

FRANCESCO MASSA
RAPPORT D'ACTIVITES
CONTRAT POST-DOCTORAL DU LABEX HASTEC 2012/2013

PROJET DE RECHERCHE :

Lorsque les chrétiens inventaient le « paganisme ». La construction d'un 'savoir religieux' sur le paganisme chez les auteurs chrétiens d'époque constantinienne (première moitié du IV^e siècle de notre ère)

LABORATOIRE DE RATTACHEMENT : UMR 8584 LEM (Laboratoire d'études sur les monothéismes)

CORRESPONDANT SCIENTIFIQUE : Philippe Hoffmann

PROGRAMME COLLABORATIF 2 : « Savoirs scientifiques, savoirs religieux, savoirs sociaux »

SOMMAIRE

Résumé du projet de recherche	p. 2
Développement et résultats de la recherche	p. 4
Activités en rapport avec le projet de recherche	p. 28
Activités en rapport avec le LabEx HASTEC	p. 29
Publications en rapport avec le projet de recherche	p. 30
Autres exposés, conférences et activités de recherche	p. 31
Autres publications	p. 36

RESUME DU PROJET DE RECHERCHE

Mon projet consiste à mettre en lumière la **construction de la catégorie de « paganisme »** chez les auteurs chrétiens à une époque de transition pour l'Empire romain **sous le règne de l'empereur Constantin**. Dans les mondes grec et romain, le « paganisme » n'était pas une catégorie, puisque le religieux n'était pas séparé des autres registres du social, les païens eux-mêmes se définissant seulement comme « honorant les dieux » (*cultores deorum*). Dans cette perspective, **l'idée d'un « savoir religieux sur les religions païennes » constitué en système est le résultat des élaborations intellectuelles des savants chrétiens** qui ont mis en scène les cultes et les mythes des mondes grec et romain dans des ouvrages polémiques. Le « paganisme » et « le christianisme » sont **deux catégories qui ont été modelées à cet effet, à un moment précis de l'histoire de l'Empire et des églises** par un groupe d'auteurs chrétiens : ces catégories ne correspondaient pas à la réalité religieuse quotidienne de l'empire du IV^e siècle de notre ère, dans laquelle les identités religieuses étaient loin d'être établies de manière fixe.

En parallèle aux processus de construction d'un savoir chrétien qui se voulait autonome et indépendant des traditions précédentes, je me propose d'étudier les mécanismes chrétiens d'accusation qui ont contribué à modeler la catégorie de « paganisme », telle qu'elle a été transmise d'abord à l'époque médiévale et ensuite également à l'époque moderne.

Je concentrerai mon étude sur une **sélection de quatre textes polémiques chrétiens** contre les pratiques religieuses grecque et romaine :

1. Lactance, *Institutions divines* ;
2. Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* ;
3. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* ;
4. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*.

Ce *corpus* de textes grecs et latins me semble pertinent dans la mesure où il propose des points de vue différents de figures chrétiennes qui n'ont pas eu les mêmes fonctions politiques et religieuses dans cette première moitié du IV^e siècle. À cette époque, par leur travail rhétorique et conceptuel, les auteurs chrétiens ont construit artificiellement un système de mythes et rites païens, alors que ces derniers étaient en réalité divers et bigarrés selon les temps et les lieux. Les argumentaires des auteurs chrétiens répondaient à la volonté de dresser

un tableau des cultes et mythes païens qui serait dénué de contradictions internes et, de ce fait même, plus aisément opposable au « christianisme ».

Telle que je la conçois, ma recherche littéraire et historique vise également à se confronter aux réflexions des sciences sociales des religions, dans lesquelles le terme de paganisme s'est constitué comme une « catégorie de l'altérité » et a connu d'autres applications aux époques modernes et contemporaine.

1. INTRODUCTION ET CONTEXTE HISTORIQUE

Dans les mondes grec et romain, le « paganisme » n'était pas une catégorie, puisque les mondes anciens ignoraient la notion d'« identité religieuse » perçue en tant qu'aspect spécifique et bien déterminé de l'existence humaine et qu'il n'était guère possible de séparer cette identité religieuse de l'appartenance ethnique et/ou politique¹. Les païens eux-mêmes se définissaient seulement comme « honorant les dieux ». La langue latine utilise souvent l'expression *cultores deorum*, alors que le grec emploie normalement le verbe νομίζω. Νομίζειν τοὺς θεοὺς, en effet, au moins depuis le V^e siècle avant notre ère, avec Hérodote, signifie à la fois « croire dans les dieux » et « honorer les dieux »². La notion de « paganisme » est donc le résultat des élaborations intellectuelles des savants chrétiens qui ont mis en scène les cultes et les mythes des mondes grec et romain dans des ouvrages polémiques. Ainsi, « l'invention du paganisme » est indissociable des processus de construction des identités religieuses³. En effet, l'Empire romain était un empire multireligieux et les questions de définition identitaire interféraient certainement sur la cohabitation entre les divers groupes religieux. Pour autant, dans la réalité religieuse quotidienne de l'Empire du IV^e siècle, ces identités religieuses, comme toute identité, étaient loin d'être établies de manière fixe⁴.

Dans cette perspective, je souhaite mettre en évidence la façon dont les chrétiens ont tenté d'établir une frontière infranchissable entre deux catégories religieuses nouvelles – le « paganisme » et le « christianisme ». J'entends par là deux ensembles de discours à prétention théorique, qui ont une visée de cohérence et qui englobent ce qu'on appelle

¹ Cf. N. Belayche, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains. «Paganisme», «judaisme», «christianisme»*, Paris-Louvain-Walpole, MA, Peeters, 2009, p. 3-22. Voir aussi R. M. Frakes, E. De Palma Digeser (éds.), *Religious Identity in Late Antiquity*, Toronto, Edgar Kent, 2006 et G. G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy : The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 & *Id.*, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Paideia, 1999.

² N. Belayche, « Rites et 'croyances' dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique, tome LIII, Genève, Vandœuvres, 2006, p. 73-115, en particulier p. 75.

³ Une réflexion sur l'« invention » du paganisme se trouve également chez M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Culture*, Aldershot, Ashgate, 2007, qui situe la création chrétienne de cette catégorie entre 360 et 430, ce qui semble bien tard au vu du corpus que nous allons examiner. Pour une présentation synthétique du « paganisme » dans son évolution historique après l'Antiquité voir J. Sheehan, « Paganism », dans A. Grafton, G. W. Most, S. Settis (éds.), *The Classical Tradition*, Cambridge [Mass.]-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 674.679.

⁴ Voir à ce propos R. Rothaus, « Christianization and De-Paganization : The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier », dans R. W. Mathisen, H. S. Sivan (éds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 1995, p. 297-306.

aujourd'hui des faits religieux, c'est-à-dire à la fois les conceptions du ou des dieux et les pratiques.

L'analyse des textes chrétiens utilisés dans cette recherche prend pour point de départ le tournant de l'époque constantinienne. La figure de Constantin et les processus historiques liés à la 'christianisation' de l'empire romain ont suscité de multiples études qui ont privilégié, selon les cas, la perspective religieuse de la 'conversion' constantinienne ou bien la valeur politique des actions de l'empereur⁵. Par-delà les querelles historiographiques autour de la figure de Constantin, il est avéré que l'empereur fut le promoteur d'un changement de statut, plus favorable aux églises chrétiennes : concession de privilèges au clergé sur les plans

- politiques (e.g. permission de construire des églises, à Rome, Constantinople et Jérusalem),
- économique (donations d'argent, de terrains) et
- juridique (dispense de certaines charges pour les clercs et concession aux évêques du droit de rendre la justice)⁶.

Mais ce qui est plus important c'est que, à cette époque, les positions d'autorité et de pouvoir entre « païens » et « chrétiens » commencent à changer ; il se développe un regard chrétien sur le savoir – et notamment sur l'histoire avec la naissance d'une historiographie chrétienne (ecclésiastique)⁷ –, et les questions identitaires touchant à l'« orthodoxie » s'invitent au niveau même de la politique de l'Empire (c'est le cas lors de la « crise arienne »). Les nouveaux savoirs chrétiens ne concernent pas seulement l'histoire et l'hérésiologie, c'est-à-dire des pratiques discursives : ils s'expriment également dans la production artistique, comme le montre bien la construction d'une iconographie chrétienne⁸.

⁵ La bibliographie sur la figure de Constantin et son époque est très vaste : parmi les publications les plus récentes, K. Ehling, G. Weber (éds.), *Konstantin der Grosse: zwischen Sol und Christus*, Darmstadt, Philipp von Zabern, 2011, P. Maraval, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris, Tallandier, 2011, V. Puech, *Constantin : le premier empereur chrétien*, Paris, Ellipses, 2011, T. D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford-Chichester-Malden [Mass.], Wiley-Blackwell, 2011 et J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012.

⁶ Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 2, 2 et I, 27, 1

⁷ Cf. H. Inglebert, *Interpretatio christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris, Institute d'Études Augustiniennes, 2001 et P. Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

⁸ Les premières images chrétiennes sont ainsi à comprendre comme des alternatives, des mises à distances ou des reprises resémantisées de l'iconographie païenne de l'époque. Sur les débuts de l'iconographie chrétienne voir, par exemple, A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris, Flammarion, 1979 et R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London-New York, Routledge, 2000. Plus généralement, sur l'art à l'époque constantinienne voir F. Guidetti, « La cultura figurativa nell'età costantiniana. Il gusto e i valori di una nuova epoca », dans *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana (Treccani), 2013, p. 627-642.

Dans le cadre de la naissance de nouveaux savoirs chrétiens, il est intéressant de voir comment les auteurs de cette époque construisent un nouveau savoir religieux sur le « paganisme », au-delà de l'usage d'un vocabulaire spécifique. Les termes *pagani* et *paganismus*, en effet, ne sont utilisés par les auteurs de langue latine qu'à partir de la fin du IV^e siècle : nous trouvons le mot *paganismus* chez Marius Victorinus (*Commentaire sur les Épîtres aux Galates* II, 9) et chez Augustin (*Diu. Quaest.* 83) ; et *pagani* chez Prudence (*Peristephanon* 10, 1009), Marius Victorinus (*Gal.* II, 3), Rufinus (*Hist.* XI, 23 ; XXV, 28), Orose (*Histoires contre les païens* VII, 35) et Augustin (*Ep.* 184bis, 3, 5 ; *Retract.* 2, 43, 1)⁹.

Nous concentrerons notre attention notamment sur les *Institutions divines* de Lactance, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, le *Contre les païens* d'Athanase d'Alexandrie et *l'Erreur des religions païennes* de Firmicus Maternus. À mon sens, l'intérêt de ces textes est d'ouvrir la recherche en se concentrant sur les points de vue, différents, de figures chrétiennes qui n'eurent pas les mêmes fonctions politiques et religieuses dans leur temps. En outre, l'analyse de ce choix de textes offre la possibilité d'examiner si les auteurs du IV^e siècle ont acquis une conscience nouvelle, ou différente, de leur rôle et de leur autorité par rapport aux auteurs du milieu du III^e siècle. Sur la base des critiques portées contre les représentations et religions polythéistes par la tradition philosophique grecque et gréco-romaine (anthropomorphisme, émotions et passions des dieux, attitudes répréhensibles, critique du sacrifice, etc.), les tableaux dessinés par les auteurs chrétiens ont contribué à modeler et à refaçonner les représentations des religions traditionnelles, en produisant une image du « paganisme » et de l'histoire des religions qui sera transmise aux époques ultérieures.

2. LACTANCE

Avant que les persécutions de l'empereur Galère ne se terminent en 313, Lactance, maître de rhétorique, compose les *Institutions divines*, dans le but de remplacer *l'Institution oratoire* de Quintilien. Il s'agit de créer une culture et un savoir chrétien global, qui passent nécessairement par la condamnation des savoirs religieux et philosophiques païens¹⁰. La systématisation et la classification du savoir religieux païen dans les trois premiers livres de

⁹ Cf. J. Zeiller, *Paganus. Étude de terminologie historique*, Fribourg-Paris, Librairie de l'Université, 1917, P. Chuvin, « Sur les origines de l'équation *paganus* = païen », dans L. Mary, M. Sot (éds.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, Paris, Picard, 2002, p. 7-15, J. North, « *Pagans, Polytheists and the Pendulum* », dans W. V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 125-143 et A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

¹⁰ Il faut aussi rappeler que Lactance avait même écrit une *Épitomè* de son ouvrage (malgré des débats sur l'authenticité).

