportent cette préparation qu'ils placent dans un lieu où le soleil ne brille jamais"). Qu'est-ce que l'historien des religions de Rome peut en penser?

Est-ce que la "volonté de bien faire de l'officiant", sa "bonne disposition mentale", cette "pensée" qui est l'une des trois composantes du rite recouvre un état de pureté rituelle de l'ordre de celui de l'opérateur cultuel romain, ou s'agit-il d'une disposition morale révélatrice d'une intentionnalité?

Le processus de sélection des dieux que vous avez présenté conduit-il à mettre en avant — à sortir du lot — une divinité?

J. Kellens: Les rites sataniques, apotropaïques ou autres, ou ne sont pas attestés, ou sont fermement condamnés dans les textes mazdéens. On pense généralement que Plutarque a indûment

attribué aux mazdéens des pratiques qu'ils rejetaient lorsqu'ils se mettaient à polémiquer contre les rites imaginaires de sectes imaginaires. Voir, en dernier lieu, A. De Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Leiden 1997), 177-180.

La triade pensée-mot-geste et le caractère primordial de la pensée sont des représentations qui dépassent le cadre du rite. C'est une spéculation globale sur la caractéristique commune exclusive aux dieux et aux hommes, et qu'ils convient de manifester avec éclat lors du moment d'échange entre les uns et les autres qu'est le sacrifice. Il faut aussi rendre compte de l'ambiguïté de la pensée et l'utiliser dans le rite. La pensée peut se manifester en passant au niveau du mot, puis du geste, mais elle peut aussi être tue ou sombrer dans le sommeil. Malheureusement, nous n'avons, sur la fonction rituelle de la pensée silencieuse ou endormie, que quelques allusions peu compréhensibles de l'*Avesta* ancien.

L'acte de sélection consistait primitivement à configurer le panthéon des bénéficiaires du sacrifice, mais il est fossile dans les textes que nous possédons. Toutes les sources mazdéennes dont nous disposons font d'Ahura Mazdā le dieu dominant. Les préliminaires du *Yasna* placent toujours son nom en tête des énumérations litaniques. Tout cela ne tient plus au processus du rite, c'est une structure acquise du panthéon.

D. Stökl: Ich möchte drei Fragen stellen. Ist die Ritualsprache nur avestisch und wenn ja warum? Ist es etwa die Sprache Ahura Mazdas?

Sind alle drei Elemente der Triade Gedanke, Wort, Geste immer notwendig, oder kann notfalls das eine auch das andere ersetzen, — beispielsweise wie in einer Rezitation der Opfervorschriften, oder wie in der mentalen Konzentration auf Jerusalem anstelle der realen Wendung des Körpers in Richtung der Stadt?

Gibt es gar keine Verbindung zwischen Mythen und Riten, auch nicht z.B. im Festkalender?

J. Kellens: La question de savoir pourquoi et selon quel processus l'avestique est devenu la koinè religieuse des peuples iraniens est inaccessible pour nous, parce que le point de départ du processus se situe en des temps non documentés. L'adoption du corpus avestique par le pouvoir achéménide est bien sûr un fait essentiel, mais les raisons de cette adoption ne peuvent même pas faire l'objet de conjectures. Du moins n'est-il dit nulle part que l'avestique est la langue d'Ahura Mazdā.

La triade du comportement opère comme un schème conceptuel figé. Voir ma réponse à N. Belayche.

Les récitatifs des festivals calendaires sont des textes courts et peu informatifs. Ils consistent essentiellement à établir le lien avec les travaux agricoles.

Ph. Borgeaud: Si les dieux (*yazatas*) sont désignés comme ceux qui sont dignes du sacrifice (*yasna*), que peut-on dire d'autre à leur sujet? Existent-ils en dehors du sacrifice, où, et comment interviennent-ils?

J. Kellens: Les dieux mazdéens n'interviennent pas directement dans les affaires terrestres. Les divinités qui résident au-delà de la voûte céleste se comportent en *dei otiosi*. Les divinités terrestres, comme Haoma ou les déesses rivières, se situent au point de contact du ciel et de la terre, et à ce titre, font plutôt partie des dieux de l'espace situé entre la terre et la voûte céleste, celui qui requiert l'intervention divine parce qu'il est accessible aux démons et inaccessible aux hommes. L'atmosphère est le lieu dont Mithra et l'étoile Tištriia assurent l'ordre harmonieux, le premier en veillant sur les phases de la lumière, le second en organisant le cycle de la pluie.

F. Marco Simón: I too was impressed by the subtlety and holistic nature of ritual in Mazdeism, and I believe very few examples do more to show how a sacrificial ritual connected all the instances of the cosmos as well as all the instances of time (past, present and future).

I was particulary interested in the idea of death as a "marriage with oneself", based on the union in almost mystical terms of two of the spiritual principles of man: the male soul (*uruuan*), which remains static beside the corpse in the tomb, and the female soul (*daēnā*), migratory and mobile. Could you explain this idea further, or mention some parallel in other religious systems?

One of the great enigmas of ancient religions and, in general, the history of religions, is the process whereby Mithraism was recreated as a mystery cult in the Roman world based on the old Indo-Iranian divine personage. Mithras appeared as a mediator in the *Avesta*. What is your opinion on the relationship of Mithras with one of the *Amesha Spenta* of Zarathustrism, *Vohu Manah*, and its identification with the ox, as certain authors maintain?

J. Kellens: Je commencerai par faire deux réserves de détail sur cette question. Le mot "mystique" m'embarrasse lorsqu'il s'agit du mazdéisme avestique, car l'*Avesta* a l'art d'exposer des phénomènes que nous pouvons effectivement juger mystiques dans les termes du réalisme le plus plat. Dans cette question comme dans bien d'autres, il nous contraint à une confrontation délicate entre les faits de croyance et le fait littéraire. En second lieu, il faut biffer le mot "tombe". Le mazdéen n'enterre pas, mais expose les cadavres et les trois nuits de déréliction sont celles qui séparent l'exposition du trépas, si bien que les deux âmes se réunissent lorsque le corps entame sa disparition. Pour le reste, cette doctrine des âmes paraît singulière et l'Inde, toute apparentée qu'elle est, ne connaît rien de tel. J'ai quelque peu "grattouillé" autour de la déesse Aurore, mais sans résultat probant.

Ma réponse est entièrement négative: le caractère médiateur de Mithra est une donnée inconnue de l'*Avesta* et, me semble-t-il, hétérogène à son univers conceptuel (sinon à comprendre que Mithra est le dieu de l'espace intermédiaire, entre le ciel divin et la terre humaine). L'identification de Mithra avec l'Immortel bienfaisant Vohu Manah et l'identification de celui-ci

avec le bovin ne repose que sur l'analyse menée par Georges Dumézil dans *Naissance d'archanges* (Paris 1946), qui vise à établir deux catégories trifonctionnelles parallèles et qui est, à mon avis, erronée de fond en comble. Si on s'en remet à la littéralité de l'*Avesta*, les dieux *amə̄šas spāṇtas*, comme vohu Manah, et les dieux *yazatas*, comme Mithra, constituent deux catégories divines distinctes, et l'entité Vohu Manah est clairement identifiée au genre humain (*Vidēvdād* 19.20-25).

J. Dillon: I learned many things of interest from your exposition of Iranian cult, but I will confine my queries to two matters. The first is *haoma*. I note within interest how much more explicit in general the Iranian (like the Indian) tradition is about spelling out the details of sacrifice and ritual procedure than in the Greek or even the Roman, but I note that the texts seem to remain somewhat vague about the precise nature of *haoma* — presumably because they don't want the *profanum vulgus* to be manufacturing it in their garden sheds, or buying it over the counter. I presume that we may take it, though, that it was a psychedelic substance, rather like the *peyote* of the American Indian tradition. At any rate, after one draught of it, one appears to be in a state of non-ordinary reality, while after the second one is more or less 'away with the fairies', as we say. Would I be right in assuming that it is in this latter state that one perceives oneself in an idealised form, in one's "resurrection body"? Does it also involve a sense of contact with one's *frauuaṣi* or higher soul? The concept of a higher, undescended soul interests me very much, as it is a distinctive doctrine of Plotinus, who realises that it is not traditional Platonism, but still wishes to maintain it, on the basis of his personal experience. Plotinus, we may note, early in his career, before he made his way to Rome, had a great desire to visit Persia and India, to commune with the Magi and the Naked Sophists. That this project fell through does not diminish the significance of his wishing to make the journey.

A last question: do I understand correctly that Old Iranian religion does not envisage reincarnation, but rather a Christian-style once-off resurrection?

J. Kellens: Je n'ai pas voulu évoquer la question si débattue et si vaine de la nature de la plante *haoma* (dans le rite d'aujourd'hui, c'est l'*ephedra*). Les textes décrivent son effet dans les termes de l'intoxication alcoolique, impossible dès lors qu'il n'y a pas fermentation. Il faut aussi se méfier de la réalité de cet effet. Quel qu'il soit, il n'empêche ni récitation exacte, ni diction impeccable (et les règles de diction sont, semble-t-il, rigides et complexes).

