

Rites et "croyances" dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale

Autor(en): **Belayche, Nicole**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **53 (2007)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660692>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

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 limpide) 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 δοξαστός 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 χρῆ 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 intellectuel⁸ 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 ὑφ'εστῶσα κοινὴ πρὸς εὐσεβειᾶν*)".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, II. 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 prière¹⁵, et le geste de tendre les deux mains vers le ciel celui de l'appel aux dieux, du témoignage devant eux,¹⁶ de l'imploration¹⁷ comme l'explique un texte: [‘O]σίω τε Δικαίω 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 Dikaïos, 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 (Délös) 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, APAI EPIITYMBIOI. *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 *peitheim* était l'un des objectifs de la rhétorique, comme on le voit dans la *captatio benevolentiae* qui ouvre le *Contre Ctésiphon* d'Eschine: "Pour moi, je me présente ici plein de confiance (πεπιστευκώς), dans les dieux d'abord (πρῶτον μὲν 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: Νικᾶ ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν, C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, JRS Monographs 5 (London 1989), 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 construction³⁰, 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, 1.36.

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, 1.2 (*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 *philoï 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. SEGREGRE (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)ῖστις envers le thiasse; 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 inscription³⁸ 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 1992), 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 ὁμόσαντες ἐκείνοις*) [...]”.

³⁶ Mais, ceux qui “gardent fidèlement (*pistôs*)” des dispositions testamentaires, J. STRUBBE, *ΑΠΑΙ 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 1973], 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 πιστὸν Φιλουμένε⁴¹ 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 πιστεύω⁴³ 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 Θεῶ 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 Belou", 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), l.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 Masphalatēnos, Mēn de Tiamos et Mēn 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 (ὁμολόγειν⁴⁸) 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 ἐξεφάντευσσε) 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 δυνάμεις 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 (ἐπι προήγγελαν 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 (ἠπειθουσιν), 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 (παραγγελλομένω αὐτῷ ὑπὸ τοῦ θεοῦ), fut incrédule (ἐπι 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 ἀπιστῆν.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 (μη 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 μη 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 II^e 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 (ὕπερ ἀμαρτείας 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 (παραινγγέλλει) 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 (ἰκέτις ἦλθε ποῖ 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, “Dedicche e KATAΓΡΑΦΑΙ 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 IV²* 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 Épidauré, comme dans l'Ouest anatolien, les doutes ne concernaient pas l'existence du dieu, mais l'envergure de ses puissances, donc sa théologie.

"Céphiasias [...] 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 δύνανται εἶχε), pourquoi n'a-t-il pas guéri Héphaistos?' Le dieu n'a pas caché qu'il lui infligeait le châtement pour son insolence/outrage (ὁ δὲ θεὸς τᾶς ὑβριος 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 δυνάμεις αὐτῶν). Ayant fait la dépense [pour la stèle], elle s'est concilié les dieux (ἰλάσεται 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 Épidauré à nouveau, l'histoire d'Ἀπιστος — 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 (ἀπίσται) 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 ἀπιστησοῖ) 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 grâce au dieu (δημοσίᾳ ἠὺχαρίστησεν)".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: μεγάλη 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 arétologies, 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 (ἐπαθον, a, l.8), croyance (καὶ ἐπιστεύσα, a, ll.9-10) très vive (με[γίσ]την πίστευ, b, l.6), et activité rituelle (ἀρχιεράων 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 toute-puissante, 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 (ἐνὶ 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 (Ἄγεια 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 aréologie 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 parjure⁸¹ — et l'aveu que Plutarque range dans la superstition: "confessant certaines fautes (ἐξαγορεύει τινὰς ἀμαρτίας 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 vététotestamentaire, 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 (ικέταις ἐπάκουε κὲ εἴλεος), *SEG* 51 (2001), 1801, ll.12-13. Cf. les acclamations "Heis Zeus Sarapis sois secourable (εἰλέως/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 *fidetissimus*, 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'*ekboësis*, 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 ὄσιον), sa justice (μέγα σοι τὸ δίκαιον), son pouvoir victorieux (μεγάλη (ῆ) νείκη), ses puissances (μεγάλαι (αἰ) 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 κριτῆς ἀλάθητος ἐν οὐρανῶ.

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 ὄσιον, | 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 (*sunklêtos 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 Ἐνός καὶ Μόνου Θεοῦ ἱερεὺς καὶ τοῦ Ὀσίου 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 culturel 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 increé 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. VERNEL, *Ter Unus*, *op.cit.* (n.12), 235 n.145. *Contra* St. MITCHELL ("Theos Hypsistos", *art.cit.* [n.90], 103-104): "... no doubt that he [Stratonikos] 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 phrygienne⁹⁶), par la confiance mise dans l'intervention prompte des dieux (*ἐν τάχῃ*),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'aréologie). 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 ἀνεικῆτῳ 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 vœu 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/ôï* se rencontre aussi à Delphes pour Apollon.¹⁰⁰ Sur une gemme du Musée du Caire, la formule "un seul dieu dans le ciel (μόνος θεός [sic] ἐν οὐρανῶ)" 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'*ekboësis* 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. CHANIO-TIS, "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, *EΙΣ 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, "EΙΣ 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 κόσμου); 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, "EΙΣ 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 civiles 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'*arètè* (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 (ἐκκραξαν): '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. Megal 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 sauveur¹¹⁵ 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 hysistos* 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 — indélébiles (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 culturelle, 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".

La 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 culturelle (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 réprouber?

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, ἔλεως) 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 provenienne 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 imprisoned” (trad. H. Malay). Dans les textes “de confession”, ce même dieu est apaisé — et le dévot réconcilié (εἰλασάμενος) — 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 (εἴλεος) [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 *apistoî*) 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 *dynamis* 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 *synnaói 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 (ὑπατον) 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. Stöckl: 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'*arété* 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. Stöckl: 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 Tschentschou nicht z.B. die Maria von Blachernen treffen kann.

N. Belayche: Les multiples Jupiter, différemment épiciésés, 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. n° 1948). Photo tirée, avec courtoisie de l'éditeur, de M. RICL, "Hosios kai Dikaios", in *EA* 18 (1991), n° 2, pl. 1 fig. 2.