Lactance est remarquable¹¹ : l'auteur présente les mythes et les rites des Grecs et des Romains, non seulement pour les tourner en ridicule, mais aussi pour comprendre et expliquer l'histoire religieuse de l'humanité et ses passages du monothéisme au 'paganisme'¹².

Il n'y a pas, chez Lactance, de vocabulaire spécifique pour définir le « paganisme » en tant que tel. Selon les contextes, il utilise des formules et des termes différents. Les termes employés sont variés et témoignent de l'absence d'une catégorisation précise à cette époque : I, 1, 11 : *superstitiones mortiferae* et *errores turpissimi* ; I, 1, 13: *errores* ; I, 8, 3: *qui deos colunt* ; I, 23, 6: *religiones falsae* ; II, 1, 1 et 3, 12 : *religiones deorum*¹³. En revanche, le christianisme est défini comme I, 1, 16: *religio et cultus diuinus* ; I, 1, 19 : *uera religio* (selon une terminologie déjà attestée chez Tertullien et Minucius Felix)¹⁴. Chez Lactance, donc, le terme *religio* indique tout à la fois le « paganisme » et le « christianisme ». Ce qui permet de différencier les deux formes de *religio* est l'usage du singulier et du pluriel : souvent, l'opposition singulier (christianisme) vs pluriel (paganisme) vise à marquer la différence profonde entre la cohérence interne de la nouvelle religion et le chaos, l'irrationalité des cultes païens. Lactance est conscient de l'absence de cohérence interne des religions traditionnelles.

Toutefois, la différence la plus significative entre « paganisme » et « christianisme » demeure dans le rapport entre sagesse et pratique rituelle, entre *sapientia* et *ritus*. Dans la perspective de Lactance, le *cultus deorum*, le « paganisme », ne correspond pas à la vraie religion, car celle-ci se fonde sur une fusion parfaite entre la sagesse (*sapientia*) et la pratique cultuelle¹⁵. Le paganisme, au contraire, ne possède qu'un aspect purement cultuel et rituel, comme le montre un passage du livre IV des *Institutions divines* :

¹¹ Cf. par exemple Lactance, *Institutions divines* I, 8-20, sur la réfutation du panthéon païen, ou I, 21 sur les sacrifices sanglants.

¹² Cf. J.-C. Fredouille, « Lactance historien des religions », dans J. Fontaine, M. Perrin (éds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 237-252.

¹³ Cf. Cicéron, *La nature des dieux* II, 8 : *religione, id est cultus deorum*. Cf. C. Aloe Spada, « L'uso di «religio» e «religiones» nella polemica antipagana di Lattanzio », dans U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3th-8th September, 1990), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 459-463.

¹⁴ *Vera religio* : cf. Tertullien, *Apologétique* XXIV, 1-2 et Minucius Felix, *Octavius* XXXVIII, 6. Sur le problème de la *uera religio* chez Lactance voir J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 79-109.

¹⁵ Cf. Lactance, *Institutions divines* IV, 4, 1-3: *Quibus rebus apparet, quam inter se conjuncta sint sapientia et religio. [...] Non potest igitur nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religioni secerni; quia idem Deus est qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis.*

Sed sapientia praecedit, religio sequitur: quia prius est, Deum scire, consequens colere. Ita in duobus nominibus una uis est, quamuis diuersa esse uideatur : alterum enim positum est in sensu, alterum in actu. Sed tamen similia sunt duobus riuis ex uno fonte manantibus. « Ces raisonnements font apparaître combien sagesse et religion sont étroitement liées entre elles. [...] On ne peut donc ni séparer la religion de la sagesse, ni la sagesse de la religion, parce qu'il n'existe qu'un seul et même Dieu, qui doit être compris, c'est le rôle de la sagesse, et honoré, c'est le rôle de la religion. Mais la sagesse précède, la religion vient ensuite, parce que la connaissance de Dieu est première, lui rendre un culte en découle.

Deorum cultus, ut in priore libro docui, non habet sapientiam, non modo quia diuinum animal hominem terrenis fragilibusque substernit, sed quia nihil ibi disseritur, quod proficiat ad mores excolendos uitamque formandam: nec habet inquisitionem aliquam ueritatis, sed tantummodo ritum colendi, qui non officio mentis, sed ministerio corporis constat.

Le culte des dieux, comme je l'ai montré dans le premier livre, ne détient pas la sagesse, car non seulement il soumet un être divin, l'homme, à des objets terrestres et périssables, mais en outre parce qu'on n'y expose rien qui puisse être de quelque profit pour la formation des bonnes mœurs et la conduite de la vie ; il ne comporte pas non plus la moindre recherche de la vérité, mais simplement un rite culturel, qui relève non pas de l'activité de l'esprit, mais des fonctions du corps¹⁶. [Trad. P. Monat]

Cela montre à quel point Lactance connaissait le mode de fonctionnement de la religio Romana et en particulier la supériorité de l'orthopraxie sur la théologie. C'est pourquoi l'auteur chrétien concentre ses efforts polémiques sur les pratiques cultuelles attestées dans l'Empire romain.

Par-delà les problèmes théoriques de définition, je propose de voir comment Lactance présente les récits mythiques et les pratiques rituelles des religions traditionnelles de l'Empire. La mise en scène des mythologies et des ritualités est une composante à part entière de la construction de l'image du « paganisme », à travers l'utilisation des stratégies de délégitimation que l'auteur met en place.

Lactance et les dieux païens

Dans le premier livre des *Institutiones divines*, Lactance se propose de montrer que la plupart des dieux sont des hommes, car ils sont nés de « l'union de deux sexes » (I, 8, 4) : d'après Lactance, si les dieux païens ont besoin d'une descendance, c'est parce qu'ils ne sont pas des dieux immortels. Et pour le démontrer, il présente une galerie de brefs portraits des dieux païens : Hercule, Esculape, Apollon, Mars, Castor et Pollux, Mercure, Liber, Jupiter et Saturne.

Ainsi, sous deux noms se trouve une puissance unique, bien qu'elle semble être double : l'une réside dans la pensée (*in sensu*), l'autre dans l'action (*in actu*) ; mais, pourtant, elles sont semblables à deux rivières coulant d'une seule source ». [Trad. Cerf]. « Lactance tente ici l'un des premiers efforts pour présenter l'ensemble du christianisme tel qu'il le conçoit, à la fois philosophie et religion qui trouvent leur unité dans leur vérité » (Pierre Monat, Cerf) En quelque sorte, avec cette union de *sapientia* et *religio* Lactance fonde la catégorie moderne de religion : sur la catégorie de « *religio* » chez les anciens voir G. Casadio, « *Religio* versus Religion », dans J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 301-326. Sur le problème de la *ratio* chez Lactance voir M.-Y. Perrin, « Lactance et la *ratio* romaine et chrétienne », dans V. Naas (éd.), *En deçà et au-delà de la ratio*, Actes de la Journée d'études, Université de Lille 3 (28-29 septembre 2001), Lille, Éditions du conseil scientifique de l'Université de Lille-3, p. 153-160.

¹⁶ Lactance, *Institutiones divines* IV, 3, 1.

Les apologètes chrétiens des II^e-III^e siècles (comme Justin, Tatien, Tertullien ou Arnobe, pour ne citer que quelques exemples) se concentraient surtout sur les divinités païennes dont les biographies présentaient des analogies avec la vie de Jésus : leur but était de montrer l'influence des démons sur les prétendues analogies entre la vie de Jésus et les vies des dieux païens, suivant la théorie de *l'imitatio diabolica*¹⁷. Chez Lactance, cette perspective est moins accentuée, son but est plus polémique qu'apologétique, comme le montre la galerie des divinités païennes qu'il propose. Trois éléments spécifiques peuvent être mis en avant dans la stratégie de Lactance.

1. D'abord, Lactance utilise les récits mythiques des traditions païennes pour condamner l'usage de la titulature officielle des empereurs romains. Prenons, par exemple, le portrait du dieu Liber.

Liberum patrem necesse est in senatu deorum summae auctoritatis primaeque esse sententiae, quia praeter louem solus omnium triumphauit, exercitum duxit, Indos deballauit. Sed inuictus ille imperator Indicus maximus ab amore ac libidine turpissime uictus est.

Delatus enim Cretam « cum semiuiro comitatu » nactus est impudicam mulierem in littore ac fiducia uictoriae Indicae uir esse uoluit, ne nimium mollis uideretur, atque illam patris proditricem, fratris interempticem, ab alio relictam et repudiatam, in coniugium sibi uindicauit, et Liberam fecit et cum ea pariter ascendit in coelum.

Il est nécessaire que, dans le sénat des dieux, Liber pater ait une très grande autorité et le premier tour de parole, parce que, à l'exception de Jupiter, il est le seul de tous qui a obtenu le triomphe, a conduit une armée, a défait les Indiens. Mais ce très grand chef, vainqueur des Indiens, a été vaincu de la façon la plus indigne par l'amour et le désir.

En effet, débarqué en Crète « avec son escorte de demi-hommes », il trouva sur la plage une femme débauchée et sur la base de l'assurance dérivée par sa victoire indienne, il voulut être un homme pour ne pas paraître trop amolli ; il réclama pour lui en mariage cette femme, traître à son père, meurtrière de son frère, abandonnée et répudiée par un autre, et il la nomma Libera et avec elle, et à égalité, il monta au ciel¹⁸. [Traduction personnelle]

Dans cette présentation, Liber est un dieu très romain : dans le sénat des dieux, il a le droit de prendre la parole en premier en vertu d'une autorité qui lui vient de ses succès militaires. Liber est le seul (avec Jupiter) à avoir bénéficié des honneurs du triomphe, obtenus à la suite de sa victoire sur les Indiens. Lactance joue ici avec la titulature impériale : *inuictus imperator*, *Indicus maximus* renvoient directement aux titres honorifiques traditionnels de l'idéologie impériale romaine.

¹⁷ Sur les stratégies polémiques chrétiennes contre les dieux des religions traditionnelles voir J.-M. Vermader, « La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme », *Recherches Augustiniennes* 17 (1982), p. 3-128.

¹⁸ Lactance, *Institutions divines* I, 10, 8-9.

Pourtant, dans le passage suivant, la 'romanité' de Liber est remise en question : le dieu qui n'avait connu aucune défaite militaire est vaincu par l'*amor* et la *libido*. L'auteur chrétien introduit la mention de l'arrivée de Liber en Crète, où il trouva une « femme débauchée » (*impudica mulier*), Ariane/Libera¹⁹. Cette représentation de Liber chez Lactance nous permet de réfléchir aux stratégies narratives chrétiennes visant à délégitimer et à déconstruire les croyances religieuses relatives aux divinités traditionnelles : en effet, associer étroitement la facette romaine de Liber Pater et le mythe grec est une manière de donner une impression d'unité à un monde divin varié et multiple. Cela reflète la volonté de Lactance de construire en tant que catégorie, un « paganisme » unitaire qui fusionne les croyances grecques et les croyances romaines.

La mise en scène chrétienne a évidemment des buts polémiques : elle vise à souligner l'humanité de Liber à travers son activité d'*imperator* et sa faiblesse vis à vis des femmes. Le passage de Lactance est aussi une attaque contre les empereurs romains qui avaient associé leurs images à un dieu manquant de dignité²⁰.

2. En deuxième lieu, Lactance condamne les relectures philosophiques des dieux païens.

La spéculation philosophique et intellectuelle avait travaillé, depuis plusieurs siècles, la matière fluide du mythe grec et avait construit, plus spécialement à partir de certaines figures, des paradigmes de vertu et des modèles capables d'incarner des qualités philosophiques ou religieuses et de devenir un exemple pour le genre humain dans sa globalité. Les histoires d'Héraclès, Orphée, Mithra, ont été relues dans cette perspective par des penseurs platoniciens et stoïciens. Ce sont surtout ces histoires et ces personnages traditionnels, interprétés par la philosophie et la théologie, auxquels se sont confrontés les chrétiens des premiers siècles.

Dans cette perspective, Lactance consacre à Saturne, père de Jupiter, plusieurs paragraphes de son premier livre car la figure de ce dieu pouvait ressembler au Dieu Père chrétien. En outre, le dieu romain posait un autre problème au polémiste chrétien : selon la tradition, sous le règne de Saturne, les hommes avaient connu un âge d'or et un règne de justice, une sorte d'âge heureux qui pouvait correspondre à l'image chrétienne du paradis sur terre. Pour cette raison, Lactance est conduit à refuser les spéculations philosophiques stoïciennes qui essayaient de relire la figure de Saturne de manière allégorique de façon à

¹⁹ Lactance, *Institutions divines*, I, 10, 9 : trad. éd. Cerf. « Et cette femme, qui avait trahi son père, qui avait tué son frère, qu'un autre avait délaissée et répudiée, il se l'attacha par les liens du mariage, lui donna le nom de Libera, et monta au ciel en sa compagnie ».