Les textes ne permettent pas de définir le rapport entre la *frauuaši* et les deux autres âmes, mais je ne désespère pas. Le fait que les préliminaires mettent en contact le commanditaire et sa *daēnā* d'une part, l'officiant et sa *frauuaši* d'autre part, semble fonder une différence significative et offrir une amorce d'analyse. Pour l'instant, les choses en sont là.

Quant à votre dernière question, il y a en effet résurrection et non réincarnation.

INDEX LOCORUM

A. AUCTORES VETUSTIORES

Abercius Hieropolitanus, *Epitaph.*: 81.
Aelianus:
NA: 5, 17: 200.
10, 22: 164.
VH: 5, 17: 127.
12, 22: 165.
12, 23: 164.
Aeschines, *Ctes.* 1: 78.
Aeschylus: 204.
Pers. 800-801: 74.
Supp. 96-103: 204.
Fr. 387 Radt: 198.
Ambrosius, episcopus Mediolanensis: 271.
Ammianus Marcellinus:
15, 9, 8: 155, 180.
15, 12, 4: 166.
25, 1, 16: 91.
29, 1, 29-33: 144.
Anacreon Teius, lyricus: 200.
Fr. 31 Page (*PMG* 376): 201.
Fr. 68 Page (*PMG* 413): 201.
Antiochus Ascalonius: 69.
Antonius Diogenes, scriptor eroticus: 176.
Apollodorus Atheniensis, *FGrHist* 244 F 110b (*De diis*): 197.
Apollonius, paradoxographus, *Hist.mir.* 24: 174, 175.
Apollonius Tyanensis, epistolographus: 139, 146.
Apuleius Madaurensis, Lucius: 106, 203, 229.
Met. 11, 13: 76.
Mund. 33 (363): 76.
Aristides, Aelius: 100.
Or. 22, 2 Dindorf: 198.
Or. 26 Dindorf (= 50 Keil), 50: 100.
Aristides Quintilianus, musicus, *Mus.* 2, 6, p.63 Winnington-Ingram: 166.
Aristophanes: 195.
Ran. 288-300: 198.
Aristoteles: 187, 191, 192, 198, 203, 210, 211, 226.
De philosophia fr.13 Ross: 186.
De philosophia fr.15 Ross, *ap.* Synes. *Dion* 8, 5-8: 193-195.
EE 3, 1, 25, 1229 b 23-30: 165.
EN 3, 7, 7, 1115 b 24-29: 165.
EN 4, 15, 1128 b 10 sqq.: 192.
Eudemus fr.10 Ross: 195.
Po.: 192, 193, 210.
6, 1449 b – 1450 a: 210, 211.
Pol. 7, 17, 3, 1336 a 15-21: 165.
Rh.: 211.
2, 1, 1378 a 19-22: 192.
Arnobius, rhetor Africanus: 210, 232.
Nat. 5, 7: 208, 210, 225.
Nat. 6, 1: 268.
Arrianus, Flavius, *Epict.*: 213.
Asclepiades Aegyptius, historicus: 131, 132.
Athenaeus:
4, 150 d-f: 168.

4, 152 d-f: 168.
4, 154 a-c: 167, 183.
5, 198 e: 197.
10, 436: 166.
Augustinus, sanctus:
Civ.: 2, 21, p.81,30 sqq. Dombart-Kalb: 70.
4, 31, p.185,18-29 Dombart-Kalb: 58.
6, 10: 31.
7, 28, p.311,7-15 Dombart-Kalb: 68, 69.
[Augustinus], *Quaest.test.* 84, 3: 31.
Ausonius, D. Magnus, Burdigalensis:
Commemoratio professorum Burdigalensium 5, 7: 180.
Mosella 48: 156.
Avienus, Rufius Festus, *Ora* 108-112: 176.

Caesar, C. Iulius: 150, 154, 155, 160, 173, 181.
Gall.: 1, 1: 151.
5, 6, 3: 154.
5, 56: 166.
6: 155.
6, 13: 175, 179, 180.
6, 13, 5-6: 152.
6, 13, 10: 154, 155.
6, 14, 3: 180.
6, 16: 155, 179, 185.
6, 16, 1: 149, 150.
6, 16-17: 160.
6, 17: 179.
6, 18, 1-2: 172, 173.
7, 33, 3-4: 155.
8, 38, 3: 155.
Callimachus, *Hymn.* 4 (*Del.*), 171-175: 150.
Cato Censorius, M. Porcius:
Agr.: 31.
132: 42, 43.
Catullus, C. Valerius: 207.
Chrysippus, philosophus Stoicus: 213.
Chrysostomus, Ioannes:
Adv.Iud.:
1, 6: 277.
1, 7: 277.
4, 7: 277.
6, 7: 277.
Sac. 6, 4: 272, 273.
Cicero, Marcus Tullius: 59-63, 68, 139, 140, 150, 179, l98, l99.
De orat. 2, 206: 198.
De orat. 2, 211: 198.
Div.: 59, 60.
1,61: 60.
1, 90: 151.
2, 77: 219.
2, 83-84: 218.
2, 148: 60, 61, 68.
Font.: 160.
31: 150.
33: 170.
Inv. 1, 108: 198.
Leg. 2, 20-21: 18.
Nat.deor.: 60.
1, 61: 60.
1, 117: 39.
2, 8: 39.
2, 67-69: 101.
2,72: 39.
3, 5: 48.
3, 6: 59.
3, 43: 60, 62.
3, 74: 158.
3, 89: 110.
Pis. 53: 170
Tusc.:
3, 7-11: 198, 199.
4, 10-11: 199.
4, 38-41: 199.
4, 72-73: 200.
Claudianus, Claudius, *In Rufin.* 1, 123-128: 175.
Clemens Alexandrinus, T. Flavius:

Paed. 2, 2, 32: 166.
Protr. 2, 12, 2: 204.
Strom. 4, 1, 3, 1: 195.
Strom. 5, 11, 71, 1-2: 194.
Cotta, C. Aurelius: 61, 62.
Cyprianus, Thascius Caecilius, episcopus Carthaginiensis: 267.
Cyrillus Alexandrinus, *Iuln.* 9, 306 A: 263.

Damascius, philosophus: 121, 129, 130, 132, 140, 142, 143, 145, 227.
In Phd. I 167, 2, p.101 Westerink: 122.
In Phd. I 172, p.105 Westerink: 121.
Phil.Hist. = *Isid.* (ed. P. Athanassiadi): 129.
9: 129.
11:129.
27: 129.
56: 128, 129.
59E: 123.
63B: 123.
72D: 131, 132.
87A: 129, 136.
89: 129, 130.
108: 129.
142B: 126.
Pr., III p.167 Westerink-Combès: 132.
Diagoras Melius, *ap.* Cic. *Nat.deor.* 3, 89: 110.
Dio Cassius Cocceianus: 53.
7, 3: 155.
39, 45: 166.
43, 24, 4: 163.
54, 28, 3: 51.
54, 35, 4: 51.
56, 31, 3: 51.
60, 13, 3: 51.
62, 7, 2: 161, 162.
72, 20, 2: 105.
Diodorus Siculus: 160.
4, 56, 4: 176.
5, 27: 165.
5, 28, 5 sqq.: 164.
5, 29: 161.
5, 29, 2-3: 164.
5, 31: 173.
5, 31, 2-4: 160, 180, 181.
5, 31, 2-5: 155, 179.
5, 31, 3: 163.
5, 32: 179.
5, 32-36: 163.
5, 32, 6: 161, 181.
22, 9, 1-3: 167.
22, 9, 2: 162.
22, 17: 185.
Diogenianus, paroemiographus, 2,80 (*Corpus Paroemiographorum Graecorum*, I p.209): 80.
[Dionysius Areopagita]: 118, 272.
Dionysius Halicarnassensis: 160, 205, 207.
2, 19, 2: 206.
2, 20, 1: 210.
4, 58, 4: 80.
4, 62, 6: 47.
13, 10-11: 166.
Domninus Syrus, philosophus et mathematicus: 130.

Ennius, Quintus,
Ann. fr.500 Vahlen (= 156 Skutsch), *ap.* Aug. *Civ.* 2, 21, p.81, 30 sqq. D.-K.: 70.
Ephorus, historicus: 165, 176.
Ephraem Syrus: 271.
Epictetus: 213.
Diss.: 213, 214.
Fr. 9 Schenkl: 213, 214.
Eudoxus Rhodius, historicus, *FGrHist* 79 F 2, *ap.* Apollon. *Hist.mir.* 24: 174, 175.
Euripides: 201.

Ba.: 207.
Cycl. 163-172: 207.
Hel. 1137-1139: 75.
Eusebius Pamphilius Caesariensis: 144, 271, 277.
H.e.: 7, 13: 267.
10, 3, 1: 269.
10, 4, 2-3: 269.
10, 4, 20: 270.
10, 4, 24: 270.
10, 4, 26: 270.
10, 4, 37-38: 270.
10, 4, 38: 270.
10, 4, 39: 271.
10, 4, 44-45: 271.
10, 4, 45: 271.
10, 4, 63-70: 272.
10, 4, 68: 272.
Praep.ev. 1, 10, 7: 76.
V.Const. 3, 28, in *GCS* I p.96: 271.