²⁰ Cf. l'exemple d'Hercule, où le héros est défini « un peu Africain » (*quasi Africanus*).

interpréter le dieu comme une métaphore des éléments naturels, ainsi que la théorie d'Évhémère qui présentait les dieux grecs et romains comme des rois ou des héros divinisés²¹.

La lecture du texte nous amène à comprendre que la construction de la catégorie de paganisme, cette image tout à fait négative présentée dans les *Institutiones divines*, est également le résultat d'une réélaboration des sources païennes. Ce type de procédure rhétorique est paradigmatique du travail des auteurs chrétiens qui agissaient notamment à travers des filtres et des sélections parmi la production de la tradition précédente.

3. Le troisième élément de la critique de Lactance concerne la relecture des mythes anciens comme s'ils étaient des événements historiques, datés d'une époque assez récente.

Lactance soutient que les mythes en question ne sont pas des inventions, mais qu'ils concernent bien des faits réels : simplement, il faut considérer qu'il s'agit là des histoires qui concernent des hommes et non des dieux (I, 11, 18-25). Par exemple, Lactance parcourt la liste des mythes relatifs aux maîtresses de Jupiter [: Danaé, Io, Europe, Ganymède] qu'il réinterprète comme s'ils étaient non des mythes divins, mais des récits concernant des rois humains.

Même la répartition des royaumes entre Jupiter, Neptune et Pluton, après la défaite de Saturne, est relatée selon les schémas de l'histoire romaine :

Nihil igitur a poetis in totum fictum est: aliquid fortasse traductum, et obliqua figurazione obscuratum, quo ueritas inuoluta tegetur; sicut illud de sortitione regnorum. Aiunt enim Ioui coelum obtigisse, Neptuno mare, inferna Plutoni. [...]

Ergo illud in uero est, quod regnum orbis ita partiti sortitique sunt, ut Orientis imperium Ioui cederet; Plutoni, cui cognomen Agesilao fuit, pars Occidentis obtingeret: eo quod plaga Orientis, ex qua lux mortalibus datur, superior; Occidentis autem inferior esse uideatur. [...] De Neptunii sorte manifestum est, cuius regnum tale fuisse dicimus, quale Marci Antonii fuit infinitum illud imperium; cui totius orae maritimae potestatem Senatus decreuerat, ut praedones persequeretur, ac mare omne pacaret. Sic Neptuno maritima omnia cum insulis obuenerunt.

Les poètes n'ont donc rien inventé de toutes pièces : ils ont transporté, peut-être, et voilé certains détails par des figures détournées, pour envelopper et couvrir d'un voile la vérité. Tel est le cas du tirage au sort des royaumes : les poètes disent, en effet, que Jupiter avait reçu le ciel, Neptune, la mer, et Pluton, les enfers. [...]

La vérité, c'est donc qu'ils ont partagé et tiré au sort l'empire du monde, de telle façon que l'empire d'Orient se trouvât entre les mains de Jupiter, et que Pluton, surnommé Agésilas, obtînt celui d'Occident : car la région d'Orient, d'où la lumière vient aux mortels, semble plus élevée, tandis que celle du soleil couchant semble plus basse. [...] Quant au lot de Neptune, tout est clair : à notre avis, son royaume était du même genre que ce commandement suprême confié à Marc Antoine, à qui le Sénat avait donné pouvoir sur tous les rivages de la mer pour traquer les pirates

²¹ Cf. Lactance, *Institutiones divines* I, 12, 1-11. Sur Jupiter cf. I, 11, 37 où Lactance cite également les théories des philosophes qui faisaient la distinction entre un Jupiter de la nature et un Jupiter de la fable.

et pacifier toute la mer : de même, tout le domaine maritime et les îles échurent à Neptune²².
[Trad. P. Monat]

La relecture de Lactance fait très probablement écho aux problèmes politiques rencontrés par l'Empire romain et, plus spécialement, à la division entre Empire d'Occident et Empire d'Orient. C'est une autre spécificité de la polémique des *Institutions divines*.

Chez Lactance, la construction du « paganisme » s'ancre fortement sur les pratiques des *religiones* de l'Empire romain. La spéculation théorique sur la religion est toujours rapprochée de la situation historique de l'Empire. Le « paganisme » qui est au centre des attaques de l'auteur chrétien est encore la *religio ciuica* de l'Empire.

3. EUSEBE DE CESAREE

Passons maintenant à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée : les commentateurs s'accordent à situer la composition de l'ouvrage après 313-314, c'est-à-dire dans les années qui suivent la *pax Constantiniana* de 313. Il s'agit d'un ouvrage apologétique qui a une claire mission théologique et propédeutique. La *Préparation* d'Eusèbe est l'étape préliminaire à la *Démonstration évangélique* consacrée à l'explication de la foi en Jésus-Christ : la définition et la construction du « paganisme » sont à nouveau l'une des conditions nécessaires pour présenter la nouvelle vision du monde chrétien.

Le problème de la définition du christianisme et du paganisme est au centre du premier livre de la *Préparation évangélique*. L'idée d'une distinction entre Hellènes, Juifs et chrétiens apparaît de manière explicite. Pour la première fois dans la littérature chrétienne, un auteur cite explicitement les trois religions de l'Empire, comme s'il s'agissait de trois systèmes bien établis et tout à fait différents :

Πῶς δὲ τὸ εὐλογον τῆς τῶν ἰουδαϊκῶν γραμμάτων μεταδιώξεως φανείη μὴ οὐχὶ καὶ τῆς τούτων ἀρετῆς ἀποδειχθείσης; Τίνι τε λόγῳ τὰς παρ' αὐτοῖς γραφὰς ἀσπαζόμενοι τὸν ὅμοιον τοῦ βίου τρόπον ἀποκλινομεν, καλῶς ἂν ἔχοι διελθεῖν καὶ ἐπὶ πᾶσι, τίς ὁ καθ' ἡμᾶς τῆς εὐαγγελικῆς ὑποθέσεως λόγος καὶ τίς ἂν κυρίως λεχθείη ὁ Χριστιανισμός, οὔτε Ἑλληνισμός ἢ οὔτε Ἰουδαϊσμός, ἀλλὰ τις καινὴ καὶ ἀληθὴς θεοσοφία, ἐξ αὐτῆς τῆς προσηγορίας τὴν καινοτομίαν ἐπαγομένη.

Comment apparaîtrons-nous fondés à suivre les textes des Juifs sans avoir aussi démontré leur vertu ? De même, il serait bon d'exposer la raison qui nous fait repousser leur manière de vivre tout en respectant leurs Écritures, et enfin ce qu'est la doctrine de l'idée évangélique et ce qu'on pourrait appeler proprement le Christianisme, qui n'est ni l'Hellénisme ni le Judaïsme, mais une nouvelle et véridique science divine qui, par sa dénomination même, met en avant sa nouveauté²³. [Trad. J. Sirinelli et É. des Places]

²² Lactance, *Institutions divines* I, 11, 30-32.

²³ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 5, 12 : traduction de J. Sirinelli et É. des Places. Cf. Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, livre I, introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et É. des Places, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974.

Le christianisme, chez Eusèbe, ne se définit qu'en rapport avec deux autres savoirs religieux de l'époque, le paganisme et le judaïsme. La religion chrétienne apparaît alors comme un « corps intermédiaire » qui trouve sa place et sa nature dans ses relations avec les autres religions qui existaient dans l'Empire romain²⁴.

Dans l'Antiquité, il n'était guère possible de séparer cette identité religieuse de l'appartenance ethnique et/ou politique²⁵. C'est la raison pour laquelle les auteurs chrétiens ont souvent déterminé leur religion comme un troisième et nouvel ἔθνος qui devait se distinguer de celui des Juifs et des 'Gentils'²⁶. C'était là un obstacle de plus pour les chrétiens, car la relation entre sphère religieuse et sphère ethnico-politique ne représentait pas un problème dans les sociétés des mondes anciens. Le dynamisme de l'identité chrétienne – ou de la 'conscience' chrétienne si l'on suit une étude récente de Simon C. Mimouni²⁷ – se joue donc justement dans les rencontres entre, et les conflits avec, les religions traditionnelles de l'Empire romain et le judaïsme, deux réalités également complexes et différenciées.

[Eusèbe reprendra cette tripartition entre « Christianisme », « Judaïsme » et « Hellénisme », visant à présenter le christianisme comme un ensemble différent de l'hellénisme et du judaïsme, dans la *Démonstration évangélique* (I, 2, 1) où il écrit :

Εἴρηται μὲν ἤδη καὶ πρότερον ἐν τῇ Προπαρασκευῇ ὡς ὁ χριστιανισμὸς οὔτε ἐλληνισμὸς τίς ἐστιν οὔτε ἰουδαϊσμός, οἰκεῖον δὲ τινα φέρων χαρακτηῖρα θεοσεβείας, καὶ τοῦτον οὐ νέον οὐδ' ἐκτετοπισμένον, ἀλλ' εἰ μάλᾳ παλαιότατον καὶ τοῖς πρὸ τῶν Μωσέως χρόνων θεοφιλέσιν ἐπ'εὐσεβείᾳ τε καὶ δικαιοσύνῃ μεμαρτυρημένοις συνήθη καὶ γινώριμον.

Il a été dit... dans la *Préparation* que le Christianisme n'est ni l'Hellénisme, ni le Judaïsme, mais qu'il comporte un certain caractère religieux qui lui est propre : caractère qui n'est ni nouveau ni étranger, mais tout à fait ancien et attesté comme déjà habituel et connu, sous l'aspect de la piété et de la justice chez les amis de Dieu qui ont précédé le temps de Moïse. [Trad. Cerf]

²⁴ Cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 2, 1-3 : On a là le problème de l'autodéfinition des chrétiens, une question qui existe depuis toujours dans les textes chrétiens. Comme je le disais au début, l'identité chrétienne s'est construite face aux païens et aux juifs. C'est tout le problème des chrétiens comme le troisième *genos*. Eusèbe pose la question de manière explicite.

²⁵ Cf. N. Belayche, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains*. «Paganisme», «judaïsme», «christianisme», Paris-Louvain-Walpole, MA 2009, p. 3-22.

²⁶ Cf. D. K. Buell, *Making Christians : Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1999 et J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004, p. 239-268.

²⁷ S. C. Mimouni, « Qu'est-ce qu'un "chrétien" aux I^{er} et II^e siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di Storia dell'esegesi* 27, 1 (2010), p. 11-34.

Le vocabulaire employé par Eusèbe est très intéressant : le christianisme ici n'est pas une « religion », il est une ἀληθῆς θεοσοφία. Cet usage renvoie à l'idée que le christianisme est la vraie philosophie²⁸.

Tout comme χριστιανισμός, ἑλληνισμός est un terme problématique. Nous savons qu'il est utilisé dans le *Deuxième livre des Maccabées* (IV, 13) pour définir les Juifs qui imitaient les Grecs dans leurs modes de vie. Le terme peut faire référence à l'utilisation de la *koinè* grecque (cf. *POxy.* 1012 fr. 17). Comme synonyme de « paganisme », il apparaît au IV^e siècle chez les auteurs chrétiens (Eusèbe, mais aussi Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 78, 3) et quelques décennies plus tard l'empereur Julien le reprendra pour définir ses propres croyances religieuses.

À ce propos, Pierre Chuvin a remarqué que « le terme d' 'hellène' a surtout des implications négatives. Depuis 212 ap. J.-C., par une décision prise sous Caracalla, tous les hommes libres de l'Empire étaient considérés comme 'citoyens romains'. Au IV^e s., qualifier certains de ceux-ci d'Hellènes, c'était les exclure ; les païens n'étaient plus les 'Romains', les héritiers légitimes de l'Empire »²⁹.

Toutefois, dans la *Préparation évangélique*, Eusèbe n'utilise le terme *hellenismos* que très rarement : la religion païenne est surtout définie comme « l'erreur polythéiste » (πολύθεος πλάνη)³⁰ ou superstition (δεισιδαμονία)³¹.