Fenestella, historicus, *ap.* Lact. *Inst.* 1, 6, 11-14: 47.
Festus, Sextus Pompeius, p.436-438 Lindsay: 48.
Florus, L. Annaeus, *Epit.* 1, 34, 12: 166.
Frontinus, Sextus Iulius, *Strat.* 1, 12, 1: 218.

Gellius, Aulus: 215.
5, 17, 2: 50.
10, 15: 219.
19, 1: 213-215, 226.

Heraclitus, *Quaestiones Homericae*, sive *Allegoriae*: 134.
Herodotus:
2, 52 sqq.: 153, 187.
4, 62: 161.
4, 66: 166.
4, 94: 161.
5, 63-66: 161.
8, 144, 2: 149.
Hesiodus: 135, 153, 204.
Hippolytus Romanus, *Haer.* 5, 8, 40: 197.
Historia Augusta:
Alex. 60, 6: 177.
Aurelian. 20, 7: 164.
Aurelian. 44, 3-5: 177.
Car. 14-15: 177.
Comm. 9, 6: 205.
Diad. 1, 6-7: 105.
Gord. 8, 4: 105.
Homerus: 135, 153.
Il. 4, 157: 80.
Horapollo Nilous, grammaticus: 131, 132.
Hypatia, Theonis Alexandrini filia: 193.

Iamblichus, philosophus: 122, 125, 133.
Myst.: 3, 13, 131: 122.
3, 14, 132: 122.
5, 26: 136.
7: 123.
Ignatius Antiochenus, scriptor ecclesiasticus:
Eph. 5, 2: 271.
Philad. 4: 271.
Trall. 7, 2: 271.
Iosephus, Flavius:
Ap. 1, 209: 239.
BJ: 2, 128: 239.
4, 408: 239.
4, 582: 243.
7, 44-45: 239.
7, 144: 239.
Isidorus Alexandrinus, philosophus Neoplatonicus: 123, 129.
Iulianus, Flavius Claudius, imperator: 110, 119, 121, 125, 134-136, 140, 142, 227, 277.

Gal. Fr. 72, *ap.* Cyrill. *Iuln.* 9, 306A: 263.
Or. 4: 119, 120, 125.
4, 10, 136 A: 112.
4, 146 A: 125.
4, 150 D: 133.
4, 154 D: 119.
Or. 5: 125, 141.
5, 166 AB: 118, 119.
5, 166 C – 168 C: 119.
5, 168 C ff.: 134, 135.
5, 169 D ff.: 135.
Iustinus, M. Iunianus, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*:
24, 4, 1-3: 171.
24, 7-8: 166.
32, 3, 9-11: 158.

Lachares, philosophus: 117, 118.
Lactantius, L. Caelius Firmianus: 160.
Inst.: 1, 6, 11-14: 47.
1, 24: 204.
4, 28, 2: 40.
Mort.pers. 12, 3: 268.
Livius, Titus:
2, 8, 6-8: 227.
5, 34: 170, 171.
5, 55, 1: 189, 221.
6, 42, 5: 164.
10, 26: 161.
22, 10, 2 sqq.: 50.
23, 24, 6-13: 168.
23, 24, 11: 161.
33, 44, 1: 50.
Perioch. 49: 161.
Lucanus, M. Annaeus: 157, 160, 179.
1, 440 sqq.: 185.
1, 447-458: 164.
1, 452 sqq.: 155.
1, 457-458: 165.
3, 399-417: 157, 158.
Cf. *Commenta Bernensia.*
Lucianus: 195.
Cataplous 22: 198.
Philopseudes:
13: 87.
15: 87.
Podagra 180: 74.
Prol. Heracles 1: 180.

Macarius Magnes, *Apocr.* 4, 21 b, 5: 268.
Macrobius:
Sat.: 1, 17, 1 & 7: 101.
1, 18, 18: 112.
1, 18, 19: 112.
1, 18, 20: 112.
1, 19, 9: 96.
1, 20, 18: 96.
1, 24, 2: 96.
Manetho Aegyptius, historicus: 186.
Marcus Aurelius Antoninus, imperator: 139.
Marcus Diaconus, *V.Porph.* 31, 2: 98.
Marinus: 122-128, 131, 133, 145, 146.
Procl.: 117, 121, 122, 139, 145, 146.
7: 126.
9: 128.
11: 117.
15: 125.
19: 118.
20: 137.
22: 119.
24: 137.
26: 128.
28: 109, 122, 124.
29: 126.
30: 125-127.
31: 127.
32: 133.
33: 124.
36: 109, 124, 129, 130.

Maximus Confessor: 272.
Maximus Tyrius, sophista, *Dissert.* 2, 8: 154.
Mela, Pomponius, 3, 2, 18-19: 154, 155, 161.
Menander, Fr. 258 Koerte (*Leucadia*), *ap.* Strab. 10, 2, 9, p.452: 202.
Minucius Felix, M.: 160.
18, 10-11: 185.

Narses Edessaeus, theologus:
Hom. 17 (A), p.4 Connolly: 272, 273.
Hom. 32 (D), p.62 & p.63 Connolly: 273.
Nicolaus, Procli discipulus: 117.
Nicolaus Damascenus, historicus, *FGrHist* 90 F 109, *ap.* Stob. 3, 7, 39 Hense: 165.
Nicomachus Gerasenus, mathematicus: 109.
Nonius Marcellus, p.544, 22 M (= p.873 Lindsay): 51.

Olympiodorus, philosophus:
In Alc.: 143.
Vit.Pl.: 143, 144.
Origenes Adamantius: 144, 267.
Cels.: 1, 62: 78.
3, 2: 75.
3, 16: 36.
Hom. 2 in Jos. 1: 267.
Hom. 5 in Lev. 8: 267.
Or. 11: 269.
Orosius, Paulus, *Hist.* 5, 7, 12-14: 166.
Ovidius Naso, P.: 207.
Epist. 15, 176: 201-203.
Fast.: 1, 95-101: 216.
3, 333-348: 144.
3, 339 sqq.: 225.
4, 223-244: 208, 210.
4, 750: 105.

Pausanias: 139, 227.
8, 34, 2: 225.
10, 21, 7: 164.
10, 22: 166.
10, 23, 12: 167.
Philo Alexandrinus: 69, 134, 286, 287.
De somniis 1, 215: 287.
Legum Allegoriae 102: 286, 287.
Quod deus sit immutabilis: 135.
Philo Byblius, historicus, Fr.2 p.13, l.23 Baumgarten, *ap.* Eus. *Praep.ev.* 1, 10, 7: 76.
Philoponus, Ioannes, philosophus: 118.
Philostratus, Flavius, *Vit.Soph.* 2, 20: 197.
Photius:
Bibl. 190, 153 a 7 – b 22: 202.
Lex. s.v. *Leukates*: 200.
Phylarchus Samius, historicus, *FGrHist* 81 F 2 & 9, *ap.* Athen. 4, 150 d-f: 168.
Pindarus: 144.
Plato: 106, 120, 143, 144, 187, 192, 199.
Leg.: 120.
1, 637 d: 165, 166.
5, 738 c-d: 120.
5, 745 b sqq.: 120.
10: 120.
Phaedo 69 c: 121.
Phdr.: 192.
229 b-e: 134.
251 a 4: 197.
Resp.: 120.
6-7: 120.
10, 601e: 75.
Plautus, Titus Maccius: 31, 61.
Mil. 1246-1247: 202.
Plethon, Georgius Gemistus: 138.
Plinius Secundus Maior, C.: 160.
Nat.: 3, 13-14: 149.
12, 3: 156, 157.

12, 5: 166.
16, 249: 149, 150, 153, 154, 179.
16, 249-251: 173, 174.
16, 250-251: 168.
24, 103-104: 168.
28, 17: 219.
28, 25: 158.
30, 13: 159.
35, 160: 58.
Plinius Caecilius Secundus Minor, C.: 139.
Plotinus: 113, 122, 307.
Plutarchus: 101, 146, 160, 176, 304.
Moralia:
Amatorius:
13, 756B: 74, 75.
13, 756D: 74.
De commun.notit. 22, 1069C: 92.
De progrediendo in virtutem 10, 81E: 196.
De Pythiae orac. 18, 402E: 75.
De superst.: 76.
1, 164E: 75, 85.
2, 165B: 75, 85.
7, 168D: 90.
9, 169D: 77.
10, 170C: 75, 85.
14, 171F: 82.
Is.: 207.
46, 369EF: 303, 304.
Quaest.Rom.: 49.
Fr.178 Sandbach, *ap.* Stob. 4, 52, 49, V p.1089,5-23 Hense: 196, 197.
Vitae:
Aem. 33, 6: 76.
Alex. 2, 7-9: 197.
Caes. 27: 158.
Fab. 4, 4-6: 50.
Marius 19, 4: 166.
Publ. 14, 6-8: 227.
Sert. 8-9: 176.
Them. 13, 2-5: 182.
Plutarchus Atheniensis, scholasticus: 123, 126, 128-130, 145.
In orac.Chald.: 128.
Polybius:
2, 28, 6-10: 165.
3, 114, 4: 165.
Porphyrius Tyrius, philosophus: 122, 232, 268.
Adv.Chr. Fr.76 Harnack, *ap.* Mac.Magnes, *Apocr.* 4, 21 b, 5: 268.
ap. Iambl. *Myst.* 3, 14, 132: 122.
Posidonius Apamensis, philosophus: 160, 165, 166, 179.
FGrHist 87 F 16, *ap.* Athen. 4, 154 a-c: 167.
FGrHist 87 F 18, *ap.* Athen. 4, 152 d-f: 168.
FGrHist 87 F 31, *ap.* Strab. 7, 2, 1, p.293: 165.
FGrHist 87 F 116, 31, *ap.* Diod. 5, 31, 2-5 & *ap.* Strab. 4, 4, 4, p.197: 179, 183.
Proclus Diadochus: 109, 110, 117-119, 121-131, 133, 135-137, 139, 140, 142, 144-146, 227.
Hymni: 137.
6 Van den Berg: 135, 136.
In Alc. 61 (103 a 6): 195.
In R. I p.125,3-22 Kroll: 204.
In R. II p.64,5 – p.66,3 Kroll: 123.
In Ti. I p.207,23 – p.209,1 Diehl: 136.
In Ti. I p.211,24 sqq.: 136.
Theol.Plat. 3, 18 *in fine*: 196.
Procopius Caesariensis, historicus: 175.
8 (= *Goth.* 4), 20, 47 sqq.: 175.
Prudentius Clemens, Aurelius, *Perist.* 10, 1006-1050: 141.

Psellus, Michael: 138, 194.
Comm. in Io.Clim., in *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* VI p.171 Bidez: 194.
In or.Chald., *Opusc.* 38, *Philosophica Minora* II pp.126-146 O'Meara: 122.
Ptolemaeus, Claudius, mathematicus, *Geog.* 2, 6, 58: 172.
Ptolemaeus Hephaestion, *sive* Chennus:
Nova historia, *ap.* Phot. *Bibl.* 190, 153 a 7 – b 22: 202.
2, pp.14-15 Roulez: 225.
Pythagoras: 146, 199.

Sappho: 200, 202, 203, 210.
Fr. 130, 1-2 Voigt: 201.
Scaevola, Q. Mucius: 57.
Seneca, Lucius Annaeus: 68, 211, 212.
Consol.ad Marciam 15,3: 51.
De ira 2, 1, 4: 211, 212.
Epist. 41,1: 76.
Nat. 2, 32, 6: 219.
[Seneca], *De superst.*, *ap.* Aug. *Civ.* 6, 10: 31.
Servius, grammaticus:
Aen.: 7, 60: 217.
8, 110: 48.
8, 349: 40, 217.
12, 259: 219.
Ecl. 8, 59: 202.
Silius Italicus, Ti. Catius Asconius, 3, 341-343: 164.
Solinus, C. Iulius, 22, 8: 175.
Sopater Paphius, comicus: 159, 160.
Sophocles, *Trach.* 77: 79.
Sozomenus Salaminius, scriptor ecclesiasticus:
H.e.: 2, 2: 269.
2, 3: 269.
2, 3, 7: 269.
Stobaeus, Ioannes:
3, 7, 39 Hense: 165.
4, 52, 49, V p.1089, 5-23 Hense: 196, 197.
Statius, P. Papinius, *Theb.* 3, 661: 225.
Strabo: 160, 174.
3, 3, 6, p.154: 161.
3, 3, 7, p.155: 161.
3, 4, 16, p.164: 152, 153, 165, 173, 174, 186, 187.
3, 4, 17, p.164-165: 167.
4, 4, 4, p.197: 155, 179.
4, 4, 5, p.197-198: 165.
4, 4, 5, p.198: 160, 161.
4, 4, 6, p.198: 181.
7, 2, 1, p.293: 165, 176.
7, 2, 3, p.294: 161.
9, 2, 33, p.412: 156.
10, 2, 9, p.452: 199, 200, 202.
12, 5, 1, p.567: 156.
13, 1, 25, p.592: 187.
17, 1, 3, p.786-788: 187.
Suetonius Tranquillus, C.: 179.
Aug. 28, 3: 70.
Claud. 25, 5: 154.
Synesius Cyrenensis: 193, 194.
Dion 8, 5-8: 193, 194.
Dion 10, 9 (52 C Terzaghi): 195.
Syrianus, philosophus: 117, 118, 128, 129.

Tacitus, Publius Cornelius: 155, 179.
Ann.: 1, 62: 51.
6, 12: 47.
14, 29-30: 161, 162.
14, 30: 160.
14, 32, 1: 177.
Germ.:
9: 156.
11, 1: 173.
22, 1: 166.

Hist.: 4, 29: 166.
4, 54, 2: 154.
5, 4, 4: 239.
Terentius Afer, P.: 31.
Tertullianus, Q. Septimius Florens: 22, 160.
Ieiun. 16: 239.
Theon Smyrnaeus, philosophus: 195.
De utilitate mathematicae, p.14-15 Hiller: 195.
Thucydides, 5, 30, 3: 80.
Timaeus Tauromenitanus, historicus, *FGrHist* 566 F 85, *ap.* Diod. 4, 56, 4: 176.
Timagenes Alexandrinus, historicus, *FGrHist* 88 F 2, *ap.* Amm. 15, 9, 8: 155, 180.
Turpilius, Sextus, Fr. 118-120 (*Leucadia*) Ribbeck: 200.
Tzetzes, Ioannes, *ad* Lyc. *Alex.* 1204: 175.

Varro Reatinus, M. Terentius: 57-63, 68, 69, 139, 140, 160.
Antiquitates rerum divinarum: 57, 68.
Fr.6-10 Cardauns: 57.
Fr.8 Cardauns: 60.
Fr.9 Cardauns: 59.
Fr.12 Cardauns, *ap.* Aug. *Civ.* 4, 31, p.185, 18-29 Dombart-Kalb: 58.
Fr.21 Cardauns: 60.
Fr.206 Cardauns, *ap.* Aug. *Civ.* 7, 28, p.311, 7-15 Dombart-Kalb: 68, 69.
Ling.: 57.
6, 45: 203, 204.
6, 48: 203, 204.
7, 9: 51.
ap. Lact. *Inst.* 1, 6, 11-14: 47.

Zeno Citieus, philosophus Stoicus: 213.
Zosimus, historicus, 4, 18, p.172,27 – 173,20 Mendelssohn: 123.

B. ANONYMA

Beichtinschriften Westkleinasiens (Petzl):
1: 106.
5,22: 92, 108.
7: 83.
9: 86.
10, 6: 83.
11: 106.
11, 2-5: 85.
12: 84.
17, 2: 82.
25, 1: 85.
26, 3: 85.
33, 3-13: 87.
34, 8-14: 85.
37: 83.
50: 98.
54, 9-11: 85.
57: 95.
59, 17-19 & 22-23: 82.
70: 85.
106: 86, 106.
Bulletin Épigraphique:
1953, 194: 81.
1989, 841: 78.
1993, 642: 79.
1994, 402: 79.
1995, 129: 88.
1998, 636: 80.

Codex Theodosianus:
16, 8, 22: 282.
16, 8, 29: 282.
Commenta Bernensia ad Lucanum 1, 445 sqq.: 162.
Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt:
N° 9: 50, 51.
Col. II, 24: 42.
Corpus Inscriptionum Latinarum:
CIL III 5320: 111.
CIL VI 532: 97.
CIL XI 3303 (= *ILS* 154): 43.
CIL XIII 2454: 174.
CIMRM I 463: 95.
CIS II 4100: 89.
Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis (*CMRDM*):
I 53: 82.
I 83 (=*TAM* V I, 75): 97.
I 129: 100.

Didascalia Syriaca: 252, 267.

Fasti: 33.

Hymni Homerici 5, *Aphr.*: 216.

IDelos 2330: 90.
IEphes. 3100: 92.
Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien:
21, N° 10,13: 88.
21, N° 330: 114.
33, N° 24, 2: 79.
52, N° 19: 76.
Inscriptiones Graecae:
IG I³ 70: 79.
IG II² 3811, 1-2 & 4-10: 197.
IG II² 4831: 124.
IG IV² 1, 121: 86.
IG VII 2712, 55: 100.
IG XIV 966: 88.
IG XIV 2413, 4: 90.
Inscriptiones Graecae Bulgariae:
N° 230 bis: 79.
ILLRP 505, 10-17: 105.
Inscriptiones Latinae Selectae (*ILS*):
154: 43.
8930: 105.
8931: 105.
Iscrizioni di Cos (Segre):
N° 214: 79.

Lex XII Tabularum, VI 1: 51.
Lois sacrées de l'Asie Mineure (Sokolowski):
19: 82.
20, 56: 81.

Monumenta Asiae Minoris Antiqua (*MAMA*):
IX (1988), P67 p.180: 90.

New Documents from Lydia (Herrmann & Malay):
51: 91.
85: 83, 92.