Le terme πολύθεος est employé pour la première fois par Philon d'Alexandrie, afin de l'opposer à la monarchie divine présentée dans le premier commandement du Décalogue³². Chez les auteurs chrétiens, l'usage n'est pas répandu et la catégorie relève plus spécialement des spéculations modernes : le « polythéisme », en effet, apparaît pour la première fois au XVI^e siècle, à l'époque des Guerres des Religions, dans le cadre de la polémique entre Réformateurs et Catholiques. Chez Eusèbe, le terme est lié notamment à la question de la πολυαρχία (I, 4, 2 et 5 ; V, 1, 4). Cela fait partie de la conception politique et théologique d'Eusèbe : la « multiplicité des gouvernements » dans le monde païen est le résultat du polythéisme, c'est

²⁸ Il s'agit d'une attitude qu'on retrouve déjà chez Justin, au milieu du II^e siècle, notamment dans l'introduction à son *Dialogue avec Tryphon*. Justin nous présente son parcours philosophique qui a abouti au christianisme, la vraie philosophie.

²⁹ Cf. P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 15.

³⁰ Cf. I, 4, 5 ; 6, 4 ; 8, 19 ; 9, 19 ; II, 1, 6 ; 3, 1 ; 5, 3 ; III, 14, 1 ; IV, 1, 1 ; 15, 6 ; V, 1, 7 ; 2, 3 ; VII, 16, 8 ; X, 4, 10 ; 4, 32 ; XV, 1, 1 ; 22, 68.

³¹ Cf. I, 5, 1 ; 10, 6, 5 ; 9, 17 ; II, 1, 53 ; 3, 11 ; 3, 13 ; 4, 4 ; 5, 2 ; 6, 1 ; III, 6, 1 ; 14, 2 ; IV, 1, 9 ; 4, 2 ; 22, 15 ; VII, 16, 10 ; XIV, 9, 5 ; 16, 12.

³² Cf. *De migratione Abrahami* 69 ; *De officio mundi* 171. Sur la question voir F. Schmidt, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *Archives des sciences sociales des religions* 59,1 (1985), p. 77-90 et Id., « Les polythéismes : dégénérescence ou progrès ? », dans F. Schmidt (éd.), *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1988, p. 13-91.

pourquoi la mise en place de l'Empire et de la *pax Romana* a contribué à la diffusion du christianisme dans le monde méditerranéen³³.

En revanche la δεισιδαιμονία est un concept plus courant dans les réflexions des auteurs de l'époque impériale. À l'époque romaine, l'opposition entre différents discours de vérité portait à la fois sur les opérations intellectuelles des auteurs et sur les pratiques rituelles. Le débat autour de l'εὐσέβεια et de la δεισιδαιμονία n'est pas du tout une nouveauté dérivée des conflits entre païens et chrétiens³⁴. L'absence d'une « révélation » au sens judéo-chrétien et d'une définition d'un ensemble de « dogmes » n'empêchait pas l'existence de débats sur la véridicité de mythes ou de prescriptions culturelles³⁵. Pour ne prendre qu'un exemple, la discussion sur la véritable opinion (δόξα) sur les dieux, et plus généralement sur la déviance religieuse, était courante au début de l'époque impériale romaine, comme le montre bien le traité de Plutarque, *Sur la superstition*, qui se concentrait sur les fausses opinions entraînant la superstition (δεισιδαιμονία) et l'athéisme³⁶.

Sans que cela apparaisse de manière explicite sous l'étiquette d'ἑλληνισμός, en lisant les pages du premier livre de la *Préparation évangélique*, il est possible d'isoler une sorte de définition des religions traditionnelle de l'Empire romain :

Ποίας δὲ καταξιωθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἑλλησι καὶ βαρβάρους κατὰ τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἀπάντων ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἐλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις;

De quel pardon seront-ils considérés dignes ceux qui se sont détournés de ceux qui sont considérés comme dieux, depuis toujours, chez tous les Hellènes et les Barbares, dans les villes et dans les campagnes, dans toutes sortes de rituels, d'initiations et de mystères, par tous les rois, les législateurs et les philosophes, et ceux qui ensuite ont adopté ce qui est impie et athée chez les hommes ? [Traduction personnelle]

³³ Cf. J. Sirinelli, commentaire éd. Cerf, p. 241, n. 3 : « Voici un élément nouveau par rapport au livre précédent, mais qui avait déjà été esquissé au I, 1 (4, 2 et 5) : pour Eusèbe, la polyarchie est le reflet du polythéisme et les démons ont été les artisans des divisions aussi bien politique que religieuses. En même temps que les démons étaient vaincus par la diffusion de l'Évangile, que la monarchie divine s'affirmait, la pluralité des gouvernements disparaissait et faisait place, concrètement, à l'établissement de la Paix romaine ».

³⁴ Les analyses contenues dans les ouvrages de Lucien, et en particulier dans la *Mort de Peregrinus* et dans l'*Alexandre ou le Faux Divin*, mettent en évidence l'existence de conflits d'autorité et de légitimation et dénoncent la présence avérée de mensonges déguisés en vérités dans les croyances de cette période : pour ne citer qu'un exemple, l'auteur de Samosate nous offre l'occasion de suivre la compétition entre chrétiens, épicuriens et autres personnages qui habitaient les provinces orientales de l'Empire et de souligner les processus de construction et de déconstruction des vérités traditionnelles. Cf. Lucien, *Alexandre* XVIII.

³⁵ Cf. P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 18.

³⁶ Cf. Plutarque, *Sur la superstition* I, 164 e-f. Voir aussi l'ouvrage de Sénèque, *De superstitione*, dont nous n'avons que des fragments.

Selon Eusèbe, le « paganisme » est la religion pratiquée par les Hellènes et les Barbares, dans les cités et dans les campagnes. Il cite trois formes de pratiques cultuelles (ἱεροί, τελεταί, μυστήρια). Les rituels (ἱεροί) renvoient à la dimension publique de la religion, les initiations (τελεταί) et les mystères (μυστήρια) à des formes de participation plus restreinte, sinon secrète. En outre, c'est la religion des rois, des législateurs et des philosophes sur laquelle il se fonde, à savoir une religion qui unifie l'aspect pratique de la législation en matière de culte et les spéculations philosophiques.

Nous pouvons remarquer la différence avec la définition de Lactance, qui ne voyait dans le « paganisme » que le *cultus deorum*, l'orthopraxie. Le décalage entre les deux interprétations du phénomène païen peut s'expliquer probablement par deux points de vue différents, l'un typiquement romain et l'autre grec. Le passage d'Eusèbe semble reprendre les tentatives de définition de la religion présentes chez les philosophes platoniciens des II^e-III^e siècles³⁷.

Eusèbe et les cultes à mystères grecs

Le but de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe est d'ériger les frontières du « paganisme » de façon à définir une fois pour toutes les erreurs des cultes traditionnels. Il écrit donc une sorte d'histoire de la religion païenne en s'appuyant sur des sources grecques : « ériger l'histoire de la religion en matière d'étude distincte, ou encore décrire la religion dans une perspective historique, c'était modifier sensiblement la présentation que l'on donnait traditionnellement du paganisme »³⁸. Si l'on laisse de côté les citations tirées des auteurs païens, la présentation du « paganisme » est construite à travers la reprise de la *theologia tripartita* de Varron. Dans son *Antiquitatum rerum humanarum et diuinarum*, Varron prévoyait une répartition en trois parties de la théologie : 1. Théologie mythique (*mythica*) ; 2. Théologie *naturalis* (qui était la théologie des philosophes, une explication allégorique des mythes) ; 3. Théologie *ciuilis* (à savoir la théologie politique, des *poleis*)³⁹. Reprenant le modèle interprétatif d'un auteur classique romain, Eusèbe fonde sa propre rédaction sur une *auctoritas* antique et, en quelque sorte, anticipe l'opération polémique de *La cité de Dieu* d'Augustin (VI, 5-6).

³⁷ D'après P. Van Nuffelen qui a consacré un article à la notion de paganisme chez Eusèbe, l'auteur chrétien reflète, dans ce passage, l'idée de religion qu'on trouve chez les philosophes et notamment dans le Moyen-Platonisme (il cite Plutarque, Numénius et Porphyre) : cf. P. Van Nuffelen, « Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism », dans L. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 89-109.

³⁸ Comme le dit J. Sirinelli dans Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, livre I, introduction, texte grec, traduction et commentaire par Jean Sirinelli et Édouard des Places, Paris, Les Éditions du Cerf (Sources chrétiennes), 1974, p. 86. Sur la bibliothèque d'Eusèbe voir A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

³⁹ Cf. G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 128-129 e J. Rüpke, *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

D'après Eusèbe, la théologie grecque est dérivée des théologies phénicienne et égyptienne : Cadmos et Orphée auraient apporté les mystères de ces deux peuples aux Grecs (I, 6, 4) et, par conséquent, la religion grecque ne serait que le résultat des emprunts aux religions étrangères (II, 1, 54). Pour présenter la religion grecque Eusèbe cite un long passage de Diodore de Sicile (II, 2, 1-51) consacré à des divinités grecques, Asclépios, Héraclès, les Muses, etc. À la différence de Lactance, Eusèbe ne dresse pas lui-même le portrait du monde divin grec : en effet, pour parler des cultes à mystère, il utilise une citation du livre II du *Protreptique aux Hellènes* de Clément d'Alexandrie. C'est la seule partie de la *Préparation évangélique* qui aborde des problèmes relatifs aux pratiques rituelles. Le but d'Eusèbe est donc de montrer que les païens ne connaissaient que des pratiques abominables et honteuses.

Clément consacre le deuxième livre de son *Protreptique* aux cultes à mystères ; il cherche à rallier le public alexandrin contre le contenu insensé des cultes païens, d'en révéler la tromperie (ἀπάτη) et le mensonge (τερατεία)⁴⁰. Le passage de Clément devait paraître à Eusèbe particulièrement précieux : même s'il passe en revue plusieurs expériences mystériques, Clément s'efforce de présenter tous les μυστήρια comme un ensemble unitaire : « Ceux-ci sont les mystères des athées »⁴¹ affirme-t-il à la fin de sa présentation. Cet exposé était fort utile car la *Préparation évangélique* d'Eusèbe visait à présenter les différents cultes traditionnels des mondes grec et romain comme s'ils faisaient tous partie d'une catégorie religieuse bien établie, à savoir l'ἑλληνισμός, le « paganisme » :

Ἰλλὰ γὰρ τοσαῦτα καὶ ἀπὸ τῆς Ἑλλήνων θεολογίας ἀποχρόντως ἡμῖν ἐπιτετημήσθω, οἷς εὐλογον ἐπισυνάψαι τῶν αὐτῶν θεῶν τὰς ἐν τοῖς ἀδύτοις τελετὰς καὶ τὰ ἀπόρητα μυστήρια σκέψασθαί τε πότερον θείας ὡς ἀληθῶς θεολογίας ἐχούσης τι θεοπρεπὲς δεῖγμα φέρουσιν ἢ κάτωθεν ποθεν ἀπὸ μακρᾶς καὶ δαιμονικῆς πλάνης ὁρμῶνται, γέλωτος ἢ καὶ μάλλον αἰσχύνης, μάλλον δὲ τοῖς ἔτι τυφλώττουςιν οἴκτου ὄντα ἄξια.

Mais en voilà assez pour nos extraits de la théologie grecque, auxquels il est logique de rattacher les initiations secrètes des mêmes dieux et leurs mystères indicibles, pour voir s'ils témoignent d'une théologie vraiment divine, au contenu digne de Dieu, ou s'ils proviennent d'en bas, d'une longue et diabolique erreur, risibles ou plutôt honteux, et plus encore dignes d'inspirer compassion pour ceux qui restent aveugles⁴². [Traduction d'É. des Places]

Pour donner encore plus de légitimité au texte du *Protreptique*, Eusèbe affirme que Clément a eu une connaissance directe de ces mystères car, avant de se convertir, il connaissait ces pratiques en tant que dévot.

⁴⁰ Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 14, 1.

⁴¹ Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 23, 1.

⁴² Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* II, 2, 63 : traduction d'É. des Places, Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, livres II-III, introduction, texte grec, traduction et annotation par É. des Places, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976.

Chez Eusèbe, le « paganisme » se présente davantage comme une unité cohérente que chez Lactance. L'auteur travaille les sources dont il dispose afin de présenter les croyances païennes – en fait très bigarrées selon les temps et les lieux – comme si elles étaient un système homogène : sa procédure répondait à la volonté de dresser un tableau des cultes et mythes païens qui serait dénué de contradictions intérieures et, par ce fait, plus aisément opposable au « christianisme ».