Oracula Chaldaica: 122, 147.
Oracula Sibyllina: 47, 50, 66.
Orientis Graecae Inscriptiones Selectae (*OGIS*):
II 755-756: 100.
Orphica Fr.239 Kern, *ap.* Macr. *Sat.* 1, 18, 18: 112.
Orphici Hymni: 285.

Panegyrici Latini: 107.
Papyri Graecae Magicae (*PGM*):
I 300: 112.
III 197-198: 122.
IV 778-779: 122.
IV 1708-1715: 101, 112.

VII 505 ff.: 122.
Peregrinatio Aetheriae sive *Itinerarium Egeriae*: 268, 269.

RICIS:
114/0202: 89.
202/0101, 90-91: 88.
701/0103: 96.

Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten:
I 1323: 76, 77.
Scholia ad Aristid. 189, 6, III p.324 Dindorf: 197.
Supplementum Epigraphicum Graecum (*SEG*):
28 (1978), 1568: 103.
31 (1981), 663: 90.
33 (1983), 424: 78.
33 (1983), 428: 78.
33 (1983), 430: 78.
33 (1983), 431: 78.
33 (1983), 436: 78.
34 (1984), 1456: 114.
36 (1986), 367: 80.
36 (1986), 1355: 79.
37 (1987), 1291: 79.
38 (1988), 1451: 79.
39 (1989), 1278: 114.
39 (1989), 1670: 80.
42 (1992), 1192: 92.
42 (1992), 1215: 79.
42 (1992), 1599: 79.
46 (1996), 897, 13: 78.
46 (1996), 2077: 79.
46 (1996), 2079: 79.
48 (1998), 1552: 81.
49 (1999), 1376: 81.
49 (1999), 1933: 81.
49 (1999), 2097: 79.
51 (2001), 1801, 12-13: 90.

Tituli Asiae Minoris (*TAM*):
V 1, 63 B 3, 10: 102.
V 1, 75 (= *CMRDM* I 83): 97.
V 1, 246: 93.
V 1, 317: 114.
V 1, 536: 82.
Erg.-Bd. ad *TAM* 19 (1994), N° 354: 79.

C. VETUS ET NOVUM TESTAMENTUM, SCRIPTA IUDAICA, SCRIPTA RABBINICA, VARIA

Biblia
Vetus Testamentum:
Exodus:
9, 33: 76.
9, 29: 76.
15, 17: 263.
25, 8: 263.
25, 9: 287.
25, 40: 287.
Leviticus:
8, 4: 249.
26, 31: 243.
Numeri:
3, 21: 249.
3, 38: 249.
6, 24-26: 241.
Deuteronomium:
6, 4: 96.
11, 13: 276.
12, 13-14: 236.
32: 253.
1 Regnorum 8, 38 & 44: 239.

1 Paralipomenon:
22, 19: 263.
28, 10: 263.
28, 11-12: 287.
28, 18-19: 287.
29, 11-19: 270.
2 Paralipomenon:
6, 34 & 48: 239.
20, 8: 263.
26, 18: 263.
30, 8: 263.
Ezra 3, 12: 250.
1 Macchabaeorum:
1, 21: 263.
1, 36 sqq.: 263.
5, 1: 263.
Psalmi:
55, 18: 237.
117, 5: 89.
141, 2: 249.
Proverbia:
1, 21: 249.
15, 8: 238.
Canticum 4, 4: 253.
Sapientia 16, 28: 239.
Siracides (*Ecclesiasticus*):
1, 14: 80.
2, 6: 80.
2, 8: 80.
2, 10: 80.
4, 14: 245.
36, 15: 263.
49, 8: 263.
50, 12: 263.
Isaias 6, 3: 250.
Ezechiel:
11, 16: 251.
40-48: 287.
Daniel:
6, 10: 237.
6, 11: 239.
Osee 14, 3: 252.
Malachias 1, 11: 247.

Novum Testamentum:
Ac. 19, 34: 96.
1 Ep.Cor. 2, 4-5: 78.
Hebr.: 266, 267, 287.

Scripta Iudaica aevi secundi Templi
1 Enoch: 237, 287.
Iubilaei: 237.
Qumran, *Fragmenta*: 234, 262.
Shirot 'Olat HaShabbat (4Q401-407, 11Q17): 239, 240, 273.
4Q471 5 i 15-17: 238.
4Q503: 237.
CD-A VI 14 – VII 6: 238.
CD-A XI 21 – XII 1: 238.
Testamentum Daniel 5, 9: 263.
Testamentum Levi: 287.

Rabbinica et cognata
Mischna: 227, 234, 238, 240, 241, 244-248,250, 252, 254.
mAvot 3, 3: 252.
mBer 1, 1: 244.
mBer 1, 3: 244.
mBer 4, 1: 247, 249.
mBer 4, 4: 224.
mBer 4, 5: 245.
mBer 4, 6: 245.
mBer. 5, 1: 227.
mBer 5, 4: 241.
mBer 9, 5: 243, 252.
mGit 5, 8: 241.
mHul 1, 7: 243.
mMeg 3, 3: 243.
mMeg 3, 5-6: 246.
mMeg 4, 2: 247.
mMeg 4, 3: 242.
mMeg 4, 5: 241.
mMeg 4, 6: 242.
mMeg 4, 7: 242.
mMid: 247.
mRH 3, 3: 243.
mRH 3, 7: 242, 243.

mRH 4, 1-8: 243.
mRH 4, 3: 244.
mRH 4, 5: 241.
mSot 7, 7 & 7, 8: 242.
mSuk 3, 13: 244.
mSuk 4, 4: 242.
mSuk 4, 5: 254.
mTaan 2, 5: 243.
mTaan 4, 1: 247.
mTaan 4, 1-4: 239.
mTam 5, 1: 238, 241.
mTam 5, 8: 242.
mTam 7, 2: 241.
mTam 7, 4: 242.
mYom 7, 1: 242.
Tosefta: 245, 247-250, 255-257, 264, 280.
tBer 1, 9: 250.
tBer 3, 1: 249.
tBer 3, 2: 249.
tBer 3, 15 sq.: 249.
tHul 1, 26: 243.
tMeg 2, 14: 248, 261.
tMeg 2, 18: 243.
tMeg 3, 5: 249.
tMeg 3, 22: 249.
tMeg 3, 23: 249, 256.
tMeg 10, 8: 242.
tSuk 4, 6: 250.
tSuk 4, 10-12: 243.
tTaan 1, 13: 243.
tTaan 1, 14: 243.
tYom 1, 9: 248.
tYom 3, 18: 242.
Talmud: 245.
(Babylon.): 234, 254, 255, 280.
bAr 6b: 248, 261.
bAZ 43a: 254.
bBer 12a: 238.
bBer 62b: 252.
bMeg 29a: 251.
bMeg 31b: 253.
bMen 28b: 255, 264.
bRH 24a-b: 255.
bRH 31a: 242, 253.
bTaan 2a: 276.
bTaan 27b: 253.
bYom 19b: 248.
bYom 56b: 254.
bYom 87b: 247.
(Palaestin. *sive* Ierosolym.): 234.
yBer 1, 1 (2c): 253.
yBer 1, 5: 238.
yBer 3, 5 (6d): 252.
yBer 4, 1 (7bc): 247, 249.
yBer 4, 4 (8b): 252.
yBer 4, 6 (8c): 253.
yBer 5, 1 (8d): 251, 252.
yBik 3, 2 (65c): 249.
yMeg 3, 1 (73d): 251.
yMeg 3, 2 [1] (74a): 248, 261.
yMeg 4, 5 (75b): 251.
yShab 20, 1 (17c): 251.
ySot 7, 6 (22a): 251.
yTaan 2, 1 (65a): 251.
yYom 7, 1 (44b): 251.
yYom 8, 8 (45c): 247.
Midraschim:
(Aggad.): 234.
Genesis Rabba (BerR) 65, 21 (738): 253.
Midrasch Tehillim, ad *Pss.* 17, 5 (64b-65a): 254.
(Halakh.): 234, 245.
Sifra:
Behuqqotai 1-2: 243.
Sifre Devarim 41: 276.
Miscellanea:
Baraita deMelekhet HaMishkan: 247.
Baraita deNiddah: 252.
Hekhalot: 265, 274.
Hilkhot Eretz-Israel: 252.
Sefer Hahilluqim: 249.
Liturgia Iudaica:
Qeduscha:240, 250, 273, 285.

Seder Avodah: 253, 254, 276.
Siddur Rav Sa'adiah Ga'on 238: 254.

Varia
Acta Alexandrinorum, V B, p.21 Musurillo: 99.
Acta Apostolorum apocrypha: 113.
Acta Ioannis 54, in *CC*, *Series Apocryphorum* I p.236-237: 209.
Concilium Laodicenum 19, 56: 271.
CIJ II 781: 261.
IJudO:
I *Ach* 54: 263.
III *Syr* 58: 263.
Martyrum Acta:
Martyrium Pionii 4, 21: 113.
Papyrus Nash: 238.
Protevangelium Iacobi 6, 1: 263.
Traditio apostolica 3: 270.
Vitae Sanctorum anonymae:
Vita Eutychii 13, *PG* 86, 2289B: 263.

D. IRANICA

Avesta: 289-291, 293-295, 297, 298, 300-302, 304, 306, 307.
Yasna: 291-295, 297, 299, 301-305.
Vidēvdād: 292, 307.
Visprad: 292, 294, 296.
Dēnkard: 290.
Gāthā: 297.
Hādōxt Nask 2: 297-299.
Nirangistān: 301.

INDEX AUCTORUM RECENTIORUM

Abauzit, F.: 215.
Ackerman, R.: 20.
Adler, A.: 12.
Ahlbäck, T.: 173.
Alberigo, J.: 80.
Aldhouse Green M.J.: cf. Green, M.J. Aldhouse.
Almagro-Gorbea, M.: 161.
Alon, G.: 243.
Alvar, J.: 176.
Ameling, W.: 263.
Amit, D.: 257.
Ando, C.: 53.
André, J.: 202.
Aptowitzer, V.: 274.
Arbois de Jubainville, H. d': 171, 178.
Arnold, B.: 169.
Assaf, S.: 254.
Assmann, J.: 50.
Athanassiadi, P.: 76, 129.
Aujoulat, N.: 194.
Avemarie, F.: 251.
Avery-Peck, A.: 257.

Bardollet, L.: 198.
Battistini, Y.: 201.
Bean, G.E.: 90.
Beard, M.: 55, 56, 73.
Beattie, J.H.M.: 159.
Bediako, G.M.: 19.
Belayche, N.: 77, 84, 91.
Bell, C.: 10, 26, 27, 41, 42, 60, 152.
Bendlin, A.: 10, 28, 73.
Berger, L.: 169.
Bergson, H.: 13.
Berrocal Rangel, L.: 169.
Bidez, J.: 194.
Bierl, A.: 28.
Bloch, R.: 220.
Blondeau, A.-M.: 55.
Bokser, B.: 245, 252.
Boll, F.: 32.
Bommelaer, J.-F.: 96.
Bonnechère, P.: 182.
Bonner, C.: 101.
Bonnet, C.: 2, 3.
Borgeaud, Ph.: 4, 18, 32, 107, 208, 218.
Bouché-Leclercq, A.: 219, 220.
Bouloumié, B.: 167.
Bourdieu, P.: 23-25.
Bourdillon, M.F.C.: 159.
Bourel, D.: 40, 52, 63.
Bourgeois, C.: 158.
Bousset, W.: 12.
Boustan, R.: 239, 265.
Bowden, H.: 74, 75.
Boyce, M.: 291.
Bradley, R.: 158.
Bradshaw, P.: 270.
Branham, J.: 260.
Braund, S. Morton: 191.
Brelich, A.: 35, 184.
Bricault, L.: 98.
Brisson, L.: 120.
Brunaux, J.L.: 162, 163, 169, 178, 179, 182.
Buchinger, H.: 267.
Buchsenschutz, O.: 169.

Buisson, E.: 214.
Burkert, W.: 41, 159, 198, 206, 223, 231, 256, 276.
Burnouf, E.: 4.
Butrica, J.L.P.: 208.

Cairns, D.L.: 191.
Calame, Cl.: 201.
Calder III, W.M.: 28.
Canfora, L.: 28.
Carcopino, J.: 202, 203.
Cassin, B.: 192.
Chaniotis, A.: 90, 92, 96, 98, 100, 108, 278.
Charpentier, M.: 212.
Chatelain, M.: 167.
Chaumont, E. de: 214.
Chazon, E.: 237.
Cherbury, E. Herbert of: 21.
Clauss, M.: 205.
Cluse, C.: 267.
Coarelli, F.: 202, 203.
Cohen, S.: 234, 275.
Colvin, St.: 90.
Connolly, R.H.: 273.
Corbeill, A.: 76.
Corrigan, J.: 190, 222.
Crawford, M.H.: 51.
Creuzer, F.: 4, 11, 195, 221, 222.
Croissant, J.: 193.
Cumont, F.: 1-10, 12, 14, 18, 19, 22, 29, 31-34, 36, 37, 77, 95, 113, 229, 302, 303.
Cunliffe, B.: 163.

Damasio, A.: 189.
Dan, J.: 274.
Darmesteter, J.: 295, 296.
Darwin, Ch.: 189.
Daux, G.: 78.
Davidson, I.: 254.
Davies, W.D.: 275.
Davila, J.: 239.
Deforge, B.: 198.
Degen, R.: 265.
De Jong, A.: 304.
Delamarre, X.: 167.
Delcourt, M.: 201.
Detienne, M.: 17, 35, 202.
Dewey, J.: 13.
Diderot, D.: 224.
Dieterich, A.: 11, 28, 32, 33.
Dillon, J.M.: 120, 136.
Di Segni, L.: 97, 98.
Dörrie, H.: 201.
Dorival, G.: 76.
Dotan, M.: 283.
Douglas, M.: 27.
Dowling, M. Barden: 191.
Drachmann, A.B.: 76.
Drew Bear, Th.: 95.
Duchêne, H.: 15.
Duchesne, L.M.O.: 34.
Dueck, D.: 187.
Dumézil, G.: 41, 80, 166, 307.
Durand, J.-L.: 18, 41.
Durkheim, E.: 7, 14-16, 30.
Duval, P.M.: 173.

Edelstein, E.J.: 86-88.
Edelstein, L.: 86-88.
Ehrlich, U.: 253.
Ekman, P.: 189.
Elbogen, I.: 242, 244, 253.
Elior, R.: 264, 265.
Ellinger, P.: 210.
Elsner, J.: 284.
Erler, M.: 136.
Eshel, H.: 239, 240.

Fahr, W.: 76.
Falk, D.: 237.
Falqué, E.: 150.
Faraone, C.A.: 90.
Festugière, A.-J.: 117.
Fichte, J.G.: 13.

Fine, St.: 232, 233, 242, 248-252, 259, 261, 263-266, 282.
Fischer, A.H.: 212, 213.
Flambart, F.: 214,
Fleischer, E.: 235.
Flusser, D.: 97.
Flynn, W.T.: 217.
Foerster, G.: 260.
Fortenbaugh, W.W.: 191.
Fortes, M.: 159.
Foucart, P.: 197.
Fowler: Cf. Warde Fowler, W.
Fox, M.V.: 256.
Frantz, A.: 124.
Frazer, J.G.: 15,20.
Frede, M.: 76.
Freud, S.: 12, 15, 129.
Freyburger, G.: 80.
Freyne, S.: 283.
Friedman, S.: 250.
Fries, J.F.: 12.
Frijda, N.H.: 212.
Fromentin, V.: 207, 210.
Fustel de Coulanges, N.-D.: 16.

Gärtner, H.A.: 269, 270.
García Martinez, F.: 237.
García Quintela, M.V.: 161, 169.
García Vuelta, O.: 169.
Gasco, F.: 150.
Gatier, P.-L.: 89.
Gawlikowski, M.: 89.
Geldner, K.Fr.: 291.
Georgoudi, S.:182, 201, 223.
Gerhards, A.: 239.
Gerlitz, P.:231.
Gignoux, Ph.: 289.
Gilbert, G.: 278.
Gill, Chr.: 191.
Girard, R.: 159.
Gómez Pallarés, J.:156.
Goodenough, E.: 234.
Goodman, M.: 234.
Goody, J.: 75.
Gordon, R.: 102, 205.
Grandjean, Y.: 89.
Graver, M.: 199, 214.
Green, A.R.W.: 182.
Green, M.J. Aldhouse: 159, 161-163, 181, 183.
Grenet, F.: 187.
Grossein, J.-P.: 25.
Guignaut, J.D.: 4, 195.
Guyonvarc'h, C.: 154, 172-174, 185.

Habas, L.: 260.
Hachlili, R.: 261.
Haeuse, Ph.: 269, 270.
Hamdi Sayar, M.: 95.
Hamerton-Kelly, R.G.: 159.
Harmand, J.: 154.
Harnack, A. von: 34.
Hauptman, J.: 250.
Haverkamp, A.: 267.
Hegel, G.W.Fr.: 5, 13, 18, 28, 40, 41.
Heinemann, J.: 244.
Heinzmann, M.: 150.
Henrichs, A.: 182.
Henrix, H.H.: 239.
Hentsch, T.: 11.
Héran, Fr.: 10, 16, 21.
Herbert of Cherbury, E.: cf. Cherbury, E. Herbert of
Herder, J.G.: 13, 18.
Herrmann, P.: 83, 84, 91, 92.
Hezser, C.: 234.
Hirschmann, V.E.: 107.
Hofeneder, A.: 150.
Horbury, W.: 275.
Hornung, E.: 102.
Horowitz, Ch.M.: 228, 252.
Hoz, M.P. de: 79, 81, 112.
Hubaux, J.: 203.
Hubert, H.: 15, 20, 30.

Hüttenmeister, F.: 256.
Humbert, J.: 199.
Humbert, M.: 50.
Humphrey, C.: 44.

Ilan, Z.: 256, 257.
Irshai, O.: 264, 265, 267.
Isambert, F.-A.: 16.

Jal, P.: 70.
James, W.: 13, 215.
Jeanmaire, H.: 203.
Jimeno, A.: 152.
Joel, I.: 254.
Johnson, M.: 270.
Johnstone, W.: 19.
Jolliffe, N.: 203.
Jullian, C.: 178.
Jung, C.G.: 12.
Junod, E.: 209.