4. ATHANASE D'ALEXANDRIE

Athanase écrit son *Contre les païens* probablement autour de 318/320, alors qu'il était diacre à Alexandrie⁴³. Le destinataire de l'ouvrage n'a pas de nom, mais Athanase semble viser un public chrétien, du moins à lire le premier paragraphe où il affirme, en s'adressant à un possible destinataire :

δι'ἐαυτῆς ἐπιλάμψη, καὶ θαρρήσ καὶ αὐτός, ὦ ἄνθρωπε, ὅτι ἀληθεία πεπίστευκας, καὶ τὸν Χριστὸν γινώσκων οὐκ ἠπατήθης. πρέπειν δέ σοι ἡγοῦμαι φιλοχρίστῳ ὄντι τὰ περὶ Χριστοῦ διαλέγεσθαι, ἐπεὶ καὶ πάντων τιμιωτέραν τὴν περὶ τούτου γνῶσιν καὶ πίστιν ἡγεῖσθαι σε πεπίστευκα.

Et toi, mon ami, aie confiance parce que tu as cru à la vérité, et que connaissant le Christ tu ne t'es pas laissé tromper. C'est avec toi, je pense, qui aimes le Christ, qu'il convient de parler du Christ, puisque, j'en suis persuadé, tu estimes que la connaissance du Christ et la foi en lui sont plus précieuse que tout⁴⁴. [Trad. Camelot]

L'affichage d'un destinataire chrétien n'implique pas que le public soit exclusivement composé de chrétiens : au contraire, les textes apologétiques sont souvent construits pour s'adresser, en même temps, aux païens et aux chrétiens⁴⁵.

Le texte est constitué de deux parties : dans la première, Athanase se propose de réfuter le polythéisme et l'idolâtrie, alors que dans la deuxième, il essaie de montrer et de prouver l'existence du Dieu chrétien. Cette structure bipartite renvoie également à la conception d'ensemble du traité : le texte, en effet, correspond à la première partie d'un ouvrage dont le *Traité de l'incarnation du Verbe et de sa manifestation dans la chair* constitue la deuxième partie. La présentation du paganisme se présente donc comme une sorte de propédeutique à l'*Incarnation du Verbe*, partie dans laquelle l'auteur expliquera le message chrétien de salut.

Outre la polémique traditionnelle contre les récits mythiques, Athanase engage aussi une réfutation des interprétations philosophiques, par exemple de l'idée platonicienne qui

⁴³ Selon les commentateurs du traité, l'absence de référence aux Ariens fait penser à une datation antérieure à 325 : pour le problème de la datation du traité, voir Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens*, texte grec, introduction, traduction et notes par P. T. Camelot, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 10-14.

⁴⁴ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* I.

⁴⁵ Voir, par exemple, Lactance V, 1, 9-12.

conciliait la transcendance d'un Dieu très haut et indicible et la présence d'une multitude de figures divines dans les panthéons traditionnels⁴⁶. Les commentateurs ont souvent souligné le fait que le texte s'apparente à un exercice scolaire qui ne tient pas compte de la réalité historique et « réfute le paganisme sans voir les païens qui l'entourent »⁴⁷. Il serait cependant novateur de lire le traité d'Athanase à la lumière du contexte de l'Alexandrie du début du IV^e siècle, marquée par la cohabitation entre « païens », « Juifs » et « chrétiens »⁴⁸.

Athanase et l'idolâtrie

Dans son petit traité *Contre les païens* (Κατὰ τῶν Ἑλλήνων), Athanase se concentre notamment sur la thématique de l'idolâtrie. La réfutation de l'idolâtrie, proposé par l'auteur, comporte une reconstruction de ses origines et une comparaison avec la vraie foi chrétienne et se compose d'un certain nombre d'éléments traditionnels : la dénonciation des comportements honteux des dieux païens (par. 11-12), la condamnation du culte des images (par. 13-14), l'absence de sentiments dans les idoles des dieux (par. 15-17), le fait que le culte des idoles ne fait que diviniser les passions humaines (par. 19) et que la divinité ne saurait pas se manifester par une création humaine (par. 20), l'accusation de pratiques des sacrifices humains (par. 25), la prostitution sacrée et la pédérastie (par. 26).

L'attention au culte des idoles a des conséquences également dans le vocabulaire choisi par l'auteur chrétien : à côté des termes plus courants, comme par exemple δεισιδαιμονία (par. 22), Athanase emploie, à deux reprises, le terme εἰδωλομανία⁴⁹. Chez Athanase il n'apparaît pas le terme précis pour « idolâtrie », dont la première attestation chrétienne se trouve chez Clément d'Alexandrie⁵⁰ : ce qui intéresse davantage Athanase est le côté de folie qui demeure dans la pratique grecque d'honorer les images. Dans d'autres contextes, il utilise la *iunctura* τῶν εἰδώλων μανία⁵¹ qui a le même sens. Une telle « folie des idoles » est la marque du discours apologétique et polémique d'Athanase, car son image du « paganisme » se construit autour de cette notion :

⁴⁶ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* XXVIII.

⁴⁷ J. R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Roma, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1954, p. 406.

⁴⁸ Cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, Roma, École française de Rome, 1996.

⁴⁹ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* X et XI.

⁵⁰ Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 12, 89. Pour l'histoire du mot voir S. Saïd, « ΕΙΔΩΛΟΝ. Du simulacre à l'idole. Histoire d'un mot », *Rencontres de l'École du Louvre. L'idolâtrie*, Paris, La documentation française, 1990, p. 11-21. Pour son rapport avec le judaïsme hellénistique voir S. C. Barton (éd.), *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*. London, T. & T. Clark, 2007 et D. Barbu, « Idole, idolatre, idolatrie », dans C. Bonnet, A. Declercq, I. Slobodzianek (éds.), *Les représentations des dieux des autres, Supplemento a Mythos 2* (2011), p. 31-49.

⁵¹ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* VII et XXI.

ὃ πολλῆς ἐναντιότητος καὶ μανίας. τὸν διαταξάμενον εἰδότες, οὓς διετάξατο προτιμῶσι. καὶ εἶθε μέχρις ἀρρένων εἰστήκει τούτων ἢ εἰδωλομανία, καὶ μὴ εἰς θηλείας κατέφερον τὴν θεῖαν προσηγορίαν.

Quelle contradiction et quelle folie ! Ils connaissent celui qui a donné ces ordres, et ils honorent plus que lui celui qui en a été l'objet. Et plutôt au ciel que leur manie des idoles s'en fût tenue aux hommes, et qu'ils n'aient pas étendu aux femmes l'appellation de dieu !⁵² [Trad. Camelot]

Tout ce paragraphe est d'importance capitale pour comprendre l'opération intellectuelle d'Athanase. Dans son effort de tracer des frontières autour des pratiques religieuses des mondes grec et romain de façon à présenter une image homogène du « paganisme », l'auteur chrétien attribue l'invention des idoles, de leur culte et de leur diffusion, à la volonté du pouvoir politique. Les Romains et les Grecs ont divinisé leurs divinités grâce à l'intervention du pouvoir : pour les Romains, Athanase fait référence au rôle du Sénat dans le processus de la *consecratio*, en évoquant notamment la figure d'Antinoüs, le protégé de l'empereur Hadrien dont le culte était bien répandu en Égypte⁵³. En revanche, chez les Grecs, c'est Thésée qui aurait ordonné de vénérer des hommes comme s'ils étaient des divinités⁵⁴.

Dans ce contexte, le *Contre les païens* d'Athanase se révèle très sensible au problème de l'unité des groupes religieux. C'est pourquoi il propose une réflexion concernant les divisions internes du « paganisme » :

Οὐ μόνον δ' ἐκ τούτων ἂν τις αὐτῶν τὴν ἀθεότητα καταμάθοι, ἀλλὰ καὶ ἀφ' ὧν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν ἐστὶν ἀσύμφωνος ἡ δόξα.

[...]

ἀλλ' ὅσα κατὰ τὸ πλεῖστον ἐστὶν ἔθνη, τοσοῦτοι καὶ θεοὶ ἀναπλάττονται. ἔστι δ' ὅπου καὶ μία χώρα, καὶ μία πόλις πρὸς ἑαυτὰς στασιάζουσι περὶ τῆς τῶν εἰδώλων δεισιδαιμονίας. Φοίνικες γοῦν οὐκ ἴσασι τοὺς παρ' Αἰγυπτίοις λεγομένους θεοὺς, οὐδὲ Αἰγύπτιοι τὰ αὐτὰ τοῖς παρὰ Φοίνιξι προσκυνοῦσιν εἶδωλα. καὶ Σκύθαι μὲν τοὺς Περσῶν, Πέρσαι δ' τοὺς Σύρων οὐκ ἀναδέχονται θεοὺς. ἀλλὰ καὶ Πελασγοὶ μὲν τοὺς ἐν Θράκῃ θεοὺς διαβάλλουσι· Θράκες δὲ τοὺς παρὰ Θηβαίοις οὐ γινώσκουσιν. Ἴνδοι δὲ κατὰ Ἀράβων, καὶ Ἀραβες κατ' Αἰθιοπῶν, καὶ Αἰθίοπες κατ' αὐτῶν ἐν τοῖς εἰδώλοις διαφέρονται. καὶ Σύροι μὲν τὰ Κιλικῶν οὐ σέβουσι· Καππαδοκῶν δὲ τὸ γένος ἄλλους παρὰ τούτους ὀνομάζουσι θεοὺς. καὶ Βιθυνοὶ μὲν ἑτέρους, Ἀρμένιοι δὲ ἄλλους ἑαυτοῖς ἀνεπλάσαντο.

[...]

καὶ ὅλως ἐκάστη πόλις καὶ κώμη, τοὺς ἐκ γειτόνων οὐκ εἰδυῖα θεοὺς, τοὺς ἑαυτῆς προκρίνει, καὶ μόνους εἶναι τούτους νομίζει θεοὺς.

Ce n'est pas seulement à cela qu'on pourra connaître leur impiété, mais aussi au fait que leurs opinions au sujet des idoles ne sont pas concordantes. [...]

Car ce ne sont pas les mêmes qui sont appelés dieux chez tous les peuples, et autant il y a des nations, autant, ou presque, on imagine des dieux. Souvent une seule contrée ou une seule ville est divisée contre elle-même au sujet du culte des idoles. Les Phéniciens ne reconnaissent pas ceux que les Égyptiens appellent dieux, et les Égyptiens n'adorent pas les idoles des Phéniciens. Les Scythes n'admettent pas les dieux des Perses, ni les Perses ceux des Syriens. Les Pélasges condamnent les dieux des Thraces, les Thraces ne reconnaissent pas ceux de Thébains. Les

⁵² Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* X.

⁵³ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* IX.

⁵⁴ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* X.

Indiens diffèrent des Arabes à propos des idoles, les Arabes des Éthiopiens et les Éthiopiens de ceux-là. Les Bithyniens s'en sont forgés d'autres, et les Arméniens d'autres encore. [...] Les habitants des continents en adorent d'autres que ceux des îles, et ceux des îles en vénèrent d'autres que ceux des continents. Bref chaque ville et chaque bourg ignore les dieux de ses voisins et préfère les siens, et pense qu'eux seuls sont dieux⁵⁵. [Trad. Camelot]

Cet aspect de la polémique d'Athanase contre le « paganisme » pourrait être également un reflet de son engagement contre les hérétiques chrétiens qui deviendra l'aspect spécifique de la production littéraire et de l'activité politico-religieuse du futur évêque d'Alexandrie. Pour Athanase, les idolâtres et les hérétiques sont deux aspects du même problème, à savoir la construction de la véritable identité chrétienne⁵⁶.

Même si la réflexion théologique est moins développée que dans les *Institutions divines* de Lactance et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, le *Contre les païens* d'Athanase témoigne de l'importance de la polémique contre les images. Une raison historique s'impose très vraisemblablement : le contexte multireligieux et multiculturel d'Alexandrie a sans doute joué un rôle dans la formation apologétique d'Athanase. Dans le traité que nous appelons *Contre les païens*, le terme d'*Hellènes* n'est pas fréquemment employé par Athanase. En outre, à la différence d'Eusèbe, par exemple, Athanase ne distingue pas entre la religion des Grecs, des Phéniciens et des Égyptiens ; au contraire, dans la *Préparation évangélique*, Eusèbe sépare très clairement les différentes religions de façon à en constituer une histoire progressiste. Il me semble que cette volonté d'unifier sous l'étiquette d'« idolâtrie » et d'« idolâtres » tout culte que nous définissons païen est le résultat de la mixité religieuse du contexte alexandrin où, depuis plusieurs siècles, cohabitaient plusieurs cultures différentes.

5. FIRMICUS MATERNUS

Lorsqu'on passe au dernier auteur de mon corpus, Firmicus Maternus il est nécessaire de faire référence au nouveau contexte dans lequel s'insère son ouvrage. Firmicus Maternus est un personnage éclectique, auteur d'abord d'un grand traité d'astrologie, la *Mathesis*, et ensuite converti au christianisme et auteur du *De errore profanarum religionum*. Selon les spécialistes, la datation du traité se situe dans les années Quarante du IV^e siècle⁵⁷. À cette époque, le pouvoir impérial est détenu par les trois fils de Constantin : Constant I^{er}, Constantin

⁵⁵ Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* XXIII.

⁵⁶ Sur les hérétiques cf. Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* XXX.

⁵⁷ La biographie de Firmicus Maternus a été reconstruite uniquement sur la base des références internes contenues dans ses œuvres: un panorama complet des questions concernant la vie de l'auteur se trouve dans la *Notice* de R. Turcan à Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté par R. Turcan, Les Belles Lettres, Paris 1982.

Il et Constantin II. La première moitié du IV^e siècle se présente comme un moment important de transition dans les équilibres religieux de l'Empire romain. Dans cette perspective, en effet, les fils de Constantin ont poursuivi et intensifié l'activité de leur père dans la concession de bénéfices aux églises et dans la limitation de la liberté de culte pour les païens : en 341, on condamne la *superstitio* et l'*insania sacrificiorum*, alors qu'en 346 les empereurs ordonnent la fermeture des temples et l'abolition des sacrifices⁵⁸. Certes, les dispositions, ensuite rassemblées dans le *Codex Theodosianus*, n'impliquent pas l'interdiction de toute forme de ritualité traditionnelle, mais témoignent de l'évolution du processus qui a conduit à la promulgation de l'Édit de Constantinople⁵⁹.

Firminus Maternus participe pleinement au processus de définition de l'identité religieuse chrétienne, construite aux moyens de la dénonciation et de l'agression contre les pratiques culturelles traditionnelles. La situation historique après la mort de Constantin en 337 et les lois édictées par ses fils, Constantin et Constance II, permet à l'auteur plutôt servile de demander aux nouveaux empereurs d'éradiquer les cultes païens et d'en détruire les temples⁶⁰. Firminus est le premier auteur qui donne un avis favorable à la destruction physique et matérielle des religions traditionnelles de l'Empire ; en outre, dans les chapitres conclusifs de son traité, en utilisation des citations du *Deutéronome*, Firminus théorise l'utilisation de la violence afin d'obliger les païens à la conversion ou afin de punir leur culte des idoles⁶¹.

Du point de vue de l'élaboration intellectuelle et des buts théologiques, le *De errore profanarum religionum* n'est pas comparable aux autres œuvres chrétiennes de la première moitié du IV^e siècle, comme les *Institutiones divines* de Lactance ou la *Préparation évangélique*

⁵⁸ Cf. *Code Théodosien* XVI 10, 2 et XVI 10, 4. À ce propos, voir G. Bonamente, « Sviluppo e discontinuità nella legislazione antipagana: da Costantino il Grande ai figli », in G. Bonamente, R. Lizzi Testa (éds.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, Bari, Edipuglia, 2010, p. 61-76 et J. Gaudemet, P. Siniscalco, G.L. Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2000. Sur le *Code Théodosien* voir J. Harries, I. Wood (éds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London, Gerald Duckworth, 1993 et S. Crogiez-Pétrequin, P. Jaillette (éds.), *Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*, Roma, École française de Rome, 2009. Sur le livre XVI du *Code* voir aussi L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice teodosiano: alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, D'Auria, Napoli 1991. Plus généralement, voir A. Saggioro, *La religione e lo stato: cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma, Bulzoni, 2011.

⁵⁹ Cf. *Code Théodosien* XVI 1, 2.

⁶⁰ Cf. Firminus Maternus, *L'erreur des religions païennes* XXVIII 6 ; XXIX 1-4.

⁶¹ Cf. Firminus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, XXIX 1-3. À ce propos, voir L.W. Barnard, « L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno », dans P. F. Beatrice (éd.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 79-99 et M. Kahlos, « The Rhetoric of Tolerance and Intolerance : From Lactantius to Firmicus Maternus », dans J. Ulrich, A.-C. Jacobsen, M. Kahlos (éds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt, Peter Lang, 2009, p. 79-95. Plus généralement, voir G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

d'Eusèbe de Césarée. C'est pourquoi, le traité a été souvent sous-estimé et considéré tout simplement comme le résultat de la conversion de Firmicus Maternus au christianisme⁶².

Par delà les considérations sur les plans théologique et/ou rhétorique, je souhaiterais mettre en évidence qu'il faut situer le *De errore* dans la tentative chrétienne – courante à cette époque – de proposer une réflexion globale sur le phénomène du « paganisme ». L'opération intellectuelle de Firmicus se situe dans la stratégie chrétienne d'établir une frontière entre deux savoirs religieux, le « paganisme » et le « christianisme ».

Les différences entre Firmicus Maternus et les précédents auteurs apparaissent aussi sur le plan méthodologique : Firmicus se focalise, en fait, sur la reconstitution des cultes à mystères de l'époque tardive et sur une comparaison systématique entre les *symbola*, les « formules » de ces cultes, et les citations des Écritures chrétiennes. De façon explicite, Firmicus ramène au Diable l'origine des parallélismes entre rites païens et croyances chrétiennes, procédant ainsi à une forme de 'diabolisation' du « paganisme » qui justifie le désir chrétien d'en effacer définitivement les pratiques cultuelles.

Au IV^e siècle, un tel processus de « diabolisation » que Firmicus construit ne peut donc plus se limiter à la négation des analogies et des parallélismes entre le dieu païen et le Christ, mais nécessite de passer par l'association avec le Diable, afin de justifier le désir chrétien d'effacer définitivement les pratiques cultuelles des païens.

Le « paganisme » comme *religio profana*

Dans cette perspective, il est intéressant de réfléchir à la conception générale du « paganisme » qui est à la base du texte de Firmicus Maternus. L'auteur choisit de définir les cultes traditionnels de l'Empire en utilisant une expression spécifique, la *religio profana*, qui ne paraît pas attestée dans les ouvrages apologétiques précédentes en langue latine.

Le choix de *profanus* n'est pas un hasard : il fait partie de la mutation sémantique que l'adjectif a connue à partir des premiers siècles de notre ère, non seulement chez les auteurs chrétiens. Récemment les savants ont mis en évidence le changement de statut de *profanus* : d'une conception liée à la dimension juridique (c'est-à-dire l'idée de quelque chose séparée du sacré) à une connotation négative visant à définir ce qui est impie et irrégulier⁶³. Le changement sémantique n'est pas exclusif du lexique chrétien, bien que la contraposition

⁶² Pour une approche originelle au traité de Firmicus Maternus voir B. Caseau, « Firmicus Maternus, un astrologue converti au christianisme ou la rhétorique du rejet sans appel », dans D. Tollet (éd.), *La religion que j'ai quittée*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 39-63.

⁶³ Voir M. de Souza, « Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin », dans É. Rebillard, C. Sotinel (éds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Roma, École française de Rome, 2010, p. 55-71.

entre ce qui est *profanus* et la *disciplina* chrétienne soit déjà présente chez Tertullien⁶⁴. Dans un monde religieux en mouvement, tel le monde de l'Empire romain, l'adjectif pouvait prendre une valeur négative même par rapport à la religion traditionnelle romaine, comme le montre un passage de l'*Histoire Auguste* relatif aux enchantements de certains mages venu d'Orient : ces carmina profana sont définis « étrangers aux cultes romains » (*non conuenientes Romanis sacris*)⁶⁵. Cet usage du terme *profanus* nous amène loin du sens neutre qui existait au début dans le monde ancien, comme le montre la définition donnée par Claude Sotinel et Éric Rebillard : « l'ensemble de ce qui est commun aux acteurs de la vie politique, sociale et culturelle du monde romain, quelle que soit leur appartenance religieuse »⁶⁶. Au IV^e siècle, les auteurs chrétiens se sont appropriés de la contraposition entre *profani* et *religiosi* et ils l'utilisent dans leurs traités polémiques contre les pratiques rituelles et les récits mythiques des religions des mondes grec et romain⁶⁷.

Déjà le titre, *De errore profanarum religionum*, nous avons en place une notion capable de définir tous les cultes traditionnels de l'Empire. *Profanus* revient plusieurs fois dans le texte de Firmicus Maternus : la *mens* des païens est défini profana, ainsi que les temples et les rites⁶⁸. La *religio profana* s'oppose donc, en tant qu'ensemble homogène et systématique, à la seule doctrine vraie, au seul enseignement véritable, celui des chrétiens. Certes, non seulement comme conséquence de l'histoire personnelle de l'auteur, mais plus généralement comme reflet d'un monde en transformation, sans frontières bien établies, le « christianisme » de Firmicus Maternus, et notamment son Dieu unique, est encore très largement défini aux moyens des termes néoplatoniciens utilisés aussi dans son traité astrologique⁶⁹.

Chez Firmicus, la *religio profana* s'oppose à l'ensemble cohérent et systématique du christianisme, à la vraie doctrine, au vrai enseignement des chrétiens. Voici un exemple :

⁶⁴ Tertullien, *Contre les Nations* I, 7, 29.

⁶⁵ *Vie de Didius Julianus* VII, 10. Voir aussi M. De Souza, « Repousser les profanes », p. 67. Pour une relecture de l'*Histoire Auguste* voir à la lumière du panorama multireligieux de l'Empire voir S. Ratti, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 11-25.

⁶⁶ É. Rebillard, C. Sotinel, « Économie et religion dans l'Antiquité tardive. Avant-propos », *Antiquité tardive* 14 (2006), p. 15. Cf. N. Belayche, « Des lieux pour le « profane » dans l'Empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espace de rivalités religieuses », *Antiquité Tardive* 15 (2007), p. 35-46.

⁶⁷ Cf. Lactance, *Institutions divines* V, 10, 14 : *ritus impios ac profanos deus uerus odio habet*. Sur le V^e siècle et sur l'œuvre d'Augustin voir P. F. Beatrice, « Semantic Shifts in Augustine's Use of the Word profanus », in É. Rebillard, C. Sotinel (éds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, p. 37-53.

⁶⁸ Cf. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* IV, 3 : *studia profanae mentis* ; XXIV, 9 : *profanae mentis furore* ; *alterius profani sacramenti signum* et XX, 7 : *profanarum aedium ruinam*.

⁶⁹ Voir F. Chapot, « Prière et sentiment religieux chez Firmicus Maternus », *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001), p. 63-83, en particulier p. 65-66.

Omnia symbola profanae religionis per ordinem suggerantur, ut probemus nequissimum hostem generis humani de sanctis haec uenerandisque prophetarum oraculis ad contaminata furoris sui scelera transtulisse.

Tous les symboles de la religion païenne seront exposés dans l'ordre, afin de prouver que le pire ennemi du genre humain les a transformés de saints et vénérables oracles des prophètes en crimes souillés de sa rage⁷⁰ [Trad. Personnelle].

Le nouveau sens du mot *profanus* est confirmé par le vocabulaire juridique de la fin du IV^e siècle : il suffit de lire les lois contenues dans le Code Théodosien, où *profani* sont d'une part les « hérétiques » et d'autre part les « païens ». Une loi de Gratien, Valentinien et Théodose datant de 391 parle de *ritus profanus*⁷¹. Dans une loi des empereurs Honorius et Théodose de 415, nous trouvons l'interdiction aux païens d'accéder aux charges militaires et administratives.

Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur.

Ceux qui sont souillés par l'erreur impie ou par le crime du rite païen, c'est-à-dire les gentils, qu'ils ne soient ni admis dans l'armée, ni revêtus des honneurs d'administrateur ou de juge⁷² [Trad. Personnelle].

Dans le texte nous retrouvons une partie du vocabulaire latin utilisé par les chrétiens afin de définir les dévots des cultes traditionnels : nous avons une équivalence entre les *gentiles* et ceux qui pratiquent l'erreur impie ou païen (*profanus*) du *paganus ritus*.

Même si la formule du Code Théodosien fait penser au texte de Firmicus Maternus, nous ne pouvons pas prouver que les choix linguistiques de l'auteur du *De errore* aient influencé l'usage terminologique attesté dans les législations impériales successives : pourtant, il est intéressant la ressemblance entre les deux textes qui témoigne de la mutation du vocabulaire chrétien relatif à la définition des religions traditionnelles de l'Empire romain⁷³.

6. CONCLUSIONS

⁷⁰ Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* XXI, 1.

⁷¹ Cf. Code Théodosien XVI, 10, 10 et 10, 17.