Kaestli, J.-D.: 209.
Karivieri, A.: 124.
Kaster, R.A.: 191.
Kearsley, R.A.: 81.
Kellens, J.: 292, 293, 296.
Kippenberg, H.G.: 34.
Kirschner, R.S.: 247.
Kitschelt, L.: 269, 272.
Knippschild, S.: 76.
Kobbert, M.: 40.
Kobusch, Th.: 136.
Koch Piettre, R.: 201, 223.
Konstan, D.: 190-192, 211-213, 217.
Krebernik, M.: 97.
Krech, V.: 11, 34.
Kremer, B.: 150, 159.
Kubinska, J.: 81.
Kunz, L.: 217.

La Barre, W.: 190.
Laffitau, J.-B.: 21.
Laidlaw, J.: 44, 222.
Lambot, B.: 162, 178.
Lampe, G.W.H.: 271.
Landes, Chr.: 158.
Lane, E.: 82.
Lang, A.: 14.
Lang, B.: 10.
Lapin, H.: 259.
Lasson, A.: 40, 41.
Leach, Edm.: 24, 27.
Le Bonniec, H.: 205, 206.
Le Boulluec, A.: 80.
Leclercq, H.: 271.
Le Contel, J.M.: 173.
Lefebvre, G.: 216.
Lehmann, E.: 11, 33.
Leicht, R.: 262.
Leiris, M.: 209, 224.
Lemaistre, F.: 212.
Lentz, W.: 206.
Leonhard, C.: 241, 248.
Le Roux, F.: 154, 171-174, 185.
Létoublon, F.: 201.
Lévi-Strauss, C.: 43.
Levine, L.: 235, 236, 242, 243, 248, 250, 254, 256, 257, 259-261, 263, 264, 283.
Lieberman, S.: 248, 249.
Liebeschuetz, W.: 96.
Liebrecht, F.: 225.
Lifshitz, B.: 99.
Linder, M.: 74.
Linderski, J.: 49, 51, 285.
Lindsay, H. Hugh: 187.
Los Armada, X.: 169.
Loisy, A.: 6, 13, 34, 205, 206.
Loraux, N.: 204.
Loth, J.: 172.
Lüdemann, G.: 11.
Luhmann, N.: 22, 177.
Luther, M.: 222.

MacLennan, J.F.: 19.
MacMullen, R.: 3, 206.

Madsen, T.: 275.
Magdelain, A.: 53.
Magness, J.: 255, 256, 262, 278.
Maier, J.: 237.
Maire, G.: 13.
Malamoud, Ch.: 43-45, 54, 55.
Malay, H.: 79, 83, 91, 92, 95, 108.
Malinowski, B. K.: 14.
Mangas, J.: 176.
Manstead, A.S.R.: 212.
Marchand, S.: 11, 34.
Marco Simón, F.: 150, 156, 159-161, 163, 170, 175, 176.
Marek, Ch.: 95.
Markschies, C.: 97.
Marquardt, J.: 8.
Mastrocinque, A.: 99, 144.
Mattingly, H.: 76.
Mauss, M.: 15, 20, 29, 30, 183, 190.
Mayer, M.: 156.
Mendelssohn, M.: 40, 52, 63, 69.
Méniel, P.: 162, 178.
Merkelbach, R.: 88.
Meshorer, Y.: 281.
Métraux, A.: 209, 224.
Meuli, K.: 201.
Meyer, E.: 255, 256.
Meyers, E.M.: 261.
Mingazzini, P.: 202.
Mirsky, A.: 235.
Mitchell, St.: 73, 84, 90, 92, 93, 96, 144, 145.
Moatti, C.: 59.
Momigliano, A.: 39, 40, 68.
Mommsen, Th.: 8, 12, 18, 22, 29, 33.
Montiglio, S.: 204.
Moreau, A.: 218.
Moscati, S.: 176.
Most, G.W.: 191.
Müller, B.: 96.
Müller, M.: 17, 102.
Müller, K.O.: 17.
Müller-Karpe, A.: 162.
Münch, M.: 4.
Musurillo, H.: 99.
Myro, M.M.: 170.

Nagy, G.: 201.
Nairn, J.A.: 273.
Neuser, J.: 256.
Neusner, J.: 234.
Nichtweiss, B.: 97.
Nietzsche, Fr.: 11, 18.
Nilsson, M.P.: 28, 200.
Nock, A.D.: 32, 108.
North, J.: 73.
Nussbaum, M.: 191, 212.

Obbink, D.: 90.
Otto, R.: 7, 12, 29, 215, 216, 226.
Ouédraogo, J.-M.: 26.
Owen, A.L.: 179.

Passeron, J.Cl.: 25.
Penn, M.: 228.
Peterson, E.: 97.
Pétré, H.: 217.
Petzl, G.: 74, 81-87, 92, 95, 98, 106, 108.
Phillips, L.: 270.
Pierron, A.: 196.
Pina Polo, F.: 161.
Pinault, G.: 173.
Pirart, E.: 182.
Pleket, H.W.: 91, 94, 108.
Podemann Sorensen, J.: 173.
Pokorny, P.: 171.
Poplin, F.: 162.
Pothecary, S.: 187.
Poux, M.: 169, 170.
Pralon, D.: 76.
Preisigke, Fr.: 76, 77.
Preller, L.: 41.
Prescendi, Fr.: 18, 220.
Presedo Velo, J.: 175.

Price, S.: 73.
Puhvel, J.: 162.

Queyrel, F.: 96, 98.

Radcliffe-Brown, A.R.: 14, 29, 30, 36.
Radke, G.: 114.
Ramon, V.: 163.
Rappaport, R.: 177.
Reeg, G.: 256.
Rees, A.: 176.
Rees, B.: 176.
Reif, S.: 236.
Reinach, S.: 7, 14, 15, 180.
Reitzenstein, R.: 11, 28, 34.
Remesal Rodriguez, J.: 161.
Remy, J.: 26.
Réville, J.: 9, 34.
Rey-Coquais, J.-P.: 80.
Ricl, M.: 76, 90, 92, 93.
Ritti, T.: 86.
Rives, J.: 159.
Robert, J.: 79.
Robert, L.: 79, 83-85, 100.
Robertson Smith, W.: 19, 20.
Rofé, A.: 238.
Rohde, E.: 11.
Rosenberg, St.: 258.
Rouch, M.: 178.
Roueché, C.: 78.
Roussel, P.: 88.
Rousselle, A.: 3.
Rudhardt, J.: 80, 223.
Rüpke, J.: 53, 56.
Runesson, A.: 236.
Rutgers, L.V.: 261.

Saffrey, H.-D.: 117, 120, 123, 130, 196.
Sanzi, E.: 99.
Sauron, G.: 57.
Sayar, M. Hamdi: cf. Hamdi Sayar, M.
Scarpi, P.: 194, 195.
Scheid, J.: 18, 22, 23, 31, 41, 42, 49-51, 53, 74, 99, 217, 218.
Scherer, K.: 189, 212.
Schiavone, A.: 52, 53.
Schipper, K.: 55.
Schleiermacher, Fr.: 10, 13, 29, 33.
Schlesier, R.: 11.
Schlosser, W.: 206.
Schmidt, F.: 201, 223.
Schmidt, Fr.: 21, 233, 275.
Schnäbele, J.: 207, 210.
Schrader, C.: 163.
Schuller, E.: 237.
Schwartz, J.: 250.
Schwartz, S.: 234, 236, 284.
Schwertheim, E.: 84, 90.
Scolnicov, S.: 120.
Segonds, A.-Ph.: 117, 130.
Segre, M.: 79.
Seiwert, H.: 231.
Selden, J.: 21.
Seyrig, H.: 89.
Sfameni-Gasparro, G.: 205.
Shakespeare, W.: 168.
Simsek, C.: 86.
Sissa, G.: 192.
Skjaervø, P.O.: 299.
Smith, J.Z.: 159.
Smith, M.: 234.
Smith, W.C.: 40.
Smith, W. Robertson: cf. Robertson Smith, W.
Sokolowski, F.: 82.
Sopeña Genzor, G.: 188.
Sperber, D.: 220.
Spiquel, A.: 3.
Staal, Fr.: 43.
Stambaugh, J.E.: 243, 256.
Starcky, J.: 89.
Stemberger, G.: 234, 250, 252, 256, 262, 283.
Sterling, G.E.: 287.
Stern, S.: 282, 283.
Steudel, A.: 238.

Stökl Ben Ezra, D.: 253, 254, 265, 266, 268.
Strange, J.F.: 255, 256.
Strong, E.: 203.
Stroumsa, G.: 22, 50, 232.
Strubbe, J.: 76, 80, 90.
Stuiber, A.: 271.
Sturdy, J.: 275.
Swartz, M.: 236, 265.

Talgam, R.: 262, 264.
Talmon, S.: 237.
Ternes, Ch.M.: 157.
Thévenot, E.: 185.
Thomas, C.M.: 95.
Thomas, Y.: 50.
Thür, G.: 92.
Tommasi Moreschini, C.O.: 157.
Torjesen, K.: 267.
Torres, M.: 161.
Toune, B.: 2.
Toutain, J.: 3, 18, 31, 32.
Travlos, J.: 126.
Tremblay, X.: 292.
Troeltsch, E.: 12.
Tropper, A.: 252.
Tryphon, D.: 241, 266.
Tsafrir, Y.: 258.
Turcotte, P.-A.: 26.
Twyman, B.L.: 163, 164.
Tylor, E.B.: 14, 20.

Urbach, E.E.: 265.
Usener, H.: 11, 29.

Van Baal, J.: 163.
Van Haeperen, Fr.: 2.
Van Nuffelen, P.: 73, 96.
Van Oorschot, J.: 97.
Van Straten, F.T.: 76, 86, 144.
Van den Berg, R.M.: 137.
Vela, J.: 163.
Velissaropoulos-Karakostas, J.: 92.
Verdier, P.: 173.
Verger, S.: 169.
Vermaseren, M.J.: 206, 224.
Vernant, J.-P.: 223.
Versnel, H.S.: 76, 85, 90, 91, 93, 94, 100, 107, 108.
Veyne, P.: 47, 74, 75, 77, 91, 94, 99, 104.
Vigourt, A.: 84, 220.
Villard, M.P.: 167.
Vööbus, A.: 252.
Vossius, G.J.: 21.

Wagner, G.: 81.
Wallraff, M.: 239, 271, 275, 278.
Ward, D.J.: 162.
Warde Fowler, W.: 11.
Warner, R.B.: 176.
Weber, M.: 23, 25, 26, 35.
Weinreich, O.: 89.
Weiss, Z.: 248, 255, 256, 262, 264, 281, 283.
Westerink, L.G.: 123, 196.
Whitehouse, H.: 222.
Wierzbicka, A.: 191.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von: 11, 28.
Wilkinson, J.: 258.
Windisch, E.: 33.
Wissowa, G.: 12, 18, 19, 28-30, 33, 47, 220, 228.
Woolf, G.: 177.
Wright, W.C.: 119, 135.

Yahalom, J.: 235, 264, 265.
Yildiz, H.: 86.
Yildizturan, M.: 95.
Yuval, I.: 267, 276.

Zecchini, G.: 154, 156.
Zinser, H.: 157.
Zuntz, G.: 197.

ACTIVAT D IMPRIMIR
SUR LES PRESSES
DE N.V. PEETERS S.A.
JUIN 2017

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE N.V. PEETERS S.A.
AOÛT 2007

DÉPOSITAIRES

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, *rue Massot*,
CH-1206 Genève
Tél.: (+41-22) 346 66 66
Fax: (+41-22) 347 23 91
E-mail: droz@droz.org
Web: www.droz.org

DR. RUDOLF HABELT GMBH,
Am Buchenhang 1, *Postfach* 150104,
D-53040 Bonn
Telefon: (+49-228) 923 83-0
Telefax: (+49-228) 923 83-6
E-mail: info@habelt.de
Internet: http://www.habelt.de
pour l'Allemagne et les régions de langue allemande

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Les volumes III, V, VIII, IX, X, XI, XII, XIX sont épuisés.

Volumes réimprimés en 1999:

II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE À OVIDE. *Six exposés et discussions par* J. Bayet, A. Rostagni, V. Pöschl, Fr. Klingner, P. Boyancé, L.P. Wilkinson.

VI (1960) EURIPIDE. *Sept exposés et discussions par* J.C. Kamerbeek, A. Rivier, H. Diller, A. Lesky, R.P. Winnington-Ingram, G. Zuntz, V. Martin.

XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE. *Neuf exposés suivis de discussions par* E. Gjerstad, F.E. Brown, P.J. Riis, J. Heurgon, E. Gabba, K. Hanell, A. Momigliano, A. Alföldi, F. Wieacker. *Avec la participation de* J.H. Waszink *et* D. van Berchem.

Volume réimprimés par les Edizioni di Storia e Letteratura, Roma

I (1954/2003) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON. *Sept exposés et discussions par* H.J. Rose, P. Chantraine, B. Snell, O. Gigon, H.D.F. Kitto, F. Chapouthier, W.J. Verdenius.

IV (1958/2004) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Sept exposés et discussions par* K. Latte, J. de Romilly, K. von Fritz, K. Hanell, R. Syme, M. Durry, A. Momigliano.

VII (1962/2005) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Six exposés et discussions par* K. von Fritz, G.S. Kirk, W.J. Verdenius, F. Solmsen, A. La Penna, P. Grimal.

XXVII (1981/2001) LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ. *Huit exposés suivis de discussions par* J.-P. Vernant, G.S. Kirk, W. Burkert, H.S. Versnel, A. Henrichs, G. Piccaluga, U.W. Scholz, R. Turcan. *Entretiens préparés et présidés par* Jean Rudhardt et Olivier Reverdin.

Volumes disponibles:

XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE.

XV (1970) LUCAIN.

XVI (1970) MÉNANDRE.

XVII (1972) ENNIUS.

XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I.

XX (1974) POLYBE.

XXI (1975) DE JAMBLIQUE À PROCLUS.

XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ.

XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT.

XXIV (1978) LUCRÈCE.

XXV (1979) LE CLASSICISME À ROME AUX Ier SIÈCLES AVANT ET APRÈS J.-C.

XXVI (1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUX XIXe ET XXe SIÈCLES.

XXVIII (1982) ÉLOQUENCE ET RHÉTORIQUE CHEZ CICÉRON.

XXIX (1983) SOPHOCLE.

XXX (1984) LA FABLE.

XXXI (1985) PINDARE.

XXXII (1986) ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE.

XXXIII (1987) OPPOSITION ET RÉSISTANCES À L'EMPIRE D'AUGUSTE À TRAJAN.

XXXIV (1989) L'ÉGLISE ET L'EMPIRE AU IVe SIÈCLE.

XXXV (1990) HÉRODOTE ET LES PEUPLES NON GRECS.

XXXVI (1991) SÉNÈQUE ET LA PROSE LATINE.

XXXVII (1992) LE SANCTUAIRE GREC.

XXXVIII (1993) ARISTOPHANE.

XXXIX (1993) HORACE.

XL (1994) LA PHILOLOGIE GRECQUE À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE.

XLI (1996) PAUSANIAS HISTORIEN.

XLII (1996) LES LITTÉRATURES TECHNIQUES DANS L'ANTIQUITÉ ROMAINE.

XLIII (1997) MÉDECINE ET MORALE DANS L'ANTIQUITÉ.

XLIV (1998) LA BIOGRAPHIE ANTIQUE.

XLV (1999) HERMANN DIELS (1848-1922) ET LA SCIENCE DE L'ANTIQUITÉ.

XLVI (2000) LA RÉVOLUTION ROMAINE APRÈS RONALD SYME. BILANS ET PERSPECTIVES.

XLVII (2001) L'HISTOIRE LITTÉRAIRE IMMANENTE DANS LA POÉSIE LATINE.

XLVIII (2002) CALLIMAQUE.

XLIX (2003) GALIEN ET LA PHILOSOPHIE.

L (2004) SÉNÈQUE LE TRAGIQUE *par* W.-L. Liebermann, J. Dangel, M. Billerbeck, H.M. Hine, J. Luque Moreno, E. Malaspina, E.A. Schmidt, W. Schubert. *Entretiens préparés et présidés par* Margarethe Billerbeck *et* Ernst A. Schmidt.

LI (2005) L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE GRÉCO-LATINE À L'ÉPOQUE PRÉNICÉNIENNE *par* A. Wlosok, J.-C. Fredouille, A. van den Hoek, L. Perrone, Chr. Riedweg, E. Heck, A. Birley. *Entretiens préparés par* Antonie Wlosok *et* François Paschoud *et présidés par* Antonie Wlosok.

LII (2006) LA POÉSIE ÉPIQUE GRECQUE : MÉTAMORPHOSES D'UN GENRE LITTÉRAIRE *par* E.J. Bakker, G. Danek, C.C. Tsagalis, M. Fantuzzi, A. Rengakos, A. Sens, P. Chuvin, M. Fusillo. *Entretiens préparés et présidés par* Franco Montanari *et* Antonios Rengakos.

LIII (2007) RITES ET CROYANCES DANS LES RELIGIONS DU MONDE ROMAIN *par* C. Bonnet, J. Scheid, N. Belayche, J.M. Dillon, F. Marco Simón, Ph. Borgeaud, D. Stökl Ben Ezra, J. Kellens. *Entretiens préparés et présidés par* John Scheid.

LIV (À paraître en 2008) SÉCURITÉ COLLECTIVE ET ORDRE PUBLIC DANS LES SOCIÉTÉS ANCIENNES *par* P. Ducrey, H. van Wees, W. Riess, A. Chaniotis, C. Brélaz, A.W. Lintott, W. Nippel, R. McMullen, Y. Rivière, *Entretiens préparés et présidés par* Pierre Ducrey *et* Cédric Brélaz.

ISBN 978-2-600-00753-5

ISSN 0071-0822
ISBN 978-2-600-00753-5

9 782600 007535