⁷² Code Théodosien XVI, 10, 21. Sur l'emploi de *profanus* dans le Code Théodosien voir B. Caseau, « L'adjectif *profanus* dans le livre XVI du Code Théodosien », dans J.-N. Guinot, F. Richard (éds.), *Empire chrétien et églises aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, Actes du Colloque international (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005), Paris, Cerf, 2008, p. 195-210.

⁷³ Sur le rapport de Firmicus Maternus avec la législation impériale voir H. A. Drake, « Firmicus Maternus and the Politics of Conversion », dans G. Schmeling, J. D. Mikalson (éds.), *Qui miscuit utile dulci. Festschrift Essays for Paul Lachlan MacKendrick*, Wauconda, Ill., Bolchazy-Carducci, 1998, p. 133-149.

Confrontés aux questions identitaires posées par l'existence d'un Empire multireligieux⁷⁴, les auteurs chrétiens ont proposé une réflexion approfondie sur les mythes et les pratiques rituelles au moyen desquels s'exprimaient les religions du monde romain, afin d'en dévoiler la tromperie et le mensonge. Le travail de distinction et de comparaison entre le vrai et le faux et entre l'original chrétien et la copie diabolique fut un outil important au service de l'élaboration de la catégorie de « paganisme ». Ce faisant, les ouvrages chrétiens préoccupés de systématisation ont contribué à créer un paradigme d'une histoire des religions 'progressiste', dans laquelle le christianisme apparaissait comme le sommet de l'évolution religieuse de l'humanité⁷⁵. Même avant la diffusion d'un vocabulaire spécifique, la création du « paganisme » au début du IV^e devient un outil pour construire une réflexion sur l'histoire religieuse du passé et du présent. De même, la constitution d'un 'savoir' sur les religions des 'autres' permettait-elle également aux chrétiens de réfléchir à la construction de leur propre identité⁷⁶.

Les stratégies apologétiques chrétiennes au début du IV^e siècle ne montrent pas de différences sensibles avec la tradition précédente en langue latine ainsi qu'en langue grec. Ce qui change est la construction théorique qui est à la base des ouvrages de Lactance et d'Eusèbe de Césarée. La nouvelle position de pouvoir obtenue par les chrétiens grâce à Constantin constitue la base pour la fabrication et la systématisation des savoirs religieux de l'époque.

Les tableaux dessinés par ces auteurs ont contribué à modeler et à refaçonner les représentations des religions traditionnelles, en produisant une image du « paganisme » qui

⁷⁴ Des savants ont parlé de « pluralisme religieux », une expression qui appartient au lexique scientifique de l'époque moderne et dont l'application au domaine des études religieuses a été faite par les sociologues dès années 1960 : cf. P.L. Berger, *The Social Reality of Religion*, London, 1969, qui a utilisé pour la première fois l'expression « market of religions », appliquée ensuite aux études sur l'Antiquité, cf. J. North, « The Development of Religious Pluralism », dans J. Lieu, J. North, T. Rajak (eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York, Routledge, 1992, p. 174-193, en particulier p. 178-179. Sur les cohabitations religieuses à l'époque impériale, voir N. Belayche, J.-D. Dubois (éds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2011.

⁷⁵ Ce modèle herméneutique de l'évolution historique des religions est resté prégnant, dans l'histoire des études, au moins jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale (cf. H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München, Beck, 1997 et S. C. Mimouni, « Les origines du christianisme aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles en France. Question d'épistémologie et de méthodologie », dans M. A. Amir-Moezzi, John Scheid (éds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 101-120), voire après.

⁷⁶ Cf. J. Rüpke, « Early Christianity out of, and in, Context », *Journal of Roman Studies* 99 (2009), p. 182-193.

sera transmise aux époques suivantes, comme une « catégorie de l'altérité » qui a connu d'autres applications aux époques moderne et contemporaine⁷⁷.

⁷⁷ A. Mary, « Paganisme », s.v., *Dictionnaire des faits religieux*, sous la direction de R. Azria et D. Hervieu-Léger, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2010, p. 851-853. Cf. aussi M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 et D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin du monde*, Paris, Bayard, 2003.

ACTIVITES EN RAPPORT AVEC LE PROJET DE RECHERCHE

1. **Exposé dans le cadre du séminaire de Philippe Hoffmann, 16 mars 2013. Titre de l'intervention : *Lorsque les chrétiens inventaient le 'paganisme'. La construction d'un savoir religieux sur le paganisme chez les auteurs chrétiens de l'époque constantinienne.***

Présentation, traduction et commentaire d'un dossier de textes en langues grec et latine concernant les thématiques principales de mon projet de recherche inscrit dans le LabEx HASTEC :

1. Lactance, *Divinae institutiones* I, 1, 23 ;
2. Lactance, *Divinae institutiones* V, 3, 1-2 ;
3. Lactance, *Divinae institutiones* I, 10, 8-9 ;
4. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 1, 1 ;
5. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 2, 1-3 ;
6. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 5, 12 ;
7. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 4, 13 ;
8. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* IV, 1, 1-2 ;
9. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* V, 1, 4 ;
10. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* XXI, 1 ;
11. *Codex Theodosianus* XVI, 10, 21.

2. **Communication dans le cadre du Colloque international interdisciplinaire « La vertu des Païens », organisé par IRENE à Paris (17-18 juin 2013). Titre de la communication : *L'invention chrétienne du « paganisme » à l'époque constantinienne.***

Dans ce texte, je me propose de présenter les opérations de construction de la catégorie de « paganisme » dans trois œuvres chrétiennes de l'époque constantinienne : les *Institutions divines* de Lactance, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée et le *Contre les païens* d'Athanase d'Alexandrie. L'étude essaye de montrer que, chez Lactance, la construction du « paganisme » s'ancre fortement sur les pratiques des *religiones* de l'Empire romain, car le « paganisme » qui est au centre des attaques de l'auteur chrétien est encore la *religio civica* de l'Empire ; en revanche, Eusèbe travaille les sources dont il dispose afin de présenter les croyances païennes – en fait très bigarrées selon les temps et les lieux – comme si elles étaient un système homogène : sa procédure répondait à la volonté de dresser un tableau des cultes et mythes païens qui serait dénué de contradictions intérieures et, par conséquent, plus aisément opposable au « christianisme ».

ACTIVITES EN RAPPORT AVEC LE LABEX HASTEC

1. Participation à l'Atelier « Traduire le Dictionnaire des faits religieux », organisé par le Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR), dirigé par Régine Azria et Dominique Iogna-Prat.

L'Atelier se propose d'engager une réflexion collective autour du projet de traduction du *Dictionnaire des faits religieux*, paru aux Presses Universitaires de France en 2010, et de poser la question de la traductibilité et de la traduction : qu'est-ce que traduire ? que traduire ? dans quelles langues, à destination de qui et pourquoi ? La dynamique créée par l'atelier devrait aboutir à la constitution d'un réseau international et d'accords formalisés avec d'autres équipes. Des esquisses d'accords se dessinent dès maintenant avec des collègues italiens, ainsi qu'à l'horizon hispanophone et lusophone, avec l'Argentine et le Brésil. D'autres encore, en direction de l'allemand, du chinois, du japonais, de l'arabe et du persan, sont à l'étude.

Lors de la réunion du 28 novembre 2012, j'ai présenté un **exposé** (en collaboration avec Mariachiara Giorda de l'Université de Turin) **sur les problèmes posés par la traduction de la notice « sécularisation » du français à l'italien.**

2. Participation au séminaire « Dictionnaire dynamique des faits religieux. Vocabulaire des sciences sociales du religieux », organisé par Régine Azria, Stéphane Eloy et Danièle Hervieu-Leger, et **publication de la notice « *Interpretatio* »** dans le supplément numérique du *Dictionnaire*.

Le terme latin « *interpretatio* » est utilisé, dans le domaine de l'histoire des religions anciennes, pour indiquer la tendance de certaines formes religieuses polythéistes à donner à des divinités étrangères le nom de dieux de sa propre culture, ainsi de traduire en terme de référents indigènes des divinités exogènes. Ce procédé culturel désigne donc la capacité à identifier et superposer des divinités appartenant à des panthéons et des religions différents. Comme d'autres catégories servant à rendre compte des résultats des processus de cohabitations et contacts religieux, la notion d'« *interpretatio* » a connu une forte diffusion dans les études des Antiquisants.

Structure de la notice : 1. Définition et origine du terme (Tacite, *Germanie*, 43, 4) ; 2. L'« *interpretatio* » dans son cadre historique et ses développements (Proche-Orient ancien, Hérodote, César, Apulée, Ausone) ; 3. L'« *interpretatio* » appliquée au judaïsme

(*Lettre d'Aristée*, Varron, Plutarque); 4. Contre l'« *interpretatio* » : chrétiens et platoniciens (Jamblique, *Corpus Hermeticum*, Origène); 5. La portée culturelle de l'« *interpretatio* »; 6. Bibliographie.

3. Collaboration (avec José Lanzarote-Guiral) à l'**organisation de la Journée d'étude des Jeunes chercheurs du LabEx HASTEC**, École Pratique des Hautes Études, Paris (12 avril 2013).
4. **Exposé** dans le cadre de la **Journée d'étude des Jeunes chercheurs du LabEx HASTEC**, École Pratique des Hautes Études, Paris (12 avril 2013). Titre de la communication : *L'invention du « paganisme » au début du IV^e siècle de notre ère.*
5. Participation à la **Formation « Hypothèses »** sur l'utilisation des Carnets de recherche, EHESS (15 novembre 2012).
Organisée par le Cléo, la Formation « Hypothèse » permet de faire connaissance avec les carnets de recherche, de maîtriser l'ensemble des fonctionnalités d'édition et de gestion de cet outil.
6. Participation aux **conférences et aux assemblées générales de l'UMR 8584 Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM)**.
7. Participation au projet de l'UMR 8584 LEM, « **Revisiter les monothéismes** », piloté par C. Macris, J. Soler et A. van den Kerchove.

PUBLICATIONS EN RAPPORT AVEC LE PROJET DE RECHERCHE

1. « **La guerre des vérités entre II^e et III^e siècles : stratégies chrétiennes de représentation de la fiction païenne** », *Pallas* 91 (2013), p. 121-134.

L'article propose une réflexion autour du rapport entre « christianisme » et « paganisme » durant les II^e et III^e siècles de notre ère. Au sein des cohabitations religieuses de l'époque impériale, la rivalité entre les sectateurs de Jésus et les dévots des religions traditionnelles passait souvent par le conflit entre des histoires, des rites et des images : les catégories du « vrai » et du « faux » devenaient alors l'instrument permettant de réfuter les croyances des adversaires et de défendre ses propres doctrines. Dans cette perspective, j'ai analysé

un certain nombre de stratégies utilisées par des auteurs chrétiens des II^e et III^e siècles (Justin, Tertullien et Clément d'Alexandrie) pour créer une représentation des traditions gréco-romaines comme étant un ensemble de faux récits qui déforment la vérité des croyances chrétiennes.

2. **« Confrontare per distruggere : Firmico Materno e l'origine diabolica dei culti orientali », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 79, 2 (2013), à paraître.**

Le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus se situe dans un tournant significatif en ce qui concerne les relations et les interactions entre les cultes traditionnels de l'Empire romain et le christianisme. La nécessité de fixer les identités religieuses a conduit les auteurs chrétiens à construire une catégorie qui puisse définir, de manière cohérente, l'ensemble des religions des mondes grec et romain : dans cette perspective, Firmicus Maternus utilise l'expression « *religio profana* » qu'il applique notamment aux cultes provenant d'Orient. La présente étude se propose d'analyser les raisons de ce choix et la méthode comparative utilisée par Firmicus afin de démontrer l'origine diabolique des « cultes orientaux ».

3. **« Comment construit-on la religion des autres ? L'invention du « paganisme » chez Lactance, Eusèbe de Césarée et Athanase d'Alexandrie », Actes du Colloque international transdisciplinaire 'La vertu des Païens' (Paris, les 17-18 2013), Brepols, Turnhout, à paraître en 2014.**

Voir le résumé de la conférence ci-dessus.

AUTRES EXPOSES, CONFERENCES ET ACTIVITES DE RECHERCHE

EXPOSES

1. **Communication (avec Anne-Françoise Jaccottet de l'Université de Genève) à l'Atelier Paris-Chicago sur les religions anciennes, « Savoirs religieux », organisé par le Centre AnHiMA de Paris (24-25 septembre). Titre de l'intervention : *Les fonctions religieuses dans les associations dionysiaques : savoirs partagés, emprunts et régionalismes – le cas d'Éphèse.***

Les associations dionysiaques, largement diffusées dans l'espace et le temps, se caractérisent par l'indépendance dont chacune fait preuve, tant dans sa forme que dans

son profil culturel. Si chaque association est bien un cas unique, une création sur mesure, sur quelles bases sont choisies ou créées les fonctions liées au déroulement du culte, sur quels savoirs religieux et/ou littéraires, sur quels emprunts, sur quel substrat régional sont construits les rituels associatifs?

Étudier le cas particulier d'Éphèse permet de lever un coin du voile de cette grande question, de par l'importance du matériel associatif dionysiaque dont nous y disposons d'une part et grâce à l'accès possible aux différentes composantes de la vie religieuse éphésienne, tant traditionnelle que chrétienne, de l'autre. Une certaine identité religieuse régionale est-elle perceptible au-delà des particularismes dionysiaques des différentes associations? Les termes rituels relevant du contexte initiatique choisis par un auteur chrétien comme Ignace d'Antioche pour s'adresser à la communauté de sectateurs de Jésus à Éphèse, témoignent-ils d'une complicité basée sur un savoir rituel partagé ?

2. Exposé dans le cadre des **conférences de Nicole Belayche**, « Religions de Rome et du monde Romain » (EPHE), le 19 décembre 2012 : ***Dionysos dans des 'discours' chrétiens (Justin, Clément d'Alexandrie, Jean Chrysostome) : entre compétitions religieuses et constructions identitaires.***

Présentation d'un dossier de textes chrétiens issus de la thèse de doctorat, *Entre la vigne et la croix. Dionysos dans les discours littéraires et figurés chrétiens (II^e-IV^e siècles)* :

1. Plutarque, Sur la disparition des oracles XXI, 421a ;
2. Justin, *Apologie* I, 21, 1 ;
3. Justin, *Apologie* I, 54, 5-7 ;
4. Justin, Dialogue avec Tryphon LXIX, 2 ;
5. Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes* II, 17, 2 – 18, 2 ;
6. Pseudo-Aristote, *Problemata inedita*, III 43 ;
7. Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes* XII, 119, 1 ;
8. Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes* XII, 119, 1-2 ;
9. Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes* XII, 120, 1-2 ;
10. Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 25, 162, 3-4 ;
11. Jean Chrysostome, *Homélie sur l'Évangile de St. Matthieu* LXXXI, 3 (MPG 58, 734) ;
12. Jean Chrysostome, *In natalem Christi diem*, MPG, 56, 387 ;
13. Jean Chrysostome, *Homélie sur l'Évangile de St. Matthieu* VI (MPG, 57, 69)

L'exposé s'est proposé d'identifier, d'une part, les aspects qui ont permis la superposition et la reconfiguration des éléments dionysiaques du point de vue chrétien, et de l'autre, les modalités et les instruments d'appropriation et/ou de neutralisation du vocabulaire lié à Dionysos.

3. **Communication au Colloque international « Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie », organisé par l'Academia Belgica de Rome (24-26 janvier 2013). Titre de l'intervention : *Liber face à Dionysos : une assimilation sans écarts ?*.**

On a souvent affirmé que la superposition entre le Dionysos grec et le Liber latin « s'était faite d'une manière si complète que les écrivains de l'époque classique disaient indifféremment Liber ou Bacchus quand ils voulaient parler de Dionysos » (A. Bruhl). Il est vrai que le langage poétique et figuré a représenté, depuis l'époque archaïque, Liber sous les traits du Dionysos grec. L'expansion du culte dionysiaque et de son imagerie dans la Méditerranée antique a fait en sorte que Liber assume l'identité grecque dans les domaines de la représentation iconographique et des textes littéraires. On n'en constate pas moins la persistance de différences entre la divinité des Romains et la divinité des Grecs, notamment sur le plan des pratiques rituelles. L'étude se propose d'éclairer les cas où le Liber romain arrive à se détacher de la *koinè* dionysiaque d'origine grecque, une *koinè* mythique, certes, mais surtout littéraire et iconographique. L'article se concentre alors, d'une part, sur le rapport entre le dieu Liber et la conception romaine du triomphe, et d'autre part, sur le couple Liber/Libera.

4. **Communication au Colloque international « The Christian Mystery. Early Christianity and the pagan mystery cults in the work of Franz Cumont (1868-1947) and in the history of scholarship », organisé par l'Université de Gand (13-15 septembre 2013). Titre de l'intervention: *Pourquoi Dionysos ? La fonction du dieu grec dans la construction herméneutique des Religions orientales de Franz Cumont*.**

L'intervention se propose d'étudier les raisons qui ont conduit Franz Cumont à ajouter l'appendice, *Les mystères de Bacchus à Rome*, à la quatrième édition de *Les Religions orientales*, parue en 1929. Par-delà les explications données par Jean-Marie Paillet (*Pallas* 35, 1989, 95-113 & *MEFRA*, 111, 1999, 635-646) qui étaient centrées spécialement sur l'interprétation cumontienne de la figure de Dionysos, il est intéressant de replacer

l'appendice dans le contexte des études menées sur les rapports entre « dionysisme » et « christianisme » dans les années 1900-1920, notamment en France (A. Loisy en 1919, J.-M. Lagrange en 1920, et A. Boulanger en 1925), en Italie (V. Macchioro en 1920, U. Fracassini en 1922, et R. Pettazzoni en 1924). En effet, seul un éclaircissement de la nature du « dionysisme » dans l'historiographie contemporaine (et de ses relations avec l'« orphisme ») permet de revenir sur le choix de Cumont. F. Cumont considéra que l'ajout de cet appendice apportait une complétude à son modèle des religions orientales. Mon exposé se demandera, pourtant, si l'insertion de Dionysos dans le panorama cumontien des « religions orientales » n'a pas, en définitive et de façon paradoxale, ouvert la voie aux réexamens récents de la catégorie de « religions orientales ».

PARTICIPATION COMME AUDITEUR A DES COLLOQUES ET DES SEMINAIRES

1. « **La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e siècle ap. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)** », organisé par W. van Andringa, Université de Lille (27-28 mars).
2. « **Des dieux civiques aux saints locaux dans le monde romain tardo-antique (IV^e-VII^e siècle)** », organisé par J.-P. Caillet, H. Inglebert, B. Dumézil et S. Destephen, Équipe *ArScAn-THEMAM*, Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense (3-5 avril).
3. « **Tolérance et violence religieuse dans l'antiquité tardive** », cycle de conférences données par Peter Van Neuffelen, dans le cadre des directions d'études de M.-Y. Perrin et Ph. Hoffman, École Pratique des Hautes Études (5, 10, 17 et 26 avril 2013).
4. Séminaire de Stéphane Ratti, « **Formes de la polémique entre païens et chrétiens. Nicomaque Flavien Senior, l'*Histoire Auguste* et les chrétiens** », EHESS/UMR 8210 AnHiMA (avril-juin).
5. Séminaire de Nicole Belayche, « **Identités et interactions religieuses dans le monde romain (paganismes, judaïsmes et christianismes)** », dans le cadre de la « Scuola di Alti Studi » de la Fondazione San Carlo de Modène (20-24 mai).

6. « **Conviction, croyance, foi : *pistis* et *fides* de l'Antiquité tardive au Moyen Âge** », organisé par Ch. Grellard, Ph. Hoffmann, L. Lavaud, à Paris (30 mai 2013).
7. « **Corps des dieux, images divines** », organisé par l'Unité d'Histoire des Religions de l'Université de Genève (20-21 juin).

ORGANISATION DE COLLOQUES

- **Organisation (avec Alexis Avdeeff et Iwo Slobodzianek) du Colloque Jeunes Chercheurs « Manières de penser la puissance divine : regards croisés sur les discours, les pratiques et les représentations », Université de Toulouse II Le Mirail (27-28 mars 2014).**

Le thème de ce Colloque s'enracine dans la pensée de Jean-Pierre Vernant, dont on fêtera le centenaire de la naissance en 2014. Il proposait, dès 1965, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, une formulation séminale de ce qu'est un dieu (p. 79), qui a durablement marqué la recherche. En partant de ce texte et en intégrant les perspectives nouvelles que la recherche des historiens des religions et des anthropologues a apportées en près d'un demi-siècle, on propose d'interroger la notion de « puissance divine » de manière comparative et interdisciplinaire. Sans partir de définitions préalables, on explorera les diverses facettes du sujet, ce qui revient à se poser une double question, simple et redoutable à la fois : qu'est-ce qu'une puissance divine ? Comment la conçoit-on et la décline-t-on au pluriel ? On pénétrera ainsi au cœur même de la fabrique du divin et des systèmes qui l'organisent, qu'ils soient polythéistes ou monothéistes.

Nos réflexions s'attacheront à explorer la terminologie relative à la puissance divine et ses modalités d'expression en images, dans les textes et dans les pratiques rituelles, dans une approche interdisciplinaire et un dialogue serré entre antiquisants et anthropologues.

Le Colloque « Jeunes chercheurs » de mars 2014 sera le premier temps d'un chantier sur la notion de « puissance divine », piloté par trois Laboratoire, PLH-ERASME (EA 4601) et le CAS-LISST (UMR 5193) de l'Université de Toulouse II – Le Mirail, ainsi que par l'équipe parisienne AnHiMA (UMR 8210). Un deuxième Colloque portant sur *Approches comparées de la notion de puissance divine : constructions, expressions et réseaux*

relationnels, organisé par Marlène Albert-Llorca, Nicole Belayche et Corinne Bonnet est prévu en novembre 2014.

RAPPORTEUR DANS DES JURYS DE MEMOIRE

- Participation aux **jurys de licence** en « Antiquités Classiques et Orientales » **et de master** en « Philologie, Littératures et Histoire du Monde Ancien » de l'**Université de Pavie**, en qualité de rapporteur (10 avril et 17 juillet 2013)

AUTRES PUBLICATIONS

1. **Co-éditeur (avec Nicole Belayche) du dossier « *Écrire dans les pratiques rituelles antiques : identités et autorités* », paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 230, 2 (2013), pp. 153-295.**

Ce projet est né d'un certain nombre de communications centrées sur l'Antiquité qui ont été présentées lors du Colloque International « Caratteri religiosi. Forme della parola scritta e pratiche rituali » organisé à Modène (12-13 septembre 2011) par la Fondazione San Carlo et l'École Pratique des Hautes Études.

En examinant des contextes historiques précis – depuis la Sicile et la Grèce classiques jusqu'à la Méditerranée multi-religieuse d'époque romaine (Égypte, Anatolie, Proche-Orient) –, et en croisant diverses sources (inscriptions, papyrus, textes littéraires et images), les contributions rassemblées dans le dossier déclinent, chacune dans son registre, comment écrits et actes d'écriture concourent à l'expression de discours identitaires et de positions d'autorité.

TABLE DE MATIERE

Nicole BELAYCHE (EPHE) & Francesco MASSA, *Avant-propos : Écrire dans les pratiques rituelles de la Méditerranée antique. Identité et autorité.*

Nicola CUSUMANO (Université de Palerme), *Fabriquer un culte ethnique. Écriture rituelle et généalogies mythiques dans le sanctuaire des Paliques en Sicile.*

Anne-Rose HOSEK (UMR 8210 AnHiMA), *Les langues pour l'écrire : dire et traduire les hiérarchies divines dans la colonie romaine de Berytus (Syrie)*.

Francesco MASSA, *Écrire pour Dionysos : la présence de textes écrits dans les rituels dionysiaques*.

L'article se propose d'analyser les traces de l'écriture dans la ritualité bachique au travers de diverses séries de documents (textes, inscriptions, images). L'étude pose d'autre part des questions sur le contenu de ces écrits : abordaient-ils des problèmes rituels et évoquaient-ils des récits mythiques ? Étaient-ils conçus comme des supports rituels, comme des répertoires de formules ou de récits, ou bien encore comme des commentaires aux pratiques et aux récits ?

Valeria PIANO (Scuola Normale Superiore de Pise) : *Le papyrus de Derveni et son contexte de découverte : parole écrite et rituels funéraires dans la Macédoine grecque antique*.

Nicole BELAYCHE (EPHE), *Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolie romaine : du monumentum à l'écriture efficace*.

Emma ABATE (Université de Bologne), *Contrôler les démons. Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah*.

2. **Compte rendu** du volume *Victimes au féminin*, édité par F. Prescendi et A.A. Nagy, Genève, L'Équinoxe, 2011, *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni* 6 (2012), à paraître.
3. **Compte rendu** du volume Giuliano l'Apostata, *Discorso su Helios Re*, testo, traduzione e commento di A. Mastrocinque, Nordhausen, T. Bautz, 2011, *Bryn Mawr Classical Review* (BMCR) 2013, à paraître.